



Włodzimierz Tyburski

Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

ORCID: 0000-0003-3670-7254

e-mail: wtyburski@aps.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2023.009>

## Sprawiedliwość i równość w interpretacji liderów polskiej myśli oświeceniowej

Problematyka sprawiedliwości i równości należy do tematów często podejmowanych i analizowanych przez myśl filozoficzno-społeczną polskiego oświecenia. W piśmiennictwie tej epoki występuje niekiedy jako przedmiot osobnych, autonomicznych dociekań, ale głównie jako integralna część składowa ówczesnych refleksji z obszaru etyki społecznej, etyki życia politycznego, gospodarczego, wychowania obywatelskiego i edukacji moralnej. Rzecz zatem można, że w XVIII wieku, a dokładniej w drugiej połowie tego stulecia, wyraźnie dostrzeżono doniosłość i rangę tej problematyki, w stopniu nieporównanie większym, aniżeli to było wcześniej. Dokonał się niewątpliwy awans tematyki dotyczącej sprawiedliwości i równości w świadomości pisarzy tej epoki, którzy teraz częściej rozważali i wnikliwiej analizowali różne aspekty tych wartości życia społecznego. Nie oznacza to, że idea sprawiedliwości była nieobecna w polu widzenia rodzimej twórczości intelektualnej wieków wcześniejszych bądź zajmowała w tej refleksji zupełnie poślednie miejsce. W okazałej postaci występuje już w polskiej myśli filozoficznej i społecznej XVI wieku, ale pierwsze o niej wzmianki napotykamy wcześniej, w wypowiedziach profesorów reaktywowanej w 1400 roku Akademii Krakowskiej. Podjęli oni i rozwijali systematyczne studia nad filozofią społeczno-polityczną i myślą etyczną. W ich ramach pokażne

miejsce zajmowała problematyka dotycząca sprawiedliwości. Spotykamy ją już w pismach pierwszego rektora odnowionej Akademii Krakowskiej **Stanisława ze Skarbimierza** (zm. 1431), prawnika i teologa, który wskazywał na sprawiedliwość jako elementarną wartość zabezpieczającą ład i harmonię w państwie. Rozwodził problem (w kazaniu *De bellis iustis*) wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej, podejmując interesującą próbę ich zdefiniowania i określenia warunków. Ten fakt pozwala uznać, że Stanisław ze Skarbimierza spełnił w rodzimej literaturze rolę prekursorską.

W tym samym nieomal czasie teorię wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej głosił i rozwijał **Paweł Włodkowiec z Brudzewa** (ok. 1370–ok. 1435). Wojnę niesprawiedliwą analizował głównie w kontekście sporu z zakonem krzyżackim.

Na temat sprawiedliwości wypowiadał się również **Jan z Ludziska** (ok. 1400–1460), profesor Akademii Krakowskiej

Epoka odrodzenia zaowocowała wzmożonym zainteresowaniem problematyką sprawiedliwości. Stała się przedmiotem nie tylko uczonych traktatów i wygłaszanych kazań, ale także bujnie rozwijającego się w tym stuleciu piśmiennictwa społeczno-politycznego.

O sprawiedliwości pisał **Kallimach** (1437–1496), filozofowie: **Leonard Kraker** (1549 lub 1550–1605), **Adrian Junga** (1550–1607), **Jan Klein** (1556–1601) czy **Stanisław Radziwiński** (1565–1622). **Szymon Marycjusz z Pilzna** (1516–1574), profesor uniwersytecki, autor dzieła *O szkołach, czyli akademiach* (1551), w katalogu cnót obywatelskich na jednym z najwyższych miejsc lokuje cnotę sprawiedliwości. Definiuje ją jako „stałą i trwałą dążność oddania każdemu człowiekowi tego, co mu się należy”<sup>1</sup>. Sprawiedliwość jest najdonioślejszą wartością w obszarze życia społecznego, państwowego i w polityce, ponieważ spełnia rolę „węzła” najściślej spajającego organizm państwowy.

Z kolei **Jakub Górski** (ok. 1525–1585) w dziele pt. *Dziesięć ksiąg komentarzy o sztuce dialektyki* wskazywał na sprawiedliwość jako podstawę dobrego współżycia i ładu społecznego oraz pożądanych relacji między państwami. „Sprawiedliwość jest cnotą taką, która bez innych cnót dobrze sama stoi; insze cnoty bez niej być nie mogą. Mądrość bez sprawiedliwości wnet się staje chytrnością, męstwo zuchwalstwem”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Szymon Marycjusz z Pilzna, *O szkołach, czyli akademiach*, przeł. Antoni Danysz (Kraków: M. Arct, 1925), 13.

<sup>2</sup> Jakub Górski, *Rada Pańska* (Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 1892), 89.

Tematyka sprawiedliwości wielokrotnie pojawia się, w różnych zresztą kontekstach, na kartach dzieł **Andrzeja Frycza Modrzewskiego** (ok. 1503–1572). O sprawiedliwości najczęściej wypowiada się w kontekście refleksji nad cnotami i stanowieniem prawa. W katalogu cnót społecznych i etycznych na miejscu najwyższym lokuje sprawiedliwość. Jest ona gwarantem ładu społecznego, gdyż „nie pozwala nikogo krzywdzić, a każe każdemu przyznawać, co mu się godzi [przysługuje – W. T.]”<sup>3</sup>. Prawo, jeśli ma zabezpieczać porządek społeczny, powinno być sprawiedliwe. Celem głównym rozumnego i sprawiedliwego prawa jest budowanie uczciwości w relacjach między ludźmi oraz dbałość o wspólną korzyść obywateli. Aby owe zadania mogły być realizowane, musi być przestrzegana zasada równości wszystkich stanów wobec prawa. Ma ono stać na straży tego, „aby obywatele mogli żyć, jak im cnota nakazuje”<sup>4</sup>.

