R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM

FSG

FILOZOFIA MORALNA.

Druk Piotra Laskauera i S-ka w Warszawie.

WYDAWNICTWO BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

WIKTOR CATHREIN S. J.

FILOZOFIA MORALNA

(FILOZOFIA MORALNOŚCI)

WYKŁAD NAUKOWY PORZĄDKU MORALNEGO I PRAWNEGO

PRZEKŁAD WOLNY Z TRZECIEGO, POMNOŻONEGO I UZUPEŁNIONEGO WYDANIA NIEMIECKIEGO

przez

W. Gostomskiego

Bożem prawem karmią się
wszystkie prawa ludzkie.
(HERAKLIT)

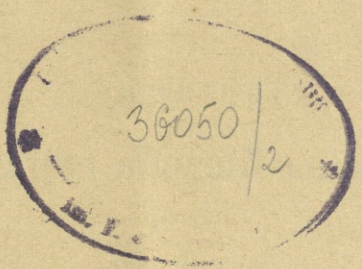
Część druga

Poszczególna filozofia moralnności

TOM IV

WARSZAWA
Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa
Kraków G. Gebethner i S-ka
1905.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 3 Января 1904 г.



TREŚĆ.

Str.

ODDZIAŁ DRUGI.

Nauka o społeczeństwie . . . . . 1— 2

Księga pierwsza.

Rodzina.

ROZDZIAŁ I.

O społeczeństwie w ogólności.

§ 1. Pojęcie społeczeństwa.—§ 2. Różne rodzaje społeczeństwa. . . 3— 8

ROZDZIAŁ II.

Małżeństwo.

Artykuł pierwszy: Naturalna konieczność małżeństwa. § 1. Stosunek małżeństwa do rodziny. — § 2. Dane historyczne, dotyczące małżeństwa.—§ 3. Małżeństwo, jako instytucya z mocy prawa przyrodzonego.—§ 4. Bezżeństwo i celibat . . . . . 8— 23

Artykuł drugi: Właściwości małżeństwa . . . . . 24— 29

Artykuł trzeci: Przeszkody do małżeństwa i prawowita nad nim władza . . . . . 29— 33

Artykuł czwarty: Obowiązki wzajemne małżonków . . . . . 33— 36

Artykuł piąty: Kwestya emancypacyi kobiet. . . . . 36— 41

ROZDZIAŁ III.

Wzajemny stosunek dzieci i rodziców . . 41— 44

Księga druga.

Nauka o państwie.

ROZDZIAŁ I.

O początku państwa.

Str.

Artykuł pierwszy: Odległe przyczyny państwa. §. 1. Konieczność przyrodzona państwa.—§ 2. Początek władzy państwowej . . 46— 55

Artykuł drugi: Bliższe i bezpośrednie przyczyny państwa. § 1. Historyczne postacie państwa.—§ 2. Pojęcie państwa jako instytucyi prywatno państwowej.—§ 3. Teorya umowy Puffendorfa. —§ 4. Wykład teoryi umowy scholastyków. – § 5. Porównanie teoryi scholastyków z doktryną Rousseau'a.—§ 6. Zarzuty przeciw nauce scholastyków.—§ 7. Rozdział prawa przyrodzonego 59— 72

ROZDZIAŁ II.

Cel państwa.

Artykuł pierwszy: Niewłaściwe pojmowanie celu państwa. § 1. Zaprzeczający istnieniu przyrodzonego celu państwa. — § 2. Indywidualistycznie pojmowany cel państwowy.—§ 3 Socyalistyczne pojęcie celu państwa . . . . . 72— 87

Artykuł drugi: Pozytywny wykład celu państwa. — Celem państwa dobro publiczne nie prywatne. . . . . 87— 90

ROZDZIAŁ III.

Części składowe państwa.

Artykuł pierwszy: Organiczny charakter państwowy. . . . . 90— 92

Artykuł drugi: Rodzina, gmina i prowincya wobec państwa . . . 92— 94

Artykuł trzeci: Stany społeczne . . . . . 95— 97

Artykuł czwarty: Kraj . . . . . 97—102

ROZDZIAŁ IV.

Natura i zakres władzy państwowej.

Artykuł pierwszy: Pojęcie i własności władzy państwowej . . . . 102—104

Artykuł drugi: Zakres władzy państwowej . . . . . 104—106

Artykuł trzeci: Zadanie władzy państwowej w zakresie moralności . 106—107

Artykuł czwarty: Stosunek władzy państwowej do religii w porządku przyrodzonym . . . . . 108—110

Artykuł piąty: Kościół i państwo. § 1. Istota Kościoła.—§ 2. Niezależność Kościoła od państwa.—§ 3. Wnioski i zasady niezależności Kościoła.—§ 4. Rozdział Kościoła i państwa.—§ 5.

Str.

Organiczna łączność Kościoła i państwa.—§ 6. Państwo chrześcijańskie i równouprawnienie wyznań . . . . . 110—120
Artykuł szósty: Państwo i szkoła. § 1. Do kogo należy wychowanie dzieci.—§ 2. Szkolny monopol państwa.—§ 3. Państwowy przymus szkolny.—§ 4. Prawa i obowiązki państwa wobec szkoły. 120—127
Artykuł siódmy: Kościół i szkoła . . . . . 127—129
Artykuł ósmy: Wolność prasy. . . . . 129—132
Artykuł dziewiąty: Państwo wobec zagadnień gospodarczo-społecznych (kwestya socyalna). § 1. Na czem polega kwestya socyalna?—§ 2. Stanowisko różnych stronnictw wobec kwestyi socyalnej.—§ 3. Główne zarysy polityki socyalnej ze stanowiska katolickiego . . . . . 132—138
Artykuł dziesiąty: Kilka uwag o liberalizmie . . . . . 138—143

ROZDZIAŁ V.

Funkcye władzy państwowej.

Artykuł pierwszy: Pojęcie i podział funkcyj państwowych . . . . 143—145
Artykuł drugi: Władza prawodawcza . . . . . 145—146
Artykuł trzeci: Władza wykonawcza . . . . . 146—150
Artykuł czwarty: Władza sądownicza. § 1. O władzy sądowniczej wogóle.—§ 2. O sądownictwie cywilnem i kryminalnem.—§ 3. O karze śmierci w szczególności . . . . . 150—164

ROZDZIAŁ VI.

Nabycie i utrata władzy państwowej.

Artykuł pierwszy: O nabyciu władzy państwowej. § 1. Dziedzictwo, wybór, zwycięztwo, umowa.—§ 2. Uzurpacya i przedawnienie. 164—169
Artykuł drugi: Utrata władzy publicznej. § 1. Zrzeczenie się (abdykacya).—§ 2. Złożenie z tronu . . . . . 169—173

ROZDZIAŁ VII.

O ustrojach państwowych.

§ 1. Pojęcie i rodzaje ustrojów państwowych.—§ 2. Kwestya najlepszego ustroju państwowego.—§ 3. Monarchia konstytucyjna i parlamentaryzm . . . . . 174—183

Księga trzecia.

Prawo międzynarodowe.

ROZDZIAŁ I. *Str.*

O prawie międzynarodowem w ogólności.

Artykuł pierwszy: Pojęcie prawa międzynarodowego . . . . . 184—186.
Artykuł drugi: Historya prawa międzynarodowego . . . . . 186—190.
Artykuł trzeci: Uzasadnienie prawa międzynarodowego . . . . . 190—192.

ROZDZIAŁ II.

Prawo międzynarodowe w czasie pokoju.

Artykuł pierwszy: Ogólne zasady praw i obowiązków międzynarodowych . . . . . 193—194.
Artykuł drugi: Podmiotowe prawa narodów . . . . . 194—196.
Artykuł trzeci: O umowach międzynarodowych (Układy państwowe i konkordaty) . . . . . 196—199.
Artykuł czwarty: Zasada narodowości . . . . . 199—203.

ROZDZIAŁ III.

Prawo międzynarodowe podczas wojny.

Artykuł pierwszy: Pojęcie wojny i kwestya jej dopuszczalności . . 203—206.
Artykuł drugi: Warunki dopuszczające wojnę . . . . . 206—210.
Artykuł trzeci: Rodzina ludów . . . . . 210—219.

ODDZIAŁ DRUGI.

Nauka o społeczeństwie.

Żadna z rzeczy stworzonych nie istnieje w zupełnem odosobnieniu; wszystko się łączy i wiąże; węzeł solidarności wzajemnej wszelkich stworzeń nie daje się zniweczyć. Stosuje się to szczególniej do istot organicznych, a przedewszystkiem do człowieka, który z natury swej istnieje tylko w społeczeństwie i poza jego obrębem nie mógłby znaleźć warunków bytu.

Wprawdzie i dotąd rozważaliśmy człowieka, jako istotę społeczną o tyle tylko jednak, o ile to było konieczne dla wyznaczenia osobistych praw i obowiązków jednostek ludzkich Pomijaliśmy zupełnie wzgląd na człowieka, jako na członka społeczeństwa. Pod tym względem rozważać go będziemy w następnych badaniach, które tu ogólną nazwą nauki o społeczeństwie określamy.

Zajmować się tu będziemy społeczeństwem, o ile ono z natury ludzkiej nieodzownie wynika. Wolne związki społeczne powstające na mocy układów i umów w tej mierze tylko mogą być przedmiotem badań filozoficznych, w jakiej to potrzebne jest dla określenia warunkujących je ogólnych zasad prawnych. Powyżej w rozdziale o umowach warunki te należycie zostały zbadane i określone.

Społeczeństwami przyrodzonemi są przedewszystkiem r o d z i n a i p a ń s t w o, dodać tu można jeszcze społeczeństwo ludzkie w ogóle, jako cały rodzaj ludzki ogarniające. To ostatnie wszakże nie będzie odrębnym przedmiotem naszych roztrząsań ponieważ istota jego wyjaśniona już jest przez to, co wielokrotnie o wspólnem pochodzeniu i celu ostatecznym człowieka powiedzieliśmy. Oprócz rodziny i państwa będziemy musieli jeszcze uwzględnić stosunek różnych państw pomiędzy sobą. Odpopowiednio do tego, ten drugi oddział poszczególnej filozofii moralnej rozpada się na trzy księgi zajmujące się rodziną, państwem i prawem narodów.

Księga pierwsza.

Rodzina.

ROZDZIAŁ I.

O społeczeństwie w ogólności.

§ 1.

Pojęcie społeczeństwa.

Rodzina i państwo są to pewne rodzaje społeczeństwa; należy nam przedewszystkiem same pojęcie społeczeństwa bliżej określić.

1. Co jest społeczeństwo? Jest ono trwałym związkiem wielu jednostek, które przez wspólną działalność do jednego, wspólnego celu dążyć są zobowiązane.

Związek społeczny nie może polegać na objawach litylko zewnętrznych, tem się różni od związku towarzyskiego, który zachodzić może pomiędzy ludźmi zebranymi na jednem miejscu, w celu np. wspólnej zabawy. Łączność uwarunkowana przez jedność miejsca nie jest jeszcze związkiem społecznym, nie jest ona nawet koniecznym warunkiem tego związku. Społeczeństwo rozmieszczone może być na wielu odległych miejscach, na obsza-

rze całego kraju, lub wielu krajów. Kościół katolicki jest społeczeństwem rozciągającem się na cały obszar ziemi.

Związek społeczny musi zatem być uwarunkowany przez pewne wewnętrzne czynniki natury moralnej. Jakie są z nich najważniejsze? Przedewszystkiem jedność celu. Jeśli np. wielu badaczy naukowych bez porozumienia pomiędzy sobą, pracuje nad rozwiązaniem wspólnego zagadnienia, nie tworzą oni przez to społeczeństwa. Dopiero wiele jednostek ludzkich, związanych przez wspólne prawa i obowiązki w jedną całość, odniesioną do jednego i tegoż samego celu, stanowi zbiorowość, którą możemy nazwać społeczeństwem. Ponieważ taki związek zachodzić może tylko pomiędzy istotami rozumnemi, jako jedynemi, które zdolne są uświadamiać sobie swe cele, prawa i obowiązki, więc nie może być mowy o społeczeństwie istot pozbawionych rozumu choćby stosunek zachodzący pomiędzy niemi przedstawiał wiele podobieństwa do związku społecznego, jak np. u pszczół i mrówek.

Ze społeczeństwem w ścisłem znaczeniu łączymy wreszcie pojęcie trwałości; związek chwilowy i przemijający nie może być nazwany społecznym.

2. Z powyższego wynikają następujące warunki związku społecznego. *a*) W i e l o ś ć osób, *b*) w s p ó l n o ś ć c e l u, *c*) ujęta w ład pewien d z i a ł a l n o ś ć tych osób ku celowi wspólnemu zwrócona. Wielość osób stanowi niejako m a t e r y a ł społeczeństwa; łączność ich dla osiągnięcia wspólnego celu stanowi jego f o r m ę. C e l sam przez się nie jest częścią składową społeczeństwa, jest nią wszakże k i e r u n e k ku celowi zwrócony. Kierunek ten zaś jest przez cel wyznaczony, podobnie jak kierunek widzenia i słyszenia przez odpowiedni przedmiot. Stąd ogólna zasada: C e l s t a n o w i i s t o t ę s p o ł e c z e ń s t w a (*societas specificatur a fine*) [1]. Przez łączność wielu osób ku wspólnemu celowi zwróconych powstaje nowa, odrębna, przez moralne węzły t. j. prawa i obowiązki związana całość, mająca swój cel własny, swą własną działalność, będąca posiadaczką pewnych praw,

---

[1]) W tem znaczeniu mówi sw. Tomasz (Opuscul. Contra impugn. Dei cultum c. 3): Secundum diversa, ad quae perficienda secietas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicare, cum iudicium uniuscuisque rei praecipue sumatur ex fine.

a przeto upodobniona niejako do ludzkiej osoby i zwana osobą moralną.

3. Ponieważ społeczeństwo z natury swej jest związkiem wielu jednostek dla osiągnięcia wspólnego celu, więc samo sobie celem być nie może, jest ono zawsze środkiem, do celu wiodącym. Ponieważ dalej łączność społeczna przez prawa i obowiązki zależy od celu, zatem nie może ona mieć celu moralnie ujemnego. Byłoby to bowiem sprzecznością w sobie, aby jednostki społeczne zobowiązane były współdziałać dla osiągnięcia celu przez prawo moralne wzbronionego. Gromada rozbójników lub fałszerzy społeczeństwem nazwana być nie może.

4. Z istoty społeczeństwa, jako nieodzowny jego warunek wynika pojęcie powagi (autorytetu), polegający na prawie zobowiązywania jednostek społecznych do pewnych działań i postępków, ku wspólnemu celowi zwróconych. Uporządkowane i celowe współdziałanie wielu jednostek wtedy tylko jest możliwe, gdy istnieje wola jakaś, która wszystkim sposób i kierunek ich współdziałania ma prawo przepisywać! Przypuściwszy nawet, że wszystkie jednostki społeczne uświadomiłyby sobie wspólny cel i ku niemu z jednaką gorliwością dążyćby chciały, zachodziłyby zawsze różnice pomiędzy niemi w pojmowaniu sposobów i dróg do niego wiodących. Które z nich obraćby należało? Porozumienie pod tym względem pomiędzy jednostkami społecznemi, bez jakiejś stojącej ponad niemi powagi, byłoby niemożliwe. Z natury rzeczy powaga ta w każdym społeczeństwie jedyna być musi; wiele niezależnych od siebie powag z jednością i ładem działania społecznego pogodzić się nie daje.

Jedności powagi nie należy utożsamiać z jednością jej przedstawiciela. Wiele osób może stanowić jedną władzę, wyobrażającą powagę społeczną, której jedność uwarunkowana jest przez łączność jej uczestników. Powaga w tem samem społeczeństwie tą samą zawsze pozostaje; gaśnie ona i zmienia się wraz z upadkiem lub przemianą zbiorowości społecznej, przedstawicele wszakże tej powagi mogą się zmieniać bądź w ten sposób, że następują po sobie w tej samej ilości, bądź że władza inaczej, lub na większą ilość osób zostaje rozdzielona.

5. Bezpośredni cel powagi nie jest ten sam, co cel społeczeństwa, w nim wszakże musi mieć miarę swoją i zasadę. Celem społeczeństwa jest osiągnięcie dobra, dla którego powstało, celem i zadaniem powagi społecznej jest prowadzenie społeczeń-

stwa ku właściwemu mu celowi. W tem zadaniu jej tkwi istotna granica wszelkiej powagi. Może ona od członków społeczeństwa tego tylko wymagać, co do osiągnięcia wspólnego ich celu jest potrzebne, nigdy tego, co jest bezcelowe lub szkodliwe.

6) Jako osoba moralna, mająca swój właściwy cel i zakres działania, każde społeczeństwo pasiada pewne prawa i obowiązki, zarówno względem innych społeczeństw, jako też względem swych własnych członków. Prawa zbiorowości społecznej warunkują nieodzownie uporządkowaną i celową jej działalność, a obowiązki jej z praw nieodzownie wynikają; żadne bowiem jestestwo skończone tych bez tymtych posiadać nie może.

§ 2.

Różne rodzaje społeczeństwa.

1. Różne rodzaje społeczeństwa zależą przedewszystkiem od różnych celów, dla których ono istnieje. Ze względu na cel rozróżniamy przedewszystkiem społeczeństwo zupełne i niezupełne. Rozróżnienie to dwojako można rozumieć.

a) Wszelkie społeczeństwo ma na celu osiągnięcie jakiegoś dobra ludziom potrzebnego, wtedy zatem jest ono doskonałe, gdy ma na celu dostarczanie ludziom wszystkiego, co jest k o n i e c z n e dla prawdziwego szczęścia i powodzenia na ziemi, gdy dla osiągnięcia tego celu zupełnie jest wystarczające, tak że nie potrzebuje być podporządkowane jakiejś większej zbiorowości społecznej; niedoskonałem zaś społeczeństwem jest wtedy, gdy umożliwia człowiekowi osiągnięcie tylko poszczególnych dóbr, nie wystarczających mu do szczęścia ziemskiego. W tem znaczeniu zupełnem społeczeństwem jest państwo, niezupełnem rodzina. Wprawdzie i ta ostatnia ma na celu to, co jest człowiekowi konieczne, ale do osiągnięcia tego nie wystarcza, lecz potrzebuje uzupełnienia i pomocy jakiejś po nad nią stojącej organizacyi społecznej. Wszelako i bez względu na jakiś cel szczególny, mając na uwadze jedynie sposób, w jaki społeczeństwo do celu swego jest przystosowane, możemy uznać je za zupełne, lub za niezupełne. Zupełnem będzie ono wtedy, gdy samo w sobie zawierać będzie wszelkie środki do osiągnięcia celu potrzebne i żadnej wyższej całości społecznej podporządkowane nie zostanie. W przeciwnym razie musi być nazwa-

zwane niezupełnem, jako część jakiejś wyższej i zupełniejszej od niego całości zbiorowej. I tak np. rodzina sama przez się nie może osiągnąć swego celu, potrzebuje pomocy i uzupełnienia innych rodzin, z któremi w większe społeczeństwo się łączy. Państwo przeciwnie, spełnia swe zadanie przy pomocy własnych w niem tkwiących środków i niepotrzebuje po temu uzupełnienia ze strony wyższej zbiorowosci społecznej. Samo w przyrodzonym porządku sobie wystarcza. Stąd wynika konieczny wniosek, że społeczeństwo zupełne posiada w sobie naczelny rząd i kierownictwo i że w swojej sferze żadnej wyższej władzy bezpośrednio przynajmniej nie ulega. I Kościół w tem znaczeniu jest społeczeństwem zupełnem, ponieważ przez swego boskiego Założyciela zaopatrzony został we wszelkie środki do celu jego wiodące i dlatego nie podlega żadnej wyższej organizacyi społecznej, lecz sam przez się niezależnie istnieje i rozwija się.

b) Rozróżniamy następnie społeczeństwo r e l g i j n e i ś w i e c k i e, to ostatnie zaś może występować pod różnemi postaciami, odpowiednio do różnych celów, które mu przewodniczą.

2. Ze względu na zakres rozróżnić należy społeczeństwo o g ó l n o - l u d z k i e i p o s z c z e g ó l n e, ograniczone społeczeństwa. Tamto stanowi całą ludzkość, o ile wszystkie jej jednostki ludzkie ten sam mają cel wspólny, mianowicie chwałę Stwórcy i zapewnienie sobie wiecznego zbawienia przez przestrzeganie zasadniczych praw moralnych i religijnych. Dzieli się ono tak na rozliczne poszczególne społeczeństwa, jak państwo, rodzina i t. d., które ograniczonymi warunkami miejsca i czasu, podlegają różnym ludzkim powagom (autoritetom).

3. Ze względu na pochodzenie rozróżniamy społeczeństwo p r z y r o d z o n e i s w o b o d n e. Swobodnem jest ono wtedy, gdy ustrój jego w granicy ogólnych zasad prawnych uwarunkowany jest ustawami swobodnie przez ludzi nadanemi. Przyrodzone społeczeństwo natomiast w samej istocie swojej i w całym swoim ustroju powołane jest do życia wprost przez wolę Stwórcy, ujawniającą się w zasadniczych właściwościach ludzkiej przyrody. To ostatnie jest zatem z natury swojej, w głównych przynajmniej zasadach, od dowolności ludzkiej nie zawisłe.

Można też mówić o społeczeństwie k o n i e c z n e m i s w o b o d n e m. Ten ostatni podział utożsamia się lub nie z poprzedniem, zależnie od tego, co tu przez konieczność rozumiemy. Je-

żeli koniecznem nazwiemy każde społeczeństwo, to będzie ono różne od społeczeństwa przyrodzonego. Kościół chrześcijański wedle nauki katolickiej nie zależy w swem bycie od woli ludzkiej i w tem znaczeniu jest zatem społeczeństwem koniecznem, a jednak nie jest zarazem przyrodzonem, gdyż nie wynika wprost ze skłonności i usposobienia ludzkiej natury, lecz jest wytworem swobodnej woli Stwórcy w objawieniu nadprzyrodzonem oznajmionej. Przeciwnie, rodzina np. w każdym poszczególnym wypadku powstaje ze swobodnej woli dwóch istot ludzkich, a jednak w istocie swojej jest konieczną, gdyż przyroda nietylko w ogóle pobudza dwie różne płcie do połączenia się, lecz nadto temu połączeniu nadaje szczególną postać, z którego wynika społeczne współżycie mężczyzny i kobiety, oraz zrodzonych z nich dzieci w organicznej jedności rodziny.

4. Ze względu na składowe jego części rozróżniamy pojedyncze i złożone społeczeństwa. Do tych ostatnich należą państwo i rodzina; małżeństwo natomiast jest społeczeństwem pojedynczem, gdyż daje się rozłożyć tylko na poszczególne jednostki ludzkie.

ROZDZIAŁ II.

Małżeństwo.

ARTYKUŁ PIERWSZY

Naturalna konieczność małżeństwa.

§ 1.

Stosunek małżeństwa do rodziny.

Jeżeli stosunki społeczne pomiędzy ludźmi porównamy do stosunków zachodzących w organizmie żyjącym, to rodzina będzie nietylko prakomórką, z której cały ustrój organiczny się

rozwinął, ale także i pierwowzorem całego jego ukształtowania. Rodzina zaś wyrasta z małżeństwa. Ze współżycia pomiędzy kobietą i mężczyzną powstają stosunki wzajemne pomiędzy rodzicami i dziećmi, a to ustosukowanie pożycia członków rodziny rozciąga się też na przynależnych sług i domowników. Rozpatrzmy po kolei wszystkie te formy stosunków wzajemnych, istniejących w rodzinie, to jest małżonków pomiędzy sobą, rodziców i dzieci, panów i sług.

Przedewszystkiem musimy sobie wytworzyć ogólne wyobrażenie o rodzinie, jako o całości. Ze wszystkich definicyj rodziny poczytujemy za najlepszą tę, którą przed wiekami podał Arystoteles, a za nim św. Tomasz. Rodzina jest przyrodzoną łącznością dla celów codziennego współżycia, albo jest przyrodzonem społeczeństwem, mającem na celu troskę o to wszystko, czego człowiek w codziennem życiu potrzebuje[1]). Okazaliśmy już wyżej, co należy rozumieć przez społeczeństwo przyrodzone, okażemy następnie, że rodzina jest jedną z jego postaci.

Możnaby też zgodnie z zasadami prawa rzymskiego określić rodzinę, jako zbiór jednostek ludzkich, ulegających tej samej władzy ojcowskiej. Władza ta rozciąga się na różnorodne w pożyciu codzinnem zachodzące czynności i potrzeby, jak praca, pożywienie, odzież i t. p. Określenie to daje się zastosować tak do monogamicznej, jak i do poligamicznej (z wielożeństwa wynikającej) rodziny, tak do rodziny poszczególnej, do której należą tylko rodzice i dzieci, jak i do rodziny patryarchalnej, w której oprócz rodziców i dzieci także synowie i wnuki, wraz ze swojemi żonami i dziećmi pod tą samą władzą ojcowską pozostają.

Niekiedy określają też rodzinę, jako ustanowioną przez Boga instytucyę, w celu rozmnożenia rodzaju ludzkiego. Można przyjąć to określenie z zastrzeżeniem, że wskazany w niem cel bezpośrednio tylko do małżeństwa odniesiony być winie npośrednio do rodziny, jako do całości daje się zastosować.

---

[1]) Arystoteles, Polit. l. c. 2, 1252. Św. Tomasz, Polit. l. eccl. 2.

§ 2.

Dane historyczne dotyczące małżeństwa.

Przez małżeństwo rozumiemy prawowite i trwałe współżycie mężczyzny i kobiety w celu płodzenia i wychowywania dzieci.

I. Przedewszystkiem należy sobie zadać pytanie, czy małżeństwo w tem znaczeniu jest zjawiskiem litylko w życiu ludzkości współczesnej, czy też istniało ono na ziemi odkąd ludzie na niej się pojawili. Jak wiadomo, istnieje wielu badaczy, którzy przyjmują pierwszą alternatywę, opierając się przy tem na bardzo różnorodnych danych naukowych. Wedle ich zdania w czasach pierwotnych stosunki płciowe zupełnie były bezładne, dopiero w późniejszych epokach, na wyższym stopniu rozwoju kulturalnego poczęli mężczyzni brać kobiety w wyłączne posiadanie i w ten sposób dali początek dzisiejszemu małżeństwu.

Mniemanie to nie jest wcale nowe. Już Horacy mówi o ludziach pierwotnych, jako o istotach zwierzęcych, walczących pomiędzy sobą o pożywienie i kobiety [1]). W nowszych czasach Th. Hobbes, pierwszy usiłował naukowo uzasadnić te fantastyczne obrazy dawnych poetów [2]); za nim poszedł I. I. Rousseau [3]). Podczas jednak, gdy pierwszy przedstawia ludzi pierwotnych, jako bezwzględnych samolubów, toczących między sobą dziką walkę o byt, drugi maluje ich, jako niewinne istoty, żyjące owocami leśnymi, czerpiące napój z przejrzystych źródeł, w cieniu drzew słodki znajdujące spoczynek.

II. Nowsze szkoły materyalistów, mianowicie zwolennicy darwinistowskiej teoryi rozwoju w zasadniczych swych poglądach zbliżają się więcej oczywiście do teoryi Hobbesa, aniżeli do sielanki genewskiego filozofa. Szczególniej główny filozof, przedstawiciel hypotezy ewolucyjnej Herbert Spencer niewyczerpany jest w przedstawianiu dzikiego, pozbawionego wszelkiego uobyczajenia życia ludzi pierwotnych [1]). Oprócz niego I. Lubbock, L. Mor-

---

[1]) Satir I, zas. 2. Podobnie Lucretius V. 923.

[2]) De cive l, 6, c. 18 i Leviathan.

[3]) Discours sur les fondements de l'inégalite parmis les hommes, 1753.

[1]) Sociologia § 283.

gan, Ploss, Hellwald i inni popobne głoszą zapatrywania. Niezliczona jest ilość filozofujących badaczy przyrody, które je podzielają.

Na czemże opiera się ich hypoteza?

1. Czy znaleziono kiedy na ziemi lud nie znający małżeństwa? Twierdzenie Lubbocka i innych o istnieniu podobnych ludów oddawna już obalone zostało przez sumienniejszych i ściślejszych badaczów. Oto co mówi Ratzel: „Podstawą rodziny jest milcząca lub jawnie sformułowana zgoda mężczyzny i kobiety na wspólne pożycie, na założenie wspólnego ogniska domowego w celu wychowania dzieci. W obrębie tych granic znaleźć można małżeństwo u wszystkich ludów. Tam gdzie dostrzegano zrazu brak takiej ugody, czyli małżeństwa w najszerszem znaczeniu, jak np. u Buszmanów na wyspach Sumatrze i Borneo późniejsze spostrzeżenia okazały istnienie jej w tej lub owej postaci“ [1]). Nawet Hellwald przyznaje, że stan pierwotny wspólnego posiadania kobiet w obecnym czasie nigdzie na ziemi wykazanym już być nie może [2]). W nowszych czasach pisze E. Grosse [3]): „Nie ma obecnie na ziemi ludu pierwotnego, u którego stosunki płciowe wykazywałyby stan zupełnego bezładu, lub choćby zbliżały się do tego stanu. Ustalone życie rodzinne nie jest wcale późną zdobyczą cywilizacyi, daje się owszem napotkać na najniższych nawet stopniach kultury, jako reguła bez wyjątku“.

2. Skądże dowody istnienia heteryzmu, czyli małżeństwa komunistycznego, jak je zowie Lubbock. Dla udowodnienia jego bytu posługiwano się tak nazwaną metodą porównawczą; rozpatrywano stosunki płciowe i moralne ludów poczytywanych za najniżej stojące w kulturze, aby stąd wyciągnąć wnioski o podobnych stosunkach u człowieka pierwotnego. Owóż istnieją plemiona, u których największe wyuzdanie płciowe jest na porządku dziennym, a związki małżeńskie nader są luźne. Stąd zaraz wynioskowano, że w czasach pierwotnych wszędzie taki stan rzeczy istnieć musiał i że jest to stan właściwego heteryzmu, czyli zupełnej bezładności stosunków płciowych. Dla uzasadnienia tego poglądu powoływano się na najrozmaitsze zboczenia mo-

---

[1]) Völkerkunde tom I (1885) Wstęp. str. 79.

[2]) Culturgesch. 1, 81.

[3]) Die Formen der Familie (1896) str. 42.

ralne, które u jakichkolwiek zwyrodniałych ludów dały się wykazać.

Cała ta metoda porównawcza pozbawiona jest wszelkiej siły dowodowej. Jeśli nawet znaleźć dziś można ludy, u których stosunki płciowe nie ujęte są w żadne formy związków małżeńskich, to wyciągane stąd wnioski naszych materyalistów wtedy tylko byłyby słuszne, gdyby udowodnionem zostało, że człowiek stopniowo ze stanu zwierzęcego się rozwinął. Jest to jednak mniemanie zupełnie bezzasadne, jak na właściwem miejscu staraliśmy się okazać. Wobec tego, czy nie nasuwa się samo przez się przypuszczenie, że wszelki bezład i wszelkie zboczenia u niektórych ludów dzikich mogą być skutkiem zwyrodnienia duchowego i moralnego? Zwolennicy teoryi rozwoju nie powinniby poprzestawać na zupełnem lekceważeniu lub ignorowaniu wszelkiej możliwości zwyrodnienia, powinniby raczej dowieść, że jest ono niemożliwe. Tem więcej mamy prawo tego od nich wymagać, iż do faktów i dowodów pozytywnych tak wielką przywiązują wagą. Nadto, gdyby dowody w przedmiocie pierwotnego heteryzmu miały posiadać jakąś istotną wartość, to musiałyby być w nich przytoczone ślady bezładności stosunków płciowych u plemion w kulturze najniżej stojących, a zatem stanu pierwotnego najbliższych. Co nam mówią natomiast fakty? Posłuchajmy zdania w tej sprawie zupełnie bezstronnego świadka. „U ludów, mówi R. Hildebrand [1]), stojących na najniższym stopniu rozwoju ekonomicznego nie spotykamy nigdy i nigdzie wspólnego posiadania kobiet. Przeciwnie, mężczyzna posiada u nich zazwyczaj swoją własną, wyłączną małżonkę, którą ze swemi współplemieńcami nie dzieli się wcale. Ani śladu małżeńskiego *pêle-mêle* między mężczyznami i kobietemi". Stwierdzają to też świadectwa różnych podróżników. Zgodnie z tem mówi także Westermarck. „Bezładność płciowa jeśli daje się napotkać u dzikich plemion, to nigdy u tych, którzy najniżej stoją pod względem kultury" [2]).

Przeciwko hypotezie pierwotnej bezładności stosunków płciowych, następujące jeszcze możemy przytoczyć dowody:

Niektórzy jej zwolennicy powołują się na to, że są ludy

---

[1]) Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Culturstufen I (1896) 11.

[2]) The history of human marriage (1891) 60.

nie rozróżniające wcale w swej mowie kobiety od dziewczyny niezamężnej. Jeżeli ten fakt jest prawdziwy, o czem wolno powątpiewać, to nie dowodzi on jeszcze nieistnienia u owych ludów małżeństwa. Z braku wyrazu dla jakiejś rzeczy nie można jeszcze wnosić o jej nieistnieniu. Francuzi nie mają odrębnego wyrazu na oznaczenie mężczyzny w przeciwieństwie do kobiety. Czyż brak im przeto odpowiedniego pojęcia?

Dla udowodnienia pierwotnej bezładności płciowej przytaczają pewne zwyczaje, mające być jej pozostałością. I tak: niektóre ludy tolerują największe wykroczenia płciowe u młodzieży i do dziewictwa narzeczonej żadnej nie zdają się przywiązywać wagi. Na to można odpowiedzieć: Okoliczność, że po zawarciu małżeństwa tem większe u tych ludów stawiane są wymagania, pod względem czystości, dowodzi, że nie brak im pojęcia obowiązującej siły związków małżeńskich. Wiemy skądinąd, że są ludy dzikie, które ogromnie wysoko cenią czystość młodzieży i dziewic i przy zawarciu małżeństwa bezwarunkowo jej wymagasą. Te i tym podobne fakty nie dałyby się wyjaśnić, gdyby pierwotne stosunki płciowe istotnie były bezładne. Zresztą i oto najwymowniejszy dowód — dzisiaj u ludów najwyżej stojących w kulturze spotykamy właśnie największe zboczenia płciowe i najczęstsze naruszenia wierności małżeńskiej. Historya uczy, że z postępem kultury czystość obyczajów nie zawsze wzrasta, lecz owszem ulega obniżeniu. Jakże wysławia Tacyt czyste obyczaje starych Germanów. Porównajmy je z obyczajami dzisiejszych naszych miast wielkich, z panoszącem się w nich rajfurstwem, ze strojnemi kokotami, z publicznymi zakładami nierządu i lekkomyślnymi rozwodami.

Lubbock i Morgan powołują się także na szacunek, jakim otaczano hetery w Grecyi i w Indyach starożytnych, jako na pozostałość małżeństwa komunistycznego, a także na obyczaj gościnnej prostytucyi [1]), polegającej na ofiarowaniu gościowi żony lub córki gospodarza domu, lub na pewne nieobyczajne praktyki nocy poślubnej, lub na nazwy pokrewieństwa, gdy np. brat ojca także ojcem jest nazwany i t. p. Zbytecznem byłoby rozwodzić się nad wykazywaniem niedostateczności, dla poparcia hypotezy, podobnych objawów, będących oczywistymi dowodami zwyrodnienia obyczajowego.

---

[1]) Das Mutterrecht. Sztutgard 1861.

Od czasów Bachofena [1]) powoływano się nieraz na dziedzictwo macierzyste (w linii macierzystej), jako na pozostałość heteryzmu pierwotnego.

Istotnie niektóre ludy obliczają pokrewieństwa i powinowactwa rodzinne nie w linii ojczystej, ale macierzystej, tak iż dzieci jakiejś pary małżeńskiej poczytywane są za krewnych, oraz spadkobierców tylko matki i jej rodziny. Już Herodot wspomina o tym zwyczaju i poczytuje go za wyjątkowy; od tego czasu napotykano go nieraz u różnych ludów. Do tego dodać trzeba, że u pewnych plemion np. negrów Południowej Afryki, kobieta w stosunkach społecznych i towarzyskich przeważną odgrywa rolę, niekiedy nawet w sprawie wojny i pokoju stanowczo rozstrzyga.

Na tym fakcie Bachofen, Mac Lennan, Dargun i inni w nowszych czasach szczególniej, Gireaud-Teulon [1]) oparli całą hypotezę o istniejącem rzekomo w czasach pierwotnych, powszechnem prawie macierzystem. Nie ojciec, mówią oni, był pierwotnie punktem krystalizacyi rodziny, nie małżeństwo monogamiczne, lecz matka, kobieta, a to się da wyjaśnić jedynie przez bezładność stosunków płciowych w najdawniejszych czasach, oraz wynikającą stąd trudność i niepewność w oznaczeniu ojca. Jeśli pierwotne stosunki były bezładne, to łatwo się tłumaczy dla czego rodzina skupiała się dokoła kobiety, ściślej ona bowiem była związana z dziećmi, aniżeli nieznany ojciec i dlatego większą nad niemi musiała mieć władzę i większy wpływ w rodzinie. Tak powstało p a n o w a n i e k o b i e t y (gynokracya) i pierwotnie rodzina była nie patryarchalna, lecz m a t r y a r c h a l n a. Z wielką gorliwością śledzono za dowodami stwierdzającymi tę hypotezę, niejeden badacz z oczywistem zadowoleniem wyszukiwał świadectw o zwierzęcem pochodzeniu człowieka. Nie możemy wdać się tu w wyczerpujące roztrząsania etnologiczne i musimy poprzestać na poruszeniu najważniejszych punktów, dotyczących rzekomego prawa macierzystego.

Należy przedewszystkiem odróżnić to prawo i związane z niem panowanie kobiety od dziedzictwa macierzystego. Właściwa gynokracya nigdzie stanowczo udowodniona nie została. Znaleziono pewne plemiona, u których kobiety też samą, co mężczyzni posiadały władzę, ale nigdzie nie dostrzeżono, aby

[1]) Les origines du mariage et de la famille. Genève 1884

panowały one wyłącznie i nad mężczyznami przewodziły. Przez przyjęcie pierwotnej gynokracyi zwolennicy jej sami ze sobą w sprzeczność popadają. Podczas kiedy wszędzie w świecie zwierzęcym widzą oni przewagę prawa mocniejszego, tylko u ludzi płeć słaba miałaby osiągnąć władzę najwyższą i to w czasie, gdy byli oni najbliżsi stanu zwierzęcego i powodowali się tylko instynktem i grubą przemocą. Czyż to jest wiarogodne?

Co się tyczy spadku w linii żeńskiej, czyli dziedzictwa macierzystego jest to zjawisko wyjątkowe, które nic nam nie mówi o pierwotnych stosunkach płciowych. Chciano w tem widzieć (to jest w dziedzictwie macierzystem) pozostałość czasów bezmałżeńskich, mówi F. Ratzel [1]), ale może to być wytwór późniejszego prawodawstwa. Inni tłumaczą tę linię żeńską, jako wynik fałszywych wyobrażeń fizyologicznych o uczestnictwo ojca w płodzeniu dzieci, jak np. B. O. Peschel [2]), który pogląd Bachofena stanowczo odrzuca. E. N. Starcke [3]) wyjaśnia powstanie linii żeńskiej na podstawie miejscowych stosunków rodziny i planu, Grosse na podstawie obawy przed stosunkami kazirodczymi. Główną przyczyną owego zjawiska, jak słusznie uważa Westermark, było wielożeństwo. U niektórych plemion małżonki tego samego mężczyzny zamieszkują wraz z dziećmi oddzielne chaty, a mężczyzna na przemian u tej lub owej przebywa. Czy stąd nie musiało wyniknąć wywodzenie pokrewieństwa nie od ojca, lecz od matki? Tylko linia macierzysta pozwalała rozróżniać licznych potomków tego samego ojca rodu.

§ 3.

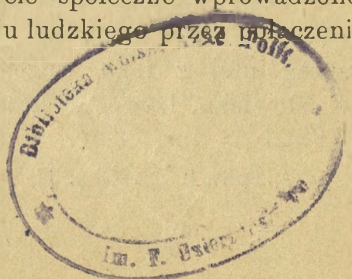
Małżeństwo jako instytucya z mocy prawa przyrodzonego.

Fantazyom darwinistowskim przeciwstawiamy małżeństwo, jako trwałą łączność mężczyzny i kobiety dla płodzenia i wychowania dzieci w duchu rozumnej natury ludzkiej, a zatem oczywistym jest błędem poczytywać je za dowolny wynalazek ludzi w pewnej epoce kultury, w życie społeczne wprowadzone.

Bóg chciał rozmnożenia rodzaju ludzkiego przez połączenie

---

[1]) Völkerkunde 1, 81—2.
[2]) Tamże 244.
[3]) Die primitive Familie (1888) 57.



obu płci. Wnosimy to niewątpliwie z rozdziału natury ludzkiej na dwie różne płcie, oraz udzielonej ludziom zdolności rozmnażania się, przez działanie zaszczepionego w nich popędu przyrodzonego. I analogiczne objawy u innych istot żyjących stwierdzają ten zamiar Stwórcy.

Stąd już wynika, że zaspokajanie popędów płciowych poza połączeniem obu płci moralnie jest naganne. Celem bowiem zdolności płodzenia jest rozmnożenie rodzaju ludzkiego, o ile więc ta zdolność przeciwko swej naturze działa, jest oczywistem nadużyciem.

Stosunek obu płci nie może być zupełnie bezładny i dowolności ludzkiej pozostawiony. Jest owszem wymaganiem prawa przyrodzonego, aby rozmnożenie rodzaju ludzkiego zachodziło tylko w obrębie małżeństwa, to jest trwałego połączenia mężczyzny i kobiety. Już ten fakt, że u wszystkich ludów spotykamy w jakiejkolwiek formie małżeństwo i na mocy pewnych praw uregulowany w niem stosunek płci, może służyć za dowód, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, w samej naturze ludzkiej ugruntowanym, że zatem wolna miłość pozostaje z nią w sprzeciwieństwie.

Sama godność człowieka wymaga, by związek płciowy mężczyzny i kobiety posiadał trwałość. Człowiek we wszystkich sprawach powinien się kierować rozumem nie ślepymi popędami. Na to potrzeba, aby wszelkie jego sprawy dokonywały się w pewnych objektywnych, przez naturę wskazanych i łatwo rozpoznawalnych granicach. U człowieka popędy zmysłowe nie są tak, jak u zwierząt regulowane przez instynkty. Zwierzę w instynktach swych ma naznaczoną przez przyrodę właściwą miarę w użyciu tego, co mu pożyteczne lub szkodliwe. U człowieka ślepy instynkt zastąpiony jest przez światło rozumu. Arystoteles wypowiada tylko niewątpliwy fakt doświadczenia, gdy mówi, że człowiek bez cnoty jest najdzikszem zwierzęciem, szczególniej we względzie nadużyć podniebienia i rozkoszy płciowej; najbardziej zwierzęcym ze wszystkich zwierząt [1])!

Jeśli człowiek w swem życiu płciowem ma się powodować rozumem, musi uznawać pewne objektywne prawa i granice, szczególniej z tego względu, że popęd płciowy tak potężny w człowieku, łatwo go poza wszelką słuszną miarę może pocią-

[1]) Polit. 1, 2, 1253 a. 32.

gnąć. Jedynie, objektywnie oznaczone granice mogą go ustrzedz od wszelkich w tym względzie zboczeń.

Jakież są to granice? Pierwszą i najważniejszą z nich jest trwałość raz zawiązanego stosunku. Skoro brak w nim tej trwałości, ograniczenie popędu płciowego jest zgoła niemożliwe.

Drugim zasadniczym powodem związków małżeńskich jest wzgląd na wychowanie dzieci. Dziecko przychodzi na świat zupełnie niedołężne, łzy są i pozostają długo jedynym środkiem samozachowawczym, który ze sobą na świat przynosi. Żadne zwierzę nie przechodzi tak długiego i niedołężnego niemowlęctwa. Oczywiście stąd wynika, że rodzice przez naturę samą nakazaną mają troskę o utrzymanie bytu swego potomstwa.

Świadczy o tem również ten przyrodzony i nieprzeparty popęd miłości wzajemnej łączącej rodziców i dzieci w świecie ludzkim. Instynktownie czuje się dziecko do swych rodziców pociągnięte i z ich strony nawzajem występuje popęd miłości dla istot, będących niejako przedłużeniem własnego ich życia. Ten stosunek sam przez się już wskazuje zamiar Stwórcy, poruczający rodzicom wychowanie dzieci. Świadczy o tem również obyczaj wszystkich ludów zawsze to zobowiązanie rodzicom nakładający. A wychowanie nie może być dziełem jednego z małżonków i wymaga koniecznie łącznego ich współdziałania. Jeśli w pierwszych latach życia, dziecko potrzebuje przeważnie opieki matczynej, to matka jego w tej właśnie dobie tembardziej potrzebuje opieki swego małżonka, aby dziecku zupełnie oddać się mogła. Im starsze staje się dziecko, tem większe znaczenie osiąga w jego wychowaniu kierowniczy wpływ ojca. Wychowanie polega nietylko na trosce o ciało, lecz także na wyrobieniu moralnych i duchownych sił dziecka. Musi ono być przez wychowanie postawione w możności należytego wypełnienia przypadających mu kiedyś w życiu zadań, a przedewszystkiem musi mieć zaszczepione zasady prawości i bojaźni bożej, aby mogło się wywiązać ze swoich obowiązków moralnych względem Stwórcy, względem bliźnich i względem siebie samego. To moralne wychowanie dziecka, nieodzownie wymaga też współdziałania obojga rodziców. Mężczyzna przez swoją spokojną rozwagę i wytrwałą energię wyobraża stronę rozumu, kobieta przez swoją żywą fantazyę i łatwą pobudliwą uczuciowść jest przedstawicielką serca. Wychowanie pozbawione wpływu ojczystego

w większej części wypadków również niedostateczne jest i ułomne, jak to, któremu brakło miłości i troskliwego oka matki. Ponieważ to łączne zadanie wychowawcze, szczególniej przy większej liczbie dzieci przecięciowo wymaga większej części życia ludzkiego, a zatem związek małżeński w zasadzie i na ogół przynajmniej dożywotnio nierozerwalny być powinien.

Z tego, co wyżej powiedziano możemy wnosić, jaki powinien być wewnętrzny cel małżeństwa. Mówimy: wewnętrzny cel, to jest taki, który małżeństwu przez naturę ludzką i przez ujawnioną w niej wolę bożą jest wskazany. Cele zewnętrzne i przypadkowe, które sobie małżonkowie przy zawarciu swych związków stawiają, nie są tu brane pod uwagę, nie powinny one jednak w żadnym razie głównemu celowi stać na przeszkodzie, a tem mniej go wykluczać.

Małżeństwo jest zatem instytucyą, której istotnem zadaniem jest nie dobro i szczęście małżonków, lecz dobro rodzaju ludzkiego, odpowiednie jego godności zachowanie go i rozmnożenie. Nie idzie zatem, aby dobro osobiste małżonków miało być przez cel główny ich związku wykluczone.

Podoba się Bogu najprostszymi środkami różnorodne i zawiłe nieraz cele osiągać, oczywiście przy odpowiedniem podporządkowaniu tych ostatnich. Najwymowniejszym tego dowodem jest właśnie małżeństwo, którego członkowie, niezależnie od istotnego celu swojego związku, tyle innych celów w swem szczęściu, pomocy i współdziałaniu wzajemnem osiągają.

§ 4.

Bezżeństwo i celibat.

Małżeństwo nie jest jakiemś złem koniecznem, za co je poczytywali marzyciele czasów dawniejszych, lecz instytucyą dla utrzymania rodzaju ludzkiego chcianą i postanowioną. Z tej zasady przeciwnicy celibatu katolickiego ukuli broń przeciwko niemu.

Aby celibat należycie osądzić, należy dwie rzeczy rozróżnić: naprzód wstrzymanie się od małżeństwa, czyli bezżeństwo, następnie podporządkowanie bezżeństwa służbie bożej i obowiązkom względem bliźniego.

I. Bezżeństwo sprzeciwia się woli bożej, nakazującej

rozmnożenie rodzaju ludzkiego: — oto zwykły zarzut zwracany przeciw tym, którzy przekładają życie samotne, szczególniej jeśli służbie bożej je poświęcają. Wszelako dusze trwożliwe, które podobny zarzut się nasuwa, niechaj się uspokoją. Nakaz mnożenia się obowiązuje rodzaj ludzki w jego całości; nie obowiązuje ludzi poszczególnych.

Jeśli chodzi o rzeczy, których wymaga dobro jednostkowe każdy ma obowiązek troszczyć się o nie. To też każdy powinien dbać i zabiegać o zdobycie środków wyżywienia się i odzieży; nie każdy wszelako obowiązany jest starać się o rzeczy potrzebne wprawdzie zbiorowości, a nie koniecznie potrzebne jednostkom. Wszakże społeczeństwo ludzkie nie może się obejść bez uprawnych pól, bez domów umiejętnie budowanych, bez odzieży, pokarmów, środków leczniczych i t. p. Potrzebuje ono nauczyieli, sędziów, kupców, urzędników, rzemieślników, myśliwców i t. d. Czyż każdy ma się oddawać tym zajęciom? Byłoby to oczywistą niemożliwością. W społeczeństwie musi być rozkład prac i obowiązków. Z tego punktu widzenia jasno się nam przedstawi, że uczestnictwo w rozmnożeniu ludzkości nie wszystkich ludzi bezwarunkowo obowiązuje, owszem pożądanem jest, aby niektórzy z nich, poświęcający się szczególnie pożytecznym społeczeństwu czynnościom, żyli w bezżeństwie, aby wszystkie siły swe i starania mogli im poświęcić. Wtedy tylko nakaz płodzenia obowiązywałby jednostkę, gdyby w jakimś szczególnym wypadku od niej wyłącznie zależało utrzymanie całego gatunku. Ale wypadek taki jest oczywiście niedopuszczalny. Popęd płciowy i miłość rodzicielska są to tak wielkie siły, że ogromna większość ludzi zawsze przez nie pociągnięta będzie.

Jeśli kiedy, to za dni naszych mniej niż kiedykolwiek lękać się trzeba wymarcia ludzkości, skoro nam dzisiaj różni ekonomiści w tak ciemnych barwach przedstawiają niebezpieczeństwo przeludnienia. Wprawdzie odnośna teorya Malthusa w całej swej ścisłości matematycznej nie daje się dziś utrzymać, ale zasadnicza jej myśl, o szybszym wzroście ludności aniżeli środków jej utrzymania, przez wielu ekonomistów jest uznawana. Już dzisiaj Europa nie może wyżywić swej ludności i tysiące emigrantów za ocean zmuszona jest wysyłać. Skoro z czasem i świat nowy ulegnie przeludnieniu i emigracya stanie się niemożliwą, ludzie z niedostatku i nędzy chyba umierać będą, dopóki poziom ludności nie spadnie do miary umożliwiającej jej

wyżywienie. Cokolwiek jednak można sądzić o podobnych obawach, to jest pewne, że o wyludnienie ziemi nie potrzebujemy się troszczyć; możemy owszem cieszyć się, że pewna ilość ludzi zrzeka się naturalnego popędu mnożenia się, aby w inny sposób przysparzać pożytków ludzkości.

Przeciwne naturze! — oto jest zarzut, który stawiają też bezżeństwu. Czyż nie znaczy to zwalczać naturę, gdy tłumi się w sobie najsilniejszy popęd życia. Po cóż Stwórca zaszczepił człowiekowi zdolność i popęd do rozmnażania się? Czyż nie jest to wskazówką, że przeznaczył go do pożycia małżeńskiego?

Ustrój płciowy człowieka pozwala tylko wnosić, że Bóg chce rozmnożenia rodzaju ludzkiego i że przed każdym z ludzi wrota małżeńskie stoją otworem. Podobnie każdy człowiek może być też rolnikiem, kupcem, krawcem: ale stąd nie wynika że każdy być nim musi. Również ustrój płciowy człowieka świadczy, że pewna ilość ludzi w związki małżeńskie wstąpić może, ale stąd nie wynika, aby każdy musiał je zawierać.

Co się tycze popędu zmysłowego, to zwalczanie go w sobie wtedy tylko musiałoby być uznane za przeciwne naturze ludzkiej, gdyby było przeciwno warunkującemu ją nieodzownie rozumowi; poza tem tylko p r z e c i w z m y s ł o w e m nazwane być może. Człowiek jako istota rozumna o tyle tylko winien zaspakajać swoje żądze zmysłowe, o ile tego rozum wymaga i wtedy jedynie, gdy opór im jest nierozumny, może on być nazwany dla człowieka również nienaturalnym. Owóż wskazaliśmy wyżej; że rozum nie wymaga koniecznie małżeństwa wszystkich ludzi, dodać zarazem trzeba, że nawet w małżeństwie wymaga on ograniczenia i miarkowania żądz zmysłowych.

Niesłuszne jest także zdanie, uznające wstrzemięźliwość płciową za niemożliwą w swej istocie. Zdarzają się wypadki, w których ludzie przez siłę okoliczności, lub chorobę zniewoleni są do bezżeństwa. Czyż ci mieliby się znajdować w niemożności stosowania się do przyrodzonego prawa moralnego, wzbraniającego stosunków płciowych poza małżeństwem? Nawet w porządku czysto przyrodzonym bezżenni oprócz siły woli, mogą posiłkować się potężniejszymi jeszcze środkami modlitwy i zaparcia się siebie; a chrześcijaństwo jeszcze dzielniejsze i liczniejsze środki wstrzemięźliwości daje tym, którzy z miłości ku Bogu w dziewictwie trwają.

II. Bezżeństwo c e l i b a t e m we właściwem znaczeniu wtedy

się zowie, gdy nie z ziemskich pobudek, lecz dla służby i oddania się Bogu jest wybrane i to na całe, życie pod pieczęcią zaprzysiężonych ślubów. Samo w sobie życie bezżenne nie jest moralnie złe, ale i moralnie dobrem nazwane być nie może; jest ono moralnie obojętne, a staje się dobrem lub złem zależnie od celu swego i okoliczności. Moralnie dobre będzie wtedy, gdy z dobrych wynika pobudek, a skoro, z mocy ślubu uczynionego, na cały żywot człowieka się rozciąga, wtedy zowie się celibatem. Takim jest celibat kapłański i zakonny. Stan ten z chrześcijańskiego punktu widzenia nietylko za dozwolony, lecz za wyższy i doskonalszy od stanu małżeńskiego musi być uznany.

Oczywiście nie utrzymujemy, że celibat jest lepszy dla każdego człowieka. Dla ogółu ludzi małżeństwo pewniejszą zawsze będzie drogą do zbawienia; w każdym razie nie wszyscy mają powołanie do życia dziewiczego; dla wielu lepiej jest wstąpić w związki małżeńskie, skoro nie posiadają w sobie dosyć siły do życia w czystości. Nie utrzymujemy także, aby każdy żyjący w celibacie miał być doskonalszy od żyjącego w małżeństwie. Zdarzyć się owszem może, ze człowiek w tym ostatnim stanie osiągnąć może wyższą doskonałość. Stan w ogóle nic w tym względzie nie roztrzyga; twierdzimy tylko, że przy jednakiej sile udoskonalenia w stanie dziewictwa wyżej wznieść się ona może.

Celibat uwalnia człowieka od mnóstwa przeszkód na drodze do doskonałości stojących. „Kto bez żony jest, mówi św. Paweł, stara się jeno o to co pańskiego jest, jakoby się Bogu podobał; który z żoną jest, stara się o to, co ze świata jest, aby się żonie podobał i rozdzielon jest“ [1]). Pomyślmy tylko o niezliczonych ciężarach i troskach rodzinnych. Zabiegi o dobro rodziny, o pomnożenie jej bogactwa, jakie często stanowią sidła, ziemskiemi sprawami wyłącznie serce ludzkie oplątujące. Wyzwolenie się z trosk i skłonności ziemskich umożliwia duszy całkowite poświęcenie się służbie bożej i pracy dla bliźnich. Do tego dodać trzeba nieustanną walkę, jakiej ofiara wstrzemięźliwości od człowieka wymaga, walkę nakłaniającą człowieka do zaparcia się siebie, do modlitwy, nieustannego wznoszenia w niej serca ku Bogu. Życie w czystości dla cnoty z natury swej wymaga od człowieka opanowania swych skłonności, wzmacniania swej siły duchowej i przez to podnosi ludzką jego godność. Z ni-

[1]) I Kor 7, 32.

zin dążeń zmysłowych wznosi go na wyżyny duchowe, wedle pięknego wyrażenia św. Tomasza, spokrewia go z Aniołami [1]). Przewyższa on nawet zasługą Aniołów, gdyż dobrowolnie wśród pokus zmysłowych anielski wiedzie żywot. Nie dziw też, że już ludy pogańskie dziewictwu cześć szczególną oddawały. Kapłanki Westy, Diany, Minerwy były obowiązane do zachowania dziewictwa.

Wszystko, co wyżej powiedziano usprawiedliwia już celibat z przyrodzonego czysto punktu widzenia. Tem większe on jeszcze ma znaczenie, skoro nań spojrzymy ze stanowiska chrześcijańskiego, jako na środek zbliżenia się do Chrystusa, który z dziewicy urodzony, dziewiczy wiódł żywot i dusze dziewicze nadewszystko cenił. Dla kapłaństwa katolickiego celibat szczególne jeszcze ma znaczenie. Podczas gdy kapłaństwo żydowskie uzupełniało się przez cielesne płodzenie, kapłaństwo chrześcijańskie na drodze dziewictwa ma się mnożyć. Czyż nie słusznem jest, aby uczestnicy kapłaństwa, uznający nad sobą dziewiczego arcykapłana według obrządku Melchizedecha, mający w mocy swej dziewicze ciało Chrystusa, zarówno we właściwem jak i mistycznem znaczeniu i codziennie na ołtarzu dziewiczą składają ofiarę, sami w dziewictwie wiedli żywot? Wreszcie celibat kapłański jest także dzielnym środkiem niezawisłości Kościoła katolickiego. Jako powszechna, dla wszystkich czasów i ludów ustanowiona instytucya zbawienia, nie może on bez zaparcie się swego posłannictwa podlegać dowolności świeckiej władzy krajowej. Tymczasem kapłan troszczący się o żonę i dzieci, nieustannie przez tysiące względów od tej władzy musi być zależny i w pełnieniu swoich obowiązków duchownych na rozliczne z jej strony może napotykać przeszkody. Toż samo w wyższym jeszcze stopniu stosuje się do zakonów, poświęcających się pielęgnowaniu chorych, wychowaniu młodzieży, działalności misionarskiej i t. p. w duchu chrześcijańskim pojętym zadaniom. Dla zakonów celibat jest koniecznym też warunkiem niepodzielnego oddania się wzniosłemu posłannictwu.

Ponieważ celibat nietylko dozwolony jest, lecz wyższy od stanu małżeńskiego, ponieważ pożyteczny jest kapłaństwu i Kościołowi, czyż nie słusznem jest przeto, że Kościół go swym kapłanom, jako bezwzględny obowiązek nakazuje? Nikt nie jest

---

[1]) C. gent. III. 137.

obowiązany poświęcić się stanowi kapłańskiemu, lub zakonnemu. Z punktu widzenia religijnego każdemu dozwolone jest założyć swoje ognisko rodzinne. Kto jednak postanowi być kapłanem, ten musi się poddać wymaganiom, jakie Kościół stawia swemu kapłaństwu.

Jeśliby ktoś powiedział, że dobro całej ludzkości, wymagającej rozmnożenia powinno być stawiane na pierwszem miejscu ponad wszystkimi innymi względami, to odpowiemy, że różne rodzaje dobra winny być porównywane ze sobą przedewszystkiem, o ile do wyższego lub niższego należą porządku [1]). Otóż celibat z natury swojej należy do najwyższego porządku dążeń ludzkich i dlatego wzgląd na ziemski pożytek ludzkości nie może być przeciwko niemu zwrócony. A zresztą zarzut powyższy już przez to samo okazuje się bezzasadny, że nikt przecie więcej dobra ludzkości nie przysparza, jak kapłan i zakonnik katolicki. Historya katolickiego celibatu należy do najwznioślejszych stronnic dziejów świata i we wszelkich dziedzinach pracy ludzkiej przytacza nieśmiertelne imiona. Dość tu wspomnieć św. Bazylego, św. Augustyna, Grzegorza W., Alkuina, Alberta W., św. Tomasza z Akwinu, Kopernika i wielu innych.

Paulsen [2]) przytacza przeciw celibatowi moralne wykroczenia, zarzucane nieraz duchowieństwu katolickiemu. A czyż w podobny sposób nie możnaby też wykazać szkodliwości małżeństwa? I ono ma swoje niebezpieczeństwa i liczne, jawne wiarołomstwa w niem popełniane i zapewne stanowiące tylko małą część wielu innych w ukryciu pozostających, dowodzą jak wielu ludzi tym niebezpieczeństwom ulega. Czy z powodu tych nadużyć i wykroczeń małżeństwo ma być zniesione? Owóż to samo stosuje się do celibatu. Zapewne, byli i są liczni duchowni swój święty stan bezczeszczący i nigdy ich może nie zbraknie. Gdzie są ludzie, tam są i ludzkie ułomności. Jeśli wszakże porównamy tę, mało znaczną stronę ujemną ze wspaniałemi zasługami kleru katolickiego, które przez stan celibatu zostały umożliwione, to znikną one, jak nieliczne i drobne ciernie we wspaniałym krzaku różanym.

---

[1]) S. Thom., S. theol. 2, 2, q. 152, a 4 ad 3.

[2]) System der Ethik, 596.

ARTYKUŁ DRUGI

Właściwości małżeństwa.

Najważniejsze z nich są jedność i nierozerwalność.

Jedność małżeństwa na tem polega, że prawowity związek tylko między jednym mężczyzną i jedną kobietą zawarty być może. Tylko po śmierci jednego z małżonków pozostałe przy życiu uprawnione jest ponowne zawrzeć związki. Ze stanowiska prawa przyrodzonego ponowienie ich nie może być słusznie wzbronione.

I. Jedność małżeństwa nie dopuszcza związku jednej kobiety z wieloma mężczyznami (wielomęstwo, polyandria), jako też jednego mężczyzny z wieloma kobietami (wielożeństwo, polygamia).

1. Wielomęstwo napotykane bywa u wielu nizko upadłych plemion, jako to u Aleutów, Konjaków, na krańcu północnowschodniej Azyi [1]). Mac-Lennan utrzymywał, że było ono powszechne w czasach pierwotnych. Twierdzenie to opiera się nie na faktach, ani na jakichkolwiek innych danych, lecz tylko na przesądach doktryny darwinistowskiej. Zresztą jak słusznie uważa Schneider [2]), istniejące u niektórych ludów wielomęstwo nie powinno być mieszane z zupełną dowolnością związków płciowych. Tam, gdzie się ono zdarza, polega zazwyczaj na pożyciu małżeńskiem wielu braci z jedną kobietą; główną przyczyną tego zboczenia bywa brak kobiet.

Wielomęstwo jest niewątpliwie jednem z najbardziej rażących wykroczeń przeciw naturze ludzkiej. Pewną jest rzeczą, że przynosi ono wielką ujmę płodności kobiet. Przytem wobec niepewności ojcostwa uniemożliwione jest zgodne z naturą wychowanie dzieci. Być może, że u dzikich upadłych moralnie plemion, u których nie może być mowy o prawdziwem wychowaniu, ujemny ten skutek nie daje się odczuwać, wszelako sądu naszego o małżeństwie nie możemy stosować do warunków by-

---

[1]) Peschel. Völkerkunde (wyd. 6) 281.

[2]) Die Naturvölker II, 459.

tu podobnych ludów. Zresztą niezależnie od kwestyi wychowania, czy nie są przeciwne naturze stosunki rodzinne, w których dziecko nie zna swego ojca, a zatem ani miłości, ani czci należnej okazać mu nie może?

2. Wielożeństwo w mniejszym stopniu sprzeciwia się prawu przyrodzonemu, gdyż głównemu celowi małżeństwa, to jest płodzeniu i wychowaniu dzieci mniejszą przynosi ujmę. Zaznaczony przy wielomęstwie ujemny skutek, to jest nieznajomość dla dzieci jednego z rodziców, tutaj nie zachodzi, niemniej przeto wielożeństwo, istniejące i dzisiaj u większości ludów pogańskich, samo przez się, niezależnie od ustaw bożych, za przeciwne naturze ludzkiej musi być uznane; w każdym razie bowiem osiągnięcie drugorzędnych przynajmniej celów małżeństwa zostaje przez nie utrudnione, lub zgoła uniemożliwione, głównie z powodu poniżenia , w jakiem ono stawia kobietę, która w danym razie staje się nie towarzyszką, lecz raczej niewolnicą męża. To też na całym wschodzie, gdzie wielożeństwo jest powszechne, kobieta żyje w stanie niewolniczym. Przez przywrócenie jedności małżeństwa chrześcijaństwo podniosło stanowisko kobiety i zapewniło jej w słusznym zakresie równouprawnienie z mężczyzną.

W nowszych czasach córka naczelnika Mormonów Brighama Yonng'a, wystąpiła w obronie wielożeństwa. Utrzymuje ona, że z własnego doświadczenia przekonała się o pożytkach, jakie stąd dla życia rodzinnego wynikają. Złóżmy ten wybryk na karb pietyzmu dziecięcego, który nakłania córkę do ujmowania się za czcią i dobrą sławą własnej rodziny. Pośród nowszych filozofów Schopenhauer [1]) zdobył sobie wątpliwą sławę obrońcy wielożeństwa. Nie monogamia, lecz polygamia wydaje mu się odpowiednią formą stosunków płciowych. W obronie tej ostatniej przytacza, że byłaby ona najskuteczniejszym środkiem przeciw prostytucyi, będącej jakoby skutkiem monogamii. Jakież to puste słowa. Prostytucya wynika zazwyczaj nie stąd, że mężczyźnie za mało jednej kobiety, lecz stąd raczej, że ta jedna jest mu zbyt wielkim ciężarem. Woli on zaspokajać swoje popędy bez wszelkiej troski o żonę i dzieci. Ale powie kto, jeśli polygamia ma być przeciwną prawu przyrodzonemu, dlaczegóż Bóg dopuszczał ją w Starym Testamencie? Odpowiemy na to:

---

[1]) Paregra und Paralipomena II (1874), 647.

O ile polygamia narusza równość praw obojga małżonków, mogła być dopuszczona przez Boga, będącego panem wszelkich praw ludzkich i mogącego udzielać wedle miary i stosunku, jakie mądrość Jego uzna za słuszne. Co do złych skutków polygamii, to Bóg mógł im zapobiedz na innej drodze, lub też czasowo je dopuścić, aby przez to główny cel małżeństwa, to jest rozmnożenie rodzaju ludzkiego w prędszym czasie mógł osiągnięty, co ze szczególnych powodów za czasów patryarchów wielce było pożądane.

