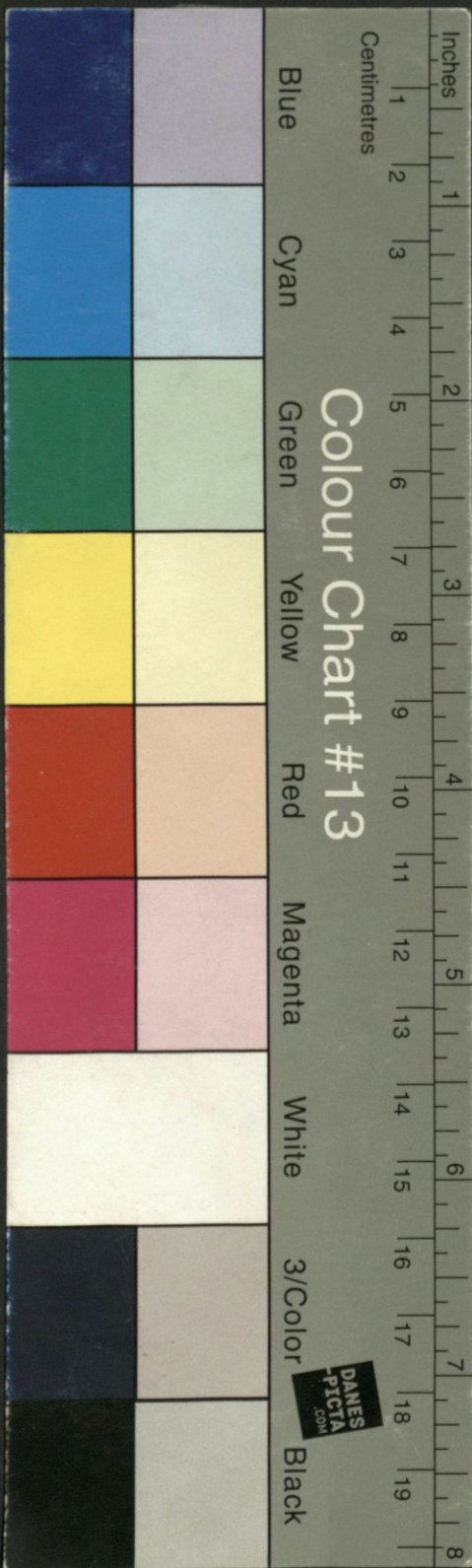
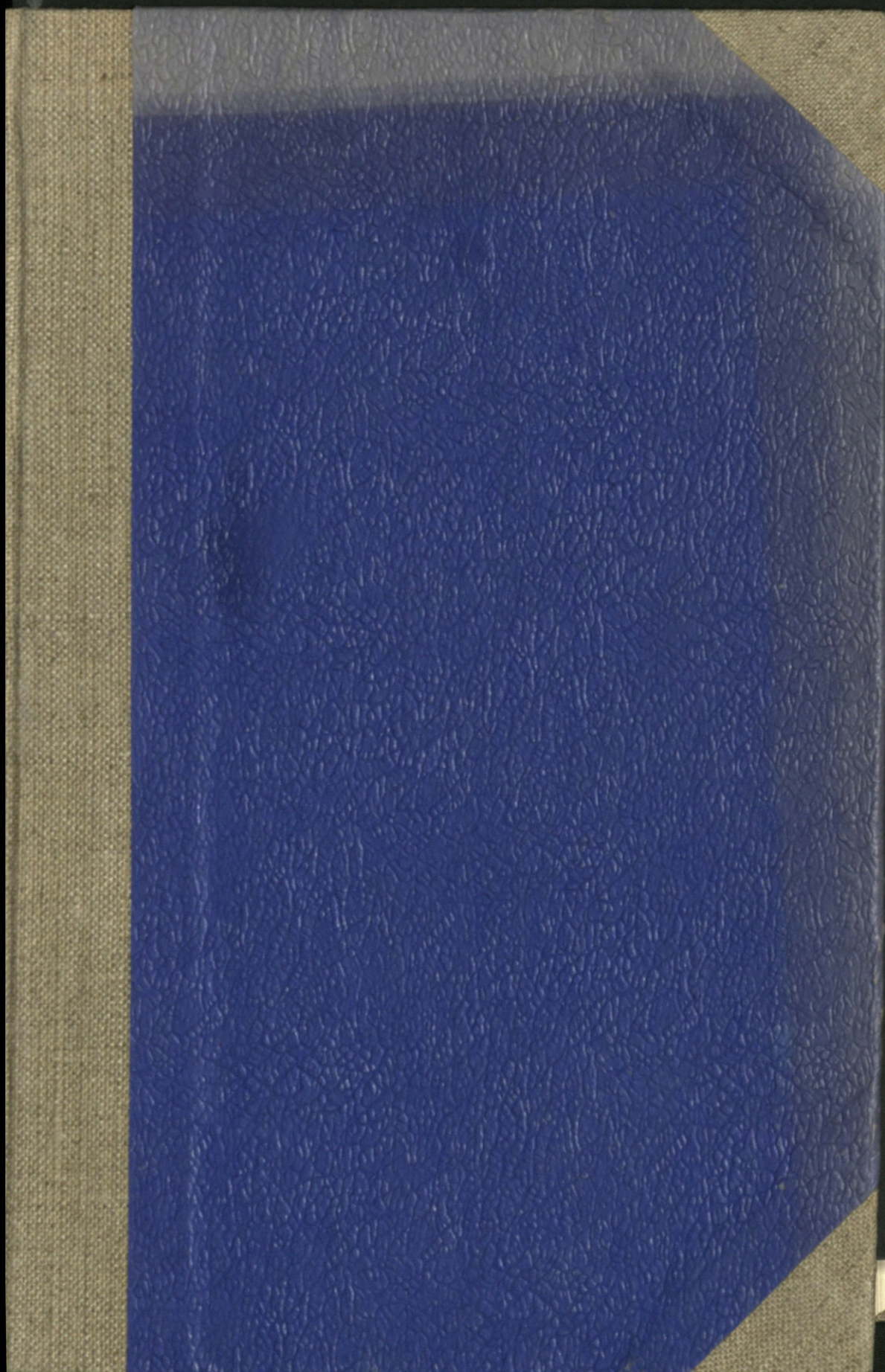


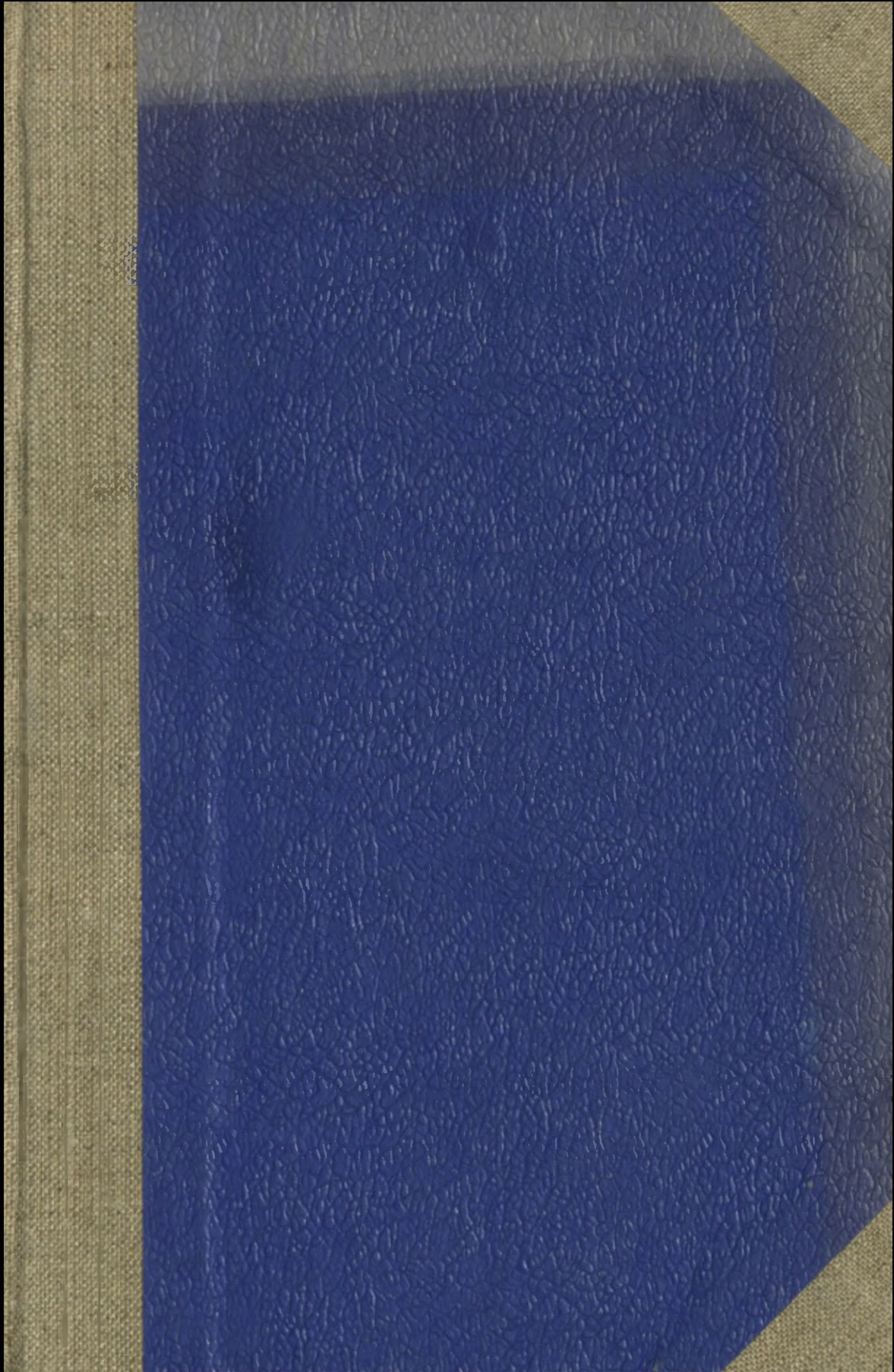
Grey Scale #13



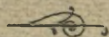
DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19





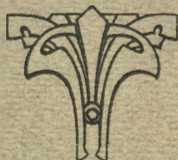
KS. DR. STANISŁAW ZEGARLIŃSKI.



ZAGADNIENIA SPÓŁECZNO-MORALNE.

CZEŚĆ I.

PRAWO WŁASNOŚCI.



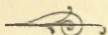
KRAKÓW.

NAKŁADEM WŁASNYM — SPÓŁKA WYDAWNICZA POLSKA.

1911.

ZAGADNIENIA SPÓŁECZNO-MORALNE.

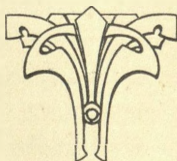
KS. DR. STANISŁAW ZEGARLIŃSKI.




ZAGADNIENIA SPÓŁECZNO-MORALNE.

CZEŚĆ I.

PRAWO WŁASNOŚCI.



*Ami
me*


GŁÓWNY ZARZĄD POLITYKI
WOJSKA POLSKIEGO
Zarząd II

Nr. imm. 259

KRAKÓW.

NAKŁADEM WŁASNYM — SPÓŁKA WYDAWNICZA POLSKA.

1911.

Nihil obstat

J. Mazanek
ensor.

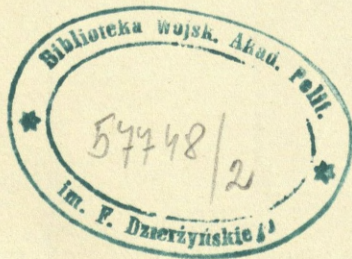
Nr. 3531.

Imprimatur.

Ab Ordinariatu eppali

Cracoviae, 28 Aprilis 1911.

† **Anatolius**
Eppus auxil., Vicarius gen.



KRAKÓW. — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.

WSTĘP.

Ustrój dzisiejszego świata opiera się na osobistej własności, ona jest podstawą wszelkich stosunków społecznych, ochroną wolności i niezawisłości, podporą rodziny, podwaliną potęgi państwa, przedmiotem zabiegów człowieka od chwili uzyskania świadomości aż do deski grobowej. Wielkość dzisiejszej kultury na niej wyrosła: własność stawia fabryki, buduje koleje, łączy oceany i lądy, wdziera się w łono żywicielki ziemi, stwarza naukę i sztukę, odkrywa tajemnice przyrody; przez nią staje się człowiek tem, za co uważa go chrześcijaństwo: królem i panem wszelkiego stworzenia.

Lecz w tej, wiekami uświęconej instytucji, okazują się objawy, które grożą zniszczeniem i zagładą nowoczesnemu światu i każą z trwogą spoglądać w ponurą przyszłość, jaka może otworzyć się przed nami, jeśli zawczasu przez gruntowną reformę nie usunie się korzenia złego. Głównym zatrważającym objawem jest gromadzenie się nieprzebranych bogactw w ręku nielicznych jednostek, a znikanie klas średnich i przemiana ich członków na bezdomnych nędzarzy. Taki rozwój obudza głębokie niezadowolenie, prze do rokoszu przeciw istniejącym stosunkom tak sprzecznym z głoszonym przeszło od wieku hasłem równości wszystkich, a jest on tem boleśniejszy, że ustawicznie mówi się o nieograniczonej władzy „zwierzchniego ludu“ i wmawia w szerokie masy, że celem życia człowieka jest używanie, mrzonką zaś oczekiwanie nagrody lub obawa kary po śmierci, bo deska grobowa kresem ostatecznym wszelkich uciech, życia i nadziei. Wmawia się w lud, że niema żadnych świętych, niezmiennych praw: słuszność ma silny, a wola większości jest jedynem prawem. Cóż dziwnego, że w zapracowanych rzeszach powstało pragnienie zdobycia bogactw, dających szczęście, nienawiść do posiadających, gotowość użycia wszel-

kich środków, aby, po straceniu wiary w niebo, znaleźć raj na ziemi.

Lecz jakież środki mają do tego dopomódz? Czy jeszcze cięższa praca? Czy oszczędność i trzeźwość? Może staranie się o ustawy uniemożliwiające nadużycia właścicieli a chroniące słabych? Nie! należy znieść własność osobistą, to źródło wszystkiego złego, na jej miejsce zaprowadzić wspólność dóbr, a ta reforma zmieni krzywdzicieli na sprawiedliwych, złoczyńców na cnotliwych, chciwego uczyni hojnym, człowieka, skłonnego do złego przemieni na anioła, dla którego będzie rozkoszą poświęcać się dla drugich. Taką „dobrą nowinę“ głosi się od dwóch wieków; w jej obronie stanęły mnogie zastępy zrzeszonego robotnika, prowadzonego przez przewodzców, dla których hasłem jest zniszczenie tego wszystkiego, co było świętem w przeszłości: własności, religii, państw i narodów, by na ich gruzach wznieść tron dla ubóstwionego człowieka, lub raczej dla jego najniższych namiętności. Chodzi tu już nie o jakąś reformę, ale o hamletowskie „być albo nie być“, o to, czy obecny cały porządek ma zostać, czy też zniknąć zupełnie.

W tak ważnej chwili nie wolno milczeć nauce katolickiej; jej zadaniem stanąć w obronie zagrożonego porządku, bronić podstaw społeczeństwa, ale zarazem wytknąć śmiało nadużycia, przypomnieć zaniedbywane obowiązki, wskazać lekarstwo, mające uzdrowić chorą ludzkość, bo przecież chrześcijańska nauka ma być „światłem świata“, przewodnikiem wśród mroków ciemności.

Przysłużyć się dobru społeczeństwa jest zadaniem niniejszych „zagadnień“; celem ich obrona prawa własności osobistej i urzędzeń, ściśle z nią związanych. Mają one wykazać, że istnienie własności osobistej jest uzasadnione i konieczne, ich zadaniem wskazać, jak winna być urządzona ta instytucja, jakie są obowiązki i prawa właściciela. Lecz pierwsze to zagadnienie nasuwa dalsze: własność nabywamy w rozmaity sposób, z których dwa są podstawowe: zawłaszczenie, mające w naszych czasach małe praktyczne znaczenie, i praca, będąca dla wielu jedynym środkiem utrzymania i bogactwa. Pracujący jednak, nie posiadając środków wytwórczych, wynajmuje na podstawie osobnej umowy swą siłę roboczą. Stąd powstaje nowe pytanie: jakie prawa daje praca, jakie obowiązki i prawa ma robotnik i pracodawca (p r a c a i p ł a c a, s t r e j k i l o k a u t). Wielu przychodzi do własności przez rozumne

używanie kapitałów zebranych, pobierając od nich odsetki; wypada zatem omówić kwestyę procentów tembardziej, że nie zawsze jednakowo zapatrywał się Kościół na ich dozwoloność. Własność przechodzi z jednej osoby na drugą głównie przez dziedziczenie i kupno. Dlatego „Zagadnienia“ muszą wyjaśnić, o ile i jakie dziedziczenie jest uzasadnione, jakie warunki są potrzebne, aby kupno odpowiadało wymogom rozumu. Słuszne zaś kupno zależy od dawania ceny, odpowiadającej wartości rzeczy; musimy zatem zastanowić się nad tem, czem jest wartość i od czego zależy.

Na podział własności między obywateli wpływa w znacznej mierze rozkład ciężarów, ponoszonych na cele dobra ogólnego; zastanowimy się przeto w dalszym ciągu „Zagadnień“ nad podatkami, szukając jakim warunkom musi się stać zadość, jeśli mamy je uznać za słuszne.

W ten sposób poznamy zasady, według których powinna być uporządkowana w społeczeństwie własność, jeśli chcemy, aby każdemu dostało się to, co się mu należy. Lecz zasady sprawiedliwości ma wprowadzać w życie państwo i Kościół. Zastanowimy się zatem również i nad tem, jakie są obowiązki i prawa państwa, jakie zadanie ma Kościół i duchowieństwo wobec poruszanych zagadnień. Wreszcie należy zastanowić się nad chorobliwymi objawami dzisiejszych czasów, zwłaszcza nad socjalizmem, zbadać jego rozwój, podstawy i wykazać jego niedorzeczność.

Rozprawy noszą tytuł: „Zagadnienia społeczno-moralne“, celem zaznaczenia, że kwestye te nietylko mają znaczenie dla materialnego dobrobytu jednostek i społeczeństwa, ale obejmują cały zakres praw i obowiązków, które stanowią ważną część nauki obyczajów.

Jakąż metodą mamy się posługiwać?

Należy połączyć dedukcyę z indukcyą. Wnioskujemy z natury rzeczy, nie jakiejś apryorystycznie wymarzonej, ale znanej nam z codziennego doświadczenia i świadectwa historii, pytamy, co takiemu człowiekowi odpowiada, jak muszą być urządzone nasze stosunki, nie przenosimy się zaś wcale w światy nieistniejące, w warunki, których na ziemi naszej nigdy nie było i być nie może. Doświadczenie zebrane na drodze badań historycznych, ma przyczynić się do sprawdzenia praw ogólnych, wysnutych z apryorystycznych rozważań i wykazać ich praktyczną wartość. Nawia-

IV

sem mówiąc metoda, choć ma wielkie znaczenie przy wszelkich badaniach, mniej wpływa na wnioski, do których badacz dochodzi, niż jego ogólne zasady, dające mu podstawowy pogląd na świat: inaczej tłumaczy wszystko ateusz, inaczej człowiek wierzący¹.

„Zagadnienia“ opierają się na katolickich zasadach, na podstawie nich rozwiązujemy postawione pytania. Odpowiedź zaś na nie będzie zarazem praktyczną obroną katolicyzmu, gdyż okaże się, że jedynie katolickie zasady dadzą się wprowadzić w życie i zdolne są utrzymać społeczeństwa, zginąć natomiast musi państwo, urządzone na podstawach nam wrogich. Im zgodniej z naszymi zasadami urządzi się społeczeństwo, tem większa jest pomyślność ogólna, tem piękniejsza zgoda klas, dobrobyt i zadowolenie; im wierniej wprowadzi się w życie zasady naszych przeciwników, tem większy zamęt i rozstrój. Ponieważ zaś błąd jest złem, a zło nie może być istotnem źródłem dobra, ani dobro nie może pociągać za sobą koniecznie złych skutków, słusznie przeto wnosić można, że zasady katolickie muszą być prawdziwe, jeśli bez nich nie możliwe jest istnienie społeczeństw.

¹ por. Romanowski, Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej 24 n. e.



CZEŚĆ I.

Pojęcia wstępne.

ROZDZIAŁ I.

Określenie prawa własności¹.

1. Na każdym prawie kroku słyszymy słowa: własność, prawo własności, codzień mamy z własnością do czynienia, a przecież jeśli przyjdzie nam zdać sobie sprawę z tego, czem ona jest, trudno znaleźć zadowalniającą odpowiedź. Lecz i wśród uczonych panuje w tej kwestyi wielkie zamieszanie, a kto przejrzy z kilkanaście dzieł socyologów i prawników, stojących poza szkołą chrześcijańską, zauważy, że prawie każdy z nich zaczyna swe wywody o prawie własności od krytyki znanych mu jego definicyj, a zarazem stara się przekonać wszystkich, że dotychczas wogóle o istocie własności osobistej nie miano pojęcia.

Prawo własności jest pewnem prawem. Lecz co to jest prawo?

Przez prawo rozumiemy często normę, jaką prawodawca wydaje, aby poddanym przepisać sposób postępowania (ustawa, *lex*)². W drugim znaczeniu jest prawo pewną możliwością działania,

¹ W. Girtanner, Die Rechtsstellung der Sache u. der Eigentumsbegriff (Jahrbücher f. d. Dogm. des heut. röm. u. deutsch. Privatrechts, Jena 1859. III 38—297); A. Samter, Der Eigentumsbegriff (Jena 1878); A. Wagner, Grundlegung, II, 262—279; H. Pflüger, Über den Begriff des Eigentums (Archiv f. d. civilistische Praxis, Freiburg 1891, 78, 389—421); S. Schlossmann, Über den Begriff des Eigentums (Jahrbücher f. d. Dogmatik des bürgerlichen Rechts, Jena 1903, IX, 289—390); Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 236, 195; Cathrein, Moralphilosophie, II, 117 n. e. ² per. Soto, de iustitia et iure. l. 3 q. 1 a. 1; Lessius, de iustitia, l. 2 c. 2 n. 2; Cathrein, Recht, Naturrecht u. positives Recht² (Freiburg 1909) 57—83.

posiadania, wymagania, którą inni obowiązani są szanować. Podstawą prawa w tem znaczeniu jest godność człowieka. Jest on bowiem osobą „ens sibi existens“, to jest istotą, która nie żyje dla dobra drugich, ale dla siebie i sama jest celem, do którego zmierzają rzeczy. Innym ludziom nie wolno używać „osoby“ za środek osiągnięcia swych celów, bo każda „osoba“ stoi na równi z wszystkimi innymi, jako współuczestniczka w tej samej godności ludzkiej, ciesząca się nienaruszalnością moralną, o ile dąży do swego celu. Lecz do celu nie może dojść bez użycia pewnych środków; sama zatem nienaruszalność jej w dążeniu do celu wymaga nienaruszalności w wyborze potrzebnych środków. Tę możność użycia pewnych środków, koniecznych człowiekowi do osiągnięcia celu swego, nazywamy prawem w przedmiotowym znaczeniu¹.

Jest ono możnością (facultas), czemś w nas stale tkwiącem, na mocy której to możności mogą działać coś, czegoś żądać, coś posiadać, a ponieważ możność ta jest nienaruszalną, inni obowiązani są posiadaniu i działaniu mojemu nie przeszkadzać, żądaniu prawnemu zadośćuczynić.

Jest prawo możnością moralną, a nie fizyczną. Rozbójnik ma moc fizyczną obrabowania słabego podróznego, mimo to nie ma do tego prawa; natomiast ulegający jego przemocy nie przestaje mieć prawa do swej nienaruszalności².

Taka możność ma swój odpowiedni przedmiot, który jest nam dlatego czemś należnym, odpowiednim (debitum, iustum, adaequatum). Przedmiot ten, należny nam na mocy wspomnianej możności, nazywamy prawem przedmiotowym.

Przedmiot prawa jest czemś, co nazywamy „swojem“, czemś z nami w jakiś sposób złączonym. Łączność zaś ta może być fizyczna lub moralna. Fizycznie są złączone z człowiekiem jego części istotne: ciało i dusza, nadto członki, zdolności. Moralnie są z nami złączone rzeczy, które wprawdzie nie stanowią z nami fizycznej całości, ale na podstawie pewnych zdarzeń uchodzą za należące do nas i wyłączone są od służenia innym. Tak np. mówimy, że owoc naszej pracy jest nasz, rzecz подарowana nam lub nabyta przez kupno jest nasza³.

¹ por. Vermeersch, de iustitia, n. 5. ² por. Lessius, prz. m. n. 3.

³ por. Cathrein, Recht, Naturrecht u. positives Recht, 76 n.

2. Wróćmy teraz do prawa własności. Jest ono prawem, czyli jakąś możliwością nienaruszalną. Lecz do czego uprawnia nas, co jest przedmiotem tej możliwości?

Nie wszystko, co jest przedmiotem prawa, jest przedmiotem prawa własności. Mamy prawo do życia, do wdzięczności, małżonkowie mają prawo do siebie, lecz nikt nie powie, że własnością naszą jest życie, wdzięczność, że mąż jest własnością żony. Przedmiotem prawa własności może być jedynie jakaś rzecz, przedstawiająca pewną wartość, użyteczna, czyli zdolna pośrednio lub bezpośrednio zaspokoić nasze potrzeby, jedna z tych, których ogół, posiadany przez kogoś, nazywamy majątkiem¹.

Z powodu łączności, w jakiej rzecz taka pozostaje ze mną, cała ma mnie służyć, a mojem zadaniem jest panować nad nią, na co już wskazuje samo słowo „własność“, mające ten sam pierwiastek, co władztwo, władca². Samo jednak panowanie nad czemś nie wystarcza jeszcze, aby to nazwać swoją własnością; rzecz taka musi mi służyć wyłącznie, z wyłączeniem wszystkich innych; z powodu osobliwej łączności między nią a właścicielem, ten ostatni ma zawsze pierwszeństwo w używaniu jej³. Jeśli ktoś pozostaje w takim samym stosunku do określonej jakiejś rzeczy, co i ja, nikt nie nazwie mnie właścicielem jej, ale co najwyżej współwłaścicielem. Dlatego też należy odrzucić zapatrywanie Kanta, utrzymującego, że może być „dwóch, w pełnem tego słowa znaczeniu, właścicieli jednej i tejsamej rzeczy“, gdy jeden ma np. *dominium utile*, drugi *dominium directum*⁴.

Na mocy prawa własności rzecz ma mi służyć wyłącznie. Dwie zatem właściwości musi posiadać: ma być zdatną do służenia mi, czyli użyteczną, musi nadto być zdatną do służenia mi wyłącznie. Nikt nie pragnie posiadania rzeczy nieużytecznej; jak tylko rzecz straci wszelką zdolność zaspokajania jakiejś naszej potrzeby, porzucamy ją, nie chcąc być nadal jej właścicielami. Rzecz, którą posiadamy na własność, musi mieć ograniczony użytek, nie może równie dobrze służyć wszystkim, w przeciwnym bowiem razie nie

¹ por. Schlossmann, *Über den Begriff des Eigentums*, prz. art. 293 n.

² por. Linde, *Słownik języka polskiego* (Warszawa 1814) „właściciel“. Tosamo wyraża słowo „*dominium*“, *Vermögen*.

³ por. de Lugo, *de iustitia et iure*, disp. 1 n. 5, 6. ⁴ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Werke, Berlin 1902 n. VI), 270.

byłoby żadnego powodu do brania jej na wyłączną własność. Sama bowiem miłość bliźniego wymaga, aby mu pomagać w jego potrzebach, a zakazuje przeszkadzać robić coś, co mu nic nie szkodzi, a jemu przynosi korzyść. Takie postępowanie byłoby nawet bezprawiem, jeśli bym wzbraniał drugim użycia tych rzeczy, które niewyczerpaną mając użyteczność, wszystkim są niezbędne do życia. Czemże bowiem byłoby takie postępowanie, jeśli nie mordowaniem bliźniego? Sama zresztą natura wskazuje, że używanie ich ma być zawsze wspólne. Taką bowiem stworzyła ich obfitość, że zawsze ich używać można, a nigdy się nie wyczerpią. Z tego to powodu, a nie dla żadnych umów — jak chce Grotius¹ — wspólnem jest nam światło słoneczne, woda, powietrze, przynajmniej w warunkach zwykłych². Wreszcie rzecz, mająca być moją własnością, musi dać się w jakiś sposób opanować i obronić przed innymi; na nic bowiem zdaloby się mieć prawo posiadania jakiejś rzeczy i wyłączania od jej używania drugich, gdyby w rzeczywistości ani jednego, ani drugiego nie można było wykonać. „Rzeczy — mówi Petrycy³ — nad którymi człowiek rozkazowania nie może mieć, jako są: niebo, ogień, woda, wiatr, z prawa przyrodzonego niejakim sposobem są zawždy wspólne, gdyż żaden sobie nieba zagrozić nie może, wiatru zamknąć, wody w morzu bronić“.

W rzeczy samej zazwyczaj można odróżnić pożytki, jakie ona przynosi, od samej istoty rzeczy, która jest niejako ich źródłem⁴.

Chociaż właścicielem czasem nazywamy także i tego, który ma prawo do istoty rzeczy (dominium directum), a nie do jej użytku (dom. utile), to jednak właścicielem w pełnem znaczeniu tego słowa nazywamy jedynie tego, który ma prawo do istoty rzeczy i wszelkich pożytków, z niej płynących (dom. plenum)⁵. Przy ograniczonym użytku uważamy kogoś za właściciela tylko wtedy, jeśli samo ograniczenie wynikło z jego rozporządzenia. Dzierżawca ma prawo do zbierania plonów, jakie wydaje rola, nie ma jednak prawa do samego gruntu, który je rodzi i dlatego nie jest jego właścicielem. Natomiast wydzierżawiający ma pełne prawo do gruntu,

¹ De iure belli ac pacis l. 2 c. 2 n. 2. 5. ² Por. I. Schwarz, Instit. iuris publici universalis et gentium, p. II tit. 2 instr. 1 § 2 q. 3; M. Libertore, Instit. ethicae et iuris naturae 173; Pufendorfius, de iure nat. et gent. l. 4 c. 5 § 1, 3, 4. ³ Polityki Arystotelesowej I 125. ⁴ por. Vermeersch, de iustitia n. 195. ⁵ por. niżej r. 2.

prawa do plonów nie ma. Mimo to jest właścicielem prawdziwym, ponieważ samo to ograniczenie wynika z jego rozporządzenia, z umowy dzierżawy. Drugim warunkiem, aby ktoś przy takim ograniczeniu mógł być właścicielem, jest c z a s o w e istnienie tego ograniczenia, jeśli jest ciągle, mamy własność nie pełną¹. W praktyce jednak często prawie na równi cenimy ograniczone prawo własności z prawem pełnym i tem mniejszą między nimi robimy różnicę, im mniej ścieśnione jest nasze korzystanie z owoców rzeczy i rozporządzanie nią, im mniej ograniczenie jakieś ma na względzie służeńie dobru innych, a nie właściciela.

Widzieliśmy powyżej, że prawo własności ma ten, kto może rozporządzać rzeczą na swój pożytek. Cechę tę włączają niektórzy do definicyi prawa własności, nazywając je prawem rozporządzania rzeczą „ad proprium bonum“², „ad proprium commodum“³. Nie znaczy to jednak, jakoby właściciel musiał zawsze mieć korzyść jakąś osobistą z użycia własności, bo może równie dobrze działać na mocy tego prawa, dając swą rzecz komuś, ale wyrażenie to oznacza, że on jest ostatecznym celem własności i od jego woli zależy jej los, co również jest pewnem „commodum“ właściciela.

Rzecz, która jest przedmiotem prawa własności, nazywa się własnością; mówimy, że grunt, dom, ubranie jest moją własnością. Niektórzy mieszają te pojęcia i uważają własność za prawo własności niezupełne, zapoczątkowane, za jakiś stosunek między osobą a rzeczą, który, uznany przez prawo państwowe, staje się prawem. Czynią to wszyscy prawie zwolennicy tak zwanej szkoły legalistów (Schlossmann⁴, Samter⁵, I. H. Fichte⁶, Leist⁷, Lasson⁸), zmuszeni do tego, ponieważ nie chcą opierać własności osobistej na prawie przyrodzonym. Jest to jednak zapatrywanie błędne; przez własność rozumiał i rozumie cały świat to, co ktoś posiada na podstawie prawa własności.

Po tem wszystkiem, cośmy dotąd powiedzieli, możemy nazwać prawo własności nienaruszalną (wyłączną) możliwością moralną

¹ por. Vermeersch, prz. dz. n. 233. ² E. Müller, Theologia moralis⁵ (Vindobonae 1887), II. 316. ³ G. J. Waffelaert, de iustitia (Brugis 1885) I 44. ⁴ prz. art. 306 n. ⁵ Eigentumsbegriff, 3. 7. ⁶ System der Ethik, II, 2, 72. ⁷ Über die Natur des Eigentums (Jena 1859), 9. 28—32. ⁸ System der Rechtsphilosophie (Berlin 1882) 593 n.

rozporządzenia rzeczą; własność zaś rzeczą, którą możemy rozporządzać na podstawie rzeczzonego prawa.

3. Właściciel ma możność używania rzeczy. Lecz czy każde użycie jej ma mu być dozwolone?

Cokolwiek właściciel zrobi ze swoją rzeczą, nie naruszy nigdy prawa, jakie ktoś ma do niej, dla tej prostej przyczyny, że nikt nie może mieć praw do rzeczy, która jest czyjąś własnością prawdziwą. Byłoby sprzecznością utrzymywać, że ktoś jest właścicielem rzeczy, a zarazem przyznawać, że przez jakieś użycie jej, choćby najniedorzeczniejsze, narusza prawo, jakie ktoś ma do niej; przyznawalibyśmy komuś wyłączne prawo do rzeczy a zarazem zaprzeczali. Co więcej może ktoś używając swej własności, wyrządzić drugiemu krzywdę, naruszyć jego prawo własności i zaciągnąć obowiązek wynagrodzenia, lecz i wtedy obowiązek ten zaciąga nie dlatego, że źle używał swej rzeczy, ale dlatego, że używając jej, naruszył prawa, jakie ktoś ma do rzeczy innej. Weźmy przykład: ktoś skierował rzekę na swoje pola, przez co zniszczył lub zmniejszył wartość gruntów sąsiednich. Każdy powie w tym wypadku: „ze swoim polem możesz sobie robić, co ci się podoba, ale ponieważ czynność twoja jest przyczyną mojej szkody, odpowiadasz za straty, jakie poniosłem na swojej własności“.

Przyznając, że właściciel przez jakiegokolwiek użycie swojej własności nie naruszy praw, jakie ktoś ma do niej, nie utrzymujemy wcale, że cokolwiek z nią robi, zawsze postąpi dobrze. Człowiek jest istotą rozumną i dlatego obowiązany jest postępować zawsze odpowiednio do swej godności, to znaczy rozumnie, w przeciwnym bowiem razie działa źle, nie stosuje się do woli Stwórcy, który, powołując istoty do życia, musi żądać, aby działały zgodnie ze swą naturą. Dlatego też i właściciel obowiązany jest używać własności swej rozumnie i jeśli inaczej postępuje, będzie musiał za to odpowiadać przed Sędzią, „który za dobre nagradza a za złe karze“.

Lecz działać źle, to nie znaczy jeszcze naruszać czyjeś prawa. Pijak, wydając pieniądze swoje na wódkę, działa źle, ale nikt nie powie, że wydając je działał bezprawnie. Właściciel domu, wyrzucając w zimie z mieszkania obarczonego rodziną komornika dlatego, że mu nie płaci czynszu, nie narusza niczyjego prawa, ale każdy nazwie jego postępowanie nieludzkością. Może być czynność jakaś prawną, ale niekoniecznie musi już być ze wszech miar dobrą; po-

dobnie jak koń, dlatego że nie jest ślepy, nie musi być temsamem rumakiem idealnym pod każdym względem. „Bonum enim ex integra causa, malum ex quocumque defectu“¹.

Są jednak pewne rozporządzenia własnością, które wychodzą na szkodę ogółu; ponieważ zaś o dobro ogólne ma starać się państwo, musi ono w tym wypadku wkroczyć i ograniczyć wolność właściciela. Jeśliby właściciel mimo to ograniczenie własnością w sposób zakazany rozporządził, czynność ta będzie w oczach państwa nieważna, prawnie żadna, lub przynajmniej narazi właściciela na odpowiednią karę². Sama jednak moc rozporządzania nią pozostaje niejako habitualnie i odżyje, po usunięciu ograniczenia, bez przybycia jakiegoś nowego prawa³. Tę zdolność „odżycia“ nazywają niektórzy „ius recadentiae“, przyrównują ją do sprężyny, która wraca do swego naturalnego położenia, po uwolnieniu się od ciężaru, nie z powodu przybycia jakiejś nowej możliwości, ale siłą, która już dawniej tkwiła w niej, lecz z powodu nałożonych więzów nie mogła działać.

Powodem ostatecznym, dla którego państwo wzbrania pewnego użycia własności, jest dobro ogólne; używania własności, nie naruszającego interesów społeczeństwa, państwo nie może zabronić; wystarczy tu musi sam zakaz prawa naturalnego, obowiązującego wszystkich, tembardziej, że niema na ziemi władzy, któraby mogła wymusić na kimś postępowanie pod każdym względem moralnie dobre, gdyby zaś spróbowała coś podobnego podjąć, musiałaby upaść pod ciężarem tego zadania, a zarazem dałaby początek nieskończonemu zamieszaniu.

Lecz, czy nie popadamy w sprzeczność z dotychczasowymi wywodami, przyjmując, że państwo może ograniczać prawo własności? „Istotną cechą prawa własności — mówi Schlossmann⁴) — jest dowolna możność rozporządzania rzeczą i wyłączenia wszystkich innych od działania na nią. Tymczasem okazuje się, że dowolność tę może ograniczać państwo... że zatem nieograniczoność nie należy do istoty prawa własności“.

Sprzeczności jednak niema żadnej. Utrzymując, że właściciel może robić ze swą rzeczą, co zechce, rozumiemy przez to, że żaden sposób użycia nie naruszy praw, jakieby ktoś mógł mieć do tej

¹ por. Cathrein, *Moralphilosophie* I 520. ² por. Laymann, *Theologia moralis* I. 1 tr. 4 c. 16. ³ Lessius, *prz. dz.* I. 2 c. 3 dub. 2 n. 9. ⁴ *prz. art.* 315.

rzeczy; nie twierdzimy jednak wcale, że jego postępowania nie krępują żadne inne prawa. Owszem, wyraźnie zaznaczamy, że jak zawsze tak i przy używaniu własności powinien każdy postępować moralnie, ograniczeń jednak stąd wynikających nie wciągamy do definicyi prawa własności, ponieważ są one wspólne wszystkim czynnościom ludzkim, definicya zaś ma obejmować tylko te cechy, które przysługują jedynie rzeczy definiowanej. Osobliwością zaś prawa własności jest to, że daje właścicielowi możność rozporządzania własnością wedle upodobania, o ile jego postępowanie nie narusza dobra całego społeczeństwa; wtedy bowiem musi je ograniczyć państwo, ale nie dowolnie, jak przypuszcza Schlossman¹, lecz w granicach, nakreślonych dobrem ogólnem, które zawsze jest miarą władzy państwowej.

Omawianą cechę prawa własności podnoszą prawnicy rzymscy, gdy mówią, że jest ono „*ius utendi et abutendi re*“. Abuti nie znaczy tu — jak chcą niektórzy², nadużywać ale zużywać³. Nadużywać rzeczy, o ile patrzymy na nadużycie, jako na pewne zło, nie pozwalamy nikomu; za wszelkie złe, nierozumne używanie dóbr właściciel odpowiada przed P. Bogiem. Państwo może mu zakazać nadużywania dóbr, szkodzącego dobru ogólnemu, ale inne „nadużycia“ muszą mu ująć bezkarnie wobec sprawiedliwości ziemskiej. W tem znaczeniu właściciel ma prawo „nadużywania“ swych dóbr, to prawo przyznają mu wszyscy, a ci, którzy oburzają się na przyznawanie właścicielom tak bezwzględnego prawa, pierwsi wyprosiliby sobie wszelkie próby, dążące do jego ścieśnienia⁴.

¹ prz. m. ² por. Wagner, Grundlegung II, 269; Oncken, Geschichte der Nationalökonomie 59; Ahrens, Cours de droit naturel 157 n; Proudhon, Système des contradictions économiques II 206.228. ³ por. Cicero, Topica 3. 17: „Non debet ea mulier, cui vir bonorum suorum usum fructum legavit, cellis vinariis et oleariis plenis relictis putare id ad se pertinere. Usus enim et non abusus legatus est“ — por. Vermeersch, Quaest. de iustitia n. 236; H. Pesch, Liberalismus I 118. Zresztą prawo rzymskie nie zna nieograniczonego prawa własności — por. Ihering, Geist des römischen Rechtes auf verschiedenen Stufen seiner Entwicklung⁵ (Leipzig 1894) II, 1.231 por. 194 n; Puchta, Geschichte des Rechts bei dem römischen Volk,¹⁰ (Leipzig 1893) § 231. ⁴ por. Cathrein, Moralphilosophie II 310 uw. 1; por. św. Augustyn, ep. 153 c. 6. 26: „toleratur iniquitas male habentium, et quaedam inter eos iura constituentur, quae appellantur civilia; non quod hinc fiat, ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint; por. O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus (Freiburg 1910) 182 n.

Zbierając wszystkie cechy, należące do istoty prawa własności, możemy powiedzieć, że jest ono „nienaruszalną możliwością moralną (prawem) dowolnego rozporządzania rzeczą, o ile nie sprzeciwia się temu prawo (państwowe), lub krócej: jest prawem dowolnego rozporządzania rzeczą, o ile tego nie wzbrania państwo“.

Taką co do istoty definicyę przyjmują wszyscy prawie uczeni katolicy od czasu Bartola († 1357), według którego „dominium est ius de re corporali perfecte disponendi nisi lege prohibeatur“¹; definicya nasza jest jedynie innem wypowiedzeniem myśli Bartola.

Niektórym nie podoba się wyrażenie Bartola „de re corporali“, utrzymują bowiem, że mamy prawo własności także i do rzeczy duchowych². Rzeczywiście Bartolus nie uznaje prawa własności co do rzeczy niematerialnych³ („de re corporali dixi ad differentiam incorporalium in quibus non cadit dominium proprie“). Nowsi rozszerzają pojęcie prawa tego i na miejsce Bartolowego „de re corporali“ wstawiają wyrażenie „de re“, rozumiejąc przez to tak rzecz materialną, jak i niematerialną⁴. Lecz prawo własności odnosi się w pierwszej mierze do rzeczy materialnych, a do innych tylko przenośnie. Taki jest zwykły sposób pojmowania go. Jeśli mówimy o własności, każdy rozumie przez nią jakieś dobra zewnętrzne, grunta, domy, pieniądze, papiery wartościowe.

Nadto, gdybyśmy zechcieli prawo rozporządzania dobrami duchowymi, np. czcią, zaliczać do prawa własności, musielibyśmy zmienić także i inne wyrażenia definicyi. Mówimy bowiem w niej „nisi lege prohibeatur“ (w granicach itd.); jakże można komuś prawnie zakazać używania swej dobrej sławy? W pojęciu własności tkwi pojęcie możliwości wyłączenia innych od używania rzeczy; jakże znowu może ktoś nie wyłącznie używać swego dobrego imienia? Dlatego lepiej zatrzymajmy dawną definicyę, tembardziej, że niema powodu zmieniania jej. Głównym bowiem powodem, dla którego niektórzy żądają rozszerzenia definicyi Bartola, jest trudność objęcia nią tak zwanego prawa autorstwa (prawo do rozszerzania swego wynalazku, przedruku swego dzieła i t. d.).

¹ Bartoli a Saxo Ferrato, in primam digesti novi partem commentaria — wyd. z r. 1537, § si quis vi str. 159. ² por. Lessius, prz. dz. 1. 2 c. 3 dub. 2 n. 8; Molina, de iustitia et iure, tr. 2, disp. 3. ³ prz. m. ⁴ Noldin H, S. Theologiae moralis II n. 357.

W gruncie rzeczy jednak chodzi i tu — jak słusznie zauważa Cathrein¹ — o jakąś rzecz materialną, „właściwym bowiem przedmiotem prawa autorstwa jest nie coś duchowego, ale pod zmysły podpadająca forma, w którą zamknięto niejako rzecz duchową, przez co umożliwia się jej rozmnażanie“.

Prawo własności jest prawem rozporządzania (*ius disponendi*); obejmuje ono nie tylko używanie rzeczy, ale i posiadanie, które nie jest niczem innym, jak pewnym rodzajem użycia. Jest ono prawem dowolnego rozporządzania (*perfecte disponendi*), przez co zaznaczamy, że żadne użycie rzeczy nie naruszy praw, jakie ktoś ma do niej².

Niektórzy wtrącają do definicji Bartola słowa: *disponendi de re aliqua tamquam sua*³, chcąc przez to odróżnić prawo własności od prawa, jakie ma np. opiekun do rozporządzania dobrami pupila. Wyrażenie to błędne nie jest, ale zbyt czyste, to samo bowiem pojęcie zawarte jest, jak już zaznacza nasz kanonista, w słowach: „*perfecte disponendi*“; nikt przecież nie powie, że opiekun może dobrami sierocemi dowolnie rozporządzać.

Kamieniem obrazu dla wielu, nawet zwolenników definicji Bartola, jest ostatnia część jej, mianowicie słowa: *nisi lege prohibeatur*. Jedni ograniczenie to odrzucają i określają własność mniej więcej tak, jak Castelein⁴: „*ius disponendi de aliqua re tamquam sua exclusis omnibus*“. Opuszczając wspomniane słowa nie zdołają wytłómaczyć, jak ich definicya da się pogodzić z faktem, że prawo państwowe krępuje użycie własności i krępować musi ze względu na dobro ogólne.

Inni znowu, jak Ahrens⁵, Pottier⁶, rozumieją przez to prawo ograniczające każde prawo: naturalne, świeckie, kościelne, wogóle wszelkie obowiązki moralne. Dlaczego ograniczeń prawa własności, wynikających z innych tytułów jak prawo państwowe, nie należy

¹ *Moralphilosophie* II 323. ² por. wyż. 6 n. ³ A. Pottier, *de iure et iustitia* 49. ⁴ A. Castelein, *Institutiones philosophiae moralis et socialis*, 259; por. S. Pufendorfius, *de iure naturae et gentium* l. 4 c. 4 § 2; Ign. Schwarz, *Institutiones iuris publici universalis et gentium*, p. II tit. 2 instr. 1 § 1 q. 1. ⁵ H. Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts u. des Staates* II, 114. Prawo własności jest: „die einer Person zustehende rechtliche virtuelle Macht über ein sachliches Gut, nach allen durch vernünftige Lebenszwecke bestimmten u. begrenzten Nutzungen“. ⁶ prz. dz. 50. 51. 49.

wciągać do określenia tego prawa, widzieliśmy już wyżej. Uczeni ci musieliby na podstawie swej definicyi konsekwentnie powiedzieć o pijaku, że nietylko działa źle, przepijając swoje pieniądze, ale, że postępuje bezprawnie.

Również nie można zgodzić się na zapatrywanie Meyera, który przez prawo, ograniczające wolność właściciela, rozumie także prawo, jakie ma ktoś „in extrema necessitate“ do dóbr koniecznych mu¹. W tym bowiem wypadku ustaje właściwie wszelkie prawo własności; wszystko staje się „res communis“, a właściciel ma jedynie pierwszeństwo do rzeczy dotąd swojej, jeśli jest w równej potrzebie, ale już nie na mocy swego prawa własności, lecz raczej *ratione primi occupantis*.

Prawo, kępujące wolność właściciela, które wciągamy do definicyi, to prawo państwowe; w tem znaczeniu brał je Bartolus, a za nim najwybitniejsi scholastycy².

Od definicyi Bartola niema zatem powodu odstępować i dlatego przyjmuję ją w całości; jedynie jego wyrażenie „nisi lege prohibeatur“ chciałem oddać nieco jaśniej, aby usunąć wszelką wątpliwość co do istoty prawa, które ma ograniczać wolność użycia własności i dlatego użyłem zwrotu, „o ile tego nie wzbrania państwo“, co zresztą nie jest żadną nowością, bo podobnie określa prawo własności słynny prawnik Blackstone³ i kodeks napoleoński⁴. Austryacki kodeks cywilny nie podaje tego ograniczenia przy określeniu, czem jest prawo własności, w dalszych jednak paragrafach opiera się na definicyi, zgodnej co do istoty z tutaj podaną⁵.

¹ Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis* II n. 134. ² por. Soto, prz. dz. I. 4 q. 1 a. 1, Molina de *iustitia et iure*, tr. 2 disp. 3, Lessius, prz. dz. I. 2 c. 3 dub. 2 n. 9; de Lugo, prz. dz. disp. 2 sect. 1 n. 2. ³ W. Blackstone, *Commentaries of the Laws of England*³ (Oxford 1768) I 138, prawo własności polega „in the free use, enjoyment and disposal of all his acquisitions, without any control or diminution, save only by the law of land“. ⁴ Code, Art. 544 ⁵ § 354 Als ein Recht betrachtet, ist Eigentum das Befugnis mit der Substanz u. den Nutzungen einer Sache nach Willkür zu schalten, und jeden Anderen davon anzuschliessen; por. § 362. Natomiast w § 364 mówi: *Überhaupt findet die Ausübung des Eigentumsrechtes nur insofern statt, als dadurch weder in die Rechte eines Dritten ein Eingriff geschieht, noch die in den Gesetzen zur Erhaltung u. Beförderung des allgemeinen Wohles vorgeschriebenen Einschränkungen übertreten werden. Naruszanie praw osób trzecich jest zakazane w każdym państwie, ponieważ jest sprzeczne z dobrem ogółu.*

4. Pozostają do omówienia błędne określenia prawa własności. Wspomnę tylko o najważniejszych. Brissot de Warville nazywa je „możnością używania wszelkiej rzeczy, przysługującą zwierzęciu, celem zachowania ruchu¹. Jak z samej definicyi widać, Brissot przyznaje wszystkim zwierzętom prawo posiadania własności, co więcej, wyraźnie twierdzi, że i rośliny mogą być właścicielami w ścisłym tego słowa znaczeniu². Manifestasse sat!

Zaciasna jest definicya, jaką daje G. de Pascal, według którego ma ono być „możnością zatrzymania i przywłaszczania sobie rzeczy, koniecznych do życia, z wyłączeniem wszystkich innych osób³. Jeśliby ta definicya miała być dobrą, to jakim prawem mogą posiadać milionerzy lub nawet nieco zamożniejsi swe majątki? Czy są to także rzeczy „konieczne do życia?“

Począwszy od J. Locke'a⁴ jest dosyć duża liczba socyologów, którzy dlatego pozwalają człowiekowi posiadać własność, ponieważ ona jest owocem jego pracy; każdy zaś ma prawo rozporządzać owocami swych wysiłków. Należy do tej szkoły cały szereg wybitnych uczonych, jak Culloch⁵, Fr. Bastiat⁶, Ch. Comte⁷, A. Thiers⁸, itd., a określają własność jako prawo rozporządzania owocami swej pracy.

Teoryę tę, jak i zgodną z nią definicyę prawa własności musimy odrzucić, choćby jedynie dlatego, że jest wiele uzasadnionej własności, nie będącej wcale „owocem wysiłków“. Co ważniejsza, teoria ta wogóle nie może wytłómaczyć prawa własności osobistej, jak to później zobaczymy⁹.

Inna znowu grupa uczonych wyprowadza prawo własności z osobowości człowieka, który bez własności rzekomo nie jest osobą. Zwolennikiem tej teoryi jest J. C. Blumtschli¹⁰, Trendelenburg A.¹¹,

¹ Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol (w Bibliothéque philosophique, Berlin 1782 VI) 279; ² prz. dz. 295. 299; ³ Philosophie morale et sociale (Paris 1896) II 439; ⁴ J. Locke, Two Treatises of Government II ch. V § 26. 27. 32; ⁵ Principes d'économie politique (tłóm. Augustin Planche, Paris 1851) I 81; ⁶ Harmonies économiques⁵ (Paris 1864) 280, 264 n. por. Petits pamphlets (Oeuvres complètes Paris 1854, t. IV) 276; ⁷ Traité de la propriété II 355; ⁸ De la propriété 78—80; ⁹ por. Cathrein. Moralphilosophie, II 290; por. cz. IV r. 2. ¹⁰ „Eigentum“ w „Deutsches Staatswörterbuch“ (Stuttgart 1857—60) III 297; ¹¹ Naturrecht auf dem Grunde der Ethik (Leipzig 1860) 172.

W. Roscher¹, Ahrens, według którego własność jest odbiciem pełni ludzkiej istoty w dobrach ziemskich².

Słuszność mają ci uczeni, o ile sądzą, że prawo nabywania własności, jest możliwością jakąś, opierającą się na godności człowieka; natomiast błędzą, sądząc, że bez posiadania czegoś, nie można być „osobą“. Dlatego też i ich określenia prawa własności, nazywające własność „uzupełnieniem“, „materyałem objawiania się osobowości człowieka“ itd., musimy odrzucić.

Najpowszechniejszą może jest definicya tak zwanych legalistów, o których była już mowa wyżej. Sądzą oni, że do posiadania własności uprawnia nas jedynie prawo państwowe i stosownie do swego zapatrywania, określają prawo własności „jako posiadanie, uznane przez prawo publiczne i dlatego państwową siłą prawną bronione“³. Poza państwem niema „prawa własności“, jak wogóle niema żadnych praw.

Własność jednak nie jest tworem prawodawcy państwowego, ale czemś, czego domaga się sama godność człowieka i dobro społeczeństwa, a zadaniem państwa nie jest stwarzanie jej, ale ochrona i staranie się, aby własność osobista była tem, czem być ma: środkiem do zapewnienia istnienia i rozwoju jednostce, rodzinie i społeczeństwu⁴.

Warto wspomnieć jeszcze o definicyi wynalezionej przez Brisota⁵, rozślawionej przez P. J. Proudhona⁶, a wyzyskiwanej przez niesumiennych apostołów socjalizmu: „propriété c'est le vol“. Kto odmawia ludziom prawa do własności, musi rzecz prosta uznać istnienie jej za kradzież.

Wśród nowoczesnych uczonych można spotkać wielu, którzy sądzą, że wszelka mądrość dopiero z ich narodzinami zawitała na ziemię, wskutek tego uważają za swój święty obowiązek zburzyć cokolwiek zastali, celem udowodnienia swej samodzielności, sami jednak zazwyczaj nie mają nic lepszego do powiedzenia od swych poprzedników. Na przykład przytoczę Pfügera, który na miejsce dawnych, „złych“ definicyj stawia swoją: „własność jest to prawo wieczne“⁷. Z tej definicyi każdy tyle się dowie, co profesor, któ-

¹ Grundlagen der Nationalökonomie²³ (Stuttgart 1900) 387; ² Naturrecht II 111 n.; ³ por. I. H. Fichte, prz. dz. II, 2. 72; ⁴ por. H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie I, 180 n.; ⁵ prz. dz. 292. 332, por. 69; ⁶ Système des contradictions économiques II, 247; ⁷ prz. art. 400.

remu uczeń powie, że krowa jest zwierzęciem ssącym. Pomijam już to, że prawo własności nie może być prawem wiecznym, bo po śmierci nikt nie może rozporządzać, ani używać swych dóbr, ale, chociażbyśmy przyznali mu wieczność, jeszcze będzie dużo innych praw, które roszczą sobie pretensye do nieśmiertelności.

Nie wiele lepsza od poprzedniej jest definicya, jaką daje W. Girtanner¹; ma ona być według niego „prawem do określania celu rzeczy“². Cel rzeczy określa już sama natura; mają one służyć ludziom. Jeśli jednak oznaczenie tego celu mamy brać jeszcze ściślej i rozumieć określenie jakieś indywidualne, to taką możliwość mamy nietylko do rzeczy, będącej własnością, ale wogóle do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób ma nam służyć. Zresztą i nasza definicya obejmuje to, czego wymaga od niej Girtanner, to jest przyznaje właścicielowi prawo określania celu rzeczy, posiadanej na własność, a nadto wspomina o innych uprawnieniach, należących do istoty własności, o których zapomina wspomniany autor.

Również należy odrzucić definicyę Schlossmanna, dla którego istota prawa własności polega na możliwości wyłączenia innych od jej używania³. Najchętniej przyznajemy, że właściciel ma prawo usuwać wszystkich innych od używania rzeczy, ale prócz tego ma jeszcze inne uprawnienia pozytywne, ma przede wszystkim sam pełne prawo dowolnego rozporządzania rzeczą, co niekoniecznie jest zawsze połączone z prawem wyłączenia innych od użycia czegoś⁴.

5. Na zakończenie pozostaje do rozważania dość subtelne pytanie. Właściciel ma możliwość rozporządzania rzeczą; chodzi teraz o to, czy ktoś najpierw jest właścicielem, a dopiero wskutek tego ma wspomnianą możliwość czy też być właścicielem a posiadać możliwość rozporządzania rzeczą jest jednym i temsamem formalnie. Pierwszego zapatrywania broni Molina⁵, Schifflini⁶, v. Gestel⁷, H. Pesch⁸; za drugim oświadcza się Lessius⁹, Cathrein¹⁰. Ci ostatni, jak się zdaje, mają słusność. Wprawdzie nim ktoś osiągnie prawo rozporządzania rzeczą, musi zająć jakiś fakt, przez który rzecz staje się jego: przez pracę staje się zarobek

¹ Die Rechtsstellung der Sache und der Eigentumsbegriff 86; ² prz. art. 83: „Eigentum ist das Recht an der Bestimmung der Sache“; ³ prz. art. 338 n. 345. 330; ⁴ por. F. Berolzheimer, System der Rechts u. Wirtschaftsphilosophie (München 1904—1907) IV 52 uw. 12; ⁵ prz. dz. tr. 2 disp. 3 n. 5; ⁶ Disputationes philosophiae moralis II 311; ⁷ De iustitia et lege civili 31; ⁸ Liberalismus I 198; ⁹ prz. dz. l. 2 c. 3 dub. 2 n. 11; ¹⁰ Moralphilosophie II 117 uw. 1.

własnością robotnika. Ale stosunek ten nie jest jeszcze sam przez się prawem; staje się niem formalnie przez to, że rzecz taka należy do człowieka, którego istota, godność i przeznaczenie wymagają, aby mógł wchodzić w nienaruszalne związki z rzeczami. Dlatego też prawo własności, rozważane o ile jest prawem, jest nie tylko jakimś stosunkiem między człowiekiem a rzeczą, ale jest nienaruszalną możliwością dowolnego rozporządzania nią, co stanowi formalnie prawo własności.

Molina, na poparcie swego zapatrywania, powołuje się na nasz sposób mówienia: „quia Petrus est dominus habet facultatem perfecte de ea disponendi“, natomiast — jak utrzymuje — nie można powiedzieć: „quia habet facultatem perfecte disponendi est dominus, sicut etiam non recte dicimus, quia habet facultatem videndi est homo“¹.

Argumentacja jednak Moliny nie wiele warta. Oczywiście, z władzy widzenia nie można wnioskować, że mający ją jest człowiekiem, bo nietylko on, ale mnóstwo innych istot widzi. Natomiast władzę dowolnego rozporządzania rzeczą ma tylko właściciel i dlatego zupełnie słusznie mówimy, „quia habet perfectam facultatem disponendi de re est dominus“. Molinę wprowadził w błąd sposób mówienia: quia itd. Na to jednak dobrą odpowiedź znajdujemy u Lessiusa²: „etiam dicimus hominem posse intelligere, quia habet intellectum, et tamen intellectus est essentialiter potentia intelligendi“. Nasz sposób mówienia pochodzi stąd, że „potentia omnis considerata in se, concipitur ut prior seipsa considerata in ordine ad actum: cum tamen revera prior non sit, eo quod respectus et ordo ad actum sit illi essentialis“. Dlatego też zupełnie słusznie identyfikuje Soto „dominium“ z „facultas possidentis in rem possessam“. — „Est enim dominium — mówi — illa rerum habitudo inter possidentem et possessum: puta facultas possidentis in rem possessam. Ob idque definitur per suum actum, qui quidem modus definiendis potentiis est peculiaris. Etenim sicut visus est potentia sentiendi colores et auditus potentia sentiendi sonos sic dominium est facultas utendi re fruendique“³. Na tem polega posiadanie swojej rzeczy, że się ma władzę rozporządzania nią dowolnie.

¹ prz. m.; ² prz. m.; ³ de justitia et iure l. 4 q. 1 a. 1.



ROZDZIAŁ II.

Podział prawa własności¹.

1. Prawo własności upoważnia właściciela do rozporządzania rzeczą. Jeśli możność ta jest nieograniczona niczyjemi prawami do tej rzeczy, prawo takie nazywa się pełnem prawem własności; jeżeli natomiast ktoś ma jakieś prawa do rzeczy wspomnianej, prawo własności będzie niezupełne (*dominium perfectum et imperfectum*).

Dwie zaś strony niejako możemy odróżnić w rzeczach, mogących być własnością; istotę samą i pożytki, których istota jest niejako źródłem i podstawą. Jeżeli ktoś ma prawo rozporządzania samą istotą rzeczy, a nie jej pożytkami, nazywamy takie niezupełne prawo własności podstawowem (*dominium directum*); jeśli zaś przeciwnie może czynić, co zechce z pożytkami rzeczy, ale nie z jej istotą, ma niezupełne prawo własności, nazywane użytecznem (*dominium utile*).

Naturalnie ten, kto ma *dominium utile*, jest niezupełnym właścicielem jedynie względem rzeczy, której owocami może dowolnie rozporządzać; względem samych jej plonów może mieć prawo własności zupełne. Tak np. dzierżawca ma jedynie *dominium utile* co do dzierżawionej roli; natomiast jest prawdziwym właścicielem plonów, z niej zebranych lub na niej rosnących.

Najważniejszymi gatunkami prawa użytecznego są: *usus* (użycie), *ususfructus* (używanie), *emphyteusis*, *superficies*, *feudum*, *hypotheca*.

Usus daje prawo jakiegoś określonego użycia rzeczy bez prawa do jej istoty i innych pożytków; *ususfructus* natomiast jest prawem wyciągania wszelkich korzyści z rzeczy, bez naruszania jej istoty². *Emphyteusis* jest wieczystą dzierżawą gruntu, dającą prawa wszelkiego korzystania z niego bez naruszania jednak jego istoty; *superficies* jest taką samą dzierżawą domów. *Feudum* (*lenno*) jest prawem używania gruntów, zazwyczaj dziedzicznym, w zamian za osobiste usługi rycerskie. *Hypotheca*

¹ Cathrein, *Moralphilosophie* II 122 n.; Wagner, *Grundlegung* II, 200 n. e; ² por. *Inst.* I. 2, 4 § 1: *Usus fructus est ius alienis rebus utendi fruendi salva rerum substantia*, *Inst.* I. 2, 5 § 1: *minus autem ... iuris in usu est quam in usu fructu, namque is qui fundi nudum usum habet, nihil ulterius habere intelligitur*.

wreszcie jest upoważnieniem, danem wierzycielowi, do sprzedania określonej rzeczy, w razie, gdyby właściciel jej nie zwrócił w oznaczonym czasie długu.

W naszych czasach lenna, emphyteuzy, superficies przeważnie poznoszono; hypotheca w zasadzie została, użycie zaś i używanie istnieje w różnych formach, prawodawstwa jednak dążą do tego, aby, mający nieograniczone prawo ciągnięcia korzyści z rzeczy, stawali się prawdziwymi i zupełnymi właścicielami całej rzeczy¹.

2. Przy prawie własności możemy uwzględnić jeszcze oprócz możliwości jaką daje, jego podmiot i przedmiot.

Przedmiot prawa własności (własność²) może być ruchomem czemś lub nieruchomem. Dobrami nieruchomymi (własnością nieruchomą) nazywamy ziemię lub rzeczy stale z nią związane: kopalnie, domy, lasy itd. Ruchome zaś dobra obejmują wszystkie inne rzeczy: pieniądze, obrazy, plony rolne, bydło itd.

Dobra ruchome lub nieruchome ze względu na cel, do którego z istoty swej albo z woli właściciela są przeznaczone, dzielą się na dobra produktywne (wytwórcze) lub użytkowe. Produktywne są te dobra, które służą do wytwarzania nowych dóbr, np. ziemia, fabryki, maszyny, surowce, pieniądze, o ile za nie kupuje się środki produktywne; dobra użytkowe są te, które obracamy na zużycie, na zaspokojenie potrzeb.

3. Podmiot prawa własności może być jednostką fizyczną lub złożoną (moralną); stosownie do tego dzielimy własność na jednostkową i wspólną (dominium individuale et commune)³. Moralna zaś osoba jest jakąś społecznością, która powstaje z umowy wzajemnej, zupełnie dowolnej (różne stowarzyszenia), ze zgody, nakazanej prawem natury (rodzina, społeczeństwo państwowe)⁴, lub wreszcie ze zgody, nakazanej prawem Bożem (Kościół).

Jeżeli własność wspólna należy do jakiejś osoby moralnej, tak, że podmiotem prawa tego jest całe społeczeństwo, osobę taką tworzące, mamy wspólność pozytywną. Przy takiej wspólności jedynie cała społeczność lub jej przedstawiciel prawny, może dobra te dzielić, sprzedawać, celem zaś jego postępowania musi być zawsze

¹ por. Randa, Das Eigentumsrecht nach österreichischem Recht mit Berücksichtigung des gemeinen Rechtes u. der neueren Gesetzbücher, Leipzig 1884 15 n. ² por. wyż. 5. ³ por. Schiffini, Philosophia moralis II 131 n.

⁴ Wagner. Grundlegung II 193 n. e.

dobro całości. Poszczególni natomiast członkowie nie mają prawa rozporządzania rzeczami wspólnymi bez zgody wszystkich innych.

Od wspólności pozytywnej należy odróżnić wspólność negatywną. O niej to mówią teolodzy katoliccy, kiedy utrzymują, że na początku wszystkie rzeczy były wspólne. Czemże jest ta wspólność?

Przedstawmy sobie stan świata gdzieś w pierwszych czasach po ukazaniu się na nim człowieka. Spotkamy tu całą ziemię, nie należącą do nikogo, przeznaczoną na to, aby służyła ludziom na utrzymanie. Wobec niej staje człowiek, który z natury swej ma prawo używania ziemi, musi ją podbić pod swoją moc i posiadać na własność osobistą lub wspólną. W tym stanie rzeczy były wspólne negatywnie, to znaczy właściwie nie należały do nikogo, nikt określony nie był ich właścicielem, bo nikt nie zdołał ich jeszcze opanować, a wskutek tego nie miał też prawa wykluczać kogoś od ich używania¹. Pierwotna ta wspólność nie jest niczem innym jak jedynie przeznaczeniem rzeczy, aby służyły wszystkim ludziom, a zarazem uprawnieniem ludzi do ich używania, zgodnie z istotą rzeczy i stanowiskiem człowieka².

Ponieważ zaś wszyscy każdej rzeczy używać nie mogą z powodu jej ograniczoności, stąd prawo używania rzeczy zawiera w sobie także prawo wyłączenia innych od używania tego, co ktoś w sposób odpowiedni nabył dla siebie.

Czemże różni się zatem wspólność negatywna od pozytywnej?

Dobrze odpowiada na to Heineccius³: w negatywnej rzeczy nie należą do nikogo, w pozytywnej do jakiejś społeczności; w negatywnej każdy bez wyjątku ma prawo używania ich, w pozytywnej tylko członkowie społeczności; w tamtej nikt nie jest wykluczony, tu zaś wszyscy oprócz wspomnianych członków; wreszcie możnaby dodać, w negatywnej jest każdy panem zajętej rzeczy, w pozytywnej ze wspólnymi dobrami nie może postępować dowolnie bez zgody wszystkich innych członków społeczności.

Jakkolwiek jednak rzeczy przy wspólności negatywnej nie należały do nikogo, jednak każdy mógł je nabywać jedynie w taki sposób, żeby i inni ludzie, dla których świat istnieje, mogli mieć

¹ por. Taparelli, *Naturrecht* I n. 404. ² por. Schiffini, *Philosophia moralis* II 132; Meyer, *Arbeiterfrage u. die christlich-ethischen Socialprincipien* 89.
³ *Praelectiones academicae in S. Pufendorffii de officio hominis et civis* (Berolini 1742) l. 1 c. 12 § 2.

udział w jego dobrach, w przeciwnym bowiem razie udaremnione byłoby ich główne przeznaczenie służenia wszystkim.

4. Własność ze względu na sposób służenia ludziom dzielimy na własność osobistą (prywatną) i społeczną (publiczną). Własność społeczna jest zarazem wspólną, należy do całego społeczeństwa i ma służyć ogólnospołecznym potrzebom, ma być obracana np. na wojsko, zarząd państwa, szkoły. Natomiast osobista własność ma zaspokajać osobiste potrzeby jednostek, ale podmiotem: uprawnionym do posiadania jej, może być tak jednostka fizyczna jak i moralna, czyli inaczej własność osobista może być równie dobrze własnością jednostkową jak i wspólną; jednostkowa własność jest zarazem zawsze osobistą, prywatną własnością; własność natomiast wspólna może być osobistą lub społeczną, zależnie od tego, czy służy potrzebom ogólnospołecznym, czy też dobru prywatnemu.

5. Po tych uwagach można jaśniej określić, co jest celem niniejszej rozprawy. Zadaniem jej jest wykazać, że każdy człowiek ma prawo nabywać na własność osobistą tak dobra użytkowe jak i wytwórcze, co więcej, że bez uznania tego prawa niemożliwe jest poprostu istnienie społeczeństwa. Nie wynika jednak z tego, że własność wspólna jest niedozwolona, przeciwnie, jeśli przyznajemy jednostce prawo nabywania własności, dlaczegoż mielibyśmy wzbraniać jej łączyć się z innymi, celem łatwiejszego dojścia do majątku?

Nikt też nie myśli odmawiać państwu prawa posiadania ograniczonej ilości dóbr, przeznaczonych na popieranie jego celów, owszem żądać należy, aby państwo wzięło w swe posiadanie wszystkie dobra, których pozostawienie w ręku jednostek nie da się żadną miarą pogodzić z dobrem ogólnem.

Szkoła katolicka nie występuje zatem przeciw jakiejś własności wspólnej, nie zwalcza istnienia pewnej własności państwowej, ale stanowczo potępia wszystkich, którzy dążą do tego, aby wszelka własność środków wytwórczych, zależała bezpośrednio od społeczeństwa i żąda, aby własność, ogółem biorąc, należała bezpośrednio do jednostek, od nich bezpośrednio zależała, ich korzyściom służyła również bezpośrednio, czyli, żeby własność w społeczeństwie miała charakter osobisty a nie społeczny.

Innymi słowy, szkoła katolicka stara się udowodnić, że człon-

kom społeczeństwa musi się przyznać prawo dowolnego rozporządzania rzeczami, o ile tego nie wzbrania państwo. Przez to różni się ta szkoła od wszelkich zwolenników komunizmu.

Lecz następnie należy zapytać, dlaczego człowiek ma prawo rozporządzać dowolnie rzeczami, co jest źródłem tej jego możliwości?

W odpowiedzi na to pytanie nie zgadzają się ze sobą ci nawet, którzy w zasadzie słuszność własności osobistej uznają; jedni bowiem za źródło uprawnienia wspomnianego uważają wolę prawodawcy państwowego, inni jakąś umowę; jedni uważają własność osobistą za uzupełnienie człowieka, inni opierają ją na prawie do owoców swej pracy. Szkoła katolicka natomiast uczy, że uprawnienie to jest żądaniem natury człowieka; dobro jego, rozwój, istnienie, wymagają przyznania mu prawa nabywania własności osobistej. Z samej bowiem natury swej ma prawo istnienia odpowiedniego, lecz bez osobistej własności odpowiednio żyć nie może, musimy zatem, na podstawie jego istoty, przyznać mu prawo nabywania własności osobistej.

Cała zatem rozprawa rozpada się na kilka części. Przewszystkiem musimy poznać przeciwników prawa własności osobistej przynajmniej ważniejszych. Naturalnie nie można nad nimi rozwódzić się zbyt szeroko, bo inaczej trzeba byłoby o nich co najmniej cały tom napisać. Potem ujrzymy, że z samej istoty człowieka wynika konieczność przyznania mu tego prawa, zarazem przypatrzmy się środkom nabywania własności. Po wykazaniu z jakiego źródła pochodzi to uprawnienie, łatwiej będzie udowodnić błędność teoryj, które wprawdzie uznają instytucję tę, ale opierają ją na niewłaściwej podstawie. W końcu zobaczymy, jakie obowiązki moralne ciążyą na właścicielu i o ile państwo może i powinno krępować jego swobodę rozporządzania własnością. Przez zastanowienie się zaś nad obowiązkami właściciela i nad prawami państwa, starającego się pogodzić prawa właściciela z dobrem ogólnem, poznamy zarazem, jak powinien wyglądać ustrój własności w dobrze rządzonej społeczności.

ROZDZIAŁ III.

Przeciwnicy własności osobistej¹.

1. Za przeciwników własności osobistej należy uważać nie tylko teoretyków, zwalczających ją, ale także i tych wszystkich, którzy praktycznie przeciw niej występują, żyjąc we wspólności dóbr. Spółczeństwa zaś do pewnego stopnia komunistyczne, znane są już w starożytności. Na wyspach liparskich² założyli koloniści z Knidos i Rhodos osadę, opartą na wspólności posiadania; część obywateli zajmowała się gospodarstwem, gdy natomiast inni prowadzili wojny i naturalnie musieli się dzielić łupami z tymi, którzy na nich w domu pracowali. Z czasem oddano grunt pod uprawę poszczególnym osobom, wspólną zaś własnością nadal pozostały pastwiska; w końcu podzielono wszystko, ale zmieniano działy co 20 lat. Komunizm ten da się wytłómaczyć łatwo szczególniejszym położeniem liparczyków. Byli to bowiem korsarze, zajęci ustawicznie wojną, a wskutek tego nie wielką wagę przywiązywali do rozwoju gospodarstwa, owszem musieli nawet mieć do pewnego stopnia wszystko wspólne³.

Słynny jest prastary „komunizm“ Sparty, ale w każdym razie socjaliści nasi nie wiele mogą mieć z niego pociechy. Nie było tam żadnej wspólności środków wytwórczych, nawet gruntu posiadano osobno, a różnica między ubogimi a bogatymi nie dała się usunąć. Każdy obywatel mógł posiadać większą ilość „losów“

¹ A. Sudre, *Histoire du communisme ou refutation historique des utopies socialistes*⁹ (Paris 1856); R. Meyer, *Der Emancipationskampf des vierten Standes* (I² Berlin 1882 II 1875); L. Biliński, *O istocie, rozwoju i obecnym stanie socjalizmu* (Kraków 1883); M. E. Trepka, *Rzecz o socjaliźmie* (Warszawa 1888); Kleinwächter F. *Die Staatsromane* (Wien 1891); R. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus u. Socialismus* (München I 1893, II 1901); Winterer, *Le socialisme contemporain* (Paris 1894); E. Villey, *Le socialisme contemporain* (Paris 1895); v. Hertling, *Über alte u. neue Staatsromane* (Schriften 193—222); G. Adler, *Geschichte des Sozialismus u. Kommunismus I* (Leipzig 1899), *Anarchismus im Altertum* (Conrads Handwörterbuch I 444—469); E. de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*⁵ (Paris 1901, 1 w. 1877); H. Pesch, *Liberalismus*, III 1—146; L. Kulczycki, *Anarchizm współczesny* (Lwów 1902); Cathrein, *Der Socialismus*¹⁰ (Freiburg 1910); A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym* (Warszawa 1910). ² Diodor, *Biblioth. hist.* 5. 9, por. Pöhlmann, *prz. dz.* I 46—51. ³ por. Pöhlmann, *prz. dz.* I 49 n; Cathrein, *Pri- vatgrundeigentum* 55.

(κλῆροι), na które kraj podzielono, obowiązany był tylko na każdym kawałku prowadzić oddzielne gospodarstwo. Prace spoczywały na barkach niewolników, których do posług mogli wszyscy używać obywatele. Ucztowano wspólnie od czasu do czasu, chcąc przez to utrzymać się w organizacji wojskowej¹, dlatego też zasiadali nie wszyscy obywatele razem ale współtowarzysze broni pod dowództwem polemarchów. Dla życia wojskowego, które było duszą Sparty, ustrój taki był dogodny, utrzymując wszystkich w ryzach karności i surowego obyczaju, ale co do kultury kraju, cywilizacji pociągnął za sobą smutne skutki. Spartanie pozostali zawsze brudasami, barbarzyńcami, a wskutek ustawicznych walk o przywrócenie równości między obywatelami od czasów Agisa i Kleomenesa, zeszli na ostatnich żebraków i szubieniczników. Karność, surowe prawa, zwyczaj, nawet prostota życia nie zdołała ich utrzymać we wspólności posiadania, choć daleka była od wspólności, jaką nas chce obdarzyć socjalizm². Podobnie sprawa stała na Krecie, gdzie wytworzyły się wprost nieznośne stosunki między bogatymi a ubogimi, mimo wspólnych uct, jakie urządzano z danin obywateli³.

Z teoretycznych obrońców komunizmu warto wspomnieć o Platonie, którego socjaliści chcą uważać za swego praojca, chociaż w gruncie rzeczy powinni codzień śpiewać: od powietrza, głodu, moru, wojny i takich jak Plato socjalistów zachowaj nas Panie! Plato jest zaciekłym wrogiem demokracji i właśnie komunizm chce wprowadzić, aby raz skończyć z jej rządami⁴. Jego ideałem są rządy mędrców⁵, którzy mają mieć wspólność dóbr, żon i dzieci⁶, a państwa zadaniem będzie czuwać nad poźyciem ich płciowem, aby przez dobór otrzymać najdoskonalszą rasę ludzi mądrych⁷. Oprócz nich jeszcze wojacy będą mieć takiesame przywileje, zresztą zostaną klasy niższe i niewolnicy przy dawnym ustroju⁸. Rządu zadaniem będzie — nie jak u socjalistów organizowanie produkcji — ale wychowanie obywateli w cnocie i przygotowanie ich na życie pośmiertne; nadzieja nagrody ma zachęcać

¹ por. Plato, de legib. l. 2. 10 (666 e): στρατοπέδου... πολιτείαν ἔχετε

² por. Pöhlmann prz. dz. I 64 n. e, II 360—407; Sudre, prz. dz. 12. ³ Arystot. Politicor. l. 2 c. 7. 9. 10; Pöhlmann prz. dz. I 77. ⁴ por. Adler, Geschichte des Sozialismus 20. 27. ⁵ por. Pöhlmann I 378 n. ⁶ I 279 n. ⁷ 291 n. ⁸ I 487.

wszystkich do ofiarności ze swoich zachcianek; wobec tego celu sztuka, budowle ateńskie są głupstwem¹. Zresztą Plato i co do swoich zamiarów powziął pewne wątpliwości po niefortunnych próbach wprowadzenia ich w życie; dla bogów i synów bożych uważa swój ustrój za możliwy, ale nie dla ludzi². Rzecz oczywista; wymagać od ludzi, aby wyrzekli się własności, rodziny, miłości małżeńskiej, uczynić ich niewolnikami państwa, którego zadaniem ma być takie łączenie mężczyzn doskonałych z doskonałymi kobietami, jak rasowego bydła, to zaprawdę troszkę za duże żądania od serca ludzkiego. Plato jednak miał na tyle rozumu, że domagał się tego, do czego komunizm prawdziwy logicznie wieść musi: poddania zupełnego jednostki celom całości³.

Komunizm Platona nie znalazł wielu zwolenników wśród starożytnych; dopiero twórca neoplatonizmu Plotin († 261 po Chr.) starał się o wprowadzenie w życie „idealnego państwa” za czasów cesarza Galiena, ale bezskutecznie⁴. Z innych komunistycznych pisarzy starożytnych mało nam pozostało; warto wspomnieć o Eucheriosie, którego zapatrywania, złożone w „świętej kronice” zbliżają się dość znacznie do poglądów dzisiejszego socjalizmu⁵. Komunista miał być także Jambulos⁶, autor „państwa słońca”, i żyjący już w 2 w. po Chr. Karpokrates, żądający najzupełniejszej wspólności dóbr i kobiet⁷. Anarchistą starożytnym możnaby nazwać Zenona który chce wyswobodzić człowieka od wszelkich więzów i dać mu zupełną wolność. Dopiero wtedy, kiedy człowiek pójdzie za swymi wrodzonymi popędami będzie mogła kwitnąć wzajemna ogólna miłość i poczucie sprawiedliwości, przy wspólnem i zgodnem używaniu wszelkich dóbr, czego wzór mamy w pasącej się razem trzodzie⁸.

Wśród rzymian komunizm znany był z opowiadań poetów; dążności do zaprowadzenia go kiedyś, albo śladów jego istnienia

¹ I 389. 384. ² I 455. Dobrze przedstawia różnicę między Platonem a socyalistami Masaryk, *Grundlagen des Marxismus* 330 n. ³ por. Sudre, *Communisme* 24; Pöhlmann, *prz. dz.* II 615 n. ⁴ Sudre, *prz. dz.* 24; Straszewski M., *Filozofia św. Augustyna na tle epoki* (Kraków 1905) 93. 364. ⁵ Pöhlmann *prz. dz.* II 55—70; Adler, *Geschichte des Sozialismus* 52. ⁶ Pöhlmann II 70—94 ⁷ Adler, *prz. dz.* 77 n. e. ⁸ por. Adler, *Geschichte des Sozialismus u. Kommunismus*; Pöhlmann *prz. dz.* I 610—618.

nad Tybrem niema żadnych, a przeciwne zapatrywanie Mommsena¹. jest zupełnie bezpodstawne, nawet argumenty, jakie przywodzi na udowodnienie, że pierwotnym ustrojem rzymian jest komunizm, zwracają się wprost przeciw niemu. Tak np. powołuje się wspomniany uczone na Cicerona de republ. I. 2. 14. 26. „Numa agros, quos bello Romulus ceperat, divisit viritim civibus“ — ale przede wszystkim, skąd Cicero ma być świadkiem tego, co na początku dziejów istniało u jego ziomków? W dodatku tekst ten mówi jedynie o wspólnem posiadaniu gruntów zdobytych i o ich podziale; jeśli tedy dzielono nawet zdobytą wspólnie własność, to chyba oczywiście jest, że inną posiadano osobiście, inaczej skądżeby nagle Numie mogła przyjść ochota dzielenia zdobytej własności, przy pozostawieniu we wspólnem posiadaniu niezdobytej? Również niewiele więcej udowadnia wzmianka Dionysiusa z Halikarnasu², że Numa kazał oznaczyć granice posiadłości kamieniami i zaprowadził kult boga Termina. Z tego można jedynie wnioskować, że troskliwy król chciał usunąć przyczyny waśni sąsiedzkich; o pierwotności komunizmu nie może być mowy, tembardziej, że sam Dionysius poprzednio wspomina o podziale, dokonanym jeszcze przez Romulusa, który część gruntu zdobytego oddał losem 30 kuryom, a drugą część pozostawił we wspólnem posiadaniu jako ager publicus. Ten właśnie wspólny grunt podzielił Numa, aby — jak mówi Plutarch³ — „zapobiedz ubóstwu i konieczności krzywdzenia innych“.

Wogóle w klasycznej starożytności — a przyznaje to sam Adler⁴ — nieznana jest żadna ruchawka, celem zaprowadzenia wspólnego posiadania; żądano reform agrarnych, łupiono współobywateli, dążono do przewrotów, mających zapewnić wolność lub majątek, ale nikomu nie przyszło na myśl uspołecznić środków wytwórczych lub zaprowadzać komunizm z obowiązkiem ogólnej pracy⁵.

¹ Römische Geschichte (Berlin 1888) I 149. 182 n. c. i uw. **, por. Pöhlmann, Geschichte des ant. Kommunismus II 449—465; Cathrein, Privatgrundeigentum 58—61; de Laveleye, De la propriété, ch. 24 n. ² por. Cathrein, Privatgrundeigentum 60 n. ³ Numa c. 16, por. Pöhlmann, prz. dz. II 453. ⁴ Geschichte des Sozialismus u. Kommunismus 17: Niemals ist eine antike Partei in den politischen Kampf mit dem Schlachtrufe: nieder mit dem Privatkapital, oder „nieder mit dem privaten Grundeigentum“ gezogen, sondern höchstens mit dem Schlachtrufe: „her mit dem Kapital“ oder „her mit den Äckern“. ⁵ por. Sudre, Communisme 24.

2. Chrześcijaństwo uznaje od samego początku swego istnienia słusność własności osobistej i żąda jej szanowania. Rzecz jednak dość dziwna: między socyologami niekatolickimi utarła się bajka, że przez pierwsze tysiąclecie swego istnienia, Kościół uważał jedynie własność wspólną za uzasadnioną, za żądanie prawa naturalnego, a osobiste posiadanie cierpiał tylko, widząc, że komunizmu nie można wprowadzić w życie. Zapatrywanie to nie tylko głoszą socjaliści w swych „naukowych“ pismach, a przede wszystkim w agitacyjnych broszurkach,¹ ale nawet uczeni, którzy są przeciwni socjalistycznym mrzonkom, jak Ritschl,² V. Mayer,³ L. Brentano,⁴ W. Roscher,⁵ Sommerlad,⁶ Schmoller,⁷ Maurenbrecher⁸.

Przypatrzmy się chociaż pobieżnie temu „komunizmowi“ chrześcijańskiemu.

Stanowisko P. Jezusa jest zupełnie jasne;⁹ nigdzie nie żąda zniesienia własności, ale owszem każe ją szanować. Jeśli chcesz wniknąć do żywota — mówi bogatemu młodzieńcowi — chowaj przykazania“ a między nimi wylicza też: „nie będziesz kradzieży czynił“. „Jeśli zaś — mówi mu dalej — chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co masz i daj ubogim... a przyjdź, pójdz za mną¹⁰. Można zatem wniknąć przy bogactwach do żywota; wyrzeczenie ich jest rzeczą doskonałych, lecz samo jeszcze nie pomoże; trzeba porzucić wszystko i iść za Jezusem, starać się żyć odpowiednio. Tego wyrzeczenia się dóbr nie żąda P. Jezus od każdego, owszem Jego „przyjaciel“ Łazarz. Marta, niektóre niewiasty

¹ por. Considerant, *Le socialisme devant le vieux monde* (Paris 1848) 24 n. 211 n; Proudhon, *Système des contradictions économiques* II 259; de Laveleye, *Socjalizm współczesny* (Warszawa 1884) r. X n. e. ² Festrede (Göttingen 1887) 12 n. ³ *Eigentum nach den verschiedenen Weltanschauungen* (Freiburg 1871) 15 n. 20 n. ⁴ *Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum* (Archiv. f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik, 1904, XIX 251—271) 251. 262. 265. 270. ⁵ *Grundlagen der Nationalökonomie* 237. ⁶ *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche im Deutschland I* (Leipzig 1900) 118 n. 147—152. ⁷ *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre* I 79. ⁸ Thomas von Aquino... 121 n. Przeciw nim piszą: v. Hertling, *Zur Beantwortung der... Jubiläumsrede* (Schriften 127—192); Otto Schilling, *Reichtum u. Eigentum in der altchristlichen Litteratur* (Freiburg 1908); Baumgartner E., *Der Kommunismus im Urchristentum* (Zeitschrift f. kath. Theologie 1909, 625—645); Ratzinger, *Die Volkswirtschaft* 91 n. e; H. Pesch, *Liberalismus* I 297—304; Vermeersch, *Quaestiones de iustitia* n. 210. ⁹ por. S. Weber, *Evangelium u. Arbeit* (Freiburg 1898) K. 5: *Jesus u. der Reichtum*. ¹⁰ Mt. 19, 16—21.

o których wspomina ewangelia, są to ludzie zamożni; taksamo Józef z Arymatei, Nikodem, a nawet, jak się zdaje, sam św. Jan miał majątek¹.

Co do Dziejów Apostolskich różnie tłumaczą uczeni opowiadanie ich o komunizmie pierwszej gminy jerozolimskiej. Jedni — a należy do nich św. Tomasz², z nowszych Stöckl³, Eberle⁴, Matulewicz⁵ utrzymują, że rzeczywiście panowała tam zupełna wspólność posiadania, zaprowadzona pod wpływem wzajemnej miłości, a pozwolili na to apostołowie, ze względu na bliską zagładę Jerozolimy; gdzie jednak zwyczajne były warunki istnienia, wspólności nie wprowadzano.

Nieco odmienne zapatrywanie ma Ahrens; przyznaje wprawdzie, że chrześcijanie nie uznawali wspólnego posiadania za żądanie sprawiedliwości, ale uważali je za swój obowiązek religijny „comme étant seul conforme à l'esprit du christianisme“⁶.

Wreszcie inni uważają jerozolimską wspólność dóbr za prostą bajkę i widzą w niej jedynie wydatną opiekę nad ubogimi, idącą tak daleko, że wielu sprzedawało nawet swe majątności i rozdawało je między potrzebujących⁷.

Bez wątpienia to zapatrywanie jest jedynie uzasadnione, jak to łatwo poznać można ze znanego opowiadania o Ananiaszu i Saffirze, którzy sprzedali swą posiadłość, część zaś otrzymanych pieniędzy składają Księciu Apostołów, utrzymując, że to wszystko, co za nią dostali. Cóż na to Piotr św.? Nie wyrzuca im krzywdzenia gminy, ale niedorzeczność postępowania; „czyż — mówi do Ananiasza — nie było twoją własnością niesprzedane, a po sprzedaniu, czyż nie pozostawało w twojej mocy?“ Czemuż przeto kłamiesz⁸. Wina, za którą ponoszą śmierć, jest kłamstwo a nie chęć zachowania dla siebie części własności, bo wszystko, co mieli, należało do nich tak przed jak i po sprzedaniu⁹.

¹ Jan 19. 26 n. ² C. Gentil l. 3 c. 136. ³ Das Christentum u. die grossen Fragen der Gegenwart (Mainz 1880) 95 n. ⁴ Grundzüge der Sociologie (St. Gallen 1896) 127. ⁵ Ks. Jerzy Matulewicz, Chrześcijańska teoria prawa własności (Kursa społeczne w Warszawie 1907, Bibliot. dzieł chrześc. zes. 81. 82. str. 92—123) 98. ⁶ Cours de droit naturel II 184. ⁷ Baumgartner; Cathrein, Der Sozialismus 16; Pesch, Liberalismus I 302, Ratzinger, Die Volkswirtschaft 60. ⁸ Dz. Ap. 5, 1—11, w. 4: ὁ γὰρ μένον σοὶ ἔμμενον καὶ πρᾶθὲν ἐν τῇ σῆ ἐξουσίᾳ ὑπέρχεν ⁹ Tak rozumie to miejsce nawet Brentano prz. art. 253; por. J. Knabenbauer, Com. in Actus Apostolorum (Parisiis 1899) ad text; por. Hieronimus, ep. 120. 1.

Warto zwrócić uwagę jeszcze na inny fakt. Dzieje opowiadają jako coś godnego wspomnienia i wyszczególnienia, że Józef, zwany Barnabaszem, sprzedał swą rolę i pieniądze złożył u stóp Apostołów¹. Jeśli do tego obowiązani byli wszyscy właściciele, lub jeśli z zasady wszyscy to czynili, nie było najmniejszej racyi wyszczególniania kogoś osobną wzmianką; słusznie jednak podnosi się taki postępek, jeśli jest zdarzeniem wyjątkowem, świadczącym o szczególniejszej gorliwości wzmiankowanej osoby.

Wreszcie Dzieje 4, 32 mówią wyraźnie, że z zasady każdy miał swoją własność; ani żaden nic z tego, co posiadał nie nazywał swoim, lecz wszystko było im wspólne². Mieli zatem chrześcijanie jerozolimscy swoje posiadłości, doskonałość ich jednak na tem polegała, że wszystko uważali za wspólną własność i oczywiście nie odmawiali potrzebującym pomocy. Taki komunizm powinien i dziś istnieć między chrześcijanami i każdy kaznodzieja poleca go słuchaczom, gdy mówi o jałmużnie. Przyznać jednak można, że gorliwość swą posunęli chrześcijanie jerozolimscy nieco zadaleko; wyzbyli się majątności, a wskutek tego zapanowała wśród nich nędza, której złagodzenie miały przynieść jałmużny, zbierane po innych gminach chrześcijańskich³.

Z innych miejsc Pisma św. widzimy, że wspomaganie ubogich nie uważano za obowiązek sprawiedliwości, ale za dowód miłości Boga i bliźniego, z czego wynika, że musiano uważać osobistą własność za dozwoloną w przeciwnym bowiem razie ubodzy mieliby ściśle prawo do bogactw, znajdujących się w rękę bogatszych. Każdy — uczy św. Paweł — ma składać co niedzielną „co mu się spodoba“⁴, nie „przez rozkazanie“ ale z miłości i za przykładem P. Jezusa, który bogatym będąc, stał się ubogim, abyśmy ubóstwem Jego bogatymi byli⁵, nie z przymusu ale z dobrej woli i ochotnie, albowiem ochotnego dawcę Bóg miłuje⁶. Bogatym nie każe św. Paweł opuszczać swych majątności, ale „nie wysoce rozumieć, ani pokładać nadziei w niepewności bogactw, ale... dobrze czynić, w uczynki dobre bogacieć się, łatwo dawać i używać... potrzebującym z tego, co mają“⁷.

1 4. 36. ² οὐδὲ εἰς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶ ἐλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά. ³ Dz. 11. 29 n, I Kor. 16. 2, II Kor. 8, Gal. 2. 10. ⁴ I Kor. 16. 2. ⁵ II Kor. 8. 8 n. i cały rozdział. ⁶ II Kor. 9. 7. ⁷ I Tim. 6. 17 n; por. św. Augustyn, contra Pelagian. ad Hilar. ep. 157 c. 4 n. 26.

Chociażby nawet w Jerozolimie istniał dobrowolny komunizm, fakt ten nie przemawiałby wcale za możliwością ustroju socjalistycznego. Mała gromadka ludzi, zapalona gorliwością, nie przywiązująca znaczenia do używania dóbr doczesnych, żyjąca w zaparciu, może istnieć nawet przy wspólności dóbr, ale jak wiadomo, inaczej pojmują życie zwolennicy czerwonego sztandaru. Zresztą co innego jest komunizm w jakimś mieście — chociaż i taki się nie utrzyma — a zupełnie co innego zaprowadzenie wspólności w ogromnych państwach, lub nawet, jak chcą socjaliści w przystępach dobrego humoru, na całym świecie¹.

3. Ażeby zrozumieć dobrze naukę Ojców Kościoła, musimy pamiętać, że nie mamy tu do czynienia z nowoczesnymi uczonymi, którzy sławę swą zakładają na wykazaniu, że nikt dotąd nie rozumiał poruszanej kwestyi, ale z ludźmi, którzy za swój najważniejszy obowiązek uważają przekazanie tego potomności, co otrzymali od swych przodków, według uświęconej zasady: nihil innovetur, nisi quod traditum est. Starano się, aby w rzeczach wiary to zachować: „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“²; duch, jaki ożywiał starożytne chrześcijaństwo, to nie duch protestu, ale zgody i poszanowania dla powag ubiegłych czasów. Dlatego też niemożliwym jest, aby któryś z Ojców Kościoła, mógł stać w sprzeczności z całą przeszłością i nazywać herezyą to, co powszechnie uważano za jedynie zgodnie z duchem katolickim. Dla poznania przeto nauki pierwszych wieków chrześcijaństwa o własności, wystarczy przypatrzeć się, czego uczą niektórzy z Ojców, aby móżdż słusznie wnioskować na zapatrywanie innych.

Znani są nam niektórzy sekciarze, występujący przeciw osobistemu posiadaniu, a należeli do nich w pierwszym rzędzie Apostolicy „qui se — jak mówi św. Augustyn — isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes coniugibus et res proprias possidentes... et ideo isti haeretici sunt“³. Podobnie uczynili Eustacyanie, potępieni na synodzie w Gangra (360—380)⁴.

¹ por. Th. Meyer, Inst. iuris naturalis II n. 167; de Lugo, de iustitia et iure, disp. 6 sect. 1 n. 4. ² Vincentius Lir. Commonitorium c. 2. ³ de haeresib., 40; por. Epiphan. Haeres. 61. ⁴ por. K. J. Hefele, Konziliengeschichte² (Freiburg 1873) I 777 n. e. 780.

Również nie pozwalali Manichejczycy posiadać — przynajmniej doskonałym — osobistego majątku, jako rzeczy pochodzącej od ducha złego¹. Z tego samego powodu w homiliach pseudo-klementyjskich Piotr nie pozwala niczego nazywać swoją własnością, a zrabowanie komuś rzeczy posiadanej uważa za czyn chwalebny, bo przez to uwalnia się bliźniego od grzechu². Wyrzeczenia dóbr żądali, jak o tem donosi Hilary św. Augustynowi³, *quidam christiani apud Syracusas dicentes... divitem manentem in divitiis suis, regnum Dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit: nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata*⁴. Chrześcijanami tymi są Pelagianie, którym św. Augustyn przypisuje naukę⁴ „*quod divites baptisati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non eis reputetur, neque regnum Dei possint habere*“.

Jakże wobec tych komunistów zachowuje się św. Augustyn, który — jak nas poucza Sommerlad⁵ ma mieć te same zasady co Marx? Otóż św. Doktor nie tylko nie ma nauki komunistycznej za „jedyną zgodną z duchem katolickim“, ale przeciwnie uważa ją za oczywistą herezję, za burzenie Kościoła⁶; głoszenie, że posiadający majątności, chociażby z nich dawali jałmużny, nie mogą być zbawieni, to „*non sit militare sed rebellare, non sit plantare vineam sed eradicare; non sit pascendos congregare, sed perendos a grege separare*“⁷. Wszak własność posiadali Patryarchowie, a przecież z nimi mają zasiąść wybrani w królestwie niebieskiem⁸; również i wśród chrześcijan jest i było wielu majątnych świętych, którzy „używali świata jakby nieużywając“, czego najlepszy dowód dali, gdy woleli wszystko opuścić, nawet śmierć ponieść, niż zaprzeczyć się Jezusa⁹. Należy odróżnić radę od przykazań, jak to sam Zbawiciel zaznaczył w rozmowie z bogatym młodzieńcem i nie wolno nakładać obowiązku starania się o to, do czego obowiązani nie jesteśmy¹⁰. Stąd słusznie przeciw pelagianom mówi: *proinde*

¹ por. św. Augustyn, *de moribus cath. eccl. et de morib. manichaeorum* l. 1 c. 35 n. 77 n; por. Hergenröther — Kirsch, *Kirchengeschichte*⁴ (Freiburg 1902) I 299. ² Hom. 15. por. Baumgartner, *der Kommunismus im Urchristentum* 635 uw.; Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur* (Freiburg 1902) I 351 n. ³ por. s. Aug. ep. 156. ⁴ *de gestis Pelagii ad Aurelium episc.* c. 36 n. 65. ⁵ *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche* I 150 n. ⁶ ep. 157 c. 4 n. 26. ⁷ tamże n. 37. ⁸ tamże n. 23. ⁹ *de moribus eccl. cath. et manich.* l. 1 c. 35 n. 77. por. ep. 157 c. 4 n. 32. ¹⁰ ep. 157 c. 4 n. 25.

isti desinant contra Scripturas loqui, et in suis exhortationibus ad maiora sic excitent, ut minora non damnent. Takiej praktyki sam się trzyma, bo, jak przyznaje, miłuje ubóstwo i innych do niego zachęca „sic tamen, ut praecipue sana doctrina teneatur. nec eos qui ista non faciunt vana contumacia iudicemus... ne ista disputando non Scripturarum sanctorum tractatores sed earum accusatores inveniamur¹.

Tak wygląda komunizm św. Augustyna. Lecz czyż można przypuścić, że ten największy Doktor Kościoła nazywa herezyą, zwalczaniem Bożej nauki, oskarżaniem Pisma św. to, co św. Ambroży, Hieronim, Chryzostom uważają za „étant seul conforme à l'ésprit du christianisme“?. Już chyba św. Augustyn lepiej wiedział, co jest zgodne z duchem chrześcijaństwa niż nasi uczeni. Nie zapominajmy też, że niechce on żadnych nowych wprowadzać nauk, ale — jak sam mówi — „quod credunt, credo; quod tenent teneo; quod docent, doceo; quod praedicant praedico“². Jeśli zatem św. Augustyn nazywa zwalczanie osobistej własności herezyą, tak samo muszą sądzić wszyscy inni Ojcowie³.

Główne zasady nauki chrześcijaństwa pierwszych wieków możnaby zebrać w następujących zdaniach:

1. Właściwym panem wszystkiego jest P. Bóg; ludzie mają jedynie prawo używania rzeczy, a ze sposobu korzystania z niego muszą kiedyś zdać sprawę przed swoim Stwórcą⁴.

2. Majątek zaś, który ktoś posiada, jest darem Bożym, pewnem dobrem⁵, a naruszenie go pociąga za sobą obowiązek wynagrodzenia wyrządzonej krzywdy⁶. Nie żądają zatem pisarze chrześcijańscy z tego czasu wspólności dóbr, przeciwnie uchodzi ona za niemożliwą rzecz, o ile chciałoby się do niej zobowiązać wszystkich⁷.

¹ tamże n. 36. 39. ² C. Julianum l. 2 c. 37. ³ por. Schilling. Die Staats n. Soziallehre des hl. Augustinus 197—254. ⁴ Tertulianus, de patientia c. 7: nihil enim nostrum, quoniam Dei omnia, cuius ipsi quoque nos; por. Theodorus Cyr. de providentia. orat. 9 począł.; Ambrosius. de officiis l. 1 c. 30; Gregorius Naz. orat. 14. c. 23 n. e, 31 n. e. ⁵ por. Gregorius Naz. orat. 14 c. 32; Basilius, sermo 5. 2; Gregorius M. Moralium l. 8 c. 26. 45: sunt nonnulli iustorum qui sic coelestia appetunt. ut tamen a terrenorum spe minime frangantur. Largita divinitus patrimonia ad necessitatis subsidium possident... aliena non ambiunt, suis licite utuntur. ⁶ Ambrosius de officiis l. 1 c. 30. 145; Augustinus, ep. 153. 6. 24 n. ⁷ Lactantius, Div. institut. l. 3 c. 21 n.

3. Posiadanie majątku da się pogodzić ze świętością¹; bogaty może być „ubogim w duchu“, bez czego nie można być zbawionym², jeśli tylko nie przywiązuje się do dóbr i gotów jest wyrzec się ich używania, jeśli inaczej musiałyby popełnić grzech³. Natomiast samo nieposiadanie własności nie daje prawa do zbawienia, jeśli ubogi nie jest „ubogim w duchu“⁴.

4. Chociaż posiadanie majątku jest dozwolone, nie da się zaprzeczyć, że połączone jest z wielu niebezpieczeństwami dla życia moralnego⁵; nie musi jednakże właściciel źle go używać, nie uwdzi go do złego koniecznie⁶, owszem jeśli ma dobrą wolę, może mieć pomoc z dóbr doczesnych do życia cnotliwego⁷.

5. Jeżeli ktoś, po namyśle i wypróbowaniu się, wyrzecz się dóbr ziemskich, aby mógł lepiej służyć Bogu, wolny od trosk doczesnych, taki postępuje doskonale; nikt jednak nie jest obowiązany do tego⁸.

mówi dość obszernie o komunizmie Platona. Ferri hoc potest quamdiu de pecunia dici videtur. Quod ipsum quam impossibile est, et quam iniustum, poteram multis rebus ostendere. Concedamus tamen, ut possit fieri. Omnes enim sapientes erunt et pecuniam contemnunt... c. 22: rerum proprietates et vitiorum et virtutum materiam continet: communitas autem nihil aliud quam vitiorum licentiam; por. Augustinus, de civit. Dei 1. 3 c. 24; por. Maurenbrecher, Thomas v. Aquino... 108 uw. 2; Schilling Reichtum u. Eigentum 75. ¹ Basilius, sermo de remuntiatione saeculi 1; Augustinus, in ps. 51. 14: lege Scripturas et invenies divitem Abraham, et noveris quia non divitiae culpantur..., a dalej n. 15 mówi o bogactwu ewangelicznym: non quia habuit divitias, sed quia in eis speravit, et non in Deo speravit, ideo damnatur... ² Cyprianus (?) de duodecim abusivis saeculi 8; Ambrosius exp. in. evang. sec. Luc. 1. 5. 53 n; Leo M. sermo 95. 2 n. ³ Cyprianus, liber de eleemos. 14; Augustinus, in ps. 131. 6; abstinence nos a possessione rei privatae, aut ab amore, si non possumus a possessione; Gregorius M. homil. in evang. 1. 2 hom. 36. 12. por. Clemens Alex. Quis dives salvetur? ⁴ Ambrosius, exp. in ev. sec. Luc. 1. 5. 53; Augustinus, ep. 157 c. 4. 23, in ps. 51. 14. 15, por. in ps. 48 serm. 1. 3; habeat multas facultates pecuniarum: si in eis non extollitur, pauper est; non habeat aliquid et cupiat et infletur, inter divites et reprobos eum deputat Deus.

⁵ Augustinus, in ps. 132. 4, in Joan. evang. 8. 34. 8... certe multa peccata videntur ad divites pertinere. Cum enim plus agunt, et plus administrant, et plus ad eos pendet res familiaris ampla, difficile est. ut non plura peccata contrahant. Gregorius M. Moralium 1. 15 c. 22. 26; Regul. pastoral. p. 3 c. 2. ⁶ Ambrosius, exp. in evang. sec. Luc. 1. 8. 85; Salvianus, adversus avaritiam 1. 1. 7; Gregorius M. 1. 14 c. 16. 19. ⁷ Ambrosius, exp. in evang. sec. Luc. 1. 5. 69; divitiae ut impedimenta sunt improbis, ita in bonis sunt adiumenta virtutis; Chrysostomus, de statu ad pop. Ant. hom. 2. 6. ⁸ Basilius, sermo de

6. Nie bogactwa zatem ganią i potępiają Ojcowie, ale występują przeciw złemu używaniu ich, przeciw chciwości, wydzierstwom, niewspieraniu ubogich; za takie używanie bogactw pójdą bogacze na potępienie, a nie za to, że mieli majątki¹.

7. Ponieważ Ojcowie uznają słusność własności osobistej, nie uważają obowiązku dawania jałmużn za nakaz sprawiedliwości: miłosierdzie, pobożność, miłość bliźniego i P. Boga, ma nam być pobudką do spieszenia z pomocą potrzebującym².

O komunizmie u Ojców niema mowy; przyznać jednak można, że czasem używają niezbyt jasnych wyrażań, ale ci wszyscy którzy w takich zdaniach wietrzą sprzyjanie komunizmowi, powinni pamiętać, że podstawową zasadą przy czytaniu jakiegos autora jest: tłómaczyć jego wyrażenia niejasne na podstawie innych tekstów jasnych, a nie odwrotnie. Nie możemy również zapominać, że dzieła Ojców, to przeważnie homilie, mowy, a jak wiadomo

renunziat. saeculi 1 n.; Hieronymus, ep. 120. 1, ep. 72. 4, 72. 3: te vult dominus non tua; por. August. wyż. 29 n.; Chrysostomus, de stat. ad pop. Antioch. hom. 2. 5, in. Mt. hom. 90. 3. ¹ Cyprianus, de opere et eleemos. c. 13, de habitu virgin. c. 8 n. e; Ambrosius, exp. in evang. sec. Luc. 1. 8. 85; discant non in facultatibus crimen haerere sed in iis, qui uti nesciunt facultatibus; Augustinus, serm. 61. c. 9. 10; cupiditas accusatur, non aurum non argentum; (Gregorius Nys. de pauperib. amand. er. 1 (P. G. 465): γρησαι, μη παραγρηση. Salvianus, advers. avarit. 1. 1. 7: nec ipsae opes homini poenae causa sunt, sed de opibus sibi poenas divites faciunt, quia dum uti divitiis bene nolunt. ipsi sibi divitias in tormenta convertunt. Zakończyć można znakomitym tekstem „komunisty“ św. Jana Chryzostoma. de capto Eutropio 3: ego semper incesso divites, non inquam divites sed eos qui male divitiis utuntur. Semper enim dico me non criminari divitem, sed rapacem. Aliud dives. aliud rapax: aliud opulentus, aliud avarus. Res distingue, ne confundas ea, quae commisceri non possunt; por. exp. in ps. 48. 3. ² Cyprianus, de opere et eleem. 25... qui possessor in terris redditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis est, Dei Patris imitator est; por. epist. ad Diogn. 10. 6; Ambrosius, de officiis 1. 2 c. 21. 109; Augustinus, serm. 85 c. 4. 5: teneant sibi quantum sufficit, teneant plus quam sufficit. Demus inde quandam partem. Quam partem? Decimas dabant Scribae et Pharisaei. Erubescamus fratres; decimam dabant pro quibus Christus nondum sanguinem fuderat... ne forte aliquid magnum facere te putes, qui frangis panem pauperi: et vix est millesima ista facultatum tuarum, Et tamen non reprehendo, vel hoc fac; por. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus 217 n. e; Gregorius M. Regul. pastor. p. 3 c. 21... hanc primam iniuriam faciunt Deo, quia danti sibi omnia nullam misericordiae hostiam reddunt.

mowca zawsze nieco „wyżej mierzy“ i żywszych, silniejszych używa wyrażań niż piszący systematyczne traktaty „przy zielonym stole“¹. O zasadniczej różnicy między zapatrywaniami pierwszych wieków chrześcijaństwa, a średniowiecznych teologów lub Leona XIII¹ nie może być mowy. Każdą mowę „Ojca“ może kaznodzieja 20 w. wygłosić bez obawy, że stanie przed swoimi słuchaczami z jakąś nauką, która im nieznaną była dotąd, albo, którą uważali dotychczas za komunizm. Kościół uważał zawsze zwalczanie słuszności posiadania osobistego majątku za naukę niezgodną z Pismem św., za herezję, a miał z pewnością na myśli nie inną własność jak posiadanie gruntów i pieniędzy. Nie rozstrzygnął jednak Kościół kwestyi, czy własność osobista opiera się na prawie przyrodzonym (jest to jednak obecnie przynajmniej powszechna nauka teologów), czy też jedynie prawo Boże pozytywne daje jej nienaruszalność. Również nie określił wyraźnie, o ile można ją ograniczać, nie nakazał każdemu katolikowi wierzyć, że wspólność posiadania jest wogóle niemożliwa. Odpowiedź na te pytania można wysnuć z innych zasad, jakich Kościół broni, a przedewszystkiem wskaże je każdemu zdrowy, nieuprzedzony rozum².