Droga do naprawy Rzeczypospolitej wiedzie poprzez stanowienie mądrego, sprawiedliwego prawa i zapewnienie przedstawicielom różnych stanów swobód obywatelskich. „U nas – stwierdza pisarz – plebejusze są ponad miarę gwałceni niewolą, szlachta zbyt swawoli na skutek wielkiej wolności”<sup>5</sup>. Uznając, że stan państwa zależy od przestrzegania zasad sprawiedliwości i dobrych obyczajów, których nosicielami są ludzie cnotliwi, Modrzewski kreśli tak popularne w dobie renesansu zwierciadła, w których przedstawia obraz dobrego władcy, senatora, urzędnika (sędziego), szlachcica, poddanego. Spośród czterech kardynalnych cnót charakteryzujących władcę: sprawiedliwości, umiarkowania, hojności i męstwa najważniejsza jest cnota sprawiedliwości, gdyż kierując się nią, władca utrzymuje ład w życiu społecznym i działa na rzecz dobra państwa. Pisarz jest przekonany, że tylko dobrze zorganizowane, oparte na regule sprawiedliwości państwo jest w stanie przestrzegać dobrych obyczajów i zapewnić szczęście jego obywatelom.

**Grzegorz Paweł z Brzezina** (ok. 1525–1591), **Marcin Czechowic** (1532–1613) oraz najbardziej znany i wpływowy przedstawiciel ruchu ariańskiego, zwłaszcza jego późniejszej fazy rozwoju, **Faust Socyn** (1539–1604) pisali o niesprawiedliwościach wynikających z nierównego podziału wypracowanych przez ludzi dochodów. „Nie ma sprawiedliwości tam – twierdził Socyn – gdzie jeden nic nie posiada, a drugi ma

---

<sup>3</sup> Andrzej Frycz Modrzewski, „O poprawie Rzeczypospolitej (fragm.)”, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. Lech Szczucki (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978), 254.

<sup>4</sup> Tamże, 257.

<sup>5</sup> Tamże, 261.

więcej, niż mu potrzeba”<sup>6</sup>. Opowiadali się również za sprawiedliwością miłosierną, taką, która dopuszcza możliwość darowania więcej lub odpuszczenia zła.

**Sebastian Petrycy z Pilzna** (1554–1620) zagadnienie sprawiedliwości rozwija w ramach refleksji nad problematyką cnót. Przedstawia ich bogaty zestaw, lokując tę cnotę na miejscu najwyższym. O tym szczególnym miejscu sprawiedliwości decydują zdaniem filozofa dwa podstawowe względy. Po pierwsze, sprawiedliwość ogólnie pojęta mieści w sobie wszystkie inne cnoty i jest ich w jakimś sensie częścią składową – jak powiada – „wszystkie cnoty zamykają w sobie sprawiedliwość i sprawiedliwość zaś zamyka wszystkie cnoty, bo czego uczą cnoty, tego też uczy sprawiedliwość”<sup>7</sup>. Stąd zasadnie można twierdzić, że kto jest „cnotliwy, ten i sprawiedliwy, i kto sprawiedliwy, ten też cnotliwy”<sup>8</sup>. Po drugie, sprawiedliwość jest przede wszystkim cnotą społeczną, orientującą się na zachowanie dobra wszystkich obywateli. Dlatego też mógł Petrycy powiedzieć, że „sprawiedliwość najzacniejsza (jest), bo nie swego, ale wszystkich ludzi pożytku przestrzega dla zachowania obcowania ludzkiego spólnego”<sup>9</sup>.

Petrycy wyróżnia dwa podstawowe rodzaje sprawiedliwości. Pierwsza – to sprawiedliwość ogólna, nazywana tu powszechną, gdyż obejmuje wszystkie cnoty i każde uczciwe życie; druga – to sprawiedliwość szczególna, nazwana przez Petrycego osobną, która dotyczy świata relacji jednostki z całym jej społecznym otoczeniem. Przede wszystkim czuwa ona nad zachowaniem odpowiedniej miary przy podziale różnego rodzaju dóbr. Kolejny podział dokonuje się w ramach sprawiedliwości szczególnej, która dzieli się na sprawiedliwość rozdzielczą, nazwaną tu inaczej podzielną, i sprawiedliwość wyrównawczą, określoną tu jako poprawna. Różnica między tymi rodzajami sprawiedliwości polega na tym, że sprawiedliwość poprawna baczy na to, aby w sferze wymiany dóbr pospolitych ludzie krzywdy sobie nie czynili. Z kolei sprawiedliwość podzielną ma na uwadze, aby w sferze podziału dóbr osobowych zasada godziwości była respektowana. Łączy zaś oba rodzaje sprawiedliwości zasada słuszności, o której Petrycy powie w ślad za Arystote-

---

<sup>6</sup> Ludwik Chmaj, *Faust Socyn (1539–1604)* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1963), 397.

<sup>7</sup> Sebastian Petrycy z Pilzna, „Przydatki do Etyki Arystotelesowej”, w: *Pisma wybrane* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956), t. 2, 477.