II. Powyżej udowodniliśmy w ogóle konieczność dożywotniego trwania związków małżeńskich, ale czy w pewnych szczególnych wypadkach, np. w razie niepłodności, wiarołomstwa, lub wzajemnej nieprzyjaźni nie mogą one być rozwiązane? Oczywiście nie mówimy tu o niezupełnem rozdziale małżonków, to jest o rozdziale we współżyciu (co do stołu i łoża), którego dopuszczalność wobec słusznych powodów nie ulega wątpliwości. Mamy tu na myśli rozdział zupełny, to jest rozwód, który małżeństwo całkiem rozrywa i dopuszcza ponowne związki rozwiedzionych. Zapytujemy tedy: czy z mocy prawa przyrodzonego, niezależnie od ustaw chrześcijańskich i sakramentalnego swego charakteru, małżeństwo przez jakąkolwiek władzę ludzką może być zniesione i za niebyłe uznane?

Poza Kościołem katolickim rozwód ogólnie prawie w pewnych wypadkach jest dopuszczany i prawodawstwo świeckie w większości krajów również go uznaje. Pomimo tego śmiemy utrzymywać, że nierozwiązalność małżeństwa, niezależnie od względów religijnych, daje się uzasadnić. Nie myślimy wprawdzie twierdzić, ażeby prawomocnie ustalony rozwód miał i do niewielu wypadków stosowany absolutnie uniemożliwiać główny cel małżeństwa: wychowanie dzieci; sądzimy jednak, że faktycznie zupełne osiągnięcie tego celu, jako też i innych celów małżeństwa przez dopuszczenie jego rozwiązalności wielce jest utrudnione.

Zapewne, gdyby zawsze kwitnął [1]) „piękny czas młodzieńczej miłości, pierwszych uczuć złota era“... wtedy być może bez wielkiego niebezpieczeństwa rozwodowi wrota możnaby otworzyć. „Ale krótkie jest złudzenie, a długi żal! Życia najpiękniejsze święto kresem jest życia wiosny“. Wkrótce miodowy miesiąc

---

[1]) W oryginale wyrażenia w cudzysłów wzięte są cytatami z Dzwonu (Die Glocke) Schillera. (Przyp. tłum.).

małżeństwa ustępuje miejsca powadze życia, jego nagiej, szorstkiej rzeczywistości. Im lepiej poznają się małżonkowie, tem więcej ludzkich słabości w sobie odkrywają. Urocza istota, którą „on“ na rękach swoich przez życie pragnął przenieść, zamienia się często na kapryśną, kłótliwą, upędzającą się za modą i próżnostkami świata Ksantypę, a zamiast pełnego miłości oblubieńca, który dla „niej“ kwiatki na niwach zbierał, widzi ona obok siebie szorstkiego, bezwzględnego i gniewliwego tyrana, który wiarę jej wciąż łamie, jak z niewolnicą z nią się obchodzi. A jednak „miłość musi pozostać“. Wychowanie dzieci wymaga nieodzownie, aby małżeństwo w zakresie nierozerwalności trwało. Nie można tu brać w rachubę wyjątkowych wypadków bezdzietności; prawodawstwo ma na względzie powszechność, nie wyjątki. Gdyby te ostatnie były brane pod uwagę, znalazłyby się w niezliczonych wypadkach pozorne powody, usprawiedliwiające pragnienia wyuzdanych żądz lub lekkomyślności.

Mógłby ktoś powiedzieć, że jest rzeczą prawodawcy zapobiedz możliwości nadużyć w tym względzie i uregulować odpowiednio sprawę rozwodów. Atoli prawodawcy ludzcy, powodowani może własnemi słabościami, skłonni byliby zakres dopuszczalności rozwodów raczej rozszerzyć, aniżeli zacieśnić. Jakoż widzimy, że wszędzie, gdzie duch chrześcijański uleciał z praw ludzkich, wrota rozwodu jak najszerzej są roztwierane. Było to zatem słusznem zadaniem prawodawcy boskiego, który rodzinę podstawą społeczeństwa uczynił, przez nierozerwalność małżeństwa dać jej tę siłę i trwałość, jakiej ona dla doskonałego wypełnienia swych zadań istotnych nieodzownie potrzebuje.

Wzgląd na drugorzędne cele małżeństwa wzmacnia jeszcze podane powyżej powody jego nierozerwalności. Przedewszystkiem chodzi tu o wzajemną pomoc i wzajemne uzupełnianie się obojga małżonków, tak w duchowych, jak i w cielesnych sprawach. Podobnie jak płodzenie tylko przez związek mężczyzny z kobietą jest umożliwiony i w wyższym duchowym porządku, uzupełniają się nawzajem małżonkowie w łączącym ich związku. Zbyt nizkie ma pojęcie o małżeństwie, kto baczy na zmysłową tylko jego stronę. I tutaj znajduje zastosowanie zasada: nie samym chlebem tylko człowiek żyje. Małżeństwo w sferze duchowej łączy niejako w jednę całość dwie różne istoty, z dwojga powstaje nietylko jedno ciało, lecz poniekąd i nowa osobistość i to w nierównie wyższem znaczeniu, aniżeli to zachodzi w in-

nych towarzyskich, albo społecznych między ludzmi związkach. Dwie osoby tak są zjednoczone, że niejako jedno życie tworzą, tą samą myślą i wolą są ożywione, wspólnem cierpieniem i radością związane.

Taki ścisły stosunek wymaga też jaknajściślejszych węzłów przyjaźni, która nieodzownie obok popędów zmysłowych w małżeństwie istnieć musi. Miłość, ten powszechny pomiędzy ludźmi łącznik, tem donioślejszą w małżeństwie odegrywa rolę. Toż kobieta, matkę i ojca musi opuścić, aby pójść za małżonkiem i dolę jego dzielić. Znamieniem ścisłości stosunku małżeńskiego jest także powszechny u wszystkich ludów zwyczaj, na mocy którego kobieta nazwisko swe rodzinne na nazwisko męża zamienia. Owóż jeśli każda prawdziwa przyjaźń z natury swej trwałości wymaga i wszelkiego lęka się rozdziału, tem więcej musi to zachodzić w tak ścisłym stosunku, jaki między małżonkami istnieje.

Ale skoro miłość ustanie, gdy nienawiść zajmie miejsce przyjaźni, czyż wtedy nierozerwalne współżycie małżonków powyższymi względami, daje się uzasadnić? Pomimo możliwości takich zmian w usposobieniu wzajemnem małżonków prawdą jest zawsze, że p o w i n n i oni miłować się nawzajem, ponieważ cel istotny ich związku tej miłości wymaga. Skoro zaś miłość ich nie jest tylko skłonnością zmysłową, lecz skłonnością woli rozumnej, więc zachowanie jej pozostaje zawsze w ich mocy. Gdyby oziębienie jej miało stać się zasadą rozwodu, związek małżeński stałby się zupełnie luźny; jak często bowiem zdarzają się w nim przemijające nieporozumienia i niechęci. Z natury zaś swej powinien być on uregulowany według swych celów zasadniczych, a nie wedle przypadkowych, lub przemijających w nim zboczeń. Zresztą w tych wypadkach, w których zachodzą nieprzezwyciężone wstręty między małżonkami, rozłączenie ich niezupełne czyli separacya wystarczą. Tak droga zawsze przed nimi jest otwarta, gdy wzajemne współżycie stanie się nieznośnem. Gdyby dozwolone im było na skutek rozwodu nowe związki zawierać, małżeńska między niemi przyjaźń zupełnemu uległaby rozluźnieniu.

Zachodzi wszakże pytanie, jakim sposobem wobec nierozerwalności małżeństwa Mojżesz mógł dozwalać rozwodów, a także św. Paweł przyzwalał na rozłączenie się nawróconych na chrześcijaństwo pogan, z trwającymi w pogaństwie ich współ-

małżonkami, o ile z nimi w pokoju żyćby nie mogli. Odpowiemy, że te przyzwolenia wynikały nie z ludzkiej lecz z boskiej woli. Mówiliśmy wyżej, że małżeństwo, aby swój cel osiągnąć nie może podlegać rozłączaniu przez żadną władzę ludzką. Jeżeli Bóg w poszczególnych wypadkach dozwala swym pomazańcom i wysłannikom od tego ogólnego prawa czynić wyjątki, to jako najwyższy władca nad naturą i ludzkością ma do tego najzupełniejsze prawo i posługuje się niem, aby wyższe, niepojęte nam cele osiągnąć [1]). Nie jest to naruszeniem prawa przyrodzonego, gdyż to tylko przez ludzi może być naruszone, nigdy przez Boga, który je ustanowił i mocen jest znieść je lub zawiesić czasowo.

ARTYKUŁ TRZECI.

Przeszkody do małżeństwa i prawowita nad nim władza.

Małżeństwo, jako trwałe współżycie mężczyzny i kobiety w każdym poszczególnym wypadku powstaje na mocy umowy. Małżonkowie nie są ze sobą złączeni przez siłę przyrodzoną, a zatem połączenie ich musi być oparte na jakimś konkretnym fakcie życiowym, którym właśnie jest umowa małżeńska. Należy do naistotniejszych warunków osobistej wolności, aby nikt przeciwko swej woli nie był zmuszony do zawierania tak wszechstronnie, na całe życie wiążącego go stosunku, jakim jest małżeństwo. Jakkolwiek w chrześcijaństwie jest ono sakramentem, niemniej przeto jako swobodna umowa podlega ogólnym warunkom, jakie tego rodzaju stosunek ludzki określają, chociaż w tym razie został on w swej istocie i w swem działaniu przez Chrystusa nadprzyrodzoną łaską umocniony. Wynika stąd, że wszystko nieodzowne dla zawarcia ważnej umowy stosuje się także i do związków małżeńskich. To nas prowadzi do wyjaśnienia przeszkód, które małżeństwa nie dopuszczają.

Rozróżniamy rozłączające i wzbraniające przeszkody do małżeństwa. Pierwsze czynią je nieważnem, czyli wprost go nie dopuszczają, drugie czynią go niedozwolonem, cho-

---

[1]) S. Thom. Supplement. part. III q, 67, a. 2 Suarez, De leg. l. II c 15, n. 28.

ciaż jego ważności nie znoszą. Mianowicie, przy pewnych warunkach małżeństwo może być wzbronione, a jednak pozostaje ważne, jeżeli raz zostało zawarte. Jeśli np. mężczyzna przyobiecał pojąć w małżeństwo pewną kobietę i przed upłynięciem terminu obietnicy z inną się ożenił, małżeństwo jest ważne, jakkolwiek zawarcie jego było niedozwolone, jako połączone ze złamaniem danej obietnicy. Ścisłe oznaczenie, jakie przeszkody są rozłączające, a jakie wzbraniające jest rzeczą odpowiedniego prawodawstwa pozytywnego. Z punktu widzenia prawa przyrodzonego przeszkody czynią małżeństwo wtedy nieważnem, gdy powstają z braku warunków nieodzownych w ogóle dla ważności umowy. Z tej zasady można wyprowadzić następujące zasadnicze prawno - przyrodzone przeszkody do małżeństwa.

1. Nieważną jest umowa małżeńska zawarta w chwili, w której jeden z jej uczestników pozbawiony jest swobodnej władzy rozumu, jak np. w stanie obłędu, lub pijaństwa. Taż sama przeszkoda zachodzi przy małżeństwie zawartem w błędzie, co do osoby, lub co do jakiejś jej właściwości wyraźnie, jako nieodzowny warunek wymaganej.

2. Nieważną jest też umowa małżeńska, gdy jakaś osoba została do niej zmuszona, lub gdy zezwolenie jej zostało uzyskane pod wpływem trwogi, umyślnie przez drugą stronę lub kogoś postronnego wzbudzonej.

3. Dalszą prawno - przyrodzoną przeszkodą do małżeństwa jest zawarty uprzednio z inną osobą związek małżeński.

4. Ponieważ głównym celem małżeństwa jest płodzenie, a zatem uprzedzająca je trwale impotencya fizyczna, czyli niezdolność do osiągnięcia jego celu bądź ogólna, bądź też odnosząca się tylko do współmałżonka, czyni umowę małżeńską nieważną.

5. Wreszcie związek w blizkim pokrewieństwie, zarówno ze względów fizycznych, jak i moralnych jest istotną do małżeństwa przeszkodą.

Przy wielu wymienionych przeszkodach oznaczenie granicy, w obrębie której one działają, jako unieważniające związek małżeński, należy do odpowiedniej władzy prawowitej, która umowę między małżonkami, odpowiednio do wymagań prawa przyrodzonego, reguluje i rozstrzyga o jej ważności. Potrzeba także władzy publicznej, która formy ważnych i dozwolonych związków małżeńskich ustala, oraz oznacza, przy jakich okolicz-

nościach może nastąpić rozdział we współżyciu małżeńskiem. Niemniej także potrzebna jest władza rozstrzygająca spory, co do prawowitości małżeństwa, oraz co do praw dzieci w razie separacyi. Przedewszystkiem zaś nieodzownie istnieć musi powaga, która przestrzegania praw przyrodzonych i pozytywnych przy zawarciu małżeństwa pilnuje i w danym razie żądać ich może. Małżeństwo jest podstawą społeczeństwa, zachowanie jego praw nie może być pozostawione dowolności jednostek. Jeśli w jakimkolwiek razie, to w sprawie powodowania najsilniejszym popędem zmysłowym potrzebna jest władza ziemska, która go w karbach należycie zdolna jest utrzymać. W przeciwnym razie dzikie, bezładne wyuzdanie płciowe, pochłonąćby mogło rodzinę i społeczeństwo.

Jakaż jest władza publiczna, do której kompetencyi należy prawodawstwo małżeńskie?

W obecnym, chrześcijańskim porządku rzeczy należy ona do Kościoła. Tak głosi wyraźna nauka katolicka [1]). Główną tego przyczyną jest ustanowiony przez Chrystusa sakramentalny a zatem w najgłębszej swej istocie religijny charakter małżeństwa. Pomiędzy prawymi chrześcijanami umowa małżeńska nieodzownie sakramentem być musi i jako taka jurysdykcyi kościelnej podlega. W państwach chrześcijańskich zwierzchność ma prawo i obowiązek wymagać od swych poddanych chrześcijan, aby przy zawarciu związków małżeńskich do przepisów Kościoła się stosowali.

Odnosi się to tylko do samych związków nie do prawnocywilnych ich skutków, w zakresie majątku, dziedzictwa, jakichkolwiek praw politycznych i t. p. Te oczywiście podlegają władzy państwowej, ale opierać się muszą na prawnie zawartem małżeństwie [2]).

U chrześcijan zatem władza państwowa żadnej jurysdykcyi nad małżeństwem nie posiada, żadnych praw dotyczących go nie może stanowić, żadnych przeszkód mu stawiać, ani żadnych sporów z niego wynikłych rozstrzygać. Małżeństwo cywilne nie czyniące zadość wymaganiom kościelnym, z natury swej jest

---

[1]) Concil. Trident. sess. 24, can. 12.

[2]) Wyczerpująco rozpatrywali tę kwestyę: Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (1872), 845. Schneemann, Die Irthümer über die Ehe 91; Rive. Die Ehe (1876), 203.

nieważne. Jeśli władza państwowa wymaga, aby poślubieni po przyjęciu sakramentu stawili się przed odpowiednim urzędem cywilnym i zawarty między nimi związek mu oznajmili, wymaganie to jest słuszne, ponieważ państwu zależy na skutkach małżeństwa i takowe prawodawstwu jego podlegają. Jeżeli jednak państwo wymaga, aby ślub kościelny poprzedzony był przez cywilny, a jeszcze bardziej jeśli dozwala poprzestać na pierwszym i małżeństwo zawarte na jego podstawie uznaje za ważne, to dopuszcza się oczywistego naruszenia praw Kościoła, nawet w takim razie, jeśli wymaga następnie ślubu kościelnego. W tym bowiem porządku rzeczy zawarcie małżeństwa pozostawione jest dowolności państwa, ponieważ Kościół nikomu nie może dawać ślubów, kto przedtem nie otrzymał zezwolenia władzy państwowej.

Tam, gdzie różne wyznania religijne prawnie są uznane, ed ynie słuszne uregulowanie stosunków małżeńskich wtedy tylko może być uskutecznione, jeśli władza państwowa z odpowiedniemi władzami religijnemi wejdzie w porozumienie i takie tylko małżeństwa uprawni, które przedtem ślubem kościelnym zostały stwierdzone. Dla tych tylko poddanych, którzy do żadnej z uznanych prawnie gmin wyznaniowych się nie przyznają, państwo może małżeństwo cywilne stanowić, gdyż i między takiemi osobami zawierane związki małżeńskie nie mogą być pozostawione prywatnej dowolności, a zatem przez władzę państwową winny być regulowane.

Podobnie jak przez uprawnianie małżeństwa cywilnego przekracza władza państwowa zakres swych praw, skoro za warunek umożliwiający związki małżeńskie stawia pewien cenzus majątkowy, lub w jakikolwiek inny sposób swobodę ich zawierania względami światowemi ogranicza. Takie ograniczenia nietylko są naruszeniem słusznych praw rozstrzygającej tu jedynie władzy kościelnej, ale prowadzą do licznych wykroczeń i nadużyć, wynikających z bezładnych wybryków popędu zmysłowego, którego prawowite zaspokojenie jest zatamowane. Na tej drodze ciężar ubóstwa, który państwo chce zmniejszyć przez przeszkody stawiane związkom ludzi niezamożnych, nietylko się nie zmniejsza, ale powiększa się jeszcze. Zamiast pewnej liczby dzieci prawych, których wychowanie jest obowiązkiem choćby najbiedniejszej rodziny, przychodzi na świat znaczna liczba dzieci nieprawych, o które władza publiczna musi się troszczyć, jeśli

nie chce, aby powiększyły one ilość bezdomnych włóczęgów i zbrodniarzy. Zresztą wszelkie prawa państwowe, tamujące swobodę związków małżeńskich, są rzeczywistem naruszeniem elementarnych praw swobody osobistej. Człowiek, któremu ktokolwiek wzbronić może zawierania związków małżeńskich, jest oczywiście niewolnikiem. Nawet Kościół nie może mu odejmować w tym zakresie swobody, tem mniej ma do tego prawa państwo, które w ogóle w sprawie zawierania związków małżeńskich nie powinno samowolnie się rozporządzać.

Wyjątek w tym względzie stanowią związki zawierane pomiędzy niechrześcijanami, które w braku innej prawowitej władzy, mogącej je regulować, przez władzę państwową uregulowane być powinny.

Inaczej się ta sprawa przedstawia, jeśli zapytamy, jakie powinnoby być prawodawstwo małżeńskie, gdyby Chrystus nie ustanowił Kościoła i poruczył mu troskę nad rzeczami wiary i religii, gdybyśmy w ogóle nie mieli objawienia nadprzyrodzonego. Jeśli w obecnym porządku rzeczy przyznajemy państwu władzę prawodawczą nad małżeństwami niechrześcijan, to dlatego, że wszelkim władzom religijnym niechrześcijańskim, wobec istnienia Kościoła Chrystusowego prawowitości przyznać nie możemy. Przeciwnie w czysto przyrodzonym porządku rzeczy musiałoby prawdopodobnie powstać jakieś społeczeństwo religijne, któremu przysługiwałoby prawo stanowienia o religijnych sprawach ludności. Ponieważ zaś małżeństwo nietylko o ile jest sakramentem, lecz także o ile jest prawno-przyrodzonym stosunkiem umowy do owych spraw niewątpliwie należy, wnosimy więc, że władza nad nim powinnaby należeć do kompetencyi jakiejkolwiek, jedynie istniejącej zwierzchności religijnej, nie zaś do zwierzchności państwowej. O słuszności tego twierdzenia świadczy i ta okoliczność, że większość ludów, przynajmniej ludów kulturalnych, związki małżeńskie poczytuje zawsze za ściśle złączone ze sprawami religii i religijnymi obrzędami je otacza.

ARTYKUŁ CZWARTY.

Obowiązki wzajemne małżonków.

Małżonkowie stanowią odrębne społeczeństwo, gdyż z mo-

cy prawa przyrodzonego w związku swym trwały, społeczny wiodą żywot. Z tak przyjętego ich stosunku można wyprowadzić wszystkie wzajemne ich względem siebie obowiązki.

1. Pierwszym z nich jest miłość, życzliwość i przyjaźń wzajemna. Taki ścisły związek jaki tu zachodzi, tylko na gruncie tych uczuć wyższych, związanych z szacunkiem obustronnym, normalnie pomiędzy ludźmi rozumnymi może się rozwijać. Tam, gdzie miłość jest tylko skłonnością zmysłową, od przypadkowych znamion i przymiotów cielesnych zależną, panować musi w małżeństwie egoizm, który wyklucza wszelką trwałość uczuć wzajemnych i czyni je zależnemi od najrozmaitszych zmian humoru, wybryków kaprysu, chwilowego usposobienia.

2. Za względu na główny cel swego związku winni są sobie małżonnowie niezłomną wierność. Przez umowę małżeńską oddają jedno drugiemu część władzy nad sobą, tak. że naruszenie wierności nietylko czystość, ale i sprawiedliwość obraża. Nawet w tym razie, gdyby jedno z małżonków zawiązało stosunek z obcą osobą, z dozwoleniem drugiego, grzech wiarołomstwa zachodzić będzie. Prawa małżeńskie nie mogą być odstąpione, ponieważ związek, z którego one wynikają, jako mający na celu dobro rodzaju ludzkiego, we wszystkich swych istotnych prawach i obowiązkach z pod dowolności ludzkiej jest usunięty. Jeśli wiarołomstwo jest występkiem, to oczywiście i świadoma żądza popełnienia go, albo dobrowolne narażanie się na pokusy do tego wiodące za grzeszne poczytane być muszą.

3. Do tych negatywnych obowiązków wierności, dodać należy pozytywny obowiązek wzajemnej pomocy i współdziałania między małżonkami. Stąd wynika także obowiązek wspólnego zamieszkania, który zresztą, wobec węzłów ścisłej przyjaźni i miłości, jakie małżonków łączyć powinny, sam przez się się rozumie.

4. Jakkolwiek w małżeństwie mężczyzna i kobieta powinni żyć we wzajemnych uczuciach przyjaźni i szacunku, to jednak ze względu na niedoskonałość natury ludzkiej uczucia te nie mogą wystarczyć, jako czynnik regulujący wszelkie stosunki obustronne. Musi istnieć powaga i władza, która w nich ostatecznie rozstrzyga. Kto ma mieć tą powagę — mężczyzna czy kobieta? Wszystkie ludy pytanie na rzecz mężczyzny roztrzygnęły. To co wieść głosi o mniemanem panowaniu kobiet (gynokracyi)

należy niewątpliwie do dziedziny bajek. Nie znaleziono jeszcze ludu, u któregoby kobiety większą na ogół od mężczyzn posiadały władzę. Nawet u plemion, które w linii żeńskiej wywodzą pokrewieństwa, nie kobieta, a mężczyzna panuje w rodzinie [1]). Mężczyzna jest urodzonym zwierzchnikiem kobiety, a zatem całej rodziny. Nietylko fizycznie i fizyologicznie, lecz także umysłowo ma nad nią przewagę, szczególniej pod względem rozumu, rozwagi, energii, wytrwałości i siły czynnej. To też powszechny zwyczaj mowy u wszystkich ludów łączy nazwę męzkości z objawami siły, nazwę zniewieściałości z objawami słabości.

Nie utrzymujemy oczywiście, że kobieta pod każdym względem niższą jest od mężczyzny. W sferze uczuciowej, szczególniej w uczuciach natury delikatniejszej, w zmyśle porządku i piękności przewagę ma nad mężczyzną, a w cierpieniu zdolną jest wznieść się do wyższego, aniżeli on heroizmu. Atoli we względzie przymiotów potrzebnych władcy i zwierzchnikowi, jak te, które wyżej wymieniliśmy, mężczyzna będzie miał zawsze górę nad kobietą. Bierzemy to oczywiście przecięciowo i ogólnie. Zdarza się, że mężczyzna z kobietą zamieniają role, ta męzkimi odznacza się przymiotami, tamten do wrzeciona powinien być zasadzony. Ale te wyjątki nie zmieniają stosunku prawidłowego, na którym zasady prawodawcze opierać się powinny.

5. Skoro mężczyzna ma być zwierzchnikiem kobiety i całej rodziny, kobieta winna mu jest szacunek, oraz we wszelkich rzeczach dozwolonych, wchodzących w zakres życia rodzinnego posłuszeństwo. Kobieta ma pamiętać, że nie ona sprawuje naczelne rządy w domu. Do mężczyzny należy roztrzygać ostatecznie o miejscu pobytu rodziny, o wychowaniu dzieci i t. p. sprawach życia wspólnego.

Wszelako obowiązek posłuszeństwa ze strony kobiety nie daje mężczyźnie prawa obchodzić się z nią, jak ze sługą lub z niewolnicą. Jest ona towarzyszką jego życia i przyjaciółką, jego „połowicą“, jak mowa potoczna się wyraża. To też szacunek, względy wszelkie i miłość okazywać jej winien; nawet wła-

---

[1]) Grosse (Die Formen der Familie, 48) utrzymuje, że we wszystkich krajach niechrześcijańskich kobieta nietylko podlega mężczyźnie, lecz za jego niewolnicę bywa uważana.

sny jego interes tego wymaga. Tylko bowiem przy względnem obchodzeniu się z nią, kobieta skłonna będzie ulegać mu w miłości i posłuszeństwie i wytworzy dokoła niego atmosferę domowego ogniska, u której w błogim cieple i spokoju znajdzie odpoczynek, po trudach i burzliwych zamętach życia zewnętrznego.

6. Co do podziału pracy w małżeństwie usposobienia i skłonności obustronne roztrzygają o niej najwłaściwiej, jak to w życiowej praktyce wszelkich ludów widzieć możemy. Fizyczne i umysłowe przymioty kobiety uspasabiają ją szczególniej do życia domowego, do zajęć i pracy w jego obrębie, oraz do wychowania dzieci, szczególniej w najmłodszych ich latach. Małżonek rozumny pozostawi zawsze przeto żonie możliwą swobodę działania w sferze domowej. W tej sferze, w szczegółach i drobiazgach życia codziennego przewyższa go ona niewątpliwie zmysłem praktycznym, zręcznością, zamiłowaniem porządku i piękna. Do mężczyzny natomiast powinien należyć zarząd mienia i dochodów rodzinnych, co już z pracą jego na utrzymanie rodziny jest zazwyczaj związane. Jemu też przypada reprezentacya domu na zewnątrz, oraz kierunek nad wychowaniem starszych dzieci, osobliwie dorastających synów.

ARTYKUŁ PIĄTY.

Kwestya emancypacyi kobiet.

Emancypacya kobiet jest dzisiaj hasłem szerokich kół liberalnych. Że same kobiety z właściwą swej płci żywością czynny w tym ruchu biorą udział, nie powinno nas to dziwić. W Anglii Izba gmin wielokrotnie już musiała się zajmować petycyami ruchu owego dotyczącemi, a najsilniej występuje on w Ameryce Północnej, gdzie w wielu stanach kobiety najwyższe nawet zajęły urzędy.

Tak ze strony zwolenników, jak i przeciwników emancypacyi kobiet więcej pono żarliwości, aniżeli jasnego pojmowania sprawy okazano. Przedewszystkiem należy rozróżnić w niej dwa oddzielne zagadnienia. Jedno z nich dotyczy przywrócenia kobiecie praw przynależnych jej w rodzinie, jako małżonce i matce. Taka emancypacya, dzięki chrześcijaństwu, oddawna już sta-

ła się w Europie faktem dokonanym. Przewrót spełniony w tym względzie przez religię chrześcijańską jest faktem powszechnodziejowym pierwszorzędnego znaczenia. Przed Chrystusem nawet, u ludów wysoce cywilizowanych, jak u Greków i Rzymian znosić musiała kobieta poniżającą niewolę. Była ona nie przyjaciółką, ani towarzyszką życia mężczyzny, lecz jego niewolnicą lub sługą, utrzymywaną przezeń dla przyjemności lub dla płodzenia dzieci i samowolnie przez niego odtrącaną, skoro do celów jego stała się mu niepożyteczną. Chrześcijaństwo przez ogłoszenie równości wszystkich ludzi wobec Boga, przez naukę o jedności i nierozerwalności małżeństwa, wreszcie przez podniesienie go do znaczenia sakramentu, wyobrażającego związek Chrystusa z Kościołem, nietylko stosunek kobiety do mężczyzny, oraz wynikające zeń życie rodzinne, lecz także i całe życie społeczne z gruntu przekształciło.

Przeciwnicy chrześcijaństwa, usiłujący zaciekle zmniejszyć jego zasługi dla ludzkości, utrzymywali nieraz, że nie jemu, lecz postępowi kultury zawdzięcza kobieta podniesienie swego stanowiska. Twierdzenie to wszakże przez ten fakt już jest obalone, że w Rzymie i w Grecyi stanowisko kobiety właśnie z postępem kultury uległo obniżeniu. Podczas, gdy w dobie Homera i królów rzymskich kobieta otoczona była czcią w rodzinie, spadła później na poziom niewolnictwa [1]). Także u Chińczyków i Egipcyan z postępem kultury upada znaczenie kobiety. Wreszcie czemu to przypisać, że i obecnie wszędzie, gdzie wpływ chrześcijaństwa nie sięgnął, położenie kobiety w społeczeństwie nie lepsze jest, jak za czasów starodawnego pogaństwa? Mianowicie Islam w najbardziej ucywilizowanych swych krajach, jak w Arabii i w Hiszpanii pozostawiał kobietę na stanowisku niewolnicy [2]).

Ta omówiona wyżej, słuszna i sprawiedliwa emancypacya nie zadawala dzisiejszych zwolenników równouprawnienia kobiety z mężczyzną. Domagają się oni tego uprawnienia we wszystkich dziedzinach życia społecznego, politycznego i zawodowego. Gddyby to wymaganie spełnione było w całym swoim zakresie, jaki mu naznacza socyalna demokracya, rodzina otrzymałaby

---

[1]) Devas. Studien über das Familienleben.

[2]) Devas, dzieło przyt. 171. Ob. też. Kathol. Missionen (1891) 150, oraz Grosse. Dzieło przyt. 45.

cios śmiertelny. Bebel przyznaje kobiecie prawo opuszczenia małżonka w każdej chwili, według swego zachcenia. Nie będziemy tu roztrząsali tych krańcowych idei, które przedtem już dostatecznie zbiliśmy.

Bardziej umiarkowani przedstawiciele dążeń emancypacyjnych nie posuwają się tak daleko, chcą tylko kobiecie poza rodziną te same, co mężczyznie przyznać prawa, a przedewszystkiem prawo wyborcze. U Anglików John Stuart Mill [1]), u Francuzów Ed. Laboulaye [2]) występowali w obronie obywatelskich i politycznych praw kobiet. Istnieje też w wielu krajach mnóstwo czasopism, które całkowicie lub częściowo kwestyą emancypacyi kobiet się zajmują i w tym względzie szerzą rozległą agitacyę.

Główne przyczyny, dla których żądane jest polityczne równouprawnienie kobiety z mężczyzną są następujące:

a) Przedewszystkiem zwolennicy jej utrzymują, że odsuwanie jej od praw obywatelskich i politycznych wynika z niewłaściwego jakoby uznawania jej niższości umysłowej, która w istocie rzeczy nie istnieje, lub jest tylko wynikiem dotychczasowego poniżenia kobiety. Skoro otrzyma ona prawa polityczne, uzdolnienia jej do wynikających stąd działań ujawnią się zaraz, lub też stopniowo się rozwiną.

Jak wyżej zaznaczyliśmy nie poczytujemy kobiety za niższą umysłowo od mężczyzny, ale twierdzimy, że w stosunkach politycznych nie może mu ona dorównać jest to rzeczą niewątpliwą, jak to niżej postaramy się okazać.

b) Ma to być wielką niekonsekwencyą, że kobiety, którym odmawiane są wszelkie prawa polityczne, sprawowały nieraz, jako monarchinie najwyższą władzę w państwie. Jest to wszakże niekonsekwencya tylko pozorna; pomiędzy obu temi dziedzinami ogromna zachodzi różnica. Przyznanie ogółowi kobiet praw politycznych pociągnęłoby za sobą ujemne skutki dla rodziny i społeczeństwa. Tymczasem stanowisko monarchini nie wyklucza wcale możności małżeńskiego i rodzinnego jej pożycia, które doskonale daje się pogodzić z królewskimi jej obowiązkami. Zajmowanie tronu przez kobietę w braku męzkich jego dziedziców

---

[1]) Przekład niem; Die Hörigkeit der. Frau (1869).

[2]) Histoire de l'Amérique tome III, Recherches sur la condition civile et politique des femmes.

konieczne jest zresztą nieraz dla dobra państwa, dla utrzymania ciągłości w niem monarchicznych rządów, przy wszelkiej zmianie dynastyi, ulegających różnym zboczeniom i zamieszaniom. Pamiętajmy przytem, że nawet za panowania kobiet w państwie rządy faktycznie pozostają w rękach mężczyzn, jako doradców i ministrów królewskich.

Dowodom, mającym przemawiać za emancypacyą kobiet przeciwstawić można następujące uwagi.

a) Przeciw równouprawnieniu politycznemu kobiet świadczy już powszechny zwyczaj wszystkich ludów. Musi on wynikać z bardzo ważnych i rozstrzygających w tym względzie przyczyn, które tkwią w samej istocie natury ludzkiej i stosunków między ludźmi zachodzących.

b) Kobieta niezdolna jest do zawodu wojennego, jak to już słabość jej fizyczna i obowiązki macierzyste wykazują. Owóż sprawy polityczne ze sprawami wojskowemi jak najściślej się łączą. Pierwsze i główne zadanie władzy państwowej po wszystkie czasy polegało na obronie istniejącego porządku i żyjącej w niem zbiorowości społecznej przeciw zewnętrznym i wewnętrznym wrogom.

c) Dobro rodziny, tego fundamentu budowy społecznej, nie daje się pogodzić z uczestnictwem kobiet w polityce. Przez Opatrzność naznaczone im zostało działanie w życiu rodzinnem, troska o dom i wychowanie dzieci. Te obowiązki pochłaniają zazwyczaj całe życie małżonki i matki; cóżby się z nimi stało, gdyby ogół kobiet miał spełniać obowiązki urzędowe, wymagające oddania im wszystkich sił i całego czasu człowieka?

d) Wzgląd na obyczajność i wstydliwość, stanowiące główną ozdobę i siłę kobiety, powinien też być wzięty tu pod uwagę. W obrębie rodziny chrześcijańskiej powstały i rozwinęły się te jej przymioty; czyż poza jej obrębem, na burzliwej arenie życia politycznego, mogłyby się utrzymać? Wyobraźmy sobie kobiety występujące na mównicach publicznych, odbywające podróże agitacyjne. Czyż z takiemi czynnościami dałby się pogodzić wdzięk niewieściej wstydliwości? A zresztą i oto ostatni argument przeciwko politycznej emancypacyi kobiet — czyż właściwe im usposobienie w zakresie spraw publicznych nie oddziałałoby szkodliwie? Sprawy te za dni naszych tak zamącone są namiętnościami; zamęt ten wzrósłby do najwyższego stopnia, gdyby kobiety ze swem uczuciowem i wrażliwem usposobieniem na

życie polityczne wpływ wywierać miały. Nie zasadami, lecz skłonnościami powodują się zazwyczaj kobiety. Oto co mówi Schiller o sądzie kobiecym:

> Z zasad sąd męzki wynika, z uczucia kobiety,
> Gdy kobieta nie kocha, to wraz potępić gotowa.

Z emancypacyą polityczną łączy się ściśle społeczna, nie jest jednak z nią jednoznaczna. Niektórzy chcieliby kobietom otworzyć dostęp do różnych zawodów. Mają one pełnić obowiązki lekarzy, chirurgów, adwokatów, profesorów, urzędników kolejowych i pocztowych i t. p. Czy daje się to pogodzić z dobrem rodziny, społeczeństwa, moralności publicznej, a nawet z dobrem samych kobiet? Mylą się one sądząc, że zyskają wiele na tej wszechstronnej emancypacyi. Niektórym z nich może ona wprawdzie przynieść pewne korzyści; na ogół jednak cała płeć niewieścia zostałaby przez nią wykolejona, straciłaby swoje dawne stanowisko w rodzinie, a nie zdołałaby osiągnąć upragnionego stanowiska w społeczeństwie. Pozbawionaby została naturalnej opieki, jaką daje jej rodzina, a we współzawodnictwie z mężczyznami na długą metę i na ogół nie mogłaby dotrzymać kroku.

Czyż przez to odrzucamy bezwarunkowo wszelkie rozszerzenie zawodowej pracy kobiecej? Wcale nie. Sądzimy owszem, że słusznem jest otworzyć do niej szerszy dostęp niektórym kobietom, szczególniej bezżennym i samotnym, zależy to jednak zawsze od pytania: czy dany zawód może być pogodzony ze stanowiskiem kobiety w rodzinie, lub też, jeśli to dotyczy kobiet niezamężnych, z ich charakterem niewieścim i moralnością publiczną?

Niemniej przeto polepszenie doli kobiet uważamy za konieczne. Potrzeba, aby w biednych osobliwie rodzinach mogły one współdziałać z mężczyznami, w celu pomnożenia ogólnego dochodu. Dawniej przez prace domowe, jak przędzenie, szycie, haftowanie przyczyniały się one do utrzymania domu; rozwój nowoczesnego przemysłu odebrał im w znacznej części możność zarobkowania w tym zakresie i zmusił do zarobkowania poza obrębem rodziny w biurach, zakładach przemysłowych, fabrykach. Wskutek tego kobieta prawie cały czas pracować musi poza domem. Mężczyzna strudzony pracą, powracając do mieszkania i nie znajdując w niem odpowiednich warunków spoczyn-

ku, zniechęca się do życia rodzinnego i szuka rozrywek w piwiarniach i szynkach. Takim sposobem podkopane zostają fundamenty rodziny. Czyż i w tym względzie nie należy powiedzieć: co Bóg złączył, tego człowiek nie powinien rozłączać? Jeśli żądane z wielu stron reformy społeczne mają mieć jakieś widoki powodzenia, należy przedewszystkiem zacząć od reformy życia rodzinnego, a pierwszym jej warunkiem powinno być zachowanie, lub przywrócenie kobiecie przynależnego w niem stanowiska, a zatem, o ile praca mężczyzny nie wystarcza do utrzymania licznej rodziny, należałoby dostarczyć pracy kobiecej odpowiedniego pola, nie poza obrębem, ale w zakresie bytu domowego[1]).

ROZDZIAŁ III.

Wzajemny stosunek dzieci do rodziców.

Pierwszym obowiązkiem rodziców względem dzieci jest miłość dla nich i serdeczna o nich troskliwość. Sama natura zaszczepiła im te uczucia. Nie powinny one wszakże tylko w sercach być zamknięte, mają też ujawniać się w staraniach i zachodach około wychowania dzieci t. j. w trosce o to wszystko, co dotyczy cielesnego, umysłowego i moralnego ich rozwoju. Przedewszystkiem chodzi o utrzymanie i rozwinięcie fizycznego ich życia i to nietylko w pierwszych latach nauki, kiedy zależy bardzo na ścisłem stosowaniu pracy dziecka do sił i warunków jego rozwoju. Tutaj także zaliczyć trzeba starania rodziców o zapewnienie dzieciom odpowiedniego ich stanowi utrzymania, dopóki one same środków sobie zdobyć nie mogą.

Ręka w rękę z fizycznem powinno iść umysłowe wychowanie dzieci. Mają one kiedyś zdobyć sobie samodzielne stano-

[1]) O kwestyi kobiecej por. wyborne studyum Roesslera: „Die Frauenfrage“ (Wien 1893).

wisko w świecie i potrzebują do tego odpowiedniego przygotowania, przez wykształcenie umysłu, rozwinięcie wrodzonych zdolności i wyrobienie charakteru. Wobec tego rodzice mają obowiązek ułatwić dzieciom nabycie odpowiednich sił i środków duchowych, bądź przez osobisty swój wpływ, bądź za pośrednictwem szkoły, dającej im naukę potrzebną w życiu i w pracy zawodowej.

Najważniejszem wszelako zadaniem wychowania musi być zaszczepienie dzieciom zasad moralnych i religijnych. Ponieważ głównym celem człowieka jest służenie Bogu, a przez to zdobycie sobie zbawienia, więc wychowanie go przedewszystkiem w tym kierunku powinno być zwrócone. Dwa względy powinny być wzięte pod uwagę. Naprzód odpowiednie wyrobienie rozumu, przez danie mu jasnego poznania różnicy między dobrem i złem, oraz obowiązków względem Boga, bliźniego i społeczeństwa. Szczerość, prawdomówność, uszanowanie dla władzy, pracowitość, umiarkowanie, a przedewszystkiem czystość serca, od dzieciństwa powinny być wpajane i wskazywane jako główne przymioty do dobrego życia potrzebne. Więcej jeszcze od wykształcenia rozumu znaczy tu wyrobienie woli, aby ta we wszelkich położeniach i stosunkach życiowych do nakazów jego zdolna była się stosować. Należy woli dziecka nadać stały i wyraźny kierunek ku moralnemu dobru, który na całe dalsze życie jego wpływ przeważny wywrzeć może i pozwoli mu wypełnić wszelkie ciążące na nim obowiązki.

Ponieważ religia nietylko częścią, lecz także warunkiem i podstawą jest wszelkiego życia moralnego, zadaniem wychowania musi być przeto jak najsilniejsze ugruntowanie jej w sercu dziecięcem. Bojaźń boża jest początkiem wszelkiej mądrości. Tylko religia dać może człowiekowi dostateczną siłę do życia moralnego we wszelkich okolicznościach i warunkach. Rodzice powinni przeto gorliwie dbać o religijne wykształcenie umysłu dziecka, o oświecenie go w zasadniczych jej prawdach, a jeszcze więcej powinni mu przykładem własnego życia okazywać jej znaczenie i doniosłość. Takie są już wymagania samego rozumu, a tem więcej jeszcze nauki chrześcijańskiej. Aby wpoić dzieciom pobożność, przykład rodziców najskuteczniejszym jest środkiem; ci zatem już przez swe obowiązki wychowawcze zniewoleni czuć się mają do jaknaściślejszego wypełnienia swych powinności re-

ligijnych. Jeśli gdzie, to tutaj stosuje się stare przysłowie: *Verba movent, exempla trahunt.*

Obowiązek wychowania i odpowiedzialność za nie łączy się z odpowiednią władzą rodziców nad dziećmi. Bez tej władzy rodzice nie mogliby nigdy być pewni posłuszeństwa dzieci, umożliwiającego wypełnienie powinności wychowawczych. Zresztą taka władza nieodzowna jest także dla utrzymania ładu i porządku w rodzinie. Przynależy ona nietylko ojcu, ale także i matce. Ojciec, jako głowa domu powinien posiadać głos rozstrzygający, wszelako i matka uczestniczyć ma w sprawie wychowania dzieci i dlatego przyobleczona musi być w ich oczach w odpowiednią powagę.

Władza rodzicielska pochodzi bezpośrednio od Boga, podobnie jak władza mężczyzny nad kobietą. Bóg nie naznacza wprawdzie bezpośrednio przynależnej nawzajem do siebie pary małżeńskiej, skoro jednak raz jest ona złączona, z natury rzeczy, z mocy prawa przyrodzonego mężczyznie przypada władza naczelna. W podobny sposób sam fakt urodzenia dzieci pociąga za sobą rodzicielską nad niemi władzę. Skoro raz przyszły one na świat na mocy prawa przyrodzonego niezależnie od ich przyzwolenia i chęci, winne są posłuszeństwo rodzicom i wszelkie naruszenie przez nich tej powinności jest wykroczeniem przeciwko Bogu, czyli występnem i grzesznem. Stąd pochodzi godność i świętość władzy rodzicielskiej, będącej poniekąd źródłem i wzorem wszelkiej władzy i powagi na ziemi. Jakkolwiek jednak świętą i czcigodną jest ta władza rodzicielska, nie może być poczytana za nieograniczoną; miara jej w jej celu się zawiera. Uznajemy za wymaganie rozumu, aby dzieci posłuszne były rodzicom, wszelako nie we wszelkich sprawach winne są to posłuszeństwo, lecz w tych tylko, które wynikają z naznaczonego przez Boga rodzicom obowiązku wychowania, oraz z nieodzownych warunków ładu domowego. Rodzice nie mają zatem prawa nakazywać dzieciom żadnych czynności grzesznych i zdrożnych, ani w ogóle żadnych czynności, które zadaniom wychowawczym są bezpożyteczne, lub zgoła szkodliwe. Nie mają też prawa zabijać dzieci, ani ich okaleczać, ani wymagać od nich nadmiernych wysiłków, ani wyzyskiwać ich w jakikolwiek sposób, jak się to nieraz w życiu przydarza. Starożytne prawo rzymskie, przyznające ojcu władzę nad życiem dzieci, o wiele przekracza granice słuszności.

Obowiązki dzieci względem rodziców rozpoznajemy ze stosunku zależności, w jakim one względem nich pozostają, a także z określonych powyżej powinności wychowawczej władzy rodzicielskiej. Trojakie są te obowiązki dziecięce: czci, miłości i posłuszeństwa. Pierwsza przynależy rodzicom, jako dawcom żywota i kierownikom wychowania, druga wynika z samej powyżej już określonej natury stosunków rodzinnych, trzecie wreszcie odpowiada powadze władzy rodzicielskiej. Jak już powiedzieliśmy, dotyczy ona spraw wychowania i porządku domowego, nie rozciąga się na wybór zawodu przez dzieci. W tym ostatnim względzie powinny one tylko przez miłość, a także rozwagę baczyć na rady rodziców i słusznym ich życzeniom czynić zadość. Ustaje też obowiązek posłuszeństwa dla rodziców po odłączeniu się od wspólnego życia rodzinnego i założeniu własnej rodziny. Wszelako obowiązki czci i miłości trwają bez zmiany, ponieważ te nie są złączone z celami wychowania, od których zależy obowiązek posłuszeństwa, lecz wynikają z najistotniejszej natury stosunku dzieci do rodziców. Jeśli dzieci dorosłszy, po ukończeniu wychowania, pozostają nadal w rodzinie, to i wtedy obowiązane są rodzicom posłuszeństwo we wszystkiem, co dotyczy porządku domowego. Oczywistem jest, że dopóki członkowie rodziny żyją wspólnie, musi być władza, która stosunki ich wzajemne odpowiednio reguluje.

Księga druga.

Nauka o prawie.

Podobnie jak nad jednostką rodzina, tak nad rodziną, jako wyższa jedność wznosi się państwo, drugie z rzędu społeczeństwo przyrodzone.

Nauka o państwie nazywa się też prawem państwowem. Przez tę nazwę rozumieć należy nietylko wszelkie istniejące w państwie normy i instytucye, o ile one dotyczą stosunku poddanych do zwierzchności, lecz także naukę, która się niemi zajmuje. Uznane w państwie urządzenia opierają się po części na prawie przyrodzonem, po części wszakże z woli ludzkiej, czyli z rozwoju społecznego wynikają. Tylko pierwsze z nich należą do filozofii moralnej[1]).

Dla zrozumienia jakiejś rzeczy należy przedewszystkiem poznać wszystkie zewnętrzne i wewnętrzne przyczyny, które po-

---

[1]) Wymieniamy tu ważniejsze dzieła dotyczące historyi prawa państwowego: Hildebrand, Geschichte und system der Rechts und Staatsphilosophie (1860); Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften (1855 — 1859) Stahl, Die Philosophie des Rechts (wyd. 3, 1856); Bluntschli, Gesch: des algemeinen Staatsrechts (1864); Ahrens, Naturrecht (wyd. 6, 1871); Janet, Histoire de la science politique (wyd. 3); Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht (1881); Holtzendorff, Encyklopedie der Rechtswissenschaft (wyd. 5, 1890); Behm, Gesch. der Staatsrechtswissenschaft (1890); F. Walter, Naturrecht und Politik wyd. 2 1871); Hergenröhter, Kathol. Kirche nnd chist. Staat. (1872); Costa-Rosseti, Philosophia moralis (wyd. 2); Pesch, Die christliche Staatslehre.

wstanie jej spowodowały. Jeśli np. chcemy się zapoznać z urządzeniem zegara, musimy naprzód pytać o sposób jego powstania, następnie o cel, ku któremu ma służyć, dalej o materyał, z którego jest zrobiony, a wreszcie o formę, czyli o sposób, w jaki te wszystkie pierwiastki w jedną całość są połączone, aby osiągnięcie celu jej właściwego stało się możliwe. Podobnie musimy postępować w rozwinięciu nauki o państwie.

Naprzód tedy musimy zbadać początek (przyczynę powodującą) państwa, następnie cel jego (przyczynę celową), dalej materyał jego, czyli pierwiastki, z których ono zostało zbudowane (przyczynę materyalną), wreszcie formę (przyczynę formalną), która wszystkie pierwiastki złączyła w jedność i wspólnemu ich celowi podporządkowała. Za tę przyczynę formalną możemy poczytywać władzę państwową, jakkolwiek ściśle biorąc, nie ona sama, lecz zobowiązanie wszystkich poddanych, nakłaniające ich do współdziałania ku osiągnięciu celu państwa jest żywiołem określającym jego formę. Oba te czynniki (to jest władza państwowa i zobowiązująca jej siła) są jak najściślej ze sobą zjednoczone, ponieważ zaś pierwsza daje się lepiej ująć i określić, będziemy więc tu ją głównie mieli na względzie.

ROZDZIAŁ I.

O początku państwa.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Odległe przyczyny państwa.

§ 1.

Konieczność przyrodzona państwa.

Przez państwo rozumiemy w ogóle po nad rodziną wznoszącą się i z wielu rodzin złożoną zbiorowość społeczną, której

celem wspólna obrona i wspólne dobro składających ją jednostek. Powyższe określenie zbliża się do tego, które jako filozoficznie uzasadnione, w ciągu naszych roztrząsań zamyślamy udowodnić. Państwo jest przyrodzonem doskonałem społeczeństwem. Poprzednio było wyjaśnione co znaczą w zastosowaniu do społeczeństwa oba te przymiotniki: przyrodzone i doskonałe. Przytoczona co tylko definicya państwa stosuje się zarówno do zupełnie wyrobionej jak i do zaczątkowej pierwotnej jego postaci, do naszych wielkich zbiorowości politycznych, obejmujących miliony uczestników i doskonale zorganizowanych we wszystkich swych częściach, jako też do bardzo mało rozwiniętych zbiorowości, złożonych choćby z kilku rodzin, pod przewodnictwem wspólnego zwierzchnika.

Musimy przedewszystkiem zastanowić się nad tem, czy państwo jest dziełem dowolności ludzkiej, lub też czy w swej istocie i rodzaju, t. j. w ogóle, niezależnie od różnorodnych swych form konkretnych, stanowi ono konieczne zjawisko przyrodzone. Innemi słowy, czy współżycie wielu rodzin złączonych dla wspólnego swego dobra pod wspólną władzą dowolne jest zupełnie, czy też nieodzownie z natury ludzkiej wynika.

Za przykładem niektórych poetów starożytności T. Hobbes i J. J. Rousseau przedstawiali pierwotny stan człowieka, jako niezależny od wszelkiego ustroju państwowego, stopniowo tylko rozwijającego się rzekomo z woli i świadomych zamiarów ludzkich.

Dla obalenia tego mniemania dość zwrócić uwagę na ten fakt niewątpliwy, że wszędzie w najpierwotniejszym nawet ich stanie spotykamy ludzi zawsze żyjących w jakiejśkolwiek, choćby najpierwotniejszej organizacyi państwowej. Nie napotkano dotąd jeszcze ludu, któryby takiej organizacyi, wznoszącej się ponad rodzinę i poddanej najwyższej władzy politycznej nie posiadał i za prawowitą ku wspólnej obronie i wspólnemu dobru ustanowioną nie uznawał. Owóż w tych znamionach zawiera się wszystko, co istotę państwa stanowi. Prawda, że ta pierwotna organizacya państwowa bardzo bywa luźną i niedoskonałą, niemniej przeto istnieje ona niewątpliwie.

Co więcej, niewątpliwym jest fakt, że organizacya państwowa staje się tem doskonalszą i wszechstronniejszą, im wyżej lud jakiś postępuje w kulturze. Jest to tak pewne, że ustrój

państwowy jakiegoś ludu najlepsze składa świadectwo o ogólnym jego stanie kulturalnym.

Jakżeby te fakty mogły być wyjaśnione, gdyby skłonność i usposobienie do tworzenia państw z samej natury ludzkiej nie wynikały. Zjawisko powszechne, które nietylko utrzymuje się po przez wszystkie zmienne koleje i burze życia, lecz także wraz z naturą ludzką rozwija się i udoskonala, musi pochodzić z powszechnej też i trwałej przyczyny, a ta niczem innem jest, jak wspólną samej natury ludzkiej właściwością.

Znane jest powiedzenie Arystotelesa, uznające człowieka za jestestwo z natury swej polityczne. Znaczy to nietylko, że człowiek jest jestestwem społecznem i towarzyskiem (*animal sociale*), — Arystoteles chce tu powiedzieć, że przyrodzony popęd społeczny człowieka nie znajduje zaspokojenia w rodzinie, lecz dąży do tworzenia większych zbiorowości politycznych. Że tak jest istotnie, łatwo daje się to okazać.

Miłość i skłonność wzajemna, łączące ludzi, nietylko łączą ich w rodziny, lecz wraz z właściwą im potrzebą pomocy wzajemnej i tkwiącą w nich skłonnością rozwojową nakłaniają ich do skupiania wielu rodzin w większe zbiorowości społeczne. Tam gdzie istnieją takie zbiorowości, w obrębie których rozwija się współżycie i współdziałanie licznych jednostek i rodzin, koniecznym jest jakiś łącznik wspólny, który wszystkie składowe żywioły podporządkowuje władzy naczelnej i ku dobru ogólnemu zwraca.

Niektórzy teologowie wraz ze św. Tomaszem [1]) utrzymywali, że nawet w raju musiałaby istnieć jakaś zwierzchność, gdyż z samego faktu współżycia wielu jednostek wynika logiczna konieczność wspólnego nad niemi kierownictwa. Oczywiście taka zwierzchność w raju nie miałaby przymusowego charakteru, lecz raczej przewodniczący. Samo ujawnienie jej woli wystarczyłoby, aby podległe jej jednostki zwrócić ku wskazanemu jej celowi. Obecnie wszakże dalecy jesteśmy od tego stanu rajskiego: wszyscy przynosimy ze sobą na świat skłonności ku złemu. Jest część prawdy w zdaniu Schopenhauera, że człowiek jest zwierzęciem zamkniętem w klatce prawa. Przeróżne złe skłonności drzemią w sercu każdego z nas i tylko przez ciągłe

---

[1]) S. theol. I. q. 96, a. 4.

przezwyciężanie siebie samych możemy je poddać władzy rozumu. Doświadczenie wszakże wskazuje nam, że wobec przyrodzonej słabości woli ludzkiej, w każdem większem zbiorowisku społecznem ogromna zawsze będzie ilość takich jednostek, które tej walki wewnętrznej nie zdolne są podjąć, ani przeprowadzić zwycięzko, lecz puszczają cugle swoim przewrotnym namiętnościom i tylko przemocą mogą być utrzymane w granicach prawa i ładu społecznego, poza obrębem których niemożliwe jest życie istot rozumnych. Sam już wzgląd na ten prawno-społeczny porządek okazuje potrzebę zwierzchności, posiadającej władzę przymusu. Niemniej potrzebna jest ta władza dla odparcia wszelkich możliwych napaści wroga zewnętrznego, oraz dla osiągnięcia tych dóbr ziemskich, które nieodzowne są w uporządkowanem współżyciu społecznem. Aby każda rodzina nie miała na celu tylko własnej korzyści, musi być ktoś, który dobro ogólne ma za wyłączne swoje zadanie i ku niemu, jako ku wspólnemu celowi wszystkich, stosownie do warunków i okoliczności miejscowych, zwraca dążenia rodzin i jednostek. Że istnienie władzy politycznej jest koniecznem wymaganiem rozumu, świadczy też o tem fakt, iż wszędzie taką władzę w społeczeństwie ludzkiem napotykamy. Powszechność jej może być wyjaśniona tylko przez jej pochodzenie z najistotniejszej właściwości rozumnej natury ludzkiej.

To, co wyżej powiedzieliśmy o społeczeństwie, uznając je za o s o b ę m o r a l n ą, różną od poszczególnych jego członków, stosuje się i do państwa. Jest ono c a ł o ś c i ą, różną od składających je jednostek i rodzin, jest p o d m i o t e m prawnym, posiadającym swe własne prawa, tak wobec swych członków, jak i innych państw. Pojęcie to spotykamy już u Arystotelesa, jakkolwiek w nowszych czasach usiłowano wykazać, że państwo nie jest u niego wcale przyrodzonym przedmiotem prawnym, ani zbiorową i organicznie żyjącą osobistością prawną. 'Niesłuszność tego wykładu poglądów Stagiryty wynika już z jego nauki o sprawiedliwości legalnej, nakłaniającej poszczególnych członków prawa państwu, jako całości, to co mu się należy od nich oddawać. W innem miejscu znów zaleca Arystoteles dobru państwa podporządkowywać dobro prywatne. Wyraźnie zowie Arystoteles państwo całością, albo jednością wyobrażającą zbiorowość. Wreszcie pogląd jego w tej mierze zupełnie jasno za-

znacza się w tem co o pierwszeństwie państwa wobec jednostki i rodziny na wielu miejscach mówi [1]).

§ 2.

Początek władzy państwowej.

Podobnie jak państwo i władza państwowa nieodzowna jest społeczeństwu ludzkiemu. Jak powstaje ona i skąd pochodzi?

I. Pochodzenie władzy państwowej z woli ludu.

1. Niektórzy badacze na równi z państwem wyprowadzają ją ze swobodnej umowy. Hobbes i Rousseau głównymi są przedstawicielami tej teoryi. Do pierwszego z nich przyłączyli się różni myśliciele XVIII wieku; drugi szczególniej doniosły wpływ wywarł na poglądy w zakresie nauki państwowej w ciągu wieku XIX. Najznakomitsi filozofowie, a między nimi Kant i Fichte od niego wzięli swoje w tej nauce poglądy. Należy nam przeto zapoznać się nieco bliżej z zasadami autora „Umowy społecznej".

Żaden człowiek, naucza on, niema przyrodzonej władzy nad innymi ludźmi, źródłem przeto wszelkiej władzy w społeczeństwie ludzkiem może być tylko umowa dobrowolna (*convention*). Formuła tej umowy w zakresie stosunków politycznych brzmi w krótkości, jak następuje: Każdy z nas swoją osobę i swoją władzę poddaje zbiorowości, natomiast każdy staje się nieoddzielną składową częścią ogółu społecznego. Takim sposobem powstaje moralne ciało zbiorowe, które posiada jedność wewnętrzną, odrębne życie, własne i swoje ja zbiorowe (*son moi commun*) [2]). Jednocześnie wskutek przejścia ze stanu życia przyrodzonego do stanu państwowego, dokonywa się w człowieku zasadnicza przemiana wewnętrzna, sprawiająca, że nadal powoduje się on w swych czynach nie instynktami, lecz sprawiedliwością, skąd biorą źródło pojęcia i wyobrażenia moralne. Teraz dopiero sumienie zastępuje miejsce popędu fizycznego, a prawo żądzy. Krótko mówiąc, człowiek z ograniczonego i słabego zwie-

---

[1]) Du contrat social (1762), I c. 4, c. 6.

[2]) Ethic. Nic. V, c. 3199.

rzęcia staje się jestestwem rozumnem, które dawną fizyczną swą swobodę zamienia na wolność państwową i moralną, na prawie własności opartą.

Z tego poglądu wynikają następujące zasady: *a*) Władza zwierzchnia należy do woli zbiorowej, która nieodzownie przez ogół cały, nie przez jednostki musi być przedstawiona i nigdy pojedynczym osobom nie może być odstąpiona; *b*) jest ona przytem niepodzielna, ponieważ wola zbiorowa, z której wynika, jest wolą całego moralnego ciała społeczeństwa; *c*) nie może błądzić, ma zawsze za sobą słuszność i dobro ogólne ma zawsze na widoku, ponieważ lud tego tylko chcieć może, co jest dlań dobre.

Wedle Rousseau wola ogólna (*volonté génêrale*) nie jest tem samem, co wola wszystkich (*vototé de tous*). Pierwsze zwraca się zawsze ku dobru ogólnemu, drugiej zazwyczaj jest ono obce. A co jest wolą ogólną, czyli zbiorową? Jest nią różnica, która pozostaje po odciągnięciu od siebie wszelkich zwalczających się dodatnich i ujemnych przejawów woli jednostkowej. Wola ogólna zawsze ma ogólny przedmiot i stwierdzeniem jej w stosunku do tegoż przemiotu jest prawo. Ponieważ wynika ono z woli ogólnej, więc monarcha jako członek społeczeństwa jest im poległy i nigdy nie bywa ono niesprawiedliwe, ponieważ ogół cały sam sobie niesprawiedliwości wyrządzać nie może. Ponieważ zaś państwem rządzonem przez prawa jest rzeczpospolita, jest ona zatem jedyną prawowitą formą rządu w społeczeństwie ludzkiem. Jeżeli wszakże władza prawodawcza należy do ludu, to władza wykonawcza poruczona jest poszczególnym upełnomocnionym przez lud jego przedstawicielom. Ci sprawują rząd na mocy praw, ale nie mają władzy samoistnej, są tylko pełnomocnikami ludu, który ma prawo władzę ich ograniczać, a nawet całkiem ją odbierać. W obliczu zgromadzonego ludu władza wykonawcza zostaje zawieszoną, czyli ustaje władza rządu. Ustawa przez lud nieuznana jest nieprawowitą i wtedy nawet, gdy lud ustanowi trwały rząd monarchiczny, lub arystokratyczny; nie wyrzeka się przez to swej władzy i rządzących nim książąt, lub urzędników zawsze do odpowiedzialności może pociągnąć i innymi ich zastąpić.

1. Krytyka teoryi umowy.

a) Umowa żadną miarą nie może być ostatecznem źródłem

władzy państwowej, nie mówiąc już o tem, że przypuszczenie stanu przyrodzonego, mającego rzekomo ową umowę poprzedzać jest zupełnie dowolne; jakim sposobem wytłumaczyć za pomocą takiej umowy wszelkie nasze zobowiązania? Nikt przecież nie może do niczego się zobowiązać, jeśli niema przyrodzonego obowiązku prawnego dotrzymywania zawartych umów. (*Pacta servanda sunt*). A przytem cóż nas zobowiązuje dzisiaj do uznania umów państwowych, niegdyś zawartych i do podlegania opartej na nich władzy publicznej? Czyż ta umowa nie może być tem samem prawem rozwiązana, na mocy którego zawiązana została? Gdyby ktoś odpowiedział, że umowa musi być uznana, ponieważ tego dobro społeczne wymaga, to zauważymy, że nie umowa, a owo dobro jest ostateczną podstawą władzy państwowej, a wtedy nastręcza się pytanie, jakie prawo społeczeństwo mieć może żądać od nas tego, co ku dobru jego zmierza.

b) Jeśli władzę państwową wyprowadzimy z umowy, jako z ostatecznego jego źródła, to musimy nieodzownie dojść albo do bezwzględnego absolutyzmu, który zalecał Hobbes, albo do zwierzchnictwa ludu, które głosił Rousseau; pośredniej drogi być tu nie może. Jednostka oddaje władzę nad sobą zbiorowości, bez prawa odbierania jej na powrót i władza państwowa staje się wtedy nieograniczoną i absolutną, lub też jednostka zachowuje przy sobie władzę najwyższą, wykonanie jej tylko zbiorowości polecając. W tym ostatnim wypadku władza może być w każdej chwili odebrana od jej wykonawców, czyli mamy wtedy zwierzchnictwo ludu ze wszystkimi jego skutkami, jak np. rewolucya 1789 roku. Rząd naówczas z mocy samego prawa podlegać musi wszelkim zmiennym kaprysom massy ludowej.

c) Jeśli umowa nie jest ostatecznem źródłem władzy państwowej, teorya zwierzchnictwa ludu utrzymać się nie daje. Wszelako nawet w tym wypadku, gdyby władza państwowa z umowy miała powstać niekoniecznie stąd wynikać musi zasada zwierzchnictwa ludu. Czyż lud nie mógł przynależną sobie rzekomo w pierwotnych czasach władzę przenieść na osobę monarchy? Dowolnem jest zupełnie twierdzenie, że nie może ona być trwale od ludu odłączona. Nie jest ona oparta na żadnych słusznych zasadach. Rousseau utrzymuje, że wola nie może być przenoszona ani odłączona od tych, którzy ją posiadają. Jest to prawdą, gdy mówimy o woli w znaczeniu fizycznem, ale o tę nie chodzi tutaj. Chodzi o wolę w znaczeniu moralnem, czyli

o prawo powodowania sobą. A dlaczegoż ta nie miałaby być przenoszoną na kogoś innego? Powie kto, że władza państwowa istnieje dla dobra całego ludu. Stąd wszakże, że jest ona celem tej władzy, nie wynika wcale, aby lud był koniecznym jej przedstawicielem. Władza ojcowska w życiu domowem istnieje dla dobra rodziny, przedstawicielem jej wszakże nie jest rodzina lecz ojciec.

II. Pochodzenie władzy państwowej od Boga.

Władza państwowa, odpowiadająca pojęciom wszelkich ludzi rozumnych i potrzebom społeczeństwa ludzkiego na woli ludu żadną miarą oprzeć się nie daje. Musimy przeto szukać dla niej innej podstawy, a tę znajdziemy w woli bożej rozpoznanej przez przyrodzone światło rozumu ludzkiego.

1. Bóg chce, aby ludzie żyli w społeczeństwie, gdyż to jest nieodzowne do utrzymania i rozwoju właściwej im natury, a zatem Bóg chce także tego wszystkiego, bez czego życie społeczne byłoby niemożliwe, a mianowicie istnienia zwierzchniej władzy państwowej.

2. Władza ta — uważana sama w sobie, niezależnie od poszczególnych swych przedstawicieli — pochodzi od Boga; nietylko pośrednio, jak wszelkie prawa ziemskie, lecz bezpośrednio z Jego woli wynika. Stwórca przyrody ustanawia tę władzę bez pośrednictwa jakiejkolwiek woli ludzkiej.

a) Wnosić to już możemy stąd, że skoro tylko ludzie łączą się w społeczeństwie, zaraz władza pomiędzy niemi powstaje. Jest to zupełnie niezależne od ich woli; z połączenia pewnej liczby rodzin w spólnem pożyciu wynika władza państwowa z nieodzowną koniecznością.

b) Pochodzenie jej bezpośrednio od Boga stwierdzone też jest przez jej niezmienność. W towarzystwach handlowych lub przemysłowych władza zwierzchnia ustanowiona przez uczestników może być przez nich też w każdej chwili zniesiona lub ograniczona. Władza państwowa natomiast ulega niekiedy przeniesieniu z jednych osób na drugie, lub może być rozdzielona na mniejszą, lub większą ilość osób, ale zniesiona być nie może i w granicach przyrodzonej swej kompetencyi trwa niezmienna po przez wszelkie przewroty społeczne i przeobrażenia polityczne.

c) Prawa należące do kompetencyi władzy państwowej są tego rodzaju z natury swej, że tylko od Boga pochodzić mogą. I tak: przysługuje jej prawo wypowiedzenia wojny, karania śmiercią, nadawania zobowiązującej siły wyrokom sądowym i t. p. prawa, których jednostki ani pojedynczo, ani zbiorowo nie posiadają, a zatem i władzy państwowej udzielać jej nie mogą.