Odpowiedź na wiele zarzutów, podnoszonych przeciw naszemu zapatrywaniu na naukę Ojców, znajdzie czytelnik w ciągu całej rozprawy; pokaże się dlaczego mogą oni uczyć, że dobra ziemskie są dla wszystkich, że powinny być wspólne wszystkim, dlaczego uczą, że własność osobista pochodzi „ex iniquitate“. Kto ma jakie takie pojęcie o katolicyzmie nie będzie widział w wychwalaniu dobrowolnego ubóstwa zwalczania prawa osobistej własności, zalecania komunizmu, a tem mniej nie będzie uważał powstawania sekt komunistycznych za dowód, że katolicyzm opiera się na zasadach socjalistycznych³; sekciarze dlatego wychodzą

¹ Brentano, Zur Genealogie... 270. ² por. Augustinus, de haeres. l. 1. 90 i wyżej str. 28 n; Denzinger, Enchiridion Symbolorum¹¹ (ed. Banwart, Freiburg 1911) n. 427 n. 1851 (Leon XIII. „Apostolici muneris“); Leon XIII potępia nie tylko znoszenie wszelkiej własności (Matulewicz, Chrzesc. teoria pr. własn. 100 n.), ale potępia socjalizm i żąda w imieniu nauki Kościoła uszanowania nierówności w posiadaniu dóbr i tę nierówność wyprowadza z prawa natury. Podobnie postępuje w Rerum novarum, gdzie to samo udowadnia co do własności gruntowej i za cel wskazuje państwu umożliwienie każdemu nabytcie własności rolnej. ³ V. Mayer, Eigentum nach den verschiedenen Weltanschauungen 15 n.

z Kościoła, że nie zgadzają się z jego zapatrywaniami, a nie dlatego, że taksamo myślą jak i on.

Jedną poruszę trudność, jaką podnoszą niektórzy, celem udowodnienia, że św. Hieronim broni komunizmu. W liście do Hebidii pisze uczony Doktor: *...omnes... divitiae de iniquitate descendunt, et nisi alter perdiderit, alter non poterit invenire. Unde et illa vulgata sententia mihi videtur esse verissima: dives aut iniquus aut iniqui heres.*

Tekst ten może nam posłużyć za przykład, jak czepianie się wyrwanych zdań wytwarza trudność, którą łatwo usunąć przez uwzględnienie innych miejsc z pism tego samego pisarza. Otóż już z samego listu do Hebidii jest widocznem, że św. Hieronim nie myśli wcale o potępieniu prywatnej własności. Majątku może się Hebidia wyrzec, jeśli chce być doskonałą, konieczności nie ma żadnej; nikt nie będzie karany za to, że majątek zatrzyma, lecz nadzieja nagrody niebieskiej może być zachętą do obrania sobie dobrowolnego ubóstwa¹.

Samo porzucenie bogactw — uczy św. Doktor gdzieindziej — nic nie znaczy, jeśli ktoś nie chce porzucić występków i ćwiczyć się w cnotcie²; kto w tym celu wyzbywa się majątku, usuwa sobie z drogi wielkie przeszkody życia cnotliwego; bogactwa bowiem są najzaciętszymi wrogami cnot, jeśli się ich nie używa rozumnie³. Lecz nawet bez wyrzeczenia się dóbr ziemskich, wśród wielkich dostatków można być bardzo doskonałym, jak Abraham, Józef lub Daniel, gdy tymczasem ubogi, mimo ubóstwa, może być najgorszym człowiekiem⁴.

¹ *Si vis perfecta esse... vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus et sequere Salvatorem... Respondebis difficile est, durum est, et contra naturam... Non tibi iugum necessitatis imponit, sed potestati tuae liberum concedit arbitrium... Nemo te reprehendit si inferiora secteris... Ergone, iniques puniendus est, qui sua non dedit? Minime... Licet libere vel dare vel non dare. Quamquam ei qui cupit esse perfectus, praesens paupertas futuris beneficiis compensanda sit.* ² por. ep. 66. 8: wyrzekł się bogactw i Krates, człowiek najniezbożniejszy, trzeba iść za Chrystusem; Christum autem sequitur, qui peccata dimittit, et virtutum comes est. ³ ep. 100. 15: nec tantum adversarii contra hostes suos, quantum divitiae contra virtutes dimicant, nisi ratione, et in proximos misericordia temperentur; por. in Isai. l. 13 c. 48. 3 n; l. 16 c. 57. 10. ⁴ ep. 79. 1; nec diviti obsunt opes, si eis bene utatur, nec pauperem egestas commendabiliorem facit, si inter

Jakże zatem należy rozumieć wspomniany wyżej tekst? Wskazówkę daje nam sam św. Hieronim, kiedy w komentarzu do Habakuka tak go objaśnia¹: *omnis dives itd... Vide homines maria transire; ante potentum excubare fores: pati omnia, quae servorum conditio vix patitur, ut divitias congregent, ut aliquam accipiant dignitatem: et postquam hoc fuerint consecuti tradere se luxuriae et voluptatibus et omni iniquitati, ut quod avaritia congregavit, luxuria consumat.* Nie posiadanie zatem bogactw jest czemś złem, ale złe ich nabywanie — a kiedyż było więcej wdzierców, jak w czasach upadku państwa rzymskiego! — złe ich używanie, brak miłosierdzia względem ubogich, to jest „iniquitas“, jaka ciążyła na bogaczach w czasach św. Hieronima, a i dziś przeważnie panuje wśród liberalnych kapitalistów².

4. W wiekach średnich nie było wybitniejszych zwolenników powszechnej wspólności dóbr; wielu wprawdzie zwalcza bogactwa kościelne i żąda, aby duchowni żyli w ubóstwie, ale przeciw samej instytucji osobistej własności występowali — jak się zdaje — jedynie Waldenzowie³ i niejaki Dionizy Soulechat (Foullechat) mormoryta⁴. Przeważnie zaliczają uczeni Albigenzów i pokrewne im sekty do komunistów; jednakże w zdaniach ich, potępionych przez Kościół, nie znajduje się żadne, któreby nas uprawniało do przypisywania im wspomnianego zapatrywania. Również — jak świadczy Sudre⁵ — nie zarzuca im tego żaden ze współczesnych pisarzy katolickich, dopiero w 15 w. zaczęto przypisywać im chęć zaprowadzenia komunizmu. Słynnymi obrońcami ubóstwa byli fraticelli, ale oni pragnęli właściwie dla siebie życia według „testamentu“ św. Franciszka, występowali przeciw majątkom duchownych, lecz komunistami możnaby co najwyżej nazwać zwolenników Gerarda Segarelli i Fra Dolcino, którzy po koniec swojej działalności za-

*sordes et inopiam peccata non caveat. Utriusque nobis rei testimonium et Abraham Patriarcha, et quotidiana exempla suppeditant; quorum alter in summis divitiis amicus Dei fuit; alii quotidie in sceleribus deprehensi, poenas legibus solvunt; por. n. 2. ¹ in Abacuc 1. 2 c. 3. 7, por. ep. 100. 15. ² por. Van Gestel. de iustitia 28 n. ³ W wyznaniu wiary, które mieli składać nawróceni Waldenzowie, każe im mówić Innocenty III: „Remanentes in saeculo et sua possidentes... salvari fatemur et credimus“ — por. Denzinger, Enchiridion symb.¹¹ n. 427. ⁴ Urban V. potępił 1368 jego zdanie: *haec benedicta, immo suprabenedicta lex amoris omnem aufert proprietatem et dominium falsa, erronea, haeretica.* Denzinger n. 575. ⁵ Communisme 75 n. e. por. 469 n*

proceedzili prawdopodobnie wspólność dóbr, czego zresztą wymagało nawet do pewnego stopnia ich życie obozowe¹.

Również niesłusznie zalicza się do komunistów Wiclefa²; występuje on przeciw własności kościelnej i zakonnej, ale nie przeciw samej własności osobistej³. Przyznać jednak trzeba, że jego występy przeciw władzy duchownej i świeckiej⁴, a zwłaszcza agitacja, oddanego mu Jacka Strawa i Jona Balla, wywołały rewolucję lollardów, żądających nie zniesienia własności osobistej, ale usunięcia ciężarów, gniotących niższe klasy i słusniejszego podziału majątków⁵. Niema też żadnych dowodów na komunizm husytów⁶; podobno istniała wśród nich nieznaczną sekta adami-tów, żądająca wspólności wszystkiego, nawet kobiet, ale zniszczył ją sam Żiżka.

Natomiast gorliwym zwolennikiem komunizmu był Tomasz Münzer, którego agitacyjne mowy o równości i braterstwie wszystkich przyczyniły się w znacznej mierze do wybuchu strasznej wojny chłopskiej, a w niektórych nawet miejscowościach jak Mühlhausen, Zelicone, głównie zaś w Monasterze zapewniły na jakiś czas zwycięstwo komunizmowi. W Monasterze jednak najlepiej okazała się cała niedorzeczność i niemożliwość praktyczna tego ustroju, nawet przy największym fanatyzmie religijnym, a okropności, jakich tam dopuszczano się, odebrały ludziom na długo ochotę do ponowienia prób podobnych⁷.

5. Kiedy rzeczywistość zaczyna się niepokoić synom ludz-dzkiem, przenoszą się w krainy wyobraźni, aby tam żyć odpowiednio do swych upodobań, albo też przez przedstawienie takiego wymarzonego życia, działać na współczesnych i pobudzić ich do wprowadzenia urządzeń, mających sprowadzić poprawę stosunków istniejących. Dzieła, opisujące takie nierzeczywiste życie, nazwano utopiami, od wyspy Utopii⁸, jaką opisuje słynny humanista, kan-

¹ por. Hergenröther-Kirsch. Handbuch der allgemeiner Kirchengeschichte⁴ (Freiburg 1904) II 678 n. ² np. Adler Geschichte des Sozialismus I 114 n, również Vermeersch, de iustitia n. 180. ³ por. Denzinger n. 590. 596. 613. 616. 619. ⁴ Denzinger n. 597. ⁵ por. Hergenröther-Kirsch prz. dz. II 887—884; Sudre, Communisme 82—88. ⁶ Adler, prz. dz. 110 n., zalicza ich do komunistów, przeciwnie sądzi Sudre, prz. dz. 88. por. Hergenröther-Kirsch II 902. ⁷ por. Sudre, Communisme 114—121. ⁸ ὄψ τόπος: nie miejsce, miejscowość nie istnieje. Tytuł dzieła Morusa brzmi: Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, auctore

clerz i męczennik Tomasz Morus, († 1535), uważany dość często za ojca komunizmu.

Lecz wątpliwy ten zaszczyt nie należy mu się wcale¹; Morus nie pragnie, aby wprowadzano wszystkie urządzenia, jakie istnieją na opisywanej wyspie, ale chce jedynie poddać gruntownej krytyce ówczesne stosunki społeczne w Anglii i dopomódz do zwycięstwa chrześcijańskim zasadom gospodarczym. Któż może bowiem przypuszczać, że święty ten człowiek, który za wiarę oddał swe życie, uważa za idealną religię czczenie słońca, księżyca i gwiazd, że zachęca do samobójstwa, wcześniejszego wyprawiania starców na drugi świat, a przecież wszystko to dzieje się na Utopii? Co więcej Morus poddaje same zasady komunizmu gruntownej krytyce, na którą obrońca wspólności (Hytloides-bajarz) nie ma nic do odpowiedzi oprócz banalnego frazesu: ach! że też nie byliście na Utopii! Wreszcie zaznacza dość jasno swe stanowisko, mówiąc, że niektóre z urządzeń opisanych wartałoby zaprowadzić w państwach naszych, niestety trudno mieć nadzieję, aby się to kiedy stało. Urządzenia zaś chwalone, to powszechna pracowitość, usunięcie nadużyć w nabywaniu i używaniu dóbr, ułatwienie wszystkim utrzymania się z rzeczy stworzonych, troska państwa o dobrobyt powszechny. Dla tych niektórych urządzeń i reform opisuje Utopię, chcąc na przykładzie niechrześcijańskiego państwa wykazać, jak powinny postępować rządy i właściciele katolicycy.

Zwolennikiem komunizmu ma być Tomasz Campanella, dominikanin († 1639)². Rzeczywiście obywatele jego „państwa słońca“³ mają wspólną własność, wspólne wychowanie dzieci, wspólne jedzenie nawet, przymusową pracę dla wszystkich pod ścisłym nadzorem, nieprzyjemniejsze prace wykonują więźniowie i jeńcy wojenni. Nad wszystkim czuwa zarząd, wyposażony taką tyrańską

clarissimo Viro Thoma Moro, inclitae civitatis Londinensis cive et vicecomite, Alostano 1516. O Morusie por. H. Pesch, Liberalismus... III 146–150; K. Diehl, Thomas Morus (Conrads Handwörterbuch V 876–879); Kautsky, Thomas Morus u. seine Utopie (Stuttgart 1890); Hertling, Świętochowski prz. dz., B. Limanowski, Komuniści, studjum socyologiczne systematów Tom. Morusa i Tom. Campanelli (Lwów 1876). ¹ por. Adler Geschichte des Sozialismus... 178 n. ² por. Meitzel, Campanella Thomasso (Conrads Handwörterbuch III 361). ³ Civitas solis vel de reipublicae idea dialogus poeticus (Tob. Adami 1620).

władzą, jakiej dotąd świat nie znał¹. Wątpić jednak można, czy Campanella myślał na seryo o komunizmie i o wprowadzeniu opisywanych urządzeń, tak niezgodnych z² duchem katolickim. Jest jego dzieło raczej satyrą i krytyką rządów hiszpańskich, a zarazem ma zjednywać zwolenników dla gorąco bronionej przez Campanellę idei oddania całego świata pod panowanie papieża, w obec którego inni władcy świeccy byłiby raczej wazalami niż niezależnymi panującymi. Tak przynajmniej można wnioskować z jego późniejszego dzieła — nie uwzględnianego niestety — *Monarchia Messiae*², gdzie szeroko o tem rozprawia i zwalcza teorię Bellarmina „de indirecta potestate papae in temporalia“. W tem też dziele wyraźnie zaznacza, że wspólność dóbr nie jest żadną miarą nakazana, a wyrzeczenie się bogactw jest jedynie „radą“; ci którzy za „radą“ tą iść nie chcą, winni strzedz się przed wszelką niesprawiedliwością, a w razie potrzeby raczej wyrzec się bogactw niż wiary³. Państwo — uczy Campanella — nie może poddanym odbierać dóbr, byłoby to tyranią, na jaką pozwala sobie król turków⁴, konsekwentnie też musiałyby mu odmówić prawa wprowadzenia komunizmu.

Komunizmu, lub raczej ograniczenia własności ziemskiej, żąda James Harrington w swojej „*Oceanie*“⁵; zupełną wspólność zaleca Vairasse w *Histoire des Sévarambes*⁶.

Na dobrze zaczęto zwalczać własność osobistą w wieku „oświecenia“, a początek dał Morelly, żądający zupełnego zniesienia własności osobistej, celem naprawienia natury człowieka; własność bowiem jest wyłączną przyczyną jego zepsucia⁷. Prawo natury daje jedynie prawo używania tego, co jest konieczne do zaspokojenia aktualnych potrzeb, reszta, chociażby nawet była owo-

¹ por. Sudre, *Communisme* 177. ² *Monarchia Messiae*, Aesii 1633. ³ Cap. 16 str. 78... haec differentia ponitur inter religiosos, qui praeceptum consiliumque pariter amplectuntur, et laicos, qui soli praecepto inhaerent; quod illi paupertatem eligentes, omnibus remuntiant bonis effectum et affectum; saeculares vero affectum tantum, si tamen iuste acquisita sunt; efficiunturque bona quodammodo communia quatenus pro evangelio Dei obligantur ponere vitam et quidquid habent sive regnum, sive filios, sive parentes... ⁴ tamże str. 82. ⁵ *Common-wealth of Oceana* (London 1656); por. Lippert, *Harrington* (*Conrad's Handwörterbuch* IV 1121 n). ⁶ 1677—79, por. Adler, *Geschichte des Sozialismus...* 244 n. ⁷ por. *Code de la nature* (1755) wydanie Villegarda 1841 z dobrą przedmową 123 n. *Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai* 1753.

cem czyjejs pracy, należy do ludzkości¹. Nie można jednak naraz wprowadzić komunizmu, trzeba do tego zdążyć powoli przez odpowiednie reformy; dopiero po pewnym czasie będzie można zaprowadzić wspólność dóbr, wspólność wychowania dzieci², znieść stare religie, a zaprowadzić na ich miejsce naukę filozofii moralnej³. Jakkolwiek Morelly uważa własność za źródło wszelkiego zła, przypuszcza przecież nielogicznie, że zbrodniarze będą istnieć i w nowym społeczeństwie; na nich, a zwłaszcza na ganiących „święte prawa“ komunistyczne, będą wyznaczone drakońskie kary, dotyczące całą rodzinę.

Największy może wpływ na powstanie dążeń komunistycznych, wywarł J. J. Rousseau, o którym będzie później mowa przy omawianiu tak zwanej teorii legalnej.

Zwolennikiem komunizmu jest także de Mably⁴: „w stanie natury“ było według niego wszystko wspólne; niechęć słabszych do pracy wywołała niezadowolenie pracujących. Celem zaprowadzenia zgody, wydano prawo, zapewniające każdemu owoc swojej pracy⁵, a z własności wyrosły wszystkie wady, będące znów źródłem wszelkich zbrodni⁶. Na razie jednak znieść instytucji osobistej własności niepodobna, trzeba jednak starać się na drodze prawodawstwa o usunięcie chciwości i ambicji⁷, najważniejszych wad, płynących z zaprowadzenia własności osobistej, przez co zbliży się ludzi do stanu natury i umożliwi powrót do wspólności dóbr. Wielką pomocą w tym dążeniu będzie przykład rządów, zadowolniających się małym, zwłaszcza w ściąganiu podatków⁸.

Podobne zapatrywania ma Diderot⁹, dla którego ideałem jest zupełnie zwierzęce życie w bezwzględnym komunizmie. Nim jednak uda się zaprowadzić ten śliczny ustrój prawdziwie „naturalny“, należy tymczasowo szanować urzędnia istniejące, jeśli w przeciwnym razie mielibyśmy narazić się na nieprzyjemności; lepiej bowiem być głupim z głupimi niż samemu mądrym.

¹ por. przedmowę Villegarda dz. prz. 185 n. ² Code 169 n. ³ Code 173 n. ⁴ Code 175–178; por. Gumpłowicz L., Rechtsstaat u. Sozialismus (Innsbruck 1881) 177 n. uw. 2. ⁵ Doutes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés 1768, De la législation ou principes des lois (Lausanne 1777). ⁶ de la législation 79–82. ⁷ 71. ⁸ 116. ⁹ 121. ⁹ Suplement au voyage de Bougainville 1780 (Oeuvres complètes II 207–250); dawniej przypisywano mu także „Code de la nature“ Morellego.

Sprzeczną z prawem natury jest własność osobista według Brissota de Warville¹. Prawo to bowiem upoważnia nas jedynie do brania rzeczy koniecznych, by podtrzymać ruch życiowy² i takich przedmiotów nie wolno wyrzekać się, podobnie jak nie wolno nam zrzec się prawa życia lub wolności³. Wszystko, co ponad wspomnianą ilość posiadamy, zawdzięczamy woli państwa; ze względu na prawo natury są to właściwie rzeczy kradzione⁴. W obecnych jednak stosunkach należy szanować prawa, chroniące własność osobistą, bo bez tej ochrony nikt nie chciałby pracować. Nie powinniśmy jednak mówić, że „własność obywatelska“ opiera się na prawie naturalnym, a zwłaszcza nie karać zbyt ciężko kradnących w ostatecznej nędzy⁵. Czy Brissot de Warville jest przeciwnikiem własności osobistej? Sudre utrzymuje, że całe jego dziełko wspomniane jest zachętą do kradzieży i rabunku, zdania zaś, przemawiające za tą instytucją, obłudnym wybiegiem. Jednakże poważnie nie można chyba brać jego zwalczania własności osobistej; jak wiadomo umarł on w jej obronie (1793) więc trudno przypuścić, że sam dążył do jej obalenia. Było to raczej modne wówczas wygadywanie na to, co szanowały przeszłe wieki, po części zaś „filozoficzne“ uzasadnienie żądania łagodniejszego karania tych, którzy, zmuszeni nędzą, wyciągali ręce po rzecz cudzą, a chwyceni ponosili ogromnie surowe kary za kradzież.

Zasady komunistyczne, głoszone już dość długo we Francji, postanowił wprowadzić w życie François Noël Babeuf (Gracchus Babeuf † 1797), Rewolucya sprzyjała temu, głosząc równość wszystkich i równe prawa do szczęścia. Lecz środkiem, mającym dać to szczęście są dobra ziemskie — cóż dziwnego, że Babeuf wpadł na myśl zapewnienia wszystkim równego w nich udziału⁶. W „Tribune du peuple“ rozwija swe zapatrywania, dające się streścić w zdaniu Rousse'a: „la terre n'est à personne—les fruits sont à tout le monde“. Celem urzeczywistnienia tego ideału żądał zaprowadze-

¹ Recherches philosophique sur le droit de propriété et sur le vol w prz. zbiorze. ² 324 n. ³ 330. ⁴ 332. ⁵ 333 por. E. Philippovich, Grundriss der politischen Oekonomie² (Freiburg 1896) I 348. ⁶ por. Cathrein, Sozialismus 22 n; G. Adler, Babeuf (Conrad's Handwörterbuch II 319 n); E. Villey, Le socialisme contemporain (Paris 1895) 4 n; Sudre, Communisme 280 n; Ph. Buonarotti, Histoire de la conjuration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et de pièces à l'appui (Bruxelles 1828).

nia rzeczypospolitej Platona (republique des égaux), a nawet związał spisek, aby przy jego pomocy dokonać tego dzieła, ale rzecz wyszła na jaw, a Babeuf przepłacił życiem swoje mrzonki.

W pewnej mierze przyczynił się do wzrostu ruchu komunistycznego hr. Henryk de Saint-Simon († 1825)¹, chociaż wspólności dóbr nie żądał, ale przedewszystkiem zajęcia się poprawą położenia niższych warstw ludności, które, jako najliczniejsze, powinny być przedmiotem głównych starań rządu². Doprowadzić do tego może „nowe chrześcijaństwo“, którego główną zasadą ma być: tous les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres³. Środkiem zaś poprawy losu klas niższych, ma być zaprowadzenie rządu „przemysłowców“ t. j. pracujących użytecznie, usuwając zaś należy od rządu duchowieństwo i szlachtę⁴. Saint-Simon spodziewał się, że samo nauczanie nawróci cały świat na jego „nowe chrześcijaństwo“, nie żąda przeto rewolucyi, owszem, celem uniknięcia zamieszek, nie zwracał się nawet wprost do ludu⁵.

Dalej poszli jego uczniowie: Entantin i Bazard⁶. Ponieważ praca jest podstawą wartości, należy przeto — jak uczą — znieść wszelką, nieopartą na niej własność, usunąć własność kapitalistyczną, niedozwolić na pobieranie procentów, zreformować dziedzictwo, reforma ta ma polegać — według Bazarda — na wprowadzeniu dziedziczenia najbardziej zasłużonych, na miejsce dawnego dziedziczenia krewnych. Między Saint-Simonistami powstały z czasem fanatyczne spory, a ostatecznie rząd widział się zmuszony wkroczyć, aby położyć kres ich wyuzdanej rozpuście⁷.

Nie jest przeciwnikiem własności osobistej Ch. Fourier († 1837); jego falansterye mają być właściwie jedynie stowarzyszeniami, ułatwiającemi zyskowną produkcję. Równości nie żąda wcale, owszem chce zostawić nienaruszoną nie tylko nierówność,

¹ Nouveau christianisme, dialogues entre un considerateur et un novateur (Paris 1825); V. Considerant, Le socialisme devant le vieux monde ou le vivant devant les morts (Paris 1848). ² N. christianisme 75 n. ³ tamże 71. ⁴ tamże 77. 92, Considerant, Le socialisme 265 n. 44 - 50, por. Saint-Simon Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la revolution (Paris 1820) 33. 123. 140 n. ⁵ N. Christianisme 77 n. ⁶ G. Adler, Entantin (Conrad's Handwörterbuch III 946 n); C. Meitzel, Bazard (tamże II 732); M. E. Trepka, Rzecz o socjalizmie I 127 n. ⁷ por. L. Blanc, Histoire de dix ans 1830 - 40 (Bielefeld 1844).

wynikającą z pracy, ale jak sam zaznacza — także i nierówność, płynąca z nierównych, w produkcję włożonych kapitałów¹.

Nie żąda też zniesienia własności jego uczeń Considerant. Przyznaje on wprawdzie, że obecny ustrój posiadania opiera się na żdzierstwie², lecz ratunku nie każe szukać w zaprowadzeniu wspólności dóbr, ale w oparciu własności na pracy³. Kto coś stworzył, może prawnie posiadać, również mamy prawo do tego, czego wartość powiększyła się przez nasz trud; natomiast wszystkim ma pozostać nienaruszone prawo do „kapitału pierwotnego“, do tego, co daje ziemia bez względu na ludzką pracę⁵. Udział w tym kapitale będą mieć wszyscy, jeśli niewłaścicielom przyzna się „prawo pracy“, co stanie się przez zaprowadzenie falansterów⁶.

W społeczeństwach wrzało ustawicznie od czasu rewolucji francuskiej, a rozwój stosunków gospodarczych przyczyniał się do tego niepoślednio. Wynalezienie maszyn, zniesienie ustaw, chroniących słabszych przed wyzyskiem, podkopuje dobrobyt warstw średnich, zmienia je coraz bardziej na bezdomny proletaryat, któremu w dodatku ustawicznie prawiono o równości wszystkich i wszechwładzy ludu. Nic też dziwnego, że ruch na korzyść „czwartego stanu“ stawał się coraz żywszy, że zaczęto wreszcie myśleć o reformie społecznej. Początek dał R. Owen († 1858)⁷, bogaty fabrykant, który pismami swemi⁸, a głównie przez zaprowadzanie odpowiednich urządzeń (New Lamark), zakładanie komunistycznych kolonij, (New Harmony w Indianie), starał się poprawić dolę ubogich. Próby jego zakończyły się smutnie, ale przynajmniej miały ten dobry skutek, że zainteresowały szerokie koła uczonych tą piękną sprawą.

Śladami Owena idzie St. Cabet († 1856)⁹, którego dzieło „Voyage en Icarie“¹⁰, wywarła na współczesnych wielkie wrażenie. Mieszkańcy Ikaryi znajdowali się w smutnem położeniu, cząstka

¹ por. K. Gide, Zasady ekonomii społecznej, opr. Wł. Czerkaski³ (Warszawa 1907) 506 n.; Philippovich, Grundriss der pol. Oekonomie I 354 n.; Trepka prz. dz. I. 130 n. ² Théorie du droit de propriété et du droit au travail³ (Paris 1848), ³ Théorie II. ⁴ 15, por. Le socialisme 57 n. ⁵ Théorie 22. ⁶ Socialisme 52 n. ⁷ por. H. Herkner, Owen (Conrad's Handwörterbuch V 1046—51). ⁸ The book of the new moral world (London 1820). ⁹ por. Meitzel, Cabet (Conrad's Handwörterbuch III 359). ¹⁰ Voyage en Icarie² (Paris 1843); 1 wyd. p. t. Voyage et aventures de Lord W. Carisdall en Icarie (Paris 1840).

bowiem ich nieznaczna używała bogactw a ogromna większość pozostawała w nędzy¹. Celem reformy postanowiono wprowadzić komunizm. Aby zaś uniknąć zaburzeń, początkowo wprowadzono wspólność ograniczoną; kiedy zaś wychowano nowe pokolenia, a starsze przez pouczanie zyskano dla zupełnej wspólności, wprowadzono ją uchwałą ludu². W idealnym tym społeczeństwie wszyscy muszą pracować, ale nie sprawia im to nieprzyjemności, bo trudniejsze roboty wykonują maszyny; wszelka własność produkcyjna należy do społeczeństwa, które organizuje pracę i dzieli plony według potrzeb każdego. Zdolności nie są uwzględniane, bo to dar społeczeństwa³. Religię wybiera sobie każdy po 17 r. życia: ofiary, posty, modlitwy znikły. Wszyscy czczą bóstwo przez wzajemną miłość; przyjęto nawet jedną religię, uznaną przez większość obywateli⁴. Za własnością osobistą nikt nie wdycha, owszem wszyscy uważają ją za oplakania godny plód naszych wyobraźni⁵, a zachwycają się zupełną wolnością i równością wychowania, pracy, majątku i praw, co wszystko przyniósł im i zabezpiecza komunizm⁶. Cabet założył nawet kolonię, opartą na swoich zasadach, (Ikaria w Nauvoo, stan Illinois), która jednakże upadła po krótkim okresie pomyślnego rozwoju⁷.

Przeciwnikiem własności osobistej jest również wynalazca nazwy „socjalizm“⁸ Piere Leroux, który jednakże wszystko krytykuje, a właściwie sam nie wie, czego chce⁹.

Gruntownej reformy społeczeństwa żąda L. Blanc († 1882)¹⁰, domagając się usunięcia dwóch głównych źródeł dzisiejszego rozstroju społecznego: braku pracy i rujnującej wszystkich konkurencji¹¹. Środkiem usunięcia ich ma być udzielenie robotnikom kredytu na założenie warsztatów, nad którymi najwyższy nadzór ma pozostać przy państwie, które, puściwszy w ruch całą maszyneryę, zostawia zresztą robotnikom pełną autonomię¹². Uczestnicy we wspólnej pracy będą najpierw mieć równy udział w owocach jej,

¹ Icarie 553. ² 560. 538. ³ 556 n. ⁴ 170 n. 276. ⁵ 513. ⁶ 559. ⁷ por. O. Pfülf, *Kommunistische Experimente* (Stimmen aus Maria Laach 1895, t. 49, 284—296, 397—410) 284 n. e. ⁸ por. H. Pesch, *Liberalismus III* str. 3 uw. 1. *Nationalökonomie I* 284. ⁹ por. Sudre, *Communisme* 396; sam Considerant mówi o nim (*Socialisme* 95), że ma „des tendances, mais peu de système“. ¹⁰ por. C. Meitzel, *Jean Joseph Louis Blanc* (*Conrad's Handwörterbuch III* 84 n). ¹¹ *Organisation du travail*, ¹² *Bruxelles 1845. 1 w. 1839*) 3. 41. ¹³ 23 — 25, por. 139 n.

później, gdy każdy będzie dawał ze swej strony co może, zostanie także od zarządu wszystko, co mu będzie potrzebne¹. L. Blanc nie chce wprawdzie uchodzić za komunista, jednakże w ustroju jego państwo musiałoby ostatecznie wziąć całą produkcję w swą rękę, inaczej nie usunie konkurencji poszczególnych warsztatów, nie zapewni każdemu pracy, a przez popieranie organizacji komunistycznych zmusi — co przyznaje sam Blanc — przedsiębiorców prywatnych do zwinienia swoich przedsiębiorstw².

Żądania L. Blanca częściowo urzeczywistniła rewolucja 1848; założono „ateliers nationaux“, ale wnet przekonano się, że są one warsztatami próżniaków i awanturników, zamknięto je przeto, a bunt, wskutek tego powstały, stłumiono siłą.

6. Od tego czasu przewodnictwo w ruchu komunistycznym przeszło na niemieckich socjalistów, wśród których pierwszym, wybitniejszym zwolennikiem tego kierunku jest W. Weitling († 1871)³. O wiele donioślejsze znaczenie dla rozwoju dalszych stosunków ma K. Rodbertus († 1875)⁴.

Rodbertus opiera własność osobistą na prawie do owocu swej pracy, uważa ją bowiem „za nieograniczone prawo do pełnego owocu swej pracy⁵; wszelkie dobra przedstawiają wartość jedynie o tyle, o ile są produktami pracy⁶. Dawniej też rzeczywiście robotnik, zarazem właściciel środków wytwórczych, miał cały plon swej pracy, ale od czasu nastania podziału pracy t. j. od czasu wykonywania pracy wspólnymi siłami⁷, robotnik nie dostaje całego produktu, przeciwnie im praca jego staje się wydawniejszą, wskutek różnych wynalazków, tem mniejsza część bogactwa narodowego przypada na klasy robotnicze⁸. Część produktu dostaje się właścicielom gruntów i kapitałów, którzy, posiadając środki wytwórcze, zmuszają robotników do oddania sobie części produktu⁹, a pozostawiają im jedynie część, konieczną do wyży-

¹ 149. ² por. Sudre, Communisme 338. ³ Garantien der Harmonie u. Freiheit (1842, nowe wyd. Berlin 1908). Evangelium des armen Sünders (Bern 1845) ⁴ Soziale Briefe an v. Kirchmann (1 i 2 Berlin 1850, 3 1851), Das Kapital (4 soz. Brief. Berlin 1884 ed. Kozak Bd. II), Zur Beleuchtung der sozialen Frage II (Berlin 1885 ed. Kozak Bd. III); Hättenschwiller, Rodbertus (Staatslexikon. IV 695—699); K. Diehl, Rodbertus (Conrad's Handwörterbuch VI 446—454); H. Pesch, Liberalismus... III 108—117; Fr. Walter, Das Eigentum 132—138. ⁵ Kapital 214. ⁶ 2 Brief 43. ⁷ Kapital 73 n. 79. ⁸ 2 Brief 44 n, Zur Beleuchtung der soz. Frage II 20 n. ⁹ Kapital 110 n.

wienia się¹. Część, przypadająca na właściciela z wartości produktu po odtrąceniu płacy robotnika, nazywa się rentą². Ponieważ renta jest okradaniem robotnika, należy dążyć do jej usunięcia. Jakże to uczynić? Nie żąda Rodbertus na razie zaprowadzenia komunizmu, ani przyznania robotnikowi całego produktu — przy istniejącym koniecznym podziale pracy jest to niemożliwe — ale chce, aby dostał całą wartość produktu³, co stać się może nawet przy obecnym ustroju własności, jeśli tylko renty przeniesie się na państwo. Nie będzie to — jak utrzymuje Rodbertus — wcale zabieraniem renty obecnym właścicielom, ale jedynie wzięciem jej do społecznego budżetu⁴. Rodbertus uważa jednak ustrój komunistyczny za możliwy, owszem sądzi, że zdążamy do społecznienia produkcji⁵; wpraw jednak musi być społeczeństwo odpowiednio wychowane, aby miało dość siły moralnej, by podjąć pracę dobrowolnie bez tej, koniecznej obecnie podniety, jaką jest własność osobista⁶. Praktyczne żądania ogranicza Rodbertus do znacznego podwyższenia płacy robotników na koszt renty kapitalistycznej i gruntowej⁷, a reformę w tym duchu winno przeprowadzić państwo⁸.

Przeciwnikiem własności osobistej, przynajmniej w teorii, jest także F. Lassale († 1864)⁹, on to wygłasza za Proudhonem zdanie: „Eigentum ist Fremdtum“¹⁰, bo właściciel zmusza robotnika do oddania mu części produktu, którego cała wartość zależy jedynie od pracy¹¹. Wzysk zaś wspomniany idzie tak daleko, że robotnicy mają zawsze jedynie to, co im jest konieczne do życia, a nawet nie mogą mieć więcej, bo nie pozwala na to „spiżowe prawo płacy“. Na czym polega to prawo? Wysokość płacy — mówi Lassale — zależy od podaży i popytu; jeśli płaca jest wy-

¹ tamże 183, por. 201. ² 3 Brief 73. ³ Kapital 115 n. ⁴ Kapital 117: die Renten würden den bisherigen Eigentümern nicht genommen, sondern nur auf das Gesellschaftsbudget übernommen — śliczne niezabieranie! ⁵ Kapital 123. 160. 221 n. ⁶ Kapital 226, por. 3 Brief 285. ⁷ Kapital 117 n. uw. *. ⁸ 3 Brief 286 n. ⁹ Bachem, Lassalle (Staatslexikon III 738 — 745); K. Diehl, Lassalle (Conrad's Handwörterbuch V 526—531); Pisma L.: System der erworbenen Rechte (Leipzig 1861), Offenes Antwortschreiben an das Zentralkomitee zur Berufung eines allgem. deutsch. Arbeiterkongresses zu Leipzig (Zürich 1863), Arbeiterlesebuch (Frankfurt 1863); Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, der ökonomische Julian oder Kapital u. Arbeit (Berlin 1864). ¹⁰ Bastiat 209. ¹¹ tamże 188.

soka wzmaga się ludność, a wskutek tego zaduża jest podaż sił roboczych i spada ich cena; natomiast, jeśli płaca jest zbyt nędzna, zaczyna się emigracja, bezżenność, wstrzymanie się od rodzenia dzieci, wskutek czego powstaje brak sił roboczych, zwiększa się popyt na nie i odpowiednio podnosi się płaca¹. Lecz, czy wobec tego nie należy znieść własności osobistej? Lassalle w zasadzie nie ma nic przeciw temu, owszem zgadza się z Hobbesem, że własność osobista jest dziełem państwowym, dlatego też wola państwa, jak ją wprowadziła, tak też równie dobrze i znieść może². Przez to nie naruszy państwo niczych praw ani przyrodzonych, bo takie prawa są mrzonką, ani nadanych. Źródłem bowiem wszelkich praw jest „duch narodu“; jeśli przeto duch ten wypowie się w jakimś nowem prawie, dawne prawa, z nowem sprzeczne, tracą swoją podstawę, są sprzeczne z duchem narodu i nie mają żadnej siły, a opieranie się na nich przeciw prawom istniejącym, byłoby „das absolute Unrecht“³. Na razie jednak nie żądał zniesienia własności osobistej, ale udzielenia kredytu stowarzyszeniom robotniczym, aby przez to usunąć kapitał prywatny⁴, miał to być według Lassalla najłagodniejszy środek przejścia do przyszłego komunizmu. Pod koniec życia stawał się jednak coraz wierniejszym poddanym jego królewskiej mości i prawdopodobnie zerwałby z socjalizmem, gdyby śmierć przedwczesna nie zakończyła jego działalności⁶.

7. „Naukowy socjalizm“ którego przedstawicielem jest Marx, Engels i głównie cała partya socjalistyczna, występująca w naszych czasach pod tą nazwą w życiu politycznym, żąda uspołecznienia środków wytwórczych, społecznej produkcji i rozdziału bogactw wytworzonych, pozostawiając własność osobistą co do rzeczy użytkowych.

Już „manifest komunistyczny“ dość wyraźnie o tem mówi: was den Kommunismus auszeichnet, ist nicht die Abschaffung des Eigentums überhaupt, sondern die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums. Przez „bürgerliches Eigentum“ rozumie manifest własność kapitalistyczną i wielką posiadłość rolną; nie chce zaś znoszenia małej własności rolnej, bo to zbyt szkodliwe; rozwój przemysłu usuwa ją coraz bardziej, a z czasem zniszczy

¹ por. Cathrein, Sozialismus 297 n. e; Lassalle, Offenes Antwortschreiben 10 n, Arbeiterlesebuch 5. 27. ² Bastiat-Schulze 36 uw.** por. System der erworben. Rechte I 159 n. e. uw*. ³ System I 193—199. ⁴ por. Arbeiterlesebuch 41, Cathrein prz. dz. 30. ⁶ por. Bachem. prz. art. 744 n.

zupełnie. Socjalizm chce usunąć „kapitał wyzyskujący pracę“, a nie myśli zabierać robotnikowi tego, co on zarabia, z czego żyje. owszem chce zapewnić wszystkim większy udział w tych dobrach.

Co więcej „manifest“ zapewnia nas, że nie chce znosić własności osobistej nawet co do środków wytwórczych, bo ściśle biorąc i obecnie nie istnieje ona wcale. Kapitał bowiem (środki do wytwarzania innych dóbr) jest produktem społecznym. nagromadza się przez pracę wielu, a zatem „es ist keine persönliche, es ist eine gesellschaftliche Macht. Wenn also das Kapital in gemeinschaftliches, allen Mitgliedern gehöriges Eigentum verwandelt wird, so verwandelt sich nicht persönliches Eigentum in gesellschaftliches. Nur der gesellschaftliche Charakter des Eigentums verwandelt sich“. Nawiasem mówiąc manifest kpi sobie z tych, do których przemawia. Przecież chyba dziecko zrozumie, że majątek, kupiony za dochód, jaki daje np. grunt nie jest społeczną własnością tych, którzy na tym gruncie pracowali, najęci i zapłacony przez właściciela, ale należy do tego, który ich najął i za pracę sprawiedliwie wynagrodził. Tem mniej może być mowa o należeniu takiego majątku do całego społeczeństwa; jest on własnością osobistą, a zamienianie go na własność społeczną, oddawanie go do rozporządzenia całemu społeczeństwu, jest nie „zamienianiem jego społecznego charakteru“, ale najoczywistszym ograbianiem jednostki na rzecz ogółu.

Program z Eisenach (1869) żąda „Abschaffung der jetzigen Produktionsweise durch genossenschaftliche Arbeit“, a jaśniej wypowiada tę myśl program, ułożony w Gotha (1875), żądając usunięcia niewoli, w jakiej znajdują się robotnicy, wskutek zmobilizowania w rękę kapitalistów środków wytwórczych. „Die Befreiung der Arbeiter erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages. Wreszcie najjaśniej wypowiada się program erfurcki (1891). „Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln—Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen. Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigentum und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion kann es bewirken, dass der Grossbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer Quelle des Elends und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfart und allseitiger harmonischen Vervollkommnung werde“.

Podobne żądania ma socjalizm w Austrii. Na wiecu w Wiedniu (1901) uznają towarzysze „das der Übergang der Arbeitsmittel in den gemeinschaftlichen Besitz der Gesamtheit des Volkes das Ziel, die Eroberung der politischen Macht das Mittel seines Kampfes für die Befreiung der Arbeiterklasse sein muss“.

Taksamo przedstawiają cel socjalizmu najwybitniejsi jego zwolennicy. Według Marxa, wyzysk kapitalistów niszczy co-

raz bardziej klasy średnie, a zarazem łączy je w zorganizowane rzesze wytwórcze. Kiedy rozwój ten dojdzie do szczytu, kiedy nie będzie nikogo oprócz nieznaczącej garstki kapitalistów i niezliczonego, zorganizowanego proletariatu, wywłaszczeni zostaną wywłaszczeni, społeczeństwo obejmie wszystkie środki wytwórcze, zorganizuje produkcję i postara się o słuszny podział plonu wspólnych trudów¹.

Podobne nadzieje ma Engels. Rozwój kapitalizmu musi według niego doprowadzić do koncentracji wszelkich bogactw w ręku niewielu, wyrывая je pracującemu i coraz bardziej zszeregowanemu proletariatowi. Rzesze wywłaszczonych, doszedłszy do przewagi politycznej, zniosą własność osobistą, zamieniając ją na własność państwa. Lecz zniesienie jej pociągnie za sobą zupełne zrównanie wszystkich obywateli, co znów uczyni zbytecznym państwo, którego głównym zadaniem jest zapewnienie panowania jednej klasie; państwo zamieni się na stowarzyszenie wytwórcze². Takie same przepowiednie wygłasza Kautsky³ i Bebel⁴.

W ten sposób rozumieją żądania socjalizmu najwybitniejsi jego znawcy: Schäffle⁵, Cathrein⁶, H. Pesch⁷, Vermeersch⁸, Leon XIII⁹.

¹ por. Kapital I² 792 n. ² Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft⁷ (Stuttgart 1910) 301 n. ³ Das Erfurter Programm¹⁰ (Stuttgart 1910) IV passim. 112. 117. 149 n. 153 n. e. ⁴ Die Frau u. der Sozialismus⁵¹ (Stuttgart 1910) 368—374. ⁵ Quintessenz des Sozialismus² (Gotha 1877) 2 n. Celem socjalizmu jest „Ersetzung des „Privatkapitals“ (d. h. der spekulativen, sozial nur durch freie Konkurrenz geregelt, privaten Produktionsweise) durch das „Kollektivkapital“, d. h. durch eine Produktionsweise, welche auf Grund kollektiven Eigentums der Gesamtheit aller Producenten (Arbeiter) an allen Produktionsmitteln eine einheitliche („soziale“, „kollektive“) Organisation der Nationalarbeit durchführen würde. Diese „kollektivistische“ Produktionsweise würde die heutige Konkurrenz beseitigen indem sie die kollektiv... durchführbaren Teile der Güterhervorbringung unter Gemeinschaftlicher Leitung stellen und unter derselben Leitung auch die Verteilung des gemeinsamen (gesellschaftlichen) Produktes Aller an Alle- nach dem Masse der Produktivenarbeitsleistung eines Jeden — vornehmen würde... por. 12. ⁶ Sozialismus 8, socjalizm jest: jenes volkwirtschaftliche System, welches unveräusserliches gesellschaftliches Gemeineigentum aller Arbeitsmittel einführen und die gesamte Produktion und Verteilung der wirtschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat organisieren will. ⁷ Nationalökonomie I 284 n. por. Liberalismus III 4—26. ⁸ de iustitia n. 173: socialismus... eo spectat, ut ab hominum societate communiter possideatur quidquid est quo res gignuntur; communiterque administrentur artes et negotiationes. ⁹ „Rerum novarum“ 11, „Quod Apostolici“ 3 n.

8. Oprócz socjalistów, żądających uspołecznienia wszystkich środków wytwórczych, są jeszcze niektórzy domagający się upaństwowienia własności gruntowej, albo przynajmniej pozbawienia właściciela renty, z niej pobieranej¹. Zwolenników tego kierunku nazywa się socjalistami rolnymi. Podstawę dał im Ricardo († 1823) przez swoją teorię renty. Czemże jest renta?² Dopóki gruntu jest poddostatkiem — czy Ricardo — nie istnieje renta, ale każdy, zbierając plony rolne, zbiera owoc swej pracy. Lecz wskutek zwiększenia się ludności, zwiększa się popyt na produkta rolne, z czego korzystają właściciele, podnosząc ich ceny. Wyższa cena produktów zachęca do uprawiania gruntów gorszych, leżących dotąd odłogiem, lub do większych wkładów w grunt, by podnieść jego wydajność. Ziemia taka znowu nie daje renty; zwraca jedynie wartość pracy, lecz daje ją grunt, uprawiany już poprzednio. W ten sposób postępuje się tak długo, aż dojdziemy do tego, że branie pod uprawę jeszcze gorszego gruntu, lub czynienie jeszcze większych wkładów, bezwarunkowo opłacić się nie może. Różnica między wydajnością gruntu zwracającego jedynie wartość wkładów i pracy, a wydajnością gruntu najlepszego, nazywa Ricardo rentą³.

Renta nie jest owocem pracy; lecz — jak głoszą zwłaszcza od czasów Smitha — mamy prawo posiadać na własność osobistą jedynie to, co stworzymy, stąd łatwy wniosek, że to, co jest darem natury, powinno dostawać się wszystkim; należy przeto postarać się, aby renta należała do całego społeczeństwa⁴.

Tego domagał się już przed wystąpieniem Ricarda, Thomas Spence († 1814), środkiem zaś miało być oddanie gruntu parafiom, któreby wydzierżawiały go, a czynsz (rentę) obracały na ogólne potrzeby, resztę zaś dzieliły między swych członków⁵. Skon-

¹ Cathrein. Das Privatgrundeigentum u. seine Gegner⁴ (Freiburg 1909); A. Preuss, The fundamental Fallacy of Socialism. An Exposition of the Question of Landownership (St. Louis 1909); K. Diehl, Bodenbesitzreform (Conrad's Handwörterbuch II 95—110); Sacher, Bodenreform (Staatslexikon I 916—921); H. Pesch, Henry George u. die Encyklika „Rerum novarum“ (Stimmen aus Maria Laach, 1894, t. 47, 365—382, 522—544), Liberalismus I 309—354; J. Milewski i Wł. Czerkaski, Polityka ekonomiczna (Kraków 1905) II § 20. ² por. K. Diehl. Ricardo (Conrad's Handwörterbuch VI 426—437). ³ por. Diehl prz. art. 431. ⁴ por. J. St. Mill, Principles of Political Economy I 277. 279. ⁵ The Meridian Sun of Liberty, w nast. wyd.: The Nationalisation of the Land (London 1775), por. Diehl, Bodenbesitzreform, prz. m. II 97.

tiskowania renty i uznania praw wszystkich do posiadania gruntu, domaga się W. Ogilvie¹, Thomas Paine². Dalej jeszcze idzie J. St. Mill, przyznając państwu nawet prawo zabrania tego, co jest owocem trudów właściciela³. Niektórzy zaliczają H. Spencera do zwolenników socjalizmu rolnego⁴, jednakże wspomniany autor zwalcza, przynajmniej w dziele: *The Man versus the State* socjalizm, występuje przeciw zbyt niemu obciążaniu podatkami gruntów⁵ i żąda możliwie największej wolności dla właściciela, przyczem utrzymuje, że zapatrywania te nie różnią się niczem od stanowiska, jakie zajmował w poprzednich dziełach⁶.

Najwięcej jednak hałasu spowodował H. George. Każdy ma jedynie do tego prawo, co stworzy przez swą pracę⁷, lecz grunt jest darem natury, należeć zatem winien do wszystkich⁸. Przez co cel ten osiągniemy? Przez odebranie właścicielom renty gruntowej, pozostawiając ich w posiadaniu gruntu i ciągnienu z niego tych zysków, które są owocem pracy właściciela i kapitałów w uprawę roli włożonych⁹. Przez to usunie się wszelkie niedogodności, z obecnym ustrojem społecznym związane, zwłaszcza zaś nędzę szerokich warstw robotniczych, których pracą pożera obecnie renta gruntowa¹⁰; im bardziej bowiem wzmaga się przemysł i rośnie ludność, tem droższe są produkta rolne, a wskutek, tego maleje wartość dochodu kapitału i pracy¹¹. Przez upaństwowienie, nieprawnie przywłaszczonej renty, usunie się źródło dzisiejszej nędzy, zapewni wszystkim korzystanie z postępu gospodarczego¹², a przedewszystkiem umożliwi się każdemu cieszenie się owocami swej pracy¹³.

Podobne zasady wygłaszał Alfr. Russel Wallace¹⁴ w Anglii gdzie istnieje nawet osobna liga (*Land restoration League*), dążąca do upaństwowienia renty, bez wynagrodzenia dla właścicieli,

¹ *Essay on the Right of Poverty in Land* (1782), por. Diehl, prz. m. 97 n. ² *Agrarian Justice* (London 1797), Diehl, prz. m. 98. ³ *Political Economy I* 264. 255. 244, por. Diehl prz. art. 98. ⁴ P. Barth, *Spencer* (*Conrad's Handwörterbuch VI* 887 n. e) 888. ⁵ w tłum. franc. *L'individu contre l'état* 55, por. 50 n. 60 n. ⁶ 64. uw. 1. ⁷ *Progress and Poverty..* (1879) cytowane według niem. tłum. *Fortschritt und Armut* (Reclam) 345 n. 348. ⁸ 350. ⁹ 356. 379. 46 n. ¹⁰ 359 n. e. ¹¹ 15 n. 181—189. 244 n. e. 257. ¹² 442 n. e. ¹³ 462 n. por. Cathrein, *Privatgrundeigentum* 82 n. e; Preuss prz. dz. 1 n. e. ¹⁴ *Land Nationalisation. its Necessity and its Aims* (London 1882), por. Diehl. prz. art. 98.

którzy — jak uczy George — nie mogą sobie rościć pretensyi do wynagradzania za to, że się im uniemożliwi krzywdzenie innych¹. Istnieje nadto drugi związek (Land Nationalisation Society), który również chce upaństwowić grunt, ale żąda odszkodowania dla właścicieli.

We Francyi działał w tym duchu de Colins², Huet³, a obecnie istnieje stowarzyszenie, dążące wszelkimi środkami do upaństwowienia ziemi i części kapitału (Ligue pour la nationalisation du sol). W Niemczech zwolennikiem socjalizmu rolnego jest H. H. Gosse⁴, Th. Stamm⁵, A. Samter (upaństwowić część gruntów, reszta ma pozostać własnością osobistą)⁶, Flürscheim, chcący nawet upaństwowić kapitał przez upaństwowienie gruntu⁷, Herzka, który przedsiębrał nawet próby wprowadzenia nowego ustroju, ale bez skutku⁸, wreszcie Damaschke ze swą szkołą, żądający upaństwowienia renty „jutrzejszej, a nie wczorajszej“. Z pośród związków, założonych celem popierania socjalizmu rolnego, największe znaczenie osiągnął „Bund der deutschen Bodenreformer“.

Zaznaczyć wypada pod koniec tego rozdziału, że do zwolenników „unarodowienia ziemi“ należą ukraińcy galicyjscy, którzy według programu z r. 1899, domagają się „wykupna ziemi, przedewszystkiem większych posiadłości przez państwo na powszechną własność narodu“¹⁰. Unarodowienia ziemi żąda także Lutosławski¹¹.

¹ Fortschritt u. Armut 370 n. e. ² Socialisme rationel (Paris 1849) ³ Regne sociale du christianisme (1853), por. Diehl, prz. art. 100. ⁴ Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs (1852). ⁵ Erlösung der darbenenden Menschheit (Zürich 1871). ⁶ Gesellschaftliches u. Privat-Eigentum (Leipzig 1877). Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung (Jena 1879). ⁷ por. Diehl, prz. art. 100 n. ⁸ Freiland (1889). ⁹ Diehl prz. art. 102 n. ¹⁰ por. St. Tarnowski, Stronnictwa w sejmie r. 1910 (Przegląd polski, 1911, t. 179, 57—84) 66. ¹¹ Ludzkość odrodzona (Warszawa 1910).

CZĘŚĆ II.

Własność osobista opiera się na prawie przyrodzonym.

ROZDZIAŁ I.

Człowiek ma prawo używania rzeczy.

1. Kiedy rozejrzemy się wokół siebie, zauważymy trojakié królestwo: świat nieorganiczny, świat roślinny i zwierzęcy. Na co ten podział? Odpowiedź dają nam nauki przyrodnicze. Świat nieorganiczny służy roślinom, królestwo roślin jest podstawą życia zwierząt, a ostatecznie wszystko, jeśli nie bezpośrednio to przynajmniej pośrednio ma służyć człowiekowi.

Istocie, stojącej w doskonałości wyżej, służą niższe: roślina jest czemś doskonalszem od martwej materii, więc nieżyjąca materia służyć jej musi; zwierzę stoi prawie nieskończenie wyżej od rośliny — służy mu przeto roślina; ponad zwierzęta wznosi się człowiek i służy mu cały świat; jak koroną jest całego świata, tak i jego panem¹.

Na to samo wskazuje zdolność stworzeń do służenia człowiekowi. Na co bowiem jest rzecz, wskazuje jej natura; lecz świat z istoty swej ma zdolność służenia człowiekowi. Używanie go przeto w tym celu nie jest czemś złem, nikt bowiem nie grzeszy, używając rzeczy na to, na co jest².

Przypatrzmy się znowu samemu człowiekowi: jest to istota złożona z ciała i duszy. Ponieważ ciało zużywa się, potrzebuje ustawicznie środków do odnowienia części zniszczonych, a środkami

¹ por. Arystoteles, *Politic.* 1. 2 c. 1. 5. 7; św. Tomasz, C. Gentil. 1. 3 c. 81. 112—117. 129. S. Theolog. 2. 2. q. 64 a. 1. ² św. Tomasz, S. Theolog. 2. 2. q. 64 a. 1.

tymi są rzeczy nas otaczające, więc sama natura wskazuje, że rzeczy są przeznaczone dla nas. Nie pozostawia bowiem przyroda dzieł swoich w niedoskonałości, ani też nie stwarza nic na próżno¹.

Prawo panowania nad światem daje człowiekowi jego rozumna natura. Świat cały jest dziełem Potęgi rozumnej — Νοῦς πάντα διακόσμησε². Lecz istota rozumna musi ostatecznie wszystko robić dla kogoś rozumnego. Dla kamienia, drzewa, zwierząt nic nie czynimy jak tylko, o ile odnosimy dobro im zdziałane do siebie lub do innej osoby. Celem bowiem samym w sobie może być tylko osoba, tj. istota rozumem i wolą obdarzona; jej tylko można życzyć dobra dla niej samej, bo ona tylko może dobro swe pojąć, pragnąć go i samodzielnie je posiadać. Istota ta musi naturalnie móżdż mieć związek ze światem zmysłowym, a taką właśnie jest „animal rationale“, człowiek³, zatem świat cały dla niego istnieje.

Tosamo stanowisko należy się człowiekowi ze względu na jego wolność; on jedynie jest istotą wolną na świecie, a zatem ma panować nad wszystkim innym, co nie obdarzone wolnością, z natury swej jest skazane na służenie⁴.

To stanowisko przedstawia nam dopiero całą piękność harmonii świata: wszystko uporządkowane od najniższych tworów aż do człowieka; w nim schodzi się cała doskonałość świata, on zaś sam w imieniu nierozumnej przyrody spłaca daninę należnej czci Stwórcy wszystkiego. „Postawiony jest w środku, aby służył i aby mu służył⁵. Zerwijmy ten łańcuch, łączący królestwa stworzeń przez człowieka z Bogiem, a staniemy w obec niewytłomaczalnej zagadki: po co i na co! „Bez człowieka natura nie obracałaby się do Stwórcy, nie wydałaby prawdziwej pieśni, tylko dźwięki bezmyślne, jak huczenie wiatrów w opuszczonym kościele“⁶, bez odniesienia człowieka do Boga, życie nasze byłoby zagadką, a największym szczęściem, jak chce A. v. Humboldt, urodzić się głupcem⁷.

Używać rzeczy może nietylko człowiek, ale i zwierzę; stosunek jednak ten jest czemś zupełnie innym u człowieka jak u zwierzęcia: człowiek ma prawo używania ich, zwierzę natomiast pozostaje z rzeczą w stosunku chwilowym, materyalnym, opartym na

¹ św. Tomasz, Politic. I. 1 lect. 6. ² Anaksagoras. ³ por. Ks. Morawski, Celowość w naturze⁴ (Kraków 1906) 160—162. ⁴ por. św. Tomasz, C. Gentil. I. 3 c. 112. ⁵ Petrus Lombardus, Sent. I. 2 d. 1. 8. ⁶ Ks. Morawski, prz. dz. 233. ⁷ u T. Pescha, Die grossen Welträtsel (Freiburg 1907) II 419.

sile fizycznej, nie ma zaś żadnego prawa do niej. Prawo bowiem jest możliwością moralną a nie fizyczną; lecz taką możliwość może mieć jedynie istota duchowa, która może czegoś wymagać a zarazem poznawać obowiązek szanowania uprawnień innych¹.

Zwierzę nie ma wolnej woli. Lecz bez woli niema prawa. Rozumiemy to doskonale w życiu codziennem; kto nie chce posiadać rzeczy, przestaje być jej właścicielem; sprzedaż, kupno zależą od woli; bez woli niema zawłaszczenia. I rzecz prosta, boć to należy do istoty prawa, przez co mamy możliwość rozporządzania jego przedmiotem. Lecz możliwość tę mamy przez rozum i wolę; te bowiem władze czynią nas panami naszych aktów, a przez nie rządząmy rzeczami zewnętrznymi². Jeśli zaś ktoś nie jest panem swych czynności, ten mniej może być panem nad czemś, co jest poza nim³. Zwierzę nie może przenosić swoich praw na drugich, nie może poznawać obowiązku szanowania ich, nie może doznać krzywdy, bo nie może chcieć obowiązywać kogoś, do szanowania tego, co by mu przyznać prawo⁴. Człowiek nie pozostaje zatem jedynie w materialnym stosunku do rzeczy, ale ma prawo, nienaruszalną możliwość używania ich, którą każdy szanować winien, w przeciwnym bowiem razie działa wbrew woli najwyższego Prawodawcy, który, stwarzając taką naturę, musiał zarazem wyposażyć ją odpowiednimi uprawnieniami.

3. Człowiek ma nietylko prawo używania rzeczy, ale może używać wyłączenie przynajmniej rzeczy koniecznych. Podstawą tego uprawnienia jest osobowość człowieka. Jest on bowiem „*ens sibi*“, istnieje dla siebie, a nie na to, aby był środkiem do czyichś celów, a mając prawo istnienia, ma również nienaruszalne prawo używania tego, co mu do odpowiedniego życia jest potrzebne. Zwierzęcia zaś istnienie jest przeznaczone na usługi drugich i dlatego nie tylko nie ma nienaruszalnej możliwości używania czegoś, ale owszem jego samego może używać człowiek na zaspokojenie swych potrzeb. Jeśli zatem człowiek coś weźmie na swój użytek, do czego dotychczas nikt nie miał prawa, temsamem wyłącza innych do używania tej rzeczy, jeśli ona jednemu tylko może służyć, w przeciwnym bowiem razie na nichy mu się zdało przyznanie

¹ por. Th. Meyer. *Instit. iur. naturalis* I. n. 460. ² Lessius, *de iustitia*.. I. 2 c. 4 n. 1. ³ Molina, *de iustitia et iure* tr. 3 disp. 3. ⁴ de Lugo, *de iustitia* disp. 3 n. 1.

prawa używania rzeczy, jego istnienie byłoby zdane na łaskę i niełaskę drugich.

Inaczej możnaby to samo tak powiedzieć: pierwszym prawem człowieka jest bez wątpienia prawo zachowania życia. Lecz życia nie można zachować bez wyłącznego używania koniecznych do tego rzeczy: każdy zatem człowiek ma prawo używania rzeczy, do życia niezbędnych.

Prawo do życia i połączone z niem prawo do rzeczy niezbędnych, jest pierwszorzędnym prawem przyrodzonym, którego człowiekowi nie może odebrać żaden ustrój społeczny.

Prawo używania rzeczy koniecznych nie uzasadnia jednak posiadania osobistej własności co do dóbr produktywnych, a nawet nie zawsze daje prawo własności, co do dóbr użytkowych; nie przesądza zatem wcale, jaki ustrój własności jest wskazany lub konieczny. Jeśli człowiek — mówi Soderini¹ — potrzebuje chleba, aby żyć, nie wynika stąd, że, celem zdobycia go sobie, ma posiadać produkujący go grunt. Nie można z góry utrzymywać, że prawu używania rzeczy nie mogłoby stać się zadość przy istnieniu własności wspólnej, owszem przynajmniej do pewnego stopnia da się ono pogodzić ze wspólnością dóbr, jak to widzimy na zakonach religijnych².

Jeśli jednak uwzględnimy osobliwe stosunki, wśród których rozwija się ludzkość, jeśli dobrze poznamy, do czego doprowadziłyby nas własność wspólna, będziemy musieli przyznać, że nawet prawu używania rzeczy koniecznych nie może stać się zadość bez istnienia własności osobistej także co do dóbr produktywnych.

Natraciłem powyżej, że prawo używania rzeczy koniecznych, nie daje prawa własności co do dóbr użytkowych, nawet takich, które niszczejają przez użycie. Mający prawo zniszczenia rzeczy przez użycie jej, jest jej właścicielem jeśli może użyć jej we wszelki sposób, zgodny z jej naturą. Jeśli natomiast ma prawo jedynie zniszczenia jej przez użycie, nie koniecznie musi być jej właścicielem, nie ma bowiem pełnego prawa rozporządzania rzeczą.

4. Już z tych kilku uwag początkowych możemy zobaczyć, jak wielka jest różnica między nauką katolicką a materializmem socjalizmu, który nie uznaje istotnej różnicy między zwierzęciem a człowiekiem. Logicznie nie powinni zwolennicy naukowego socjalizmu przyznawać człowiekowi żadnych praw, bo nie można przyznać ich zwierzętom; jeśli zaś przyznają je ludziom, powinni równie przyznawać je zwierzętom i za nieprawość karać czworonogi

¹ E. Soderini, *Socialisme et catholicisme* (1896) 125. ² por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 301.

równie jak ludzi, ustanawiać dla nich sądy przysięgłych, więzienia, domy poprawy itd.

Materyalizm musi uprawniać panowanie siły i rzeczywiście socjalizm, oddany mu, głosi teorię walki o byt i zagłady słabszych. Czemuż zatem tyle łez leje nad niedolą klas niższych, kiedy według materyalizmu prawem słabego jest, dać się zjeść silniejszemu? Jeśliby socjalizm chciał postępować logicznie, nie mógłby przyznać nawet prawa do zjedzenia czegoś temu, kto nie ma siły potrzebnej do odpędzenia napastnika.

ROZDZIAŁ II.

Uprawnienie posiadania własności osobistej z przewidywania przyszłości.

Widzieliśmy, że człowiek ma prawo używania rzeczy, a nawet do użycia niektórych ma wyłączne prawo, celem zaspokojenia swoich potrzeb. Lecz potrzeby te ustawicznie wracają; dziś zaspokojone, jutro odzywają się na nowo. Rzeczy zaś na to potrzebnych nie zawsze można mieć poddostatkiem: jedne bowiem rosną tylko w pewnej porze roku, a do wyprodukowania przeważnej ich części trzeba zazwyczaj całorocznych zachodów. Widzi to człowiek, poznaje z własnego doświadczenia i z nauki drugich dzieje przeszłe, przewiduje przyszłość i wie bardzo dobrze, że jeśli nie porobi zapasów, życie jego będzie wystawione na pewną zgubę. Czemuż będzie się żywił w zimie i na wiosnę, kiedy pożywienia stosownego dla niego wcale nie będzie? Nie tajemem mu też jest, że niezawsze przyroda wydaje dostateczną ilość plonów; może przyjść nieurodzaj, klęski elementarne, choroba, kalectwo i niezdolność do pracy, a wreszcie przyjdzie starość bezsilna. Co stałoby się z nim, gdyby nie mógł nabywać na własność rzeczy, zdolnych zachować mu życie w takich wypadkach? Co stałoby się z nim, gdyby nikt tego prawa nie miał, gdyby nie wolno było nikomu posiadać zapasów dóbr, któremi mógłby wspomagać potrzebujących? Takie rozważania, czyż nie wzywają każdego do roztropnego starania się o zapewnienie sobie przyszłości?¹ Czuje to dobrze nasz lud i z pewną pogardą, a zarazem politowaniem patrzy na tych, którzy żyją z dnia na dzień, a nie myślą o tem, żeby coś „przysporzyć“ na starość. Jeśli

¹ H. Pesch, Liberalismus I 266.

zwierzęta nierozumne zbierają zapasy na czas, w którym pożywienia sobie właściwego nie znajdują, o ileż bardziej powinien to czynić rozumny człowiek! Najlepiej zaś zabezpieczy swą przyszłość, jeśli zdobędzie na własność osobistą kawałek ziemi, tej rodzicielki wszystkiego, co nam jest do życia potrzebne¹.

Sama przeto natura człowieka wskazuje, że nietylko używanie rzeczy, ale i nabywanie środków produkcyjnych nie zawiera w sobie nic złego, ale owszem jak najzupełniej odpowiada jego godności. Co więcej możemy przyjąć, że samo prawo naturalne nakłada na niego obowiązek starania się o zapewnienie sobie przyszłości nawet przez zdobycie własności produktywnej, zwłaszcza, jeśliby w przeciwnym razie narażał na niebezpieczeństwo swe życie, lub miał być ciężarem dla drugich, nie dając im w zamian za utrzymanie żadnych, odpowiednich usług.

Jeśli zatem sama natura rzeczy wzywa człowieka do zapewnienia sobie przyszłości przez nabycie nawet produktywnej własności, jeśli to jest do pewnego stopnia jego obowiązkiem, któż może rozumnie utrzymywać, że własność osobista jest spreczna z prawem przyrodzonym? Niegodziwością byłoby uniemożliwienie ludziom zadośćuczynić tej, rozumem wskazanej potrzebie, a zły musi być ustrój społeczny, w którym znacznej części ludności jest uniemożliwione zapewnienie przyszłości przez nabycie własności osobistej stałej, lub innej, równie dobre gwarancje dającej (pensya dożywocie) a przez istnienie instytucji osobistej własności umożliwionej.

Lecz, mógłby ktoś zarzucić — czyż tego niemógłby uczynić komunizm? W oderwaniu nie jest to niemożliwością, w danych jednak warunkach własność wspólna jest niemożliwa, jak zobaczymy później, nadto spreczna z uprawnieniami człowieka i dlatego też nie można w niej szukać zapewnienia sobie przyszłości.

¹ por. Pottier, de iure et iustitia 32, por. Leon XIII, Rerum novarum 15: habent cuiusque hominis necessitates velut perpetuos redditus, ita, ut hodie expletae, in crastinum nova imperent. Igitur rem quandam debet homini natura dedisse stabilem, perpetuoque mansuram unde perennitas subsidii expectari possent. Atqui istiusmodi perennitatem nulla res praestare, nisi cum ubertatibus suis terra. potest.

ROZDZIAŁ III.

Własność osobista środków wytwórczych jest prawem natury; wskazuje na to wrodzone nam pragnienie posiadania jej.

1. Jednym z najsilniejszych pragnień człowieka jest chęć posiadania czegoś na wyłączną własność. Za ledwie dziecko otworzy oczy i żyć pocznie, już chce zagarnąć wszystko, co znajdzie, a pragnienie to zamiast zanikać rośnie z latami i gdy już zamilkną wszystkie żądze i namiętności ono samo zostaje. Jak człowiek chce mieć swoją rodzinę, swoją żonę, swoje dzieci, któremi by się opiekował, kochał, na których ześrodkowałyby się jego wszystkie troski, nadzieje, cel życia — tak chce mieć swój grunt, któryby uprawiał, upiększał, obwodził granicami i miał nadzieję zostawienia go potomstwu, pokrytego drzewami, sadzonymi nie dla siebie ale dla nich¹. Dla zdobycia własności podejmujemy prawie wszystkie trudy. Robotnik i fabrykant, kupiec i rolnik, rządzący i rządzony, wszyscy dążą do zdobycia własności i to nie tylko pewnej ilości rzeczy codziennego użytku, ale przede wszystkim środków produkcyjnych. We wzdychaniu do własności streszczają się nadzieje klas pracujących. Że robotnik dobija się kawałka tej ziemi, którą potem swym oblał, że pragnie zapewnić sobie przytułek na starość, schronienie dla swej rodziny, że dąży do osiągnięcia jakiegoś owocu usilnej swej pracy całego życia, cóż w tem nienaturalnego².

Dlaczego potępiać to pragnienie, uniemożliwiać jego zadowolenie, jeśli nawet zwierzętom wpoić natura poszanowanie tego, co któreś z nich zajęło, swoim trudem stworzyło! Mają zwierzęta swoje legowiska, swoje gniazda, swoje „pola działalności“, czy jednemu człowiekowi chcielibyśmy mniej przyznawać³?

Posiadania własności osobistej pragnie każdy; cóż dopiero mówić o tych, którzy mają rodzinę? Jak oni pragną dla dzieci coś nabyć, jaką boleść sprawia im niemożność zapewnienia potomstwu przyszłości! Dziś zwalczają niektórzy własność osobistą;

¹ Thiers, de la propriété 20. ² por. Semproniusz, O socyaliźmie wobec potrzeby poprawy społecznej (Kraków 1881) 59. 19. ³ por. Haller, Restauration der Staats-Wissenschaft II 40.

w gruncie rzeczy, każdy z nich, jeśli ma zdrowe zmysły, nie sądzi, że samo nabywanie własności jest czemś zdrożnem, sam bowiem posiada i pragnie być właścicielem. Przeciw nadużyciom w zdobywaniu własności, przeciw niemożności dojścia do niej, burzy się serce ludzkie; każdy uważa się za pokrzywdzonego, jeśli, wskutek wadliwego ustroju społecznego, nie może zaspokoić swego, tak głęboko wkorzonego pragnienia, mimo swej uczciwości i pracowitości. Natomiast cieszy się niewymownie, jeśli widzi, że trud jego nie był daremny, że wreszcie udało mu się dojść do zdobycia majątku¹.

Nic też dziwnego, że wobec tego pragnienia niemożliwem okazało się zawsze utrzymanie wspólnej własności i o każdym komunizmie można powiedzieć to, co mówi Sudre²: jakakolwiek byłaby jego organizacya, choćby najsilniejsza była władza, ustanowiona, celem bronienia go, wszystko jest bezsilnem wobec pragnienia własności osobistej, głęboko zakorzonej w sercach ludzkich. Ani wychowanie, ani przemoc, ani tradycya żadna nie zdoła tego pragnienia zdusić.

2. Lecz niemożliwem jest, żeby natura nie uznawała instytucyi, do której wprowadzenia popychają człowieka najsilniejsze jego skłonności³; niedorzecznością byłoby utrzymywać, że to jest sprzeczne z naturą człowieka, zła, do czego właśnie ta natura tak silnie wszystkich pociąga; niemożliwem, aby znajdował szczęście w tem, co mu nie odpowiada, a czuł się nieszczęśliwym, gdy mu nie wolno działać wbrew swej naturze.

Natura ludzka wraz ze swemi wrodzonymi skłonnościami jest dziełem Bożem. Niemożliwem jest przeto, aby Stwórca dawał jakiemuś stworzeniu skłonności, każąc mu niejako iść za nimi, gdyby przedmiot ich był dla niego nieodpowiedni. Inaczej bowiem musielibyśmy powiedzieć, że sam Stwórca skłania kogoś do złego⁴.

Każdy byt dąży do swego zachowania, co osiąga przez zdobywanie tego, co go udoskonala, co jest dla niego dobrem. Jeśli zatem do czegoś przyrodzoną ma skłonność, jest to najoczywistszym

¹ Arystoteles, Politicor. I. 2 c. 5. ἐτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρεται τὸ νομίζειν ἴδιον π., por. św. Tomasz, Politic. I. 2. lect. 4, Maurenbrecher, Thomas v. Aquino's Stellung z. Wirtschaftsleben s. Zeit 101 n. ² Sudre, Histoire du communisme 12 n. ³ Vermeersch, de iustitia n. 199. ⁴ św. Tomasz, C. Gentil. I. 3 c. 126, por. Cicero, de legib. I. 16.

znakiem, że przez to chce swej doskonałości, że to coś jest dla niego dobrem.

Nie może dać szczęścia to, co jest naszym złem; szczęście bowiem jest stanem, powstałym wskutek osiągnięcia odpowiedniego nam dobra. Jeśli zatem coś nas uszczęśliwia, jest widocznie zgodne z naszą naturą: „idem est.. beate vivere et secundum naturam“¹.

Czy zatem zawsze dobrze działamy, jeśli idziemy za takimi skłonnościami? Tak jest, jeśli idziemy za nimi w sposób nam odpowiedni tj. rozumnie. Co bowiem nam jest z przyrodzenia odpowiednie, na to wskazują wrodzone nam skłonności, lecz naturalną skłonność mamy także i do tego, aby działać rozumnie².

Lecz, czyż nie jest chciwością pragnienie posiadania? Nie pragnienie jest czemś złem, lecz pragnienie nierozumne; natomiast, jeśli rozumnie pragnie ktoś dojść do własności, działa zgodnie z prawem przyrodzonym³.

Mógłby jednak ktoś zarzucić: wszyscy ludzie pragną posiadać własność osobistą, zatem, jeśli dowodzenie jest dobre, wszyscy też powinni ją posiadać.

Odpowiedź jest dość łatwa. Przy dobrym ustroju społecznym każdy, uczciwie pracujący, oszczędny, powinien dojść do własności, zapewniającej mu odpowiednie utrzymanie na czas choroby i starości. Wyjątkowo jednak mogą zajść takie stosunki, że komuś niemożliwym będzie skorzystanie z tego uprawnienia, podobnie jak nie każdy żeni się, choć każdy ma do tego prawo. Również nie każdy będzie mógł nabyć własność w równej ilości, na co zresztą znowu sama natura wskazuje, stwarzając ludzi w różnych stosunkach i z różnymi zdolnościami⁴.

ROZDZIAŁ IV.

Własność osobista jest konieczna ze względu na rodzinę.

1. Człowiek nie ma żyć samotnie na ziemi; sama natura nakłania go, aby wszedł w związki małżeńskie, a „żadne prawo

¹ Seneca, de vita beata c. 8. ² św. Tomasz, S. Theolog. 1. 2 q. 94 a. 4.
³ por. Arystoteles, Politicor. 1. 2 c. 5. ⁴ por. Vermeersch, de iustitia n. 199.

ludzkie nie może pozbawiać go tego przyrodzonego i pierwotnego uprawnienia, ani ograniczać celu tego prawa, Bożą ustanowionego powagą¹. Lecz, jeśli już jako osobnik człowiek uprawniony jest do nabywania własności osobistej, o ileż bardziej jako małżonek i ojciec! Jego opiece powierza się słaba kobieta; jej natura, jej powołanie małżonki i matki, wskazuje, że niepowinna być obarczana troską o środki do życia. Barbarzyńcy jedynie stawiają kobietę na równi z niewolnikiem²; w świecie zaś cywilizowanym, gdzie nie siła ale rozum ma panować, powinna żona zajmować stanowisko zgodne z jej usposobieniem: być zarządczynią domu i wychowawczynią dzieci, a dopiero, o ile te zajęcia pozwolą, pomagać mężowi w trosce o środki na utrzymanie domu³. Mąż ma zapewnić odpowiednie utrzymanie dzieciom: „jest najświętszem prawem natury, aby ojciec żywność i wszystko potrzebne zabezpieczył tym, których zrodził“⁴. Jakże temu „najświętszemu prawu“ zadość uczyni bez prawa zachowywania rzeczy na przyszłość? Co stanie się z dziećmi, jeśli ojca zabierze śmierć lub niemoc złoży na łożę boleści? Zapewni im zaś utrzymanie najlepiej przez zdobycie „fructuosae possessionis rerum“, przez nabycie na własność gruntu lub innych środków produktywnych.

Do starania się o los żony i dzieci popędza męża całą siłą natura. Często zdarza się, że mężczyzna hula i trwoni majątek, dopóki sam żyje na świecie; po ożenieniu jednak zmienia się zupełnie, staje się oszczędnym i zapobiegliwym. To głos natury zwycięża jego usposobienie; czego nie zdołały uczynić żadne względy, z łatwością dokonała troska o rodzinę.

2. Do zapewnienia przyszłości dzieciom należy przedewszystkiem odpowiednie wychowanie ich. Nie może zaś ojciec potomstwa wychować należycie, jeśli nie będzie panem w swoim domu, jeśli nie będzie miał niezależności, którą zapewnia własność osobista. Wychowanie dobre jest niemożliwe, jeśli dzieci nie mają rodziców swoich w należnem poszanowaniu, do wyrobienia zaś tego poszanowania przyczynia się w znacznej mierze majątkowa zależność dzieci i ich świadomość, że od woli rodziców zależy w przeważnej części ich późniejsze stanowisko w społeczeństwie⁵. Doświadczenie

¹ Leon XIII, *Rerum novarum* 19. ² św. Tomasz, *Politicor.* 1. 1 lect. 1. ³ św. Tomasz, *S. Theolog.* 2. 2 q. 164 a. 2. ⁴ Leon XIII, *prz. enc.* 19. ⁵ por. Cathrein, *Sozialismus* 488 n.

też stwierdza prawdę powyższych uwag; dzieci rodziców, niemających nic, są zwykle najgorszymi wyrzutkami.

Rodzice są obowiązani dać dzieciom utrzymanie i wychowanie; naturalna też miłość nakłania ich również, aby starali się dzieciom coś pozostawić, zebrać dla nich jakiś mająteczek¹. Nie każdemu naturalnie będzie to możliwym, ale prawo postępowania zgodnie z tem pragnieniem mają wszyscy. Zły jest ustrój społeczny, w którym rodzice, z winy społeczeństwa, nie mogą dać dzieciom odpowiedniego utrzymania i wychowania; jest niesprawiedliwy, jeśli umyślnie przeszkadza im zostawić majątek dzieciom; natomiast nie można go potępiać, choćby, nie z jego winy, nawet wielu było takich, którzy nie mogą nic więcej dać dzieciom oprócz wychowania należnego, przez to już bowiem dają im warunki do życia konieczne.

3. Z innej strony dowód ten możnaby tak przedstawić: podstawą całego społeczeństwa jest silna, zdrowa rodzina. Ona daje poddanych, wychowuje ich z poświęceniem, na jakie nikt inny zdobyć się nie może; rodzina jest ogniskiem cnót, źródłem ducha ofiary, zaparcia, szacunku dla wszelkiej władzy. Dom rodzinny uczy dzieci szanować to, co było, strzeże ich w latach najniebezpieczniejszych przed moralną zgnilizną, uczy miłości ojczyzny. Węzły rodzinne łączą ludzi wzajemnie; przez rodzinę człowiek, z natury samolubny, staje się „ens sociale“, żyje dla drugich².

Lecz bez własności osobistej stałej rodzina nie może spełniać swoich zadań. Samo doświadczenie na to wskazuje. Rodziny niemające zapewnionego jutra, nie mające żadnej własności osobistej, żyjące, lub raczej wegetujące z dnia na dzień, stają się parodią tego czem być powinny. Dzieci opuszczone, bez opieki, rosną dziko, a ich wychowawcami są ulicznicy, bo matka i ojciec nie mogą spełniać swych obowiązków rodzicielskich, pracując cały dzień poza domem na nędzne wyżywienie. Opustoszałe, zaniedbane mieszkanie, nie pociąga ojca; w szynku szuka on rozrywki, a wskutek tego małżeństwo przestaje być społecznością, a staje się zbieraniną ludzi, którzy schodzą się od czasu do czasu, zazwyczaj po to, aby kłać i urządzić bójki. Natomiast, jeśli rodzina ma utrzymanie odpowiednie, jeśli

¹ Leon XIII, Rerum novarum 19. ² por. Fr. Alb. Weiss, Soziale Frage u. soziale Ordnung 463 n.

ma zapewnioną przyszłość, dom jej staje się rzeczywiście schroniskiem miłości, zadowolenia i szczęścia. Czy nie słusznie wobec tego można powiedzieć, że „własność jest dla rodziny prawie tak samo potrzebna, jak dla drzewa ziemia, na której rośnie“¹.

Widzą dobrze zwolennicy wspólności dóbr, że rodzina jest związana silnie z własnością osobistą². Dlatego też podkopują świętość rodziny, głoszą bezczelnie wolną miłość, spodziewając się, że przez zburzenie ogniska domowego zniszczą najsilniejszą przeszkodę wprowadzeniu wspólnego posiadania. Stąd też można poznać, że najsilniejszą obroną przeciw ich przewrotnym dążeniom, jest utrzymanie rodziny w czystości i wierności jej wzniosłemu powołaniu³. Jeśli rodziny będą zdrowe, niedopuszczą nigdy do tego, aby im usunięto podstawę istnienia, własność osobistą.

Ponieważ rodzina nie może istnieć bez własności osobistej, a bez zdrowych rodzin musi rozpaść się społeczeństwo, przeto istnienie własności osobistej jest nie tylko uprawnione, ale wprost konieczne, dla dobra tak rodziny jak i społeczeństwa.

Nie potrzebuję chyba dodawać, że posiadanie na własność dóbr produktywnych jest wprawdzie najlepszym środkiem utrzymania rodziny, ale może zadanie to spełnić i inny pewny dochód; jednak nie zastąpi jej komunizm, który wogóle jest niemożliwy, a nadto sprzeczny z wrodzonymi pragnieniami człowieka.

ROZDZIAŁ V.

Własność osobista jest prawem natury przynajmniej co do rzeczy, stworzonych przez pracę.

Najznakomitsi socjolodzy nowsi jak Cathrein, Pesch i t. d. zdają się mniemać, że sama praca nie daje jeszcze żadnych praw do posiadania na własność rzeczy, przez nią stworzonej. Aby człowiek przez pracę mógł stać się właścicielem, musi już wpiew mieć prawo posiadania czegoś na własność osobistą. Bez tego prawa

¹ Cathrein. Die Aufgaben der Staatsgewalt 65. ² por. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums u. des Staats¹³ (Stuttgart 1910) 51. 64 n. ³ Hertling, Naturrecht. (Schriften) 288 n. por. Paulsen, System der Ethik II 458.

nawet najusilniejsza praca nie mogłaby nikomu zapewnić własności co do jakiejś określonej rzeczy¹.

Zapatrywanie to jednak jest bezpodstawne; prawo do posiadania własności osobistej, pochodzącej z pracy, miałby człowiek nawet wtedy, gdyby żadna inna racja nie przemawiała za istnieniem tej instytucji. Gdziekolwiek ktoś przez swój wysiłek coś stwarza, tam istnienie osobistej własności, co do owoców pracy, jest żądaniem prawa przyrodzonego.

Kika uwag niech wystarczy na udowodnienie tego.

Człowiek ma prawo używania lub nieużywania swych władz. Tem bowiem różni się od nierozumnych stworzeń, że jest panem swych czynności.. przez rozum i wolę². Jeśli zatem działa, swych zdolności używa, powołuje coś do istnienia, stwarza niejako i dlatego też rzecz, stworzona przez niego, słusznie jest w jego mocy; przez swą działalność wybija pracujący niejako swoją pieczęć na rzeczy, a wskutek tego słusznie w używaniu jej ma pierwszeństwo przed wszystkimi innymi³.

Z innej strony argument ten przedstawia Taparelli:⁴ „jest jasną rzeczą, że to, co czynię, należy zupełnie do mnie, bo jest częścią mnie, będąc mojem działaniem, działanie zaś jest częścią przyczyny, w której jest zawarte, od której w swem istnieniu zależy. Gdyby zatem ktoś rościł sobie pretensje do owoców moich wysiłków, rabowałby mi moją własność bez najmniejszego uprawnienia“.

Więcej w terminach scholastycznych można prawo do posiadania na własność osobistą, rzeczy przez się stworzonych, tak udowodnić: człowiek ma dominium utile co do swych władz, ma zatem prawo rozporządzenia wszystkim tem, co jest ich owocem. Lecz owocem takim są rzeczy, przez ich użycie stworzone, zatem rzeczami temi może dowolnie rozporządzać, czyli jest ich właścicielem.

Takie też zapatrywanie mają najwybitniejsi scholastycy. Suarez sądzi, że w raju byłoby konieczne prawo własności osobistej co do rzeczy, stworzonych przez pracę i że bez niesprawie-

¹ Cathrein; Privatgrundeigentum 121, por. H. Pesch, Liberalismus I 270. Podobnie Ks. Kopyciński; O stosunku kapitału do pracy (Tarnów 1890) 132.

² św. Tomasz, 1. 2 q. 1 a. 1. ³ por. Schiffini, Philosophia moralis II 166 n.

⁴ Versuch... eines Naturrechts I 167. ⁵ de opere sex dierum. l. 5 c. 7 n. 18.

dliwości nie można byłoby nikogo ich pozbawiać „quia naturalis ratio et ordo conveniens hoc postulat”¹ Podobnie de Lugo: „...peto, si aliquis propria industria, labore et arte depinxerit pulchram imaginem aut bellam statuam sculpsisset, nonne jure ipso naturae imago vel statua ita fuisset in dominio artificis, ut nonnisi furto posset ab eo invito auferri”². Wreszcie Leon XIII. najwyraźniej uważa prawo do owoców pracy za zasadę, na której opiera się własność, a nie jedynie za tytuł, dający dopiero w połączeniu z jakąś zasadą prawo do własności osobistej. „...Id quemquam potiri, illoque perfrui, in quo alius desudavit utrumne justitia patiatur? Quomodo effectae res causam sequuntur a qua effectae sunt, sic operae fructum ad eos ipsos qui operam dederint rectum est pertinere”³.

Uprawnienie posiadania na własność osobistą rzeczy, stworzonej przez własną pracę, jest czemś tak widocznym, że nikt nie ośmiela się zaczepiać takiej własności, a sami komuniści usiłują podkopać instytucję własności osobistej przez wykazywanie, że wielu ma bogactwa mimo, że nie pracują. Nikomu też na myśl nie przyjdzie, że uprawnia taką własność jakiś inny wzgląd jak: prawo do życia, prawo zakładania rodziny, potrzeba społeczna itd. Rzecz jest czyjaś własnością, ponieważ ją stworzył przez pracę; prawo do posiadania owoców swych trudów nie potrzebuje się opierać na żadnym innym prawie.

Oczywiście nie utrzymuję wcale, że pracujący nie musi już mieć własności, aby móc pracować, owszem — jak ujrzymy — przed własnością, zdobytą przez pracę, musi istnieć własność w inny sposób nabyta; ale w każdym razie to, co kto zdołał, do niego należy, jeśli zmieniał pracą swą własność; jeśli zaś pracował dla kogo innego, ma prawo do odpowiedniej zapłaty za swój trud⁴. Rozum zdrowy domaga się istnienia prawa własności osobistej choćby dlatego, że ona jedynie zapewnia ochronę prawa, jakie każdy ma z natury do owoców swej pracy.

Cathrein, za powód swego zapatrywania podaje okoliczność, że „praca jest jedynie jakimś faktem... fakt zaś może tylko w połączeniu z ogólną zasadą prawną uzasadnić prawo własności”⁵.

Odpowiadamy: praca określona jest rzeczywiście jedynie faktem, musi zatem oprzeć się na ogólnej zasadzie prawnej, aby dać prawo do jakiejś

¹ de operē sex dierum, l. 5 c. 7 n. 18. ² de iustitia, disp. 6 n. 4. ³ Rerum novarum 17. ⁴ por. H. Noldin, S. Theologiae moralis III n. 397. ⁵ prz. m.

konkretnej rzeczy, ale z tego nie wynika, że tą zasadą ma być zasada: „każdy ma prawo nabywania rzeczy na własność osobistą“, bo może być nią równie dobrze zdanie: „każdy ma prawo do owoców swej pracy“. Udowodnienie tedy prawnego posiadania jakiejś rzeczy, opiera się w naszym wypadku na syllogizmie: każdy ma prawo dowolnego rozporządzania tem, co jest owocem jego pracy. Lecz rzecz ta lub owa jest jego dziełem, a zatem może z nią robić, co zechce, czyli jest jej właścicielem.

2. Praca daje prawo nie tylko do rzeczy nieznacznych, ale do wszystkiego, co jest jej plonem, choćby przedstawiało największą wartość. Cokolwiek człowiek stworzy, tem może dowolnie rozporządzać. Nikt rozumny nie odmówi mu prawa darowania tego, wymieniania za inne rzeczy, będące w czyjems prawnem posiadaniu. Jeżeli zatem za pieniądze zapracowane kupi rzecz, mogącą być przedmiotem prawa własności osobistej np. kawałek gruntu, dom, fabrykę, rzecz taka jest jedynie zmienioną formą zapłaty mu należnej¹.

Prawo do owoców swej pracy uzasadnia wielką część własności osobistej; jeśli rozglądniemy się wokoło, nie znajdziemy prawie ani jednej rzeczy, któraby w znacznej części nie zawdzięczała swego istnienia mozołowi człowieka. Wspaniałe pałace i skromne domki, role i łąki, sady i parki, to wszystko jest dziełem rąk ludzkich. Ludzie stworzyli drogi i koleje, malarstwo i inne sztuki, a najdrobniejsza rzecz codziennego użytku, nosi na sobie piętno pracy, bez której byłoby czemś prawie bezwartościowem².

Wprawdzie zwolennicy „oszczędnościowej teorii“ powstania kapitałów i bogactw narażają się na drwiny socjalistów i rzeczywiście przesadą jest mówienie, „że kapitał... nie jest niczem innym jak zaoszczędzoną częścią produkcyi i bogactwa³, błędnem jest zapatrywanie, że własność wszelka jest owocem pracy, lub że praca jedynie daje do niej prawa, ale prawdą pozostanie na zawsze, że przeważna część własności zawdzięcza swe istnienie pracowitości i oszczędności całych pokoleń.

¹ Leon XIII, *Rerum novarum* 11: Robotnik ma prawo do owocu swej pracy. „Ergo si tenuitate sumptuum quicquam ipse comparsit, fructumque parsimoniae suae, quo tutior esse custodia possit, in praedio collocavit, profecto praedium istiusmodi nihil est aliud, quam merces ipsa aliam induta specie: proptereaque coemptus sic opifici fundus, tam est in eius potestate futurus, quam parta labore merces. ² por. Ch. Comte, *Traité de la propriété* 111. ³ E. Jaroszyński, *Katolicyzm socjalny* II 29.

Na równi z pracą wytwórczą stoi zachowanie własności; zachody właściciela, jego wstrzemięźliwość w używaniu swoich rzeczy, nie stoi wcale niżej od pracowitości i oszczędności dorabiającego się „swego“¹.

Również nie powinniśmy zapominać, że nie wszystko zależy jedynie od pracy fizycznej; daleko wyżej stoi praca umysłowa, spryt, pomysłowość, kierowanie przedsiębiorstwem, wykorzystanie pomyslnych okoliczności. Nic nie można zdziałać bez robotnika, jak nie można stawiać świątyń bez cegieł; ale dobrobyt kraju, bogactwa, rozwój przemysłu stwarza nie murarz i górnik, lecz uczoney Moltke i Bismarck. Że naturalnie ich praca powinna im zapewnić odpowiednią własność, któż o tem wątpić poważnie może?²

ROZDZIAŁ VI.

Prawo własności osobistej jest konieczne ze względu na dobro społeczeństwa.

A) jest niezbędnym warunkiem spokoju i ładu.

1. Dotychczas zastanawialiśmy się nad samym człowiekiem i uznaliśmy, że jego natura wymaga przyznania mu prawa do nabywania własności osobistej. Wszelki zatem ustrój społeczny, któryby uniemożliwiał mu korzystanie z tego prawa, jest zły i sprzeczny z naturą ludzką.

Lecz człowiek samotnie żyć nie może, gdyż jako „istota towarzyska“ potrzebuje pomocy innych i bez niej niepodobna mu osiągnąć swej przyrodzonej doskonałości⁴.

Człowiek ma zdolność wypowiedania myśli, przez co wtajemniczać może innych w swoje życie wewnętrzne, szukać u nich pomocy, uczyć i uczyć się. „Lecz natura nie stwarza nic na próżno“. Jeśli zatem dała ludziom uzdolnienie do pożycia wspólnego

¹ por. Proudhon, *Système des contradictions économiques* II 201. ² por. Paulsen, *System der Ethik* II 424 n. e. ³ por. H. Pesch, *Liberalismus* I 271 n. e. ⁴ por. św. Tomasz, C. Gentil. I. 3 c. 117, 118, 129. S. Theolog. 2. 2 q. 109 a. 3 ad 1.

wskazuje najwyraźniej, że chce także, aby żyli w społeczeństwie i wzajemnie się wspierali¹.

Z natury też nie jesteśmy wcale ludojadami, jak sądzi Hobbes, ale przeciwnie czujemy do siebie wzajemną sympatyę i mamy wrodzoną skłonność pomagania drugim; onne animal amat sibi simile². Zarazem czujemy instynktowną obawę, by nie urazić drugich, a pragniemy podobać się im, zaskarbiać sobie ich względy. Czy to nie jest dowodem, że mimowoli czujemy się częścią społeczeństwa ludzkiego i lękamy się utraty jego pomocy, pewni, że inaczej musielibyśmy zginać?³

Dlaczegoż jednak człowiek potrzebuje drugich, czemu musi się starać o ich względy, dlaczego musi żyć w społeczeństwie?

Powodem są potrzeby człowieka; braki jednego ma usuwać doskonałość innych. Pomoc konieczna nam na każdym kroku. Żadne stworzenie nie rodzi się tak niedoskonałe jak człowiek: bez ubrania, bez środków wyżywienia, bez zdolności wyszukania ich sobie, niezdolny do ruchu, płaczem jedynie umie szukać pomocy. Ileż to trudów trzeba, ile lat, aby z niemowlęcia dochować się człowieka, mogącego na siebie pracować! Lecz, czy może po dojściu do lat dojrzałości każdy sam sobie wystarczyć? Ależ gdzie tam! Najzwyklejszy człowiek może nawet nie zdaje sobie sprawy, że na niego pracuje cały świat.

Oto rano wstaje jakiś obywatel i ubiera się. Ani jednej sztuki swego ubrania sam nie zrobił. Ileż to trzeba było pracy, przemysłu, wynalazków, aby mu je przygotować. Amerykanie wyhodowali bawełnę, inni farbę, jedne okolice skórę, inne materję na guziki; to wszystko trzeba było zbierać, przetwarzać, przewozić, setki rąk pracowały nim uszyto ubranie. Zabiera się do śniadania. Ile to pracy trzeba było, aby mu przyrządzić ten chlebuś, tak niepozornie wyglądający! Jedni musieli orać, nawozić ziemię, inni siać, bronić przed szkodnikami, żąć, wozić, młócić, mleć i piec. Ileż znowu trzeba było pracy, aby umożliwić każdą ze wspomnianych czynności! Codzień używa ten człowiek soli, nafty, posługuje się światłem. Posyła dzieci do szkoły, a ileż to potrzeba było badań, nauk, prac, aby umożliwić istnienie najzwyklejszej szkoły! Chce nasz obywatel wyjść z domu — znajduje drogi. Chce jechać daleko — ma gotową kolej. Napadnie go ktoś, na jego usługi stoi żandarmerya i sądy. Słowem, gdziekolwiek się ruszy, wszędzie wobec pracy innych, jego własna okaże się znikającą drobnostką⁴.

¹ por. św. Tomasz, de regim. princ. l. 1 c. 1. ² por. św. Tomasz, C. Gentil. 3 c. 117. ³ por. A. Smith, The Theory of Moral Sentiments (London 1822, 1759), p. 3 ch. 2 str. 162. ⁴ por. Bastiat, Harmonies économiques 25 n.

Gdyby sama jednostka musiała starać się o te najzwyczajniejsze rzeczy, przy najusilniejszej pracy żyłaby jak największy nędzarz. Życie murzynów jest już kolosalnym postępem w porównaniu z człowiekiem, pozostawionym sobie.

Człowiekowi potrzebna jest choćby najzwyczajniejsza nauka; nie przychodzi bowiem na świat obdarzony bronią i ubraniem, nie ma instynktu, wskazującego mu, jak postępować. ale powoli musi poznawać, co mu konieczne. Lecz sam nigdy wystarczającej ilości wiadomości nie nabędzie, musi uczyć się od innych; nie może jednak jeden człowiek posiadać wszelkich nauk; jeden zatem musi zajmować się medycyną inny prawem, jeden rolnictwem inny przemysłem, jeden ma siedzieć nad książką, inny pracować rękoma, stąd koniecznym jest dla człowieka, aby żył w społeczeństwie¹.

Nawet samo usposobienie różnych płci, wieku i charakteru znajduje swe uzupełnienie w przymiotach innych osób. Mężczyznę silnego, ale z natury brutalnego, uzupełnia tkliwość kobiety; roztropność starca pomaga niedoświadczeniu młodzieńca, a siła i zapal młodoci jest obroną i żywieniem powolnej staroci; uczony oświeca prostaczka, a zdrowe ręce robotnika pracują dla utrzymania słabego geniusza; bogactwa dają spokojne życie, a dobrze używane zapewniają wdzięczność ubogich. Tak to jedni wspomagają drugich, a wzajemne usługi i ich konieczność są najsilniejszym węzłem, jakim Stwórca połączył ludzi w społeczeństwo².

Pięknie o znaczeniu społeczeństwa dla jednostki mówi Seneca³: „quo alio tuti sumus, quam quod mutuis iuvamur officiis?.. Fac nos singulos, quid sumus? Praeda animalium et victimae ac villissimus et facillimus sanguis. Quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est. Quaecumque vaga nascuntur et actura vitam segregem. armata sunt; hominem imbecillitas cingit: non unguium vis, non dentium terribilem ceteris fecit: nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit quae illum obnoxium ceteris, validissimum facerent, rationem et societatem. Itaque qui par esse nulli posset, si diduceretur, rerum potitur. Societas illi dominium omnium animalium dedit; societas terris genitum, in alienae naturae transmisit imperium, et dominari etiam in mari iussit. Haec morborum impetus arcuit. senectuti adminicula prospexit, solatia contra dolores dedit“...

Dwojakie zaś jest społeczeństwo, które uzupełnia człowieka: rodzina i państwo. Rodzina daje mu najkonieczniejszą pomoc co

¹ por. św. Tomasz, de regim. princ. l. 1 c. 1. ² por. Taparelli, Versuch.. eines Naturrechts I 127 n. ³ de beneficiis l. 4. 18, por. Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus (Freiburg 1885) 34 n. e.

do tych rzeczy, bez których wogóle żyć nie może; państwo zaś daje mu możliwość nie tylko życia, ale i życia doskonałego. Nie trzeba jednak zapominać, że im bardziej społeczeństwo jest rozwinięte, im wyższa kultura, im więcej ludzi, tem mniej może wystarczyć sobie sama rodzina, nawet co do rzeczy koniecznych do życia. Bez społecznego ładu, rodziny na takim stopniu rozwoju, nie mogłyby istnieć.

2. Jeżeli jednak człowiek musi żyć w społeczeństwie, rzecz prosta ma prawo wymagać tego, co do zachowania społeczeństwa jest konieczne i sam obowiązany jest unikać wszystkiego, co dobru społeczeństwa mogłoby szkodzić. Lecz społeczeństwo bez własności osobistej nie może istnieć. Jest zatem własność osobista konieczna do istnienia społeczeństwa, a członkowie społeczeństwa mają prawo wymagać, aby instytucję tę należycie szanowano.

Dlaczegoż własność osobista (nawet co do środków wytwórczych) jest konieczna dla dobra ogólnego? Bez niej bowiem nie możliwa jest wzajemna zgoda i porządek, a bez zgody i porządku nie ostoї się żadne społeczeństwo: *concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*“.

Własność dóbr — mówi Petrycy¹ — czyni zgodę, miłość, pokój. Albowiem, gdzie każdy swe trzyma, co ma być za rozruch? co ma być za przyczyna zwady i poswarków? Jako między bracią, jeśli dziedzictwa między sobą nie mają rozdzielnego, prędka niezgoda roście; tak między mieszczany niezgoda musi być gotowa, gdy codzien każdy szuka swego, a przecie należć nie może dla społeczności dóbr nierozdzielnych, Iż tedy więcej między sobą nie zgadzają się, którzy spólne rzeczy trzymają, aniżeli, którzy rozdzielne między się mają majątności; społeczność bowiem poswarki, własność rzeczy, jeśli sprawiedliwa jest, wielki pokój za sobą ciagnie: tedyć w rzeczypospolitej własne spólne mają być dobra“².

Że przy wspólnych dobrach kłótnie są nieuchronne, jest to powszechnie znanym faktem, a Proudhon gotów był stać się zaraz komunistą, jeśli by mu kto pokazał dwie rodziny pożenione, z kobietami i dziećmi, żyjące w zgodzie zupełnej³. Przy własności osobistej są także czasem spory, ale nie pociągają one w zamieszanie osób drugich, zresztą można je łatwo usunąć, jeśli społeczeństwo rządzi się dobrymi prawami, a wymiar sprawiedliwości

¹ S. Petrycy, *Polityki Arystotelesowej*, I 151 n, por. *Arystot. Politic.* I. 2 c. 5. ² por. św. Tomasz, *C. Gentil.* I. 3 c. 133; *S. Theolog.* 2. 2 q. 66 a. 2.

³ *Système des contradictions* II 257; por. G. Schmoller, *Volkswirtschaftslehre* I 368.

jest zapewniony. W komunistycznym natomiast ustroju nie byłoby rzeczy, o którą nie mógłby powstać spór; jedzenie i picie, czas pracy i długość jej, wysokość wynagrodzenia, sposób produkcji, wychowanie dzieci, zawód ich itd. to wszystko są powody, które mogłyby przewrócić całe społeczeństwo do góry nogami.

Posiadanie własności osobistej działa uspakajająco na wszystkich i usuwa w ten sposób niebezpieczeństwo przewrotów. Człowiek bezdomny gotów brać udział w każdej ruchawce, bo zyskać może; a w najgorszym razie nie wiele straci. „Niech panujące klasy — mówi manifest komunistyczny z 1848 — drżą przed rewolucją komunistyczną. Proletaryat nie ma nic do stracenia prócz kajdan, zdobyć zaś ma świat“. Właściciel natomiast miłuje pokój z obawy, aby w czasie zamieszek nie stracił tego, co ma. Na własnych rzeczach uczy się człowiek szanować własność cudzą. Dla kogo ustrój własności ma znaczenie wału, który wzniesiono przeciw niemu, a nie także i dla jego obrony, taki zapatruje się na świętość własności zupełnie inaczej jak ten, kto z ochrony tej ma sposobność korzystać¹. I wśród robotników widzimy, że niezadowolone, wymyślane na istniejące stosunki, trwa dopóki ten lub ów nie dojdzie do posiadania jakiegoś mająteczku; jeśli zaś dorobi się czegoś lub przynajmniej ma nadzieję, że przez pracę do czegoś dojść może, nie myśli wcale o przewrotach.

B) Własność osobista jest niezbędnym warunkiem wytrwałej pracy.

1. Socjalistyczni pisarze przedstawiają nam zazwyczaj w nader różowych barwach bogactwa i skarby, jakie zastawiła przyroda dla człowieka. Jeśli im wierzyć mamy, jest tu wszystkiego taka obfitość, że kto tylko zechce, potrzebuje jedynie wyciągnąć rękę, a znajdzie, co mu potrzebne. Wprawdzie — mówią — wiele teraz nędzy na świecie, lecz przyczyną tego jest chciwość bogaczy, którzy sami rozparli się koło obficie zastawionego stołu i nie chcą nikogo dopuścić do uczty.

W rzeczywistości jednak jakże inaczej przedstawia się ten obficie zastawiony stół! Życie codzienne stwierdza, że przekłeta

¹ por. Paulsen, System der Ethik II 67.

jest ziemia, osty i ciernie rodzi, a człowiek w pocie czoła musi spożywać swój kawałek chleba. Ziemia, przed przybyciem człowieka, to straszne, pełne zdradliwych i niezdrowych moczarów pustkowie. Wydaje ona wprawdzie plony, ale jakie nędzne i jak mało! Obliczono, że „w stanie natury“ człowiek potrzebuje 3 mile kwadratowe, aby jako tako wegetować¹. Dopóki ludzi było mało można było wieść „sielankowe“ życie, żywić się tem, co dawała sama przyroda, ale ze wzrostem ludności musiano zabrać się do podbijania ziemi, do zmuszania jej, aby wydawała potrzebną ilość plonów. Praca ta musi być ciągłą, nie wolno, ani na chwilę ustać. Niech ludzkość nie pracuje przez jeden rok, a zginie cała kultura i przeważna część ludności przeniesie się do krainy duchów.

Praca nie tylko potrzebna jest dla wyżywienia się, ale i dla utrzymania zdrowia moralnego tak jednostek jak i społeczeństw. Ona jest skutecznym środkiem nabycia cnót, bo uczy przewyższać się i panować nad sobą; jest ochroną cnoty, bo oddala sposobności, grożące zniszczeniem czystości serca. Natomiast próżniactwo jak wydaje grunta na łup chwastom, tak samo otwiera serca ludzkie wszelkim występkom². Próżniak do jakiegokolwiek należy stanu jest zarazem nicponiem, rozpustnikiem, zerem moralnem. Doświadczenie uczy, że wysiłek i praca należą do tych rzeczy, bez których człowiek najtrudniej obejść się może, że łatwiej jednostki i narody znoszą mierne ubóstwo niż wielkie dostatki³.

Ale praca to trud, przewycięzanie się, wysiłek, który nie przychodzi łatwo człowiekowi, skłonnemu zawsze do próżnowania i szukania wygod. Potrzeba przeto jakiegoś bodźca, któryby zdołał przemódz wrodzone każdemu lenistwo i skłonił go do pracy, nie tylko najniezbędniejszej, ale nawet do tej, która konieczna jest, celem stworzenia kultury i dobrobytu.

Cóż będzie tym bodźcem?