<sup>8</sup> Tamże, 473–474.

<sup>9</sup> Tamże, 482.

lesem, że opiera się na prawie natury oraz jest uzupełnieniem i korektą prawa stanowionego.

Tematykę sprawiedliwości podejmuje także filozof i teolog jezuitki **Tomasz Elżanowski** (1590–1650). Przywołuje ją przy okazji refleksji nad problematyką państwa, zwłaszcza przyczyn prowadzących do jego upadku. Sądził, że tego powodem jest m.in. widoczna u wielu obywateli rozbieżność między sferą roszczeń a powinności, także żądza zysku u sprawujących władzę, brak szacunku dla obywateli, niesprawiedliwe prawo i niesprawiedliwe traktowanie obywateli.

Problematyce sprawiedliwości wiele miejsca poświęca pisarz społeczno-polityczny pierwszej połowy XVII wieku **Szymon Starowski** (1588–1656). Sprawiedliwość – powiada – to stan lub usposobienie, dzięki któremu nabywamy zdolność postępowania sprawiedliwego oraz wolę ku sprawiedliwości. Z naciskiem podkreśla potrzebę respektowania zasady równości wobec prawa i w zakresie wymiaru sprawiedliwości.

**Jan Jonston** (1603–1675), lekarz, filozof, pedagog i filolog, dokonuje podziału społecznych poczynań ludzi na dwie kategorie. Pierwszy typ moralnych działań ludzi dotyczy „wymiany rzeczy”. Drugi związany jest z rozdziałem „na poszczególne osoby obowiązków, nagród i kar”<sup>10</sup>. W obu tych dziedzinach aktywność ludzi powinna być określana przez zasadę sprawiedliwości. Ta zaś dzieli się na sprawiedliwość wymienną i sprawiedliwość rozdzielczą. Sprawiedliwość wymienna ma stać na straży przestrzegania „właściwego stosunku między rzeczami”, sprawiedliwość rozdzielcza zaś ma baczyć, aby właściwe relacje zachodziły „pomiędzy osobami”<sup>11</sup>.

**Tomasz Młodzianowski** (1622–1686) zagadnieniu sprawiedliwości poświęca osobną rozprawę pt. *Praelection theologice de iure et iusti* (Lwów 1967). Wskazuje na dwa przedmioty sprawiedliwości: materialny – stanowią go akty zewnętrzne i formalny – jest nim dobro moralne. Wyróżnia i charakteryzuje trzy rodzaje sprawiedliwości: sprawiedliwość legalną, sprawiedliwość rozdzielczą i sprawiedliwość w karaniu<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Jan Jonston, „Polymsthaie philologiscae, Frankfurt i Lipsk (Encyklopedia pojęć etycznych)”, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, red. Zbigniew Ogonowski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979), t. 2, 104.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Obszerną prezentację poglądów wyżej wymienionych pisarzy przedstawiłem w studium pt. „Idea sprawiedliwości w polskiej myśli etycznej XVI i XVII wieku” pomieszczonym w: *Deum et Animam Scire*, red. Jan Grzeszczak, Krzysztof Stachewicz (Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2015), 83–99.

\*\*\*

Wraz z postępującym pogarszaniem się sytuacji w kraju w drugiej połowie XVII i pierwszej połowie XVIII wieku, rozkładem dokonującym się we wszelkich sferach życia społeczno-politycznego i w konsekwencji utratą nadziei na jakiegokolwiek pozytywne zmiany także problematyka sprawiedliwości, w coraz mniejszym stopniu, stawała się przedmiotem zainteresowań, coraz częściej umykała z pola widzenia i dociekań, aż nieomal przestała być tematem refleksji. Niepodzielnie dominowała scholastyka, zasklepiona w kręgu własnej tradycji myślowej. W filozofii panował duch tradycjonalizmu reprezentowany przez arystotelizm występujący w wersji tomistycznej. Filozofia scholastyczna, wykładana w szkołach jako jedyna wersja filozofii, miała cele wybitnie apologetyczne i polityczne. Uczono wymyślnej dialektyki, sztuki pisania panegyryków, także dramatów na tematy mitologiczne i mistyczno-religijne, a przede wszystkim ćwiczone w praktykach religijnych.

Do idei sprawiedliwości powrócono dopiero kilkadziesiąt lat później, wraz z narodzinami epoki oświecenia, kiedy ponownie stała się ona przedmiotem wnikliwej refleksji, poważnych debat i dyskusji, prowadzonych z nadzieją na praktyczne zastosowanie ich wyników. W najwcześniejszej fazie nowej epoki na plan pierwszy myśli filozoficzno-społecznej i politycznej w Polsce wybija się spór między przedstawicielami schyłkowej scholastyki a tzw. *philosophia recentiorum*. Był to w istocie spór o kształt i treść kultury umysłowej wchodzącego w aktywne życie kolejnego pokolenia Polaków. „Nowy nurt” wyznaczał pierwszą fazę przemian mających na celu wyprowadzenie z katastroficznej wręcz sytuacji rodzimej kultury umysłowej, nawiązanie łączności z najprzedniejszymi osiągnięciami europejskiej nowożytnej filozofii i przyrodoznawstwa. Był to nurt o charakterze eklektycznym, próbujący modyfikować scholastykę i wprowadzać w bardziej powszechny obieg dzieła i myślicielei dotąd nieobecnych. Jego charakterystycznym rysem była tendencja praktycystyczna, wyrażająca się w akcentowaniu znaczenia przyrodoznawstwa w jego ujęciu empirycznym i indukcyjnym, a w filozofii preferencji dla racjonalizmu i naturalizmu. Szczególnie charakterystycznym przejawem tendencji praktycystycznych „nowej filozofii” było mocne wyeksponowanie jej zainteresowań zagadnieniami życia społecznego i politycznego. Powszechne wśród zwolenników nowej orientacji było też przekonanie o potrzebie reform w zakresie nauczania i wychowania. Mocno akcentowano pogląd, że tylko ludzie kompetentni i wykształceni, wychowani w duchu obywatelskiej troski o losy państwa, szacunku dla sprawiedliwego, równego dla wszystkich prawa, przejęci ideałami