Niektórzy poczytują wyprowadzenie władzy państwowej od Boga za teologiczne wyłącznie i sądzą, że przez samo nadanie Mu tego przymiotnika już je stanowczo obalili. Odpowiemy na to przedewszystkiem, że prawda nie staje się fałszem, przez to, że jest teologiczna. Zresztą niezupełnie jest słuszne określenie tą nazwą naszych powyższych dowodów, o ile niestosowana jest ona do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób do Boga daje się odnieść. Opieramy się tutaj na zasadach i prawdach, które mogą być rozpoznane przez przyrodzony rozum ludzki, niezależnie od wszelkiego objawienia nadprzyrodzonego. Niezrozumiał nas ten, ktoby sądził, że opieramy się tutaj na prawdach objawionych; podobnie jak przedtem w zakresie stosunków rodzinnych i obecnie w zastosowaniu do stosunków społecznych wyprowadzamy nasze wnioski jedynie z zasad tkwiących w samej naturze ludzkiej, z nich wyczytujemy wolę bożą, która człowieka do życia państwowego przeznaczyła i w takowych poddała go naczelnej władzy państwowej.

Bluntschli odrzuca ideę pochodzenia władzy państwowej od Boga dlatego, że jest ona nie polityczną, lecz religijną i „gdyby była podniesiona jako taka (t. j. religijna) do znaczenia politycznej zasady państwowej i stosowana do zasad prawnych łatwo mogłaby spowodować różne błędy i nadużycia“ [1]). Tutaj mamy wymowny przykład, jak wielkie znaczenie mają nawet w dziełach naukowych pewne fałszywie pojmowane wyrazy. Twierdzenie uczonego ekonomisty musiałoby doprowadzić do wniosku, że w polityce wszystko co religijne, nieodzownie musi być szkodliwe i że całe publiczno prawne życie polityczne z religią nic zgoła niema wspólnego.

Zastanówmy się jednak, co znaczy zasada, lub idea religijna. Jeżeli zawiera ona w sobie pojęcia jakiegoś stosunku do Boga, jako do sprawcy wszechrzeczy, to dlaczegóż ma być wykluczona z jakiejkolwiek sfery życia społecznego? Przecież czło-

---

[1]) Die Lehre vom modernen Staat I, 328.

wiek przez Boga stworzony w Bogu swój cel istotny znajduje; ku temu celowi winny się zwracać wszystkie objawy jego bytu, tak jednostkowego jak zbiorowego. W tem znaczeniu przypisywany czemukolwiek charakter religijny tylko tym ludziom może się niepodobać, którzy odrzucają wszelką łączność życia swego z Bogiem i w ogóle nic o nim wiedzieć nie chcą.

Inny uczony, Rob. v. Mohl [1]) poczytuje za teokracyę wszelkie odnoszenie władzy państwowej do Boga. Jest to również zupełnie błędne. Przez teokracyę rozumiemy państwo, które nietylko swój ustrój polityczny i swoją religię od Boga otrzymało, lecz które pozostaje pod bezpośrednim kierunkiem woli bożej. Przykład takiej teokracyi daje nam w Starym Testamencie lud hebrajski. Jeżeli pominiemy tu Kościół powszechny, teokracye nie istnieją wcale. Nie są niemi w żadnym razie państwa nowożytne, chociaż z woli bożej istniejące i przez nią ku powszechnym celom bytu ustanowione.

Na zasadzie powyższych dowodów możemy w następujący sposób określić pojęcie władzy państwowej: Skupia ona w sobie ogół praw nieodzownych, aby państwo do celów jego doprowadzić. Oczywiście te prawa nie są tylko luźno z sobą zestawione, lecz wewnętrznie, organicznie zrośnięte i w ten sposób tworzą jedno, jedyne prawo i jedyną władzę. Stąd wynika też, że wtedy nawet, gdy władza państwowa posiada wielu przedstawicieli, jeden z nich nieodzownie zwierzchność nad nimi mieć musi; niekoniecznie jednak musi on być osobą fizyczną, lecz może też być osobą moralną, zbiorową.

Określano władzę państwową jako prawo zobowiązywania i zniewalania członków państwa do spółdziałania, dla osiągnięcia dobra ogólnego. To określenie można uznać za słuszne, jeśli zawarte w niem pojęcie prawa i zobowiązania łączymy z pojęciem uprawnionego przymusu. Zawiera ono w sobie nietylko możność nakazywania, lecz także wzbraniania i karania, o ile dobro publiczne tego wymaga.

---

[1]) Geschichte und literatur der Staatswissenschiften I (1855), 253.

ARTYKUŁ DRUGI.

Bliższe i bezpośrednie przyczyny państwa.

§ 1.

Historyczne postacie państwa.

Powyżej poznaliśmy państwo jako powstające nieodzownie z natury ludzkiej, w społecznem jej pożyciu. Chodzi teraz o określenie bezpośrednich warunków, wśród których ono powstaje i rozwija się.

Wszelkie państwo może być rozważane z dwóch stron głównych: 1) Jako połączenie pewnej liczby rodzin w danym żyjących obrębie. 2) Jako wspólny węzeł moralny, który rodziny owe skupia w jedność. Pierwszy wzgląd stanowi materyę, drugi formę państwa. Zbiorowisko rodzin w pewnym obrębie nie jest jeszcze państwem. To wtedy dopiero powstaje, skoro wszystkie jednostki ludzkie i rodziny, wchodzące w skład danej zbiorowości społecznej, złączone są wspólnością praw i obowiązków, które je ku dobru ogólnemu zwracają i zjednoczeniu ich nadają charakter zbiorowej osoby moralnej.

Tym wspólnym węzłem państwowym jest sprawiedliwość legalna, na mocy której wszyscy członkowie społeczeństwa zobowiązani są odpowiednio do potrzeby współdziałać dobru ogólnemu, oraz przysługujące zbiorowości prawo wymagania od nich takowego współdziałania. Z tem jej prawem złączona jest władza publiczna, czyli możność przepisywania członkom obowiązków, jakie mają do spełnienia. Zachodzi teraz pytanie: przez jakie fakty życiowe dokonywa się zjednoczenie wielu rodzin, tą samą miejscowość zamieszkujących, oraz z jakich faktów wynika wspólny węzeł sprawiedliwości legalnej, który w jedną moralną osobę wiąże? Można też pytanie to postawić w taki sposób: jak powstała w grupie złączonych miejscowym współżyciem rodzin, wspólna najwyższa władza, osiągająca prawo zwracania ich działalności ku dobru ogólnemu.

Rozważmy przedewszystkiem pierwsze z tych pytań. Krótko się z niemi załatwimy, gdyż odpowiedź na nie, należy raczej

do dziedziny historyi, aniżeli do filozofii. Abstrakcyjnie biorąc daje się pomyśleć wiele różnych faktów, które pewną liczbę rodzin mogą skupiać w jakimś obrębie ziemi. I tak mogły one stopniowo na tym obrębie się zgromadzić, przybywając z innych krajów, albo mogły się skupić dokoła jakiejś potężniejszej rodziny, aby korzystać z jej opieki i poparcia; wreszcie mogły być też złączone przez przemoc zewnętrzną, np. drogą ujarzmienia lub niewolnictwa. Najważniejszą wszakże przyczyną tego złączenia rodzin jest pochodzenie ich od wspólnych przodków.

Skoro dorośli synowie pojęli żony, zazwyczaj opuszczali dom ojcowski i w pobliżu jego zakładali własne ogniska rodzinne. Tworzyły one wedle wyrażenia Cicerona, jakby kolonie domu ojcowskiego. W każdem pokoleniu powtarzał się ten proces, przyczem oczywiście siedziby powstającach wciąż nowych rodzin coraz bardziej oddalały się od siedziby pierwszej rodziny. Takim sposobem powstawały całe wsie, okolice, zamieszkiwane przez potomków tego samego rodu, które przez napływ obcej ludności, przez jeńców wziętych na wojnie coraz bardziej wzrastały w liczbę.

§ 2.

Pojęcie państwa jako instytucyi prywatno-państwowej.

Trudniejsze od poprzedniego pytania dotyczącego współżycia pewnej liczby rodzin na tem samem miejscu, jest pytanie, mające na widoku te węzły sprawiedliwości i władzy publicznej, które w owym związku społecznym stopniowo się wytworzyły.

Pomijamy tutaj mniemanie, uznające słuszność wszystkiego, co faktycznie istnieje i prawowitość rządów każdego władcy, który przemocą nad swymi poddanymi zdołał zapanować. Ta teorya faktów dokonanych, do której w konsekwencyi swych zasad tak panteiści, jak materyaliści dojść muszą, równoznaczna jest w gruncie rzeczy z zaprzeczeniem wszelkiego prawa. Wedle niej pytanie o powstaniu prawomocnych związków wzajemnych, mających na celu dobro społeczne, zupełnie jest bezprzedmiotowe.

Na zasadach czysto prywatnego prawa usiłują oprzeć budowę państwa A. Fouillée i K. von Haller.

Fouillée [1]) wyprowadza państwo z wzrostu stopniowego i wzajemnego na siebie oddziaływania różnorodnych stosunków prawno-prywatnych. Wraz z powiększeniem się liczby współżyjących społecznie rodzin, mnożą się też wzajemne stosunki prawne we względzie pokrewieństwa, posiadania majątkowego i t. p., a dokonywa się to zawsze na drodze umów prywatnych. Stosunki owe stają się coraz więcej złożone i powikłane i niezliczonemi włóknami ogarniają coraz większą ilość mnożących się wciąż rodzin. Takim sposobem przez komplikowanie się stosunków prawnych, powstaje instytucya prawna, ponad którą nie wznosi się już żadna wyższa zbiorowość.

Podobna jest i teorya Hallera [2]). Wedle niego podstawy państwa nie należy szukać w jakiejś wyłącznej umowie, o której dawni filozofowie mówili, lecz w wielkiem i niezmiennem prawie przyrody, na mocy którego włada ten, co najwięcej ma siły i najwięcej przewagi na zewnątrz wywiera, czyli, ściślej się wyrażając, tam gdzie siła i potrzeba spotykają się wynika stosunek, w którym pierwszej przypada władza i panowanie, drugiej zależność i poddaństwo, który nie mniej przeto zgodny jest z wymaganiami sprawiedliwości i obu stronom zarówno korzyść przynosi.

Niesprawiedliwość wyrządzilibyśmy Hallerowi, gdybyśmy jego teorye uznali za obronę brutalnego prawa przemocy, gdyż siła i przewaga przyrodzona, zapewniające panowanie, winna być odróżniona od wielkiego nadużycia siły, jakiego się ludzie dopuszczają. Podobnie jak przy nabywaniu własności bardziej uzdolnieni i zabiegliwsi osiągają przewagę nad swymi współzawodnikami, nie naruszając przez to prawa sprawiedliwości i miłości, i przy zdobywaniu władzy, która w istocie swej w niczem

---

[1]) Revue de deux monde XXXII (1879), 459.

[2]) Wyłożona najprzód w dziele: „Handbueh der algemeinen Staaten Kunde“, a następnie w dziele: „Restauration der Staatswisenschaft“, 6 tomów (1820—1825). Zasługą Hallera jest udowodnienie fałszywości doktryny stanu przyrodzonego ludzi pierwotnych i umowy społecznej. Naprzód wysoce ceniony prawoznawca po przejściu na katolicyzm utracił wszelkie uznanie wśród swych dawnych współwyznawców, pozbawiony został nawet urzędów, jakie zajmował w ojczystym swym mieście Bernie i zmuszony do opuszczenia go nazawsze. Był to jeden z najznakomitszych uczonych nowoczesnych, szczęśliwszy jednak w krytyce doktryn fałszywych, aniżeli w pozytywnych własnych poglądach, do w których doszedł, wyciągając konsekwencye logiczne z całkiem bezpodstawnych założeń.

się nie różni od praw prywatnych, prawo owo niekoniecznie musi być naruszane. Stosunek tej władzy do wszelkich innych praw i przywilejów tem się tylko różni, że wyklucza wszelką wyższą ponad sobą powagę i stanowi niejako kres w szeregu wzajemnej od siebie zależności wszelkich ludzkich stosunków.

Teorya Hallera jest właściwie zaprzeczeniem prawa państwowego. Wyklucza ona bowiem istnienie wszelkich praw publicznych i nie czyni żadnej istotnej różnicy pomiędzy stosunkami państwowymi i prywatnymi. Stąd wynika, że panujący nie może posiadać władzy publicznej, mającej dobro ogólne na celu, ma on tylko władzę, która jest niejako sumą wszelkich praw prywatnych i tem się tylko od nich różni, że jako kres ich stanowiąca, niema nad sobą wyższej powagi. Dalszą konsekwencyą tej teoryi byłoby uznanie prawa panującego do troszczenia się tylko o własne prywatne dobro, jak to każdemu człowiekowi przysługuje.

Czyż podobna zgodzić się na taki wynik? Wszakże panującemu — i każdemu, który pełni zwierzchnią władzę w społeczeństwie jest ona dana nie dla własnych jego pożytków, lecz dla dobra jego poddanych. Sama ta nazwa odróżnia ich od sług, niewolników, czy dłużników pozostających w stosunku zależności od zwierzchików prywatnych. Haller nie może także wyjaśnić jedności państwa. Wedle jego teoryi niema moralnej jedności ogarniającej w sobie społeczeństwa prywatne. Mamy tylko współistnienie rozlicznych stosunków prywatnych, bez zwierzchniej nad niemi powagi. A jednak inny jest istotny stosunek poddanych do władzy państwowej. I tak np. właściciel ziemski posiada zwierzchnictwo nad swymi sługami i robotnikami w rzeczach dotyczących jego spraw majątkowych na zasadzie dziedzictwa, testamentu, czy umowy, poza tem jednak są oni zależni tylko od władzy krajowej.

§ 3.

Teorya umowy Puffendorfa.

Znaczna większość dawniejszych prawoznawców wyjaśnia stosunki prawne, skupiające wiele rodzin w jedność polityczną za pomocą teoryi umowy.

Wedle Puffendorfa [1]) którego zasady poprzednio już głosił w części Hugo Grotius [2]) umowa jest właściwą i bezpośrednią przyczyną obowiązków prawnych względem dobra publicznego. Wyobraża on sobie pewną liczbę ludzi swobodnych i równouprawnionych, pragnących założyć instytucyę państwową. Naprzód każdy z nich zawiera umowę ze wszystkimi pozostałymi i przez nią ugruntowane jest społeczeństwo, dobro ogólne mające na celu. Po tej pierwszej umowie, warunkującej już moralną jedność zbiorowości ludzkiej, zapada postanowienie, dotyczące formy rządu; wreszcie zawarta zostaje umowa wyznaczająca najwyższą zwierzchność krajową. Ci którym ta zwierzchność zostaje poruczona mają obowiązek troszczyć się o bezpieczeństwo ogólne i dobro ogólne. Pozostali mają obowiązek posłuszeństwa. Jakkolwiek Puffendorf taki sposób powstania państwa uważa za wynikający z samej jego natury, przyznaje jednak, że w pewnych okolicznościach jedna umowa może po temu wystarczyć, jeżeli np. państwo w ten sposób powstaje, że wiele jednostek temu samemu panującemu kolejno się poddaje, podobnie jak wojsko tworzące się przez werbunek. Dodajmy, że Puffendorf i umowę społeczną, przynajmniej w ogólnych zarysach, uznaje za nieodzowną.

Ten pogląd Puffendorfa przez długi czas ogólnie był przyjęty przez prawoznawców protestanckich i wydaje nam się zasadniczo różnym od zapatrywań scholastyków, o których niżej będzie mowa. Wprawdzie i oni wspominają o umowie, mającej być początkiem państwa, ale tę, jak mniemamy, poczytują nie za właściwą przyczynę, lecz za konieczny warunek wytworzenia się wzajemnych stosunków prawnych. Z dwóch powodów nie możemy umowy uznać za istotną przyczynę państwa.

Wzajemne zobowiązania prawne w państwie opierają się na sprawiedliwości legalnej, a ta nie może mieć za przyczynę bezpośredniej umowy. Z umowy wynika nieodzownie obowiązek sprawiedliwości wyrównywającej, a w pewnych warunkach, gdy chodzi o dobrowolne przyrzeczenia, obowiązek wierności. Jeżeli np. zawarta jest umowa między dwoma państwami, to zobowiązuje ona na mocy sprawiedliwości wyrównywającej. Oczywistą jest rzeczą, że inny zupełnie zachodzi stosunek w zobowią-

[1]) De iure nat. et gent. 1, 7. c. 2. § 1 i 8.
[2]) De iure belli et pacis 1, c. 4. § 7. n. 3.

niach poddanego względem władzy państwowej, gdyż te opierają się na sprawiedliwości legalnej, dla której umowa nie może być wystarczającą przyczyną. Pamiętać też trzeba, że umowa, jak ją rozumie Puffendorf, nie może mieć zobowiązującej siły dla późniejszych pokoleń. Jakiem prawem przodkowie mogliby swych potomków zobowiązywać do utrzymania umowy, do zawarcia której ci ostatni w niczem się nie przyczynili? Każda rzecz utrzymuje się tą samą siłą, która ją do bytu powołała. Jeśli dobrowolna umowa jest siłą wytwarzającą wzajemne zobowiązania, to te mają znaczenie tylko dla uczestników umowy. Jakiemż prawem założyciele państwa, będący tylko, wedle przypuszczenia, osobistościami prywatnemi, albo co najwyżej przedstawicielami swych rodzin, nietylko sobie samym, lecz i swym potomkom nakładać mogą zobowiązania?

§ 4.

Wykład teoryi umowy scholastyków.

1. Teorya umowy scholastyków, jak ją rozwija główny jej przedstawiciel Suarez [1]) zawiera następujące punkta istotne. Państwa nie stanowi miejscowe połączenie pewnej liczby rodzin, gdyż to nie wytwarza jeszcze jednolitej całości. Aby państwo mogło powstać, muszą te rodziny być złączone przez jakiś węzeł moralny. To może być dokonane tylko przez wzajemną, wyraźną, lub milczącą zgodę, będącą podstawą związku, który przez wzajemną pomoc dąży do ogólnego dobra. Skoro ta zgoda nastąpiła, rodziny tworzą ciało moralne, z natury którego wynika koniecznie, jako nieodzowny jego atrybut, powstanie władzy publicznej. Jest ono tak dalece nieodzownym skutkiem wszelkiego związku politycznego, że ludzie, którzy, wedle założenia, dobrowolną zawarli umowę, nie mogą przeszkodzić powstaniu z niej władzy, gdyż bez takowej umowa ta nawet pomyśleć się nie daje.

2. Jeżeli zapytamy dalej o przedstawiciela tej władzy politycznej, to Suarez nam odpowie, że jest nim jedność złączonej w całość zbiorowości (*in tota communitate*), gdyż w owej zbiorowości właśnie, jak wyżej okazano, tkwi władza polityczna

[1]) Głównie w dziełach „De legibus“ i Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae.

z umowy wynikająca. Nie należy wszakże ta władza do żadnego z poszczególnych członków zbiorowości, gdyż z natury swej wszyscy ludzie wolnymi się rodzą i nikt z nich nie posiada nad ogółem prawnej juryzdykcyi, i niema zresztą żadnej dobrej racyi, dla którejby władza państwowa temu raczej, a nie innemu członkowi miała być przyznana. A zatem z natury swej należy ona do zbiorowości, o ile ta całość tworzy.

3. Stąd Suarez wnioskuje naprzód, że jakkolwiek istnienie władzy państwowej wynika wprost z prawa przyrodzonego, to jednak oznaczenie poszczególnego jej przedstawiciela polega na prawie ludzkiem; powtóre, że skoro monarcha prawowicie władzę w państwie posiada, to ta pośrednio lub bezpośrednio przez zbiorowość została mu nadana i prawomocnie innym sposobem zdobyć jej nie może.

Suarez podaje to mniemanie, jako ogólne u teologów i jurystów jego czasu i poczytuje je za niewątpliwe, dodaje wszakże wyraźnie, że źródła wiary nic w tym względzie nie rozstrzygają, że zatem chodzi tu jedynie o zagadnienie czysto naukowe, o które naukowemi tylko zasadami walczyć można.

Zaznaczyliśmy już wyżej, że scholastycy nie poczytują umowy za bezpośrednią przyczynę legalnych zobowiązań wzajemnych i władzy, państwowej. Jest ona wedle nich tylko koniecznym warunkiem umożliwiającym powstanie tych zobowiązań i tej władzy na mocy prawa przyrodzonego z samej natury tej całości, która na skutek umowy się wytworzyła. Owo legalne zobowiązanie ogarnia wszystkich, którzy w obrębie tej moralnej całości się znajdują, niezależnie od tego, czy chcą, czy nie chcą, czy żyją w chwili zawarcia umowy, czy też później przyszli na świat, lub w danym kraju się osiedlili.

Jakiż jest wedle scholastyków bezpośredni skutek umowy państwowej? Z ich stanowiska odpowiedzieć trzeba: jest nim albo obowiązek sprawiedliwości, albo obowiązek wierności. Ten ostatni zobowiązuje tych tylko, którzy osobiście, bądź wyraźnie, bądź milcząco umowę zawarli.

§ 5.

Porównanie teoryi scholastyków z doktryną Rousseau'a.

1. Powyższą teoryę nieraz poczytywano za wyłączny wy-

wytwór Jezuitów i brano z niej nieraz pobudkę do licznych na zakon jezuicki napaści. Zupełnie nie słusznie. Pierwsi Jezuici, którzy tę teoryę wyłożyli: Bellarmin i Suarez powołują się na ogólne prawie jej uznanie przez prawoznawców i teologów [1]). Nawet dawniejsi prawoznawcy protestanccy na nią się zgadzają [2]). Później dopiero poczęto ją zwalczać ze strony protestanckiej i wywodzić władzę królewską wprost od Boga, jak to czynili Jakób I król angielski i jego nadworni teologowie.

2. Nie poprzestając na zarzucie „jezuityzmu“ zarzucano z powodu tej teoryi Jezuitom, szczególnie Zaynezowi, Bellarminowi, Marianie Molinie, Suarezowi, że torowali oni drogę doktrynie rusowskiej o wszechwładztwie ludu, a przez to stali się mimowolnymi poprzednikami rewolucyi francuskiej. Ci, co takie zarzuty podnosili dowiedli tylko zupełnej nieznajomości teoryi scholastyków. Porównajmy przeto ową teoryę z doktyną Rousseau'a w głównych punktach, w których ona się z nią zgadza lub rozchodzi.

Obie nauki w tem się zgadzają, że wyprowadzają początek państwa z umowy i najwyższą w niem władzę naprzód ogółowi ludowemu przyznają. Poza tem zupełnie między sobą się różnią.

Co się tyczy naprzód umowy, to takowa wedle sprawoznawców scholastycznych dlatego jest nieodzowna, ponieważ człowiek z natury swej jest istotą społeczną, Rousseau natomiast marzy o jakimś przedspołecznym stanie natury, który ludzie dobrowolnie dla życia społecznego porzucili. Wedle niego tylko na skutek owej umowy stali się ludzie istotami moralnemi, powodującemi się nie instynktem, lecz sprawiedliwością. Takie niedorzeczne przypuszczenie, które przyznaje ludziom moc zawierania prawowitych umów przedtem, niż się stali istotami moralnémi, ani w głowie nie powstało dawnym prawoznawcom. Wedle nich, ogólne zasady prawne wypisał Bóg niestartemi zgłoskami w sercach ludzi, oraz nadał im prawa i obowiązki od żadnej władzy ludzkiej niezależne.

I we względzie nadawania władzy przez lud różnią się zasadniczo oba poglądy. Scholastycy uczą wyraźnie, że władza

---

[1]) Por. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat (1892), 485.

[2]) Goodman, Lib. de obed. (p. 25); Buchanan, Die iure regni apud Scotos (p. 13).

publiczna sama przez się od Boga wprost pochodzi, Rousseau poczytuje ją za twór czysto-ludzki, powstający na skutek zrzeczenia się częściowego swych praw indywidualnych. Gdy więc scholastycy—i tak samo Grotius, Puffendorf i inni—władzy państwowej ani w całości, ani częściowo nie przypisują poszczególnym jednostkom, ani ogółowi, o ile ten nie jest jednością moralną, lecz tylko zbiorowiskiem luźnem, lecz ją nieodzownie z natury zbiorowości (na mocy umowy powstałej) wyprowadzają. — Rousseau uważa władzę państwową za sumę praw prywatnych, która częściowo, a mianowicie w równych częściach do wszystkich jednostek należy. Stąd wynika, że wedle Rousseau, władza państwowa tylko w stopniu swem i w całej swej masie od praw jednostek się różni, gdy tymczasem scholastycy poczytują ją za czynnik zupełnie odrębnego rodzaju. Wedle scholastyków lud może wyrzec się swej władzy i wyrzeka się jej istotnie, skoro ją na rządzących przenosi; wedle Rousseau takie jej zrzeczenie się przez lud jest niedopuszczalne, to też konsekwentnie uznaje on demokracyę za jedyną prawowitą formę rządu. Król wedle niego tylko wykonawczą władzę mieć może i takową każdej chwili traci, skoro mu ją lud odbierze. Inaczej zupełnie zapatrują się scholastycy, wedle których lud traci władzę zwierzchnią, na skutek przeniesienia jej na jednostkę, lub jednostki rządzące tak, iż samowolnie odebraną im być nie może. Tem mniej wedle nauki scholastyków może lud posiadać prawa pociągania monarchy do odpowiedzialności, strącania go z tronu, karania i w ogóle wywierania na nim jakiejkolwiek zwierzchniej władzy.

§ 6.

Zarzuty przeciw nauce scholastyków.

1. Jakkolwiek nauka scholastyków o pierwotnych przedstawicielach władzy państwowej niezmiernie się różni od russowskiej doktryny zwierzchności ludu, nie możemy jednak w całości jej przyjąć. Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień oznaczmy ściśle te punkty, w których od poglądów scholastycznych odstępujemy.

a) Gdy dawni prawoznawcy utrzymywali tylko, że uznawany przez nich sposób powstawania państwa jest możliwy

i prawdopodobny, że niekiedy, szczególnie na wyższych stopniach kultury państwa istotnie w ten sposób powstały, nic przeciwko temu nie mielibyśmy do nadmienienia. Ale tak rozumieć ich nie można. Poczytują oni drogę umowy za jedynie możliwą w przyrodzonym porządku rzeczy. Nigdy i nigdzie wedle ich zdania monarcha na innej drodze prawowitej władzy osiągnąć nie może, otrzymuje ją zawsze od ludu, pośrednio lub bezpośrednio, jeżeli nie przez rzeczywiste, to przez potencyonalne niejako upełnomocnienie [1]). Jest to główny punkt ich teoryi, do którego wielokrotnie powracają.

b) Jeśli scholastycy wyprowadzają państwo ze wzajemnego porozumienia się jego członków, to należy je rozumieć, jako istotną umowę, podobnie jak i przeniesienie na monarchę władzy publicznej. Oczywiście nie należy tu myśleć o wyraźnej i formalnej umowie. Przypuszczenie takiej umowy przy powstawaniu państw jest zgoła niemożliwe, należałoby bowiem wtedy przyjąć istnienie w pierwotnych czasach wielkiej liczby ludzi, posiadających jasną świadomość celu i zadań politycznych, które warunkują powstałą dla ich osiągnięcia umowę. Owóż istnienie takiej świadomości ze względu na stopniowy powolny rozwój rodzaju ludzkiego, jest zgoła nieprawdopodobne w czasach pierwotnych. Scholastykom chodziło tedy o umowę milczącą, ale niemniej przeto prawdziwą i istotną, poczytywaną przez nich za konieczny warunek powstawania państwa i ustanowienia w nim władzy publicznej.

2. Owóż przyjęcie takiej umowy nastręcza liczne trudności.

a) Jeśli przyjmiemy, że państwo tylko przez umowę powstać mogło, to należy przypuszczać, że została ona zawarta jednogłośnie przez wszystkich członków gminy pierwotnej. Wszakże przedtem wedle założenia nie było żadnej instytucyi politycznej, a zatem większość nie miała żadnego prawa zniewalać mniejszości do zgodzenia się na swe postanowienia. Ten tylko mógł być zobowiązany przez zapadłą umowę, kto dobrowolnie na nią się zgodził. Jeśli zatem miał wynikać z niej obowiązek powszechny, to musiała ona być przyjęta jednogłośnie. Czyż możliwa, czyż prawdopodobna jest taka jednogłośność umowy, jako warunek powstania państwa? Gdzie i kiedy widziano, aby ludzie nawet w drobnych rzeczach taką doskonałą okazywali

[1]) Suarez, De legib. l. III, c. 4, n. 2; Defens. fid. l. III, c. 2, n. 10.

zgodność? Czyż wobec tego można mówić o niej w tak zawiłych i trudnych sprawach, jak ustanowienie państwa i najwyższej w niem władzy? A skoro raz przyjmiemy, że pewna ilość jego członków przymusowo do uznania go została zniewoloną, to już nie można mówić o powstaniu państwa, na mocy umowy.

b) Trudno także sobie wyobrazić, jakim sposobem przy stopniowem przeobrażeniu pierwotnej rodziny patryarchalnej w społeczeństwo polityczne mogła być osiągnięta powszechna i jednoczesna zgoda, — nieodzowny warunek umowy. Suarez przypuszcza wprawdzie, że ta zgoda na poddaństwo polityczne nastąpiła w obrębie państwa powolnie i kolejno (*paulatim et quasi succesive*), że naprzód rodzina ulegała władcy patryarchalnemu, następnie z pomnożeniem się ludności rozciągnęła się ta władza i na dziedzinę polityczną, w miarę jak społeczeństwo stawało się doskonalszem [1]) (*quando communitas coepit esse perfecta*). Ale i to wyjaśnienie nie usuwa trudności. Zachodzi tu pytanie: gdzie początek tego udoskonalenia, to jest przetworzenia się społeczeństwa patryarchalnego w państwowe i polityczne? Jeśli zgoda ogólna ma być przyczyną państwa, to nie można mówić o rozszerzeniu się jej na dziedzinę polityczną równoległem przeobrażeniu się gminy w państwo. Należy raczej powiedzieć: gmina poczęła być państwem wtedy dopiero, gdy zgoda powszechna na uznawanie władzy naczelnej rozciągnęła się i na dziedzinę polityczną. A jak sobie to wyobrazić w stopniowym rozwoju społecznym?

Jeśli utrzymywać będziemy, że społeczeństwo przez przyłączenie się coraz to nowych członków poddawanych najwyższej w nim władzy, stopniowo i powolnie wzrastało, będzie to zupełnie słuszne, ale nie wyjaśniające kwestyi powstania państwa. Owóż Suarez przez to przyłączenie nowych członków uznających zgodnie władzę polityczną, chce właśnie wyjaśnić powstanie państwa. Jakżeż to rozumieć? Rozróżnijmy materyał, z którego państwo powstało i który coraz zwiększać się może i władzę państwową ze wszytkiemi przynależnemi jej prawami i obowiązkami, której stopniowego powstawania żadną miarą zrozumieć, ani wyobrazić sobie nie możemy, gdyż istnieje ona niepodzielnie w społeczeństwie: jest w niem całkowicie, lub wcale jej niema.

---

[1]) Defens. fid. l. III, c. 2 s. 19.

Może ona być wprawdzie przenoszona z jednego przedstawiciela na innego, może ulegać różnym zmianom i przeobrażeniom, ale sama przez się jest niepodzielna.

Nie można zatem wyjaśnić ani powstania, ani wzrostu państwa przez stopniowe poddawanie mu się jego członków. Czy synowie Adama, Noego, lub Nemroda, ulegając władzy swych ojców i ich wyrokom już przez to samo stanowili społeczeństwo polityczne? Jeśli nie, to jakże ono mogło powstać przez późniejszą zgodę wnuków i prawnuków? Jeśli tak, to państwo istniało w zasadzie w owej pierwotnej epoce bytu patryarchalnego, a późniejsze pokolenia już się w niem zrodziły i wzrosły a chcąc nie chcąc musiały przyjąć zobowiązania państwowe, podobnie jak my wszyscy, którzy obecnie w obrębie jakiegoś państwa żyjemy.

3. Przypuśćmy jednak, że społeczeństwo państwowe istotnie na mocy umowy powstało, czyż stąd wynika, że publiczna w niem władza pierwotnie do wszystkich jego członków należała? Nie można tego uważać wcale za dowiedzione. Wedle Suareza, umowa państwowa nie jest przyczyną władzy publicznej, lecz tylko koniecznym warunkiem jej powstania. Przez umowę, mówi on, powstaje ciało polityczne, w którem *per modum proprietatis resultantis* rozwija się władza państwowa. Owóż nie widzimy żadnej słusznej przyczyny, dla którejby władza raczej temu, aniżeli innemu członkowi zbiorowości przypaść miała, a zatem musi ona tkwić w zbiorowości. To dowodzenie nie daje się utrzymać. Zapewne, o ile ludzi abstrakcyjne tylko, wedle ich natury bierzemy, możemy się posługiwać takimi dowodami; tracą wszakże one swe znaczenie, skoro weźmiemy pod uwagę rozwój państwa z rodziny patryarchalnej. Czyż nie było dostatecznej przyczyny, dla której Adam lub Abraham słuszniej mógł mieć władzę zwierzchnią nad zbiorowością, aniżeli ktoś z ich z ich synów, wnuków, sług lub pasterzy? Wyjaśnimy zaraz tę myśl bliżej.

4. Dla powstania państwa potrzeba naprzód trwałego skupienia rodzin w jakiejś miejscowości, następnie istnienia osoby, mającej prawo sądu roztrzygającego spory owych rodzin. Te dwa warunki zasadnicze są dla powstania państwa. Władza sądownicza nie jest wprawdzie jedynym przywilejem zwierzchności państwowej, jest wszakże istotną jej częścią składową, nieodłączną od innych jej przywilejów.

Niewątpliwem jest, że kilka rodzin może żyć społecznie bez śladu jakiejkolwiek umowy państwowej. Jak wyżej okazaliśmy, jest to nieodzownem następstwem stopniowego rozwoju rodziny pierwotnej, co zresztą i Suarez przyznaje. Synowie, wnukowie i prawnukowie, zamieszkują kolejno w pobliżu siedziby ojca rodu. Każda z nowo powstających rodzin ma przedewszystkiem na względzie własny pożytek. Owóż potrzeba wśród nich jakiejś powagi, która mogłaby roztrzygać spory, wynikające z dążenia poszczególnych rodzin od tego, co im jest użyteczne. Musi istnieć przeto osoba, która z mocy wyjątkowej stwego stanowiska mogłaby w tych wszystkich sporach wyrokować. Czyż ojciec rodu, przez samą naturę swego stosunku do wszystkich jego członków, nie był powołany na to stanowisko? Urząd sędziego przynależał mu nie przez jakieśkolwiek upełnomocnienie, lecz z samej natury rzeczy; nikt inny nie mógł tego miejsca zająć w danych warunkach: powaga władzy ojcowskiej i pietyzm synowski na to nie pozwalały. Był on nietylko ojcem rodu, większą posiadającym powagę i najbogatsze doświaczenie wśród wszystkich swych synów i wnuków, lecz także dożywotnio miał prawo rozporządzania mieniem rodowem, udzielania z niego swym potomkom takiej części, jaką uzna za stosowną. Oczywiście, iż wszyscy służebni, oraz niewolnicy władzy jego ulegać też musieli. Wobec tego naturalnem jest, że wyroki tego ojca rodu musiały być przez wszystkich szanowane i takim sposobem stawał się on sędzią najwyższym, a następnie i zwierzchnią władzą w pochodzącem od niego małem społeczeństwie.

Mógłby ktoś zauważyć, że wśród określonych wyżej warunków ojciec rodu przez ogół społeczeńswa rodowego mógł być na zwierzchnika wybrany i dopiero na mocy tego wyraźnego, lub milczącego wyboru władzę najwyższą osiągał. Byłoby to jednak dowodzenie dowolne, wychodzące z przypuszczenia, że władza państwowa jedynie z wyboru może pochodzić. Co najwyżej negatywnie tylko zwierzchnictwo ojca rodu może być przypisane zgodzeniu się nań jego potomków, o tyle mianowicie, o ile ci trzymają się razem i nie poszukują sobie innych odległych siedzib. Skoro jednak przypuścimy, że nie opuścili oni siedzib pierwotnych i tworzą jeden ród zbiorowy, to musimy uznać, że niezależnie od swego wyboru zobowiązani są uznać za sędziego i zwierzchnika tego, któremu ten urząd z natury samej stosunków przynależy. Ktoby przeciwne podtrzymywał zda-

nie, musiałby jasno i stanowczo je udowodnić, a takiego udowodnienia u naszych przeciwników nie znajdujemy.

A zatem zarzuci nam kto: Adam, lub Abraham, lub jakikolwiek inny człowiek przez samą swą naturę do rządów został powołany. Tego wcale nie twierdzimy. Nie natura tego lub owego człowieka czyni go władcą, lecz dają mu władzę naprzód: konieczność społeczna takiej władzy, a następnie ta okoliczność, że w danych warunkach tylko pewna oznaczona osoba władzę sędziego i zwierzchnika sprawować mogła.

4. Teorya pełnomocnictwa, jako źródła władzy, nie znajduje też potwierdzenia w historyi. Faktem jest niewątpliwym, że najdawniejsze pomniki hystoryczne świadczą o istnieniu monarchii; dopiero w znacznie późniejszych czasach spotykamy republiki. Starożytne dzieje Egiptu, Indyi, Chin, Babilonii, Assyryi, Persyi, Judei mówią nam tylko o królach i sędziach. Jeśli gdzie spotykamy republikę, to możemy zawsze wskazać jej początki, gdy tymczasem początki monarhii gubią się w mroku pierwotnych prawieków. Jest to fakt niewytłumaczalny dla tych, którzy tylko demokracyę poczytują za bezpośredni wynik prawa przyrodzonego, w monarchii zaś widzą tylko wynalazek ludzki.

5. Teorya pełnomocnictwa pociąga też za sobą bardzo niebezpieczne wnioski. Jeśli władza wynika z wyraźnego lub przypuszczalnego pełnomocnictwa, opierającego się na obustronnej umowie, to ta podlega ogólnym wszystkich umów warunkom, a pierwszy z nich głosi, że jeśli jedna ze stron umawiających się zobowiązań swych nie dotrzymuje, to i zobowiązania drugiej strony ustają. Wyjątek stanowi tu tylko małżeństwo, nierozwiązalne z powodu szczególnych swych celów i zadań. Nie może wszakże być mowy o nierozerwalności umowy pomiędzy panującym i jego poddanymi. Zwolennicy teoryi pełnomocnictwa konsekwentnie przyjmować muszą możliwość rozwiązania takiej umowy, a stąd wynika, że ogół ludowy może panującemu władzę publiczną odebrać, skoro ten sprawuje ją ze szkodą zbiorowości. Jeśli król warunków umowy nie dotrzymuje, to lud zwolniony jest z wynikających z niej zobowiązań. Owóż wniosek taki dla trwałości i pewności władzy bardzo jest niebezpieczny i dążeniom rewolucyjnym szerokie otwiera wrota.

§ 7.

Teorya prawa przyrodzonego.

Zbijając powyżej teoryę pełnomocnictwa, rozwinęliśmy już w głównych zarysach własny nasz pogląd na początek władzy państwowej. Należy jeszcze wyjaśnić go w szczegółach i usunąć wszelkie możliwe nieporozumienia.

1. Jeżeli zowiemy nasz pogląd teoryą „prawa przyrodzonego“, to musimy się przedewszystkiem zastrzedz, że używamy tej nazwy w braku innej, lepszej. Możnaby z niej wnosić, iż uważamy przedstawiciela władzy publicznej za powołanego do niej przez samą swą naturę, czyli biorącego ją wprost od Boga. Byłby to zupełnie fałszywy wykład myśli naszej. Powyżej utrzymywaliśmy tylko, że w czasach pierwotnych, w epoce tworzenia się państw z rodzin patryalchalnych, władca przez okoliczności, przez samą siłę rzeczy powołany był do zajęcia swego stanowiska, stąd wynika że nie można ogólnie i bezwarunkowo wyprowadzać władzy państwowej z pełnomocnictwa przedstawicielowi jej przez lud udzielonego. Nie jest wszakże wykluczonem, że w pewnych wypadkach, np. skoro kilka niezależnych od siebie rodzin w tej samej miejscowości się osiedliło, instytucya państwa i władza w niej najwyższa przez umowę i pełnomocnictwo wytworzyć się mogły. W podobnych wypadkach zależało to od ojców i przedstawicieli poszczególnych rodów, czy zechcieli oni nadać państwu ustrój monarchiczny, arystokratyczny, lub demokratyczny. Nie należy zatem w ten sposób rozumieć naszego poglądu, jakobyśmy władzy najwyższej nigdy ludowi nie przyznawali. Co więcej. Tam nawet, gdzie z natury stosunków wynikał ustrój monarchiczny zdarzyć się mogło, że przez wymarcie prawowitych następców tronu, lub przez usunięcie panującej dynastyi, czyli przez zaprowadzenie ustroju demokratycznego, władza publiczna przechodziła do ludu, czyli do ogółu obywateli danego kraju.

2. Wedle naszego poglądu tedy i monarcha sprawuje władzę najwyższą na mocy różnorodnych faktów i stosunków od wolnej woli ludzkiej zależnych, w tem znaczeniu tedy można powiedzieć, że władza ta z prawa ludzkiego wynika (*iure humano*, *acquisito*). Podobnie jak prawo własności do tej lub owej

konkretnej rzeczy jest pozytywnem ludzkiem prawem, jako wynikające na zasadzie prawa nabywania z realnych i swobodnych faktów życiowych i władza królewska, w jej poszczególnych, konkretnych objawach na prawie ludzkiem się opiera. Nie wprost i bezpośrednio od Boga, lecz od ludzi otrzymuje ją monarcha, oczywiście nie zawsze przez umowę lub wybór, zawsze jednak przez szereg różnorodnych faktów, które od woli ludzkiej zależą i sprawiają wytworzenie się pewnego społeczeństwa i osiągnięcie w niem władzy najwyższej przez szczególne osoby i rodziny panujące.

3. Zachodzi zatem ogromna różnica pomiędzy naszą teoryą a poglądami Ludwika bawarskiego, lub Jakóba I. Ludwik utrzymywał, że władza i godność cesarska wprost od Boga pochodzą, a zatem zaprzeczał wszelkiego wpływu papieży na jej ustanowienie. Był to błąd historyczny, wynikający z nieprawnych uroszczeń [1]). Jakób I prawdopodobnie w celu zrównania godności papieskiej z królewską — zdawał się mniemać, że sam Bóg przez pewien rodzaj nadprzyrodzonego wdania się w sprawy ludzkie królów naznacza i stanowi. To też chętnie powoływał się naprzykład Saula i Dawida przez Boga do rządów powołanych i poczytywał monarchię za jedynie uprawnioną formę rządu. Z tak jednostronnymi zapędami teorya nasza nic niema wspólnego. Wedle niej republika demokratyczna również jest prawowita, jak państwo monarchiczne lub arystokratyczne i nie Bóg naznacza monarchę, lecz ludzie w ten lub ów sposób, często może i przeciw swej chęci, władzę mu oddają; przytem oczywiście wybór i umowa nie są tu jedynymi sposobami.

4. Aby lepiej jeszcze naszą teoryę wyjaśnić, podnosimy tu jeszcze różnicę pomiędzy sposobami powstawania władzy papieskiej i królewskiej. Pierwsza z nich nietylko w swej istocie została przez Chrystusa postanowiona, lecz każdy jej przedstawiciel z jego woli bywa powołany, w tej mierze mianowicie, że ten tylko a nie inny papież prawowitym następcą Piotra św. być może. Wyborcy nie mają też prawa ograniczać w jakikolwiek sposób władzy i powagi papieskiej, albo częściowo komu innemu ją nadawać. Monarchiczny ustrój Kościoła wprost od Chrystusa pochodzi; zatem ludzie żadnych zmian wprowadzać w nim nie mogą. Natomiast zwierzchnia władza w państwie może

[1]) Hergenröther. Katholische Kirche 151 i 210.

równie prawowicie należeć do ludu, jak i do stanu uprzywilejowanego, lub pojedynczego monarchy, o ile zaś jest monarchiczna, rozmaitym ograniczeniom podlegać może. Tak więc władza papieska istnieje wprost z prawa bożego, władza królewska bezpośrednio na prawie ludzkiem się opiera.

W tym względzie zachodzi też duża różnica pomiędzy władzą ojcowską i małżeńską z jednej, a królewską z drugiej strony. Władza ojcowska jest wprost prawem bożem nietylko dlatego, że od Boga pochodzi, lecz że nieodzownie i wyłącznie ojcu rodziny przynależy, tak że nie jest w mocy ludzkiej odbierać mu ją lub ograniczać. Toż samo stosuje się do władzy męża nad żoną, nie stosuje się zaś do władzy królewskiej, której istnienie pośrednio przynajmniej przez wolę ludzką jest uwarunkowane.

ROZDZIAŁ II.

Cel państwa.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Niewłaściwe pojmowanie celu państwa.

§ 1.

Zaprzeczający istnieniu przyrodzonego celu państwa.

Gdyby państwo było tylko dziełem ludzkiej dowolności, nie mogłoby posiadać żadnego przez naturę samą wytkniętego celu, wszelkie zatem nasze badania dotyczące jego celowości, litylko historyczne miałoby znaczenie. Jeśli chcemy poznać cel towarzystwa handlowego lub przemysłowego, to pytamy w jakim celu związali się jego założyciele. Odpowiedź znajdziemy w statutach odnośnych towarzystw. Tak samo musielibyśmy postępować w stosunku do państwa, gdybyśmy je za twór czysto-ludzki uznawali. Ponieważ jednak wykazaliśmy wyżej, że jest ono instytucyą

z natury ludzkiej nieodzownie wynikającą, a przeto przez Stwórcę tejże natury chcianą i zamierzoną, musimy uznać i wskazać przyrodzony cel przewodniczący jej, podobnie jak wszelkim w przyrodzie istniejącym dziełom bożym. Bóg nie działa bezcelowo. Podobnie jak ustanowiona przezeń instytucya rodziny i pochodząca od niej instytucya państwa, cel przyrodzony, z natury jej wynikający mieć musi.

Niesłuszne jest zatem mniemanie K. L. Hallera, poczytującego wprawdzie państwo za konieczne zjawisko społeczne, ale pozbawione wszelkiego wyraźnego celu. Również i niesłuszny jest pogląd Monteskiusza, który samozachowanie uważa za wspólny cel wszystkich państw, a oprócz tego każdemu z nich pewne odrębne cele naznacza. I tak zdobywczość miała być według niego, celem Rzymu starożytnego, wojna Sparty, religia Judei, handel Marsylii, sława książąt i państw celem monarchii i. t. p. W tym błędnym poglądzie zachodzi pomieszanie celu państwa ze środkami, jakimi się ono posługuje. Celem jest tu zawsze dobro powszechne, ale środki doń wiodące, bardzo różnorodne być mogą, zależnie od rozmaitości potrzeb, a także warunków miejsca i czasu. Jakże można utrzymywać, że celem państwa jest handel, wojna lub żegluga? Czyż handel dla samego handlu jest prowadzony? A wojny same dla siebie się toczą?

Kto odrzuca przyrodzony cel państwa, zaprzecza przez to nauce państwowej charakteru naukowego i zaprzecza możliwości filozofii prawa państwowego. Ta bowiem opiera się na przypuszczeniu jakiejś w naturze jego tkwiącej istotowości państwa, a także wynikających stąd jego celów i właściwości. Kto tego nie uznaje musi poczytywać naukę państwową litylko za część historyi, lub za część pozytywnej, różnej u różnych ludów wiedzy prawnej, przyczem oczywiście filozoficzne badanie państwa zupełnie jest wykluczone.

§ 2.

Indywidualistycznie pojmowany cel państwowy.

I. Uczeni uznający istnienie celu państwa na dwa główne sposoby go pojmują. Jeden z nich cel ten nazbyt ogranicza, drugi nadmiernie go rozszerza.

Przedewszystkiem zastanówmy się nad indywiduali-

stycznem pojmowaniem tego celu, które określane bywa też nazwą teoryi państwa prawnego, lub państwa wolności. Wedle tej teoryi wyłącznym celem instytucyi władzy państwowej jest ochrona prawna, przyczem chodzi tu tylko o prawa osób prywatnych, a zakres owych praw mierzy się jedynie miarą osobistej wolności. Zowią też niekiedy odnośne poglądy teoryą równej dla wszystkich wolności. Opierana ona bywa na trojakiej podstawie: ekonomicznej, prawno-filozoficznej i przyrodniczo-filozoficznej.

1. Na zasadzie ekonomicznej opiera ją szkoła francuskich fizyokratów, oraz pokrewna jej tak zwana szkoła ekonomii klasycznej, czyli ekonomii liberalnej w Anglii (A. Smith, D. Ricardo i ich zwolennicy). Z Anglii ta teorya ponownie do Francyi przeniknęła i tam powtórnie zakwitła w doktrynach J. B. Say'a i Fr. Bastiata, za pośrednictwem których ogromne w całym cywilizowanym świecie znalazła rozpowszechnienie. W Niemczech Prince-Smith głównym jest jej przedstawicielem.

Wspólną własnością tego kierunku jest wiara w konieczne, w przyrodzie ugruntowane prawa ekonomiczne, które same przez się, dopełniają się i społeczeństwo ludzkie prowadzą do dobrobytu, skoro tylko nie są krępowane przez jakiekolwiek sztuczne oddziaływania, przekraczające zakres prostej ochrony prawnej. Najdobitniejszy wyraz znalazła ta teorya w słowach fizyokraty Gournaya: „laisez faire, laissez passer et le monde va de lui-même". Druga podstawowa zasada tego kierunku wyraża się w zdaniu Rousseau'a, że wszystko, co od przyrody pochodzi dobre jest, a wszystko wyradza się w rękach ludzkich. Jeśli człowiek z natury jest dobry i doskonały, jak utrzymuje Rousseau, pocóż go przez prawa i ustawy krępować? Dajmy mu zupełną swobodę, pozwólmy iść za popędem przyrodzonych skłonności, a sam przez się najpiękniejszy porządek świata stąd wyniknie.

„Usuńmy, mówi Smith, wszelkie systemy popierania i tamowania w zakresie działalności sił wytwórczych, a wraz powstanie najprostszy i najlepszy system wolności przyrodzonej i sam przez się rozwijać się będzie" [1]). W zastosowaniu wszakże swej zasady nie zawsze Smith jest konsekwentny; wedle niego

[1]) Iuquiry into the nature and causes of the wealth of nations (wstęp do księgi V).

bowiem państwo nietylko powinno dawać ochronę prawną zewnątrz i wewnątrz, lecz także ma powoływać do życia, instytucye użyteczności publicznej, do wytworzenia której siły prywatne nie starczą.

J. St. Mill utrzymuje, że nieodzowną miarą mieszania się państwa w prawa jednostki jest zasada, wedle której człowiek o tyle tylko może ograniczać działanie innego człowieka, o ile to jest nieodzowne dla ochrony własnej, lub innych ludzi wolności. Tak, że jedynym celem stosowania przemocy wobec jednostki, w interesie zbiorowości. jest ochrona ogółu od szkód możliwych.

Kulminacyjny punkt idee optymistyczne tych ekonomistów osiągają u Bastiata, który w swoich „Harmoniach ekonomicznych“ takie między innemi zdanie wygłasza: „Pozostawmy ludziom swobodę pracy, nauki, handlu, stowarzyszania się lub zwalczania wzajemnego, gdyż wedle postanowień Opatrzności z wszelkich samodzielnych ich działań tylko ład, harmonia i postęp coraz większy ku nieskończonemu dobru wyniknąć mogą“ [1]).

Prince-Smith, główny przedstawiciel kierunku indywidualistycznego wśród ekonomistów niemieckich, mówi: „Jedno tylko zadanie pozostawia państwu wolny handel: wytwarzanie bezpieczeństwa. Ponieważ przy panowaniu zupełnej swobody ekonomicznej, każdy ze wszystkich sił dąży do tego, co najużyteczniejsze i pomija wszystko co mniej użyteczne, więc wszelkie mieszanie się władzy państwowej do gospodarstwa społecznego, o tyle tylko zmienić może grę sił indywidualnych, że mu narzuca właśnie to, co mniej użyteczne. Jedynie tylko duch monopolu własną samowolną korzyść, nie powiększenie wytwórczości ogólnej mając na widoku, pożądać może interwencyi państwowej w sprawach ekonomicznych“ [2]).

2. Teoryę prawa państwowego rozwinął Kant z punku widzenia prawno - filozoficznego. Jakkolwiek różni się on znacznie od Rousseau, to jednak zbliża się do niego w pojęciu nieograniczonej wolności osobistej poszczególnej jednostki ludzkiej. Za wymaganie zasadnicze rozumu poczytuje on wolność nietylko w powodowaniu sobą i we względzie pobudek wewnętrznych, ale także i w zewnętrznem działaniu. To ostatnie zastosowanie

---

[1]) Harmonies économiques (Paris 1884), 12.

[2]) Artykuł Handelsfreikeit w «Rentzsch'a Handwörterbuch“.

wolności uwarunkowane jest przez prawo, dające się wogóle określić, jako zbiór warunków, przez które dowolność jednego człowieka z dowolnością innego współistnieje na gruncie wolności. [1]). Urzeczywistnienie tak pojętego prawa jest zadaniem państwa. Powinno ono umożliwiać i poręczać współistnienie jednakiej dla wszystkich wolności. J. G. Fichte, podobnie jak w całej nauce o prawie i w doktrynie prawa państwowego poszedł za Kantem. Najdalej posunął się w tym samym kierunku W. Von Humboldt. Wedle niego zadaniem państwa jest litylko ochrona przed zewnętrznym i wewnętrznym wrogiem. Popieranie religii i moralności do niego nie należy. Może ono zakazywać takich tylko czynów, które przynoszą ujmę prawom jednostki t. j. ograniczają jej własność i jej wolność, wbrew jej chęciom lub od nich niezależnie. Kto wygłasza zdania lub dopełnia czynności, które obrażają sumienie lub poczucie moralne innych ludzi, postępuje niemoralnie, o ile jednak nie wywiera żadnego na nich nacisku, praw ich nie narusza, a zatem władza państwowa nie potrzebuje się o niego troszczyć. Wtedy nawet kiedy pewne czyny lub słowa szkodzą cnocie innych lub zaciemniają ich rozum, państwo nie ma prawa ograniczać ich swobody [2]).

3. Z punktu widzenia przyrodniczo - filozoficznego rozwijał teorye ochrony prawnej Herbert Spencer. Podobnie jak w świecie całej przyrody i w świecie ludzkim panuje wedle niego walka o byt, powodująca coraz większą przewagę indywiduów lepiej przystosowanych do życia a co zatem idzie nieustanny rozwój gatunków. Ten tylko może być kierownikiem państwa, kto dokładnie jest obznajmiony z prawami życia społecznego, o których pouczają studya historyczne i socyologiczne. Historya nas uczy, że wszelkie bezpośrednie wtrącanie się władzy państwowej do życia społecznego, jak np. w celu utrzymywania biednych i opuszczonych, o ile nie jest tylko ochroną praw indywidualnych, szkodliwem zawsze się okazuje. Tegoż uczy nas i socyologia. Jest to prawem przyrody, że w walce o byt zwyciężają zawsze najlepiej przystosowane do życia jednostki, a przez to gatunek się udoskonala. Toż samo dzieje się i w świecie ludzkim. Prawa i ustawy publiczne nie powinny krzyżować tego

---

[1]) Rechtslehre § 49.

[2]) Ideen zu ienem Versuch die Grenzen der Wirksemkeit des staates zu bestimmen (Breslau 1851).

działania prawa przyrodzonego, w przeciwnym razie stają na drodze udoskonaleniu ludzkości. Z tych zasad wychodząc potępia n. p. Spencer prawo ograniczające sprzedaż wódki i piwa w celu ochrony od pijaństwa, albo też ściąganie podatków dla zakładania muzeów i bibliotek publicznych. Swoboda umowy prywatnej powinna być wedle niego nieograniczona, ale dotrzymanie zawartej umowy może być przez władzę państwową wymuszane. Oświadcza się on także przeciwko wszelkiemu mieszaniu się państwa w sprawy religii, szkoły, sztuki t. p. [1]).

Błąd główny Spencera, jak to dowodnie okazał E. de Laveleye [2]), polega na złudzeniu, że ochrona prawna wystarcza do zapewnienia zwycięztwa najdzielniejszych ludzi. Zapomina on o tem, że walka o byt w obrębie społeczeństwa ludzkiego odbywa się pod panowaniem praw państwowych, dotyczących własności, spadku, handlu i różnych urządzeń publicznych. Gdyby nawet prawdziwą była jego zasada, że w życiu zwycięża najdzielniejszy (*survival of the fittest*) to zastosowanie jej w świecie ludzkim mogłoby nastąpić jedynie po zniesieniu wszelkich praw i ustaw pozytywnych i po powrocie do russowskiego prawa natury.

Życie społeczne ludzkości innemi prawami jest rządzone i aż nadto często widzimy, że najniezdolniejsi w niem przez okoliczności zewnętrzne, jako to przez dziedzictwa, spadki większe osiągają znaczenie i prędzej mogą założyć rodzinę i pozostawić potomków, aniżeli zdrowi silni i genialni nawet ludzie, padający nieraz ofiarą nędzy.

II. Lassale wyszydzał teorye państwa jako ochrony prawnej mówiąc, że państwu przypisana jest w niej rola stróża nocnego, którego całe zadanie polega na strzeżeniu przed złodziejami i rabusiami. Szyderstwo to nie jest bezzasadne.

1. Pojmowanie państwa jako instytucyi litylko prawnoochronnej, oczywiście jednostronne jest i niewystarczające. Zapewnie, wolność i bezpieczeństwo jednostek stanowią wielkie dobro, ale nie należy przeoczać innych celów społeczeństwa.

Jeśli chcemy cel państwa należycie rozpoznać, musimy przedewszystkiem zwrócić się do przyczyn, z których on nieod-

---

[1]) The Man versus the State.

[2]) L'état et l'individu. Florence 1885.

zownie wynika. Celem państwa nie co innego jest jak zadowolenie potrzeb, dla których, ono jako konieczność przyrodzona istnieje.

Jakież są potrzeby, które zawsze i wszędzie powodowały tworzenie się państw? Nietylko potrzeba wolności i bezpieczeństwa, lecz także wszystkich tych dóbr cielesnych i duchowych, które dla doczesnej pomyślności człowieka są konieczne. Człowiek odosobniony lub samotny zdobyć ich nie może i dla tego łączy się on z podobnemi sobie istotami, aby społecznie z niemi do swych celów dążyć. Potrzeba uzupełnienia się nakłania jednostki do tworzenia rodzin, a rodziny do tworzenia społeczeństw. O ile porozumienie się prywatne wystarcza dla osiągnięcia potrzebnego ludziom dobra, mięszanie się do ich działań zwierzchności jest zbyteczne. Faktycznie jednak działalność prywatna w wielu wypadkach sama sobie nie wystarcza. Ma ona na względzie zawsze dobro prywatne i gdyby nie było władzy która uwzględnia związane z tym dobrem, czyli uzupełniające je potrzeby wszystkich członków państwa, to mogłoby się łatwo zdarzyć, że pomimo zewnętrznej ochrony prawnej ogół nie znajdowałby w państwie tego, co się z natury rzeczy mu przynależy. Wszyscy ludzie przez swą naturę do życia państwowego się pociągani, a mianowicie przez swą dążność do szczęścia i udoskonalenia, a zatem wszyscy w dobrze zorganizowanem nastroju państwowem powinni mieć możność osiągnięcia w jakimkolwiek stopniu swego szczęścia ziemskiego. To wtedy tylko jest możliwe, gdy istnieje władza, która nietylko dobro prywatne, lecz i dobro ogólne ma na widoku i nietylko we względzie ochrony prawnej, lecz także w zakresie całej doczesnej pomyślności ogółu.

2. Jakoż faktycznie żadne państwo dotąd nie poprzestawało na trosce o bezpieczeństwo i wolność obywateli; nawet Anglia i Ameryka północna, główne pomiędzy państwami przedstawicielki wolności, nie zadawalają się samem jej tylko pielęgnowaniem. Rządy ich troszczą się bardzo o podniesienie handlu, przemysłu, rolnictwa i popierają gospodarstwo społeczne, za pomocą wystaw, premij, budowania dróg nowych, a przytem i sprawami szkolnemi czynnie się zajmują. A jednak wszystkie te środki wykraczają bardzo po za obręb ochrony prawnej.

3. Teorya państwa prawnego, przynajmniej w myśl jej pierwszych twórców, opierała się na przyjęciu zupełnej autonomii jedności ludzkiej. Wszystkie równo uprawnione jednostki, o tyle

tylko mogą być ograniczone w swej wolności, o ile to jest konieczne, aby wolność innych zabezpieczyć. Takim sposobem ta staje się ostatecznym celem państwa, którego istnienie zależnem ma być od wszelkiego ładu moralnego. Wolność bowiem sama przez się, jako cel ostateczny, nie jest jeszcze dobrem moralnem, daje się ona użyć tak na dobre, jak i na złe. O ile państwo wyłącznie o nią się troszczy, ma cel tylko negatywny. Ma ono tylko ochronić przed naruszeniem prawa i wolności indywidualnej. Skoro takie naruszenie nie zachodzi, działanie jego jako przedstawiciela zbiorowości jest zbyteczne. Takim sposobem jest ono pozbawione wszelkiego charakteru osoby moralnej, staje się zbiorowiskiem współrzędnych jednostek, pomiędzy któremi nie ma ściślejszej łączności, ani jedności, jak np. pomiędzy ludźmi zgromadzonymi na jarmarku, wśród których policyant sprawuje urząd ochroniciela prawa. Jeśli państwo ma być osobą moralną nietylko ten negatywny, lecz i pozytywny cel mieć musi.

4. Teorya państwa prawnego prowadzi też do wyników społecznie bardzo ujemnych.

a) W dziedzinie moralnej pociąga ona za sobą tolerancyę największych nawet wykroczeń i zboczeń moralnych, jeśli przez nie niczyje prawa, niczyja wolność nie są naruszone. A zatem wielożeństwo, kazirodztwo, rozpusta publiczna, szerzenie publicznego zgorszenia i t. p. występki nie mogą być przez prawo zakazane, jeśli wszyscy popełniający je działają swobodnie i dobrowolnie. Państwo ma spokojnie patrzeć na podkopywanie moralności, będącej jednak jego podstawą. Podobnie też niema ono wcale opiekować się sprawami religii, o ile naruszenie tych praw nie narusza zarazem wolności osobistej. Stąd wynika zasada bezwyznaniowości państwa, przynajmniej w zakresie porządku przyrodzonego, niezależnie od ustanowionego przez Chrystusa Kościoła. Co najwyżej miałoby się ono troszczyć o religię, jako o środek pomocniczy dla utwierdzenia bezpieczeństwa publicznego, czyli jako o instytucyę wspierającą działalność policyi.

b) Również ujemne są też skutki teoryi państwa prawnego w dziedzinie ekonomicznej, w której ona przeprowadza zasadę manczesterską: „laissez faire, laissez passer“. Jakkolwiek ta zasada w całej swej rozciągłości nigdy nie była zastosowana, to jednak przez długi czas panowała w naszych prawodawstwach nowożytnych i spowodowała obalenie wszelkich urządzeń ochronnych i opiekuńczych, które dawniejszymi czasy

rozwój pracy społecznej od nadmiaru współzawodnictwa indywidualnego zabezpieczały. Jakież stąd wynikły skutki? Zapewne wyzwolenie swobodnej gry sił ekonomicznych wiele sprawiło dobrego, pociągnęło za sobą różne odkrycia i wynalazki i umożliwiło wszechstronniejszy rozwój handlu i przemysłu, nieznany dawniejszym epokom. Ale jakież przytem ujemne objawy! Mnożąca się wciąż nędza mas, rozstrój średnich klas społecznych, niepewność stosunków ekonomicznych, różne finansowe kryzysy i krachy, które jak choroby chroniczne nawiedzają kraje europejskie i tysiące rodzin do ostatecznej doprowadzają nędzy, a przedewszystkiem groźna postawa stanu czwartego, rozgoryczonego do najwyższego stopnia w swych dążeniach, mających na celu obalenie wszelkich istniejących stosunków społecznych. Nie dziw, że dzisiaj najgorliwsi nawet zwolennicy teoryi powszechnej tolerancyi prawnej, pod naciskiem opinii publicznej, starają się o prawa i ustawy, któreby uleczyły społeczeństwo z ran, jakie mu własna ich teorya zadała. Że do tego przyjść musiało, jasne było od samego początku. Ludzie nie są aniołami. Tam, gdzie pozostawiono im zupełną swobodę pójdą oni za popędem swych samolubnych skłonności i namiętności, a stąd wyniknie nie wymarzona przez Bastiata harmonia, lecz dzika walka wszystkich przeciw wszystkim, walka, która skończyć się musi uciemiężeniem i nędzą żywiołów słabszych.

III. Musimy tu jeszcze zwrócić uwagę na poglądy niektórych myślicieli na gruncie chrześcijańskim, a nawet katolickim, rozwijających teoryę państwa prawnego. Wedle nich władza państwowa powinna się ograniczać tylko na ochronie praw, ale nietylko praw prywatnych, lecz także i praw Kościoła [1]). Wobec podobnych poglądów upada znaczna część zarzutów, które powyżej liberalnemu indywidualizmowi poczyniliśmy, szczególnie w zakresie stosunków moralnych i religijnych. Z tem wszystkiem i na tę teoryę zgodzić się nie możemy. Główny zarzut nasz przeciwko liberalnej doktrynie państwa prawnego i tutaj pozostaje w swej mocy. Sama tylko ochrona praw nie może zaspokoić wszelkich potrzeb ogółu państwowego. Państwo jest najwyższym stopniem rozwoju społecznego i kresem jego w porządku przyrodzonym, musi zatem odpowiedzieć wszel-

[1]) Por. Pesch, Liberalismus, Socialismus und christ. Geselschaft (480), Antoine, Cours d'économie sociale.

kim potrzebom w obrębie tego obowiązku. Przeciwnicy tej zasady zmuszeni są potępić postępowanie wszelkich państw cywilizowanych, np. w zakresie oświaty publicznej, popierania przemysłu przez wystawy powszechne, lub wiedzy ludzkiej przez kosztowne wyprawy w celach naukowych. W zakresie religijnym nie wystarcza sama tylko ochrona praw Kościoła, państwo powinno nietylko ochraniać, ale i popierać Kościół i to we własnym swym interesie. Ale jeśli zajmiemy stanowisko czysto przyrodzone, niezależnie od istnienia Kościoła chrześcijańskiego, to wedle zdania naszych przeciwników, państwo nie powinno nic czynić w zakresie religijnym, jak tylko ochraniać swobodę działania osób prywatnych; niema się ono troszczyć wcale o religię. Co więcej, ze stanowiska teoryi ochrony prawnej państwo, nawet w zakresie czysto przyrodzonego porządku rzeczy nie miałoby prawa karać zbrodniczych występków, o ileby one nie przynosiły ujmy prawom i wolności jednostek.