Można różne wymyślić podniety: bicz nadzorcy pędził dawniej niewolników do pracy, jak dziś bat woźnicy zachęca konie do możliwie największego wysiłku. W naszych czasach jednak nawet koniom nie chcą w ten sposób dodawać energii; głos woźnicy

¹ por. G. Schmoller, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre I 183 n. ² H. Pesch, Liberalismus I 277. ³ por. Paulsen, System der Ethik II 445; Sudre, Communisme 188; Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Werke, Bd. 7) 87 str. 276.

energiczny, podobnie jak dosadne klęcia ekonomia na wsi, ma ucywilizowane bydła czynić wydatniejszymi w pracy¹. Ależ jakaż pobudka jest odpowiednia dla człowieka? Jedyne możliwość zdobycia sobie własności osobistej, niezbędnej nam dla zaspokojenia wszelakich potrzeb.

Wolni są niewolnikami swoich potrzeb; chęć ich zaspokojenia jest najnaturalniejszą pobudką do pracy. P. Bóg, dając człowiekowi potrzeby, wskazał zupełnie jasno, co ma być pobudką jego działania². I nie da się zaprzeczyć, że zaspokojenie potrzeb jest głównym i pierwszym celem działania każdego człowieka. Pierwszorzędne miejsce w jego działaniu zajmuje on sam i jego interesy materialne i idealne; potem idą złączeni z nim i zaprzyjaźnieni; wreszcie grupy i związki, których jest członkiem i społeczeństwo, naród do którego należy³. Im trudniejsza jest jakaś czynność, im więcej wymaga wysiłku, tem bardziej muszą w grę wchodzić interesa osobiste; ponieważ zaś praca ustawiczna, całe życie trwająca, wymaga największego zaparcia, dlatego też najsilniejszą musi być pobudka do niej, a taką są ustawiczne własne potrzeby i chęć zdobycia środków na ich zaspokojenie. Gdyby człowiek nie miał prawa do owocu swego wysiłku, gdyby mu niemożliwem było uzyskanie własności osobistej, nie podejmowały się pracy wogóle, chyba zmuszony biczem. Natomiast ochotnie, bez przymusu spieszy każdy do pracy, jeśli ma nadzieję, że przez nią dorobi się czegoś. Widzimy to na każdym kroku. Cóż bowiem każe iść górnikom pod ziemię, narażać się na śmierć, jeśli nie chęć wzbogacenia? Dlaczego nasi włościanie opuszczają drogie swe wioski i idą na obczyznę, aby ciężko pracować? Czyż nie nadzieja zdobycia lepszego stanowiska w społeczeństwie, każe ślęczyć młodzieży nad książką? W krajach, gdzie praca przynosi dobytek, panuje na ogół zadowolenie, kwitnie kultura i sztuki; lecz, gdzie mimo wysiłków niczego nie można się dorobić, gdzie nie jest zapewniona własność, tam jest zacołanie, barbarzyństwo i nędza.

Jeszcze większy będzie wysiłek każdego, jeśli da mu się pewność, że to, co zdobędzie, pozostanie własnością dzieci, że zatem od jego trudów zależy los i stanowisko społeczne tych, których

¹ por. Al. Rothert, O systemach płacy (Warszawa 1910) 2. ² E. Villey, Le socialisme contemporain 230. ³ Paulsen, System der Ethik II 448.

najbardziej umiłował. Nadzieja zdobycia własności osobistej jest jedynym bodźcem, który może skłonić ludzi do pracy; bodziec ten będzie miał prawie nieskończoną siłę, jeśli pracujący będzie mógł zostawić owoc swoich wysiłków swemu potomstwu¹.

2. Natomiast jest stwierdzonym faktem, że ludzie najmniej troszczą się o to, co do wielu należy²; jeden bowiem spuszcza się na drugiego i nie chce się wysilać z obawy, aby inni nie korzystali z jego trudów. Nie można naturalnie przypuszczać, że wszyscy pójdą za wyjątkowo pilnemi jednostkami, bo nikomu nie tajno, że masy stają zawsze na poziomie najgorszych wśród siebie jednostek. Nie zachęci też do pracowitości nikogo, myśl, że od jego wysiłków zależy podniesienie się dochodu 60 milionów „towarzyszy“, a z nimi i jego zysków. Aby go ta myśl wzruszyła musiałaby być pewny, że każdy z nich będzie tak samo myślał i wysilał się, aby ogólny dochód podnieść. Pewności zaś tej nie nabędzie nigdy, bo na każdym kroku będzie miał sposobność przekonać się, że „dawne współzawodnictwo o zdobycie wyższych dochodów, zastąpiło inne, o wiele smutniejsze współzawodnictwo w pracowaniu możliwie najgorzej i najmniej³“.

Dowód cały możemy powtórzyć w krótkości słowami Supińskiego: „człowiek nie może żyć bez zaspokojenia swoich potrzeb; potrzeb tych zaspokoić nie może bez pracy; pracować nie może, nie będąc pewnym, że owoce pracy swojej będzie mógł obrócić na zaspokojenie swoich potrzeb. Powyższa prawda prowadzi nas do wniosku i przekonania, że własność należy do tych społecznych pojavów, których początków szukać należy w prawach Bożych; zaś zapewnienie i ubezpieczenie tej własności jest zadaniem ustaw ludzkich⁴.

C) Własność osobista jest konieczna ze względu na podział pracy w społeczeństwie.

W społeczeństwie musi być podział pracy. Wielu bowiem rzeczy potrzeba do życia, a niemożliwym jest, aby jeden wszystko

¹ por. A. Thiers, de la propriété 58 n. ² Arystot. Politic. I. 2 c. 3. ³ Fr. Bastiat, Harmonies économiques 292 n; por. Arystot. Politic. I. 2 c. 4; św. Tomasz, 2. 2 q. 66 a. 2. ⁴ J. Supiński, Listy treści społecznej (Pisma³. Warszawa 1882, IV) 90 n; por. Ks. Stroynowski, Nauka prawa przyrodzonego³ (Wilno 1805) 35 n.

mógł działać. Jedni zatem muszą zajmować się uprawą roli, inni rzemiosłem; jedni stawianiem domów, inni przyrządzaniem potrzebnych materiałów; jedni muszą się zająć naukami lub pracą nad ulepszeniem ludzi, inni zaś muszą pracować na ich utrzymanie, podobnie jak dzieje się między razem żyjącymi zwierzętami, gdzie nie wszystkie to samo robią, ale każde ma swój „zawód“¹.

Prace zaś są rozmaite: łatwe i trudne, zaszczytne i pogardzane; jedne wymagają wielkiego wykształcenia, do innych zaś można brać pierwszego lepszego. Muszą one być wykonywane stale, w przeciwnym razie mogłyby zabraknąć w społeczeństwie najniezbędniejszych rzeczy. Ażeby zaś przynosiły duże owoce muszą być wykonane możliwie najlepiej, co się stanie, jeśli każdy będzie zawsze tą samą zajęty pracą i odda się jej z pewnym zamiłowaniem. Wreszcie podział pracy powinien tak być dokonany, żeby nie naruszać niczyjej wolności, nikomu pracy nie narzucać, ale żeby każdy rozstrzygał o rodzaju swego zawodu.

W jakim sposób skutek ten osiągniemy? Jedyne przez uznanie prawa własności osobistej; własność natomiast wspólna kwestyi tej wcale nie rozwiąże.

Zaprowadźmy dla równych wspólną własność, kto zechce podjąć się zajęć trudnych i podłych? Każdy będzie wykręcał się od pracy, przynajmniej będzie żądał zajęć łatwiejszych, a jeśli ich nie dostanie będzie wicherzył, wraz z resztą niezadowolonych, aby usunąć rząd niewygodny. Bez uznania własności osobistej, kto zechce oddawać się kilkuletniej pracy naukowej, koniecznej do wyższych zawodów? Jeśli wszyscy dostaną „wedle potrzeb“, kto będzie do równej porcyi, dobijał się większym trudem? Przy nierównym zaś wynagrodzeniu pracy zniknie wnet wymarzona równość.

Aby wykonać prace przykre, trzeba będzie, albo zmusić pewnych ludzi do ich podjęcia, albo kazać wszystkim wykonywać je po kolei. Pierwszego środka chwytali się dawni komuniści, przemierzający do takich czynności niewolników; nowocześni natomiast spodziewają się, że dobrowolnie będą ludzie takie czynności wykonywać, albo też „wszechstronnie wykształceni towarzysze“ będą po kolei spełniać wszystkie czynności, aby nikomu nie działa się krzywda². W jeden dzień zatem towarzysz będzie kucharzem.

¹ św. Tomasz, C. Gentil. I. 3 c. 135. ² por. Bebel Aug. Die Frau u. der Sozialismus ⁵¹ (Stuttgart 1910) 379. 398 n. e.

w drugi musi odważnie czyścić kanały, w trzeci może zostanie dowódcą wojsk, w piąty dzień będzie czyścił konia pana kaprała, a w dziesiąty zacznie pisać traktat: de evolutionibus orbium coelestium. Jakże nie wzdychać mają do tak ślicznej przyszłości poczciwe mamy; wtedy już żadna nie będzie zmuszona mówić o swem dziecięciu, że ma „dobre serce, ale kiepską głowę“¹.

Nie brak jednak pesymistów, którym owe opowiadanie o przyszłym, wszechstronnem wykształceniu i uzdolnieniu, zda się być majaczeniem w gorączce; niedowiarkowie ci utrzymują, że kanalarz może być uzdolniony do kopania, noszenia ciężarów, ostatecznie do powożenia lub palenia w piecu, ale ludzkość nigdy do tego nie dojdzie, żeby każdy mógł być wodzem, malarzem, górnikiem, kanalarzem, kuchcikiem itd.² Co więcej, ci niedowiarkowie utrzymują nawet, że praktyczne rozwiązanie podziału pracy wyglądałoby w komunizmie mniej więcej tak: sprytni ludzie, doszedłszy do znaczenia, wzięliby za kark słabszych i mniej obrotnych, nałożyliby na nich wszelkie ciężary, a najmniejszy opór zgnetliby brutalną siłą i rządiliby „virga ferrea“, dopóki rządzeni nie mieliby dość siły, aby się uwolnić z pod tej strasznej tyranii.

Natomiast, przy istnieniu własności osobistej, podział pracy nie przedstawia trudności. Wszyscy uznają w zasadzie, że równość zupełna istnieć nie może, a wskutek tego pragną takie zająć stanowisko, jakie w warunkach danych jest dla nich możliwe. Szukają zajęć stosownych dla siebie, obierają sobie zawód, do którego czują pociąg, przyczem naturalnie liczą się z okolicznością, czy w nim znajdują odpowiednie utrzymanie. Chociaż czasem może ktoś z niechęcią weźmie się do jakiego zawodu, nie ma do nikogo żalów, nie uważa się za pokrzywdzonego, co niechybnie czyniłby, gdyby mu głoszone, że ma zupełnie równe prawa z innymi.

D) Własność osobista jest konieczna ze względu na potrzebę intensywnej pracy, kultury i postępu.

1. Im bardziej rozwijają się społeczeństwa, im silniej wzrasta ludność państw, tem potrzebniejsza jest intensywna uprawa

¹ por. H. Pesch, Liberalismus I 281 uw. 1. ² por. Cathrein, Sozialismus 415 n. e.

gruntu, rozwój przemysłu, nauk i oszczędnie prowadzona produkcya. Lecz bez własności stałej jest to wszystko niemożliwem; bez własności zatem osobistej nie mogą się społeczeństwa należycie rozwijać i nie zdołają zapewnić swoim członkom koniecznych środków do odpowiedniego życia.

Ziemia tylko zmuszona daje środki żywności; im więcej ludzi, tem staranniej musi się grunt uprawiać, aby z niego „wyduścić“ ilość na zaspokojenie ludności niezbędna. Wystarczy rzucić okiem po świecie, aby się o tem przekonać; gdzie ludność gęsto mieszka, tam i rolnictwo bardziej kwitnie, albo panuje nędza¹. Lecz intensywnej uprawy gruntu niema bez posiadania go na własność osobistą. Mało bowiem dbają ludzie o to, co wspólne², jak tego mamy przykład w Rosyi. Słusznie ktoś powiedział: „daj komu na własność skały a zamieni je w ogród kwitnący, daj mu do użytku ogród, a zrobi z niego pustynię“. Rzecz zupełnie naturalna; praca bowiem, łożona na uprawę gruntu, nie zwraca się zaraz, jeśli zatem pracujący nie ma pewności, że mu gruntu nikt nie odbierze, nie będzie też zbyt nio się nad nim mozolił. Intenzywna uprawa gruntów niemożliwa jest bez wielkich wkładów. Któż jednak będzie topił w gruncie kapitały, jeśliby musiał się obawiać, że mu wraz z gruntem przepadną?

Do rozwoju społeczeństw konieczny jest przemysł; bez niego jak doświadczenie uczy, w kraju panuje nędza, ubóstwo; jego mieszkańcom coraz trudniej dopędzić w postępie inne narody. Ubóstwo musi naturalnie kraj, który co roku więcej wydaje, niż ma dochodu, który ustawicznie wywozi surowe płody, a sprowadza ich przetwory. Ludność, nie mając w domu pracy i możliwości zarobku, musi go szukać u obcych, bogaci ich swoją pracą, a sama zazwyczaj traci hart moralny, nie wzbogacając się nawet materyalnie.

Lecz przemysłu, bez uznania prawa własności osobistej, nie podobna stworzyć. Możliwy on tam, gdzie kraj jest bogaty w kapitały, gdzie zatem już szanowana jest własność, bo przecież fabrykant musi stawiać budynki, kupować maszyny, robić rozmaite próby, kupować surowiec, płacić robotnika, aby dopiero po jakimś

¹ por. A. Wagner, Die Abschaffung des Privatgrundeigentums 25 — 32.

² por. św. Tomasz. 2. 2 q. 57 a. 3.

czasie, nieraz bardzo znacznym, doczekać się zwrotu swoich wkładów. Czy kto robiłby te wkłady, gdyby nie był pewny, że, w razie udania się przedsiębiorstwa, będzie mógł na niem zarobić? Któż rozumny może mu odmawiać prawa do pobierania ze stworzonego przedsiębiorstwa dochodów, które są nie tylko procentem od włożonego kapitału, ale i zapłatą za ryzyko, na jakie się narażał? Zysk zaś ten nie jest znów zazwyczaj tak wielki. Thiers¹ oblicza, że najlepiej stojące kopalnie francuskie nie dają ponad 4 procent od włożonego w nie kapitału w ciągu 50 lat.

Duszą przemysłu jest oszczędna i wydajna produkcya, a będzie nią, jeśli tak kierownik przedsiębiorstwa jak i robotnik będą osobiście interesowani w jego pomyślnym rozwoju, co znowu wymaga osobistej odpowiedzialności ich, nadziei osobistych zysków lub obawy własnych strat. Natomiast, jeśli wszystko zależeć będzie od ogółu, jeśli w pierwszym rzędzie będzie chodzić o interesa jakiejś olbrzymiej społeczności, jednostki będą postępować możliwie najgorzej, będą niszczyć surowce i maszyny, a produkcya wskutek tego podrożeje znacznie.

Bogactwa narodów rosną przez oszczędność. Kto zbiera dla siebie i dla swoich dzieci, chętnie odmówi sobie niejednej przyjemności, a wynikiem tej powściągliwości jednostek jest np. we Francyi suma 3 miliardów rocznych oszczędności². Czy „lud“ zgodziłby się, aby mu zabierano takie sumy dla przyszłych pokoleń? Jeśli zaś zniknie oszczędność nie będzie mowy o wzmaganiu się dobrobytu, zacznie się ubożeniu kraju, a ostatecznie zawita nędza³. W przemyśle wielką rolę odgrywają wynalazki. Któż jednak będzie nad ich odkryciem śleczął, poświęcał pieniądze i zdrowie, jeśli nie będzie mu przyświecać nadzieja, że przez to poprawi swój dobrobyt? Społeczeństwo zaś ma najwyższy interes w uznaniu tego prawa, bo przy pomocy takich wynalazków wszyscy zyskują na opadnięciu cen odpowiednich towarów i powstaniu nowych, nieraz bardzo zyskownych zajęć.

Postępowa uprawa gruntu, rozwój przemysłu wymaga odpowiednio wysoko stojących nauk, które wskazują człowiekowi, jak ma podbijać ziemię. Aby jednak ludzie oddawali się nauce, muszą

¹ de la propriété 180. ² P. Leroy-Beaulieu, Le Collectivisme 364. ³ por. W. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie 202.

mieć widoki zdobycia lepszego stanowiska niż ci, którzy tego trudu sobie nie zadają, muszą mieć swobodny czas do badań. Jakże ktoś mógłby oddawać się nauce, jeśliby ustawicznie musiał troszczyć się o środki najkonieczniejsze do życia i pracować fizycznie celem ich zdobycia?¹ Badacz musi mieć pewną niezależność, wygody, zapewnione utrzymanie dla swoich, bo jego badania nie zawsze będą uwieńczone pomyślnym wynikiem, nie zawsze znajdą zaraz uznanie².

Spółczeństwo nie tylko ma istnieć ale i kwitnąć; powinny zatem stać w niem wysoko sztuki wszelkie, jak malarstwo, rzeźbiarstwo, poezya itd. Lecz sztuka to delikatna roślina, potrzebuje troskliwej opieki mecenasów. Przecież nikt nie będzie malował Grunwaldu, by go sprzedać na odpuszczenie, ale musi mieć nadzieję, że znajdzie się ktoś, co pracę włożoną w obraz należycie wynagrodzi. Tym zaś znawcą nie będą chyba nigdy „towarzysze“, bo jeśli od nich zależało, chętniej kupiliby błazna, bębniącego w panoramach odpustowych niż jakie arcydzieło.

Jeśli zatem ma rozwijać się człowiek, a przyroda ulegać systematycznemu podbojowi, jeśli ma rozwijać się społeczeństwo i kwitnąć przez nauki i sztuki, to koniecznym warunkiem tego wszystkiego jest istnienie własności osobistej.

2. Zwolennicy własności wspólnej widzą dobrze konieczność jakiegoś bodźca, pobudzającego ludzi do pracy, ale sądzą, że niekonieczna jest do tego własność osobista, „bo bez tego obeszło się w lkaryi“ — jak uczy Cabet³, a i na Utopii wszystko szło składownie, tak, że wystarczyło tam być, a każdy miałby dowód, że komunizm nie jest koniecznie złączony z próżniactwem⁴. Campanella nie wojuje frazesami, on wynalazł lepsze rozwiązanie trudności, poddając „wolnych“ obywateli królestwa słońca, bezwzględnej woli drakońskiego rządu⁵. Inni zdobywają się na tańszy jeszcze dowcip, utrzymując zupełnie poważnie, że z nastaniem uspołecznienia środków wytwórczych, lub po wprowadzeniu pełnego komunizmu, zmieni się gruntownie także i natura ludzka; dla nowego pokolenia praca będzie przyjemnością i rozkoszą. W wyższym okre-

¹ por. Stöckl A. Das Christentum u. die grossen Fragen der Gegenwart (Mainz 1880) 102. ² por Antoine, Cours d'économie 480. ³ Voyage en Icarie 403. ⁴ por. Pöhlmann Geschichte des ant. Kommunismus u. Sozialismus II 18—29. ⁵ por. Sudre Histoire du communisme 325 n.

sie ustroju komunistycznego — uczy Marx¹ — praca będzie nie tylko środkiem do życia, ale sama stanie się pierwszą potrzebą życiową.

Jeśli takie czasy nastaną, nawrócimy się i my; na razie jednak nic nas nie uprawnia do oczekiwania tej błogiej epoki, a najmniej widok zmieniającej się natury ludzkiej u komunistów². Nie widzimy wcale, aby potrzeba pracy stawała się ich pierwszą potrzebą, a prawdopodobnie i sami prorocy messyańskiego królestwa w głębi duszy nie bardzo są pewni tej cudownej przemiany. w przeciwnym bowiem razie nie mówiliby o trzech godzinach pracy codziennej, ale owszem przyrzekaliby swoim zwolennikom, że będą mogli zaspokajać swą „pierwszą potrzebą“ do syta, pracując codziennie po 15 lub nawet więcej godzin. Czemuż żałować im takiej przyjemności! Z takiego postępowania mógłby ktoś posądzić przewodzców „towarzyszów“, że i według ich przekonania, jak w dawnych czasach faraonów bat świszczwał nad grzbietami robotników, tak i w przyszłości, do pracy pędzić ludzi bat własnych potrzeb.

Czasem znowu prawią komuniści szeroko i z zapalem o szlachetnych pobudkach, które będą skłaniać ludzi do pracy: sława, uznanie społeczeństwa, kultura, postęp to — mówią — pobudki godne człowieka!

I my wiemy o istnieniu szlachetniejszych pobudek, zachęcamy wiernych, żeby wszystko starali się robić z myślą o wieczności, chwalamy wyrzeczenie się swoich upodobań, pracę dla dobra ogółu, dla ojczyzny, dla kultury nawet. Ale wiemy dobrze, że ogół ludzi nie dochodzi do tak heroicznej doskonałości i przede wszystkim żąda za swe trudy tutaj odpowiedniej zapłaty. Sława zachęci nie jednego do wielkich czynów, ale nigdy nie doda mu sił do pracowania przez całe życie w kanałach lub kopalniach. „Jeśli powiemy: umrzej, by ocalić ojczyznę, znajdzie się niejeden ofiarny; jeśli powiemy: pracuj wytrwale, a za dwadzieścia lat będzie kraj bogatszy, popatrzy na nas, czy mamy zdrowe zmysły“³.

¹ Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogrammes 567, por. Bebel. Die Frau 380. ² por. Pöhlmann, Geschichte des ant. Kommunismus u. Sozialismus II 436-441, gdzie można dość naczytać się, jaką „błogą“ zmianę wprowadzały próby równości w Grecyi; znikła wiara, wszelka uczciwość, a dobrzy widzieli ratunek jedyny pod obcym jarzmem. ³ por. Thiers, de la propriété 130 n.c.

Mamy pracować dla dobra społeczeństwa, dla podniesienia kultury, postępu. Lecz cóż to za pan ten postęp, czy my po to żyjemy, żeby mu służyć? Czy ludzie są dla kultury, czy też kultura dla ludzi?

Mamy pracować dla społeczeństwa! Komunizm chce znieść rodzinę, aby uczynić wszystkich w społeczeństwie braćmi. „Lecz jeśli każdy jest moim bratem, rzecz jasna, nie mam żadnego brata“¹. Co dla takich braci ktoś zrobi. tego, jak mówią, ani na złamanym kiju nie uniesie. Jakiem prawem mówią nam o zaparciu, ofiarności dla dobra ogółu ci, którzy odmawianie sobie czegoś dla P. Boga uważają za głupstwo? Więc dla Stwórcy poświęcać się to niewola. ale dla takich samych istot jak my to bohaterstwo!².

J. St. Mill utrzymuje, że rzadko praca, podjęta dla utrzymania, jest intensywniejszą od pracy, podjętej dla przyjemności, zatem i w przyszłości, chociaż nie dla zdobycia własności będą ludzie pracować, to przecież dobrowolna ich praca może zastąpić miejsce obecnej przymusowej³.

Zapomina jednak Mill, że dla przyjemności nikt nie idzie pracować we fabryce, ani kopać węgla, a tem mniej czyścić kanałów; dla przyjemności można uprawiać ogródek, jeśli kto ma donosić wodę i wykona roboty grubsze, ale trudno spotkać ochotnika żniwiarza, znoszącego upał dnia lub moknącego na deszczu i to nie pięć minutek, ale od rana do wieczora. Prace szlachetniejsze: nauka, malarstwo, badania różne mogą znaleźć ochotników, a i to pobudką do przygotowania się do takich zawodów, jest zazwyczaj chęć wybicia się, zdobycia lepszego stanowiska.

Nie wielu — mówi Mill⁴ — dziś pracuje dla siebie, a mimo to idzie praca dobrze.

Jest ten zarzut najpospolitszym sofizmatem. Nie wielu — choć i to nieprawda — otrzymuje produkt swojej pracy, ale każdy pracuje dla siebie, bo według pracy otrzymuje zapłatę, która staje się jego własnością. W komunizmie natomiast za swą pracę dostawałyby co najwyżej lepsze porcyce zupy, lub kwitki, umożliwiające mu zakupno większej ilości „środków spożywczych“, ale nie wolnoby mu było nabywać za to własności osobistej, mającej dla ludzi rzeczywistą wartość.

Na dowód, że ludzie chętnie poświęcają się dla dobra ogółu, przytaczają komuniści fakt, że w czasie pożaru wszyscy chętnie spieszą z pomocą. Prawdę mówiąc spieszą z pomocą, ale prości i uczciwi ludzie, którzy mają głęboko wkorzoną w sercu katolicką zasadę, że bliźniego należy w potrzebie ratować; próżniacy i nicponie stoją i wtedy z założonemi rękoma, co najwyżej spieszą z radą, jak co należy robić. Zresztą ratowanie podczas pożaru jest czemś rzadko się zdarzającym; niech jednak ktoś musi gasić pożary przez całe życie, a zobaczymy jak będzie wyglądać jego

¹ P. J. Proudhon: *Système des contradictions économiques* II 193. ² por. Cathrein, *Moralphilosophie* I 252. ³ prz. dz. I 261. ⁴ prz. dz. I 249 n.

ofiarność dla dobra ogólnego, zwłaszcza, jeśli wpoi się mu przekonanie, że jego zadaniem jest jedynie używanie.

E) Własność osobista konieczna, by łączyć jednostki i narody w jedną rodzinę.

W społeczeństwie ludzkim powinien istnieć pewien węzeł, łączący w jedną rodzinę wszystkie narody, a w każdym narodzie poszczególne klasy. Wtedy bowiem dopiero umożliwi się wzajemne korzystanie z dorobku całej ludzkości, a państwa zjednoczonymi siłami będą dążyć do osiągnięcia swego celu. Rolę tego łącznika spełnia w znacznej mierze własność osobista. Chęć jej zdobycia zbliża do siebie członków poszczególnych narodów, zadzierzga węzły wzajemności interesów, które są najlepszymi stróżami pokoju i przyjacielskiego pożycia².

Własność osobista łączy klasy poszczególnych społeczeństw³. Bogaty potrzebuje usług ubogiego, a biedak pomocy bogacza; jeden właściciel zdany jest na pomoc drugiego, skąd wzajemne zbliżenie. Gdyby ludzie nie potrzebowali się wzajemnie, nie musieli się wspierać na każdym kroku, ale wszystko dostawali od jakiegoś społeczeństwa, nie znalazłby się nawet w najbliższym sąsiedztwie, nie byłiby społeczeństwem, ale aglomeratem nie połączonych niczem jednostek.

Łączność wzajemną członków społeczeństwa wzmaga cnotliwe ich życie, lecz i cnota opiera się do pewnego stopnia na własności osobistej; jeśli człowiek musi na każdym kroku walczyć o codzienną strawę, troska o byt zagłuszy potrzebę dążenia do własnego udoskonalenia⁴. Własność osobista jest podstawą hojności⁵, źródłem pracowitości, zachętą do oszczędności, wyrabia hart woli, potrzebny do opanowania namiętności, celem bowiem zdobycia jej podejmuje człowiek wiele trudów, ponosi niejedną ofiarę, co nie pozostaje zazwyczaj bez wpływu na życie moralne.

¹ por. Castelein, *Inst. philosophiae moralis et socialis* 295 n. ² Trolong, *de la propriété d'après le code civil* 25. ³ por. Maurenbrecher, Thomas v. Aquino 36. ⁴ por. Wundt W., *Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen u. Gesetze des sittlichen Lebens* (Stuttgart 1886) 511, por. św. Tomasz, *de regimine princ.* l. 1 c. 15; Paulsen, *System der Ethik* II 338 n. ⁵ por. Arystotel., *Politic.* l. 2 c. 5, św. Tomasz, *Politic.* l. 2 lect. 4.

Własność osobista jest zatem konieczna ze względu na dobro społeczeństwa, w którym człowiek żyć musi; lecz człowiek ma prawo do tego, co mu jest konieczne, ma zatem prawo wymagać, aby istniało społeczeństwo. Lecz społeczeństwo jest niemożliwe bez własności osobistej, ma zatem człowiek prawo żądać, aby w społeczeństwie instytucję tę szanowano i nie podkopywano w żaden sposób jej podstaw.

ROZDZIAŁ VII.

Własność osobista jest konieczna, bo nie możliwy jest żaden inny sposób posiadania.

1. W oderwaniu można wymyśleć różne ustroje własności, które dadzą się sprowadzić do pięciu podstawowych; 1) rzeczy nie należą do nikogo, każdy może brać co dopadnie¹; 2) środki wytwórcze i używanie rzeczy jest wspólne, pod kierownictwem społeczeństwa²; 3) środki wytwórcze są własnością społeczeństwa, rzeczy użytkowe należą do prywatnych³; 4) środki produktywne są własnością osobistą, używanie jednak rzeczy wytworzonych jest wspólne⁴; 5) posiadanie wszystkich rzeczy jest osobiste, ale ograniczone obowiązkami moralnymi i względami na dobro ogólne. Ten ostatni ustrój jest jedynie możliwy, wszystkie zaś inne nie dadzą się w praktyce zastosować⁵.

Bezwarunkowo nie możliwy jest ustrój własności, w którym każdy brałby rzecz napotkaną i niewielu też znalazł obrońców⁶: Mojżesz Hess, Karol Grün, a zwłaszcza M. Stirner (J. Kasper Schmidt), bywają do nich zaliczani. Stirner, o którego zdrowych zmysłach możnaby mieć pewne wątpliwości, każe każdemu iść za

¹ wspólność negatywna; ² wspólność bezwzględna; ³ socjalizm. ⁴ Taka forma miała istnieć u pewnych narodów barbarzyńskich w starożytności, por. Arystoteles, *Politicor.* I. 2 c. 5. ⁵ por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 294. ⁶ por. Sacher, *Anarchismus* (*Staatslexikon* I 233–238); G. Adler, *der Anarchismus* (*Conrad's Handwörterbuch der Staatswissenschaften* I 444–469); L. Kulczycki, *Anarchizm współczesny* (Lwów 1902); Bibliogr. anarchiz. Nettlau, *Bibliographie de l'Anarchie* (Bruxelles 1897).

swymi popędami i łamać wszelkie krepujący go więzy¹; rzecz, której pragnę, mogę brać spokojnie, jeśli naturalnie mam na tyle siły, aby ją wyrwać posiadającemu², kto nie chce, bym brał jego rzecz niech się broni³; każdy jest właścicielem tego, co może zabrać i obronić⁴; narzekania na wyzysk bogaczy są głupstwem; gdyby bogaty dzielił swe mienie między ubogich, byłby waryatem⁵. Podobnie sądzi Grave; jawna grabież własności traci charakter złodziejstwa, a staje się „gwałtownym aktem wywłaszczenia“⁶.

Niedorzeczność takiej wspólności jest widoczna. Zaprorowadzenie jej zniszczyłoby w kilku dniach dorobek całej przeszłości w walce wszystkich przeciw wszystkim, a ludzie szarpaliby napotkane dobra i gryźliby się wzajemnie jak psy o kości im rzucone; brutalna siła zapanowałaby nad światem, a słaby stałby się pastwą swoich zwycięzców⁷. Że w takim stanie musiałaby ustać wszelka produkcja, ład, zgoda wzajemna, a nastać najstraszniejsze piekło, tego chyba ślepy nie widzi. Nawet socjaliści, których najśmielsze obietniczki nie wiele kosztują, nie przyrzekają proletaryatowi raj, w którym każdy mógłby brać, co zechce.

2. Z innych ustrojów komunistycznych najrozumniejszy jeszcze jest socjalizm „naukowy“, żądający uspołecznienia środków wytwórczych, przy zachowaniu własności osobistej co do rzeczy użytkowych. Lecz i ten ustrój jest niemożliwy, zatem tem mniej któryś z innych⁸.

Jakże bowiem mogłoby wyglądać społeczeństwo na ich zasadach oparte?

Sami „naukowi“ socjaliści, zapytani o urządzeniu ich wymarzonej społeczności, okazują pewne zdenerwowanie i odpowiadają w sposób, mogący obudzić podejrzenia, że wnioski ze swoich zasad uważają za mrzonki, o których można pleść wobec bezkrytycznych tłumów, ale nie można przedkładać ich rozważniejszemu człowiekowi, bez narażenia się na ośmieszenie. „Naukowo“ tedy ogłaszają, że na pytanie o przyszłość tylko głupiec może dać odpowiedź⁹, albo, że obraz przyszłego ustroju może sobie każdy w ci-

¹ Der Einzige u. sein Eigentum ² (Leipzig 1882) 5 - 8. ² 258 n. ³ 265. ⁴ 274. ⁵ 275, ⁶ L'anarchisme, son but, ses moyens 168 u. Kulczyckiego, prz. dz. 150 ⁷ H. Pesch, Liberalismus I 288 n. por. Th. Meyer, Die Arbeiterfrage 92 n. ⁸ por. A. Schäffle, Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 5. ⁹ por. słowa Liebknechta w parlamencie niem. 7 lut. 1893 u. Cathreina, Sozialismus 355.

chości odmalować, będzie to jednakże prywatną rzeczą każdego¹; częściej jednak dostają się ciekawym dosadne epiteta jak: dogmatyczne, gruboskórne głowy, na wskrós nie naukowci, do myślenia niezdolni ludzie, nieuleczalnie ograniczeni² itd. Znacomity przykład wykrecania się od odpowiedzi na to niemiłe pytanie daje nam Kautsky³. Zdaje mu się ono czemś nadzwyczaj śmiesznem, nieuzasadnionem, bo przecież nie żąda się od żadnego stronnictwa, aby przedstawiało przyszłość, wreszcie chce ubić ciekawych wskazaniem, że niema co wiele rozprawiać o tej kwestyi, gdyż kapitalizm musi upaść, a do wyboru zostaje nam jedynie barbarzyństwo lub socjalizm, więc musimy wybrać socjalizm.

Taki sposób postępowania nie jest niczem nowem u komunistów; już Arystoteles⁴ zarzuca im, że nie umieją dać odpowiedzi na pytanie jak myślą urządzić się w swoim ustroju. Tem bardziej my mamy prawo wymagać jasnej odpowiedzi. Jeśli żądają od nas, byśmy opuścili obecny ustrój, w którym przynajmniej żyć możemy, powinni nam wykazać, że raj, jaki nam obiecują, jest możliwy, że tam rzeczywiście czeka nas lepsza przyszłość⁵.

Czyż nie byłoby zbrodnią burzyć obecnego społeczeństwa bez przekonania, że zbudujemy lepsze? A jakże wyrobić sobie to przekonanie, jeśli nie będziemy mieć żadnego obrazu przyszłego ustroju, jeśli nie zastanowimy się, czy on możliwy? Nie jest zatem wcale czemś śmiesznem zajmować się przyszłą wspólnością, ale niedorzecznością byłoby zaniedbanie tego; od każdego stronnictwa, chcącego reformować, żądamy, aby nam udowodniło możliwość i dobroć reform. Nie zaimponuje też nikomu Kautsky przepowiednią o konieczności socjalizmu, owszem nie wierzymy wcale, aby koniecznem było to, co jest niemożliwem.

Sami zresztą socjaliści, choć sądzą, że jedynie głupiec może przedstawiać przyszły ich ustrój, w praktyce inaczej postępują. Bebla „die Frau u. der Sozialismus“ ma już 51 wydań, a i inni „towarzysze“ nie żałują atramentu i papieru na malowanie przyszłości tajemniczej⁶. Nie jest ona zresztą czemś tak nieodgadnionem. Cele przecież socjalizmu znamy; dostosowane do nich muszą

¹ Kautsky, Das Erfurter Programm 144 n. ² por. Cathrein, Sozialismus 347 n. e. ³ prz. dz. 131—145. ⁴ Politicor. I. 2 c. 2. ⁵ Masaryk, Grundlagen des Marxismus 213. ⁶ por. Cathrein, Sozialismus 355 n. e.

być środkiem. Jeśli zatem chcą je urzeczywistnić muszą — jak to zresztą przyznają — a) objąć wszystkie środki wytwórcze: grunta, lasy, fabryki, koleje, kopalnie, rybołówstwo, itd. itd. b) zorganizować produkcję; c) rozdzielić sumę produktów między całą ludność¹.

Zadania tego nie spełni żadne społeczeństwo, tem mniej socjalizm lub jakiś inny komunizm. Przypatrzmy się najważniejszym przynajmniej trudnościom, na które przeprowadzenie wspólności socjalistycznej musiałyby napotkać².

3. Przedewszystkiem „spółceństwo“ musiałyby określić, co jest środkiem wytwórczym, a co należy do rzeczy użytkowych. Nie jest to w praktyce rzeczą łatwą, bo przecież rzeczy użytkowych można również używać do produkcji. Nie pozostawałoby nic innego, jak zakazać wogóle produkowania, przekraczających karać i naturalnie pilnie czuwać, aby obywatele jedynie używali, a broń Boże nie wazyli się stawać wytwórcami³! Czy to ustawiczne patrzenie na palce poddanych uprzyjemniałoby życie w komunizmie, można mieć pewne wątpliwości.

Przypuśćmy, że pierwszy krok jakoś szczęśliwie się udał: trzeba teraz objąć w swój zarząd całą ogromną produkcję. Pomyślmy tylko: miliony rolników, przemysłowców, setki tysięcy handlarzy, tysiące fabryk itd. ma objąć w swój zarząd „spółceństwo“. Może udałoby się chociaż na papierze zorganizować wielkie przedsiębiorstwa, małych nie zdołano by opanować ani na papierze ani tem mniej w praktyce⁴.

Przypuśćmy jednak, że znalazł się genialny zarząd, któremu się to udało; wszystkie olbrzymie środki produkcyjne są w jego ręce. Teraz trzeba zabrać się do produkcji. Lecz co i w jakiej ilości wytwarzać? Spółceństwo musi stwarzać takie rzeczy i w takiej ilości, jaka jest potrzebna dla wszystkich, w przeciwnym bowiem razie mogłoby obywatelom przyszłego raję nagle w zimie

¹ por. Kautsky, Das Erfurter Programm 112—153 n. e, por. Cathrein, Sozialismus 377 n; por. wyż. cz. I r. 3. ²A. Schäffle, Aussichtslosigkeit des Sozialismus; Schaub Fr., Die Eigentumlehre. 271—311; H. Pesch, Liberalismus III 21—44; Castelein, Institutiones philosophiae moralis et socialis 282—292; Vermeersch, Quaestiones de justitia 203—220; Cathrein, Sozialismus 348—479; Dzie duszycki, Dokąd nam iść wypada? (Lwów 1910) passim; Gruszki na wierzbie (Przegląd powszechny, Kraków 1908, t. 100, 395—419). ³ P. Levoy-Beaulieu, Le collectivisme 14 n. ⁴ por. Paulsen, System der Ethik II 479 n. e.

zabraknąć ubrania, węgla lub mąki. Jakże poznać, co i ile każdemu potrzeba? Nie wystarczy wziąć danych z obecnych stosunków, bo teraz — jak słyszymy zawsze — wszyscy z niższych klas mają tylko konieczne rzeczy do życia, w komunizmie zaś każdy będzie żył wspaniale i brał stosownie do potrzeb; teraz ogranicza każdy swe potrzeby majątkiem, w socyaliźmie urojeniem. Nie pozostawaloby ostatecznie nic innego, jak wszystkim nakazać zgłaszać się do „społecznych“ biur, gdzieby ich pragnienia zapisywano, układano statystyki i obliczano ilość potrzebnych rzeczy. Jak długo trwałby ten proces? W każdym razie dość długo, aby obywatele mieli czas na zmianę swych pragnień i żądanie czegoś zupełnie innego, jak zapisano w statystykach. Aby raz zaprowadzić porządek, musiano by wydać rozporządzenie, że jedynie w dniu spisu można mieć jakieś pragnienia osobiste, natomiast przez cały rok — może i dłużej — zwalczać trzeba wszelkie zachcianki. Pragnień nie można by było zmieniać i dlatego, że inaczej mogłoby jakichś rzeczy zabraknąć dla tych, którzy się o nie przy spisywaniu zgłosili.

Przypuśćmy, że zarząd wie, o co ma się starać i co gdzie dostarczyć. Czy zdoła zastąpić dzisiejszą armię pośredników, których osobisty zysk jest zachętą do największej staranności o zaspokojenie potrzeb odbiorców, a długoletnie doświadczenie daje niezrównaną biegłość w prowadzeniu interesów? Czyż niedorzecznością jest utrzymywać, że ciężka biurokracja, która swe ogólnopństwowe zadania dzisiaj spełnia ku niezadowoleniu wszystkich, zdoła w przyszłości zadowolnić osobiste potrzeby jednostek¹?

„Społeczeństwo“, przed rozpoczęciem produkcji, musi wiedzieć, ile mu sił roboczych potrzeba do poszczególnych prac. Ile czasu upłynie nim zdoła się obliczyć, ilu potrzeba rolników, szewców, krawców, itd. itd. do wyprodukowania potrzebnej ilości produktów? Jak skłonić ludzi, żeby podjęli się prac koniecznych, bo przecież wszyscy równi będą chcieć jak najmniej pracować i w najprzyjemniejszych zawodach. Podwyższoną płacą nie można ich wabić do zawodów trudnych, bo zniknie równość; skrócenie czasu pracy nie wiele pomoże, bo każdy woli nawet 10 godzin kiero-

¹ por. Villey, *Le socialisme contemporain* 120; Castelein, *Institutiones philosophiae moralis et socialis* 290.

wać fabryką niż godzinę czyścić kanały. Zresztą zbyt mało czasu pracy skracać nie można, bo braknie rąk do pracy. Wszak dziś — jak mówią socjaliści — 50 milionów pracuje, a 44 tysięcy tuczy się krwią robotnika; czy przez zmuszenie i tych „pasorzytów“ do pracy, nagle „niesłychanie“ pomnoży się liczba rąk roboczych? Dziś kopalnie, fabryki przy płacy za długą pracę nieraz ledwo dyszą, czy, zmuszone dać wyżywienie dwa lub więcej razy większej ilości robotników, będą kwitnąć, to wielkie pytanie.

Potrzeba w społeczeństwie zawodów różnych, wymagających gruntownego przygotowania. Jak skłonić młodzież do obioru zawodów trudnych, jeśli wszyscy mają równe prawa? Można się obawiać, że społeczeństwo będzie zmuszone „odkomenderować“ pewną ilość młodych obywateli do szewstwa, inną do kowalstwa; jednych „obywateli“ dojrzałych do kopania węgla i wożenia nwozu, inną do stania z batożkiem nad burzącymi się, bo innego sposobu zapewnienia trwałości produkcji znaleźć nie można.

Zgodźmy się jednak, że jakimś cudem przewyżczono trudności; leży ogromna masa produktów, jak je rozdzielić²? Czy według głów? Pomijam, że nie wystarczy wielu rzeczy dla wszystkich, bo przecież trudno rozmnożyć szampan, ostrygi itd., aby każdy mógł równą część dostać. Lecz chociażby wszystkiego było pod dostatkiem, dawać każdemu równo, bez względu na pracę, zdolności, pilność, potrzeby, znaczyłoby, nagradzać próżniactwo i głupotę³.

Więc może według czasu pracy⁴? Lecz wartość pracy nie zależy od czasu jej trwania, ale głównie od jakości. Lekarz, uczonec, artysta mogą dostarczyć w jednej godzinie pracy o wartości, przewyższającej tygodniową lub nawet miesięczną pracę jakiegoś czyścibuta.

Może zatem będą dzielone produkta stosownie do pracy, dokonanej „z przeciętną pilnością i zdolnością“⁵? A to jakim prawem? Dlaczego próżniak ma dostawać więcej niż zapracował, a pilny mniej? Wszak sam Bebel utrzymuje, że „każdy ma dostać to od społeczeństwa, co mu dał, ani mniej, ani więcej; każdy będzie wolny od wyzysku na rzecz trzeciego“⁶.

¹ Kautsky spodziewa się podwojenia rąk roboczych w socjalizmie, Erfurter Programm 163 n. ² Przyznaje sam Kautsky: „Die Beantwortung dieser Frage scheint (?) der Kernpunkt des Sozialismus zu sein“ — Erfurter Programm 155. ³ Cathrein, Sozialismus 457 n. ⁴ Bebel, die Frau u. der Sozialismus 403 n. ⁵ Bebel, prz. dr. 402 n. ⁶ prz. dz. 404.

Jeśli zaś będzie dawana różna zapłata, stosownie do wartości pracy, zniknie równość, bo przecież trudno przepisywać „towarzyszom“, aby to „więcej“ przepijali sumiennie z „towarzyszkami“, a nie chowali. Przypuszcza się naturalnie, że większa zapłata nie polegałaby na większych porcyach zupy, tembardziej, że co do jedzenia ma mieć w socyaliźmie ka ż d y a ż n a d t o ¹.

Na nową trudność, nie dającą się żadnym sposobem usunąć, musieliby natrafić socyaliści przy oznaczaniu, ile komuś „towaru“ należy się za pewną ilość pracy. Wartość bowiem zamienna ma według nich polegać na ilości pracy, w rzeczy jakiejś zamkniętej. Jakże wynaleźć, ile tej pracy tkwi w jakiejś rzeczy? Bebel mówi śmiało: „dziesięć minut społecznej pracy w jednej rzeczy równa się dziesięciu minutom społecznej pracy w drugiej rzeczy, ani mniej ani więcej“². Czy jednak Bebel zastanowił się nad tem co mówi? Ażebym zbadać, ile pracy znajduje się w korcu pszenicy, trzeba by było znać dokładnie jej ilość, wiedzieć ile dni nad jej produkcją pracowano, podzielić ilość pszenicy przez ilość dni pracy, wtedy dopiero wiedzielibyśmy, ile w korcu pszenicy tkwi „społecznie koniecznej“ pracy. Takie rachunki musielibyśmy przeprowadzać co do setek innych rzeczy codziennego użytku i to co roku, bo co roku inna jest ilość produktów i inna ilość pracy. Musielibyśmy zbadać, ile pracy tkwi we flasce wina, w jabłku tyrolskim, bucie; musielibyśmy wyszukać, ile pracy potrzeba na dokonanie operacji ślepej kiszki, napisanie „Pana Tadeusza“ lub namalowanie Grunwaldu. A skutek tych niemożliwych obliczeń? Żaden! W praktyce nikt nie będzie cenił rzeczy podług pracy, w nich tkwiącej, ale według ich użyteczności i dlatego będzie płacił więcej za dobre wino, za lepsze owoce, za żyzny grunt, niż za te same rzeczy gorszej jakości, choćby na ich „wyprodukowanie“ użyto dziesięć razy większej „pracy społecznie koniecznej“³. Wszyscy zwolennicy komunizmu mieliby nieprzewyciężone trudności przy podziale dóbr wyprodukowanych; socyaliści nie wiedzieliby nawet, co za co dać można.

Według jakiej zasady ma się rozdawać dobra dzieciom, podrostkom, starcom, chorym, niemogącym pracować. Kto wie, jak takich obywateli szanowano w starożytnym pogaństwie, słusznie może się obawiać, czy bezreligijne społeczeństwo komunistyczne nie za skąpo odmierzy porcyę dla „nieproduktownych“ obywateli⁴.

Więc chyba każdemu da się wedle jego p o t r z e b y? Socyaliści w mowach agitacyjnych śmiało przyrzekają dać każdemu, czego będzie mu trzeba; dawniejsi brali sobie nawet za dewizę: „à cha-

¹ por. Bebel, die Frau 465 n. e. ² Bebel, prz. dz. 402, por. Marx, Das Kapital 14. ³ por. Cathrein, Sozialismus 466, por. 218—241. ⁴ por. Schäffle, Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 31 n.

cun suivant ses besoins, de chacun suivant ses forces:¹“ Marx był na tyle roztropny, że uważa to za możliwe dopiero „w wyższym okresie“ komunizmu²; również pewną ostrożność okazuje program z Gotha, bo chce dawać wedle rozumnych potrzeb.

Nie można chyba gorszej znaleźć miary, bo zazwyczaj stoją potrzeby w odwrotnym stosunku do zasług. Według rozumnych potrzeb? Lecz komu zostawi się sąd o ich rozumowości? Jeśli zadanie to powierzy się jakiejś komisji szacunkowej, można powątpiewać, czy sąd jej wypadnie ku zadowoleniu wszystkich. Zresztą, jeśliby dawano wedle potrzeb, gdzie równość³? Co wtedy stanie się z zapewnieniem Bebla, że nikt nie będzie wyzyskiwany? Prawdopodobnie największe potrzeby przyznanoby najbardziej krzyżującym. „Podział wedle potrzeb byłby wtedy dobry, gdyby dóbr było tyle, co światła, wody i powietrza“⁴, a i tych rzeczy nie można by podzielić ku zadowoleniu wszystkich, gdyby wszyscy mieli do nich równe prawa, bo przecież i one nie wszędzie jednakowo dobre.

Dodajmy w końcu, że zarząd „tego olbrzymiego, przemysłowego przedsiębiorstwa“⁵ ma opierać się na dobrej woli całego społeczeństwa, a członkowie nie mają ulegać żadnej władzy ni przymusowi; nie zadowoleni z jednych kierowników mają usuwać ich a ustanawiać innych. Czy takie społeczeństwo mogłoby istnieć i spełniać swe zadania? „U aniołów i zwierząt mogłoby to może istnieć“,⁶ ale na ziemi jest niemożliwe. „Rząd bez autorytu i władzy, zdany na każdym kroku na fantazyje wyborców, nie mógłby ani przez trzy dni utrzymać w ruchu skomplikowanej maszyny społecznej. W tysiącnych punktach musiałyby powstać starcia i konflikty i w krótkim czasie rozpadł by się nowy porządek w grzy“⁷. Przy absolutnej władzy rządu można by spróbować zaprowadzić taki ustrój, narzucić go i utrzymywać gwałtem i przemocą⁸. Widzieli to nawet rozumniejsi teoretycy komunizmu: Platon, Cam-

¹ por. Cabet, Voyage en Icarie – tytuł; Louis Blanc, Organisation du travail⁴ (Bruxelles 1845) 149, por. Kautsky, Erfurter Programm 155 n. ² por. wyż. ³ por. Schäffle, Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 32. ⁴ K. Gide, Zasady ekonomii społecznej, oprac. Wł. Czerkaski³ (Warszawa 1907) 507. ⁵ Kautsky, Erfurter Programm 156. ⁶ W. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie 223. ⁷ Paulsen, System der Ethik II 473. ⁸ por. Schäffle, Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 24.

panella; nawet Mably, Morelly, Cabet przyznają „większości ludu“ prawa, o których nie śniło się tyranom¹.

Wspólne posiadanie mogłoby istnieć, gdyby ludzie nie mieli żadnych wad, gdyby rząd był nieomylny w swoich zarządzeniach a lud pełen bezgranicznego zaufania do kierowników społeczeństwa, pełen poświęcenia i zaparcia; tego jednak dzisiaj nigdzie niema, a najmniej u socjalistów i zwolenników komunizmu². Sami apostołowie przewrotu nie uważają za możliwe urzeczywistnienie swoich mrzonek w obecnych stosunkach; ma się w tym celu zmienić ludzi, przygotować, wychować tak, aby się rzadzili jedynie poczuciem sprawiedliwości³; dopiero, gdy nastanie ten „wyższy okres“ rozwoju ludzkości, będzie można — jak sądzi Marx — zaprowadzić prawdziwy socjalizm. Marzenia swoje zatem opierają na nadziei, że natura ludzka zupełnie się zmieni, przez sam fakt wprowadzenia komunizmu⁴, dlatego też nie chcą reformować człowieka, ale społeczeństwo. Jest to zasadniczą różnicą między katolicyzmem a socjalizmem i komunizmem w ogóle. „Według katolickiej filozofii nic niema w społeczeństwie, czegoby wpierw nie było w ludziach; według komunistów nic niema w ludziach jak tylko to, co poprzednio już było w społeczeństwie“⁵. Konsekwentnie do tej różnicy, katolicyzm żąda reformy człowieka, socjalizm zaś zmiany ustroju społeczeństwa, a przez nią reformy człowieka⁶. Katolicy utrzymują, że człowiek miał w raju, nienależny sobie dar od P Boga, mocą którego był wolny od namiętności, stracił go jednak przez grzech, którego możliwość leży w wolnej woli ludzkiej. Po grzechu zaś ma człowiek to, co należy się mu z jego natury. Socjalizm sądzi, że człowieka naturę zepsuło wprowadzenie własności osobistej, zmieni ją zupełnie zaprowadzenie komunizmu. Możemy jednak zapytać, skąd wzięła się własność? Prawdopodobnie z chęci posiadania. Lecz skąd chęć posiadania, czy znowu jest skutkiem zaprowadzenia własności? Jeśli zaś niezależnie od niej

¹ por. Sudre. *Histoire du communisme*, w odpowiednich miejscach. ² por. Proudhon, *Système des contradictions* II 281, por. Paulsen. *System der Ethik* II 476. ³ por. Walczewski: *Zagadnienia socjalizmu* 147, 175—178, por. Rodbertus. *Das Kapital* (4. sozialer Brief an v. Kirchmann) 226, 3. sozialer Brief 285. ⁴ Castelein, *Institutiones philosophiae moralis et socialis* 289. ⁵ Donoso Cortés, *Essai sur le catholicisme*, trad. par Melchior Dulac (Paris 1859) 311 n. ⁶ Donoso Cortés, prz. dz. 305 n.

pragnienie to człowiek miał, co za podstawę może ktoś mieć do utrzymywania, że po zniesieniu własności żądza ta zniknie¹? Doświadczenie, historia, rozważanie nad naturą człowieka uczy nas, że był on zawsze skłonny do złego, że poprawa jego nie zależy na zmienianiu jego natury, ale na okiełzaniu złych popędów, a dowody, że zapanować nad nimi można, mamy na każdym kroku; komunizm oczekuje zupełnej zmiany natury człowieka. Gdzie ma dowody na wykazanie, że to jest możliwe, gdzie są fakta, znane z doświadczenia — wszak na doświadczeniu jedynie chcą się opierać jego zwolennicy — przemawiające za ich zapatrywaniem?

ROZDZIAŁ VIII.

Jedynie własność osobista chroni wolność człowieka; zaprowadzenie wspólności posiadania pociągnęłoby za sobą oczywistą niewolę.

Największym może skarbem naszym jest wolność; przez nią staje się człowiek rzeczywiście panem, mogąc robić, co zechce, a przez to „uczestniczy w godności Stwórcy, posuwając niejako dzieło stworzenia naprzód, gdyż i jemu zawdzięcza byt coś, co bez niego nie mogłoby istnieć“². Wolność człowieka szacuje — według filozofii chrześcijańskiej — sam P. Bóg tak wysoko, że złe, mające z jej nadużycia powstać, nie mogło Go powstrzymać od powołania do bytu istot wolnych³.

Dlatego też słusznie musimy zapytać, czy ustroj komunistyczny da się pogodzić z tym skarbem; przyznają bowiem wszyscy, że wprowadzanie go byłoby szaleństwem, gdyby wolność niszczył⁴.

Socjalizm szeroko rozprawia o wolności, mającej panować w przyszłym raju; przejście z ustroju dzisiejszego do tej błogiej ojczyzny, ma być „skokiem z państwa konieczności o królestwa wolności“⁵. W rzeczywistości jednak socya-

¹ por. Paulsen, System der Ethik II 415. ² Ihering R., Geist des römischen Rechts auf verschiedenen Stufen seiner Entwicklung⁵, (Leipzig 1894) II, 1. 128. ³ por. Hertling, Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften) 283. ⁴ por. Schäffle A., Bau u. Leben des sozialen Körpers (Tübingen 1875) III 541, Die Quintessenz des Socialismus 23. ⁵ K. Kautsky, Karl Marx, ökonomische Lehren (Stuttgart 1890) 259.

lizm „naukowy“ nie uznaje wolnej woli, wszelkie zatem gadanie o ochronie wolności, o szanowaniu jej, jest u niego niedorzecznością. Wolność, według niego polega „na zrozumieniu konieczności czegoś“¹, a fakt każdy, przedmiotowo brany, jest „albo konieczny, albo też zupełnie niemożliwy“². Chociaż jednak człowiek musi robić wszystko pod wpływem koniecznych praw naturalnych, mimo to socjalizm nie znosi wolności, jak utrzymuje Kautsky; odpowiedzialność za to ponosi sam rozwój stosunków, którego socjalizm zahamować nie może³. W języku zrozumialszym znaczy to: nie socjalizm znosi wolność, ale ustrój, którego konieczne przyjęcie socjalizm przepowiada, no i w praktyce robi wszystko możliwe, żeby go jak najprędzej sprowadzić na ziemię.

Pominąwszy jednak tę nielogiczność i niedorzeczne wykrety, zapytać można, czy ustrój komunistyczny da się pogodzić z wolnością? Odpowiedzieć na to wypadnie przecząco; „komunizm wszelki byłby najstraszniejszym despotyzmem, jaki kiedykolwiek istniał, a zależność poddanych najcięższą niewolą w służbie bezlitościwego społeczeństwa“⁴.

Już samo zaprowadzenie komunizmu byłoby gwałtem. Trudno bowiem oczekiwać, żeby wszyscy dali się przekonać o jego dobroci i zgodzili się dobrowolnie wyrzec się własności posiadanej. Jeśli zgodzić się nie mogą co do najzwyczajniejszych rzeczy, jakże zgodzą się na zmianę całego sposobu życia, pracowania, stosunków domowych i politycznych?

A jaka wolność panowałaby po jego wprowadzeniu? Nie mówię już o wspólności bezwzględnej, gdzie społeczeństwo miałoby żywić, odziewać, żenić, wychowywać każdego członka, przepisywać mu religię, rodzaj pracy, jej długość itd.⁵ Każdy widzi że w takim ustroju człowiek byłby wprost parobkiem społeczeństwa, bez nadziei dorobienia się czegoś, bez wolności zrobienia jakiegos ruchu, nie zatwierdzonego „przez większość ludu“.

¹ Engels, Herrn Eug. Dührings Umwälzung der Wissenschaft⁷ (Stuttgart 1910) 112: Hegel war der erste, der das Verhältniss von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. Blind ist die Notwendigkeit nur insofern dieselbe nicht begriffen wird“. Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntniss dieser Gesetze. Wolna wola jest zatem, jak nas uczy Engels, zrozumieniem czegoś, czyli aktem umysłu. Najzwyczajniejszy Maciuś przy bydle mógłby Hegla i Engelsa pouczyć, że co innego jest chcieć, a co innego rozumieć. ² Walczewski, Zagadnienia socjalizmu 3; por. Masaryk, Grundlagen des Marxismus 231. ³ por. Erfurter Programm 169. ⁴ por. P. Popiel, Choroba wieku (Kraków 1880) 14. ⁵ por. Cabet, Voyage en Icarie 52 n. e.

Nie większa wolność panowałaby w socyjalizmie. Jednostka byłaby zmuszona wyjawiać w biurach swe potrzeby, zmuszona tam pracować, gdzie nakaże społeczeństwo, w zawodzie narzuconym sobie, w miejscu, przez uchwałę ludu wskazanem. Gdyby bowiem każdy mógł pracować tam, gdzie zechce, wszyscy spieszyliby do miejsc najprzyjemniejszych. Od woli większości zależałby sposób wychowania dzieci, rodzaj produkcji, długość czasu pracy. Nie zapominajmy, że wola ludu ma być najwyższem prawem, że lud nie jest obowiązany trzymać się jakichś wyższych zasad — a możemy domyśleć się, co może się stać z wolnością komunisty.

Już dziś skarżą się wszyscy na ucisk biurokracji, której samowoli może położyć kres jedynie silna klasa właścicieli i zmusić do widzenia w nich nie swych „poddanych“ ale obywateli¹. Lecz najgorsza biurokracja jest ideałem wobec tej, któraby musiała stanąć na czele produkcji komunistycznej. Wszak od niej zależałby każdy zupełnie i bezwarunkowo musiałby się jej woli poddać, inaczej nie dostałby nigdzie pracy, nigdzie wsparcia, nie miałby nawet gdzie mieszkać, ani spocząć, bo wszystko znajdowałoby się w ręku wszechpotężnych „kierowników“ pracy².

Już teraz kierownicy fabryk nadużywają swego stanowiska celem uwodzenia kobiet, co działałoby się, gdyby te słabe istoty zależały zupełnie od woli jakiegoś szefa? Kobieta musiałaby okupić względy kierowników swoją czią, a wyzyskana i sterana skazana byłaby na spełnianie najgorszych prac, bo najmniej miałaby sił do oporu.

Co stałoby się z mniejszościami narodowemi³? Czy większość nie uczyniłaby z nich helotów, zmuszając do najcięższych prac, na mocy uchwały „większości ludu“, grozą wygłodzenia tłumiąc wszelki opór? Możemy sobie przedstawić, co z nami wyrabialiby Prusacy!

Ludzie skłonni są do duszenia zapatrywań innych. Czy „społeczeństwo“ komunistyczne, w którego ręku byłyby wszystkie drukarnie, materiały piśmiennicze, pozwoliłoby drukować coś, stojącym u steru rządów niezbyt miłego? Socyjalizm i każdy komunizm

¹ por. Milewski, Rozdział i użycie dochodu (Przegląd powszechny, 1904. t. 84, 75—102) 79. ² por. Leroy-Beaulieu, Le collectivisme 28; A. Wagner, Abschaffung des privaten Grundeigentums 4. ³ por. Milewski J., Zagadnienia narodowej polityki 187.

niałby w rękę środki zduszenia wszelkiej myśli, wszelkiego zapatrywania, badania, nie przypadającego do gustu rządzących¹.

Czyż wreszcie nie jest niewolą nie móżd mieć swojej własności nieruchomej, nie móżd produkować na własną rękę, pracować ustawicznie według rozporządzeń „większości“, choćby nawet dostawało się za to sute jedzenie i dobre ubranie? Czemże to położenie różni się od stanowiska dawnych niewolników? I oni mogli mieć obfite jedzenie, a przecież nikt nie pragnie ich losu. „Niewolnika cechuje to, że pracuje dla kogo innego. Wszystko jedno, czy ten ktoś będzie jednostką, czy jakimś stowarzyszeniem, czy wreszcie całą społecznością“². Owszem społeczności bywają zazwyczaj gorszymi panami od jednostek, które przecież mają serce ludzkie w piersiach i dlatego mogą i muszą współczuć z nędzą; natomiast nieosobowy ogół jest bez żadnego czucia.

2. Komunizm nie pozwala rozwinąć się dobrze jednostce, ale paczy jej charakter³. Komunizm każdy musiałby przez swoich funkcyjaryuszów zastąpić dzisiejszych właścicieli. Skutki tego kroku byłyby nader doniosłe. Urzędnik w ogóle przedstawia się w niezbyt korzystnym świetle. Ustawiczne pchanie się naprzód, chęć zaskarżenia sobie łask wpływowych osób, ustawiczna zależność, każe mu nastrajać się do wiejącego wietrzyku „i zawrzeć związek ze swem sercem, aby nie grzeszyć językiem“. Wierność ślubuje tym, którzy na razie rządzą, gotów zwinąć choregiewkę, gdy staną inni, czemu ostatecznie dziwić się nie można, bo inaczej „nielojalny“ lub „nie patriotyczny“ osobnik pójdzie w odstawkę. Podwładny nie śmie nic lepiej wiedzieć niż przełożony, nic też dziwnego, że rzesza urzędnicza nie grzeszy samodzielnością, ale załatwia „kawałki“, pozwalając, aby rzeczy szły starym torem. Ideałem urzędnika jest nie praca dla swego społeczeństwa, ale emerytura i możność przesiadywania w handelku.

Możemy sobie wyobrazić, jak wyglądałby świat, gdyby wszystko było w rękę urzędników. Celem naszym, nie może być przeto mnożenie w nieskończoność ludzi zupełnie zawisłych od rządzącej partii, ale starać się należy, aby jak największa liczba obywateli zajmowała stanowiska, umożliwiające im wszechstronny rozwój

¹ por. Cathrein, Sozialismus 450 n. e. ² H. Spencer, L'individu contre l'état (Paris 1885) 50 n. ³ por. Paulsen, System der Ethik II 502 n. e; Cathrein, Die Aufgaben der Staatsgewalt 70 n. e.

i wyzyskanie swych zdolności. Jeżeli bowiem zdolności różne posiadamy, a zarazem zdolność ich prawie nieograniczonego rozwoju, znak to widoczny, że sama natura rzeczy taki ustrój społeczny zaleca, który nie uniemożliwia, ale owszem ułatwia wszystkim rozwinięcie możliwie najwydatniejszej działalności. A cóż temu bardziej sprzyja nad instytucję osobistej własności? Ona umożliwia każdemu pracę w dowolnie obranym zawodzie, nakłada na jednostki odpowiedzialność bezpośrednią za swe postępowanie, ułatwia pracowitym i sumiennym wyprzedzenie innych w uczciwym współzawodnictwie, i każdemu daje pewność, jeśli jest dobrze unormowana, że los jego w największej części od niego samego zależy; za pracę czeka go nagroda, zapewnienie sobie i swoim odpowiedniego utrzymania, za próżniactwo nędza. W ten sposób każdy ma nietylko odpowiednią zachętę, ale wprost przymuszony jest do wydobycia z siebie tego, do czego jest zdolny.

ROZDZIAŁ IX.

Własność wspólna jest niesprawiedliwa; jedynie własność osobista da każdemu, co mu się należy.

1. Od czasu rewolucji francuskiej hasło równości wszystkich nie przestaje wywierać na masy swego czarodziejskiego wpływu. Każdy nowy ruch, każdy prawie przewrót, każda reforma dąży do urzeczywistnienia tej idei, a pierwszymi w ogłoszeniu jej są wszelkiego rodzaju komuniści.

Lecz gdzie znaleziono dowody na „równość“ ludzi? Czy w dziejach świata? Historia zna panujących i słuchających, uciskanych i uciskających, zna mniej lub więcej uprawnionych, przyznaje jednym prawa pełne innych zaś w ich użyciu ogranicza, ludzi równych nie zna.

Może dowody na równość ludzi daje ewolucya, na którą przysięgają komuniści? Ale cóż znowu! Ewolucya zna silnych, którzy mają pełne prawa i słabych, których prawem jest, dać się zjeść silniejszym.

¹ por. Paulsen, System der Ethik II 164 n.

Może materializm, na którym się opierają, przemawia za równością? Lecz któż sądzi, że konie lub krowy są sobie równe, kto araba stawia na równi ze szkapą żydowską? Jeśli jesteśmy tylko doskonalszemi zwierzętami, niema mowy o równości między nami.

Bądź co bądź komuniści utrzymują, że wszyscy ludzie są sobie równi, zatem — mówią — istnieć ma własność wspólna, znieść zaś należy osobistą, co gdy się stanie, znikną ze świata wszystkie zbrodnie, „lew z owcą trawę pospołu jeść będzie”¹.

Czy z równości ludzi można wnioskować na konieczność własności wspólnej, mocno wątpię. Chyba bardziej logicznie możnaby domagać się równej własności osobistej, a zniesienia nierówności posiadania. Lecz mniejsza o to. Równości, jaką głosi rewolucya, wcale nie uznajemy, bo niema żadnej podstawy do przyjmowania jej. Głoszą wprawdzie nasi przeciwnicy, że równości tej domaga się natura. Lecz gdzie na to dowód? Gdyby natura domagała się równości, byłoby to znać w jej dziełach. Tymczasem na każdym kroku widzimy, że przyroda miłuje się w nierówności: im wyższe twory tem większa różnorodność między nimi, tem większa nierówność. Piękniejsza bowiem jest harmonia od isotnii; doskonalszy jest świat złożony ze zharmonizowanych nierówności, niż gdyby wszystko było jednakowe².

Uznaje wprawdzie filozofia katolicka pewną równość między ludźmi: mamy bowiem tę samą naturę ludzką, ten sam cel, poddani jesteśmy temu samemu prawu przyrodzonemu, a zarazem równe mamy prawo do żądania obrony ze strony państwa i domagamy się, aby równi nie ponosili ciężarów nierównych, a nierówni nie byli obarczani tymi samymi obowiązkami³. Co więcej katolicyzm uznaje, że wszyscy są powołani do godności synów Bożych, że za wszystkich umarł Pan Jezus, że wszyscy sążeni będą według tego samego prawa i otrzymają nagrodę lub karę wedle uczynków swoich. Nie ma u nas różnicy między grekiem a barbarzyńcą, bogaczem a ubogim; w jednym konfesjonale ma wyznawać książe i żebrak swe grzechy, jednym zasilają się pokarmem

¹ por. Mably, de la legislation, ou principes des loix 46 n; J. J. Rousseau: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes 58.

² por. Arystoteles, Politicor. 1. 2 c. 1 c. 5; por. Sudre, Communisme 23; Thiers, de la propriété 134. ³ por. Hertling, Naturrecht u. Socialpolitik (Schriften) 364.

niebieskim i tego samego znają ojca na niebie, a nawet z jednego pochodzą rodzica na ziemi¹.

Lecz, czy stąd ma wynikać, że równi sobie jesteśmy pod każdym względem? Równość istnieje w oderwaniu, jeden nie jest lepszy od drugiego, o ile jest człowiekiem, ale jest kolosalna różnica między jednym a drugim o ile jest tym człowiekiem. Ludzie istniejący w rzeczywistości różnią się już przyrodzonymi przymiotami serca, zdrowiem, pilnością, sumiennością: różnią się położeniem społecznym: jeden pochodzi z dobrej rodziny, dostaje dobre wychowanie i pomoc materyjalną, inny ma za rodziców pijaków, marnotrawców, którzy przekazują dziecku jedynie swe nalogi. Różnią się materyjalnymi stosunkami, wśród których żyją, bo przecież każdy rozumie, że inne jest położenie Lapończyka a inne Włocha². „Ludzie, należący do tej samej klasy społecznej, jednakowo majątni i wykształceni, nawet dzieci tej samej rodziny, różnią się co do usposobienia, sposobu działania, swoich losów. Słowem niema mrzonki śmieśniejszej, jak teorya naturalnej równości ludzi³“.

2. Niedorzecznością jest zatem równość praw i obowiązków, kiedy sama natura taką stwarza różnicę między jednym a drugim człowiekiem. Co więcej równość taka byłaby najoczywistszą niesprawiedliwością. Sprawiedliwość bowiem wymaga, aby każdemu przyznano to, co mu się należy⁴. Lecz co innego należy się zdolnemu, a co innego niedołędze, co innego pilnemu a co innego próżniakowi; inne są prawa dojrzałego, ojca rodziny, męża, inne zaś dziecka, młodzieńca lub kobiety. W społeczeństwie musi być władza; czyż te same prawa ma mieć rządzący, co i rządzony? Biada okrętowi, na którym takie samo znaczenie miałyby kucharz co i kapitan; runąć musi społeczeństwo, w którym wszyscy chcieliby mieć równe prawa. Równość między nierównymi byłaby największą nierównością i musiałaby doprowadzić do najgorszych zaburzeń nawet wśród robotników, którzy nie znieśli, aby traktowano ich jednakowo bez względu na jakość i ilość ich pracy⁵. W starożytności pewien tyran miał łoża żelazne, na którym kazał

¹ por. Leon XIII, Quod apostolici muneris 11; Pesch, Nationalökonomie. II 686 n. ² por. Castelein, Institutiones philosophiae moralis et socialis 263 n. e. ³ H. Pesch, Liberalismus III 152. ⁴ św. Tomasz, 2. 2. q. 58 a. 1. ⁵ Hertling, Über alte u. neue Staatsromane (Schriften 193—222) 217.

umieszczać swe ofiary, kalecząc lub rozciągając ich członki tak długo aż zrównały się z długością łoża. Ów tyran kochał się w równości, taką równość chcą zaprowadzić komuniści.

I my bronimy równości, ale na czym ona ma polegać? Nie na przykrawaniu wszystkich pod jedną miarę, ale na cenieniu każdego stosownie do jego indywidualnej wartości, znaczenia dla ogółu i na postępowaniu względem niego zgodnie z jego uprawnieniami¹.

Podobnie jak nie równi są poszczególni ludzie, co do praw im należnych, różnią się też ich prawa co do posiadania własności osobistej. Jako człowiek każdy ma równe prawo używania rzeczy, nabywania ich na własność; w razie koniecznej potrzeby każdy może brać rzecz konieczną; wszyscy mają prawo wymagać, aby im w tem nie przeszkadzano, praw nabytych zaś broniono odpowiednio. Lecz własność nabywa się różnymi środkami i tu występuje największa różność. Jedni bowiem są zdrowi, silni, pracowici, przezorni, inni niedołężni lub próżniacy; jeden jest trzeźwy i oszczędny, drugi natomiast przepuszcza cokolwiek zarobi. Czy byłoby sprawiedliwością przyznać tym określonym osobom jednakowe prawa co do własności? Niech komunizm usunie naturalne źródła nierówności, niech każdego określonego człowieka uczyni równym wszystkim innym co do przymiotów osobistych, a wtedy dopiero będzie uzasadnione dawanie wszystkim równo².

Nierówność przychodzi zatem na świat z każdym człowiekiem; kto ma nierówne siły, a zarazem wolność ich używania musi dojść do nierównych wyników. „Wolność i równość wykluczają się wzajemnie, tylko niewolnicy mogą być sobie równi“³, i dlatego też zawsze mania zrównania wszystkich „była zarazem najgorszym drwieniem z wolności, zapoznawała i niszczyła najistotniejsze prawo jednostki do rozwoju swojej indywidualności“⁴.

Nie szanowanie tej naturalnej nierówności byłoby najgorszym wyzyskiem. Kapitalista nie mógłby wprowadzić wyzyskiwać robotnika, ale mógłby to czynić jeszcze gruntowniej robotnik względem robotnika, kierujący względem dozorowanego, próżniak względem pracowitego, bezczelny względem skromnego, a wyzysk

¹ Antoine, Cours d'économie sociale 510. ² por. P. Leroy-Beaulieu. Le Collectivisme 389. ³ Ks. Kopyciński. O stosunku kapitału do pracy 88. ⁴ Ihering, Geist des römischen Rechts II, 1 str. 89.

byłby tem większy, że nierównie łatwiej o nadużycia w komunizmie, niż w obecnym ustroju społecznym. Kto wie, czy wobec komunistycznych wyzyskiwaczy i oszustów, kapitalistyczny „wampir“ nie stałby się wcale szacowną osobą¹.

Komuniści nie chcą przyznać zdolniejszym żadnych większych praw²; zdolności, talent itd. zawdzięczamy — mówią — społeczeństwu, ono nas wychowało, bez niego nie bylibyśmy niczem, słuszna zatem, żebyśmy zdolności nasze poświęcili bezinteresownie na rzecz ogółu.

Czy może być coś nad takie zapatrywanie niedorzeczniejszego? Wszak i życie nasze zależy od społeczeństwa, czy zatem społeczeństwo może nam nie przyznawać żadnych praw, ponieważ bez niego nie moglibyśmy istnieć? Jeśli zdolności są darem społeczeństwa, czemuż nie obdarza ono jednakowo wszystkich swoich członków? Zdolności wyrabiają się przez współpracę człowieka, czy i ta współpraca jest darem społeczeństwa? Czy również pilność, oszczędność to także dary społeczeństwa. Kto ma jeszcze zdrowe zmysły przyzna, że zdolniejszy, pracowitszy, ma prawo posiadania tego, co zawdzięcza swoim przymiotom.

Komunizm nie może zatem oddać każdemu tego, co mu się należy, inaczej rzecz się ma przy istnieniu własności osobistej. Ona szanuje prawa, przysługujące każdemu o ile jest człowiekiem, przyznając każdemu prawo używania rzeczy, nabywania ich na własność, zapewniając ochronę słusznie nabytej, słowem umożliwia wszystkim korzystanie z praw, jakie nam daje natura sama względem rzeczy. Własność osobista oddać może i określonej osobie, co się jej należy z racji jej pracowitości, zdolności, oszczędności lub położenia społecznego. Oczywiście nigdy nie zdołamy doprowadzić do tego, aby stosunki były pod każdym względem wzorowe, żeby nigdzie nie naruszono sprawiedliwości nawet w najmniejszej rzeczy, ale dążyć mamy, aby się do tej doskonałości jak najbardziej zbliżyć³. Ta dążność jest możliwa i nie bezskuteczna przy istnieniu własności osobistej; wspólne natomiast posiadanie jest ze zasadami sprawiedliwości sprzeczne zupełnie.

Dlatego też śmiało można utrzymywać, że własność osobista i nierówność posiadania pozostanie na zawsze na świecie, dopóki ludzie będą się rodzić nierównymi obdarzeni zdolnościami i rządzić się wolną wolą, które to dwie właściwości są tak zgodne z zupełną równością wszystkich jak ogień z wodą⁴.

¹ por. Schäffle, *Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie* 33. ² Proudhon, *Système des contradictions* II 217. ³ por. J. Ruskin, *Unto this Last* (Leipzig 1906) n. 47. ⁴ por. Pöhlmann, *Geschichte des Kommunismus* II 429.

ROZDZIAŁ X.

Rozwój własności wskazuje, że osobista własność, nawet co do środków wytwórczych, jest żądaniem prawa przyrodzonego¹.

1. Przeciw opieraniu własności osobistej na prawie przyrodzonym, występują niektórzy uczeni z dowodami, mającymi rzekomo wykazywać, że ludzkość cała przeszła wszędzie i przejść musiała przez trzy główne okresy w swoim rozwoju, mianowicie przez okres dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji. W okresie dzikości przodkowie nasi używali wszelkich dóbr wspólnie; w barbarzyństwie uznawali prawo do posiadania osobiście broni, zdobyczy, zebranych owoców, bydła, wspólna jednak była ziemia, pastwiska. Wreszcie zaczęto uprawiać grunt, również najpierw wspólnie, potem dzielono go peryodycznie między poszczególne rodziny, aż nakoniec wytworzyło się w okresie cywilizacji znane nam prawo własności co do wszystkich rzeczy. Wskutek tego sądzą wspomniani uczeni, prawo osobistej własności nie tylko nie jest prawem przyrodzonym, ale przeciwnie stoi z niem w sprzeczności².

Teorya ta narobiła w swoim czasie wiele hałasu, warto przeto wspomnieć o niej przynajmniej krótko, aby mieć próbkę, jak to przedstawiają się niektóre „najnowsze wyniki badań naukowych“.

Jakież dowody podano, aby wykazać tę pierwotną, powszechną wspólność posiadania i obowiązujące wszystkie ludy prawo trzech stadyów?

Jedni powołują się na istniejące w niektórych krajach urządzenia komunistyczne i utrzymują, że są to pozostałości dawnego powszechnego sposobu posiadania. Takim zabytkiem ma być ro-

¹ L. Dargun, Ursprung u. Entwicklungs-Geschichte des Eigentums (Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft, 1883, t. 5, 1—116), E. de Laveleye, De la propriété; G. v. Below, Die neue historische Methode (München 1898), Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie (Beilagen zur Allg. Zeitung 1903); Rachfahl, Zur Geschichte des Eigentums (Jahrbücher f. Nationalökonomie u. Statistik, 1900, 19. 3. F. 1—33, 161—216) H. Pesch, Liberalismus; I 213—257; Pöhlmann, Geschichte des antik. Kommunismus u. Sozialismus; Simkhowitsch, Mir (Conrad's Handwörterbuch V 786—801); A. Meitzen, Feldgemeinschaft (tamże IV 57—71), Cathrein, Das Privatgrundeigentum u. seine Gegner; Engels, Ursprung der Familie. ² por. Engels, Ursprung der Familie 1 n. e.; Marx Kapital I 55; de Laveleye, de la propriété 3 n. e. George, Fortschritt und Armut 382 n. e.

syjski mir, południowo-słowiańska zadruza, wspólność gruntów na Jawie, u dawnych germanów itd.¹

Inni znown opierają się na ewolucyi, która przemieniała nas powoli w to, czem jesteśmy. Pierwotnie mieszkaliśmy w lasach jak dziś pewne stworzenia, w zupełnej wspólności wszystkiego; potem staliśmy się dzikimi narodami, rybołowcami i myśliwymi, pasterzami, a nareszcie cywilizowanymi ludźmi, przyczem naturalnie odpowiednio rozwijało się prawo własności.

Świadczyć ma o tych „trzech stadyach“ także rozwój pożycia płciowego. W najdawniejszych czasach — jak nas poucza przyjaciel Marxa — panowała pod tym względem zupełna swoboda, a zatem nie istniała własność osobista; pewnem uregulowaniem tej kwestyi było wielomęstwo, połączone z „prawem matczynem“ i ze wspólnością dóbr, należących do matki i do jej dzieci. Z czasem jednak zaczęto wprowadzać czasowe jednożeństwo, ojciec chciał, aby jego dzieci szły za nim i dla niego pracowały, co mu się też wreszcie udaje; własność przechodzi do patriarchy. Chęć pozostawienia majątku pewnym potomkom, jest powodem wprowadzenia monogamii; żona ma jednego męża, choć mężczyzna zachowuje sobie swobodę szukania uciech zmysłowych poza małżeństwem².

2. Czy dowody te udowadniają coś, można wątpić. Podstawą zwłaszcza dwóch ostatnich, jest przekonanie, że człowiek jest jedynie doskonalej rozwiniętem zwierzęciem, a zatem musiał przechodzić przez jakieś okresy przejściowe nim został tem, czem jest. Lecz gdzie są dowody na zwierzęcość człowieka, na to, że nie różni się istotnie od czworonogów? Ze stanowiska filozofii jest zapatrywanie to niedorzecznością; człowiek, istota myśląca i wolna, nie może być jedynie zwierzęciem. Ze stanowiska nauk przyrodniczych nauka, o pochodzeniu człowieka od zwierząt, jest nieuzasadnioną mrzonką, niezastługującą nawet na miano hipotezy naukowej i dlatego też coraz więcej uczonych przeciwko niej występuje³.

Jeśli w ogóle na pochodzenie człowieka od zwierząt niema żadnego dowodu, to tem mniej można mówić o naukowem stwier-

¹ por. de Laveleye, prz. dz. 25. et passim ch. 2. 4. 5 itd.; por. Engels, prz. dz. 44 n. ² por. Engels, prz. dz. 1 — 89 n. e; Bebel, Die Frau 1. Abschn.

³ por. T. Pesch, Die grossen Welträtsel II 210—260; Ks. Gabryl, Filozofia przyrody (Kraków 1910) 377—460,

dzeniu sposobu jego życia w najdawniejszych okresach: wszystko, co się o tem pisze, to zazwyczaj „pobożne“ życzenia, najskrytsze pragnienia serca, przeniesione w zamierchłą przeszłość. Sam Engels przyznaje, że wprost nie można udowodnić istnienia okresu dzikości człowieka, jeśli się jednak przypuści, że człowiek pochodzi od zwierząt, musi się także przyznać, że przez stan ten musiał przechodzić¹. Czyli inaczej Engels, mając udowodnić, że człowiek rozwijał się ze zwierzęcia przez rozmaite stadya, przyznaje, że dowodów na to niema żadnych, ale — dodaje — przyjąwszy że ze zwierzęcia rozwijał się, musiał przechodzić przez takie a takie okresy².

Choćbyśmy nawet zgodzili się, że ewolucya jest uzasadniona, mimo to wnioski, jakie stąd wyciąga Engels, są wprost niedorzeczne. Ewolucya utrzymuje, że w jednakowych warunkach, jednakowo rozwijają się stworzenia; lecz oczywiście jest chyba, że ludzkość nie żyje wśród tych samych warunków na ziemi, a zatem i rozwój nasz musiał być niejednakowy. Wskutek tego zupełnie nielogicznie wnioskuje się z urządzeń, istniejących u dzikich dziesiętych na stan naszej kultury w czasach dawnych.

Stan obecnej kultury dzikich ludów może w dodatku być równie dobrze stopniem rozwoju ich, jak i cofania się i wyrodnienia, dlaczegóż tedy Engels i jego zwolennicy uważają go koniecznie za dowód, że musieliśmy w ten sposób się rozwijać?

Równie niedorzecznością jest całe opowiadanie o rozwoju życia płciowego i o wpływie jego na tworzenie się własności. Pominać można już, że nawet zwierzęta nie żyją w komunizmie płciowym, owszem o ile potomstwo potrzebuje pomocy ojca i matki, żyją, że tak powiem, w jednożeństwie, dlaczegóż tedy ich postępowanie niema być dowodem na pierwotny sposób życia zwierzęcia człowieka? Oczywiście dlatego, że to nie bardzo zgadza się z mrzonkami omawianych „uczonych“. Dlaczegóż dalej wielomęstwo, a nawet wielożeństwo miało być skutkiem wspólnego posiadania, a jednożeństwo skutkiem zaprowadzenia własności osobistej? Takie rzeczy niech pojmuje, kto może. Doświadczenie zwykłych śmiertelników poucza, że w wielożeństwie żyjący Turcy mają własność osobistą i jakoś wcale nie myślą zastosować się do teoryi Engelsa,

¹ Ursprung der Familie 2. ² por. T. Pesch, prz. dz. II 171 1. uw.

a jakby na urągawisko mu wspólną własność mają moskale i nie-aktórzy z południowych słowian, a przecież nie myślą o zaprowadzeniu haremów. Wreszcie wiele mówi się o dzisiejszych „dzikich“ i przypisuje się im sposób życia możliwie najbardziej zwierzęcy. W rzeczywistości — jak to wykazują prawdziwe badania — sprawa stoi nieco inaczej; niejeden „dziki“ lud mógłby służyć za wzór dla zwolenników „Engelsa, a jego teorye uznałyby za szczyt bezwstydu. Co do szanowania własności osobistej możnaby wiele nauczyć się od dzikich, którzy ogółem biorąc uważają kradzież za jeden z najcięższych występków i złodziei karzą nieraz nawet śmiercią¹. Przytaczanie ich przeto na dowód, że i my musieliśmy mieć wspólną własność, kiedy znajdowaliśmy się na ich stopniu rozwoju, jest najoczywistszem bałamuceniem ludzi².

3. Nie bardziej uzasadnione jest wnioskowanie z rzekomych zabytków komunistycznych na powszechność wspólności posiadania w najdawniejszych czasach. Przedewszystkiem, chociażby te zabytki pochodziły z zamierzchłych czasów, to przecież zamało jest danych, aby można było stąd wnioskować na powszechność, tembardziej, że różne są warunki wśród których każdy naród żyje³.

Ale urządzenia te, jak obecnie powszechnie się uznaje, są nowoczesnymi tworam i nie śniło się imo pierwotności. „Zadruga“ jest instytucją, obliczoną na zmniejszenie ciężaru „podymnego“, podatku płaconego byzantyjskim cesarzom, a w zasadzie nie przeczy praw poszczególnym członkom do odpowiedniej części ojcowizny i gdy rodzina zanadto wzrośnie członkowie jej dzielą się własnością dotąd wspólną⁴. Co do zabytków wspólnej własności

¹ por. Cathrein, *Moralphilosophie* I 622. 624. 626. 628. 630. 631. 640. 644 n. 663. 674 n., por. Dargun, *prz. art.* 76; H. Spencer, *Sociologie* II § 292, 233; H. Pesch, *Liberalismus* I 223. ² Niepodejrzany o stronniczość Wagner uważa postępowanie „uczonych“ socjalistów za nawskroś nienaukowe, oparte na niesłychanych uogólnieniach i najdowolniejszych kombinacjach. Poczem mówi: Ein Beispiel liefert die Benützung der so völlig unsicheren „Ergebnisse“ per prähistorischen u. primitiv-historischen u. vergleichend-ethnographischen Forschung hinsichtlich des Geschlechtsverkehrs, Familienverbandes, Verwandtschaftsverhältnisses u. s. w. bei den Völkern in primitiven Lebens- u. Wirtschaftsverhältnissen, wo die gewagtesten Hypothesen u. Generalisationen als feste Wahrheiten gelten. Überall nur der selbstbewussteste Dilettantismus. (*Grundlegung* II 15 n). ³ por. Pöhlmann, *Geschichte des antik. Kommunismus* I 10 n. ⁴ Meitzen, *prz. art.* 61; H. Pesch *Nationalökonomie* I 187.

u germanów, wykazuje Meitzen, że są to wszystko twory nowoczesne i że ani historia, ani prawodawstwo starogermańskie nie daje żadnej podstawy do przyjmowania, że dawniej dzielono peryodycznie grunta wspólnie posiadane¹. Podobnie rzecz się ma z rosyjskim mirem; Rachfahl², Simkhowitsch³, Meitzen⁴ wykazują na podstawie gruntownych badań, że jest on dziełem 17 w., a zatem nie może wcale służyć za dowód na pierwotność komunizmu. Nie wiele inaczej stoi sprawa z innymi pierwotnymi wspólnościami, a dowody na to są tak jasne, że już Vierkant mógł bez przesady przypisać istnienie omawianej teorii nie wewnętrznemu przekonaniu jej autorów ale ich bezmyślności⁵.

4. Oczywiście nikt nie myśli utrzymywać, że ustrój własności był taki sam na początku dziejów ludzkości jak obecnie. Będzie o tem jeszcze później mowa, na razie niech wystarczą następujące uwagi. Jest chyba zupełnie zrozumiałem, że pierwsi ludzie, choć co do istoty od nas nie różni, nie znali samochodów, ani elektryki, nie uprawiali gruntu maszynami, ani nie mieszkali w „drapaczach“. Kultura zewnętrzna rozwijała się powoli, a gospodarstwo wyglądać musiało w najdawniejszych czasach dosyć prosto. Zbierano owoce po polach, hodowano bydło, uprawiano odrobinę ziemi, a przeważały zajęcia odpowiednie danej okolicy, ale w każdym razie niema żadnej podstawy do sądzenia, że najpierw musi a n o zajmować się myśliwstwem i rybołówstwem, potem pasterstwem itd.⁶.

Przedmiotem własności może być dalej rzecz, przedstawiająca pewną wartość, użyteczna, w przeciwnym razie nikt nie będzie się uganiał za nią. Trudno zatem mówić o posiadaniu na własność osobistą gruntów rolnych tam, gdzie uprawa ziemi jest czemś zupełnie nieznanem, albo wśród ludów, które rolnictwa nie lubią. Ziemia nie przedstawia tam żadnej wartości. Dlatego to już z góry można przypuszczać, że ludy, wyłącznie myśliwstwu oddane, uznawać będą prawo do broni, do ubitej zwierzyny, do domów, natomiast tereny myśliwskie muszą być wspólne, w przeciwnym razie nie możnaby mieć nadziei utrzymania się przy życiu, bo na jakimś

¹ prz. art. 67—70; por. Cathrein, Privatgrundeigentum 30—51; Wagner, Abschaffung des Privaten-Grundeigentums 54, ² prz. art. 9. ³ prz. art. 790. ⁴ prz. art. 61 n. ⁵ u Belowa, Die neue historische Methode 233; por. Pohlmann, prz. dz. I 10. ⁶ por. Rachfahl, prz. art. 9; H. Pesch, Liberalismus I 228 n.

małym obszarze bardzo łatwo może zabraknąć zwierzyny. Nic naturalnie nie przeszkadza, aby większe rodziny, gminy, nawet plemiona nie posiadały swych terytoriów. Tak też rzeczywiście urzędzone były stosunki u dzikich w Ameryce¹.

Podobne stosunki panują u ludów pasterskich: bydło, namioty, studnie należą zwykle do jakiejś rodziny, pastwiska są własnością pewnej grupy, a zmuszone są ludy takie do życia wspólnego, celem obrony własności przed napadami innych grup.

Objaw podobny widzimy na całym świecie nawet dziś; dopóki rzecz jakaś nie ma wartości, nikt o nią nie dba: lasy, grunta nawet, których płodów nie można łatwo spieniężyć, owoce, stoją nieraz w nader niskiej cenie. Niech jednak pobudują w takich stronach koleje umożliwi się wywóz, a to, co dawniej było prawie wspólne wszystkim, zmieni się na osobistą własność².

Własność osobista jest — jak widzieliśmy — konieczna, celem zapewnienia każdemu utrzymania i odpowiedniego rozwoju, Lecz stąd nie wynika, że zawsze i wszędzie każdy ma oddzielnie siedzieć na swoim kawałeczku gruntu; w pewnych okolicznościach lepiej to wszystko zapewnić mu może życie z całą, nawet wielką rodziną, zwłaszcza jeśli dopiero trzeba niejako zdobywać ziemię, trzebić lasy, bronić się przed wrogami. Dlatego to w początkach historycznego rozwoju ludów spotykamy wszędzie wielkie rodziny, żyjące razem, pod kierownictwem wspólnego przodka. Członkom rodziny nie wypadło nawet rozchodzić się dopóki żył naturalny ich przełożony, a nawet — jeśli to był zarazem jakiś naczelnik szczepu, osoba wpływowa — odłączanie się od niego pociągało za sobą utratę dawnego stanowiska społecznego. Dlatego też chętnie ponoszono pewne niedogodności życia wspólnego, które zresztą w rodzinie, oddanej pierwotnym zajęciom, nie są zbyt wielkie, aby za to cieszyć się korzyściami, z niego płynącymi, które bez wątpienia we wspomnianych warunkach nie były bez znaczenia³.

Nieistnienie własności osobistej w pewnych warunkach, lub raczej jej nieuformowanie się zupełne, ma swoją przyczynę także i w braku istnienia życia społecznego, kultury i przemysłu. Jeśli

¹ por. H. Spencer, Sociologie II § 318 str. 289, por. § 292 str. 233; Sudre, Histoire du communisme 244. ² por. Wagner, Abschaffung des Privaten Grundeigentums 40 n. ³ por. Pöhlmann, prz. dz. I 17 n. e.

społeczeństwa jeszcze nie istniały, albo dopiero w bardzo pierwotnym stanie, jeśli ludności było mało i można było wyżywić się bez bardziej skombinowanej pracy, rzecz prosta mniejsza była potrzeba własności osobistej, które może właśnie ze względu na dobro społeczeństwa rozwiniętego jest najkonieczniejsza. Kiedy jednak społeczeństwa wytworzyły się, ludność wzrosła, ziemi zaczęło brakować, a środki żywności trzeba było zdobywać przez wyczerpującą pracę, nastąpiła także konieczność większego szanowania własności osobistej, wtedy dopiero prawo to stawało się koniecznością społeczną. Istnienie zatem tej instytucji jest prawem natury w warunkach, istnienia jej wymagających. Gdy one zachodzą, nastaje także konieczność własności osobistej. Właściwym to jest i innym prawom natury. Koniecznym jest n. p., aby w społeczeństwach jedni słuchali a drudzy nakazywali, lecz dopóki społeczeństw nie ma, nie istnieje wspomniany obowiązek; koniecznym jest, aby żona ulegała mężowi w pewnych sprawach, lecz dopóki nie zajdą konieczne warunki, dopóki nie zawarto małżeństwa i nie prowadzi się wspólnego pożycia, prawo to nie istnieje realnie.

5. Zapatrywanie naszych przeciwników, chociażby nawet mieli zupełną słusność i rzeczywiście wykazywali, że pierwotnie istniała własność wspólna, nie narusza siły dowodów, wskazujących, że wśród warunków, jakie powyżej poruszano, własność osobista jest żądaniem samego zdrowego rozumu, czyli prawem natury. Czyż bowiem dowodem na niesłusność istnienia własności osobistej i konieczność zaprowadzenia wspólnego posiadania, ma być pierwotność komunizmu? Czy ktoś, mający zdrowe zmysły, będzie wymagał, abysmy porzucili nauki, sztuki, mieszkania wygodne, słowem cywilizację, a przenieśli się do lasów i żyli na drzewach, jak nasi praojcowie według zapewnień socjalistów? Jeśli to, co było pierwotnie, ma być naszym ideałem, powinniśmy starać się o najwierniejsze naśladowanie hotentotów, malajów i innych dzikich, a dać już raz trzeba spokój wszelkim troskom o postęp.

Engels i jego zwolennicy dają nam nadto najlepszy dowód na konieczność własności osobistej, na niemożliwość i sprzeczność wspólnego posiadania z ludzką naturą. Jeśli bowiem własność wspólna musiałaby ustąpić z postępem kultury, mimo swej naturalności, tradycji, pojęć religijnych, jak może ktoś rozumnie przypuszczać, że obecnie da się wprowadzić i utrzymać, mimo, że jest

sprzeczna z całym nowoczesnym ustrojem społeczeństw, pojęciami religijnymi i filozoficznymi¹? Nie może żaden z przeciwników własności zaprzeczyć, że postęp cywilizacji idzie w parze wszędzie z coraz bardziej rozwiniętą własnością osobistą i niema ani jednego narodu, któryby w czasie swego rozkwitu nie był oparty na tej instytucji. Starożytny Egipt, Babilonia, Palestyna, Grecya, Rzym nie zna komunizmu²; badania nad rozwojem własności wskazują na niezmienną się zasadę, że postęp i wyższa kultura wymagają coraz bardziej ustalonej własności osobistej, a z komunizmem idzie nieodłącznie zastój, barbarzyństwo i nędza³. Stąd słusznie można powiedzieć, że historia tej instytucji jest zarazem obrazem kultury danego społeczeństwa.

Wyniki tego pobieżnego zastanawiania się nad historią własności są bez wątpienia silnym dowodem na konieczność własności osobistej. Jak daleko sięga pamięć ludzka, we wszystkich społeczeństwach, uznawano prawo posiadania na własność osobistą rzeczy, przedstawiających w danym społeczeństwie pewną wartość. Im bardziej podnosi się cywilizacja, im więcej różniczkuje się społeczeństwo, im bardziej wzrasta ludność i zawilszem staje się gospodarstwo społeczne, tem silniejszą spotykamy własność osobistą, tem bardziej pryskają więzy, które krępowały ludzi w swobodnym nabywaniu i rozporządzaniu rzeczami. Czyż z tego faktu nie można słusznie wnioskować, że własność osobista jest nam coraz bardziej konieczną i naturalną? Tyle było zmian w społeczeństwach, przewrotów najrozmaitszych, grabieży własności, zmian jej ustroju a przecież nie zdołano instytucji tej znieść, nie próbowano nawet tego na prawdę, tak niemożliwym i sprzecznym z ludzkimi pragnieniami wydawał się wszystkim komunizm. Lecz powszechne zjawisko, które opiera się wszystkim burzom, a nawet z postępem kultury coraz silniej zakorzenia się w społeczeństwach, musi mieć też ogólną i stałą podstawę, nie podlegającą zmianom, a jest nią ludzka natura ze swemi skłonnościami⁴. Pięknie przedstawia tę myśl

¹ por. P. Leroy-Beaulieu, *Collectivisme* 153 n; Masaryk, *Grundlagen des Marxismus* 373. ² por. Cathrein, *Privatgrundeigentum*, odpowiednie paragrafy; Maspero, *Histoire ancienne de l'orient classique* (Paris 1895—1899); Dargun, *prz. art. Pölmann. prz. dz.* ³ por. W. Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie* 247 n; Wagner, *Abschaffung des Privaten-Grundeigentums* 32. 21 n. e. ⁴ por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 294, Schiffini, *Philosophia moralis* II 157. por. Cicero, *de legib.* I. 1. 16.

Thiers: „naturaliści — mówi — widząc zwierzęta, które jak bóbr lub pszczoła budują mieszkania, utrzymują bez wahania, że bóbr i pszczoła są zwierzętami budowniczymi. Czyż na mocy tejsamej zasady nie mogą filozofowie, ci naturaliści rodzaju ludzkiego, utrzymywać, że własność jest prawem ludzkim, że człowiek jest stworzony do posiadania własności, że ona jest prawem ludzkości¹“?

ROZDZIAŁ XI.

Słuszność osobistej własności rolnej².

1. Wielu występowało i występuje przeciw osobistej własności rolnej, przypisując jej wszystkie nieszczęścia, jakie nawiedzają ród ludzki. Warto przeto przynajmniej pokrótce wykazać uprawnienie, pożyteczność i konieczność tej instytucji.

Zwolenicy upaństwowienia, czy też unarodowienia i uspołecznienia ziemi, mają do wyboru: albo wydrzeć grunt obecnym właścicielom bez dania im jakiegokolwiek wynagrodzenia, albo musieliby wykupić go, dając pełną wartość ziemi. Lecz do rabowania nikt chyba nie ma prawa, nie czemś zaś innem byłoby zabieranie własności gruntowej bez wynagrodzenia. Bo weźmy rzeczy tak jak u nas stoją. Czemże byłoby zabranie gruntu właścicielowi, który każdą jego grudkę opłacił swym potem, a w znacznej części przyszedł do niego przez oszczędzanie krwawo zapracowanego grosza³? Czy nie rabunkiem byłoby zabieranie wielkim właścicielom gruntów, nabytych za słusznie zebrane pieniądze, a przynajmniej oddziedziczonych prawnie po przodkach, którzy, objawszy w nagrodę za różne zasługi pustkowie i moczary, stworzyli z nich, przy pomocy zupełnie sprawiedliwych w owych czasach urzędów społecznych, urodzajne pola, dając możliwość wyżywienia się setkom ludzi tam, gdzie dawniej żyły dzikie zwierzęta?

¹ de la propriété 22 n. ² por. wyż. cz. I r. 3.; Cathrein, Privatgrund-eigentum; A. Wagner, Grundlegung II 347—527, Abschaffung des Privat-Grundeigentums; H. Pesch, Liberalismus I 309—354, Nationalökonomie I 200 n. e.; Preuss, The Fundamental Fallacy of Socialism; Dzieduszycki, Dokąd nam iść wypada? ³ por. Leon XIII, Rerum novarum 11.

Uznają przeto przeważnie socjaliści rolni prawa obecnych właścicieli i chcą im zapłacić za odebrane grunta. Ale skąd wziąć na ten cel pieniędzy¹? Jak szalenie musiałyby podskoczyć procent od kapitałów, wobec ogromnego ich zapotrzebowania! Co stałoby się z przemysłem i handlem, wogóle z wszelkimi gałęziami gospodarstwa, opartemi na kredycie, gdyby procent podniósł się i to znacznie? Wreszcie można sobie wyobrazić, w jaką zawziętość popadłoby państwo od beznarodowego kapitału, który już obecnie więcej znaczy niż ministerya i parlamenty! Jeden kaprys spółki bankierskiej zachwiałby potęgą najsilniejszego państwa, w gruzach leżałaby cała gospodarka, oparta na kredycie i wszelkie instytucje z nią w jakikolwiek sposób związane.

Chcą przeto niektórzy komuniści rolni, aby państwo płaciło jedynie odsetki od wartości zabranego gruntu i pewne raty umarzające dług. Znakomicie! Ale czy słusznie? Dlaczego właściciel, który włożył w gospodarstwo cały swój, uczciwie zapracowany grosz, ma nagle być pozbawiony możności wydobycia go z powrotem i zostać przymusowym wierzycielem państwa, które prawdopodobnie przy nadarzonej sposobności uwolniłoby się przez wolę większości posłów od wszelkich zobowiązań?

Lecz chociażby państwo chciało płacić sumiennie odsetki, czy zdoła to uczynić, a w dodatku — jak chcą przeważnie socjaliści rolni — pokryć dochodami z gruntu wszystkie swe wydatki i przeprowadzać urządzenia, które zmieniają ziemię na raj prawdziwy²?

2. Państwo, po upaństwowieniu gruntów, musiałyby albo samo prowadzić gospodarstwo, albo grunta wydzierżawić, albo wreszcie pozostawić je w posiadaniu dotychczasowych właścicieli, ale zabrać na cele ogólne rentę gruntową³. Lecz, pominąwszy, że w każdym z tych wypadków natrafionoby na niezliczone trudności, skutkiem ich byłoby niechybne obniżenie dochodów z gruntu, a temsamem ogólne zubożenie i ostatecznie powszechna nędza.

Nie może państwo samo prowadzić gospodarstwa rolnego. Natrafionoby tu na te same trudności, co przy

¹ por. P. Leroy-Beaulieu, *Collectivisme* 168 n. ² To nam przyrzeka George (Fortschitt u. Armut. 9 ks.), de Laveleye (*Propriété* 27 n.). Samter (*Ges. u. Pr. Eigentum* 121 n. e.) itd. ³ por. Cathrein, *Privatgrundeigentum* 140 n. e., *Moralphilosophie* II 278 n. e.

komunizmie ogólnym: nie można obliczyć, co ma być produkowane, jakie grunta nadają się pod uprawę koniecznych płodów, niemożliwem znaleźć odpowiednią ilość robotników rolnych, wiadomem byłoby, jak otrzymane płody rozdzielić, korzystnie sprzedać. Zresztą przedstawmy sobie olbrzymie gospodarstwo, obejmujące całą Austryę, jaka ilość urzędników, zarządców, wykształconych fachowo (co nie zawsze jest równoznaczne z wykształceniem praktycznem), byłaby konieczna, aby można było przynajmniej nadzieję mieć, że chociaż znośnie pójdzie gospodarka? Czy socjalizm rolny starał się obliczyć, ile kosztować może taki zarząd? Dobrze płatni najwyżsi urzędnicy, liczni radcy, podradzcy, inspektorzy a wreszcie ekonomowie pożarliby prawdopodobnie więcej dochodu z gruntu niż obecnie mają go wszyscy właściciele więksi razem wzięci, a wskutek tego upaństwowienie ziemi nie przyniosłoby chyba wiele korzyści niższym klasom.

W dodatku gospodarka państwowa musiałaby zmniejszyć wydajność gruntu¹. Nie jest nikomu tajemem, że gospodarstwa państwowe dają już dzisiaj stosunkowo najmniej dochodu, a po upaństwowieniu wszystkich gruntów, zniknięciu współzawodnictwa i osobistej przedsiębiorczości, byłoby jeszcze gorzej. Powód zaś tego zjawiska jest dosyć prosty; gospodarka urzędników i najemników nie może iść w porównanie z gospodarką właściciela, pracującego dla siebie na swoim kawałeczku gruntu. Niewydajność gospodarki państwowej powiększyłaby się jeszcze przez to, że państwo musiałoby prowadzić wielkie gospodarstwo, które może wprawdzie korzystać z wynalazków i różnych ulepszeń, ale nie zdoła tak wyzyskać gruntu, jak to czyni drobny właściciel. On bowiem może wybrać zawsze najodpowiedniejszy kawałeczek roli pod uprawę pewnego produktu, a pracując dla siebie może nawet ogrodowe zaprowadzić gospodarstwo, wymagające ogromnego nakładu pracy. Niech jednak właściciel stanie się najemnikiem a mimo najdokładniejszej kontroli przy drobiazgowej uprawie gruntu zdoła pracować tak pilnie, że, wskutek jego drobnych uchybień lecz częstych, cały dochód z gruntu nie wystarczy na opłacenie wkładów i robotnika.

¹ por. Biliński, System ekonomii społecznej 430; Milewski, Rozdział i użycie dochodu (Przegl. powsz. 1904, t. 4, 75—104) 86 n; Schäffle, Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 25 n; Cathrein, Sozialismus 249 n. e.

Wyniki gospodarki państwowej musiałyby być przeto dosyć smutne. Obecnie już grunta dają 3 — 4^o/_o czystego dochodu od swej wartości; po upaństwowieniu dawałoby jeszcze mniej¹. Tymczasem państwo, któreby chciało płacić uczciwie procenta od kapitałów, danych na wykupno gruntów, albo przynajmniej płacić należną rentę dawnym właścicielom, musiałyby dawać co najmniej 4^o/_o, jeśli nie więcej znacznie. Wskutek tego jego dochód z upaństwowionego gruntu równałby się w najlepszym razie zeru, a bardzo prawdopodobnie zamykanoby rachunki stale ze znaczną stratą, idącą rocznie w setki milionów, jeśli nie miliardy koron.

Lecz chociażby państwo z r a b o w a ło własność rolną i nie dało właścicielom żadnego wynagrodzenia, to i tak upaństwowienie gruntu pociągnęłoby za sobą zmniejszenie się dochodu i majątku społeczeństwa o sumę dochodu, który dziś zawdzięczamy pracowitości, sumienności, oszczędności i przedsiębiorczości właścicieli. Wskutek tego zmniejszałby się coraz bardziej udział jednostek w majątku narodowym, zamiast spodziewanego rajy nastąpiłaby bieda, a z nią upadek przemysłu, który nie może kwitnąć tam, gdzie nie znajduje nabywców na swe wyroby. Upadek przemysłu pograżyłby w nędzy liczne rzesze robotników, brak fabryk zwiększyłby nędzę ogólną. Rozczarowanie mas, kołysanych nadzieją ziemskiego rajy, popchnęłoby je do przewrotów, walk, anarchii, czego ostatecznym wynikiem byłby powrót do barbarzyństwa. Przewrotom nie oparłoby się społeczeństwo pozbawione klas średnich, nie mające zdrowej warstwy ludu rolniczego, który zniszczyłby socjalizm rolny². Na miejsce obecnej klasy włościańskiej, zdrowej zachowawczej, moralnej, weszłyby rzesze robotnicze nie przywiązane do uprawianego gruntu, niezadowolone, bez zapewnionego jutra, a tak reforma, która miała poprawić dolę wydziedziczonych, wydziedziczyłaby wszystkich, niepolepszając niczyjego losu, zniszczyłaby szczęście samodzielnych włościan³. Uświadomieni rolnicy nie pójda też nigdy za hasłami socjalizmu rolnego; włościanin nasz chętnie uszczkniaby częśćkę z dzisiejszej wielkiej własności, ale pierwszy roz-

¹ por. P. Leroy-Baeulieu, *Collectivisme* 172 n; Gide-Czerkaski, *Zasady ekonomii społecznej* 617. ² Paulsen, *System der Ethik* II 530. ³ por. Hertling, *Naturrecht u. Sozialpolitik* (Schriften) 372; Schäffle, *Aussichtslosigkeit d. Sozialdem.* 26; P. Leroy-Beaulieu, *Collectivisme* 165.

zbiłby głowę temu, ktoby mu chciał wyrwać posiadany grunt i zmienić go na parobka, pracującego dla społeczeństwa.