religijno-etycznymi, mogą efektywnie przeciwstawić się zagrożeniom godzącym w podstawy naszego bytu narodowego i państwowego. Taka motywacja towarzyszyła Stanisławowi Konarskiemu, gdy dokonywał reformy szkół pijarskich, a następnie, gdy organizował *Collegium Nobilium*, które stało się głównym ośrodkiem popularyzacji *philosophia recentiorum*. W niniejszej wypowiedzi przywołamy poglądy na tytułowy temat założyciela Szkoły, a także wybitnych jej profesorów, Antoniego Wiśniewskiego oraz Antoniego Popławskiego, późniejszego współpracownika Komisji Edukacji Narodowej. Podobne idee, wpisane w kontekst zawodowy, w tym wychowania obywatelskiego, stanowiły ważną część składową działalności dydaktycznej w Szkole Rycerskiej. Wielka to zasługa założyciela i komendanta Szkoły Adama Czartoryskiego i znakomych jej wykładowców, wśród których na plan pierwszy wybijał się Kajetan Skrzetuski. Wybrane jego poglądy tu przywołujemy.

Przedstawienie poglądów reprezentantów *philosophia recentiorum* i pierwszego etapu doby oświecenia poprzedzimy kilkoma uwagami na temat sprawiedliwości autorstwa Stanisława Leszczyńskiego, przedstawiciela niewielkiego grona publicystów i pisarzy głoszących idee pre-oświeceniowe.

Kolejna faza przemian, prowadząca do dojrzałej postaci polskiego oświecenia, zaświadcza, że wczesnooświeceniowy sposób myślenia charakteryzujący się nieśmiałością formułowanych postulatów i kompromisowością wobec tradycji nie mógł już zadowalać zwolenników bardziej radykalnych poglądów na naukę, filozofię, prawo, etykę. Poszukując teoretycznych inspiracji, odbudowywano stracony kontakt z osiągnięciami nowożytnej myśli europejskiej, przeszczepiano również nowości rodzące się na Zachodzie, czego najbardziej charakterystycznym przykładem jest recepcja fizjokratyzmu. Słusznie zwraca się uwagę, że francuski fizjokratyzm był zarówno punktem wyjścia, jak i ważną inspiracją dla kształtowania się polskiej oświeceniowej myśli społecznej, politycznej, filozoficznej, prawnej.

Przede wszystkim dokonywał się proces emancypacji nauki i szerzej kultury umysłowej spod kurateli tradycji perypatetycko-scholastycznej. W opozycji do scholastycznego sposobu myślenia rodziła się i upowszechniała idea autonomii rozumu, to zaś oznaczało uznanie jego autonomicznych kompetencji w kwestii poznania i prawa do wypowiedzania się w sprawach prawdy i błędu. Dążenia ku autonomizacji nauki i kultury w sposób najbardziej wyrazisty i zdecydowany zaznaczyły się w obszarze działalności Komisji Edukacji Narodowej. Przy czym tendencje emancypacyjne ujawniły się nie tylko w głoszeniu i upowszechnianiu określonych



idei, głównie opartych na sensualistycznych przesłankach gnoseologicznych. Sylogistyce związanej z metodą scholastyczną przeciwstawiano założenia empiryczno-indukcyjne. Formułowano i realizowano postulat niezależności badań i procedur naukowych. Dotyczył on nie tylko dyscyplin przyrodniczych, ale także filozoficznych, społecznych i prawnych.

Cechą charakterystyczną właściwą wszystkim niemal fazom rozwoju myśli oświeceniowej było wyeksponowanie w niej na plan pierwszy problematyki polityczno-społecznej, konkretyzującej się w programach „naprawy Rzeczypospolitej”. Ten fakt powoduje, że filozofia oświeceniowa w Polsce była przede wszystkim filozofią polityczną i filozofią społeczną. W ramach tak pojmowanej i uprawianej refleksji filozoficznej dokonał się ogromny awans problematyki sprawiedliwości i równości. Podejmując zagadnienie sprawiedliwości, czerpano inspiracje płynące z Zachodu, ale sięgano do rodzimej tradycji, zwłaszcza kultury renesansowej. Natomiast zdecydowane wyeksponowanie tematyki równości to swego rodzaju *novum* myśli oświeceniowej (w dobie odrodzenia rzadko pojawiała się ona w wypowiedziach jej prominentnych reprezentantów, wypowiedzi na temat równości spotykamy m.in. w pismach Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Sebastiana Petrycego z Pilzna). W dobie polskiego oświecenia tematyka równości występuje obok wypowiedzi na temat sprawiedliwości. Zdecydowana większość pisarzy społeczno-politycznych podejmuje problematykę równości. Zrazu, w okresie *philosophia recentiorum*, nieśmiało, w dojrzałej fazie oświecenia jest tematem licznych, niekiedy obszernych wypowiedzi i refleksji. W niniejszym opracowaniu przywołujemy czołowych reprezentantów myśli oświeceniowej, w których wypowiedziach problematyka sprawiedliwości i równości stała się przedmiotem wnikliwej refleksji, poważnych debat i dyskusji, prowadzonych zarówno z powodów teoretycznego rozpoznania i zgłębienia tej tematyki, jak i z nadzieją na praktyczne zastosowanie ich wyników.