§ 9

Socyalistyczne pojęcie celu państwa.

I. Rozpatrywana dotąd teorya państwa prawnego ma na względzie tylko jednostki, oraz równość ich praw i swobody. Wprost przeciwna im teorya socyalistyczna troszczy się przedewszystkiem o społeczeństwo całe, któremu wszelkie indywidualne prawa i swobody bezwzględnie podporządkowuje. Nazywamy tę drugą teoryę socyalistyczną w szerszem znaczeniu. Gdy zwolennicy dawnego liberalizmu wyznawali przedewszystkiem zasady indywidualistycznej teoryi państwowej, młodsi współcześni nam wolnomyśliciele, idący bezwiednie lub świadomie po drogach idei heglowskiej, zbliżają się bardzo do doktryny socyalistów, z wyjątkiem tylko dziedziny gospodarczo-społecznej, w której trzymają się zawzięcie zasad indywidualistycznych. Zwróćmy uwagę na główniejsze kierunki i postacie tej nowej doktryny liberalizmu.

1. Znajduje ona liczne analogie w świecie starożytnym. Człowiek był w nim bezwzględnie porządkowany państwu. Jego prawo bytu i znaczenie uwarunkowane było przez stosunek do zbiorowości. Odgłosy takich poglądów znajdujemy często u Platona, który państwo uważa za człowieka w powiększeniu i jako

najwyższe zadanie stawia mu doprowadzenie obywateli do cnoty [1]). Jakkolwiek teoretycznie nie chce on pochłonięcia człowieka przez państwo, lecz owszem uważa je za instytucyą, mającą na celu urzeczywistnienie idei dobra w obywatelach, to jednak praktycznie podporządkowuje mu wszystkie sprawy indywidualne: małżeństwo, wychowanie, rodzinę, własność. Państwo staje się rodziną, a przez to unicestwia rodzinę prywatną. I Arystoteles zdaje się podporządkowywać państwu pojedynczego człowieka, uważa je za zbiór rodzin i gmin, mających na celu nietylko żyć, lecz żyć dobrze i szczęśliwie [2]). To określenie w zasadzie jest słuszne, wszelako dalsze dowodzenia Stagiryty prowadzą niekiedy do zupełnego pochłonięcia jednostki przez zbiorowość. Jednostka wobec zbiorowości staje się tem, czem członek pojedynczy wobec całego ciała ludzkiego, dla niej i przez nią tylko istnieje i we wszystkiem musi jej być podporządkowany.

Podobne poglądy panowały w całej starożytności klasycznej, która nigdy nie mogła dojść do uświadomienia sobie praw swobody i godności ludzkiej wobec państwa. „Salus publica“ wymaga bezwarunkowo poświęcenia wszelkiego dobra prywatnego. Takie mniemanie łączy się ściśle z niejasnem pojęciem pogaństwa starożytnego o przeznaczeniu człowieka na ziemi, o jego stosunku do Boga, Stwórcy i celu wszech rzeczy. Dopiero chrześcijaństwo przyniosło człowiekowi, wraz z poznaniem jego przeznaczeń i świadomość jego swobody i godności osobistej, a przez to samo ograniczyło wszechwładzę despotyzmu państwowego Jak dalece jest to prawdziwe, z tego już możemy widzieć, że i wśród obecnie żyjących ludów pogańskich spotykamy wiele właściwych pogaństwu klasycznemu ideij o podporządkowaniu jednostki zbiorowości i o państwowem jej niewolnictwie.

2. Wraz z odrodzeniem starożytności klasycznej zmartwychwstały też staropogańskie idee państwowe, które jednostkę interesom zbiorowości, a nawet poszczególnym władcom bezwzględnie podporządkowywały.

M. Machiavelli w swojej osławionej książce „o Księciu“, pierwszy z myślicieli chrześcijańskich ośmielił się podporządkować religię i moralność tak zwanej racyi stanu, oraz panującemu, jako jej przedstawicielowi. Usuwa on na bok wszelkie wzglę-

[1]) De leg VIII p. 829a.
[2]) Polit. III, q, 1281a, l.

dy religijne i moralne, wszelkie interesy prywatne, jeśli polityka tego wymagała. Nikt wszakże dalej nie zaszedł w teoretycznem uzasadnianiu absolutyzmu monarszego jak T. Hobbes, który władzę państwową poczytywał za nieograniczoną i niepodzielną, jako najwyższą jedność wszelkiej władzy na ziemi. Prawo ma jej przysługiwać do wszystkiego. Ponad złem i dobrem, ponad religią, własnością, ponad wszelkiemi w ogóle sprawami ludzkiemi interes jej góruje. Prawo publiczne jest sumieniem obywateli. Państwo jest bogiem śmiertelnym, któremu ludzie pokój i opiekę pod władzą nieśmiertelnego Boga zawdzięczają [1]).

3. Niemniej daleko w ubóstwianiu państwa zachodzą panteiści nowocześni, szczególnie Schelling i Hegel. Wedle nich państwo jest absolutem, to jest samym Bogiem na pewnym stopniu jego stawania się. Schelling określa państwo, jako wytworzony przez wiekuisty rozum historyi, organizm harmonii pomiędzy wolnością a koniecznością. Państwo niema żadnego celu poza sobą, jest samo sobie celem, jest dziełem sztuki, która wyobraża całą piękność życia publicznego, jest obrazem życia absolutnego, w którem wszystkie swe cele życiowe się wypełniają. Jasnem jest, że wobec tego poglądu uwielbiał Schelling idealne państwo Platona i władzy państwowej wszelkie prawa prywatne poddawał [2]).

Wedle Hegla, państwo należy do dziedziny ducha przedmiotowego, jest rzeczywistością idei moralnej, jest rozumne samo przez się, jest absolutnym samo sobie celem; wobec jednostki przysługują mu wszelkie prawa: najwyższym obowiązkiem jednostki stać się członkiem państwa. Jest ono pochodem Bogą w historyi, jest uobecnioną wolą bożą, duchem rozwijającym się w rzeczywistej postaci i organizacyi świata. Należy je czcić, jako pierwiastek ziemsko-boski. Jeśli trudno jest pojąć naturę, to pojęcie państwa jeszcze trudniejsze. Wobec państwa jednostka niema praw, tylko obowiązki. Ma ono za zadanie nietylko urzeczywistniać prawo, lecz wszelką działalność jednostek wprowadzać w obieg powszechnej substancyi [3]).

Ten absolutyzm heglowski wszystko, co w tym względzie powiedziano prześciga; nawet najbardziej wygórowana samowola

---

[1]) Leviathan c. 17.

[2]) O Schellingu zob. Stahl. Philosophie des Rechts I (1856), 407.

[3]) Grundlinien der Philosophie des Rechts (VIII tom dzieł).

wschodnich despotów nie może mu dorównać. Cóż więcej bowiem daje się powiedzieć i pomyśleć ponad to ubóstwienie państwa, i przyznawanie względem niego poddanym li tylko obowiązków a zaprzeczaniu im wszelkich praw. Wobec takich pojęć czyż można się powoływać na prawa wolności, własności, na prawo do życia, lub w ogóle na jakiekolwiek prawo przeciwko władzy państwowej? Konsekwentnie też Hegel wszelką religię, o ile ona przekracza sferę wewnętrznego usposobienia, bezwzględnie władzy państwowej poddaje.

4. Ze szkoły heglowskiej wyszli niemieccy socyalni demokraci ze swoim patryarchą Marksem na czele. Podobnie jak u Hegla i u nich jednostka ma być pochłonięta przez zbiorowość. Państwo jest jedynym właścicielem środków wytwórczych, jedynym chlebodawcą, który wszystkim ma wyznaczać pracę oraz udział w zasobie społecznym. Prawda, że zachodzi też różnica między Heglem a socyalistami, gdyż ci poczytują państwo za drogę do dobra ogólnego, zatem wedle nich nie może ono być samo sobie celem.

Do socyalistów właściwych zbliżają się też socyaliści państwowi, których głównym przedstawicielem w Niemczach jest A. Wagner. Od tamtych różnią się oni przez to, że nie odrzucają zasadniczo własności prywatnej, ani w ogóle dzisiejszego, porządku społecznego, głoszą wszakże, że wszelkie istniejące obecnie w społeczeństwie sprzeciwieństwa, przez władzę państwową winne być usunięte; to też powinna ona rozporządzać takimi środkami i zagarnąć taką część zasobu społecznego, jakie dla spełnienia jej zadań są potrzebne. Socyalizm państwowy przyznaje zwierzchności wszelkie prawo do regulowania interesów prywatnych w ich stosunku do publicznych, wymaga on przeto silnej władzy i nakłania się więcej ku monarchii, podczas gdy socyalizm właściwy jest na wskroś demokratyczny i wszelkiej nierówności wrogi. Oczywiście socyalizm państwowy nie może też przyznawać w stosunkach społecznych niezawisłego od państwa prawa przyrodzonego, a prawo własności prywatnej, uznaje za pozytywne, przez władzę państwową dopuszczone, lub nadane i przez nią w każdej chwili odwołalne.

5. I po za obrębem kół socyalno - demokratycznych Hegel stał się mistrzem nowoczesnej myśli państwowej. Okaże się to dowodnie, gdy rozpatrzymy się nieco w poglądach najwybitniejszych jej przedstawicieli współczesnych.

a) Fr. J. Stahl usiłował nawrócić spogańszczałe zupełnie państwo nowożytne i na woli bożej władzę jego oprzeć, wszelako z pod wpływów Hegla całkowicie wyzwolić się nie zdołał. Państwo jest mu urzeczywistnieniem świata moralnego, działalność jego ma na celu spełnienie zadań moralnych w trzech ich głównych na ziemi kierunkach: pomyślności ludzkiej, ujawnienia w całej pełni myśli twórczej i kształtującej, oraz panowania sprawiedliwości i świętości. W działaniu państwowem odpowiada tym trzem kierunkom udzielana przez nie opieka pracy ludzkiej, urzeczywistnienie w niem istnienia narodowego, oraz układ i ustrój całego porządku życiowego. Państwo daje ludziom obronę nazewnątrz, pokój w stosunkach wewnętrznych, środki wyżywienia i wychowania. Uzupełnia ono istnienie narodowe, przez rozwinięcie wszelkich sił moralnych i przyrodzonych (siła wojenna, bogactwo, kultura), przez ujawnienie indywidualności duchowej narodu, przez swą własną, doskonałą budowę z całem jej ustrojem celowym i obowiązującą siła moralną [1]). Te i tym podobne idee Stahla, o wiele poza miarę właściwą rozciągają znaczenie państwa; szczególniej „uzupełnienie“ istnienia narodowego i zadań narodowych, jest bardzo szeroką sferą, w której wszelkie sprawy ludzkie dadzą się ogarnąć.

b) Donioślejszy jeszcze wpływ we współczesnej nauce państwowej posiada w Niemczech teorya tak zwanego „narodowego państwa kulturalnego“, która za ostateczny cel narodów uważa ciągły postępowy rozwój kultury i popieranie tego rozwoju dla niego samego stawia za główne zadanie państwa. Większa część nowszych badaczy nauki państwowej należy do zwolenników tej teoryi, jakkolwiek w szczegółowem rozwinięciu swych poglądów znacznie się oni między sobą różnią. H. Ahrens sam siebie nazywa przedstawicielem kulturalno - humanitarnego państwa prawnego. Wedle jego zdania państwo ma mieć na względzie nietylko byt i rozwoj społeczeństwa swego, lecz przedewszystkiem swój własny. Za najwyższy cel państwa poczytuje on wszechstronny rozwój kulturalny, w bezgranicznem mnożeniu się środków do życia i kultury [2]). I. C. Bluntschli nie pomyślność powszechną, lecz rozwinięcie wszelkich uzdolnień narodu, udoskonalenie życia narodowego za istotny

[1]) Rechts und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung.
[2]) Naturrecht II (1871), 393

cel państwa uważa[1]), dodaje przytem wyjaśniając, że ten rozwój narodowy nie powinien pozostawiać w przeciwieństwie z istotnemi zadaniami ludzkości. Ponieważ jednak owe zadania również w bezgranicznym rozwoju kultury mają się zawierać, więc powyższe wyjaśnienie nic nam właściwie nie mówi. E. Lasson widzi w państwie część rozumnego porządku świata, którego celem jest wyraz ogarniającego świat rozumu w oznaczonym stopniu jego realizacyi. Państwo w żadnym razie niema na celu szczęścia ludzi. Istota jego polega na urzeczywistnieniu porządku moralnego i samo ono oznacza zakres tego porządku, ponieważ jemu do wszystkiego najwyższe prawo przysługuje[2]).

II. Większa część przytoczonych wyżej poglądów i mniemań dla tego samego nie potrzebuje już tu być przez nas zbijaną, ponieważ opiera się na widocznie błędnych zasadach połowicznego, lub całkowitego panteizmu (Hegel, Schelling), albo też zawiera takie nieokreślone idee, że te mogą służyć za podstawę prawdziwie naukowych teoryj. Na jeden tylko punkt musimy tutaj zwrócić baczniejszą uwagę. Powtarza się on we wszystkich wyżej wspomnianych systematach. Państwo ma być samo sobie celem. Dobro państwa, polegające na coraz większym rozwoju jego potęgi, na coraz doskonalszej organizacyi społecznej i na coraz zupełniejszem owładnięciu, przez zbiorowość życia indywidualnego,—o to jest objaw tego celu. Nie zawsze wprawdzie myśl ta wyraźnie jest wypowiadana, stanowi ona jednak podwalinę wszelkich zajmujących nas tu teoryj.

Czyż przyjęcie jej nie pociąga za sobą zniweczenia, albo przynajmniej obniżenia osobistej godności człowieka? Jeśli uznamy, że państwo samo sobie jest celem, to człowiek stanie się dlań tylko środkiem, którego wartość mierzy się miarą celowej jego użyteczności. Takie pojęcie pozostaje w przeciwieństwie z godnością i z wiekuistem przeznaczeniem człowieka. Wszakże wszystko na ziemi ma być podporządkowane człowiekowi, ma mu służyć za środek do osiągnięcia jego celów. Stosuje się to też do wszelkich urządzeń społecznych i państwowych. Ta prawda zasadnicza, od której zależy wszelka prawdziwa wielkość i wszelkie dobro człowieka ulega zaprzeczeniu

---

[1]) Die Lehre vom modernen Staat I (1875), 361.

[2]) System der Rechtsphilosophie (1882), str. 312.

przez pojmowanie państwa, jako będącego samo sobie celem. Konsekwencyą tego pojęcia jest oderwanie instytucyj politycznych od Boga, co prowadzi nieuchronnie do ubóstwienia samego państwa. Stąd wynika także niewolnicze stanowisko jednostki wobec państwa. Skoro ma ono być celem samo sobie, a jego członkowie tylko środkiem, to jakżeż niema ono samowolnie nimi rozporządzać, jakżeż ma przyznawać im jakiekolwiek prawa, skoro do niego bezwarunkowo, jak członki do ciała należą? A czemże, jeśli nie niewolnikiem jest ten, który nie do siebie, lecz do kogo innego, lub czego innego należy? A zatem państwo, ściśle mówiąc władza państwowa, może wtrącać się do wszelkich osobistych i domowych spraw obywateli, ma wszelkie do tego prawo. Wszakże część dla całości tylko istnieje, członek jest przynależnością ciała i skoro mu jest nieużyteczny lub szkodliwy odrzucony być może. Wszystkie te niedorzeczne wnioski, które Plato w swojej teoryi w zastosowaniu do dzieci słabych, lub chorowitych, a także w państwowem regulowaniu stosunków małżeńskich, wychowawczych i zawodowych wyciągał, z punktu widzenia socyalistycznych i pokrewnych im teoryj państwa najzupełniej są usprawiedliwione. Kto nie chce się zgodzić na te wnioski przeciwne rozumowi, ten ze wszystkimi, rozumnymi a doktryną nie zaślepionymi ludźmi uznać musi, że nie człowiek jest dla państwa, ale państwo dla człowieka istnieje.

ARTYKUŁ DRUGI.

Pozytywny wykład celu państwa. — Celem państwa dobro publiczne nie prywatne.

Badania nasze doprowadziły nas do drogi pośredniej w rozwiązaniu naszego zagadnienia. Prawa i swobody jednostki sharmonizowane być muszą z dobrem ogólnem. Państwo nie jest instytucyą ubezpieczenia wolności indywidualnej, ale nie jest też samo sobie celem absolutnym. Cel jego musi się znajdować pomiędzy temi ostatecznościami. Gdzież go szukać należy?

1. Nie będziemy tutaj dowodzili, że państwo za cel ostateczny chwałę bożą mieć musi. Wiemy, że jest ona celem wszystkiego stworzenia: im wyższe jest stworzenie, tem usilniej do te-

go kresu zmierzać powinno. Ponieważ państwo w życiu społecznem tak wysokie zajmuje stanowisko, tem bardziej więc ku najwyższemu celowi wszelkiego bytu zwracać się powinno. Wszelako nie o ten ostateczny, ale o bliższy, bezpośredni cel państwa nam tu chodzi, za pomocą którego wyróżnia się ono od innych społecznych instytucyj i spełnia istotne swe zadanie.

2. Na pytanie dotyczące tego ostatniego celu odpowiadamy: celem ostatecznem państwa jest pomyślność powszechna. Aby bliżej tę odpowiedź wyjaśnić, należy przedewszystkiem odróżnić od pomyślności powszechnej, pomyślność prywatną. Przez tę ostatnią rozumiemy stan, w którym człowiek wszystko to posiada, czego rozumnie w swym stanowisku życiowem wymagać może. Przynależy tu nietylko to, co jest potrzebne do utrzymania życia cielesnego, lecz i to, co stanowi bogactwo wewnętrzne człowieka, a przedewszystkiem cnota i równowaga moralna, bez której prawdziwe szczęście ani w doczesności, ani w wieczności nie daje się osiągnąć. Oczywiście na ziemi szczęście to nigdy nie może być doskonałe i najszczęśliwszy nawet śmiertelnik nie może posiadać wszystkiego czego zapragnie.

Że ta pomyślność prywatna nie jest bezpośrednim celem państwa, stąd już wnosić można, iż zależy ona od czysto-osobistych usposobień i skłonności, a zatem z zewnątrz nie może być człowiekowi narzucona. Nikt nie może się stać szczęśliwym, pomimo swej woli, nikt bez niej nie zostanie cnotliwym wewnętrznie zadowolonym.

3. Zapytujemy tedy: na czem polega pomyślność powszechna, będąca istotnym celem państwa? Wszystko zależy od roztrzygnięcia tego pytania. Pomyślność powszechna *salus*, albo *prosperitas publica* obejmuje szeroką dziedzinę, w której wiele rzeczy pomieścić można. I ci, których zdania powyżej zbijaliśmy wskazują ją również jako cel państwa.

Odpowiedź na postawione pytanie znajdziemy wtedy, gdy odnajdziemy przyczyny, które powstanie państw wywołały, albo też potrzeby, dla których zaspokojenia stały się one nieodzowne.

Jakież są te przyczyny? Przedewszystkiem niedostateczność, potrzeba uzupełnienia bytu odosobnionych rodzin i związków prywatnych. Nawet dla utrzymania swego bytu potrzebuje rodzina rozlicznych dóbr, których sama wytworzyć nie zdoła. Ale ludzie nietylko chcą żyć, lecz i udoskonalać i rozszerzać zakres

swych wiadomości i swych uzdolnień swego panowania nad przyrodą. Dlatego łączą się w państwo. Oczywistem jest tedy, że musi ono przedewszystkiem tym potrzebom i tym pragnieniom ogółu odpowiadać. Stąd wynika, że celem jego bezpośrednim jest dostarczanie tych dóbr doczesnych, które wszystkim są użyteczne i potrzebne, a których jednostki drogą prywatnej swej działalności, nigdy w dostatecznej mierze zdobyć nie mogą. Obfitość takich dóbr jest ową pomyślnością powszechną, cel państwa stanowiącą.

Takie też jest niewątpliwie mniemanie Arystotelesa, który wielokrotnie, jako istotne znamie państwa wymienia autarkię (αὐταρκεια) jest wystarczanie samemu sobie, czyli dostateczne zaopatrzenie we wszelkie środki do szczęśliwego i cnotliwego życia potrzebne. I tak w jednym ustępie swojej polityki zowie państwo społecznością rodzin i gmin, które samym sobie do cnotliwego i szczęśliwego życia wystarczają. W innem miejscu określa państwo, jako społeczność złączoną z wielu rodzin i gmin takiż cel mających. Na innem jeszcze miejscu zowie państwo zbiorowiskiem ludu, mogącem zaspokoić wszystkie potrzeby swego życia [1]). Z tą nauką Stagiryty zgadza się św. Tomasz, podzielają ją też wybitni teologowie wszystkich czasów, jak Hegidius Romanus (1315), Johannes Parisiensis (1306), Engelbert von Volkersdorf (1311), Johannes Gerson (1429), św. Antoninus (1459), Jakób Lainez (1565) i Fr. Suarez (1616).

I papież Leon XIII w swoich encyklikach wielokrotnie tęż naukę rozwija. I tak w encyklice „Immortale Dei“ z d. 1 listopada 1885 r. pisze: „Człowiek z natury należy nietylko do rodziny, lecz i do państwa, gdyż ono tylko może mu dostarczyć wszystkiego, co do doskonałego życia jest potrzebne“. Bardziej wyczerpująco jeszcze rozwija tę naukę w encyklice „De conditione opificum“ z d. 15 maja 1891 r. „Władza publiczna, pisze tam, przez swoje ustawy i urządzenia troszczyć się powinna o prawość obyczajów, o prawidłowe życie rodzinne, szacunek dla religii i prawa, a także popierać przemysł i handel i wszystko od czego dobro i szczęście obywateli zależy“. Jasną jest rzeczą, że ta nauka nie daje się pogodzić z teoryą państwa prawnego, które tylko indywidualne prawa obywateli ma ochraniać. Z drugiej strony wszakże dalekim jest papież od przyznawania

---

[1]) Polit. III, 9, 1.

racyi socyalistom państwowym. Wyraźnie ostrzega przed tem, aby władza państwowa nie mieszała się do spraw prywatnych, a szczególniej do życia rodzinnego i powinna ona tylko przez swoje ustawy i urządzenia taki stan społeczny wytworzyć, z któregoby dobro wszystkich samo przez się wynikało.

ROZDZIAŁ III.

Części składowe państwa.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Organiczny charakter państwa.

Od czasu Hobbesa i Rousseau'a poczytywano nieraz państwo za zbiorowisko równouprawnionych jednostek, złączonych w jedną całość przez władzę publiczną. To pojmowanie jego istoty pozostaje nietylko w przeciwieństwie z historyą, lecz także z wewnętrzną jego budową.

Nie słusznem jest przedewszystkiem cały ogół przynależnych do państwa jednostek poczytywać za zupełnie równych sobie obywateli. Nawet w czysto-demokratycznem społeczeństwie nie wszystkie jednostki ludzkie są w jednakiej mierze składowemi częściami państwa. Właściwie mówiąc, składnikami państwa są nie jednostki, lecz rodziny, albo raczej przedstawiciele. Tak je określa Arystoteles [1]). Państwo nie może być poczytywane za zbiorowisko ludzi zupełnie jednostronnych. Świadczy o tem już to, co wyżej powiedzieliśmy o powstaniu państwa. Naprzód łączą się jednostki w rodziny, z rodzin powstają gminy lub podobne zbiorowiska społeczne, a z tych dopiero wytwarzają się państwa. Pogląd powyższy znajduje uzasadnienie w określeniu rodziny, jakie poprzednio daliśmy. Cel rodziny wtedy tylko mo-

---

[1]) Polit. II, 2, 1261 a. 22.

że być osiągnięty, gdy dzieci, podczas swego wychowania, wyłącznie władzy rodzicielskiej podlegają. Stosunek ten stałby się niemożliwy, gdyby członkowie rodziny w równej mierze i bezpośrednio podlegali władzy publicznej. Nawet prawo rzymskie wychodziło z zasady, że ojciec jako głowa rodziny wyobraża ją wobec państwa, a władza publiczna niema prawa wkraczać w zakres jego kompetencyi.

Dzieci nie są tedy bezpośrednimi członkami państwa, podlegają mu tylko pośrednio, jako członkowie rodziny. Stąd wynika dalej, że nie wszyscy ludzie w państwie żyjący są w ścisłem znaczeniu jego obywatelami, lecz tylko ojcowie rodzin, lub ci, którzy nimi stać się mogą, to jest wszyscy mężczyźni, nie podlegający już władzy ojcowskiej. Pewną trudność może tu nastręczyć stanowisko niezamężnych kobiet. Są one jednak zjawiskami wyjątkowemi, o ile w jakikolwiek sposób nie należą do jakiejś rodziny, jako córki, służebne i t. p. Rozkład praw przyrodzonych uwzględnia tylko stosunki powszechne i normalne, nie może mieć na widoku wszystkich objawów wyjątkowych.

Wyłożony tu pogląd zgadza się z zapatrywaniem Arystotelesa, który również nie wszystkich ludzi w państwie żyjących, poczytuje za obywateli w ścisłem znaczeniu, lecz tych tylko, którzy prawa polityczne posiadają [1]). Gdybyśmy słowa filozofa w ten sposób rozumieli, że obywatelstwo łączy się z faktycznem wykonywaniem praw politycznych, to definicya jego stosowałaby się tylko do republik, a w absolutnej monarchii, wedle niej tylko panujący i urzędnicy byliby obywatelami. Jeśli zaś powyżej przytoczone słowa weźmiemy w znaczeniu szerszem, odpowiadającem naszemu poglądowi, to musimy je rozumieć w ten sposób, że tylko dorośli mężczyźni za właściwych obywateli państwa poczytywani być mają, nigdy zaś kobiety i dzieci władzy ojcowskiej podlegający. Skoro jednak pod nazwą obywateli rozumieć będziemy wszystkie osoby pozostające pod opieką praw publicznych, to oczywiście kobiety i dzieci także zaliczone tu być muszą.

Z tego, co wyżej powiedziano widzimy, co rozumieć należy przez organiczny charakter państwa. Organizm jest całością, której części różnorodne są i do różnych przystosowane funkcyj, wszystkie razem mają jednak służyć do osiągnięcia

[1]) Polit. III, 1, 1275 b.

wspólnego celu. Już rodzina posiada poniekąd charakter organiczny, jako złożona z różnych, a uzupełniających się w swem celowem funkcyonowaniu członków. Państwo jest organizmem w wyższym stopniu, bardziej złożonym i różnolitym w swym składzie.

Wystrzegać się wszakże trzeba zbyt wielkiego nacisku na te analogie między państwem, a organizmem: nadto ściśle ujęj we wszystkich szczegółach przeprowadzanie pociąga za sobą wiele bezzasadnych wniosków, jakie nieraz u badaczy nauk państwowych i społecznych napotkać można. Składniki państwa nie są to bezwłasnowolne organy i komórki, jak w ustroju roślinnym i zwierzęcym, lecz rozumne, wolnością obdarzone osoby, które nigdy nie powinny być poczytywane za środki dla dobra całości tylko istniejące. Przytem łączność między niemi nie jest tylko fizyczna, ale moralna, przez prawa i obowiązki wzajemne uwarunkowana. Wszelako w pewnych granicach uznanie organicznego charakteru państwa rozwinięte najlepiej, za przykładem Arystotelesa, przez Krausego i Ahrensa jest myślą bardzo doniosłą i płodną, prowadzącą do głębszego wniknięcia w istotę i zadania życia państwowego.

ARTYKUŁ DRUGI.

Rodzina, gmina i prowincya wobec państwa.

I. Rodzina w tem jest podobna do państwa, że tak samo, jak ono jest przez Boga ustanowioną społecznością, z natury człowieka nieodzownie wynikającą. Zachodzi pytanie czy różnica pomiędzy państwem a rodziną dotyczy samej ich istoty, czy tylko stopnia jak np. pomiędzy większą a mniejszą rodziną. Rozróżnienie to jest bardzo ważne. Już Arystoteles [1]) zwraca uwagę, że Sokrates i Plato, w skutek nieuwzględnienia go, dochodzili do takich przeciwnych rozumowi wniosków, jak np. wspólność majętności i kobiet. Sokrates wychodził z fałszywego założenia, że państwo tem jest doskonalsze, im bardziej jest jednolite. Jest to zupełnie błędne. Państwo, jako składające się z wielu

[1]) Polit. II, c. 2.

rodzin i jednostek mniej jest jednolite od rodziny, podobnie jak ta mniej jest jednolita od pojedynczej jednostki.

Oprócz tej zasadniczej, następujące jeszcze różnice zachodzą pomiędzy państwem a rodziną.

a) Różne są ich cele. W rodzinie małżeństwo, ma na celu rozmnożenie rodzaju ludzkiego, społeczne pożycie rodziców z dziećmi i zaspokojenie potrzeb życia codziennego. Celem państwa jest dobro publiczne w znaczeniu powyżej określonem. Ma ono dostarczyć swym członkom środków do samodzielnego osiągnięcia pomyślności ludzkiej i możność im ku temu otwiera, rodzina ma tę pomyślność bezpośrednio zdobywać przez wzajemne wspieranie się i współdziałanie poszczególnych jej członków.

b) Państwo i rodzina różnią się też przez swój początek. Początek rodziny jest bardziej bezpośredni, wprost z natury wynikający — państwo zaś ze współżycia społecznego i połączenia w niem wielu rodzin początek swój bierze.

c) Materyałem i składnikami rodziny są trzy najprostsze stosunki społeczne, męża do żony, rodziców do dzieci i panów do sług. Składnikami państwa są rodziny i inne ponad nie rozciągające się i różnorodne w swym składzie ustroje społeczne.

d) W rodzinie władza z natury rzeczy w rękach ojca, jako jej głowy spoczywa, ustrój jej więc monarchiczny jest z natury. Państwo nie posiada przyrodzonego przedstawiciela władzy. Demokracya i republika również zgodne są z jego naturą, jak arystokracya i monarchia. Jakkolwiek władza państwowa zawsze istnieje, może być jednak mniej lub więcej ograniczona, władza ojcowska natomiast w rodzinie ograniczeniu nie podlega, ustaje jednak skoro syn dom ojcowski opuszcza i własne ognisko zakłada.

II. Dążność do społecznego pożycia, która w pierwszym swym objawie łączy ludzi w rodziny, w dalszem swem rozwinięciu prowadzi do wytworzenia większych zbiorowości, mających jeszcze z rodziną wiele podobieństwa, będących tylko często jej rozszerzeniem. Tak powstaje gmina, która zazwyczaj wynika z przyłączenia się do jakiejś rodziny nowych rodzin spokrewnionych z nią lub spowinowaconych, czy też w inny sposób z nią się kojarzących. W tem podobieństwie jej do rodziny należy też szukać zapewne źródła pierwotnej własności gminnej, napotykanej w dawniejszych czasach obok własności prywatnej.

Gmina jako instytucya pomocnicza rodzinie nie może jej zastępować, lecz ją wspiera w jej działaniu i umożliwia osiągnięcie jej celów. Można ją określić z Arystotelesem jako pierwszą z wielu rodzin złożoną społeczność, mającą na celu dopełnienie nietylko codziennych czynności życiowych [1]). Kiedy rodzina dostarcza jednostce tego, czego ta codziennie potrzebuje, gmina ma za zadanie troszczyć się o potrzeby sięgające poza codzienność, które zatem więcej udoskonalenie, aniżeli utrzymanie jednostek ludzkich warunkują.

Tam gdzie gmina istnieje w samem państwie, cel jej tylko pod względem stopnia różni się od celu państwowego. Stanowi ona część większej całości, niejako przejście od rodziny do państwa.

Aby cel swój osiągnąć gmina potrzebuje jakiejś władzy, na której załatwienie spraw publicznych polega jako to: bezpieczeństwo ogółu i nieodzowne dla jego dobra urządzenia, o ile działalność prywatna w tym zakresie nie wystarcza. Potrzebuje także gmina pewnych środków dla osiągnięcia swych celów, musi przeto posiadać własność, albo musi jej przysługiwać prawo ściągania pewnych opłat od rodzin i obywateli, lub też zniewalania ich do pewnych czynności dla dobra ogółu potrzebnych. Ponieważ gmina nie jest dowolną, lecz w naturze rzeczy ugruntowaną społecznością, powinna mieć pewną miarę niezawisłości i samodzielności wobec władzy państwowej, która o tyle tylko w wewnętrzne sprawy gminne mięszać się może, o ile tego dobro całego życia państwowego wymaga. Poza tem pożądany jest samorząd gminny w takich działaniach, jak wybór jej urzędników, zarządzanie zbiorową jej własnością, zakładanie szkół, utrzymanie dróg publicznych, zakładów dobroczynnych i t. p.

To, co powiedziano o gminie, stosuje się także z odpowiadającemi wszelkim szczególnym stosunkom zastrzeżeniami do wytworzonych historycznie prowincyj i innych poza gminę sięgających składowych części państwa.

---

[1]) Polit 1, c. 2, 1252 b. 15.

ARTYKUŁ TRZECI.

Stany społeczne.

Gminy, prowincye, okręgi stanowią tylko przejścia do zupełnego państwa, są niejako małemi w nich państewkami, które podobnie jak ono, tylko w ciaśniejszym zakresie dobro przynależnych sobie jednostek społecznych we wszelkich kierunkach powinny mieć na względzie. Stany społeczne tem się różnią, że jako zbiorowiska ludzi jednego zawodu tylko poszczególne tegoż zawodu interesy (interesy stanowe) mają za cel swój główny.

Różność zawodów, jako skutek podziału pracy i postępu kulturalnego, nieodzowna jest w społeczeństwie. Z rozwojem życia społecznego grupy zawodowe coraz bardziej się zwiększają i tworzą w końcu odrębne klasy. Między członkami ich wytwarzają się z natury rzeczy mniej lub więcej ścisłe związki, spowodowane przez wspólność interesów i potrzebę wzajemnej pomocy.

Tak powstają stany społeczne. Stan w ścisłem znaczeniu jest nietylko luźnem zbiorowiskiem jednostek ludzkich, członkowie jego złączeni są nietylko wspólnością interesów, lecz także wzajemnością praw i obowiązków: mają one też właściwą sobie organizacyę przez cel zbiorowy uwarunkowaną.

2. Różne są rodzaje stanów.

a) Ze względu na stosunek ich do państwa rozróżniamy stany prawno-prywatne i prawno-publiczne. Możliwe jest wprawdzie łączenie się ludzi jednego zawodu, wynikające tylko z własnej ich inicyatywy, niezależnie od wszelkich praw publicznych. Tak powstały np. angielskie związki robotnicze. Stanowią też one poniekąd odrębne stany. Zazwyczaj wszakże grupa zawodowców zowie się stanem wtedy, gdy nietylko obejmuje ludzi jednego zawodu, ale gdy przytem posiada odrębne prawa publiczne, jak np. prawo własnego sądownictwa, przywilej uprawiania pewnych rzemiosł i t. d.

b) Te stany prawno-publiczne dzielą się na polityczne i niepolityczne, zależnie od tego, czy posiadają prawa polityczne w ściślejszem znaczeniu, jak np. prawo uczestnictwa w prawodawstwie, uchwalenia podatków, czy też go nie posiadają. Stany polityczne uważane też bywają za stany w ściślej-

szem znaczeniu. Skoro w historyi średniowiecznej mówi się o stanach, to rozumie się zawsze przez nie stany polityczne, których do rewolucyi francuskiej było trzy: duchowieństwo (kler), szlachta i mieszczaństwo (czyli tak zwany stan trzeci). Ludność wiejska (włościańska) nie stanowiła odrębnego stanu.

c) Rozróżniamy następnie stany dziedziczne i osobiste. Pierwsze przechodzą z ojca na syna, do drugich należą ludzie swobodnie obierający swój zawód. W średnich wiekach tylko dwa ostatnie stany były dziedziczne. Kler oczywiście, wskutek celibatu dziedzicznym być nie mógł.

3. Jak dalece organizacya stanowa społeczeństwa w naturze ludzkiej jest ugruntowana, dowodzi fakt historyczny, że po wszystkie czasy, wszędzie, w jakiejśkolwiek formie ją napotykamy. Nawet u najpierwotniejszych ludów widzimy stany kapłanów i wojowników. U wielu ludów starożytnych stany zamieniły się na kasty ściśle między sobą rozdzielone. Klasycznym krajem kast są do dziś dnia Indye; istniały one też u starożytnych Egipcyan i Persów. Rozdział pomiędzy niemi bywał niekiedy tak zupełny, że nietylko małżeństwa ludzi różnych kast, ale też wszelkie obcowanie towarzyskie, czy społeczne pomiędzy niemi było niedopuszczone. Istnienie kast wyklucza wszelki postęp kulturalny, gdyż wobec niewolnictwa klas niższych nie dopuszcza jakiegokolwiek ich rozwoju. Powstanie ich trzeba przypisać podbojom połączonym z przesądami religijnymi.

Pierwotni mieszkańcy kraju zostali podbici przez wojowniczych przybyszów, którzy z kolei znów wraz z podległą sobie ludnością, dostawali się pod jarzmo jakiegoś innego ludu. Takim sposobem powstawały warstwy społeczne, które wzajemnie nienawidziły się i pogardzały sobą, a pośród których najpóźniejsi zdobywcy najwyższe zajęli stanowisko. Religia Braminów u Indusów nadała następnie temu ustrojowi siłę i trwałość, przez uświęcenie go swymi przesądami. Takim sposobem kastowość zapuściła swe korzenie w obyczaje Indusów i stała się u nich przeszkodą wszelkiego postępu cywilizacyi i chrześcijaństwa.

4. Jeśli kastowość jest szkodliwą wybujałością organizacyi stanowej, to dążność do zupełnego i nagłego tej organizacyi usunięcia, jak to usiłowała uczynić rewolucya francuska, prowadzi również do bardzo ujemnych skutków, przez zupełne roz-

proszkowanie społeczeństwa i oddanie go na wolę wichrów i burz rewolucyi. Silnie umocnione kadry organizacyi stanowej bywają często koniecznym warunkiem siły i trwałości ustroju społecznego. Dzisiejsze tak zwane klasy społeczne nie zawsze mogą zastąpić dawne stany. Brak im po temu rzeczywistej jedności i wyraźnie zaznaczonych granic. Zwróćmy np. uwagę na klasy społeczne, o jakich mówią nam dzisiejsi socyologowie. Bluntschli[1]) wylicza cztery klasy: *a*) rządzącą, złożoną z panującego i urzędników; *b*) arystokratyczną, która dzisiaj nie rządzi już, ale pomiędzy rządem i ludem zajmuje samoistne i wybitne stanowisko polityczne; *c*) tak zwany stan trzeci t. j. klasa kulturalnych i swobodnych obywateli i właściwy stan średni, wreszcie *d*) masa ludowa niekiedy też oznaczona nazwą stanu czwartego, a złożona z robotników, chłopów, drobnych mieszczan i t. d.

Zauważyć należy, że w tym podziale, pierwsza klasa nie jest właściwie klasą społeczną. Osiągnięcie miejsca urzędowego nie może przecie spowodować przejścia z jednej klasy społecznej do drugiej. Urzędnicy zajmując swe stanowiska często i nadal do tego stanu należą, w którym się urodzili. Wszelako niezależnie od tego, wyliczone tu klasy nie mogą być poczytane za stany właściwe, gdyż nie posiadają swej organizacyi, ani granic wyraźnych, ani odrębnych praw społecznych i politycznych. Podział Bluntschli'ego opiera się litylko na ustosunkowaniu interesów materyalnych różnych warstw społecznych. Skala kultury małe ma tu znaczenie, gdyż często i w najwyższych sferach arystokracyi i mieszczaństwa poziom kulturalny bardzo bywa nizki. Zewnętrzna ogłada, modny strój, komfort w życiu, odwiedzanie teatrów, koncertów i t. d., wszystko to nie świadczy jeszcze o wysokiej kulturze.

ARTYKUŁ CZWARTY.

Kraj.

Lud jest osobistym, kraj — rzeczowym składnikiem państwa. Należy nam z kolei rozważyć ten ostatni składnik państwowy.

---

[1]) Blunschli, Die Lehre vom modernen Staat I, 201.

1) Przedewszystkiem pytanie: czy kraj jest istotną, nieodzowną częścią państwa? Czy można sobie wyobrazić państwo bez jakiegoś rzeczywistego obszaru krajowego, jak np. wyobrażamy sobie człowieka bez nóg i rąk? Czy obszar ten należy tak dalece do istoty państwa, jak np. ciało, lub dusza do istoty człowieka? Wedle naszego zdania kraj jest uzupełniającym ale nie istotnym składnikiem państwa. Skoro sobie wyobrazimy pewną ilość rodzin, pod wspólną władzą sądowniczą i prawodawczą trwale złączonych, będziemy mieli państwo w jego istotnej treści. Nie jest to bowiem ani rodzina, ani też gmina należąca do większej zbiorowości społecznej. Czemże więc innem może być, jeżeli nie państwem? Takie związki państwowe tworzyli Hunnowie, Wandale, Goty, gdy opuściwszy swoje pierwotne siedziby nowej poszukiwali ojczyzny, posiadali bowiem królów, albo wodzów z najwyższą władzą sądowniczą i prawodawczą. Państwo takie tworzył lud izraelski w czasie swej czterdziestoletniej po pustyni wędrówki. Mojżesz był prawodawcą i sędzią najwyższym, naznaczał w swoim zastępstwie naczelników i sędziów, zawierał związki z innymi ludami, wypowiadał im wojny i t. d.

Jeżeli wszakże kraj nie jest istotnym składnikiem państwa, stanowi jednak konieczny warunek jego zupełności i doskonałości. Lud bez stałych siedzib pozostaje zawsze w stanie barbarzyństwa. Rolnictwo i rzemiosła są nieodzownym wstępem do wszelkiej cywilizacyi, a te mogą się rozwinąć tylko w życiu osiadłem. Tem więcej konieczne jest ono dla rozwoju przemysłu handlu, sztuk, nauk. Można nawet powiedzieć, że charakter, usposobienie i rozwój kulturalny ludu w znacznej mierze zależą od natury zamieszkiwanego przezeń kraju. Oczywiście nie chcemy przez to przyznawać słuszności nowożytnym materyalistom, którzy warunki klimatyczne i w ogóle przyrodzone danego kraju poczytują za rozstrzygający czynnik całego rozwoju społecznego. Gdyby zdanie to było słuszne, to czyż dzisiejsi mieszkańcy starożytnych krajów Grecyi i Rzymu nie powinni być, jeśli nie zupełnie podobni, to przynajmniej podobniejsi do swych klasycznych przodków? Niemniej przeto pewnem jest, że przyroda i położenie kraju, na duchowy i fizyczny rozwój ludu znaczny wpływ wywierają.

Jeśli teraz zwrócimy się do pytania: jaki zachodzi stosunek pomiędzy krajem a zajmującem go państwem, czyli złączo-

nym politycznie ludem, to w odpowiedzi napotkamy dwa wprost przeciwne sobie poglądy.

a) Wedle zwolenników współczesnego socyalizmu cały lud jest właścicielem zamieszkiwanego przez siebie obszaru, tak iż prywatna własność gruntowa jest tylko nadużyciem i ogół ludu może, przez swoich przedstawicieli, całą powierzchnią kraju dowolnie rozporządzać.

Od tego poglądu socyalistycznego należy odróżnić wyobrażenia monarchów absolutnych w tym przedmiocie. Socyaliści uważają zbiorowość za właścicielkę obszaru krajowego, przeciwnie samowładni monarchowie uważają ten obszar za swoją wyłączną własność. Samowładcy Wschodu poczytując swych poddanych za niewolników, konsekwentnie i mienie ich za swoją własność uważali. Stuartowie w Anglii i Burbonowie we Francyi (szczególniej Ludwik XIV), te absolutystyczne wyobrażenia monarchów wschodnich usiłowali ugruntować w krajach chrześcijańskiego Zachodu, zasłaniając je tylko pozorami dobra publicznego.

Na innej podstawie spoczywa teorya państwa patrymonialnego, jak ją spotykamy np. u Hallera, a także zasada systemu lennego. W państwie patrymonialnem kraj jest własnością monarchy, którą posiada nie na mocy prawa publicznego, lecz na mocy praw prywatnych dziedzictwa, darowizny, kupna i t. d. Teorya ta jest tylko szczególnem zastosowaniem systemu lennego.

System lenny, w ciągu wielu stuleci będący podstawą państwowego i społecznego ustroju w krajach germańskich, począł się za czasów Karolingów, którzy posiadłości ziemskie oddawali ludziom prywatnym, w zamian za zobowiązania do rozmaitych usług osobistych, a w szczególności powinności wojskowych. Ponieważ inni monarchowie, książęta i wielcy posiadacze ziemscy, naśladowali ten sposób postępowania, ponieważ lenna w tych samych rodzinach stopniowo dziedzicznemi się stawały i wielcy wasale oddawali je na tych samych prawach ludziom mniej od siebie znaczącym, więc tą drogą wytworzył się rozległy i niezmiernie rozgałęziony system lenny, który ogarniał i przenikał wszystkie prawie stosunki średniowiecza, tembardziej, że z biegiem czasu nietylko posiadłość gruntowa, ale także różne urzędy i beneficya, jako lenna były rozdawane. Temu też przypisać należy dlaczego w ciągu stuleci całych, prawa prywatne i pu-

bliczne przenikały się nawzajem i wikłały ze sobą, tak że trudno je oddzielić i odróżnić. Jakkolwiek król był najwyższym rozdawcą lenna, a zatem i prawowitym zwierzchnikiem wszystkich wassalów; to jednak, wskutek utrwalenia się wśród nich dziedzicznego posiadania gruntów, oraz wskutek innych przyczyn historycznych władza jego znacznemu ulega ograniczeniu.

System lenny miał tę niewątpliwą zaletę, że pomimo skupienia własności gruntowej w rękach niewielu możnych wasalów, do użytkowania gruntu dopuszczał wszelkich prawie członków społeczeństwa. Dzięki temu wieki średnie nie znały szpetnego zjawiska proletaryatu. Z drugiej strony jednak wynikający z systemu lennego hierarchiczny ustrój społeczny opierał się na zależnej zupełnie i do gruntu przytwierdzonej ludności wiejskiej, co stanowiło bardzo ujemne i fatalne zjawisko społeczne. I powikłanie prawa publicznego i prywatnego również ujemną było stroną tego systemu i w wielu wypadkach nie mało wyrządzało szkody.

b) Rewolucya francuska położyła stanowczy kres wszelkim stosunkom i urządzeniom lenniczym. W celu usunięcia nawet z mowy wszelkich ich pozostałości, królowie Francyi i Belgii od czasów rewolucyi otrzymywali tytuły nie od krajów, lecz od podległego sobie ludu (zamiast roi de France, de Belgique—roi des Français, des Belges). W ten sposób chciano zatrzeć wszelkie wspomnienie o przynależności kraju do panującego, stanowiącego istotę ustroju feodalnego.

Jak zwykle się zdarza przy nagłych przewrotach społecznych, nie poprzestano na usunięciu tego, co było szkodliwe i zmurszałe w feodalizmie, lecz usiłowano usunąć wszelkie instytucye i urządzenia dawnego ustroju społecznego. Jeśli system feodalny grzeszył zbytniem skrępowaniem własności gruntowej, co tamowało postęp rolnictwa, to zwalczający go liberalizm rozwiązał wszelkie węzły między społeczeństwem i ziemią i tę, na równi z innymi towarami, starał się wprowadzić na rynek targowy. Stąd powstała ogromna liczba ludności bezrolnej, której potrzebował przemysł nowożytny, mający na widoku wytwarzanie coraz to nowych towarów zamiennych. Znane są ujemne skutki, jakie stąd wynikły. Niemniej ujemne znaczenie miało też usiłowanie usunięcia wszelkiego wpływu prawodawstwa na stosunki własności gruntowej. I w tej dziedzinie nieograniczoną swobodę działania poczytywano za szczyt mądrości politycznej.

c) Pomiędzy temi krańcowemi na własność gruntową zapatrywaniami, należy odnaleźć najbliższą prawdy drogę pośrednią. Znaczna część gruntu musi być własnością prywatną, ale w całości nie może być ona uczyniona niezależną od wszelkich praw do niej—zbiorowości... Nadto pewna trwałość, wynikających z niej stosunków, nieodzownym jest też warunkiem trwałego i silnego ustroju społeczeństwa.

Aby należycie pojąć stosunek władzy państwowej do obszaru krajowego, należy rozróżnić prawo własności (*ius proprietatis*) i prawo jurysdykcyi (*ius iurisdictionis*). Państwo nie jest właścicielem zajmowanego przez się kraju, z wyjątkiem tych jego części, które osiągnęło przez prawowite nabycie (dobra, lasy rządowe i t. d.). Do tych nabytych obszarów posiada władza państwowa takie same prawa, jak każdy właściciel prywatny i rozporządza nimi dowolnie w interesie dobra publicznego. Niema prawa rozrządzać się w ten sposób na obszarach, będących własnością prywatną. Nie może np. w interesie publicznym zakładać na nich lasów, zagospodarowywać je, rozdzielać i t. d. Byłoby to ograniczeniem prawa własności. Wszelako w pewnych razach ma do nich niejakie prawo. Właściciel może dowolnie rozporządzać swoją własnością ziemską, jednakże podobnie jak wszelką własnością jedynie w tych granicach, w jakich nie przynosi to ujmy dobru publicznemu. Owóż granice te oznaczać w danych wypadkach jest rzeczą władzy państwowej. Przysługujące jej w tym względzie prawa stanowią istotę tego, co nazwaliśmy wyżej prawem jurysdykcyi.

Zakres tego prawa rozciąga się tak daleko, jak sięgają granice przynależnego jakiemuś państwu obszaru krajowego. Skoro dana jednostka społeczna stale ten obszar, przez wychodźtwo do innego kraju opuszcza, przestaje podlegać jurysdykcyi państwa, na którem poprzednio zamieszkiwała i staje się podległą władzy rządzącej w kraju nowo zamieszkałym. A zatem zakres jurysdykcyi państwowej rozciąga się nie bezpośrednio na osoby i rodziny, lecz na terytoryum przez nie zamieszkiwane. Rozciągnięcie jej na osoby z tego powodu już byłoby niemożliwe, że one miejsce zamieszkania swego nieraz zmieniają, a wskutek tego jurysdykcya różnych państw musiałaby się ścierać, skąd oczywiście wynikałyby powikłania. Nie możliwe byłoby również stanowienie praw i ustaw, a także wykonywanie różnych czynności sądowych i urzędowych w zastosowaniu

do ludzi rozrzuconych w różnych krajach i miejscowościach kuli ziemskiej.

ROZDZIAŁ IV.

Natura i zakres władzy państwowej.

ARTYKUŁ PIERWSZY

Pojęcie i własności władzy państwowej.

1. Rodzina, gmina i inne wytwory życia społecznego są składnikami, czyli materyałem państwa, formą jego, czyli łącznikiem, skupiającym wszystkie jego składniki w jednę całość, jest węzeł wzajemnych praw i obowiązków pomiędzy ludźmi. Istotę jego stanowi obowiązek sprawiedliwości legalnej, zniewalającej wszystkich członków państwa do współdziałania dla osiągnięcia celów, od których dobro społeczne zależy. Obowiązkowi temu odpowiada prawo zbiorowości wymagania od swoich członków tego wszystkiego, co dla ich dobra jest nieodzowne. Z tego prawa wynika pojęcie władzy państwowej.

Ponieważ różne są sposoby współdziałania dla celów dobra publicznego i różne, a niekiedy daleko rozchodzące się mogą być pojęcia ludzi w tym względzie, musi więc być w państwie ktoś wskazujący kierunki i drogi działania dla dobra publicznego, oraz posiadający prawo nakłaniania do odpowiednich czynności. Zadanie to spełniają przedstawiciele władzy państwowej. Powyżej już nieraz o nią potrącaliśmy, obecnie należy dać bliższe jej określenie, oraz zbadać zasadnicze jej właściwości.

Istotnem zadaniem władzy państwowej jest prowadzenie państwa do właściwych jego celów. Zadanie to spełnia ona przez zobowiązywanie członków państwa do działalności ku dobru ogólnemu zwróconej. Z tego określenia istoty władzy państwowej wynikają następujące zasadnicze jej właściwości.

a) Pierwszą z nich jest jedność i niepodzielność; bez niej niepodobnaby utrzymać ładu i porządku w państwie. Wszelako jednością jej, nie jest koniecznie jedność jej przedstawiciela. Pewna ilość osób może spełniać w państwie władzę; mogą one być nawzajem sobie podporządkowane lub tez równouprawnione między sobą. Jeśli władza nie jednako między niemi jest rozdzielona, to jedna lub kilka z osób ją piastujących, naczelne zajmuje stanowisko, czyli stanowi rząd naczelny, któremu wszyscy inni uczestnicy władzy podlegają.

b) Rząd naczelny posiada stronę pozytywną i stronę negatywną. Pierwsza polega na prawie panowania nad wszystkimi poddanymi kraju — druga na niezawisłości od wszelkiej innej władzy. Niezawisłość ta bywa dwojaka: na zewnątrz wyklucza wszelkie polityczne zwierzchnictwo innego panującego, na wewnątrz czyni przedstawiciela rządu nieodpowiedzialnym przed poddanymi. Poddani nie mogą go pociągać do odpowiedzialności ani karać, w przeciwnym razie nie miałby najwyższej nad nimi władzy.

Wszelako rząd naczelny, jak wszelka władza na ziemi, podlega Bogu i przed nim odpowiedzialny jest za sposób pełnienia swych obowiązków. Przytem może on być ograniczony w swej władzy przez zasadnicze prawa państwa i zobowiązany do przestrzegania pewnych wynikających stąd warunków. Przez to ograniczenie władzy jej samodzielność i nieodpowiedzialność nie zostają zniesione.

Przedstawicielem rządu naczelnego nie koniecznie być musi monarcha. Republiki domokratyczne i arystokratyczne muszą też posiadać swój rząd naczelny, jest on bowiem nieodzowną właściwością każdego ustroju państwowego. W ustroju demokratycznym rząd wyobrażany jest przez ogół obywateli; w arystokratycznym przez ogół szlachty lub patrycyuszów.

Zachodzi pytanie: czy państwo, które w jakikolwiek sposób od innego państwa jest zależne, może posiadać swój rząd naczelny? Sądzimy, że posiada go wtedy, gdy zachowuje zupełną swą niezawisłość we wszystkich zewnętrznych swych sprawach, traci go, skoro jakakolwiek obca władza do tych spraw (jak np. do spraw ustawodawczych, administracyjnych, lub sądowych) wtrącać się ma prawo. Zależność w sprawach zewnętrznych nie pociąga za sobą utraty samoistności państwa i jego rządu, gdyż nawet w tym razie może ono w swoim zakresie swobodnie się

poruszać i rozwijać. Oczywiście jednak będzie to zawsze niższy stopień samodzielności, która w pełnem swem znaczeniu pociąga za sobą zupełną niezawisłość państwa i jego rządu, tak na zewnątrz, jak i na wewnątrz. Na podstawie tego poglądu możemy tutaj roztrząsnąć pytanie: czy kantony szwajcarskie, Stany północnej Ameryki, i związkowe państwa niemieckie są istotnie samodzielnemi państwami? Do roku 1847 kantony szwajcarskie były istotnie samodzielnemi państewkami, ponieważ we wszystkich swoich sprawach wewnętrznych zupełną posiadały niezawisłość. Od owego roku utraciły w znacznej części swą niezawisłość i tworzą nie związek państw jak dawniej, lecz związek państwowy. Państwa rzeszy Niemieckiej od roku 1871 zupełnie samoistnemi nazwane być nie mogą. Szerokie atrybucye rady związkowej i parlamentu niemieckiego nietylko w sprawach wojskowości i marynarki, lecz także w sprawach handlu, poczt, kolei żelaznej, w prawie karnem, w prawie osiedlania się, bardzo ograniczają wewnętrzną ich niezawisłość. I cesarstwo niemieckie jest raczej państwem związkowem, niż związkiem państw. Natomiast stany amerykańskie we wszystkich stosunkach wewnętrznych zupełnie prawie są niezależne, to też każdy z nich jest nieomal samodzielnem państewkiem, a w połączeniu tworzą istotny związek państw.

ARTYKUŁ DRUGI.

Zakres władzy państwowej.

Bóg tyko nieograniczony jest w swej władzy. Wszelka inna władza na ziemi musi mieć swe granice, ma je też i władza państwowa. Ażeby je określić, musimy naprzód rozważyć następujące zasady, które posłużą nam za wskazówki w dalszych badaniach.

1) Władza państwowa posiada wszelkie te prawa, które nieodzowne są dla osiągnięcia jej celów; po za tym obrębem żadnych innych praw nie posiada. Może ona zobowiązywać swych poddanych do tych tylko czynności, które nieodzowne są dla spełnienia zadań życia państwowego; niema prawa nakazywać im czynów, które

dla tych zadań żadnego nie mają znaczenia, lub są im wbrew szkodliwe.

2) Władza państwowa nie może wydawać nakazów, sprzeciwiających się jawnie rozpoznanej woli bożej, rozpoznanej bądź przez naturalne światło rozumu (przyrodzone prawo moralne), bądź za pośrednictwem objawienia. Wynika to stąd, że władza ta, jak wszelka władza na ziemi od Boga wprost pochodzi, niema więc prawa nakazywać niczego, co pozostaje w sprzeczności z nakazami przez Boga również nadanymi. Zasadzie tej sprzeciwia się tak zwany machiawelizm, który władzę państwową wyzwala z pod wszelkich od Boga pochodzących praw przyrodzonych. Machiaweli pojmował państwo na sposób czysto - pogański, jako będące samo sobie celem; oddzielał zupełnie politykę od prawa i moralności. Wprawdzie daje on pierwszeństwo cnocie przed występkiem, dodaje jednak, że ponieważ ludzie dalecy są od cnoty, więc i panujący nie jest obowiązany do jej wymagań bezwzględnie się stosować i nie powinien się cofać przed występkiem, tam gdzie ten dla celów jego jest nieodzowny. W nowszych czasach wskrzeszono machiawelizm w nowej postaci przez odróżnienie moralności prywatnej, od publicznej. Jako ludzie prywatni, panujący i mężowie stanu przestrzegać mają nakazów moralnych, w życiu publicznem, w pełnieniu zadań państwowych mają się stosować tylko do celów z tych zadań wynikających. Rozróżnienie to zupełnie jest bezzasadne. W tym razie nawet gdyby przekroczenie prawa moralnego, dla utrzymania bytu państwa było nieodzowne, z naszego stanowiska za słuszne uznać go nie możemy. I tutaj znajduje zastosowanie starodawna zasada *iustitia est fundamentum regnorum*. Stosunek panującego do poddanych, jak wszelki stosunek ludzki na dobrej wierze opierać się powinien.

3) Władza państwowa stosować się winna do wymagań i warunków z prawa zwyczajowego, lub z umowy wynikających. Dwie poprzednie zasady dotyczyły przyrodzono - prawnych granic tej władzy, ten ostatni dotyczy granic przez prawo pozytywne uwarunkowanych jest on sam przez się zrozumiały. Skoro poddani przez zwyczaj, lub umowę osiągnęli jakieś prawo, przedstawiciel władzy naruszać go nie może. Wszakżeż obrona wszelkich praw słusznych głównem jest jego zadaniem.

4) Ochrona praw ze strony władzy państwo-

wej powinna się rozciągać na wszystkie prawa w obrębie państwa obowiązujące. Wszelkie prawa najwyższe i najmniej znaczące zarówno jej powinny być święte i jednako przez nią ochraniane. Im doskonalej spełnia ona to zadanie, tem doskonalsze jest państwo. Zwierzchność, naruszająca prawa poddanych nawet w drobnych rzeczach, sama podkopuje fundamenty, na których się opiera. Słabi i maluczcy powinni szczególną cieszyć się jej opieką, ponieważ w większej mierze jej potrzebują.

5) Poza ochroną praw, władza państwowa powinna troszczyć się o doczesną pomyślność swych poddanych we wszelkich kierunkach. Samoistnemu początkowaniu ich powinno być w tym względzie oddane pierwszeństwo, tam wszakże, gdzie takowe nie wystarcza, rząd naczelny z własną inicyatywą wystąpić powinien.

W świetle wymienionych wyżej zasad rozpatrzmy kolejno różne dziedziny, w których władza państwowa działalność swą rozwinąć może. Główne z nich są następujące: religia i moralność, oświata publiczna, wolność prasy i stowarzyszeń, wreszcie życie gospodarczo społeczne.

ARTYKUŁ TRZECI.

Zadanie władzy państwowej w zakresie moralności.

Utrzymanie porządku moralnego jest przedewszystkiem sprawą prywatną, która wprost i bezpośrednio do władzy państwowej nie należy, z tego już powodu, że wynika z wolnej woli ludzkiej i z wewnętrznego usposobienia, które naciskowi zewnętrznemu nie może podlegać. Nikt nie zdoła nakłonić ludzi, aby byli prawymi, sprawiedliwymi, aby przestrzegali w swem sumieniu zasad bojaźni bożej, prawdy, sprawiedliwości i wierności. Jeśli usposobienie wewnętrzne poddanych w porządku przyrodzonym nie zależy wprost od władzy państwowej, to tem mniej zależy ono od takowej w porządku nadprzyrodzonym, ponieważ w tym zakresie, przez działanie łaski bożej jest ono uwarunkowane. Jeżeli tedy Arystoteles i inni filozofowie mówią, że władza państwowa powinna się starać o to, aby poddanych cnotliwymi uczynić, nie należy przez to rozumieć, aby miała im

dawać przepisy, jak moralnie postępować powinni w swem życiu osobistem. Wszelako pośrednio na ich życie moralne wpływ wywierać ona może i powinna. Zależy to w znacznej części od otoczenia, od ogólnych warunków społecznych i tutaj otwiera się szeroki przestwór działania dla naczelnej władzy państwa. Zadanie jej w tym względzie polega na trosce o moralność publiczną.

Moralność jest nieodzownym warunkiem pomyślności ziemskiej naprzód dlatego, że bez miłości prawdy sprawiedliwości, wierności i innych cnót moralnych nie możliwy jest władzowy byt społeczny, następnie dlatego, że te cnoty prowadzą człowieka do celu wiekuistego, ku któremu zwracać się powinna cała doczesna jego droga, jeżeli szczęście na niej osiągnięte ma być tylko marną ułudą. Ponieważ władza państwowa ma za zadanie troszczyć się o prawdziwe szczęście swych poddanych, powinna więc wszelkiemi siłami popierać w życiu publicznem dobro, jako nieodzowny warunek trwałej w nim szczęśliwości, a zwalczać zło stające jej na przeszkodzie.

Trudno jest przeciw prądowi płynąć. W społeczeństwie, w którem występki publiczne bez żadnego wstydu się rozpierają, nie wielu tylko ludzi zdobędzie się na siłę stawienia oporu złym przykładom i tolerującej je opinii publicznej. Takim sposobem wszelkiego rodzaju występki coraz bardziej rozrastają się w sprzyjającej jej atmosferze moralnej. Czyż nie jest tedy obowiązkiem władzy państwowej wszelkiemi siłami przeszkadzać temu ich rozwojowi? To też nie powinna ona dopuszczać publicznego zgorszenia, jakie wynika np. z tolerowania domów publicznych, z wystaw bezwstydnych obrazów, z przewrotnych moralnie sztuk teatralnych, romansów i t. p. Wszelako nietylko przez powstrzymywanie zła, lecz i przez popieranie dobra, władza państwowa wpływać może na moralność publiczną. Czynić to może bez tamowania wolności osobistej, przez nagradzanie w odpowiedni sposób cnoty, oraz rozdawanie urzędów i obowiązków publicznych ludziom moralnym i prawym. I prawodawstwo oddziaływać może silnie na rozwój cnoty, o ile ustawy jego zawsze mają na widoku popieranie dobra i powstrzymywanie zła.

ARTYKUŁ CZWARTY.

Stosunek władzy państwowej do religii w porządku przyrodzonym.

1. Poza obrębem objawienia, o stosunku tym toż samo da się powiedzieć, co o stosunku państwa do moralności. Obowiązki religijne są częścią obowiązków moralnych i religia, wzięta w całości, jest podwaliną wszelkiego ładu moralnego.

Prywatne praktyki religijne są sprawą prywatną, w którą władza państwowa nie powinna się wcale wtrącać. Nie może ona przypisywać, jak kto ma wierzyć, jak się modlić i w ogóle jak urządzać swe prywatne życie religijne. Wszelako koniecznym warunkiem tego życia jest też kult publiczny i ten państwu nie powinien być obojętny. Nowożytny liberalizm żąda, aby było ono bezwyznaniowe, a nawet ateistyczne. Takie żądanie wszakże jest zbrodnią wobec Boga i społeczeństwa.

a) Państwo z woli Boga istniejące, oraz biorące od niego całą moc swoją i powagę, tem samem już ma święty obowiązek dbać o chwałę bożą, jako o najwyższy cel istnienia człowieka na ziemi. To też nawet ludy pogańskie oddawały publiczną cześć bogom swoim i otaczały ją całą wspaniałością obrzędów i uroczystości, na jaką zdobyć się mogły.

b) Państwo we własnym interesie religię popierać powinno, ona bowiem dać może tylko trwałą podstawę jego władzy prawowitej. Bez religii niema ta władza żadnej prawdziwej powagi i traci wszelką siłę moralną, zdolną zwalczać wrogie jej namiętności ludzkie.

c) Państwo, wobec swych poddanych, obowiązane jest do popierania religii. Wszakże jest ona najwyższem ich dobrem, bez którego ani na ziemi, ani w niebie nie będą mogli szczęścia osiągnąć. Jeśli więc władza państwowa w ogóle jest obowiązana dbać o dobro swych poddanych, to nie może zapominać i zapoznawać najważniejszej jego części.

2. Ze względu na przytoczone warunki władza państwowa nie powinna pozwalać na wszelkie publiczne przeciwko zasadom religijnym, bluźnierstwa. Jawny bluźnierca, głoszący publicznie swoje przekonania, za wroga państwa powinien być

uważany. Niemniej też strzedz należy katedry nauczycielskiej od wszelkich wrogich religii wpływów. Jakże może kwitnąć w kraju życie religijne, skoro jest stłumione i niweczone przez nauczycieli w sercach dziecięcych i młodzieńczych! Jakże często nasze uniwersytety stają się ogniskiem niereligijności, której jad stopniowo zaszczepiany jest w duszach młodych, a za ich pośrednictwem w całem społeczeństwie się rozchodzi.