Upaństwowienie ziemi pociągnęłoby za sobą ogromną zależność wszystkich od państwa, otwarłoby wrota samowoli jego, podkopałoby samodzielność, przedsiębiorczość prywatnych, oddając wszystko w ręce niezliczonej biurokracyi, która, załatwiając sprawy gospodarcze biurokratycznie, musiałaby doprowadzić wszystko do ruiny.

Posiadanie ziemi uczyniłoby państwo wszechwładnym panem wszystkich innych przedsiębiorstw¹; ani jedna kopalnia, ani fabryka, kolej, dom, a nawet nędzna budka na wodę sodową, nie mogłaby powstać bez woli państwa, właściciela gruntu. Nadto państwo, posiadając grunt, musiałoby wejść w posiadanie środków jego uprawiania, bo trudno wymagać, aby robotnik kupował pługi, brony, konie i maszyny rolnicze. Ponieważ musiałoby posiadać narzędzia uprawiania gruntu, cóż naturalniejszego jak upaństwowienie fabryk wyrabiających je? Posiadanie fabryk pociągnęłoby za sobą upaństwowienie kopalni węgla i minerałów, a ponieważ koleje służą do przewożenia wszystkich tych rzeczy, cóż prostszego jak ich zupełne upaństwowienie. W ten sposób wszystkie gałęzie gospodarstwa dostałyby się w ręce państwa, a tem samem straciłby rację istnienia prywatny kapitał, nie mogąc znaleźć użycia w pracy wytwórczej; krótko: socjalizm rolny prowadzi do zupełnego komunizmu.

3. Nie lepsze wyniki otrzyma państwo, jeśli zechce grunta wydzierżawiać; czynsz nie wystarczyłby nawet na pokrycie procentów od kapitałów, wyłożonych na kupno ziemi. W Galicyi za dzierżawę morga gruntu wartości 1000 koron płaci się czynszu 40, najwyżej 50 koron, a taką sumę da jedynie włościanin, który, mając robotnika bezpłatnego i pilnego w swoich dzieciach, może mieć z dzierżawy jakiś dochód. Ponieważ zaś odsetki od ceny kupna takiego morgu wynosiłyby około 50 koron, więc państwo nie zyskałoby nic na upaństwowieniu ziemi, przeciwnie straciłoby podatki z gruntu i musiałoby szukać jakichś źródeł dochodu, aby mieć za co pokryć zwyczajne wydatki i utrzymać kosztowny zarząd swych olbrzymich dóbr. W rzeczywistości dzierżawca nie dałby nigdy takiego czynszu, tembardziej, że reformatorzy chcą na

¹ por. Leroy-Beaulieu, *Collectivisme* 104, Cathrein, *Moralphilosophie* II 278 n.

niego włożyć obowiązek budowania wygodnych mieszkań dla robotników, dawania im wysokich płac, zaprowadzania ulepszeń gruntu itd.¹ W takich warunkach nie zechciałby nikt za darmo brać dzierżawy gruntu. Również system dzierżawy niszczy stan włościański przywiązany do gruntu; część rolników stałaby się dzierżawcami, lecz co robiłaby reszta? Trudno przecież widzieć polepszenia losu gospodarza w tem, że zamieni się go na parobka u dzierżawcy, albo na robotnika, który ostatecznie mógłby w lecie znaleźć zajęcie, ale na zimę musiałby chyba zasypiać, aby nie umrzeć z głodu. Gdyby zaś państwo chciało wydzierżawić grunta wszystkim włościanom, każdy dostałby stosunkowo małą częśćkę. W Niemczech wypada na jedno gospodarstwo przeciętnie 7·6 ha, we Francyi 8·74². Naturalnie odlicza się wszystkich robotników fabrycznych, rzemieślników, przemysłowców, urzędników itd., bo, gdyby i oni chcieli mieć udział w gospodarstwie, ilość hektarów, przypadających na jedno gospodarstwo, byłaby znacznie niższa. Otóż dzisiaj właściciel, mający 8 ha., może wyżyć ze swą rodziną bardzo skromnie, chociaż płaci jedynie podatek i sam pracuje razem z dziećmi gorliwie na swoim gruncie. Czy nagle zacznie opływać we wszystko, jeśli będzie musiał zapłacić w dodatku z każdego hektara około 40 mk. (przeciętny czynsz w Niemczech), można chyba dosyć śmiało wątpić.

Również wydzierżawianie gruntów z r a b o w a n y c h nie wiele przyniosłoby społeczeństwu korzyści, obniżyłoby wysokość dochodów z gruntu, a tem samem zmniejszyłaby się ogólna ilość dóbr narodowych, zamiast raju nastalaby jeszcze większa nędza. Upadałoby coraz bardziej gospodarstwo, nie czynionoby ulepszeń, bo przecież dzierżawca, nie mający pewności, czy państwo odnowi z nim kontrakt, nie myślałby o ulepszaniu gruntu, ale o możliwie najlepszem wyzyskaniu go. Zmuszanie go do ulepszeń gruntu pociągnęłoby za sobą niezmiernie kosztowną kontrolę, obniżyłoby znacznie czynsz dzierżawny, a ostatecznie dzierżawca zdołałby przekupstwem i innymi środeczkami obejść warunki umowy. Ostateczny skutek proponowanej reformy wyglądałby mniejwięcej tak: dobrobyt powszechny znacznie zmniejszony, klasa włościańska nie-

¹ por. A. Samter, *Gesellsch. u. Pr. Eigentum* 193 n. e. ² por. Cathrein, *Sozialismus* 250 n. e.

zależna przestała istnieć, wzmogła się ogromnie zależność od państwa a z nią samowola i gwałty rządu, stąd ogólne niezadowolenie, chęć przewrotów, walki społeczne, wreszcie anarchia wśród ogólnej nędzy.

Do tychsamych wyników musiałyby doprowadzić skonfiskowanie renty gruntowej¹, byłyby to jedynie inna forma systemu dzierżawy. Już dzisiejsze podatki gniotą tak rolników, że coraz trudniej utrzymać się im na gruncie, jeśli się ciężary te pomnoży rzecz prosta będzie ich położenie chyba jeszcze gorsze. Wielkie ciężary nakładane na rolników zgubiły rolnictwo rzymskie, a we Francji doprowadziły do tego, że przed rewolucją $\frac{1}{4}$, a miejscami $\frac{1}{2}$ gruntów leżała odłogiem, bo nie opłacała się uprawa². To samo działyby się w podobnych warunkach i w naszych czasach; już teraz ucieka wszystko ze wsi do miast fabrycznych i za morze, jeśliby któreś państwo odważyło się pójść za radą socjalistów rolnych, postradałoby wkrótce znaczną część swoich obywateli, a ostatecznie musiałyby niechybnie zginąć.

Socjalizm rolny zwalcza osobistą własność gruntową, ponieważ ma ona ustawicznie pożerać odsetki kapitału i owoc pracy robotnika. Jest jednak zapatrywanie to wierutnym fałszem. Gdzież to są te olbrzymie bogactwa właścicieli rolnych, gdzie wyzyskiwany kapitalista stoi zgłodniały przed progiem obszarnika? W każdym razie nie galicyjscy panowie i chłopci doprowadzają do ruiny bankierów, przeciwnie można by ich uważać za niewolników kapitału, któremu muszą składać od czasu do czasu haracz w postaci rat, płaconych ze swej nieraz nominalnej własności. Stwierdza też nauka, że renta gruntowa nietylko nie rośnie, ale nawet stosunkowo ustawicznie maleje³. W Anglii np. wynosiła renta gruntowa w stosunku do innych dochodów w r. 1843: 30·4%, w r. 1881: 32·1%, 1892: 29%; w Saksonii wynosił dochód osobisty z gruntu w r. 1879 w tysiącach marek 218.239, w r. 1894 zaś 287.105; natomiast dochód z przemysłu i handlu wynosił w pierwszym wypadku 350.380,

¹ por. H. Pesch, *Nationalökonomie* I 201. ² H. Spencer, *L'individu contre l'état* 55, por. *Lactantius, de mortib. persec.* c. 7 i 23; por. G. Schmoller, *Zur Litteraturgeschichte der Staats u. Sozialwissenschaften* 257 n. ³ por. W. Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie* § 149—159; Mithoff (*Schönberg's Handbuch der pol. Oekonomie* I 433—456) 494 n; Cathrein, *Privatgrundeigentum* 87—114.

w r. 1893 zaś prawie podwoił się, bo doszedł do 527.780⁴. Gdzież tu zatem może być mowa o pożeraniu przez rentę gruntową wszystkich innych dochodów? Utrzymywanie przeto, że ona jest powodem nędzy, zwyrodnienia nawet moralnego jest wprost niedorzecznością. Teorya o wszystko pożerającej rencie gruntowej opiera się na Ricardzie i Malthusie¹; rzeczywistość, gdyby ludność ustawicznie rosła w stosunku geometrycznym, a środki żywności w stosunku arytmetycznym, jak chce Malthus², wtedy naturalnie największa część dochodów społeczeństwa przypadłaby właścicielom rolnym, którzy swoje płody mogliby coraz drożej sprzedawać wobec coraz większego ich zapotrzebowania. Ale teorya Malthusa wcale nie chce się sprawdzić³; obecnie mamy co najmniej dwa razy tyle ludności co za jego czasów, a wszyscy mają jedzenia pod dostatkiem, w każdym razie więcej niż przed wiekiem. Ze wzrostem ludności coraz nowe obszary ziemi bierze się pod uprawę, coraz nowe kraje wprowadzają rolnictwo, zaczyna się uprawę gruntu intensywną a wskutek tego o braku środków żywności niema mowy, zwłaszcza po wprowadzeniu ulepszonej komunikacyi, umożliwiającej przewożenie płodów ziemskich z jednego krańca ziemi na drugi.

Niedorzecznością również jest zwalczanie własności osobistej dlatego, że daje dochody bez pracy. Nie na pracy bowiem wyłącznie opiera się własność, a istota jej na tem głównie polega, że bez pracy przynosi właścicielowi pewne korzyści; dlatego kupujemy krowę, maszynę, grunt, aby przy pomocy takich rzeczy mieć korzyści, których nie mielibyśmy bez ich posiadania⁴.

Wreszcie socjalizm rolny jest połowicznością i logicznie prowadzi do zupełnego komunizmu. Jeśli — jak chce George — nie wolno nam posiadać gruntu, ponieważ jest darem Bożym, a nie owocem pracy, z tego samego powodu nie możemy rościć sobie praw do żadnej rzeczy wogóle, bo w każdej z nich jest pewna część nie stworzona przez pracę, ale przez siły natury. Wobec tego należałoby zwalczać wszelką własność osobistą tak rolną jak i kapitalistyczną a nawet użytkową⁵.

¹ por. Cathrein, Privatgrundeigentum 91 n. e. ² Essay on the Principle of Population (London 1826, 1 w. 1798) I str. 6. 10 n. e. ³ por. H. Pesch, Nationalökonomie II 587—640. ⁴ por. Soderini, Socialism et catholicisme 91 n. e. ⁵ por. Preuss, The Fundamental Fallacy of Socialisme 16 n. e.; Cathrein, Privatgrundeigentum 118 n. e.; Vermeersch, de iustitia n. 182.

ROZDZIAŁ XII.

Rozwiązanie ważniejszych zarzutów.

1. Własność osobista ma być przeciwna braterstwu. Czy to prawda? Braterstwo wymaga, żeby drugiemu nie robić krzywdy, każe spieszyć w pewnych wypadkach z pomocą, ale nie żąda, żeby ktoś odgrywał rolę dojrzałej krowy, karmiącej darmozjadów. Zresztą my znamy inne braterstwo, oparte nie na niewoli, ale na miłości, które nie czyni niesprawiedliwości, a spieszy z pomocą wtedy nawet, kiedy niema żadnego obowiązku i przymusu.

2. Prawo własności, mówią inni to prawo egoistyczne. Słusznie na zarzut ten odpowiada Troplong¹: „prawo własności jest egoistyczne, ponieważ jest prawem... Każde prawo jest z istoty swojej sprzecznie z prawem innym, w przeciwnym razie nie byłoby prawem“... Zresztą niechże nie egoistyczni komuniści dadzą przykład ofiarności; znamy dość właścicieli, którzy rozdali swe majątki na dobre cele, sami nawet oddawali się na usługi bliźnich, nie możemy zaś jakoś doczekać się, aby, narzekający na egoizm przeciwnicy własności osobistej, poszli za tym pięknym przykładem.

3. Wszyscy — wołają inni, — mają równe prawo do życia². Więc cóż? Czy dlatego mają mieć jednakowe życie i jedną lub wspólną własność? Wszyscy mają prawo ożenienia się, czy stąd wynika, że wszyscy mają mieć jednako piękną żonę lub męża?

4. „Każdy — mówi George³ — ma prawo do owocu swej pracy“. Przypuśćmy! Z tego jednak wynika, że wspólność dóbr jest niedorzecznością, bo tego dać nie chce i nie może.

5. „P. Bóg dał ziemię ludziom“, mówią pobożniejsi. Bardzo ładnie, zawsze tego uczymy, ale, czy z tego wynika, że każdy może brać co zechce i gdzie mu się spodoba? Niechże zatem la-pończyk idzie na Sycylię i zabiera owoce, tam rosące, lub do Szampanii i zajmuje winnice, bo nie włochoom ani francuzom, ale „ludziom“ dał P. Bóg ziemię. Zresztą, jakim prawem będzie kto zajadał owoce, ryby itd. bez pozwolenia obywateli całej ziemi;

¹ de la propriété 60 n. ² H. George, Fortschritt u. Armut (Reclam) 350. ³ prz. dz. 346.

wszak nietylko ziemię, ale i ryby i owoce dał P. Bóg nie Maciejowi ale ludziom¹. Rzeczy są stworzone dla wszystkich, to prawda, jednakże dopiero wtedy dostaną się im, kiedy zaprowadzi się własność osobistą; wtedy ziemia da utrzymanie wszystkim², jednym przez posiadanie, innym przez stworzenie różnych gałęzi gospodarstwa, których istnienie możliwem się stało wskutek istnienia tej instytucji.

6. Ciekawy zarzut podnosi George³: człowiek ma prawo do owocu swej pracy, ma zatem prawo do środka pracy, jakim jest ziemia. Trudno znaleźć nedorzeczniejszy zarzut. Czy dlatego, że stolarz ma prawo do stołu, który zrobi ze swego drzewa, wynika że może brać drzewo na swe wyroby, rabować heble itd.? Krzykliwy Amerykanin miesza prawo do produktu z prawem produkowania⁴.

7. Często można spotkać zarzut: człowiek może mieć na osobistą swą własność owoc swej pracy, ale nie to, czego nie stworzył, zatem nie może posiadać na własność gruntu i innych środków produkcyjnych⁵. Dobrze odpowiada na to Troplong⁶: dziki poluje, oddaje się rybołówstwu, zbiera owoce, dziko rosnące, pasie swą trzodę... Lecz czy ten dziki stworzył, zabite swą strzałą zwierzę, którem się żywi? Czy stworzył ryby chwyczone w swe sieci, albo owoce w lesie? Czy bydłęta, które pasie się jego tworem? Czyż on zasiał trawę, którą je żywi? A przecież te rzeczy są jego własnością zgodnie z zapatrywaniem wszystkich i z prawem przyrodzonym. Dlaczego? Bo rzecz, nie należąca do nikogo, staje się naszą przez zawłaszczenie, znalezienie lub pracę⁶. Innemi słowy: w każdej rzeczy jest coś, co nie jest naszym dziełem, jeśli zatem ktoś mimo to pozwala jakieś rzeczy posiadać na własność — a pozwalają na to wszyscy — musi logicznie przyznać, że tej racji nie można podnosić przeciw własności co do niektórych rzeczy⁷.

8. Nie podoba się komunistom własność osobista, zwłaszcza gruntowa, ponieważ często wzrost jej wartości zawdzięczamy ró-

¹ por. Troplong, prz. dz. 53. ² Schiffini, *Philosophia moralis* II 175 n. por. Leon XIII, *Rerum novar.* 15, por. Preuss, *The Fundamental Fallacy of Socialism* 24 n. e. ³ Fortschritt u. Armut. str. 353. ⁴ Antoine: *Cours d'économie sociale*, 494. ⁵ George, prz. dz. 345 n. e; Samter, *Gesellsch. u. Privat-Eigentum* 85, por. Preuss, prz. dz. 16 n. e. ⁶ de la propriété 42 n. ⁷ por. Preuss, prz. m.

żnym stosunkom zewnętrznym, założeniu jakiegoś miasta, kopalniom, wybudowanej kolei itd. Żądają przeto zniesienia prawa własności co do takich rzeczy. Lecz, jeśli ktoś zawdzięcza społeczeństwu wzrost własności, co najwyżej winien przyrost wartości oddać na cele dobra ogólnego, a nie całą własność. Nadto pomyślne te stosunki zewnętrzne są zazwyczaj dziełem prywatnych kapitalistów, zatem im właściwie należałoby oddać, co ich działalności zawdzięczamy. Stosunkom zewnętrznym zawdzięczamy nie tylko wzrost majątku, ale i zmniejszenie się jego wartości; jeśli zatem komuniści chcą nas pozbawiać na rzecz ogółu korzyści, będących rzekomo zasługą społeczeństwa, czemuż nie każą społeczeństwu zwracać strat, jakie właściciel ponosi, wskutek zmienionych stosunków społecznych. Równą miarką należy mierzyć! Wypadki takiego wzrostu nie są wreszcie regułą, ale wyjątkiem; jedynie agitator, ale nie uczony pozwala sobie zamieniać wyjątek na regułę, aby potem móż walczyć przeciw tworowi swej fantazyi¹. Stosunkom zewnętrznym mamy wszyscy dużo do zawdzięczenia; najślynniejszy lekarz, najznamienitszy malarz lub pisarz musiałyby wśród dzikich żyć korzonkami, czy dla tego mamy mu odmówić prawa do owocu swych trudów². Taksamo robotnik, który u nas zarabia 5 — 15 koron dziennie, czy wśród indyan nie musiałyby żywić się byle czem, spać pod śmierdzącą bawołą skórą i od czasu do czasu przymierać głodem? Czy dla tego mamy mu odebrać jego zarobek na rzecz ogółu?

Rzecz prosta nie chcemy wcale utrzymywać, że ten, kto ma do zawdzięczenia wzrost swego majątku staraniom społeczeństwa, nie powinien ponosić ciężarów znaczniejszych na rzecz ogółu niż ten, kto do majątku dochodzi przez swą pracę wyłącznie. O czem jeszcze będzie mowa.

9. Rozczulenie ogarnia człowieka, gdy się czyta narzekania komunistów na smutny los „wydziedziczonych“, którzy, przyszedłszy na świat, zastają wszystko rozgrabione³.

Smutne położenie; ale znam ratunek dla tych nędzarzy: niech wsiadają na okręty i jadą do Ameryki, Afryki. Tam zastaną jeszcze „stan natury“, a nie będą zmuszeni żyć w krajach, gdzie

¹ Leroy-Beaulieu, *Le Collectivisme* 216. ² por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 313. ³ por. Considerant, *Theorie du droit de propriété* 11 n. e; Cabet, *Voyage en Icarie* 314.

mniejszość rozgrała wszystko. Czemuż jednak robotnicy amerykańscy nie spieszą na zachód, gdzie tanim kosztem mogliby zostać lordami¹?

Skarżą się komuniści, że robotnik nie ma praw do fabryk, domów, pól uprawnych. Ale skądże rości sobie do nich pretensye, czy to wszystko z ziemi powrastało przy dźwiękach lutni? Biadak — mówią — podobny jest do tego, który przychodzi do teatru, a tu już wszystko obsadzone. Lecz, czy dla tego, że tam wszyscy nie mogą się zmieścić, mają ustępować wpierw przybyli? Czy, gdyby ci ludzie nie zbudowali teatru, do którego obecnie roszczą sobie wyłączne prawa, czy wtedy położenie nowo przybyłego byłoby szczęśliwsze²? Równem prawem mógłby Galicyanin uważać się za pokrzywdzonego przez Włochów, którzy mu zabrali piękny kraj, a pozostawili słotniste krainy północne. A cóż dopiero mówić o lapończykach, czy nie słusznie, ze stanowiska komunistów, skarżyliby się na resztę ludzi, że im zagrabili lepsze części świata?

Jest różność bogactw na świecie, ale polega ona głównie na bogactwach, stworzonych przez pracę i prawnie przeniesionych z jednej osoby na drugą. Wytworzenie zaś bogactw umożliwia własność osobista, która nietylko nie jest żadnym obdzieraniem ludzkości, ale owszem prawdziwym dobrodziejstwem. W stanie natury wypada na milę kwadratową 0·1 — 0·3 mieszkańców; przy własności osobistej gruntu, dobrze uprawianego 4000. Jeśli jest jeszcze w takiej okolicy rozwinięty przemysł może się wyżywić 15000 — 260000 ludzi³. Ktoś, zabierający kawałek gruntu pod uprawę „w stanie natury“, stawał się dobrodziejem dla innych, gdyż czerpał swe utrzymanie z daleko mniejszej części ziemi niż poprzednio, ustępował miejsca drugim⁴. Podobnie rzecz ma się z fabrykami, przedsiębiorstwami przemysłowemi. Zbudowanie fabryki jest dobrodziejstwem dla całej okolicy, „kapalista, wampir wysysający krew ludu“, karmi tysiące tam, gdzie setki z trudnością wyżywić się mogły⁵. Zyskuje i sam przedsiębiorca, to zupełnie uzasadnione, byle sprawiedliwie za wszystko płacił, ale zyskuje o wiele więcej ogół. Kanał suezki dawał koło r. 1885. dochodu 31 milionów franków, ale żegluga oszczędzała na nim 216

¹ P. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme* 42, ² Thiers, *de la propriété* 92.
³ por. G. Schmoller, *Volkswirtschaftslehre* I 182; H. Pesch, *Nationalökonomie* II 519 n. ⁴ Ch. Comte, *de la propriété* 448 n. ⁵ Sempronius, *O socyaliźmie* 42 n.

milionów, nadto Indye, Australia zyskują na uprawie zboża a Europa na potanieniu produktów¹.

Prawda „proletaryusz“ przychodzi na świat, na którym już wiele się zmieniło; zamiast dzikich pustkowi,¹ bagien, lasów i stepów, mamy rozwinięte kultury rolne, pobudowane wsi i miasta. Ale, czy przez to ma nowonarodzony mniej niż mu zapewniał stan natury? Zamiast chodzić nago lub w skórach zwierzęcych ma porządne ubranie i zamiast spać w jaskiniach lub pod dębem „na łonie natury“ ma wygodne mieszkanie, lub przynajmniej powinien mieć; zamiast żywić się jagodami i dziczyzną, z trudem upolowaną, ma porządne stosunkowo pożywienie. Cóż mówić o otoczeniu, nauce, o tem wszystkim, co uprzyjemnia życie nawet najuboższego? Musi wprawdzie pracować, ale, czy w „stanie natury“ same gęsi wpadałyby mu do żołądka²? Własność osobista nie tylko nie wyrządza nikomu krzywdy, ale nawet umożliwia wogóle istnienie, bez niej nie możliwem byłoby wytworzenie tylu produktów, ile potrzeba na utrzymanie żyjących obecnie mas ludności. Przy obecnym ustroju mogą wszyscy przynajmniej żyć; dobra polityka socyalna może im zapewnić jeszcze znaczne polepszenie bytu; przy własności wspólnej musieliby pomierać z głodu³.

10. Taranem, którym komuniści chcą zburzyć prawo własności osobistej, to zarzut, że pochodzi ona z rabunku, wydzierstwa, wycyzku. Brissot, Proudhon określają nawet własność „propriété c'est le vol⁴“; Marx zadaje sobie dość trudu, aby wykazać, jak własność powstała ze zrabowania dóbr kościelnych, feudalnych, wspólnej własności gmin itd.⁵ Jak między polakami chodzi gadka, że każdy moskal złodziej, tak między komunistami utarło się zdanie, że każdy właściciel, kamienicznik, burżuj (z wyjątkiem naturalnie właścicieli socyalistów i ich opiekunów mojżeszowego wyznania) zawdzięcza swą własność kradzieży. Właściciel wzbogaca się, wysysając krew robotnika⁶, ale zarzutu kradzieży nie odnosi się do niego osobiście, lecz do ustroju społecznego, który zmusza do ta-

¹ por. P. Leroy-Beaulieu, Le collectivisme 69 n. ² por. Thiers, de la propriété 92 n. ³ por. A. Wagner, Abschaffung des Privaten Grundeigentums 46.

⁴ por. wyż. cz. ⁵ das Kapital² I 763 n., por. E. Cabet, Voyage en Icarie 310 n; Considerant, Theorie du droit de propriété et du droit au travail³ (Paris 1848) 14.

⁶ Marx, Kapital I 6 n. 616.

kiego postępowania¹, inaczej bowiem istnienie kapitalisty byłoby niemożliwe.

Ciekawa swoją drogą etyka; w zwykłej mowie znaczy to: jeśli ktoś nie może się wzbogacić bez wyzyskiwania innych, niech ich wyzyskuje, co tylko może; z tego powodu osobistych zarzutów nie ma mu prawa nikt robić, co najwyżej może go nazwać złodziejem, wampirem, aby przez to napiętnować podłe stosunki, które mu inne dojście do majątku uniemożliwiają. Dawna etyka natomiast mówiła: jeśli kto uczciwym sposobem do majątku dojść nie może, niech cierpi biedę; lepiej, że będzie biednym, niż łotrem.

Lecz przypuśćmy, że wiele własności powstało z kradzieży. Czy z tego wynika, że należy zabrać ją wszystkim i dać część jej każdemu lub społeczeństwu? „Pretensje do krzywdzicieli mogliby co najwyżej mieć potomkowie pokrzywdzonych a nie obcy“². Bo skądże nagle dlatego, że mnie skrzywdzono, ma, odebraną krzywdzicielowi rzecz, bogacić się jakiś nicpoń, który dotąd może jedynie jadł, pił i krzyczał?

Zresztą kraść można było tylko posiadającym już; musiała zatem poprzednio istnieć własność osobista. Lecz skąd się wzięła, czy także z rabunku, kradzieży.

Gdzież zresztą są ci złoczyńcy? Może złodziejami są miliony włóścian, którzy każdą grudkę swojego gruntu zrosili swym potem? Czy nie rzemieślnicy, robotnicy, którzy po latach pracy zdobyli mały mająteczek, są „wampirami“, tuczącymi się krwią obcą? Chyba nie zaliczymy do złodziei całej urzędniczej rzeszy, lekarzy, drobnych przedsiębiorców?

W jakim sposobie powstała różność w posiadaniu? Poważni uczeni sprowadzają przyczyny nierówności do następujących: przy zajęciu kraju dawano zasłużonym większe posiadłości, a także i przy rozwiniętych stosunkach, wynagradzano znamienitszych ludzi przez oddawanie im pustkowi, nieużytków, które oni z czasem zamieniali na uprawne role. Pilność, pracowitość, dobre ożenienie się, szczęście, spryt gospodarski, to są najgłębsze podstawy nierówności majątku³. Zdarza się, że ktoś nieuczciwie dojdzie do ma-

¹ Schäffle, Quintessenz des Sozialismus 14 n. por. Paulsen, System der Ethik II 422. ² Supiński, Szkoła gospodarstwa społecznego (Pisma III) 80. ³ A. Wagner, Abschaffung des Privaten Grundeigentums 3; Grundlegung II 375 n. e.

jątku, a zdarza się to tem częściej, im bardziej podkopują różni „wolnomyślni“ wpływ religii katolickiej, a na jej miejsce rozszerzają materyalizm, ale nie jest to regułą, ani nie jest koniecznie z instytucją własności osobistej związane.

Co więcej, nawet własność nieuczciwie przez kogoś nabyta, może zostać uprawnioną wskutek długiego posiadania jej w dobrej wierze. Jeżeli ktoś pracował nad uprawą jakiegoś gruntu przez całe swe życie, wkładał w niego kapitały, związał z nim istnienie całej rodziny, lub, co ważniejsza, jeśli w dobrej wierze posiadały go całe pokolenia, czyż odebranie takiej własności nie byłoby cięższą krzywdą od tej, jaką przodek rodziny komuś wyrządził? ¹

Można sobie również wyobrazić, jak wyglądałyby stosunki ludzkie, gdybyśmy żądali od właściciela udowodnienia prawnego nabycia rzeczy, od dawna posiadanych. Gdzież on będzie szukał tych dowodów? Dla zapewnienia spokojnego posiadania własności musimy przyjąć pewną granicę, poza którą nie wkracza prawo. Nie byłoby też inaczej końca sporom; niespokojni zaczepialiby właściciele i gnębili procesami. Również nie możnaby spokojnie zawierać kontraktów, sprzedawać i kupować rzeczy, bo nie byliśmy pewni, czy nie zgłosi się ktoś z pretensjami z przed jakich dwustu lat, aby zakwestyonować słuszność naszego posiadania. Każdego wreszcie zachęca istnienie takiego prawa do gorliwszego pamiętania o swoich rzeczach; jeśli zaś przez dłuższy czas rzeczy nie szuka, słusznie można uważać to za zrzeczenie się praw do niej ².

Uznanie prawa zasiedzenia ułatwia obronę prawa własności, jest koniecznym jego wynikiem; może wprowadzić wyjść na dobre także złoczyńcy, lecz mniejszą trudność przedstawia udowodnienie

¹ por. J. St. Mill, *Principles of Political Economy* I 266. ² por. Laymann, *Theologia moralis*. I. 3 tr. 1 c. 8 n. 3; Soto, *de iustitia et iure* I. 4 q. 5 a. 4; Fr. Göpfert, *Moraltheologie* ⁵ (Paderborn 1906) II 117; Schindler, *Lehrbuch der Moraltheologie* II 700—706; Thiers, *de la propriété* 82—90. Powody te podnosi już prawodawstwo rzymskie: D. I. 50. 16 § 28 *vix est... ut non videatur a lienare, qui patitur usucapi*; D. I. 41. 10 § 5. *constituta est (usucapio), ut aliquis litium finis esset*; C. I. 7. 39 § 7. *ne possessores eiusmodi immortaliprope timore teneantur*; D. I. 41. 3 § 1. *Bono publico usucapio introducta est, ne scilicet quarundem rerum diu et fere semper incerta dominia essent, cum sufficeret dominis ad inquirendas res suas statuti temporis spatium.*

złoczyńcy, że własność nabył nieprawnie, niż gdybyśmy kazali każdemu właścicielowi wykazywać, że rzecz swą nabył zupełnie legalnie¹. Jeśli zaś ktoś rzecz jakąś posiada w złej wierze, nie pomoże mu żadne zasiedzenie i obowiązany jest w sumieniu zwrócić ją prawnym właścicielom. „Synodali iudicio definimus — mówi sobor lateraneński IV — ut ulla valeat absque bona fide praescriptio tam canonica quam civilis².”

Moralisci sprzeczzają się, czy zasiedzenie ma swą moc z prawa pozytywnego, czy też jest wymogiem prawa przyrodzonego. Noldin³, Cathrein⁴, H. Pesch⁵; jak się zdaje i v. Gestel⁶ sądzą, że siła jego pochodzi z prawa pozytywnego; Lehmkuhl⁷ natomiast. Reuter⁸ utrzymują, że co do istoty prawo to należy do „ius gentium“, bliższe zaś określenia ma dać państwo. Do „prawa narodów“ zalicza je także Grotius⁹.

Krótko powiem, co sędzę. Zasiedzenia niektóre mają moc z prawa przyrodzonego. Jeśli państwo chciało odebrać komu własność posiadania w dobrej wierze przez 100 lub 200 lat, nikt nie uznałby słuszności takiego postępowania. Zadaniem państwa jest określić, który czas wystarcza, aby prawo natury przyznało posiadającemu rzecz posiadaną. Przy krótko terminowych natomiast zasiedzeniach, mamy do czynienia z prawem pozytywnym, choć naturalnie rozum radzi zaprowadzenie postanowień odpowiednich.

11. Komuniści mają pretensye do właścicieli nietylko o złe nabywanie własności, ale i o złe jej używanie.

Przypuścmy, że nadużyć jest nieskończona prawie ilość, że każdy właściciel w jakiś sposób rzeczy swej nadużywa, czy stąd wynika, że należy tę instytucyę zupełnie znieść? Czy z powodu nadużyć mamy skonfiskować majątek „Naprzodu“ i pozabierać socyalistom pieniądze, które wydają na złe cele? Któż każe znieść zapalki, dlatego, że ich ludzie nadużywają, albo powycinać ludziom języki, dlatego, że wielu jest oszczerców? Niema prawie złego uczynku, do którego nie pomagałyby ręce, czy dlatego mamy je poodcinać wszystkim¹⁰? Nie komuniści też dopiero odkryli, że bogactw wielu nadużywa. Już Job wiedział, że bogacz, łamiąc obnażył ubogie i dom wydarł, a nie budował go, ani nasycił się brzuch jego¹¹. Są nadużycia, tego nikt nie przeczy; prawdą jest, że „wiele

¹ por. Ihering, Über den Grund des Besitzsschutzes² (Jena 1869) 47 n. 55.

² por. św. Tomasz, Quodlib. 12 a. 24; Schaub, Eigentumslehre 346, Noldin, Theol. moralis III n. 403. ³ S. Theologiae moral. III n. 401. ⁴ Moralphilosophie II 329.

⁵ Liberalismus I 389 n. ⁶ de iustitia et lege civili 139. ⁷ Theologii moralis I n. 1094. ⁸ Theologia moralis III n. 86. ⁹ de iure belli ac pacis. l. 2 c. 4 n. 9.

¹⁰ por. H. Pesch, Liberalismus I 399. ¹¹ Job. 20. 19.

towarzystw akcyjnych pozamieniało się w zorganizowane bandy rozboju i oszustwa¹; ale kto temu winien? Czy własność? Główną winę ponoszą ci, którzy głoszą, że celem naszym jest użycie na ziemi, że dobrego i złego jeden jest koniec; winni są ci, którzy sięją bezbożność wśród wszystkich klas społecznych, a temsamem pracują nad rozszerzaniem się niesumienności, matki wszelkich występków.

Prawo własności jest poddane w o l n e m u człowiekowi, który podobnie jak może nadużyć swych sił, swego ciała, zdolności, może również uprawiać nadużycia co do własności. Lecz złe, przypadkowo z tą instytucją związane, nie da się porównać z dobrem, z niej płynącym i o niej przeto da się powiedzieć, co Cicero mówi o trybunach ludu: „fateor in ipsa ista potestate inesse quiddam mali, sed bonum, quod est quaesitum in ea, sine isto malo non haberemus“². Starać się mamy, aby tych nadużyć było coraz mniej, usuwać mamy to wszystko, co je umożliwia, ułatwia i niejako zmusza, by były, tj. prawa złe i niesumienność, ale dokąd będziemy mieć zdrowe zmysły, nie zniesiemy dla nadużyć, przy własności możliwych, samej instytucji, podobnie jak lekarz nie utnie nikomu głowy, dlatego, że ma chorego zęba.

Nadużywanie zresztą własności pociąga wnet za sobą karę, „złota młodzież“ często musi prosić o wsparcie w tych pałacach, które pobudowali jej przodkowie, bo dziś utrzymać się może przy majątku tylko pracowity, a nie marnotrawca³.

12. Komuniści powołują się na wspólność dóbr w zakonach, chcąc przez to wykazać, że wspólna własność jest możliwa⁴.

Bez wątpienia — ale niechże cały świat zgodzi się na prowadzenie zakonnego życia, wyrzecz się małżeństwa, rodzin, uciech a w zaparciu dąży przez doskonalenie się do ostatecznego celu. Zakonnik gotuje się do takiego życia w nowicyacie przez cały szereg prób, które mają dać świadectwo, że zdolny jest prowadzić życie pełne umartwienia. Aby zaś utrzymać się w tym duchu, musi ustawicznie „karać swe ciało i podbijać je w niewolę“, musi „krzyżować starego człowieka z pożądlivościami jego“, w prze-

¹ R. Ihering, *Der Zweck im Recht*³ (Leipzig 1893) I 218. ² de legibus I. 3. 10, por. Ihering, *Über den Grund des Besitzschutzes* 56. ³ por. Thiers, *de propriété* 62. ⁴ por. także J. St. Mill, *Principles of Political Economy*³ (London 1862) II 251.

ciwnym razie rzuci habit, straci wiarę i zostanie — by siebie nie potępiać — najgorszym wrogiem Kościoła.

Lecz czy komuniści, czy socjaliści chcą wieść życie zaparcia? Nie oni pragną tu znaleźć raj, a niebo zostawić „wróblom i aniołkom“. Niechże zatem nie żądają urzędzeń, które wymagają szczytnego wyrzeczenia się wszelkich uciech światowych. Kto chce „użyć“ świata, a wstępuje do zakonu, gdzie jest prawdziwa wspólność dóbr, musi mieć pomieszane w głowie¹. Dlatego też Kościół nigdy nie wymagał wspólności dóbr od wszystkich „quia perfectio apud paucos invenitur“².

13. Powołują się komuniści na dzisiejsze fabryki, gdzie nie-raz tysiące robotników pracuje. Wnioskują stąd, że urządzenia komunistyczne są możliwe.

Lecz jakież podobieństwo może być między fabryką, nawet wielką a przedsiębiorstwem, obejmującym całe społeczeństwo, jakim chcą nas uszczęśliwić komuniści? Ustrój fabryk opiera się na własności osobistej; jest właściciel fabryki, są jego pomocnicy, nadzorcy z jego ramienia, różne klasy robotników, a wszyscy dostają wynagrodzenie stosownie do znaczenia, jakie mają dla całego przedsiębiorstwa. Nieposłuszeństwo, niedbalstwo pociąga za sobą utratę stanowiska. Niech jednak wszystkich, pracujących tam, uzna społeczeństwo za równouprawnionych, niech oni sami obierają zarząd i rozstrzygają o sposobie produkcji, długości pracy, niech dziś jeden będzie palaczem, a jutro dyrektorem fabryki, jak prorokuje Bebel, a zobaczymy co się stanie z fabryką.

Taksamo na własności prywatnej opiera się urządzenie państwowych kolei, telegrafów, poczt; w dodatku są to czynności mało skomplikowane i nie mogą naturalnie iść w porównanie z uspołecznieniem wszelkich środków produktywnych.

Nie wiele pomoże komunistom powoływanie się na dzisiejsze stowarzyszenia akcyjne. Nie są one przedewszystkiem wzorem doskonałości, przeciwnie często zorganizowanym rozbojem. To zaś dobrego, co mają, zawdzięczają ustrojowi osobistej własności, na której się opierają. Kierownicy odpowiadają przed akcyonaryu-

¹ por. św. Tomasz, C. Gentil. l. 3 c. 136; Deploige, La théorie thomiste de la propriété (Revue Néo-Scholastique, 1895) 78; Cathrein, Sozialismus 493 n. ² de Lugo, de iustitia et iure disp. 6 n. 1.

szami, a zarazem mają znaczny udział w zyskach. Pod kierownikiem stoją niżsi funkcjonariusze, a wszyscy otrzymują płacę stosownie do swych usług. Niech jednak dyrektor ma takie znaczenie, co zwykły robotnik, niech wszyscy mają równą płacę, niech się wprowadzi w praktykę idee Bebla, a chyba cudu potrzeba byłoby, żeby takie przedsiębiorstwo utrzymało się przez tydzień.

CZĘŚĆ III.

Nabywanie własności.

ROZDZIAŁ I.

Wstępne pojęcia o środkach nabywania własności.

1. Każdy człowiek ma równe prawo do nabywania własności i nikt nie może drugiemu powiedzieć: „mam z urodzenia większe prawa niż ty“. Potomek królewskiej rodziny nie większe ma pod tym względem przywileje od syna ostatniego żebraka.

Samo jednak prawo nabywania własności nie daje jeszcze nikomu prawa do określonej rzeczy¹; musi zatem mający takie prawo postarać się o jego zrealizowanie, jeśli chce zostać właścicielem. Stąd potrzeba uznania jakichś środków, przez które możnaby wejść w prawne posiadanie rzeczy określonej.

Jeszcze inny wzgląd przemawia za koniecznością takich środków. Jak widzieliśmy własność osobista jest konieczna, a wskutek tego muszą rzeczy przechodzić w posiadanie określonych osób. Lecz to może stać się tylko na podstawie jakiegoś faktu, zdolnego udowodnić należność pewnej rzeczy do określonej osoby.

Właściciel ma dalej prawo rozporządzania rzeczą, a inni prawa jego mają szanować. Lecz prawo samo jest czemś nieuchwytnym. Aby przeto ludzie mogli szanować czyjąś własność, muszą mieć dowód, że ktoś rzeczywiście jest panem jej, muszą mieć jakiś znak, ostrzegający ich przed naruszaniem cudzych praw.

Środki przez które wchodzimy w posiadanie rzeczy, nazywają się tytułami prawa własności², one

¹ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 57 a. 3. ² Schiffini, *Philosophia moralis* II 161.

sprawiają, że ten, kto miał jedynie prawo nabywania własności, staje się właścicielem rzeczy oznaczonej.

Tych dwóch praw: prawa do nabywania rzeczy i prawa do określonej rzeczy, nie należy mieszać ze sobą. Prawo do nabywania rzeczy na własność mamy dlatego, że jesteśmy ludźmi; sama natura nasza i dobro społeczeństwa wymaga przyznania nam tego uprawnienia; prawo do rzeczy określonej przysługuje nam na mocy jakiegoś faktu, który zdolny jest, istotę uprawnioną do posiadania osobistej własności, uczynić prawdziwym właścicielem. Pierwsze prawo mają wszyscy, ale nie każdy ma prawo drugie. Wszyscy w Austrii mogą zostać urzędnikami, żołnierzami, oficerami itd., ale nie wszyscy są nimi w rzeczywistości. Czegoż im brakuje? Warunku koniecznego, jakiegoś faktu, przez któryby objęli w posiadanie te stanowiska. Taksamo i co do własności wszyscy mają prawo zostać właścicielami, ale, aby nimi byli rzeczywiście, trzeba, aby spełniły się pewne warunki konkretne¹.

Gdyby jednak nie było ogólnego uprawnienia własności osobistej, nie możebną byłaby własność konkretna; sam tytuł bez zasady prawnej nie wystarczy. Ujrzymy później, że zawłaszczenie daje prawa do rzeczy zawłaszczonej; ale, aby być dopuszczonym do udowodnienia, że przez zawłaszczenie nabyta rzecz jest uzasadnioną własnością osobistą, muszę poprzednio udowodnić, że własność osobista jest wogóle dozwolona. Dopiero, kiedy zgodzimy się na istnienie własności osobistej, możemy rozprawiać o sposobach jej nabywania².

Jeśli patrzemy na przyczynę prawa własności osobistej, na jego podstawę, to przyczyną dalszą jest sama natura, przyczyną najbliższą jest każdy „tytuł“, na którym bezpośrednio opiera się prawo posiadania na własność osobistą jakiejś rzeczy. Podczas, gdy przyczyna dalsza sprawia, że dobra mają być podzielone, to najbliższa jest powodem, że rzecz należy do tego raczej niż do innego; przez nią możność „oderwana“ posiadania staje się konkretnym prawem do oznaczonej rzeczy³.

2. Rzecz, którą nabywamy na własność, miała już poprzednio swego pana lub nie. Środek, wprowadzający nas w posiadanie rze-

¹ por. Antoine, Cours d'économie sociale 478. ² por. Deploige, La théorie thomiste de la propriété 69. ³ Vermeersch, de justitia n. 211.

czy, która dotąd nie była niczyją własnością, nazywa się tytułem pierwotnym; ten zaś fakt, który przenosi prawo własności z jednej osoby na drugą, nazywa się tytułem pochodnym (titulus naturalis tit. derivatus). Tytuły pierwotne są trzy: zawłaszczenie (occupatio), przyrost-przybytek (accessio), praca (labor-industria). Reszta tytułów należy do pochodnych.

Środek jakiś może mieć moc czynienia kogoś właścicielem z prawa naturalnego lub z woli prawa pozytywnego. W pierwszym wypadku mamy tytuł naturalny, w drugim pozytywny (naturalis-civilis). Do naturalnych zalicza się: zawłaszczenie, praca, przyrost, darowizna, częściowo przynajmniej zasiedzenie; pozytywne natomiast tytuły mogą być różne, już to wyrażone w prawie ogólnym, już to w prawie partykularnym, jakim jest orzeczenie sądów, lub wola poszczególnych osób. Zazwyczaj tytuły naturalne określa bliżej prawo pozytywne.

Na początku rzeczy nie należały do nikogo, własności wogóle nie było; środek, który wprowadził ludzkie najpierw w posiadanie rzeczy na własność, nazywa się tytułem najpierwotniejszym, albo pierwszym (factum primigenium).

ROZDZIAŁ II.

Zawłaszczenie z natury rzeczy jest odpowiednim środkiem nabywania własności.

1. Zawłaszczenie jest opanowaniem rzeczy niczyjej, z zamiarem nabycia jej na własność¹.

Jest zawłaszczenie opanowaniem rzeczy, nie tylko spostrzeżeniem, albo wyrażeniem życzenia objęcia jej na własność, ale pewnym podbiciem przedmiotu, przez co powstaje między rzeczą a człowiekiem stosunek zależności, ujawniony także na zewnątrz; nikt natomiast nie zawłaszczy zająca, kraju, gruntu, ryb przez wyrażenie chęci posiadania tych rzeczy.

Zawłaszczać można rzeczy, nie mające, przynajmniej bezpośrednio przed tym aktem, żadnego właściciela. „Jeżeli zaś już na-

¹ por. D. I. 41. 1 § 3; Cathrein, Moralphilosophie II 302 n.

leżą do kogoś, właściciel ma prawo uważać je za swą własność i od używania ich wyłączyć wszystkich innych. O ponownem zawłaszczaniu nie może zatem być mowy¹, nie burzy ono bowiem istniejącego prawa własności, ale daje zupełnie nowe. Przedmiotem zawłaszczenia są rzeczy niczyje (res nullius), jakich i dzisiaj jest dosyć dużo: dziczyzna, owoce, rosnące dziko, rzeczy porzucone, skarby.

Przy zawłaszczeniu potrzebny jest zamiar nabycia rzeczy na własność osobistą (animus rem sibi habendi). Nie wystarczy sam zamiar posiadania, bo i przyjmujący coś w depozyt, jest posiadaczem, ale nie właścicielem. Zawłaszczający winien czynności tej dokonać w swoim imieniu, w przeciwnym razie właścicielem rzeczy staje się ten, w czyjem imieniu objęto ją w posiadanie. Ponieważ zamiar jest konieczny do zawłaszczenia, nie mogą w ten sposób nabywać własności niemowlęta, szaleńcy, nie mający pełnego używania rozumu².

Zawłaszczenie nie ma być jednorazowem lub chwilowem użyciem; można bowiem używać rzeczy a nie być ich właścicielem. Tak mamy prawo używania powietrza, słońca, wody, ale nie posiadamy ich na własność³.

Zawłaszczenie, tu opisane, należy odróżnić od zawłaszczenia fikcyjnego, gdzie nie opanowuje się właściwie rzeczy, ale przez znak jakiś przenosi się własność z jednej osoby na drugą. Takich zawłaszczeń znamy dość dużo: najwykleszem jest oddanie kluczy domu, wręczenie odpowiedniego dokumentu, pokazanie kupionego gruntu itd.⁴.

Ponieważ zawłaszczenie ma dawać pewne prawa, musi być czemś widocznem. „Sam wewnętrzny akt nie może podbić rzeczy ani zobowiązywać ludzi, aby uważali kogoś za wyłącznego właściciela rzeczy, która dotąd jego własnością nie była. Stąd potrzeba stałego oznaczenia rzeczy zawłaszczonej jako należącej do zawłaszczającego. Znaki zaś takie mogą być różne stosownie do zwyczaju, umówienia się i innych okoliczności. Przy dobrach ruchomych wystarczy samo przechowywanie w swoim domu, zmiana ich przez

¹ H. Pesch, Liberalismus I 360. ² por. Pufendorf, de iure naturae et gentium l. 4 c. 4 § 15. ³ por. Vermeersch, de iustitia n. 214. ⁴ por. Lessius, de iustitia l. 2 c. 3 dub. 11 n. 47.

pracę; najpewniejszym znakiem zawłaszczenia co do gruntu, jest jego uprawa, zasadzenia drzewami, obwiedzenie płotem¹.

2. Tak pojęte zawłaszczenie jest odpowiednim środkiem nabycia czegoś na własność osobistą i to nie z łaski prawa pozytywnego, jak chce Leist² i inni, ani nie na mocy wzajemnej umowy, jak utrzymuje Grotius³ ale z samej istoty rzeczy, z prawa przyrodzonego. Nie przeczymy jednak, że są i inne tytuły, wprowadzające z prawa natury ludzi w posiadanie własności, ani nie wykazujemy jeszcze, że zawłaszczenie jest najpierwotniejszym tytułem, który dał początek osobistej własności.

Zapatrywanie to przyjęte jest powszechnie w szkołach katolickich, jako coś samo przez się zrozumiałego i zgodnego z przekonaniem wszystkich ludzi⁴. Każdy uznaje, że myśliwy, który w lesie upoluje zwierzyne, albo ptaka zastrzeli w powietrzu, rybak, gdy mu się uda złowić ryby do swej sieci, stają się właścicielami od pierwszej chwili zapanowania nad swym łupem. Kto znajdzie kosztowny kamień, perły, albo muszle, kto jest miłośnikiem zbierania kwiatów lub motyli, staje się właścicielem od chwili zawładnięcia temi stworzeniami. Iluż to ubogich w okolicach miast żyje ze zbierania, dziko rosnących owoców! Przez samo zawłaszczenie również przechodzą na własność rzeczy porzucone⁵. Pocóż zresztą daleko szukać! Rzućmy owoce między dzieci, pieniądze między zebrane tłumy, wszyscy będą się uganiać, aby coś zawłaszczyć: jeśli jednak ktoś taką rzecz weźmie, wszyscy uważać będą za rabusia tego, ktoby mu ją wyrwał⁶.

Słuszność zawłaszczenia jest tak widoczna, że każdy w praktyce bez najmniejszych skrupułów posługuje się nią. W ten sposób ludzkość podbijała świat. Pierwsze rodziny zajmowały w miarę swego rozrostu coraz dalsze ziemie, dla zbytnej ludności wyszu-

¹ Cathrein, *Moralphilosophie* II 293. ² Über die Natur des Eigentums 74 n. 88. ³ de iure belli ac pacis I. 2 c. 3 n. 1, 4; I. 2 c. 8 n. 1; por. Pufendorf, de iure naturae et gentium I. 4 c. 4 § 4. ⁴ św. Tomasz 2. 2. q. 66 a. 5 ad 2; a. 2 ad 2; Silvester Prierias „Summa“ dominium; de Lugo, de iustitia et iure, disp. 2 n. 63; Lessius, de iustitia I. 2 c. 3 n. 46; Molina, de iustitia tr. 2 d. 12 n. 4; Mastrius, Theologia moralis disp. 3 q. 3 a. 2 n. 48. Podobnie prawo rzymskie: D. I. 41. 1 § 4. § 44; I. 41. 2. § 1; I. 1 8. § 3; Instit. I. 2. 1 § 12; I. 2. 11 § 11. ed. Mommsen. Nowożytnie prawodawstwa uznają wszystkie zawłaszczenie za prawny tytuł nabycia własności. ⁵ Cathrein, *Moralphilosophie* II 303. ⁶ por. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft* II 53 n.

kiwano tereny wolne dotąd. Naturalnie mogli się ludzie porozumiewać, w którą stronę ktoś ma się udać (Abraham i Lot!), mógł kwestyę tę rozstrzygnąć patriarchyca rodu, rząd, starsi rodziny. W ten sam sposób i dziś zajmuje się ziemie niczyje. Pomyślny, że wskutek jakiejś katastrofy zniknie ludność całej Europy, a zostaną tu i ówdzie jednostki; kto w tem położeniu wahałby się zajmować rzeczy, nie mające właściciela? Jak zawłaszczenie jest czemś naturalnem, widzimy ze sposobu postępowania zwierząt niektórych, którym Stwórca wlał instynkt poszanowania „własności“, zajętych przez siebie¹.

3. Słuszność zawłaszczenia rzeczy niczyich wynika z naturalnego naszego stosunku do rzeczy.

Natura nasza i dobro społeczeństwa wymaga, abyśmy mogli nabywać własność osobistą. Kto zatem na mocy tego prawa bierze rzecz niczyją, wykonuje wolę natury, domagającej się, aby rzeczy przechodziły na usługi człowieka i dlatego też czynność ta nie może pozostać bez owocu, ale osiąga skutek, zamierzony przez naturę, czyni rzecz osobistą własnością jednostki.

Tosamo można jeszcze w inny sposób tak wyrazić. Każdy może korzystać ze swego prawa, jeśli działa rozumnie i przez to nie narusza sprawiedliwości. Lecz kto zawłaszcza rzecz niczyją właśnie w ten sposób postępuje, a zatem zawłaszczenie jest zupełnie odpowiednim środkiem nabycia własności osobistej. Postępuje rozumnie zawłaszczający, bo działa zgodnie z przeznaczeniem rzeczy; na to bowiem są, aby służyły ludziom. Nie narusza sprawiedliwości, bo do rzeczy takich, jako niczyich, nikt nie ma określonego prawa; nie narusza prawa jednostek do nabywania rzeczy niczyich, bo możność ta pozostaje im w całości: rzeczy niczyje mogą zawsze nabywać. Jesliby zaś kto utrzymywał, że przez zawłaszczenie umniejsza się prawa innych co do tej określonej rzeczy i dlatego należy je uznać za niedozwolone, logicznie musiałyby ludziom wzbudzić jakiegokolwiek użycia rzeczy, bo każde użycie ogranicza odpowiednie prawa innych. Nie można leżeć na ziemi, bez ograniczenia prawa innych leżenia na tym kawałku; nie można jeść bez ograniczenia innych co do jedzonego kasha; nie można się ożenić, bez pozbawienia innych możności ożenienia się z daną osobą. Nie

¹ Taparelli, Versuch.. eines Naturrechts I 165.

naruszamy wreszcie przez zawłaszczenie praw ogółu, bo wprowadzenia własności osobistej domaga się właśnie dobro ogółu, przez nią bowiem możliwym jest wytworzenie ilości dóbr, koniecznych dla wszystkich¹.

Tytuł, przez który wchodzimy w posiadanie rzeczy, powinien być czemś zdolnem połączyć rzecz jakąś z określoną osobą i sprawić, że rzecz taka, oprócz swego przeznaczenia ogólnego, służenia ludziom, otrzyma inne, partykularne, służenia tej oznaczonej osobie, inaczej bowiem nie byłoby żadnej racji, dlaczego miałyby służyć raczej tej osobie niż innej; musi zaś takie określenie mieć, bo dla swego ograniczenia nie może służyć wszystkim. Lecz zawłaszczenie może dać rzeczy wspomnianej partykularne przeznaczenie. Bo dla czegoż jesteśmy przekonani, że rzeczy są dla człowieka? Czy nie dla tego, że są zdatne do służenia jego potrzebom a człowiek może je podbić pod swe panowanie? Jeśli zatem rzeczy „potentia“ należą do tych, którzy nad nimi mogą zapanować, „actu“ będą własnością tych, będą służyć potrzebom tych, którzy nimi zawładną, celem używania osobistego. Zawłaszczenie zaś jest takim opanowaniem, a zatem może dać prawo własności do rzeczy niczyjej².

Ażeby zawłaszczenie miało omawianą moc prawną, nie potrzeba żadnych umów, ani łaski prawa pozytywnego; sama istota rzeczy wskazuje na słuszność takiego tytułu. Chociażby kto żył poza wszelkiem społeczeństwem, każdy musi uszanować jego prawa co do rzeczy, przez niego prawdziwie zawłaszczonych. Może jednak państwo wydać pewne normy, określające bliżej tę naturalną zdolność. Samo wprawdzie prawo przyrodzone wskazuje, że zawłaszczenie było konieczne, aby powstała własność osobista, że nabywanie przez nie rzeczy niczyich na osobistą własność jest czemś rozumnem, dozwolonem, ale ileż to trzeba określić, aby usunąć wszelkie wątpliwości, kiedy rzecz należy uważać za zawłaszczoną, jaką rzecz można nazwać niczyją? Państwa zadaniem jest usunąć te wątpliwości a zarazem ograniczyć swobodę jednostki, jeśli tego wymaga dobro ogólne.

3. Deklamacje przeciw uprawnieniu zawłaszczenia są czężą gadaniną. Poznamy to, usłyszawszy z kilka „najsilniejszych“ zarzutów.

¹ por. Th. Meyer, *Inst. iuris naturalis* II n. 132. 175. ² por. Vermeersch, *de iustitia* n. 215. *Liberatore, Inst. ethicae et iuris naturalis* 178 n.

„Czyż ten — pyta z patosem H. George¹ — który kupi sobie bilet i przyjdzie pierwszy do teatru, ma prawo zamknąć drzwi i kazać odgrywać przedstawienie wyłącznie dla siebie?“ Znany to dawno zarzut, bo wspomina o nim już Cicero², św. Bazylii³ i św. Tomasz⁴. Bez wątpienia — odpowiadamy — wspomniany obywatel nie ma prawa zamykać drzwi i sam siedzieć w teatrze, ale ma prawo zająć miejsce wolne, które mu się spodoba i bronić się przed wszystkimi, którzyby go z niego chcieli usunąć. To rozumie chyba każde dziecko⁵. Taksamo kto przychodzi na świat przed innymi, ma prawo wybrać sobie dowolną część ziemi, uprawiać ją i niedozwolić nikomu naruszać. Takiesamo prawo mają wszyscy późniejsi co do dóbr niezajętych jeszcze; nie ma jednak nikt prawa zajmować całego teatru¹, całej ziemi. Porównanie, użyte przez George'a, „kuleje“ i z innego jeszcze powodu. W teatrze jest liczba miejsc ograniczona i dlatego, kto przyjdzie po zajęciu wszystkich miejsc wolnych, musi odejść z kwitkiem. Natomiast objęcie całej ziemi ma własność osobistą, nie tylko nie uniemożliwia ludziom korzystania z darów natury, ale owszem jest koniecznym warunkiem ich wyżywienia. Własność osobista stwarza bowiem cały szereg instytucyj, które umożliwiają, lub przynajmniej przy dobrej gospodarce społecznej, powinny umożliwiać wszystkim odpowiednie utrzymanie.

Oburzający się na słuszność zawłaszczenia sądzą widocznie, że miliony ludzi spadły nagle na ziemię, zastawioną obficie dla swych gości. Silniejsi jednak uprzedzili słabszych i każą im o głodzie i chłodzie stać pod progiem. W rzeczywistości nieco inaczej wyglądało. Ludność rozmnażała się powoli, żywiono się plonami polnymi, chowano bydło, i powoli podbijano ziemię, wśród wielu trudów i niebezpieczeństw⁶. Zawłaszczenie, to nie czynność, wykonana przy zielonym stoliku, ale walka o śmierć i życie, jak można jeszcze obecnie przekonać się, czytając o losach kolonistów amerykańskich⁷.

„Jak to, wołają inni, więc może ktoś cały świat zająć?“⁸.

¹ Fortschritt u. Armut 357. ² de finibus c. 20. ³ mowa na słowa: destruam horrea mea Łuk. 12. ⁴ 2. 2. q. 66 a. 2. ad. 2. ⁵ por. Cathrein, Privatgrundeigentum 126; Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumslehre (Schriften) 149 n. ⁶ por. św. Tomasz in Job 1, 3. ⁷ Ch. Comte, Traité de la propriété. I 162 n. e. ⁸ H. George, Fortschritt u. Armut 357; Ahrens, Cours de droit naturel. II 127; Samter, Gesellschaftliches u. Privateigentum 51 n.

Broń Boże odpowiadamy. Każdy ma prawo zajmować rzeczy niczyje, ale musi je opanować, o władnąć nimi, inaczej o zawłaszczeniu niema mowy¹. Nikt zatem nie zdoła zawłaszczyć całego świata. Nikt też nie pragnął takich obszarów wtedy, kiedy jeszcze ziemie były wolne, bo nie przedstawiały dla niego żadnej wartości. Po rozmnożeniu się zaś ludności musiał pamiętać, że nie sam żyje na świecie, a wskutek tego prawa jego muszą być ograniczone prawami drugich². Zawłaszczenie musi być czemś widocznym, jest niejako wybiciem pieczęci swej na rzeczy, a tą pieczęcią, przy zajmowaniu ziemi, jest jej uprawa, bez której nikt nie będzie szanowany w swoim posiadaniu, zwłaszcza przy rosnącej liczbie ludności³. Wskutek tego nikt nie mógł prawnie zawłaszczyć zbyt wielkich obszarów, a tem mniej całej ziemi.

„Człowiek — mówi George⁴ — ma prawo do owocu swej pracy, stąd wynika, że nikt nie może posiadać na własność osobistą rzeczy nie stworzonej przez siebie, albo nie przeniesionej z osoby, która ją stworzyła“. Czy można coś niedorzeczniejszego powiedzieć? Czy dlatego, że można śmierć ponieść przez wystrzał z rewolweru, niema już żadnego innego środka dostania się do „krajiny cieniów“? Praca daje prawo do posiadania na własność rzeczy przez się stworzonej, ale z tego nie wynika, że nie istnieje żaden inny tytuł, mogący kogoś uczynić właścicielem.

Uznanie zawłaszczenia ma być wedle Ahrensa⁵ ulegalizowaniem siły.

Prawda „zawłaszczano“ w ten sposób różne ziemie, ale takie nabywanie własności jest rozbojem, a nie zawłaszczeniem, o którym mówimy. Nasze zawłaszczenie jest zajęciem rzeczy niczyjej.

„Zawłaszczenie — mówią inni — to zwykły fakt, lecz fakt żaden nie daje prawa“. Odpowiadamy krótko:⁶ żadne prawo konkretne nie powstaje bez jakiegoś faktu: mamy prawo do życia przez fakt otrzymania życia; małżonkowie mają prawa do siebie przez fakt ślubu. Lecz fakt taki nie sam, ale jedynie w łączności z ogólną zasadą może dać prawo w poszczególnym wy-

¹ Vermeersch, de iustitia n. 214; Pufendorfius, de iure naturae et gentium I. 4 c. 6 § 3 i 8. ² Antoine, Cours d'économie sociale 480 n. ³ Grotius, de iure belli ac pacis I. 2 c. 2 n. 17. ⁴ Fortschritt u. Armut 348. ⁵ Cours de droit naturel II 126, por. de Laveleye, de la propriété 545. ⁶ por. Schifflini, Philosophia moralis II 176 n.

padku. W naszym wypadku do konkretnego prawa przychodzimy argumentując: każdy ma prawo posiadać rzecz legalnie nabytą. Lecz nabycie rzeczy niczyjej przez zawłaszczenie jest legalnym środkiem jej nabycia. Kto zatem zawłaszczy jakąś rzecz, nie mającą dotąd właściciela, ma prawo posiadać ją na własność osobistą. Zasada prawna wraz z tytułem daje konkretne prawo własności; w potocznym jednak sposobie mówienia nie wspomina się o ogólnej zasadzie, którą wszyscy milcząco uznają, ale podnosi się jako podstawę własności środek prawnego jej nabycia. Nikt nie mówi: mam prawo do rzeczy, ponieważ uprawnia mnie do tego natura i legalnie ją nabyłem, ale powie króciej: mam prawo do rzeczy, ponieważ ją kupiłem, dostałem.

ROZDZIAŁ III.

Zawłaszczenie jest pierwszym tytułem własności.

1. Dotychczas udowadnialiśmy, że zawłaszczenie jest odpowiednim środkiem nabycia rzeczy niczyjej na własność osobistą. Oprócz niego są jednakże i inne środki, do tego samego celu wiodące, ale opierają się one już na zawłaszczeniu, przypuszczają istnienie własności, nie są zaś tytułem, który ludzkość wprowadził w posiadanie rzeczy; tym pierwszym tytułem może być jedynie zawłaszczenie.

Nie może takim pierwotnym tytułem być umowa ani prawo. „Własność bowiem osobista jest starsza niż społeczeństwo państwowe i prawa, a uświęca ją sama natura rzeczy bez ustaw i umów“. ¹ Ustawy może wydawać państwo, państwo zaś dopiero wtedy jest możliwe, kiedy już istnieje własność.

Nie może być tym tytułem praca chociaż jest ona pierwotnym i naturalnym tytułem nabywania własności osobistej². Jest praca tytułem naturalnym; sam bowiem zdrowy rozum wskazuje, że do tego należy skutek, kto jest jego przyczyną³. Jest praca tytułem pierwotnym, bo przez nią stajemy się właścicielami cze-

¹ Vermeersch. de iustitia n. 215. ² por. wyż. str. 64 n. ³ por. tamże.

goś, cośmy stworzyli, co zatem dotąd nie istniało, a temsamem nie mogło do nikogo należeć.

Praca jednak nie jest ani jedynym ani najpierwotniejszym tytułem, jak utrzymują, a przynajmniej powinni utrzymywać, wszyscy ci, którzy uczą, że jedynem źródłem wszelkiej wartości i wszelkich bogactw jest praca (Smith, Ricardo, Culloch, Bastiat)¹. Podobnie sądzą socjaliści, chcący usunąć od posiadania własności wszystkich „pasorzytów“, ludzi nieprodukujących, co prawda nie pozwalają na posiadanie rzeczy wytwórczych nawet tym, którzy je własnym trudem stworzyli². Wreszcie należą tu wszyscy ci, którzy opierają wszelką własność wyłącznie na prawie do owoców swej pracy, albo przynajmniej utrzymują, że jedynie przez pracę możemy zrealizować nasze prawo nabywania własności osobistej, przysługujące nam już skądinąd³.

Że praca nie jest jedynym tytułem pierwotnym nabywania własności, na to nie potrzeba wielu dowodów.

Niektóre ludy posiadają tereny, na których polują lub wypasają bydło, do których stale wracają, a o naruszenie swoich praw do nich wiodą nieraz zacięte walki z sąsiednimi plemionami. Zazwyczaj prawa ich do tych ziem uznają wszyscy, nawet europejczycy, którzy, chcąc wejść w ich posiadanie, płacą dzikim za odstąpione uprawnienia. Na czemże tedy opiera się ich własność? Oczywiście nie na pracy, bo o niej nikt tam nie słyszał, ale na zawłaszczeniu⁴.

Praca nie może dać prawa do posiadania wszystkich rzeczy, bo wiele ich jest takich, których zmieniać nie potrzeba, albo nawet nie można, a mimo to mogą stać się własnością osobistą lub są nią rzeczywiście. Weźmy np. cenne kamieniołomy, metale, drogie kamienie, owoce; praca, potrzebna do nabycia takich rzeczy, nie stoi w żadnym stosunku do ich wartości i dlatego też nie może być wystarczającym tytułem ich posiadania⁵.

Praca nie może być pierwszym tytułem nabywania własności osobistej; zmienia ona bowiem przedmioty; lecz nie może pracujący zmieniać rzeczy, nie będącej jego własnością, cudzą zaś może zmieniać jedynie za zgodą właściciela; przed własnością za-

¹ por. niżej. cz. I Vr. 3. ² por. wyżej. cz. I r. 3. ³ por. niżej. cz. IV r. 3. ⁴ por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 304. ⁵ Antoine, *Cours d'économie sociale* 487.

tem nabywaną przez pracę, musi już istnieć własność nabyta w inny sposób, mianowicie przez zawłaszczenie¹. Ono uprzeda pracę, dając prawo do posiadania na własność rzeczy zawłaszczonej; jeślibyśmy na to nie chcieli się zgodzić, nie możnaby wogóle zrozumieć, dlaczego robotnik nie ma być właścicielem rzeczy, będącej przedmiotem jego trudów, zwłaszcza, jeśli ma do czynienia z rzeczami, dotąd żadną pracą niezmienionymi (drzewo w lasach dziewiczych, węgle, ruda w kopalniach itd.).

Jeśliby praca była pierwszym tytułem, własność wogóle nie mogłaby powstać. W każdej bowiem rzeczy jest pewna część, która nie jest owocem pracy; praca może ją nieco zmieniać, formować, ale ostatecznie nie stwarza samej tej istoty, podstawy wszystkiego, czem rzecz przez pracę stać się może. Jeśli jednak rzeczy takie są przedmiotami prawa własności, stają się własnością nie przez co innego, jak przez zawłaszczenie, bo innego sposobu wymyśleć nie można. Albo zatem uznamy, że zawłaszczenie jest pierwszym środkiem odpowiednim do uczynienia kogoś właścicielem nawet bez pracy, albo winniśmy zaprzeczyć uprawnienia posiadania jakiegokolwiek rzeczy, bez względu na to, czy to ma być własność osobista czy wspólna, wytwórcza czy użytkowa².

Lecz i narody całe opierają swe posiadanie nie na pracy, ale na zawłaszczeniu. Któż bowiem uprawnia je do posiadania pewnych okolic? Czy praca na ich uprawę wyłożona? Lecz któż pozwolił im uprawiać te grunta? Jedyne uznanie, że zawłaszczający ma prawo do rzeczy zawłaszczonej, zdoła zapewnić ich posiadaniu trwałość. Przed pracą zatem idzie zawłaszczenie, ono jest tytułem pierwszym, który dał początek istnieniu własności³.

Mimo, że zawłaszczenie jest pierwszym tytułem nabywania własności, to jednak ono samo, bez idącej w ślad za niem pracy, jest przy pewnych rodzajach dóbr np. przy zawłaszczeniu gruntów, czemś mniej szacownem, niż praca. Możnaby powiedzieć, jak chce Allègre⁴, że daje ono do pewnego stopnia prowizoryczne prawa do rzeczy zawłaszczonej, uświęca je ostatecznie i utrwała praca. Nie bez słuszności też nowożytnie państwa wyżej postawiły

¹ Grotius, de iure belli ac pacis l. 2 c. 3 n. 3. ² Preuss, The Fundamental Fallacy of Socialism 20 n. ³ por. P. Leroy-Beaulieu, Le Collectivisme 62. 80. 151. ⁴ Le code civil I 360.

prawa do gruntu tych, którzy je oddawna uprawiali, usuwając za wynagrodzeniem właścicieli nominalnych, opierających się głównie na samem zawłaszczeniu¹. Przy dobrach natomiast ruchomych samo zawłaszczenie daje niezaprzeczone prawa, gdyż tu podbicie rzeczy, zapanowanie nad nią, jest już dokonane przez sam akt zajęcia.

Niektórzy uważają zawłaszczenie za coś i d e n t y c z n e g o z p r a c ą. Kiedy zatem utrzymują, że pierwszym tytułem jest praca, rozumieją przez nią tę czynność, która potrzebna jest na zawłaszczenie rzeczy².

Co sądzić o tem zapatrywaniu?

Należy odróżnić tu socjalistów i George'a, którzy przez pracę, dającą prawa do rzeczy, rozumieją jedynie pracę produktywną³, od innych uczonych, rozumiejących przez nią wszelką działalność ludzką. W pierwszym wypadku nie można bezwarunkowo uważać za to samo pracy i zawłaszczenia, „nie jest ono bowiem pracą w znaczeniu ekonomicznem, nie jest pracą produktywną, ale jedynie działalnością ludzką⁴. Jeżeli zaś przez pracę rozumie ktoś działalność, konieczną nawet w zawłaszczeniu, taki zbliża się do naszego zapatrywania, ale różni się, jak mówią, formalnie. Dla nas bowiem racyą, dlaczego zawłaszczenie daje prawo do jakiejś rzeczy jest opanowanie jej, praca zaś w niem zawarta jest sposobem jej opanowania, czemś akcydentalnem; natomiast wspomniani autorzy mają na względzie jedynie pracę, opanowanie zaś rzeczy jest dla nich jedynie pewnym rodzajem pracy⁵.

Ponieważ jednak praca, zawarta w zawłaszczeniu, jest czemś nieznacznem, nie mogą przeto dowody, przemawiające za przyznaniem owoców pracy pracującemu, odnosić się do takiej pracy. Dlatego też, gdyby zawłaszczenie samo nie dawało prawa do rzeczy zawłaszczonej, nie na wiele przydałoby się opierać to uprawnienie na pracy, w zawłaszczeniu zawartej.

3. Przeciw uważaniu zawłaszczenia za pierwszy tytuł ma przemawiać według Ahrensa ta okoliczność, że nie jednostki, ale ludy zajmowały pewne ziemie, a dopiero później dzielono je między poszczególnych członków⁶. Lecz trudno zrozumieć, dla-

¹ por. Ahrens, *Naturrecht* II 137. ² Tak np. Sempronius, *O socyalizmie* 34. *Liberatore*, *Inst. ethicae et iuris naturalis* 178. ³ por. *Fortschritt u. Armut* 345 n. 348. ⁴ Antoine, *Cours d'économie sociale* 487; por. Cathrein, *Pri-vatgrundeigentum* 124 n. ⁵ Vermeersch, *de iustitia* n. 213. ⁶ *Naturrecht* II § 74.

czego ten fakt miałby przemawiać przeciw uznaniu zawłaszczenia za tytuł nabywania własności i to za tytuł najpierwszy. Jeśli nie jednostek własność w ten sposób powstała, to przynajmniej ludów; jeśli zaś ludy mogą zawłaszczać, czemu nie jednostki? Zresztą całe opowiadanie o zajmowaniu ziem wspólnie przez ludy, a potem dzieleniu ich między poszczególne osoby, należy do rzeczy, o których mówi poeta: „wszystko to być może, jednakże ja to między bajki włożę“. Czyż na powstanie własności osobistej, czekano aż ludność urosnie w siłę, aby móżd podbijać obce ludy? Skądże znowu te inne ludy przyszły do własności osobistej? Mogły zachodzić takie wypadki, ale wtedy naród podbijający znał już poprzednio własność osobistą i celem jej powiększenia lub nabycia lepszej udawał się na wojnę czy rozboje. Ponieważ wspólnymi siłami zdobywano własność, rzecz prosta nie mógł każdy zajmować części zdobyczy dowolnie, ale naczelnicy ludu dzielili łup stósownie do zasług poszczególnych jednostek.

Mógłby jeszcze ktoś zarzucić, że powstania własności osobistej nie można opierać na zawłaszczeniu, ponieważ jest ono dowolną czynnością ludzką; istnienie zaś własności osobistej jest czemś bezwarunkowo koniecznym; to zaś co jest bezwarunkowo konieczne, nie może opierać się na czemś dowolnym.

Dobrze na tę trudność odpowiada Taparelli¹. Podobnie jak małżeństwo jest faktem dowolnym a przecież koniecznym dla społeczeństwa, tak zawłaszczanie i nabywanie własności osobistej zależy od wolnej woli ludzkiej, ale mimo to jest społeczeństwu niezbędne, i, chociaż opierają się te instytucje na wolnej woli ludzkiej społeczeństwo nie potrzebuje się troszczyć o ich istnienie. Mogą bowiem niektóre jednostki nie korzystać ze swego prawa, nie zawierać małżeństw i nie nabywać własności, ale ogromna większość pójdzie z pewnością za popędem natury.

¹ Versuch... eines Naturrechts I. 168.

ROZDZIAŁ IV.

W jakim znaczeniu jest własność osobista prawem przyrodzonym?

1. Dawni scholastycy mieli, ogólnie biorąc, niezbyt jasne zdania o konieczności własności osobistej. Dziś jednak powszechnie przyjmują uczeni katolicy, że jest ona w zasadzie nakazana prawem przyrodzonym. Na tem też stanowisku stoi Leon XIII. w swoich encyklikach, omawiających dotyczącą kwestyę¹. Nie są to wprawdzie definicje „ex cathedra“, ale katolicki uczyony popełniałby grubą lekkomyślność, ucząc, że instytucja ta jest jedynie dziełem państwowego prawodawstwa lub umowy; przynajmniej zasadniczo trzeba ją uważać za dzieło samej natury.

Nie wynika jednak stąd, że cały dzisiejszy ustrój własności jest jednakowo nienaruszalny. Inaczej bowiem nienaruszalne jest uprawnienie do nabywania własności, inaczej zaś sama instytucja, samo istnienie własności osobistej.

2. Jest własność osobista nakazana prawem naturalnem. Prawo zaś można brać w dwojakim znaczeniu: jako coś komuś należnego, albo jako normę działania, nałożoną wolą prawodawcy¹.

W pierwszym znaczeniu własność osobista jest nam czemś należnym, ale nie bezwzględnie, tak, żeby z samego pojęcia człowieka i z istoty dóbr należało zaraz wnioskować, że musimy posiadać rzeczy osobiście. Jeżeli bowiem zastanawiamy się nad człowiekiem niejako w oderwaniu, zdrowy rozum mówi jedynie, że ma on prawo używania rzeczy, na co wskazuje jego duchowo-zmysłowa natura, potrzebująca rzeczy do swego istnienia³.

¹ Według Leona XIII „possidere res privatim ut suas ius est homini a natura datum (Rer. nov. 11); naruszających to prawo należy zaliczyć do tych, którzy „ius proprietatis naturali lege sancitum impugnant“ (Apost. numeris 5); Kościół słusznie „ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum, intactum cuilibet et inviolatum esse iubet. Ze scholastyków najpoprawniej mówi o naszej kwestyi de Lugo (de iustitia et iure, disp. 6 n. 5); przyjemnie jest też zaznaczyć, że może jeszcze lepiej niż de Lugo zapatruje się na własność nasz Petrycy w swym komentarzu do polityk Arystotelesa. ² por. św. Tomasz, 2. 2. q. 57 a. 1 a. 2 a. 3; Schifflini, Philosophia moralis I 206. 187. ³ por. św. Tomasz, 1. q. 21 a. 4; 2. 2. q. 66 a. 1.

To prawo używania rzeczy koniecznych jest prawem bezwzględnym, pierwszorzędnym, którego nie może naruszać żaden ustrój społeczny. Samo zaś posiadanie rzeczy na własność osobistą jest należne człowiekowi konkretnemu w danych warunkach. Mamy tu już do czynienia nie tylko z istotą duchowo zmysłową, ale ze stworzeniem, skłonem do złego, do próżniactwa, zdobywania majątku tanim kosztem; mamy przed sobą istotę rozumną, przewidującą przyszłość i wszelkie niepewności losu, istotę przeznaczoną niejako do stworzenia rodziny. Nie możemy naturalnie nieuwzględnić i tej okoliczności, że człowiek sam istnieć nie może, ale zdany jest na pomoc społeczeństwa, że dóbr ziemskich jest mało, a pomnożyć je może jedynie wyteżająca praca.

Gdy w ten sposób zastanowimy się nad ludzką naturą, wnioskujemy z niej na konieczność istnienia własności osobistej, na prawo człowieka do jej nabywania. Weźmy przykład takiego wniosku. Człowiek musi żyć w społeczeństwie, inaczej nie osiągnie swej doskonałości; lecz społeczeństwo nie może istnieć bez porządku, spokoju, podziału pracy; tego wszystkiego zaś niema bez własności osobistej — a zatem własność osobista jest należna człowiekowi, musi istnieć dla dobra społeczeństwa. Inny przykład: człowiek ma prawo założyć rodzinę, lecz rodzina nie może istnieć odpowiednio bez własności osobistej; jest zatem prawo nabywania jej czemś należnym ludziom. Albo znowu możemy argumentować: człowiek, przewidując przyszłość, powinien starać się o jej zapewnienie dla siebie, a tem bardziej dla rodziny; lecz najlepiej zabezpieczy ją sobie przez nabycie własności osobistej, zwłaszcza wytwórczej; nabywanie zatem takiej własności odpowiada zupełnie jego istocie rozumnej.

Prawo zatem posiadania własności osobistej nie jest samą pierwszą zasadą prawa przyrodzonego, ale wnioskiem z niego. Zasadą jest prawo człowieka do życia, do rozwoju, do życia w społeczeństwie; z tych zaś zasad wnioskujemy na jego uprawnienie do nabywania własności i na konieczność istnienia jej samej. Wniosek ten nie jest trudno wyciągnąć ze znanych przesłanek i każdy zrozumie łatwo jego konieczność. Dlatego też uznawanie prawa własności osobistej jest czemś wspólnem wszystkim ludziom; były różne ustroje własności, różne uprawnienia poszczególnych ludzi do posiadania jej, ale zawsze istniało przekonanie, że posia-

danie wszelkiej własności osobistej jest czemś rozumnym, człowiekowi odpowiednim, a społeczeństwu istnienie tej instytucji koniecznym¹.

Lecz czy zawsze i wśród każdych okoliczności musielibyśmy przyjąć konieczność własności osobistej? Odpowiedź zawarta jest już w samym sposobie dowodzenia. Opieramy bowiem jej konieczność i słuszość na prawie człowieka do życia, rozwoju itd. Jeśliby to wszystko można było osiągnąć bez własności osobistej, instytucja ta nie byłaby konieczna, natomiast zawsze pozostałoby nienaruszone uprawnienie posiadania na własność przynajmniej rzeczy, stworzonych przez pracę². Instytucja jednak własności nie byłaby konieczna, gdyby ludzie bez niej mieli zapewnione godne siebie życie, gdyby nie mieli żadnych złych skłonności, nie byli usposobieni samolubnie, ale marzyli jedynie o pracy i poświęcaniu się dla wszystkich, gdyby wreszcie wszystkiego był taki dostatek, że bez trudu mógłby każdy mieć, co zechce³. Rozumieli to poeci i dlatego, bając o złotym wieku ludzkości, gdzie nie było mego i twego, zarazem umieszczali „ludzi natury“ w odpowiednim środowisku. W wieku złotym była wspólność dóbr, ale, jak śpiewa Owidius: ⁴ „ipsa quoque immunis rastroque intacta, nec ullis saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus... ver erat aeternum, placidique tepentibus auris mulcebant zephyri natos sine semine flores... flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant flavaque de viridi stillabat illice mella“. Podobnie Arystofanes w swych „Ekklesiazusach“⁵, każe obrońcom wspólności dóbr oczekiwać czasów „kiedy ojciec Zeus zamiast wody wino będzie spuszczał z chmur na dachy, rzekami będą płynąć kraszono szperką potrawy, a drzewa pokryją się nie liśćmi, ale bułkami, preclami i kiełbaskami“.

Również chrześcijaństwo umieszcza ludzkość w raju, gdzie własność osobista nie byłaby konieczna, ale zarazem uczy, że ziemia dawałaby wszystko w obfitości, a człowiek, wolny od żądz, wiódłby życie zgodne z wymaganiami rozumu. Kiedy jednak wskutek grzechu zniknął raj ziemski, a w człowieku odezwały się dzikie

¹ por. św. Tomasz, 2. 2 q. 66 a. 2; 1. 2 q. 95 a. 4 ad. 1; q. 57 a. 3.

² por. wyż. ³ str. 64 n. por. Fr. M. Schindler, Die soziale Frage vom Standpunkte des Christentums 101; Pottier, de iure et iustitia 43 n. ⁴ Metamorphos. 1. 101 n. e. ⁵ Geschichte des antiken Kommunismus u. Sozialismus II 17, por. Laetantius, divin. instit. 1. 5. 5.

namiętności i z dnia na dzień rosło zepsucie a mnożyła się ludność, koniecznym stał się podział dóbr ziemskich, w przeciwnym razie bowiem czekałaby nas pewna zagłada. Tę myśl, że podział dóbr stał się konieczny wskutek grzechu pierwszych rodziców, wyrażają Ojcowie i teolodzy, ucząc, że własność powstała „ex iniquitate”¹. Nie znaczy to, że własność jest „klątwą grzechu”², „koniecznym złem”³, że sam podział własności jest grzechem, lecz — jak dobrze tłumaczy de Lugo⁴ — że dokonano podziału z okazji grzechu, tak pierwotnego, który pociągnął za sobą przekleście ziemi i utratę nienależnej człowiekowi wolności od namiętności, jak i z powodu grzechów uczynkowych, których należało się obawiać przy ogromnym wzroście ludności i zepsuciu ich natury, jeśliby nie zaprowadzono podziału dóbr⁵. Wady ludzkie nie są jednakże tytułem nabywania własności, ale uważać je należy za „conditio, qua posita natura dictat esse proprietatem necessariam”⁶. Na to zresztą, że taki człowiek, jaki obecnie istnieje i wśród obecnych stosunków, gdzie wszystkiego jest dosyć skąpo, musi mieć własność osobistą, zgadzają się nawet komuniści, oczekują tylko niedorzecznie jakiejś przemiany człowieka, która mu umożliwi życie we wspólności dóbr.

¹ por. Ambrosius, in ps. 118. 8. 22. de offic. l. 1 c. 28. 132; Theodorus Cyr. de provid. or. 7; Scotus, IV Sent. dist. 15 q. 2 n. 4; Soto, de iustitia et iure l. 4 q. 3 a. 1; Suarez, de opere sex dieb. l. 5 c. 7 n. 17 n; Lessius, de iustitia l. 2 c. 5 n. 5. ² G. Schmoller, Volkswirtschaftslehre I 79. ³ L. Brentano, Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum, w prz. p. 262. ⁴ de iustitia et iure disp. 6 n. 3. Scholastykom wiele trudności sprawiał „Dekret” Gracyana c. 2. Dilectissimis c. 12 q. 1... communis.. usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit; sed per iniquitatem alius hoc suum esse dixit et alius illud et sic inter mortales facta divisio est“. Zdanie to wzięte jest z Pseudo Klemensa, w dodatku jest zapatrywaniem, zwalczaniem przez papieża Klemensa (por. E. Baumgartner, Der Kommunismus im Urchristentum, Zeitschrift f. kath. Theologie, Innsbruck 1909, 625—645, 632 n. e.). Nie dodaje mu więcej powagi umieszczenie go w „Dekrecie“, który ma, jak mówią prawnicy, powagę źródeł, na których się opiera (por. Aichner, Comp. iuris ecclesiastici¹⁰, Brixiae 1905, 50 n, por. I. Mausbach, Der „Kommunismus“ des hl. Klemens v. Rom., Histor. pol. Blätter, Bd. 116, München 1895, 345; por. Schilling, Reichthum u. Eigentum 21. ⁵ Podobnie Pottier, de iure et iustitia 46; iniquitas illa est peccatum originale quod inducit concupiscentiam a qua, propterea non peccante, homines fuissent immunes, propter consequentias illius iniquitatis facta est necessaria applicatio iuris, quod a natura tenet homo, possidendi privatim, ne scilicet per communem possessionem pessumdaretur consortium humanum. ⁶ Schiffini, Philosophia moralis II 173 n.

3. Prawo w drugim znaczeniu jest regułą postępowania, nałożoną wolą prawodawcy¹. Sam zdrowy rozum wskazuje, że Prawodawca najwyższy musi wymagać, abyśmy szanowali w drugich ich prawo nabywania własności osobistej; jeśli bowiem stworzył człowieka w stanie, który wymaga przyznania mu prawa tego, musiał zarazem chcieć, aby inni to jego uprawnienie szanowali.

Lecz, czy sam uprawniony jest zarazem zobowiązany do korzystania ze swego prawa²?

Własność osobista nie jest celem dla człowieka, ale środkiem, mającym mu zapewnić utrzymanie odpowiednie i należny rozwój. Ma zatem jednostka ścisły obowiązek starania się o własność jedynie wtedy, gdyby w przeciwnym razie te istotne dobra były naruszone. Jeśli natomiast chodzi o zapewnienie sobie i swoim lepszemu bytu, wyższego wykształcenia itd., obowiązek zdobywania koniecznej do tego własności, nie istnieje, bo nie jesteśmy obowiązani żyć w sposób najdoskonalszy, wystarczy, jeśli osiągniemy doskonałość nam należną. W dzisiejszych stosunkach trudno nieraz o zdobycie własności osobistej, ale miejsce jej mogą zastąpić inne środki, jak odpowiednie wykształcenie, zapewnienie rodzinie pensji itd. Kto w ten sposób dba o siebie i o swoich, czyni z pewnością w zupełności zadość swemu obowiązkowi starania się o własność. W praktyce rzadko się znajdzie ktoś, co by naruszał ten obowiązek, dlatego też prawo to ze względu na jednostkę jest raczej uprawnieniem, a nie nakazem. W tym znaczeniu słusznie mówi o niem Antoine³: „własność osobista pochodzi z natury nie jako nakaz, ale jako uprawnienie; jako możność moralna, a nie jako obowiązek, jako prawo osobiste, a nie jako obowiązek“.

Uprawnienia zaś takiego można się zrzec, jeśli naturalnie osiągnięcie celu ma się zapewnione w inny sposób⁴.

Nie jest jednak powyższe zapatrywanie zupełnem wyczerpa-

¹ por. wyż. cz. I r. 1. ² Według Samtera, Gesellschaftliches u. Privat-Eigentum 46, kto ma prawo posiadania własności osobistej, jest zarazem obowiązany starać się o nią; miesza on najoczywiściej obowiązek, jaki mają inni nie naruszania czyichś praw, z obowiązkiem korzystania z jakiegoś uprawnienia. ³ Cours d'économie sociale 486, por. J. Schwarz, Institutiones iuris publici universalis et gentium II tit. 2 instr. 191 q. 1. Podobnie sędzi Matulewicz, Chrześcijańska teoria prawa własności 105. ⁴ por. A. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie (IV Bd., Moralphilosophie, Freiburg 1909) 229.

niem pojęcia prawa własności. Jeśli bowiem jest mowa o własności jako instytucji jest ona w znanych nam warunkach konieczna, celem zachowania społeczeństwa i dlatego zniesienie jej, nawet za zgodą wszystkich, jest bezwarunkowo niedozwolone. Tu już prawo natury nie tylko pozwala, nie tylko uprawnia, ale wprost żąda i nakazuje. Podobnie rzecz ma się z koniecznością państwa i małżeństwa; jednostka jest uprawniona do życia w społeczeństwie, może zawrzeć małżeństwo, ale ogółem biorąc trudno mówić o obowiązku czynienia tego. Natomiast koniecznym, prawem przyrodzonym nakazaniem jest, aby istniały państwa i małżeństwa w przeciwnym razie musiałyby zaginać ród ludzki¹.

4. Wreszcie zapytać możemy, jakim prawem posiada jednostka jakąś konkretną rzecz na własność osobistą?

Prawo posiadania wyłącznie jakiejś określonej rzeczy nie pochodzi w tem znaczeniu z prawa naturalnego, jakoby ono dyktowało, że ten lub ów ma posiadać tę lub inną oznaczoną rzecz. Posiadanie aktualne zależy od wolnej woli człowieka, która jest koniecznym warunkiem, aby prawo naturalne, pozwalające nam własność osobistą posiadać, zostało zdeterminowane². W tem też znaczeniu można powiedzieć, że prawo do określonej rzeczy jest prawem pozytywnym. Jest jednak prawo to także naturalnem, ponieważ powstało na podstawie uprawnienia, jakie nam daje przyrodzone prawo, a nie jakieś ludzkie rozporządzenie³.

5. Podstawą prawa własności jest nasza natura, ostatecznym jednak jego źródłem jest sam Stwórca wszystkiego, który, będąc panem rzeczy stworzonych, oddał nam je na używanie, a wolę swą okazał przez to, że uczynił nas istotami potrzebującymi; kazał żyć w stosunkach, w których bez istnienia własności osobistej, nie mogłoby być mowy o naszym rozwoju, ba nawet o zachowaniu życia. On jest właściwym panem wszystkiego, co stworzył i jak mówi Szkoła ma, „principale dominium rerum“, my zaś jedynie prawo używania stworzeń z obowiązkiem „zdania liczby z włodarstwa⁴“. „Stwórca powołał wszy-

¹ por. Schiffini. *Philosophia moralis* II 146 n; Vermeersch, *de iustitia et iure* n. 201. Inaczej sądzi Matulewicz, *prz. m.* 99. 105. ² por. Schiffini. *Philosophia moralis* II 185. ³ por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 309. ⁴ por. św. Tomasz, 2. 2 q. 66 a. 1 i ad 1; 1. 2 q. 102 a. 2; 2. 2 q. 86 a. 4 ad 2, por. Gen. 1. 29. Pufendorf, *de iure naturae et gentium* I. 4 c. 3 § 2; Ahrens, *Naturrecht* II § 74 str. 146; Cathrein, *Privatgrundeigentum* 121.

stkie dobra doistnienia, utrzymuje je i kładzie u stóp człowieka, aby niemi rozporządzał ku swej korzyści ale zgodnie z zamiarami Dawcy. Dlatego Bóg jest zawsze najwyższym panem wszelkich dóbr, może niemi rozporządzać, zabierać jednym a dawać drugim, wedle swego upodobania. Wobec niego jest człowiek jedynie lennikiem lub włodarzem, który musi przed swoim panem zdać sprawę ze swego postępowania, bo z prawem przyjął na siebie także obowiązki¹. Od woli najwyższego Pana rzeczy zależy nie tylko nasza własność ale i prawo używania rzeczy i jak nam może odebrać życie taksamo mógłby nam odmówić wszelkiego uprawnienia do rzeczy; „ze względu na prawo Boże, nie przysługuje nam bardziej prawo używania rzeczy jak prawo własności, ale raczej używanie z łaski, zależnie od woli Bożej².”

Nie potrzebnie obawia się Bluntschli, że uznanie takich praw Boga, jest przeciwne wolności właścicieli gruntów i spokojnemu cieszeniu się swymi prawami³. Chociażby tak było rzeczywiście, nie moglibyśmy odmówić Stwórcy praw, których Mu nikt rozumnie zaprzeczyć nie może. Wolności używania dóbr, niezależnego od praw Bożych, nie uznajemy wcale; nie potrzebujemy się też obawiać, że P. Bóg codziennie będzie przenosił własność z jednych na drugich — znamy jeden taki wypadek, nadanie żydom Palestyny — ale zasadę, że mógłby to uczynić, musimy przyjąć i uznać, że wszystko jest własnością tego, który wszystko uczynił⁴.

6. Powyższe uwagi umożliwią nam odpowiedź na spotykane często zarzuty, przeciw opieraniu prawa własności na prawie przyrodzonym. Zarzucają nam, że według naszego zapatrywania, własność osobista byłaby zawsze konieczna, bo co jest prawem naturalnem nie zmienia się nigdy. Odpowiadamy: prawo własności osobistej jest prawem przyrodzonym, warunkowem, koniecznem w pewnych stosunkach, a zatem tam ma istnieć, gdzie zachodzą warunki, czyniące je niezbędnem; zawsze też prawdą zostanie, że w takich stosunkach własność osobista jest żądaniem prawa przyrodzonego.

Co jest prawem naturalnem, tego nie można się wyrzec, lecz — mówią — iluż to zrzeka się posiadania własności osobistej! Znowu odpowiadamy: prawo to ze względu na jednostkę jest uprawnieniem, z uprawnienia zaś nie zawsze jesteśmy obowiązani ko-

¹ Cathrein, *Moralphilosophie* II 310. ² Vermeersch, *de iustitia* 234.

³ „Eigentum“ w *Deutsches Staats-Wörterbuch* (Stuttgart 1857—1860, Bd III 297—322) 301. ⁴ por. Goepfert, *Moraltheologie* II 84.

rzystać, ale jedynie wtedy, jeśli inaczej nie moglibyśmy osiągnąć naszego celu lub spełnić ciążących na nas obowiązków.

Jeśli własność osobista jest prawem natury, wtedy sprzeczna z niem jest własność wspólna¹.

Ale znowu my bronimy konieczności istnienia osobistej własności w społeczeństwach, nie utrzymujemy zaś wcale, że obok niej nie może mieć swego uprawnienia własność wspólna.

7. Zapytać moglibyśmy, czyje dobro ma głównie na względzie to prawo, czy dobro jednostki, czy też ogółu².

Własność osobista istnieje w pierwszym rzędzie dla jednostki; jej potrzeby, jej rozumna natura, prawo zakładania rodziny, zdolność rozwoju, są podstawą wspomnianego uprawnienia; bez prawa nabywania własności nie mógłby człowiek być tem, czem ma zostać na mocy swej istoty. Stąd właściciel jest zawsze najściślej z rzeczą złączony i ma pierwszeństwo w używaniu jej.

Własność osobista ma jednak w drugim rzędzie na celu także dobro ogólne. Człowiek bowiem jest „ens sociale“, ma zatem nie tylko dbać o osiągnięcie swego indywidualnego celu, ale także przyczyniać się, aby i inni do celu swego dojść mogli. Nie wolno mu zatem z prawa swego robić użytku, z dobrem ogólnem niezgodnego, ani chcieć korzystać ze swego prawa tam, gdzie wyższe dobra ogółu lub innych wchodzą w grę. Co więcej, dóbr swoich winien używać — o ile jemu nie są potrzebne — na popieranie celów całego społeczeństwa. W jaki zaś sposób właściciel tym wszystkim obowiązkom zadość uczyni, zobaczymy później.

¹ Mastrius, *Theologia moralis* disp. 3 q. 2 a. 2 n. 42. ² por. Castelein, *Inst. philosophiae iuris moralis et socialis* 315 n; Schiffini *Philosophia moralis* II 123; Costa-Rosetti, *Synopsis philosophiae moralis* (Oeniponte 1883) 347—49.

CZĘŚĆ IV.

Błędne uzasadnienia prawa własności.

Jest wielu uczonych, którzy wprowadzając nic nie mają przeciw istnieniu własności osobistej, owszem uznają jej użyteczność a nawet konieczność, ale różnią się od szkoły katolickiej sposobem udowodnienia słuszności tej instytucji¹. Jedni bowiem uważają ją za coś koniecznego, aby człowiek mógł być osobą, (teoria osobowości); inni znowu sądzą, że konieczną jest ona, aby człowiek mógł niejako na zewnątrz okazać swoje uzdolnienie gospodarcze (teoria gospodarcza); inni wreszcie opierają własność osobistą na prawie do pracy (teoria pracy).

Te kierunki mają z nami to wspólne, że punktem ich wyjścia jest natura ludzka, dlatego też można je nazwać naturalistycznymi.

Z innego stanowiska wychodzi znaczna, rzecz można przeważna część, socjologów niekatolickich; nie chcąc uznać prawa własności za żądanie samej natury, opierają je na woli ludzkiej, w czem postępują zupełnie logicznie. Prawo bowiem jest nam czemś należnym²; należy się zaś nam coś z samej istoty rzeczy, albo z woli ludzkiej, która znowu może objawiać się w postanowieniach prawa państwowego, albo w umowach osób prywatnych. Kto zatem nie chce własności oprzeć na prawie naturalnem, musi uzasadniać ją prawem pozytywnem lub umową ludzi; stąd dwie nowe teorie: teoria legalna, opierająca własność na woli prawa państwo-

¹ por. A. Wagner, Grundlegung II 210—262; Roscher W., Grundlagen der Nationalökonomie § 77; H. Pesch, Nationalökonomie I 180 n. e; Cathrein, Moralphilosophie II 285 n. e; Antoine, Cours d'économie sociale 484 n. e; Ahrens, Naturrecht II § 74. ² por. św. Tomasz, 2. 2. q. 57. a. 2.

wego i teoria umowy wywodząca jego początek ze wzajemnego porozumienia ludzi.

ROZDZIAŁ I.

Teoria osobowości.

1. Pewna grupa socjologów sądzi, że człowiek ma prawo posiadać własność osobistą, ponieważ bez niej nie może być osobą. A. Wagner zalicza do nich J. G. Fichtego, Hegla, Trendelenburga, J. Stahla, Samtera¹.

Rzeczywiście Hegel zdaje się uważać własność osobistą za uzupełnienie osoby²; dość jasno utrzymuje to J. Fr. Stahl³; natomiast Fichte, Trendelenburg należą raczej do zwolenników teorii legalnej, jak to później zobaczymy. Wiele zbliża się do tej teorii A. Samter, który, przynajmniej własność użytkową, uważa za konieczną, aby ktoś był osobą. „Nie może być osobą, kto nie ma majątku⁴“, „człowiek przestaje być człowiekiem bez własności⁵“. Ale jednak potrzeba mieć dóbr, żeby być „osobą?“ Tyle — odpowiada Samter — aby dotychczasowy człowiek nie musiał uważać się za wyłączonego ze swego społeczeństwa⁶. Należy jednak Samter do legalistów, bo chociaż sądzi, że osobowość człowieka wymaga przyznania mu wystarczającego prawa używania rzeczy⁷, jednakże utrzymuje, że wymaganie to nie daje jeszcze żadnego prawa; staje się niem dopiero przez ustawę państwową⁸.

Na osobowości człowieka opiera własność Bluntschli⁹, a przedewszystkiem Ahrens. „Człowiek — mówi ten uczony — jako byt istniejący dla siebie, powinien swoje „ja“ móżdż zaznaczyć także w świecie dóbr ziemskich, co mu właśnie umożliwia możność rozporządzania nimi. Z istnienia dla siebie wynika posiadanie dla siebie i przez siebie. To jest najbliższą podstawą własności, tego odzwierciedlenia indywidualnej osobowości w dobrach ziemskich, których nierówne posiadanie jest odbiciem różnic indywidualnych osób¹⁰.

2. Teoria ta jest bardzo niejasna. Jeślibyśmy chcieli brać wyrażenia wspomnianych autorów w ich znaczeniu właściwym, doszlibyśmy do wniosków wprost niedorzecznych. Już samo podno-

¹ Grundlegung II 211 n. ² por. Rechtsphilosophie (Werke 1840 VIII) § 41. 44 n. ³ Philosophie des Rechts II 1, 351: „das Eigentum ist der Stoff für die Offenbarung der Individualität des Menschen“. ⁴ Der Eigentumsbegriff 8. ⁵ Gesellschaftliches u. Privat-Eigentum 3. ⁶ tamże 48. ⁷ tamże 49. ⁸ tamże 56. ⁹ „Eigentum“ w Deutsches Staatswörterbuch III 297 por. 119 n. ¹⁰ Juristische Encyclopädie oder organische Darstellung der Rechts- u. Staatswissenschaft auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie (Wien 1855) III, 669 por. 18—24.

szenie, że człowiek bez własności osobistej — w dodatku wytwórczej — nie może być osobą, jest znamioną cechą naszych czasów, wynikiem owego przeceniania majątku, bez którego nie można nawet być człowiekiem. Dobra to nauka dla tych, którzy nawet tam zbierają, gdzie nie siali, ale nie dla biedaków, nie mających zapewnionego jutra¹. Zdanie, że własność osobista czyni kogoś „osobą“ jest monstrualnością ze stanowiska filozofii. Czyż bez własności osobistej nie można być osobą? Czemuż zatem jest żebrak, kapucyn lub dziecko? Osobą jesteśmy nie zależnie od tego, czy posiadamy własność, czy nie.

Sprzecznością jest nadto utrzymywać, że bez własności osobistej nikt nie jest osobą, a zarazem przyznawać komuś prawo nabycia jej, aby przez to mógł zostać osobą. Kto bowiem nie jest osobą, nie ma żadnych praw, bo prawa może mieć jedynie osoba, a zatem nie ma również prawa zostania osobą, przez nabycie własności.

Wreszcie, jeśli własność osobista jest konieczna do uzupełnienia osobowości człowieka, przyznać musimy wszystkim ludziom prawa do jednakowej własności; osobowość bowiem jest czemś u wszystkich równem, jeden człowiek jest tak samo dobrą osobą, jak drugi, a zatem, czego jeden potrzebuje dla swej osobowości, do tego samego może sobie rościć pretensye i każdy inny².

Sama nadto osobowość nasza uprawnia nas do używania tych środków, bez których nie moglibyśmy osiągnąć naszego celu. Czy takim środkiem jest własność osobista? Czy do osiągnięcia naszego celu konieczna nam jest własność osobista środków wytwórczych³? Osobowość nasza nie wskazuje jeszcze na to; trzeba uwzględnić wiele innych okoliczności, jak ludzkie wady, potrzebę życia w społeczeństwie dopiero wtedy konieczność tej instytucji okaże się w całej pełni.

Celem uniknięcia nieporozumień, należy dodać małą uwagę. I my przyznajemy człowiekowi prawa, a zatem do pewnego stopnia i prawo posiadania własności, p o n i e w a ż jest osobą, ale nie

¹ A. M. Weiss, Soziale Frage u. soziale Ordnung 333. 355 n. ² V. Mayer, Eigentum nach den verschiedenen Weltanschauungen (Freiburg 1871) 3. ³ Deplouge, La theorie thomiste de la propriété, 64 n. por. G. Schmoler, Grundriss allg. Volkswirtschaftslehre I 389.

utrzymujemy, że własność ma kogoś czynić osobą; osobowość jest przyczyną a nie skutkiem własności osobistej¹.

Prawdopodobnie jednak wspomniani uczeni wyrażają się jedynie nieściśle, a w gruncie rzeczy chcą powiedzieć, że własność osobista jest, ogółem biorąc, konieczna do rozwoju człowieka, do tego, aby mógł spełnić swe zadanie. Bez własności bowiem osobistej nie mielibyśmy wystarczającego bodźca do pracy, nie zabezpieczoną byłaby nasza wolność, samodzielność. Tak pojęta teoria omawiana nie jest błędna, ale grzeszy niejasnością i nieściślością².

4. Wagner utrzymuje³, że Culloch, J. St. Mill, W. Roscher uważają własność osobistą za konieczną, aby człowiek mógł na zewnątrz okazać swe uzdolnienie gospodarcze (Wirtschaftstheorie). Przeciw tej teorii zauważa słusznie, że godność człowieka nie wymaga wcale, aby mógł występować na zewnątrz także jako producent, tembardziej, że jest to możliwe jedynie dla małej garstki ludzi. Zresztą zwolenników takiej teorii nie spotkałem żadnych; wymienieni uczeni należą raczej do zwolenników teorii legalnej, o czem później będzie mowa.

ROZDZIAŁ II.

Teoria pracy.

1. Widzieliśmy poprzednio, że każdy ma prawo do owoców swej pracy. Uznają to niektórzy socjolodzy, ale idą jeszcze dalej i opierają w ogóle całą instytucję własności osobistej jedynie na prawie do owoców swej pracy, utrzymując, że wszelka własność jest a przynajmniej powinna być tworem właściciela, albo nabyta prawnie od tego, który ją przez swą pracę stworzył.

Wśród zwolenników tej teorii można znowu odróżnić różne kierunki: jedni bowiem rozumieją przez pracę wszelką działalność ludzką (Locke, Bastiat), inni natomiast pracę wytwórczą (Smith, Ricardo, Proudhon, Marx, H. George; jedni uważają prawo

¹ por. Castelein, Inst. philosophiae moralis et socialis 194. ² por. Cathrein, Moralphilosophie II 287. ³ Grundlegung II 212.

do owocu swej pracy za zasadę, na której opiera się istnienie własności osobistej (Locke, Schmith, Ricardo, Bastiat, George itd.), inni zaś uważają pracę za jedyny środek korzystania z prawa do nabywania własności, danego nam z woli prawa pozytywnego (J. St. Mill, Trendelenburg) lub naturalnego (Culloch, Supiński).

2. Za ojca tej teorii można uważać Locke'a. Według niego dał nam Stwórca rzeczy na używanie. Lecz jaką drogą w ich posiadanie wejdziemy? Zapomocą pracy, która uprawnia nas do posiadania tego, co stworzymy; mając bowiem prawo własności (?) co do naszych sił, zdolności, do naszego ciała, mamy także prawo do tego, co za ich pomocą łączy się z nami¹. Pracę tę bierze Locke w bardzo szerokim znaczeniu, bo już trud, konieczny na zerwanie jabłka lub chwycenie ryby, wystarcza do uczynienia nas właścicielami². Prawo do posiadania gruntu na własność osobistą daje nam również praca, wyłożona na jego uprawę³. Źródłem zaś ostatecznym, skąd czerpiemy nasze uprawnienia do jego posiadania i do używania rzeczy, jest wola Boga, który, nakazując ludziom podbijanie świata, temsamem upoważnia ich do wyłącznego używania tego, co zwiążą ze sobą przez pracę⁴. Locke ma ciekawe zapatrywanie na słusność posiadania rzeczy psujących się łatwo; sądzi mianowicie, że, przy załączaniu rzeczy nieczyich, nie wolno było brać takich rzeczy ponad ilość, którą można było zużyć⁵; natomiast nic nie ma przeciw nabywaniu wielkich ilości dóbr, nie psujących się jak złota, drogich kamieni, za które można kupować rzeczy użytkowe. Prawdziwa też własność osobista dopiero wtedy powstała, kiedy ludzie zaczęli szanować takie rzeczy, a głównie, kiedy zgodzili się na wprowadzenie pieniędzy⁶.

Na podobnym stanowisku co Locke, stoją przedstawiciele „klasycznej ekonomii“: Smith⁷, Ricardo⁸, według których twórcą wszelkich bogactw, źródłem wartości rzeczy (valeur a nie utilité) jest praca. Logicznie powinni byli iść dalej i odmówić prawa posiadania własności wszystkim tym, którzy „lubią zbierać, gdzie nie posiali“⁹. Wyręczyli ich w tem komuniści z Marxem na czele.