Przełęcz poglądów i stanowisk w ww. tematyce zaczynamy od przypomnienia wybranych wypowiedzi Stanisława Leszczyńskiego, w których pojawiają się idee preoświeceniowe. Następnie przedstawimy poglądy przedstawicieli *philosophia recentiorum*: Stanisława Hieronima Konarskiego, Antoniego Wiśniewskiego, Józefa Kajetana Skrzetuskiego, z kolei dojrzałą fazę myśli oświeceniowej reprezentują jej liderzy: Stanisław Popławski, Franciszek Salezy Jezierski, Hugo Kołłątaj, Hieronim Stroynowski (Strojnowski) i Stanisław Staszic<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Artykuł nawiązuje do niektórych wątków mojej książki pt. *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*, w szczególności do rozdziału poświęconego nauce moralnej wieku oświecenia.



**Stanisław Bogusław Leszczyński** (1677–1766), moralista i filozof, pisarz polityczny, dwukrotny król Polski (1704–1709 i 1733–1735), księżę Lotaryngii i Baru (1736–1766), mecenas nauki i sztuki. Autor obfitej publicystyki filozoficznej i politycznej.

Najbardziej znanym traktatem, przynajmniej w części przygotowanym przez Leszczyńskiego, był *Głos wolny wolność ubezpieczający* wydany anonimowo z datą 1733 (prawdopodobnie napisany został w roku 1738, a opublikowany w 1749). Opowiada się w nim za wprowadzeniem bardziej sprawiedliwych obciążeń podatkowych, usprawnieniem administracji, zwiększeniem liczby wojska. Bardziej śmiałe propozycje dotyczą zmiany sytuacji chłopów. Dowodził, że zniesienie przywiązania rolnika do ziemi przyczyni się do zamożności wsi polskiej, a w konsekwencji i całego kraju. Wolność chłopów, sprawiedliwe ich traktowanie zwiększą wydajność pracy i wpłyną korzystnie na całą krajową gospodarkę. Postulował ograniczenie samowoli panów wobec swych poddanych.

W nawiązaniu do Cycerona Leszczyński opowiada się za ideą sprawiedliwości powszechnej. Uznał ją za podstawę ładu prawnego i porządku społecznego. Sprawiedliwość – twierdził – jest gwarantem należytego sprawowania władzy i pomyślności państwa. Powszechnie respektowanie zasad sprawiedliwości – utrzymuje Leszczyński – stwarza możliwość stopniowego eliminowania z życia społecznego różnych form państwowego administrowania, nadzoru, przymusu i represji. Z zapalem dowodzi, że powszechna sprawiedliwość „jest węzłem jednoczącym poddanych z ojczyzną, jest ona tą duszą, która wlewa w nich uczucia patriotyzmu i czyni je niezwyciężonymi wszędzie, gdzie tylko idzie o obronę ojczyzny. Ona hamuje ambicje, niszczy zazdrość i odstręcza ludzi od podłego ubiegania się o łaskę wyższych, ona wstrzymuje lub miarkuje wszystkie namiętności”<sup>14</sup>. Obok sprawiedliwości powszechnej i pierwotnej zarazem, bo wyrzytej w naszych sercach, pozwalającej odróżnić dobro od zła, jest również sprawiedliwość ustanowiona przez prawa boskie i ludzkie. Dysponuje ona systemem nagród i kar, nakłaniając do wypełniania tego, co sprawiedliwość powszechna nakazuje. Leszczyński proponuje również, aby w oparciu o ideał powszechnej sprawiedliwości przystąpić do tworzenia koncepcji powszechnego pokoju. Własny projekt przedstawia w traktacie pt. *Memoiriał o utrwalaniu pokoju powszechnego*.

<sup>14</sup> Stanisław Leszczyński, *O sprawiedliwości*, w: *Rys życia i wybór pism Stanisława Leszczyńskiego Króla Polskiego, Księcia Lotaryngii i Baru*, podług edycji francuskiej przez panią Saint Quen, w przekładzie Kajetana Lubicza Niezabitowskiego (Warszawa: Drukarnia Józefa Więckiego, 1828), 250.

**Stanisław Hieronim Konarski** (1700–1773), prekursor polskiego oświecenia. Wybitny organizator szkolnictwa, promotor nowych idei edukacyjnych, pedagog, moralista, pisarz polityczny, inicjator (obok Antoniego Wiśniewskiego) *philosophiae recentiorum*.