Oprócz ochrony obowiązane jest państwo dawać religii pozytywne, czynne poparcie. Później zastanowimy się nad tem' jak dalece sięgać ono powinno w porządku czysto przyrodzonym, tutaj zaznaczamy tylko jako niewątpliwy obowiązek władzy świeckiej, troskę o potrzeby kultu, o utrzymanie świątyń i duchowieństwa, o nabożeństwa i obrzędy publiczne. Ponieważ państwo samo przez się, jako instytucya, cześć Bogu winno oddawać, więc i objawy tej czci nie mogą mu być obojętne. Konieczne są one wreszcie w publicznem życiu ludów, bez nich bowiem i prywatne praktyki religijne mogą ulegać zaniedbaniu i duch religijny wśród ogółu stopniowo upada. Zresztą jeśli dla wszelkich potrzeb ogólnych utrzymywane są przez państwo różne instytucye, jak szkoły, biblioteki, koleje żelazne i telegrafy, dlaczegóż najważniejsza religijna potrzeba ludu ma być przez nie zapoznawana?

3) Nie dziw też, że najmędrsi filozofowie i mężowie stanu, od czasów najdawniejszych ochronę i poparcie religii, jako główne obowiązki władzy państwowej wskazywali. Arystoteles pełnienie ich poczytuje za najwyższe zadanie państwa [1]). Plato co chwila w swych pismach wspomina o religii, jako o najważniejszej potrzebie państwa, zaleca surowe kary na bezbożników i utrzymuje w ogóle, że w dobrze urządzonem państwie religia pierwsze miejsce zajmować powinna [2]). Plutarch zowie religię węzłem wszelkiego społeczeństwa i podwaliną jego prawodawstwa. „Prędzej, mówi, może istnieć miasto bez gruntu pod sobą, aniżeli państwo bez wiary w bogów“ [3]). Wedle Cicerona, Rzymianie zawdzięczali więcej religijności niż waleczności panowanie nad ludami ziemi. Przekonanie o nieodzownej potrzebie religii tak dalece było ugruntowane w tradycyi rzym-

[1]) Polit. l. VIII, c. 8. 1328 b. 12.
[2]) De Republ. I, 2, 7.
[3]) Adr. Colot. c. 31.

skiej, że Valerius Maximus mógł powiedzieć: „Zawsze było zasadą naszego państwa dawać religii pierwszeństwo przed wszelkiem nawet największem dobrem państwa“ [1]). W bliższych nam czasach Waschington, w swej inauguracyjnej mowie na kongresie 1789 r., powiedział: Religia i moralność są nieodzownemi podstawami pomyślności państwowej. Daremnie chlubiłby się swym patryotyzmem ten, któryby je podkopywał. W uznaniu tej samej prawdy przywrócił Napoleon wiarę w Boga i religię, wraz po opanowaniu rozszalałych żywiołów rewolucyjnych. Nawet Rousseau, mimo swej nienawiści dla chrześcijaństwa, wysławia religię, jako podstawę państwa. W swej „Umowie społecznej“ mówi on, że pewne dogmaty religijne nieodzowne są dobremu obywatelowi. Do nich zalicza: wiarę w Boga i Opatrzność, w życie przyszłe i w świętość umowy społecznej. Znane jest też zdanie lekkomyślnego szydercy z Ferney, że każdemu państwu religia nieodzownie jest potrzebna, gdyż ustawy prawne powściągają tylko zbrodnie jawne, zasady religijne zaś nie dopuszczają zbrodni tajemnych.

ARTYKUŁ PIĄTY.

Kościół i państwo.

§ 1.

Istota kościoła.

Jakkolwiek w badaniach naszych stoimy tutaj na gruncie czysto - filozoficznym, to wszakże, jeśli one mają posiadać jakąś wartość praktyczną, nie możemy pominąć milczeniem tego faktu, że wedle nauki katolickiej, Chrystus Kościół powszechny założył i kierunek spraw religijnych jemu powierzył. Należy nam zbadać, jakie wnioski z faktu owego, który na zasadzie Objawienia tutaj przyjmujemy, w kwestyi stosunku Kościoła do państwa dadzą się wyciągnąć. Przedewszystkiem jednak musimyj sobie wyjaśnić istotę Kościoła, jak ona nam w nauce katolickiej się przedstawia.

---

[1]) De harusp. c. 9; De natura deorum l, 2.

1. Życie nasze upływa nietylko w przyrodzonym porządku rzeczy. W swej nieskończonej łaskawości Bóg powołał rodzaj ludzki w samych jego początkach do nadprzyrodzonych przeznaczeń, które w wewnętrznem współżyciu wszystkich ludzi, przy współudziale nadprzyrodzonych środków łaski, ziścić się mają. Skoro następnie pierwsi rodzice w grzech wpadli i całe swe potomstwo późniejsze w otchłań upadku grzechowego za sobą pociągnęli, zesłał Bóg jednorodzonego Syna swego, aby Ten ludzkość wybawił i jako drugi Adam ojcem, głową i królem jej pozostał. Chrystus wszakże nie miał wiekuiście wśród zbawionej ludzkości pozostać, to też ustanowił nadprzyrodzoną instytucyę zbawienia, cały świat ogarniającą, duchowne królestwo, święty katolicki i apostolski Kościół, któremu owoce swego zbawienia powierzył, aby takowe w ciągu stuleci całemu człowieczeństwu udzielane zostały.

2. W Kościele tym ustanowił Chrystus nieomylny urząd nauczający, złożony z apostołów i prawowitych ich następców, ze Stolicą Piotrową złączonych biskupów, którym polecił wszystkich ludzi przez chrzest św. na uczniów swoich zamieniać i nauczać ich boskiej nauki, przyobiecał im zarazem boską swą pomoc aż do końca świata oraz zesłanie ducha św.. Tymże apostołom i ich następcom nadał władzę odpuszczania grzechów wiązania i rozwiązywania dusz ludzkich na życie przyszłe. Na miejsce kapłaństwa starozakonnego ustanowił nowe kapłaństwo wedle porządku Melchizedecha, które zwiastowaną przez Malachiasza ofiarę nowego zakonu od początku do końca przynosi, ciało i krew Pańską na pokarm dusz ludzkich oddając. Jako Głowę i najwyższego pasterza całego Kościoła ustanowił Piotra św. i jego prawowitych następców papieży rzymskich, którym klucze królestwa niebieskiego poruczył, wraz z najwyższą władzą wiązania i rozwiązywania i na tej władzy jako na skale niewzruszonej Kościół swój święty zbudował, aby wrota piekielne przemódz go nie zdołały.

3. Takim sposobem jest Chrystus założycielem prawdziwego i doskonałego społeczeństwa, które łączy wszystkich wiernych pod wspólną władzę nauczycielską i pasterską dla uświęcenia ich dusz i osiągnięcia przez nich królestwa niebieskiego. Społeczeństwem tem jest Kościół powszechny kolumna i twierdza prawdy, królestwo boże nie z tego świata, lecz w tym świecie, królestwo, któremu posłannictwo otrzymane od Ojca przekazał i któ-

remu wszystkim ochrzczonym posłuszeństwo zalecił, pod grozą kary wiekuistej.

§ 2.

Niezależność Kościoła od państwa.

1. Kościół jest społeczeństwem zupełnem. Stąd wynika, że w swym zakresie musi on być samodzielny. Zasadzie tej przeciwstawia się cezaropapizm. W praktyce cezaropapizm od dawnych czasów był stosowany. Wspomnimy tylko Ludwika bawarskiego i pragmatyczną sankcyę Karola VII, króla francuskiego (1438 r.). Do znaczenia teoryi podniesiony został cezaropopizm za czasów Reformacyi, która najwyższą władzę kościelną w ręce panujących złożyła i takim sposobem kierownictwo spraw Kościoła uczyniła jedną z funkcyj państwowych. Na tej drodze osławiona zasada: *cuius regio eius religio*, powodująca głębokie poniżenie religii i ujarzmienie sumienia, szerokie osiągnęło rozpowszechnienie. Z krajów protestanckich przeszczepiony został cezaropapizm do krajów katolickich i w nich pod różnemi nazwami, galikanizmu, józefinizmu bujnie zakwitnął.

2) Te wyobrażenia zwolenników kościoła państwowego nie zgadzają się wcale z nauką założyciela Kościoła, owszem w jawnem z nią zostają przeciwieństwie. Syn Boży, któremu dana była wszelka władza na ziemi i w niebie, posiadał niewątpliwie moc i prawo uczynienia swego Kościoła niezależnym. Ze słów Jego i postępków oczywiście wynika, że Kościołowi swemu zupełną zapewnił niezależność. Apostołom i ich następcom, nie posiadaczom władzy świeckiej zalecał: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody“ i nadał im moc wiązania i rozwiązywania. Założone przezeń królestwo nadprzyrodzone stało się powodem, dla którego urząd państwowy na haniebną śmierć krzyżową Go skazał. Na szczęście nie troszczyli się apostołowie w swej działalności o wszelkie zakazy synhedryum i o edykty religijne cezarów rzymskich. Jakże niedostępnym dla wiernych stałby się chleb niebieski, gdyby rozdawnictwo jego zależało od pewnych rządów masońskich?

§ 3.

Wnioski i zasady niezależności Kościoła.

1. Jako samodzielne królestwo duchowe musi Kościół posiadać odpowiadające jego celom środki i prawa. Należy tu przedewszystkiem prawo ustawodawcze we wszystkich sprawach religijnych, swobodne rozdawnictwo sakramentów i innych środków łaski, oraz swoboda w głoszeniu nauki chrześcijańskiej.

2. Jako społeczeństwo doskonałe musi Kościół posiadać swoje urzędy i samodzielnie nimi rozporządzać, o ile dany urząd kościelny z innych względów władzy świeckiej nie podlegał.

3. Ponieważ papież posiada najwyższą i bezpośrednią władzę sądowniczą nad wszystkimi członkami Kościoła, musi więc nie doznawać przeszkód we wszelkich z nimi stosunkach. Gdyby ktoskolwiek posiadał prawo stawiać mu w tym względzie przeszkody (*veto*, *placet*) (toż samo się stosuje do innych władz kościelnych), prawidłowy zarząd Kościoła stałby się niemożliwy. Także sposób i rodzaj rozporządzeń kościelnych powinien wyłącznie od władzy duchownej zależeć.

4. Podobnie jak sądownictwo religijne nad członkami Kościoła i wszelka wynikająca stąd władza karania winna być wyłącznem prawem urzędów duchownych. Tylko w ten sposób bowiem stanie się możliwe utrzymanie prawidłowego działania wszelkich organów Kościoła. Do rzędu dyscyplinarnych środków kościelnych należy przedewszystkiem prawo ekskomuniki, czyli wykluczenia ze społeczeństwa wiernych. Wszakże każde swobodne społeczeństwo musi mieć prawo usuwania szkodliwych lub nieużytecznych swych członków. Jeżeli państwo wydala niekiedy swych poddanych z granic krajowych, to dlaczegoż Kościół niema posiadać możności wydalania również ze swego obrębu członków, którzy na to zasłużyli. O ile z ekskomuniką łączą się pewne skutki cywilne, państwo obowiązane jest takowe uznać. Jeśli przeto biskup ekskomunikuje katolickiego nauczyciela religii, to świecka władza edukacyjna niema prawa uważać go za katolika i na urzędzie zajmowanym podtrzymywać go nie powinna.

5. Dalszą konsekwencyą stanowiska Kościoła, jako samodzielnego społeczeństwa jest prawo nabywania własności i swo-

bodnego nią rozrządzania. Jakże mógłby Kościół pełnić swoje zadanie, gdyby nie miał świątyń, przedmiotów kultu i środków utrzymania dla swych sług. To też po wszystkie czasy Kościół zawsze i wszędzie posiadał własność i rozporządzał nią swobodnie. Pobożność naszych przodków uposażyła sowicie Kościół w posiadłości, instytucye i zakłady dobroczynne.

Niemniej ważnym jest wynikiem zasady uznającej Kościół za udzielne społeczeństwo, pozostawienie mu nieograniczonej swobody nietylko nauczania, lecz i oddziaływania za pomocą wszelkich środków łaski, jakie są w jego mocy. Kościół prowadzić ma swoich wiernych nietylko do koniecznych dla chrześcijanina, lecz i do możliwie najwyższych stopni doskonałości duchowej; członkowie jego zatem nie powinni doznawać przeszkód, nie w samem jedynie zachowaniu przykazań bożych, lecz także w stosowaniu praktycznem rad ewangelicznych, bądź to w życiu odosobnionem, bądź też zbiorowem, na świecie lub w klasztorze, stosownie do własnych chęci i uznania władzy kościelnej.

6. Zachodzi pytanie: czy w obecnym, chrześcijańskim, nadprzyrodzonym porządku rzeczy zakres praw państwowych większy lub mniejszy jest, aniżeli w porządku czysto-przyrodzonym? Odpowiedź zawarta już jest w naszych wywodach. Zakres władzy państwowej o tyle jest mniejszy obecnie, o ile kierownictwo publicznemi sprawami religijnemi, przynależne jej w porządku przyrodzonym, w świecie chrześcijańskim Kościołowi poruczone zostało. Prócz tego różne instytucye społeczne, jak np. małżeństwo otrzymały przez chrześcijaństwo sankcyę religijną, a wskutek tego, częściowo przynajmniej, z pod bezpośrednich wpływów władzy państwowej usunięte zostały. Z drugiej strony jednak władze państwowe o tyle uległy rozszerzeniu, o ile szerszym stał się zakres praw, których ono strzedz powinno. Do tego zakresu przybyły prawa Kościoła, jako całości, oraz prawa poszczególnych wiernych ze wszystkimi, z chrześcijaństwa wynikającemi obowiązkami i zadaniami.

§ 4.

Rozdział Kościoła i państwa.

Kościół i państwo są to dwa, od Boga postanowione, doskonałe w swych sferach samodzielne społeczeństwa. Jakkolwiek

różne mają pochodzenie, cel i środki w tym samym istnieją kraju i z tych samych składają się ludzi. Musi zatem pomiędzy niemi zachodzić dokładnie uporządkowany stosunek prawny, z woli bożej wynikający i w niej mający swe uzasadnienie. Jakiż jest ten stosunek?

Pewien kierunek współczesnego liberalizmu odpowiada na to pytanie: rozdział Kościoła i państwa. Mają one iść swemi drogami, nie troszcząc się nawzajem o siebie. Państwo ma poczytywać Kościół na równi z innemi stowarzyszeniami prywatnemi, pozostawić mu zupełną wolność, ani go popierając, ani prześladując. Szkoła, małżeństwo i t. d. mają być regulowane przez prawa państwowe, nauka religii, utrzymanie świątyń i duchowieństwa i t. d. mają być pozostawione trosce wyznawców Kościoła.

System taki posiadałby tę dobrą stronę, że dałby Kościołowi zupełną swobodę i uwolniłby go od uciążliwej nieraz opieki państwa. W pewnych warunkach taki stosunek Kościół może przekładać i wybrać jako zło mniejsze. Lepszy byłby on zpewnością od ciągłego i podejrzliwego ze strony władz państwowych nadzoru, od systematycznego tamowania dążeń religijnych, które w końcu uniemożliwiłaby wszelki normalny rozwój życia religijnego. Pożądany też byłby rozdział podobny w kraju, w którym wskutek zamętu religijnego żaden inny porządek rzeczy nie dałby się przeprowadzić. Weźmy np. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, gdzie około dwustu różnych sekt obok siebie istnieje. W takich warunkach stosunek pomiędzy różnemi wyznaniami i państwem nie może być inaczej uregulowany, jak na podstawie możliwie jak największego rozdziału.

Wszelako, biorąc zasadniczo, taki stan rozdziału Kościoła od państwa nie jest ani słuszny, ani pożądany, pociąga za sobą bowiem nieuchronnie zupełny indeferentyzm religijny państwa. To, co powiedzieliśmy poprzednio o stanowisku państwa do religii w porządku nadprzyrodzonym, daje się też zastosować do jego stanowiska wobec Kościoła. Religia chrześcijańska jedynie jest prawdziwa, a Kościół do głoszenia jej przez Chrystusa powołany został. Obowiązkiem jest przeto państwa strzedz go i popierać w granicach swej możności. Nie powinno ono wtrącać się w sprawy religijne i samodzielnie je regulować, ale obowiązane jest udzielać poparcia wszelkim w tym kierunku usiłowaniom kościelnym. Państwo i Kościół potrzebują wzajemnej swej

pomocy. Wszakże państwo opiera się na ustalonem w społeczeństwie porządku moralnym, a ten jedynie na gruncie prawdziwej religijności istnieć może. Z drugiej strony i Kościół potrzebuje pomocy państwa w zakresie materyalnych warunków swojego bytu. Wobec tego stosunek ich wzajemny nie na obojętności, lecz na współdziałaniu polegać powinien. Zresztą w praktyce zupełny i trwały rozdział przeprowadzić się nie daje. Punkty styczności pomiędzy życiem świeckiem i religijnem państwa tak są liczne, że zerwać wszelką ich łączność jest istotnem niepodobieństwem. Zresztą obie instytucye z tymi samymi ludźmi mają do czynienia. Katolik A. i obywatel A. nie są to dwaj różni ludzie, lecz jeden i ten sam człowiek, zarazem członek Kościoła i państwa, podległy jednocześnie władzy kościelnej i świeckiej. Czy wobec tego obie te władze mogą zapoznawać się nawzajem i obojętnie się mijać?

§ 5.

Organiczna łączność Kościoła i państwa.

Zasadniczo słuszny stosunek między Kościołem i państwem polega na wzajemnem ich współdziałaniu. W sprawach czysto świeckich, natury społecznej, czy politycznej, państwo powinno mieć zupełną swobodę działania, w sprawach o charakterze religijnym działalność Kościoła nie powinna być przez nie krępowana. Samodzielność państwa w rzeczach świeckich wielokrotnie i wyraźnie przez Kościół uznana została. W Encyklice „Diuturum illud“ z dnia 29 Czerwca 1881 roku, mówi Leon XIII: „Kościół uznaje i wyjaśnia, że sprawy świeckie władzy państwowej wyłącznie podlegają i ta ma nad niemi nieograniczone zwierzchnictwo“. Nie jest zatem rzeczą Kościoła naznaczać, lub składać z urzędu urzędników państwowych, organizować służbę wojenną, stosować środki policyjne i w ogóle mięszać się w sprawy czysto polityczne, o ile te w swoim biegu przykazań bożych nie naruszają. Z drugiej strony, jak wyżej zaznaczono, władza państwa nic nie ma do rozstrzygania w sprawach religijnych i kościelnych, jak rozdawnictwo sakramantów, głoszenie nauki chrześcijańskiej i t. p. czynności, które w żadnym razie do niej nie należą i należeć nie mogą.

Jakiż ma jednak zachodzić stosunek pomiędzy państwem

i Kościołem w tych sprawach i czynnościach, które pod różnymi względami i świeckiej i duchownej władzy podlegają, jak np. pogrzeby, małżeństwa i t. d.? Najlepszy sposób uregulowania ich, z wzajemnego porozumienia między obiema władzami wynikać powinien. „We względzie tych spraw, mówi Leon XIII w przytoczonej wyżej Encyklice, które choć z różnych przyczyn tak do państwowego jak i do kościelnego forum przynależą, pragnie Kościół zgodnego obu władz stosunku i unikania wszelkich dla obu szkodliwych sporów". We wszelkich wynikających z tych sporów starciach, Kościół okazywał jaknajwiększą gotowość do ustępstw, których później gorzko żałować musiał.

Cóż jednak począć należy, jeśli porozumienie stanie się niemożliwe? Przypuśćmy, że państwo wydało jakieś prawo, którego Kościół uznać nie może, ponieważ narusza najistotniejsze jego interesy. Jedno z dwojga musi wtedy nastąpić: albo pośrednia przewaga władzy kościelnej nad sprawami świeckiemi, albo także pośrednia przewaga władzy świeckiej nad sprawami kościelnemi.

Pośrednia władza kościelna jest zasadniczo różną od władzy bezpośredniej i ogranicza się do prawa prostowania rozporządzeń i czynności władzy świeckiej, o ile tego interesy moralne i religijne dusz ludzkich wymagają. W żadnym razie przeto Kościół dla celów doczesnych niema prawa mieszać się do spraw świeckich; przysługuje mu jednak niewątpliwe prawo zabiegać o to, aby jego wierni przez rozporządzenia władzy świeckiej nie zostali doprowadzeni do grzechu i na zbawieniu swej duszy szkodę ponieśli. Byłoby zatem niesłusznem tę pośrednią władzę Kościoła nad sprawami doczesnemi za władzę świecką poczytywać; jest i pozostaje ona zawsze duchowną, o tyle bowiem tylko miesza się do rzeczy doczesnych, o ile one z duchowemi mają styczność.

Tak pojęta pośrednia władza Kościoła jasną jest i zrozumiałą dla każdego, kto boski jego charakter uznaje. Instytucye w takim względem siebie pozostają stosunku, jaki zachodzi pomiędzy ich celami; Kościół ma na celu zbawienie wiekuiste dusz ludzkich — państwo doczesną pomyślność ludzi. Skoro tedy władza świecka daje rozporządzenia potępione przez Kościół, ten ostatni temu zapobiegać ma obowiązek, tem więcej, że w swych po-

stanowieniach dotyczących wiary przez pomoc Ducha św. od błędu jest strzeżony.

§ 6.

Państwo chrześcijańskie i równouprawnienie wyznań.

Faktycznie we wszystkich państwach różne religie równocześnie obok siebie istnieją. Jakżeż względem nich ma postępować rząd katolicki? Mówimy rząd katolicki, — gdyż wszelki rząd bezwyznaniowy musi nieodzownie wszystkim wyznaniom jednakiego udzielać poparcia. Rząd protestancki w konsekwencyi swego stanowiska, t. j. stanowiska swobodnych badań, musi pozostawić swoim poddanym swobodę wyboru pomiędzy wyznaniami. Jeżeli pomimo tego rządy protestanckie prześladowały nieraz inaczej wierzących, to mamy dowód, jak dalece pozorna jest tylko przesławna zasada „wolnego badania“, która o tyle tylko jest podnoszona, o ile to potrzebne dla zwalczania powagi Kościoła katolickiego. Z zasady każdy rząd wtedy miałby prawo popierać jedno [wyznanie religijne, z wykluczeniem innych, gdyby miał niewątpliwą pewność jego prawdziwości, a fałszywości wszelkich pozostałych wyznań. Pomijając wszakże zasadnicze prawdy religijne o istnieniu Boga, zadośćuczynieniu pośmiertnem i t. d., żaden rząd sam przez się do poznania prawdy wierzeń religijnych przyjść nie może, jedynie za pośrednictwem oświeconego światłem nadprzyrodzonem urzędu kościelnego osiągnąć ją zdoła. Z tej pomocy korzystać może katolicki rząd — protestancki zawsze pozbawiony jast takowej. Owóż, czy rząd katolicki ma pozostawiać zupełną swobodę różnym chrześcijańskim, a nawet niechrześcijańskim (jak np. żydowskie lub mahometańskie) wyznaniom, skoro te w podległym mu kraju faktycznie istnieją? Odpowiadamy: tak, o ile to jest konieczne dla uniknięcia gorszego zła, mogącego wyniknąć z zamętu i niezgód wewnętrznych. Rząd katolicki w danem położeniu z ważnych powodów może innym wyznaniom zapewnić swobody kultu publicznego i wszystkim jego uczestnikom udzielać w tym względzie, jak i inne prawa obywatelskie tak i swoją opiekę. Będzie to tolerancya cywilna, zasadniczo różna od religijnej. Ta ostatnia uznająca, wszystkie wyznania za równouprawnione z Kościołem byłaby nie czem innem, jak go-

dnym potępienia indeferentyzmem. Do takiej tolerancyi żadna religia nie może się przyznawać, bez zaparcia się własnej swej istoty.

Zarzucają katolikom, że swój Kościół za jedynie prawdziwy, jedynie do zbawienia prowadzący, poczytują. Faktycznie i protestanci, o ile nie popadli w zupełną obojętność religijną, czystą Ewangelię za jedyną prawdziwą i zbawczą uważają. Luter, Kalwin, Zwingliusz i ich zwolennicy za kacerzy uważali i wyklinali wszystkich inaczej od nich wierzących. Każdy tedy prawowity katolik król, minister, czy pastuch, osobiście jako człowiek prywatny tolerować innych wyznań nie jest obowiązany, ale rząd katolicki tolerancyi cywilnej przestrzegać jest obowiązany tam, gdzie ona stała się koniecznością. Taka tolerancya cywilna nie jest uznaniem zasad wyznań religijnych, przyznaje ona tylko ich uczestnikom swobodę odpowiedniego do swych zasad życia i kultu religijnego, oraz i równouprawnia ich pod względem obywatelstwa z katolikami. Bywa ona często koniecznością społeczną, wymaganą przez rozum polityczny, a nawet przez miłość bliźniego. Tam, gdzie równouprawnienie cywilne wielu wyznań przez konstytucye i ustawy publiczne jest zapewnione, przestrzeganie go należy do obowiązków sprawiedliwości.

Zresztą tolerancya cywilna różne ma stopnie. W Anglii np. wszystkie wyznania religijne zupełną cieszą się wolnością, ale nie są uznane za korporacye, czyli za osoby moralne, nie mogą zatem posiadać własności, ani skarg do sądu podawać, nie mają żadnych praw politycznych i nie korzystają wcale z poparcia władz publicznych—z wyjątkiem „kościoła wysokiego“, który za państwowy jest uznany i polityczne przywileje posiada. Tutaj więc zachodzi właściwa tolerancya, a nie równouprawnienie. Natomiast w cesarstwie niemieckiem, w Prusach, w Bawaryi jest konstytucyą zapewnione równouprawnienie głównych wyznań chrześcijańskich: luteranizmu, kalwinizmu i katolicyzmu. Najzupełniejsze równouprawnienie chrześcijanom i poganom zarówno zapewniają amerykańskie Stany Zjednoczone, w których religia za sprawę prywatną jest uznana. Ale w tym wypadku państwo traci zupełnie swój charakter chrześcijański. Oczywiście jeżeli uznaliśmy za słuszne równouprawnienie wszystkich wyznań pod rządem katolickim, tem więcej przyznać musimy katolickim poddanym państwa protestanckiego

słuszność, a nawet obowiązek domagania się zupełnego równouprawnienia z innemi wyznaniami.

ARTYKUŁ SZÓSTY.

Państwo i szkoła.

Rodzina, gmina, państwo i Kościół: oto cztery społeczeństwa, mające równy interes w rozwoju szkolnictwa, a zatem i prawo oddziaływania nań. Dopóki panowała jedność wiary, kwestye prawne we względzie szkoły małe stosunkowo posiadały znaczenie. Dopiero od czasu rozerwania wewnętrznego w chrześcijaństwie powstał spór o szkoły i stał się jednem z najżywotniejszych zagadnień w rozwoju społeczeństwa chrześcijańskiego. Ta okoliczność świadczy już sama przez się, gdzie tkwi obecnie rdzeń kwestyi szkolnej. Od roztrzygnięcia jej zależy, czy przyszłe pokolenia będą chrześcijańskiemi. Kto szkołę ma w swej mocy, do tego przyszłość należy; młodzież jest niejako teraźniejszą przyszłością.

Zanim wyjaśnimy bliżej to trudne zagadnienie, musimy przypomnieć tutaj pewną zasadę, na którą powoływaliśmy się już wyżej, omawiając stosunek Kościoła do państwa. Nie możemy zgodzić się na to, aby Bóg samowoli ludzkiej, lub prawu mocniejszego miał pozostawić uregulowanie stosunków prawnych do szkoły wyszczególnionych wyżej społeczeństw. Takie przypuszczenie wykluczyłoby uznanię opatrznościowych rządów w sprawach tego świata, warunkujących harmonijne ich władanie. Rozpatrzmy naprzód stosunek do szkoły trzech pierwszych instancyi t. j. państwa, rodziny i gminy w porządku czysto przyrodzonym.

§ 1.

Do kogo należy wychowanie dzieci.

Szkoły z wyjątkiem uniwersytetów są niejako pomocniczymi zakładami wychowawczymi dla młodzieży. Jeśli chcemy poznać właściwy stosunek państwa do szkoły, musimy się zasta-

nowić naprzód nad pytaniem: komu wychowanie dzieci przynależy? Dopiero skoro to pytanie zostanie wyjaśnione, można będzie roztrzygnąć o prawach państwa do szkoły.

Że rodzice najbliższe i bezpośrednie mają prawa do wychowania dzieci, tego dowodzić tu nie potrzebujemy tem więcej, że wszystko, co w tej kwestyi było do powiedzenia, poprzednio już na właściwem miejscu wyłuszczone zostało. Z wywodów naszych wynika, że w porządku czysto-przyrodzonym rodzice mają nietylko główne, ale nawet wyłączne prawo do bezpośredniego kierownictwa w wychowaniu swych dzieci. Ta wyłączność uwarunkowana jest przez konieczną jedność w systemie wychowawczym, od której zależy dobry jego skutek, a która byłaby niemożliwa, gdyby jakaśkolwiek obca władza miała być równouprawniona z naturalnymi wychowawcami dziecka, jakimi są jego rodzice. Kto tego wyłącznego prawa wychowawczego rodzicom zaprzecza, burzy tem zaprzeczeniem rodzinę, jako samodzielne od państwa, istotowo różne społeczeństwo. Jak wielokrotnie wyżej zaznaczyliśmy, głównem zadaniem rodziny jest wychowanie dzieci. Jeśli to zadanie ma być poruczone państwu, jak tego chcą np. socyaliści, lub jeśli mu będzie przyznany bezpośredni na równi z rodziną wpływ na wychowanie dzieci, to byt rodziny zostanie podkopany i państwo miejsce jej zajmie.

Wyżej widzieliśmy, że państwo powstaje z połączenia rodzin i w nich zawsze ma swą podstawę. Skoro wytworzą one państwo, nie pozbywają się przez to swych praw i zadań zasadniczych. Stosuje się to przedewszystkiem do zadania wychowawczego; w pełnieniu takowego państwo powinno rodzinę popierać, lecz nie zastępować.

Nie wynika jednak stąd, aby nie miało ono wywierać pośredniego na wychowanie wpływu. W zadaniach wychowawczych rozróżniać można dwie strony: prywatne dobro dziecka i wzgląd na ogólne dobro społeczeństwa. Dziecko powinno być przedewszystkiem wychowane na dobrego człowieka, mogącego osiągnąć prawdziwe szczęście doczesne i wieczne. Nadto przez wychowanie powinno ono stać się dobrym obywatelem i pożytecznym członkiem społeczeństwa ludzkiego. Pierwszy wzgląd do państwa zupełnie nie należy, w drugim powinny mu przysługiwać pewne prawa w sprawach wychowawczych, nie wyłączne wszakże, ani bezpośrednie. Mówią wprawdzie: państwo ma prawo do wszystkiego, co jest konieczne dla ogólnego dobra,

ponieważ zaś wychowanie dziecka na dobrego obywatela do tej sfery należy, więc pod kierunkiem państwa powinno się odbywać. Z tej zasady filozofowie starożytności klasycznej państwu wszystkie sprawy wychowawcze powierzały, człowiek bowiem tyle tylko im znaczył, o ile był obywatelem.

Błąd tego dowodzenia tkwi w przesłance wyższej: Jeśli byłoby w niej powiedziane, że państwo ma pośrednie prawo do wszystkiego, co jest konieczne dla ogólnego dobra, możnaby się na to zgodzić, ale jeśli to prawo jest uważane za bezpośrednie i bezwzględne, to o tyle tylko jest ono słuszne, o ile nie wchodzi w kolizye z prawami innych instytucyj, od Boga ustanowionych i w danym wypadku pierwszeństwo mających. I tak np. potrzebne jest państwu małżeństwo, jako czynnik uregulowanych stosunków społecznych. Czy stąd wynika, że ma ono być traktowane, jako sprawa czysto państwowa, w której urzędnicy publiczni roztrzygają o doborze nowożeńców i o wszelkich zachodzących pomiędzy niemi stosunkach? Podobnie też w zadaniach wychowawczych władza publiczna nie może dawać nakazów i przepisów rodzicom. W tym tylko wypadku, gdyby zaniedbywali oni lub opuszczali swe dzieci i przez to te mogłyby się stać ciężarem społeczeństwa, władza państwowa słusznie może w sprawę wychowania się wmieszać. Są to wszakże wypadki wyjątkowe. Zazwyczaj rodzice troszczą się i dbają o należyte wychowanie swych dzieci, a o ile tych obowiązków nie zaniedbują, władza państwowa bezpośrednio nacisku na nich wywierać niema prawa. Niepojętem jest prawdziwie, jak niektórzy wolnomyśliciele nasi mogą zalecać państwowy nadzór nad wychowaniem, głosząc jednocześnie nieograniczoną swobodę w stosunkach gospodarczo - społecznych. I cóż to za konsekwencya krępować ludzi w ich najwyższych zadaniach rodzicielskich, pozostawiając im nieograniczoną swobodę w nierównie mniej ważnych sprawach majątkowych.

§ 2.

Szkolny monopol państwa.

Szkolny monopol państwa w ścisłem znaczeniu znaczy wykluczenie wszelkiej prywatnej działalności z zakresu szkolnictwa

tak, iż tylko państwo przez swoje organy zakładać może i prowadzić wszelkie instytucye nauczania publicznego.

W dzisiejszym stanie kultury wychowanie domowe przez szkolne uzupełnione być musi. Skoro państwo ma wyłączne prawo zakładania i utrzymywania szkół, ogół społeczeństwa pozbawiony zostaje wpływu na wszelki ich rozwój. Rodzice zmuszeni są posyłać swe dzieci do szkół państwowych, aby tam odbierały wykształcenie, odpowiadające widokom państwa.

Rozróżniają często wychowanie od nauczania: władza państwowa, mówią, w swych szkołach tylko tem ostatniem kieruje, pozostawiając tamto rodzicom. Rozróżnienie to jest całkiem bezzasadne. Podobnie jak głowy od serca, nauczania od wychowania oddzielić nie można. Nauka udzielana dziecku rozmaitymi sposobami oddziaływa na wyrobienie jego charakteru. Racyonalna metoda szkolna polega na umiejętnem zużytkowaniu tego wpływu. Owóż za dni naszych w szkołach państwowych zaniedbywaną bywa ona bardzo; moralno-religijne kształcenie serca nie wchodzi prawie w rachubę przy udzielaniu nauk, programem objętych. Stąd wielkie mogą wyniknąć szkody dla rodziców i całego społeczeństwa.

Monopol szkolny państwa ogranicza też swobodę nauczania prywatnego. Nie obstajemy jednak za nieograniczoną w tym względzie swobodą. Nie można przyznać nikomu słusznego prawa rozszerzania fałszywych lub zgubnych dla państwa nauk. Jako strażniczka dobra społecznego nie powinna władza państwowa dozwalać takiego nadużycia.

Dodać też trzeba, że monopol szkolny przyczynia się do obniżenia ogólnego poziomu wychowania. We Francyi i w Belgii szkoły prywatne mimo znacznie mniejszych środków, jakim i rozporządzają, prześcignęły o wiele szkoły państwowe. Zadziwiającem jest wobec tego, że w epoce, w której nieograniczona swoboda współzawodnictwa we wszelkich dziedzinach tak wysoce jest ceniona i głośno wysławiana, tylko w dziedzinie nauczania publicznego wykluczona ma być zupełnie i zastąpiona przez jednostajność biurokratyczno-państwowych urządzeń. Przykład Anglii, Stanów Zjednoczonych amerykańskich i Australii wymownie świadczy, jak nieużyteczny i niepotrzebny jest tam państwowy monopol szkolny. We wszystkich tych krajach pozostawiono zupełną swobodę szkołom prywatnym. Czyż wynikła stąd jaka szkoda dla oświaty publicznej? Przeciwnie, wiemy, że powstaje

tam mnóstwo doskonałych zakładów edukacyjnych, które państwu nie przyczyniają wcale kosztów, a oddają mu nieprzeliczone przysługi.

Co się tyczy wyższych zakładów naukowych, a szczególniej uniwersytetów, zaznaczyć należy, że stosowany tutaj monopol szkolny wtedy tylko jest szkodliwy, gdy poddaje wiedzę w poniżającą ją zależność od wszelkich zmian rządu i ujawniających się w jego działaniu dążeń politycznych. Nie brak tu przykładów. Skoro Hegel cieszył się w Prusiech szczególnym poparciem rządu, hegliści zajmowali wszystkie wybitniejsze stanowiska profesorskie. Przyczyniło się to więcej, niż można myśleć, do rozpowszechnienia doktryny i metody Hegla we wszystkich uniwersytetach pruskich. Następnie skoro w sferach ministeryalnych inny wiatr zawiał, młodzi hegliści systematycznie prawie od wszelkich katedr uniwersyteckich byli usuwani. Jasną też jest rzeczą, że przy takiej kurateli państwowej nad wyższemi szkołami przedstawiciele wiedzy nieraz dla miłego grosza popadają w służalczą zależność i naukę swoją poddają względom nic z nią nie mającym wspólnego.

§ 3.

Państwowy przymus szkolny.

Niezadowolone z monopolu szkolnego niektóre państwa ustanowiły prawo, nakładające na rodziców przymusowy obowiązek posyłania dzieci do szkół publicznych. Takim sposobem powstała państwowa szkoła przymusowa. Sam monopol szkolny pozostawia rodzicom możność wychowywania i kształcenia dzieci w domu. Sam przymus szkolny bez monopolu dopuszcza wybór różnych szkół państwowych, lub prywatnych. Te dwa prawa t. j. monopol i przymus szkolny połączone, jako atrybucye państwa, pociągają za sobą oczywistą niewolę w sprawach wychowania i wykształcenia. Rodzicom pozostaje tylko wtedy prawo płacenia podatków szkolnych i posyłania swych dzieci do szkoły, przyczem muszą oni być biernymi świadkami wszelkich metod i eksperymentów wychowawczych, praktykowanych przez państwowych nauczycieli szkolnych na ich dzieciach.

Od przymusu szkolnego należy odróżnić przymus nauczania. Ten ostatni polega na zobowiązaniu przymusowem wszyst-

kich rodziców do udzielenia dzieciom pewnej liczby nieodzownych wiadomości teorytycznych i praktycznych. Sposób jednak dnak w jaki to ma być uskutecznione pozostawia się inicyatywie prywatnej, władza państwowa zachowuje sobie zaś tylko prawo poddawania dzieci w oznaczonym wieku egzaminom. Dla tych rodziców, którzy sami nie mogą swych dzieci wykształcić, zachodzi w tym razie potrzeba posyłania ich do szkół publicznych, czyli jest to pośredni przymus szkolny. Przymus bezpośredni polega na zniewalaniu rodziców do kształcenia dzieci litylko w szkołach państwowych. Teorytycznie ten system nigdzie przeprowadzony nie został. We wszystkich prawie państwach europejskich pozostawiony jest rodzicom wybór kształcenia swych dzieci w domu lub w szkole. Praktycznie jednak większość rodzin zniewolona jest kształcić swe dzieci w szkołach państwowych, wobec braku szkół prywatnych i nadmiernych kosztów kształcenia domowego.

Skoro za zasadę przyjmiemy, że pewna miara wiadomości każdemu obywatelowi w życiu społecznem nieodzownie jest potrzebna, przymus szkolny uznać musimy za uzasadniony, wszelako tylko w zakresie kształcenia elementarnego t. j. nauki czytania, pisania i rachunków. Minimum ogólnie potrzebnych wiadomości stanowi najwyższą granicę przymusu szkolnego. Jakkolwiek pożyteczne i pożądane jest posiadanie przez obywateli wyższych nauk, nie można stąd wyprowadzać prawa państwa do rozszerzenia na nie zakresu przymusowego nauczania, byłoby to bowiem zawsze naruszeniem swobody obywatelskiej i ograniczeniem praw rodziny. Dążność do jak najszerszego powiększenia obowiązkowej nauki szkolnej wynika za naszych czasów z nazbyt wygórowanego pojęcia o doniosłości oświaty samej przez się, dla wszechstronnego rozwoju społeczeństwa. Jesteśmy do tego zmuszani przez prąd fałszywych zapędów kulturalnych, przyniesionych nam przez liberalizm. Wiadomo jak wiele ujemnych stąd wynikło skutków i jak jednostronnie rozwinęły się charaktery ludzkie, jedynie umysłowo kształcone, z zupełnem zaniedbaniem strony moralnej.

§ 4.

Prawa i obowiązki państwa względem szkoły.

Aby nam nie zarzucano, że nie oddajemy cesarzowi to, co cesarskiego, streśćmy tu to co powyżej w różnych miejscach o prawach i obowiązkach państwa względem szkolnictwa publicznego powiedzieliśmy.

1. Władza państwowa ma prawo i obowiązek niedopuszczania szkół rozszerzających szkodliwe dla społeczeństwa błędy, lub też wywierających wpływ niemoralny na swych wychowańców.

2. Władza państwowa ma prawo własne szkoły zakładać i utrzymywać, o ile prywatna w tej dziedzinie działalność nie wystarcza i o ile na to publiczne dochody pozwalają. Wszelako szkoły ludowe przez państwo zakładane nie powinny być usunięte z pod wpływu gminy miejscowej, w przeciwnym bowiem razie musiałby uledz ograniczeniu bezpośredni wpływ rodziców na wychowanie dzieci. Oczywiście państwu przysługuje prawo kontroli nad temi szkołami, szczególniej pod względem użycia udzielonych na ich utrzymanie funduszów.

3. Wkażdym konkretnym wypadku, w którym udowodnione zostało zaniedbanie przez rodziców wychowanie dzieci, tak iż w skutek tego mogą one się stać ciężarem społeczeństwa, władza państwowa uprawniona jest zmusić rodziców do pełnienia obowiązków względem dzieci i w razie potrzeby do kształcenia ich w szkole.

4. Ponieważ za naszych czasów w krajach ucywilizowanych wiadomości elementarne (to jest czytanie, pisanie i rachunki) na ogół potrzebne są każdemu obywatelowi do wypełnienia jego obowiązków w społeczeństwie, przeto władza państwowa ma prawo i obowiązek zniewalać wszystkich rodziców do kształcenia swych dzieci w tym zakresie. (Przymus nauczania bez przymusu szkolnego).

5. Władzy państwowej przysługuje niewątpliwe prawo domagania się od swych urzędników odpowiedniego zajmowanym przez nich stanowiskom wykształcenia, a także wyróżniania za pomocą nagród i odznaczeń tych z pośród uczących się, którzy w naukach szczególne uczynili postępy.

6. Podobnie jak przez zakładanie szkód i przez fundacye

bibliotek, muzeów, klinik i tym podobnych instytucyj naukowych, państwo może i powinno podtrzymywać rozwój wiedzy w społeczeństwie i ułatwiać jej osiąganie coraz wyższego postępu.

ARTYKUŁ SIÓDMY.

Kościół i szkoła.

Kościół poruczone ma od Chrystusa nauczanie wszystkich ludzi w rzeczach wiary i wspieranie ich środkami łaski nadprzyrodzonej, na drodze do zbawienia wiodącej. Jasnem jest, że wobec tego zadania swego musi on posiadać wpływ na umysłowy rozwój młodzieży, od którego zależy wyrobienie jej charakteru, oraz kierunek jej życia duchowego.

I. Jakkolwiek już w starożytności np. u Chińczyków, Persów, Greków i Rzymian istniały szkoły tak prywatne, jak publiczne, pewną jest rzeczą, że szkolnictwo najwyższy osiągnęło rozwój w ścisłym związku z rozwojem Kościoła katolickiego. Przy zakładaniu szkół powodował się Kościół wprawdzie w znacznej części względami religijnymi, mając przedewszystkiem na widoku wykształcenie swego duchowieństwa świeckiego i zakonnego, niemniej przez to szkoły kościelne ogromny wpływ wywarły na ogólny rozwój oświaty europejskiej. Wspomnijmy choćby ogromne zasługi Alkuina i Karola W. zakładających szkoły o religijnym przeważnie charakterze, a jednak płodne w skutki; szkoły w średnich wiekach związane były z różnymi kościołami i klasztorami i pod opieką władzy duchownej pozostawały.

Niesłusznem jest przeto twierdzenie protestantów, przypisujących reformacyi rozkwit szkolnictwa. Nawet Raumer [1]) wyznaje, że zasługa zakładania i utrzymywania szkół prawie wyłącznie duchowieństwu katolickiemu się należy. Jak w małym stopniu można ją przyznać reformacyi dowodzi fakt, że niebawem po jej wybuchu szkolnictwo w Niemczech ogromnie upadło. Sami reformatorowie skarżą się na to. „Wszędzie, pisze Luter w r. 1524, szkoły teraz upadają i na to przyjdzie, że na-

[1]) Geschichte von Böhmen III tom, 1 oddział 186.

uczyciel i kaznodzieje będą musieli wziąć się do rzemiosła, albo jakiegokolwiek innego poszukać zajęcia“ [1]). Wobec tego smutnego stanu rzeczy widział się Luter zmuszony wzywać zwierzchność świecką do zakładania szkół; to też w następstwie coraz więcej zagarniała ona w swe ręce kierunek szkolnictwa i uczyniła je ostatecznie instytucyą czysto-państwową.

Z tem wszystkiem jeszcze w artykułach pokoju westfalskiego [2]) szkoła za „annexum Ecclesiae“ uznana została i aż do najnowszych czasów nauka religii i inspekcya moralności szkolnej zwierzchnictwu biskupów i proboszczów poruczona była, tak iż szkoła zachowała swój charakter wyznaniowy, gdyż protestanckim władzom duchownym pozostawiono takiż wpływ na szkoły ich wyznania, jak biskupom na szkoły katolickie. Dopiero w nowszych czasach dążenia wolnomyślne częściowo przynajmniej, ten stosunek Kościoła do szkoły zniweczył. W Niemczech przedewszystkiem starano się zamienić szkoły ludowe na simultanne t. j. takie, w których dzieci różnych wyznań wspólnie się kształcą i każde naukę religii otrzymuje wedle zasad swego wyznania. Ale podobna szkoła nie jest jeszcze ostatecznym celem liberalizmu dzisiejszego, dąży on do szkoły bezwyznaniowej, a nawet bezreligijnej, w której nauka religii bądź zupełnie jest wykluczona, bądź udzielana wedle sztucznie zestawionych zasad dla wszystkich wyznań jednocześnie. Ideałem naszych wolnomyślicieli byłaby szkoła usunięta z pod wszelkich wpływów religijnych, w którejby o Bogu nie było wcale mowy, w której na miejscu Jego możnaby postawić państwo lub ludzkość, a abstrakcyjną cnotę obywatelską na miejscu katechizmu.

II. Z określonego wielokrotnie w tem dziele stanowiska Kościoła wobec społeczeństwa wynika przedewszystkiem prawo jego do wpływu na religijne nauczanie młodzieży, tak w rodzinie, jak w szkole. Z tej ogólnej zasady wypływają następujące zastosowania:

1. Ponieważ Kościół jest prawowitym nauczycielem prawd chrześcijańskich, wszyscy katolicy udzielający naukę religii katolickiej, pełnić winni swe obowiązki z polecenia Kościoła na mocy tak zwanej missio-canonica. Skoro Kościół swoje upoważnie-

---

[1]) Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I (wyd. 9), 21.

[2]) Instrum. pacis Osnabr. art. 5, § 31 i 32.

nie jakiemuś nauczycielowi religii odbierze, władza państwowa nie powinna utrzymywać go na zajmowanem stanowisku.

2. Ponieważ wychowanie świeckie i religijne idą w parze, a temu drugiemu zawsze pierwszeństwo się należy, więc Kościół powinien mieć prawo czuwania nad całokształtem moralnego i religijnego życia swych wiernych.

3. Wychowanie religijne obejmuje nietylko nauczanie zasad wiary, ale także wdrażanie do pełnienia ich w życiu. Skoro przeto dziecko nie podlega pod tym względem dobroczynnemu wpływowi rodziców, Kościołowi powinno przysługiwać prawo uzupełnienia mogących stąd wyniknąć braków w wychowaniu, przez pewien przymus szkolny przy współudziale wyraźnym czy milczącym władzy państwowej wywierany.

4. Jest to naruszeniem nietylko praw rodziny, ale i Kościoła, jeśli dzieci zmuszane są do kształcenia się w szkole, wywierającej na nich ujemny wpływ religijny i moralny. Kościołowi przeto przysługuje prawo niedopuszczania wynikających stąd niebezpieczeństw dla wychowania młodzieży. Oczywiście istnieją one przedewszystkiem w szkołach zupełnie bezreligijnych, a także w szkołach bezwyznaniowych.

5. Jeśli już osobom prywatnym, wedle przytoczonych powyżej racyj, winno przysługiwać prawo zakładania szkół, to tem więcej należy się ono Kościołowi, jako zupełnej i samodzielnej społeczności. Dodajmy, że niezależnie od tej zasady posiada on aż nadto dobrze zasłużone prawo historyczne do wpływu na dalszy rozwój szkolnictwa, które jemu swój byt i początek zawdzięcza.

ARTYKUŁ ÓSMY.

Wolność prasy.

Prasa stała się dziś jednem z najpotężniejszych mocarstw; jest ona nietylko wyobrazicielką opinii publicznej, lecz także jej kierowniczką, niekiedy władczynią. Wpływ jej na wyobrażenia moralne, religijne i polityczne jest wprost nieobliczony. Jak wielu ludzi dzisiaj z dzienników czerpie całą swą mądrość. Wobec tego olbrzymiego wpływu prasy w sprawach publicznych wła-

dza państwowa nie może obojętnego względem niej zajmować stanowiska.

Wolność prasy trojakim sposobem może się objawić, każdy z nich ma swoich zwolenników.

1. Krańcowi anarchiści rozumieją przez nią zupełną swobodę słowa drukowanego. Taka wolność może być raczej nazwana wyuzdaniem, skoro dopuszcza bezkarność wszelkich wykroczeń i nadużyć pod zasłoną wolności prasy spełnianą. Czyniłaby ona wprost niemożliwem pokojowe pożycie społeczne, skoro tolerowałaby wszelkie potwarze, obelgi i plotki krzywdzące, w pismach publicznie głoszone. Tylko zacietrzewieni do najwyższego stopnia zwolennicy przewrotu mogą poważnie takiej wolności prasy żądać.

2. Wyznawcy dawniejszego liberalizmu rozumieją przez wolność prasy: naprzód wolność jej od cenzury prewencyjnej, następnie bezkarność we względzie wszelkich wyrażonych drukiem poglądów, o ile przez nie określone osobistości nie zostaną w sposób obraźliwy i niesprawiedliwie dotknięte. Jedyną tedy granicą swobody prasy w tem drugiem jej pojęciu jest zabezpieczenie osobistej czci i godności wszystkich obywateli. Wszelako i w tym względzie słowo drukowane niema być krępowane, z góry tylko nadużycia w niem popełnione, o ile prawom osobistym przynoszą ujmę, pociągają za sobą odpowiedzialność sądową. Poza tem wszelkie napaści na religię, stowarzyszenia religijne, na dobre obyczaje i stosunki społeczne zupełną cieszyć się mają bezkarnością.

Taka wolność prasy jest konsekwentnym wynikiem teoryi państwa prawnego, głoszonej przez Kanta, Wilhelma Humboldta i wielu zwolenników liberalizmu współczesnego. Jak dalece bezzasadną jest ona, wynika z tego cośmy wyżej o wspomnianej teoryi powiedzieli. Władza państwowa zapewniająca bezkarność wszelkim napaściom na religię, moralność, na podstawy porządku społecznego, jakiemi są rodzina, własność i zwierzchność prawowita, zaniedbuje elementarne swe obowiązki. W nadprzyrodzonym porządku rzeczy wolność taka pociąga za sobą wykroczenia przeciw Kościołowi, skoro władza państwowa toleruje zuchwałe nań napaści. Jakoż faktycznie w żadnym kraju nie została ta wolność w całej swej rozciągłości przeprowadzona. Zdrowy rozum i wzgląd na dobro ogólne silniejszymi się stały, od wszelkich zapędów doktrynerskich. Nieraz wprawdzie

rządy liberalne, nadto okazują pobłażania wszelkim wybrykom prasy przeciw religii, a szczególniej przeciw Kościołowi katolickiemu zwróconym. Wszelako w żadnej pono konstytucyi zasada zupełnej bezkarności nie została przyjętą.

3. Trzeci sposób pojmowania wolności prasy, najogólniej dziś rozpowszechniony polega na swobodzie wypowiedzenia się w druku, bez żadnych krępujących środków prewencyjnych; przytem nie jest wykluczona odpowiedzialność za wszelkiego rodzaju nadużycia słowa publicznego. Ta odpowiedzialność jest nieodzownym warunkiem ładu w społeczeństwie i usprawiedliwiona jest względem na dobro ogólne. Wszelkie niesłuszne lub szkodliwe napaści na religię i moralność, na podwaliny bytu społecznego, a także wszelka ujma przynoszona dobrej sławie i czci bliźniego, wszelkie rozpowszechnione drukiem plotki i oszczerstwa powinny być przez władzę jak najsurowiej karcone. Zresztą oprócz cenzury mogą być stosowane i inne środki ukracające nadużycia w prasie, jak np. koncesye udzielane drukarniom, księgarniom i dziennikom, ograniczenie kolporterki pism drukowanych, rycin, wreszcie wzięcie w sekwestr podejrzanych wytworów prasy aż do rozstrzygnięcia sądowego. Oczywiście wszelkie wypadki stosowania tego ostatniego środka powinny być z możliwą jasnością prawodawczą określone, dla uchronienia prasy od samowoli organów policyi [1]).

Kościół do dziśdnia zachowuje sobie wyłączną cenzurę dzieł teologicznych. Jako upoważniony przez Boga nauczyciel prawdy objawionej ma on najwyższe prawo rozstrzygania o wszystkiem, co zasad religii dotyczy. Cenzura kościelna zapobiega też powstawaniu i rozpowszechnianiu się zgubnych błędów religijnych. W zagadnieniach dotyczących religii łatwo rozpowszechnić wśród ogółu sofizmaty i fałszywe idee, ale trudno bardzo wykorzenić je później z umysłów ludzkich. Błąd w jednym poglądzie, w jednem zdaniu może być rozpowszechniony, do obalenia go potrzeba nieraz bardzo wyczerpujących i gruntownych dowodzeń, których ogół zazwyczaj nie ma cierpliwości poznać i zgłębić należycie. Jeśli tedy Kościół skutecznie ma zapobiegać szerzeniu się błędu, cenzura dzieł religijnych nieodzownie mu jest potrzebna. Nie zachodzi przytem obawa, aby wolność nauki ucierpiała przez cenzurę kościelną. W kwestyach wątpliwych po-

[1]) Ob. Seydel: Die Presspolizei (Schönbergs Handbuch der polit. Oekon.) III 784.

zostawia ona należytą swobodę dyskusyi, jeśli zaś powstrzymuje zsərzenie się błędów, to tylko na pożytek nauce wyjść może. Rozumie się nie jest wykluczone, że niższe organy władzy kościelnej w swych czynnościach cenzuralnych tu i owdzie mogły się pomylić; ludzie zawsze są niedoskonali. Ale szkoda, jaka w zajmującej nas tu sprawie może wyniknąć, stosunkowo jest mało znaczna, jeśli ją porównamy z ujemnymi skutkami, któreby pociągnęła za sobą nieograniczona swoboda szerzenia wszelkich błędów i fałszów religijnych.

ARTYKUŁ DZIEWIĄTY.

Państwo wobec zagadnień gospodarczo - społecznych.

(Kwestya socyalna).

Nieodzowną podstawą społeczeństwa i warunkiem postępu kulturalnego jest wystarczający zasób dóbr materyalnych, dla zaspokojenia potrzeb ludzkich. Jeśli gdzie, to w tej dziedzinie państwo winno roztoczyć swą działalność. Należyte wyjaśnienie stosunków władzy państwowej do spraw gospodarczo — społecznych posłużyć może dla wyjaśnienia stanowiska różnych stronnictw względem palącej kwestyi socyalnej. Oczywiście nie możemy tutaj wyczerpująco tej kwestyi oświetlić, zwrócimy wszakże uwagę na główne punkty, od których rozstrzygnięcie jej zależy. Filozofia moralna ma tu niewątpliwie swoje słowo do powiedzenia. Skoro tylko podejmiemy jedno z zagadnień ekonomicznych, lub prawnych, które wchodzą w zakres kwestyi socyalnej, potrącić musimy zawsze o idee i zasady do sfery moralności należące.

§ 1.

Na czem polega kwestya socyalna?

Głębokie niezadowolnienie, gorączkowe pożądania dają się odczuwać w szerokich warstwach społecznych u ludów, które osiągnęły najwyższy rozkwit przemysłu. Coraz bardziej rozpowszechnia się przekonanie, że istniejące stosunki ekonomiczno-

społeczne nietrwałe są, jako nieodpowiadające wymaganiom sprawiedliwości i potrzebom dobra ogólnego. Postęp przemysłu i handlu pomnożył dobrobyt społeczeństw europejskich i udostępnił go szerokim masom ludności. Dla czegoż więc niezadowolenie wzrasta wciąż wśród niższych jej klas, a szczególniej wśród robotników fabrycznych? Wszakżeż i one korzystają z ulepszonych warunków bytu i pomnożonych środków używania materyalnego.

Główną przyczyną panującego wśród nich niezadowolenia jest nierównomierny rozkład wytworów w stosunku do wzmagającej się wytwórczości. W Prusach w roku podatkowem 1894—95 na ogólną cyfrę ludności 30,387,331 wypada 21,233,024 osób nieopłacających żadnego podatku, czyli nieposiadających dochodu przewyższającego 900 marek [1]). Wśród opodatkowanych przypada 87 procent mających dochodu poniżej 3,000 marek. Widzimy stąd, że w jednym z najbogatszych krajów świata blizko $^3/_4$ ludności bardzo ograniczone posiada środki do życia. Z pewnością nie jest to zadawalający stan rzeczy. Rozpowszechnia się też szeroko przekonanie, nie pozbawione słuszności, że praca uczciwa w porównaniu z kapitałem bardzo skromne osiąga korzyści. Nowoczesne wynalazki techniczne obróciły się głównie na pożytek kapitału i dały mu ogromną nad pracą przewagę. Kto raz zdobędzie znaczniejszy kapitał, ten ma otwartą drogę do coraz większych bogactw, szczególniej jeśli nie jest zbyt wybredny w środkach zbogacenia się. Tymczasem ludzie biedni, rzemieślnicy i robotnicy przy największych wysiłkach zaledwie nędzny byt mogą sobie zapewnić i aż nadto często głodem przymierają.

Dalszą przyczyną niezadowolenia z istniejących stosunków ekonomicznych jest ta okoliczność, że pozbawiają one znaczną część ludzi samodzielności. Fabryka zabija rzemiosła, bogaci kapitalistę a wyzyskiwanego przezeń robotnika utrzymuje na bardzo nizkim poziomie dobrobytu, i czyni go zupełnie zależnym od pracodawcy. Z tej zależności wynika też niepewność środków utrzymania, których robotnicy w każdej chwili na skutek przewrotów ekonomicznych lub samowoli chciwych fabrykantów mogą być pozbawieni.

Do tych ekonomicznych przyczyn niezadowolenia należy dodać inne, natury idealniejszej. Wzrastająca oświata robotników

[1]) Conrads Jarhbücher w f. Nationalekonomie (III Folge. XII, 51).

pozwala im dokładniej poznać upośledzone ich położenie. Idee wolnomyślne szerzące się między nimi i oddziaływająca na nich stale propaganda socyalistyczna wywierają też nie mały wpływ w tym kierunku. Wreszcie upadek wiary religijnej idzie w parze z rozrostem samowolnej żądzy używania, podsycanej jeszcze przez wyuzdany zbytek, który w obliczu nędzarzy roztaczają dokoła siebie bogacze, szczególniej w wielkich miastach naszych, głównych ogniskach skupiającej się w nich nędzy.

Zresztą w rozwoju socyalizmu nowoczesnego daje się spostrzegać pewna logika historyczna. W rewolucyi francuskiej mieszczaństwo z hasłem wolności, równości i braterstwa doszło do siły i znaczenia. Z powodu wzmagającego się w życiu ekonomicznem współzawodnictwa rychło wytworzyła się nierówność wpośród warstw mieszczańskich, nie dziw, że powstał obecnie stan czwarty, który już nie politycznego, lecz ekonomicznego równouprawnienia się domaga. Takim sposobem stają naprzeciwko siebie posiadający i pozbawieni wszelkiego posiadania, jako dwie wrogie armie społeczne. Proletaryusze wszystkich krajów grożą przewrotem istniejących stosunków, kapitaliści na pomoc przeciw nim wzywają praw wyjątkowych, wojska i policyi. Pomiędzy dwoma obozami są różne stronnictwa pośredniczące, również mniej lub więcej w walkę wciągnięte i skłaniające się ku tej lub ku owej stronie.

Kwestya socyalna przedstawia się tedy, jako nierozwiązane dotąd zagadnienie następującej treści: Jakim sposobem pomiędzy poróżnionemi stronnictwami, a szczególniej pomiędzy przedstawicielami pracy i kapitału przywrócić i ugruntować trwały pokój. Albo innemi słowy: Jak urządzić stosunki społeczne odpowiadające rozumnym wymaganiom wszystkich stronnictw, o ile to w warunkach przyrodzonej niedoskonałości ludzkiej jest możliwe. Kwestya socyalna nie ogranicza się tedy do kwestyi robotniczej, jakkolwiek ta główną jej część stanowi Obejmuje ona też kwestye rzemiosł, stosunków rolnych i w ogóle własnościowych, kwestye porządku społecznego, kredytu i t. p. Jakkolwiek chodzi tu głównie o sprawy ekonomiczne, to jednak sprawy religijne, wychowawcze i w ogóle duchowe nie małą przy tem grają rolę. Z tego co powiedziane wynika, że kwestya socyalna jest zasadniczą, po wszystkie czasy i po wszystkie kraje występującą kwestyą życia społecznego i że w dzisiejszej swej postaci jest ona wynikiem rozwoju nowożytnego, a żadną miarą

nie może być przypisana litylko sztucznej agitacyi socyalistycznej, jakkolwiek ta do jej zaognienia niemało się przyczynia. Po wszystkie czasy odczuwali ludzie ujemne strony istniejących stosunków społecznych, nigdy jednak pono przeświadczenie o nietrwałości ich i niesprawiedliwości zasadniczej nie było tak powszechne, jak za dni naszych. Świadczą o tem rozliczne usiłowania i plany reformatorskie podnoszone nawet na katedrach uniwersyteckich i w najwyższych sferach władzy państwowej W najbardziej krańcowej swej postaci i w najdalszych swych konsekwencyach współczesne zapędy reformatorskie dotyczą samych podstaw społecznych. Chodzi o sam byt dzisiejszego porządku społecznego. Oto jest kwestya socyalna w najszerszem tego słowa znaczeniu.

§ 2.

Stanowisko stronnictw wobec kwestyi socyalnej.

Przed niedawnym jeszcze czasem mógł utrzymywać Gambetta, że kwestya socyalna wcale nie istnieje. Dzisiaj wysuwa się ona tak dalece na pierwszy plan życia, że żaden poważnie myślący człowiek nic podobnego twierdzić nie będzie i żadne stronnictwo polityczne, czy społeczne nie może obojętnie jej pominąć. Ale o ile ważną jest ta kwestya, o tyle różnorodne i sprzeczne są poszczególne próby jej rozwiązania.

1. Liberalizm ekonomiczny chce ją rozwiązać za pośrednictwem swobodnej działalności prywatnej, czyli samopomocy ujawniającej się głównie w stowarzyszeniach. Państwo powinno tylko udzielać jednakowej opieki prawnej wszelkim w tym względzie podejmowanym usiłowaniom. Pogląd ten panował powszechnie w ciągu pierwszej połowy ubiegłego stulecia. W Anglii i we Francyi do dziś dnia ma wielu zwolenników, wszędzie jednak traci ich coraz bardziej wskutek niepowodzeń, wynikających zeń usiłowań praktycznych, na polu reform społecznych.

2. Z tym liberalnym indywidualizmem pozostaje w pewnem pokrewieństwie indywidualizm anarchiczny, czyli po prostu anarchizm. Ten jest doprowadzeniem do ostatnich konsekwencyj właściwego liberalizmu. Liberalizm jedynie przy pomocy prawa i policyi chce trzymać na wodzy indywidualną samowolę, anarchizm odrzuca tę pomoc. Domaga się on wprawdzie

także pewnego porządku społecznego, ale ten sam przez się ma się ułożyć na podstawie swobodnych umów i układów, oraz żywego poczucia solidarności społecznej, które po obaleniu istniejącego porządku we wszystkich ludziach ma się obudzić. Jest to prawdziwie dziecinny optymizm, polegający na zupełnej nieznajomości natury ludzkiej. Jeśli już zasada liberalna samowoli jednostkowej, ograniczonej jedynie przez ochronę prawną, nie daje się utrzymać, to tem mniej zasada anarchiczna, odrzucająca wszelkie więzy zewnętrznej powagi w praktyce zastosowana być nie może.

3. Krańcowem przeciwieństwem liberalizmu w dziedzinie ekonomicznej jest socyalizm (demokracya socyalna), który za źródło wszelkiego zła w ustroju społecznem poczytuje własność prywatną środków wytwórczych i dlatego chce je uspołecznić, to jest oddać w posiadanie całego ogółu społecznego. Tkwi w tym poglądzie pewna zdrowa myśl, jako podnosząca solidarność ludzi pomiędzy sobą; w sprzeciwieństwie do wygórowanego indywidualizmu nie jest on bezpodstawny. Ale wpada w drugą ostateczność, zamiast szczęścia i swobody, niewolę i nędzę ściągnąłby na ludzkość. Powołujemy się na dowodzenia nasze w tym przedmiocie w poprzednim tomie.

4. Od właściwych socyalistów odróżnić należy: socyalistów agrarnych, którzy domagają się uspołecznienia własności gruntowej, oraz tak zwanych socyalistów państwowych, do których należą przeważnie profesorowie uniwersyteccy—szczególniej A. Schöffler i A. Wegner, rozwijający naukowo teoretyczny program przeobrażeń socyalnych. Tak zwani socyaliści ewangelicy albo chrześcijańscy (pod przewodnictwem Stöckera i Webera) różnią się od poprzednich przez to, że swoją doktrynę na gruncie chrześcijaństwa i Ewangelii oprzeć usiłują. Istnieje też katolicko-socyalna partya reformatorska, której głównym przedstawicielem w Niemczech był W. E. von Ketteler, biskup moguncki, autor dzieła pod tytułem „Kwestya robotnicza i chrześcijaństwo“ (1864 r.). I coroczne zebrania katolików niemieckich od r. 1860 zajmowały się żywo kwestyą socyalną. Podejmuje ją też często stronnictwo centrum w sejmie niemieckim i pruskim. W Austryi z pośród katolików zasłużył się w kwestyi socyalnej szczególniej Vogelsang; we Francyi podnosili ją hr. de Mun, margrabia La Tour-du-Pin, de Sigur-Lamoignon, H. Antoine i inni; w Anglii

E. Devas; w Hiszpanii P. Vincent i Rod. da Cepeda; we Włoszech Toniolo, Liberatore, Soderini i t. d. Główny popęd ruchu socyalistycznego wśród stronnictw katolickich dała słynna encyklika Leona XIII „De conditione opificum“, która mistrzowsko zakreśliła główne zarysy katolickiej polityki socyalnej. Encyklikę tę weźmiemy też za podstawę naszych poglądów w tej ważnej kwestyi, które nie myślimy tu podawać za ogólnie w sferach katolickich przyjętą, rozwijamy ją tylko jako szereg naturalnych wyników z podanych poprzednio zasad prawa przyrodzonego, przy uznaniu boskiego charakteru Kościoła katolickiego.