Wiele krwi napsuł socyalistom ekonomista Bastiat. Odróżnia on użyteczność w rzeczach od ich wartości. „Użyteczność“ tj. materię rzeczy, siły naturalnie itd. dał P. Bóg wszystkim ludziom i każdy zadarmo używa tych darów¹⁰. Jeżeli nabycie „naturalnej użyteczności“ jest połączone z trudem, wtedy trud ten stwarza pewną nową użyteczność w rzeczy „wartość“, do której trudzący się ma niezaprzeczone prawo¹¹. Jeśli ktoś pragnie teraz osiąść taką

¹ Two Treatises of Government II ch. 5 § 26. 27. ² tamże § 28. 30. ³ § 32. ⁴ 31. 36. 37. ⁵ § 46. ⁶ II ch. 5. § 36. 46. 51. Niestłusznie przeto uważa go Cabet za przeciwnika posiadania na własność rzeczy zbytecznych, wielkich posiadłości por. Voyage en Icarie 485. ⁷ An Inquiry in to the Nature and Causes of the Wealth of the Nations⁴ (Basil 1791, 1 ed. 1775 n.) I ch. 5 str. 43 n. ⁸ On the Principles of Political Economy and Taxation (London 1817) 16 n. 23 n. ⁹ Smith, prz. dz. str. 74 n. ¹⁰ Harmonies économiques 297 n. ¹¹ tamże 266 n.

rzecz, musi jej właścicielowi zwrócić to, co on w nią włożył, musi wynagrodzić mu trud jego. z tą rzeczą połączony, czyli winien zapłacić mu za stworzoną przez niego „wartość“ rzeczy. Ścisłe zatem biorąc właściciel ma jedynie prawa do stworzonej przez się wartości¹, stąd słusznie można powiedzieć: „każda własność jest wartością, każda wartość jest własnością. Co nie ma wartości (nie jest owocem pracy), jest zadarmo, należy do wszystkich“². Jeżeli właściciel posiada wyłącznie jedynie to, co stworzył swą pracą, czyż może mieć ktoś coś do zarzucenia tej instytucji? Czy mamy — pyta z patosem Bastiat — iść aż tak daleko, żeby przy zamianach dawać darmo nie tylko „użyteczność“, ale także swe wysiłki?³.

Na pracy również opiera własność osobistą Thiers. Praca jest według niego „źródłem, podstawą prawa własności... ale zarazem miarą i granicą jej; gdzie kończy się moja praca, tam też kres ma moja własność“⁴. Wprawdzie gdzieindziej wspomina, że przed pracą winna iść okupacya, ale sądzi, że samo zawłaszczenie nie może dać prawdziwego prawa do posiadania rzeczy na własność osobistą, ale jest jedynie jego zapoczątkowaniem⁵. Podobnie Ch. Comte sądzi, że „bezprzecznie wszelka własność pochodzi ostatecznie z pracy“⁶.

Na pracy opiera własność osobistą Considerant. „Każdy człowiek posiada prawnie owoc swej pracy, swego rozumu, słowem swojej działalności“. Ponieważ praca powiększa wartość ziemi, dlatego człowiek, uprawiający grunt, ma prawo nie tylko do tego, co przez pracę stworzył, ale do powiększonej wartości ziemi. Pozostaje jednak w gruncie coś, co istniało już przed pracą, kapitał niestworzony „la valeur de la terre brute“, do którego wszyscy mają równe prawa. Nie wynika z tego jednak, że wszyscy mają posiadać ziemię: można bowiem pozbawionym gruntu wynagrodzić ich upośledzenie przez przyznanie im „prawa do pracy“⁷.

Prawdopodobnie i Proudhon⁸ nie ma nic przeciw własności, opartej na pracy. Własność — mówi — dostała się w ręce prywatne przez zawłaszczenie, to zawłaszczenie w swej prawnej i niesfałszowanej formie nie jest niczem innym jak pracą⁹. Prawo zaś państwowe, uznając własność osobistą, utrwała ją i chroni przed naruszeniem¹⁰, musi ją zaś uznać głównie z potrzeby kredytu, który wymaga nie tylko gwarancyi osobistej ale i realnej¹¹. Proudhon zwalcza własność dzisiejszą, nie opartą na pracy, wy-

¹ Harmonies économiques 268. 283; por. Petits pamphlets 415 n. ² Harmonies économiques 291. ³ tamże 264 n. por. jeszcze Petits pamphlets 280. 290. Harm. écon. 333. ⁴ De la propriété 78 n. ⁵ 100 por. 80. ⁶ de la propriété II 355 por. I 61. 159. ⁷ Theorie du droit de propriété et du droit de travail³ (Paris 1848) 17 — 22. ⁸ Adler, Anarchismus (Conrad's Handwörterbuch) I 448.-451; K. Diehl, Proudhon, tamże VI 269—274; A. Ott, Proudhon (Staatslexikon) IV 394—403; Kulczycki, Anarchizm współczesny; Walter, Eigentum 117 n. ⁹ Système des contradictions II 180. 175; por. Considerant, Le socialisme 102. ¹⁰ Système II 181. ¹¹ II 187 n.

stępuje przeciw dochodom próżnującego kapitału, taką własność chce zniszczyć i miał nadzieję, że pod jego ciosami już legła na zawsze. Rzeczywiście, gdyby świat poszedł za jego radą, gdyby robotnikom przyznano — jak on chciał — kredyt bezpłatny i narzędzia pracy, gdyby zniesiono wszelkie dochody od kapitałów prywatnych, mielibyśmy ostatecznie zupełną wspólność dóbr¹.

W końcu warto jeszcze wspomnieć o głośnym niedawno H. George'u, zwolenniku upaństwowienia gruntów. „Jak człowiek należy do siebie, tak samo do niego należy praca jego zawarta w jakiejś konkretnej formie. Praca jest nie tylko pierwotnym źródłem wyłącznego posiadania, ale także koniecznie jedyną jego podstawą².

Wspomnieć można wreszcie i o tych uczonych którzy opierają własność osobistą na prawie pozytywnem, jak J. St. Mill³, Treudelenburg⁴, albo na prawie naturalnem jak Mac Culloch⁵, Supiński⁶, częściowo przynajmniej Villey⁷, a pracę uważają za jedyny środek nabycia własności osobistej.

3. Przyznać trzeba, że teoria pracy brzmi nader pięknie. Każdy ma prawo jedynie do tego, co sam stworzył! Czyż to nie pochlebia wielkości właściciela, który wszystko, czem jest, co posiada, zawdzięcza wyłącznie swemu geniuszowi, swej energii, pracy i zasłudze? Przekonanie właściciela, że wszystko zawdzięcza sobie samemu, utwierdzi go w mniemaniu, że za sposób użycia „swoich“ rzeczy nikomu nie odpowiada⁸. To też nic dziwnego, że liberalizm, żądający autonomii człowieka, chwycił się oburącz tej teorii i z pewnem oburzeniem zwracał się do obdzieranych ze skóry i szemrzących tłumów: jakto, czyż chcecie, abyśmy na was pracowali, żebyśmy wam zadarmo odstępowali część tego, cośmy sami stworzyli?

Wszystko pięknie wyglądało, dopóki patrzyło się na stosunki nie z tego świata. Kiedy jednak spojrzano na ziemski padół zauważono bez trudu, że najbogatsi zazwyczaj najmniej pracują, a ci, którzy zdają się na to żyć, by pracować, nie mają nieraz co do ust włożyć. Zauważono, że własność jest często owocem wyzysku,

¹ Qu'est ce que la propriété (Paris 1840) zakończenie; por. Considerant, Socialisme 102 n. e; Sudre, Communisme 394, 346. ² Fortschritt u. Armut 345 n, por. 18. ³ Principles of Political Economy I 244. 255. 264. ⁴ Naturrecht 166 — 8. 312 por. 160. ⁵ Principes d'économie pratique (Paris 1851) I 59 n. 81 por. 83. ⁶ Szkoła gospodarstwa społecznego (Pisma III) 81; por. Listy treści społecznej (Pisma IV) 90 n. ⁷ Le socialisme contemporain 224, por. 99 n. ⁸ Hertling, Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften) 300.

zdzierstwa i oszustwa, zwłaszcza w dzisiejszych czasach. Czyż stąd daleko było do wniosku, że własność dzisiejszą, jako nie opierającą się na pracy, należy znieść, a owoc pracy przyznać pracującym? Jeśli wszelka własność jest o tyle uzasadniona, o ile pochodzi z pracy, do robotnika jako do przyczyny należy wszystko, co stworzył.

Zaczęto z czasem dalej argumentować: własność ma być owocem pracy; do właściciela należy to, co stworzył; lecz czy on stworzył grunt? Czy on stwarza złoto, węgiel, łąki, pola i lasy? To są dary natury, które — jak sam Bastiat przyznaje — należą do wszystkich. Czemuż tę darowiznę przywłaszczyli sobie bogacze i nie chcą jej użyzyć ludowi? Czemuż właśnie oni mają mieć pierwszeństwo wkładania w nie swej pracy, kiedy równie ochotnie uczyliby to pierwszy lepszy proletaryusz?

Nic też dziwnego, że teorię tę przyjęli komuniści i oparli na zasadach, uznawanych przez liberalizm, wzburzyli masy ludu przeciw dzisiejszemu ustrojowi własności, pobili własną bronią swoich ojców liberałów. Przeciw szkole katolickiej pocisków swych słusznie skierować nie mogą; my bowiem uznajemy, że praca daje prawa do swoich owoców, ale nie opieramy własności osobistej jedynie na pracy. W czym mamy zupełną słuszność.

Jest bowiem dużo własności osobistej uzasadnionej, nie będącej jednak wcale owocem pracy, zatem nie na pracy jedynie opiera się własność. „Najuboższy robotnik jak i milioner jest otoczony własnością, której może jedna dziesiąta część pochodzi z jego pracy¹. Czy dziecko stworzyło swe ubranie? Czy dziecko dwumiesięczny stworzył swe dobra milio nowej nieraz wartości? Na czymże oprzemy własność kalek, chorych, czy ci nie mogą być właścicielami? A wdowa, może równie nie ma prawa do majątku, pozostałego jej po mężu, bo przecież ona tych dóbr nie stworzyła? Weźmy zakłady dobroczynne, szpitale, ochronki, czy one także posiadają własność na podstawie pracy?

Już te względy zmuszają niektórych z omawianych autorów, do pewnego zmodyfikowania swej teorii: własność osobista ma być owocem własnej pracy, albo prawnie nabytą od tego, który

¹ Schmoller, Grundriss der allg. Volkswirtschaftslehre I 390.

ją stworzył¹. Własność zatem osobista nie musi być owocem pracy właściciela, ale w każdym razie ostatecznie ma swe uzasadnienie jedynie w pracy.

Lecz i tak pojęta teoria pracy nie może uzasadnić słuszności wszelkiej własności. Przez pracę rozumieją ci ekonomiści, lub przynajmniej powinni rozumieć, pracę wytwórczą, bo tylko ona stwarza coś, zmienia, daje czemuś istnienie, co dotąd nie istniało. Lecz któż poważnie nazwie zerwanie jabłka, podniesienie kosztownego kamienia, pracą wytwórczą? Gdzie tu stwarza coś praca? Przecież nikt nie powie rozumnie, że schylenie się, by podnieść dyament (użyteczność) zawiera w sobie pracę wartości kilku milionów! Nikt też nie odmówi szczęśliwemu znalazcy prawa do znalezionej kamyka; więc ostatecznie na jakiej podstawie oprzemy jego prawo własności?

Udowodniliśmy poprzednio, że własność osobista gruntowa jest uzasadniona i konieczna; wielu też zwolenników teorii pracy uznaje jej świętość. Lecz nie ulega chyba najmniejszej wątpliwości, że posiadania gruntu nie można opierać jedynie na pracy. Prawo własności daje tu nie tylko możliwość posiadania tego, co ludzie stworzyli, ale prawa i do tego, co dziełem ludzkim nie jest, do naturalnej wartości gruntu, który nie zależnie od pracy daje wiele korzyści właścicielowi. Dlaczego może ktoś posiadać tę naturalną wartość, co daje mu prawo do objęcia na swoją własność urodzajnej łąki, urodzajnego gruntu, który przy pracy jego i rodziny może mu dać wspaniałe utrzymanie, gdy tymczasem praca innej rodziny, tej „naturalnej użyteczności“ nie posiadającej, wystarczy z biedą na jej wyżywienie? Jeśliby jedynie na pracy opierała się własność osobista gruntu, siły naturalne nie mogłyby stać się nią nigdy, bo nie są owocem pracy².

Lecz w teorii tej nie tylko nie możliwym jest uzasadnienie osobistego posiadania gruntów, ale musielibyśmy odrzucić wszelką własność. Wszak wszystko to, co stwarza praca, jest jedynie zmienianiem rzeczy, już poprzednio istniejących, formowaniem czegoś, co od nas nie zależy. Jeśli zatem mamy prawo jedynie do owoców naszej pracy, co nas uprawnia do posiadania tego, czegośmy

¹ por. J. St. Mill, Principles of Political Economy I 264; H. George, Fortschritt u. Armut 348. ² por. Allègre, Le code civil. I 360.

nie stworzyli¹. Słusznie mówi Pesch: „H. George, liberalizm i socjalizm głoszą, że człowiek ma prawo posiadania na własność tego, co stworzył. Z tą nauką stoi w sprzeczności każda własność osobista, bo materya, substancya wszystkich produktów, jest darem natury, dziełem Boga a nie ludzi“².

4. Zwolennicy omawianej teorii opierają się w znacznej części na przypuszczeniu, że wartość rzeczy zależy jedynie od pracy; co nie pochodzi z niej, mamy wszyscy za darmo; z darów natury korzystamy wszyscy, a płacimy jedynie za włożoną w rzecz pracę³. Lecz zapatrywanie to jest zupełnie błędne⁴. Praca bardzo często powiększa wartość rzeczy, ale nie brak i takich przedmiotów, których posiadanie cenimy, chociaż wcale nie są jej produktami. Mniejsza lub większa wartość rzeczy zależy od ich użyteczności, od ich zdolności zaspokajania naszych potrzeb. Jednakowej pracy potrzeba, żeby z Ameryki sprowadzić drzewo hebanowe i sosnowe, a przecież jaka różnica w wartości! Lepsze wino kosztuje więcej niż liche, choć te same trudy wyłożono na ich wytworzenie. Z tej samej kopalni wydobywają węgle, lecz różna ich wartość; dwa konie ktoś wychował jednakim trudem, a przecież jeden może warteć tysiące koron, innego trzeba sprzedać na mięso za bezcen, bo jeden jest bardziej użyteczny niż drugi. Nie praca zatem sama jest źródłem wartości, nie od niej jedynie pochodzi to, co stanowi przedmiot własności, ale znaczną część naszych majątności stwarzają same siły natury⁵. Często wprawdzie praca dopomaga im w tem, ale skutek nie należy ani do pracy wyłącznie, ani do sił natury, ale do obydwu tych czynników; jeden niejako pomnaża wydajność drugiego; czegoby nie dokonała sama praca i nie zdołała wydać sama przyroda, to stwarza praca, połączona z naturą. Stąd możność wkładania pracy w „użyteczności“ jest czemś wielce cenionem. Lecz ta możność nie opiera się znowu na prawie do swych produktów, ale uzasadnia ją inny tytuł mianowicie za-właszczenie.

Podstawą własności osobistej ma być praca wytwórcza, ona wyłącznie daje do niej prawa. Fabrykant, dający maszyny, kieru-

¹ por. Hertling, *Naturrecht u. Sozialpolitik* (Schriften) 300; Fr. Walter, *Eigentum* 199 n. ² H. Pesch, *Liberalismus* I 324. ³ por. Bastiat, *Harmonies économiques* 283 n. ⁴ por. Cathrein, *Sozialismus* 218—241; H. Pesch, *Liberalismus* III 327—387. ⁵ Soderini, *Socialisme et catholicisme* 134 n.

jący przedsiębiorstwem, kupujący materiały, jeśli za to wszystko chce mieć udział w zysku, jest podług Marxa wyzyskiwaczem, wampirem¹. Zupełnie słusznie ze stanowiska teorii pracy. Ale wtedy musielibyśmy odmówić wynagrodzenia, prawa do posiadania własności wszystkim tym, którzy oddają się zajęciom nieproduktywnym, uczoneym, poetom, wodzom, politykom.

Inna jeszcze racja przemawia przeciw opieraniu własności osobistej wyłącznie na pracy. Według zasady, uznanej przez wszystkich, pierwiej musi coś istnieć nim może działać; pierwiej jest istnienie człowieka niż jego czynności. Lecz już z istnienia swego mamy prawo do posiadania własności osobistej, jak to widzieliśmy poprzednio. Potrzeby, przewidywanie przyszłości, prawo założenia rodziny, prawo rozwoju zdolności, prawo życia w społeczeństwie to wszystko domaga się przyznania człowiekowi prawa nabywania rzeczy na własność osobistą. Nie można jej zatem opierać wyłącznie na naszych czynnościach, na pracy².

Również pracy nie można uważać za jedyny środek nabycia własności osobistej, jak to udowodniliśmy wyżej, gdzie widzieliśmy, że praca nie jest ani jedynym, ani pierwszym tytułem prawa własności.

ROZDZIAŁ III.

Teoria zawłaszczenia.

Dość często można spotkać autorów, zwalczających uzasadnianie własności przez zawłaszczenie, ale nie udało mi się znaleźć ani jednego uczonego, któryby ją głosił. Przypisuje ją wprawdzie Wagner Grotiusowi³, ale zupełnie niesłusznie⁴; inni znowu utrzymują, że katolicy, nawet kościół jest jej zwolennikiem, w czym rzekomo mamy iść za prawnikami rzymskimi⁵.

Zapatrywanie to polega, zdaje się na pewnem nieporozumieniu. Szkoła katolicka, tak nowsza jak i średniowieczna uznaje

¹ Kapital I 181. ² por. H. Pesch, Henry George u. die Encyklika. „Rerum novarum“ (Stimmen aus Maria-Laach, t. 47. 365 — 382, 522 — 544) 372, ³ Grundlegung II 213, 232 n. ⁴ por. cz. IV r. 4. ⁵ por. Bastiat, Petits Pamphlets 280 n.

wprawdzie, podobnie jak rzymianie, że zawłaszczenie jest odpowiednim środkiem nabywania własności, ale samo uprawnienie tej instytucji, jej konieczność uzasadnia zupełnie w inny sposób, o czym łatwo może się przekonać, kto zechce zajrzeć do dzieł naszych uczonych. Podobnie rzecz ma się z Grotiusem.

Powód zaś, dlaczego nie można uzasadniać przez zawłaszczenie uprawnienia własności osobistej i jej konieczności, jest dosyć jasny. „Zawłaszczenie bowiem rzeczy niczyjej jest jedynie jakimś faktem, któremu można przeciwstawić inny fakt, mianowicie zabranie rzeczy zawłaszczonej przez kogo innego. Jeżeli zawłaszczenie ma dać wyłączne prawo posiadania rzeczy zajętej, musi chcący zawłaszczać mieć już poprzednio prawo wyłącznego używania rzeczy zawłaszczonej“¹. Krótko — muszę już mieć prawo nabywania własności osobistej, jeśli zawłaszczenie ma mi dać wyłączne prawo używania rzeczy zajętej.

Możnaby tę myśl inaczej tak przedstawić. Jeżeli zapytam kogoś, dlaczego rości sobie prawa do tej lub owej rzeczy, może mi odpowiedzieć: „ponieważ ją zawłaszczyłem“. Lecz tu znowu mogę pytać: „dlaczegoż możesz zawłaszczać i dlaczego zawłaszczenie daje ci wyłączne prawa do rzeczy zawłaszczonej? Odpowiedzieć musi zapytany: „mogę coś posiadać na wyłączną własność, ponieważ uprawnia mnie do tego sama moja natura, a odpowiednim środkiem do korzystania z tego prawa jest nabywanie rzeczy przez zawłaszczenie“².

ROZDZIAŁ IV.

Teoria umowy.

Wspomnieliśmy poprzednio, że niektórzy uczeni opierają własność osobistą na wzajemnej umowie. Należy do nich słynny Hugo Grotius (Hug de Groot † 1645), Pufendorf, Heineccius, Thomasinus, Spencer a do pewnego stopnia także Kant i J. G. Fichte.

¹ Schindler, Die soziale Frage vom Standpunkte des Christentums 106; por. A. Wagner, Grundlegung II 234. ² por. Antoine, Cours d'économie politique 483.

Według Grotiusa P. Bóg dał ludziom prawo używania niższych stworzeń, a wskutek tego każdy mógł brać i spożywać, co zechciał ale tak, aby i innym możliwe było korzystanie z tego samego prawa¹. Takie stosunki pozostałyby na zawsze, gdyby ludzie chcieli żyć w wielkiej prostocie albo w jakiejś nadzwyczajnej miłości wzajemnej². Ponieważ jednak nikt nie chciał zadowolić się tem, co samo urosło, ani mieszkać w jaskiniach i chodzić nago lub w skórach zwierząt, trzeba było pracy i osobistego posiadania rzeczy. Nie można było bowiem produktów znosić na jedno miejsce z powodu oddalenia między zamieszkałemi okolicami, nie możliwem było wspólne ich używanie, bo wtedy ani w używaniu ani w pracy nie dostawałby każdy tego, co mu się należy³. W jakim tedy sposób rzeczy przechodziły na własność osobistą? Nie przez sam akt woli poszczególnych osób, ale przez pewną umowę wyraźną albo milczącą. Umowę wyraźną zawarto, co do rzeczy dostępnych i znanych wszystkim; co do innych zaś zgodzono się milcząco, aby każdy posiadał to, co zawłaszczył⁴. Stąd aż do naszych czasów wolno korzystać z prawa zawłaszczania, o ile prawo pozytywne możliwości tej nie ograniczy⁵. Z tej umowy pochodzi obowiązek używania własności tak, aby wszyscy z dóbr stworzonych mogli korzystać; z niej również pochodzi prawo wspólnego używania rzeczy, co do których zastrzeżenie to uczyniono, jak również brania tego, co komuś jest koniecznem do ratowania życia⁶.

Na jakimże prawie opiera się zatem własność osobista według Grotiusa? Dzieci, waryaci mogą ją nabywać z prawa narodów, dorośli natomiast, używający, rozumem mogą ją posiadać z prawa naturalnego⁷. Jest zaś prawo narodów prawem dobrowolnem, mającem siłę obowiązywania z woli wszystkich albo wielu narodów, a zatem prawem pozytywnem a nie przyrodzonym⁸. Prawo zaś naturalne, które upoważnia dorosłych do nabywania własności osobistej, nie obowiązuje, ani nie istnieje przed umową wspomnianą; dopiero po jej zawarciu, samo prawo naturalne wskazuje, że byłoby niegodziwością zabierać czyjąś rzecz⁹. Ostatecznie przeto nienaruszalność własności osobistej opiera się na umowie, bez niej prawo naturalne nie stawałoby w jej obronie¹⁰.

2. Nie wiele odmienne stanowisko zajmuje Pufendorf. Stwórca dał ludziom prawo używania rzeczy, ale sposób korzystania z niego pozostawił do określenia bliższego zdrowemu ich rozumowi¹¹. Z czasem też ludzie zaprowa-

¹ de iure belli ac pacis, l. 2 c. 10 n. 1; Jest to tak zwana wspólność negatywna: rzeczy nie należą do nikogo, każdy może brać, czego potrzebuje. Niesłusznie zatem utrzymuje H. Pesch, Liberalismus I 211, że Grotius przyjmuje istnienie wspólności pozytywnej na początku dziejów ludzkości. ² l. 2 c. 2 n. 2. ³ l. 2 c. 2 n. 2. ⁴ tamże, por. l. 2 c. 2 n. 3; l. 2 c. 3 n. 1. 5. ⁵ l. 2 c. 8 n. 1; por. l. 1 c. 10 n. 10. ⁶ l. 2 c. 2 n. 6. ⁷ l. 2 c. 3 n. 6. ⁸ l. 1 c. 1 n. 13. 14. ⁹ l. 2 c. 8 n. 1, por. l. 1 c. 1 n. 10. ¹⁰ Vermeersch, utrzymuje (Quaestiones de iustitia n. 197), że Grotius opiera własność osobistą na prawie naturalnem i na dowód tego powołuje się na l. 2 c. 3 n. 6. Jednakże każdy, kto tekst ten uważnie przeczyta, musi zauważyć, że chodzi tu o prawo naturalne, „quod consequitur actum voluntatis humanae“, a zatem obowiązuje ono dopiero wtedy, kiedy już umowę zawarto. ¹¹ de iure naturae et gentium l. 4 c. 4 § 4.

dzili własność osobistą, nie tak dla jej konieczności jak raczej dla użyteczności¹. inaczej bowiem trudno byłoby utrzymać w społeczeństwach pokój². Nie odrazu jednak wprowadzono taki ustrój, jaki istnieje obecnie. Najpierw bowiem rzeczy nie należały do nikogo, ale każdy mógł brać, co mu było potrzebne, na podstawie wzajemnego porozumienia się ludzi, aby rzecz należała do tego, kto ją pierwszy weźmie³. Była to pewnego rodzaju wspólność, polegająca na tem, że „same ciała (dobra wytwórcze) nie należały do nikogo, owoce zaś po zebraniu stawały się własnością zbierającego“⁴. Przedewszystkiem zaś przyznano każdemu to, co swą pracą stworzył⁵. Z czasem jednak, wskutek wzrostu ludności, postanowili ludzie porzucić wspólność dóbr wogóle; podzielono je między poszczególne osoby losem, wolą rodziców itd. Co do rzeczy zaś, podziałem tym nie objętych, zgodzono się, aby dostawały się temu, kto je pierwszy zajmie⁶. Dlaczegoż jednak takie umowy były konieczne? Wszyscy bowiem mieli jednakowe prawa do rzeczy, dlatego jeden nie mógł umniejszać praw drugich; dopiero kiedy zręczono się praw, przysługujących wszystkim co do używania rzeczy stworzonych, wtedy mogli poszczególni ludzie zawłaszczać je na wyłączną własność⁷, a wszyscy inni obowiązani⁸ byli prawo to uszanować⁸. Umowa zaś wspomniana może być wyraźna, albo też domniemana, zawarta w samym fakcie zawłaszczenia, przez to bowiem, że ktoś rzecz bierze na swą wyłączną własność, pozwala, aby i inni to samo czynili⁹.

Innych zwolenników teorii umowy pomijam, bo ostatecznie te same myśli powtarzają; o Fichtem i Kancie będzie mowa przy teorii legalnej. Nie można też pominąć milczeniem nauki scholastyków, którzy utrzymują, że własność osobista zaprowadzona została „ex c o n d i c t o h u m a n o“¹⁰; musimy dlatego przypatrzeć się później nieco bliżej ich nauce o prawie własności. Z nowszych socjologów broni teorii umowy H. Spencer¹¹, zadowolnia się jednak umową wirtualną, zawartą w tem, że wszyscy inni taksamo postępują i roszczą sobie prawa do nabywania własności osobistej.

3. Teorya omawiana nie grzeszy zbytnią jasnością. Przedewszystkiem należałoby zapytać jej zwolenników, dlaczego ludzie taką umowę zawierali, czy widzieli jej konieczność, czy też jedynie dla użyteczności własności osobistej zgodzili się na jej wprowadzenie. Jeżeli widzieli się zmuszonymi do wprowadzenia własności, sama ta instytucya będzie żądaniem prawa natury, a umowa byłaby jedynie nic nieznaczącym dodatkiem, lub co najwyżej okazyą do wprowadzenia tego prawa w życie¹². Jeżeli zaś umowa taka jest czemś zupełnie dowolnem, zależnem jedynie od dobrej woli ludzkiej, wtedy

¹ l. 4 c. 4 § 7 § 4. ² l. 4 c. 4 § 14 por. 1. 2 c. 3 § 22. ³ l. 4 c. 4 § 5. ⁴ l. 4 c. 4 § 13. ⁵ l. 4 c. 4 § 16. ⁶ l. 4 c. 6 § 1. ⁷ l. 4 c. 4 § 5. ⁸ l. 4 c. 4 § 14. ⁹ por. l. 4 c. 4 § 13. ¹⁰ św. Tomasz, 2. 2. q. 66 a. 2. ad 1 por. r. 6. ¹¹ Die Principien der Ethik (Stuttgart 1894) II § 54. ¹² por. Th. Meyer, Inst. iuris naturalis II n. 172.

jest poprostu bez najmniejszego znaczenia i instytucji własności nie tylko nie obroni, ale owszem może być najsilniejszą bronią w rękę jej przeciwników.

Jeśli poważnie mamy traktować sprawę tej tajemniczej umowy, musimy zapytać, gdzie i kiedy zawarto ją, jakie są dowody na jej istnienie? Historia nic o niej nie wie. Czyż kto może liczyć się z taką umową, o której nikt nigdy nie słyszał? Komu przy zawłaszczaniu przyszło na myśl, że do tego potrzebuje zgody wszystkich ludzi?¹ Słusznie mówi o głośnych w jego czasach „umowach społecznych“ Haller: „takie kręactwa“ podkopują wszelkie wrodzone poczucie sprawiedliwości, a wygodne mogą być tylko dla morderców i złodziei. Bo, ażeby uwolnić się od wszelkiej odpowiedzialności, wystarczyłoby im powołać się na to, że o umowie takiej nic nie wiedzą, ani za nią nie głosowali².

Nie jesteśmy również zmuszeni przyjąć, że taką umowę kiedyś zawarto, bo własność osobista mogła powstać zupełnie prawnie, w sposób wyżej wskazany. Zupełnie niepotrzebnie żąda jej Pufendorf; jego powód: „najpierw istniała własność negatywnie wspólna, a zatem nikt nie mógł nabywać własności osobistej bez zgody innych“, nie wytrzymuje krytyki. Zapatrywanie to opiera się na przypuszczeniu, że wogóle źródłem praw naszych jest wola nasza i naszych współbliźnich, jeśli przeto ktoś ma jakieś wyższe i wyłączne prawa, nie skąd inąd je posiada, jak jedynie z łaski ogółu innych ludzi. Więc ojciec ma prawa względem dzieci chyba również wskutek łaskawej zgody swego potomstwa; P. Bóg ma prawo wymagać czci i służby od swych stworzeń, ponieważ ludzie zgodzili się służyć Mu; władzy istniejącej należy słuchać, bo poddani naiwni zawarli umowę, że jej słuchać będą itd. Takich niedorzeczności filozofia katolicka nie uczyła nigdy; przyznaje ona, że można ograniczać swą wolność i nabywać prawa przez pewne umowy, ale nie opiera na nich wyłącznie wszelkich praw. Z natury rzeczy stworzenie winno służyć Stwórcy, dzieci szanować rodziców, a człowiek, istota społeczna, słuchać rozkazów władzy i nie naruszać praw swych współobywateli³.

Powodem zamieszania jest także złe zrozumienie wspólności,

¹ Th. Meyer, Arbeiterfrage 100. ² Restauration der Staatswissenschaft II 51 uw. 37. ³ por. Th. Meyer, Inst. iuris naturalis I n. 530 n. Arbeiterfrage 121 n. e.

jaka istniała na początku. Była to wspólność negatywna, nie oznaczająca nic innego, jak tylko, że każdy może nabywać rzeczy, nie należące do nikogo. Do takiej rzeczy nikt nie ma określonego prawa, nie może zatem zrzekać się go, ani innym przekazywać. Co najwyżej mógłby zrzec się prawa brania czegoś, co nie należy do nikogo. Takiego jednak zrzeczenia nikt nie składał, ani nie składa, owszem prawo to ma dotąd każdy i korzysta z niego przy nadarzonej sposobności. Nie może być również mowy o prawie wszystkich do jakiejś rzeczy, bo prawo takie byłoby czemś wprost niedorzecznym; przedmiot każdy ma ograniczoną zdolność zaspakajania potrzeb ludzkich, nie mogła zatem sama natura uprawniać wszystkich od korzystania z niego¹. Nadto taka „współwłasność“ jest nie początkiem rozwoju instytucji własności, ale przeciwnie wymaga już, wysoko stojącego ustroju społecznego, ażeby mogła utworzyć się jednostka moralna złożona, mająca być podmiotem tego prawa².

Wreszcie któż rozumnie może przypuścić, że z nabywaniem własności osobistej czekano aż utworzy się społeczeństwo i wzrosnie ludność? Czyż pierwszy człowiek dopiero wtedy miał stawać się właścicielem rzeczy, na swój użytek zawłaszczonych, kiedy mu na to pozwoliło własne potomstwo? Przed społeczeństwami istnieje jednostka, która ma prawo nabywania własności osobistej, istnieje rodzina, której podstawą jest ta instytucja.

Według zwolenników omawianej teorii nasi ojcowie mieli tak delikatne sumienie, że nawet nie ważyli się zabierać rzeczy niczyich na swój wyłączny użytek bez zgody wszystkich innych ludzi. Ale dlaczegoż nie mieli względu na przyszłych, nierównie liczniejszych obywateli, którzy równie rodzą się z prawem do używania świata? Dlaczegoż my, bez naszej zgody, mamy być pozbawieni prawa, którego u naszych przodków nikomu nie było wolno naruszać?³.

Umowa naszych przodków nie może nas obowiązywać, bo przecież na nią nie zgodziliśmy się wcale. Nadto, choćby nawet można było dokumentami udowodnić jej istnienie, nikt nie mógłby nam odmówić prawa poddania jej gruntownej rewizji, albo nawet

¹ H. Pesch, *Liberalismus* I 211 n; por. wyż. str. 133 n. ² por. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft* II 44 uw. 36. ³ por. Schiffini, *Philosophia moralis* II 155.

unieważnieniu; jeřliby zatem większa część ludności chciała wspólności dóbr, reszta musiałaby ustąpić, tembardziej, że nasi przodkowie zrzekali się uprawnienia, danego przez naturę, my zaś powracalibyśmy jedynie do tego, czego ona żąda.

Znieść moglibyśmy tę umowę, ponieważ ona jest bezwarunkowo nieważna. Prawo bowiem używania rzeczy jest nam wrodzone, każdy ma je na mocy swej natury. Takiego zaś uprawnienia nie może nas pozbawiać umowa naszych przodków, jak nie miałyby dla nas żadnego znaczenia ich zgoda na to, aby każdemu potomkowi obcinać ręce i nogi¹. Umowa naszych przodków, ich zrzeczenia, mogą mieć dla nas znaczenie co do praw nabytych, ale nie co do tych, które niejako rodzą się z każdym człowiekiem.

Jakkolwiek zwalczamy próbę uprawniania własności osobistej przez umowę pierwotną, nie myślimy jednak wcale utrzymywać, że, mający już prawo posiadania jej, nie mogli przez umowę podzielić własności, posiadanej dotąd wspólnie przez całą rodzinę; również mogły pewne rodziny lub szczepy określać, gdzie mają zajmować poszczególne osoby części ziemi, dotąd nie zawłaszczone, w jaki sposób należy zawłaszczać itd. Takie umowy mogły naturalnie obowiązywać jedynie zawierających je i ich potomków, o ile za ogólnem porozumieniem nie uznano za stosowne ich zmiany lub unieważnienia. To samo prawo mamy także i dzisiaj, możemy bliżej określać tytuły nabywania własności, stosownie do potrzeb czasu².

ROZDZIAŁ V.

Teoria prawna.

1. Zwolennicy tej teorii uznają istnienie własności osobistej za uzasadnione dla tego, ponieważ na wprowadzenie jej zezwoliło państwo. Wśród nich jednak nie ma zupełnej zgody; jedni bowiem nie uznają prawdziwego prawa przyrodzonego i dlatego muszą oprzeć własność na prawie pozytywnem; inni znowu przyjmują jakieś „zapoczątkowane prawo naturalne“, które jednak samo z sie-

¹ por. Pottier, de iure et iustitia 43; por. Schiffini, prz. dz. II 155 n.

² por. Waffelaert, de iustitia I 33; por. Rodz. r. 13.

bie jeszcze nie ma siły obowiązującej, ale jest pewnem żądaniem, aby coś stało się prawem państwowem; wreszcie inni uznają prawo przyrodzone, ale sądzą, że własność osobista jest dziełem prawodawstwa państwowego, zależna jedynie od woli ludzkiej.

2. Początek tej teorii dał T. Hobbes, „author pestilens in moralibus atque politicis¹, który napisał swe dzieła: „de cive“ i „Leviathan“, w sprawie Karola II, wypędzonego z Anglii, ale, jak mówi Haller², „nie, aby bronić jego rzeczywistych praw, lecz, by uzasadnić wszelki gwałt i nadużycie władzy królewskiej“.

W dziele swem „de cive“ stawia sobie Hobbes pytanie, co to jest sprawiedliwość — Jest sprawiedliwość odpowiada — stateczną wola oddawania każdemu „swego“. Lecz skądże niektóre rzeczy należą raczej do tego niż do innego? Odpowiada na to, rozwijając swoją teorię własności³. Pierwotnie, w stanie natury, wszystko było wspólne. stąd wrzała ustawiczna walka wszystkich przeciw wszystkim⁴, a zasadą było, że silniejszy może słusznie panować nad słabszym⁵. Niewielką przeto korzyść mieli ludzie że swego prawa do wszystkiego, bo chociaż wszystko mogli robić co chcieli, musieli znieść równie wszystko, co spodobało się silniejszym od nich⁶. Dlatego też zapragnęli wydostać się ze „stanu natury“, co stało się przez wzajemną umowę, w której jeden nie dawał drugiemu żadnych praw — było to zbyt czynnem, bo każdy miał prawo do wszystkiego — ale zrzekał się prawa opierania się korzystaniu z pewnych praw, pod warunkiem, że, korzystający z tego zrzeczenia, podobnie wyrzeczce się swojej swobody⁷. Jeśli co do pewnych rzeczy nie ułożono się lub zastrzeżono sobie wspólne użycie, pozostało w mocy pierwotne prawo wszystkich do wszystkiego i dlatego to powietrze, światło itd. są dotąd własnością wspólną⁸. Umowę tę musiano umocnić przez zgodzenie się na panującego, przy czem każdy niejako zdawał na pewną osobę lub kolegium władzę rządzenia sobą, a zarazem wszystko, co ma, aby to wszystko otrzymać znowu od rządzącego⁹. Państwo uprawnia własność osobistą, bez niego nikt nie może posiadać czegoś, bo wszystko należy do wszystkich; rządzący jednak nie daje poddanym, ile się komu należy, ale stosownie do swego upodobania¹⁰, nie tracąc na przyszłość prawa dowolnego rozporządzania dobrami poddanych. Prawo bowiem własności obowiązuje poddanych we wzajemnych stosunkach, ale nie ma żadnego znaczenia w obec tego, który dzierży w państwie najwyższą władzę¹¹. Co panujący każe, to jest prawem, on może łamać wiarę, działać wbrew sumieniu, a obywatelom nie wolno nawet nic mówić przeciw niemu¹².

Hobbes jest najradykałniejszym i najkonsekwentniejszym zwolennikiem teorii prawnej, która stawia prawodawcę, jako twórcę wszelkiego prawa, ponad wszelkim prawem, a poddanych robi niewolnikami wszechmocnego pań-

¹ J. Schwarz, Inst. iuris univ. naturae et gentium, p. I instr. 7. § 4.

² Restauration der Staatswissenschaft II 40 n. ³ de cive, epist. dedic. ⁴ 1. 12.

⁵ 1. 14. ⁶ 10. 1. ⁷ 2. 4. ⁸ 3. 4. ⁹ Leviathan c. 17. ¹⁰ Leviathan c. 24.

¹¹ Leviathan c. 24 por. de cive 12. 7. ¹² por. Leviathan c 15. c 24; de cive 14. 20.

stwa, ostatecznie zaś prowadzi do socjalizmu, który, znosząc wszelką wolność osobistą i własność, oddając jednostkę na łaskę i niełaskę „społeczeństwa“, dokładnie urzeczywistnia ideał „państwa Lewiatana“¹.

3. W myśl zapatrywań Hobbesa postępował Ludwik XIV. Według jego zdania, panujący ma takie same prawa do groszy w swej skarbnicy prywatnej, jak i do pieniędzy, zostających pod zarządem jego skarbników, lub znajdujących się w rękach prywatnych osób². Panujący ma pełne prawo tak do dóbr duchowieństwa jak i posiadłości świeckich³.

Nie brakło naturalnie uczonych, którzy mogli znaleźć słowa uznania dla despotycznych mrzonek królewskich. Tak np. Galland nie waha się głosić, „że król jest bezwzględny panem wszystkich gruntów, które są w jego państwie“⁴. Nawet Sorbona, zapytana o słuszność pewnego podatku, odpowiedziała, „że dobra jego (króla) poddanych, należą do niego“⁵. Sam Bosuet⁶ widzi w państwie źródło prawa własności: „znieście rząd, mówi, a wszystkie ziemie i ich dobra, staną się wspólne wszystkim ludziom jak powietrze i światło...“

4. Zasada, że własność osobista jest dziełem ludzkim, wydała wkrótce swe owoce: powstaje cały szereg ludzi wyuzdanych na wszelkie bezprawia, których uzasadnienie chcą znaleźć w „prawie natury“, rozumiejąc przez to prawo zazwyczaj życie, ile możliwości najbardziej zbliżone do zwierzęcego. Niehamowana niczem dzikość pożycia płciowego, nie szanowanie niczych praw, to ideał życia „naturalnego“, głoszony przez tych, którzy za Boga obrali sobie życie, a oddani zbyt komu najwyszukańszemu wojowali hasłami, z których w cichości drwić musieli. Za zadanie obrali sobie ci „filozofowie“ wyszydzenie wszystkiego tego, co dotąd uważano za święte, zburzyć pragną w swych pismach wszystkie podwaliny społecznego życia: państwo, rodzinę, własność osobistą. Te właśnie instytucje mają być powodem wszystkiego zła na świecie i dlatego też znieść je należy i wrócić do dawnego stanu natury. Jak prawo państwowe własność zaprowadziło, tak też jego zadaniem jest przywrócić pierwotną wspólność dóbr ziemskich.

Należy do nich Montesquieu⁷ († 1755), Morelly⁸, Diderot, Mably, Brissot de Warville, którzy właściwie zwalczają w ogóle istnienie własności, a nie uzasadniają przez oparcie jej na prawie pozytywnym. Tosamo należy powiedzieć o J. J. Rousseau, którego wpływ złowrogo odbił się na dziejach całej ludzkości, a jego „umowa społeczna“ i wymyślanie na własność osobistą, ponosi znaczną część odpowiedzialności za gwałty rewolucji francuskiej. Stanowi ona credo

¹ por. Eug. Lipnicki, Anarchizm w teorii i czynie (Przegląd polski 1894, III, 207–249) 212. ² Louis XIV, Oeuvres (Paris 1806) II 93 n. ³ tamże 121. ⁴ u Troplonga, de la propriété 103 n. ⁵ tamże 104. ⁶ Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte (Bruxelles 1721) l. 1 a. 3 pr. 4. ⁷ Ch. L. Montesquieu, de l'Ésprit des lois (Genève 1748), l. 26. ch. 15. „Słynnego“ filozofa tak ocenia Haller (Restauration der Staatswissenschaft I 57): właściwą mu jest nienawiść do prawdy... bezcelne przekręcanie najoczywistszych zdarzeń historycznych... stawę zaś swoją zawdzięcza nowym błędem, które rozszerza, a nie starym prawdom, które w jego pismach są zawarte. ⁸ por. cz. I r. 3.

wszystkich zwolenników komunizmu „utopijnego“, dlatego też musimy nieco obszerniej zastanowić się nad jego myślami.

Pierwotnie — uczy Rousseau — istniała zupełna wspólność wszystkiego, człowiek żył na łonie natury bez trosk, bez waśni, wojen i przemysłu, bez pragnień jakichś wyższych¹. Celem zaspokojenia swych potrzeb, musiał podejmować pewne trudy, stawał się rybakiem, myśliwym, zaczął szukać z czasem pomocy u swych bliźnich, a wreszcie, jakimś szczęśliwym wypadkiem, wynalazł ogień, co mu umożliwiło wykonywanie prac trudniejszych a temsamem i dalszy rozwój². Przy coraz większem wydoskonaleniu się pracy, zaczęto odczuwać potrzebę pomocy innych, zauważono, że dobrze byłoby mieć żywność dla dwóch lub więcej ludzi, aby mogący ich utrzymywać, miał przez to możność korzystania z obcej pracy. Wraz z tem spostrzeżeniem znikła równość wśród ludzi, nastąpiła własność osobista, z lasów powstały śmiejące się, uprawne pola, złane potem ludzkim³. Lecz wyzysk innych mógł pociągnąć za sobą oburzenie wyzyskiwanych i stać się niebezpiecznym dla szczęśliwych dotąd posiadaczy. Ażeby uchronić się od wszelkich niemiłych niespodzianek, wpadli bogaci na myśl, aby stworzyć władzę, któraby gwarantowała wszystkim stan posiadania, przyczem musiano uważać, aby każdy, poddający się jej, w gruncie rzeczy służył jedynie siebie⁴. Stało się to w ten sposób, że każdy oddał się ze wszystkiem, co miał „woli ogólnej“ zgodził się na przyjęcie kary za nieposłuszeństwo, a w zamian za to dostał znowu wszystko z powrotem, ale już jako częśćka całości. Dopiero otrzymanie własności od „woli ogólnej“, zamieniło uzurpację na prawo rzeczywiste, a posiadanie na własność⁵. Wprowadzenie jednak własności osobistej nie przyniosło ludzkości szczęścia, ale przeciwnie sprowadziło wszystko złe na ziemię. „Pierwszy, który ogrodziwszy kawał ziemi, śmiał rzec: to moje, i znalazł ludzi dość prostodusznych, aby mu uwierzyli, był rzeczywistym założycielem społeczeństwa. Iłez to zbrodni, wojen, zabójstw, nędzy i okropności byłby oszczędził rodzajowi ludzkiemu ten, kto wybrawwszy kołki i zasypawszy rów, zawołałby na drugich: nie słuchajcie tego kłamcy i oszusta! Będziecie zgubieni, jeśli zapomnicie, że owoce należą do wszystkich, ziemia do nikogo“⁶.

Sudre nie uważa Rousseau'a za przeciwnika własności osobistej, ponieważ czasem przemawia w jej obronie i jej istnienie uważa za podstawę społeczeństw⁷. Wszystko to prawda; Rousseau nie był do tego stopnia ograniczonym człowiekiem, żeby życie „na łonie natury“ uważał za możliwe, ani też nie pragnął zniszczenia społeczeństw, ale był na tyle niesumienny, że podkopywał to, co w gruncie rzeczy musiał uznawać za konieczne, a uczynił to, by znaleźć poklask za wygłaszanie największych niedorzeczności. Taka była ówczesna moda: plwać na to, co święte było dotąd, dla rozmaitości zaś mówić o tem samem z namaszczeniem, aby tembardziej olśnić swą pomysłowością.

„Naturalne prawa“ człowieka dobrze zrozumiała rewolucja francuska i zaczęła wyciągać z nich praktyczne wnioski. Prawo pozytywne zaprowadziło

¹ por. Discours sur l'inégalité parmi les hommes 7. 51 n. ² por. 59—66.

³ por. 72. ⁴ por. Contrat social, l. 1 ch. 6. ⁵ por. l. 1 ch. 9. ⁶ Discours 58.

⁷ Histoire du communisme 225 n.

własność, a zatem i znieść ją może; na tej podstawie żąda konfiskaty dóbr kościelnych Mirabeau¹, a Robespierre² gruntownej reformy posiadania, mającej wszystkim zapewnić utrzymanie przez pracę.

5. „Filozofowie“ francuscy uważali własność za dzieło państwa i żądali powrotu do stanu natury; dalej posunięto się w Niemczech — zaprzeczono istnienia prawa przyrodzonego, rozumiejąc przez nie przeważnie to prawo natury, którego w tak niesłychany sposób nadużywano w czasie rewolucyi do popierania najniedorzeczniejszych mrzonek.

Pierwszym, wybitniejszym zwolennikiem tego kierunku, zwanego powszechnie „pozytywizmem prawnym lub legalizmem“, jest Hugo, według którego istnieje jedynie prawo, zagwarantowane przez państwo³, nieobywatel nie ma żadnych praw⁴; nie istnieje żadne prawo naturalne, któreby mogło unicestwić prawo pozytywne⁵. Cóż dziwnego, że wspomniany autor uważa własność osobistą za dzieło państwa, które wprawdzie rozumnie postępuje, wynagradzając pracę zawłaszczającego coś przez przyznanie mu prawa do rzeczy zajętej⁶, ale ostatecznie mogłoby również znieść własność osobistą, bez naruszania czyjegós prawa⁷.

Również według Kanta prawo państwowe stwarza i uzasadnia własność osobistą. Jeśli ktoś chce — mówi Kant — aby inni szanowali jego posiadanie, musi i sam zobowiązać się do nienaruszania tego, co ktoś uważa za swoją własność⁸, wtedy bowiem czynność jakaś jest prawna, jeśli wolność jednych da się pogodzić z wolnością drugich⁹. Lecz wola jednostek nie może stanowić prawa, obowiązującego wszystkich; jedynie łączna i wspólna wola, obdarzona siłą, może zapewnić każdemu bezpieczeństwo posiadania. Taką zaś wolę może mieć tylko państwo, stąd w niem jedynie możliwe jest prawdziwe prawo własności. Wola jednak państwa, wyrażona w ustawach, nie stwarza własności, ale jedynie czyni ją czemś nieodwołalnym, nienaruszalnym, gdy poprzednio była ona tylko fizycznym i prowizorycznym posiadaniem¹⁰.

Dość szeroko rozprawia o prawie własności J. G. Fichte, jak wiadomo mistrz w niejasnem wyrażaniu swych myśli. Jak się zdaje, uważa on samo prawo używania rzeczy za coś z natury należnego człowiekowi, bo jak sądzi „do istoty osoby należy, aby coś mogła nabywać“¹¹. Na mocy tego prawa mieli

¹ por. F. Laferrière, *Essai sur l'histoire du droit français*² (Paris 1859) II 64. ² por. A. d. Lamartine, *Histoires des Girondins* (Paris 1847) V 400; Sudre, *Histoire du communisme* 255 n. Robespierre określa prawo własności: „le droit qu'a chacun citoyen de jouir de la portion de bien qui lui est garantie par la loi“. Z takim prawem własności, jakie przyznaje nam przytoczona definicya, może każdy prawodawca zrobić, co zechce i dlatego słusznie o niej mówi Troplong (de la propriété 115): „si je voulais donner la definition de la propriété d'après le droit de pharaons, je n'en choisirais pas d'autre que celle-ci“. ³ *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* (Berlin 1798) § 269. ⁴ § 270. ⁵ § 11. ⁶ § 139. ⁷ por. § 122. ⁸ *Die Metaphysik der Sitten* (Werke VI) 255 n. ⁹ *Rechtslehre*, tamże 230. ¹⁰ por. *Metaphysik der Sitten* 256 n. 264. Taksamo rozumie go Ahrens: *Cours de droit naturel* II 134; Proudhon, *Système des contradictions* II 182. ¹¹ *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaft* (Jena 1796 n.) I 149.

wszyscy jednakowe prawa do całego świata; osobista zaś własność powstała przez to, że jeden zrzekał się dobrowolnie swych praw do dóbr wszelkich, w zamian za co inni zrzekali się praw do części, jaką on chciał mieć na swój wyłączny użytek¹. Rzeczy, co do których nie umówiono się, pozostały własnością wspólną². Z pojęcia tej umowy wynika, że jedynie ten obowiązany jest szanować cudzą własność, komu inni rzeczywiście coś gwarantują; jeśli natomiast w ogóle nic nie ma, umowa dla niego nie istnieje³. Tę zaś, co inni gwarantują nie jest żadną rzeczą, ale raczej możliwością wykonywania pewnych czynności, jak uprawianie gruntu, oddawanie się pewnemu rzemiosłu itd.². Tę pierwszą umowę nazywa Fichte Eigentumsvertrag. Oprócz niej muszą jeszcze wszyscy przyrzec sobie wzajemnie obronę zagwarantowanej własności⁵. (Schutzvertrag), a dowodem chęci wykonania tej umowy, jest połączenie się wszystkich w państwo, które zatwierdza umowy i chroni przed naruszeniem; nie ma jednak prawa dowolnego rozporządzania dobrami poddanych⁶. Chociaż Fichte mówi szeroko o wspomnianych umowach, w rzeczywistości uważa je za fikcje, mające jedynie umożliwić zrozumienie, skąd ludzie mają wyłączne prawa do rzeczy⁷. Właściwie zaś oddaje prawo własności zupełnie w ręce państwa; rządzący uprawnia posiadanie jej, odbiera, zmienia itd.; poza wolą państwa niema żadnych praw⁸. Większe prawa przynajmniej, jak się zdaje, kapitałom, wyjmując je z pod bezpośredniego nadzoru państwa⁹.

Za dzieło prawa pozytywnego uważa własność osobistą Bentham; bez prawa państwowego, każdy może posiadać jedynie to, co zdoła obronić przed innymi; prawo i własność osobista związane są ze sobą jak najściślej: „przed prawem niema własności, znieście prawa, a skończy się istnienie tej instytucji¹⁰.

Na prawie pozytywnem opiera własność również J. St. Mill; wprawdzie według niego własność osobista jest owocem pracy¹¹, ale sama praca nie daje prawa własności; potrzebne jest jeszcze uznanie społeczeństwa, bez którego każdy, równie jak sama społeczność, może zabrać to, co ktoś swą pracą stworzył¹².

6. Pozytywizm prawny w swej czystej formie, jest zbyt słabo uzasadniony, dlatego też powstał wśród jego zwolenników nowy kierunek, przyjmujący, że już przed prawem państwowem istniało pewne zapoczątkowane prawo, „materya“ prawa, „stosunek faktyczny“, w naszym wypadku „własność“, „posiadanie“, ale nie prawo własności; prawo bowiem poza państwem nie istnieje.

Należy tu Fr. C. Savigny, G. F. Puchta, Leist, Samter, Freundenburg itd.

Według Savigniego każdy człowiek jest powołany do panowania nad na-

¹ 153 n. por. II 7. ² I 155 n. ³ por. Der geschlossene Handelsstaat (Tübingen 1800, Werke, Berlin 1845 III) 446 n. ⁴ 441 n. por. Naturrecht II 37. ⁵ Naturrecht II 9 n. ⁶ 20 n. ⁷ Naturrecht I 129, por. G. Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- u. Sozialwissenschaften (Leipzig 1888) 48. ⁸ por. V. Mayer, Eigentum... 70. ⁹ por. Naturrecht II 89. ¹⁰ Traites de legislation civile et pénale (Bruxelles 1840), principes du code civil I ch. 8 i 17; II ch. 1. ¹¹ Principles of Political Economy I 264, por. 255. ¹² 244.

turą, to samo powołanie musi uznać i w drugich. Wzajemne to uznanie, zrazu nieokreślone, żąda jaśniejszego wypowiedzenia, czemu staje się zadość przez prawo pozytywne, będące niejako wysłowieniem się jednostek, o ile należą do społeczności państwowej¹. Bez prawa pozytywnego mamy jedynie „stosunki prawne“, treść właściwego prawa, „faktyczne rozszerzenie osobistej wolności i mocy“², ale nie istnieje p r a w o własności, bo to może mieć swoje rzeczywiste istnienie jedynie jako prawo określonego państwa³.

Podobne zapatrywanie ma Puchta, uważający ducha narodu (Volksgeist) za źródło prawa; duch ten stwarza państwo, bez którego znowu prawo naturalne nie jest prawem prawdziwym, ale ma jedynie „eine prekäre Existenz“, jest czemś, do czego ludzi pcha naturalny instynkt⁴. Zgodnie z tem stanowiskiem uważa własność przed prawem pozytywnym za „panowanie“⁵; panowanie to znane przez państwo, staje się prawem⁶.

Uczeni ci nie chcą być „legalistami“⁷; ponieważ jednak za prawdziwe prawo uznają jedynie prawo państwowe, słusznie ich do tego kierunku zaliczyć można⁸.

Jak Puchta i Savigny tak i Leist szuka jakiejś pośredniej drogi; odrzuca teorię czysto legalną. „bo wtedy byłoby tyle praw własności, ilu prawodawców“⁹, owszem chce nawet wykazać, że człowiek jest właścicielem „z Bożej łaski, a nie przez konstytucję“¹⁰; stworzony bowiem z potrzebami, może używać rzeczy na ich zaspokojenie¹¹. Wpierw jednak musi usuwać przeszkody, dzielące go od rzeczy, podbić je przez pracę¹², przez co powstaje „faktyczny stan“, „stosunek własnościowy“, „materyalne“ prawo własności; stosunek ten, uznany przez prawo pozytywne pisane lub zwyczajowe, staje się właściwym prawem własności¹³; poza prawem państwowym nie istnieją żadne prawa¹⁴.

Podobne zapatrywania ma J. H. Fichte, z tą chyba różnicą, że silnie podnosi obowiązek państwa, starania się o umożliwienie każdemu nabycia własności przez pracę¹⁵.

Warto wspomnieć jeszcze o Trendelenburgu i Samterze. Według Trendelenburga człowiek z naturalnego popędu samozachowawczego dąży do opanowania rzeczy potrzebnych mu; zwycięstwo nad nimi stanowi posiadanie¹⁶. Uznanie tego stosunku przez państwo kończy walkę, rzecz staje się narzędziem woli człowieka, który odtąd ma stałe prawo rozporządzania nią. Bez uznania społeczeństwa niema prawa własności¹⁷; „przyrodzone prawa“ to suma pewnych żądań, aby każdemu przyznano warunki, potrzebne do rozwoju, są one „idealne“, który państwo ma zamienić w prawo¹⁸.

Samter przyznaje każdemu prawo używania rzeczy, bez tego bowiem nie mogłyby być osobą¹⁹, prawo jednak państwowe musi uznać jego posiadanie

¹ System des heut. römischen Rechtes (Berlin 1840) I 367 n. ² 370 n. ³ 380 n. ⁴ Geschichte des Rechts bei dem römischen Volke § 9 uw. a. ⁵ § 231. ⁶ § 144. ⁷ por. § 10 ⁸ por. Ahrens, Naturrecht II 143. ⁹ Über die Natur des Eigentums 59. ¹⁰ 58 por. XIX n. ¹¹ 56 n. ¹² 9 por. 28–32. ¹³ 109. ¹⁴ XXXII por. 7. ¹⁵ System der Ethik II, 2, str. 64 por. 72. 87. ¹⁶ Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 155 n. e. ¹⁷ 312. ¹⁸ 160 ¹⁹ Gesellschaftliches u. Privateigentum 3; por. Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung 61.

jeśli ono ma zostać prawem własności¹. Bez uznania prawa pozytywnego nikt nie może być podmiotem prawa własności, ani żadna rzecz nie może być zdolna do przechodzenia na osobiste posiadanie².

7. Do zwolenników omawianej teorii można jeszcze zaliczyć Randę³, Trepkę⁴, Schmollera⁵, Paulsena⁶, którzy opierają własność osobistą na prawie pozytywnem, ale przy tem silnie podnoszą korzyści, jakie płyną z uznania tej instytucji. Najwybitniejsze jednak stanowisko wśród nich zajmują tak zwani „socyjaliści uniwersytecy“ (Katheder Sozialisten), którzy w zasadzie nic nie mają przeciw zaprowadzeniu socjalizmu z jego wspólną własnością, uważają jednak, że na razie i prawdopodobnie długo jeszcze korzystniejszą, jest własność osobista. Jeśli jednak państwo może równie korzystnie uprawiać pewną gałąź gospodarstwa, lub nawet korzystniej niż prywatni, może lub nawet powinno upaństwowić ją. Różnią się oni od socyalistów przez to, że żądają istnienia państwa, powolnego upaństwowienia produkcji, nie chcą zaprowadzenia zupełnej równości; różnią się od niektórych komunistów, chcących powolnego wprowadzenia wspólności dóbr i od socyalistów, zwanych rewizyonistami, przez to, że nie dążą do zaprowadzenia wspólności, ale pozostawiają to rozwojowi stosunków, gotowi przyjąć wspólność środków wytwórczych, jeśli okaże się korzystną dla gospodarstwa społecznego⁷.

Socjalizm uniwersytecki, zwany także państwowym, liczy w Niemczech wielką ilość uczonych, którzy dążą do gruntownych reform społecznych i ogółem bronią zasad wyżej podanych, ale w szczegółach różnią się znacznie między sobą. Najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku jest A. Wagner. Przyznaje on wprawdzie, że człowiek ma przyrodzone prawo używania rzeczy⁸, ale własność osobistą uważa za dzieło państwa, które podobnie jak zaprowa-

¹ Das Eigentum 19 n. 22 n; por. G. u. Privateigentum 56 n. ² por. Eigentum 9. 30 n. ³ Das Eigentum nach österreichischem Recht (Leipzig 1884) 13. 22. ⁴ Rzecz o socyalizmie (Warszawa 1888) II 10. ⁵ Grundriss der allg. Volkswirtschaftslehre I 51 n; por. Zur Litteraturgeschichte der Staats- u. Sozialwissenschaften 49. ⁶ System der Ethik II 419. ⁷ por. Cathrein, Moralphilosophie II 510 n, Sozialismus 88–102; H. Pesch, Nationalökonomie I 166–174, Liberalismus..., III 108–145; Antoine, Cours d'économie politique 215 n. e; Hertling, Naturrecht u. Politik (Schriften) 279–289; De Leveleye, Socjalizm współczesny (Warszawa 1884) r. XII; K. Kautsky, das Erfurter Programm 129 n. e. Co do sporu między Vollmarem a Kautskym o stosunek socjalizmu do socjalizmu katedralnego por. H. Pesch, Liberalismus III 122 n. e. ⁸ Grundlegung II 249.

dziło tę instytucję, równie dobrze znieść ją może¹. Przed zniesieniem jej musi naturalnie zastanowić się dobrze nad korzyściami, jakie stąd mogą wyniknąć, stworzyć gwarancję bezstronnego sądu przez powołanie do obrad dobrych osób²; musi uwzględnić, co korzystniejsze jest dla społeczeństwa, wspólne posiadanie, czy osobiste. Wszystkie jednak względy, przemawiające za zniesieniem własności osobistej, lub upaństwowieniem pewnej gałęzi produkcji, to tylko „momenty“, które poza prawem pozytywnym nie mają siły prawnej, nie mogą uzasadnić własności osobistej³. Jedyne błęd socjalizmu polega — jak sądzi — na tem, że chce naraz i już teraz zaprowadzić wspólność środków wytwórczych, nie zważając na to, że na razie jest to niemożliwe do wykonania i niepożądane. Nic jednak nie ma wspomniany autor przeciw powolnemu upaństwowianiu poszczególnych gałęzi gospodarstwa, jeśli tylko okaże się, że państwowa produkcja może stać na równi z prywatną lub przewyższa ją nawet⁴.

Na podobnym stanowisku stoi Schäffle⁵, Masaryk⁶, Feret⁷: użyteczność ma rozstrzygać o tem, jaki ustrój posiadania należy wprowadzić.

Częściowo na prawie pozytywnym opiera własność W. Roscher⁸ i Villey⁹; przyznają oni, że każdy ma prawo do owoców swej pracy, natomiast własność „do pierwotnych i niezniszczalnych sił przyrody“ daje państwo.

8. Wreszcie możnaby tu jeszcze omówić stanowisko niektórych scholastyków, którzy — jak się zdaje — uważają własność osobistą za dzieło prawa pozytywnego, ale zarazem uznają istnienie prawa naturalnego. Ponieważ jednak nauce scholastyków poświęcony jest osobny rozdział, tam o nich będzie mowa, aby się nie powtarzać.

10. Zapytać należy przedewszystkiem, jakie dowody dają wspomniani uczeni na to, aby wykazać, że własność osobista jest jedynie dziełem państwa, a nie żądaniem samej natury.

Znaczna ich część nie uznaje istnienia prawa naturalnego, wobec czego zmuszeni są oprzeć własność na prawie pozytywnym, bo ostatecznie innego niema. Na tem stanowisku stoi Hobbes¹⁰, Hugo¹¹, Savigny¹², Puchta¹³, Leist¹⁴, Frendelenburg¹⁵ itd.

Bardziej pozytywnym dowodem, który często można u nich

¹ II 251. ² II 252. ³ II 218 n. Pesch sądzi, że Wagner stoi w zasadzie w zgodzie z jego własnymi poglądami (Nationalökonomie I 174). Być może, że praktyczne jego żądania nie wiele różnią się od pragnień szkoły katolickiej, zasada jednak, na której opiera się Wagner, stoi z nami w zupełnej sprzeczności. ⁴ II 356. 362 n. 364 itd. por. I § 295. ⁵ Bau und Leben des sozialen Körpers (Tübingen 1875) III 417—549; Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie passim. ⁶ Grundlagen des Marxismus 523. ⁷ La question ouvrière (Paris 1893) 64. 10 n. e. ⁸ Grundlagen der Nationalökonomie 249. ⁹ Le socialisme contemporain 225. ¹⁰ de cive 12. 1. ¹¹ Lehrbuch des Naturrechts § 11. ¹² System I 370 n. ¹³ Geschichte des röm. Rechts § 9 uw. a. ¹⁴ Über die Natur des Eigentums XXXII por. 7. 278 n. ¹⁵ Naturrecht 160 n.

spotkać, ma być fakt, że wszyscy uznają słuszność zasiedzenia. Z czego wnioskuje Wagner: sam czas nie może przecież przenosić praw; nie tłumaczy również tego faktu żadna inna teoria, jedyny zatem powód leży w tem, że prawo tak ustanowiło¹.

Podobnie dowodzi z zaprowadzenia prawa autorstwa; ma to być klasyczny przykład, jak powstawało wogóle prawo własności².

Innym dowodem ma być fakt, że państwo zawsze normowało prawo własności, zakreślało mu granice, przepisywało, jakie środki są odpowiednie do przenoszenia własności z jednej osoby na drugą³.

Dość rozpowszechnione jest zapatrywanie, że poza państwem nie istnieje prawo własności, ponieważ bez państwa nie możliwa jest jego obrona⁴.

Wreszcie niektórzy nie chcą opierać własności osobistej na prawie przyrodzonym, ponieważ inaczej nie mogłaby wogóle istnieć żadna wspólność dóbr, co znowu stoi w sprzeczności z ogólnem przekonaniem⁵.

11. Legaliści utrzymują, że istnienie prawa własności osobistej opiera się jedynie na woli państwa; bez uznania prawa pozytywnego mógłby ktoś posiadać jakąś rzecz wyłącznie, o ile naturalnie zdołałby ją przed innymi obronić, ale nie miałby prawa do rzeczy posiadanej i inni nie byłiby obowiązani szanować takiej własności.

Zapatrywanie to stoi przedewszystkiem w niezgodzie z przekonaniem wszystkich. Kto o tej teorii nie słyszał, nie wątpi ani na chwilę, że ludzie mają prawo posiadać własność osobistą bez łaski państwa, i każdy byłby w najwyższym stopniu zdziwiony, gdyby usłyszał, że bez woli państwa własność jego byłaby uzurpacją, a pierwszy lepszy uczyniłby arcymądrze, wypędzając go z jego posiadłości. Jeśli ktoś zrobi coś, albo znajdzie rzecz niczyją czyż mu na myśl przyjdzie pytać o pozwolenie państwa, jeśli chce rzeczy te posiadać na własność⁶. Niech jednak państwo spróbuje odebrać komuś owoc jego wysiłków, wyzuc go z posiadanej własności, gdzie jest człowiek, któryby tego nie nazwał bezprawiem

¹ Grundlegung II 254 n. ² II 255 n. e. ³ Samter, Gesellschaftliches u. Privateigentum 56 n. por. Pesch, Liberalismus I 207. ⁴ Bentham, Traités de la legislation. principes du code civil I. 1. ch. 8. ⁵ Mastrius, Theol. moral. disp. 3 q. 2 a. 2 n. 42. Odpowiedź na tę trudność zob. str. 148 n. ⁶ por. de Lugo, de iustitia, disp. 6 n. 4.

i rabunkiem? Nasi legaliści, zamiast ugiąć czoła przed majestatem prawa, pierwsi podnieśliby rokosz przeciw takiej tyranii, choć logicznie powinni by zachwycać się „raubritterami“, którzy, podróżując przez ich terytoria, odbierali „nienznaną i prawem nie zagwarantowaną własność“.

Jeśli mamy przeto uwierzyć zapewnieniom naszych przeciwników i uznać własność osobistą za dzieło państwa, musimy mieć dowody, że instytucję tę rzeczywiście dopiero wtedy zaczęto szanować, kiedy ją uznało państwo. Tymczasem o tem nic nie wiemy; nie znamy żadnego kodeksu prawnego, któryby stwarzał własność osobistą i zaprowadzał¹.

Nie może być własność osobista dziełem prawa pozytywnego. Wszędzie bowiem spotykamy ten ustrój: były wprawdzie różne jego formy, byli różni uprawnieni do posiadania własności osobistej, ale zawsze i wszędzie uznawano zasadę, że posiadanie jej jest czemś zupełnie zgodnem z naturą ludzką. Można się oburzać na niesłuszne posiadanie, na niesprawiedliwy podział dóbr, ale trudno znaleźć kogoś, ktoby miał skrupuły, czy może nabywać własność. Czyż to nie jest wskazówka, że podstawą tej instytucji jest sama natura ludzka?²

Ponieważ własność osobista jest prawem ludzkości, dlatego też prawodawca ziemski nie może jej znieść; chociażby nawet ktoś odważył się na taką próbę, cały świat powstałby w obronie zagrożonego prawa i nie dopuszczonoby do wykonania zbrodniczych zamysłów, a każdy uważałby sobie za chlubę niesłuchanie takiego pracodawcy³. Zburzona własność powstałaby na nowo; zmienionoby może — jak zauważa Troplong⁴ — właścicieli, ale nie zdolano by znieść instytucji; dopuszczonoby się jednej więcej zbrodni, mielibyśmy o jeden przewrót więcej, prawo jednak natury musiałoby zwyciężyć, a pierwszymi w nabywaniu własności osobistej byłiby sami rewolucjonści, którzy ją znieść chcieli.

11. Teorya, opierająca własność na prawie pozytywnem, wychodzi, ogółem biorąc, z zasady, że nie istnieje żadne prawo naturalne. Lecz trudno znaleźć coś niedorzeczniejszego nad to zapamiętywanie. Bo przedewszystkiem, dlaczegoż mamy słuchać państwa?

¹ por. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft* II 57. ² por. cz. I r. 11

³ Haller, *Restauration der Staatswissenschaft* II 41. ⁴ de la propriété 22 n.

Skąd państwo przychodzi do tego, żeby nam coś nakazywać? Nim państwo wogóle nakaże mi coś, muszę mieć obowiązek słuchania go; nim państwo zacznie wykonywać swą władzę, musi mieć prawo jej wykonywania. Skądże zatem pochodzi uprawnienie państwa, czy znowu z jego prawa¹? Jeśli istnieją uprawnienia przed wszelkiem prawem państwowem i obowiązek słuchania rozkazów państwa, nim mamy przyjemność otrzymania jakiegokolwiek jego zlecenia, widocznem jest, że sama istota rzeczy, a raczej najwyższy Prawodawca, twórca natury, nakłada na nas pewne obowiązki, jest źródłem pewnych praw².

Jeżelibyśmy przed prawem państwowem nie przyjęli istnienia prawa naturalnego, musielibyśmy zgodzić się, że państwo rozkazuje, bo ma siłę, a my słuchamy, bo musimy, cała zatem kwestya prawa zesłaby na to, kto silniejszy. Partya, nie potrzebująca obawiać się kary państwa, mogłaby robić, co zechce, deptać wszelkie „prawa“, bo one nie są niczem innym, jak jedynie rozkazami silniejszego³.

Jeśli prawo każde pochodzi z woli państwa, jeśli to jest prawem, co ono każe, musimy uznać i święcie szanować wszelkie prawo państwowe. Francya wypędza tysiące obywateli z kraju i rabuje ich dobra; prusacy na mocy „prawa“ wyrzucają polaków z ich ojczyzny, inni mordują, nie chcących uznać woli państwa i porzucić swej religii. Według zasad legalistów są to wszystko święte prawa. Gdyby jakiś kacyk zadekretował, że grunta, żony i córki całego państwa są jego własnością, bohaterski legalista powinien powiedzieć: „pan dał, pan wziął“ i nie miałby prawa nawet pisać słówka przeciw tyrańskiemu rozporządzeniu. Czyż wobec tego nie ma słuszności Leon XIII, nazywając tę teoryę „inaudita impietas“⁴?

Dlaczegoż legalista miałby nazywać jedno prawo dobrem inne złem? Kto osądza prawa musi mieć jakąś wyższą normę, według której je ocenia, musi powołać się na jakieś prawa, istniejące już przed wszelkimi prawami państwa, na prawa ważne zawsze i wszędzie, niezależnie od tego, czy to podoba się ludziom czy nie⁵.

¹ por. Cathrein, *Recht, Naturrecht u. positives Recht* 137 n. ² por. Hertling, *Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften)* 278. ³ por. Cathrein, *prz. dz.* 138; H. Pesch, *Liberalismus I* 205 n. ⁴ *Apost. muneris.* str. 7, por. *Liberatore, Inst. ethicae et iuris naturalis* 176. ⁵ por. Cathrein, *Moralphilosophie I.* 150.

Zresztą niema nikogo, ktoby nie uznawał praw naturalnych niezależnie od tego, czy istnieją państwa i zakazują pewnych czynów, czy nie. Kiedy Kain zamordował Abła, popełnił taksamo zbrodnię jak i dzisiejsi bratobójcy, chociaż wtedy nie było żadnego państwa. Jesliby ktoś dostał się na bezludną wyspę miałby taksamo prawo do życia, mienia, jak mieszkaniec „państwa bojaźni Bożej“, dla którego ochrony stworzono legiony policyantów i żandarmeryi. Nigdy nie wolno było kraść, cudzołożyć, mordować i każdy, bez pytania o postanowienia państwa, nazwie takie uczynki niegodziwością i bezprawiem. Co więcej, jesliby prawodawca jakiś naruszył te odwieczne prawa, ludzkość uzna za bohatera zawsze i wszędzie tego, który będzie miał odwagę w tym wypadku powiedzieć: „więcej należy słuchać Boga niż ludzi“¹.

Państwo nie może stwarzać wszystkich praw, ani postanawiać dowolnie, co ma być prawem, a co nie. Powód zaś tego jest bardzo prosty. To bowiem jest dobrem, co odpowiada jakiejś naturze, to należy się komuś z prawa, czego wymaga jego istota. Lecz istoty rzeczy nie stwarza państwo, dlatego też i nie ono ma określać, co komu jest odpowiednie lub należne².

13. Przyznają legaliści, że wprowadzenie socjalistycznego ustroju w obecnych stosunkach, byłoby niedorzecznością i równałoby się powrotowi do barbarzyństwa; trudno byłoby też zna-

¹ Pięknie myśli tu przedstawione wypowiada Cicero (de legib. l. 1. 16): „si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset latrocinari, ius adulterare. ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta est potestas stultorum sententiis aut iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciant, ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutariis? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus“. Św. Tomasz zaś daje głęboką tego racyę: sed non ideo aliquid est iustum, quia a voluntate humana procedit; alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset“ (2. 2. q. 57 a. 2 ob. 2). Podobnie jak to, co jest źródłem wszelkiej światłości lub prawdy, nie może zarazem być źródłem ciemności i błędu, tak i to, co jest źródłem „prawa“, nie może być źródłem niesprawiedliwości; Dzieje Ap. 5. 29; por. Leon XIII. Rerum novarum 71; Diuturnum illud 15 n. por. św. Tomasz, 1. 2. q. 93 a. 3 ad 2. ² Dobrze Leon XIII: „societas sicut humanam naturam non ipsa genuit, ita pariter non bonum procreat naturae conveniens, nec malum naturae dissentaneum“ „Libertas“ 19; por. św. Tomasz 2. 2. q. 66 a. 8; 1. 2. q. 96 a. 4.

leżć kogoś wśród nich, któryby zgadzał się, żeby państwo skonfiskowało dzisiejszą własność, bez żadnych wynagrodzeń. Lecz ich teoria logicznie do tego prowadzi; jeśli państwo własność wprowadziło, jeśli ona jest jedynie jego dziełem, równie dobrze może znieść ją, tembardziej, że nie stoi na przeszkodzie żadne prawo wyższe, któreby mogło kępować wolność prawodawcy¹. Cóż dziwnego, że teorię tę uznali socjaliści za swoją? Przecież i oni mogliby, po wprowadzeniu wspólności środków wytwórczych, mówić o „świętym“ ustroju własności, bo i ich ustrój opierałby się, podobnie jak dawniej własność osobista, na prawie pozytywnem². Jeśli prawem to, co postanowi państwo, lub ściślej, co uchwali większość posłów, należy się postarać o przewagę, a cokolwiek się uchwali będzie świętością nienaruszalną, wtedy też walka o słuszność własności osobistej, stanie się kwestyą przewagi politycznej; od chwili, w której komunizm dojdzie do rządu, będzie miał za sobą słuszność i prawo³.

Będzie to w zupełnej zgodzie z zasadami naszych przeciwników. Pozytywizm prawny głosi zawsze, że jedynym prawem jest prawo państwowe; w imię tej zasady zrabowano dobra szlachty feudalnej, ograbiono po niezliczone razy Kościół, powołujących się zaś na sumienie, na Boga, na Chrystusa, uważano i nazywa się zdrajcami i znieważycielami „majestatu ludu“. Jeśli „majestat ludu“ ma prawo deptać nogami nasze sumienie, naszą wiarę wydrwiwać, to byłoby szczytem niedorzeczności, kazać mu nagle stawać jak oczarowanemu przed workami bogaczy, którzy, jak wiadomo, doszli do ich posiadania w znacznej części w sposób niezbyt uczciwy⁴.

Jakie skutki miałyby w życiu codziennem uznanie, że własność osobista opiera się jedynie na prawie pozytywnem, łatwo można się domyśleć. Potężna jest żądza posiadania majątku; czyż najgorsze żywioły nie użyłyby wszelkich środków, aby zdobyć władzę a z nią możność „prawnego“ obłowienia się cudzą własnością? Nie byłibyśmy poprostu pewni ani dnia ani godziny; co chwila musielibyśmy obawiać się, że nowa większość, nowy wpro-

¹ Przyznają to sami legaliści; por. Feret, La question ouvrière 13, Wagner, Grundlegung II 251. ² por. Th. Meyer, Arbeiterfrage 104. ³ por. Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin 259. ⁴ por. Ketteler, Die Arbeiterfrage u. das Christentum³ (Mainz 1864) 76; Schöffle, Bau u. Wesen des soz. Körpers III 465.

wadzi ustrój, bo nie byłoby żadnej powagi, któraby stale kazała czegoś chcieć, ale rządziłaby samowola, kaprys i obrażona miłość własna. „Jeżeli — mówi Supiński¹ — istnienie własności zależy od ustawy, to jej natura może być tak rozmaita, jak rozmaite mogą być pojęcia i namiętności ludzkie. Ponieważ zaś samo istnienie ludzi związane jest z instytucją własności, sam los nasz zdany byłby na łaskę i niełaskę pierwszej lepszej garstki warchołów“.

Konsekwencye te widzą legaliści, ale szukają rozmaitych furttek ucieczki. I tak Wagner utrzymuje, że nietylko w jego hipotezie, ale i w teorii, opierającej własność osobistą na prawie naturalnem, możliwe są nadużycia².

Przyznajemy, mogą być i u nas prawa złe, ale co upoważnia legalistę do uznawania jednych praw za dobre innych za złe? Co postanowi państwo, jest prawem świętem, nie narusza niczyich praw, bo ich wogóle niema poza prawami państwa. Prawnik katolicki ze złych praw nic sobie nie robi, one dla niego nie istnieją, legalista musi poddać się im, jeśli chce postępować logicznie; nas można ograbić z tego, co posiadamy, naszych przeciwników pozbawia ustawa prawnie posiadanej własności³.

Wagner żąda, aby państwo kierowało się przy ustanawianiu i znoszeniu własności osobistej, względami celowości ekonomicznej i sprawiedliwości, domaga się, aby przed wydawaniem praw, stworzono gwarancję dobrego sądu w tej sprawie, przez wykształcenie ludu, powołanie odpowiednich posłów⁴.

Przy czytaniu takich zastrzeżeń musimy zawołać: „o anima naturaliter christiana“! Więc państwo ma uważać, czy jego prawa odpowiadają sprawiedliwości? Ale jakiej, jeśli innej niema prócz woli państwa? Państwo ma uważać, czy coś odpowiada interesom ludu — lecz, czy obowiązane jest do tego? Jeśli tak, są prawa przed prawami państwa. Państwo ma starać się o wykształcenie mas, aby dobre stanowiły prawa? Są zatem prawa dobre i złe. Lecz według czego oceniamy ich dobroć, czy nie według wrodzonych nam, niezmiennych praw odwiecznych? Przypuśćmy wreszcie, że dobrze wykształcony lud, uchwali zaprowadzić wspólność żon,

¹ Listy treści społecznej (Pisma III) 94; por. Bastiat, Petits pamphlets 283.

² Grundlegung II 252. ³ por. Th. Meyer, Arbeiterfrage 105. ⁴ Grundlegung II 251 n; por. Abschaffung des Priv. Grundeigentums 39 n.

system „dwojga dzieci“ itd., czy wtedy mamy pobożnie poddać się jego woli? Jeśli legalista nie chce tego uczynić, na jakim opiera się prawie?

Wreszcie nasi przeciwnicy stoją ze sobą samymi w sprzeczności. Nie uznają prawa przyrodzonego, wszelkie prawo ma pochodzić z woli państwa, państwo znów — jak utrzymują — nie może przynajmniej na razie, znieść własności osobistej — więc właściwie na czym opiera się jej nienaruszalność i świętość?

14. Nie na wiele przyda się przyjmowanie jakiegoś prawa własności zapoczątkowanego, „materyalnego“, „stosunku własnościowego“, powstałego przez pracę lub zawłaszczenie, jeśli zarazem głosi się, że stosunek taki może się stać prawem własności jedynie przez otrzymanie uznania prawa państwowego. Samo to prawo materyalne jest — jak chcą wspomniani uczeni — jedynie jakimś ideałem, pewnym instynktem wrodzonym nam, ale ostatecznie bez prawa pozytywnego nie ma siły obowiązującego nas; morderstwo, kradzież, grabież stają się bezprawiem dopiero wtedy, kiedy stają w sprzeczności z prawem państwowem.

To samo można powiedzieć o teorii Savigniego i Puchty. Już samo opieranie prawa na duchu narodu jest czemś bardzo niejasnym. Pewnie, żyje wśród ludu poczucie prawa, ale ono jest poznaniem a nie stwarzaniem prawa. Czemże zresztą mają się różnić zwyczaje narodowe od praw? Przecież jedno i drugie żyje w świadomości ludu. Dlaczego pewna reguła, tkwiąca w świadomości mas, obowiązuje wszystkich, nawet nie uznających jej słuszności, skąd jedni mogą nakładać więzy drugim? Słowem, jeśli świadomość narodu jest źródłem praw, a temsamem źródłem własności osobistej, dlaczego jesteśmy obowiązani poddać się temu, co świadomość ta uważa za prawo? Czy musielibyśmy uznać morderstwo, rabunek za coś dowolnego, gdyby za tem oświadczyła się świadomość ludu? ¹.

Uwagi wypowiedziane możnaby krótko tak streścić: prawo własności jest dla dobra tak jednostek jak i społeczeństw bezwzględnie konieczne, musi zatem mieć odpowiednią podstawę. Lecz pewną podstawę może mu dać jedynie prawo naturalne, pozytyw-

¹ por. Cathrein, *Moralphilosophie* I 475—485: *Recht, Naturrecht u. positives Recht* 145—164.

wizm prawny natomiast może się bronić przeciw socjalizmowi, opartemu na tychsamyh zasadach, jedynie siłą¹.

Mógłby ktoś powiedzieć: dobra dane są dla ludzkości; lecz przedstawicielem jej jest państwo, jego zatem zadaniem przedsięwziąć podział dóbr, własność osobistą uzasadnić. Lecz któreż to państwo jest przedstawicielem ludzkości? Jakiem prawem ten przedstawiciel dał śliczną krainę Włochom, a mroczne polarne krainy innym ludom? Jeżeli państwo ma prawo rozporządzać tem, co dano „ludzkości“, czemuż nie może rozporządzać życiem, wolnością swych poddanych?².

15. Wreszcie państwo nie może tego stwarzać, co przed niem istniało; lecz własność osobista istniała już przed powstaniem państw, nie opiera się zatem na jego woli³.

Człowiek jest starszy od państwa; najpierw bowiem istnieją jednostki, z nich powstają rodziny, z rodzin gminy i państwa. Lecz już sam człowiek ma prawo starać się o zapewnienie sobie przyszłości, ma prawo do owocu swej pracy. Podobnie rodzina nie da się pomyśleć bez własności; jak widzieliśmy poprzednio, ma prawo do jej nabywania. Co więcej chęć obrony swej własności, zapewnienie nienaruszalności swoim prawom, była zapewne powodem łączenia się jednostek w organizmy społeczne. Bo ostatecznie co za powód mogłaby mieć jakaś grupa ludzi do tworzenia państwa, gdyby nie miała żadnej własności?⁴. Dlatego też słuszniej można utrzymywać, że własność osobista stworzyła prawa państwowe. Narody bowiem wtedy zaczynają ustanawiać prawa, kiedy już posuną się nieco w cywilizacyi; lecz cywilizacya jest niemożliwa tam, gdzie niema własności osobistej⁵. Dlatego też im większy jest rozwój ludzkości, im silniej rozwinięta własność osobista, tem też bardziej wykształca się odpowiednie prawodawstwo państwowe, które w ogromnej swej części ma za zadanie obronę własności.

18. Odpowiedź na trudności naszych przeciwników jest dosyć łatwa. Prawda, że państwo uznaje zasiedzenie; chociażby jednak własność osobistą, w ten sposób nabytą, należało oprzeć jedynie na prawie pozytywnem, nie wynikałoby stąd, że wszelka wła-

¹ por. Hertling, *Naturrecht u. Sozialpolitik* (Schriften) 263 n. ² por. H. Pesch, *Liberalismus* I 209 n. ³ Th. Meyer, *Inst. iuris naturalis* II n. 173.

⁴ por. Ch. Comte, *Traité de la propriété* II 364. ⁵ Ch. Comte, *de la propriété* I 44, por. Bastiat, *Petits pamphlets* 276.

sność w tem prawie ma swe źródło. Zresztą i zasiedzenie, przynajmniej w pewnych wypadkach, daje własność z prawa przyrodzonego¹.

To samo należy powiedzieć o prawie autorskiem. Z prawa natury miał zawsze każdy prawo do tego, co stworzył; ponieważ jednak prawo to jest bardziej nieokreślone niż inne prawa naturalne, dlatego też państwo musi je dokładniej określić, ale zasadniczo samego uprawnienia autora do korzystania z owocu swej pracy unieważnić i zaprzeczyć nie może².

Również fakt, że państwo określa bliżej prawo własności, nie przemawia przeciw jego naturalnemu pochodzeniu; chętnie bowiem przyznajemy i później obszernie będzie o tem mowa, że państwo ma tu wiele do określania i normowania³.

Dziwić się wreszcie można tym wszystkim, którzy z potrzeby ochraniańa własności przez państwa wnioskują na jej pochodzenie z woli prawa pozytywnego. Wszak musi istnieć policya i żandarmerya, inaczej nie bylibyśmy pewni życia przed niegodziwcami, których nigdy nie braknie. Czy możemy stąd wnioskować, że jedynie o tyle mamy prawo do życia, o ile istnieją organa bezpieczeństwa, mające je ochraniać? Czy nie należy raczej utrzymywać: ponieważ mam naturalne prawo żyć bezpiecznie, muszą się znaleźć organa, aby mnie chronić?⁴ Owszem ludzie nie zwyrodnieni bardziej szanują prawa słabych, nie mogących się bronić, jak prawa kobiet, niemowląt itd.⁵ Wogóle każdego prawa można bronić, ale niemożność obrony nie dowodzi jeszcze nie istnienia prawa; jeśli na chorego obywatela w bezludnej krainie ktoś napadnie i zamorduje go, popełnia taksamo zbrodnię, jak gdyby to uczynił ze zdolnym do obrony i żyjącym wśród zorganizowanego społeczeństwa⁶.

19. Krótko przynajmniej musimy zastanowić się nad zapatrywaniami tych socyologów, którzy słuszność jakiegoś ustroju własności, czynią zależną od jego użyteczności. Nie sądzą chyba wspomniani uczeni, że przez użyteczność tę należy rozumieć większą produktywność, większą zdolność wytwarzania środków użycia, uwzględnić bowiem muszą i inne nie mniej ważne okoliczności: w jakim stosunku pozostaje dany ustrój do wolności,

¹ por. wyż. str. 123 n. ² por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 324 n. ³ por. cz. V. ⁴ Meyer, *Arbeiterfrage* 102. ⁵ *Liberatore*, *Inst. ethicae et iuris naturalis* 181. ⁶ por. Cathrein, *Recht, Naturrecht u. positives Recht* 94 — 108.

samodzielności ludzi, o ile szanuje ich godność ludzką, czy nie uniemożliwia szczęścia rodzinnego życia, wychowania dzieci, a przede wszystkim, czy da się pogodzić z dobrami najwyższymi człowieka, z jego obowiązkiem dążenia do swego ostatecznego celu. Nie można też pominąć milczeniem stosunku takiego ustroju do kultury, nauki, sztuk itd. Nie samym bowiem chlebem żyje człowiek, ani nie jest czworonogiem, dla którego rajem jest obfite jedzenie i możliwość próżnowania, ale oprócz użycia materialnego i szczęścia, jakie ono daje, pragnie innych dóbr i musi dążyć do ich osiągnięcia, jeśli chce być prawdziwie szczęśliwym.

Jeżeli uczeni, o których obecnie mowa, tak rozumieją użyteczność, od której zależy dobroć jakiegoś ustroju posiadania, nie wiele różnią się od nas. I my żądamy istnienia własności osobistej dla jej użyteczności i celowości, ponieważ ona zapewnia ludziom te dobra, o których mówiliśmy¹, ale zarazem zaznaczamy, że dóbr tych nie może zapewnić żaden inny sposób posiadania, dopóki ziemia będzie tem, czem jest; własność osobista nie tylko lepiej je zapewnia, ale ona jedynie może to uczynić. Dlatego też sama istota rzeczy wymaga zaprowadzenia i utrzymania własności osobistej, państwo musi stanąć w jej obronie inaczey całe społeczeństwo rozpadnie się w gruzy. Nie jest zatem prawo to zostawione dowolności prawodawcy, co należy do istoty prawa pozytywnego, ale istniejąc przed państwem, wymaga jedynie ochrony i uzupełnienia, odpowiednio do warunków w jakich społeczeństwo się znajduje.

Użyteczność jakiegoś ustroju własności przemawia za jego dobrocią; natomiast nieużyteczność jego, niezapewnienie człowiekowi należnych dóbr, jest dowodem, że dany ustrój stoi w sprzeczności z żądaniami natury, która nie może dla niczego i dla nikogo żądać tego, co dla niego jest zgubne. Lepiej jednak, przy udowadnianiu słuszności osobistej własności, wyjść od bardziej uchwytnych podstaw, od uprawnień człowieka, niż od wykazywania większej użyteczności jakiegoś ustroju, bo taka droga nie ochroniłaby nas od prób socjalizmu, pragnącego wykazać w praktyce użyteczność komunistycznego ustroju².

¹ H. Pesch, *Nationalökonomie* I 194, II 2. ² por. Antoine, *Cours d'économie politique* 482.

Błędne również jest zapatrywanie wspomnianych autorów, że należy oddać państwu wszelką produkcję, którą ono może korzystnie prowadzić. Celem państwa nie jest zostanie generalnym producentem i usuwanie poddanych od produkcji, ale ono ma umożliwić obywatelom dojście do dobrobytu przez własną działalność. Państwo ma stwarzać warunki korzystnej działalności indywidualnej, żadną zaś miarą nie ma dążyć do tego, aby uczynić wszystkich swymi parobkami. Jeśli wspólna produkcja jest korzystniejsza od indywidualnej, państwa zadaniem jest popierać tworzenie się odpowiednich stowarzyszeń, powinno wydać sprzyjające temu rozwojowi prawa, ale żadną miarą nie jest uprawnione wdzierać się na miejsce, należne poddanym. Jeśliby zaś chciało coraz nowe gałęzie zagarniać pod swoje kierownictwo, zniszczy pracowitość, samodzielność, niezawisłość poddanych, a stworzy legiony urzędników, którzy ostatecznie doprowadzą społeczeństwo do ruiny¹.

ROZDZIAŁ VI.

Własność osobista „prawem narodów“².

1. Scholastycy nie zajmują się zawodowo prawem własności; nie było to bowiem w ich czasach potrzebne, z powodu braku głębszych prądów, przeciwnych tej instytucji. Stąd jednak nie wynika, że wcale nie obchodziły ich kwestye, na które obecne czasy domagają się odpowiedzi; owszem poruszają oni prawie wszystkie te zagadnienia, ale jedynie okolicznościowo, wskutek czego, trzeba niejako wyławiać poszczególne myśli, rozsiane po ich dziełach.

¹ por. J. St. Mill, *Die Freiheit* (Leipzig 1869) 116 – 21, por. cz. II r. 8.

² por. Funk Fr., *Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen* (Zeitschrift f. d. g. Staatswissenschaft, Jhrg. XXV, Tübingen 1869, 125—175); Fr. Walter, *Das Eigentum nach d. Lehre des hl. Thomas v. Aquin*; S. Deploige, *La théorie thomiste de la propriété* (Revue Néo-scholastique, Louvain 1895, 61—82; 163—175; 276—301); M. Maurenbrecher, *Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* (Leipzig 1898), V. Cathrein, *Das jus gentium im römischen Recht u. beim hl. Thomas v. Aquin* (Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1899, 373 - 388).

Przedewszystkiem należy zaznaczyć, że niema wśród nich żadnego, któryby występował przeciw własności osobistej; przeciwników ich zaliczają do heretyków, w czym idą za przykładem Ojców Kościoła¹. Utrzymywać przeto, że któryś z nich uważa wspólność posiadania za żądanie prawa przyrodzonego, może jedynie ktoś, co o nauce scholastyków nie ma najmniejszego pojęcia².

Scholastycy nie uznają własności osobistej za sprzeczną z prawem przyrodzonym; z tego jednakże nie wynika jeszcze, że muszą ją opierać na tem prawie, mogą bowiem równie dobrze uznać ją za dzieło prawa pozytywnego. Rozpoznać zaś, na jakim prawie, który z nich instytucję tę opiera, jest dosyć trudno a to z kilku powodów.

Przedewszystkiem używają ci pisarze nieco innej terminologii jak my, dlatego też nie wystarczy patrzeć jedynie na ich wyrażenia, ale przez porównanie różnych textów, należy wyszukać, jak je rozumieją. Trudność zrozumienia ich powiększa jeszcze ta okoliczność, że, jak już nadmieniono, nie omawiają tej kwestyi systematycznie, wyczerpująco, ale jedynie okolicznościowo.

Pewnem ułatwieniem w zrozumieniu ich mogłoby być wyświeślenie, co to jest prawo narodów (*ius gentium*), na niem bowiem prawie wszyscy opierają własność osobistą. Ale niestety, w pojmowaniu tego prawa znowu różnią się między sobą i prawie każdy, co innego przez nie rozumie.

Nie na wiele też przyda się zastanawianie nad dowodami, jakie przytaczają, w celu uzasadnienia własności osobistej. Są to

¹ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 66 a. 1 a. 5; Soto, de iustitia et iure, l. 4 q. 3 a. 1: „est ergo assertio divisionis rerum eo gradu certa, ut eius negatio haeretica sit“; por. św. Augustyn, ep. 157 ad Hilar. c. 4 n. 23 n; de morib. eccl. cathol. et manich. l. 1 c. 35 n. 77; por. Lessius, de iustitia l. 2 c. 5. dub. 2 n. 2: quod licita fuerit est certo tenendum. Nam ex multis Scripturae locis constat, licite aliquid tamquam proprium possideri, et contrarium est haeresis quorundam qui vocati sunt Apostolici, ut refert Aug. haeres. 40. et Epiphanius haer. 61. Idem docuit Pelagius. ² Wiele wrzawy narobiła w swoim czasie mowa Ritschla: Festrede im Namen der Georg-Augusts-Universität zu Feier ihres 150 jährigen Bestehens (Göttingen 1887). Autor stara się udowodnić w niej, że św. Tomasz i Kościół katolicki, stoi na tych samych zasadach, co socyalizm. Znakomitą odprawę dał mu Hertling w broszurze: Zur Beantwortung der Göttinger-Jubiläumsrede (Kleine Schriften zur Zeitgeschichte u. Politik, Freiburg 1897, 127–192).

wszystko dowody, wzięte przeważnie z Arystotelesa i ze św. Tomasza, oparte na potrzebach społeczeństwa. Bez wątplenia wskazują one na konieczność istnienia tej instytucji, ale cóż, kiedy nie wszyscy scholastycy konieczność tę uznają i niektórzy widzą w nich jedynie dowód na wielką użyteczność osobistego posiadania.

Wobec tego nie pozostaje nam nic innego, jak zastanowić się osobno przynajmniej nad najwybitniejszymi scholastykami. Nie tu naturalnie miejsce na przedstawianie całej ich dotyczącej nauki; musimy poprzestać na wskazaniu, na jakim prawie opierają oni własność osobistą, na przyrodzonym, według naszych pojęć o niem, czy na pozytywnym.

2. Przedewszystkiem musimy przypatrzeć się nauce św. Tomasza, za którym idą prawie wszyscy późniejsi teolodzy, a którego sposób wyrażania się dał — jak się zdaje — powód całemu zamieszaniu w omawianej kwestyi.

Dość często mówi „Książę Szkoły“, że własność osobista pochodzi nie z prawa przyrodzonego ale z ludzkiego. „Ea, quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali et iuri divino... et ideo per rerum divisionem et appropriationem, ex iure humano procedentem, non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi“¹. Gdzie indziej zaś uczy: „secundum ius naturale non est distinctio rerum sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum“². Uczy też św. Tomasz, że prawo własności pochodzi z prawa narodów³; lecz prawo narodów zalicza znów do prawa pozytywnego; „est de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae... et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile“⁴.

Co jednak rozumie św. Tomasz przez to prawo naturalne, do którego nie chce zaliczyć własności osobistej?

Odróżnia on dwojakie prawo naturalne; jednego przedmiotem jest wszystko to, co „adaequatum vel commensuratum est alteri.. secundum absolutam sui considerationem sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet“; drugie zaś prawo obejmuje to, co jest „naturali-

¹ 2. 2. q. 66 a. 7. ² 2. 2. q. 66 a. 2 ad 1. ³ 2. 2. q. 57 a 3. ⁴ 1. 2. q. 95 a. 4.

ter commensuratum alteri... secundum aliquid quod ex ipso sequitur“. objaśnia swój podział na przykładzie, obchodzącym nas bliżej: „si consideretur iste ager absolute, non habet, unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius“¹.

Otóż, jeśli patrzymy na rzeczy stworzone „absolute“, niejako w oderwaniu, nie widzimy żadnej racji, dlaczego miałyby być raczej podzielone niż posiadane wspólnie; jeśli tak na nie patrzymy, widzimy jedynie, że służyć mają człowiekowi, bo „secundum... naturalem ordinem, ex divina institutione institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, ut ex his subveniatur hominum necessitati“². Prawo naturalne, tak rozumiane, nie żąda również wspólności posiadania; odpowiada bowiem św. Tomasz na zarzut: „secundum ius naturale omnia sunt communia“, ucząc: „communitas rerum attribuitur iuri naturali non quia ius naturae dictet omnia esse possidenda communiter, sed quia secundum ius naturale non est distinctio rerum... unde proprietates possessionum non est contra ius naturale“³. Gdzie indziej zaś utrzymuje, że wspólną własność można nazwać prawem przyrodzonym, „quia natura non inducit contrarium... sed ars adinvenit“⁴.

Jeśli jednak zastanowimy się nad celem dóbr ziemskich i nad tem, co wyniknęłoby ze wspólnego posiadania, przyjdziemy do przekonania — jak nas poucza św. Tomasz — że grunt „habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius“, co więcej podział dóbr i istnienie własności osobistej, okaże się „necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum... quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae., quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est“⁵.

¹ 2. 2. q. 57 a. 3; por. 2. 2. q. 66 a. 2. ² 2. 2. q. 66 a. 2 ad 1. por. Schaub, Eigentumslehre 265. ³ 2. 2. q. 66 a. 2 ad 1; por. 2. 2. q. 66 a. 7. ⁴ 1. 2. q. 94 a. 5 ad 3. ⁵ 2. 2. q. 66 a. 2.

Jeśli przeto św. Tomasz utrzymuje, że prawo naturalne nie wymaga istnienia własności osobistej, rozumie przez nie prawo przyrodzone w najściślejszym tego słowa znaczeniu, nie przeczy jednak, że nie jest ona żądaniem prawa przyrodzonego, branego w szerszym znaczeniu.

Jest jeszcze inny powód, dla którego św. Tomasz może mówić, że własność osobista nie jest żądaniem prawa naturalnego. Odróżnia on bowiem, podobnie jak prawnicy rzymscy, dwojakie prawo naturalne: wspólne nam ze zwierzętami i prawo właściwe człowiekowi, o ile jest istotą rozumną; pierwsze prawo nazywa naturalnem, drugie natomiast prawem narodów, jednakże obydwie prawa uważa za naturalne, obowiązujące niezależnie od woli prawodawcy państwowego. Ponieważ posiadanie własności osobistej nie jest nam wspólne ze zwierzętami, ale jest czemś właściwym istocie rozumnej, dlatego też słusznie może uczyć, że prawo naturalne, w pierwszym znaczeniu brane, podziału własności wcale nie wymaga.

„Iustum naturale est ad quod hominem natura inclinatur. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem secundum quod est animal... alia autem est natura hominis, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, ut homo est rationale animal, vocant iuristae ius gentium“¹.

Ten drugi podział prawa przyrodzonego schodzi się z pierwszym, poprzednio wspomnianym. To bowiem, co należy się rzeczy „secundum absolutam sui considerationem“, poznaje nie tylko człowiek ale i zwierzę i dlatego też prawo to wspólne jest nam i zwierzętom; natomiast zastanawiać się nad tem, co może wynikać z jakiejś rzeczy w pewnych warunkach, może jedynie istota rozumna i dlatego też to prawo jest naturalne tylko człowiekowi i nazywa się, w odrożnieniu od prawa pierwszego, prawem narodów².

Chociaż św. Tomasz mówi o prawie przyrodzonym, wspólnem nam i zwierzętom, nie wynika stąd, żeby przyznawał, że coś na-

¹ Ethic. 1. 5 lect. 12; por. 1. 2. q. 94 a. 2; 2. 2. q. 57 a. 3. ² 2. 2. q. 57 a. 3.

leży się człowiekowi w ten sam sposób, co zwierzęciu. Zwierzę poznaje dobro sobie odpowiednie, ale jedynie zmysłowo i dąży do niego popędzane instynktami, natomiast nie zauważa celu i zgodności z nim swojej działalności; człowiek natomiast działa, rozumnie wybierając środki odpowiednie do poznanego celu i w jego mocy jest działać lub nie, dążyć do osiągnięcia dobra, odpowiedniego nawet swej zwierzęcej naturze, lub też wyrzec się go¹. Nadto o prawach zwierząt można mówić jedynie przenośnie, podmiotem bowiem prawa może być jedynie osoba².

3. Choćby św. Tomasz przeciwstawia prawo narodów prawu przyrodzonemu w najściślejszym tego słowa znaczeniu, uważa je jednak również za prawo przyrodzone, obowiązujące niezależnie od woli prawa pozytywnego.

Jasno mówi o tem, porównując podział prawa Arystotelesa z podziałem prawników rzymskich. Stagiryta dzieli prawo państwowe na prawo naturalne i pozytywne, określając prawo pierwsze, jako to, które ma wszędzie tę samą moc, niezależnie od woli ludzi. Natomiast przedmiot pozytywnego prawa jest czemś obojętnym, nim stanie się prawem, kiedy jednak prawodawca rzecz taką nakáže, obowiązuje wszystkich³.

W komentarzu do tego miejsca, przytoczonym wyżej, odróżnia św. Tomasz w człowieku dwojaką naturę, jedną wspólną nam ze zwierzętami i mówi, że to do czego ta natura nakłania, nazywają prawnicy rzymscy prawem naturalnem; druga natomiast jest nam właściwa, o ile jesteśmy istotami rozumnymi, to zaś do czego ona nakłania, nazywają prawem narodów, poczem dodaje: *utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali prout hic a Philosopho accipitur*⁴. Prawo zatem narodów jest prawem naturalnem, jak je pojmuje Arystoteles i ma wszędzie moc obowiązującą niezależnie od woli ludzkiej.

Inny dowód na to, że św. Tomasz uważa prawo narodów za naturalne, możnaby tak przedstawić. Według jego nauki wszyst-

¹ nor. Pottier, de iure et iustitia 14 n. ² por. cz. II r. 1. ³ Ethic. I. 5. c. 10: τοῦ δὲ δικαίου πολιτικοῦ τὸ μὲν φυσικὸν ἔσ-δτι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, παρὶ οὗ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὁ ἕξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται διαφέρει, por. 2. 2. q. 57 a. 2. i ad 2. ⁴ Ethic. I. 5 lect. 12; por. 2. 2. q. 27 a. 3; IV Dist. 33. q. 1 a. 1 ad 4.

kie wnioski z prawa przyrodzonego są prawem przyrodzonym. W przytoczonym miejscu komentarza mówi: „praemissis existentibus necesse est conclusionem esse... et ideo necesse est quod quidquid ex iusto naturali sequitur quasi conclusio est iustum naturale“¹. Lecz prawo narodów obejmuje właśnie takie wnioski. „Ad ius gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis“². Prawo zatem narodów jest prawem przyrodzonym³.

Prawo to jest przyrodzonym, ponieważ obowiązuje niezależnie od prawa pozytywnego. Uczy św. Tomasz, że prawa państwowe powinny wszystkie pochodzić z prawa przyrodzonego jako conclusiones ex principiis“, albo jako „determinationes quaedam“. Później wyjaśniając, co powiedział, mówi: „derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse faciendum malum: quaedam per modum determinationis; sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur; sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi (conclusiones) continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi ex sola lege humana vigorem habent“⁴.

¹ por. 1. 2. q. 95 a. 2; 1. 2. q. 95 a. 2 ob. 2 i ad 2. ² 1. 2. q. 95 a. 4 i ad 1; 2. 2. q. 57 a. 3 ad 3. ³ por. Mastrius, Theologia moralis, disp. 2. q. 2 a. 2 n. 36. ⁴ 1. 2. q. 95 a. 2. por. 2. 2. q. 57 a. 3 ad 3. Warto przytoczyć inny tekst, 1. 2. q. 94 a. 2, w którym wyraźnie uczy św. Tomasz, że to, co wynika z rozumnej natury człowieka (prawo narodów) jest prawem przyrodzonym; „secundum... ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicitur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est

Te wyjaśnienia tłumacza, jak św. Tomasz utrzymywać może, że własność nie pochodzi z prawa przyrodzonego, a mimo to twierdzi, że prawo narodów, którego dziełem jest podział własności, należy do prawa przyrodzonego; chodzi tu mianowicie o prawo naturalne, brane w szerszem lub ciaśniejszem znaczeniu.

4. Lecz jeśli prawo narodów i własność osobista jest prawem naturalnem, dlaczego zalicza ją do instytucyj ludzkich i nazywa „wynałazkiem rozumu“, dlaczego nazywa prawo narodów prawem pozytywnem?

Castelein sądzi, że św. Tomasz nazywa prawo narodów prawem ludzkim, ponieważ poznajemy je naszym rozumem, a nie z objawienia; przeciwstawia je tedy nie prawu naturalnemu, ale boskiemu¹. Tłumaczenie to nie wytrzymuje jednakże krytyki, gdyż św. Tomasz przeciwstawia ludzkie prawo własności, nie prawu boskiemu jedynie ale i naturalnemu, mówi bowiem wyraźnie: „*ea quae sunt iuris humani (własność osobista) non possunt derogare iuri naturali et divino*“².