Do najbardziej poczytnych i znanych prac pedagogicznych Konarskiego należy *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela* (1754). Przekonuje w niej, że pośród wielu cnót charakteryzujących człowieka uczciwego pierwszorzędne znaczenie ma sprawiedliwość. Tę cnotę uważa Konarski za naczelną zasadę „chrześcijańskiego życia”, „która nakazuje oddawać każdemu, co mu się należy”. Dlatego – powiada – uczmy młodych ludzi, „aby niczego tak nie pragnęli w tym życiu doczesnym, jak być sprawiedliwymi [...] i uchodzić za nich i nazywać się sprawiedliwymi”<sup>15</sup>. Jednocześnie należy ich przekonywać i kłaść „im do głów, że będą w przyszłości złymi przyjaciółmi, niesprawiedliwymi sędziami, nikczemnymi panami, żołnierzami-rabusiami, niegodnymi obywatelami, zarazą Rzeczypospolitej, straszidłem urzędów, celem nienawiści i wzdardy, zakałą Ojczyzny, i swego wieku, wrogami społeczeństwa ludzkiego, nieznośnymi, wzgardzonymi przez wszystkich, z którymi żyją, nieszczęśliwcami w tym życiu i po śmierci, jeżeli nie zechcą być sprawiedliwymi, jeżeli nie będą dążyć do tego, aby stać się nimi, jeżeli nie będą sprawiedliwymi, jeżeli nie poczują w sobie wewnętrznej skłonności umysłu i serca do uznania zasady sprawiedliwości i jej wykonania, jeżeli nie będą usiłowali ze wszystkich sił i zawsze wykrywać w sobie i poprawiać w sobie niesprawiedliwych skłonności, do których ludzie już z natury są przysposobieni”<sup>16</sup>. Przytaczamy ten przydługawy nieco fragment wypowiedzi Konarskiego na temat cnoty sprawiedliwości, gdyż pokazuje on ładunek emocji, jaki zawarty jest w wygłoszonej mowie, sposób argumentacji, a także głębokie przekonanie o słuszności głoszonej nauki.

Bardzo nowocześnie i odważnie zabrzmiała teza Konarskiego, że wszyscy ludzie są z natury równi. Kolejnym krokiem o wymiarze praktycznym jest postulat wychowania młodych ludzi w duchu idei egalitaryzmu. „Cierpliwie wyjaśniamy młodzieży naturalną równość wszystkich ludzi: że rzeczą przypadku i losu jest urodzenie się w stanie

---

<sup>15</sup> Stanisław Konarski, „Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela (*de viro honesto et bono cive ineunte aetate formando*)”, w: *Pisma wybrane*, t. 2, wstęp Zdzisław Libera (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1955), 118.

<sup>16</sup> Tamże, 119.

i rodzinie szlacheckiej<sup>17</sup>. W *Rozmowach o uszczęśliwianiu własnej ojczyzny* wypowiada się na temat sprawy chłopskiej – opowiada się za uwolnieniem chłopów z poddaństwa w imię zasady sprawiedliwości oraz upatruje w tym możliwość podniesienia efektywności kulejącej gospodarki kraju, w tym poprawienia trudnej sytuacji ekonomicznej podupadających posiadłości szlacheckich. W imię tej samej zasady staje w obronie mieszczaństwa i miast. Uważa, że respektowanie ich podstawowych interesów jest niezbędnym warunkiem rozwoju handlu i przemysłu.

Zdaniem Konarskiego prawdziwe szlachectwo opiera się na respektowaniu i stałym praktykowaniu cnót, w tym cnoty sprawiedliwości. Szlachectwo staje się pozorne i bez znaczenia, gdy nie towarzyszą mu działania cnotliwe, kultura osobista i „pocziwe obyczaje”.

W powyższej kwestii wypowiadał się również **Antoni Wróblewski** (1718–1774), profesor filozofii, fizyki doświadczalnej i matematyki w *Collegium Nobilium*. Podobnie jak Konarski kładł duży nacisk na wychowanie moralne młodzieży. Uważał, że wszyscy ludzie z natury są równi, a fakt ich różnego usytuowania w społeczeństwie jest raczej dziełem przypadku. Od natury otrzymujemy co najwyżej pewne predyspozycje. Rozwijane, przekształcają się w określone trwałe cechy, a jeśli są zaniebdywane, wówczas zanikają.

Także w piśmiennictwie **Józefa Kajetana Skrzetuskiego** (1743–1806), profesora Szkoły Rycerskiej oraz autora podręczników z zakresu historii naturalnej i moralnej, przywoływane są idee sprawiedliwości i równości. Uważa, że elementarnym wyznacznikiem naszych relacji z innymi winna być zasada sprawiedliwości, która zachęca, aby „tak ze wszystkimi postępować i czynić, jakbyśmy chcieli, aby z nami czyniono”<sup>18</sup>. Głosi „równość naturalną” ludzi, przy czym zauważa, że owej równości naturalnej nie podważa fakt, że ludzie różnią się przymiotami naturalnymi i moralnymi oraz „kondycją”.

**Antoni Popławski** (1739–1799), fizjokrata, profesor *Collegium Nobilium*, współpracownik Komisji Edukacji Narodowej, pedagog, etyk, ekonomista. Odwołując się do fizjokratycznie pojmowanego prawa natury, kreśli Popławski koncepcję sprawiedliwości opartą na idei współzależności praw i obowiązków, wzajemnych uprawnień i zobowiązań, czy też – jak powiada – „należytości i powinności”. Zasada ta dotyczy życia jednostki, społeczeństwa i narodów. Określa zakres obopólnych zobo-

<sup>17</sup> Tamże, 123.