§ 3.

Główne zarysy polityki socyalnej ze stanowiska katolickiego.

Punktem wyjścia i podstawą wszelkiej katolickiej polityki socyalnej jest przeświadczenie, że porządek społeczny nie zależy od dowolności ludzkiej, lecz uwarunkowany jest przez zarządzenia boże, w rozumnie przyrodzonym i w nadprzyrodzonem objawieniu nam ujawnione. Kościół, państwo i rodzina są to instytucye z woli bożej powstałe i mające naznaczony sobie przez Boga zakres działania w społeczeństwie. Wynikający stąd wzajemny ich stosunek ma być punktem wyjścia katolickiej polityki socyalnej, w której konsekwentnie rozwinięte być mają zamiary Stwórcy, o ile te z zasad ustanowionego przezeń porządku społecznego dają się wyrozumieć. Polityka ta opiera się na przekonaniu, że jedynie na takiej podstawie społeczeństwo ludzkie zdrowo może się rozwijać i prawdziwe szczęście osiągnąć. Odtrąca ona wszelkie wygórowane nadmiernie pożądania i wszelkie szczęście ziemskie chce mieć podporządkowane nadziemskim celom i zadaniom. W następstwie grzechu pierworodnego ziemia wydaje nam ciernie i głogi, niebo osiągnąć możemy tylko przy współudziale pokuty i rezygnacyi.

Z tej zasady wynikają same przez się główne postulaty katolickiej polityki socyalnej. Przedewszystkiem odrzuca ona stanowczo dążenia współczesnego socyalizmu, zmierzające do obalenia istniejących stosunków społecznych, żąda utrzymania małżeństwa, rodziny, poruczenia rodzicom wychowania dzieci, utrzymania własności prywatnej, środków wytwórczych i w ogóle

wytwórczości prywatnej, której usunięcie miałoby za następstwo niewolnictwo powszechne i stępiłoby najskuteczniejsze pobudki do pracy. Następnie żąda ona też rozróżnienia stanów, przy jednoczesnem złagodzeniu przeciwieństw rozdzielających dzisiaj klasy społeczne. Domaganie się bezwzględnego uprawnienia w dziedzinie politycznej, ekonomicznej i społecznej nie daje się pogodzić z naturą ludzką, z dobrem społecznem i nie może być trwale ugruntowane.

3. Z tą samą stanowczością, co wymagania socyalne zwalcza też katolicyzm zasady liberalnego indywidualizmu, który władzę państwową ogranicza do ochrony prawnej, pozostawiając cały rozwój społeczny współzawodnictwu jednostek. Państwo ma być nietylko instytucyą prawno-ochronną, lecz ma też popierać pozytywny rozwój społeczny, ku dobru ogólnemu zwrócony i starać się o usunięcie tych ujemnych stron życia, które dziś tak dotkliwie dają się odczuć i coraz większe niezadowolenie wśród ogółu wywołują.

4. Wraz z państwem i inne czynniki społeczne mają współdziałać dla rozwiązania kwestyi socyalnej. Bogaci i pracodawcy z jednej strony, robotnicy i rzemieślnicy z drugiej, tak pojedynczo, jako też w związkach solidarnych. W tym celu robotnicy powinni mieć prawo swobodnego stowarzyszania się, dla polepszenia swej sytuacyi ekonomicznej. Swobodna działalność prywatna będzie zawsze najpierwszym i najniezbędniejszym środkiem wszelkich reform społecznych. Do rozwiązania ich i do podniesienia ogólnego poziomu bytu społecznego i Kościół powołany być winien. Tylko zgodne współdziałanie wszystkich tych czynników, a szczególniej państwa i Kościoła może sprawić podniesienie istniejącego stanu rzeczy.

ARTYKUŁ DZIESIĄTY.

Kilka uwag o liberalizmie.

W powyższych naszych poglądach na stosunek państwa do religii, do szkoły i do życia ekonomicznego wspominaliśmy wielokrotnie o liberalizmie; może nie jeden z naszych czytelników z niecierpliwością oczekiwał bliższego wyjaśnienia tego pojęcia.

Czynimy zadość temu przypuszczalnemu oczekiwaniu tem chętniej, że dokładniejsza charakterystyka liberalizmu tem lepiej pozwoli nam wyjaśnić zadanie władzy państwowej i posłuży za wskazówkę w dziedzinie praktycznej polityki.

1. To co powiemy niżej o liberalizmie dotyczy systemu, czyli całego kierunku, nie poszczególnych jego zwolenników. Liberaliści współcześni nieraz nadają sobie to miano, nie zgadzając się we wszystkiem na zasady związanego z niem systemu. Dają się oni nieraz olśniewać pięknemu słowu wolności, nie wiedząc dobrze czem jest liberalizm i do czego on dąży.

Błędem byłoby wszakże poczytywać liberalizm za konsekwentny, zamknięty w sobie system, jak np. zwinglianizm, hegielianizm lub arianizm; jest on raczej wielkim prądem duchowym, mającym wprawdzie pewne wspólne idee przewodnie, ale w szczegółach i zastosowaniach przybierającym różne postaci, odpowiednio do czasu, miejsca i najbliższych swych zadań.

Nie należy także poczytywać za liberalizm wszelkich dążeń do wolności. Wolność jest najwyższem dobrem społeczeństwa i nie może być uważana za przywilej określonego stronnictwa. Nie jest też liberalizmem wszelka dążność do wyuzdanej wolności i samowoli, jest nim pewien szczególny rodzaj dążeń i pragnień wolnomyślnych, które w naszych czasach powstały i rozwinęły się. Dla wyjaśnienia ich zwróćmy przedewszystkiem uwagę na źródła, z których się poczęły.

2. Początki liberalizmu, jako stronnictwa politycznego przypadają na czasy restauracyi i wystąpiły we Francyi, w uprzywilejowanym kraju rewolucyi. Skoro w drugim dziesiątku ubiegłego stulecia rewolucya pokonana została i Burboni francuscy związali z innemi dynastyami dla obrony rządów monarchicznych, resztki dawnych stronnictw rewolucyjnych, potworzyły tajne związki, dla podtrzymywania głównych żądań rewolucyi i rozpowszechniania ich tak za pomocą prasy jako też powstań i walk ulicznych [1]).

Hasło rewolucyonistów brzmiało: wolność, równość i braterstwo. Z tego hasła nowe stronnictwo wzięło popęd do żądania równości i wolności tak w politycznym, jak w obywatelskim zakresie. Wszyscy należący do państwa mają być zupełnie równi wobec prawa. W tej zasadzie tkwiło domaganie się usunię-

[1]) Fl. Riess, Die moderne Irrlehre oder der Liberalismus (Freiburg 1866)9.

cia przywilejów szlachty i duchowieństwa, a także uczestnictwa ludów w prawodawstwie i kontroli jego nad czynnościami rządu. Co więcej w zasadzie tych żądań tkwiła już dążność do powszechnego prawa wyborczego, oraz do otwarcia dla wszystkich urzędów publicznych. W społeczeństwie, w którem katolicy, kalwiniści, hugonoci, luteranie, żydzi i bezwyznawcy żyli obok siebie, usunięcie przywilejów kleru i równouprawnienie wszystkich wobec prawa musiało pociągnąć za sobą zniesienie na gruncie życia publicznego wszelkich różnic religijnych, zamienienie religii na sprawę czysto prywatną. Te zasady stanowiły zastosowanie rewolucyjnych praw człowieka do życia publicznego, politycznego i obywatelskiego. Była to doktryna Rousseau'a w nowem wydaniu. Zasada równości wszystkich przed prawem w ustach ludzi zwalczających monarchię absolutną nie mogła oznaczać czego innego, jak zwierzchnictwo ludów. Ponieważ nowe stronnictwo posługiwało. się głównie w swych dążeniach prasą, zebraniami ludowemi i związkami politycznymi, więc domagało się wolności we wszystkich tych kierunkach. Wszelkie usiłowania monarchii do wzmocnienia swej władzy ulegały ścisłej kontroli, jako grożące ograniczeniem swobody ludzi i dawały powód do usilnej agitacyi zbiorowisk i rewolucyi ulicznej. Wroku 1830 udało się temu stronnictwu pozbawić tronu dynastyę prawowitą i ustanowić pod panowaniem Ludwika Filipa królestwo mieszczańskie, pochodzące z woli ludu, nie z woli bożej, jak dawna monarchia burbońska. Zwolennicy nowego porządku politycznego zwali się liberałami i miano to nadal im pozostało. Przeciwne stronnictwo nosiło miano reakcyjnego lub zachowawczego. Podobne stronnictwa i z takiemiż nazwami powstały wkrótce w innych krajach zachodniej i środkowej Europy.

Ten historyczny rzut oka okazuje nam, że liberalizm nowoczesny wyobrażany jest przez mieszczaństwo (burżuazyę) t. j. tak zwany ongi stan trzeci, od czasów rewolucyi wznoszący się coraz bardziej w potędze i w znaczeniu, a pełen odziedziczonej po niej nienawiści dla duchowieństwa i szlachty. Istotną dziedziną liberalizmu jest publiczne życie społeczne. Oznacza on możliwie największą wolność jednostki w stosunkach społecznych i to dla wszystkich w jednakiej mierze, bez względu na stan i religię. Jakkolwiek powstał on i rozwinął się naprzód jako system polityczno - społeczny, to wszakże najgłębsze korzenie za-

puścił na gruncie religijnym i rozgałęzia się we wszystkie sfery życia. Zależnie od zasad i konsekwencyi z nich wyciąganych można rozróżnić rozmaite stopnie i odmiany liberalizmu.

3. Najbardziej konsekwentny liberalizm, do którego przyznają się postępowcy francuscy, belgijscy i włoscy jest rozciągniętą na całe życie polityczne i społeczne i konsekwentnie przeprowadzoną autonomią jednostki. Wszelka wyższa, poza jednostką stojąca powaga odrzucana jest przezeń, władzę państwową rozumie na sposób russowski jako zrzeczenie się części praw indywidualnych i przeniesienie takowych na ogół w ten sposób, iż wedle tej zasady każda jednostka wyobrażona jest niejako we władzy najwyższej, czyli sama sobie jedynie podlega. Taki liberalizm jest przeniesieniem racyoalizmu z dziedziny życia prywatnego do publicznego. Każdy konsekwentny liberalista jest zarazem racyonalistą i ateistą.

Łatwo wyrozumieć jakie muszą być stąd konsekwencye liberalizmu. W religii i moralności zupełna bezwyznaniowość lub zgoła ateizm. Zatem idzie uznanie państwa za instucyę ateistyczną. (*L'etat est athé*), oddzielenie go od Kościoła, dalej bezwyznaniowość szkoły, usuwanie wpływu duchowieństwa i religii ze wszelkich dziedzin życia społecznego. W polityce konsekwentny liberalizm jest republikańskim lub dąży do monarchii konstytucyjnej, z jak najbardziej ograniczoną władzą królewską. We Francyi osiągnął już liberalizm istotne swoje cele; w Belgii we Włoszech w Hiszpanii, Portugalii coraz otwarciej do nich dąży; w innych krajach nie przyznaje się jeszcze do ostatecznych swych konsekwencyj.

W dziedzinie gospodarczo - społecznej liberalizm wyznaje zasady fizyokratyzmu i maszensteryzmu, czyli zasady indywidualnej swobody jednostki; pozostaje zatem w sprzeciwieństwie z socyalizmem, z którym jednak pod wielu innymi względami bardzo się zbliża, a szczególniej pod względem politycznym i religijnym.

4. Drugi bardziej umiarkowany kierunek liberalizmu nie chce być ateistycznym, uznaje konieczną zależność człowieka od Boga, oraz prawo moralne, o ile ono za pośrednictwem rozumu może być rozpoznane, odrzuca wszakże wszelkie objawienie nadprzyrodzone, zajmuje stanowisko przyrodzonego rozumu i zupełnie pomija chrześcijaństwo. W konsekwencyi tych zasad głosi

zupełną toelrancyę wszelkich wyznań religijnych i dąży do niezależnej od nich religii przyrodzonej, mającej być podstawą życia społecznego. Państwo wedle niego nie ma być chrześcijańskiem, ale nie ma być też bezreligijnem. System ten jest oczywistą połowicznością. Skoro raz uznamy zależność człowieka od Boga i obowiązek posłuszeństwa jego prawom, nie możemy dopuszczać samowolnego oznaczenia kresu i granic działaniom bożym, przyjmowania tych nakazów Stwórcy, które zapisał w naszym rozumie przyrodzonym, a odrzucania tych, które nam w objawieniu do wierzenia podał.

5. Trzeci, bardziej jeszcze umiarkowany kierunek liberalizmu, mający wielu zwolenników wśród prawowiernych protestantów, a ongi też i wśród katolików opiera się wprawdzie na gruncie objawienia chrześcijańskiego i uznaje je w życiu prywatnem, ale nie chce o niem nic wiedzieć w życiu publicznem i państwowem. Najwybitniejszym przedstawicielem tego liberalizmu w sferach katolickich był ks. de Lamennais (1782—1854 r.). W związku Kościoła z absolutyzmem monarchicznym widział on główną przyczynę wszelkiego zła religijnego naszych czasów, dlatego żądał zupełnego oddzielenia Kościoła od państwa i pozbawienia go wszelkiej opieki i ochrony państwowej. Kościół ma stać się jak niegdyś zupełnie ubogim i swobodnym i tylko na moralnej swej sile ma się opierać. W imieniu ludzkości i religii domagał się Lamennais nieograniczonej swobody sumienia, kultu, prasy i stowarzyszeń. Oparty na tych czterech wielkich wolnościach Kościół ma się pogodzić z demokracyą i w swobodnem współzawodnictwie z innemi wyznaniami religijnemi osiągnąć zwycięzką w całym świecie chrześcijańskim przewagę. Nawet najprawowierniejsi katolicy (jak Lacordaire i Montalembert) dali się z początku porwać świetnej wymowie Lamenn'ego, ale następnie odsunęli się od niego, skoro w konsekwentnem rozwinięciu swych zasad zerwał zupełnie z Kościołem. W rewolucyjnym 1848 roku zasiadał on w zebraniu prawodawczem, jako przedstawiciel socyalizmu, na krańcowej lewicy.

Główne żądania Lamainn'ego, powszechna i nieograniczona swoboda wyznaniowa, potępione zostało już przez Grzegorza XVI-go. Następnie Pius IX-ty potępił wszystkie prawie błędy założonego przez Lamenn'ego liberalnego katolicyzmu. Potępienie aż nadto słuszne. Lamenn'ais nie poprzestawał na uznaniu w pewnych granicach i przy pewnych warun-

kach wolności wyznaniowej, której potrzeby nikt rozsądny nie będzie zaprzeczał, o ile od niej harmonia życia społecznego jest zależna, żądał on zupełnej, bezwarunkowej wolności religijnej, która pozostaje w oczywistem przeciwieństwie z istotą i prawami Kościoła. Chrystus jedną tylko religię założył, a głoszenie i pielęgnowanie jej Kościołowi powierzył.

Rząd katolicki mija się ze swoim obowiązkiem skoro Kościół stawia na równi z innemi wyznaniami, jemu tylko bowiem powinien udzielać ten rząd poparcia i opieki. Głoszony przez Lamenn'ego rozdział państwa i Kościoła poprzednio już przedstawiliśmy, jako bezzasadny i z nauką katolicką niezgodny. Katolicyzm liberalny w konsekwencyi swych zasad prowadzi do bezwzględnego liberalizmu. Jeśli Kościół katolicki w życiu publicznem nie ma przed innemi wyznaniami być uznany, jakim sposobem osiągnie takie uznanie w życiu prywatnem? Wierny swoim przekonaniom katolik powinien zawsze prywatnie i publicznie głosić je i wyznawać. Błędem było także Lamennego, gdy utrzymywał, że nieograniczona wolność kultu, prasy i stowarzyszeń na korzyść Kościoła się obróci. Niestety, człowiek skłonniejszy jest do złego, aniżeli do dobrego, swoboda nieograniczona, przy współudziale namiętności, zawsze większość ludzi ku złemu nakłaniać będzie.

ROZDZIAŁ V.

Funkcye władzy państwowej.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Pojęcie i podział funkcyj państwowych.

Od czasów Monteskiusza [1]) rozróżniają zazwyczaj trzy następujące funkcye władzy państwowej: prawodawczą, są-

[1]) Esprit des Lois XI, 6.

downiczą i wykonawczą. Podział ten może być utrzymany, ale jak słusznie uważa Bluntschli [2]), władza wykonawcza wzięta być musi w szerszym zakresie, aniżeli to z samej jej nazwy wynika. Nazwa ta zdaje się oznaczać tylko ogół środków, stosowanych przy wykonywaniu ustaw prawnych i zapewniających im siłę rzeczywistą. Ale w ten sposób pojmowana władza wykonawcza nie starczyłaby na uzupełnienie dwóch innych funkcyj państwowych. W obrębie praw istniejących zwierzchność państwowa może wydawać rozporządzenia i nakazy, będące nietylko wykonywaniem ustawy prawnej. I przysługujące państwu prawo stanowienia o wojnie, lub pokoju, zawierania związków politycznych, zagarniania nowych obszarów kraju sięga także poza granicę wykonywania prostego ustaw. Niektórzy wyprowadzają zatem nazwę władzy od rządowej zamiast od wykonawczej. Ale to wyrażenie nie odpowiada istocie rzeczy Ściśle biorąc prawodawstwo należy także do rządu. Być może w następujący sposób można wyczerpać podział funkcyj państwowych.

1. Władza ustawodawcza t. j. prawo ustanawiania obowiązujących norm dla wszystkich członków państwa.

2. Władza rządowa (władza wykonawcza w szerszem znaczeniu) t. j. prawo zarządzania sprawami publicznemi, dobro ogólne mającemi na celu w granicy norm ustanowionych. Ta władza obejmuje zatem wszystkie prawa potrzebne kierownikowi państwa, z wyjątkiem praw ustawodawczych i sądowniczych. Do tej władzy rządowej należy:

a) Władza wykonawcza w ściślejszem znaczeniu t. j. pawo zarządzenia wszelkich środków, mających na celu przeprowadzenie ustaw obowiązujących; *b*) władza stanowienia tego wszystkiego, co przez inne warunki i położenia życiowe jest wymagane, jak np. przez niebezpieczeństwa elementarne, powodzie, choroby zaraźliwe, głód powszechny i t. p. klęski żywiołowe, od których ludność krajowa według możności przez rząd ma być ochroniona. Tu należy też popieranie działalności prywatnej w dziedzinie ekonomicznej i kulturalnej. *c*) Dla przeprowadzenia swych zadań władza państwowa potrzebuje środków materyalnych; ma zatem prawo domagać się ich od swych poddanych pod postacią podatków lub też wyciągać je z przynależnej jej własności.

---

[2]) Die Lehre vom modernen Staat I, 593.

3. Władza sądownicza t. j. władza przywracania naruszonego porządku prawnego, oraz rozstrzygania sporów na gruncie prawnym powstałych.

4. Powyższe kategorye władzy państwowej obejmują działalność jej na wewnątrz, jeżeli weźmiemy ją w stosunkach zewnętrznych, to musimy tutaj rozróżnić dwie kategorye przysługujących jej praw: *a*) prawo obrony kraju przeciw zewnętrznym napaściom; *b*) prawo popierania interesów państwa w stosunkach międzynarodowych.

Trzy pierwsze funkcye należą do wewnętrznego prawa państwowego—ostatnia, przeważnie przynajmniej, należy do prawa międzynarodowego.

ARTYKUŁ DRUGI.

Władza prawodawcza.

1. Prawa państwowe ze względu na ich treść mogą być podzielone: *a*) na prawa zasadnicze albo konstytucyjne, oraz prawa organiczne: pierwsze regulują zasadnicze urządzenia państwowe, drugie rozwijają takowe w szczegółach; *b*) na prawa prywatne i publiczne, zależnie od tego, czy dotyczą one stosunków między obywatelami państwowymi, czy też stosunku ich do samego państwa. Oba te rodzaje odpowiednio do różnych swych przedmiotów, rozmaicie jeszcze bywają dzielone np. prawa publiczne można podzielić na finansowe, administracyjne, karne, wojenne i t. d.

2. Co do powstania praw, ze stanowiska czysto-filozoficznego należy tylko zaznaczyć, że mają one pochodzić od właściwej powagi i mają być wydane w sposób odpowiadający wymaganiom obowiązującej konstytucyi, lub zwyczajów krajowych i wreszcie mają odpowiadać ogólnym potrzebom ludności krajowej. Prawodawca może być pojedynczą osobą lub też ciałem zbiorowem; w jednym i drugim razie odpowiedzialny jest moralnie za skutki wydanych przez siebie praw.

3. Ponieważ prawodawca ma tak ważne i trudne do spełnienia zadanie, od rozwiązania którego zależy pomyślność po-

wszechna, obowiązkiem więc jest wyborców w krajach konstytucyjnych wysyłać do zgromadzeń prawodawczych ludzi oświeconych, sumiennych, moralnych i religijnych, którzy dają rękojmię, że obowiązkom swoim dokładnie odpowiedzieć chcą i mogą. Oczywiście, o ile w danych warunkach niemożliwem jest znaleźć człowieka odpowiadającego wszelkim wymaganiom, prawem a nawet obowiązkiem jest wyborców dawać swe głosy na mniej nawet uzdolnionego kandydata, jeżeli przez to może być usunięty wybór człowieka złego i przewrotnego.

4. Nietylko wydawanie, ale także zmiana i usunięcie, oraz autentyczny wykład prawa należy do istotnych zadań prawodawcy. Tylko na mocy jego polecenia, lub przynajmniej pozwolenia dozwolone jest innym władzom zmieniać i autentycznie wykładać prawo. W nowoczesnych konstytucyach autentyczna interpretacya praw (w przeciwieństwie do interpretacyi naukowej, należącej do przedstawicieli wiedzy) wchodzi w zakres kompetencyi sądów. Sądom północno amerykańskim przysługuje nawet prawo odmowy wykonania jakiejś ustawy, jeżeli wedle ich przekonania pozostaje ona w sprzeczności z konstytucyą.

ARTYKUŁ TRZECI.

Władza wykonawcza.

Pierwotnie wszystkie funkcye władzy państwowej złączone były w jednej osobie. Władza rządowa w dzisiejszem znaczeniu zachowała jeszcze resztkę tej pierwotnej jedności, gdyż nietylko prawa wykonywa, lecz uczestniczy też w czynnościach prawodawczych i sądowniczych lub przynajmniej mniej lub więcej doniosły wpływ na nie wywiera. Ponieważ władza rządowa w wykonaniu swych obowiązków posługuje się podległymi sobie organami, czyli urzędami, więc przedewszystkiem wyjaśnić sobie musimy: na czem polega istota urzędu.

Przez urząd w ogóle rozumieć należy ściśle oznaczony zakres działania, wraz z przynależną doń sumą obowiązków i praw, poruczonych jednej osobie, dla pożytku powszechnego. Sługa lub najemnik spełnia wolę poszczególnej osoby, urzędnik spełnia wolę zbiorowości, wyobrażanej przez rząd. Odpowiednio do natury tej zbiorowości, której urząd służy, rozróżniamy urzędy kościelne, państwowe, gminne i t. d. Urzędnik państwowy

nie jest na usługach osoby, która mu urząd poruczyła, lecz państwa przez nią wyobrażanego. Ma on wprawdzie w tej osobie bezpośrednią zwierzchność, ale takie tylko polecenia spełniać jest obowiązany, które dobro ogólne mają na względzie. Ponieważ urzędnik otrzymuje swe prawa i obowiązki z woli wyższej władzy, więc monarcha jako żadnej władzy wyższej nie podlegający, za urzędnika poczytywany być nie może, jakkolwiek również dobru ogólnemu służyć jest obowiązany. Toż samo stosuje się do wszelkiego ciała zbiorowego, które w państwie najwyższą władzę piastuje.

Z tego, co wyżej powiedzieliśmy wynika, że władza rządowa dzieli się 1) na ściśle wykonawczą (administracyjną), 2) policyjną, 3) zarządzającą podatkami (finansową), 4) polityką zewnętrzną (dyplomacya), 5) i wojskowością.

1. Administracya w ścisłem znaczeniu ma za zadanie stosować normy prawne do poszczególnych wypadków i stosunków. Pozostaje ona przeto na usługach prawodawstwa i uważa ustawy prawne nietylko za granice, lecz i za pobudki, oraz wskazówki swej działalności. Obowiązkiem jej przejąć się duchem praw i tak je wykonywać, aby ujawniający się w nich zamiar prawodawcy możliwie jak najzupełniej został wypełniony. Aby odpowiedzieć swemu zadaniu musi ona być uprawnioną do wydawania ogólnych rozporządzeń, do których stosować się powinny podległe jej urzędy wykonawcze. Oczywiście musi ona też posiadać prawo użycia środków przymusowych, aby wyjednać w razie potrzeby posłuszeństwo prawu i swym rozporządzeniom z prawa wynikłym. Oczywiście należy przytem przypuszczać, że prawo wykonywane nie zawiera w sobie nic niesprawiedliwego. Niesprawiedliwe bowiem prawo formalnie władzy wykonawczej nie obowiązuje, a materyalnie o tyle tylko, o ile zachodzą w tym względzie ważne powody. Zasada głosząca, że urzędnicy w wykonywaniu praw i rozporządzeń wyższych o sprawiedliwość troszczyć się nie mają, jest bezwarunkowo godna potępienia. Szczególniej w tych wypadkach, w których nie mają żadnej wątpliwości, co do właściwego ich znaczenia. W razach wątpliwych zależy wszystko od sumienia i przekonania wewnętrznego.

2. Pojęcie policyi jest bardzo chwiejne i podlegające wielu sporom. W nauce przez policyę pojmowana bywa często cała działalność rządowa, o ile nie dotyczy ona wykonania praw lub zabiegów o dobro publiczne w obrębie istniejącego i ustalo-

nego porządku prawnego a mianowicie w dwóch kierunkach: w kierunku bezpieczeństwa prawnego i popierania objętego niem stanu rzeczy. Do pierwszego kierunku należą wszelkie środki zmierzające do ochrony ogółu społecznego przeciw wszelkim naruszeniom prawa; do drugiego wszelkie pozostałe środki i czynności, przedsięwzięte samodzielnie przez rząd, w celu popierania pomyślności powszechnej, niezależnie od wykonywania praw obowiązujących. Tu należą środki zapobiegawcze wobec różnych nieszczęść i klęsk zrządzonych przez siły żywiołowe, a także działalność sanitarna i wszelka inna wywołana przez okoliczności, nie dające się w prawie z góry przewidzieć, ani ściśle określić.

3. Podatki i wojsko. Prawoznawcy państwowi toczą nieraz spory w przedmiocie zasady prawnej, upoważniającej państwo do wymagania podatków. Niektórzy powołują się na pierwotną umowę państwową, przez którą jednostki zobowiązane są do pewnych ofiar materyalnych na rzecz zbiorowości, w zamian za co otrzymują od niej różnorodne korzyści. Inni wprost uważają, że pożytki otrzymywane od państwa, niezależnie od wszelkiej przypuszczalnej umowy, same przez się pociągają za sobą obowiązek pewnego zadośćuczynienia ze strony obywateli. Dla nas uzasadnienie przysługującego państwu prawa nakładania podatków nie przedstawia żadnych trudności. Wynika ono z natury i celu państwa, jako instytucyi w naturze ludzkiej ugruntowanej i z woli Stwórcy wszechrzeczy wynikającej. Stąd pochodzi prawo jej zdobywania takich środków materyalnych, przez które jedynie cele swe może urzeczywistnić; do tych środków należą też opłaty pieniężne, ściągane od ogółu obywateli.

To pojęcie prawa podatkowego zawiera w sobie też miarę czyli wysokość (granicę maksymalną) podatków, jakich państwo słusznie może wymagać. Nie powinno ono ściągać znaczniejszych od obywateli opłat ponad summę pieniężną, nieodzownie potrzebną do spełnienia jego zadań. Wszelkie podatki przekraczające tą normę naruszają sprawiedliwość i stawiają państwo w sprzeciwieństwie z jego istotnem zadaniem. Kto przyznaje państwu prawo nakładania nieograniczonych podatków, ten przeczy własności prywatnej. Oczywiście nie można matematycznie oznaczyć, jak daleko ma sięgać granica opodatkowania, zależy to od czasu i poszczególnych okoliczności, do których władza państwowa sumiennie stosować się powinna.

Rozdział podatków tak powinien być ustosunkowany, aby stopa podatkowa nie przekraczała środków majątkowych poszczególnych obywateli. Ten, który ich posiada tyle tylko, ile koniecznie potrzebuje do podtrzymania swego życia, powinien być zupełnie wolny od podatków. Zachodzi pytanie, jak ma być rozdzielony ciężar podatkowy na obywateli mogących je uiszczać? Niektórzy obstają za równomiernością podatków. Wedle tej zasady powinny one być opłacane w ilościach proporcyonalnych stale do dochodów (opodatkowanie proporcyonalne), inni żądają opodatkowania progresyjnego, t. j. stopa podatkowa ma wzrastać wraz ze zwiększonymi dochodami. Ten ostatni system wtenczas tylko może być przeprowadzony, skoro uwzględniona będzie nietylko wysokość dochodów, lecz także ich rodzaj. I tak np. dochody z pracy osobistej powinny być niżej opodatkowane, aniżeli z kapitału. Słusznem jest także, aby nietylko dochód, lecz i majątek sam był opodatkowany, jak to widzimy w Prusach w tak zwanych podatkach uzupełniających. W przeciwnym razie mogłoby się zdarzyć, że posiadacz wspaniałych pałaców, parków i zbiorów ze swoich dóbr, nie wielkie tylko wyciągający dochody, płaciłby nie odpowiednio nizkie do swego bogactwa podatki. Ujemną stroną podatków dochodowych i majątkowych jest wymagana przytem obowiązkowa deklaracya, wystawiająca prawdomówność i sumienność wielu ludzi na zbyt ciężką próbę. Stąd też wynika i ten zły skutek, że obywatele sumienni większe ponoszą ciężary podatkowe od tych, którzy z sumieniem swem w układy wchodzą.

Niektórzy wymagają usunięcia wszelkich podatków pośrednich, tak np. Schäffle [1]) uważa przeprowadzenie wyłącznie podatków bezpośrednich, jako ekonomiczny ideał słusznego opodatkowania. Pewnem jest też, że podatki pośrednie od koniecznych środków żywności, o ile się da, usuwane być muszą, gdyż te spadają największym ciężarem na ludność ubogą.

Państwo zagrażane bywa przez zewnętrznych i wewnętrznych nieprzyjaciół, musi mieć przeto siłę, aby się od nich obronić, dla tego potrzebuje wojska, policyi, żandarmów. Cel siły wojskowej określa jaka ma być jej ilość. Sama sobie nie powinna ona być celem, tylko środkiem dla utrzymania całości państwowej. Władza publiczna o tyle tylko słusznie może nakładać pod-

[1]) Grundsätze der Steuerpolitik 1880.

danych do osobistych i majątkowych ofiar na tę siłę, o ile to do ochrony państwa jest nieodzowne.

Ponieważ ciężary militarne bardzo są dotkliwe, więc słuszną jest rzeczą, o ile możności ich unikać. To też system wojsk stałych, rozpowszechniony od XVII wieku tylko jako smutna konieczność, jako zło nieodzowne znoszone być musi. O wiele mniej dotkliwie daje się uczuć system pospolitego ruszenia, wymagający krótszego czasu służby i powołujący ludność tylko podczas wojny. Prawda, że taki system nie jest odpowiedni dla państw zdobywczych, wystarcza tylko dla obrony kraju.

Jeżeli wojsko stałe wielkim jest ciężarem, to tem dotkliwiej daje się ten ciężar uczuć przy praktykowanem obecnie w wielu państwach obowiązku powszechnej służby wojskowej.

ARTYKUŁ CZWARTY.

Władza sądownicza.

§ 1.

O władzy sądowniczej w ogóle.

Władza sądownicza ma za zadanie przywracać naruszony porządek prawny; rozpoczyna ona swą działalność wtedy dopiero, gdy to naruszenie stało sią faktem dokonanym. Zapobiegać takowemu jest zadaniem nie sądu, lecz policyi.

Normy, wedle których sąd rozstrzygać ma spory prawne wynikają z ustaw zobowiązujących, które do poszczególnych wypadków przezeń mają być stosowane. Nieodzownym warunkiem wszelkiej czynności sądowniczej jest sprawiedliwość praw i ich zastosowanie. Prawa jawnie niesprawiedliwe nie mogą służyć za normę wyroków sądowych, gdyż te muszą wynikać z samodzielnego poczucia sprawiedliwości ich wykonawców.

Urząd sędziego doniosłe ma znaczenie. W Rzymie uchodził on za pewien rodzaj kapłaństwa. Sędzia powinien wnikać w ducha praw i niejako stać się ich uosobieniem. Ponieważ wyrok wtedy tylko jest sprawiedliwy, gdy na prawdzie się opiera t. j. gdy faktom i ustawom prawnym ściśle odpowiada, więc obowiązkiem sędziego jest przedewszystkiem dokładne poznanie faktów. To też powinien on osobiście rozpoznać sądzoną sprawę, wysłuchać obie strony biorące w niej udział i pozostawić im

wszelką swobodę w przedstawieniu tak dowodów oskarżenia, jak i obrony. Oczywiście w ciągu całego postępowania sądowego zupełna bezstronność obowiązuje uczestników sądu. Dla tem większej rękojmi bezstronności pożądane jest, o ile to jest możliwe, jawne prowadzenie postępowania sądowego.

§ 2.

O sądownictwie cywilnem i kryminalnem.

Porządek prawny dwojako może być naruszany: przez spór o prawo, lub przez wykroczenie przeciw niemu. Odpowiednio do tego rozróżniamy dwojaką czynność władzy sądowniczej: r o z t r z ą s a j ą c ą spory czyli c y w i l n ą, i k a r z ą c ą czyli k r y m i n a l n ą. Przy sporach prawnych nie zachodzi bezpośrednio przynajmniej zbrodniczy zamiar naruszenia porządku prawnego. Wiodący spór utrzymują się w granicach ustaw obowiązujących, tak iż zachodzi wątpliwość, po której stronie jest słuszność. Rozstrzygnięcie tej wątpliwości jest właśnie zadaniem sądownictwa cywilnego. U obu stron przypuszczana tu jest dobra wiara. Przeciwnie w razie naruszenia porządku prawnego przez zbrodnie i występki przeciw obowiązującym ustawom, zachodzi zła wiara ze strony przestępcy, której ukaranie jest zadaniem sądu.

Prawo rozstrzygania sporów i nadawania powagi wyrokom sądowym nieodzowne jest władzy publicznej z dwóch względów. W społeczeństwie politycznem różnorodne prawa i obowiązki obywateli tak się nawzajem krzyżują, że stąd nieodzownie muszą wyniknąć spory i nieporozumienia, które przez odpowiednią władzę, mającą po temu powagę należytą ostatecznie rozstrzygane być muszą. W przeciwnym razie sporom nie byłoby końca. Każda strona wierzy w słuszność swej sprawy i wszelkimi środkami obstawać za nią gotowa. Wszelki spokój i ład publiczny byłby zniweczony, gdyby nie było środków kładących kres tym zawikłaniom. Oczywiście środki te muszą być w rękach władzy państwowej, do której należy troska o porządek publiczny i która za nią jest odpowiedzialną.

Odmienne cele i zadania ma sądownictwo karne. Przez karę rozumieć należy zło fizyczne, wymierzone temu, który stał się winny jakiegoś zła moralnego. Istota kary polega na tem, że jest ona dotkliwa dla tego, który ją ponosi. Ponieważ

kara jest pewnem złem fizycznem, więc może ona mieć tyle odmian ile jest sposobów wyrządzania takowego człowiekowi. Sposoby te są dwojakie – jedne polegają na pozbawieniu człowieka posiadanych dóbr materyalnych, (kary zewnętrzne, poenae damni)—drugie na pozytywnem wyrządzaniu zła (kary wewnętrzne, poenae sensus). Pierwsze, odpowiednio do rodzaju dóbr odejmowanych człowiekowi, mogą być karami na majątku, na czci i na wolności. Drugie dzielą się na kary cielesne i kary śmierci.

I. Różne poglądy na cel i zasadę kar państwowych.

Jakkolwiek wszyscy prawoznawcy zgodni są z całą ludzkością w uznaniu potrzeby sprawiedliwości karzącej, to jednak różnią się bardzo w poglądach na uzasadnienie jej i cele. Skąd bierze władza państwowa prawo wymierzania kar i jaki cel przez nie osiągnąć zamierza? Oba te pytania ściśle są złączone. Poglądy, będące na nie odpowiedzią, podzielić można na absolutne i względne.

1. Absolutne teorye kary poczytują ją za zło konieczne, wynikające z występku i nie mające żadnego określonego celu i żadnych utylitarnych zadań w zakresie dobra społecznego. Wedle Kanta [1]) kara sądowa nigdy niema być środkiem dobru czyjemukolwiek służyć mającym, bądź to dobru samego przestępcy, bądź też społeczeństwa. Ma być wymierzona tylko, jako skutek występku; człowiek bowiem nie powinien być środkiem dla osiągnięcia jakichś celów drugiemu służących. Prawo karne jest rozkaźnikiem kategorycznym i biada temu, kto plącze się w zawikłaniach eudemonizmu, aby jakąś korzyść stąd wyciągnąć, wyzwalającą go od kary, lub też zmniejszającą ją o najmniejszy stopień. Hegel [2]) poczytuje karę za funkcyę logiczną znoszącą występek, za negacyę negacyi, za czynność przywracającą prawo. Tu należy też teorya umowy, którą głosił Beccaria i która prawo karne wyprowadza z jakiejś wyraźnej lub milczącej umowy. Wedle jednych zwolenników tego poglądu wszyscy obywatele państwa odstępują mu niejako wszelkie prawo karania, wedle innych

[1]) Rechtslehre § 49.

[2]) Grundlinien der Phil. des Rechts. § 94.

przestępca przez sam czyn moralnie zgadza się na poniesienie kary.

Teorye względne szukają uzasadnienia prawnego kary w dobru przez nią osiąganem, czyli w jej celu, bądź to w dobru społeczeństwa, bądź też przestępcy samego. Rozróżniać tu jeszcze należy dwie kategorye poglądów. Jedne nie widzą w karze zadośćuczynienia za występek, drugie natomiast obstają za uznanem od dawna ustosunkowaniem pomiędzy występkiem a karą.

Do pierwszej kategoryi należą teorye szkoły kryminalno-antropologicznej i kryminalno-socyologicznej, które można objąć ogólną nazwą teoryj zapobiegawczych. Wedle nich występek jest nieodzownym skutkiem osobistych, wrodzonych właściwości danej jednostki lub też społecznego jej otoczenia. Zatem kara nie może być uważana za pokutę, ani zadośćuczynienie, lecz jest raczej środkiem zapobiegawczym, mającym nie dopuścić dalszych występków.

Szkoła kryminalno-antropologiczna, której założycielem jest E. Lombroso [1]), opiera się na najbardziej krańcowych wynikach darwinowskiej teoryi rozwoju. Człowieka poczytuje za wyżej rozwinięty gatunek zwierzęcy, a występek za rodzaj choroby, wynikającej z niedostatku organizacyi fizycznej. W zbrodniarzu widzi okaz człowieczeństwa pierwotnego, który zachował pewne właściwości, będące anomaliami, wobec wyższego postępu gatunku ludzkiego. Takie okazy człowieczeństwa są urodzonymi zbrodniarzami, są typami zbrodniczymi, których znamiona fizyczne w budowie czaszki i mózgu Lombroso ściśle starał się oznaczyć. Niektórzy jego zwolennicy wyciągają tylko ostateczne konsekwencye z teoryi mistrza, gdy zalecają studyowanie zbrodni w świecie zwierzęcym, jako bardzo ważne dla kryminalistyki.

Szkoła kryminalno-socyologiczna wyobrażana głównie przez profesora z Halli F. R. von Liszta [2]), zgadza się pod tem względem ze szkołą Lombrosa, że odrzuca zupełnie wolność woli ludzkiej i teorye prawa karnego opiera wyłącznie na prawach doświadczenia. Przyczyny występków widzi ona nietylko w psychofizycznych właściwościach jednostki, lecz także w otaczają-

[1]) Szczególnie przez swe rozgłośne dzieło: L'uomo deliquente.

[2]) Lehrbuch des deutschen Strafrechts.

cem ją środowisku społecznem. To ostatnie poczytuje nawet za główną przyczynę, ponieważ i właściwości biologiczne przestępcy dadzą się sprowadzić do stosunków społecznych otoczenia, mianowicie do właściwości jego rodziców, warunków jego życia i okoliczności towarzyszących przestępstwu.

2. Do drugiej kategoryi zaliczamy te względne teorye prawa karnego, które nie wykluczają wolności woli i ściśle łączą pojęcie winy i kary. Tu należą: teorya poprawy, wyprowadzająca prawo karne z obowiązków zwierzchności naprowadzania przestępcy, za pomocą wymierzonej kary na drogę cnoty i obowiązku; głównym przedstawicielem tego poglądu jest Bentham: teorya obrony, która w prawie karnym widzi samoobronę społeczeństwa przeciwko grożącym mu zbrodniom i występkom: dalej teorya odstraszania od występków: teorya uznająca za cel kary przywrócenie porządku prawnego i pokutę za popełnioną winę, wreszcie teorya konieczności, wedle której kara spowodowana jest przez konieczność utrzymania publicznego bezpieczeństwa i porządku. Ta teorya, którą za jedynie słuszną poczytujemy, łączy w sobie to, co jest słuszne we wszystkich poglądach wyżej wymienionych i przez to usuwa ich jednostronność.

II. Krytyka teoryi prawa karnego.

1. Absolutne teorye karne opierają się na uznaniu kary za cel sam w sobie, za konieczny postulat rozumu, wynikający z przestępstwa. Zasada ta zupełnie jest niesłuszna. Kara jako zło fizyczne sama przez się celem być nie może. Nawet Bóg nieograniczony Pan świata wymierza karę nie jako cel, lecz jako środek do wyższego celu wiodący. Tem mniej władza ziemska może karać człowieka dla samej kary, czyli wymierzać zło dlatego, że zło uczynił. Teorya umowy stawia przypuszczenie jakiejś ugody będącej podstawą państwa i społeczeństwa, której bezzasadność już wyżej wykazaliśmy. Teorye zapobiegania występkowi wychodzą z założenia deterministycznej doktryny rozwoju, wielokrotnie przez nas poprzednio zbijanej. I tutaj przekonywamy się znów jak dalece etyka od metafizyki jest zależna. Zresztą co się tyczy szkoły Lombrosa, straciła ona dzisiaj w znacznej części swe znaczenie, ponieważ fakty rzeczywiste przeczą jej wnioskom. Na kongresach kryminalno-antropologicz-

nych w Paryżu 1889 r. i w Brukseli 1892 r. twierdzenia Lombrosa jednogłośnie prawie zostały uznane za bezpodstawne. Fałszywość ich wykazał też dr. R. Virchow na kongresie lekarskim w Rzymie (1894) i dr. Baer na lutowem posiedzeniu (1894) berlińskiego towarzystwa antropologicznego [1]). Kryminalno-socyologiczna szkoła Liszta i jego zwolenników ze swego stanowiska musi konsekwentnie odrzucać wszelkie pojęcie winy. Kara wymierzana przestępcom jest wedle niej tylko presyą, albo środkiem zapobiegawczym, mającym przeszkadzać nowym występkom. Zachodziłoby tu przeto tylko uśmierzenie dzikiego zwierzęcia, które w tych wszystkich teoryach utożsamione jest zupełnie z występnym człowiekiem.

Teorya poprawy uwydatnia jednostronnie podrzędny cel kary, który w danych warunkach może być zupełnie bez znaczenia. Jak wszystkie zadania władzy państwowej i kary przez nią stosowane mają przedewszystkiem nie prywatne, lecz publiczne dobro na widoku. Owóż dobro publiczne może wymagać kary i w tym wypadku, gdzie o poprawie ukaranego mowy być nie może. Konsekwencyą tej teoryi byłoby uznanie bezkarności niepoprawnego zbrodniarza. Teorya obrony zapomina o tem, że bronić się można tylko o tyle, o ile napaść na dobro publiczne lub prywatne może być niedopuszczona, albo odparta, tymczasem wymierzanie kary na zbrodniarzu wtedy tylko następuje, gdy napaść na bezpieczeństwo publiczne stała się już faktem dokonanym. Jeżeli niektórzy zwolennicy tej teoryi przez obronę rozumieją też środki, które są potrzebne dla zabezpieczenia społeczeństwa na przyszłość, to mają niewątpliwie słuszność, ale posługują się wyrażeniem nieścisłem i dwuznacznem. Teorya odstraszania od występku jest jednostronna. Niewątpliwie cel ten tkwi w celu kary, ale oprócz tego powinna ona mieć na widoku poprawę przestępcy, a w danym razie uczynienia go nieszkodliwym.

Teoryę zadośćuczynienia i pokuty uważamy za względnie słuszną, ale sformułowaną niedokładnie i dwuznacznie. Z pewnością w każdej karze zawiera się pokuta i zadośćuczynienie, ale zachodzi pytanie, w jakim względzie władza państwowa uprawniona jest tę pokutę naznaczać i zadośćuczynienia dla naruszonego porządku społecznego żądać. Bezwzględnie takiego prawa

---

[1]) Stimmen aus Maria Laach XLVI, 527.

władza nie posiada. Gdybyśmy jej bowiem przyznali prawo karania grzechu, o ile on jest obrazą bożą, to za każdy grzech śmiertelny musielibyśmy uznać karę śmierci za słuszną. Jeśli bowiem ma on pociągać za sobą śmierć wiekuistą na tamtym świecie, to na tym śmierć doczesna, jako pokuta zań, jedynie mogłaby być wystarczająca. Wszelako władza państwowa niema prawa karać grzechu, jako wykroczenia przeciw Bogu, powinna ona tylko ukracać występki ludzkie o tyle, o ile tego porządek społeczny wymaga. A zatem konieczna dbałość o dobro publiczne jest jedyną zasadą, normą i miarą wszelkiej kary państwowej.

Teorya kary, jako konieczności uporządkowanego życia społecznego i państwowego wydaje nam się tedy jedynie słuszną i usprawiedliwioną. I przedstawiciel władzy publicznej zobowiązany jest stosować się do zasady: „Neninem laede“ nikogo nie krzywdź nadaremnie! Jeśli tedy przyznajemy mu prawo przyczyniać złe bliźniemu przez ból fizyczny, zabór majątku i tym podobne to musimy powołać się na zasadę jakąś, przez dobro publiczne uwarunkowaną. Władza państwowa ma wszystkie te, ale tylko te prawa, które jej są nieodzowne dla zabezpieczenia i ugruntowania dobra publicznego. Należy do nich też prawo wymierzania kary za występki. Wprawdzie każdego przestępcę oczekuje też kara na tamtym świecie, ale ta sankcya dla utrzymania bezpieczeństwa i ładu w społeczeństwie ludzkiem tu na ziemi jest niewystarczająca. Ogół ludzi tylko przez groźbę kary do pełnienia obowiązków może być nakłoniony. Są też ludzie przed którymi społeczeństwo tylko za pomocą środków przymusu może się zabezpieczyć. Bezkarność pociągałaby za sobą zupełny upadek bezpieczeństwa i pokoju w życiu społecznem, koniecznem jest zatem, aby władza publiczna miała możność zagrażania występcom karą i ukrócenia przez nią ich zbrodni.

Wszelako zagrożenie karą nie pociąga za sobą koniecznie jej wykonania. Wymierzane kary przez władzę publiczną stanowią sankcyę prawa. Owóż sankcya nie jest nigdy celem sama sobie, lecz środkiem dla podtrzymania prawa. Wykonanie przeto kary po dokonanem przestępstwie o tyle jest słuszne, o ile słuszne było zagrożenie nią przed występkiem, a słuszność takowego zależy oczywiście od sprawiedliwości prawa, dla podtrzymania którego ma służyć. Stąd wynika, że ciężkie występki cięższą powinny ponosić karę, drobne wykroczenia, o ile są nieod-

zownem wynikiem ludzkiej słabości w danych warunkach, mogą ujść bezkarnie.

Względne dobro ogólne sprowadza też różnorodność kar za ten sam występek różnymi czasy naznaczanych. Zależy to od tego, czy lżejsza lub cięższa kara wystarczyć może dla niedopuszczenia występku i utrzymania porządku społecznego. Niektóre przestępstwa ongi śmiercią karane, dzisiaj nierównie lżejsze ponoszą kary. Ze stanowiska samej teoryi pokuty, bez względu na dobro publiczne nie możnaby tej zmiany w zasadach prawa karnego wyjaśnić. Wszelako podnosimy tu tylko niedostateczność tej teoryi, gdyż jak wyżej było zaznaczone jest ona w pewnym zakresie niewątpliwie słuszna. Zauważyć przytem należy, że mówimy tu tylko o ludzkiem, a szczególniej o państwowem prawie karania. W zastosowaniu bowiem dla kar bożych teorya pokuty zupełnie jest słuszną. Najwyższym bowiem celem wszystkich czynów Stwórcy jest chwała Jego Imienia tu na ziemi i w wieczności, a ta w życiu doczesnem tylko w harmonii ładu moralnego spełniać się może. Słusznie zatem wraz ze św. Tomaszem wszelką karę poczytywać możemy za reakcyę ładu przeciwko naruszającemu go zamętowi. Dla utrzymania ładu Bóg wymierza swe kary na grzesznikach i pozostawia ludziom prawo karania we właściwym zakresie. Wobec tego prawdą jest, że dlatego i o tyle tylko zwierzchność karać jest uprawniona, o ile to dla należytego prowadzenia spraw publicznych jest nieodzowne, o ile zatem sędzia ludzki spełnia naznaczone sobie przez Opatrzność posłannictwo w obrębie życia społecznego.

Jeśli władza państwowa ma prawo karania, to przynajmniej w osobie najwyższego swego przedstawiciela musi też mieć prawo ułaskawienia t. j. zmniejszania lub całkowitego znoszenia kary przez wyrok sądowy naznaczonej. To najwyższej władzy przyznane prawo ułaskawiania opiera się na trojakiej zasadzie.

1. Prawo ludzkie jako sformułowane w martwej literze, twarde jest, bezwzględne i może w danym wypadku zniewalać sędziego do wydania wyroku, który wśród istniejących okoliczności nadto jest surowy, a zatem niesłuszny, winien być zgładzony. Musi więc w państwie posiadać ktoś moc złagodzenia takiego wyroku, a nawet w razie potrzeby zniesienia go całkiem.

2. Może się także zdarzyć że w pewnych razach bezwzględne wykonanie kary przynieść może szkodę znaczną ogółowi,

gdy tymczasem ułaskawienie obraca mu się na pożytek i szkodę lub stratę znacznie zmniejsza.

3. Wreszcie władza państwowa nietylko sprawiedliwością, lecz jak każda władza ludzka miłością powinna się też powodować. Władza ziemska najbliższą jest boskiej, gdyż u niej łaska obok prawa stoi. (Szekspir). Poddani nietylko powinni się lękać zwierzchności państwowej, lecz ją też miłować, wtedy łatwiejszem i doskonalszem będzie ich posłuszeństwo. A na to potrzeba aby odczuwali nietylko karzącą rękę sędziego lecz także miłującą ojcowską rękę dobroczynnego władcy.

§ 4.

O karze śmierci w szczególności.

Wyżej zaznaczyliśmy, że państwowe prawo karania z natury swej ograniczone być musi. Czy rozciąga się ono i na karę śmierci? Niektórzy przeczą temu. Pierwszy Cezar Beccaria naukowo zwalczał dopuszczalność kary śmierci [1]). Odtąd spór w tym przedmiocie nie ustępował z porządku dziennego. Około połowy ubiegłego stulecia przeciwnicy kary śmierci tak liczni byli i wpływowi, że zdołali nakłonić niektóre państwa do zupełnego jej zniesienia. Dopiero nowszemi czasy głównie, na skutek licznych zamachów anarchistycznych, nastąpił pewien zwrot na rzecz kary śmierci, mianowicie za zabójstwo wymierzanej.

Odnośnie do tej kary podnieść należy dwa pytania: najprzód, czy jest ona w ogóle słuszna t. j. prawowicie dopuszczalna, następnie czy jest celowa? Pierwsze pytanie zawiera w sobie zagadnienie prawne, w drugiem tkwi zagadnienie polityczne. W przypuszczeniu nawet słuszności kary śmierci zachodzi jeszcze wątpliwość czy użycie jej jest celowe.

Co do prawowitości kary śmierci należy przedewszystkiem wziąć pod uwagę, bardzo doniosły mający tu znaczenie, powszechny zwyczaj wszystkich ludów. Jeśli we wszystkich praktycznych zagadnieniach, powszechna zgodność wyobrażeń w całej ludzkości bardzo wiele waży, to waga jej tem większa jest w sprawie, w której chodzi o najwyższe doczesne dobro człowieka. Przypuszczać należy, że nigdyby ludzie nie przyznali

---

[1]) W dziele: Dei delitti e delle puena (1764).

władzy państwowej prawa karania śmiercią, gdyby ono nie wynikało z koniecznych wymagań rozumu.

Wedle tego, co wyżej powiedzieliśmy o zasadzie i celu wszelkiej kary, kwestya kary śmierci daje się streścić w pytaniu: czy władza państwowa potrzebuje tę karę stosować dla zabezpieczenia i utrzymywania prawnego porządku w społeczeństwie? Zabicie człowieka wtedy zasługuje na potępienie, gdy jest niesprawiedliwe. Bóg, jako najwyższy Pan życia i śmierci w każdej chwili bez niesprawiedliwości życie człowiekowi odjąć może, mógł przeto prawo pozbawiania życia nadać władzy państwowej, jeśli to w danym zakresie uznał za słuszne. Pytanie, czy to uczynił? Rozstrzygnięcie go zależy od tego, czy karę śmierci uznamy za nieodzowną atrybucyę władzy państwowej. Jeśli można dowieść, że potrzebuje ona nieodzownie prawa wymierzania tej kary, to można wnosić, że je niewątpliwie posiada, otrzymała ona bowiem wszelkie pełnomocnictwo, jakiego do utrzymania państwa i życia państwowego koniecznie potrzebuje.

Owóż, czy prawo zagrażania karą śmierci i w danym wypadku wymierzania jej jest koniecznym warunkiem utrzymania porządku i bezpieczeństwa publicznego? Sądzimy, że tak jest, przynajmniej w tych razach, gdy chodzi o zbrodnie i zabójstwa. Ograniczamy nasze roztrząsania do tego szczególnego wypadku, do którego w naszych czasach stosuje się w praktyce całe zagadnienie kary śmierci. Jakkolwiek w pewnych okolicznościach kara śmierci i za inne zbrodnie może być wymierzana, ale są to wyjątki, we względzie zaś zabójstwa, t. j. świadomego i umyślnego uśmiercenia człowieka, kara śmierci w zasadzie za słuszną i potrzebną musi być uznaną, ze względu na przyrodzone właściwości natury ludzkiej, jak one się wszędzie i zawsze okazują.

Zbrodnia zabójstwa tem się różni od wszelkich innych występków, że wyklucza zupełnie możność naprawy i zadośćuczynienia ze strony zbrodniarza, pociąga bowiem za sobą zniweczenie bytu ziemskiego z wszelkiem jego dobrem, z wszelkiemi nadziejami i widokami, a wrócić go w żadnym razie nie może. Czyż wobec tego nie jest zasadniczem wymaganiem bezpieczeństwa publicznego nie dopuszczanie wszelkimi możliwymi środkami tej okropnej zbrodni? Owóż najskuteczniejszym z nich jest kara śmierci, a to z dwóch względów — naprzód dlatego, że zagrożenie nią najprędzej zdoła poskromić wyuzdane namiętności

do zabójstwa pociągające, a następnie dlatego, że tylko przez wykonanie jej społeczeństwo na przyszłość przed zabójcą jest zabezpieczone. Więzienie dożywotnie, lub zesłanie nie są dostatecznemi karami odstraszającemi i nie stanowią należytej rękojmi zabezpieczenia porządku społecznego, który może być ponownie naruszony przez uchodzącego z więzienia lub zesłania zabójcę [1]).

Poczytujemy karę śmierci za najcięższą ze wszystkich kar. Usiłowano wprawdzie dowieść, że dożywotnie więzienie lub ciężkie roboty dotkliwsze są, aniżeli prędka i stosunkowo bezbolesna śmierć. Wszelako zdanie takie nie daje się utrzymać. Kara jest tem większą, im wyższe dobro, którego nas pozbawia. Zapewne jeśli mowa o dobru moralnem, to można powiedzieć, że wyższą ono ma wartość, aniżeli życie, ale pomiędzy dobrami doczesnemi życie naczelne zajmuje miejsce, jest warunkiem wszelkich innych. Nawet jeden z najwybitniejszych przeciwników kary śmierci, Holtzendorf, mówi: że „wedle powszechnego wszystkich ludzi mniemania, śmierć jest najgorszem złem, jakie człowieka w tem życiu spotkać może, przeto kara śmierci słusznie za najcięższą jest uważana. Pewną jest też rzeczą, że sami przestępcy, którzy jej podlegają, w większości wypadków tak się na nią zapatrują. Obawa przed śmiercią, wynikająca najbardziej bezpośrednio z popędu zachowawczego, jest faktem naturalnym, czysto-ludzkim i przeto niewątpliwym“ [2]).

Niektórzy domagają się zniesienia kary śmierci dlatego, że nie odpowiada ona głównemu celowi wszelkiej kary, którym ma być poprawa przestępcy. Wyżej okazaliśmy, że nie to jest istotnem zadaniem kary państwowej, która nietylko osobiste dobro jednostki, lecz przedewszystkiem dobro ogółu winna mieć na widoku. Zresztą i poprawa podlegającego karze śmierci nie jest

---

[1]) Św. Tomasz (S. theol. 2, 2, q. 64, a. 2) mówi: Si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsus propter aliquid peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. Podobnie w innem miejscu (S. contra gent III, 146): Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum: ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Modicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur abetque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

[2]) Das Verbrechen des Mordes und die Todes straffe (1895), 16.

wykluczona. Dożywotnie więzienie może w mniejszym stopniu ten cel osiągać, aniżeli śmierć na szafocie. Faktem jest, że wielu zbrodniarzy wobec grożącego im zgonu, ulegali skrusze i oczyszczeni przez żal, ze świata tego schodzili [1]).

Zdanie Beccaria, Schleiármachera i innych, że państwo takie tylko ma prawa, jakich mu obywatele udzielili, ci zaś nigdy nie mogli mu dać prawa do życia swego, opiera się na teoryi umowy, jak wiemy nie dającej się utrzymać. Władza państwowa nie z mocy umowy społecznej, lecz z mocy bożej pochodzi. Niesłuszny jest też zarzut Holtzendorffa, że kara śmierci chybia swego celu, gdyż często nie odstrasza od występku, lecz owszem doń pobudza. W wielu wypadkach stracenie zbrodniarza miało się stać dla innych pobudką do tych występków, za które karę poniósł. Spowodowała ona, jak mówi Holtzendorff, przypomnienie zbrodni w pamięci współczesnych i świadków kary [2]). Zachodzi tu widoczne pomieszanie przykładu zbrodniczego z karą. Przykład istotnie pobudza do podobnych czynów, ale kara może tylko przeciwdziałać pobudzającej sile przykładu. Jeśli mówią o zbrodniarzach, których widok stracenia jakiegoś przestępcy do zbrodni pobudził, to niewątpliwie musi tu być jakaś niejasność w przedstawieniu faktów. Jest to nazbyt niedorzeczne, aby na wiarę zasługiwało. Zapewne fakt stracenia przypomina zbrodnię, ale zarazem uprzytomnia okropne jej skutki i przez to znosi siłę przykładu.

Niektórzy zwalczają karę śmierci z tej zasady, że polega ona na nadużyciu życia ludzkiego dla obcych mu celów. Ahrens tak się wyraża: „Człowiek jest sam sobie celem, używanie go jako środka dla jakichśkolwiek, choćby najwyższych celów jest zawsze nadużyciem. "Odpowiemy na to, że jakkolwiek człowiek nie może być uważany przez społeczeństwo litylko jako środek do celu pewnego potrzebny, to jednak jest on członkiem tego społeczeństwa i jako jednostka dobru ogólnemu musi być podporządkowany. Jeżeli przeto z własnej jego winy byt jego nie daje się pogodzić z bytem społeczeństwa, to winien być z jego łona usunięty. Stracenie zbrodniarza można uważać za pewien rodzaj koniecznej samoobrony społecznej.

---

[1]) S. Thom., Cotra gent, III, 145.

[2]) Das Verbrechen des Mordes etc., 122.

A. Geyer [1]) nadmienia przeciwko karze śmierci, że nie dopuszcza ona żadnego stopniowania, gdy tymczasem wszelkie zbrodnie różnią się zawsze w stopniu i powinny być odpowiednio do tego karane. Zarzut taki tym tylko słuszny wydać się może, którzy z karą łączą nieodzownie pojęcie pokuty i zadośćuczynienia. Jeśli wszakże źródło jej uznamy (jak to powyżej uczyniliśmy) w nieodzownej potrzebie zabezpieczenia porządku publicznego, to zarzut powyższy traci wszelkie znaczenie. Sprawiedliwość ludzka wymaga tylko, aby nikt ponad miarę winy karany nie był i aby większe przewinienia cięższe za sobą pociągały kary. Stąd wynika, że największe zbrodnie powinny ponosić karę śmierci, jako niewątpliwie najcięższą ze wszystkich. Jeśli wśród nich zachodzi jeszcze pewne stopniowanie, to sprawiedliwość ludzka z całą ścisłością wymiaru kary zastasować doń nie może. Czyni ona to, co jest w jej mocy i pozostawia Bogu uzupełnienie niedoskonałych swoich wyroków. Geyer dodaje, „że kara śmierci z tego względu jest niesłuszną, ponieważ doniosłości jej umysł ludzki wymierzyć nie może, nikomu bowiem niewiadomo, co się ukrywa poza wrotami tamtego świata, które przed zbrodniarzem przez śmierć się otwierają“. Takie zdanie zdradza sceptyka lub agnostyka, dla którego świat zagrobowy jest czemś nieznanem. Zapewne ze stanowiska nie wierzącego liberalizmu, który nieśmiertelności duszy bądź zaprzecza, bądź też nic o niej wiedzieć nie chce, kara śmierci ma w sobie coś nieskończenie przerażającego, jest zupełnem fizycznem i moralnem unicestwieniem człowieka, haniebnym kresem życia bez pociechy i nadziei. Zrozumiałem jest wobec tego, że zwolennicy naturalizmu tak bezwzględnie ją potępiają.

Holtzendorff, Geyer i inni podnoszą także niemożność poprawy wszelkich pomyłek w wyrokach głoszących karę śmierci. Zapewne zdarzyć się może, że człowiek niewinny na śmierć skazany zostaje. Historya przytacza nam nie jeden fakt podobny. Bezstronne jednak świadectwo musi przyznać, że są one bardzo rzadkie, tymczasem w razie usunięcia kary śmierci społeczeństwo podlegałoby wielkim i częstym niebezpieczeństwom ze strony zbrodniarzy, którzy tylko przez śmierć z łona jego usunięci być mogą. Niedoskonałość wyroków i sądów ludzkich na każdym kroku daje się nam uczuć, uniknąć zupełnie wszystkich

[1]) Holtzendorfs, Encyklopädie des Rechts wyd. 2), 903.

jej skutków ujemnych niepodobna. Czyż nie zdarza się także, iż człowiek niewinny aż do śmierci cierpiał dożywotne więzienie, lub wiódł nędzny żywot w ciężkich robotach i dopiero po zgonie niewinność jego się okazała. I w tym razie przeto naprawa uczynionego przez omyłkę ludzką zła, staje się niemożliwą. A nawet jeśli przypuścimy, że ktoś, chociażby przez pewien czas, niewinnie znosić musiał karę więzienia lub ciężkich robót, tracąc przytem zdrowie i siły, czyż szkody, jakie stąd poniósł dadzą się naprawić. Któż zdoła wrócić nieszczęśliwemu stracone lata życia? Gdyby więc zarzut powyższy miał mieć jakąś wartość i kara więzienia musiałaby być zniesiona. W każdym razie niesłusznie skazany może los swój nieszczęsny zamienić na zasługę przed Bogiem, skoro go znosi z uległością i poddaniem jego woli. Niezliczone są nieszczęścia dotykające niewinnych na ziemi, nikt ich odwrócić nie zdoła, rezygnacya jedynem na nie lekarstwem.

W podanem wyżej uzasadnieniu prawowitości kary śmierci zawiera się też odpowiedź na pytanie, co do jej celowości. Jeśliby nie była ona koniecznie potrzebną dla utrzymania porządku społecznego i poszanowania dla prawa, nie mogłaby być poczytywaną za sprawiedliwą i prawowitą. Ale taki stan rzeczy ze względu na faktyczną i realną naturę ludzką nigdy przewidywany być nie może. Zawsze będzie wielu ludzi, których tylko obawa przed karą najwyższą powstrzymać zdoła od zbrodni i wielu takich, którzy tylko przez śmierć nieszkodliwymi uczynieni zostaną. Jeśli przeto kara śmierci za szczególnie ciężkie przestępstwa jest konieczną, to nierozumnem byłoby na zawsze ją z kodeksu karnego usuwać. Władza publiczna obowiązana jest praw swoich tak używać, jak tego dobro publiczne wymaga. Wobec tego kara śmierci o tyle praktyczne zastosowanie znajdować musi, o ile to potrzebne, aby prawo w sile jego utrzymać Nierozsądnem byłoby pozostawić ją w zasadzie, a w każdem poszczególnem zastosowaniu na dożywotnie więzienie lub zesłanie zamieniać, jak się to faktycznie w wielu państwach dzieje Takim sposobem powstaje stałe sprzeciwieństwo pomiędzy prawem i praktyką sądową i lepiejby było usunąć martwy przepis prawny, aniżeli kodeksowi ciągłe kłamstwo zadawać. Prawo niewykonywane osłabia szacunek przed prawami wogóle.

Odmienne od zagadnienia celowości kary śmierci jest zagadnienie dotyczące rodzajów zbrodni, za które ona ma być

wymierzana i sposobu jej wykonywania. Im lepszy jest ustrój jakiegoś państwa im łagodniejsze panują w niem obyczaje i pojęcia, tem rzadziej zachodzi konieczność zastosowania w niem kary śmierci. Nie należy jednak w zasadzie utożsamiać złagodzenia postępowania karnego z poprawą obyczajów, może ono też pochodzić z przesadnego sentymentalizmu i z fałszywego współczucia dla zbrodniarzy. Jak wielu dzisiaj rozczula się nad losem uwięzionych zbrodniarzy, uciśnionych zwierząt, a nie czują żadnego współczucia dla niedoli wielu niewinnie cierpiących biedaków.