Wiele trudności usuwa rozwiązanie, jakie daje Schiffini³ a za nim Cathrein⁴. Według ich tłumaczenia nazywa św. Tomasz prawo narodów prawem ludzkim, pozytywnem, o ile patrzy na nie jako na prawo, obowiązujące w państwach (ustawa); jeśli natomiast zastanawia się nad treścią tego prawa, nad jego przedmiotem wtedy uważa je za konieczność naturalną. Rzeczywiście to tłumaczenie jest zgodne z zapatrywaniem św. Tomasza. Kiedy bowiem mówi o prawach, obowiązujących w państwach⁵, pyta, czy uzasadniony jest podział „praw ludzkich“, jaki podaje św. Izydor, dzielący je na prawo narodów i na prawo cywilne. Odpowiada na to pytanie:¹ „*est de ratione legis humanae, quod sit dervata a lege naturae... et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos, quibus aliquid derivatur a lege naturae... Nam ad ius gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex*

sibi propria (ius gentium por. Ethic. 1, 5 lect. 12; 2. 2. q. 57 a. 3); sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. ¹ Inst. philosophiae moralis et socialis 190. ² 2. 2. q. 66. a. 7. por. a. 2. ad. 1. ³ Philosophia moralis I 396—401. ⁴ prz. art.; por. Recht, Naturrecht, positives Recht 201. n. n; Moralphilosophie II 317 n. ⁵ 1. 2. q. 95. ⁶ 1. 2. q. 95 a. 4.

principiis... quae vero derivantur ex lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accomodatum determinat“. Prawo narodów jest zatem częścią prawa państwowego, jest prawem, wydanym przez prawodawcę jakiegoś państwa, zatem pozytywnem, ale jego treścią jest to, czego domaga się sama natura rzeczy, obowiązuje już przed prawem pozytywnem¹, które zakazując lub nakazując takie rzeczy, czyni je także swoim prawem, daje im do różną sankcję doczesną. Tak prawem pozytywnem zakazane są morderstwa, nakazana jest rodzicom opieka nad dziećmi, ale czy stąd wynika, że takie prawa mają moc obowiązywania jedynie z woli panującego?

Natomiast przedmiot prawa narodów, zalicza św. Tomasz do „iustum, adaequatum naturale“, uważa go za należyne naszej istocie rozumnej².

Lecz to wyjaśnienie nie usuwa jeszcze wszelkich niejasności. Kiedy bowiem św. Tomasz uczy, że własność osobista pochodzi nie z prawa naturalnego, ale z ludzkiego³, że jest „magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum“⁴, nie chce z pewnością jedynie powiedzieć, że prawo to jest wprawdzie naturalnem, ale może się nazywać i pozytywnem, ponieważ jest także przedmiotem prawodawstwa państwowego. W tym bowiem wypadku nie mógłby przeciwstawiać sobie tych praw, utrzymując, że własność osobista nie pochodzi z prawa przyrodzonego, ale raczej z prawa ludzkiego. Musi przeto rzeczywiście uważać tę instytucję w jakimś znaczeniu za dzieło prawa pozytywnego, za „adinventio rationis“.

Niektórzy sądzą, że św. Tomasz uważa prawo własności za pozytywne, ponieważ ustrój własności, każdorazowa jej forma, jest dziełem ludzkim⁵, albo ponieważ nabycie na własność konkretną jakiejś rzeczy, zależy od osobistego działania jednostek, zatem od czegoś pozytywnego⁶.

Lecz i to tłumaczenie nie jest uzasadnione. Św. Tomasz nie mówi o konkretnej własności ani o jej ustroju, ale zastanawia się

¹ 1. 2. q. 95 a. 2. ² por. Ethic. 1. 5. lect. 12; 2. 2. q. 57 a. 1—3; 1. 2. q. 95 a. 4 ad 1; 2. 2. q. 57 a. 3 ad 3. ³ 2. 2. q. 66 a. 7. ⁴ 2. 2. q. 66 a. 2 ad 1.

⁵ Th. Meyer, Arbeiterfrage 105 n. ⁶ Caietanus, Comment. 2. 2. q. 66 a. 2; Schiffrini, Philosophia moralis II 185 n; Goepfert. Moraltheologie II 89.

ogólnie nad koniecznością własności osobistej; utrzymuje, że samo prawo posiadania jej jest z prawa ludzkiego¹.

Powód ten jest nieco inny. Widzieliśmy poprzednio, że św. Tomasz odróżnia dwa prawa przyrodzone: jedno należne rzeczom „secundum absolutam considerationem“, drugie „secundum aliquid quod ex ipso sequitur“ i to prawo ostatnie nazywa prawem narodów. Gdzieindziej znowu uczy, że prawo narodów obejmuje „conclusiones ex principiis“, że instytucje, na niem oparte, są „ad inventiones rationis“, „iuri naturali superadduntur“². Porównajmy z tym sposobem wyrażania się ustęp, w którym mówi o poznawaniu wniosków z pierwszych zasad: „intellectus... cognoscit principia naturaliter et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine sed per inventionem et doctrinam“³. Po tem wszystkim możemy powiedzieć: według św. Tomasza najściślejsze prawo naturalne nie wymaga jakiegos szczególniejszego działania człowieka, ale narzuca się nam samo, jest niejako zrodzone z nami; znane nam przez głos instynktu. Natomiast poznanie tego, co jest prawem naturalnem człowieka, co odpowiada jego rozumnej istocie, wymaga pewnej działalności naszej, podobnie jak prawo pozytywne, ale znacznie inaczej; przy prawie bowiem pozytywnem konieczna jest interwencya prawodawcy, przy prawie zaś narodów potrzebna jest jedynie działalność rozumu, wyprowadzającego wnioski z zasad prawa naturalnego⁴. Dlatego też prawo to i instytucje na niem oparte może św. Tomasz nazywać wynalazkiem rozumu, dziełem człowieka, uważać je za pewnego rodzaju prawo pozytywne, bo rzeczywiście „ponitur ab homine“, inaczej jednak jak prawo właściwe pozytywne. Dlatego też św. Tomasz nie mówi, że prawo narodów zaprowadzono „per determinationem auctoritatis legislatoris“, ale utrzymuje, że wprowadzono je „per ad inventionem rationis“⁵. Konsekwentnie też nigdzie nie utrzymuje, że prawo narodów obejmuje pierwsze zasady prawa przyrodzonego, ale stale mówi o wnioskach, niezbyt od nich oddalonych⁶.

¹ por. 2. 2. q. 66 a. 2; 2. 2. q. 57 a. 3. ² 2. 2. q. 66 a. 2 ad 1. ³ 1. q. 60 a. 2.
⁴ „ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat... inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit. 2. 2 a. 57 a. 3 ad 3; por. Deploige, prz. art. 165 n; v. Gestel, de iustitia et lege civili 79; por. Castelein, Inst. philosophiae moralis et socialis 294 uw. 1. ⁶ Dicendum

Prawo narodów obejmuje zatem, nie dalsze wnioski z zasad prawa przyrodzonego, jak sądzi Antoine¹, ale przeciwnie wnioski bliższe, dlatego też prawo to jest znane wszystkim ludziom, łatwo wszyscy uznali jego słusność. Z tego też wynika, że według św. Tomasza nie należą do prawa narodów dalsze wnioski, wyciągnięte z zasad prawa naturalnego; co do nich bowiem nie mogą się ludzie łatwo pogodzić².

Krótko zatem można zapatrywanie św. Tomasza tak przedstawić: prawo osobistej własności nie jest prawem przyrodzonym w najściślejszym tego słowa znaczeniu, ale jest instytucją prawa narodów, które obejmuje wnioski bliższe z pierwszych zasad moralnych, a zatem i samo jest prawem naturalnym, właściwym istocie rozumnej. Prawo to jednak i oparte na niemy instytucyje, można zaliczyć do prawa pozytywnego i nazwać wynalazkiem ludzkiego rozumu, w części dlatego, że należy do praw, obowiązujących w państwach, częścią zaś dlatego, że przyczyną jego jest człowiek wyciągający swym rozumem takie wnioski.

Wartałoby na tem miejscu wspomnieć coś o nauce Skota, aby jednak nie rozpisywać się zbyt długo nad tą kwestyą odsyłam ciekawych do artykułu, który drukowałem w Miesięczniku Kościelnym³.

5. Z czasów odrodzenia scholastyki uwzględnię jedynie nawiąbitniejszych uczonych, starając się dojść do poznania, czem jest według nich „*ius gentium*“, którego dziełem ma być własność osobista. Wynikiem badania będzie przekonanie się, że: Soto najbardziej zbliża się do naszych zapatrywań na własność, zgadza się z niemi w zupełności de Lugo; niejasne stanowisko zajmuje Molina i Lessius; natomiast różni się od nas Suarez i Mastrius.

Dominicus de Soto († 1560) uważa własność osobistą za tak konieczną po upadku Adama, że „*citra miraculum neutiquam posset aliter genus humanum longo seculo durare*“⁴. Grzech

quod *ius gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod es, rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in huiusmodi homines consenserunt 1. 2. q. 95 a. 4 ad 1; por. 2. 2. q. 57 a. 3 ad 3. ¹ Cours d'économie sociale 387. ² por. Cathrein, prz. art. 387. ³ Zapatrywania J. Duna Skota na własność (Mies. kośc., Poznań 1910, III 347–358, 459–471). ⁴ de iustitia et iure l. 4 q. 3 a. 1.

ten bowiem pociągnął za sobą dwa główne skutki: nieurodzajność ziemi i pożądlliwość człowieka, stąd konieczny jest taki ustrój posiadania, żeby mógł być zachętą do pracy, a zarazem ograniczał chciwość ludzką. Nie nadaje się do tego własność wspólna. Gdyby bowiem ziemia była własnością osobistą a plony wspólne, pełno byłoby kłótni z powodu nierówności w pracy a równości w używaniu plonów wspólnych wysiłków; gdyby zaś grunta były wspólne a podzielone owoce ich, nie byłoby rady na próżniactwo, bo ludzie dbają jedynie o swoją własność, zaniedbują zaś wspólną. Tosamo działałoby się, gdyby grunta i plony były wspólne; wtedy bowiem każdy chciałby jak najwięcej zagrabić, co naruszałoby pokój, zgodę i miłość obywateli¹.

Drugi dowód, jaki daje Soto na konieczność własności osobistej, to potrzeba różnych klas w społeczeństwie, a zwłaszcza rolników, żołnierzy i rządzących, co niemożliwym jest przy wspólnej własności, bo każdy chciałby zajmować najprzyjemniejsze stanowisko, nie chciałby być rolnikiem, ale żołnierzem; w razie zaś niebezpieczeństwa wojny, wszyscy szukaliby znów innego zajęcia bezpieczniejszego, a wskutek tego panowałyby w państwie ustawiczny zamęt i nieład².

Inny dowód — to skutki, jakie zniesienie własności osobistej pociągnęłoby dla życia cnotliwego. Wskutek zaprowadzenia wspólnego posiadania znikłaby hojność, gościnność, miłosierdzie: kto bowiem nie posiada swego, nie może być hojnym, a kto ma wszystko, nie potrzebuje cudzej szczodroliwości³.

6. Na jakimże prawie opiera zatem Soto własność osobistą? Jest ona dziełem prawa narodów: „dicitur autem divisio facta non iure naturali sed gentium“⁴. Lecz czemże jest prawo narodów? Soto zalicza je do prawa pozytywnego i przeciwstawia przyrodzonemu: „ius... dividitur in duo, scilicet naturale et positivum ac deinde ius positivum humanum in ius gentium et civile“⁵. Gdzieindziej znów mówi: ius gentium et a iure naturali distinguitur et sub iure positivo comprehenditur“⁶.

Cóż rozumie Soto przez prawo naturalne? Nie może być według niego, żadnego innego prawa, jak tylko naturalne lub pozy-

¹ de iustitia et iure l. 4 q. 3 a. 1. ² prz. m. ³ tamże. ⁴ l. 4 q. 3 a. 1; por. l. 3 q. 1 a. 3. ⁵ l. 3 q. 1 a. 2; por. a. 3. ⁶ l. 3 q. 1 a. 3.

tywne. Mówi bowiem: „ius seu iustum, idem est quod aequale et adaequatum: hoc autem fieri non potest nisi altero duorum modorum, videlicet aut ex natura rerum, aut ex conducto humanae voluntatis“¹. To zatem, co jest „adaequatum, commensuratum rebus ex natura rerum“ jest „iustum naturale“.

Czemże od tego „iustum naturale“, różni się prawo narodów? Odpowiada na to pytanie: „ius naturale est illud quod ex rerum ipsa natura adaequatum est, et alteri commensuratum. Hoc autem dupliciter contingit. Uno modo secundum absolutam rerum considerationem: sicuti masculus et foemina absoluta natura sua coaptantur in unum generationis officium... Alio modo quidpiam est alteri commensuratum, non secundum absolutam eius naturam, sed in ordinem ad certum finem et per certas circumstantias consideratum. Exempli gratia. Quod hoc praedium ab hoc proprio domino possideatur et aliud ab alio, natura rerum absolute existimata non magis exigit, quam ut omnia in communi possideantur. Attamen si ager idem consideretur, ut ad ferendos fructus colendus, atque in pace possidendus, et pro statu naturae corruptae in quo homines segniores existunt ad impendendas proprias operas, quae in commune bonum cessurae sunt, et alienorum sunt avidi, ratio statim colligit, omnino conducere, ut possessionum divisiones fiant“. Na tem polega różnica między prawem naturalnem a prawem narodów.

Pierwsze prawo jest nam wspólne ze zwierzętami, drugie przysługuje wyłącznie człowiekowi: „rem namque absolute apprehendere non solum hominibus verum et caeteris etiam animantibus naturali instinctu convenit, et ideo ius quod simpliciter est naturale, ut societas masculi ac foeminae, ac prolium nutritio, cunctis est animalibus commune. At vero de rebus in ordine ad finem sub certisque circumstantiis iudicare, non omnibus animalibus competit, sed peculiariter homini virtute rationis, cuius est unum ad aliud conferre. Id ergo ius quod per talem collativam rationem constituitur, dicitur ius gentium i. e. ius quod gentes universae, quatenus rationales sunt, sibi constituerunt“. Dlatego też prawnicy rzymscy mówili: „quod naturalis ratio — a nie

¹ l. 3 q. 1 a. 2.

quod simplex natura — inter homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium“.

Działanie ludzkiego rozumu jest konieczne, aby coś mogło stać się prawem narodów¹, prawo natomiast naturalne wyryte jest w sercach ludzkich i nie wymaga rozumowania. „Dicitur autem divisio facta iure non naturali sed gentium, propterea quod ius naturale nulla indiget ratiocinatione, sed scriptum est in cordibus: ut coniunctio maris et foeminae; ius vero gentium est aliud quod collatis principiis ratio cuiusque infert. Et ideo dicitur gentium, id est hominum, quibus proprium est ratiocinari. Enimvero ex principiis naturae corruptae docta fuit statim familia Adae ac deinceps in universum gentes, ut suum quisque possideret“².

Nie jest zatem prawo narodów prawem naturalnem, ale jest dziełem ludzkim; stworzone niejako zostało przez rozum człowieka, zależne od niego i od jego zgody, gdy tymczasem prawo naturalne zupełnie od niego nie zależy. Lecz, jeśli od człowieka zależy prawo narodów, czy nie jest temsamem, co prawo cywilne? Na tę trudność odpowiada Soto, wskazując, czem różni się prawo pozytywne od naturalnego, a czem prawo narodów od cywilnego. „Ius gentium et civile a naturali differunt eo quod naturale simpliciter est necessarium... ius vero tam gentium quam civile humana ratione est positum. Ius autem gentium et civile hoc basilari discrimine differunt... nempe quod ius gentium e principiis naturalibus rerum consideratarum ad aliquem finem et circumstantias per viam conclusionis elicitur, ut dicas: agri colendi sunt — et homines negligentiores sunt ad communia, quam ad propria, ergo privatim possideantur. Ius autem civile colligitur ex uno principio naturali et altera praemissa arbitrato humano posita, et ideo non colligitur per viam illationis sed per determinationem generalis principii ad specialem legem... ut dicas... malefactor est plectendus (prawo natury); ergo suspendendus latro („determinatio“, zależna od woli prawodawcy). Druga różnica wynika z pierwszej: „ad constituendum ius gentium non requiritur hominum conventus in unum locum, quoniam ratio ad singulos per se docet, sed ad constituendum

¹ l. 3. q. 1 a. 3, ² l. 4 q. 3 a. 1.

*ius civile requiritur reipublicae concilium aut principis auctoritas... Wreszcie „ius gentium est gentibus omnibus commune... ius autem civile est... quod quisque populus vel civitas sibi proprium constituit“*¹.

Prawo zatem narodów nie jest prawem cywilnem, które my obecnie nazywamy pozytywnem, nie jest też prawem naturalnem, bo nie jest czemś należnem rzeczom „secundum absolutam considerationem“. Schodzi się jednak z cywilnem o tyle, że „humana ratione est positum“; z prawem naturalnem zaś ma wspólne źródło i dlatego można je nazwać także naturalnem, co więcej można powiedzieć, że sam dekalog jest prawem narodów; „ratione originis omne ius gentium dicitur de iure naturae, licet ratione illationis ac positionis nuncupetur ius gentium, ob idque nihil vetat si ante legem scriptam (divinam) decalogus censeretur posteriori modo de iure gentium. Tametsi propter evidentiam proximae illationis forsan non sortiretur nomen nisi iuris naturae“². Dalej zaś mówi: „ius gentium non negatur quoddam modo esse naturale, ut tamen censeatur ab illo differre propter illationem; tum praesertim dum longius conclusio a principiis distat,“³. Jedną jeszcze widzi różnicę między nimi, mianowicie zauważa, że wniosek taki nie jest czemś tak bezwarunkowo koniecznem jak samo prawo natury lub najbliższe z niego wnioski... „illatio non est omnino necessaria, sed rei naturae in ordine ad talem finem valde conveniens. Haud enim ex necessitate colendi agros vel pacificae eorum possessionis consequitur tam necessario dominiorum divisio, quam ex illo principio: id ne facias aliis etc... dicitur: non occides“⁴.

Prawo zatem własności jest według Sota prawem narodów; prawo zaś narodów nie jest prawem naturalnem w najściślejszym tego słowa znaczeniu, ani nie jest wnioskiem tak widocznie wpływającym z pierwszych zasad, że do poznania go nie potrzeba prawie żadnego wnioskania, ale jest wnioskiem dalszym i obejmuje

¹ l. 3 q. 1 a. 3. por. l. 1 q. 5. por. l. 1 q. 5 a. 2 a. 4; „ius naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris; ius autem gentium naturali ratiocinatione, absque hominum conventu, et longo consilio inde elicatum; ius autem civili arbitrato hominum in unum coeutium consilium constitutum“. ² l. 1 q. 5 a. 4. ³ por. l. 3. q. 1 a. 3 ea quae inferuntur ex absoluta rerum natura, et consequentia necessaria pertineant ad ius naturale. ⁴ l. 3 q. 1 a. 3.

to wszystko, co przysługuje rzeczom ze względu na cel, któremu mają służyć i okoliczności, w jakich się znajdują. Nazywa je zaś pozytywnem, ponieważ nie jest wypisane w sercach ludzkich, ale wymaga rozumowania i dopiero przez rozumowanie poznane wchodzi w życie. Różnicy między św. Tomaszem a Sotem niema prawie żadnej, chyba ta maleńka, że św. Tomasz uważa podział prawa na *ius naturale, gentium et civile* raczej za jakiś zabytek, a sam bez żadnych skrupułów zalicza prawo narodów do naturalnego¹; Soto natomiast upiera się przy tym podziale i stara się wykazać jego słuszność².

Dzisiejsi moralisci dzielą prawo na naturalne i pozytywne, rozumiejąc przez pierwsze to, co jest należne nam z samej istoty rzeczy, bez względu na to, czy jest bliższym czy dalszym wnioskiem z pierwszych zasad, przez drugie zaś rozumieją to, co nam jest należne jedynie z woli prawodawcy państwowego. Prawo zatem naturalne obejmuje, według obecnego sposobu pojmowania go, dawne prawo naturalne i prawo narodów, to zaś co dawniej nazywano prawem cywilnem, obecnie nazywamy prawem pozytywnem.

7. W ten właśnie sposób zapatruje się na prawo narodów de Lugo († 1660), o którym św. Alfons mówi, że „post s. Thomam non temere inter alios theologos facile princeps dici potest“³. Uważa on własność osobistą za konieczną „ad vitam politicam humanam“, z powodów, przytaczanych powszechnie przez scholastyków, zaznacza nadto, że sprzyja ona oszczędności i podnosi wpływ wzrostu ludności na konieczność osobistego posiadania⁴. Na pytanie zaś, czy instytucja ta jest prawem naturalnem, czy pozytywnem, znajdujemy u niego odpowiedź, na którą każdy z nowoczesnych socjologów z pewnością się zgodzi. „Respondeo — mówi⁵ — *ius naturae sumi dupliciter. Primo pro iure communi hominibus et belluis... et in hoc sensu certum est divisionem rerum et dominiorum non esse de iure naturae, cum sit propria hominis prout differt a brutis. Secundo modo accipitur ius naturale pro lege obligante independenter ab omni praecepto positivo superaddito. Et in hoc sensu est quidem de iure naturae divisio rerum et dominiorum in genere loquendo, quia naturalis ratio dictat,*

¹ por. *Ethic.* l. 5, lect. 12; l. 2, q. 94 a. 2. ² l. 3 q. 1 a. ³ *Theologia moralis*, l. 3 n. 552. ⁴ *de iustitia et iure*, disp. 6 n. 1. 4. ⁵ disp. 6 n. 5.

in circumstantiis praesentibus naturae lapsae et hominum multitudinis necessariam esse divisionem: modus tamen illius non est complete de solo iure naturae, sed pendet saltem negative a iure humano“. Może bowiem prawo wprowadzać różne sposoby nabywania własności, ograniczać lub nawet niedopuszczać, aby moc prawną mogły mieć sposoby nabywania, którym ona z natury rzeczy przysługuje. „Quando ergo dicitur — mówi dalej — iure gentium introductas esse rerum divisiones, sermo est de divisione in genere loquendo, praescindendo ab hoc et illo modo dividendi et acquirendi dominium: et tunc ius gentium condistinguitur quidem a iure naturali in prima acceptione non tamen a iure naturali in secunda acceptione“.

Znakomity teolog krótko wyłożył całą teorię prawa własności: samo istnienie tej instytucji jest żądaniem prawa naturalnego, sposób zaś nabywania, ustrój własności non est complete de solo iure naturae“, ale zależy w wielu wypadkach od prawa pozytywnego.

8. Niejasne stanowisko zajmuje — jak już poprzednio zaznaczono — L. Molina († 1600). Zalicza on podobnie jak i inni scholastycy, prawo własności osobistej do prawa narodów, które uważa za „ius humanum, quo omnes aut fere omnes gentes utuntur“¹. Utrzymuje, że pozytywne prawo uzasadnia dozwołoność osobistego posiadania, poprzednio bowiem zabieranie rzeczy byłoby sprzeczne z prawem natury. „Ius positivum ex communi hominum tacito aut expresso beneplacito, aut ex primorum parentum vel Noe post diluvium statuto, aut alterius, quem sibi in principem elegissent, efficere potuit, ut quod ante rerum divisionem esset contra ius naturale, ea facta... iuri naturali non repugnaret“². Wola prawodawcy jakiegось zaprowadziła to prawo, dlatego też i znieść je może, całe jednak prawo naturalne „vix abrogari potest. Ratio est, quoniam ad id necessarius esset communis consensus omnium nationum qui difficile haberi potest“. Ze zniesienia własności wynikłoby jednak wiele złych skutków, dlatego „procul dubio culpa esset lethalis eam omnino tollere, si tamen tolleretur non dubito quin factum teneret“³.

Wobec tych wyrażeń trudno przypuścić, że Molina nazywa

¹ de iustitia et iure, tr. 1 disp. 5. ² tr. 1 disp. 4. ³ tr. 1 disp. 5.

prawo narodów pozytywnem w tem znaczeniu, co św. Tomasz lub Soto. Przeciw temu przypuszczeniu przemawia także jego zapatrywanie na podział prawa, dawany przez prawników rzymskich, zgodnie z którym św. Tomasz i Soto uważają prawo narodów za naturalne w pewnem znaczeniu, o ile mianowicie obejmuje to, co jest naturalne człowiekowi jako istocie rozumnej. Natomiast Molina uważa za niewłaściwe zaliczanie do prawa narodów tego, „quod quomodocumque est naturale homini“, to bowiem jest prawdziwym prawem naturalnem; prawo zaś narodów obejmuje jedynie to, co ustanowiły wszystkie lub wiele narodów, Adam lub Noe¹. Z tego zdaje się dosyć jasno wynikać, że nie uważa prawa narodów za pozytywne jedynie w tem znaczeniu co poprzednio wspomniani uczeni, ale chce je uznać za prawdziwe prawo pozytywne, różniące się od naszego jedynie swą ogólnością i wielką zgodnością z prawem naturalnem².

9. Również nie zupełnie jasne jest zapatrywanie L. Lessiusa († 1623). Przyznaje on wprawdzie, że wolno jest posiadać własność osobistą, a przeciwników jej uważa za heretyków³, uznaje również jej wielką użyteczność⁴, w przeciwnym bowiem razie ziemia pozostałaby nieuprawna, wobec próżniactwa ludzi i nie dbalstwa o to, co jest wspólne. Nadto wrzałyby ustawiczne walki przy wspólności dóbr, bo każdy chciałby rzecz zdobyć dla siebie. Również przyznaje, że rzecz niczyja, stawałaby się zawsze z prawa naturalnego własnością zawłaszczającego⁵. Zarazem jednak utrzymuje, że własność osobista nie jest dziełem prawa naturalnego⁶, co więcej sądzi nawet, że i w obecnych stosunkach możliwa jest uporządkowana własność wspólna⁷. Podział dóbr pochodzi „in genere“ z prawa narodów⁸. Czemże jest to prawo? Nie jest ono pra-

¹ tr. 1 disp. 6; por. tr. 1 disp. 5. ² tr. 2 disp. 20; por. Vermeersch de iustitia n. 197. ³ de iustitia l. 2 c. 5 dub. 2 n. 2. ⁴ l. 2 c. 5 dub. 2 n. 3; por. l. 2 c. 5 dub. 3 n. 9 „expedientissimum fuit apud omnes fieri divisionem“. ⁵ l. 2 c. 5 dub. 3 n. 10: „praesertim fera vel gemma -- i oczywiście każda, podobna im rzecz -- cuius possessio alteri non adfert incommodum“. ⁶ l. 2 c. 5 dub. 3 n. 8; non est facta proprie iure naturali, quia ius naturae neque fecit hanc divisionem, cum omnia reliquerit communia, neque praecipit eam fieri, neque natura secundum se ad eam inclinatur, non enim illam quaerit nisi in vita civili“. ⁷ l. 2 c. 5 dub. 3 n. 11: naturalis ratio non dictat id esse omnino necessarium, posset enim in singulis communitatibus institui politia, secundum quam paene omnia manerent communia. ut apud Anabaptistas in Moravia. ⁸ l. 2 c. 5 dub. 3 n. 11. 9.

wem naturalnem, właściwem człowiekowi samemu (*ius gentium* według św. Tomasza i Sota), ani wnioskiem z niego koniecznym wypływającym — co najwyżej możnaby je uważać za wniosek jakiś daleki i niekonieczny¹, ale jest raczej ogólnem przekonaniem, że podział jest korzystny dla pokoju i używania rzeczy².

To przekonanie nie jest — jak przyznaje Lessius — prawem pozytywnem, nie jest poznaniem istniejącego prawa naturalnego, więc właściwie trudno zrozumieć, w jaki sposób może ono być źródłem jakiegoś prawa. Niejasność ta jest logicznym wynikiem nie zaliczania prawa narodów ani do naturalnego ani do pozytywnego prawa; niema bowiem praw innych, a wskutek tego nie wiadomo, gdzie umieścić omawiane prawo.

10. Według Suareza († 1617) dowody, przemawiające za wprowadzeniem własności osobistej, są to „*congruentia e, quae ostendunt divisionem rerum esse commodiorem in natura lapsa. non probant hanc divisionem esse sub praecepto naturali*“³.

Castelein sądzi⁴, że zapatrywanie to Suarez zmienił później, czego dowodem ma być dzieło „*de opere sex dierum*“, gdzie nazywa własność osobistą czemś koniecznem⁵. Przypuszczenie to ma jednakże nie wielkie prawdopodobieństwo; można nazywać istnienie własności czemś koniecznem, a mimo to rozumieć przez tę konieczność jedynie wielką użyteczność. Nadto Suarez opiera własność osobistą na

¹ por. l. 2 c. 5 dub. 3 n. 8; l. 2 c. 3 dub. 2 n. 9: uważa za prawo naturalne „*quod ex ipsis rerum naturis oritur seu ex natura rationali*“ i zalicza do tego wszystko, co znajduje się w dekalogu, „*vel evidenter ex eo deducitur*“; l. 2 c. 5 dub. 3 n. 11 stawia sobie zarzut: *id est iuris naturae, quod ratio naturalis dictat omnino necessarium ad pacem generis humani; sed divisio rerum est huiusmodi; ergo est iuris naturae. Na co odpowiada: concedi posse illam hac ratione esse iuris naturae, quamvis alio modo negetur esse iuris naturae; n. 2. Naturalis ratio non dictat id esse omnino necessarium itd. jak wyżej.* ² l. 2 c. 3 dub. 2 n. 9: *Haec divisio facta est iure gentium. Hoc tamen non est ita intelligendum, quasisit aliquod praeceptum apud omnes, sed quia commune omnium iudicium est, divisionem rerum expedire tum ad pacem, tum ad meliorem rerum administrationem. Itaque hoc ius gentium nihil est aliud quam commune hominum iudicium et gentium consensus; vel est consensus et ius ex communi iudicio et consensu proveniens*“. To iudicium et consensus albo jest wolą prawodawczą, a wtedy mamy prawo pozytywne, albo jest odkryciem prawa naturalnego, a wtedy prawo narodów jest prawem naturalnem. Lessius nie uważa go ani za naturalne, ani za pozytywne, więc wogóle niewiadomo, czego chce. ³ de legibus l. 2 c. 14 n. 13. ⁴ *Institut. philosophiae moralis et socialis* 293 n. ⁵ l. 5 c. 7 n. 18.

prawie narodów¹, które uważa za prawo pozytywne. Zdania tego później nie zmienił, a zatem słusznie można wnioskować, że nie zmienił i swego zapatrywania na charakter prawa własności.

Co do prawa narodów Suarez odrzuca zdanie tych, którzy uważają je za naturalne²; nie chce też identyfikować swego podziału prawa z podziałem prawników rzymskich i przyznaje, że prawo narodów nie jest — jak oni chcą — prawem naturalnym, przysługującym wyłącznie człowiekowi³. Nie jest ono „*evidens illatio ex principiis naturalibus*“, ani też do jego istnienia nie wystarczy samo poznanie: „*ex parte humanae rationis non est ius gentium tantum ostensivum malitiae... sed prohibendo facit esse mala*“, jest wspólne prawie wszystkim narodom, ale nie wszystkim, jak prawo naturalne, jednym słowem jest „*simpliciter diversum a iure naturali*“⁴. Wprawdzie i prawo narodów bardzo jest użyteczne i dlatego też zaprowadzono je „*magis necessitate exigente quam voluntate*“⁵, ale ostatecznie jest prawem pozytywnym, „*quia non per evidentiam sed probabilitatem et communem aestimationem hominum introducitur*“⁶.

Czemże jednak różni się od cywilnego (pozytywnego)?

Dwojakie mamy — odpowiada Suarez — prawo ludzkie: pisane i niepisane. Otóż prawo narodów jest prawem niepisanym, ale „*moribus constat; quod si sit unius gentis moribus introductum et illas tantum obliget, dicitur etiam civile. Si vero introductum est moribus omnium gentium et omnes obliget hoc credimus esse ius gentium, quod differt a naturali, quia non naturae sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in origine, fundamento et universalitate modo explicato*“⁷.

O pierwszym tem zwyczajowym prawie mówi, że jest to prawo narodów, które państwa zachowują „*intra se*“, drugie natomiast, właściwe prawo narodów, zachowują „*inter se*“⁸. Mimo woli nasuwa się tu wątpliwość, czy Suarez nie miesza prawa narodów z prawem międzynarodowym, które rzeczywiście państwa zachowują „*inter se*“.

Ponieważ prawo narodów jest prawem pozytywnym, wskutek

¹ de legib. l. 2 c. 17. ² l. 2 c. 17 n. 9. ³ l. 2 c. 17 n. 2. 7. ⁴ l. 2 c. 19 n. 1. 2. ⁵ l. 2 c. 20 n. 2. ⁶ l. 2 c. 19 n. 3. 4. ⁷ l. 2 c. 19 n. 5. 6. ⁸ l. 2 c. 19 n. 8; por. c. 20 n. 1.

tego zupełnie logicznie utrzymuje Suarez, że prawo to, istniejące tylko w jednym państwie, może znieść samo dotyczące państwo; właściwe zaś prawo narodów, „omnium auctoritate videtur introductum et ideo non sine omnium consensu tolli potest“¹.

Któż jest tedy prawodawcą, nadającym takie prawa?

Suarez nie daje na to pytanie odpowiedzi. Schiffini² przypuszcza, że przyjmuje on w całej ludzkości pewną władzę prawodawczą, wyższą ponad władzę poszczególnych państw. Byłoby to oryginalne zapatrywanie, ale też — jak Schiffini zaznacza — zupełnie błędne; musielibyśmy uważać państwa za prowincje jakiegoś powszechnego państwa, a konsekwentnie przyznać większości narodów prawo narzucania swej woli mniejszości, a nawet prawo zniesienia tego, co się ma zaliczać według Suareza, do prawa narodów³. Trudno też uwierzyć, że Suarez coś podobnego przypuszczał; może bardziej będzie uzasadnione to zdanie, że opiera on swoje zwyczajowe prawo narodów na prawie naturalnem, które nie pozwala dowolnie znosić tego, co zaprowadzono za wspólnem porozumieniem i każe szanować to, co stało się powszechną tradycją, w dodatku nader odpowiadającą prawu natury i w życiu użyteczną.

Jakkolwiek Suarez nie uznaje istnienia własności osobistej za wymaganie prawa naturalnego, nie myśli wcale utrzymywać, że nic nie moglibyśmy posiadać osobiście bez zgody państwa, przeciwnie uczy, że nawet w raję każdy miałby prawo zabierania znalezionej rzeczy niczyjej, prawo do owoców swej pracy, tembardziej zatem musi przyznawać to prawo ludziom po upadku. Podział własności, który on uważa za nakazany prawem natury, to podział ziemi i środków wytwórczych, które — jak uczy — posiadano by prawdopodobnie wspólnie, gdyby nie nastąpiło zepsucie naszej natury⁴.

11. Szanowane imię w teologii ma Vasquez († 1604), warto przeto i o jego zapatrywanie zapytać. Vermeersch⁵ utrzymuje, że według niego własność pochodzi z prawa naturalnego. Jednakże trzeba sąd Vermeerscha nieco zmodyfikować. Vasquez bowiem sądzi, że prawo narodów, do którego zalicza prawo własności,

¹ l. 2 c. 20 n. 6. 7. ² *Philosophia moralis* I 387. ³ Schiffini, *Philosophia moralis* I 390. ⁴ por. de opere sex dierum, l. 5 c. 7 n. 17. 18. ⁵ de iustitia n. 197

daje nam możliwość działania czegoś, ale niczego nam nie nakazuje: gdyby bowiem prawo to obejmowało jakieś nakazy, obowiązywałyby one, albo z prawa naturalnego, a wtedy byłyby prawem naturalnym, albo z nakazu władzy, a wtedy mielibyśmy prawo pozytywne¹. Możemy przeto powiedzieć, że prawo narodów daje według Vasqueza pewne naturalne uprawnienia, które należy szanować u drugich, ale nie nakłada obowiązku, aby stosownie do nich działać. Obecnie zaś przyjmujemy — co do prawa własności — że jest ono nietylko uprawnieniem, ale także koniecznością społeczną.

12. Wreszcie wypada jeszcze wspomnieć o najznakomitszym Skotyście, *Mastriusu* († 1673). On także opiera własność osobistą na prawie narodów², które uważa za coś pośredniego między prawem naturalnym a pozytywnym³. Czemże różni się prawo narodów od naturalnego i pozytywnego? Prawo naturalne według teologów jest to „*quod ex instinctu naturae omnibus hominibus inter se commune est. Ius gentium autem, quod ex consensu populorum illis omnibus aut fere omnibus commune est. Civile tandem, quod unaquaque civitas aut regnum sibi constituit*“⁴.

Prawo zatem narodów różni się tem od zwykłego prawa pozytywnego, że nie jedno ale wszystkie lub kilka państw wprowadziło je „*usu et consuetudine*“. Chociaż możnaby powiedzieć, że zaprowadzono je „*ex aliquo principio naturali*“, w gruncie rzeczy nie jest ono prawem naturalnym, właściwem człowiekowi, jak uczyli „prawnicy“ — zapatrywanie to odrzuca *Mastrius* wyraźnie⁵ — ale prawdziwem prawem pozytywnem, inaczej nie do-rzeczny byłyby podział prawa na naturalne, narodów i cywilne,

¹ 1. 2. disp. 157 n. 3; por. n. 7; por. Suarez, de legibus, l. 2 c. 18 n. 2. 3; Schwarz J., *Instit. iuris publici universalis et gentium* p. I. tit. 2 § 1 q. 3. ² *Theologia moralis*, disp. 2. q. 2 a. 2 n. 43: „*ulterius infertur ius gentium esse medium inter ius naturale et civile, cum neque a natura sit insitum, neque ab aliquo determinato principe aut republica stabilitum ut istud, sed ab omnibus fere gentibus, et omni populo sit introductum.. usu.. et consuetudine*“. ³ *Theol. moralis*, prz. m. ⁴ „*iuristae ius naturale vocant quod commune est homini cum brutis.., ius gentium autem quod homini est proprium... At Theologi explicationem hanc non recipiunt, quia ius pro lege sumptum est regula iustae et iniustae, honestae et turpis operationis, at hoc est proprium hominis libertate utentis et ratione ad suas operationes exercendas; tunc quia hinc sequeretur omnia decalogi praecepta ad ius gentium pertinere*“ — prz. m.

raczej należałoby je podzielić na naturalne i cywilne. Zaznacza przy tem Mastrius, że taksamo sądzi Suarez — na co można się zgodzić — Molina itd.¹ Ludzkie to prawo umocnił P. Bóg przez zakaz kradzieży².

Widzieliśmy, że scholastycy opierają prawo własności osobistej na prawie narodów, które nazywają prawem pozytywnem, powstałym przez zgodę (consensus) narodów. Przez te wyrażenia zbliżają się do zwolenników t. zw. teorii legalnej, opierających tę instytucję na prawie pozytywnem i do obrońców teorii umowy, wywodzących słusność jej ze społecznej umowy, zawartej kiedyś przez naszych przodków. W gruncie rzeczy jednakże podobieństwo to jest jedynie pozorne. Według najznakomitszych scholastyków „pozytywność“ prawa narodów, zgoda na jego istnienie, nie jest niczem innym, jak poznaniem, że coś z natury rzeczy odpowiada człowiekowi, jest wyciąganiem wniosków z zasad prawa naturalnego, a nie żadnym, formalnym kontraktem lub aktem prawodawczym. Również i ci scholastycy, którzy uważają prawo narodów za prawdziwie pozytywne, różnią się bardzo od legalistów dzisiejszych. Przedewszystkiem nie sądzą, że prawo narodów jest czemś w zupełności dowolnem, ale twierdzą, że obejmuje ono wszystko to, co jest nader zgodne z prawem naturalnem, co jest nie tylko czemś użytecznem, ale prawie koniecznem dla ludzkości. Co do własności w szczególności pozwalają brać na własność rzeczy nieczyje, zwłaszcza ruchome, z prawa natury, przyznają, że każdy ma prawo do owoców swej pracy, niezależnie od prawa pozytywnego, a za uzasadnieniem podziału środków wytwórczych przytaczają powody, które, zwłaszcza w naszych stosunkach, wskazują na jego bezwarunkową konieczność. Żadnemu też z nich ani na myśl nie przyszło utrzymywać, że prawo pozytywne jest źródłem wszelkiego prawa, ale przeciwnie przyjmują istnienie prawa naturalnego i żądają, aby prawodawca w niczem go nie

¹ „hinc infertur ius gentium esse positivum et humanum, quamvis enim dici possit introductum esse, ex aliquo principio legis naturae, simpliciter tamen et absolute est ius positivum alioquin vana videretur distinctio iuris in naturale, gentium et civile, nam potius facienda esset divisio iuris in naturale et civile“ prz. m. por. disp. 2 q. 2 a. 2 n. 36. ² disp. 3 q. 2 a. 2 n. 42.

naruszał, w przeciwnym razie nadużywa swej władzy, niespełnia sumiennie swych obowiązków.

Przyznać jednak można, że tę tak ważną sprawę dosyć pobieżnie omawiają i używają nieraz wyrażeń takich, jakich z pewnością unikaliby w czasach dzisiejszych, które starają się tak namiętnie o podkopanie własności osobistej¹.

¹ por. Schiffini, *Philosophia moralis* I 321 n.

CZĘŚĆ V.

Ograniczenia prawa własności osobistej.

A) Ograniczenia obowiązkami moralnymi.

ROZDZIAŁ I.

Obowiązki moralne przy nabywaniu i używaniu własności¹.

1. Wielu zdaje się mniemać, że broniący słuszności prawa własności osobistej, a zwłaszcza, zaliczający je do prawa przyrodzonego, pozwalają właścicielowi robić, co mu się żywnie spodoba, bez względu na Boga, państwo i bliźniego. Rzeczywiście według tych zapatrywań postępuje wielu, a teoretycznie bronią ich niektórzy ze szkoły liberalnej. Do powstania zaś tego niedorzecznego kierunku przyczynił się w znacznej mierze A. Smith, chociaż znów niesłusznie przepisuje się mu pragnienie uwolnienia gospodarstwa od wszelkich więzów moralności².

¹ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London 1822, 1. wyd. 1759); W. Sombart, *Die Ideale der Sozialpolitik* (Archiw f. soziale Gesetzgebung u. Statistik, Berlin 1897, X. 1—48); H. Baudrillart, *Des rapports de l'économie politique et de la morale*² (Paris 1883); H. Pesch, *Die Beziehungen der Nationalökonomie zur Moral u. zu den Gesellschaftswissenschaften* (Stimmen aus Maria-Laach, Freiburg 1894, t. 46, 503—518); *Liberalismus I* 390—418); G. Ratzinger, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*² (Freiburg 1895); Fr. Walter, *Sozialpolitik u. Moral* (Freiburg 1899); Schneider, *Die göttliche Weltordnung* (Paderborn 1900); T. Mausbach, *Die katholische Moral*² (Köln 1901); Vermeersch, *de iustitia*, n. 231 n. e.; T. Rzymiski, *Wartość dóbr doczesnych w świetle religii chrześcijańskiej* (Poznań 1905); H. Romanowski, *Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej* 11 n. e.; 88 n. e. ² Tak np. utrzymuje H. Pesch, *Nationalökonomie I* 259—265.

Bezwątpienia nie zapatruje się Smith na człowieka zbyt poprawnianie; błędne jest jego zdanie o istocie moralności¹, ale w każdym razie nie pozwala postępować każdemu według swych „selfish passions“, bez oglądania się na prawa boskie ni ludzkie. Przyznaje wprawdzie, że każdy ma iść za pobudkami egoistycznymi, co mu sił starczy, o ile przez to nie narusza praw drugich², ale takiego postępowania nie uważa wcale za ideał doskonałości, ono może zapewnić jednostce co najwyżej nienaruszalność jej praw³. Najwyższą natomiast normą naszego działania ma być wzgląd na wolę Bóstwa, którego kary nie unikniemy po śmierci za złe postępowanie⁴, a już i tu na ziemi spotyka nas najcięższa kara: wyrzuty sumienia⁵.

Nie ujdą nam bezkarnie nawet złe pragnienia, wobec których państwo jest bezsilne⁶. Obowiązani zaś jesteśmy szanować nie tylko przepisy sprawiedliwości — są one wprawdzie najważniejsze, bo bez sprawiedliwości nie ostoi się żadne społeczeństwo, inne natomiast cnoty potrzebne są do pomyślnego rozwoju państw⁷ — ale mamy także kierować się w naszym działaniu roztropnością i życzliwością względem drugich, podporządkowywać swój egoizm sprawie ogólnego dobra (self command), dopiero wtedy będziemy mogli nazywać się cnotliwymi⁸.

W praktyce poglądy Smitha wydały najgorsze skutki; bardzo wielu z uznaniem przyjęło jego zachętę do postępowania według „selfish passions“, ale mało kto miał ochotę panować nad nimi i oglądać się na Bóstwo, tembardziej, że ta „Deity“ według Smitha nawet nadużycia, wydzierstwa, rozpustę jednych obraca i kieruje ku popieraniu pomyślności drugich, którzy wprawdzie nie mają bogactw, ale za to spokojną głowę, zdrowe ciało i możność wygrzewania się na słońcu, czego pozazdrościć mogliby im królowie⁹. Cóż łatwiejszego, jak „uszcześliwiać“ w ten sposób całą ludzkość! W praktyce zwolennicy Smitha wyzuli się z wszelkich więzów moralności gospodarczej, za swój jedyny cel uważali wzmoczenie produkcji, wzbogacenie się za wszelką cenę i użycie. Na rękę szły

¹ Theory of Moral Sentiments, p. 3 ch. 4 str. 219. ² p. 2 sect. 2 ch. 2 str. 115. ³ p. 2 sect. 2 ch. 1 str. 113. ⁴ p. 3 ch. 5 str. 237. ⁵ tamże str. 227. ⁶ p. 2 sect. 2 ch. 3 str. 118 n. ⁷ p. 2 sect. 3 ch. 3 str. 148. ⁸ p. 6 sect. 2 ch. 3 str. 89; p. 6 sect. 2 ch. 2 str. 86; p. 3 ch. 3 str. 209. ⁹ p. 4 ch. 1 str. 9 n.

im i idą rządy; zniesiono wszelkie ograniczenia, krępujące samowolę właścicieli, zostawiono wolność giełdom i lichwiarzom, a za to skrupowano robotnika, aby się nie mógł bronić skutecznie przed obdzieraniem go ze skóry¹.

Rzecz dziwna jeszcze w nowszych czasach pisze w tym duchu W. Sombart i oburza się na wszelkie „umoralniania“ gospodarstwa, bo jak sądzi — niedorzecznością jest chcieć normować wytwórczość zasadami etycznymi, kiedy właśnie moralne zasady są skutkiem rozwoju ekonomicznego². Z tego samego powodu i socjalizm, któremu nikt nie zrówna w potępieniu nadużyć, wyzysku, okradania robotnika, nie chce zgodzić się na wprowadzanie zasad etycznych do gospodarstwa³. Co za nielogiczność! Wszystkich zatem postępowanie osądza według etyki, tylko za niedorzeczność uważa, gdyby kto chciał postępować według niej. Obowiązków socjalizm nie chce uznać, bo to sprzeczne z niezawisłością człowieka; „towarzysz“ ma prawa, którym zadośćuczynić musi „spółczeństwo“, będące jedynym „czemś“ na świecie, mającym obowiązki bez żadnych praw⁴.

Wyrazem wyzwolenia się ekonomii od moralnych obowiązków jest zdanie, przypisywane, co prawda niesłusznie, Gournay'owi: „laissez passer, laissez faire (aller), le monde va de lui même“ i drugie, mające oznaczać nieograniczoną swobodę właściciela w używaniu swych dóbr: „z naszą własnością możemy zrobić, co się nam podoba“. Pierwsza zasada znaczy w praktyce: „laissez ruiner, laissez exploiter, laissez écrasser les faibles par les forts“⁵; konsekwencją zaś drugiej jest wygładzanie tłumów robotniczych stosownie do uznania właścicieli⁶.

2. Smutna to rzecz, że po 19 wiekach istnienia chrześcijaństwa trzeba udowadniać zależność ekonomii od zasad moralnych; poganie mogli w praktyce mało liczyć się ze sumieniem, ale tak przewrotnych teoryj nie wygłaszali głośno, a przynajmniej nie znajdowali wielu zwolenników. Dopiero w naszych czasach chce

¹ por. Biederlack, Die soziale Frage⁶ (Innsbruck 1904) 24 n. ² prz. art. str. 25. 32. 36 n. Nawiąsem mówiąc podstawą marksyzmu jest zapatrywanie, że wszelkie pojęcia są wytworem rozwoju środków wytwórczych — por. Cathrein, Sozialismus 200 n. ³ por. Walter, Sozialpolitik u. Moral 18 n. ⁴ por. Paulsen, System der Ethik II 414. ⁵ Considerant, Le socialisme (Paris 1848) 6. ⁶ Paulsen, prz. dz. II 347.

się ludzkość wyzwolić wogóle z pod panowania rozumu, w nadziei, że życie według żądz i zachcianek da jej szczęście.

Jeżeli miarą dobroci jakiegoś ustroju gospodarczego i celem, jaki zakłada sobie człowiek, jest osiągnięcie jak największej ilości bogactw, bez względu na moralność w ich nabywaniu, wtedy najlepszymi producentami będą złodzieje i wszyscy sprytni wydziercy. Czyż nie nastalaby, przy uznaniu takiej zasady, walka wszystkich przeciw wszystkim? Gdzie zysk jest najwyższym ideałem, tam niema żadnego względu na innych, ale brutalna siła łamie słabszych, by zapewnić zwycięstwo „dzielnemu“ producentowi.

System też ten doprowadził do najsmutniejszych wyników. Wystarczy przeczytać pierwszy tom „Kapitału“ Marxa, by przekonać się, do czego prowadzi oswobodzenie ekonomii od zasad moralności, a stosunki amerykańskie mają być wyborną ilustracją, jak wygląda w rzeczywistości kierowanie się egoistycznymi pobudkami¹.

Szukanie jedynie swojej korzyści może wzbogacić jednostki sprytne a niesumienne, ale na koszt innych i dlatego nie pomnaża dobrobytu ogólnego; stwarza bogaczy, rozrzucających pieniądze na szalone zbytki i nędzarzy, nie mających co jeść. Dzieli ten system i rozrywa społeczeństwo, bo każdy goni za swoim zyskiem, a zapomina o dobru ogólnem, które wymaga panowania nad sobą, wyrzeczenia się egoistycznych pragnień.

Lecz, powiedzą liberali, czyż nie regulują wszystkiego wrodzone popędy, czy nie wystarczy, że idziemy za tym głosem natury?

Naturalnie, że to nie wystarcza, ale jest najoczywistszym zapoznaniem natury człowieka. Popęd uczy zwierzęta, jak mają postępować; bez nauki stwarza młoda generacja to samo co robili jej przodkowie, z przedziwną dokładnością rozwiązując problemata, do których rozumny człowiek dochodzi po wiekach badania. Lecz człowiekowi wskazują popędy jedynie drogę, w którą ma się zwracać, granice zaś, sposób działania zależy od jego rozumu; rozum ma kierować popędami, które w nas są jedynie ślepymi dążnościami, w przeciwnym razie upadniemy niżej od zwierząt².

Wreszcie jakże można ogromną część działalności człowieka

¹ por. Walter, Sozialpolitik u. Moral 138—144. ² por. H. Pesch, Nationalökonomie I 265; Walter, Sozialpolitik u, Moral 4 n.

uwalniać od wpływu zasad moralnych? Wszak od rana do wieczora zajęci jesteśmy czynnościami gospodarczymi, więc niezależną od moralności będzie praca w polu i w domu, w fabryce i biurze; niezależny od niej będzie stosunek do sług i robotników, kupno i sprzedaż. Więc ostatecznie jakież czynności będą mogły być moralne? Chyba spanie i jedzenie, choć na upartego możnaby i te czynności uznać za „gospodarcze“ i wyjąć z pod praw etyki.

Mógłby jednak ktoś zarzucić: czyż producent ma wytwarzać w tym celu dobra, aby przez to stawać się moralnym? Przecież każdy widzi, że w naszych przedsiębiorstwach, w popieraniu ich mamy na oku nie cele etyczne, ale zysk i pomnożenie bogactwa!¹

Bez wątpienia — odpowiadamy — nikt nie zakłada kopalni ani fabryki w celu własnego udoskonalenia; najbliższym celem jego działania jest zysk, wytwarzanie bogactw. Lecz czy zysk ma być jedynym kryterium działalności gospodarczej? Otóż na to nie można się zgodzić; producent musi uważać nietylko na zyskowność przedsiębiorstwa, ale nadto obowiązany jest tak je prowadzić, aby nie naruszać w niczem praw moralnych, czyli innymi słowy: cel bliższy musi być podporządkowany ostatecznemu celowi człowieka².

W rzeczywistości każda, nawet najniepozorniejsza czynność, jeśli ją wykonujemy świadomie i dobrowolnie, będzie moralnie dobrą lub złą. Kto bowiem działa świadomie i dobrowolnie, musi zdawać sobie sprawę, dla czego coś czyni. Lecz powód ten jest rozumny, to znaczy odpowiedni dla działającego, albo nierozumny, jemu nieodpowiedni. W pierwszym wypadku czynność jest moralnie dobra, w drugim moralnie zła. Nie można zaś działać dla celu obojętnego, bo wola chce czegoś o ile to jest dobrem; „sub ratione rei indifferentis voluntas moveri nequit“³. Czyli inaczej, może coś „in se“ być dla człowieka odpowiedniem lub nieodpowiedniem, albo ani odpowiedniem ani nieodpowiedniem ale czemś obojętnem; o ile jednak to coś staje się przedmiotem świadomego dążenia naszej woli, musi się nam przedstawić w danych warunkach jako jakieś dobro nasze. Jeżeli tedy rzecz taka jest nam w danych warunkach rzeczywiście odpowiednia, czynność nasza

¹ por. Sombart. prz. art. 11. ² por. Walter, Sozialpolitik u. Moral 22 n. e.

³ Lehmkuhl, Theologia moralis I n. 105 — 110; Noldin I n. 83 — 85; św. Tomasza, 1. 2 q. 18 a. 9.

będzie moralnie dobra, natomiast, jeśli jest niezgodna z naszą naturą, ale dla pozornego dobra, w niej zawartego, wykonujemy ją, mimo, że w gruncie rzeczy nam nie odpowiada, czynność taka będzie moralnie zła¹.

Każda przeto czynność człowieka, działającego świadomie i dobrowolnie, będzie moralnie dobra lub zła; lecz nie wolno jest działać moralnie źle, ktokolwiek zatem czyni coś w sposób wspomniany, jeśli już chce działać, musi działać moralnie dobrze. Stąd wynika, że niema żadnej gałęzi działalności ludzkiej, któraby nie podlegała prawom moralnym; jeśli tylko ktoś działa dobrowolnie i świadomie, cokolwiek czyni, zawsze musi się oglądać na to, czy postępuje odpowiednio do swej natury, czy działanie jego jest rozumne, czyli innymi słowy, czy działa moralnie, czy nie².

3. Stosunek człowieka do rzeczy musi opierać się na zasadach moralnych; mamy zaś z rzeczami do czynienia głównie przy nabywaniu ich i przy używaniu, tak zatem nabywanie dóbr ziemskich jak i używanie winno odpowiadać naszej rozumnej istocie i stać w zgodzie z naszym najwyższym celem.

Unikać przeto należy wszelkiej nieuczciwości w nabywaniu własności; dlatego też kradzież, rabunek i wszelkie oszustwa zakazane są prawem naturalnym, chociażby nawet osłonięte były nie wiem jak pięknymi pozorami uczciwości. Wszelkie „genialne“ pomysły giełdjarzy, mające na celu wyciągnięcie pieniędzy z kieszeni nieraz najuboższych klas, są grzechem, wołającym o pomstę do nieba. A na tem polu ileż to niestety nadużyć, jakich nieuczciwości dowody podają nam ostatnie czasy! Rozmaite kartele, trusty, monopole są nieraz zorganizowanymi szajkami złodziei. Co dopiero mówić o bezwzględnej konkurencji, o krachach o „usura vorax“, która całe wsi i miasta oddaje w ręce żydowstwa! Co mówić o wyzysku robotnika, kobiet i dzieci, którym praca całego życia nie zapewnia na starość i czas choroby najskromniejszego nawet utrzymania, ale zmusza ich do wyciągania ręki po cudzą pomoc. Ta lichwa wysysa krew mas, stwarza proletaryat, wyradza ludność, spycha ludzi do życia zwierzęcego po norach i piwnicach wielkomijskich.

¹ por. św. Tomasz, 1. 2. q. 8 a. 1. ² Moralnie działać można dobrze lub źle, w potocznym jednak języku przez postępowanie „moralne“ rozumie się działanie moralnie dobre.

Nietylko wtedy nabywamy dobra złe, kiedy naruszamy sprawiedliwość i miłość należną bliźnim, ale nawet, jeśli w tem nie przyświeca nam cel, w jakim daje nam je natura. Celem zaś tym jest zaspokojenie własnych potrzeb, utrzymanie rodziny, wykształcenie siebie i swoich. Własność osobista jest potrzebna dla rozwoju kultury, sztuk i nauk, w tych też celach wolno rzeczy nabywać na własność. W tem też znaczeniu można powiedzieć, że prawo nabywania własności jest ograniczone potrzebą, czyli celami, dla których sama istota rzeczy żąda uznania takiego prawa¹. Żadną zaś miarą nie można zgodzić się na to, aby przez tę potrzebę rozumieć zaspokojenie chwilowych pragnień człowieka, jego głodu lub pragnienia aktualnego, jak chce Brissot de Warville², nie na takich bowiem potrzebach jedynie opiera się prawo własności osobistej³.

Nie wolno nam nabywać i posiadać dóbr dla nich samych, aby je mieć, byłoby to bowiem chciwością⁴, która jest grzechem przeciw samemu sobie, o ile jest skrzywieniem dążności człowieka, jest grzechem przeciw bliźniemu, bo z powodu ograniczonej ilości dóbr ziemskich, gdy jeden ma za dużo, inni cierpią nędzę⁵. Chciwość jest matką wielu innych występków, zatwardza serce bogacza na nędzę drugich, popędza go nieraz, aby gwałtem, podstępem, oszukaństwem ułatwił sobie nabycie upragnionych dóbr, a zarazem jest żądzą, którą opanowany człowiek, nigdy nie zazna pokoju i prawdziwego szczęścia, bo chciwy nie nasyci się niczem⁶. Słusznie też mówi św. Paweł⁷: „którzy pragną bogatymi być, wpadają w pokuszenia i sidło dyabelskie i wiele pożądliwości niepożytecznych i szkodliwych, które pogrążają ludzi na zatracenie i zginienie; albowiem korzeniem wszego złego jest chciwość“.

Jeśli przy nabywaniu dóbr można w wielu wypadkach postąpić nieodpowiednio i naruszyć żądania naszej rozumnej natury,

¹ św. Tomasz, 2. 2. q. 118 a. 1 ad 1: *appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quae sunt propter finem, et ideo in tantum vitio caret, in quantum contineatur sub regula sumpta ex ratione finis.* ² *Recherches philosophique sur le droit de propriété* 294. ³ por. H. Pesch, *Liberalismus I* 415—417. ⁴ św. Tomasz, 2. 2. q. 118 a. 1 n. e; Lehmkuhl, *Theologia moralis I n. 889*; Noldin, *S. Theologiae moralis I n. 320*; św. Alphons, *Theologia moralis I. 5 c. 3 n. 68—70*; Schaub, *Eigentumslehre* 331—343. ⁵ św. Tomasz, 2. 2. q. 118 a. 1 ad 1. ⁶ por. tamże a. 8. ⁷ I Tym. 6. 9 n.

to o wiele trudniej postępować dobrze pod każdym względem przy używaniu ich. Pięknie mówi o tem Ihering¹: „sposób używania własności jest najlepszą miarą dla oceny charakteru człowieka; w celach, na które właściciel wydaje swoje pieniądze, odbija się jego istota. Nabywanie ich nie zawsze od niego zależy, ale rodzaj wydatków jest dziełem wolnego postanowienia, stąd talar, wychodzący z kieszeni ma większą siłę przekonania niż piękne frazesy, czułe słowa, a nawet łzy. W książce wydatków maluje się nieraz lepiej charakter człowieka niż we własnych pamiętnikach“.

Przedewszystkiem nie wolno używać swej własności w złych celach, na rozpustę, nasycanie swych namiętności, przekupstwa.

Nie powinien majątek być okazją do próżniactwa, które bogatego robi pasorzytem społeczeństwa, a zarazem najnieszczęśliwszym, a bardzo często pełnym zgnilizny człowiekiem. Bogacz bez zawodowej pracy jest równie wypaczoną istotą jak i proletaryusz; obu im wspólnem jest niezadowolenie i niepokój. Jak wiatry rzucają tu i tam okrętem bez steru, tak próżniak staje się igraszką swych zachcianek i kaprysów². Bogata rodzina bez pracowitości nie długo utrzyma się w kwitnącym stanie, musi upaść, a na jej miejsce powstaną inne, ożywione duchem energii i pracy. Jeżeliby zaś klasy wyższe uważały za swój miły obowiązek, „jeść, pić i popuszczać pasa“, niema wprawdzie nikogo, ktoby je zmusił do rozumnego używania swego majątku, ale dziejowa nemezis zrobi z nimi porządek, i zmiecie je z powierzchni ziemi, podobnie jak to uczyniła z feudalną szlachtą francuską i kościelnymi dignitarzami. Praca ma być udziałem każdego człowieka i w pewnym znaczeniu można powiedzieć, że próżniak okrada również, tylko że nie jednostki, ale całe społeczeństwo, które go wychowało, a w zamian za to nic nie dostaje³.

Również nie odpowiada godności człowieka chciwość w zachowywaniu swego majątku, czyli skąpstwo. Rzeczy bowiem są na to, aby służyły ludziom, nieużywanie ich przeto, kochanie się w ich posiadaniu, poniża człowieka i zmienia go na niewolnika złota. Ze wstrętem też każdy odwraca się od ludzi, siedzących na workach pieniędzy, którzy wśród dostatków żyją jak nędzarze, nie-

¹ Der Zweck im Recht I 64. ² por. Paulsen. System der Ethik II 57.

³ por. Paulsen, System der Ethik II 61 n.

użyteczni nikomu, twardzi względem potrzebujących, pochopni do wyzyskiwania i obdzierania innych.

Jeżeli jednak zbytnia wstrzemięźliwość w używaniu dóbr swoich jest wadą, nie mniej na naganę zasługuje trwonienie swego majątku na cele nieużyteczne, czyli rozrzutność. Wadzie tej hołduje dużo ludzi zwłaszcza w młodym wieku, a popędza ich do tego lekkomyślność, próżność, chęć popisania się, błędne przekonanie o obowiązkach stanu swego, wreszcie czczość duchowa; pustkę bowiem, jaka powstaje w sercach nie oddanych cnotom, chcą wypełnić „wyszumieniem się“. Rozrzutność łączy się dość często z chciwością, nieuczciwością i zaniedbywaniem swych najświętszych powinności¹. Kto chce sypać złotem, musi je mieć, stąd wyzysk robotników, nieuczciwe pożyczanie „na wieczne nieoddanie“, okradanie kas, fałszowanie weksli, niemilosierne ściąganie należności itd. Nieraz ten, który nie żałuje pieniędzy dla aktorek, bez litości wyrzuci na bruk biedaka z rodziną, nie mogącego zapłacić skromnego komornego. Rozrzutny zapomina o swoich obowiązkach, jakie ma względem rodziny; na stroje, na salon, przyjęcia i szampany szasta pieniędzmi, a dzieciom swoim nie zapewnia najskromniejszej przyszłości, albo i sam nawet musi ograniczać się w najkonieczniejszych wydatkach, byle mieć na błyszczenie.

Na wadę tę należałoby zwłaszcza u nas zwrócić szczególniejszą uwagę, bo chyba nigdzie niema tylu ludzi, żyjących nie według majątku, ale stósownie do mody, co u nas. „Zastaw się, postaw się“, to hasło nietylko zbankrutowanej lub dążącej do tego szlachty, ale także włościan i urzędniczej klasy. Zapominamy, że należy żyć z ołówkiem, że wydatki nie powinny przewyższać dochodów; stąd potrzeba ustawicznych oddłużeń, niezadowolenie, przymusowe staropanieństwo nieposażnych córek urzędniczych, z winy ojca, który zamiast oszczędzać wolał trwonić pieniądze w handelku.

Nie bez znaczenia jest i w naszych czasach, co Petrycy mówił do swoich współczesnych, występując ostro przeciw marnotrawiącym ojcowizny. Postępowanie takie — mówi sprzeciwia się naturze jest niewdzięcznością, daje zły przykład. Źle robi spadkobierca, „gdy sprzedaje dziedzictwo, na pachołki niepotrzebne, na poszosne zbytnie, na koteże strojno w kobierce ubrane, na karty, na ko-

¹ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 119 a. 1; Paulsen, System der Ethik II 63 n.

stki; jeszcze gorzej na obżarstwo, na pijaństwo, na bańkiety, na stroje insze, niepotrzebne i stanowi nie przystojne; i tego chwalić nie trzeba, że do panny tak się wystroi, że kilka wiosek przestroi, Lepiej się zalecać tym, co masz w stodole i brogach, niżli tym, co masz na grzbiecie i z sobą wozisz¹. Względem rozrzutnych mamy jednak pewną pobłażliwość i nie czujemy do nich takiej odrazy jak do skąpców, zwłaszcza jeśli nie są równocześnie chciwcami. Rozrzutność bowiem ma pewne pozory cnoty, jest użyteczna dla wielu, z wiekiem znika zazwyczaj lub nawet zmienia się na cnotę i często ten, co w młodości wydawał pieniądze na nieużyteczne cele, później, nie żałuje ich na popieranie spraw dobrych².

Dobry użytek dóbr leży w pośrodku: nie być skąpym ani rozrzutnym, ale hojnym a zarazem oszczędnym. Hojnym winien być właściciel stósownie do swoich zasobów i uważać ma przy tem, aby dawanie innym nie pozbawiło jego samego należnego utrzymania i możności spełniania swoich obowiązków³. Ta cnota jest ozdobą właściciela, który nie chce jedynie sam używać, ale naśladuje Dawcę wszechrzeczy, użyczając obficie ze skarbów swej własności⁴. Ażeby zaś można było dawać hojnie tam, gdzie potrzeba, należy oszczędzać i niewydawać nic na rzeczy niekonieczne. Bez oszczędzania nie powstaną majątki, a nawet to, co ktoś ma, rozleci się wkrótce. Na nic się zdadzą wysokie pensye, ładne zarobki, jeśli nie ogranicza się własnych potrzeb i nie będzie się starać o to, aby wydatki były niższe od dochodu.

Jakkolwiek należy zalecać oszczędność i ograniczanie swych potrzeb, nie można nic mieć przeciw rozumnej wystawności (*magnificentia*)⁵. Wystawnie używający swego majątku jest zarazem hojny, ale nie każdy hojny musi już odznaczać się wystawnością, do tego potrzebnem jest, aby używano majątku do osiągnięcia czegoś wielkiego. Starający się jednak o coś wielkiego winien postępować rozumnie, to znaczy liczyć się ze swemi siłami, a zarazem cel, na który wydaje pieniądze, musi być rzeczywiście czemś wielkiem, godnem takich ofiar. Żaden zaś cel ludzkich działań nie jest tak wielki, jak cześć Boga i dlatego stawianie świątyń, ozdabianie ich,

¹ Polityki Arystotelesowej I 163 n. ² por. św. Tomasz, 2. 2. q. 119 a. 3.
³ św. Tomasz, 2. 2. q. 117 a. 1 ad 2. ⁴ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 117 a. 6.
⁵ por. Arystoteles, *Ethicor.* I. 4 c. 2; św. Tomasz, 2. 2. q. 134; Castelein, *Inst. philosophiae moralis et socialis* 146 n. e.

budowa zakładów religijnych jest najwłaściwszem polem okazania swojej wystawności. Tak postępowali dawni panowie polscy, którzy nie żalowali nigdy grosza, gdy chodziło o chwałę Bożą. Wielkiem dobrem jest również sprawa narodu, stąd wystawność powinna okazywać się w budowaniu zakładów użytecznych dla ogółu, w popieraniu nauk, sztuk itd. Wreszcie i w osobistym życiu każdego zdarzają się „wielkie“ chwile, gdzie należy wystąpić wystawnie, a chwilami takimi są święta rodzinne, uroczystości kościelne itd. Ludzie chcą mieć swoje „święta“, a chęć umożliwienia sobie tego jest zarazem jedną z najsilniejszych pobudek do pracowitości i oszczędności¹. Występy wspaniałe z okazji uroczystości zwłaszcza rodzinnych, są czemś tak naturalnem, że najuboższy nawet występuje możliwie najokazalej przy takich sposobnościach. Czemuż bogaty nie miałby wystąpić odpowiednio do swego majątku?

Jeśli jednak bronimy słuszności wydawania wielkich sum przy takich sposobnościach, żądamy równocześnie, aby postępowano przy tem wedle wskazówek rozumu, wydatki nierozumne potępiamy stanowczo i uważamy je za zbytek. Jest on czemś więcej od rozrzutności; tu chodzi już o wielkie wydatki na cele nierozumne, przez co właściciel chce sobie zapewnić rozgłos; powodem, nakłaniającym go do tego jest zazwyczaj silnie rozwinięta próżność², połączona często z pewną ograniczonością. Człowiek prawdziwie wykształcony i rozumny nie będzie się oddawał zbytkom.

Zbytek jest stanowczo szkodliwy społecznie; drażni ubogich, którzy widząc marnotrawstwo i szalone wybryki ludzi wzbogaconych potem robotników, muszą patrzeć na swą nędzę, na nagie prawie i zgłodniałe dzieci. Czy zręcznemu agitatorowi trudno będzie spotęgować budzące się mimowoli uczucia nienawiści, zazdrości i oburzenia? Zbytek jest przeciwny przeznaczeniu dóbr, mają one bowiem służyć rozumnym potrzebom ludzi a nie ich kaprysom. W gospodarstwie społecznem stwarza niepewność, wahania, ryzyko, co jest powodem, że robotnicy, zajęci w przedsiębiorstwach, służących zbytkowi, są zazwyczaj najgorzej płatni. Zbytek zachęca do naśladowania, stwarza potrzeby, na których zaspokojenie nie star-

¹ por. P. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme* 429. ² por. Schindler, *Die soziale Frage vom Standpunkte des Christentums* 114; W. Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie* § 224—236.

czą dochody, a przez to znowu sieje niezadowolenie i niszczy dobrobyt społeczeństw. Wreszcie podkopuje samą podstawę prawa własności osobistej; jest bowiem instytucja ta konieczna, bo tylko przy niej możliwe jest stwarzanie ilości dóbr, dla ludzkości potrzebnych. Jeśli przeto właściciel dobra swoje niszczy, na fatalaszki wydaje, jeśli nie wkłada ich w produkcję, zmniejsza zasób środków utrzymania i działa przez to przeciw samej podstawie prawa własności osobistej¹. Słusznie przeto socjologia uważa powstawanie zbytku za objaw chorobliwy, za dowód wadliwości ustroju społecznego, a stwierdza to doświadczenie: gdzie jest wyuzdany zbytek, tam w ślad za nim idzie nieodstępna nędza szerokich warstw ludności i ruina społeczeństwa.

Jeśli wolno nam posiadać własność, możemy zarazem troszczyć się o nią, a nawet jesteśmy do tego obowiązani, bo nic bez naszego starania nie wpadnie nam w ręce. Niedbalstwo o majątek jest nagany godne, a nie troszczących się o przyszłość odsyła Mędrzec do mrówki, by od niej uczyli się pilności i przezorności. Nie wolno nam jednak zbyt mało troszczyć się o rzeczy doczesne. Zbyt mało zaś troszczy się o nie, kto szuka bogactw, nie widząc nic poza nimi, zaniedbuje swoje dobra wyższe, ustawicznie drży o jutro i tak zachowuje się, jak gdyby wszystko jedynie od niego zależało². Chrześcijanin nie powinien zapominać, że nad sobą ma dobrotliwego Ojca, który, dając mu życie, nie odmówi zapewne i innych mniejszych, a koniecznych mu dóbr, jeśli tylko spełni sam, co do niego należy. Jeśli bowiem Stwórca wszystkiego dba o ptaki i lilie polne, o ileż bardziej o nieśmiertelnego człowieka! Myśl o tej opiece działa kojąco na zboliałych i zapracowanych, usuwa gorycz, jaką ich napełnia ciężar codziennego znoju, a zarazem każe bogatym dbać o dzieci wspólnego Ojca i ratować je w biedzie³.

4. Dobrem zatem jakimś jest majątek, ale ma on i swoje złe strony. Zwykle majątni troszczą się zawiele o swoje mienie, łatwiej oddają się występkom, bo mają środki, ułatwiające im zaspokojenie swoich żądz, wynoszą się nad drugich i pogardzają ubogimi, a zaprzątnięci dobrami tego świata, pyszni i cieleśni zapominają o swem ostatecznym przeznaczeniu i żyją tak, jak gdyby ze śmiercią wszystko

¹ Ratzinger, Die Volkswirtschaft 106 n. ² por. św. Tomasz, 2. 2. q. 56 a. 6; por. 1. 2. q. 108 a. 3 ad 5. ³ por. Schaub, Eigentumslehre 334 n.

się kończyło¹. Jeżeli jednak bogaty postępuje wedle wskazówek rozumu, majątku swego używa w celach dobrych, wtedy z „mamoną niesprawiedliwości“ zbiera zasługi i staje się nieraz dla całej okolicy prawdziwym zbawcą i ojcem.

Podobnie jak bogactwa tak też i ubóstwo przymusowe jest okazją wielu upadków². Nędzarz zapomina o innych celach, zaprzątnięty troską o chleb codzienny; chęć wzbogacenia się popycha go do kradzieży, zbrodni, oszustwa, pochlebstwa i kręctwa. Ubogi mieszka w złem otoczeniu, wśród niezliczonych okoliczności do rozpusty, a towarzystwo niedołęgów umysłowych obniża poziom jego kultury, niszczy w nim szlachetniejsze uczucia, słowem człowiekowi takiemu nie pozwala rozwinąć się odpowiednio i żyć tak, jak tego jego godność wymaga. Czem jest ubóstwo dla kobiety, nie potrzeba chyba mówić.

Jeżeli jednak ktoś dobrowolnie wyrzecz się posiadania majątku, ażeby uwolnić się od niebezpieczeństw, związanych z bogactwami i chce żyć dla cnoty przez ubóstwo i odmawianie sobie wygod wszelakich, a zarazem przez pracę odpowiednią i modlitwę stara się zasłużyć na swoje utrzymanie, heroizm ubóstwa, połączonego z zaparciem swoich pragnień uprawnionych, musi każdy podziwiać. Przykład takiego ubóstwa nie pozostaje bez dodatniego wpływu na całe społeczeństwo, na zmniejszanie się nienawiści klasowej i na uszlachetnienie sposobu używania majątku. Każdy bowiem człowiek nie zwyrodniał podziwia cnoty wielkie, a widząc, jak inni wyrzekają się zupełnie dóbr doczesnych, chętniej znosi niedostatek, lepiej używa swoich dóbr. Ubóstwo św. Franciszka uratowało średniowiecze przed rewolucją, niech dziś powstaną ludzie, przejęci jego duchem, a zniknie widmo przewrotów społecznych.

5. Dość często można spotkać się z zarzutem, że Kościół katolicki występuje przeciw własności osobistej, ponieważ potępia bogatych a chwali ubóstwo i za ideał doskonałości uważa wyrzeczenie się majątku³.

¹ por. Ratzinger, prz. dz. 47. n. ma piękne cytaty z Ojców Kościoła.
² por. św. Tomasz, C. Gentil, l. 3 c. 131—136. ³ por. Ritschl, Festrede str. 13; Sommerlad Th, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland (Leipzig 1900) 147. Według niego św. Augustyn był zwolennikiem komunizmu.. „im Grund seiner Überzeugung wurzelte... fest und unveräusserlich der... Grundsatz, dass es wahrhaft sittlich sei, sich vom Privateigentum zu enthalten.“ Nie-

Odpowiedź na ten zarzut nie przedstawia żadnej trudności. Kościół nie potępiał nigdy posiadania bogactw, ale przeciwnie zaliczał do heretyków zwalczających ich uprawianie, a występował sam jak zawsze tak i teraz przeciw zbyt niemu uganianiu się za nimi i przeciw złemu używaniu własności. Nie mógł jednak Kościół zamilczeć tego, że bogactwa są dla wielu okazją do złego życia; musiał również chwalić wzniosłość dobrowolnego ubóstwa, ale nigdy nie zmuszał nikogo do porzucania majątku, co więcej jedynie tym na krok tak doniosły pozwalał, którzy uczuli w sobie szczególniejsze powołanie do takiego życia i dali dostateczne dowody, że mają dość siły, by wieść życie tak pełne zaparcia¹.

Zarzucają znów inni, że chrześcijaństwo jest sprzeczne z zasadami gospodarstwa społecznego, ponieważ, zachęcając do ubóstwa, ostrzegając przed zbyt niemu uganianiem się za bogactwami, tamuje wzrost produkcyi i pomnażanie bogactw narodowych.

Odpowiadamy krótko: przypuśćmy, że nauka katolicka wpływa na obniżenie się produkcyi, czy stąd wynika, że należy zaprzestać zwracać ludziom uwagę na niebezpieczeństwa, związane z bogactwami, albo czy mamy nazwać czarne białem i chciwość uważać odtąd za cnotę, a wyrzeczenie się bogactw za zbrodnię? Chrześcijaństwo nie pozwala uważać bogactw za jedyny cel życia, bo nim nie są, więcej ceni życie cnotliwe niż zbieranie bogactw, wydatych innym lub zdobytych kosztem poświęcenia wyższych dóbr. Zresztą jest to bajką, że katolickie zasady stoją na zawadzie wzrostowi dobrobytu. Głoszą one wprawdzie, że każdy winien być zadowolony tem, co ma, że nie wolno uganiać się za dobrami doczesnymi z zapomnieniem o innych, wyższych dobrach, ale zarazem każą unikać lenistwa, zalecają pracowitość, oszczędność, sprawiedliwość w wynagradzaniu pracy, a przez to katolicyzm przyczynia się do wzrostu dobrobytu ogólnego, choć może utrudnia zbyt niemu wzbogacenie się nieuczciwym i niesumiennym².

wiadomo, czy Sommerlad uczył się kiedy logiki, w każdym razie dużo daje do myślenia jego argumentacja. Czy dla tego, że wolno wyrzec się własności, mają być wszyscy obowiązani to uczynić, a za uzasadnioną ma się uważać jedynie własność wspólną? ¹ por. str. 28 n. e. ² por. Kätzinger, Die Volkswirtschaft 64 n. e.

ROZDZIAŁ II.

Obowiązek dawania jałmużny¹.

1. Mamy używać rzeczy rozumnie, to znaczy zgodnie z ich przeznaczeniem i naszą naturą. Lecz niższe stworzenia są na to, aby służyły potrzebom ludzkim; jeżeli zatem właściciel nie potrzebuje ich, winien postarać się o to, aby służyły potrzebującym, zaprowadzenie bowiem własności osobistej nie może stać w sprzeczności z najpierwotniejszym celem rzeczy, ale owszem ma być środkiem jego urzeczywistnienia².

Obowiązek wspierania potrzebujących wypływa również z miłości, należytej bliźniemu. Wszyscy bowiem stanowimy jedną wielką rodzinę, mamy jeden cel, jednego Ojca w niebie, winniśmy przeto wspomagać się wzajemnie, do czego nawet nakłania nas samorzutnie nasza natura; nieznany nam nawet spieszymy z pomocą, gdy ich widzimy w potrzebie. Potrzebujemy też na każdym kroku pomocy innych i pragnęlibyśmy, aby nam w niedostatku pomagali drudzy; jeśli tedy chcielibyśmy aby nam inni coś czynili, sami względem nich tak samo postępować winniśmy. Nie słowem, nie uczuciem, ale uczynkiem mamy miłować bliźniego³.

Wymaga tego dobro społeczeństwa. Gdyby bowiem ubodzy, cierpiący niedostatek, nie znajdowali żadnej pomocy u bogatych, musiałoby przyjść do zaburzeń, buntu przeciw możnym, przez co własność osobista straciłaby pewność, tak konieczną w rozwoju gospodarczym⁴. Stądto nawet rzymianie, naród „sine misericordia“, nie żałowali pieniędzy dla ubogich, a nie czyniono tego — jak zauważa Ihering⁵ — jedynie dla zyskania sobie i przekupienia tłumów, ale odgrywało tu pewną rolę i poczucie, że wymaga takiej ofiarności ustrój społeczny, że część dóbr, które szczęśliwym dała fortuna, należy się upośledzonym.

¹ Św. Tomasz, 2. 2. q. 32, IV Sent. dist. 15 q. 2 a. 1. q. 3; Suarez, de caritate disp. 7 sect. 3; św. Alfons, Theologia moralis, 1. 2 tr. 3. n. 31 n; Ballerini-Palmieri, Opus theologicum morale II n. 193—216; Ratzinger, Die Volkswirtschaft 43—79; Lehmkuhl, Theologia moralis I n. 761—765; Noldin, S. Theologiae moralis II n. 86—92; Leon XIII. „Rerum novarum“ 22 n; Laymann, Theologia moralis, 1. 2 tr. 3c. 6. ² św. Tomasz, 2. 2. q. 66. a. 7; por. str. 119 n. e. ³ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 36 a. 5; I Jana 3. 18. ⁴ por. Schindler, Moraltheologie II 448. ⁵ Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung II. 2, 250.

Nie tylko materyalnemi dobrami mamy pomagać bliźnim, ale ohotnie należy udzielać im ze wszystkiego tego, czem nas Opatrzność hojniej obdarzyła; uważać się winniśmy za szafarzy, którzy dobra swe na to mają, aby służyć innym¹. W tym też duchu postępował katolicyzm, który chciał i domaga się zawsze, aby majątki bogatych były „patrimonium“ ubogich, dla których ma szczególnie czułe serce i jak ktoś pięknie powiedział, dlatego cierpi bogatych, aby miał kto wspierać jego dzieci prawe tj. biednych.

Inaczej postępowało pogaństwo tak dawne jak i nowoczesne. Cicero ma dla biednych jedynie słowa pogardy². Seneca nazywa miłosierdzie „vitium pusilli animi... pessimo cuique familiarissima³“. Dla Horacego jest ubóstwo „ingens vitium, magnum opprobrium“, „boski“ Wirgiliusz uważa za cechę mędrca nieokazywanie współczucia biednym, a Plautus mniema, że dawanie wsparcia ubogiemu szkodzi nawet jemu samemu⁴:

„de mendico male meretur, qui ei dat quod edit, aut quod bibat; nam et illud quod dat perdit, et illi producit vitam ad miseriam“.

Nawet Plato, który ma być przodkiem naszych komunistów, obrońców „wydziedziczonych“, chce wyrzucić ze swej rzeczypospolitej ubogich, chcąc mieć „czystą ziemię bez takiego zwierzęcia“⁵. Poganin wspierał ubogiego z wyrachowania, „z racyi stanu“, uważał, że to jest jego obowiązkiem względem państwa, ale dla wspomaganego miał pogardę.

Nie lepsze usposobienie dla ubóstwa okazuje nowsze pogaństwo. Kiedy w Anglii, wskutek konfiskaty dóbr zakonnych, tysiące ubogich straciło utrzymanie, a zmiana gospodarstwa rolnego na wypasanie owiec pozbawiała coraz nowe rzesze zarobku, państwo było zmuszone zająć się ich losem. Troskliwość okazano w ten sposób, że Henryk VIII. nakazał obić każdego „włóczęgę“ aż do krwi za pierwszym razem; jeśli go chwycono drugi raz na żebraniu, miał być ponownie oćwiczony i pozbawiony połowy ucha, za trzecim zaś razem stracony jako nieprzyjaciół społeczeństwa. Nie mniej łaskawą była dla ubogich „dziewicza“ Elżbieta, a Jakób I. kazał niepoprawnych tracić „bez pociech duchownych“⁶. Nie

¹ por. Leon XIII. Rerum novarum 35. ² oratio pro Murena 29 n. ³ de clementia, l. 2. 5. ⁴ Trinummus II, 2. 318. ⁵ por. Ratzinger, Volkswirtschaft 45 n. ⁶ por. Marx, Kapital I 765 n.

pytano przytem, czy kto może nie być włóczęgą, czy może znaleźć zajęcie, ale bez miłosierdzia mordowano żebrzących, którym wskutek tego pozostawała do wyboru śmierć z głodu albo z ręki kata¹.

2. Jakkolwiek katolicki Kościół wzywał usilnie do dawania jałmużny, nie uważał tego nigdy za obowiązek sprawiedliwości, nie przyznawał ubogim prawa do żądania wsparcia. Jałmużna jest dziełem miłosierdzia, miłości, szczodrobliwości, od woli właściciela zależy, co i komu zechce dać². Po zaprowadzeniu bowiem własności osobistej, rzecz należy do jakiegoś określonego właściciela, on ma nią rozporządzać dowolnie, ale zarazem rozumnie i, chociaż używa swych dóbr w sposób wskazany obowiązkami moralnymi, nie przestaje mieć do nich ścisłego prawa. Nikt zatem inny tego prawa równocześnie mieć nie może, w przeciwnym bowiem razie właściciel dotychczasowy przestałby być właścicielem. Nadto zazwyczaj potrzebujących jest bardzo wielu, nikt przeto z nich nie może rościć sobie prawa do jakiejś rzeczy zbyt cennej, która, dla swego ograniczenia, nie może służyć potrzebom wszystkich, dlatego też od woli właściciela zależy komu i kiedy dać ją zechce. Niema tu zatem istotnego warunku, aby mógł powstać obowiązek sprawiedliwości ścisłej; ani podmiot, ani przedmiot tego obowiązku nie jest ściśle określony, sprawiedliwość zaś ścisła wymaga, aby każdemu oddano to, co jest jego³.

Obowiązany jest właściciel z dóbr swoich zbyt cennych zaspokajać potrzeby bliźnich; dwa zatem zajść muszą warunki, aby można było mówić o obowiązku dawania jałmużny: dobra zbyt cenne i potrzeba czyjaś⁴.

Zbyt cennemi nazywamy dobra nam niekonieczne; konie-

¹ Adler, *Gesch. des Kommunismus u. Sozialismus* 151, utrzymuje, że za samego Henryka VIII miano ich stracić około 72000. ² por. wyż. str. 32. ³ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 66 a. 7: *quia multi sunt necessitate patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniatur necessitate patientibus. Gdzieindziej zaś (2. 2. q. 66 a. 2) wyraża tę myśl św. Tomasz, ucząc, że co do używania dóbr, winien właściciel uważać dobra swe „ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum“. Podobnie Soto (*de iustitia*, l. 5 q. 3 a. 4); „postquam divisae sunt res quisque est suarum dominus; eatenus tamen persistit naturale ius commune. ut qui abundat, esse debeat in egenos beneficus“; por. Schiffini, *Philosophia moralis* II 181. ⁴ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 32 a. 5.*

cznem zaś może być coś albo do utrzymania własnego życia i swojej rodziny, albo do życia odpowiedniego zajmowanemu stanowisku w społeczeństwie (*necessaria vitae et status*), do czego należy stosowne prowadzenie domu, utrzymanie potrzebnej służby, wychowanie dzieci, dawanie podarunków, urządzanie przyjęć stosownie do zwyczajów towarzyskich¹. Środki potrzebne do życia według stanu nie są czemś ściśle określonym; można do nich dodać dość dużo lub odjąć, a mimo to pozostanie się na zajmowanym stanowisku społecznym². Jednak to wszystko, co jest bardzo użyteczne, choć nie bezwarunkowo konieczne, by żyć według swego stanu, nie jest jeszcze ściśle zbytecznym; „*simpliciter superfluum*“ jest to, czego można się pozbyć, bez różnicy dla swego sposobu życia.

Potrzeba bliźniego może być ostateczna, prawie ostateczna, ciężka lub zwykła. Ostateczną potrzebą nazywamy tę, której niezaspokojenie pociąga za sobą utratę życia; prawie ostateczna zbliża się do poprzedniej, niezaspokojenie jej pociąga za sobą konieczność ostateczną lub utratę dobra, cenionego prawie na równi z życiem (niewola, utrata majątku, niemożność życia odpowiednio do swego stanu itd.); ciężka potrzeba zachodzi, gdy komuś grozi utrata wielkiego dobra (ciężka choroba, utrata znacznej części dóbr itd); zwykła potrzeba obejmuje codziennie niedostatki ubogich i to, co z nimi jest połączone. Jałmużnę należy dawać z dóbr zbytecznych, lecz czy wolno jest dawać ją kiedyś z dóbr koniecznych³.

O ile nie zachodzą powody niżej podane, nie należy dawać jałmużny, jeśli przez to narazilibyśmy się na utratę rzeczy koniecznych do życia; więcej bowiem mamy dbać w zwykłych warunkach o siebie i o swoich niż o obcych nam. W podobnym położeniu nie należy dawać jałmużny z dóbr koniecznych do życia odpowiednio do swego stanowiska społecznego; każdy bowiem w takich danych powinien starać się, by żyć odpowiednio do swego stanu. Wolno jednak, a nawet jest wielką doskonałością narazić swe życie i wystawić się na niebezpieczeństwo utraty swego położenia społecznego, jeśli przez to możemy przyczynić się skutecznie

¹ por. św. Alfons, *Theologia moralis*, I. 2 tr. 3 n. 32. ² św. Tomasz, 2. 2. q. 32 a. 6; IV dist. 15 q. 2 a. 4 q. 1. ³ por. Noldin, *S. Theologiae moralis* I n. 75; Lehmkuhl, *Theologia moralis* I a. 757; Ballerini-Palmieri, *Opus theolog. morale* II n. 193.

do ratowania zagrożonego dobra ogólnego w jakiejś ciężkiej potrzebie. Można także wyżyć się rzeczy koniecznych do życia według stanu, jeśli mamy nadzieję pewną odzyskania ich wkrótce, albo jeśli ktoś dla życia w ubóstwie pragnie wyrzec się swoich bogactw, lub wreszcie, jeśli przez to można wyratować kogoś z ostatecznej potrzeby¹.

W wyliczonych wypadkach wolno jest dawać jałmużnę z rzeczy nam koniecznych, lecz czy jesteśmy kiedy obowiązani do tego?

Wyżej należy cenić dobro ogółu niż swe własne, dlatego też, jeśli sprawa powszechna tego wymaga, winniśmy poświęcić jej to, co konieczne nam jest do życia według stanu, a nawet narazić się na utratę życia. Nie jesteśmy jednak obowiązani czynić tego, celem uratowania bliźniego z ostatecznej nędzy; nikt bowiem nie jest obowiązany ratować swego życia kosztem utraty stanowiska społecznego, nie można przeto wymagać od niego, aby to czynił dla dobra innych; tem mniej może być mowa o obowiązku ratowania bliźniego przez pozabawienie się rzeczy, koniecznych do życia.

W zwykłych wypadkach, kiedy mamy do czynienia z potrzebującymi, obowiązani jesteśmy dawać im, stósownie do uznania, wsparcia z dóbr nam zbytecznych; z dóbr zaś bardzo nam użytecznych, chociaż nie bezwarunkowo koniecznych do życia według stanu, możemy wspierać ubogich, ale jest to radą a nie nakazem².

Czy jednak obowiązani jesteśmy „sub gravi“ dawać wsparcia w zwykłych potrzebach z dóbr zbytecznych? Zgadza się moralisci, że niema żadnego obowiązku wspierania każdego proszącego o jałmużnę, byłoby to zresztą dla właściciela niemożliwem prawie; uczą też również jednogłośnie, że bogacz, odmawiający z zasady wsparcia wszystkim zwyczajnym ubogim, grzeszy przynajmniej lekko³, wielu nawet sądzi, że popełnia przez to grzech ciężki⁴, chociaż znowu niektórzy z nich utrzymują, że w praktyce nie można odmówić takiemu

¹ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 32 a. 6; Caietanus, Commentarius ad 2. 2. q. 32 a. 6; Suarez, de caritate disp. 7 sect. 4 n. 6. ² por. św. Tomasz, 2. 2. q. 32 a. 6 a. 5. ³ Noldin, II n. 91. Inne zapatrywanie ma J. Medina tr. 5. de elemosyna q. 3 dub. 2 concl. 2; por. La Croix, Theol. moralis l. 2. n. 200. ⁴ Suarez, de caritate, disp. 7 sect. 3 n. 7; Bonacina, disp. de 1 praeepto dec. q. 4 p. 6; s. Alphonsus, l. 2 tr. 3 n. 32; Lehmknhl I n. 763; Marc, Instit. morales Alphonsianae¹⁰ (Romae 1906) I n. 488; Aertnys, Theol. moralis⁷ (Tornaci 1906) l. 2 n. 50; Scavini, Theologia moralis¹⁶ (Mediolani 1901) I n. 899, Bernardi, Praxis confessoriorum (Faventiae 1905) I n. 140.

człowiekowi rozgrzeszenia, mimo, że nie chce się poprawić, przez co przyznają, że przeciwne zapatrywanie jest prawdopodobne¹. Nie brak jednakże innych, którzy nie sądzą, aby dawanie jałmużny we wspomnianym wypadku miało być ciężkim obowiązkiem, a należy do nich nawet sam św. Tomasz².

Nie można uważać tego ostatniego zapatrywania za nieuzasadnione. Bogaty ma wprawdzie dawać jałmużny z dóbr zbytecznych, ale jedynie, jeśli są potrzebujący wsparcia³, bo w przeciwnym razie niema powodu, dlaczego miałby coś komuś dawać⁴. Ciężkość przeto obowiązku zależy głównie od potrzeby bliźniego; jeśli zatem potrzeby są lekkie, nie można nikogo zmuszać pod grzechem ciężkim do ich zaspokojenia⁵. Odmawianie jałmużn jest złym używaniem rzeczy zresztą dozwolonej, a takie nadużycia uważa się zwykle za grzechy lekkie; stąd marnotrawstwo i chciwość, chociaż są ściśle związane z odmawianiem jałmużn, są zazwyczaj lekkimi przewinieniami.

Zgoda natomiast panuje między moralistami co do obowiązku dawania wsparcia w ostatecznej potrzebie. W tym wypadku mamy ciężki obowiązek pospieszyć z pomocą kosztem dóbr niekoniecznych nam do życia według stanu, ale do tego nawet bardzo użytecznych. Wymaga bowiem miłość bliźniego, ażebyśmy wyżej cenili jego życie niż dobra nam nawet bardzo użyteczne. Zazwyczaj jednak nie trzeba tu wielkich ofiar, gdyż nie tylko my sami jesteśmy, ale istnieją przecież i inni, którzy również z pomocą powinni pospieszyć. W każdym razie nie można wymagać od właściciela, aby przez ratowanie takich ubogich, utrudniał sobie znacznie życie według swego stanu⁶. Nie należy naturalnie zapominać, że im więcej jest potrzebujących, tem też prędzej będzie można uważać dobra pewne za zbyteczne właścicielowi, za niekonieczne do życia według stanu i dlatego w czasie głodu lub innych klęsk obowiązani są majątniejsi do dawania wsparć ubogim w znacznie wyższej mierze niż w czasach zwyczajnych. Nie trzeba też potrzeb swoich brać zanadto szeroko, przy dobrej woli może każdy mieć coś zbytecznego, nieumiarkowanemu zaś wszystko zamało⁷.

Zacięte wreszcie toczą się spory o to, jaki mamy obowiązek ratowania bliźniego w ciężkiej potrzebie. Przyznać trzeba, że ogromna większość moralistów żąda dawania jałmużny z dóbr zbytecznych pod grzechem ciężkim, bo — jak mówią — jaka potrzeba taki też i obowiązek⁸. Nie brak jednak i prze-

¹ por. Laymann, *Theol. moralis* I. 2. tr. 3 c. 6 n. 5; s. Alphonsus prz. m.; Ballerini-Palmieri II n. 206. 211; Génicot, *Inst. Theologiae moralis*⁵ (Lovanii 1905) I n. 225; Lehmkuhl I n. 764. ² 2. 2. q. 32 a. 5 i ad 3; s. Antoninus, *Summa theologica*, p. 2 tit. 1 c. 24 § 5; Silvester, *Summa v. „elemosyna“*; Diana, *Resolutiones morales* p. 2. tr. 2. resol. 32; La Croix, *Theol. moralis*, I. 2 n. 203; Noldin II n. 92. ³ por. św. Tomasz, *Quodlib.* 8 a. 12; 4 dist. 15 q. 2 a. 1 q. 4 ad 4. ⁴ 2. 2. q. 32 a. 5. ⁵ 2. 2. q. 32 a. 5 ad 3, por. Noldin II n. 91; Lacroix, I. 2 n. 203. ⁶ por. s. Alphonsus prz. m. n. 31; Ballerini-Palmieri II n. 202; Lehmkuhl I n. 762; Noldin II n. 91. ⁷ św. Augustyn, *enarr. in. ps.* 147. 12: „multa superflua habemus, si nonnisi necessaria teneamus; nam si inania queramus nihil sufficit“. ⁸ por. Noldin II n. 92.

czących, a do nich należy św. Tomasz, który wyraźnie zaznacza, że ciężki obowiązek dawania jałmużny określone ubogiemu jedynie wtedy zachodzi, jeśli potrzebujący znajduje się *in extrema necessitate*¹, albo jak mówi gdzieś indziej, jeśli są *signa evidētia extremae necessitatis*², albo wreszcie, jeśli potrzeba jest wprawdzie tylko ciężka, ale z okoliczności widać, że odmówienie wsparcia pociągnie za sobą *necessitatem extremam*³. Jako powód swego zapatrywania podaje tę okoliczność, że jedynie ostateczna potrzeba jest sposobnością, przy której pozytywny nakaz dawania jałmużny osobie określonej staje się czemś zdeterminowanym. W innych zaś wypadkach zawsze można rozumnie przypuścić, że inni dopomogą potrzebującemu, a i sam właściciel może mieć zawsze uzasadnioną obawę, czy jemu taka rzecz nie będzie wnet potrzebna, czy to, co ma dać ubogiemu jest mu rzeczywiście niepotrzebne itd⁴. Wreszcie — może powiedziec właściciel — dobra mają służyć potrzebom ludzkim, ale, czy stąd wynika, że jestem obowiązany pod ciężkim grzechem spieszyć z pomocą temu, który jest w ciężkiej potrzebie, czy dobra są na to przeznaczone, aby ludzi i przed takimi niedolami chroniły?

Nie można również uważać dowodów surowszego zapatrywania za przekonujące. Zazwyczaj powołują się oni na opowiadanie Pisma św. o sędzie ostatecznym, gdzie jest mowa o potępieniu wielu z powodu odmawiania jałmużn⁵. Lecz — mówią — gdybyśmy byli obowiązani do dawania jałmużn jedynie w rzadko zachodzącym wypadku ostatecznej potrzeby, nie mogłoby być wielu potępionych za zaniedbanie tej powinności.

Ale argument ten jest dosyć słaby. Przedewszystkiem wątpić można, czy ktoś ze wspomnianych autorów przypuszcza naprawdę, że wielu pójdzie na potępienie za to, że nie dali pragnącemu pić, nie odwiedzali więźniów, nie odziewali nagich, nie grzebali zmarłych itd., albo, że katolików wielu będzie odrzuconych z powodu nie dawania jałmużny, bo taki katolik zdarza się chyba zupełnie wyjątkowo. Wobec tego upada też siła dowodu z wielości potępionych za niedawanie jałmużny na częstość tego obowiązku. Zresztą nawet w zapatrywaniu zwolenników omawianej teorii trochę dziwnie przedstawia się ten obowiązek. Przypinają bowiem, że w praktyce trudno kogoś obwiniać o grzech ciężki⁶ z tego powodu, więc ostatecznie, czyż to nie dziwne przykazanie, które narusza się niewiadomo kiedy, o którego przekroczenie w praktyce nie można właściwie nikogo obwiniać, a za niezachowywanie go pójdzie mimo wszystko bardzo wielu na potępienie? Wspomniane miejsce Pisma św. można też zrozumieć zupełnie dobrze, jeśli przyjmiemy, że odmawianie jałmużn nie jest wprawdzie najbliższą przyczyną potępienia, ale źródłem, korzeniem zła. Brak miłosierdzia względem bliźniego zamyka drogę miłosierdziu Bożemu, obfitszym łaskom i sprowadza przez to niepoprawę życia, upadki i potępienie. W końcu — co dla praktycznego osądzania poszczególnych wypadków jest najważniejszym — sami ci autorzy, nie uważają swego zapatrywania za jedynie

¹ 2. 2. q. 32 a. 5 ² Quodlib. 8 a. 12. ³ IV dist. 15. q. 2 a. 1 q. 4. ad 4; por. Caietanus, 2. 2. q. 32 a. 5. ⁴ 2. 2. q. 32 a. 5. ob. 3 i ad 3. ⁵ Mt. 25. 31—46, por. Noldin II n. 92. ⁶ s. Alphonsus l. c. n. 32; Noldin II n. 92.

prawdopodobne¹, a wskutek tego nie można nikogo zmuszać do postępowania według ich nauki. Można jednak zgodzić się na to, że bogacz, mający postanowienie nie dawania jałmużn żadnemu biednemu, znajdującemu się w ciężkiej potrzebie, grzeszy ciężko, chociażby nawet gotów był wspierać będących w potrzebie ostatecznej; również możnaby przyjąć, że bogacz obowiązany jest „sub gravi“ pospieszyć ubogiemu z pomocą w jego prawdziwie ciężkiej potrzebie, jeśli widocznem jest, że kto inny dopomódz mu nie może, a ofiara, w tym celu potrzebna jest drobnostką w obec majątku właściciela², czyli czemś rzeczywiście zbytecznem.

Dobroczynność jest delikatną roślinką, rosnącą tam bujnie gdzie kwitnie miłość wzajemna, której nie stworzą żadne nakazy, ale wyda ją samo odrodzenie serca i przejęcie się zasadami chrześcijańskimi. Chrześcijanin nie powinien pytać, kiedy jest obowiązany spieszyć drugim z pomocą, ale pamiętać ma, że najlepszym sposobem użycia swego majątku jest wydawanie go na potrzeby bliźnich. „Po tem poznają was, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu“³, powiedział Boski Założyciel naszej religii; czas byłby, aby i teraz znowu cechą charakterystyczną chrześcijan stała się miłość wzajemna tam, gdzie osłabła. Ona jedna może usunąć nienawiść klasową, którą zrodziła zatwardziałość serc bogaczy, ich samolubstwo, sobkowstwo i zbytek. Dziś wreszcie walczy się o walkę społeczną — od zachowania się bogaczy zależy, czy ona zniszczy budowę wieków, czy też przejdzie jak burza i odświeży jedynie społeczeństwo. Zimna sprawiedliwość nie wystarczy, uzupełniać, łączyć, ogrzewać społeczeństwo musi swym ogniem miłość wzajemna, która znosi różnicę między bogatym a ubogim, uczonym a prostaczkiem i łączy wszystkich w jedną rodzinę, której celem Bóg, a środkiem osiągnięcia Go wspieranie się braci we wzajemnych potrzebach.

3. Powstaje dziś wielu przeciw jałmużnie: ma ona być ubliżającym czemś dla człowieka, zapoznaniem jego godności.

Zapewne, w przyjmowaniu wsparcia, a jeszcze bardziej w prośbieniu o nie, jest pewne upokorzenie i chętnie nikt nie przyznaje się do swej biedy. „Mieć dobrodzieja, to dla wielu rzecz upokarza-

¹ por. Noldin II n. 92: obligatio gravis... statuenda videtur; Génicot I n. 225: „negari nequit satis probabilem esse opinionem eorum qui putant obligationem esse levem; por. Ballerini-Palmieri II n. 211; Diana, Resolutions morales tom 4 tr. 7 resol. 8. ² por. Alphonsus l. c. n. 31; Busenbaum, Medulla Theologiae moral. l. 2 tr. 3 c. 2 dub. 1. ³ Jan 14. 35.

jąca, a to upokorzenie stało się dotkliwszem, wprost nieznośnem w czasach, w których wszyscy prawią o zupełnej wszystkich równości¹ — i dodajmy — nie cenią człowieka według jego wewnętrznej wartości, ale stósownie do ilości posiadanej mamony. Lecz w gruncie rzeczy, jeśli wspieranie potrzebujących jest zapoznaniem godności ludzkiej, czemuż socjaliści — bo oni to głównie są tak dbali o swą godność — żądają pomocy od innych, czemu każą swej „społeczności“ dbać o kaleki, starców, dzieci²? Rozumnie na świat patrzący człowiek, widzi dobrze, że bogacz i ubogi potrzebują się wzajemnie, „nikt bowiem nie jest tak bogaty, aby mógł obejść się bez pomocy drugich, nikt tak nędzny, aby nie mógł w czemś usłużyć drugim“³. Jeśli zatem wspierają się stósownie do swych potrzeb, cóż w tem przeciwnego godności ludzkiej? Cóż dopiero powiedzieć, jeśli na ubogiego patrzymy w duchu wiary katolickiej! Bogaty daje mu dary doczesne, on zaś w zamian za to wyprasza swemu dobroczyńcy skarby wieczne. Nie ciąży chrześcijańskiemu ubogiemu jego ubóstwo, bo wzorem jego Ten, który, będąc bogatym, stał się ubogim⁴, wzorem niezliczone rzesze tych, co porzucili majątki, aby wieść życie swego Mistrza i stać się sługami potrzebujących. Niech tak na wzajemny stosunek zapatrują się bogaci i ubodzy a ubóstwo przestanie być czemś ubliżającym⁵.

Lecz czy dawanie jałmużny nie popiera próżniactwa?

Rozumnie mamy zawsze postępować, dlatego też należy czuwać, aby nie dać się wyprowadzić w pole wydrwigroszom. Nie od rzeczy jednak będzie zauważyć, że chroniący ubogich przed rozpróźnieniem, zapominają zazwyczaj zapytać, czy ci kandydaci na milionerów — każdy bowiem pracowity, mówią, dojść do tego może — mogli znaleźć pracę, dającą jakie takie utrzymanie. „Mogłeś pracować w młodości, miałbyś utrzymanie na starość“, mówi niejeden. Tak być powinno, ale czy nasz moralizator nie zatrudnia przypadkiem robotnic, które rozpustą muszą uzupełniać swe dochody, aby nie umrzeć z głodu? Dajcie robotnikom najpierw zajęcie i płacę taką, aby mogli sobie zapracować na utrzymanie w starości, a dopiero potem prawcie morały. My nie chcemy zbywać jałmużną klas

¹ Dzeduszycki, Dokąd nam iść wypada 150. ² por. H. Spencer, Sociologie, IV Bd. § 843. ³ Leon XIII, Graves de communi 21. ⁴ II Kor. 8. 9. ⁵ por. Leon XIII, Rerum novarum 37 n.

biednych, bo — jak słusznie zauważa Dzeduszycki¹ — „dobrowolnemi jałmużnami nikt nędzy nie zwalczy naprawdę, nikt dobrobytu klas ubogich nie wzmoże“. Według socjologii katolickiej społeczeństwo winno być tak urządzone, aby wszyscy ludzie mogli w niem znaleźć utrzymanie przy odpowiedniej pracy, trzeźwości i oszczędności. To jest stan normalny, do którego należy dążyć. Żebranina ma być wyjątkiem, nie źródłem dochodu próżniaków i złodziei², ale zapewnieniem utrzymania nieszczęśliwym, których nigdy nie braknie nawet przy najlepszym ustroju społecznym, bo nigdy nie braknie nieszczęść, chorób i wypadków, uniemożliwiających dojście do koniecznych dochodów.

4. Jałmużnę obowiązany jest dawać właściciel, terażniejsze państwa jednak dążą do tego, aby opiekę nad ubogimi upaństwowić, w tym też celu nakładają odpowiednie podatki, biorą w swój zarząd dobra i zakłady dobroczynne, usuwając od zajmowania się sprawami ubogich nie tylko jednostki ale i Kościół.

Czy stąd ubodzy odniosą korzyści jakie, można wątpić³. Doświadczenie bowiem uczy, że państwowa opieka nad ubogimi zazwyczaj dużo kosztuje, a bardzo mało przynosi prawdziwej pomocy. Fundusze, na ten cel skonfiskowane, czy prawnie zebrane, toną w kieszeniach sprytnych ludzi, w części rozchodzą się na pensye, układanie inwentarzy, opłaty, pisaniny, w części dopiero nieznacznej dostają się ubogim, w dodatku rzadko godnym poparcia, a wskutek tego nawet ta odrobina nie przyniesie takich owoców, jakie jałmużna przynieść powinna.

Upaństwowienie dobroczynności podkopuje same jej podstawy. Z natury jesteśmy litościwi i nie trudno nam, pod wpływem tego uczucia, wesprzeć potrzebującego. Ale, aby uczucie to powstało, musimy ubogiego widzieć; zmuszeni dawać na nieznanych żebraków nie tylko nie czujemy w sobie uczucia litości, ale przeciwnie po-

¹ prz. m. ² por. św. Ambroży, de officiis, l. 2. 16, św. August. epist. 93.

³ E. Löning, Armenpflege u. Armenpolizei (G. Schönberg, Handbuch der politischen Oekonomie II 560—626); Antoine, Cours d'économie politique 648—655; Castelein, Inst. philosophiae moralis et socialis 320 n; Noldin II n. 93; Ratzinger, Gesch. der kirchlichen Armenpflege² (Freiburg 1884); Stein, Armenpflege (Kirchenlexikon I 1354 — 1375); Aschrott-Uhlhorn-Münsterberg, Armenwesen (Conrad. Handwörterbuch II 1—5, 6—30, 143—155); Bruder, Armenpflege (Staatslexikon I 379—405).

wstaje w nas pewien opór, jak wogóle przeciw każdemu prawu żądającemu od nas tego, co pragniemy dać z własnej ochoty; gdzie w grę wchodzi serce, tam wszelki przymus drażni.