<sup>18</sup> Józef Kajetan Skrzetuski, „Prawidła początkowe nauki obyczajów”, w: Stanisław Tync, *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej* (Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1922), 60.

wiązań tych podmiotów. „Należytość – wyjaśnia – oznacza, co mi się od drugiego należy, powinność zaś, co ja winienem od siebie, albo – gdyż to jedno jest – co obydwa dla siebie uczynić mamy, on dla moich, ja dla jego potrzeb, aby nam było dobrze przez taką wspólną pomoc”<sup>19</sup>. Tak więc – pisze autor tej wypowiedzi – „należytość i powinność jest regułą, czyli prawem skazującym, jak jeden ma z drugim postępować, i na jedno wychodzącym co i sprawiedliwość. Zgodnie z tymże prawem postępkę będą dobrymi, przeciwne jemu będą złymi moralnie”<sup>20</sup>. Ów system zależności powiązań i wzajemności – przekonuje autor – ma swoją podstawę i uzasadnienie. Wynika z elementarnych interesów i potrzeb ludzkich. Na nich to właśnie opiera się „porządek moralny”. Jest on też gwarantem idei równości wszystkich ludzi. Bowiem – pisze Popławski – „wszyscy bez wyjątku rodzimy się równi sobie, wszyscy węzłem wzajemnych potrzeb, a zatem i wzajemnej pomocy i uczestnictwem pożytków spojeni; a jeśli tak jest, i będzie zawsze póki ludzie ludźmi. Za cóż byś się miał wstydzić – powiada autor do młodego czytelnika swej książki – równości z innymi, kiedy ich spójności i ratunkowi winienesz to wszystko, czem jesteś i być możesz”<sup>21</sup>.

**Franciszek Salezy Jezierski** (1740–1791), działacz Kuźnicy Kołłątajowskiej, pisarz polityczny, publicysta, filozof, teolog.

W nawiązaniu do fizjokratów wskazywał na prawa natury jako punkt wyjścia i podstawę refleksji o człowieku i społeczeństwie. Człowiek jest w znacznym stopniu wytworem natury, jednocześnie kreowany jest poprzez proces wychowania, który określa konstytucję i specyfikę każdej jednostki, jej przynależność do jakiejś zbiorowości lub narodu. „Co więc natura zrobiła przyrodzeniem, że człek jest człowiekiem, nie inszym stworzeniem, to miejsce urodzenia i wychowania wyrabia, że człek jest człowiekiem tego, a nie inszego narodu”<sup>22</sup>. Z prawa natury wyłania się ład moralny, którego ogólnymi wyznacznikami są: wolność, równość i sprawiedliwość. W kazaniu wygłoszonym podczas inauguracji Sejmu Czteroletniego Jezierski podkreśla z naciskiem, że wolność, równość, sprawiedliwość dotyczą i obowiązują wszystkich, gdyż

---

<sup>19</sup> Antoni Popławski, „Moralna nauka dla szkół narodowych – przypisy do nauki moralnej na klasę I i II”, w: *Pisma pedagogiczne*, wstęp i oprac. Stanisław Tync (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957), 293–294.

<sup>20</sup> Tamże, 295.

<sup>21</sup> A. Popławski, *Moralna nauka dla szkół narodowych na trzecią klasę* (Kraków, wyd. z 1809 roku), 16–17.

<sup>22</sup> Franciszek Salezy Jezierski, „Kazanie przed stanami Rzeczypospolitej”, w: *Wybór pism*, oprac. Zdzisław Skwarczyński, wstęp Jerzy Ziomek (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1952), 56.

są wymaganiami prawa naturalnego, z którymi zgodne są również nakazy religii chrześcijańskiej. Nie można owych wartości odmawiać najbardziej licznej części społeczeństwa, zwanego pospółstwem. Nie jest ono stanem trzecim, powiada Jezierski, lecz powinno być nazwane „najpierwszym stanem narodu, albo wyraźnie mówiąc, zupełnym stanem”. Wszelkie bogactwa i siła państwa jest dziełem tego stanu. W dodatku on tworzy naród i określa jego specyfikę. O ile szlachta w całej Europie pod wieloma względami podobna jest do siebie, o tyle w przeciwieństwie do niej „pospółstwo rozróżnia narody, utrzymuje rodowość języka ojczystego, zachowuje zwyczaje i trzyma się jednostajnego sposobu życia”<sup>23</sup>. Istotą ładu w życiu społecznym jest – twierdzi Jezierski – „wzajemna pomoc” czy zasada społecznej wymiany świadczeń. Na straży tak pojętego ładu społecznego stoi zasada sprawiedliwości, stanowiąca fundament prawa. Gdy słabnie jego moc egzekucyjna, wówczas następuje zrywanie wzajemnej pomocy i świadczenia usług, a na ich miejsce wkraczają niesprawiedliwość i ucisk, wreszcie przemoc.

Tradycyjnemu podziałowi społecznemu przeciwstawił nowoczesnie brzmiącą ideę solidaryzmu społecznego, w zgodzie z którą każdy stan jest ważną i niezbędną częścią organizmu społecznego. Odwołując się do metafory ludzkiego ciała i utożsamiając je z organizmem społeczeństwa, Jezierski obrazowo pisał: „Ja sobie uważam stan polityczny społeczeństwa każdego na świecie tak jak stan ciała ludzkiego. Głowa, piersi z brzuchem, ręce i nogi składają postać osobistego ciała. [...] Stan szlachecki jest głową, stan miejski jest jak piersi i żołądek, stan pospółstwa jest jak ręce i nogi. Jako więc do życia naturalnego człowiekowi potrzeba, aby krew równie miała ruszenie w głowie i piersiach [...] tak potrzeba w Polsce, aby stan szlachecki z stanem miejskim miał równą powagę prawa w majestacie władzy prawodawczej i wykonawczej. Stan pospółstwa [...] potrzebuje opieki nad sobą prawa, bo w ciele ludzkim ręce i nogi chronimy od zimna i obrażenia wszelkiego”<sup>24</sup>.