ROZDZIAŁ VI.

Nabycie i utrata władzy państwowej.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

O nabyciu władzy państwowej.

Jak każde prawo i władza publiczna musi mieć konkretnego przedstawiciela, bądź osobę fizyczną, bądź moralną. Nabywa on swoje prawa na mocy pewnych faktów pozytywnych, nikt bowiem z natury władcą się nie urodził. Jakiż jest fakt tego tytułu nabycia? Chodzi tu nie o drugorzędnych urzędników państwowych, gdyż ci władzę swoją przez umowę lub mianowanie otrzymują, lecz o naczelnego przedstawiciela państwa. Nie pytamy tu o pierwotny tytuł nabycia, o tem bowiem wyżej już mówiliśmy. O ile ktoś przy powstaniu państwa przez towarzyszące mu okoliczności wyznaczony nie był na przedstawiciela władzy publicznej, tylko ogół obywateli, albo ten, który przez wyraźny lub milczący wybór został powołany, może być przedstawicielem władzy państwowej. Pozostaje nam tu wyjaśnić tylko pochodny tytuł nabycia władzy, a w tym względzie tylko o monarchii może być mowa, gdyż w ustroju demokratycznym i arystokratycznym nie zachodzi nigdy zmiana posiadacza władzy najwyższej.

§ 1.

Dziedzictwo, wybór, zwycięztwo, umowa.

1. W monarchii władza publiczna przechodzi zazwyczaj drogą dziedzictwa. Ten sposób nabycia tytułu władzy publicznej przypuszcza istniejącego uprzednio jej przedstawiciela, a zatem za pochodny poczytany być musi.

W dzisiejszych monarchiach dziedzicznych następstwo tronu zasadniczo jest uregulowane, a ponieważ uregulowanie to wynika z wyraźnego lub milczącego porozumienia pomiędzy oznaczoną osobą (lub dynastyą) i stanami lub przedstawicielami kraju, więc sam monarcha niema prawa jednostronnie zmieniać porządku w następstwie tronu. Jeśli braknie prawowitych dziedziców korony i następstwo tronu w inny sposób nie jest uregulowane, to ogół obywateli ma prawo powołać nową dynastyę panujących, lub nawet monarchię na republikę zamienić.

W monarchyi elekcyjnej — o której zachowało się tylko wspomnienie w historyi — następca tronu wyznaczony jest przez wybór bądź całego ludu, bądź też przez upoważnionych do tego jego przedstawicieli. Jakkolwiek monarcha z wyboru otrzymuje swoją władzę, podobnie jak prezydent rzeczypospolitej, zachodzi tu jednak duża różnica nietylko w tym względzie, że pierwszy ma rządzić dożywotnio — gdyż i władza prezydenta dożywotnią być może, lecz przedewszystkiem dlatego, że wybrany monarcha osiąga władzę najwyższą, której prezydent nigdy nie posiada. W republice lud lub jedna klasa arystokratyczna naczelną władzę piastuje, prezydent (konsul, doża i t. p.) jest tylko pierwszym urzędnikiem.

Jeśli porównamy monarchię dziedziczną z monarchią z wyboru, to pierwszej wyższość przyznać należy. Świadczy o tem historya i wynika to z samej natury stosunków. Zmiana panującego dla każdego narodu jest chwilą niezmiernie doniosłą, ale w nierównie wyższym stopniu dla monarchii elekcyjnej, ponieważ w tej otwierają się wtedy widoki dla zabiegów ludzi ambitnych, lub samolubnych, którzy kraj cały niepokoją często swemi knowaniami i zabiegami. Wynikające stąd ujemne następstwa dla charakteru narodowego aż nadto są widoczne. Dodać trzeba, że kandydat do tronu musi zazwyczaj okupywać swój

wybór licznemi ustępstwami i obietnicami, które przyszłą jego władzę krępują i w zależność od zewnętrznych wpływów poddają. Współzawodnictwo i walki stronnictw osłabiają stanowisko państwowe narodów i nastręczają sąsiadom sposobność do mięszania się w wewnętrzne jego sprawy. Elekcya królów była jedną z głównych przyczyn upadku dawnej Polski i cesarstwo rzymsko - niemieckie duże też straty z tego powodu ponosiło.

Prawda i monarchia dziedziczna ma swoje strony ujemne, gdy np. z mocy prawa dziedzicznego osiąga w niej tron władca, nieudolny, powołaniu swemu sprostać niemogący. Wszelako korzyści przemagają tu nad szkodami. Dziedzictwo jest silną podstawą tronu, mniej bowiem otwiera przestworu dla współzawodnictwa ambicyi i panującego większą otacza świetnością i wiąże go ściślej z narodem. W monarchii dziedzicznej węzeł wspólnych interesów zachodzi pomiędzy narodem i dynastyą. Już przez samo swoje stanowisko zniewolona jest dynastya, poczytywać interesy kraju za swoje własne, a ogół narodu przywiązuje się do rodziny panującej, której losy z dziejami i z losami kraju od lat wielu i stuleci całych ściśle są złączone, i do wszelkich dla niej poświęceń jest gotów.

3. Panowanie nad jakimś krajem może być też osiągnięte przez sprawiedliwą zwycięzką wojnę. Takim sposobem np. Karol W. zapanował nad Sasami, których nieustanne napady państwo jego wciąż niepokoiły i nie mogły być innym sposobem ukrócone, jak tylko przez zupełne podbicie kraju napastników.

4. Nabycie władzy najwyższej na drodze umowy (kupna, zamiany) dawnemi czasy częściej się zdarzało, za dni naszych stało się bardzo rzadkie. Wszelako i dziś nie brak odpowiednich przykładów, jak np. odstąpienie całych obszarów i prowincyi (Helgoland, posiadłości w Afryce i na wyspach Oceanu Południowego), lub też zamiana ich w celu zaokrąglenia granic. Ustąpienie, lub kupno może nastąpić pomiędzy absolutnymi monarchami, albo też pomiędzy monarchą i przedstawicielstwem narodu; istoty rzeczy to nie zmienia. Nabycie władzy najwyższej nad nowym krajem nie upoważnia oczywiście do zapoznawania słusznych, dawniejszych jego praw.

§ 2.

Uzurpacya i przedawnienie.

Dzieje dowodzą, że pytanie o uprawnieniu władzy uzurpatora, który przemocą krajem jakimś zawładnął i bez żadnego innego tytułu przez długi szereg lat nad nim panował, nie jest zbyteczne, ani teorytyczne tylko. Legitymiści odpowiadają na to pytanie bezwarunkowem przeczeniem. Wedle nich tylko na mocy dziedzictwa lub prawa odpowiedniego panujący władca może być prawowity i prawo jego nigdy przez żaden plebiscyt, ani głosowanie powszechne całego narodu nie może być zniesione. Uzurpator i jego następcy są zawsze bezprawnymi przedstawicielami, obowiązanymi zwrócić tron prawowitej dynastyi. Dynastya legitymistyczna i wtedy gdy na wygnaniu pozostaje, ma prawo do korony i może w każdej chwili, skoro okoliczności na to pozwolą, chwycić za broń przeciw uzurpatorowi i siłą o prawa swoje się dopominać. Na to wszyscy z legitymistami zgodzić się muszą, że prawowity władca może i powinien wszelkiemi siłami bronić się przeciw napastnikom i że poddani w tej obronie obowiązani są go wspierać. Jest to elementarne wymaganie prawa.

Jakkowiek właściwym celem władzy publicznej jest dobro ogólne, to jednak dynastya legitymistyczna ma niewątpliwe prawo do władzy, którą prawowicie nabyła i z którą łączą się liczne dla ogółu pożytki. Kto zatem bezprawnie z tego stanowiska ją wypiera, przynosi nietylko ujmę zbiorowości, pozbawiając ją prawowitej głowy, ale także i samej dynastyi legitymistycznej, tej zatem przysługuje niewątpliwe prawo samoobrony. Ale to prawo tak długo trwa, dopóki uzurpator spokojnego swej władzy posiadania nie osiągnął. Wprawdzie sam fakt posiadania władzy nie daje jeszcze do niej prawa przywłaścicielowi. O ile legitymiści protestują tylko przeciwko teoryi dokonanych faktów, wedle której wszystko, co istnieje ma zarazem prawo istnienia, mają oni zupełną słuszność. Teorya ta jest uprawnieniem wszelkich gwałtów i zaprzeczeniem wszelkiego prawa. Cóż jednak począć, skoro uzurpator spokojnie krajem jakimś włada. Dopóki zachowuje swoje stanowisko poddani obowiązani są okazywać mu posłuszeństwo, o ile nakazy jego nie zawierają w sobie nic niedo-

zwolonego i pomyślność ogólną mają na widoku, jest to nieodzowne wymaganie dobra publicznego. Legitymista musi to przyznać. *Salus publica prima lex.* Musi być ktoś kierujący państwem i zarządzający środki, ku dobru jego nieodzowne. Owóż jeśli na czele rządu nie stoi inny panujący i uzurpator to stanowisko spokojnie zajmuje, musi mieć możność i prawo zarządzania środków dla dobra państwa nieodzownych, a poddani posłuszni mu być winni. W przeciwnym razie niebawem największy powstałby zamęt i społeczne współżycie ludzi stałoby się wprost niemożliwe.

Więcej spekulatywne, aniżeli praktyczne znaczenie ma pytanie: skąd nakazy i prawa uzurpatora biorą bezpośrednio swą siłę zobowiązującą. Wedle jednych posiada on faktycznie, choć nieprawnie władzę publiczną i z mocy jej poddanych swych zobowiązywać może. Wedle innych prawa jego i nakazy od ludu biorą obowiązującą swą siłę. Takie jest mniemanie dawnych scholastyków. Stanowi ono naturalny wynik ich teoryi o pierwotnym przedstawicielu władzy państwowej. Wedle tego mniemania uzurpator nie ma wprawdzie istotnej władzy rządzenia i zobowiązywania, rozkazy jego wszakże mają siłę prawną, ponieważ zbiorowość zastępuje każdocześnie braknącą mu jurysdykcyę. Wedle trzeciego zresztą zdania, które się nam wydaje najsłuszniejszem uzurpator nie ma wprawdzie władzy prawowitej, nie mniej przeto prawo przyrodzone, dobra publicznego dotyczące wymaga posłuszeństwa jego słusznym nakazom [1]).

Zachodzi teraz pytanie: Czy uzurpator lub jego następca nie staje się prawowitym władcą po dłuższym przeciągu czasu, na mocy pewnego rodzaju przedawnienia, w skutek czego zwracające się przeciw niemu prawa dynastyi legitymistycznej tracą swą siłę?

Dawni prawoznawcy, którzy lud cały za przedstawiciela pierwotnego władzy państwowej uznawali, odpowiadają twierdząco na to pytanie, ponieważ zdarzyć się może, że lud uznaje panowanie uzurpatora i władzę najwyższą mu przekazuje [2]). To wyjaśnienie wszakże złączone jest ściśle z teoryą przekazywania władzy państwowej, ponieważ zaś tę poprzednio od-

---

[1]) Tongiorgi, Philosophia moral. n. 452.

[2]) De Lugo, De iust. et iure disp. 37, n. 33.

rzuciliśmy, więc wniosków z niej wysnutych przyjąć nie możemy. Nie mniej przeto i my utrzymujemy, że niekiedy uzurpator, na skutek pewnego rodzaju zastępstwa może się stać władcą prawowitym, tak iż zwrócone przeciw niemu prawa dynastyi legitymistycznej ustają [1]).

Prawo tej ostatniej o tyle zachowuje swoją siłę, o ile ona bez zbyt wielkich ofiar ze strony zbiorowości, bądź przez dobrowolne ustępstwo uzurpatora, bądź przez siłę zbrojną władzę swoją odzyskać może. Jeżeli jednak stosunki w biegu czasu tak się ułożą, że zmiana panującej rodziny moralnie staje się niemożliwą t. j. nie może być uskutecznioną, bez wielkich strat i niepokojów dla zbiorowości, to wydaje nam się słuszne, aby ze względu na dobro publiczne prawa pretendenta legitymistycznego za wygasłe uznane zostały, czyli żeby w tym razie ustąpiły przed prawami dobra ogólnego całej zbiorowości.

Nie przeczymy, że usunięty z tronu, prawowity monarcha początkowo prawo niewątpliwe do tronu posiada, ale jest to prawo prywatne, z natury swej niższe od prawa publicznego. Nie utrzymujemy tu, aby już za życia pierwszego uzurpatora stosunki tak się ukształtowały, że zmiana panowania monarchii staje się niemożliwą. Skoro jednak dynastya jaka w ciągu kilku pokoleń rządy jakiegoś kraju spokojnie sprawuje i w nim się zakorzeniła, zmiana ta staje się coraz trudniejszą, a w końcu w najwyższym stopniu szkodliwą. Oczywiście nie sposób ściśle oznaczyć chwili, w której to następuje. Jedyną miarą i wskazówką jest wzgląd na dobro publiczne i na warunkujący je wewnętrzny spokój kraju.

ARTYKUŁ DRUGI.

Utrata władzy publicznej.

§ 1.

Zrzeczenie (abdykacya).

Podobnie jak kwestya nabycia władzy państwowej i kwestya utraty jej tylko dla monarchii praktyczne ma znaczenie.

---

[1]) Zigliara Philosophia moral. (1880), 261, n. 9.

Z wyjątkiem śmierci tylko przez abdykacyę monarcha władzę swoją utracić może, czyli może jej się zrzec dobrowolnie na korzyść prawowitego dziedzica lub też zbiorowości.

Dawni prawoznawcy podają w wątpliwość prawo monarszej abdykacyi. Burlamaqui poczytuje ustępstwo tronu za niegodne monarchy. Niewątpliwie pociąga ono za sobą nieraz różne szkody i niebezpieczeństwa dla państwa; w tych razach obowiązkiem jest monarchy wytrwać na swem stanowisku. Niesłusznem jest wszakże abdykacyę w ogóle za bezprawną, za przeniewierzenie się powinności poczytywać. Takie twierdzenie nie może być dostatecznie uzasadnione. Jakiem prawem ma być monarcha zniewolony do wytrwania we wszelkich okolicznościach na swojem, tak wielce odpowiedzialnem stanowisku, z którem łączą się obowiązki w danym wypadku, przekraczające jego siły. Niekiedy abdykacya może być nawet pożądaną; wtedy mianowicie gdy przy istniejących rządach niepodobna utrzymać w państwie ładu i pokoju i tylko przez zmianę ich może to być osiągnięte. Przykład wielu szlachetnych i sumiennych władców, którzy dobrowolnie z tronu ustąpili (cesarz Karol V, cesarz austryacki Ferdynand, papież Celestyn V i t. d.) jest godnem uwagi potwierdzeniem dopuszczalności abdykacyi.

§ 2.

Złożenie z tronu.

Jak wszystkie władze ziemskie i władza państwowa nadużywana być może i nieraz faktycznie nadużywana była. Samo przez się nastręcza się wtedy pytanie, czy i o ile uciśnieni przez nią są w prawie uciekać się do samoobrony, przez usunięcie z tronu gnębiącego jej władcy.

Najlepiej byłoby, gdyby jak utrzymuje pewien głębokomyślny Anglik, rewolucya uznana była za dozwoloną przez panujących, za niedozwoloną przez poddanych. Niestety zwykle dzieje się wprost odwrotnie, dlatego nie możemy pominąć milczeniem powyższego bardzo drażliwego pytania.

Rozróżniają zazwyczaj dwojakiego rodzaju opór czynny i bierny. Przez opór bierny rozumiane bywa zazwyczaj proste nieposłuszeństwo prawom i zarządzeniom władzy. Ściśle biorąc, nie jest to opór właściwy. Że w pewnych wypadkach jest on

dozwolony nawet konieczny, to zaznaczyliśmy wyżej, mówiąc o prawach pozytywnych.

Opór czynny polega na pozytywnem przeciwdziałaniu prawu i zwalczaniu go. To znów może być dokonane dwojakim sposobem, środkami prawnymi i siłą zbrojną. Że pierwszy prawny opór może być równie w danym razie dozwolony, a nawet nakazany, to wynika również z poglądów rozwiniętych poprzednio w sprawie posłuszeństwa wszelkim prawom ludzkim. W państwach konstytucyjnych obywatele mają wszelkie prawo przeciwdziałać wadliwym urządzeniom, za pomocą prasy, zebrań publicznych, agitacyi wyborczej i t. d. Jeżeli zatem stawiamy pytanie, czy dozwolony jest opór czynny, to dotyczyć ono może tylko posługiwania się w nim siłą zbrojną czyli orężem.

Pojęciowo odróżnić należy od oporu czynnego rewolucyę i powstanie, t. j. gwałtowny przewrót prawnie istniejącego porządku państwowego. Rewolucya przeto jest czemś więcej, niż oporem zbrojnym. O tym ostatnim tam tylko mówić można, gdzie zachodzi odparcie napaści. Rewolucya natomiast występuje zaczepnie, posługuje się wszelkimi środkami przemocy dla dokonania przewrotu. Zawiera ona przeto w sobie zasadnicze pojęcie czegoś niedozwolonego i bezprawnego.

Zwolennicy teoryi zwierzchności ludu w duchu doktryn Rousseau'a, w konsekwencyi swoich zasad przyznawali ludowi prawo powstania przeciw prawowitemu monarsze i w ogóle wszelkiemu istniejącemu rządowi, prawo pociągania go do odpowiedzialności, znoszenia go i karania. Wszakże poczytywali oni monarchę za najpierwszego urzędnika zwierzchniczego ludu przed nim odpowiedzialnego. Stracenie Ludwika XVI przez rewolucyę francuską było naturalną konsekwencyą tej doktryny. W ogóle wedle niej rewolucya nie istnieje ponieważ lud sam przeciwko sobie powstawać nie może. Posługujące się środkami gwałtu, powstania ludowe są tylko prawowitem uzewnętrznieniem woli ludu. (W prawach człowieka). Konstytucyi francuskiej 1793 r. paragraf 35 brzmi jak następuje: „Skoro rząd narusza prawa ludu, to lud cały lub też część jego ma święty i niezłomny obowiązek powstania przeciw niemu (l'insurrection)". Ponieważ teorye zwierzchnictwa ludu poprzednio już odparliśmy, nie potrzebujemy tutaj zastanawiać się nad podobnemi jej konsekwencyami.

2. Jakkolwiek teorya dawnych prawoznawców o pochodze-

niu władzy państwowej od poglądów Rousseau'a zasadniczo się różni, to jednak zwolennicy jej dochodzą niekiedy do wniosku, że lud wobec doznawanego ucisku ma prawo przeciwko tyrańskim władcom powstawać i przemocą ich zwalczać. Niektórzy tak daleko nawet się posunęli, że w pewnych razach dopuszczali nawet prawo zabijania tyranów.

Niektórzy nowsi historycy utrzymywali, że najwięksi teologowie jezuiccy podzielali to zdanie. Jest to jednak twierdzenie zupełnie niesłuszne, a przynajmniej bardzo nie ścisłe. Właściwie jeden tylko teolog zakonu jezuickiego Jan Mariana w dziele swem „De rege et regis institutione libri tres“ wydanem w Madrycie w 1599 roku, uznawał słuszność uśmiercenia tyrana, skoro ten za takiego przez lud cały, najstraszliwy cierpiący ucisk uznany zostanie. Dodać trzeba, że dzieło to wydane zostało za upoważnieniem królewskiem i poświęcone królowi Filipowi III. Z tego już wnosić można, że rozwinięta w niem nauka nie zawierała w sobie zdań zagrażających porządkowi państwowemu. Zresztą przez późniejszych teologów jezuickich, szczególniej generała zakonu Aquavivę odrzucona została, jako mogąca prowadzić do błędnych wniosków. I teologowie protestanccy np. (Melanchton i Zwingliusz, Kalwin, Goodman, Knox) obstawali za prawem poddanych zabijania okrutnych i krwiożerczych tyranów. Za dni naszych podnoszono również pytanie, czy dozwolone jest kiedykolwiek poddanym siłą zwalczać srogiego, depczącego wszelkie prawo władcę. C. L. von Haller, Dahlmann, Ahrens, Bluntschli, B. v. Mohl, T. Cigler, Fr. Paulsen, w danych okolicznościach opór czynny przeciwko władzy poczytują za usprawiedliwiony; przeciwnie Stahl, Trendelenburg, F. Walter, w każdym razie go potępiają. Katoliccy przeciwnicy czynnego oporu powołują się w swych poglądach na potępienie w Syllabusie tezy, uznającej za słuszne niebezpieczeństwo powstanie przeciw prawowitemu monarsze.

Zdanie nasze w tej spornej kwestyi formułujemy w następujący sposób:

Człowiek prywatny w żadnym razie nie może prawowitego monarchy pociągać do odpowiedzialności, karać i zabijać. Czyn prywatny tego rodzaju jest zawsze godny potępienia, jest wykroczeniem przeciw władzy. Tylko zwierzchność może pociągać do odpowiedzialności i karać tych, co jej podlegają. Cóżby się stało z bezpieczeństwem i po-

rządkiem publicznym, gdyby każdemu dozwolone było pod pozorem tyranii przeciwko władzy powstawać i czynić zamachy na życie jej przedstawicieli.

Co się tyczy praw ludu uciśnionego przez władzę, utrzymujemy, że i lud w całej swej zbiorowości nie może monarsze prawowitemu pod pozorem tyranii wojny wypowiadać i z tronu go składać.

Prawo wypowiedzenia wojny przysługuje tylko władzy publicznej. Złożenie z urzędu i żądanie zeń rachunku przysługuje tylko prawowitej zwierzchności. Owóż lud wzięty w całej swej masie, władzy publicznej nie posiada, i za zwierzchnika swego poczytywany być nie może, wiemy bowiem, że zdanie Rousseau'a o rzekomem zwierzchnictwie ludu i o pochodzącej od niego władzy najwyższej rządu zupełnie jest bezzasadne. Jeśli jednak niedozwolone jest ogółowi ludowemu lub pewnej jego części bezprawnie powstawać, to nikt nie może im wzbronić chwytania się wszelkich prawnych środków, aby gnębiącej go tyranii kres położyć. Stąd wynikają następujące ważne wnioski. *a*) Jeśli na mocy tradycyi lub konstytucyi lud posiada prawo wybierania swych władców, to przy wyborze może też stawić im pewne warunki, a jeśli elekt, wynikających stąd zobowiązań nie dotrzymuje, to prawo do korony traci i lud cały, lub też posiadające odpowiednie przywileje stany krajowe do nowego wyboru przystąpić mogą, o ile to nie zagraża zaburzeniami, przynoszącemi wielką szkodę dobru publicznemu. *b*) Podobne prawo przysługuje stanom krajowym monarchii dziedzicznej, skoro konstytucya wyraźnie ich upoważnia do powstania w danym wypadku przeciw monarsze i złożenia go z tronu. Historya przytacza wiele podobnych przykładów. Prawo zbrojnego w pewnych wypadkach oporu przeciw monarsze przyznał Karol Łysy w roku 856 wielkim wasalom frańkońskim. Jan Bez ziemi w roku 1215 baronom angielskim (magna charta art. 61) i Andrzej II w r. 1222 stanom węgierskim. Tego rodzaju powstanie nie jest wcale rewolucyą, jakkolwiek przyznać trzeba, że prawo z którego ono wynika stać się może powodem wielu nadużyć.

ROZDZIAŁ VII.

O ustrojach państwowych.

§ 1.

Pojęcie i rodzaje ustrojów państwowych.

Podczas kiedy rodziny, o ile odpowiadają wymaganiom przyrodzonego porządku rzeczy, jednorodny posiadają charakter, państwa różnorodne są wielce. Pochodzi to stąd, że przedstawiciel władzy domowej przez samo prawo przyrodzone jest wyznaczony, gdy tymczasem przedstawiciel władzy państwowej przez okoliczności, lub przez samych ludzi mu podległych na swe stanowisko bywa powołany i wobec tego różny może mieć charakter i zakres władzy. Stąd wynikają różne formy i rodzaje ustrojów państwowych. Ściśle biorąc nie chodzi w nich tylko o przedstawiciela władzy publicznej, lecz w ogóle o cały jej rozkład w społeczeństwie. Ponieważ jednak władca naczelny, miarodajne w tym względzie ma znaczenie, więc przy podziale ustrojów państwowych jego stanowisko głównie tu jest brane pod uwagę. Ze względu na stanowisko i zakres władzy naczelnego jej przedstawiciela, rozróżniamy przedewszystkiem jako pierwotne formy ustrojów państwowych monarchię i poliarchię. Na czale pierwszej stoi jedna osoba fizyczna, na czele drugiej zbiór osób. W poliarchyi (republice) każdy członek państwa oddzielnie wzięty nie jest władcą, lecz poddanym, tylko pewna ilość ich razem wziętych stanowi władzę.

W poliarchii, jako jej odmiany odróżniamy demokracyę i arystokracyę, odpowiednio do tego, czy ogół obywateli, czy tylko jakaś klasa uprzywilejowana najwyższą władzę posiada. Wedle Arystotelesa w tem rozróżnieniu pomiędzy arystokracyą i demokracyą nie chodzi tyle o liczbę, ile o pewne przymioty. W arystokracyi, jak to sama nazwa poucza, powinni najlepsi, najcnotliwsi i najmądrzejsi panować, a ponieważ ci zwykle są nieliczni, więc zazwyczaj zachodzi tu panowanie mniej-

szej liczby. Oczywiście nie jest to praktyczna zasada podziału, gdyż cnota i mądrość nie są złączone z jakąś zewnętrzną właściwością, np. z urodzeniem lub bogactwem.

Z połączenia tych trzech najprostszych ustrojów państwowych—monarchii, arystokracyi i demokracyi, powstaje nowa, mieszana forma państwowa, która jednak do trzech wymienionych form pierwotnych daje się sprowadzić, ponieważ zawsze w niej bądź osoba pojedyncza, bądź klasa uprzywilejowana, bądź ogół obywateli jest w posiadaniu władzy. Wobec tego nowe konstytucyjne monarchie do pierwszego rodzaju formy państwowej powinny być zaliczone, pomimo bowiem arystokratycznych lub demokratycznych żywiołów władzy, jakie się w nich zawierają, mają one zawsze na czele pojedynczą osobę panującego.

Monarchia może być absolutna (samowładna) lub ograniczona, o ile ogół obywateli ma udział w sprawach państwowych lub go niema wcale. Wszelako i monarcha absolutny nie jest wszechmocny i nieodpowiedzialny, tylko w stanowieniu praw, naznaczaniu urzędników i w innych swych czynnościach rządowych nie ulega żadnym wpływom poddanych. Wszelako władzy swojej może używać tylko dla dobra ogólnego. Na to związany jest przez przyrodzone, lub też od wieków nabyte i drogą tradycyi przekazane prawa, swych poddanych.

§ 2.

Kwestya najlepszego ustroju państwowego.

Od czasów Platona rozprawiano wiele nad tem, jaka forma ustroju państwowego—monarchia, arystokracya, czy demokracya za najlepszą ma być poczytana. Pytanie samo przez się zajmujące jest niewątpliwie, ale czy może być ogólnie i ostatecznie rozstrzygnięte?

Przedewszystkiem zaznaczyć należy, że żadna z wymienionych form państwowych, ani też jakkakolwiek ich mieszanina nie może być wprost uznana za złą lub niesprawiedliwą. Przed niedawnymi jeszcze czasy niektórzy legitymiści francuscy potępiali zupełnie demokracyę, jako niedorzeczną formę rządu. Podobna przesada szkodzić może tylko sprawie, na rzecz której jest stosowana. Każda forma państwowa sama przez się jest słuszna, skoro główny cel państwa t. j. dobro ogólne daje się

przez nią osiągnąć. Może to być osiągnięte zarówno przez demokracyę, jak arystokracyę i monarchię. Dlaczegoż ogół obywateli nie miałby skutecznie dla dobra całego państwa pracować? Oczywiście nie można przypuszczać, aby cały wielogłowy lud w sprawach państwowych bezpośredni brał udział, ale ustrój demokratyczny w zasadzie tego nie wymaga. Istota jego polega na uznaniu ogółu ludowego za przedstawiciela władzy najwyższej, skąd wynika prawo jego do wybierania wpływu na stanowienie praw i ustaw publicznych, bądź za pośrednictwem zebrań publicznych, bądź też wybranych wedle ustanowionego porządku przedstawicieli [1]).

Odpowiadając wprost na postawione wyżej pytanie, powiedzieć musimy, że żaden z wymienionych ustrojów państwowych bezwarunkowo i wśród wszelkich okoliczności za najlepszy nie może być uznany.

Nie każda rzecz dla wszystkich jednako przystosować się może. Stosuje się to i do ustrojów państwowych. Byłoby niedorzecznością, gdyby ktoś pewną formę odzieży lub pewien sposób życia dla wszystkich ludzi i po wszystkie czasy, jako najlepszy zalecał. Tryb życia stosować się musi do miejscowych i czasowych warunków. Odzież dobra dla Eskimosów, może być jak najgorsza dla mieszkańców krajów podzwrotnikowych, ani na tych zaś, ani na tamtych cywilizowany europejczyk w sposobie odziewania się nie będzie się wzorował. Owóż różne ustroje państwowe są niejako polityczną odzieżą ludów. Ustrój najodpowiedniejszy dla jakiegoś ludu, nieodpowiedni może być dla innego. Nawet dla ludów stojących na tym samym stopniu rozwoju kulturalnego taka tylko forma rządu za bezwzględnie dobrą musiałaby być poczytana, któraby w sobie żadnych wad nie zawierała i wykluczałaby zupełnie możność wszelkich nadużyć władzy publicznej. Owóż taka forma w ogóle nie istnieje, każda ma swoje cienie i światła.

---

[1]) Ponieważ nieraz przypisywano Kościołowi katolickiemu zasadniczą niechęć do pewnych form państwowych, papież Leon XIII wielekrotnie przeciw temu protestował np. w Encyklice z 29 lipca 1881: Diuturnum illud i w Encyklice 1 listopada 1885: Immortale Dei. W pierwszej powiedziano między innymi: Nihil est, cur non ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo iustus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem salva iustitia non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio, aut maiorum institutis moribusque magis apte conveniat.

Monarchia daje swojemu przedstawicielowi największą powagę i przez to zapewnia największe posłuszeństwo władzy. Połączenie wszystkich atrybucyi jej w jednej osobie umożliwia rządowi jedność i szybkość w postanowieniach, oraz siłę w wykonywaniu ich, co szczególniej w czasach krytycznych, np. podczas wojny, wielkie ma znaczenie.

Republika demokratyczna daje obywatelom największą rękojmię wolności i najlepiej ich przed uciskiem i nadużyciem władzy zabezpiecza; wzbudza ona interes dla spraw ogólnych wśród mas szerokich i przez to poczucie odpowiedzialności w nich podnosi. Często natomiast ulega zamętowi i niepokojom wskutek namiętnych walk stronniczych. Podczas wielkich i doniosłych wydarzeń publicznych zachodzą w niej rozliczne przeszkody, spowodowane przez trudność podjęcia szybkich postanowień i przeprowadzenia jednolitych planów przy niezgodzie i współzawodnictwie stronnictw. Toż samo można powiedzieć o republice arystokratycznej, w której prócz tego zdarzać się mogą zacięte walki pomiędzy patrycyuszami i plebejuszami, pomiędzy szlachtą i ludem pospolitym.

Stosunkowo t. j. dla pewnego ludu, w pewnym oznaczonym czasie najlepsza jest ta forma rządu, która prawowicie od najdawniejszego czasu istnieje. Nie przeczymy wprawdzie, że każdy ustrój państwowy może się przeżyć i potrzebować mniej lub więcej znacznych przeobrażeń, ale potrzeba ta w każdym poszczególnym wypadku musi być udowodniona i wyższość nowego porządku rzeczy widocznie okazana. Nawet we względzie poszczególnych ustaw prawnych, praktyczna mądrość państwowa wymaga, aby jak najrzadszym podlegały one zmianom. Stosuje się to tem bardziej do praw zasadniczych, na mocy których państwo istnieje. Dopóki tedy spór toczy się w sferze abstrakcyi, rozstrzygnięcie go musi zawsze wypaść na korzyść istniejącego ustroju państwa. Każdy ustrój złączony jest ściśle z całą organizacyą społeczeństwa, która nie daje się odrazu przeobrażać i ulega zmianom na drodze stopniowego rozwoju. Republika demokratyczna byłaby niedorzecznością w rozczłonkowanem feodalnie społeczeństwie, to samo można powiedzieć o republice arystokratycznej w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Monarchia nie łatwo może się ustalić w społeczeństwie, oddawna posiadającem organizacyę demokra-

tyczną. Aby ustrój państwowy odpowiadał swoim zadaniom, musi lud się z nim oswoić, czcić go i miłować i musi odpowiadać odwiecznym zwyczajom ludowym, a to wtedy tylko zachodzi, gdy stopniowo i powoli w życiu dziejowem jakiegoś ludu się rozwinął. Nic niema zgubniejszego od ciasnego doktryneryzmu, któryby wszystkie ludy wedle jednego szablonu chciał zorganizować i rządzić.

Jeśli abstrakcyjnie porównamy różne ustroje państwowe, to niezależnie od wszystkich warunków czasu i miejsca, możnaby przyznać pierwszeństwo przed republiką umiarkowanej monarchii, arystokratyczne i demokratyczne żywioły w sobie zawierającej. Zdanie to dawniej ogólnie było przyjęte. Podzielali je: Plato, Arystoteles [1]), św. Tomasz [2]), Bellarmin [3]), Suarez — z nowszych Trendelenburg, Dahlmann i inni. Już Arystoteles podaje główny powód wyższości tego ustroju państwowego. Najsłuszniejszą miarą dla oceny wartości jakiegoś ustroju jest rękojmia, jaką on daje co do pewności w osiągnięciu celu państwa. Owóż abstrachując od poszczególnych okoliczności, zdaje się, że umiarkowana monarchia dziedziczna najwięcej takiej rękojmi dać może.

Głównym celem państwa jest przedewszystkiem bezpieczeństwo prawne, porządek i ład wśród obywateli. Ten cel najłatwiej w monarchii może być osiągnięty. W demokracyi walka stronnictw staje się nieraz powodem zamętu, a często i wojnę domową za sobą pociąga. Czuwający nad państwem monarcha, stojąc ponad stronnictwami, skuteczniej może ich współzawodnictwa i spory poskramiać. Może on też być bezstronniejszym stróżem prawa, aniżeli przedstawiciel republiki. Jedność prawodawstwa i wykonywania jego ustaw pod rządem monarchicznym łatwiej mogą być przeprowadzone. A wskutek tego rząd krajowy osiąga większą siłę tak na zewnątrz jak i na wewnątrz. Należy też mieć na względzie węzły miłości i czci, które w monarchii dziedzicznej wiążą ogół ludowy z domem panującym i które nawet wtedy trwają, gdy potęga tego domu do minimum spadnie. Wymowny tego przykład daje nam dynastya angielska. Król dla całej ludności Wielkiej Brytanii jest widomym

---

[1]) Ethic. Nic. l. VIII c. 12.
[2]) Contra gent. l. IV c. 76.
[3]) De rom. Pont. c. l.

przedstawicielem narodu, w którym ucieleśnia się ojczyzna, wielkość narodowa, cała historya narodu. Widoczne są stąd dodatnie skutki dla całości i siły państwa. Prawda, że takie z ludem złączone dynastye nie mogą odrazu powstawać, wieki na tę łączność składać się muszą.

Wyrok historyi potwierdza powyższy nasz pogląd; pod królewskością rozwinęły się wszystkie prawie państwa europejskie i rozkwitła europejska kultura. Świetne okresy w dziejach sztuki, literatury i wiedzy złączone są zawsze z imionami wiekich monarchów.

Zresztą pomyślność ogólna w państwe zależy nie tyle od jego ustroju, jak od sumienności i sprawiedliwości zarówno rządzących jak i poddanych. Paragrafy ustaw i konstytucyj są ostatecznie tylko martwą literą, są tylko łupiną zewnętrzną, której jądrem i treścią ożywczą jest sprawiedliwość i prawda. Wielką kartą dobra i wolności ludów są i pozostaną zawsze zasady sprawiedliwości, które Stwórca w sercach ludzkich zaszczepił. Skoro te podeptane zostaną, najlepsze ustawy nic nie pomogą. Wszakże widzieliśmy nowszemi czasy w niejednym kraju, jak gwałcono najważniejsze i najbardziej zasadnicze artykuły konstytucyi, skoro te z jakichkolwiek względów samowładnej większości parlamentarnej okazały się niedogodnymi.

§ 3.

Monarchia konstytucyjna i parlamentaryzm.

Montesquieu doszukiwał się w lasach germańskich zarodku konstytucyi angielskiej, a zatem pośrednio i wszystkich nowoczesnych monarchij konstytucyjnych, którym ona za wzór służyła. Prawdziwe w twierdzeniu tem jest to, że monarchia absolutna dawnym Germanom była nieznana, podobnie jak nieznaną pozostała i całym średnim wiekom. Podejmowane przez Hohenstaufów próby wprowadzenia nieograniczonej władzy cesarzy rzymskich do krajów niemieckich zupełnie chybiły. Dopiero od czasów Reformacyi, która zwierzchnią władzę kościelną książętom oddała, absolutyzm osiągnął panowanie i tak wzmógł się niebawem, że pociągnęło to reakcyę na rzecz prawa ludów. Ta reakcya w olbrzymich, bezmiernych kształtach wystąpiła w rewo-

lucyi francuskiej, a następnie poskromiona i do słusznej przystosowana miary, dała początek konstytytucyom nowoczesnym.

Monarchia konstytucyjna w różnych państwach europejskich różne przybrała postacie, wszędzie jednak posiada pewne wspólne charakterystyczne znamiona. Główne z nich są następujące.

Zasadniczą ideą monarchii konstytucyjnej jest równowaga pomiędzy interesami dynastyi, ludu i arystokracyi, przyczem do tej ostatniej zaliczać trzeba nietylko szlachtę, lecz także bogate mieszczaństwo.

Władza prawodawcza składa się z dwóch izb: niższej (ludowej) i wyższej (senatu) działających wraz z monarchą, tak że każda ustawa prawna tylko za zgodą obu izb i monarchy staje się ważną. Izba niższa składa się z przedstawicieli interesów szerokich warst narodu, senat wyobraża stany wyższe i jest żywiołem zachowaczym. Podatki mogą być tylko postanowione przez corocznie zwoływane izby. Władza wykonawcza formalnie spoczywa w rękach monarchy, którego godność najwyższa przez nieodpowiedzialność jest stwierdzona, faktycznie jednak władzę tę może on tylko sprawować przy współudziale ministrów. Wszystkie jego nakazy wtedy dopiero stają się ważne, gdy są kontrasygnowane przez odpowiednich ministrów, którzy jak wszyscy urzędnicy państwowi przed reprezentacyą narodową są odpowiedzialni. Dla tem skuteczniejszej obrony praw obywateli, władza sądownicza oddzielona jest od prawodowczej i od rządu krajowego. W obrębie konstytucyonalizmu wytworzyły się stopniowo dwa odrębne systemy. W parlamentaryzmie czyli w rządzie parlamentarnym monarcha — przynajmniej na mocy zwyczaju — zobowiązany jest wybierać ministrów zgodnych z większością i usuwać ich, skoro zaufanie tej większości utracą. W rządzie czysto konstytucyjnym monarcha zachowuje prawo powoływania i usuwania ministeryum wedle własnego uznania. Stąd wynikają często starcia pomiędzy izbami i ministrami, skoro ci ostatni większości parlamentarnej zapewnić sobie nie zdołają.

W rozwoju historycznym, ustrój konstytucyjny przy pomocy liberalizmu doszedł do panowania w Europie. Pierwotnie opierany on był zazwyczaj na zasadzie zwierzchnictwa ludu i dla tego głosowanie powszechne poczytywane było za konieczny jego warunek. Z tem łączyło się nieograniczona swoboda kultu, prasy, stowarzyszeń i zebrań publicznych. Monstesquieu, którego słusznie za ojca nowoczesnego konstytucyonalizmu po-

czytują, ideał jego widział w konstytucyi angielskiej, którą wszystkim ludziom, jako wzór polacał. Był w tem błąd wielki. Ustrój angielski był dziełem wieków, odpowiadał charakterowi i usposobieniu narodowemu. Historya parlamentu angielskiego jest historyą Anglii. Na stałem lądzie zaś był zaszczepiony sztucznie i wskutek tego w wielu krajach lud dotąd jeszcze zżyć się z nim nie zdołał. Jak dalece te mechaniczne przystosowywanie obcych szablonów konstytucyjnych mało odpowiada potrzebom praktycznym, świadczy choćby ta okoliczność, że system konstytucyjny, jakkolwiek tak stosunkowo młody, u różnych ludów różnie bardzo się rozwinął.

Chociaż wszakże konstytucyonalizm początek swój liberalizmowi zawdzięcza i pierwotnie ideami liberalnemi na wskroś był przeniknięty, to wszakże nie są one nieodzownymi jego czynikami. Można go też brać niezawiśle od nich. Zasada zwierzchnictwa ludu nie koniecznie musi być w nim uznana. Monarcha może być poczytywany za najwyższego zwierzchnika państwa, a niemniej przeto lud może posiadać rękojmie swobody politycznej, współudział w prawodawstwie i u stanowieniu podatków [1]). Wygórowane swobody liberalne są dodatkiem, który od systemu konstytucyjnego oddzielony być może. Z tym warunkiem konstytucyonalizm może być ogólnie uznany. Dążność do ograniczenia dawniejszej monarchii absolutnej, opierającej się głównie na policyi i biurokracyi stanowiła naturalny skutek nowoczesnego rozwoju kulturalnego. Im wyżej lud jaki stoi w kulturze, tem silniej występuje u niego dążność do uczestnictwa w sprawach państwowych. Zresztą, jak zauważyliśmy, monarchie absolutne nie są zbyt głęboko ugruntowane w przeszłości ludów europejskich i średnim wiekom zupełnie były nieznane.

Największą trudnością w systemie konstytucyjnym jest uregulowanie systemu wyborczego. Pierwotnie liberalizm żądał głosowania powszechnego (*suffrage universel*); później, gdy mieszczaństwo doszło do znaczenia i wpływów politycznych, głosowanie powszechne zostało odrzucone, a system wyborczy uregulowany wedle ilości dochodów i posiadanego majątku. Oba sposoby mają swe niedogodności.

System wyborczy powinien być niejako tętnem życia na-

[1]) Stahl. Philosophie des Rechts (wyd. 3) 365. Bluntschli. Die Lehre vom modernen Staat I, 486.

rodowego i odpowiadać słusznym interesom ludu. Głosowanie powszechne niezbyt się po temu nadaje. Wszyscy w nim mają równość głosów. To nie odpowiada rozmaitym stanowiskom poszczególnych jednostek i grup społecznych w państwie. Każdy obywatel przy tym systemie poczytywany jest niejako za abstrakcyjną jednostkę państwową. Wyższy stopień kultury i złączona z nim przypuszczalnie lepsza znajomość praw publicznych nie wchodzą tu wcale w rachubę. Taki system mógłby wtedy tylko odźwierciadlać prawdziwie interesy narodu, gdyby każdy wyborca posiadał dokładną znajomość spraw publicznych, gdyby zdolny był wynaleść takiego przedstawiciela, któryby najlepiej mógł im sprostać i gdyby zawsze takiego wybierał, którego za najlepszego poczytuje. Owóż takiej świadomości i takiej woli dobrej u wielkiej masy ludzi nie podobna przypuszać, to też nieodzownym wynikiem systemu jest tego wpływ interesów osobistych, intryg lub prostego przypadku, wpływ zużytkowany przez zręcznych agitatorów, którzy dla zjednania sobie wyborców najgorszymi nieraz posługują się środkami i damoralizują ich coraz bardziej. Stąd też niepewność wyniku wyborów, którego często i najbieglejszy polityk przewidzieć nie zdoła. Nawet Bluntschli, wielki skądinąd zwolennik konstytucyonalizmu, widział się zmuszony uznać za szkodliwe wybory jedynie przez ilość głów regulowane [1]).

Czem jednak ten system ma być zastąpiony? Odpowiedź na to nie łatwa. Gorszy jest od niego pono tak zwany system trzechklasowy, którego regulatorem samo tylko posiadanie, sam pieniądz bywa i który zazwyczaj interesom pieniężnym tylko służy. To też odzwierciadla on jeszcze w mniejszym stopniu prawdziwe interesy zbiorowości, aniżeli system wyborczy z głosowaniem powszechnem. Jeśli kiedy, to mianowicie za dni naszych większy majątek nie stanowi wcale rękojmi, większej świadomości rzeczy, prawości i miłości dobra ogólnego.

W wielu kantonach szwajcarskich wprowadzono tak zwany proporcyonalny system, wyborczy aby mniejszości krajowej zapewnić też przedstawicielstwo w ciałach parlamentarnych. Wedle tego systemu wszystkie mandaty rozdzielone bywają pomiędzy stronnictwami, odpowiednio do ilości oddawanych na nie głosów, tak iż np stronnictwo, które rozporządza trzecią częścią głosów

[1]) Die Lekre vom moderu en Staat II, 67.

oddawanych na jego kandydatów otrzymuje też trzecią część mandatów. W Belgii od roku 1963 istnieje tak zwany system mnożny, bądący zmodyfikowanym systemem powszechnego głosowania. Każdy belgijczyk mający więcej jak 25 lat, ma prawo jednego głosu. Kto posiada grunt lub kapitał, dający niemniej 2000 fr. dochodu rocznego, albo 25 lat wieku, jest żonaty, lub wdowcem z dziećmi i płaci 5 f. podatku osobistego, ma dwa głosy. Kto otrzymał wykształcenie uniwersyteckie i zajmuje wyższe stanowisko publiczne, rozporządza trzema głosami.

Nowszemi czasy wyrażano nieraz życzenie uregulowania wyborów wedle stanów i klas zawodowych. Taki system wymagałby stanowego rozczłonkowania różnych klas społecznych. Organizacya podobna, przystosowana do dzisiejszych stosunków bardzo byłaby pożądana, ale przeprowadzenie jej przedstawia duże trudności, które nieprędko zapewne będą przezwyciężone. Prócz tego niezależnie od przedstawicieli wyobrażających to stanowe i zawodowe rozczłonkowanie społeczeństwa potrzebaby pewnej ilości przedstawicieli narodu, przez głosowanie powszechne wybranych. Doświadczenie najnowsze poucza, że przedstawiciele pewnych zawodów skłonni są zawsze popierać politykę jednostronnych swych interesów i na wszystkie sprawy publiczne ze swego ograniczonego stanowiska stronniczego się zapatrują. Konieczna byłaby zatem przeciwwaga tej wyłączności, która tylko z powszechnych wyborów może wyniknąć.

Księga trzecia.

Prawo międzynarodowe.

ROZDZIAŁ I.

O prawie międzynarodowem w ogólności.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Pojęcie prawa międzynarodowgo.

Gdyby państwa istniały w zupełnem odosobnieniu od siebie, doszlibyśmy tu już do kresu naszych badań. Ale takie odosobnienie jest niemożliwe i nie leży w zamiarach Stwórcy. Wprawdzie popęd społeczny natury ludzkiej w państwie osiąga swe granice, podobnie jak państwo jest szczytem hierarchii społecznej — w obrębie porządku przyrodzonego. Ponad niem niema wyższego, zorganizowanego społeczeństwa. Wprawdzie kilka państw może się z sobą połączyć, jedno z nich może podlegać drugiemu, ale i wtedy otrzymujemy nowe tylko zwiększone państwo. Związki państw samodzielnych nie wynikają z konieczności przyrodzonej. Nie stają się one też podstawą nowego ustroju społecznego. Każde państwo związkowe zachowuje swą samodzielność w sprawach wewnętrznych, związek ogólny ma tylko ogólne znaczenie wobec spraw zewnetrznych.

Jakkolwiek jednak państwa stanowią najwyższe, samoistne twory społeczne, muszą zachodzić nieodzownie, szczególniej w wyższym stanie kultury, różnorodne pomiędzy niemi stosunki. Powstaje tedy pytanie, jak mamy sobie wyobrazić te stosunki pomiędzy niemi we względzie moralnym i prawnym? Czy wszystko pozostawione tu jest samowoli państw poszczególnych? Czy w stosunkach międzynarodowych istnieje tylko prawo mocniejszego, czy też zachodzą w nich pewne prawa i obowiązki moralne, które przez wszystkie państwa ucywilizowane uznane być winny? Innemi słowy, czy istnieje prawo międzynarodowe? Prawo międzynarodowe, o którem tu jest mowa, różni się od tak zwanego *ius gentium*. Przez *ius gentium* prawoznawcy rzymscy rozumieli tę część ustaw i urządzeń państwowych, która koniecznym wymaganiom rozumu odpowiada i stanowi nieodzowny wynik z ogólno-prawnych zasad przyrodzonych. To pojęcie zjawia się także u św. Tomasza. Późniejsi scholastycy, oraz prawoznawcy XVII i XVIII wieku rozumieli przez *ius gentium* coś pośredniego pomiędzy prawem przyrodzonem, mianowicie rozumieli te ustawy i urządzenia pozytywne, które nie wynikają wprost z prawa przyrodzonego, tak dalece jednak odpowiadają wymaganiom rozumu ludzkiego, że stały się powszechnym prawie wszystkich ludów zwyczajem. Takie *ius gentium* ma przeto za przedmiot nietylko stosunki między państwami, lecz także (i to w większej jeszcze mierze) stosunki pomiędzy członkami jednego państwa; należy więc przeważnie do dziedziny prawa prywatnego. Natomiast prawo międzynarodowe dotyczy stosunków pomiędzy poszczególnemi państwami, czyli narodami, należy zatem przeważnie do dziedziny prawa publicznego, jak to zresztą z dalszych naszych roztrząsań jaśniej jeszcze się okaże. Może być ono określone, jako zbiór praw i obowiązków wzajemnych w stosunkach pomiędzy państwami i narodami.

Prawo międzynarodowe dzieli się: *a*) na p r z y r o d z o n e i p o z y t y w n e; pierwsze wynika bezpośrednio z prawa przyrodzonego i niezależne jest od pozytywnych ustaw prawnych, drugie w tych ustawach i wynikłych z nich zwyczajach ma swą podstawę; *b*) na p u b l i c z n e i p r y w a t n e, z których pierwsze określa stosunki wzajemne państw, jako zbiorowości — drugie reguluje stosunki pomiędzy obywatelami różnych państw; *c*) p o z y t y w n e prawo międzynarodowe dzielą też na o g ó l n e i p o s z c z e g ó l n e, o ile uznane jest przez wszystkie ludy przynaj-

mniej przez wszystkie ludy ucywilizowane, lub przez niektóre z nich tylko. Ogólne prawo międzynarodowe tylko zwyczajowe być może, szczególnie zaś może się opierać na pismiennych lub ustnych umowach. Przyrodzone prawo międzynarodowe z natury swej jest ogólne. *d*) Rozróżniamy wreszcie prawo międzynarodowe pokoju i wojny.

W następstwie zajmiemy się litylko przyrodzonem prawem międzynarodowem, które jedynie może być przedmiotem filozoficznych badań, gdyż jako takie do dziedziny filozofii moralnej należy. To tylko, co na mocy ogólnych zasad z natury i celu stosunków międzynarodowych przez rozum wysnute zostało, należy do dziedziny przyrodzonego prawa międzynarodowego. Źródła pozytywnego prawa międzynarodowego wynikają z wyraźnej lub milczącej umowy. Do tych ostatnich należyteż zaliczać faktycznie uznane zwyczaje prawne.

ARTYKUŁ DRUGI.

Historya prawa międzynarodowego.

Jakkolwiek nie zgadzamy się na zdanie Guizota [1]), że w czasach przedchrześcijańskich stosunki międzynarodowe nie zawierały wcale w sobie praw i obowiązków wzajemnych, to jednak niezaprzeczoną jest rzeczą, że świat starożytności pogańskiej nigdy nie doszedł do wyrobienia w sobie pojęć prawa międzynarodowego., Gruba przemoc lub podstęp, w praktyce przynajmniej, były najwyższą regułą w stosunkach pomiędzy państwami. Grecy, najbardziej kulturalny z narodów starożytności, poczytywali za wroga każdego cudzoziemca i przynajmniej poza obrębem Grecyi uznawali go za pozbawionego wszelkich praw. Na gruncie greckim cudzoziemiec, błagający opieki i ochrony pozostawał pod szczególną protekcyą Zeusa boga gościnności.

Ale w tej wierze ujawniała się tylko myśl, że bogowie więcej dbają o zabezpieczenie cudzoziemców przeciwko zbrodniom jako pozbawionych wszelkich praw i przeto tem więcej na litość zasługujących [2]).

---

[1]) L'église ch. 14.

[2]) Schmidt. Die Ethik der Griechen II, 325.

Wskutek tego sposobu pojmowania stosunków pomiędzy narodami wojna, przynajmniej w czasach pierwotnych, uchodziła za stan normalny i tylko na mocy układów przez czas jakiś ustępowała miejsca pokojowi. Zwycięzcom przysługiwało prawo zabijania zwyciężonych i obracania ich w niewolników. Stąd rzymskie *Vae victis*!

Te wyobrażenia o stosunkach międzynarodowych łączyły się ściśle z brakiem świadomości o wspólnem pochodzeniu całego człowieczeństwa i wspólnem jego celu ostatecznym. Każda narodowość poczytywała się za zupełnie różną od wszystkich pozostałych, wierzyła w swego odrębnego Boga narodowego czy plemiennego, skąd oczywiście musiało wynikać zapoznanie wszelkich związków, rodzaj ludzki na całym obszarze jego bytu łączących. Nawet Izraelici, choć byli w posiadaniu prawdziwego objawienia bożego wierzyli w wyłączne posłannictwo swego narodu. Wszelako prawodawstwo Mojżeszowe więcej uwzględniało prawa cudzoziemców, aniżeli prawodawstwa wszystkich ludów pogańskich [1]).

Dopiero religja chrześcijańska, jako w istocie swej międzynarodowa i nadnarodowa religia, jako religia wszechświatowa przywróciła społeczeństwu świadomość jego jedności, jego przynależności do powszechnej rodziny bożej i stała się podstawą nowej epoki w rozwoju prawa międzynarodowego. Jakkolwiek Chrystus, ani jego apostołowie nie ogłosili zasad tego prawa, to jednak dawniejsze pogańskie pojęcie stosunków między ludami nie mogło być pogodzone z ideami chrześcijańskiemi i podobnie jak starożytne niewolnictwo musiały uledz zupełnemu przeobrażeniu w duchu chrześcijańskim. Chrześcijaństwo zbliżyło ludy i w Kościele katolickim złączyło je w ogólnem społeczeństwie wiernych. Pod władzą papieża rzymskiego zbliżyły się różne narodowości, które w osobie cesarza, jako stróża Kościoła i świecką swą głowę posiadały. Temu przypisać należy, że w wiekach średnich dopóki te poczucie łączności chrześcijaństwa trwało, nie zajmowano się teoretycznem opracowaniem zasad prawa międzynarodowego. Zasady te tkwiły w samem życiu społeczeństwa chrześcijańskiego. Skoro wszakże jedność tego życia została zachwiana, a później rozerwana zupełnie, poczęło się naukowe opracowanie prawa międzynarodowego.

---

[1]) IV Mos. 15, 15; V Mos. 10, 19.

Zadanie to podjęli najpierw teologowie katoliccy Dominikanie: Fr. Victoria [1]) i Dom Sotto [2]), następnie prawnik B. Ayala [3]) i Jezuici L. Molina [4]) i Fr. Suarez [5]). Ze strony protestanckiej wyróżnili się na tem polu Alb. Gentilis [6]) i Hugo Grotius [7]). Jakkolwiek chętnie uznajemy zasługi Grotiusa, nie możemy jednak nie widzić oczywistej przesady ze strony protestantów, poczytujących go za założyciela nauk prawa międzynarodowego. Nie mówiąc już o tem, że zasadnicze idee tej nauki znajdujemy już u św. Tomasza, dość wspomnieć liczne prace późniejszych teologów, w których zawiera się wszystko, co ogólnie i zasadniczo o prawie międzynarodowem daje się powiedzieć i to nieraz w jasnym, systematycznym wykładzie naukowym, jak np. w traktatach Suareza „De bello“ i „De legibus“, które i dzisiaj jeszcze zachowały swe znaczenie.

Zarzucają niektórzy, że teologowie wyprowadzali swe zasady prawa międzynarodowego nie z przyrodzonego rozumu, ale ze źródeł wiary. Jest to prawdą, ale to samo stosuje się do Grotiusa, który często na Pismo św. i na tradycyę chrześcijańską się powołuje. Zresztą sam Grotius nie lekceważył wcale poprzedników swych na polu prawa międzynarodowego. Wielokrotnie przytacza scholastyków św. Tomasza, Nawarusa, Covarruviasa, Victorię Sotta, Suareza, Lessiusa i innych. Protestant Conring utrzymuje nawet, że Grotius głównie zawdzięcza swoje dzieło nauce, jaką zaczerpnął z pism Victorii [8]). Pierwszą ściśle systematyczną pracą naukową o prawie międzynarodowem jest dzieło genewczyka Vattela, p. t. „Le droit des gens“ (1758). Odtąd literatura tego przedmiotu szybko wzrastała. Do najznakomitszych jej dzieł w języku niemieckim należą: „Das europäische Völkerrecht der Gegenwart“ Hefftera; „Systematik des Völkerrechts“ (1858), Bulmenrincqa; „Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten“ (1868), Blunthschliego; „Das europeische

---

[1]) Relection. theolog. de iure belli.
[2]) De iustitia et iure libri septem
[3]) De iure et officis belli.
[4]) De iustitia et iure.
[5]) De bello (w traktacie De charitate); De legibus et legislatore Deo.
[6]) De iure belli (1589); De legationibus (1583).
[7]) De iure belli et pacis.
[8]) Opera, tom IV, De Republ. Hispan. f, m. 77—78.

Völkerrecht“ Holtzendorfa; tegoż Handbuch des Völkerrechts“; wreszcie „Das Völkerrecht der heutigen Staaten europeischer Gesittung“ Rescha.

Jakkolwiek opracowania naukowe prawa międzynarodowego tak liczne są obecnie, to jednak postęp w tej dziedzinie, zarówno na polu teoryi, jak i praktyki bardzo jest wątpliwy. Rozdział religijny w połączeniu z antagonizmem narodów stał się powodem nienawiści i nieufności w międzynarodowych stosunkach. Od pokoju westfalskiego równowaga europejska poczytywana jest za jedyną nieomal rękojmię pokojowego usposobienia państw i ludów. Ciągła podejrzliwość wzajemna zmusza do nieustannego pilnowania się nawzajem i niedopuszczania jakiegokolwiek wmieszania się poszczególnego państwa, które nieodzownie pociąga za sobą wybuch nieprzyjaźni wzajemnych. Ta nieufność i podejrzliwość spowodowały też w stosunkach międzynarodowych stosowanie różnych środków niemoralnych, jak kłamstwo, obłuda, oszukiwanie się wzajemne i t. p. Ostatecznie utrwaliło się przekonanie, że mąż stanu działający w interesie państwa, do przestrzegania zasad moralności zupełnie nie jest obowiązany.

Obecnie w prawie międzynarodowem panuje najgrubszy materyalizm. Wymownie o tem świadczy sposób podejmowania wojen obecnych, które wypowiadane są skoro tylko nadarzy się sposobność poniżenia sąsiada i zabrania mu jakiejś prowincyi Ten materyalizm występuje też we wszelkich układach międzynarodowych, zawieranych zawsze w widokach czysto-materyalnych zysków i zrywanych, skoro te nie są zapewnione, a także w wygórowanym do najwyższego stopnia militaryzmie, z jego olbrzymiemi armiami wojennemi, z jego nieustannem współzawodnictwem w coraz nowszych i kosztowniejszych uzbrojeniach, mających na widoku niespodziewaną napaść na przeciwników i jak największe ich zgnębienie. Nie sprawiedliwość, lecz siła rozstrzyga obecnie w stosunkach międzynarodowych. Odpowiednio do tego zmateryalizowania ich, dzisiejsi myśliciele nie uznają istnienia w tej dziedzinie żadnych praw zobowiązujących. E. von Hartmann mówi otwarcie: „Reservatio mentalis, którą czyni każde państwo co do przestrzegania umów, dopóty tylko, dopóki mu są potrzebne, jest jedynie słusznem i praktycznem postępowaniem rządów, gdyż pomiędzy narodami tylko stan natury, t. j. wojna wszystkich przeciw wszystkim jest stanem nor-

malnym, przerywanym jedynie ze względów oportunistycznych przez okresy pokojowe“ [1]). To jest zupełnie jasne. Walka o byt ma być jedynym regulatorem w stosunkach państw między sobą.

ARTYKUŁ TRZECI.

Uzasadnienie przyrodzonego prawa międzynarodowego.

Nie jest to przypadkowem, że dzisiaj prawo międzynarodowe tak w praktyce jak i w teoryi jest zaprzeczane. Takie prawo, wszystkie ludy ogarniające, opiera się na przypuszczeniu, że tworzy jedną wielką rodzinę, mającą wspólnego Ojca w niebiesiech.

Ateistyczny pogląd na świat, rozpowszechniający się coraz bardziej za dni naszych i w tym względzie rozrywa jedność ludzkości. Rozrywa rodzaj ludzki na rasy i narody, które niby różne stada tego samego gatunku zwierzęcego, wciąż wzajemnie się zwalczają i własny interes uznają za jedyne swe prawo. Zapomnienie o wspólnym Prawodawcy nadziemskim pociąga za sobą też odrzucenie wspólnego prawa, wznoszącego się ponad granice czasu i miejsca. Ale właśnie ta konsekwencya nieodzowna okazuje zasadniczą fałszywość ateistycznego na świat poglądu, z którego wynikają wnioski prowadzące do celów wprost przeciwnych, niż te, które od wieków przewodniczą rozwojowi ludzkości.

Dla nas, którzy stoimy na stanowisku teistycznem, udowodnienie przyrodzonego prawa międzynarodowego nie będzie przedstawiało zbyt wielkich trudności.

Przedewszystkiem istnienie międzynarodowego prawa prywatnego wobec tego, cośmy poprzednio o prawie przyrodzonem powiedzieli, nie może ulegać wątpliwości. Każdy człowiek ma pewną sumę niezaprzeczonych praw przyrodzonych, jako to: prawo do życia, do czci, do dobrej sławy, do wolności i własności i to nie na mocy ustaw pozytywnych, lecz na mocy przyrodzonego prawa moralnego. Ponieważ to jest powszechne, cały rodzaj ludzki ogarniające, powszechnemi są też poszczególne

---

[1]) Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins (361—498).

prawa, które z nich wynikają, niezależne od pochodzenia człowieka od państwa i narodu, do którego on przynależy. Gdyby nawet nie było żadnych pozytywnych ustaw prawnych, każdy człowiek mógłby ziemię obejść z tą świadomością, że nigdzie na niej nie jest bezprawny. Zapisane w sercu ludzkiem prawo „nie zabijaj“ stosuje się nietylko do przyjaciół, krewnych i jednoplemieńców, lecz do wszystkich ludzi, jako członków powszechnej ludzkiej rodziny.

Prawo przyrodzone z istoty swojej jest międzynarodowe; stąd wynika też istnienie publicznego prawa międzynarodowego. Zasada *suum cuique* stosuje się nietylko do jednostek, lecz też do społeczeństw. Społeczeństwo i państwo je wyobrażające jeśli wyrządza krzywdę innemu społeczeństwu, narusza prawo przyrodzone, choćby działały z mocy ustaw lub zwyczajów pozytywnych. Prawa prywatne i publiczne przenikają się tak dalece w stosunkach ludów pomiędzy sobą, że wszelkie naruszenie drugiego z nich jest zarazem naruszeniem i pierwszego.

Ażeby tem dowodniej okazać konieczność przyrodzonego prawa publicznego w stosunkach międzynarodowych, musimy jeszcze się zwrócić do zasadniczych właściwości natury ludzkiej. Stosunki pomiędzy ludami nie wynikają z przypadku i dowolności. Podobnie jak jednostki ludzkie przez naturę swą nakłaniane są do wiązania się w gminy i państwa, te ostatnie również przez swą naturę pociągnięte są do różnorodnych związków pomiędzy sobą. Tylko na najniższym stopniu kultury gmina lub państwo w odosobnieniu zupełnem istnieć mogą; im wyższy jest stopień kulturalnego ich rozwoju, tem więcej potrzebują wzajemnej pomocy. Podział pracy ogarnia coraz szersze koła; naprzód rozszerza się w obrębie gminy, potem państwa, a wreszcie całej ludzkości. Ludy dzielą pomiędzy siebie zadania społeczne i to nie w sposób dowolny, lecz wynikający z różnorodnych ich potrzeb, uzdolnień, z natury gruntu przez nich zamieszkiwanego, położenia geograficznego ich kraju i innych okoliczności zewnętrznych. Tak więc stosunki pomiędzy ludami z natury ludzkiej wynikają i przez wolę bożą są zamierzone. Stąd pochodzi, że i prawa, które je regulują również w woli bożej mają swe źródło.

Istnienie pozytywnego prawa publicznego w stosunkach międzynarodowych uznane jest nietylko w teoryi przez prawoznawców, lecz i w praktyce przez państwa i ich kierowników.

Wszakże państwa zawierają między sobą układy, które w pewnych granicach przynajmniej za obustronnie obowiązujące są uznane, czyli pozostają pod gwarancyą jakiegoś prawa. Owóż takie prawo istniećby nie mogło, gdyby nie istniało przyrodzone prawo międzynarodowe. Nikt sam sobie praw nadawać nie może. Musi być jakaś wyższa powaga, od której one pochodzą. Wszakże człowiek sam siebie wiązać może przez dobrowolne przyrzeczenie, ale tylko wskutek tego, że przyrodzony porządek prawny wymaga dotrzymania przyrzeczeń. Gdyby go nie było, to wszelkie przyrzeczenia dobrowolne nie miałyby siły zobowiązującej. To samo stosuje się i do państw. Gdyby nie było po nad niemi żadnego porządku prawnego, wszelkie układy pomiędzy niemi nie miałyby znaczenia, ni sensu, albo trzebaby przyznać słuszność materyalistom, jak Hartmann i Lasson, którzy ze swego stanowiska zupełnie konsekwentnie utrzymują, że układy międzynarodowe żadnych obowiązków nie nakładają i mogą być zrywane, skoro tylko interes państwowy tego wymaga. Wszyscy przeciwnicy prawa przyrodzonego muszą uznać te konsekwencye. Jeśli takie prawo nie istnieje, to nie istnieje też prawo międzynarodowe, ani przyrodzone, ani pozytywne. Prawo mocniejszego będzie wtenczas jedynym regulatorem w życiu narodów. Kto tego przyznać nie chce, ten byt prawa przyrodzonego uznać musi.