Wymuszona jałmużna nie obudza współczucia dla biednych, nie staje się okazją zbliżenia się do nędzy, a dlatego też nie oddziałuje na bogatego, nie każe mu ograniczać swych potrzeb, przestać oddawać się zbytkom, co właśnie mimowoli powoduje częste spotykanie się z niedostatkiem. Tylko zwyrodniały człowiek spokojnie marnotrawi pieniądze, widząc, jakie ubóstwo cierpią około niego może setki i tysiące nieszczęśliwych.

Również i ubogi, który, otrzymując jałmużnę, podaną z dobrego serca, czuł się mimowoli pociągniętym do wdzięczności, pozostaje zimnym po odebraniu jej z ręki urzędnika, szafującego nie swoim groszem, zapomogi takie zaczyna uważać za coś należnego sobie, przez co stosunek dobrodzieja do obdarzonego zmienia się na stosunek wierzyciela do dłużnika, bo i ofiarodawca, spleciwszy swą „powinność“ do kas państwowych, czuje się zwolnionym od wszelkich dalszych zobowiązań względem potrzebujących. W dodatku ubodzy rozgoryczają się względem bogatych, od których nie dostają bezpośrednio wsparć, a bogaci zniechęcają się do ubogich, bo ustawicznie muszą płacić na nich podatki, a nie tylko nie widzą owoców swych ofiar, ale przeciwnie spostrzegają coraz większą bezczelność, zepsucie i znikczemnienie żebraków.

W wielu bardzo wypadkach nędza jest skutkiem występku, złego życia, pijaństwa, a wtedy należy przedewszystkiem zatamować źródło złego, najpierw uleczyć duszę, aby mózg skutecznie zająć się ciałem. Czy pomoc państwowa, podana zimną ręką urzędnika, może ubogiego poprawić? Czy państwo może poznać, lub czy zechcą urzędnicy zbadać, co jest powodem ubóstwa w poszczególnych wypadkach, jakie są warunki życia żądających wsparcia? Obawiać się należy i nie bez powodu, że pomoc państwa wyzuje wielu ubogich ze wstydu, uczyni ich chciwcami w łachmanach, nie da zaś pokoju sercu, nie nauczy znosić ubóstwa w duchu chrześcijańskim, w przekonaniu, że znoszenie biedy jest najlepszym środkiem osiągnięcia swego ostatecznego celu, że wartość człowieka zależy od cnót a nie od bogactw, jakie posiada.

Państwowa opieka nie zaspokoi potrzeb wszystkich i gdyby na nią jedynie zdani byli ubodzy, najędźniejsi a niezbyt poradni,

umieraliby z głodu, a pieniądze wyłudzaliby marnotrawcy, umiejący dobrze chodzić za swoimi interesami i głośno krzyczeć. Kto zaś zajmąby się wyszukiwaniem najbiedniejszych, którym wstyd nie pozwala żebrać?

Państwowa, wyłączna opieka nad ubogimi, nie może przynieść wielkich owoców; pierwszeństwo należy przyznać dobrze zorganizowanej, pełnej ofiarności i poświęcenia opiece prywatnej, która natchnienie swoje, siłę do ponoszenia potrzebnych w tej sprawie trudów, czerpie z przekonań religijnych. Jedynie ludzie, którzy widzą w ubogim brata i współdziedzica nieba, mogą uważać siebie za sługi potrzebujących a swe bogactwa za spichrze ubogich.

Upaństwowianie opieki nad ubogimi stoi wreszcie w sprzeczności z zadaniami państwa, które nie jest uprawnione do usuwania i kępowania działalności jednostek, ale ma ją jedynie uzupełniać i ułatwiać. Jeśli coś może zrobić jednostka, rodzina, gmina lub prowincya a nienarusza dobra całego państwa, władza naczelna nie ma prawa ograniczać swobody niższych od siebie jednostek; dopiero, gdy ich działalność nie wystarcza, musi przyjść z pomocą. Nikt jednak nie pragnie zupełnie usuwać państwa od opieki nad ubogimi. W zwykłych warunkach winno ono wydać odpowiednie przepisy przeciw możliwym tu nadużyciom, powinno czuwać, aby do opieki tej nie zabierali się niepowołani, ułatwiać zorganizowanie systematycznej opieki nad ubogimi, pozostawiając jednak poszczególnym miejscowościom daleko idącą samodzielność, bez której wydatnego owocu z dawania jałmużn nie można się spodziewać. W razie zaś jakich wyjątkowych nieszczęść, kiedy nędza grozi tysiącom, musi naturalnie przedewszystkiem państwo spieszyć z pomocą. Podobnie, gdyby działalność prywatna nie wystarczała, musi znowu uzupełnić ją państwo, a w razie potrzeby przez nałożenie podatków zmusić bogatych do spełnienia, ciężącego na nich obowiązku, wspomagania z dóbr zbytecznych ubogich. Do opodatkowania zaś takiego nadają się zwłaszcza rzeczy zbytekowe, kto bowiem ich używa, najwidoczniej przyznaje się, że ma dochody zbyteczne¹. W ten sposób państwo umożliwi swoim podda-

¹ por. Schäffle, Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie 89.

nym korzystanie z prawa do życia i nie dopuści, aby ktoś nie mógł korzystać z dóbr stworzonych dla człowieka.

Dawanie wprawdzie jałmużny jest obowiązkiem miłości, ale stąd nie wynika wcale, że państwo nie może zażądać świadczeń na rzecz ubogich, bo, jak uznają teolodzy i zdrowy rozum, każda cnota może stać się przedmiotem prawa państwowego, jeśli tylko tego wymaga dobro ogółu¹.

ROZDZIAŁ III.

W ostatecznej potrzebie dobra stają się wspólną własnością².

1. Własność osobistą wprowadzono w tym celu, aby wszyscy ludzie mogli mieć dość środków do zaspokojenia swoich potrzeb. Lecz co ma czynić człowiek, który przypadkowo znajdzie się w takich okolicznościach, że nie ma żadnych środków do utrzymania życia, ale musi wybierać między śmiercią a zabránieniem cudzej własności? Jednogłośnie uczą moralisci katoliccy, że w tym wypadku może brać, co mu jest potrzebne, aby się wyratować³. Kodeksy państwowe nie uwzględniają należycie przyjętej przez szkołę katolicką teorii, w praktyce jednak sądy są dość wyrozumiałe i zbliżają się do naszego stanowiska. Powód tej różnicy jest dosyć jasny; przyjęcie odpowiednich praw do kodeksu mogłoby dać łatwo okazję do nadużyć, w praktyce zaś zdrowy rozum wskazuje sędziemu, czy ma skazać obwinionego, czy też użyć odpowiednich środków, by

¹ por. św. Tomasz, 1. 2. q. 96 a. 3; Molina, de iustitia et iure tr. 1. disp. 1 n. 6; Suarez, de legibus, l. 3 c. 12 n. 9; por. Hertling, Naturrecht u. Socialpolitik (Schriften) 328—334 contra Ratzinger, Volkswirtschaft 23 n. ² Św. Tomasz, 2. 2. q. 66 a. 7; św. Alfons, Theologia moralis, l. 3 tr. 5 n. 520; Pottier, de iure et iustitia n. 25; Ed. Krzymuski, Wykład prawa karnego² (Kraków 1901) I 222—234; Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 232; Noldin II n. 424 n; Lehmkühl I n. 1121—23. ³ por. Albert W., Compendium theologiae veritatis l. 5 c. 65. św. Tomasz, 2. 2. q. 67 a. 7; Soto, de iustitia l. 5 q. 3 a. 4; de Lugo, de iustitia, disp. 16. n. 138; Lessius, de iustitia l. 2 c. 12 dub. 12, c. 16 dub. 1; św. Alfons, l. 3 tr. 5 n. 520; certum est eum... posse alienum surripere, quantum sufficit ad se a tali necessitate liberandum...

go uwolnić. Naturalnie prawodawstwo powinno mu to umożliwić przez odpowiednie sformułowanie odnośnych praw. Moralista natomiast nie potrzebuje obawiać się nadużyć, nie patrzy bowiem na zewnętrzne postępowanie, ale sięga do sumienia człowieka i nie pozwoli winnemu wykręcać się pozorami¹.

Jakiem prawem jednak można to uczynić?

Dozwoloność takiego postępowania nie wynika z jakiejś umowy — jak chce Hobbes², Grotius³ ale z samej istoty dóbr i człowieka. Mamy bowiem pewne potrzeby, których zaspokojenie jest warunkiem utrzymania się przy życiu i dlatego, jak wogóle jesteśmy obowiązani starać się o zachowanie swego istnienia, tak też mamy i prawo do tego wszystkiego, co w tym celu jest konieczne. Również rzeczy mają z natury przeznaczenie służenia wszystkim; na to są bowiem, aby nie jeden lub kilku, ale wszyscy ludzie, żyjący na ziemi, mieli z czego żyć. Tego prawa nie może znieść żaden ustrój społeczny; jak nie można nikomu odbierać niewinnie życia, tak też nie wolno przeszkadzać mu w używaniu tego, bez czego musiałby zginąć; prawu do życia ustąpić muszą wszelkie inne prawa rzeczowe⁴. Właściciel może rozporządzać swymi rzeczami jako właściciel; potrzebujący natomiast ma do nich prawo jako człowiek; nabyte prawo właściciela, musi ustąpić wrodzonemu prawu, jakie ma każdy do zachowania swego istnienia⁵.

Wynika to również z uznawanej powszechnie zasady, że prawo niższe musi ustąpić w razie kolizji prawu wyższemu. Lecz prawo do używania rzeczy jest wyższem od prawa do posiadania jakiejś konkretnej rzeczy na własność osobistą, a to tak ze względu na swe pierwszeństwo w czasie, jak i ze względu na cel swój; pierwiej bowiem mamy prawo używania rzeczy, którego celem jest utrzymanie życia, niż prawo do własności, która ma nam zapewnić lepszemu lecz należy sposób istnienia⁶.

¹ Najlepiej może określa tę rzecz kodeks niemiecki karny § 54, cywilny § 228 i 904. Austriacki kodeks karny § 2. g; ustawa 30 marca 1885 § 5 mała tę konieczność uwzględnia — por. Rosenblatt, Ustawa karna (Kraków 1900) I 17 n; francuski Code pénal art. 64, włoski a. 49 n. 3; por. C. I. c. 26. de consecr. d. 5: „raptorem vel furem non facit necessitas sed voluntas“; c 4. X. (V, 41); „quod non est licitum in lege necessitas facit licitum“. ² de cive 2. 4. ³ de iure belli ac pacis l. 2 c. 2 n. 6. 9. ⁴ Soto, de iustitia. l. 5 q. 3 a. 4. ⁵ Pesch, Liberalismus I 396 uw. 1. ⁶ por. Meyer, Instit. iuris naturalis II n. 133; por. Krzymuski, prz. dz. I 227.

Tesame myśli możnaby jeszcze tak przedstawić. Z natury mają wszyscy ludzie prawo używania rzeczy, do ich istnienia koniecznych i tego prawa nie znosi żaden ustrój własności, ale raczej określa sposób, w jaki należy z niego korzystać. W naszych stosunkach jest ono określone instytucją własności osobistej, która ma zapewnić wszystkim prawo używania rzeczy koniecznych. Jeżeli jednak zajdą tak wyjątkowe warunki, że własność osobista staje na zawadzie korzystaniu z prawa do środków koniecznych, rzecz prosta musi w tym wypadku ustąpić, bo wobec rzeczonożego potrzebującego nie jest ona określeniem sposobu, w jaki ze swego prawa do utrzymania ma korzystać, ale zaprzeczeniem tego prawa, uniemożliwieniem mu czynienia tego, do czego upoważnia go i prze całą siłą jego natura.

2. Jakaż jednak musi być ta konieczność, aby potrzebujący miał prawo postąpić w sposób omawiany?

Według św. Tomasza musi to być „necessitas extrema“, jeśli już chodzi o ratowanie życia¹; niektórzy późniejsi moralści poszli dalej, pozwalając na to nawet w ciężkiej potrzebie². Kiedy jednak Innocenty XI. potępił zdanie: *permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*, przeważyło zapatrywanie, że prawo to ma jedynie ten, kto znajduje się w ostatecznej lub prawie ostatecznej potrzebie³. Co zaś przez tę konieczność moralści rozumieją, najlepiej poznamy z przykładów, jakie podają na jej określenie. I tak św. Alfons sądzi, że zachodzi ta potrzeba „quando quis est in probabili periculo incurrendi mortem... aut.. amittendi membrum aliquod principale, aut aliquem sensum, puta oculum... item quando quis est in proximo periculo incidendi in perpetuam captivitatem, sive poenam triremium, vel gravissimum aut perpetuum morbum vel infamiam... Non... opus est... quod huiusmodi mala actu inferantur, sed sufficit quod proxime et moraliter certo immineant; immo ait Holtzmann, quod de eis adsit

¹ 2. 2. q. 66 a. 7 i ad 2. 3; q. 110 a. 3 ad 4; IV dist. 15 q. 2 a. 1 q. 4 ad 2. ² Lessius, de iustitia l. 2 c. 12 dub. 12 n. 71, dodaje jednakże: *per gravem intelligo non quovis modo gravem, sed valde gravem, etsi non extremam*; Diana, Resoluciones morales, p. 2 tr. 17 resol. 29. ³ Być może, zdanie to potępiono nie dlatego, że pozwala brać cudzą rzecz in necessitate gravi, ale dlatego, że pozwala k r a ś ć w tej potrzebie, czego oczywiście nigdy czynić nie wolno — por. Ballerini-Palmieri III n. 282.

periculum certo probabile. Pozwala na to również bogatemu potrzebującemu „si pudor mendicandi esset tantus, ut potius ille mortem subire vellet quam mendicare“¹. Podobnie sądzi Ballerini-Palmieri², Lehmkuhl³ itd.

Jakkolwiek powaga tych autorów jest bardzo wielka, trudno zgodzić się na ich zapatrywanie i przez ostateczną konieczność rozumieć to, co oni rozumieją.

W praktyce nauka taka pociągnęłaby, zwłaszcza w czasach dzisiejszych, ogromne zamieszanie i niepewność posiadania, a dałaby sposobność do niezmiernych nadużyć. Według tego zapatrywania mógłby ktoś dla uniknięcia ciężkiej choroby (gravissimum aut perpetuum morbum) zabrać komuś sumę, konieczną na wyjazd do Meranu lub Kairu, ażeby świeżem powietrzem ratować się przed suchotami. Jeśliby komuś groziła utrata oka, mógłby również zabrać właścicielowi konieczną do ratowania się ilość pieniędzy i to nie tylko, gdy takie niebezpieczeństwo aktualne grozi, ale, jeśli moralnie pewnie go spotka, co więcej, jeśli pewnie prawdopodobnem jest, że coś podobnego będzie mu grozić! Gdzież jest jeden człowiek o zdrowych zmysłach, któryby uznał za słuszne korzystanie z prawa do życia we wspomnianych warunkach?

Jeśli to zapatrywanie jest słuszne, głośmy je nędzarzom, których z pewnością wielu umiera wskutek braku środków na lekarzy i lekarstwa, a zobaczymy, jakie stąd wynikną skutki, zwłaszcza, jeśli dodamy, że moralisci nie zobowiązują w tym wypadku potrzebującego „sub gravi“ do proszenia właściciela o rzecz konieczną i pozwalają zabrać ją nawet przemocą, jeśli szczęśliwy dotychczasowy posiadacz nie chce jej oddać dobrowolnie.

Tą ostateczną potrzebą jest niebezpieczeństwo śmierci, z powodu braku środków, bez których w zwykłych warunkach nie można ocalić życia. W takiej potrzebie jest głodny, nie mogący w żaden sposób dostać pożywienia, albo wiedzący dobrze, że w najbliższym czasie musiałby umrzeć z głodu z tego samego powodu. W ostatecznej potrzebie znajduje się nędzarz, wyrzucony na bruk w zimie z dziećmi, których nie ma czem odziać i uchronić od zmarznięcia. Ostateczna

¹ l. 3 tr. 5 n. 520. ² Opus theologicum morale III n. 280 n. ³ Theologia moralis I n. 1121.

potrzeba zachodzi, jeśli np. ktoś utonie lub wpadnie w ręce morderców, jeśli nie użyje do ratunku rzeczy cudzej, nie przedstawiającej wielkiej wartości. W takiej potrzebie znajdujący się, może zabrać rzecz cudzą i użyć jej, o ile tego wymaga potrzeba, ale jedynie wtedy, jeśli wyczerpał już wszelkie inne środki, jakie w danym społeczeństwie mają chronić życie jednostek.

Takie prawo wynika z przeznaczenia rzeczy i istoty człowieka, który, mając prawo żyć, ma zarazem prawo używać środków odpowiednich. Lecz natura nie daje nikomu prawa do życia wygodnego, do używania jakichś nadzwyczajnych środków, celem zachowania życia, w przeciwnym bowiem razie musiałaby również stwarzać odpowiednią obfitość dóbr, żeby wszystkim na takie rzeczy wystarczyło. Również nie na to są stworzone dobra ziemskie pierwszorzędnie, aby nam zapewniały wolność, dobre imię, aby nas chroniły przed koniecznością wyciągania ręki o pomoc do innych ale celem ich zachować nasze życie. Gdzie ono zatem jest w niebezpieczeństwie, tam mamy prawo używać środków zwyczajnych, aby je ratować, tam nie jesteśmy obowiązani szanować nawet cudzej własności, jeśli niema innego środka wyjścia.

W obec tego nie można pozwolić komuś, napadniętemu przez zbójców, żądających pod grozą śmierci wielkiego okupu, iść, zabrać bogaczowi potrzebną sumę i w ten sposób się ratować¹. Wolno byłoby, znajdującemu się w takim niebezpieczeństwie, nie bronić pieniędzy obcych, oddać klucze do zamków, wskazać drogę, ostatecznie nawet „materyalnie“ pomódz brać cudze mienie, bo nie jest obowiązany „sub tam gravi incommodo“ strzedz cudzego mienia, może „materyalnie“ pomagać złoczyńcom, ale nie wolno mu zabierać samemu tak wielkich rzeczy. Natura bowiem nie daje wszystkim wszelkich środków, koniecznych do uwolnienia się od skutków złośliwości ludzkiej, ani nie stwarza wszelkich możliwych środków do ratowania życia, ale daje i dać powinna wszystkim to, co w zwykłych warunkach jest niezbędnie do życia potrzebne.

Tak rozumie tę konieczność bł. Albert W., który, zaznaczając, że branie cudzej własności nie zawsze jest grzechem, jako przykład przytacza wypadek... ut cum aliquis ad mortem esuriens furatur panem, quia in necessitate omnia sunt communia² Nie inne

¹ por. Noldin H n. 424. ² Compendium theologiae veritatis I. 5 c. 65.

jest zapatrywanie św. Tomasza; wolno brać według niego rzecz cudzą: „si adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta, cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae“¹.

Wreszcie de Lugo podaje powód, dlaczego zwykłych środków jedynie można w naszym wypadku używać. *Facultas... accipiendi* — mówi — *fundari debet in iure, quod singulis natura ipsa dedit ad utendum rebus communibus occurrente necessitate, ad quam natura media illa communia produxit*“².

Tak też prawo to rozumie każdy człowiek. Jak nikt nie pozwoli choremu na suchoty zabierać bogaczowi sum, potrzebnych na jazdę i kurację w Egipcie, tak znów każdy, zdrowo myślący, nie weźmie za złe zgłodniałemu, że „ukradł“ bochenek chleba, bez którego umarłby z głodu, lub nędzarzowi, że wziął czyjeś ubranie, aby okryć dzieci przed pewną śmiercią z zimna.

3. Dla uniemożliwienia nadużyć potrzebne są tu jeszcze pewne bliższe określenia.

Przedewszystkiem należy pamiętać, że sama natura żąda istnienia własności osobistej, należy przeto z rzezonego prawa tak korzystać, aby — ile możliwości — nie naruszać ustroju, uświęconego prawem przyrodzonym. Starać się zatem powinien, znajdujący się w ostatecznej potrzebie, znaleźć przez swą pracę utrzymanie, dlatego też ma prawo, aby mu nikt w pracowaniu nie przeszkadzał, temsamem bowiem narażałby jego życie na niebezpieczeństwo. Praca zaś powinna mu dać utrzymanie aktualne, na czas choroby i starości. Jeśli nie może pracować dla braku sił lub sposobności odpowiedniej — a społeczeństwo winno się starać, aby taki wypadek był jedynie rzadkim wyjątkiem — ma szukać pomocy u innych; jeśli nie ma nadziei, że stan ten przeminie, prosić o jałmużnę. Dopiero, gdyby nawet jałmużny nie mógł dostać, może wziąć, co mu jest konieczne do utrzymania życia i używać takiej rzeczy, o ile tego konieczność wymaga. Jeżeli zatem niebezpieczeństwo ustąpi, obowiązany jest zwrócić rzecz pozostałą; nie wolno

¹ 2. 2. q. 66 a. 7. ² de Lugo, de iustitia disp. 16 n. 159.

mu zużywać rzeczy, jeśli wystarczy jej użycie. Nie jest jednak obowiązany do zwracania zabranej rzeczy, jeśli w chwili, gdy ją musiał wziąć, był — jak mówią moralisci — „pauper re et spe“, jeśli nie miał nawet nadziei, że będzie mógł kiedyś rzecz taką, stosunkowo dość łatwo zwrócić, w przeciwnym razie winien uważać za branie cudzej własności za pożyczkę¹.

Pytają moralisci, jaki grzech popełnia w naszym wypadku ten, który. mogąc prosić o rzecz potrzebną, zabrał ją bez prośzenia.

Odpowiadają, że nie jest obowiązany prosić o nią, jeśli jest pewny, że prośba pozostanie bez skutku; natomiast, jeśli ma nadzieję, że rzecz dostanie, a mimo to zabiera ją samowolnie, grzeszy ciężko według Conincka², lekko według Lessiusa³, Laymanna⁴, Noldina⁵, Balleriniego-Palmieriego⁶, ciężko lub lekko stosownie do ciężkości swej potrzeby, wartości rzeczy, zgorszenia itd. według Lehmkuhla⁷.

Wobec takiej różnicy zapatrywań może sobie każdy wybrać zdanie, jakie mu się bardziej podoba. Trzeba przyznać jednakże, że nie prosząc grzeszy przynajmniej lekko, co więcej zdaje się, że czynność jego jest właściwie kradzieżą i dlatego lekkim lub ciężkim grzechem stosownie do wielkości zabranej rzeczy. Prawo bowiem naturalne pozwala brać w naszym wypadku rzecz konieczną, jeśli w inny sposób zaradzić sobie nie można. Dopóki zatem jest nadzieja, że można rzecz dostać, nie zachodzi wcale „extrema necessitas“, a dlatego zabieranie cudzej rzeczy należy taksamo oceniać jak w każdym innym wypadku.

Nie wolno zabierać rzeczy również właścicielowi jej koniecznej, bo jest ona prawną własnością posiadającego ją, on zatem ma przedewszystkiem prawo używać jej, celem zachowania swych najwyższych dóbr doczesnych⁸. Odrzucić przeto musimy zapatrywanie tych, którzy pozwalają np. „Piotrowi ratować się z płonącego domu kosztem życia Pawła“⁹.

Niemiecki kodeks karny uwalnia od odpowiedzialności ratującego się cudzą rzeczą w ostatecznej potrzebie, jeśli stan ten nie jest wynikiem jego własnej winy¹⁰; według naszego zapatrywania może to uczynić każdy, bez względu na powód swojej nędzy. Pijak, który zmarnował swój majątek i jest obecnie w ostatecznej nędzy, ma te same prawa do ratowania swego życia cudzą rzeczą,

¹ por. św. Alfons, l. 3 tr. 5 n. 520. ² de caritate, disp. 27 dub. 10 n. 158. ³ de iustitia l. 2 c. 12 n. 66. ⁴ Theologia moralis l. 3 tr. 3 p. 1 c. 1 n. 7. ⁵ S. Theologiae moralis II n. 425. ⁶ Opus theolog. morale III n. 284. ⁷ Theologia moralis I n. 1122; por. św. Alfons l. 3 tr. 5 n. 520. ⁸ por. Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie II 707. ⁹ Krzymuski. Prawo karne I 223 nn. 3. ¹⁰ § 54.

co i każdy inny człowiek. Co innego należałoby powiedzieć, gdyby znalezienie się w takim położeniu było skutkiem sprawiedliwej kary. Skazany na śmierć głodową lub zmarznięcie, nie ma prawa ratować się w sposób wspomniany, bo stracił prawo do życia, które to prawo upoważnia innych do zabierania cudzych rzeczy.

Do czego obowiązany jest w tym wypadku właściciel?

Bogaty ma wspierać z miłości znajdujących się w takiej nędzy, a nie ze sprawiedliwości jak sędzi Jaroszyński¹. Powód jest dosyć jasny. Wobec potrzebującego, o którym mowa, należy — jak mówią moralisci — uważać wszystko za wspólną własność. Lecz podobnie, jak na początku, kiedy rzeczy nie miały jeszcze swoich właścicieli, każdy mógł brać, co zechciał, a nikt nie miał obowiązku sprawiedliwości dostarczać czegoś potrzebującym, tak samo i w naszym wypadku, wolno potrzebującemu brać, ale właściciel nie jest obowiązany ze sprawiedliwości dawać mu rzeczy koniecznych.

Ponieważ jednak znajdujący się *in extrema necessitate* ma prawo brać, co mu potrzebne, właściciel obowiązany jest ze sprawiedliwości nie przeszkadzać mu w korzystaniu ze swego prawa, w przeciwnym razie popełnia bezprawie i obowiązany jest do zwrotu szkód stąd wynikłych, tak dla potrzebującego, jak i dla związanych z nim ściśle; jeśli zaś potrzebujący szkody żadnej nie poniósł, rzecz prosta do wynagradzania jej nie jest obowiązany, ponieważ „*non est causa effica x damni*“².

Wreszcie ponieważ potrzebujący ma prawo do rzeczy koniecznych, może nawet siły użyć w jego obronie, jak wogóle w obronie każdego prawa, z którego w inny sposób nie można korzystać³.

Nauka o wspólności dóbr, „*in extrema necessitate*“ ma być według Ritschla dowodem, że katolicyzm uważa własność wspólną za jedynie uzasadnioną⁴. Szkoda, że fanatyczny przeciwnik Kościola nie starał się o lepsze poznanie nauki zwalczanej, gdyż byłby dość łatwo zrozumiał, że „wspólność“ ta dobrze pojęta, da się łatwo pogodzić z uznaniem własności i konieczności własności osobistej. Kto pozwala zgłodniałemu wziąć kawałek cudzego

¹ Katolicyzm socyalny II 63. ² por. św. Alfons I. 3 tr. 5 n. 520; Balle-
rini-Palmieri III n. 292. ³ por. Lessius, de iustitia l. 2 c. 12 n. 66; por. Cath-
rein, Recht, Naturrecht u. positives Recht 106 n. ⁴ Festrede 12.

chleba, bez którego musiałyby umrzeć, jeszcze temsamem nie musi uczyć, że własność osobista jest nieuzasadniona i sprzeczna z prawem naturalnem, a jedynie słusznem „uspółecznienie“ środków wytwórczych.

B. Ograniczenia prawami państwa.

ROZDZIAŁ I.

Zadanie państwa¹.

1. Dotychczas zastanawialiśmy się nad obowiązkami, jakie na właściciela nakłada jego rozumna natura, jako na jednostkę, zostającą w pewnym stosunku do innych jednostek. Lecz człowiek żyje w społeczeństwie, które jest koniecznym warunkiem jego rozwoju a nawet istnienia². Wobec tego zapytać należy, czy właściciel nie ma pewnych obowiązków także i względem całej społeczności, czy społeczeństwo nie ma wobec niego pewnych uprawnień i zobowiązań.

Jeżeli rozejrzemy się po świecie, zauważymy, że niema państwa, w którymby obywatele nie musieli ponosić na rzecz ogółu jakichś ciężarów; każdy prawodawca wydaje ustawy, kępujące swobodę właściciela w rozporządzaniu swym majątkiem. Lecz według jakich zasad ma być wolność ta ograniczana? Czy państwo może nakazywać, co mu się spodoba, bez względu na jakieś wyższe zasady, bez oglądania się na uprawnienia właściciela?

Filozofia katolicka nie uznaje wszechmocności państw i państwewek, a w zgodzie z nią pozostaje przekonanie ludów. Wydający

¹ Cathrein, Die Aufgaben der Staatsgewalt u. ihre Grenzen (Freiburg 1882); Moralphilosophie II, 2 Abt. 2 Buch; G. Schönberg, Die Volkswirtschaft (Schönberg, Handbuch der pol. Oekonomie I 49 — 56); Lehmkühl, Die soziale Frage u. die staatliche Gewalt³ (Freiburg 1895); Das bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reiches...⁶ (Freiburg 1911) 29—39; H. Pesch, Liberalismus... I 419—605; Jaroszyński, Katolicyzm socyalny I 5—27, 81—145; Biederlack, Die soziale Frage 155—161; Vermeersch, de iustitia n. 231—234; Meyer, Inst. iuris naturalis II sect. 3 l. 1; Leon XIII, „Immortale Dei“, „Rerum novarum“; O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus § 10; H. Romanowski, Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej 134 n. e. ² por. cz. II r. 6.

prawa obowiązani są działać zawsze moralnie; niema żadnych przywilejów, pozwalających władzy kraść, rabować, zmuszać do złego lub na złe pozwalać. Stający na czele rządu nie wyzwala się przez to od obowiązku postępowania zawsze odpowiednio do swej natury ludzkiej.

Władza istnieje z woli Bożej, Stwórca bowiem stworzył człowieka istotą społeczną, muszącą żyć w społeczeństwie. Lecz społeczeństwo nie może istnieć bez ładu; porządku nie będzie bez praw i karania za ich naruszenie. Musi być zatem władza, któraby wydawała prawa, normujące stosunki poddanych, i czuwała nad ich wykonaniem. Kto zatem chciał mieć człowieka, istotę towarzyską, musiał zarazem chcieć istnienia władzy; kto chce istnienia władzy, musi żądać, aby jej słuchano, bo władza, której nikt nie słucha, jest niedorzecznością. Lecz niepodobieństwem jest, aby Pan Bóg kazał nam słuchać władzy, nakazującej coś złego; nakazywałyby bowiem przez władze czynić to, czego przez prawo natury koniecznie zakazuje, zatem nakazywałyby coś i równocześnie zakazywał¹. Dlatego też zdrowy rozum uznawał zawsze za samo przez się zrozumiałe, że więcej trzeba słuchać Boga, niż ludzi, a prawa państwowe złe, niesprawiedliwe, uważa za żadne; jak państwo nie może zmieniać natury ludzkiej, tak też nie może unieważniać, naruszać praw, z niej płynących².

Państwa, naruszające prawo natury, podkopują podstawy swego istnienia; nie działając zgodnie z prawem Boga, który odziewa je niejako swoją powagą, opierają się na sile, a wskutek tego, tyle mają znaczenia, co i mocy. Czemże państwa takie różnią się od band zbójceckich? „Bez sprawiedliwości — mówi św. Augustyn³ — czem są królestwa, jak nie wielkimi bandami zbójców? Boć czyż bandy rozbójnicze nie są małemi królestwami?“⁴ A św. Tomasz utrzymuje⁴, że prawodawcy, którzy depcą prawa poddanych, o wiele ciężiej grzeszą od rozbójników, bo niebezpieczniejsi są od nich dla dobra ogólnego. Rządzący przeto powinni głęboko zapamiętać sobie przestrożę, jaką im daje Leon XIII.:⁵ „jeśli ci, którzy piastują władzę, rządzą niesprawiedliwie i grzeszyli przez srogość i wyniosłość, jeśli nie dbali o dobro ludu

¹ por. Leon XIII „Libertas“ 9 n; Cathrein, Aufgaben der Staatsgewalt 45.

² por. św. Tomasz. 2. 2. q. 60 a. 5 ad 1. ³ de civitate Dei I. 4. 4. ⁴ 2. 2. q. 60 a. 8 ad 3. ⁵ „Immortale Dei“ str. 13.

niech pamiętają, że kiedyś będą musieli zdać rachunek przed Bogiem i to tem cięższy im świętszy sprawiali urząd, im wyższa była godność im powierzona. Potężni potężnie będą dręczeni“¹.

2. Państwo zatem powinno wydawać prawa sprawiedliwe. Lecz kiedyż prawo państwowe nazwiemy sprawiedliwem? Jedyne wtedy, jeśli jest zgodne z celem państwa. Cel społeczeństw i władza ich stoją w ścisłym stosunku; społeczeństwo może wszystko czynić, czego wymaga jego cel, w przeciwnym bowiem razie byłoby zobowiązane do niemożliwości, musiałyby dążyć do celu bez środków do tego koniecznych².

Ażeby zatem poznać, co może nakazać państwo, musimy wpieryw poznać, co jest jego celem. Cel zaś ten nie jest czemś dowolnem, zależnem jedynie od woli ludzkiej, w tym bowiem wypadku różne byłyby cele państw i musielibyśmy badać historycznie, jaki cel założyli sobie obywatele poszczególnych państw podobnie, jak to czynimy przy zastanawianiu się nad różnemi, dowolnemi, stowarzyszeniami.

Cel państwa jest czemś koniecznem taksamo jak i samo istnienie państw, które nie zawdzięczają swego powstania woli ludzkiej, ale są wynikiem natury człowieka, na co wskazuje już sama ta okoliczność, że na świecie całym niema i nie było ludzi, którzyby nie tworzyli jakiejś społeczności. Im bardziej narody rozwijają się, tem też silniej organizują się państwa, tem trudniej pomyśleć istnienie ludzi bez tego ustroju. Czyż ludzie tworzyliby zawsze i wszędzie państwa, gdyby potrzeba ich nie leżała w samej naturze ludzkiej, gdyby istnienie ich nie było ludziom konieczne?³

¹ Sap. 6. 7. Kościół potępił też zdania, broniące wszechwładzy państwa, por. Pius IX, Syllabus n. 39: *rei publicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quoddam pollet nullis circumscripto limitibus: n. 56: minime... opus est, ut humanae leges ad naturae ius conformentur*, por. n. 60. 61. ² por. v. Gestel, *de iustitia et lege civili* 110; Cathrein, *Aufgaben der Staatsgewalt* 26. ³ por. Cathrein, *Moralphilosophie II* str. 497. 453 n. n; por. Cicero, *de officiis* 1. 17: *cum hoc sit natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est. proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque, qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui. Quae propagatio et soboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benevolentia devincit homines et caritate“.*

I rzeczywiście natura nasza domaga się istnienia państwa, człowiek bowiem sam nie może istnieć, ale potrzebuje rodziny, rodzina potrzebuje pomocy innych rodzin, rodziny zaś muszą się wiązać w wyższe organizmy i im więcej jest ludzi, im gęściej zaludniona ziemia, tem większa potrzeba społecznej organizacyi, władzy i praw.

Jeżeli zatem państwa są czemś koniecznem, muszą mieć zarazem jakiś cel konieczny, dla którego osiągnięcia ludzie widzą się zmuszeni tworzyć organizmy państwowe. Ponieważ zaś cel jest dobrem pewnem, które nakłania nas, byśmy dążyli do jego osiągnięcia, możemy przeto powiedzieć, że celem państw jest jakieś dobro, ludziom konieczne, lub przynajmniej nader użyteczne, a do zdobycia możliwe jedynie przy pomocy społeczeństwa. Gdyby bowiem jednostki mogły dojść do tego dobra własnymi siłami, nie łączyłyby się w społeczeństwa. Dobro to musi być wspólne wszystkim członkom państwa, w przeciwnym razie nie mogący z niego korzystać, albo nie potrzebujący go, nie mieliby żadnego powodu, należenia do państwa, a tem mniej do ponoszenia na jego rzecz jakichś ciężarów, ani też nie możnaby było wytłómaczyć, dlaczego człowiek pragnie życia w społeczeństwie i do jego prowadzenia jest niejako dostrojony już z samej swojej natury¹.

Dobro jednak, którego osiągnięcie ma państwo umożliwiać poddanym, nie może być w pierwszym rzędzie ich dobrem prywatnem, obejmującym to wszystko, co jest jednostkom potrzebne do szczęśliwego życia. Szczęśliwość bowiem zależy od posiadania wszelkich dóbr, potrzebnych do zaspokojenia naszych rozumnych potrzeb cielesnych, a przedewszystkiem od posiadania dóbr duchowych, cnót, bez których nie może być mowy o prawdziwym szczęściu. Lecz niepodobieństwem jest, aby te dobra mogło nam państwo zapewnić, co zaś niemożliwem jest dla kogoś, nie może być jego celem. Któż może rozumnie przypuścić, że jakieś państwo zdoła zapewnić każdemu zaspokojenie jego własnych materyalnych i duchowych potrzeb, że może uczynić każdego obywatela cnotliwym? Jeśliby państwo miało obowiązek uczynić to, musiałoby także mieć prawo czuwania nad życiem każdej jednostki, nad każdym jej po-

¹ por. cz. II r. 6; Cathrein, Moralphilosophie II 517 n.

stępkiem, a to byłoby kępowaniem poddanych, a zarazem zadaniem, któremu żadne państwo nie podoła¹.

Zadaniem państwa jest uzupełnianie człowieka, umożliwienie mu osiągnięcia tych dóbr, których nie może mu zapewnić rodzina ani żaden ustrój społeczny niższy od państwa.

Że celem państwa jest uzupełnienie człowieka, widzimy to już w życiu zwierząt, które, jeśli oddzielnie żyć nie mogą, łączą się i żyją gromadnie; dopiero zorganizowana gromada umożliwia jednostce rozwój i życie, przez stworzenie odpowiednich warunków². Widzieliśmy, że człowiek musi żyć w społeczeństwie, bo zaspokojenia swoich pewnych potrzeb nie może gdzieindziej znaleźć. Państwo zatem, jako najwyższy twór, u którego jednostka szuka pomocy, musi jej dać to, czego kto inny dać jej nie może, a zarazem musi jej to dać w takiej mierze, aby już gdzieindziej pomocy możliwej szukać nie potrzebowała, czyli państwo musi zapewnić poddanym doskonałą dostateczność środków potrzebnych do prowadzenia dobrego życia³.

¹ por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 316. ² por. św. Tomasz, *de regim. princip.* I. 1. c. 1. ³ Tak pojmują cel państwa najwybitniejsi filozofowie. Według Arystotelesa państwo jest społeczeństwem rodzin i gmin, celem doskonałego i wystarczającego życia; por. *Politic.* I. 3 c. 9: πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους; *Politic.* I. 3 c. 1: państwo jest: πλήθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς por. *Politic.* I. 1 c. 2. Podobne myśli rozwija św. Tomasz, w dziele *de regimine principum* (pierwszą księgę uważa się powszechnie za jego własne dzieło) mówi I. 1. 1: cum... homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius manet; oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritio nis et prolis generandae et aliorum huiusmodi. in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; por. I. 2. q. 90 a. 2. W tym samym dziele (I. 15) wyjaśnia bliżej, co jest zadaniem rządzącego: rex per legem divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat ..ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo.. ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut ..in unitate pacis unita, dirigatur ad bene agendum... Tertio vero requiritur, ut per regis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia⁴. Według Suareza (*de legib.* I. 3 c. 11 n. 7) celem prawodawcy jest starać o felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut in ea scilicet in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bo-

3. W jakież jednak sposób państwo może to uskutecznić?

Przez ochronę praw i popieranie dobrobytu ogólnego¹.

Państwo ma bronić praw jednostek i umożliwiać im korzystanie z nich; istnienie człowieka, jego bezpieczeństwo, wolność, samodzielność, swoboda rozwoju, możność spełniania swych obowiązków i życia odpowiednio do swej ludzkiej natury, to najświętsze prawa, na których straży musi stanąć państwo, a w razie potrzeby, nawet siłą wymusić ich poszanowanie, czego nie wolno czynić jednostce w uporządkowanym społeczeństwie, w przeciwnym bowiem razie musiałaby w państwie nastać zupełna anarchia i prawo pięści. Państwu nie wolno zatem samowolnie ścieśniać praw poddanych i działać wbrew ich najsilniejszym pragnieniom; nie na to bowiem natura zachęca i zmusza niejako człowieka do łączenia się z innymi w państwo, aby miał w niem uniemożliwione osiągnięcie tego, czego z natury swej pożąda.

Zabezpieczenie praw jest też najważniejszym warunkiem dobrobytu w społeczeństwie; ludzie jedynie wtedy będą szczęśliwi i będą pracować wytrwale, a temsamem powiększać swój dobrobyt, jeśli będą mieć pewność, że mogą zadowolić swe uprawnione pragnienia i że pracują dla siebie, a nie dla drugich².

Państwo ma się starać o popieranie dobrobytu ogólnego.

Każdy człowiek ma dbać o zaspokojenie swoich potrzeb i uży-

norum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant... Podobnie Leon XIII, „*Immortale Dei*“ 9 n. mówi: *homo necessarium vitae cultum et paratum itemque ingenii atque animi perfectionem, cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur, cum domesticam tum etiam civilem, quae suppeditare vitae sufficientiam perfectam sola potest.* Z innych por. Grotiusa, *de iure naturae et gentium* l. 7 n. 14; z nowszych por. Pottier, *de iure et iustitia* 127 n. e; v. Gestel, *de iustitia et lege civili* 110 n; Th. Meyer, *Inst. iuris naturalis* II n. 313 n. Cathrein, *Moralphilosophie* II 516 n. ¹ por. Th. Meyer, *Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat* (Stimmen aus Maria-Laach, 1891, I 47—62) 53. To samo mówi już Cicero, *de republ.* l. 1. 25: *est... res publica res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*; Grotius, *de iure belli ac pacis* l. 1 c. 1 n. 14: *est civitas coetus perfectus liberorum hominum iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*; por. św. Tomasz, I. 2. q. 95 a. 3. ² por. Cathrein, *Moralphilosophie* II 522.

wać środków godziwych, celem zapewnienia sobie odpowiedniego utrzymania. Pomaga mu w tem rodzina, znajomi, inne grupy ludzi, z którymi się łączy, aby łatwiej wspólnymi siłami dojść do dobrobytu. Zadaniem państwa nie może być krępowanie tej jego działalności, ale ułatwianie, staranie się o to, aby jego trudy nie były daremne, co stanie się, jeśli warunki społeczne będą tak urządzone, że każdemu możliwem będzie dojść do dobrobytu takiego, na jaki stosunki danego kraju pozwalają. Przez to pośrednio będzie państwo popierało dobrobyt indywidualny; jeśli bowiem warunki społeczne umożliwiają owocną działalność gospodarczą, można być pewnym, że ludzie, wobec wrodzonego im pragnienia swego szczęścia, będą korzystać z tego, pracować odpowiednio i do dobrobytu dochodzić. Dobrobyt zaś, o którym tu jest mowa, musi być dobrem prawdziwym, nie może naruszać innych dóbr człowieka, ale przeciwnie z niemi się zestrajać, zwłaszcza zaś pomagać do osiągnięcia celu najwyższego, przez popieranie cnotliwego życia. Bez tego nie można posiadać prawdziwego dobrobytu i rzeczywistego szczęścia.

W tym celu państwo ma wydawać odpowiednie ustawy, budować środki komunikacyjne, popierać rolnictwo i handel, nauki i sztuki, starać się o zdrowie moralne narodu przez popieranie religii i usuwanie przeszkód, tamujących skuteczny jej wpływ, a wreszcie musi czuwać nad tem, żeby wolność i pomyślność jednych nie stała się zgubą dla drugich.

Oczywiście działalność państwowa nie zawsze będzie jednokowa, ale zmieniać się musi stosownie do okoliczności. Ogółem jednak należy powiedzieć, że im bardziej rozwinięte są społeczeństwa, im więcej powikłane wzajemne stosunki obywateli, tem też gorliwiej, staranniej musi państwo czuwać nad ochroną praw ich, tem troskliwiej musi wynajdywać środki potrzebne do tego, aby działalność prywatnych pomnażała ich dobrobyt i umożliwiała im życie odpowiednie.

Taki jest cel państwa; obrona praw i staranie się o dobrobyt ogólny. To jest cel wspólny wszystkim państwom i we wszystkich czasach; jest on dobrem koniecznem dla jednostek, rodzin i gmin, bo bez niego nie może być mowy o powstaniu dobrobytu; jest dobrem, którego jednostki własnymi siłami nie osiągną; wreszcie jest wspólnem dobrem wszystkich, bo każdy chce mieć ochronę

swoich praw i pragnie, aby warunki w społeczeństwie ułatwiały mu osiągnięcie prawdziwego dobrobytu.

4. Jakież zatem prawa przyznać mamy państwu względem prawa własności osobistej? Zgodnie ze swoim celem musi ono bronić tego prawa i starać się pogodzić je z dobrem ogólnym.

Przedewszystkiem państwo ma bronić istnienia tej instytucji i nie dozwalać, aby podkopywano jej podstawy, a tem bardziej musi samo unikać tego wszystkiego, co logicznie prowadzić musiałyoby do komunizmu jakiegokolwiek. Państwo musi dalej bronić uprawnienia jednostek do nabywania własności przez takie urządzenie stosunków społecznych, aby z ich winy nikt nie był wykluczony od udziału w dobrach ziemskich.

Państwo ma bronić prawa własności osobistej. Lecz prawo to chociaż przyrodzone, nie jest zupełnie jasno określone, ma pewne trudności w praktycznym zastosowaniu. Mówi ono na przykład, że człowiek może nabywać rzeczy na własność, ale, czy także dziecko, żona mają niczem nieograniczoną swobodę? Prawo naturalne mówi, że słusznym sposobem nabycia własności jest zawłaszczenie, kontrakt; lecz kiedy coś można uważać za zawłaszczone, kiedy umowa jest ważna, kto może ją zawierać, to znowu jaśniej określa państwo¹.

Nabywać własność możemy na mocy prawa naturalnego, ale aktualne nabycie zależy od wolnej działalności ludzkiej, która może być dobra lub zła. Musi przeto państwo wydać odpowiednie postanowienia, aby uniemożliwić wszelkie nadużycia, wyzysk i podejścia².

Posiadanie własności, prawo do pewnych rzeczy, jest okazywą wielu sporów; wykonywanie swoich praw jest połączone z niedogodnościami dla drugich, musi zatem państwo starać się tak urządzić wszystko, aby prawa jednych dały się pogodzić z prawami drugich³.

Państwo ma nietylko strzedz praw jednostek, ale także czuwać, aby interesa właścicieli dały się pogodzić z dobrem społeczeństwa, żeby egoizm, który dzieli wszystkich, nie rozrywał całości, ale z nią się harmonizował⁴.

¹ por. św. Tomasz, 1. 2. q. 95 a. 2. ² por. H. Pesch, Liberalismus... I 402. ³ por. Vermersch, de iustitia 307. ⁴ por. św. Tomasz, de regim. princ. l. 1. c. 1.

Przeciw ograniczaniu swej swobody i swych praw na rzecz dobra ogólnego, jednostka nie może mieć słusznie żadnych żalów. Z istoty bowiem naszej jesteśmy przeznaczeni do życia społecznego, które wymaga pewnych ofiar, koniecznych do tego, by całość dała się utrzymać w należnym stanie. Jeżeli zatem państwo, którego zadaniem jest troska o dobro ogólne, w tym celu czegoś od poddanych żąda, działa zupełnie zgodnie z wymogami ich natury.

Nie da się również zaprzeczyć, że każdy dochodzi do majątku przy pomocy społeczeństwa, dzięki warunkom, jakie ono stwarza. Słuszna przeto, aby i każdy jakąś ofiarę ponosił na rzecz społeczeństwa, a zwłaszcza, żeby przez swe postępowanie nie uniemożliwiał istnienia całości¹.

Tosamo wynika z celu własności osobistej². Zadaniem jej jest umożliwienie utrzymania wszystkim. Jeśli zatem państwo ogranicza wolność właściciela, aby w ten sposób zapewnić wszystkim udział w dobrach ziemskich, nie może nikt uważać tego za naruszanie swych praw, przeciwnie, nie słuchając w tym wypadku państwa, podkopywałyby samą podstawę swych uprawnień, przeoczyłyby innym prawa do utrzymania z rzeczy stworzonych, a temsamem podawałyby w wątpliwość uprawnienie własności osobistej, mającej być środkiem do korzystania z tego prawa.

Własność osobista jest uzasadniona ze względu na kulturę, nauki, postęp w gospodarstwie. Jeżeli zatem państwo wydaje pewne prawa, celem osiągnięcia przez własność osobistą celów wspomnianych, któż może słusznie na to powstawać?

Wreszcie własność osobista nie jest celem, ale środkiem do celu, o tyle zatem ma uzasadnienie, o ile służy celowi. Celem zaś własności osobistej jest dobro jednostek i pomyślność ogólna; normowanie jej przeto w tym duchu nie tylko nie sprzeciwia się, ale owszem wypływa z jej istoty.

¹ por. van Gestel, de iustitia et lege civili 118; Roscher W., Grundlagen der Nationalökonomie 203. ² por. Antoine, Cours d'économie sociale 503; H. Pesch, Liberalismus I 414.

ROZDZIAŁ II.

Błędne teorye o zadaniu państwa.

1. Po poznaniu prawdziwego celu państwa, nie trudno będzie nam wykazać błędność innych zapatrywań. Błądzi Montesquieu ucząc, że celem państwa jest jego istnienie¹.

Bez wątpienia istnienie państwa dobrze urządzonego i spełniającego swe obowiązki, jest koniecznym warunkiem dobrobytu ludności, ma zatem państwo starać się o swoje istnienie, ale nie w tym celu, by istnieć, ale, aby przez swe istnienie umożliwiać obywatelom osiągnięcie dóbr, których bez państwa nie nabędą. Jak wogóle nic nie istnieje po to, by istnieć, ale istnieje w jakimś celu, taksamo państwa istnienie nie może być celem samym w sobie, ale jest warunkiem umożliwiającym dobrobyt ogólny. Jaśniej wypadnie odpowiedź jeśli od państwa odróżnimy rząd. Rządzący mają oczywiście na celu nie własne istnienie i rządzenie, ale zadaniem ich jest starać się o pomyślny rozwój społeczeństwa². Dlaczegoż jednak starać się mają o utrzymanie społecznej organizacyi? Oczywiście nie w tym celu, aby istniała, aby państwo mogło błyszczeć, ale, żeby przez utrzymanie potęgi państwa popierać dobrobyt ogólny, umożliwiać wszystkim życie odpowiednie. Chociażby państwo trzęsło całym światem, miało najlepsze armie, nie powiemy, że spełnia dobrze swe zadanie, jeśli nie strzeże praw poddanych i nie ułatwia im dojścia do dobrobytu³.

2. Sprzeczny z nauką katolicką o celu państwa jest również liberalizm⁴, który żąda, aby państwo zniosło wszelkie szranki

¹ De l'ésprit des loix (Amsterdam 1749) l. XI ch. 5: quoique tous les états ayant en général un même objet qui est de se maintenir, chaque état, en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome, la guère celui de Lacédémone, la religion celui des loix judaiques...

² por. św. Tomasz, de regim. princ. l. 1. c. 1: de ratione regis est, quod sit pastor commune multitudinis bonum non suum quaerens. ³ por. H. Pesch, Liberalismus I 454; Cathrein, Aufgaben der Staatsgewalt 53 n. ⁴ v. Gestel, de iustitia et lege civili 115 n; Antoine, Cours d'économie sociale 174—195; Th. Meyer, Inst. iuris naturalis II n. 305 n; Castelein, Instit. philosophiae moralis et socialis 331 n; H. Pesch. Liberalismus... prz. m., Nationalökonomie I 253—282, II 149—168; Biederlack, Soziale Frage 21—55; Cathrein, Moralphilosophie II 499—507; Weiss, Soziale Frage u. soziale Ordnung 76—102; Gruber „Liberalismus“ (Kirchenlexikon VII 1898—1944) A. Ott, Liberalismus (Staats-

krępujące swobodę poddanych na polu gospodarczem, a wtedy — jak ma nadzieję — wyzwolone jednostki, idąc za wrodzonym egoizmem, rozwiną wszelkie siły, aby zwyciężyć swoich współzawodników, przez co niesłychanie pomnożą się bogactwa krajów, a tem samym dobrobyt wszystkich. Państwo nie ma — mówią — prawa mieszać się do sposobu produkowania, jego jedynym obowiązkiem jest czuwać, aby nie naruszano praw drugich, nie popełniano kradzieży, oszustw, nie umniejszono czyjejs wolności. Zwolennicy tej teorii nie przeocząją wprawdzie, że z niej wynika wiele nadużyć, ale spodziewają się, że z biegiem czasu złe strony znikną, a zostanie postęp, zwłaszcza, jeśli system „nie opiekowania się“ zastosowany będzie w całej pełni¹. Prawdę mówiąc, liberalizm nigdy nie był wierny swej zasadzie, nie szanował nigdy wolności prawdziwie, gnębił Kościół i wszystkich sobie niedogodnych, a wolności żądał jedynie dla siebie².

Co było przyczyną powstania tej ciekawej teorii? Stosunki polityczne, życie religijne i gospodarcze złożyły się na to. Absolutyzm Ludwika XIV. skępował wolność Francyi, osłabiona religijność w narodach chciała się pozbyć ciężących jej więzów obyczajowych, a wskutek tego powstają dążenia do usunięcia tego, co było związane tak z pojęciami religijnymi jak i politycznymi. Należy wrócić do „stanu natury“, bo człowiek, sam sobie zostawiony, jest ideałem dobroci, trzeba usunąć społeczeństwo, prawa, bo one są powodem jego zwyrodnienia. Tak utrzymywał Rousseau a za nim cały świat współczesny³.

W podobnym duchu działał w Niemczech Kant, według którego człowiekowi winno się pozostawić najzupełniejszą samodzielność, prawa zaś państwa nie powinny być niczem innym jak zbiorem reguł, określających warunki, w których wolność jednej osoby da się pogodzić z wolnością drugiej⁴.

lexikon III 842—849); H. Romanowski. Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej 27 — 40. ¹ por. R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes (Berlin I² 1882, II 1875) 200; Castelein, Inst. philosophiae moralis et socialis 332: „expecta, tolera, transeunt abusus, manet progressus; por. Bastiat, Harmonies économiques 12. ² por. Th. Meyer, Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat 57 n. ³ Emile (Oeuvres II) 399; tous est bon, sortant des mains de l'Auteur des chocs; tous dégénère entre les mains des hommes“. ⁴ Rechtslehre (Werke V) 18.

Równocześnie działały stosunki gospodarcze i wywołały reakcję, domagającą się zupełnej wolności w gospodarstwie, usunięcia opieki państwa i ograniczenia jej do obrony praw. Świetny stan republik włoskich, oddanych handlowi, rozkwit Hiszpanii, jej bogactwa zdobyte w koloniach, wzbudził wielki szacunek dla złota, którego obfitość uważano za podstawę bogactwa narodów. Państwa, nie mające swych kopalni złota, starały się wejść w jego posiadanie przez popieranie produkcji wywozowej, a utrudnianie przywozu. W tym też celu ustanowiono cały szereg ochron celnych, zaprowadzono różne premie wywozowe, a obciążano rolnictwo przez zakazy wywozu, aby ułatwić w ten sposób rozwój przemysłu i handlu. To były główne dążenia „merkantyizmu“¹.

Ta polityka ekonomiczna pociągnęła za sobą, we Francji zwłaszcza wskutek ustawicznych wojen, upadek rolnictwa i dobrobytu kraju, a rosnąca nędza, każe szukać ratunku. Ujrzano go znowu w przywróceniu stanu natury, w zniesieniu ciężących na gospodarstwie ograniczeń. Już koło 1678 r. wskazuje kupiec Legendre Colbertowi ocalenie w „laissez nous faire“. Przestańcie się nami opiekować. Podobną radę miał dać J. C. Vincent de Gournay († 1759): laissez-passer ma być źródłem dobrobytu. Uzupełnia ten pogląd i daje mu niejako podstawę Mercier de la Rivière przez swe zdanie: le monde va de soi². Z tego powstało zdanie, charakteryzujące dobrze późniejszy liberalizm: laissez aller, laissez-faire, le monde va de lui même³. Pierwotnie jednak nie znaczyło to, że państwo wogóle nie ma się mieszać do gospodarstwa, ale, że winno znieść wszelkie przywileje, ciężary, a dać poddanym trochę więcej swobody⁴.

Wielki wpływ na rozwój liberalizmu wywarł A. Smith⁵, chociaż nie chce on wcale zupełnego wyzwolenia gospodarstwa z pod opieki państwa, owszem przyznaje mu daleko idące prawa względem samowoli i samolubstwa jednostki. Winno wprawdzie państwo głównie czuwać nad zachowywaniem sprawiedliwości, bez której nie może istnieć społeczeństwo, gdy natomiast inne cnoty

¹ por. H. Pesch, Nationalökonomie II 9—63. ² L'ordre naturel et essentiel des sociétés politique (1767) ch. 18. ³ por. H. Pesch, Nationalökonomie II 65. 71; Oncken, Geschichte der Nationalökonomie I 283. ⁴ por. H. Pesch, prz. dz. II 71. ⁵ por. H. Pesch, prz. dz. II 149 n. e.

potrzebne są do jego rozkwitu¹; w razie potrzeby jednak mogą i one stać się przedmiotem prawa państwowego, którego zadaniem jest nie tylko obrona sprawiedliwości, ale i popieranie dobrobytu ogólnego².

Dalej idzie Mac Culloch, utrzymujący, że wszelkie zakazy pracowania w pewnej gałęzi gospodarstwa, monopole i przywileje, przepisywanie, jak należy urządzać gospodarstwo rolne, zakazy brania procentu itd., że to wszystko jest sprzeczne z prawem własności osobistej.

Również J. St. Mill chce uczynić z państwa jedynie obrońcę praw poddanych, za uczynki, nie naruszające wolności drugich, nie można nikogo pociągać do odpowiedzialności, można jednakże ganić je. Państwu nie wolno np. zakazać sprzedaży trunków, celem ratowania obywateli jakiejś miejscowości przed rozpijaniem się; nie może ono zakazać sprzedaży trucizn, chyba, że służą jedynie do trucia ludzi; nie wolno mu zakazać wielożeństwa, o ile znajdują się kobiety, które wolą być jakimiś żonami niż żadnemi⁴.

Zwolennikiem liberalizmu jest także H. Spencer, który wyraźnie uczy, że państwo, starające się o coś więcej, jak o ochronę praw poddanych, popełnia niesprawiedliwość⁵.

Rzadko kto tak radykalnie występował przeciw mieszanii się państwa do gospodarstwa społecznego i popierania dobrobytu ogólnego, jak W. v. Humbold. Staranie takie ma być źródłem wszelkich nieszczęść, dlatego też troska o podniesienie rolnictwa,

¹ The Theory of Moral Sentiments p. 2. sect. 2 ch. 3 str. 118 n. ² tamże p. 2 sect. 2 ch. 1 str. 111 n: the civil magistrate is entrusted with the power not only of preserving the public peace by restraining injustice, but by promoting of prosperity of the common wealth, by establishing good discipline and by discouraging every sort of vice and impropriety; he may prescribe rules therwhich not only prohibit mutual injuries among fellow-citizens, but command mutual good offices to a certain degree. Zwraca jednak uwagę, aby takie prawa wydawano nader ostrożnie, w przeciwnym bowiem razie można bardzo łatwo naruszyć wolność, bezpieczeństwo i sprawiedliwość. Uwaga zupełnie słuszna. ³ Principes d'économie politique (Paris 1851, tłóm. Planche'a) I str. 86. ⁴ por. Die Freiheit (G. Werke, übers v. Comperz, Leipzig 1869) 9. 94. 97. 99 n. ⁵ Die Principien der Ethik (tłóm. Vetter-Carus, Stuttgart 1894) II § 120: die Frage nach den Grenzen der Staatspflichten verwandelt sich in die Frage, ob der Staat, ausser der Sorge für Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit noch irgend etwas anderes tun kann ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Die Untersuchung wird zeigen, dass diese Frage verneint werden muss.

przemysłu i handlu, zakazy przywozu i wywozu, wszelkie urzędzenia, mające na celu ochronę obywateli przed szkodami sił elementarnych, mają to być rzeczy, o których nawet myśleć państwu nie wolno¹. Państwo ma jedynie bronić praw poddanych, zresztą winno zostawić im zupełną wolność; nawet publicznych zgorszeń nie wolno mu usuwać, bo gorszony ma przecież wolną wolę i rozum, które mogą zrównoważyć wrażenie, jakie wywiera czyjś zły przykład². Prawa zaś, nad których zachowaniem czuwa państwo, to prawa pozytywne; niema bowiem żadnego innego prawodawcy oprócz państwa; ono jest jedynym źródłem wszelkich praw, wobec jego woli musi ustąpić wszystko, nawet zasady sumienia³.

Szczytem naiwności nazwie się w naszych czasach to, co Bastiat wypowiedział jako pewnik, wynikający koniecznie z liberalizmu. „Pozwólmy — mówi osławiony ekonomista — działać człowiekowi, uczyć się, łączyć, zwalczać się wzajemnie, bo według zamiarów Opatrzności z jego działania rozumnego i samorzutnego może jedynie wyniknąć porządek, harmonia, postęp w dobrem, lepszem, najlepszem, aż do granic nieskończoności“⁴. Jeśli zaś dotąd tych skutków błogich nie oglądamy, wina leży w odmawianiu ludziom tej zupełnej swobody i krępowaniu ich⁵.

Nie tu miejsce wykazywać bezpodstawność liberalizmu, wystarczy wskazać na błędność jego zapatrywania, że państwo powinno jedynie strzedz praw jednostki, a staranie o dobrobyt powszechny pozostawić poddanym w nadziei, że zupełna wolność sprowadzi raj na ziemię.

Teorya ta jest zupełnie błędna; państwo ma bronić praw poddanych, ale prócz tego ma popierać — jak widzieliśmy — dobrobyt powszechny, przez stwarzanie warunków korzystnych dla działalności indywidualnej. W rzeczywistości też niema ani jednego państwa, któreby chciało odgrywać rolę „policyanta na jarmarku“, albo „nocnego stróża“, mającego strzedz worków żydowskich. Nawet nowsi liberali, widząc smutne skutki swojej teoryi, zaczęli — choć wbrew swojej zasadzie — reformować stosunki społeczne, starać się o podniesienie dobrobytu klas niższych, przez odpowie-

¹ Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (Breslau 1851) 18. 39. ² prz. dz. 108. ³ tamże 287. 342 n. ⁴ Harmonies économiques 11. ⁵ tamże 12.

dnie urządzenia, a dawniej, równie w sprzeczności ze sobą, czynili to na korzyść klas posiadających, zakazując koalicji robotnikom, utrudniając emigrację itd.¹

Liberalizm gospodarczy pociągnął za sobą najsmutniejsze skutki, i to nie po wiekach swego istnienia, ale prawie natychmiast po wprowadzeniu systemu „wolności“, co najlepiej wskazuje, że zły jest korzeń, z którego taka roślina wyrasta. Jakież to skutki? Znane dobrze wszystkim: po jednej stronie nie wielka liczba bogatych, żyjących w zbytku niesłychanym, po drugiej niezliczone rzesze ubogich, wydziedziczonych, które nie mają zapewnionego jutra, mimo niezmordowanej pracy. Nędza, ciemnota, zwyrodnienie, zepsucie moralne, to skutki wolności.

Do tego przyjść musiało. Z góry mógł wiedzieć każdy, komu nie tajna jest skłonność człowieka do złego, że zupełna wolność musi zapewnić zwycięstwo niesumiennym a zniszczyć skrupulatniejszych. Lecz chociażby nawet wszyscy jak najuczciwiej postępowali, zupełna wolność musi doprowadzić do zniszczenia klas średnich, a zapewnić zwycięstwo we współzawodnictwie zamożniejszym. Wynika to z siły, jaką daje bogactwo. Zamożny przedsiębiorca, kupiec, rolnik może nabywać taniej, płacąc gotówką i biorąc w większych ilościach, może przeczekać niekorzystny stan cen targowych, nawet wszystko taniej sprzedawać, a mimo to mieć znaczniejszy zysk, wskutek zwiększonego obrotu. Bogaty prędzej może zastosować wynalazki, sprawić nowe maszyny, a wskutek tego nie trudno mu wziąć górę nad małym przedsiębiorcą, który musi żyć z zarobku prawie codziennego i w małym przesileniu może wszystko stracić. Stąd to widzimy ustawiczną dążność do koncentracji bogactw w przeważnej części gałęzi gospodarstwa współczesnego, a choć proroctwa socjalizmu o zaniku zupełnym średniej własności są mocno przesadzone, to przecież nie ulega wątpliwości, że pozostawienie zupełnej wolności kapitałowi, doprowadziłoby do ruiny ogromną część klas średnich, nie mówiąc już o tem, że robotników zmieniliby na prawdziwych helotów².

Zasada nie mieszania się państwa do gospodarstwa i zostawienie poddanym niczem nieograniczonej swobody, otwiera drogę

¹ por. Marx, Kapital I 666. ² Biederlack, Soziale Frage 45 n; v. Hertling, Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften) 366 — 382; Schönberg, Die Volkswirtschaft (Handbuch) 50 n. e.

wszelkim nadużyciom i niemoralności w produkcji; codzienne doświadczenie dało dość dowodów, jak „harmonijnie“ układają się stosunki pod panowaniem liberalizmu. Do używania nieuczciwych sztuczek zmuszeni są do pewnego stopnia nawet uczciwi wytwórcy, gdyż inaczej prawie niemożliwym jest im utrzymać się wobec współzawodnictwa niesumiennych ludzi.

Wolność prowadzi do konkurencji bezwzględnej, do zakładania przedsiębiorstw lekkomyślnie, do zbytycznej produkcji, złe zaś obliczenia, zawiedzenie nadziei producenta, wywołują zastój w produkcji, krachy, które pozbawiają chleba tysiące ludzi, prowadzają niepewność jutra, niezadowolenie i chęć przewrotu, mającego poprawić dolę warstw niższych.

W systemie tym nie może państwo nawet najoczywistszych praw poddanych dobrze bronić; przecież robotnik ma prawo do słusznej płacy, dziecko ma prawo do ochrony swego życia, żona ma prawo i obowiązek dać dzieciom należne wychowanie — a jakże państwo zapewni im to wszystko bez prawa normowania sposobu produkcji, jeśli nie może wydać pewnych norm, celem popierania dobrobytu ogólnego? Jeśli państwo ma zostawić wszystkim zupełną swobodę, wtedy nie ma nawet prawa spieszyć z ochroną tych, którzy wskutek wolności ogólnej są uciśnieni i muszą popaść w nędzę¹.

Państwo, któreby wzięło sobie za zadanie jedynie obronę praw, nie mogłoby wkraczać nawet tam, gdzie musi wkroczyć, jeśli nie chce, aby wszystko rozpadło się w zgniliznie i zepsuciu. Nie mogłoby np. zakazać rozwodów, wielożeństwa, cudzołóstwa, kazirodztwa, gorszącej i publicznej rozpusty, wygłaszania najprzewrotniejszych zasad, bo przecież to wszystko nie narusza niczyich praw, owszem dźiać się może za zgodą interesowanych².

Liberalizm opiera się wreszcie na błędnem pojmowaniu natury człowieka i jego wolności³. Przypuszcza bowiem, że człowiek z natury jest istotą najdoskonalszą; wystarczy pozostawić go samemu sobie, a wszystko pójdzie wyśmienicie; człowiek będzie szukał nie tylko pomocy u innych, ale i sam uzna chętnie pragnienia, prawa i godność ich, a nawet poświęci swoją wygodę i ko-

¹ por. R. van der Borght, Grundzüge der Sozialpolitik 25. ² por. Cathrein, Moralphilosophie II 505. ³ por. H. Pesch, Liberalismus I 435 n.

rzyść, jeśli tego wymagać będzie dobro innych. Niestety na każdym kroku musimy być świadkami, że „homo homini lupus“; instynkta i natura pchają do walki i zniszczenia drugich, a interesa ich może uszanować jedynie prawo rozumu, które karcie ciało i podbija je w niewolę prawa. Ogół ludzi za głosem rozumu niestety nie pójdzie, jeśli nie będzie czuł nad sobą karcącej ręki państwa.

Bezpodstawnie też uważa liberalizm ograniczanie praw jednostki na rzecz ogółu za coś ubliżającego godności ludzkiej. Człowiek bowiem jest z natury swojej przeznaczony do życia w społeczeństwie, dlatego też nie może mieć nieograniczonej swobody ale z istoty swej wymaga, aby go krepowano, o ile tego wymaga dobro ogólne¹.

3. Liberalizm zostawiał jednostce przynajmniej w teorii zupełną wolność, chciał, aby państwo czuwało jedynie nad nienaruszalnością praw podwładnych. Na przeciwnym krańcu staje socjalizm, który pragnie zupełnie poddać jednostkę państwu i żąda, aby społeczeństwo wzięło w swą rękę całą produkcję i urządziło ją zgodnie z dobrem ogółu. Nie przyznaje jednak socjalizm dzisiejszemu państwu wspomnianych praw. Wierny socjalista sądzi, że obecne państwa muszą runąć, a wskutek tego nie żąda żadnej poprawy naszych stosunków, owszem mniema, że im gorzej tem lepiej, bo tem prędzej nastanie ogólny „kladdataracz“, a z nim przejście z niewoli do krainy wolności, z nędzy do używania, z zabobonu do wiedzy i nastanie raj na ziemi, niebo zaś oddadzą synowie ziemscy wróblom i aniołkom. Nie chcą zatem reform, jeżeli zaś gdzieś na nie się godzą, to tylko przez zapomnienie o swoim „credo“, wbrew swoim zasadom², które co do tej kwestyi są jedynie nowem wydaniem liberalistycznego „laissez-faire“³.

Jakież jednak prawa będzie mieć ich przyszłe państwo? Na to pytanie słyszymy zazwyczaj odpowiedź, że pytający „kretyn“ nie ma pojęcia o socjalizmie, zwolennicy bowiem tej niezgłębionej teorii nie chcą żadnego państwa, lecz żyć będą w społeczeństwie⁴. Zapominają jednakże wyjaśnić, czem się różni państwo od społeczeństwa. Zwykli śmiertelnicy sądzą, że między

¹ por. św. Tomasz, 2. 2. q. 96 a. 4; Cathrein, *Moralphilosophie* II 522.

² por. van der Borght, prz. dz. 23; Masaryk, *Grundlagen des Marxismus* 589.

³ por. Paulsen, *System der Ethik* II 531. ⁴ por. Cathrein, *Sozialismus* 352; por. Kautsky, *Erfurter Programm* 129.

temi pojęciami niema właściwie żadnej różnicy, o ile przez państwo rozumie się ludność jakiegoś kraju, zorganizowaną przez władzę; społeczeństwo odróżnia się od państwa, jeśli przez państwo rozumie się rząd, a przez społeczeństwo poddanych. Rządzący zaś i rządzeni muszą być nawet w socjalistycznym ustroju, a zatem będzie i państwo, którego zadaniem musi być obrona praw i staranie o dobro ogólne. Wprawdzie chodzą wśród socjalistów wieści, że w ich społeczeństwie nie będzie nieuczciwych, złodziei, zbrodniarzy, gorszycieli — swoją drogą przeważną część tego, co teraz nazywa się występkiem, u nich będzie cnotą — a zatem nie potrzeba będzie bronić czyichś praw; zadaniem państwa będzie jedynie zorganizowanie produkcji i podział dóbr wytworzonych.

Odpowiedzmy na to krótko: są ludzie, którzy mają zdolność zrozumienia nawet nie pojętych rzeczy, niestety nie danem to jest przeciwnikom socjalizmu, którzy też socjalistyczne wyniki „najnowszej wiedzy“ uważają w prostocie serca za niedorzeczność, za szczyt naiwności, lub nawet nieuczciwości w głoszeniu frazesów, wyśmiewanych w cichości. Nie oczekujemy też wcale tego błogiego „kladdataracza“, o którym śpiewają prorocy szczęśliwości socjalistycznej, a jeśli kto pomyśli o chwili, w której zaczęłoby wprowadzać w życie zasady socjalistyczne, przed oczyma staje mu obraz dnia rabunków, mordów, zbydłęcia i upadku całej kultury. Społeczeństwo socjalistyczne bez wiary w Boga, szukające jedynie użycia na ziemi, przedstawiamy sobie jako bandę próżniaków i wydzierców, a o ich poczuciu prawa miłości, poświęcenia dla dobra ogółu, co wszystko połączone musi być z ofiarą swych zachcianek, mamy nader niekorzystne przekonanie. Aby społeczeństwo takie mogło się utrzymać, musiałaby w niem istnieć nieograniczona władza, której sankcya wszystkich praw zawierałaby piękne wyrazy: sybir, stryżek, knuty. Bez władzy, rządu, praw i sądów nie istniało, nie istnieje, ani nie będzie nigdy możliwe jakieś społeczeństwo ludzkie na ziemi, dlatego też i socjalizm — jeśli kiedyś miał się stać smutną rzeczywistością — musiałby mieć prawa, sądy i kary, musiałby być nie tylko producentem ale i stróżem praw.

Niedorzecznością jest również żądać, aby państwo, czy społeczeństwo obejmowało całą produkcję i podział wytworzonych dóbr. Już poprzednio widzieliśmy, że to jest niemożliwością, zada-

nia tego nie dokáže żaden rząd, a tem mniej rząd w społeczeństwie socjalistycznym. Usuwanie jednostek od produkcji samodzielnej należy nazwać gwałtem i naruszaniem jej najświętszych praw; zajmowanie się bezpośrednio gospodarstwem i zamienianie poddanych na parobków społeczeństwa, uważamy za wprowadzanie nowego rodzaju niewolnictwa, gorszego od dawnych, bo powszechnego, a zarazem za uzurpację niesłychaną ze strony państwa, które ma jednostce ułatwiać samodzielną działalność, uzupełniać, wspomagać, a nie usuwać, bronić jej prawa nie deptać. Ludzie bowiem połączyli się w państwo, „nie zrzekając się żadnych należytości przyrodzonych, lecz wszystkie w całej zupełności ubezpieczyć jest zamiarem i treścią ugody pospolitej“¹.

4. Smutne skutki liberalizmu wywołały reakcję w postaci socjalizmu, a groza położenia zmusiła baczniejszych do zajęcia się reformą stosunków społecznych. Zdawano sobie sprawę, że liberalny kierunek ma w sobie wiele złego, widziano również dobrze, że o wprowadzeniu w życie zasad socjalizmu nie może być na razie mowy, przyznawano jednak, że państwo musi wkroczyć w dziedzinę gospodarczej działalności jednostek, ale w jakich granicach, co ma być ostatecznym celem działalności państwowej?

W odpowiedzi na te pytania wyłoniły się dwa kierunki: jeden dąży do socjalizmu i żąda reform, mających przyspieszyć i umożliwić jego wprowadzenie, a najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku jest Rodbertus². Podobne stanowisko zajmują niektórzy komuniści, którzy chcą, po zburzeniu obecnego ustroju, zaprowadzać urzędnictwa tymczasowe, mające torować drogę komunizmowi. Tu należy np. Cabet, Louis Blanc, Lassalle. W tym samym duchu pracują wśród dzisiejszego socjalizmu tak zwani rewizjoniści (Vollmar, Bernstein), którzy wyrzekają się wiary w „kladdataracz“, a chcą przez reformy dojść do zupełnego uspołecznienia środków wytwórczych³.

Drugi kierunek jest nieco umiarkowańszy i obejmuje tak zwanych socjalistów uniwersyteckich (Katheder-Sozialisten, Staatssozialisten), którzy od 1872 rządzą zjazdy, a od

¹ Ks. H. Stroynowski. Nauka prawa przyrodzonego 88. ² por. str. 44 n.
³ por. Cathrein, Sozialismus 88 n. e; H. Pesch, Liberalismus III 122 n. e; Kautsky, Erfurter Programm 129 n.

1873 tworzą osobny związek „Verein für Sozialpolitik“. Z wybitniejszych uczonych należą tu: A. Wagner, Schäffle, Schmoller, Schönberg, z polaków zbliża się do nich Biliński. Wspólnym ich celem jest zwalczanie liberalizmu gospodarczego, żądanie gruntownych reform społecznych. Środkiem zaś do ich przeprowadzenia ma być wzmocnienie władzy monarchicznej¹ i upaństwowienie przy jej pomocy wszystkich gałęzi gospodarstwa, które dadzą się w zarządzie państwa dobrze i zyskownie prowadzić. Czy ich ostatecznym celem jest wprowadzenie socjalizmu, nieraz trudno orzec; w każdym razie możliwość wprowadzenia go odsuwają w bardzo daleką przyszłość, w zasadzie zaś jedni przyznają państwu prawo wprowadzenia go w życie² inni odmawiają³.

Socjalizm państwowy przyznaje stanowczo za dużą władzę państwu⁴, zwłaszcza, jeżeli reformy przez nie przedsiębrane uważa za środek do wprowadzenia socjalizmu, Ponieważ sam socjalizm jest niedorzecznością i państwo nie ma prawa wprowadzać go, dlatego też nie może nic czynić w celu urzeczywistnienia tej mrzonki.

Chociażby nawet ktoś ze wspomnianych uczonych nie chciał wprowadzenia socjalizmu, mimo to za daleko rozszerza zakres działalności państwa. Celem jego jest przecież uzupełnianie działalności jednostek, a nie jej usuwanie i krępowanie; państwo nie ma być producentem, ale jego zadaniem jest troska o stworzenie takich warunków społecznych, aby każdy przez swą osobistą działalność mógł znaleźć środki do odpowiedniego życia potrzebne.

Socjalizm państwowy nie uznaje przeważnie prawa naturalnego; prawem jest wola państwa, jeśli zatem państwo coś postanowi, wszystko inne musi ustąpić. Błędne to jednak stanowisko; najważniejszym zadaniem państwa jest właśnie obrona praw naturalnych, a przeważna część ustawodawstwa państwowego ma na celu jego bliższe określenie i utrwalenie⁵.

W końcu należy uczynić małą uwagę. Kiedy katolicy uczeni

¹ por. Schmoller, Grundriss der allg. Volkswirtschaftslehre I 391; H. Pesch, Nationalökonomie I 174; Cathrein Moralphilosophie II 510. ² A. Wagner, Grundlegung II 351. ³ Biliński L., System ekonomii społecznej I 443. ⁴ por. A. Lehmkuhl, Die soziale Frage u. die staatliche Gewalt 44 n. 62—80; H. Pesch, Liberalismus I 499—545; A. Wagner, Grundlegung II 58 n. e. ⁵ por. Cathrein, Moralphilosophie II 510 n.

mówią o ograniczeniach praw właściciela, spotyka ich często zarzut, że są zwolennikami socjalizmu¹. Zarzut to świadczący, że, jego autorzy nie bardzo zdają sobie sprawę z tego, czego uczy socjalizm, a co głosi socyologia katolicka. Są ograniczenia i ograniczenia, a starzy scholastycy uczyli: si duo faciunt idem non est idem. Katolicy odrzucają stanowczo socjalizm i wszystko to co do niego logicznie wieść musi. Pozwalają wprowadzić na ograniczanie praw właściciela, ale jedynie o tyle, o ile tego wymaga dobro ogólne, na co każda teoria własności pozwolić musi przy najmniej w praktyce, zgadzają się nawet na upaństwowienie pewnej gałęzi gospodarstwa, ale jedynie wtedy, jeśli pozostawienie jej w ręku osób prywatnych, nie da się żadną miarą pogodzić z interesami całości. Nigdy jednak katolicki socjolog nie uzna za usprawiedliwione upaństwowienia każdego rodzaju produkcji, dlatego, że da się dobrze urządzić również pod opieką państwa, ani nie pozwoli tamować wolności w nabywaniu rzeczy na własność, o ile takiego ograniczenia nie domaga się bezwarunkowo dobro ogólne².

5. Wśród katolickich uczonych głośny był w swoim czasie, nie zakończony dotąd w zupełności, spór o zakres praw państwa w normowaniu gospodarstwa i staraniu się o dobrobyt powszechny³. Zgadza się rzecz prosta wszyscy w odrzucaniu liberalizmu i socjalizmu; przyznają, że państwo winno strzedz praw swych poddanych, a nawet ucza, że jego zadaniem jest popierać dobrobyt ogólny przez budowanie dróg, portów, zakładów wzorowych; spór zaczyna się dopiero, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, czy państwo może, celem obrony słabszych, nałożyć pewne ciężary na bo-

¹ por. Dzieduszycki, Dokąd nam iść wypada? 152 n; P. Leroy-Beaulieu, Le Collectivisme 6 n. ² por. H. Pesch, Nationalökonomie I 168 n. ³ H. Perin, Le socialisme chretien (Paris 1879); L'économie politique d'après l'encyclicque sur la condition des ouvriers (Paris 1891); A. Lehmkuhl, der Lütticher Congress u. die Sozialreform (Stimmen aus Maria-Lach t. 39, 1890, 393—404); Die soziale Frage u. die staatliche Gewalt³ (Freiburg 1896); Th. Meyer, Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat? (Stimmen aus Maria-Laach, t. 40, 1891, 47—62); Nitti, Le socialisme catholique (tłóm. z włosk., Paris 1894) ch. V—XII; Castelein, Instit. philosophiae moralis et socialis 323—345; Antoine, Cours d'économie sociale 224 — 261; Jaroszyński, Katolicyzm socjalny I 81—145; H. Pesch, Liberalismus I 499—545; Leon XIII, Rerum novarum; Ks. Szymański A. Poglądy demokracji chrześcijańskiej we Francji (r. 1892—1907. Poznań 1910. Głosy na czasie 24).

gaty, aby w ten sposób niejako zrównoważyć ich wzajemną siłę, czy może ograniczać swobodę działania jednych, nie naruszających niczyich praw i podporządkować ją celom dobra ogólnego, aby przez to polepszyć dolę drugich.

Dwa zarysowały się kierunki w odpowiedzi na to pytanie, znane pod nazwą szkoły z Angers i szkoły z Liège. Szkoła z Angers, do której należy wielu wybitnych działaczy społecznych jak Théry, Perin, Chludio Jannet, Freppel, Le Play itd. żąda daleko idących reform, ale spodziewa się, że to wszystko da się przeprowadzić przez wprowadzanie w życie zasad nauki chrześcijańskiej, lub nawet — jak sądzi Le Play — na podstawie samego dekalogu; zadaniem zaś państwa ma pozostać obrona praw i usuwanie nadużyć¹.

Nie ma nic ta szkoła przeciw najrozmaitszym stowarzyszeniom, daleko idącemu zrzeszeniu klas niższych, ustanawianiu ubezpieczeń prywatnych, po części nawet godzi się na ograniczanie pracy kobiet, ochronę praw dzieci², ale uważa za socjalizm państwowy, gdyby państwo chciało przepisywać np. minimum płacy czas trwania pracy, gdyby zmuszało, albo samo przeprowadzało różne ubezpieczenia, mieszało się i chciało wpływać na wolność umowy między pracodawcą a robotnikiem itd.³ Jak się zdaje, wspomniani uczeni, przynajmniej niektórzy, nie chcą przyznać takich praw jedynie o b e c n y m państwu, ale nie mieliby nic przeciw przyznaniu ich rządów w innych warunkach. Obecnie bowiem rządzą stronnictwa, które zwykle nie troszczą się o dobro całości

¹ Charakterystyczne dla oceny tego kierunku są słowa bisk. Freppela na kongresie w Angers, mające na celu określenie stanowiska jego zwolenników: „Liberté individuelle, liberté d'association avec tous ses consequences legitimes, intervention de l'État limitée à la protection des droits et à la repression des abus... Les trois mots qui forment la devise de notre Société d'économie politique et sociale sont: Justice, Charité, Liberté; por. Antoine prz. dz. 231: Revue catholique des institutions et du droit, 1890 t. II 426; por. H. Pesch, Liberalismus I 526 n. Zapatrywanie to stoi w sprzeczności z wyraźną nauką św. Tomasza 1. 2. q. 96 a. 3. Podobnie mówi Théry: l'État n'est pas le défenseur du faible, il est le défenseur du droit, il intervient lorsque celui dont le droit est violé, est impuissant à le défendre; por. Revue catholique des institutions et du droit 1889 t. II 495; Antoine, Cours d'économie soc. 228. ² por. H. Pesch, Liberalismus I 506. ³ por. H. Pesch, prz. dz. I 507.

ale przedewszystkiem myślą o swoich zwolennikach i zawsze gotowe są okazywać zbyt wielką pobłażliwość „dobrze myślącym i patryotycznie usposobionym“ obywatelom, a upośledzać nie „lojalnie myślących“, to znaczy swoich przeciwników politycznych. Nadto w państwach, zwłaszcza we Francyi, stoją na czele rządu masoni, którzy na każdym kroku gnębią katolicyzm i dlatego też dość słuszne powstawać musiały obawy, aby państwo nie nadużyło przyznanej mu władzy do walki z Kościołem. Obawiano się również, że wstąpiwszy raz na tę drogę, trudno będzie utrzymać się w należnych granicach i bardzo łatwo dojdzie się do socjalizmu¹.

Lecz powody te nie wytrzymują krytyki; sama obawa nadużyć nie może być powodem odmówienia państwu praw, które mu się słusznie należą, podobnie jak obawa, by ojciec nie nadużył swej władzy karania dzieci, nie może być słusznym powodem zaprzeczenia mu tego uprawnienia². Państwo zaś ma bezwątpienia prawo starania się o dobro ogólne, jest to nawet jego obowiązkiem. Dlatego też ogromna większość uczonych katolickich żąda, aby państwo nie tylko strzegło praw i usuwało nadużycia, ale wkłada na nie obowiązek popierania dobrobytu ogólnego w najszerszem tego słowa znaczeniu. Należą tu znani powszechnie działacze społeczni: Taparelli, Liberatore, Toniolo, Soderini, hr. de Mun, de Pascal, Naudet, Antoine, Mannig, Devas, Pottier, van Gestel, Castelein, Vermeersch, Ketteler, Th. Meyer, H. Pesch, Lehmkuhl, Cathrein, v. Hertling, Biederlack, Weiss, von Vogelsang, Lueger, Jaroszyński, Romanowski. Wychodzą oni ze słusznej zasady, że działalność jednostek, nawet wsparta wpływem Kościoła, nie wystarczy, aby interesa osobiste pogodzić z wymaganiami dobra ogólnego. Własny bowiem interes zaślepia nieraz tam nawet, gdzie dogodzenie mu jest połączone z oczywistą krzywdą drugich, cóż dopiero kiedy zajdzie wypadek, w którym trudno określić, gdzie jest słuszność, czego domaga się sprawiedliwość. Jeszcze większą trudność sprawia bezstronna ocena tego, czego domaga się dobro ogólne; tu każdy gotów jest tak rozumować, aby się tylko wykreślić od ponoszenia jakichś ciężarów. Nieraz nawet trudno zrozu-

¹ por. Ch. Perin, *Le socialisme chrétien* 28; H. Pesch, *Liberalismus I* 504—507. ² por. Jaroszyński, *Katolicyzm socyalny I* 82—92.

mieć jednostce, dlaczego nie ma czynić tego lub owego, np. dlaczego musi prowadzić racjonalną gospodarkę leśną, nie zaprowadzać latyfundiów, budować w pewien sposób, a przecież od tego może zależeć los całej okolicy. Musi przeto państwo samo przepisać i nakazać to, czego wymaga dobro ogólne, bo naiwnością byłoby oczekiwać, że jednostki same dobrowolnie przyjmą na się ograniczenia, naruszające ich własne interesy w sposób dotkliwy¹.

Lecz chociażby jednostki mogły łatwo i bezstronnie osądzić, czego wymaga dobro ogólne, a zarazem było bardzo dużo ochotnych, gotowych na wszelkie ofiary, to przecież dobra wola jednostek, ani nawet całych grup, nie wystarczy. Bardzo wielu zostanie takich, którzy patrzą nie na uczciwość, ale na zyski; o nawróceniu i wpojeniu im katolickich zasad niema mowy. Lecz do postępowania takich ludzi muszą się zastosować inni przynajmniej w tem, co nie jest oczywiście złem, a wielu nawet będzie ich naśladować — może z pewną niechęcią — nawet w nieuczciwości. Dziś bowiem urządzenie gospodarstwa nie zależy od dobrej woli jednostek; poszczególni przedsiębiorcy muszą się liczyć ze sposobem gospodarowania innych i nie mogą wprowadzać znaczniejszych zmian, utrudniających im współzawodnictwo, jeśli nie chcą narazić się na zrujnowanie. Co więcej, w naszych czasach nawet państwa poszczególne nie mogą samodzielnie zreformować stosunków gospodarczych, bez narażenia swoich obywateli na ulegnięcie w walce konkurencyjnej z narodami, których przedsiębiorcy mają korzystniejsze warunki produkcji, wskutek niższych płac, dłuższego czasu pracy, nie ponoszenia ciężarów na różne ubezpieczenia itd. Wskutek tego, głębiej oceniający stosunki naszych czasów, domagają się międzynarodowej reformy stosunków społecznych².

Wobec tego spodziewać się, że osobista działalność jednostek, ich uczciwość i samopomoc zdoła doprowadzić do tego, aby właściciele używali swych dóbr nietylko zgodnie z zasadami moralności, ale i stósownie do wymagań dobra ogólnego, jest najoczywistszą mrzonką. Sama religia, sam Kościół, chociażby miał nie wiem jak silny wpływ na stosunki społeczne — a czegoś podo-

¹ por. van der Borght, Grundzüge der Sozialpolitik 29. ² por. A. Lehmkuhl, Internationale Regelung der sozialen Frage³ (Freiburg 1896) 15 n; Jaroszyński, Katolicyzm socyalny I 134—145; por. brewe Leona XIII i list. kard. Rampoli do Decurtins'a.

bnego oczekiwać w blizkiej przyszłości nie mamy żadnej podstawy — nie zdoła, przez głoszenie swej nauki, sprawy rozdziału dóbr zadowalniająco rozwiązać. Wieki działała na serca ludzkie nauka Kościoła, nim usunięto walki gladiatorów; dłużej jeszcze musiał Kościół przypominać ludom zasady braterstwa, nim zniesiono niewolnictwo; blisko 2000 lat upłynęło, nim uznano równość wszystkich wobec prawa, a w dodatku jeszcze wszędzie musiała dopomagać do zwycięstwa tej idei władza państwowa. Czy może kto, rozważając te fakta, przypuszczać, że dzisiejsze zagadnienia społeczne rozwiąże sam Kościół przez głoszenie katechizmu, bez pomocy państwa i środków politycznych? Nedorzecznosc! Państwo musi wkroczyć i swą powagą zmusić niechętnych i nieuczciwych do postępowania zgodnie z dobrem ogółu, a dobrym wskazać drogę, którą iść mają do tegosamego celu. Nauka katolicka ma przygotowywać grunt podatny pod prawa, stwarzać opinię, wyrzucić moralny przymus na prawodawcę, ale urzeczywistnić jej żądania i przeprowadzić skutecznie może jedynie państwo. Lecz — może ktoś zarzucić — jeśli teraz państwo ma mieć tak wybitny wpływ na normowanie sposobu używania własności, czemuż nie przyznawano mu tego poprzednio?

Owszem, zasadę tę uznawano zawsze, w szkołach katolickich stale przyjmowano, że zadaniem państwa jest obrona praw i staranie się o dobro ogółne. Środki jednak starania się o nie muszą być różne, stosownie do warunków społecznego życia. Lecz obecnie musi działalność państwa być znaczniejsza, bo w naszych czasach nieznacznie korzystniejsza czyjeś stanowisko, nie bardzo już nie złe, ale niewłaściwe użycie swojej własności, może jednemu zapewnić przewagę, a tysiące pozbawić chleba. W naszych czasach odbijają się w całej pełni tak korzystne, jak niekorzystne właściwości człowieka: pilność lub niedbalstwo, mniejsze lub większe uzdolnienie, szczęście lub niepowodzenie; stąd bardziej jest potrzeba unormowania wzajemnych stosunków, praw, norm działania, bo inaczej może być zwichnięta łatwo cała równowaga społeczna¹. Nie w równej naturalnie mierze państwo musi się zająć normowaniem posiadania i używania własności; czy jakiś kowal z czeladnikami swymi dobrze gospodarzy i produkuje, to jest dla

¹ por. A. Wagner, Abschaffung des Privaten-Grundeigentums 43 n.

dobra ogólnego dosyć obojętne, ale sposób urządzenia i rozwoju fabryk Kruppa, gdzie setki tysięcy ludzi zależy od pomyślnego rozwoju przedsiębiorstwa, nie może nie wymagać jak najtroskliwszej opieki państwa i czuwania, aby egoizm jednostek nie naruszał dobra ogółu¹.

Wreszcie nie od rzeczy będzie zauważyć, że wiele z tych rzeczy, na które nie chcą się zgodzić zwolennicy szkoły z Angers, nie jest niczem innym, jak w gruncie rzeczy obroną prawa. Czyż wysokość płacy, pobieranej za swe trudy, nie jest kwestyą prawną? Czyż robotnik nie ma prawa, aby jego praca zapewniła mu utrzymanie, umożliwiła zawarcie małżeństwa, wychowanie dzieci i utrzymanie na starość? Najoczywistszym naruszeniem praw jest zmuszanie robotnika do pracy ponad siły, uniemożliwianie mu spełniania obowiązków, które ma jako człowiek i chrześcijanin².

Lecz powie ktoś: „nie ma krzywdy, wszak sam się zgadza“. Tak! tonący gotów dać cały majątek temu, kto nie chciałby go inaczej ratować, a czemuż różni się od tonącego robotnik, który ma do wyboru śmierć z głodu lub zgodzenie się na zaprzędanie kapitałście? Czy robotnik może zresztą zobowiązać się do szanowania umowy, która nakłada na niego obowiązek pracy w niedzielę, albo w stosunkach, gdzie musi moralnie zwyrodnąć? Czy robotnik może zobowiązać się do pracy rujnującej jego zdrowie i uniemożliwiającej mu spełnianie najświętszych obowiązków, jakie ma względem swej rodziny? Albo może dziecko ważnie, dobrowolnie zobowiązuje się do pracy po 15 godzin w fabryce? Któż będzie śmiał utrzymywać, że pracodawcy wolno z reguły dawać robotnikom płacę, która nie może im wystarczyć nawet na wyżywienie się suchym chlebem? Taką wolność potępia zdrowy rozum, a Leon XIII. piętnuje ją jako „usura vorax“ i żąda, aby państwo stanęło w obronie słabych, którzy sami nie mogą sobie dać rady. Państwo, uczy „papież robotników“, ma nie tylko bronić praw i usuwać nadużycia, ale starać się winno o dobro ogólne. „Wielce zaś zależy dobro ogólne i jednostek od tego, żeby wszędzie panował porządek i pokój, iżby całe urządzenie życia rodzinnego stosowało się do

¹ por. Paulsen, System der Ethik II 493; Lehmkuhl, Verstaatlichung u. staatliche Regelung der Volkswirtschaft (Stimmen aus Maria-Laach, 1890-t. 38) 424. ² por. H. Pesch, Liberalismus I 527 n; v. Hertling, Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften) 313—328.

przykazań Bożych i zasad prawa przyrodzonego; iżby religię szanowano i wykonywano jej przepisy, a kwitnęły dobre obyczaje tak w życiu osobistym jak i publicznym, żeby święcie przestrzegano zasad sprawiedliwości, a nikt nie naruszał bezkarnie praw drugich, aby wzrastały zdrowe pokolenia ku podporze, a w razie potrzeby i ku obronie ojczyzny. Dlatego też, jeśli się zdarza, iż zmowa robotników, opuszczających lub zawieszających pracę ugodzoną, zagraża spokojowi publicznemu; jeśli naturalne węzły rodzinne rozluźniają się wśród ubogich robotników, a religijność ich cierpi, wskutek odmawiania im dostatecznej sposobności do wypełniania obowiązków względem Boga; jeśli zdarza się, że przebywanie razem ludzi obojga płci we fabrykach i inne zgubne ponęty, wystawiają moralność na niebezpieczeństwo; jeżeli panowie obarczają robotników niesprawiedliwymi ciężarami, albo żądają od nich świadczeń, ubliżających godności ludzkiej; jeżeli wreszcie przytrafia się, że szkodzi się ich zdrowiu przez pracę nadmierną i do wieku ani do płci nie zastosowaną, to w każdym z tych wypadków należy użyć koniecznie, w granicach pewnych, siły i powagi¹ praw. A granice owe zakreśla tasama przyczyna, która domaga się pomocy; prawa przeto nie mogą się podejmować czegoś więcej lub iść dalej, niż wymaga konieczność uleczenia złego i usunięcia niebezpieczeństwa². Dalej wykazuje papież, że państwo winno bronić prawa własności, jak wogóle wszystkich praw³, usuwać niebezpieczeństwo strajku przez usuwanie przyczyny zatargów między pracodawcami a robotnikami, którą jest zazwyczaj za niska płaca lub za ciężka praca⁴. Państwo ma obowiązek stanąć w obronie dóbr robotnika duchowych i cielesnych, których nikt dobrowolnie wyrzec się nie może, zapewnić mu odpoczynek niedzielny⁵, stósowny czas pracy, strzedz praw kobiety i dziecka, przez odpowiednie zakazy⁶. Nie zależy też wysokość płacy od samej umowy; praca bowiem ma zapewnić robotnikowi zaspokojenie swoich potrzeb, o ile naturalnie jest rządny i moralny, w przeciwnym razie nie może być mowy o sprawiedliwości⁶. Państwo powinno zdążać przez ustawodawstwo do tego, aby jak najliczniejsi mogli dojść do posiadania własności⁷.

Leon XIII. staje zatem wyraźnie po stronie tych uczonych,

¹ Rerum novarum 51 n. ² tamże 53. ³ 55. ⁴ 57. ⁵ 59. ⁶ 61 n. ⁷ 65.

k którzy żądają, aby państwo starało się o podniesienie dobrobytu ogólnego, a w szczególności, aby starało się umożliwić każdemu pracowitemu i uczciwemu dojście do nabycia własności. Nie wystarczy tutaj same nauki katechizmowe, nie wystarczy działalność Kościoła i prywatnych, ale i państwo musi spełnić swój obowiązek. Nic też dziwnego, że wobec tego jasnego stanowiska Stolicy Apostolskiej, dawniej zacięty spór o uprawnienia państwa, obecnie słabnie i toczy się zazwyczaj o nieznaczące drobnostki.

ROZDZIAŁ III.

Dominium altum; charakter praw państwowych, normujących własność.

1. Państwo ma prawo wydawać różne ustawy normujące własność, lecz jaki jest ich charakter, jaki obowiązek nakładają one na właściciela?

Celem usunięcia nieporozumień trzeba wspomnieć pokrótce o tak zwanem *dominium altum* lub *dominium eminens*, o którym dość często mówią nawet katolicki uczeni. Cóż mamy rozumieć przez to prawo?

Według de Lehena¹ i Psennera² prawnicy rzymscy i feodálni sądzili, że panujący jest — na mocy „*dominium altum*“ — źródłem prawa własności, które, nawet po udzieleniu go poddanym, zatrzymuje niejako radykalnie i korzysta z niego w pewnych okolicznościach.

Trudno jednak zrozumieć, na jakiej podstawie uczeni ci stawiają swoje przypuszczenia. Prawo rzymskie uznaje prawo własności za naturalne³; również w wiekach średnich przyznawano,

¹ *Institutes du droit naturel* I n. 270 n. u. Schiffiniego, *Philosophia moralis* II 149 uw. 1. ² *Christliche Volkswirtschaftslehre* ² (Graz 1908) 71.

³ *Instit.* I. 2. 11 § 11: *singulorum autem hominum multis modis res fiunt; quarundam enim rerum dominium nanciscitur iure naturali, quod sicut diximus appellatur ius gentium; por. D. l. 41. 1. § 1, § 3: ...quod nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur.* Przez *dominium altum* rozumiano to, co i dzisiaj niektórzy moralisci, uważający je za władzę wydawania odpowiednich praw, normujących własność — por. Seneca, *de beneficiis* l. 7 c. 4. 5: *iure ci-*

ogółem biorąc, że prawo własności ma panujący jedynie do dóbr lennych, natomiast innej własności nie wolno mu było tykać, podobnie jak i obecnym panującym¹. Dopiero kiedy zaczęto rządzić się rozumem „nieuprzedzonym“, zaczęto, jak to widzieliśmy powyżej, przypisywać panującym prawo własności co do dóbr swoich poddanych i wolę prawodawcy uważać za źródło wszelkich praw².

Bluntschli uważa dominium altum za władzę panującego, mocą której może usuwać innych zwierzchników państw od wpływu na terytorium jemu podlegające³. Grotius⁴, Pufendorf⁵ sądzą, że jest ono prawem, jakie ma państwo do rozporządzania własnością jakiegoś poddanego w wypadkach nagłych, kiedy nie można zażądać pomocy od wszystkich obywateli, Waffelaert⁶, Goepfert⁷, Th. Mayer⁸, Lehmkuhl⁹ rozumieją przez nie prawo państwa do użycia dóbr jakiegoś właściciela, jeśli tego wymaga potrzeba ogólna, z obowiązkiem wynagrodzenia mu straty, jaką poniósł; — na mocy

vili omnia regis sunt, et tamen illa quorum ad regem pertinet universa possessio in singulos dominos et descripta sunt et unaquaeque res habet possessorem suum... Ad reges enim potestas omnium pertinet, ad singulos proprietates... sub optimo rege omnia rex imperio possidet, singuli dominio.

¹ Dobrze mówi o tem Portalis, jeden z autorów kodeksu napoleońskiego w „Motifs et discours prononcés lors de la publication du Code civil (Paris 1850) I 290: dans les contrées où les lois féodales dominent le plus, on a constamment reconnu des biens libres et allodiaux; ce qui prouve, que l'on n'a jamais regardé la seigneurie féodale comme une suite nécessaire de la souveraineté. Dans ces contrées, on distingue dans le prince deux qualités, celle de supérieur dans l'ordre des fiefs, et celle de magistrat politique dans l'ordre commun. On reconnaît que la seigneurie féodale ou la puissance des fiefs n'est qu'une chose accidentelle, que ne saurait appartenir à un souverain comme tel. On ne range dans la classe des prerogatives de la puissance souverain, que celles, qui appartiennent essentiellement à tout souverain, et sans lesquelles il serait impossible de gouverner une société politique. Byli jednak nieliczni uczeni w wiekach średnich, którzy, jak świadczy Soto, de iustitia et iure l. 4 q. 4 a. l. „imperator non solum iurisdictionem orbis tribuunt, verum et dominium ac proprietatem bonorum omnium... quin vero Host. (iensis Henricus † 1271, Summa aurea) in tit de praescr. § quae antem, omnes principes facit hoc modo proprietarios. ² por. wyż. str.166–175 ³ art. Eigentum (Deutsches Staats-Wörterbuch) III 112 n. e. ⁴ de iure belli ac pacis l. 2 c. 14 n. 17. ⁵ de iure naturae et gentium, l. 8 c. 5 § 7. ⁶ de iustitia I 38 n. ⁷ Moralthéologie II 84. ⁸ Inst. iuris naturalis II n. 698. ⁹ Theologia moralis I n. 900.

tego prawa może państwo zmusić poddanego do odstąpienia gruntu na drogę, twierdzą, państwowe budowle itd.

W zapatrywaniach tych jest część prawdy; *dominium altum* obejmuje prawa, jakie autorzy wspomniani wyliczają, lecz formalnie nie jest ono niczem innym jak władza, jaką ma państwo do regulowania prawa własności, stósownie do wymogów dobra ogólnego¹, nie odnosi się ono wprost do rzeczy, ale do osoby właściciela, który jako członek społeczeństwa, obowiązany jest na jego korzyść ponosić pewne ciężary.

Nie można prawa tego uważać żadną miarą za prawo własności, przysługujące państwu względem dóbr poddanych², prawo bowiem własności jest możliwością rozporządzania dobrami na swą korzyść, według swego upodobania. Lecz państwo nie może w ten sposób postępować z rzeczonymi dobrami; jeśli żąda jakichś ofiar od poddanych, musi je obracać na rzecz dobra ogólnego³. Nie może własnością poddanych rozporządzać według swojej woli, bo własność osobista jest starsza od państwa, a ludzie łączą się w państwa nie, aby ją tracić, lecz celem jej ubezpieczenia. Gdyby państwo miało prawdziwe prawo własności do dóbr swoich poddanych, obywatele byłiby właściwie niewolnikami państwa; cechą bowiem niewolnika jest, że należy do pana i jemu ma służyć ze wszystkim tem, co ma. Lecz człowiek nie istnieje dla państwa, ale raczej państwo jest dla człowieka, który, będąc osobą, nie może być jedynie środkiem do czyichś celów. Jeśli zaś musi ponosić pewne ciężary dla dobra ogólnego, to nie dla tego, aby tuczyć jakieś państwowe bóstwo, ale, aby stąd wynikło dobro jego samego i bliźnich⁴.

Prawa zatem, jakie państwo wydaje na mocy *dominium altum*, nie są wcale rozkazami właściciela, nie obejmuje ono bowiem nic innego, prócz władzy rządzenia, prawa rozporządzania i przepisywania tego, czego domaga się dobro ogólne i nakładania na poszczególnych obywateli danin koniecznych na pokrycie wydatków państwa. Najwyższy zwierzchnik państwa występuje tu przeto jako

¹ por. Cathrein. *Moralphilosophie* II 312; Antoine, *Cours d'économie sociale* 508; Noldin, *Theologia moralis* II n. 359. ² Dobrze określa to św. Tomasz, *Quodlib.* 12 a. 24: ...omnia sunt principum ad gubernandum non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis.. ³ Soto, *de iustitia et iure* I. 4 q. 4 a. 1. ⁴ por. św. Tomasz, *C. Gentil.* I. 3 c. 112; van Gestel. *de iustitia et lege civili* 102 n.

stróż dobra ogólnego, którego zadaniem jest zharmonizować prawa i dobro jednostek z uprawnieniami i dobrem wszystkich¹.

2. Jakiż obowiązek nakładają prawa państwowe, ograniczające wolność właściciela?

Ogółem biorąc obowiązują one w sumieniu, o ile są sprawiedliwe. Spółceństwo bowiem nie może istnieć bez pewnych ofiar ze strony części stanowiących je, podobnie jak żadna całość nie utrzyma się, jeśli części jej nie będą się przyczyniać czemś do jej istnienia. Jeżeli zatem państwo, którego zadaniem jest troszczyć się o dobro ogółu, w tym celu czegoś zażąda od poddanych, obywatele obowiązani są to wykonać. Inaczej możnaby to tak powiedzieć. Spółceństwo nie możliwe jest bez władzy, władza musi znajdować posłuch, jeśli działa zgodnie ze swem zadaniem; lecz rozporządzenia, ograniczające właściciela na rzecz dobra całości, są zgodne z celem państwa, które ma właśnie starać się o dobro ogólne, zatem prawa takie są słuszne i obowiązują poddanych².

Istnieją wprawdzie tak zwane *leges poenales*, które obowiązują — jak mówią moralisci — nie do wykonania tego, co prawo nakazuje, ale do poniesienia kary, jeśli zostanie nałożona za postąpienie z niemi niezgodne; lecz ograniczeń, nałożonych na wolność właściciela, przeważnie nie można do nich zaliczać, na co już wskazuje sama ta okoliczność, że prawodawca umieszcza je w kodeksie cywilnym a nie karnym³.

Państwo może nie tylko nałożyć na właściciela pewne ograniczenia, ale nawet unieważnić pewne jego rozporządzenia własnością, jeśli tego wymaga dobro ogólne, co zdarza się najczęściej przy kontraktach⁴. Rozporządzenia jednak tak unieważnione można uważać za ważne, przed wyrokiem sądowym, o ile czegoś przeciwnego nie zaznaczy prawodawca wyraźnie, jeśli nie sprzeciwiają

¹ por. Allègre. *Le code civil commenté* I 368. ² św. Tomasz. 1. 2. q. 96 a. 4: cum enim homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est. est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges huiusmodi onera proportionaliter inferentes iustae sunt, et obligant in foro conscientiae. ³ por. van Gestel, de iustitia et lege civili 164. ⁴ por. Suarez, de legib. l. 5 c. 19; Lessius, de iustitia, l. 2 c. 19; Layman, *Theologia moralis*, l. 1 tr. 4 c. 16; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale* I n. 24—44; van Gestel, de iustitia et lege civili § IV; Lehmkühl, *das Bürgerliche Gesetzbuch* 36 n.

się prawu naturalnemu, ani nie grozi niebezpieczeństwo, że wyczekiwanie orzeczenia sądu pociągnie za sobą wielką szkodę dla całego społeczeństwa. Jak jednakże strona, korzystająca z takiego rozporządzenia, może nie liczyć się prócz wymienionych wypadków z unieważnieniami państwowymi, tak znów inni mogą starać się o unieważnienie sądowe, każdy bowiem ma wolność korzystania ze sprawiedliwych praw¹.

Czy prawa państwowe, normujące własność, obowiązują *ex iustitia commutativa*, czy też *ex iustitia legali*?

Państwo może coś z różnych powodów nakazywać i cokolwiek nakaże ze względu na jakąś cnotę, rzecz nakazana staje się przedmiotem odpowiedniej cnoty². Otóż co do prawa własności są często pewne wątpliwości, co się komu należy. Jeśli tedy państwo dla usunięcia tych wątpliwości i niejasności wyda odpowiednie ustawy, przepisy takie obowiązują *ex iustitia commutativa*, bo powodem ich wydania była chęć określenia, co jest czyje; takie zaś rzeczy są przedmiotami sprawiedliwości ścisłej, zamiennej³.