Dodajmy jeszcze, że ci którzy uznają tylko pozytywne prawo międzynarodowe, a odrzucają takież prawo przyrodzone, muszą ograniczać działanie prawa w stosunkach międzynarodowych li tylko do cywilizowanych ludów Europy. Prawo pozytywne może się opierać jedynie na wyraźnych lub milczących umowach. Owóż takie umowy pomiędzy ludami cywilizowanymi i niecywilizowanymi, które zupełnie sobie są obce, nie istnieją i zgoła są nie możliwe. A zatem prawo międzynarodowe w stosunkach ludów europejskich, do ludów zamieszkujących inne części świata żadnego nie mają znaczenia. Jakoż wydaje się, że niektóre państwa europejskie w stosunku do Indyan lub Negrów taką zasadę usiłują stosować.

ROZDZIAŁ II.

Prawo międzynarodowe w czasie pokoju.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Ogólne zasady prawa i obowiązki międzynarodowe.

Mówić tu będziemy tylko o publicznem prawie międzynarodowem, gdyż prawo regulujące stosunki prywatne pomiędzy członkami różnych narodowości i państw, o ile się opiera na prawie przyrodzonem nie różni się od tego, które określa wzajemne stosunki obywateli jednego państwa.

Podobnie jak pojedyncze osoby i państwa, jako osoby moralne w zakresie czysto przyrodzonych praw są sobie równe, ale ze względu na prawa nabyte mogą pod względem znaczenia mniej lub więcej się różnić. Ludy, narody tworzące oddzielne państwa związane są ze sobą nietylko przez obowiązki prawne, ale przez obowiązki miłości. Jeśli te ostatnie są dziś przedmiotem szyderstwa. dowodzi to tylko jak ogromnie wybujał za dni naszych materyalistyczny egoizm.

Podobnie jak w stosunkach prywatnych i w stosunkach międzynarodowych obowiązuje zasada najwyższa: nie czyń tego innym, co tobie nie miło. Zachodzi tu jednak ta różnica, że człowiek prywatny nieraz przez miłość zobowiązany jest nieraz na rzecz bliźniego poświęcić swe dobro doczesne, zaś naczelnik państwa w podobnem położeniu dobro własnego społeczeństwa na pierwszem miejscu stawiać powinien. Zasada, nikt nie powinien czynić użytku ze swego prawa (*Nemo iure suo uti cogitur*) obowiązuje tylko w zakresie prywatnego nie publicznego prawa.

Z powyższych zasad następujące można wyciągnąć wnioski. Jeśli państwo jakieś jest w ciężkiej potrzebie lub trudnem położeniu, z powodu zewnętrznych lub wewnętrznych swych wrogów, to państwo sąsiednie obowiązane jest nieodmawiać mu żądanej pomocy, o ile to bez wielkiej dla siebie szkody uczynić może. Skoro u sąsiada jest pożar, ratować go winni-

śmy. Podobnie w danym wypadku może stać się obowiązkiem miłości wspierać jakieś widocznie krzywdzone stronnictwo w państwie sąsiedniem, bądź na drodze dyplomatycznej, bądź też za pomocą oręża o ile to może być uskutecznione bez znacznych strat i wielkiego zamętu.

W krańcowem przeciwieństwie z wypowiedzianą powyżej zasadą pozostaje głoszona przez liberalizm nowoczesny t. zw. zasada nieinterwencyi. W ogóle liberalizm posiada szczególną zdolność w wynajdywaniu zasad sprzyjających jego interesom. Owa nieinterwencya bardzo się przydała napastniczym przedsięwzięciom, podejmowanym przeciw różnym mniejszym państwom półwyspu apenińskiego, a szczególnie przeciw Państwu Kościelnemu, zabezpieczała ona bowiem od wszelkiej interwencyi państw obcych, która mogłaby podobne napaści powstrzymać i ukrócić. A jednak jest ona zaprzeczeniem solidarności ludów chrześcijańskich, przez zasadę miłości nakazywaną. Każde państwo wprawdzie ma prawo samodzielnie u siebie się rozporządzać i wśród normalnych stosunków może nie dozwolić sąsiadom mieszać się w swe sprawy. Ale i innym państwom przysługuje też prawo przedsięwzięcia środków, jakich bezpieczeństwo ich wymaga. Jeżeli przeto bezpieczeństwo to zagrożone jest przez nieprawidłowe stosunki w kraju sąsiednim, to mogą także szkodliwe na interesa własne oddziaływać.

Jeśli tę zasadę zastosujemy do sprawy Państwa Kościelnego, dojdziemy do przekonania, że zniweczenie go przez rząd piemoncki było nietylko oczywistem naruszeniem prawa międzynarodowego, ale i praw całego Kościoła t. j. wszystkich katolików, a zatem i wszystkich państw katolickich. Państwa owe miały niewątpliwie prawo występować w obronie praw swych poddanych, że już tu pominiemy obowiązek miłości, który nakazywał nieść pomoc głowie Kościoła powszechnego [1]).

ARTYKUŁ DRUGI.

Podmiotowe prawa narodów.

Zasady podmiotowego prawa narodów i państw streszczają się w prawie swobodnego rozwoju czyli samodoskanalenia się.

---

[1]) Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 261.

Jako osoba moralna, mająca naznaczone przez Stwórcę zadanie, musi państwo posiadać odpowiednie środki dla zachowania swego bytu i osiągnięcia swego celu. Należy tu przedewszystkiem prawo samozachowania nietylko wewnątrz, lecz i na zewnątrz. Każde państwo ma prawo strzedz samoistnej sfery swego działania. W tym względzie wszystkie państwa są sobie równe. Prawo jednego ma swoje naturalne granice w prawach drugiego. Stąd wynika niezależność państwa, wykluczająca wszelkie mieszanie się sąsiadów do spraw jego wewnętrznych, z wyjątkiem szczególnych wypadków, o których mówiliśmy. Może ono zatem stosownie do swego uznania rozwijać i zmieniać swój ustrój, utrzymywać siłę zbrojną, zabezpieczać granice za pomocą twierdz i tym podobne. Wszelako prawo samozachowania nie wystarcza państwu, dążyć ono musi do coraz doskonalszego rozwoju, tak wewnętrznego, jak zewnętrznego. Oczywiście dążność w tym ostatnim zakresie musi mieć swoje granice oznaczone przez wymagania prawa międzynarodowego. W tych granicach powinno mieć każde państwo zupełną swobodę ruchów we względzie stosunków z sąsiadami, układów handlowych, związków politycznych i tym podobnych działań przez interes polityczny wymaganych. Jakkolwiek w zasadzie dla dobra ludów potrzebne są swobodne stosunki handlowe, to jednak dla poparcia własnego przemysłu, państwo ma prawo ograniczać przywóz towarów zagranicznych, ustanawiać w tym celu cła i przedsiębrać różne środki, o ile te dobru ogólnemu szkody nie przynoszą.

W celu uregulowania stosunków pomiędzy państwami i narodami utrzymywani są pośredniczący między niemi stali przedstawiciele, posłowie, ambasadorowie, rezydenci i t. d. Ci do pewnego stopnia muszą być nieżależni od praw obcego kraju, w którym działają i mieć możność zachowania stałych stosunków ze swoim rządem. Dokładniejsze określenie ich atrybucyj jest rzeczą pozytywnego prawa międzynarodowego. Jakoż istotnie poseł wraz ze swymi urzędnikami pomocniczymi czyli cały personel poselski we wszystkich państwach cywilizowanych ma t. zw. prawo eksterytoryalności, wykluczające go w większości spraw jego z pod jurysdykcyi władzy krajowej, a szczególniej władz sądowych i policyjnych. Oczywiście to prawo nie rozciąga się na czynności niedozwolone, przez które poseł mógłby zrządzić szkody państwu, przy którem jest uwierzytelniony.

W podwójnem prawie samozachowania i samodoskonalenia się zawiera się też prawo do szacunku i zaufania przynależnego państwu, jako samodzielnej osobie moralnej. Warunkiem zaufania u sąsiadów jest dobra opinia o porządku i zamożności w danem państwie panujących. Odbija się to najwyraźniej na kredycie państwowym, który w dzisiejszych stosunkach publicznych tak wielkie ma znaczenie. Szacunek przynależny państwu wymaga, aby jego znamiona i chorągwie, flagi, herby, nie były zagranicą bezczeszczone, a także aby nie dopuszczane było w sąsiednich krajach rozpowszechnianie fałszywych o niem wieści, potwarzy i obelg. Każde państwo wreszcie ma prawo wymagać należnych oznak uszanowania i względów dla swych przedstawicieli, a szczególniej dla swych naczelnych władców. Ścisłe oznaczenie tego rodzaju objawów w stosunkach wzajemnych między państwami jest rzeczą prawa międzynarodowego.

ARTYKUŁ TRZECI.

O umowach międzynarodowych.

(Układy państwowe i konkordaty).

Jako samodzielne osoby moralne mogą państwa zawierać pomiędzy sobą związki i układy. Wynikające z nich umowy państwowe tem się różnią od prywatnych, że ustanawiają pomiędzy umawiającemi się stronami nowy stosunek prawny, co w umowach prywatnych nie zachodzi wcale.

Prawo zawierania umów państwowych należy do rządów i ich przedstawicieli, wszelako obowiązują one wszystkich członków państwa. W dzisiejszych państwach konstytucyjnych wszelkie umowy zawierane przez rządy, potwierdzane bywają przez prawomocną reprezentacyę narodu, wszelako ważność umów od formy rządu nie zależy. Jeśli monarcha absolutny zawarł jaki prawomocny układ, to ten nie traci swego znaczenia przy zmianie formy rządu, która na miejscu absolutnej monarchii stawia konstytucyjną monarchię lub nawet republikę.

Do ważności umów państwowych te same potrzebne są warunki zasadnicze, co te, od których zależy ważność umów prywatnych. Zawierać je mogą tylko państwa samodzielne, roz-

porządzające swobodnie przedmiotem układu i oczywiście przez osoby do działania zdolne. Przedmiot układu z natury swej nie może zawierać nic niesprawiedliwego, ani godnego potępienia. Umowy państwowe zachowują swą siłę wtedy nawet, gdy dla jednej ze stron są niekorzystne i przez trwogę wymuszone zostały. Jest to konieczny warunek spokoju i bezpieczeństwa publicznego w stosunkach międzynarodowych. Stosunki te podlegałyby ciągłemu zamętowi, gdyby każde państwo mogło nieuznawać umów pod pozorem, że przez trwogę wymuszone zostały.

Do umów międzynarodowych należą też konkordaty[1]), wynikające ze wzajemnego porozumienia państwa z Kościołem Wedle zdania tak zwanych legalistów czyli kanonistów państwowych, którzy Kościół zwierzchności świeckiej chcieliby podporządkować, konkordaty nie nakładają na państwo żadnych obowiązków prawnych. Są one tylko przywilejami państwowymi. Rząd świecki przyjmuje z wdzięcznością ustępstwa władzy kościelnej i obiecuje jej za to pewne zadośćuczynienia, nie biorąc jednak przez nie na siebie formalnych zobowiązań prawnych[2]). Mniemanie to opiera się na bezpodstawnem przypuszczeniu, że Kościół jest sługą państwa i tyle tylko praw posiada ile ono mu przyzna.

Zupełnem przeciwieństwem tego mniemania jest opinia wielu kanonistów katolickich, którzy poczynione w konkordatach na rzecz rządów świeckich następstwa ze strony Kościoła, poczytują za przywileje przez władzę jego udzielone, które naczelnik Kościoła, papież, wedle swego uznania może odwoływać. Wedle tego zdania Kościół tylko na mocy obowiązku wierności nie na mocy sprawiedliwości, powinien dotrzymać warunków konkordatu.

Wreszcie trzeci pogląd uważa konkordaty za właściwe

---

[1]) O konkordatach gruntownie traktują: Fr. X. Wernz S. J., Jus decretalium 1 (Romae 1898). 189, 199 i J. Hergenröther, Katolische Kirche und Christlicher Staat, 793; Heiner, Katholisches Kirchenrecht, I, 62: L. v. Hammerstein, Kirche und Staat (1883); Knoch, De libertate in societate civili, 281. Obacz też artykuły „Concordate“ u Hergenröthera, „Kirchenlexikon“ i w „Staatslexikon“ (der Görres-Geselschaft).

[2]) Np. Hinschius, Staat und Kirche (1887); Fiedberg, Die Grenzen zwischen Kirche und Staat.

umowy, których obustronne dotrzymywanie wymagane jest przez sprawiedliwość.

Spór pomiędzy dwoma ostatnimi poglądami bardzo małe ma znaczenie praktyczne, gdyż i zwolennicy teoryi przywileju przyznają, że papież w sumieniu obowiązany jest przestrzegać warunku konkordatu. Konkordaty, w aktach przez obie strony podpisywane, zwane są *pactiones*, *contractus*, *conventiones*, przyczem dołącza się przyrzeczenie świętego ich dotrzymywania (*sancte servandas*). Te słowa straciłyby wszelki sens, gdyby obustronnego zobowiązania nie miały znaczyć. Często nawet konkordaty wyraźnie określone są jako *contractus utrimque obligantes*.

Zobowiązania, przyjmowanie ze strony monarchów czyli państw i ze strony papieży czyli Kościoła nie podlegają żadnej wątpliwości. Wobec tego spór o naturę wynikających z konkordatu dla papieża obowiązków traci wszelkie praktyczne znaczenie. Jakoż wedle świadectwa historyi, papieże dotrzymywali zawsze podobnych umów z jak największą sumiennością. Nie z ich winy pochodziły naruszenia konkordatu.

Jeżeli mamy wypowiedzieć własne nasze w tej spornej kwestyi mniemanie, to skłonni bylibyśmy oświadczyć się na rzecz teoryi umowy, uznającej obowiązek papieża dotrzymywania konkordatów na mocy sprawiedliwości. Że odnośnie do wielu punktów konkordatu papież przyjmuje właściwe zobowiązanie prawne, nie można o tem powątpiewać. I tak np. jeżeli papież zrzeka się pewnych na korzyść swoją działań ze strony rządu, lub też dóbr przynależnych Kościołowi, to oczywiście z natury rzeczy wynika obowiązek stosowania się do tych zrzeczeń. Ale i we względzie tych części konkordatu, w którym papiepież pewne prawa Kościoła państwu przekazuje (np. prawo nominacyi na stolice biskupie) należy, o ile się zdaje widzieć zobowiązanie prawne. Przynajmniej wyrażenia w odnośnych punktach umowy między Kościołem i państwem używane wyraźnie na to wskazują.

Ktoby odmawiał Kościołowi możności zawierania umów prawnie zobowiązujących, musiałby przypuścić, że nie otrzymał on od Chrystusa całkowitego pełnomocnitwa do wszelkich potrzebnych mu działań. Jakiż bowiem rząd chciałby zawierać z papieżem umowy (*contractus utrimque obligantes*), gdyby wiedział, że naczelnik Kościoła — poza obrębem swych spraw oso-

bistych — niechce i nie może przyjąć prawnych zobowiązań i poczynione przez siebie przyrzeczenia, jako przywileje jednostronne, w każdej chwili odwołać jest mocen.

ARTYKUŁ CZWARTY.

Zasady narodowości.

Do najbardziej znamiennych objawów naszej epoki należą wybujałe dążności nacyonalistyczne i plemienne, wchodzące nieraz w kolizye z ustalonymi stosunkami państwowo - politycznemi. Aby zdać sobie sprawę z istotnego ich znaczenia postarajmy się naprzód określić bliżej pojęcie narodu pokrewne pojęciu ludu. Jakkolwiek te dwa wyrazy w praktyce mowy nie dość ścisły mają zakres pojęciowy, to jednak możemy w ogóle przez naród określić zbiorowość społeczną, złączoną mniej lub więcej ścisłymi więzami plemiennymi, gdy lud oznacza raczej społeczeństwo zjednoczone w pewien całokształ na gruncie jakichś wspólnych dążeń, bez względu na pochodzenie plemienne.

Rodzaj ludzki dzieli się naprzód na pewną ilość ras, wyróżniających się pomiędzy sobą mniej lub więcej wyraźnemi znamionami fizycznemi, szczególniej zaś kątem twarzowym, budową czaski, barwą skóry i włosów. Rasy dzielą się na plemiona, te zaś na narody w obrębie wspólnego typu rasowego, mniej wyraźnie wyodrębniające się pomiedzy sobą. Przez narodowość rozumieć należy ogół znamion duchowych i cielesnych, dziedzicznie wyrobionych w pewnej zbiorowości ludzkiej, na skutek pochodzenia i rozwoju historycznego. Wyróżniająca się niemi zbiorowość zowie się narodem. Skoro mówimy o ludzie, pomijamy zazwyczaj te znamiona wynikające ze wspólności dążeń.

Pojęcia narodu i państwa rzadko kiedy zupełnie się pokrywają. Naród może się dzielić na różne państwa, jak ongi Włochy, Niemcy i t. d., mogą też różne narody stanowić jedno państwo (jak w obecnej Austryi), albo też jeden naród podlega innemu w życiu państwowem (Irlandya i Anglia) wreszcie naród może tworzyć jedno odrębne państwo (Purtugalczycy), albo podlegać może różnym państwom (np. Polacy). Narodowość jest niewątpliwie bardzo ważnym czynnikiem w życiu państwowem

i każdy mąż stanu ściśle się z nią liczyć musi [1]). Tutaj odpowiednio do głównego zadania naszych badań mamy się zająć nie polityczną, lecz prawną stronę zagadnienia narodowościowego. Mianowicie chodzi o to, czy każda narodowość na mocy prawa przyrodzonego powinna nieodzownie stanowić odrębne państwo i czy słusznem jest, aby do celu wszelkiemi siłami dążyła.

Mamy tu na względzie prawo czysto przyrodzone, gdyż naród może mieć też prawo pozytywne do życia państwowego, bądź na mocy umów międzynarodowych, bądź też na skutek innych przyczyn, tkwiących w pozytywnych warunkach jego bytu. I tak np. wiadomo, że Polacy pozostający pod panowaniem pruskiem, niejednokrotnie otrzymywali uroczyste zapewnienia co do praw i swobody w używaniu swego języka i wyznawania swojej religii. Tego rodzaju obietnice zobowiązują jak wszystkie inne, a jeżeli w imieniu i przez reprezentantów państwa zostały udzielone, to następcy monarchy, który je oznajmił lub następnie wybrani przedstawiciele narodu nie mają prawa ich ani cofać ani znosić. Mówimy tu o całym narodzie, każda bowiem jednostka doń przynależąca niezależnie od wszelkich zobowiązań i przyrzeczeń pozytywnych, z mocy prawa przyrodzonego powinna mieć możność w rozwinięciu swych obyczajów narodowych i swego języka narodowego.

Ażeby zasadę narodowościową gruntowniej wyjaśnić, musimy tutaj rozważyć dwojakie jej pojmowanie.

Wedle jednego pojmowania każdy naród ma bezwarunkowe prawo do samoistności państwowej, w tem znaczeniu mianowicie, że powinien tworzyć odrębne zupełnie państwo i w obrębie jego nie może tolerować istnienia jakiejśkolwiek odrębnej narodowości, i ma prawo tłumić wszelkie historycznie wyrobione znamiona jej życia samoistnego. W tem bezwzględnem rozumieniu zasada narodowościowa została postawiona we Włoszech przez Cavoura i jego pomocników i użyta przeciwko istniejącym państwom apenińskim, a szczególniej przeciw Państwu Kościelnemu. Zasada ta nie jest pozbawiona pewnego ziarna prawdy. Prawdą jast mianowicie, że jedność narodowa przynosi państwu znaczne korzyści, daje mu więcej siły i spoistości. Jakkolwiek miłość bliźniego wszystkich ludzi powinna ogarniać to

[1]) Por. Zeller, Des Recht der Nationalität (1877)

jednak wspólność pochodzenia; mowy, historyi, przez samą siłę rzeczy zbliża między sobą bardziej jednostki ludzkie i łączy je ściślejszymi węzłami wzajemnej sympatyi. Na tem polega prawowitość uczucia miłości dla ojczyzny. Tak więc zjednoczenie całego narodu w jednem państwie, samo przez się dobre jest o ile przez dobre i prawowite środki zostało osiągnięte, ale nie idzie zatem, aby w dążeniu do tego celu każdy naród miał prawo gwałcić wszelki istniejący porządek polityczny, wszelkie zasady słuszności i sprawiedliwości. Takie pojmowanie praw narodowościowych zupełnie jest bezzasadne i ze stanowiska moralnego nie daje się usprawiedliwić. Stąd, że coś dla kogoś jest pożyteczne, nie idzie zatem, aby mogło być przezeń zdobywane wszelkimi, słusznymi i niesłusznymi środkami.

Zresztą w swojem bezwzględnem pojęciu przeprowadzenie zasady nacyonalistycznej nietylko pociągałoby za sobą zupełny przewrót istniejących stosunków europejskich, lecz byłoby wprost niemożliwe. Ani jedno państwo europejskie nie jest zupełnie jednolite narodowościowo. Gdyby jednolitość w tym względzie miała być absolutnie przeprowadzona, Austrya, Szwajcarya i Francya musiałaby ustąpić Włochom swoje włoskie prowincye, Baskowie z obu stron Pirenejów, powinni być odłączeni od Hiszpanii i Francyi i utworzyć odrębne państwo. Tak samo Irlandya z Walią i resztkami ludności celtyckiej w Wielkiej Brytanii zamieszkałej, również w całość polityczną zlaćby się musiały. Austrya, Szwajcarya i Wielka Brytania przestałyby istnieć. A cóż dopiero mówić o Stanach Zjednoczonych, o Brazylii, gdzie najrozmaitsze narodowości obok siebie istnieją. A przytem któż zdoła oznaczyć granice narodowości często tak zatarte, tak powikłane, że rozpoznać ich niepodobna. Przejścia od jednej do drugiej narodowości w wielu razach są niedostrzegalne. Zasada narodowościowa w swem bezwzględnem zastosowaniu spotyka wszystkie trudności, niepodobne prawie do przezwyciężenia. A dodać trzeba, iż przeprowadzenie jej konsekwentne musiałoby jeszcze bardziej wzmocnić wzajemną nienawiść pomiędzy ludami i osłabić wśród nich nietylko poczucie miłości chrześcijańskiej, ale także i wszelkiej czysto-ludzkiej solidarności, skąd dla cywilizacyi oczywiste musiałyby wyniknąć straty.

Niebezpieczeństwa zasady narodowościowej skłaniają niektórych liberalnych jej rzeczników do bliższych wyjaśnień jej znaczenia w sposób często nie harmonizujący z zasadami spra-

wiedliwości. I tak np. B. v. Mohl utrzymuje, że naród ma prawo w danym razie przemocą jedność swą przeprowadzać, o ile ta potrzebna mu jest dla osiągnięcia jego zadań życiowych. Układy międzynarodowe wobec niej na drugi plan schodzić powinny. Stąd wynika, że wedle wyraźnego oświadczenia Mohla zasada narodowościowa traci swą siłę, skoro staje na drodze jakiemuś ludowi w dążeniu do słusznego rozwoju państwowego. Pytamy, na czem polega słuszność w tego rozwoju? Skąd pochodzi, jak daleko się rozciąga? Dość sobie uprzytomnić możliwe skutki zapatrywań Mohla, ażeby ich dowolność w pełnem ukazała się świetle. Wszelkie gwałty przemocy, wszelkie niesprawiedliwości z tego punktu widzenia dają się usprawiedliwić.

I Bluntschli również stawia pewne ograniczenia zasadzie narodowościowej [1]). Nie każdy naród, mówi on, jest zdolny do utworzenia i utrzymania państwa, a tylko politycznie uzdolniona narodowość ma prawo do samodzielnego bytu państwowego. Narody pozbawione odpowiednich w tym względzie uzdolnień, powinny podlegać kierownictwu narodów zdolniejszych. Na tem zasadza się panowanie Anglii w Indyach Wschodnich. Owóż zachodzi tu pytanie, kto ma w razie wątpliwym rozstrzygać o istnieniu i stopniu uzdolnień politycznych? Czyż którykolwiek naród zgodzi się na to, aby za zupełnie niezdolnego w tym kierunku został uznany i czy na tej zasadzie dobrowolnie przyjmie kierownictwo obcego narodu? Bluntschli powołuje się na wyrok historyi o zdolności jakiegoś narodu do życia państwowego; wobec niedoskonałego stanu prawa międzynarodowego rozstrzyga nie ludzki, lecz boski sąd objawiający się w historyi. Ten boski sąd w historyi, wedle liberalizmu nowoczesnego, nie na czem innem, jak na sile faktów polega. A więc ostatecznie brutalna i materyalistyczna zasada faktów dokonanych o wszystkiem ma rozstrzygać. Jak nieokreślone i mętne jest pojęcie zasady narodowościowej u Bluntschlego świadczy choćby następujący ustęp: „Posiadająca jasną świadomość i poczucie swych zadań narodowość ma naturalną potrzebę ujawnić swą istotę w życiu państwowem. Jeśli ma siłę nieodzowną do zaspokojenia tego popędu, to posiada też naturalne prawo utworzenia państwa“ [2]).

[1]) Die Lehre von modernen Staaten I, 111.

[2]) Dzieło przyt. 112.

Zważmy, że narodowość sama przez się jest tylko abstrakcyą, która nie może mieć realnych uczuć i potrzeb. Uczucia te właściwe są tylko poszczególnym jednostkom. W tym razie poczucie powołania politycznego narodu występuje zazwyczaj w dążeniach ambitnych i uzdolnionych jego przedstawicieli.

ROZDZIAŁ III.

Prawo międzynarodowe podczas wojny.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

Pojęcie wojny i kwestya jej dopuszczalności.

Każdy wie co jest wojna, a jednak rozmaicie bywa ona przez uczonych określona. Wedle Bluntschlego [1]) jest ona sporem prawnym pomiędzy dwoma państwami o prawo publiczne. Słuszniej jednak byłoby powiedzieć, że spór prawny jest powodem do wojny, nie samą wojną. Ta ma dopomódz do zdobycia prawa. Niesłusznem jest także, gdy w określeniu pojęciowem zawiera się już usprawiedliwienie użycia siły zbrojnej. Wojna niesprawiedliwa jest także wojną. Z tego też powodu nie może zadowolnić określenie wojny, jako zbrojnej samopomocy, którą się państwo posługuje. Jeżeli ambitny zdobywca rozpoczyna wojnę z sąsiedniem państwem, to czyż posługuje się nią jako samopomocą? Zbyt ciasną jest definicya Mohla [2]), który wojnę poczytuje za odparcie bezprawia zbrojną ręką. Nie mówiąc o tem, że ta definicya nie daje się zastosować do wojen nie słusznych, zważmy, że wojna może być też podejmowana nie dla odparcia, lecz dla ukarania dokonanego już przedtem bezprawia.

Najprościej można określić wojnę jako stan walki fizycznej pomiędzy dwoma lub kilkoma państwa-

---

[1]) Das moderne Völkenrecht, § 510.

[2]) Encyklopedie, § 69, str. 455.

mi. To określenie wyklucza walki między rozbójnikami i między stronnictwami jednego państwa. Jeżeli walka stronnictw zowie się niekiedy wojną domową, to wyraz ten niewłaściwe tu znajduje zastosowanie. Słuszniej można mówić o rewolucyi.

Rozróżniamy, jak już wyżej zaznaczono, wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Należy też rozróżnić wojny zaczepne i odporne.

W pewnem znaczeniu każda wojna sprawiedliwa jest odporną, ponieważ winna ona być podejmowana tylko jako ostateczny środek samopomocy i obrony. Wszelako zazwyczaj wojnę odporną nazywamy taką, która ma na celu odparcie niebezpieczeństwa, grożącego słusznemu prawu; wojna zaczepna zaś o ile jest sprawiedliwa, ma na celu powetować lub ukarać bezprawie, uchronić od naruszenia porządku prawnego w przyszłości. W praktyce mowy nazywają też wojną zaczepną wszelkie rozpoczęcie kroków nieprzyjacielskich.

Wojna nie jest niedozwolona bezwarunkowo przy wszelkich okolicznościach. Jeśli chodzi o wojnę odporną w ścisłem znaczeniu, to jej słuszność stąd już wynika, że każdy ma prawo bronić się przeciw wszelkim napaściom na swe życie i mienie. Zasada ta znajduje zastosowanie nietylko względem zbiorowych osób jednostkowych, lecz także względem zbiorowych osób moralnych, mających byt uprawniony. Stosuje się ono tembardziej do państwa, jako osoby moralnej, ponieważ zachowanie jego bytu jest też warunkiem bezpieczeństwa prawnego jednostek. Stąd wynika też, że wojna obronna jest nawet obowiązkiem rządu państwowego, ponieważ zasadniczem jego zadaniem jest ochrona podległej mu zbiorowości społecznej. Jednostka może się wyrzec prawa samopomocy, nigdy zwierzchność państwowa, postanowiona dla bezpieczeństwa ogółu.

Wojna zaczepna ma na celu często odzyskanie zabranych przemocą krajów, prowincyi lub praw jakichś, albo także wymuszenie odszkodowania za poczynione straty. Podjęcie i prowadzenie takiej wojny jest również obowiązkiem władzy państwowej. W gruncie rzeczy chodzi tu także o zachowanie państwa w posiadaniu wszystkich jego dóbr i praw.

W innych wypadkach wojna zaczepna zmierza do ukarania lub ukrócenia przeciwnika, który państwu zrządził szkodę, lub też czci jego jakąś ujmę przyniósł. Uzasadnienie tego rodzaju wojny zdaje się nastręczać pewne trudności, ponieważ

prawo karania opierać się może tylko na prawowitej jurysdykcyi nad tym, który karze podlega. Owóż państwa takiej jurysdykcyi nad sobą wzajemnie posiadać nie mogą. A jednak i taka wojna zaczepna stanowi konieczny warunek porządku i bezpieczeństwa w stosunkach pomiędzy narodami. Podobnie jak w obrębie prawidłowo zorganizowanej zbiorowości społecznej dla utrzymania ładu i pokoju potrzebna jest władza, mająca prawo karania przestępców i prawidłowe stosunki pomiędzy narodami, bez takiej władzy obejść się nie mogą. Ponieważ państwa nie mają nad sobą wyższej zwierzchności, więc jedynie naczelni ich zwierzchnicy muszą posiadać władzę (jeśli się tak wolno wyrazić) międzynarodowego prawa karania. Każde zatem samoistne państwo ma prawo odwetu za wyrządzone sobie krzywdy i bezprawia.

Zachodzi tu ta trudność, że oskarżyciel, sędzia i wykonawca wyroku i to we własnej sprawie stanowią jedną i tę samą osobę. Zdaje się to być przeciwne prawu przyrodzonemu, orzekającemu, że nikt nie może być jednocześnie oskarżycielem i sędzią, szczególniej we własnej sprawie. Ale przytoczona zasada ma znaczenie w prawie prywatnem, nie daje się zaś zastosować w publicznem prawie międzynarodowem. Zapewne i w tej dziedzinie pożądanem jest, o ile jest możliwe, aby sędzia i oskarżyciel odrębnemi byli osobami. Ale w stosunkach międzynarodowych zazwyczaj jest to niemożliwe przynajmniej do dziś dnia, a zatem albo krzywdy w zakresie tych stosunków mają posiadać przywilej bezkarności, albo też państwu przysługuje prawo wyrokować o tych krzywdach i wymierzać za nie kary. Na pierwsze przypuszczenie trudno się zgodzić, trzeba więc przyjąć drugie. Zresztą pamiętajmy, że ci, którzy wyrokują w tych sprawach, powodują się nie osobistym, lecz publicznym interesem. Nie można więc ich wyroków utożsamiać z wyrokami w sprawach prywatnych, w których połączenie sędziego i oskarżyciela w jednej osobie jest tak oczywistem naruszeniem wszelkiej słuszności.

Bezzasadny jest też pogląd, że państwo prowadzące wojnę zaczepną ma na widoku śmierć wojsk nieprzyjacielskich a przeto przypisuje sobie bezzasadnie prawo życia i śmierci, Bogu tylko przysługujące. Pamiętać trzeba że Bóg mógł udzielić zwierzchności państwa prawo karania nieprzyjaciela za wyrządzoną przezeń krzywdę nawet na życiu jego żołnierzy, jeśli te-

go wymaga zwalczenie stawianego oporu. Że istotnie Bóg to prawo zwierzchności państwowej przekazał, wnosić powinniśmy stąd że ono jest nieodzowne dla utrzymania ładu i bezpieczeństwa w stosunkach międzynarodowych.

ARTYKUŁ DRUGI.

Warunki dopuszczające wojnę.

Stąd, że wojna jest dozwolona w zasadzie, nie należy wnosić, że zawsze i we wszelkich okolicznościach usprawiedliwiona być może. Warunki dopuszczające ją zależą od tego: 1) czy podjęta jest przed prawowitą; władzę 2) czy zachodzi dostateczny powód dla użycia siły; wreszcie 3) czy prowadzenie jej utrzymane jest w granicach przez sprawiedliwość i miłość określonych.

1. Te tylko państwa, które posiadają nieograniczoną władzę zwierzchnią t. j. tak w wewnętrznych jak i zewnętrznych swoich sprawach żadnej wyższej powadze nie podlegają, mogą prawowicie podejmować i prowadzić wojnę zaczepną. Wojna jest w każdym razie dotkliwym dla ludów ciężarem, pociąga za sobą nietylko materyalne straty lecz często też szkodliwe bardzo następstwa w dziedzinie moralnej, usprawiedliwiona jest więc wtedy tylko, gdy zostanie użyta jako ostateczny środek samopomocy, gdy nie ma innego sposobu dochodzenia swych praw. Owóż wszyscy ci którzy jakiejś wyższej władzy podlegają, jeśli tylko nie chodzi o natychmiastową obronę przeciw zagrażającej bezpośrednio ich życiu napaści, mogą zwrócić się do owej stojącej nad niemi władzy i u niej dopominać się o swe prawa. Zasada ta obowiązuje nietylko osoby prywatne lecz także wszystkich najwyższych nawet urzędników państwowych aż do samego monarchy. Ten tylko, który od niego jest upełnomocniony, ma prawo wypowiadać wojnę.

Cóżby się stało z ładem i bezpieczeństwem publicznem, gdyby każdemu obywatelowi państwa przysługiwało prawo dla pomszczenia swoich osobistych krzywd chwytać się oręża i wzywać orężnej pomocy współobywateli. Najwyższy zwierzchnik państwowy nie mógłby w takim razie utrzymać porządku w po-

wierzonej jego pieczy zbiorowości społecznej. Dodać tu trzeba że każda wojna pociąga za sobą rozliczne straty całego ogółu społeczeństwa, za którego dobro i bezpieczeństwo tylko naczelny zwierzchnik państwa jest odpowiedzialny.

Wojna zaczepna wreszcie ma na celu pomszczenie jakiegoś występku czy jakiejś zbrodni przeciw społeczeństwu, przypuszcza ona zatem pewnego rodzaju jurysdykcyę, jest aktem karzącej sprawiedliwości, stąd już wynika, że człowiek prywatny, nie mający po temu publicznie ujawnionego pełnomocnictwa, wojny takiej w żadnym razie podejmować nie może, choćby rozporządzał potrzebnymi do niej środkami; urzędnicy zaś państwowi w użyciu wszelkich poruczonych im sił i środków wojennych mają się stosować do woli najwyższego naczelnika państwa, od którego takowe otrzymali. Samo przez się rozumie się, że on tylko może roztrzygać w tak ważnych dla całego państwa sprawach.

Jeżeli prawo wypowiedzenia wojny przypisujemy tylko monarsze lub w ogóle najwyższemu naczelnikowi państwa, to nie jest wykluczone, że w stosowaniu tego prawa może on być związany przez pewne warunki, jak np. zezwolenie stanów lub przedstawicielstwa narodowego. Te warunki utrudniają niekiedy potrzebną w czynnościach wojennych szybkość postanowień, mogą jednak być skuteczną rękojmią przeciwko niepotrzebnie lub lekkomyślnie podejmowanym wojnom. W republikach prawo wypowiadania wojny nadane jest przez konstytucyę pewnym organom państwowym, działającym w imieniu władzy najwyższej.

2. Słuszna wojna uwarunkowana jest przez słuszne do niej przyczyny. I w tym razie chodzi głównie o wojnę zaczepną skoro bowiem państwo zmuszone jest do odpierania napaści, to prawo samoobrony wystarczającą jest przyczyną wojny. W wojnie zaczepnej, wypowiadający ją sąsiedniemu państwu, zamierza mu wyrządzić wielkie klęski i straty materyalne i własnych poddanych naraża też na dokliwe ciężary, muszą przeto zachodzić bardzo ważne i słuszne przyczyny do powzięcia zamiaru i postanowień, pociągających za sobą tyle ciężarów klęsk i nieszczęść publicznych. Zresztą nie każda przyczyna jest słuszną i wystarczająca do wypowiedzenia wojny. Powiedzieliśmy, że tylko ostateczność, tylko zupełny brak wszelkich innych środków załatwienia sporu, może usprawiedliwiać przedsięwzięcie kroków wojennych. Do środków pozwalających uniknąć tej ostateczności

należą: bezpośrednie porozumienie pomiędzy zwaśnionemi stronami za pomocą układów dyplomatycznych, pośrednictwo trzeciego bezstronnego państwa, wybór sędziów rozjemczych, albo jako mniej gwałtowne środki samopomocy różne, represalie, blokady i t. p. Dopiero kiedy te wszystkie środki nie wystarczają i państwo niema wyboru: albo znosić wszelkie bezprawia i krzywdy, co pociąga za sobą pubudkę do podobnych bezprawiów w przyszłości, albo ucieć się do siły zbrojnej — dopiero wtedy wojna za usprawiedliwioną, uznaną być może.

3. Błędem byłoby poczytywać wojnę za stan zupełnej bezprawności pomiędzy państwami. Nie, i wojna ma swoje prawa i ustawy. Odpowiadający im sposób prowadzenia działań wojennych jest trzecim warunkiem, od którego dopuszczalność ich zależy.

a) Zanim kroki nieprzyjacielskie rozpoczęte zostaną przeciwnikowi, za pośrednictwem odpowiedniego ultimatum lub też w inny sposób musi być dana możność dobrowolnego zadośćuczynienia albo odszkodowania. Warunek ten wynika nietylko z pozytywnych zwyczajów istniejących u wszystkich ludów cywilizowanych, lecz także z prawa przyrodzonego. Tylko w wypadku bezwzględnej konieczności wojna słusznie może być podejmowana. Konieczność owa tam tylko zachodzi, gdzie nieprzyjaciel mając sobie otwarte wszystkie drogi do zaspokojenia słusznych żądań i powiadomiony o wiszącej nad nim grozie wojny nie korzysta z danej mu możności uniknięcia takowej. Oczywiście stosuje się to tylko do strony występującej zaczepnie. Kto podejmuje wojnę obronną przeciwko napaści nie potrzebuje jej wypowiadać, ani stawiać przeciwnikowi żadnych warunków, ani ultimatów.

b) Nie wszystkie środki szkodzenia nieprzyjacielowi dozwolone są prowadzącym wojnę. Z natury swojej odrzucone powinny być takie środki jak np. kłamstwo, krzywoprzysięstwo. Umyślne szerzenie fałszywych wieści (o wymyślonych zwycięztwach i t. p.) często podczas wojny faktycznie bywa używane, aby podnosić odwagę własnych wojsk, a osłabiać ją w nieprzyjacielskich. Liberalni prawoznawcy użycie takich środków dopuszczają, nie mniej przeto są one godne potępienia. Jakkolwiek kłamstwo i podczas wojny jest niedozwolone to jednak takie sposoby jak podstępy wojenne, zasadzki, pozorne napaści nie dają się w niej uniknąć. Nie są to wszakże kłamstwa w ścisłem znaczeniu, lecz bądź

utajenia prawdziwych zamysłów, bądź dwuznaczne mowy i czyny, które dla nieprzyjaciela stają się tylko sposobnością do błędów. Wywiady wojenne przez szpiegowanie nie mogą być też za kłamstwa poczytane i podczas wojny wzbronione nie są.

Bardziej jeszcze aniżeli kłamstwo zasługują na potępienie takie czyny podczas wojny, jak bezpośrednie zabijanie niewinnych i bezbronnych kobiet, dzieci, starców, a także gwałcenie kobiet. Zabieranie własności nietylko państwa nieprzyjacielskiego ale także jego poddanych może być usprawiedliwione o tyle wszakże tylko, o ile do osiągnięcia celu słusznej wojny koniecznie jest potrzebne. Przyczynianie szkód poza tą konieczną potrzebą musi być podczas wojny uznane za bezprawne i pociąga za sobą obowiązek odszkodowania, jeżeli to jest możliwe. Zupełnie n słusznie przeto zwycięztwo odniesione poczytywane bywa niekiedy za przywilej popełniania wszelkich czynów przemocy. W ogóle zwycięztwo samo przez się praw żadnych nie daje, daje tylko możność przywrócenia lub ustalenia słusznego ładu prawnego.

Prawo szkodzenia nieprzyjacielowi, przyczyniania mu strat na życiu i mieniu poszczególnym żołnierzom i oddziałom wojennym o tyle tylko przysługuje, o ile przez władzę publiczną za pośrednictwem dowodów zostało im udzielone. Oddział wojska, który bez wyraźnego lub milczącego upoważnienia niszczy kraj nieprzyjacielski przez rabunki, podpalanie i zabijanie ludności spokojnej jest tylko bandą rozbójniczą, żadnych praw słusznych nie posiadającą.

Skoro cel wojny został zupełnie osiągnięty, ustaje wszelkie prawo do przedsiębrania dalszych kroków nieprzyjacielskich; zwycięzca obowiązany jest powstrzymać je i najechane terytoryum opuścić. Części tego terytoryum wtedy tylko może zagarniać, skoro uprzednio miał do nich prawo, lub skoro nieprzyjaciel zmuszony jest je odstąpić tytułem kary, albo wreszcie skoro własne bezpieczeństwo w przyszłości tego wymaga.

Wszystkie wymienione tu warunki prawowitej wojny, wynikają z wymagań prawa przyrodzonego. Oprócz tego pozytywne prawo międzynarodowe, obowiązujące w państwach cywilizowanych stawia warunki, które z prawa przyrodzonego wynikają i strony wojujące obowiązują. I tak wzbronione jest im używanie broni zatrutej. Tylko w wyjątkowych wypadkach do-

puszcza się krzywdzenie spokojnej ludności, niszczenie zasiewów zbiorów, mieszkań [1]). Wedle tegoż prawa pozytywnego dopuszczają się środki wojenne tylko przeciwko osobom faktycznie walczącym, do użycia broni upoważnionym i zobowiązanym. Osoby nie walczące jak np. duchowni, lekarze, dozorujący chorych, powinny być podczas wojny oszczędzane, chociaż mogą być brane do niewoli. To samo stosuje się do rannych żołnierzy niezdolnych do boju [2]).

ARTYKUŁ TRZECI.

Rodzina ludów.

1. Przyszły historyk, jako najbardziej charakterystyczne znamię czasów obecnych uzna zapewne międzynarodowe ukształtowanie się stosunków społecznych. Zastosowanie pary i elektryczności do środków komunikacyi zdają się znosić coraz bardziej odległości pomiędzy ludźmi. Fabryki europejskie pracują można powiedzieć dla całego świata, inne jego części wysyłają swoje wytwory na rynki Europy. W ten sposób ludy zbliżają się i łączą tak, iż powstaje w interesach coraz większa solidarność. Wojna w jakimkolwiek kraju oddziaływa dzisiaj na stosunki handlowe i przemysłowe wszystkich krajów ucywilizowanych, na odwrót dobroczynny jakiś wynalazek lub postęp, gdziekolwiek uczyniony, niebawem wszędzie na świecie znajduje zastosowanie.

Nieodzownem następstwem tego stanu rzeczy jest coraz bardziej dająca się odczuwać potrzeba odpowiedniego uregulonia wspólnych interesów wszystkich ludów i krajów. Jak dalece ta potrzeba wzrasta, dowodzą tego powstające wciąż coraz liczniejsze urządzenia międzynarodowe. Wszakże mamy wszechświatowy związek pocztowy, mamy międzynarodowe umowy dla ochrony handlu i własności literackiej, dla wzajemnego wydawania pospolitych zbrodniarzy, coraz częściej też powtarzają się zebrania, kongresy i wystawy międzynarodowe. Czyniono też

---

[1]) Heffter, Das europäische Völkerrecht, § 125.
[2]) Heffter, Jak wyżej, § 126.

próby w celu ustanowienia międzynarodowych praw ochronnych dla robotników.

Nie ulega przeto wątpliwości, że rozwój kultury powoduje coraz większą łączność pomiędzy ludami, wymaga też coraz doskonalszej organizacyi wspólnych ich spraw i działań. Postęp w tym kierunku z samej natury rzeczy wynika. Też same siły pobudzające, które sprawiają łączenie się jednostek w rodziny, a rodzin w państwa na wyższych stopniach kultury wywołują zbliżenie i łączność narodów. Im dalej postępuje kultura ludzkości, tem liczniejsze są jej potrzeby, tem większe znajduje w niej zastosowanie podział pracy, a co zatem idzie tem większa staje się wzajemna zależność, solidarność, oraz potrzeba uregulowania stosunków międzynarodowych.

2. Do pewnego stopnia, jak to okazuje historya przeszłości, związki międzynarodowe wystarczają do uregulowania stosunków między ludami. Wszelako im częstsze i bliższe są te stosunki, oraz wynikająca z nich zależność i solidarność wzajemna, tem wyraźniej okazuje się niedostateczność związków i układów międzynarodowych bez rękojmi jakiejś wspólnej powagi, przestrzegającej pełnienia wzajemnych zobowiązań, jakie z tych stosunków wynikają i zdolnej w danym razie wywrzeć pewien nacisk na opornych.

Szczególniej okazuje się potrzebna międzynarodowa organizacya środków, zapobiegających wojnom. Wprawdzie wymarzony już przez Kanta pokój wieczny, o którym i dzisiejsi socyaliści rozprawiają, po wszystkie czasy pono pozostanie ideałem niedoścignionym; nie da się jednak zaprzeczyć, że z postępem kultury wzmaga się ilość przeciwników wojny. Jak wyżej zauważyliśmy, wojna zagraża dzisiaj interesom nietylko państw, które je prowadzą, lecz pośrednio też wszystkich ucywilizowanych ludów. Dla własnego tedy dobra zmuszone są one dążyć do możliwego usunięcia niebezpieczeństw wojny. Jest ona z natury swej tak wielkiem złem, że wszyscy szczerzy przyjaciele rozwoju kulturalnego muszą się stać jej przeciwnikami. Usunięcie jej ze stosunków międzynarodowych możliwe będzie tylko wtedy, gdy ustanowiona nad nimi zostanie jakaś najwyższa powaga.

3. Jakiegoż rodzaju ma być ta organizacya międzynarodowa z natury rzeczy wynikająca? Niektórzy zwolennicy liberalizmu, których bożyszczem jest ludzkość, w przyszłości marzą

o wielkiem państwie zorganizowanej ludzkości. „Dzisiejsze państwa narodowe, mówi Bluntschli, względną tylko mają wartość. Myśliciel nie może w nich widzieć wypełnienia najwyższej idei państwowej. Dla niego państwo jest organizmem ludzkim, ludzką osobą. Jeśli jest tem, to duch ludzki, który w nim żyje musi też ciało ludzkie przyoblec, gdyż ciało i duch należą do siebie nawzajem i w połączeniu tworzą osobę, a w ciele nie mającem prawdziwie ludzkiej organizacyi duch ludzki przebywać nie może. Ciało państwowe musi zatem być ukształtowane według wzoru ciała ludzkiego. Doskonałe państwo musi stać się widocznie ucieleśnioną ludzkością. Państwo wszechświatowe jest ideałem kroczącej na drodze postępu ludzkości“ [1]).

Istotnie ludzkość stanowi pewną całość, ale nie w tem panteistycznem znaczeniu, które przejawia się w przytoczonych wyżej słowach. Nie należy też bardzo akcentować analogii pomiędzy państwem i ciałem organicznem; na drodze tej analogii zbyt daleko posuniętej można dojść do prostej niedorzeczności. Plato wskutek przesadnego uwydatnienia jedności państwowej doszedł do ideału państwa ze wspólnością żon i majątków. Bardziej jeszcze wystrzegać się należy przesady w wyobrażeniu jednolicie zorganizowanego społeczeństwa. Jedność organiczna najzupełniejsza jest w jednostce żyjącej i staje się coraz mniej zupełną w miarę jak postępujemy na drodze hierarchicznego rozczłonkowania społeczeństwa. Mniej jednolitą aniżeli w jednostce jest ona w rodzinie, jeszcze mniej w gminie i w państwie, a najmniej w całym rodzaju ludzkim. Jeśli tedy mówimy o państwie wszechświatowym we właściwem jego znaczeniu, to posuwamy się za daleko. Państwo jest zbiorowością społeczną, podlegającą najwyższej władzy, w której się streszcza zarazem władza sądownicza i prawodawcza. Owóż jeśli będziemy mieli na względzie praktyczny stan upadłej wskutek grzechu pierworodnego ludzkości, to takie zjednoczenie jej państwowe okaże się niemożliwem. Czyż podobna sobie wyobrazić, aby wszystkie ludy wyrzekły się swej samoistności narodowej i zgodziły się podlegać jednej jedynej władzy naczelnej? Jest to więcej niż wątpliwe. A jakim sposobem ta jedyna władza naczelna zdołałaby ustanowić ogólne prawa i urzędy dla wszystkich ludów, tak różnych w swych obyczajach, pojęciach i potrzebach? Pamiętać też na-

[1]) Die Lehre vom modernen Staat I, 26.

leży, że odrębności narodowe uprawnione są wobec ludzkości; mają ono dla niej pewne znaczenie i potrzebne jej są nawet z wielu względów. Jednolite państwo wszechświatowe zniweczyćby je musiało i wszystko urządzić wedle jednakiego szablonu.

Wszystkie dotychczasowe próby utworzenia takiego państwa, od Aleksandra W. aż do Napoleona I, zupełnie się niepowiodły. Przyszłość nie zdaje się też im wróżyć lepszego powodzenia. Przykład Kościoła chrześcijańskiego, który katolicki jest i wszechświatowy nie przemawia wcale na korzyść wszechświatowego państwa. Zachodzi tu ogromna różnica. Kościół jest instytucyą ustanowioną przez Syna Bożego dla wszystkich czasów i ludów. Istota jego i byt nie zależy przeto od wolnej woli ludzkiej. Przeciwnie, państwo wszechświatowe powstać tylko może na skutek dobrej woli wszystkich ludów. Przytem Kościół odpowiada duchowej stronie człowieka, z natury swojej międzynarodowej od warunków czasu i miejsca w znacznej części nie zawisłej. Państwo natomiast ma do czynienia przeważnie z zewnętrznemi, materyalnemi sprawami człowieka, bardzo zmiennemi w różnych krajach i miejscach.

4. Z powyższych uwag wynika, że wedle naszego przekonania państwo wszechświatowe we właściwem znaczeniu nie ma żadnych widoków urzeczywistnienia. Jeżeli jednak przez nie rozumieć tylko będziemy związek państw, t. j. złączenie polityczne ludów pod wspólną władzą naczelną, która jednak w sprawy wewnętrzne poszczególnych państw mięszać się nie będzie i zajmie się tylko regulowaniem stosunków międzynarodowych, to sądzimy, że podobna organizacya zasadom prawa przyrodzonego zupełnie odpowiadać może i że jej urzeczywistnienie w przyszłości coraz bardziej stawać się będzie prawdopodobnem. W ogóle jakakolwiek organizacya stosunków międzynarodowych przy postępie kultury jest nieodzowną koniecznością. Właściwe jednolite państwo wszechświatowe jest niemożliwe, a zatem organizacya ta może być tylko federacyjną. Ludy cywilizowane, do liczby których wszystkie ludy ziemskie z czasem należeć będą, utworzą przypuszczalnie wielki związek powszechny, na czele którego stanie złożona z przedstawicieli ich rada naczelna, mająca za obowiązek roztrzyganie i prowadzenie wszelkich spraw międzynarodowych. Do urzeczywistnienia takiej organizacyi trzebaby porozumienia i związku pomiędzy największemi i najpotężniejszemi mocarstwami, które za pomocą wszelkich pozostają-

cych w ich rozporządzeniu środków moralnych zniewoliłyby stopniowo cały ogół człowieczeństwa do przystąpienia do tego związku powszechnego.

Zadanie tej rady narodów — czy też międzynarodowego dyrektoryatu, lub jakkolwiek, byśmy tę władzę najwyższą nazwali — polegałoby przedewszystkiem na kodyfikacyi prawa międzynarodowego. I stosunek pomiędzy narodami, jeśli ma być doprowadzony do ładu potrzebuje ściśle oznaczonych norm ogólnych. Zadaniem władzy międzynarodowej byłoby przeto wypracowanie pozytywnego prawa ludów i państw, opartego na zasadach prawa przyrodzonego z uwzględnieniem różnorodnych miejscowych zwyczajów i wymagań. Przedmiotem tego prawodawstwa międzynarodowego musiałaby być naprzód kwestya prowadzenia wojny (warunki dopuszczalności wojny, sposób jej wypowiadania, prowadzenia i zakończenia). Następnie nabywanie i odstępowanie obszarów krajowych, dalej oznaczenie kompetencyi poselstw i konsulatów, wreszcie ustanowienie rękojmi poręczających umowy międzynarodowe. Prócz tego władza ta musiałaby uregulować prawodawczo międzynarodową komunikacyę, wydawanie wzajemne przez państwa zbrodniarzy, oraz ochronę własności literackiej. Oczywiście w razie potrzeby powinien by ten dyrektoryat rozporządzać siłą zbrojną dla zniewolenia opornych do posłuszeństwa wydanym prawom, lub też powinno mu przysługiwać prawo przyzwania pomocy orężnej jednego lub kilku państw. Zresztą przypuszczalnie nacisk opinii publicznej stanowiłby w większości wypadków dostateczną siłę, którąby udzieliła poparcia najwyższej władzy międzynarodowej i uczyniłaby zbytecznymi wszelkie środki wojenne.

Nie taimy wielkich trudności i przeszkód nie dopuszczających na razie urzeczywistnienia tych planów i nie oczekujemy go w najbliższej przyszłości. Główną przeszkodą są tu wzajemne wstręty narodowe, nienawiści rasowe, które wzmagają się w miarę jak wpływ chrześcijaństwa zmniejsza się w życiu prywatnem. Średnie wieki w epoce swego rozkwitu przynajmniej dla Europy częściowo urzeczywistniły zaznaczoną tu ideę łączności ludów. Ludy chrześcijańskie tworzyły wielką rodzinę, na czele której stał papież jako zwierzchnik duchowny i cesarz jako najwyższy stróż Kościoła. Jakkolwiek bezskuteczną z wielu względów okazała się ta łączność, idea będąca jej punktem wyjścia i ożywczą siłą wspaniała była i wielka; tylko na gruncie

podobnie idealnego pojęcia zadań ludzkości może ona się wznieść ponad ograniczone sfery narodowościowe i zjednoczyć w wielkiej ludów rodzinie.

Gdyby świat cały teraz już stał się chrześcijańskim, jak to jest w zamiarach bożych, zjednoczenie międzynarodowe mogłoby się urzeczywistnić w niedalekiej przyszłości. Sama już świadomość jedności pochodzenia i celu ostatecznego wszystkich ludzi, z ducha chrześcijańskiego wynikająca, zbliżyłaby ludzi do siebie. Tam, gdzie chrześcijaństwo odnosiło zwycięztwo znikła niewola i kastowość, zgasła nienawiść narodowa każdego cudzoziemca za wroga poczytująca. Jak potężnie łączy też wszystkich wyznawców Chrystusa poczucie uczestnictwa we wspólnem zbawieniu wiekuistem, jak silnie jednoczą ich te same łaski boże, sakramenta, udział w tych samych obowiązkach służby bożej? Cóż dopiero powiedzieć o łączności, którą w łonie rodzaju ludzkiego wytwarza wspólna przynależność do Kościoła powszechnego, podległość wspólnej władzy kościelnej, skupienie się dokoła środkowego punktu chrześcijaństwa, dokoła tej niewzruszonej opoki Piotrowej, na której Chrystus Kościół swój budował? Jakaż moc światła spłynęła z prawd chrześcijańskich na rzeczy ziemskie, wieleż siły i pociechy dla ukojenia cierpień ziemskich spływa wciąż z niewyczerpanego źródła łask Kościoła Chrystusowego!

Gdybyż świat nakłonił ucho na głos Zbawiciela, wiarą chrześcijańską się przejął i w życiu ją urzeczywistnił, mielibyśmy wtenczas pewny grunt dla zjednoczenia się i zbratania się wszystkich ludów. Łatwo byłoby wtedy, podobnie jak w średnich wiekach obok kościelnej wytworzyć i świecką organizacyę, zdolną przeciwieństwa pomiędzy narodami łagodzić, wspólne interesy wszystkich ludów popierać i rozwijać. Z winy ludzi inaczej się stało i w obec tego polityczne zjednoczenie narodów na zawsze może pozostanie tylko pięknem marzeniem.

5. Jakikolwiek jednak jest obecny stan rzeczy, jedno daje się osiągnąć i w istniejącem politycznem i religijnem rozerwaniu ludzkości — mamy na myśli ustanowienie międzynarodowego sądu rozjemczego, który miałby za zadanie spory między ludami roztrzygać.

Pewnem jest, iż potrzeba uregulowania stosunków międzynarodowych wedle stałych zasad prawnych coraz bardziej jako nieodzowna konieczność uczuwać się daje. Świadczy o tem coraz wspanialszy rozwój stosunków komunikacyjnych oraz rozkwit

handlu i przemysłu międzynarodowego. Stąd wynika coraz ściślejsza łączność pomiędzy rządami państwowymi, które zmuszone są utrzymywać całą armię posłów, rezydentów i konsulów na powierzchni kuli ziemskiej rozrzuconych.

Jakaż być może najprostsza i najkrótsza droga do usunięcia sporów i nieporozumień pomiędzy narodami, o ile na to nie wystarczają zwykłe sposoby układów dyplomatycznych? Jedyną drogą są wyroki sądu rozjemczego. Poza tem pozostaje tylko wojna ze wszystkiemi swojemi okropnościami, a do uniknięcia jej każdy szczery przyjaciel ludzkości wszelkiemi siłami dążyć powinien. To też z roku na rok mnożą się głosy, domagające się rozwiązywania zawikłań międzynarodowych za pośrednictwem takiego sądu rozjemczego. Istnieją już teraz liczne bardzo stowarzyszenia mające na celu usunięcie wojny i ustalenie pokoju powszecznego za pośrednictwem międzynarodowego sądu rozjemczego. Ameryka posiada 45; Europa 40 takich stowarzyszeń. Z ich początkowania odbywają się międzynarodowe kongresy pokoju. Pierwszy zebrał się w Paryżu w r. 1889. Odtąd corocznie one się zbierają. Kongres odbyty w Bernie w 1891 roku utworzył stałe międzynarodowe „biuro pokoju“, które pośredniczy między różnemi stowarzyszeniami i jest łącznikiem pomiędzy kongresami. Z inicyatywy piątego kongresu odbytego w czasie wystawy międzynarodowej w Chicago w r. 1893 komisarze różnych reprezentowanych na tej wystawie rządów podpisali akt, w którym wyrażone jest życzenie ustanowienia międzynarodowego sądu rozjemczego.

Akt ten podpisany też został przez kardynała Gibbona, przez arcybiskupa nowojorskiego Corrigana i przez delegata apostolskiego Satollego. Rząd Stanów Zjednoczonych podniósł jeszcze znaczenie tego aktu przez zakomunikowanie go we własnem imieniu wszystkim państwom. I instytut dla prawa międzynarodowego na różnych kongresach (naprzód w r. 1884 w Genewie) naradzał się nad projektem regulaminu dla międzynarodowych sądów rozjemczych. W r. 1896 trzej kardynałowie ludów po angielsku mówiących (Anglii, Australii i Stanów Zjednoczonych) ogłosili wspólne wezwanie do ustanowienia stałej instytucyi międzynarodowych sądów rozjemczych.

Doniosłe zasługi w sprawie utworzenia międzynarodowego sądu rozjemczego położył związek międzyparlamentarny, który około 1,500 członków przedstawicieli 14 parlamentów europej-

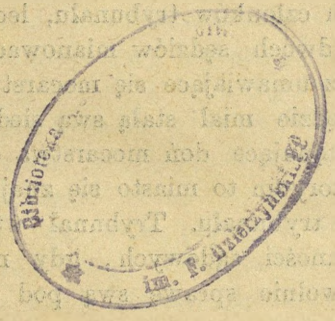
skich liczy i corocznie zebrania swe odbywa. Na kongresie międzyparlamentarnym w Brukselli w r. 1895 ułożono plan stałego międzynarodowego trybunału rozjemczego, który przez przewodniczącego zebrania, senatora Descampsa umotywowany został i wszystkim mocarstwom przesłany. Jak dalece potrzebnymi okazują się wyroki rozjemcze w sprawach międzynarodowych, dowodzi fakt, że od r. 1815 różne mocarstwa w 1,200 wypadkach spory swe pod rozstrzygnięcie takich wyroków poddawały. Zdarza się też nieraz nowszymi czasy, że w umowach międzynarodowych pomieszczone jest zastrzeżenie, przewidujące możliwość rozejmczego rozstrzygania mogących z nich wyniknąć nieporozumień.

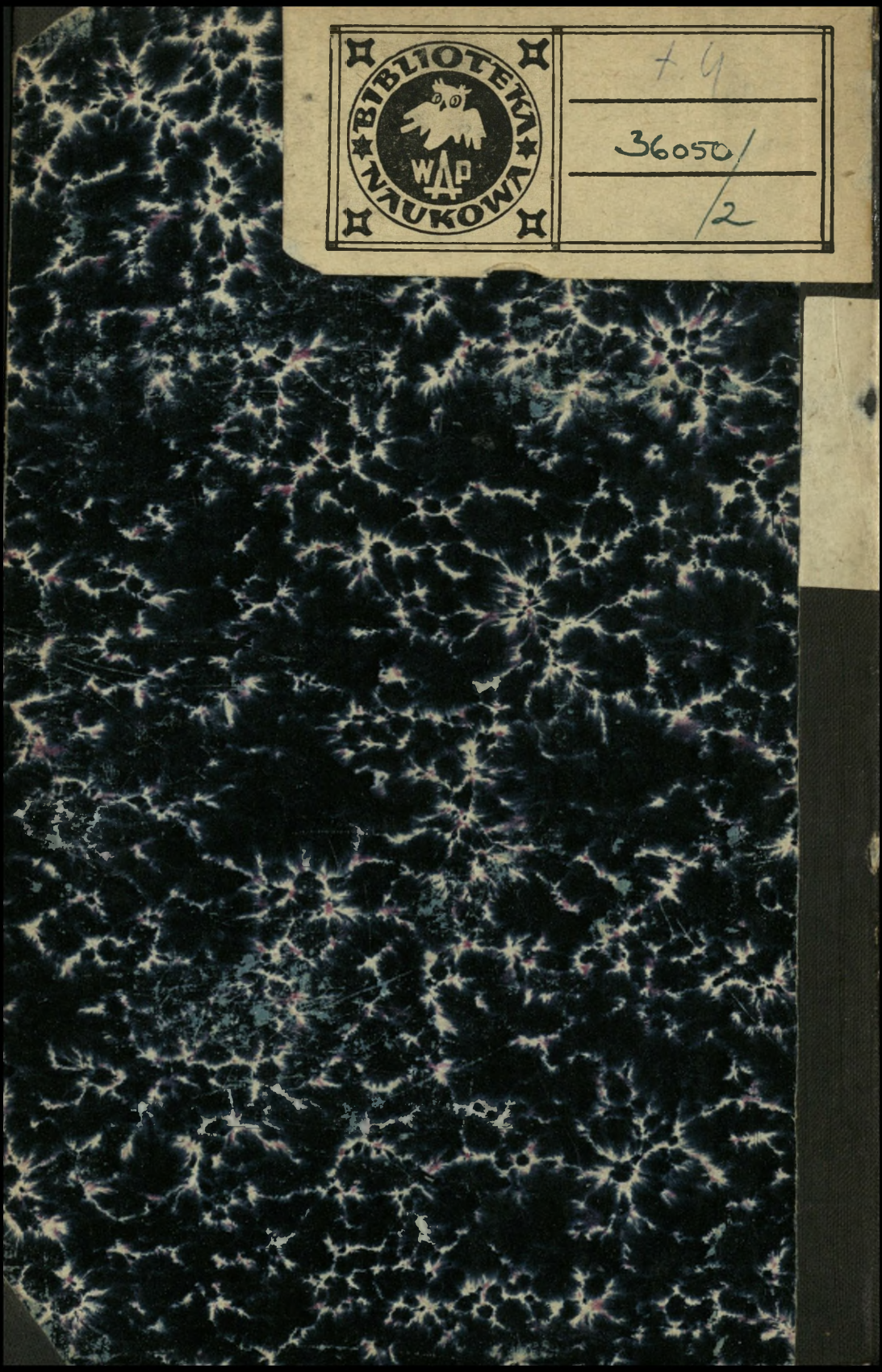
6. Zachodzi pytanie, jaki ma być ustrój tego sądu rozejmczego? Najtrafniejsze w tym względzie zasady zawiera wedle naszego zdania: Plan stałego międzynarodowego trybunału rozejmczego, w duchu związku międzyparlamentarnego ułożony. Pewna ilość mocarstw zawiera umowę zobowiązującą ich do ustanawiania takiego stałego trybunału, mającego rozstrzygać wszystkie ich spory i nieporozumienia. Każde mocarstwo ma naznaczać dwóch członków trybunału, lecz kilka mocarstw może też wspólnie dwóch sędziów mianować. Koszta sądów w równej części przez umawiające się mocarstwa mają być ponoszone. Trybunał będzie miał stałą swą siedzibę w mieście przez wszystkie przystępujące doń mocarstwa oznaczonem. Państwo, na którego terytoryum to miasto się znajduje, poręcza wolność i bezpieczeństwo trybunału. Trybunał wtedy tylko przystępuje do swych czynności sądowych, gdy mocarstwa pozostające w sporze dobrowolnie sprawę swą pod jego ropatrzenie poddadzą.

Można się wszakże obawiać, że wyroki takiego trybunału pozostaną bez znaczenia, jeśli podleganie im pozostawione będzie do woli mocarstw. Sądzimy, że obawy w tym względzie nie są uzasadnione. I dzisiaj już w wielu wypadkach rządy starają się o rozejmcze rozstrzyganie swych sporów, chociaż postanowienie i wybór odpowiednich sędziów w każdym poszczególnym wypadku dwie przedstawia trudności. Wedle zdania wielu, trudności te stanowią główną przeszkodę do ustalenia się praktyki sądów rozejmczych. Owóż zostałyby one w znacznej części usunięte przez wspomniany projekt, który samodzielności poszczególnych mocarstw żadnej nie przynosi ujmy. Taki stały trybu-

nał rozejmczy wpłynąłby niewątpliwie bardzo na rozwój prawa międzynarodowego. Wyrobiłaby się stopniowo praktyka sądowa, która powoli weszłaby w zwyczaj i otrzymałaby siłę zobowiązującą w stosunkach międzynarodowych. Stałby się też ów trybunał ogniskiem wszystkich dążeń pokojowych, oraz zabiegów o ułożenie kodyfikacyi prawa międzynarodowego.

KONIEC.





t. 4
36050/
/2