Inaczej natomiast należy sądzić o rozporządzeniach, wydanych, nie celem określenia, co się komu należy, ale ograniczających wolność właściciela ze względu na dobro ogólne. Tu już mamy do czynienia nie ze ścisłą sprawiedliwością, ale z legalną. Nikt nie powie, że właściciel przez rabunkowe gospodarstwo leśne, niezgodne z ustawami państwa, naruszył czyjeś ścisłe prawo. Lecz na mocy takiego rozporządzenia państwowego, może czasem ktoś zyskać prawo do pewnej rzeczy, a wskutek tego, naruszenie go w jego posiadaniu, sprzeciwiałoby się sprawiedliwości ścisłej; nie pytamy tu bowiem, skąd ktoś ma do czegoś prawo — wystarczy,

¹ por. van Gestel, prz. dz. 162. 184; Lebmkuhl, *Theologia moralis* I n. 1272–1277. ² por. Lessius, *de iustitia* l. 2 c. 35 n. 28; Laymann, *Theologia moralis*, l. 1 tr. 3 c. 2 n. 1: *legislatrix potestas hanc vim habet, ut id, quod iusta de causa praecipit, aut prohibet, materiam necessariam constituat sub ea virtute, cuius intuitu lex data est.* ³ Dobrze mówi van Gestel prz. dz. 98: *quaedam, quae ad hanc (commutativam) iustitiam colendam necessaria sunt, eo quod in se obscura forte sint vel etiam per se indeterminata, boni communis intuitu et ob pacem publicam servandam, possunt et debent a lege determinari. In his autem determinandis non procedit.. ex motivo iustitiae generalis sed ex motivo iustitiae particularis. Et hoc est quod docet s. Thomas posse legem civilem constituere ius strictum;* por. 142–154; Noldin, *S. Theologiae moralis* II n. 356.

że je ma. Tak np. może prawodawca przepisać pewien sposób urządzania fabryk; względem państwa przedsiębiorcy będą zobowiązani co najwyżej *ex iustitia legali* zastosować się do tych przepisów, natomiast robotnik, który wskutek ich niedbalstwa poniesie szkodę, ma prawo żądać wynagrodzenia *ex iustitia commutativa*.

Pewną trudność mogą przedstawiać prawa, żądające od poddanych podatków na rzecz ogółu; z jakiej sprawiedliwości obowiązują takie prawa? Kwestya jest dosyć ważna, ponieważ chodzi o to, czy nie płacący podatków, jest obowiązany krzywdę wyrządzoną wynagrodzić, czy nie. Do zwrotu — jak wiadomo — obowiązuje tylko naruszenie sprawiedliwości ścisłej, jeśli zatem podatki mamy dawać *ex iustitia legali*, nie płacący ich może zgrzeszyć, ale do zwrotu, do zapłacenia ich później obowiązany nie będzie.

Lessius¹, Suarez², de Lugo³, Scavini⁴, Lehmkühl⁵, van Gestel⁶ sądzą, że właściwie należy podatki płacić *ex iustitia legali*, jednakże pewną ich część winniśmy dawać państwu ze sprawiedliwości ścisłej. Rządzący bowiem pracują dla dobra wszystkich, dlatego też mają ścisłe prawo do żądania należnego utrzymania. Natomiast Noldin⁷, Schindler⁸ są zdania, że prawa, nakładające podatki, nie różnią się niczem od innych praw państwowych i dlatego nigdy nie obowiązują ze sprawiedliwości ścisłej. Panujący sprawuje swą władzę z prawa przyrodzonego, z tego samego też prawa poddani mają go słuchać i utrzymywać, dawać na ten cel pewne daniny, o ile to będzie im nakazane przez prawa. Prawa zaś te nie przenoszą jakiejś rzeczy na własność państwa, a nawet chociaż już ktoś spełni swoją powinność i podatek zapłaci, nie staje się on własnością kogoś oznaczonego, ale dopiero jest czemś, mającym zostać czyjąś własnością. Dlatego też nie można uważać żadnych podatków za należne ze sprawiedliwości ścisłej, bo jej przedmiotem jest to, co już do kogoś należy — *quod suum est*⁹. Naruszenie tych praw jedynie wtedy sprzeciwiałoby się sprawiedliwości ścisłej, gdyby przez to inni, oznaczeni obywatele

¹ de iustitia.. l. 2 c. 33 n. 57. ² de legibus l. 5 c. 13 n. 4. ³ de iustitia disp. 36 n. 38—40. ⁴ Theologia moralis II n. 604. ⁵ Theologia moralis I n. 1170. ⁶ de iustitia et lege civili 101. ⁷ S. Theologiae moralis II n. 316. ⁸ Lehrbuch der Moraltheologie II 803. ⁹ por. Noldin, prz. dz. I n. 258.

musieli ponieść szkodę; udowodnienie jednak, że wypadek taki zaszedł, jest prawie niemożliwe¹.

ROZDZIAŁ IV.

Zasada sprzeczności praw.

Widzieliśmy, że państwo ma prawo ograniczać wolność właściciela, o ile tego wymaga dobro ogólne. Musimy jednak jaśniej określić tę zasadę, w przeciwnym razie nadużyciom i samowoli rządów nie byłoby końca. Wszak w imię dobra ogólnego wypędza się dziś zakony, chce wprowadzać socjalizm, wyrwa się dziecko z objęć rodziny, pozwala na rozboje giełdziarskie, a w Jerozolinie przybito na krzyż P. Jezusa, „aby nie zginął cały lud“².

Miara ofiar, które jednostka ma ponosić na cele dobra ogólnego, określa się według zasady sprzeczności praw, to znaczy, jedynie wtedy wymaga państwo prawnie jakichś ciężarów ze strony poddanych, jedynie wtedy może ograniczać swobodę i prawa właściciela, jeśli jego wolność i uprawnienia nie dadzą się bezwarunkowo pogodzić z dobrem ogólnem³.

Ażebymy takie ograniczenia były słuszne musi ich wymagać dobro ogólne pewnie, a udowadniać ma nie jednostka, że ograniczenia są niepotrzebne, ale państwo winno wykazać ich niezbędność. Poddani bowiem są w posiadaniu, mają prawo używać możliwie największej swobody; jeśli zaś państwo chce ograniczać ich wolność i prawa, musi udowodnić, że tego domaga się dobro ogólne⁴.

Do istoty takiego dowodu należy wykazanie, że prawo jednostki i dobro ogółu rzeczywiście się wyłączają, że niema żadnego innego sposobu usunięcia szkody ogólnej prócz ograniczenia praw indywidualnych. Jeśli bowiem jest jakiś inny środek

¹ por. Schindler, prz. dz. II 803; Noldin prz. dz. II n. 476. ² por. Taparelli, Versuch eines... Naturrechts I 368 n. ³ Taparelli prz. dz. I 367 n; Liberatore, Instit. ethicae et iuris naturae c. IV a. 2; H. Pesch, Liberalismus I 405 n. ⁴ por. Cathrein, Moralphilosophie II 291 n.

pogodzenia tych dwóch interesów, należy nim się posłużyć; dobro ogólne i prawa jednostki nie są wtedy ze sobą sprzeczne.

Ograniczać można prawa jednostek jedynie o tyle, o ile tego wymaga dobro ogólne. Jeśli sprzeczność można usunąć przez nałożenie na jednostkę pewnych ograniczeń, nie wolno nakładać na nią wszelkich możliwych więzów; jeśli wystarczą ograniczenia, nie powinno się znosić samych praw¹.

Musi być dalej proporcja między ofiarami, ponoszonymi przez jednostki, a dobrem ogólnem, mającem stąd wyniknąć. Dlatego też ograniczenia takie winny prowadzić pewnie do zamierzonego celu, a przynajmniej dobro spodziewane musi przedstawiać większą wartość od strat jednostek. Korzyść z ograniczeń mająca wyniknąć, powinna nawet przewyższać ciężary ponoszone w przeciwnym razie nie byłoby powodu do ich nakładania. Z tego samego powodu należy uważać, aby dobro, jakie społeczeństwo ma osiągnąć, było równorzędne lub wyższe od dóbr, jakie przez ograniczenie tracą poddani. Wyższe zaś są dobra moralne od duchowych, wyżej stoją dobra duchowe od materyalnych, cenniejsze jest prawo życia od wszystkich innych dóbr doczesnych. Jeżeliby tedy pomnożenie dobrobytu materyalnego społeczeństwa, można było osiągnąć przez ograniczenie wolności poddanych, jeśliby, celem osiągnięcia go, musiano wydać prawa, uniemożliwiające jednostkom spełnianie swoich obowiązków moralnych, jeśliby prawa takie rozrywały rodzinę, pociągały za sobą zaniedbanie wychowania dzieci, niszczyły lub znacznie utrudniały wzrost nauk i kultury, takie prawa musielibyśmy uznać za niesprawiedliwe, bo niema proporcji między dobrami, jakie przez to tracą jednostki, a dobrem zyskanem. Z tego samego powodu musielibyśmy odrzucić socjalistyczny ustrój własności, chociażby nam zapewniał pomnożenie dobrobytu materyalnego. Więcej znaczy wolność, życie religijne, rodzina, niż obfitsze jedzenie; lepiej być chudym wilkiem na wolności, niż brysiem spasionym na łańcuchu.

Państwo może zatem krępować swobodę właściciela, jeśli jego wolność nieograniczona uniemożliwia, lub zbyt utrudnia ogółowi nabywanie tego, co do pomyślności wszystkich jest konieczne, lub

¹ por. Taparelli, prz. dz. I 367 n.; H. Pesch, Liberalismus I 405 n.; Lehmkuhl, Die soziale Frage u. die staatliche Gewalt 32 n.

gdzie w grę wchodzi jeszcze wyższe dobra jak wolność osobista, życie rodzinne, spełnianie swych obowiązków moralnych¹.

Tosamo zapatrywanie wypowiada krótko a dobitnie Leon XIII w encyklice o kwestyi robotniczej: „państwo — mówi — nie powinno pochłaniać jednostki ani rodziny, ale ma pozostawić im swobodę działania, jak tego wymaga słuszność, o ile to da się pogodzić z dobrem powszechnem i prawami drugich osób. ...Jeżeli więc dobro ogólne, albo poszczególnych stanów, zostanie naruszone lub zagrożone, a niepodobna temu w inny sposób zaradzić, wówczas musi wkroczyć władza państwowa... Nie wolno iść dalej, niż tego wymaga konieczność uleczenia złego i usunięcia niebezpieczeństwa“².

Państwo ma zawsze ograniczać prawo własności, o ile tego wymaga dobro ogólne. Lecz dobro to nie zawsze żąda tychsamych ograniczeń, dlatego też zmieniają się one od czasu do czasu; zawsze jednak niezmienną pozostanie zasada, że człowiek ma prawo własność osobistą posiadać, w granicach zakreślonych dobrem ogólnem³. Jeśli państwo żąda w imieniu dobra tego od jednostek jakichś ofiar, właściwie nie czyni nic innego, jak tylko ogłasza autentycznie to, co już wskazywało prawo naturalne, każe im czynić coś lub zakazuje czegoś, do czego właściwie już były zobowiązane i obowiązek ten jaśniej określa⁴.

ROZDZIAŁ V.

Ustrój własności; rzeczy mają być własnością osobistą, używanie ich natomiast winno być wspólne.

1. Udowodniliśmy dotąd, że człowiek ma prawo nabywania własności osobistej, ale w stosunku do rzeczy podlega różnym ograniczeniom moralnym, prawnym, można dodać i zwyczajowym,

¹ H. Pesch, *Liberalismus* I 407. ² *Rerum novarum* 51. 53. ³ por. Ahrens, *Cours de droit naturel* II 138; Randa, *Das Eigentumsrecht* 24; Biliński, *System ekonomii społecznej* I 426. ⁴ por. Taparelli, *Naturrecht* I 370.

bo i zwyczaj — czego nie trzeba chyba udowadniać — może znacznie kępować wolność właściciela. Otóż wszystkie te ograniczenia w łączności z wrodzonym nam dążeniem do nabycia majątku i warunkami społecznymi, wśród których żyjemy, dają pewną wypadkową, pewien ustrój własności, pewną jej formę, która od czasu do czasu może się zmieniać, stósownie do ukształtowania się czynników, na jej powstanie działających¹.

W ściślejszem znaczeniu można przez ustrój własności rozumieć sumę praw państwowych, których przedmiotem jest prawo własności, lub jak chce Hertling — stosunki własnościowe, przez które prawa i obowiązki poszczególnych właścicieli harmonizują się z prawami i obowiązkami wszystkich.

Kiedyż ustrój własności nazwiemy dobrym? Jedynie wtedy, jeśli przez niego instytucja własności osobistej odpowiada swemu celowi. Dobrem bowiem jest coś, ponieważ jest dla nas czemś odpowiednim, albo też środkiem, prowadzącym do osiągnięcia tego, co nam odpowiada. Lecz sam ustrój własności nie jest czemś, co byłoby samo z siebie dla nas pożądania godnem, pragniemy go jedynie jako środka do osiągnięcia celu dóbr ziemskich. Dobra zaś ziemskie są na to, aby służyły wszystkim; ustrój przeto własności wtedy będzie dobry, jeśli umożliwi wszystkim dojście do posiadania dóbr doczesnych, do prowadzenia życia godnego człowieka niezbędnych, jeśli naturalnie wszyscy uczynią to, co do nich należy.

Niesprawiedliwy jest ustrój własności, jeśli obdiera poddanych z praw słusznie nabytych, jeśli z zasady nierówną miarą mierzy członków społeczeństwa i jednym pozwala korzystać w pełni z ich praw, innych zaś kępuje i w nabywaniu własności przeszkadza². Jeżeli ktoś, wskutek ustroju społecznego, wskutek praw, normujących własność, mimo pracowitości, oszczędności, nie może dojść do zapewnienia sobie odpowiedniego życia, do zdobycia własności produktywnej lub przynajmniej jakiejś, dającej mu pewność utrzymania na czas choroby i starości, jeśli nie może utrzymać rodziny przy odpowiedniej współpracy jej członków, znak to oczywiście, że ustrój własności jest zły³.

¹ por. H. Pesch, *Liberalismus.* I 399 n; Hertling, *Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften)* 310 n. ² por. Hertling, *prz. dz.* 310. ³ por. Pottier, *de iure et iustitia* 107.

Własność jednak, do której dojść mogą poddani jakiegoś państwa, utrzymanie, jakie powinni mieć zapewnione, musi być odpowiednie do kultury, bogactw danego społeczeństwa. Jeśli murzyn żyje szarańczą i różnem plugactwem, chodzi nago i mieszka w jakiejś norze, nikt nie powie, że ustrój jego społeczeństwa jest niesprawiedliwy. Stan bowiem kultury, warunki dane są takie, że nasz czarny obywatel ma rzeczywiście to, co przy pomocy swego społeczeństwa mieć może. Trudno obwiniać o niesprawiedliwość ustrój własności, jeśli niemożliwy jest taki dobrobyt ogólny w Galicyi jak we Francyi; inna bowiem jest ogólna suma dóbr u nas, a inna u Francuzów, dlatego też i udział jednostek w bogactwach musi być inny.

Ustrój własności zależy nietylko od stosunków społecznych ale i od działalności jednostek. Nie można przeto mieć pretensyi do państwa, jeśli ktoś, upośledzony z natury, do dobrobytu dojść nie może; również nie odpowiada państwo za nędzę pijaków, marnotrawców, próżniaków, o ile naturalnie stara się, aby ogólne warunki wychowania obywateli w moralności były korzystne. Ubodzy będą zawsze istnieć nawet w najlepiej urządzonych społeczeństwach, bo nikt nie zdoła ochronić ludzi przed nieszczęściami, kłopotami, a nawet przed zawinionem ubóstwem; mając do czynienia z ludźmi wolnymi, musimy być przygotowani na to, że wielu wolności nadużyje, nawet w takich wypadkach, gdzie skutkiem nadużycia jest nędza. Jeśli jednak w społeczeństwie jakimś liczba ubogich niepomieranie wzrasta, jeśli szerokie warstwy ludności mimo pracowitości muszą żyć w nędzy, a jedynie mała garstka posiada bogactwa i oddaje się zbyt komu, znak to oczywisty, że ustrój społeczny, od którego taki ustrój własności pochodzi, niechybnie kuleje i nie tylko nie ułatwia wszystkim dojścia do posiadania dóbr doczesnych, ale przeciwnie, ułatwia wyzysk i ździerstwo.

Takie stosunki panowały niegdyś w Rzymie, to samo wraca w świecie nowożytnym, grożąc zagładą nowoczesnym państwom, tembardziej, że w naszych czasach proletaryat dzierży władzę, dochodzi do wpływu na rządy, czego nie mieli nędzarze i niewolnicy rzymscy¹.

2. Dobroć ustroju własności nie polega jedynie na tem, aby

¹ por. J. Milewski. Rozdział i użycie dochodu (Przegląd powszechny, 1904, t. 84. 75 - 102) 83.

wytwarzano wiele dóbr, lecz na tem, żeby w dobrach wytworzonych mieli wszyscy odpowiedni udział i mogli niemi zaspokoić swoje potrzeby¹. Lecz ilość dóbr doczesnych jest nieznaczna w stosunku do pragnących z nich korzystać, wskutek tego, jeśli wszyscy w nich udział mieć będą, przeważać musi liczna własność średnia, nie wielka będzie ilość bardzo bogatych, mała ubogich, a wyjątkowo znajdzie się jaki nędzarz. Taki ustrój własności jest też ideałem, który wychwalają wszyscy; już Mędrzec prosił P. Boga, aby mu nie dawał bogactwa ani ubóstwa, ale to, co do życia potrzebne². Arystoteles³, św. Tomasz⁴ i nowsi socjologowie zgodnie uważają silną własność średnią za ideał, do którego winien dążyć każdy prawodawca⁵.

Średnio zamożne klasy dają państwu najlepszych, najofiarniejszych obywateli, a prawda ta ma głęboki podkład psychologiczny. Kto bowiem ma wielkie bogactwa, rzadko słucha głosu swego rozumu i panuje nad namiętnościami; częściej idzie za nimi, mając poddostatkiem środków do ich zaspokojenia. Nie zmuszony do pracy próżnuje, próżniactwo zaś, jak wiadomo, jest matką wszelkich występków. Kto zaś żyje oddany namiętnościom z pewnością nie wiele zdziała dla dobra ogółu. Średnia natomiast klasa dostarcza najspokojniejszych i najofiarniejszych obywateli, jej bowiem najbardziej zależy na utrzymaniu dobrobytu ogólnego, potęgi państwa, spokoju i ładu, bez czego praca nie przyniosłaby pomyślnych wyników. Unikają też tacy obywatele wszelkich zamieszek, bo z nich sami najwięcej mają szkody, gdy natomiast bogacze zwykle znajdują furtkę ucieczki, a nic nie mający szukają nawet przewrotów, w których nic nie tracą, a zyskać coś mogą.

Zbyt bogaci są zwykle zarozumiali i krnąbrni, nie chcą ulegać, ale szukają zadowolenia swej ambicyi, chcieliby rządzić, choć nie umieją słuchać. Do tego przygotowuje ich całe życie wygodne, gdzie wszyscy stósują się do ich zachcianek. Zbyt ubodzy są zwykle zwyrodnieni, słuchają jedynie z obawy przed karą i dlatego też musi nad nimi stać zawsze jakiś despota.

¹ por. Pottier, de iure et iustitia 102 n. ² Proverb. 30. 8. ³ Politic. I. 4 c. 11. ⁴ Comment. in Arist. Politic. I. 4. lect. 10. ⁵ H. Pesch, Nationalökonomie II 259—280; A. Hältenschwiller, art. Mittelstand (Staatslexikon III 1177—1188; Ratzinger, Die Volkswirtschaft 63 n. e; Walter, Das Eigentum 78—83.

Również do sprawowania rządów nie nadają się zbyt bogaci ani zbyt ubodzy. Bogaci bowiem pogardzają nędzą, nędzarze zaś, dorwawszy się do władzy, chcą sobie odbić dawne niedostatki i starają się obedrzeć bogatych, którym zazdroszczą pomyślnego losu.

Jeśli w społeczeństwie są prawie tylko bardzo bogaci i ubodzy, musi trwać ustawiczna walka i niezadowolenie. Natomiast silna średnia klasa łagodzi starcia; jeśli bogaci chcą gnębić uboższych spieszy uciśnionym z pomocą; jeśliby zaś ubodzy chcieli burzyć ład społeczny, przywraca spokój razem z bogatymi. Bez średniej klasy nie ostoją się baronowie giełdziarscy; jakiś czas może się udawać uspokoić proletaryat, ale ostatecznie musiałyby przyjść do „dnia odłaty“.

Istnienie średniej klasy przyczynia się do wzmożenia zadowolenia w społeczeństwie. Dobrze mówi o tem Milewski¹: „istotne zbliżenie różnych warstw, powolne stopniowanie uwarstwowienia, nie pozostawiające nagłych przerw, umożliwia stopniową poprawę bytu, przejście z czasem do wyższej warstwy; fakt ten uchyla beznadziejność położenia, realizuje postulat wolności społecznej, łagodzi przeciwieństwa i antagonizmy klasowe, bo ani prawo, ani stosunki nie stawiają baryery stałej, uniemożliwiającej społeczne posunięcie się w górę; zależy to przedewszystkiem od własnej działalności człowieka, wytwórczości jego pracy i gospodarności w używaniu dochodu. A zrozumienie tego stanu usuwa rozgoryczenie, a roznieca pracowitość, zapobiegliwość“. Średnie klasy przyczyniają się też najbardziej do wzrostu dobrobytu ogólnego; chęć wzbogacenia się popędza je do wytrwałej pracy, do szukania nowych dróg w wytwarzaniu dóbr, aby przez to ułatwić sobie zwycięstwo nad współzawodnikami. Wśród tych klas kwitnie trzeźwość obyczajów, czemu sprzyja ustawiczna praca, chroniąca od moralnej zgnilizny. Średnie warstwy dają też najzdrowsze małżeństwa, liczne i zdrowo wychowane dzieci, a temsamem dostarczają państwu dzielnych obrońców ojczyzny.

Jeżeli średnie warstwy wogóle mają tak wielkie znaczenie dla społeczeństwa, to daleko większe jeszcze znaczenie ma średnia, liczna własność rolna, która rzeczywiście jest podstawą dobrobytu państw. Mogą społeczeństwa kwitnąć przez handel i przemysł, ale

¹ Zagadnienia narodowej polityki 217.

stan taki jest niepewny; jedna większa katastrofa zdoła cały naród pograżyć w nędzy, jeśli nie opiera się na średniej własności ziemskiej. Niech Anglia przegra jedną wojnę, a stanie się krajem żebraków; Francji potęga nie upadła mimo klęski, bo opierała się na dobrobycie klas średnich, na silnej klasie rolniczej. Dobrze jest, jeśli w społeczeństwie znajdują się milionerzy, ale lepiej niech nie będzie bogaczy z księżęcym dochodem, byle robotnicy mieli odpowiednie utrzymanie¹. Miliarderzy, mimo swojej potęgi, nie zdołają uczynić zadość obowiązkowi, ciążącemu na bogactwach, nie dadzą państwu środków do osiągnięcia jego celów, nawet nie mogą tak wybitnie popierać sztuk, nauk, jak szerokie warstwy średnio zamożnych, tembardziej, że rządzić się będą raczej kaprysem niż rzeczowymi względami. Wielkie bogactwa nie łączą klas, nie przykuwają potrzebujących do zamożnych. Bogacz nie zdoła wesprzeć wszystkich, nie da potrzebującemu dobrego słowa, nie podniesie go, wsparcie wypłaci urzędnik w kancelaryi. Natomiast średnio zamożne klasy liczne prędzej zdołają usunąć i uleczyć nędzę².

Wobec tak wielkiego znaczenia własności średniej dla społeczeństwa wcale nie jest przesadą żądanie Hertlinga³, „aby prawodawca przy każdym rozporządzeniu, dotyczącem czy to ochrony praw, czy skarbu, czy wojska, czy komunikacji, zawsze sobie stawiał pytanie, jaki możliwy wpływ wywrze przez to na klasy średnie“. Nie powinno być ani jednej ustawy, ani jednego urządzenia w państwie, któreby podkopywało, umożliwiałoby wyzysk i zniszczenie tych warstw ludności, które są podstawą, kością całej budowy społecznej.

3. Własność osobista musi istnieć, jest ona wynikiem uprawnień człowieka i koniecznością społeczną, ale posiadanie wyłącznie niema prowadzić do tego, aby komuś brakowało środków, potrzebnych do życia, lecz przeciwnie ma umożliwiać wszystkim ich posiadanie. Prawdę tę wyrażają uczeni, głosząc z Arystotelesem⁴ i św. Tomaszem⁵, że rzeczy mają być własnością

¹ por. Paulsen, System der Ethik II 521. ² por. Milewski, Rozdział i użycie dochodu 80; H. Pesch, Nationalökonomie II 199. ³ Naturrecht u. Sozialpolitik (Schriften) 382. ⁴ Politic. 1. 2 c. 5: φανερόν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίαις τὰς κτήσεις τῇ δὲ γρηῃσει ποιεῖν κοινάς ⁵ S. Theol. 2. 2. q. 66 a. 2: circa rem exteriorem duo competunt homini: quorum unum est

osobistą, używanie ich natomiast winno być wspólne. Ma być używanie wspólne, to znaczy wszyscy mają mieć możliwość dojścia do rzeczy im koniecznych, „wszakże takie używanie ma być — jak mówi Petrycy¹ — wedle dzielności ludzkiej i zasługi, to jest, aby sobie żaden według swej woli w używaniu rzeczy nie przywłaszczał, ale, aby każdy z sprawiedliwości, według zasługi podzielnej na swem przestawał. Ochotnemu więcej ma być dano niżli leniwemu i gnuśnemu; dowcipny lepszych kąsków godzien niżli nikiemny; więcej ma dostawać robotnemu niżli próżnującemu leniowi; godniejszy, to i lepiej mu płaca; który około drogich kamieni robi, niż temu, co około cegły i wapna; mądrego wymówcę na urząd usadzają, głupiego chłopca do rolej obracają. A tak według zasług i godności są wspólne w używaniu rzeczy i majątności“. W tym też duchu postępował Kościół, starając się, by przy szanowaniu własności osobistej, nie było wśród chrześcian potrzebujących² i doprowadził do tego, że w czasie największego jego rozkwitu, żebranina — jak przyznają sami nasi wrogowie — należała rzeczywiście do wyjątków i w dodatku znajdowała takich, którzy wystarczająco z pomocą spieszyli³. Wobec tego dosyć trudno zrozumieć, jak Gargas może zarzucać „kanonistom“, że mieli na oku jedynie dobro jednostek a nie dobro ogólne⁴. Starożytność chrześcijańska kładzie tak silny nacisk na społeczne obowiązki właściciela, że aż niektórzy posadzają Ojców Kościoła a nawet teologów średniowiecznych, o sprzyjanie komunizmowi.

Przez cóż jednak dojdziemy do wspomnianego ideału? Ma się to stać — jak mówi Arystoteles — przez prawa i cnotę⁵.

potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam.. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate aliorum; por. 1. 2. q. 35 a. 5 ad 2, 2. 2. q. 66 a. 7, in Politic. l. 2 lect. 4. ¹ Politiki Arystot. I 152; por. Funk Fr., Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen, prz. czasop. 135; Leon XIII, Rerum novarum 35. ² Dzieje Ap. 4. 34. ³ por. Marx, Das Kapital I 686 n; Kautsky, Erfurter Programm str. 201; Adler, Gesch. des Sozialismus u. Kommunismus 149. ⁴ Z. Gargas, Poglądy ekonomiczne XVII w. (Lwów 1897) 18 n. ⁵ Politic. l. 2 c. 5, po wypowiedzeniu zdania, że rzeczy winny być własnością osobistą lecz użycie ich wspólne, dodaje: ὅπως δὲ γίνονται τοιοῦτοι τοῦ νομοθέτου τοῦτ' ἔργον ἰδίον

ROZDZIAŁ VI.

Środki ustawodawcze, mające uczynić używanie dóbr wspólnem.

1. Państwo ma prawo normować własność, ograniczać wolność właściciela ze względu na dobro ogólne, starać się wreszcie o to, aby używanie rzeczy było wspólne. Jakichże jednak środków może używać w tym celu?

Nie wolno mu pozostawić rzeczy samym sobie, nie może znieść własności osobistej użytkowej ani wytwórczej, nie może upaństwowić jednej gałęzi produkcji po drugiej, aby przez to umożliwić słuszniejszy podział dóbr. Nie wolno państwu zakazywać komuś, spełniającemu swe obowiązki społeczne, nabywać rzeczy na własność, ani starać się wprost o zmniejszenie czyichś bogactw. Postępowanie takie jest najoczywistszą grabieżą. Dlatego też nakładanie umyślnie wielkich podatków na właścicieli gruntowych, aby im odebrać rentę, jak chce George i jego zwolennicy, byłoby bezprawiem, podobnie jak bezprawiem i niedorzecznością było postępowanie ateńczyków, wywłaszczających bogatych na rzecz tłumów, co ostatecznie zniechęciło pracowitych i podkopało dobrobyt całego społeczeństwa, równając wszystkich w nędzy¹. Poddanym należy zostawić wolność nabywania własności, o ile tylko mogą to uczynić zgodnie z prawami innych i dobrem ogólnem. Naruszenie dobra ogólnego uniemożliwią lub przynajmniej bardzo utrudnią

είσιν a później: δι' ἀρετὴν δ' ἔσαι πρὸς τὸ γρησθαι κατὰ παροιμίαν κοινὰ τὰ φίλων. Schaub (Die Eigentumslehre 387), Walter (Das Eigentum 62) pomijają okoliczność, że Arystoteles każe prawodawcy starać się o to, aby używanie dóbr było wspólne, dlatego też nieco zaciąsno go rozumieją. Natomiast należy przyznać, że chrześcijaństwo idzie znacznie dalej niż genialny filozof, przy omawianiu obowiązków, nałożonych cnotą. Kiedy bowiem Arystoteles chce jedynie wspierania przyjaciół i żąda praktywania wspaniałomyślności jedynie, chrześcijaństwo każe wspierać wszystkich potrzebujących. Myli się przeto Maurenbrecher, utrzymując, że św. Tomasz nie wychodzi poza Arystotelesa: κοινὰ τὰ φίλων (Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit 101), o czym można się łatwo przekonać, przypatrzawszy się nauce Doktora Anielskiego o jałmużnie. Nie wychodzi on poza ten zakres, jeśli chodzi o akcentowanie rodzaju jego zobowiązania właściciela, są to obowiązki miłości, natomiast rozszerza znacznie zakres tych, względem których właściciel ma być miłosiernym

¹ por. van Gestel. de iustitia et lege civili 109.

prawa, określające sposób nabywania własności, wytwarzania i używania dóbr; przepisywanie zaś, ile ktoś najwyżej dóbr posiadać może, musiałoby zaszkodzić całemu społeczeństwu. Ktoby bowiem doszedł do oznaczonej granicy, nie miałby zachęty do pracy, zaczęłyby wywczasować się po trudach ze szkoda dla dobra ogólnego; jeśli zaś zawsze będzie miał nadzieję zysku i wzbogacenia, użyje z pewnością swych zdolności i przedsiębiorczości w pierwszym rzędzie dla siebie i swoich, ale przez to przyczyni się także do pomnożenia bogactw narodu¹.

Państwo nie powinno starać się o osiągnięcie dobrego ustroju własności przez upaństwowianie tych gałęzi gospodarstwa, co do których ma widoki powodzenia. Celem bowiem jego jest uzupełnianie obywateli a nie usuwanie, pomaganie im a nie pochłanianie. Dopóki zatem działalność jednostek i ich związków wystarczy, państwo nie ma najmniejszego prawa do narzucania się ze swą pomocą, bo poddani zupełnie dobrze bez niej się obejdują².

Z tego jednak nie wynika, że państwo nie może wogóle posiadać dóbr; owszem nic nie można było mieć przeciw państwowej własności, która służyła na opędzanie potrzeb ogólnych. Dziś jednak gospodarka bezpośrednia nie wiele zaspokoi potrzeb państwa, a zbyt rozszerzona pociąga za sobą niedogodności, połączone wogóle z własnością wspólną. Dlatego też własność państwową należy coraz bardziej ograniczać do tych rzeczy, które wymagają raczej mechanicznego zarządu, a dla dobra ogólnego mają wielką doniosłość tak, że pozostawienie ich w ręku osób prywatnych szkodziłoby całemu państwu. Powodem upaństwowiania winno być raczej dobro ogólne, a nie chęć otwarcia sobie nowych źródeł dochodu. Z tego punktu widzenia nie można mieć nic przeciw upaństwowieniu poczt, telegrafów, mennic, środków komunikacyjnych, a nawet pewnej części lasów. Mogłoby nawet państwo nabyć własność kopalnie węgla, tego tak ważnego dzisiaj produktu, jeśli nie byłoby innego sposobu pogodzenia interesów dobra ogólnego z wolnością ich właścicieli. Nigdy jednak nie może mieć państwo w tem postępowaniu na celu wypierania prywatnych od gospodarstwa i uniemożliwiania im istnienia samodzielnego.

¹ por. Castelein, *Institut. philosophiae moralis et socialis* 296. por. H. Pesch, *Liberalismus* I 491; Cathrein, *Moralphilosophie* II 523.

2. Ma jednak państwo cały szereg środków dozwolonych, za pomocą których może przyczynić się w wielkiej mierze do słusznego podziału dóbr między członków społeczeństwa. Pierwszym takim środkiem jest czuwanie, aby nikt nie bogacił się przez nieuczciwe i bezprawne postępowanie¹. Dlatego winno zakazać i surowo karać wszelkie oszukańcze sztuczki, zapewnić szybki i łatwy wymiar sprawiedliwości, czuwać nad giełdą, nad towarzystwami akcyjnymi, zabronić i uniemożliwić uprawianie lichwy. O ileż słuszniejszy będzie podział dóbr, jeśli państwo to zadanie dobrze spełni! Państwo winno czuwać, aby nie popełniano nadużyć przy przenoszeniu własności z jednej osoby na drugą, w tym celu musi dokładnie określić tytuły nabywania własności. Musi również wydać prawa, ochraniające niedoświadczenie małoletnich i unormować stosunek małżonków do posiadanego majątku.

Jakkolwiek właściciel, ogółem biorąc, powinien mieć wszelką swobodę rozporządzania swoim majątkiem, słusznie jednak można żądać, aby dziedzic nie mógł zbyt łatwo wyzbywać się majątku swych przodków. Dobro bowiem społeczeństwa wymaga, aby majątki pozostawały w tej samej rodzinie, chroniąc tradycje i ułatwiając prowadzenie gospodarstwa. Nie powinno się przeto dopuszczać, aby ten, kto otrzymał większą część ojcowizny, może z upośledzeniem reszty rodzeństwa, lekkomyślnie trwonił ją ze szkodą społeczeństwa. Jeśli zatem państwo wydaje w tym duchu pewne określenia, działa zupełnie zgodnie ze swoim zadaniem.

Może również państwo wystąpić przeciw zbyt niemu rozdrabnianiu gruntów, ponieważ taki podział własności rolnej jest z pewnością niekorzystny dla dobra społecznego. W tym celu winno państwo wydać odpowiednie przepisy, co do dzielenia spadku, aby umożliwić jednemu z dzieci prowadzenie racjonalnego gospodarstwa.

Państwo może również ograniczyć swobodę właściciela, jeśli by używał swej własności ku szkodzie ogólnej. Jeśli by właściciel nie chciał uprawiać wielkich obszarów gruntu, mimo opłacania się uprawy, państwo może go zmusić do tego, przez nakładanie odpowiednich podatków², a ostatecznie mogłoby go nawet wywłaszczyć za stósownem wynagrodzeniem³, lub pozwolić uprawiać

¹ por. wyż. str. 214. ² por. Soderini, Socialisme et catholicisme str. 30—131. ³ Ahrens, Cours de droit naturel II 159.

grunt wolny innym obywatelom, po opłaceniu właścicielowi pewnej daniny¹. Powód jest jasny. Ziemia powinna służyć ludziom, usuwanie przeto od uprawy całych obszarów gruntu musi szkodzić dobru ogólnemu, zwłaszcza dzisiaj, kiedy ludność ustawicznie rośnie i często musi iść na obczyznę, nie mając zajęcia w domu.

Państwo ma również prawo wystąpić przeciw nadmiernemu gromadzeniu własności ziemskiej w jednym ręku i nie powinno dopuścić do stosunków, jakie panowały w Rzymie, gdzie sześciu właścicieli posiadało całą Afrykę, albo do tego, co widzimy w Anglii, gdzie nieznaczną ilość lordów posiada całą własność rolną². Stan taki nie może przyczynić się do wzrostu dobrobytu ogólnego, przeciwnie obniża wysokość dochodów z ziemi i uniemożliwia powstanie zamożnej klasy włościańskiej, bez której nie długo utrzyma się świetność społeczeństwa. Poddani mają wprawdzie prawo nabywania własności w dowolnej ilości, ale nie musi nią być koniecznie własność rolna. Zresztą środkiem osiągnięcia wspomnianego celu nie są tak ograniczenia możliwości nabywania gruntów — bo te zwykle nie wiele pomogą, czego dowodem Rzym — jak raczej wprowadzenie urządzeń społecznych, któreby umożliwiały utrzymanie się mniejszym gospodarstwom rolnym i zapewniły ich właścicielom lepszy byt niż inne zajęcia im dostępne.

Również ma państwo ograniczyć spekulację ziemią, która nie powinna być przedmiotem handlu; sztuczne wznoszenie jej cen lub obniżanie może narazić na ruinę najzdrowszą część społeczeństwa, a zarazem daje sposobność wielu do opuszczenia stanowiska na ojcowiznie, gdzie mogli dużo dobrego zdziałać dla dobra całej okolicy. Głównie zaś powinno się wystąpić przeciw takim spekulacjom w miastach, gdzie od zdrowych stosunków budowlanych zależy dobrobyt wszystkich, a zwłaszcza klas niższych³.

Wielkie klęski sprowadza nieraz na całe społeczeństwo nieokiełzana konkurencja, dlatego też państwo winno zakreślić jej należne granice; nie naruszać tego dobrego, co się w niej zawiera, a uniemożliwić nadużycia. Środkami złagodzenia jej mogą

¹ Tej polityki trzymali się papież, Sixtus IV. Juliusz II. Pius VI; por. Deploige, prz. art. 296 n. ² por. Conrad, art. Latifundien (Conrad's Handwörterbuch V. 531—533); P. Leroy-Beaulieu, Le Collectivisme 201; Milewski-Czerkaski, Polityka ekonomiczna II § 16 n. e. ³ por. van der Borcht, Grundzüge der Sozialpolitik 440 n.

być kartele, związki producentów; musi jednak znowu państwo dobrze czuwać nad nimi, dokładnie prawnie nakreślić im granice, aby nie nadużywały swej organizacyi, celem wyzyskiwania ludności. Niebezpieczniejsze dla dobra ogólnego od karteli są trusty, będące faktycznymi monopolami jednostek, co umożliwiałoby im wszechstronne wyzyskiwanie tak producentów jak i konsumentów. Państwo winno się troskliwie instytucjami temi zająć; mieć wolność nabywania własności, to nie znaczy móżdż do niej dochodzić przez obdzieranie całego społeczeństwa¹.

3. Od dawna zgadzają się wszyscy, że państwo może pozbawić właściciela prawa do jakiejś własności i to nie tylko, by go ukarać za zbrodnię, ale i wtedy, jeśli tego wymaga dobro ogólne². Każdy wprawdzie ma prawo nabywania własności osobistej i uprawniony jest do spokojnego posiadania tego, co słusznie nabył, lecz nie możemy zapominać, że dobro doczesne ogólne wyżej należy cenić niż takiesamo dobro jednostki. Jeśli zatem dobro ogólne wymaga, aby rzecz jakaś, potrzebna do skutecznego przedsięwzięcia użytecznych dla społeczeństwa, przeszła w ręce czy to państwa, czy też innych, do podjęcia prac takich gotowych, a właściciel ustąpić jej nie chce, wtedy państwo może zmusić go do wyrzeczenia się swojej własności. Naturalnie w zwykłych warunkach winno państwo zapewnić właścicielowi zwrot wartości rzeczy, bo jakkolwiek dobro ogólne żąda, aby właściciela pozbawiono praw do niej, nie wymaga jednakże wcale, aby tracił także i jej wartość³.

Powodem, uprawniającym państwo do wywłaszczenia, jest dobro ogólne nie tylko konieczne, ale i użyteczne⁴, na przykład budowa dróg, kanałów, portów, twierdz itd. — nie wolno natomiast państwu wywłaszczać, celem bogacenia się i ciągnięcia zysków z podniesienia się wartości ziemi. Państwo bowiem nie jest spekulantem i handlarzem, ale najwyższym stróżem wolności poddanych i praw ogółu. Jeśli jednak, wskutek zabiegów państwa

¹ por. Castelein, *Inst. philosophiae moralis et socialis* 338; por. Milewski-Czerkaski, *Polityka ekon.* II § 39. ² por. Waffelaert, *de iustitia* I n. 40—42; van Gestel, *de iustitia et lege civili* 119—121; A. Wagner, *Grundlegung* II 527—564; H. Pesch, *Liberalismus.* I 407 uw. 1; Spahn-Bachem, „*Enteignung*“, (*Staatslexikon* II 14—28). ³ Taparelli, *Naturrecht* I 368. ⁴ por. Pufendorf, *de iure naturae et gentium* l. 8 c. 5 § 7.

i otiar całego społeczeństwa, podniesie się wartość jakichś gruntów, wzmoże się bogactwo pewnej okolicy, słusznie można wymagać, aby tacy poddani ponosili na rzecz ogółu odpowiednio większe ciężary z uzyskanego w sposób wspomniany dochodu. Nie wolno państwu wywłaszczać jednej części poddanych, aby przez to wzmódz potęgę i dobrobyt innych; państwo bowiem ma starać się o dobro ogólne, tj. ma umożliwiać wszystkim poddanym należyty rozwój i pomyślność. Jeśli zatem wyzyskuje jedną część poddanych na rzecz drugiej, uprawia najoczywistszy bandytyzm¹.

Wywłaszczonemu należy zwrócić pełną wartość rzeczy, jak widzieliśmy wyżej. Zapłata zaś powinna uwzględnić: samą wartość rzeczy, szkody, jakie ponosi właściciel, wskutek utraty jej, na przykład niemożność wykonywania równie owocnie swego zawodu, wreszcie pretium affectionis, to znaczy pewną kwotę za to, że wbrew woli musi wyrzec się swojej własności. Van Gestel przeciwny jest dawaniu wyższej ceny ze wspomnianego powodu, ponieważ momentu tego ani nie można należycie oszacować, ani wynagrodzić². Ale zapatrywanie to nie jest słuszne; zdrowy rozum wskazuje, że mogą żądać więcej za rzecz, którą pragnę posiadać, jeśli ktoś chce ją koniecznie nabyć. Ocenic ani wynagrodzić przywiązania dokładnie nie można, ale również nie można ocenić wartości pokaleczenia, zniesławienia itd. — czy dlatego sędzia nie może winowajcy skazać na odszkodowanie?³

4. Środki dotychczas omawiane są raczej usuwaniem niebezpieczeństw, grożących zwichnięciem równowagi społecznej, negatywnym popieraniem dobrobytu ogólnego; państwo jednak ma starać się pozytywnie o pomnożenie bogactw krajowych. Drogą zaś do tego są najpierw odpowiednie umowy handlowe z sąsiednimi państwami. Korzyść z nich wynikająca, nie powinna wychodzić na dobro jednej klasy społecznej ze szkodą drugich, ale

¹ por. Spahn-Bachem, Enteignung 25 n. ² de iustitia et lege civili 121.

³ A. Wagner miesza prawo wywłaszczenia z prawem normowania własności stosownie do wymogów dobra ogólnego (Grundlegung II 534. 545 n. e.) Są to jednakże rzeczy zupełnie różne; pierwsze prawo jest czemś wyjątkowo się zdającym, dotyczy jednostek, pozbawia samego prawa własności do jakiejś rzeczy; drugie natomiast jest czemś stałym, dotyka wszystkich poddanych, nie narusza samego prawa własności, ale jedynie nakłada pewne obowiązki na właściciela.

ma dostać się poszczególnym zawodom, klasom, gałęziom gospodarstwa, stosownie do ich ważności i znaczenia dla państwa.

Państwo powinno nie żałować wydatków na urządzenia społeczne, budowę dróg, regulowanie rzek, zakładanie szkół potrzebnych; jego obowiązkiem jest popierać badania, od których zależy postęp w gospodarstwie, ono ma wpływać na stworzenie przedsiębiorstw, potrzebnych dla rozwoju jakiejś okolicy, przez udogodnienia podatkowe, ochronę celną, budowę dróg itd. Jeśli jakaś prowincja nie może wyżywić swoich mieszkańców, których znaczna część musi szukać chleba na obczyźnie, państwo ma — o ile może w danych okolicznościach — starać się o stworzenie dla nich w kraju odpowiednich warunków zarobku i nie powinno nigdy dopuścić, aby tysiące, lub nawet setki tysięcy młodych sił roboczych, wzbogacały obce narody, kosztem kraju macierzystego, który je wychował, ponosząc w tym celu znaczne ofiary.

Te zabiegi państwa przyczynią się znacznie do wzmoczenia dobrobytu ogólnego; jeśli bowiem będą odpowiednie warunki, można być pewnym, że znajdą się także jednostki, które, zachęczone nadzieją zysków, wezmą się do produkcji, zwiększenie produkcji podniesie cenę pracy, a temsamem dobrobyt szerokich warstw ludności.

5. Samo jednak wzmoczenie się produkcji nie na wiele się przyda, jeśli podział zysków będzie nieodpowiedni, jeżeli bogactwa dostaną się w ręce nielicznej kasty, a mnogie rzesze ludu będą żyć w nędzy. Obowiązkiem tedy państwa jest postarać się, aby każdy dostał to, do czego ma prawo. Dążyć zatem ma przede wszystkim do tego, aby praca mogła zapewnić dobremu robotnikowi zaspokojenie wszystkich, jemu odpowiednich potrzeb. Jakkolwiek bowiem wartość pracy zależy od jej użyteczności, państwa zadaniem jest stworzyć takie warunki dla produkcji, aby użyteczność, a wskutek tego i wartość pracy, równała się sumie wartości środków, potrzebnych do tego, by człowiek mógł żyć odpowiednio do swego położenia społecznego i zadość uczynić swym uprawnionym pragnieniom.

Robotnik powinien zabezpieczyć sobie utrzymanie na czas choroby i starości; dopomóż mu w tem ci, dla których pracuje. Jeśliby jednak zapominano o tym obowiązku, a wskutek tego coraz bardziej zwiększała się liczba ludzi bez utrzymania na-

leżnego, wkroczyć winno państwo, aby ochronić społeczeństwo przed ponoszeniem na ich rzecz ciężarów, a osiągnie ten cel przez zaprowadzenie przymusowych ubezpieczeń, których kosztu winien ponosić w pierwszym rzędzie robotnik i pracodawca, dalej ci, dla których z działalności robotnika wynika jakaś korzyść, wreszcie, wyjątkowo, winno pospieszyć samo społeczeństwo z pomocą, przynajmniej czasowo, ażeby zapobiedz nędzy warstw szerokich¹.

Stosunku jednak robotnika do pracodawcy nie powinno państwo normować bezpośrednio — bo tego nawet nie zdoła uczynić — ale powierzyć ma to zadanie osobnym instytucjom, złożonym z przedstawicieli obu stron. Państwa obowiązkiem jest powołanie takich urządzeń do życia, wyposażenie ich odpowiednią władzą i czuwanie, aby wszystko odbywało się zgodnie z prawami². O ile bowiem prywatni sami sobie radę dać mogą, państwo nie powinno się mieszać do ich spraw.

Uporządkowawszy i zapewniwszy każdemu odpowiednią płacę, państwo będzie mogło zająć się skutecznie groźnym dla całego społeczeństwa strejkami i lokautem, i częścią niedopusić, aby musiano używać tak niebezpiecznej broni, częścią przynajmniej będzie się starać, aby uczynić ją jak najmniej szkodliwą.

6. Nader ważny wpływ na rozdział dóbr w społeczeństwie mają podatki, a obowiązek dawania ich jest bez wątpienia największą ofiarą, jaką ponosi właściciel na rzecz ogółu i jaką ponosić musi, gdyż inaczej o istnieniu państwa nie mogłoby być mowy.

Podatki winny być sprawiedliwe, a są takie, jeśli się je obraca na popieranie zadań państwowych i w tym celu są nie tylko użyteczne ale wprost konieczne³, jeśli nie są wyższe ponad potrzebę, jeśli są wreszcie słusznie rozdzielone między obywateli⁴.

Lecz w jakim sposobie należy rozkładać podatki na obywateli, aby rozdział ich mógł się nazwać słusznym?

¹ por. Pottier, de iure et iustitia 181 n; Lehmkühl, Die soziale Frage u. die staatliche Gewalt 21 n. e; por. de Lugo, de iustitia disp. 36 n. 22.

² por. Leon XIII. Rerum novarum 69 n. 73 n. ³ por. Meyer, ius naturale II n. 629; de Lugo, de iustitia. disp. 36. n. 18. 20. 21. ⁴ por. Noldin, S. Theologiae moralis II n. 315; Cathrein, Moralphilosophie II 634 n; Castelein, Instit. philosophiae moralis et socialis 503 n; s. Alphonsus. l. 2. tr. 5 n. 615.

Rozmaite podają uczeni systemy, z których najbardziej znane i polecane są trzy: system proporcjonalny, progresywny nieograniczony i progresywny ograniczony. System proporcjonalny polega na tem, że od równych ilości płaci się równe sumy i ile razy kto ma wyższy majątek, tyle razy płaci wyższy podatek. Progresywny nieograniczony żąda, aby mający wyższe majątki, większe dochody, od sum wyższych płacili stopniowo coraz wyższy podatek; jeżeli np. od 1000 koron płacić należy 10 koron podatku, to od 10.000 nie będzie się płacić 10×10 — jak przy proporcjonalnym, ale $10 \times 10 + 1 + 2 + 3$ itd. w nieskończoność: im wyższy dochód, tem większy procent z niego odpada na rzecz państwa. Trzeci system jest skombinowaniem dwu pierwszych; do pewnej wysokości majątku, dochodu płaci się podatek progresywny, następnie zaś jedynie proporcjonalny. Można również powiedzieć, że jest to właściwie podatek proporcjonalny, ale od pewnej wysokości majątku staje się degresywnym, zmniejsza się coraz bardziej, aż wreszcie najmniejszy majątek zostaje od podatku zupełnie wolny¹.

Należy odrzucić proporcjonalny system podatków, bo błędna jest jego podstawa. Sądzą mianowicie jego zwolennicy, że każdy winien zapłacić społeczeństwu za ochronę, jaką ono daje jego dobrom, za usługi wyświadczone. Usługi zaś te są proporcjonalne do wielkości dóbr strzeżonych; jeśli zatem ktoś ma dwa razy większe bogactwa niż drugi, winien płacić dwa razy więcej podatku².

Lecz choćby ktoś nie wiem jak rozpuścił wodze swej fantazyi, nie zdoła obliczyć, a tem mniej ocenić wartości tego, co otrzymuje od państwa tak co do życia materialnego, jak duchowego i moralnego. Sam majątek nie jest jeszcze miarą otrzymanych usług, bo przecież państwo nie tylko majątku strzeże. Co więcej, można nawet do pewnego stopnia przyznać słuszność tym, którzy utrzymują, że im kto uboższy i nędzniejszy, tem więcej potrzebuje pomocy społeczeństwa, najwięcej zatem podatku powinni płacić

¹ por. Pottier, de iure et iustitia 188—193; Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 97—120; Castelein, Institut. philosophiae moralis et socialis 503—511 et passim; Meyer, Institut. iuris naturalis II n. 628—636; Suarez, de legib. l. 5 c. 13—18. ² por. Thiers, de la propriété 268: „on doit concourir aux frais de la protection sociale suivant la quantité des biens protégées, 270: „on payera en raison de ce qu'on aura coûté à la société, en raison du service qu'on en aura reçu.

schorowani, niedołężni, bo ci bez pomocy innych musieliby zginać, bogaty natomiast prędzej sam sobie poradzi¹.

Stosunku państwa do poddanych nie należy uważać za stosunek kupującego do sprzedającego, ale raczej trzeba widzieć w państwie jakąś wielką rodzinę, stanowiącą jedno wielkie ciało. Członki ciała dają całości to, co mogą według swego znaczenia, dostają od niego, co im potrzebne, by żyć z całością. Taksamo prawie jest w społeczeństwie państwowem; ma ono umożliwiać swoim członkom, co im potrzebne, każda zaś jednostka winna przyczyniać się do utrzymania całości, odpowiednio do zajmowanego stanowiska, stósownie do zdolności swej ponoszenia pewnych ciężarów². Tem zaś ciężiej znosić każdemu ofiary na rzecz ogółu, im mniejsza ilość rzeczy koniecznych zostanie mu po ich odciążeniu, im bowiem bardziej potrzebujemy jakiejś rzeczy, tem większą ma ona dla nas wartość. Dlatego też zupełnie ubodzy nie powinni płacić żadnego podatku. Dla biedaka bowiem nawet drobna sumka ma bardzo wielką wartość i ciężiej go gniecie niż bogatych nawet wielkie ciężary. Zresztą ściąganie tak małych podatków jest nader uciążliwe dla państwa i dla społeczeństwa. Doświadczenie uczy, że bardzo biedni tylko zmuszeni coś zapłacą, stąd potrzeba pisanin różnych, sekwestrów, co wszystko może więcej kosztować niż sam dochód z podatku, a nadto przymusowe ściąganie należitości z nędzarzy rozgorycza nie tylko ich samych, ale i patrzących na to³.

Zresztą wszyscy powinni przyczyniać się do utrzymania państwa, które broni ich życia, zapewnia ochronę praw i umożliwia zdobycie dobrobytu. Należy domagać się tego zwłaszcza w państwach konstytucyjnych, gdzie wszyscy mają współdział w rządach, w przeciwnym bowiem razie obywatele zbyt pochopnie nakładaliby ciężary na swych mniej uprzywilejowanych współziomków. Jeśli wszyscy płacą, czuwają też gorliwiej nad sposobem użycia złożonych podatków, a ponieważ sami muszą ponosić ofiary, nie dopuszczają zbyt łatwo do wprowadzenia nowych ciężarów,

¹ por. J. St. Mill, *Principles of Political Economy* I. 5 ch. 2 § 2; Pottier prz. dz. 189. ² por. Pottier prz. dz. 190; św. Tomasz, 2. 2. q. 58 a. 5. ³ por. G. Schanz, art. Existenzminimum u. seine Steuerfreiheit (*Conrad's Handwörterbuch* III 1135–1142) 1135 n.

zwłaszcza, jeśli ich potrzeba nie będzie widoczna. Wreszcie przez pociąganie wszystkich do płacenia podatków, państwo najłatwiej znajdzie środki do pokrycia swych wydatków, chociaż suma, jaką zapłaci każdy obywatel, będzie nieznaczna¹.

Chociaż wszyscy powinni się przyczyniać do opędzania wydatków państwowych, to jednak ofiary, w tym celu ponoszone, powinny stanowić niewielką część ich dochodu. Nie na to bowiem obywatele nabywają własność i pracują celem jej pomnożenia, aby państwo miało co zabierać, ale przeciwnie państwa zadaniem jej umożliwić poddanym wzbogacenie się i dobrobyt. Jakikolwiek mają dochód obywatele, mały czy nawet bardzo wielki, podatek sprawiedliwy winien być taki, żeby właścicielowi opłaciło się starać o większy jeszcze dochód, w przeciwnym bowiem razie przestałby pracować, wytwarzać dobra, opuściłby kraj, takie nakładający podatki, co wszystko wcale nie przyczyniłoby się do podniesienia dobrobytu ogólnego. Dlatego też musimy odrzucić zalecany przez socjalistów podatek progresywny nieograniczony, bo w tym systemie nie wartałoby starać się o dochód ponad pewną wysokość, gdyż zjadałby go zupełnie podatek². Tosamo należy powiedzieć o podatkach, które doprowadzają kraj do nędzy. Zadaniem podatków bowiem jest popieranie dobra ogólnego, jeśli zaś pod ich ciężarem upada dobrobyt kraju, rzecz oczywista mijają się ze swoim celem³.

Podatek powinien stać w proporcji z dochodem, jaki właściciel mieć powinien, nie można przeto nic mieć przeciw zasadzie, aby tem mniej płacono na rzecz dobra ogólnego im bardziej dochód jest cenny i właścicielowi potrzebny. Najpotrzebniejszy jest dochód konieczny na utrzymanie i dlatego też powinien podlegać możliwie najmniejszemu opodatkowaniu. Dlatego też winno się ograniczyć monopole państwowe na rzeczy każdemu niezbędne (sól, zapalki), zwłaszcza, jeśli państwo chciało w ten sposób ściągąć podatki, a nie zadowalniało się zyskiem producenta. Wtedy bowiem najubożsi musieliby płacić nie proporcjonalnie wysokie podatki; obliczono, że opłata za sól, cukier wynosi przy 800 M. dochodu

¹ por. Vermeersch, de iustitia n. 111; Castelein, Institutiones 327. ² por. Thiers, De la propriété 273 n; Vermeersch, prz. dz. n. 111. ³ por. Leon XIII. Rerum novarum 65. 67; Pottier prz. dz. 192 n.

4·51%, przy 11000 tylko 1·10%¹. Czy żądanie takich podatków można nazwać sprawiedliwym rozkładem ciężarów?

Mniej wartościowy jest dochód potrzebny na rzeczy pożyteczne lecz niekonieczne, dlatego też mniejszą jest ofiarą dla właściciela oddanie większego podatku z tej części dochodu niż z pierwszej. Wreszcie najmniejszą wartość ma dochód, który służy na zaspakajanie różnych zachcianek, na kupno rzeczy zbytkowych, dlatego też takie dochody mający powinni największe z nich płacić podatki. Ponieważ jednak dochody, obracane na rzeczy zbytkowe, przedstawiają prawie jednakową wartość bez względu na swą wielkość, dlatego też należy je opodatkować proporcjonalnie.

Podobnie jak o dochodzie należy powiedzieć i o opodatkowaniu majątku; majątek, dający konieczne utrzymanie, winien być najmniej obciążony; wyżej, jeśli służy także na zaspokojenie wyszukańszych potrzeb; najwyżej zaś, jeśli daje dochody, starczące na wydatki zbytkowe.

Taksamo postąpić należy z przedmiotami użycia. Rzeczy niezbędne każdemu: ziemniaki, chleb, sól, mleko nie powinny być wogóle opodatkowane lub możliwie najniżej; wyższe podatki należy nałożyć na rzeczy, służące do wygodnego życia, najwyższe na rzeczy luksusowe². W ten sposób urządzono podatki w Belgii, która wskutek tego jest krajem, gdzie można żyć najtaniej, mimo kwitnącego przemysłu i wysokiej kultury.

Również należy uważać, skąd przychodzą jakieś rzeczy; zagraniczne produkta należy — ogółem biorąc — opodatkować wyżej niż krajowe. Kupujący krajowe produkta już temsamem przyczynia się do dobra swego społeczeństwa, chociażby przy tej sposobności nie płacił żadnego podatku; słuszną przeto, aby przynajmniej przez zapłacenie podatku popierał dobrobyt swego kraju, jeśli kupuje rzeczy zagraniczne.

Należy także uwzględnić sposób nabywania dóbr, podlegających opodatkowaniu; niżej winny być obciążane dobra, nabyte przez pracę, niż te, które zawdzięczają swe powstanie hazardowi,

¹ Schanz, prz. art. 1135. ² K. Mamroth, Luxussteuern (Conrad's Handwörterbuch V, 661—668); por. J. St. Mill, Die Freiheit 107; Schäffle, Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 89 n; Meyer, Inst. iuris naturalis II n. 632; Castelein, Institut. philosophiae moralis et socialis 328; Lessius, de iustitia l. 2 c. 33 n. 6.

szczęściu, rozwojowi zewnętrznych stosunków¹. Słuszna również, aby żonaty płacił stosunkowo mniejsze podatki, niż bezżenny, obarczony rodziną mniejsze niż wolny od niej, cięższą bowiem ponosi ofiarę, nadto samo wychowanie dzieci, żywienie ich jest już staraniem się o dobro ogólne¹. Mniej niż inni lub nawet wcale nie powinni płacić podatku ci, którzy ustawicznie pracują dla społeczeństwa, jak urzędnicy, wychowawcy, księża, pielęgnowający chorych, bo ich praca więcej warta dla państwa, niż wysokie podatki starających się jedynie o swe własne dobro.

W ten sposób rozłożone podatki będą dopiero słuszne. Ile to jednak badań potrzeba, jakiej staranności, jakiego poświęcenia dla dobra społeczeństwa, żeby wszystkie te momenta należycie uwzględnić, ocenić, a nie dać się porwać względom partyjnym! Ponieważ jednak tego nie przestrzega się dzisiaj, a podatki uchwalają często ludzie, pragnący wszystkiego, tylko nie ogólnego dobra, dlatego też mało mamy z nich korzyści, mimo ogromnych ciężarów.

7. W ten sposób winno państwo czuwać nad prawem własności i starać się o pogodzenie interesów osobistych z dobrem społecznym. Dążyć do odpowiednich reform ustroju własności powinni ci, którzy stoją na czele narodu i błędem jest zapatrywanie Semproniusza, sądzącego, że reforma ma jedynie wnieść do ksiąg uchwałę, opartą na ogólnem przeświadczeniu². Do rządzenia powinni się garnąć nie ślepcy i popychadła, ale ludzie, znający ducha czasu, przezorni, przewidujący już z góry, jakie niebezpieczeństwa grożą społeczeństwu i zapobiegający im bez czekania aż żądanie reform będzie poparte rozlewem krwi. Rządzący powinni sięgać swym wzrokiem tam, dokąd nie dochodzi myśl innych, nie wolno im płynąć z prądem, ale mają torować mu drogę i nakreślać granice.

Granice, jakie każe nauka katolicka zakreślić właścicielom, nie zaszkodzą produkcji, ale owszem uszlachetnią ją i wzmogą. Zostanie mimo ograniczeń nie naruszona dobra wolność, zostanie możność współzawodnictwa, która bez wątpienia jest wielką zachętą do rozbudzenia przedsiębiorczości, energii i ryzyka, potrzebnego do rozwoju gospodarstwa. Pozostanie zawsze nadzieja

¹ por. Cathrein, Privatgrundeigentum 11 uw. 1; Vermeersch, de iustitia n. 114; Castelein, prz. dz. 504. ² O socyjalizmie 89.

zysku, tego najsilniejszego bodźca do pracy, wolność wyboru zawodu i pracy odpowiedniej swemu usposobieniu, co znowu przyczyni się do wzrostu wytwórczości. Głównie zaś każdy będzie ochroniony przed wyzyskiem, nieuczciwością drugich, będzie miał możliwość cieszenia się owocami swych trudów, co wszystko jest podstawą pomyślnego rozwoju społeczeństwa.

ROZDZIAŁ VII.

Wpływ religii na ustrój własności; cnota ma uczynić używanie dóbr wspólnem.

Widzieliśmy, że sam Kościół nie zdoła wprowadzić dobrego ustroju posiadania, pomagać ma tu państwo; lecz i samo państwo, bez pomocy religii, jest bezsilne; dobrobyt zapewni społeczeństwu ich wzajemna pomoc i współpraca.

Opowiada Tacyt o zgryzotach Tyberyusza, który w samotności dniem i nocą przemyślał nad tem, jakby ratować ginące cesarstwo rzymskie, gdzie znikająca coraz bardziej wszelka uczciwość, chciwość zaś i chęć używania przekraczała wszelkie granice, szerzyła się nędza, a zbytek szalony pożerał bogactwa tych nielicznych, dla których w pocie czoła pracowały całe prowincje. Czyż ratunku należało szukać w nowych prawach? Istniały jeszcze stare prawa, które w dobrych czasach rzeczypospolitej zapewniały państwu dobrobyt, wydawano nowe — ale obecnie wszystkie były bezsilne wobec stosunków i woli ludzi².

Tak będzie zawsze; prawo samo nie wystarczy, aby zapewnić społeczeństwu dobry ustrój własności i prawdziwy dobrobyt.

¹ Gołuchowski J., Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker u. einzelner Menschen (Erlangen 1822); Baudrillart H., Des rapports de la morale et de l'économie politique (Paris 1850); Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen; W. Roscher, Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen (Dresden 1894); Walter, Sozialpolitik u. Moral; Ks. Arc. Bilczewski J., O kwestyi społecznej (Lwów 1903); Schilling O., Reichthum u. Eigentum in der altchristlichen Litteratur: H. Pesch, Nationalökonomie II, Kap. 5 § 6. ² Ab excessu divi Augusti III 53 n.

Prawo bowiem nie może zakazać nawet wszystkich przekroczeń; ono uwzględnia jedynie występki cięższe, szkodliwsze innemu i dobru ogólnemu, od których przeważna część ludzi stale się powstrzymuje; nie może zaś wzbronić uchybień, których unikają jedynie cnotliwsi, prawo bowiem nakazujące rzeczy zbyt trudne więcej szkodzi niż pomaga¹.

Państwo może nakazać pewne dobre uczynki, konieczne dla dobra społecznego, ale ileż jest innych, dobru temu użytecznych, które znowu nie mogą być przedmiotem ustaw, bo są za trudne dla ogółu, albo też są czemś tak osobistem, że nakazywanie ich byłoby naruszaniem wolności i niezawisłości, jaką każdy cieszyć się powinien².

Ale i w kwestyach, należących bezsprzecznie do kompetencji prawodawcy państwowego, abyśmy mieli dobre prawa, musimy mieć wprawdzie dobrych prawodawców. Lecz skąd ich wziąć mamy? Czy będą nimi ci, którzy sprawiedliwość i uczciwość uważają za rupiecie średniowiecznych zabobonów? Kto nie ma uczciwości w sercu, będzie dawał takie prawa, jakie jemu są korzystne bez względu na to, czem są dla drugich. Do dobrych praw dochodzi się przez reformę prawodawców, zmienić ich zaś może jedynie życie według zasad religii.

Prawa same są częścią literą. Jeśli ducha w nich niema, jeśli są sprzeczne z pojęciami wpływowych ludzi w państwie i nieodpowiadają życiu narodu, będą formułkami na papierze, a nie wejdą nigdy w życie społeczeństwa i nic nie zmienią. Niesumienny pracodawca i właściciel obejdzie zawsze prawie ustawę, a kara spotka jedynie niezręcznie to czyniących lub w wyjątkowych razach, kiedy nadużycie będzie za jaskrawe. Choćby zresztą prawa były dobre, kto wymierzy sprawiedliwość, jeśli nie będzie ludzi dobrych? Osioł, obładowany złotem przejdzie i najobronniejsze mury, a jeszcze łatwiej trafi do prawodawców i wykonawców sprawiedliwości. Nazbyt też często przekonujemy się o prawdzie tego, co gdzieś powiedział Szekspir: „ubierz występki w złoto, a stalowej dzidy ostrze pryśnie, nie zraniwszy; ubierz go w łachman, a karzeł zdźbłem go zmoże“. Musi duch uczciwości przeniknąć tak prawodawców jak prawodawców i poddanych, a dopiero wtedy może

¹ por. św. Tomasz, 1. 2. q. 96 a. 2. ² por. św. Tomasz, 1. 2. q. 96 a. 3.

być mowa o skutecznym wpływie praw. Gdzie zaś wiary niema, nie może być mowy o uczciwości w społeczeństwie ani nawet o poczuciu sprawiedliwości, tam będzie powolny rozkład wszystkiego i ostatecznie ruina społeczeństwa¹.

Lecz, chociażby nawet bogowie dawali prawa i sądzili, a lud pragnął według ich woli postępować, jeszcze i to nie wystarczy do utrwalenia pomyślności społecznej. Sprawiedliwość dzieli raczej niż łączy, społeczeństwo zaś jest organizmem, który muszą spajać jakieś węzły, a stwarza je miłość². Zimno i źle byłoby na świecie, gdyby zawsze i wszędzie pytano: do czego masz prawo? Nie z obowiązku prawa spieszyli Apostołowie z „dobrą nowiną“ w najdalsze krainy, nie sprawiedliwość każe siostrze miłosierdzia ofiarować życie dla cierpiących, a bogatym rozdawać swe majątki na ubogich, ale słodki głos wiary, który woła na wybranych: „jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co masz i daj ubogim, a pójdz i naśladowuj mnie“.

2. Na co przydadzą się najlepsze prawa i znakomity rozdział własności, jeśli użycie dóbr posiadanych będzie złe? Na co się przyda możność dostania dobrej zapłaty, jeśli robotnik nie chce pracować, albo zarobek zaraz przepije i przemarnotrawi? Religia uczy pracowitości, daje siłę do odmawiania sobie niejednej rzeczy, każe oszczędzać na złą chwilę, strzeże przed marnotrawstwem, które gotuje nędzę na starość, a pracodawcę zmusza do obdzierania robotnika. Nędza nie zniknie, póki nie nastanie poprawa życia; mniej dochodu ma nieraz włościanin niż wielu robotników, a przecież pierwszy żyje zadowolony i szczęśliwy, gdy tymczasem robotnicy żyją w nędzy i przeklinają cały świat. „Zło społeczne — jak mówi słusznie Jaroszyński³ — nie leży jedynie w ciężkich warunkach bytu, które wytworzył liberalizm. Ma ono także swe źródło w usposobieniu, które materyalizm zaszczepił wśród ubogich, a bez przemiany tego usposobienia, bez przekształcenia antychrześcijańskiego ducha, który niestety coraz więcej masy ludowe opanowuje, o uzdrowieniu stosunków społecznych mowy być

¹ por. Czerkaski, Polityka ekonomiczna II 494; Cicero, de natur. deor. I. 2. 4: pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollitur; por. Gołuchowski, Philosophie 68.

² por. Jaroszyński, Katolicyzm socjalny I 64 n; Schaub, Eigentumslehre 421.

³ prz. dz. II 65; por. Leon XIII, Rerum novarum 43 n; Graves de communi 15 n.

nie może. Samolubstwo, chciwość, chęć używania i wstręt do pracy, rozwinęły się w przerażający sposób i wśród ubogich, którzy, utraciwszy wiarę w nagrody niebieskie, domagają się coraz natarczywiej, aby na równi z bogatymi zostali dopuszczeni do korzystania z uciech i dóbr ziemskich“. Jeśli chcemy, aby własności używano lepiej, aby panowało zadowolenie powszechne, musimy postarać się, aby wszystkich przeniknął duch ofiary: bogatych i ubogich, rządzących i rządzonych; musimy odczyścić ich chciwości, nauczyć ofiarności, wpoić poszanowanie cnoty, odczyścić występki, zapalić wzajemną miłością, wyplenić zaś z serc jad nienawiści i pogardy ku drugim, zrobić z nich przyjaciół, którzy mają jednego Ojca w niebie, jednego Zbawiciela i jeden cel wspólny.

Do osiągnięcia tego nie na wiele przyda się, głoszona dzisiaj, jako jedyne lekarstwo na wszystkie dolegliwości — oświata, polegająca — nawiasem mówiąc — na wyrwaniu z serc wiary, uczeniu darwinizmu i uświadamianiu płciowem, to znaczy uczeniu bezkarności rozpusty. Taka oświata jest mordowaniem społeczeństwa. A chociażbyśmy dawali wszystkim najlepszą oświatę, nie wiele pomożemy. Poprawy ludu, zmiany obyczajów, wyrwania korzeni występki nie dokaże żadna oświata, tu trzeba przemienić człowieka, uszlachetnić i umoralnić¹, a to może uczynić jedynie silna wiara, że ze swego postępowania będzie musiał każdy zdać kiedyś ścisły rachunek, że nie tu kończy się życie i nie używanie jest naszym celem, ale raczej pielgrzymować mamy do wiecznej ojczyzny. Wiara nie tylko oświeca, ale daje odpowiednie pobudki dobrego postępowania i wskazuje środki na uleczenie naszych wad i namiętności, daje pewność moralnym zasadom i konieczną sankcję, pomaga zrzucić ducha pożądlivosti, a przywdziać zbroję zaparcia, bez którego niema żadnej cnoty.

Jeśli jednak mówi się o wpływie religii na ustrój społeczny a zwłaszcza na ustrój własności, nie należy tego rozumieć w duchu wspaniałomyślnych liberałów, którzy wprawdzie drwią sobie z religii, żyją gorzej od pogan i nie pominają żadnej sposobności, aby nie plwać na Kościół, na duchowieństwo i na to wszystko, co nam jest święte, ale z namaszczeniem prawią czasami o potrzebie religii dla ludu, dla ciemnych mas, aby szanowały własność i słu-

¹ por. Milewski, Zagadnienia 224; Libelt, O wychowaniu ludów 166.

chały praw. Dlatego też chce się łaskawie pozwolić księżom nawet piekłem grozić i grzmieć w stronę tłumu, byle nie odważyli się „mrzonek“ swych opowiadać „warstwom oświeconym“, albo broń Boże stawiać względem nich jakichś żądań¹.

Podobny sposób postępowania jest bezczelnością wobec duchowieństwa, druzgocącą krytyką liberalizmu, świetną obroną katolickich zasad.

Jest postępowanie to policzkowaniem duchowieństwa, bo liberalizm niejako tak do nas przemawia: wiem ja dobrze, że to, co głosicie, jest oczywistą nedorzecznością i sami wy także nie bardzo wierzycie w waszą naukę; głoscie ją jednak ubogiej halastrze, odpędzajcie zgłodniałych od naszych pałaców i nie pozwalajcie, aby się zbyt gorliwie zabierali do naszych mis, a za to spadnie wam od czasu do czasu jakiś kasek z naszych stołów.

Liberalizm sam potępia się przez swe postępowanie. Głosił on bowiem ustawicznie wolność, równość dla wszystkich, kazał iść każdemu za swemi namiętnościami, a nie oglądać się na żadne prawa Boskie; zysk w produkcji, zbieranie bogactw, używanie świata całą piersią — to prawdziwe życie, a wszystko, co dojsć do tego przeszkadza należy zgnieść i usunąć. Ale naukę liberalną przejęły masy, zapragnęły również zdobycia bogactw i użycia świata, a zgnieść w potokach krwi chcą tych, którzy im w tem dążeniu przeszkadzają. Wtedy liberalizm zaczął zwijać chorągiewkę: głosicie ludowi wiare w niebo, groźcie im piekłem, lud potrzebuje religii inaczej nie będzie słuchał prawa i szanował własności! Nie, wolnomyślni panowie! Dlaczegoż to lud ma szanować prawa i własność, kiedy wyście niczyich praw nieuszanowali? Dlaczego lud nie ma postępować stósownie do waszych zbawiennych nauk, które jedynie mają być rozumnymi zasadami? Nie chcą liberalni wprowadzenia w życie swoich zasad, bo wiedzą dobrze, że one były obłudą, oszukiwaniem ludzkości, nie wolność, równość i szczęście przynieść jej miały, ale niewolę i twardą służbę u niesumiennych zwycięzców w brutalnej walce o byt, która nie zna litości nad nędznym, a zna jedynie prawa silnych.

Katolicyzm chce religii dla ludu, żąda aby mu ją szanowano i nie wydzierano tego największego skarbu cierpiącym, ale zara-

¹ por. H. Pesch, *Liberalismus*. I 18; Scheicher J., *Der Klerus u. die soziale Frage*² (St. Pölten 1897) 137; Schaub, *Eigentumslehre* 81 n.

zem żąda, aby i bogaci żyli religijnie, a nie zapominali o obowiązkach, jakie na nich wiara wkłada. „Religia — jak mówi pięknie Gołuchowski¹ — ma być duszą państwa doskonałego. Ale jak dusza ożywia całe ciało, tak i religia musi przenikać wszystkich. Nie o religii tu mowa, którą chciałoby się dać niższym warstwom ku pociesze, kiedy wyrwało się im wszystkie najdroższe prawa, ale o tej religii prawdziwej, która oświeca jak słońce wszystkich ludzi i jest najdroższym klejnotem zarówno bogatego, jak i uboższego, która władzcę i mieszkańca chatki wznosi ku Bogu, wychowuje wszystkich w cnocie i pobożności, a nie ma służyć jedynie za wędzidło dla jednych w obronie drugich“.

Katolicyzm uczy, że religia jest dla wszystkich i nie boi się wcale zastósowania w praktyce swoich zasad. Przeciwnie może ustawicznie powtarzać za św. Augustynem: „Gdyby przykazań Jezusa Chrystusa, dotyczących sprawiedliwości i dobrych obyczajów, słuchali i przestrzegali królowie ziemi i narody, książęta i sędziowie, młodzieńcy i dziewice, starcy i dzieci, zbierający podatki i żołnierze, rzeczpospolita chrześcijańska, w której wszyscy obywatele cieszyliby się szczęściem, byłaby ozdobą tego świata i kroczyłaby bezpiecznie ku wzgórzom ojczyzny niebieskiej, w której ma kiedyś królować w chwale“². Niczego bardziej nie pragniemy, jak odnowienia w Chrystusie, bo z niem zniknie obawa rewolucyi. Sami liberali to uznają, kiedy ratunku dla społeczeństwa, wstrząśniętego ich hasłami, szukają u nas, bo przekonali się, że na ich zasadach świat stać nie może.

Również, gdyby kiedyś miało zwyciężyć hasło: „ni maître ni Dieu“, chwila ta zarazem byłaby końcem istnienia naszych społeczeństw. Lecz do tego ufajmy nie dojdzie. Nad gruzami, w jakie rozlatuje się świat bezbożny, zabłyśnie z nową siłą krzyż i jak niegdyś poprowadził Konstantyna do zwycięstwa nad pogaństwem, jak dawniej wiódł chrześcijaństwo do boju z nawałą wschodniego barbarzyństwa, tak i teraz poprowadzi ludzkość do zwycięskiego boju z barbarzyństwem nowożytnem, które grozi zagładą religii, państwowi, rodzinie, cywilizacyi i wszystkiemu temu, co zbudowały tysiące lat. Zwycięstwo krzyża jest pewne, bo „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat — heri et hodie et in saecula“.

¹ Philosophie 73; por. Leon XIII Apostolici muneris 19 n; Jaroszyński, prz. dz. H 59. ² de civitate dei l. 2 c. 19.

Spis części przytaczanych dzieł¹.

1. Encyklopedye:

Handwörterbuch der Staatswissenschaften³ I—IV, Jena 1909; ²IV—VII, Jena 1900—01.

Staatslexikon v. Jul. Bachem³ I—IV, Freiburg 1908—11.

Wetzer u. Welters Kirchenlexikon², Freiburg 1882—901.

2. Specyalne rozprawy i dzieła o własności:

Bluntschli J. C., Eigentum w „Deutsches Staatswörterbuch, Stuttgart 1857—60, III 297—322.

Cathrein V., Das Privatgrundeigentum u. seine Gegner⁴, Freiburg 1904.

Comte Ch., Traité de la propriété, Paris 1834.

Considerant V., Théorie du droit de propriété et du droit au travail³, Paris 1848.

Deploige S., La theorie thomiste de la propriété, Revue Néo-Scholastique, Louvain 1895, 61—82, 163—175, 286—301.

Engels Fr., Der Ursprung der Familie, des Privateigentums u. des Staats¹³, Stuttgart 1910.

Felix L., Der Einfluss der Sitten u. Gebräuche auf die Entwicklung des Eigentums, Leipzig 1886.

de Laveleye E., De la propriété et de ses formes primitives⁵, Paris 1901.

Leist B. W., Über die Natur des Eigentums, Jena 1859.

Meyer V., Eigentum nach den verschiedenen Weltanschauungen, Freiburg 1871.

Proudhon P. J., Qu'est-ce que la propriété, Paris 1840.

Samter A., Gesellschaftliches u. Privateigentum, Leipzig 1877; Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung, Jena 1879.

¹ Tytuły dzieł, odnoszących się tylko do poszczególnych kwestyj, są podawane w całości w dotyczącym miejscu; prace, wyszczególnione tutaj, przytaczam w skróceniu. Obszerną bibliografię do omawianych kwestyj można znaleźć w dziele: Jos. Stammhammer, Bibliographie des Sozialismus u. Kommunismus, Jena 1898.

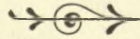
- Schaub Fr., Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin u. dem modernen Sozialismus, Freiburg 1898.
 Thiers A., De la propriété, Bruxelles 1848.
 Troplong M., De la propriété d'après le code civil, Paris 1848.
 Walter Fr., Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin u. des Sozialismus, Freiburg 1895.

3. Dzieła ogólniejszej treści, uwzględniające kwestyę własności :

- Adler G., Geschichte des Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, I Teil-bis zur franz. Revolution, Leipzig 1899.
 Ahrens H., Naturrecht oder Philosophie des Rechts u. des Staates⁶, Wien 1870—71; Cours de drois naturel ou de philosophie du droit⁷, Leipzig 1875.
 Allègre G., Le code civil commenté à l'usage du clergé⁸, Paris 1902.
 Alphonsus s. de Liguorio, Theologia moralis, ed. Gaudè, Romae 1905.
 Antoine Ch., Cours d'économie sociale², Paris 1899.
 Ballerini A.-Palmieri, Opus theologicum morale³, Prati 1899 — 01.
 Bastiat Fr., Harmonies économiques⁵, Paris 1864; Petits Pamphlets, w Oeuvres complètes, Paris 1854. IV.
 Bentham J., Traités de législation civil et pénale, Principes du code civil. ed. Dumont, Bruxelles 1840.
 Berolzheimer Fr., Systeme der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, München 1904 — 07.
 Biliński L., System ekonomii społecznej, Lwów 1893; O istocie, rozwoju i obecnym stanie socyalizmu, Kraków 1883.
 Van der Borgh R., Grundzüge der Sozialpolitik, Leipzig 1904.
 Castelein A., Institutiones philosophiae moralis et socialis, Bruxelles 1899.
 Cathrein V., Moralphilosophie⁴, Freiburg 1904; Der Sozialismus¹⁰, Freiburg 1910.
 Dzeduszycki Hr. W., Dokąd nam iść wypada?, Lwów 1910.
 Feret P., La question ouvrière, Paris 1893.
 Fichte J. G., Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Jena 1796 n.
 Fichte J. H., System der Ethik, Leipzig 1850 — 53.
 George H., Fortschritt u. Armut (Reclam).
 Van Gestel A., De iustitia et lege civili², Gronningae 1896.
 Gide K., Zasady ekonomii społecznej, opracował Wł. Czerkaski³, Warszawa 1907.
 Gołuchowski J., Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker u. einzelner Menschen, Erlangen 1822.
 Grotius H., De iure belli ac pacis, Noemo Francofurti 1626.
 v. Haller C. L., Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes... Wintenthur 1820—25.
 v. Hertling G., Naturrecht u. Sozialpolitik, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte u. Politik 248 — 382, Freiburg 1897.
 Hobbes Th., Elementa philosophiae de cive, Amsterodami 1742. 1 w. 1642;

- Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, Amsterdam 1668, 1 w. London 1651.
- Jaroszyński E., Katolicyzm socyalny, Kraków 1900 — 01.
- Kautsky K., Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil¹⁰, Stuttgart 1910.
- Laymann P., Theologia moralis, Lugduni 1643.
- Lehmkuhl A., Theologia moralis¹¹, Friburgii 1910.
- Leon XIII., Encykliki według wyd. Herdera z r. 1900.
- Leroy-Beaulieu P., Le collectivisme ou examen critique du nouveau socialisme², Paris 1885.
- Lessius L., de iustitia, aliisque virtutibus morum, Lugduni 1630, 1 w. de iustitia et iure 1521.
- Liberatore M., Institutiones ethicae seu iuris naturae⁷, Prati 1880.
- Locke J., Two Treatises of Government⁴, London 1688.
- de Lugo J., De iustitia et iure, ed. Fournials, Paris 1893.
- Marx K., Das Kapital, I² Hamburg 1872, 1 w. tamże 1862.
- Masaryk Th. G., Die philosophischen u. soziologischen Grundlagen des Marxismus, Wien 1899.
- Mastrius B., Theologia moralis⁶, Venetiis 1723, 1 ed. 1669.
- Maurenbrecher M., Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898.
- Meyer R., Der Emanzipationskampf des vierten Standes, I² Berlin 1882, II 1875.
- Meyer Th., Institutiones iuris naturalis, I² Friburgii 1906, II 1900; Die Arbeiterfrage u. die christlich-ethischen Sozialprincipien³, Freiburg 1895.
- Milewski J., Zagadnienia narodowej polityki, Lwów 1909.
- Milewski-Czerkawski, Polityka ekonomiczna, Kraków 1905.
- Mill J. St., Principles of Political Economy with some of their Application to Social Philosophy⁵, London 1862.
- Molina L., de iure et iustitia I, Moguntiae 1602, II Coloniae 1614.
- Noldin H., Summa Theologiae moralis⁸, Oeniponte 1909 — 10.
- de Pascal, Philosophie morale et sociale, Paris 1896.
- Paulsen Fr., System der Ethik mit einem Umriss der Staats- u. Gesellschaftslehre⁷, Stuttgart 1906.
- Pesch H., Liberalismus, Sozialismus u. christliche Gesellschaftsordnung², Freiburg 1901; Lehrbuch der Nationalökonomie, Freiburg I 1905, II 1909.
- Petrycy S., Polityki Arystotelesowej to iest rządu rzeczypospolitey ..ksiąg ośmiuro, Kraków 1605.
- Pöhlmann R., Geschichte des antiken Kommunismus u. Sozialismus, München I 1894, II 1901.
- Pottier A., De iure et iustitia, Leodii 1900.
- Proudhon P. J., Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère², Paris 1850.
- Pufendorfius S., De iure naturae et gentium, Francofurti 1706, 1 w. Lund 1672.
- Ratzinger G., Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen², Freiburg 1895.

- Romanowski H., Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej, Kraków 1910.
- Roscher W., Grundlagen der Nationalökonomie²³, Stuttgart 1900.
- Rousseau J. J., Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Amsterdam 1759, 1 w. 1755; Contrat sociale, ou principe du droit politique, Rouen 1792, 1 w. Amsterdam 1762.
- Savigny C. Fr., System des heut. römischen Rechts, Berlin 1840.
- Schäffle A. E. Fr., Quintessenz des Sozialismus², Gotha 1877; Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft², Tübingen 1867; Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, Tübingen 1885.
- Schiffini S., Disputationes philosophiae moralis, Augustae T. 1891.
- Schindler Fr., Die soziale Frage vom Standpunkte des Christentums³, Wien 1908; Lehrbuch der Moralthologie, Wien 1907 — 10.
- Schmoller G., Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Leipzig 1900.
- Schwarz J., Institutiones iuris publici universalis et gentium, Venetiis 1760.
- Sempronus, O socyaliźmie wobec potrzeby poprawy społecznej, Kraków 1881.
- Soto D., De iustitia et iure, Venetiis 1589.
- Suarez Fr., de legibus, ed. Berton, Paris 1856.
- Sudre A., Histoire du communisme ou refutation historique des utopies socialistes⁵, Paris 1856.
- Taparelli A., Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts, übers. v. Schöttl u. Rinecker, Regensburg 1845.
- Thomas Aqu., Summa theologica ed. de Rubeis; S. contra Gentiles ed. Romae 1904.
- Trepka M. E., Rzecz o socyaliźmie, Warszawa 1888.
- Vermeersch A., Quaestiones de iustitia², Brugis 1904.
- Villey E., Le socialisme contemporain, Paris 1895.
- Waffelaert G. J., De iustitia, Brugis 1885 — 6.
- Wagner A., Lehr- und Handbuch der politischen Oekonomie, I Hauptabteilung: Grundlegung der pol. Oekonomie³, Leipzig 1894; Die Abschaffung des Privatn Grundeigentums, Leipzig 1870.
- Weiss A. M., Soziale Frage u. soziale Ordnung⁴, Freiburg 1904.



SPIS WAŻNIEJSZYCH NAZWISK I RZECZY.

- Adler 24.
Ahrens 10. 13. 136. 140. 151.
Albigenzi 35.
Alphonsus 235. 237.
Angers, szkoła z. jej zwolennicy
264 n.
Arystophanes 144.
Arystoteles 247. 283. 285.
Ateliers nationaux 44.
Augustyn 28—30. 244.
Babeuf 40 n.
Bartolus 9.
Bastiat 12. 138. 153. 154 n. 156.
Bazard 41.
Bebel 85. 88 n. 90.
Bernstein 261.
Biliński 262.
Biurokracya 94.
Blackstone 11.
Blanc L. 43. 261.
Bluntschli 12. 151. 271.
Bogactwa, ich siła 257, okazyją do
złego 31. 281. 299, średnie naj-
lepsze 281 n. 283.
Bosuet 168.
Brissot de Warville 12, 13. 40. 121.
Cabet 42 n. 91. 261.
Campanella 37 n. 90.
Cathrein 14. 63. 65.
Chciwość 215.
Cicero 178. 224.
Colins 51.
Comte Ch. 12. 155.
Considerant 42. 155.
Mac Culloch 12. 138. 153 n. 156. 255.
Damaschke 51.
Definicja pr. własn. 1—15; w teor.
osob. 12 n; legalistów 13 n; Girtan-
nera 14; Proudhona 13; Robes-
pièra 170; Schlossmanna 14.
Diderot 39.
Dobro ogólne a prywatne 276—8.
Dominium 4 n. 17; altum 270—3.
Dziedzictwo a socyal. 41, wolność
wyzbywania się dz. 287.
Dziedziczenie bodźcem pracy 73 n.
Duch narodu źródłem praw 171. 181.
Elżbieta ang. 224.
Engels 48. 102 n. 104.
Enfantin 41.
Ens sociale 62. 67 n. 70. 149.
Euchemeros 23.
Ewolucya 102 n; jej stadya 101—5;
wroga równości 96 n.
Ferret 174.
Fichte J. G. 151. 162 n. 170 n.
Fichte J. H. 5. 172.
Flürscheim 51.
Fourier 41 n.
Fratricelli 35 n.
Freppel 264.
George 50. 117. 135 n. 153 n. 156.
Gestel van 14. 275. 290.
Giełda 214.
Girtanner 14.
Goepfert 271.
Gosse 51.
Gournay 211. 254.

- Grotius 132. 160 n. 162. 236. 248. 271.
 Grün 83.
 Haller 164. 168.
 Harrington 38.
 Heineccius 18. 161.
 Henryk VIII. 224.
 Hertzka 51.
 Hess 83.
 Hobbes 167. 174. 218. 236.
 Horacy 224.
 Huet 51.
 Hugo 170. 174.
 Humbold 255 n.
 Thering 216.
 Ikarya 43.
 Iniquitas, własn. ex in. 33—5. 145.
 Innocenty XI. 237.
 Jałmużna 223—35; dziełem miłosierdzia 225 i miłości 230; jaka w państwie 224; obowiązek jałm. 223 n; kiedy sub gravi 227—30; nie ubliża ubogim 230 n; nie popiera próżniactwa 231 n; upaństwowienie niekorzystne 232—5.
 Jambulos 23.
 Kant 3. 162 n. 170. 253.
 Karpokrates 23.
 Kathedersozialisten 173. 161 n.
 Kautsky 65. 93.
 Komunizm, rodzaje 18. 83; absolutyzmowi sprzyja 90 n; bezwzględny niemożliwy 83 n, socjalistyczny również 83—92; k. na wyspach liparskich 21; k. a nowoczesne gospodarstwo i zakony 125 n; k. gwałtem 93, herezyą 28 n. 186; zły dla mniejszości narodowych 94; niezgodny z naturą ludzką 90 n, pociąga nędzę 77, nie dokona podziału pracy 75 n, nieprzyjazny ubogim 89.
 Klasy średnie 112. 281—3.
 Konkurencja 288 n. 297 n.
 Kościół a komunizm 25 n. 33; K. nie potępia bogactw, ale złe użycie 221 n, nie szkodzi wzbogacaniu się społ. 222.
 Krachy 214.
 Laissez faire 211. 254.
 Lassalle 45. 261.
 Lasson 5.
 Latyfundya 287 n.
 Legalizm 167—74. błędność 170—8, nie uzasadnia osob. własn. 174—185. nie uznaje prawa nat. 176 n.
 Legendre 254.
 Leges poenales 273.
 Lehen 270.
 Lehmkuhl 271. 275.
 Leist 5, 132. 174.
 Leon XIII. 48. 61. 65. 142. 177. 244. 248. 268—70. 278.
 Leroux 43.
 Lessius 14. 202 n. 275.
 Liberalizm gosp. 209—11, zapatrywanie l. na moralność w gosp. 209—11, na zadanie państwa 252—9, na potrzebę religii 301—3; jego skutki 210—12. 257 n; błędzi co do natury człowieka 258 n; ma tesame zasady co socjalizm 179.
 Liège, szkoła, zwolennicy 264 n.
 Locke 12. 153 n.
 Lokaut 292.
 Lollarzdi 36.
 Ludwik XIV. 168. 253.
 de Lugo 145. 200 n. 240. 275.
 Lutosławski 51.
 Mably 39. 91.
 Manichejczycy 28 n.
 Manifest komunistyczny 46 n.
 Marx 47 n. 153.
 Masaryk 174.
 Matrius 206 n.
 Matulewicz 26. 146 n.
 Mayer Th. 271.
 Merkantyizm 254.
 Mill J. St. 50. 81. 153 n. 156. 171. 255.
 Mir 102. 105.

- Mirabeau 170.
 Molina 14 n. 201 n.
 Monopole państwowe 295.
 Montesquieu 168 n. 253.
 Moralność w gospodarstwie 209—14.
 Morelly 38 n. 91.
 Morus 37.
 Münzer 36.
 Nabywanie własn., kiedy złe 214 n.
 Nadużywanie jej 124 n.
 Nauka nie usunie złego 301.
 Noldin 275.
 Obowiązki moralne właściciela
 209—43. 298—303, ob. społeczne
 285—98; obowiązek starania się
 o własn. 57.
 Obrona, możliwość nie istotna pra-
 wu 183.
 Ogilvie 50.
 Ograniczenia pr. własn. 175. 183;
 uzasadnienie ich 251, 266; nie są
 socjalizmem 262 n; zgodne z na-
 turą ludzką 259.
 Ojcowie K. o własności 28—35.
 Oszczędność 78. 218; oszczędn. teo-
 ryja 66.
 Ovidius 144.
 Owen 42.
 Panie 50.
 Państwo oparte na praw. nat. 176;
 jego zadanie 242—51; błędne teor.
 o zad. 252—70; nie ma być pro-
 ducentem 259—63; prod. państ.
 nie rentowna 110—12; jest konie-
 czne 245 n, musi być i w socya-
 liźmie 90. 244. 260; państ. a wła-
 sność osob. 250 n, a ubodzy 232—5;
 ma chronić robotnika 268 n; sta-
 rać się, by używanie dóbr było
 wspólne 285—98.
 Pascal 12. 265.
 Paulsen 173.
 Petrycy 4. 70. 217 n. 284.
 Pflüger 13.
 Pismo św. o własn. 25—8.
 Platon 22 n. 90. 224.
 Plautus 224.
 Le Play 264.
 Plotin 23.
 Płaca, spiżowe prawo pł. 43, jej wy-
 sokość 291 n.
 Podatek 292—7; jaki sprawiedliwy
 275 n; rodzaje p. 293, wielkie szko-
 dliwe 285; na rzecz zbytku 296.
 Podmiot prawa 17. 54—6.
 Podział dóbr najlepszy 261.
 Potrzeby człowieka 73; żądają, by
 żył w społeczeństwie 68 n. 82;
 miarą pr. własn. 215; rodzaje po-
 trzeb. 226; ostateczna p. kiedy
 237—40; w ost. dobra wspólne
 235—43; jakie wtedy prawa po-
 trzebującego i obowiązki 240 n;
 obowiązki wobec niego 242.
 Pottier 10. 265.
 Praca, potrzeba jej 72; konieczny
 podział pr. 74. 76, w komunizmie
 nie możliwy 88; pr. potrzebuje
 bodźca 72, jaki nie wystarczy
 79—82; pr. daje prawo do własn.
 osob. 63—7, ale nie do wszystkich
 rzeczy 65; jest tytułem wł. natu-
 ralnym i pierwotnym 137 n, ale
 nie jedynym 138. 160. ani pierw-
 szym 138, szacowniejszym nieraz
 niż zawłaszczenie 139 n; nie jest
 miarą wartości 159 n.
 Prasa a socjalizm 94 n.
 Prawo, co jest 1 n; autorskie 175.
 183; natury 168, jego istnienie
 177—8; pr. materyalne 171. 181;
 narodów u scholastyków 185—208;
 rzymskie o własn. 270, abuti w pr.
 rzymskim 8; kiedy pr. sprawie-
 dliwe 245; pr. utrzymania 55.
 188. 258.
 Produkt, podziału miara 75 n.
 Program w Eisenach i erfurcki 47.
 Proudhon 13. 121. 153. 155 n.
 Próźniactwo 216.
 Przedmiot pr. własn. 2 n. 15. 17. 105.
 zawłaszczenia 131.

- Psenner 270.
 Pufendorf 161. 162. 271.
 Puchta 172. 174. 181.
 Randa 173.
 Religia dla ludu 301 n; wpływ na ustrój własności 298—303; osłabienie rel. powodem nadużyć własności 123.
 Renta według Ricarda 49; kradzieżą 45; gruntowa maleje 115 n; skonfiskowanie jej 110; niekorzyści stąd 115 n.
 Rewizyonisci 261.
 Rewolucya franc. a własn. 169.
 Ricardo 49. 138. 153. 159.
 Robotnik, prawa 268, utrzymanie 268.
 Rodbertus 44 n. 261.
 Rodzina, znaczenie 62 n; uzupełnia jednostkę 249; wymaga własności osob. 60—3.
 Rousseau 39. 169. 253.
 Równość rozumna 96—9; bezwzględna nieuzasadniona 96 n, niesprawiedliwa 98 n, sprzeczna z wolnością 99, wyzyskiem 99 n; r. chrześcijańska 97 n.
 Rozdrabnianie gruntów 287.
 Rozrzutność 217.
 Rzym, komunizm 23 n.
 Saint-Simon 41.
 Samter 51. 151. 172.
 Savigny 171 n. 174. 181.
 Schäffle 174. 262.
 Schiffini 10. 192. 205.
 Schindler 275.
 Schlossmann 5. 7.
 Scholastycy o własn. 186—208.
 Seneca 69. 224. 270 n.
 Skąpstwo 216 n.
 Smith 49. 138. 153 n. 209 n. 254 n.
 Socjalizm do absolutyzmu wiedzy 260. jego cele co do własn. 46—8; socyal. społeczeństwo 84 n; s. zapatrywania na naturę człowieka 91 n; na zadanie państwa 259 n; na wartość 89; nie uznaje wolnej woli 92 n; nie przyznaje żadnych praw zdolnościom 100.
 Sombart W. 211.
 Sommerlad 25. 29.
 Sorbona 169.
 Soto 195—200.
 Soulechat 35.
 Sparta, jej komunizm 21 n.
 Spekulacya ziemią 298.
 Spence 49.
 Spencer H. 50. 162 n. 255.
 Sprawiedliwość podstawą dobrobytu 287.
 Stirner 83 n.
 Stowarzyszenia 185; akcyjne st. 126 n; ich nadużycia 126.
 Strejk 292.
 Supiński 74. 154. 156.
 Suarez 203—5. 275.
 Środek wytwórczy, co jest 17. 86; wspólność śr. w socjaliźmie 46—48. 84—86.
 Tacyt 298.
 Taparelli 141. 265.
 Teorye pr. własn. 150 n; gospodarcza 153; legalna 165—85, l. a scholastycy 207; t. osobowości 151—3; t. pracy 153—60; t. prawna 160—85, t. umowy 161—6; t. prawna i umowy a scholastycy 207; t. zawłaszczenia 160 n.
 Teorye błędne o zadaniu państwa 252—70.
 Thiers 12. 155.
 Tomasz 26. 187—195. 237. 240. 244. 247. 283 n.
 Trendelenburg 12. 151. 154. 156. 172. 174.
 Trepka 173.
 Troplong 117 n. 170. 176.
 Troška o dobra ziemskie 220 n.
 Tytuł, definicya 128, podział 129 n; potrzeba 128; różny od zasady prawnej 129; jakie są tytuły własn.? por. praca, zawłaszczenie.

- Ubodzy zawsze będą 232. 280; ub. duchem 31.
- Ubóstwo radą 29 n; kiedy dobre 221.
- Ubezpieczenie robotników 292.
- Ukraińcy 51.
- Umowa por. teor. umowy.
- Unieważnienia prawne, ich znaczenie 273 n.
- Upaństwowienie gosp. złe 286; niszczy średnie klasy 112; kredyt podkopuje 110; niesprawiedliwe 110; z zasadami państwa sprzeczne 235 n; niezależność niszczy 113; nierentowne 110 n.
- Urzędnik zmienny 95.
- Ustrój własności 278 n; kiedy dobry 279 n.
- Używanie rzeczy naturalne człowiekowi 52—5; ma być wspólne przez cnotę i prawo 278—84.
- Vairasse 38.
- Vasquez 205 n.
- Vollmar 261.
- Wagner 153. 160. 173 n. 175. 180. 262. 290.
- Waldenzowie 35.
- Wallace Russel 50.
- Wartość, od czego zależy 44. 89. 159.
- Weitling 44.
- Wiclef 36.
- Wielożeństwo a komunizm 103 n.
- Virgiliusz 224.
- Wolność, wartość jej 92; pożyteczna w gospodarst. 297 n; sprzeczna z socyal. 92 n.
- Własność, podział 17. 19. 83 n. osobista dobrodziejstwem 121; konieczna, czy zawsze 106 n; kon. jako instytucja 143. 145. 147; celem jej dobro jednostki i społeczeństwa 140; ułatwia cnotę 82, postęp, naukę, kulturę umożliwia 76—92; narody łączy 82; oszczędności sprzyja 78; przemysł popiera 77 n; zachętą do pracy 73 n; umożliwia jej podział 74—6; przewrotów niebezpieczeństwo usuwa 71; rodziny podstawą 60—66 i społeczeństwa 63. 67—92; wynalazki, wolność chroni 92—96 i zgodzie sprzyja 70 n; ułatwia rozwój zdolności 95 n; zyskowniejsza od wspólnej 77. 110—16.
- Własn. osob. gruntowa, uprawnienie 57. 61. 109—16; w części owocem pracy 109 n; jej przeciwnicy 49—51.
- Własn. narodów oparta na zawłaszczeniu 139.
- Własn. osob. naturalnym prawem, była zawsze 176, przed państwem 165. 182; rozwój jej na to wskazuje 111—19; w jakim znaczeniu pr. nat. 142—149.
- Własn. osob. uprawnieniem 142 n. 146. bo odpowiada pragnieniom człowieka 58—60, w znacznej części owocem pracy 63—7; upr. z przewidywania przyszłości 56 n; por. konieczna.
- Własn. osobist. zniesienie, czy dozwolone 46; wyrzeczenie się 143; zarzuty przeciw 40. 45. 117—127.
- Własn. osob. zwalczanie herezyą 186; źródłem ostatecznym P. Bóg 147 n.
- Wychodźstwo 291.
- Wychowanie dzieci a własn. 61 n.
- Wystawność 218 n.
- Wywłaszczenie 289 n.
- Zadruga 102. 104.
- Zasiedzenie 123 n; nie przemawia za teor. legalną 174 n. 182 n.
- Zawłaszczenie 130—41; definicja 130; fikcyjne 131; ma moc z prawa nat. 132—4; teor. zawł. 160 n.; tytułem pierwszym 137—41; zarzuty przeciw niemu 134—7. 140 n.
- Zbytek, złe skutki 219 n; znakiem rozkładu 280; podatki na rzeczy zbytku 296.
- Zbyteczna dobra kiedy 225 n.
- Zenon 23.
- Życie nad stan 217 n.

Błędy drukarskie.

- Str. 97 w. 20 od g. zamiast isotnii — ma być isotonii.
Str. 101 w. 12 od g. zam. uczeni, prawo — ma być uczeni, że prawo.
Str. 118 w. 22 od g. zam. pasie się — ma być pasie, są.
Str. 120 w. 6 od g. zam. powrastało — ma być powzrastało.
Str. 121 dodać w uwadze 4 cz. I r. 1.
Str. 124 w. 6 od g. zam. ut ulla — ma być ut nulla; w w. 15 od g. zamiast własność posiadania — ma być własność posiadaną.
Str. 166 w. 4 od d. zamiast nie ma — ma być niema.
Str. 171 w. 7 od g. zamiast tę zaś, czytaj to zaś.
Str. 171 w. 2 od d. i 174 w. 2 od d. zamiast Frendelenburg — ma być Trendelenburg.
Str. 190 uw. 3. zamiast $\xi\zeta\text{-}\eta\tau\iota$ — ma być $\xi\sigma\tau\iota$; zamiast $\pi\alpha\iota$ — ma być $\kappa\alpha\iota$



SPIS TREŚCI.

	Str.
Wstęp	I—IV
Część I: Pojęcia wstępne.	
Rozdział I: Określenie prawa własności	1
Rozdział II: Podział prawa własności	15
Rozdział III: Przeciwnicy własności osobistej	21
Część II: Własność osobista opiera się na prawie przyrodzonym.	
Rozdział I: Człowiek ma prawo używania rzeczy	52
Rozdział II: Uprawnienie własności osobistej z przewidywaniem przyszłości	56
Rozdział III: Własność osobista co do środków wytwórczych jest prawem natury; wskazuje na to wrodzone nam pragnienie posiadania jej	58
Rozdział IV: Własność osobista jest konieczna ze względu na rodzinę	60
Rozdział V: Własność osobista jest prawem natury przynajmniej co do rzeczy, stworzonych przez pracę	63
Rozdział VI: Prawo własności osobistej jest konieczne ze względu na dobro społeczeństwa:	
A) jest niezbędnym warunkiem spokoju i ładu	67
B) jest niezbędnym warunkiem wytrwałej pracy	71
C) Własność osobista jest konieczna ze względu na potrzebę podziału pracy w społeczeństwie	74
D) jest konieczna ze względu na potrzebę intensywnej pracy, kultury i postępu	76
E) jest konieczna, by łączyć jednostki i narody w jedną rodzinę	82
Rozdział VII: Własność osobista jest konieczna, bo niemożliwy jest żaden inny sposób posiadania	83
Rozdział VIII: Jedynie własność osobista chroni wolność człowieka; zaprowadzenie wspólności posiadania pociągnęłoby za sobą oczywistą niewolę	92

	Str.
Rozdział IX: Własność wspólna jest niesprawiedliwa; jedynie własność osobista da każdemu, co mu się należy	96
Rozdział X: Rozwój własności wskazuje, że osobista własność nawet co do środków wytwórczych, jest żądaniem prawa przyrodzonego	101
Rozdział XI: Słuszność osobistej własności rolnej	109
Rozdział XII: Rozwiązanie ważniejszych zarzutów	117

Część III: Nabywanie własności.

Rozdział I: Wstępne pojęcia o środkach nabywania własności	120
Rozdział II: Zawłaszczenie z natury rzeczy jest odpowiednim środkiem nabywania własności	130
Rozdział III: Zawłaszczenie jest pierwszym tytułem własności	137
Rozdział IV: W jakim znaczeniu jest własność osobista ¹ prawem przyrodzonym	142

Część IV: Błędne uzasadniania własności osobistej.

Rozdział I: Teorya osobowości	151
Rozdział II: Teorya pracy	153
Rozdział III: Teorya zawłaszczenia	160
Rozdział IV: Teorya umowy	161
Rozdział V: Teorya prawna	166
Rozdział VI: Własność osobista „prawem narodów“	185

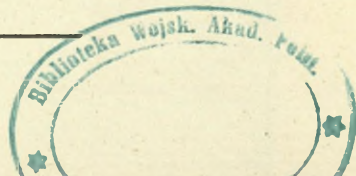
Część V. Ograniczenia prawa własności osobistej.

A) Ograniczenia obowiązkami moralnymi.

Rozdział I: Obowiązki moralne przy nabywaniu i używaniu własności	209
Rozdział II: Obowiązek dawania jałmużny	223
Rozdział III: W ostatecznej potrzebie dobra stają się wspólną własnością	235

B) Ograniczenia prawami państwa.

Rozdział I: Zadanie państwa	243
Rozdział II: Błędne teorye o zadaniu państwa	252
Rozdział III: Dominium altum; charakter praw państwowych, normujących własność	270
Rozdział IV: Zasada sprzeczności praw	276
Rozdział V: Ustrój własności; rzeczy mają być własnością osobistą, używanie ich natomiast winno być wspólne	278
Rozdział VI: Środki ustawodawcze, mające uczynić używanie dóbr wspólnem	285
Rozdział VII: Wpływ religii na ustrój własności; cnota ma uczynić używanie dóbr wspólnem	298
Spis częścię przytaczanych dzieł	305
Spis ważniejszych nazwisk i rzeczy	309
Błędy drukarskie	314





54448/2

D R U K A R N I A
W. L. A N C Z Y C A I S P.
W K R A K O W I E.



Biblioteka

cz. 1

57748/2

Naukowa