Szczególnie godny odnotowania, gdyż znacznie wyprzedzający swoją epokę, jest postulat Jezierskiego dotyczący równości płci. Pisarz staje w obronie drugiej połowy rodzaju ludzkiego, twierdząc, iż kobieta jest nie tylko „wspólnej natury z mężczyzną”, ale posiada takie same możliwości w zakresie uzdolnień intelektualnych i kwalifikacji moralnych. „Nierówność płci jest wbrew prawom natury i zasadzie sprawie-

<sup>23</sup> Tenże, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane*, w: *Wybór pism*, 244.

<sup>24</sup> Tenże, *Janusza Kutasińskiego uwagi nad stanem nieszlacheckim w Polsce*, w: *Wybór pism*, 100.

dliwości, zatem – twierdzi zdecydowanie – prawdziwa sprawiedliwość moralna w tej mierze powinna domagać się równości”<sup>25</sup>.

**Hugo Kołłątaj** (1750–1812), jeden z najwybitniejszych przedstawicieli polskiego oświecenia, uczonec, filozof, polityk, reformator państwa i Uniwersytetu Krakowskiego.

Należał do najbardziej zdecydowanych zwolenników fizjokratyzmu, który stanowił dla pisarza ważne źródło inspiracji teoretycznych. Szczególnie wysoko cenił Quesnaya, zwłaszcza za sformułowanie fizjokratycznej idei oparcia „porządku moralnego” na „porządku fizycznym”, praw moralnych na prawach naturalnych. Porządek moralny wyznacza fakt, że człowiek ma określone potrzeby i prawo do zaspokajania swych potrzeb i jest to jego najbardziej elementarnym uprawnieniem. Jednocześnie ma do spełnienia określone obowiązki, powinności wobec siebie i innych. „Między prawami moralnymi jest jedno z najważniejszych, że człowiek rodzi się z pewnymi należytościami sobie jedynie właściwymi, do których są przywiązane pewne powinności, jak gdyby warunki, pod którymi używać ma swoich należytości”<sup>26</sup>. Świat należytości i powinności jest pewną powiazaną organiczną całością, w której każdej należytości odpowiada stosowna powinność. Na tej symetrii należytości i powinności opiera się porządek moralny i jego fundamentalna zasada, jaką jest sprawiedliwość. W kontekście należytości i powinności rozpatruje Kołłątaj zagadnienie cnoty i występku. Zarówno cnoty, jak i występki dzielą się na te, które dotyczą nas samych, jak i te, które odnoszą się do innych ludzi, naszego społecznego otoczenia. Cnoty dotyczące nas samych – twierdzi autor rozprawy *Porządek fizyczno-moralny* – „wypływają z powinności, które na nas przyrodzenie włożyło, abyśmy się starali o zachowanie naszej istności, i mają za cel ubezpieczenie i udoskonalenie naszej osoby”. Z kolei cnoty dotyczące innych ludzi „wypływają z powinności ścisłego zachowania należytości innych ludzi i mają za cel sprawiedliwość i dobroczynność”<sup>27</sup>. Występki zaś wynikają z pogwałcenia powinności w pierwszym i drugim sensie, stoją w opozycji wobec idei sprawiedliwości i dobroczynności. Kołłątaj zauważa przy tym, że o ile łatwo sobie wyobrazić te zobowiązania, które mamy wobec siebie samych, jako że każdy ma świadomość własnych potrzeb, w tym bezpieczeństwa swej osoby i potrzeby własnego doskonalenia, o tyle każdorazowe określenie naszych powinności wobec innych wy-

---

<sup>25</sup> Tenże, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane*, w: *Wybór pism*, 191.

<sup>26</sup> Hugo Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, oprac. i wstęp Kazimierz Opalek (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955), 29.

<sup>27</sup> Tamże, 106.



maga namysłu i wiedzy o stosunkach między nami i naszym ludzkim otoczeniem. Relacje międzyludzkie, o ile kierują się zasadą sprawiedliwości, zasługują na to, aby nazwać je cnotami. „Bo gdy nie naruszam należytości drugiego, gdy szanuję własność jego osoby lub rzeczy, jestem człowiekiem sprawiedliwym, zatem cnotliwym”<sup>28</sup>. W przypadku niewykorzystywania powinności wobec innych lub ich pogwałcenia staje się „człowiekiem niesprawiedliwym, bo gwałcę sprawiedliwość, która się drugim ludziom należy, a zatem jestem niecnotliwy; moje sumienie skarża mnie o to [...]. We wszystkich sprawach, jakie między ludźmi zachodzą, nie masz większego przestępstwa nad zgwałcenie sprawiedliwości [...], bo ono ciągnie za sobą niebezpieczne zakłócenia, prześladowania, zemstę, wojny i tyle innych nieszczęśliwości”<sup>29</sup>. Kołłątaj wskazuje na możliwość stopniowania złych czynów, „występków” z perspektywy zasady sprawiedliwości. Tak zatem zbroj jest niewątpliwie większym zbrodniarzem aniżeli złodziej, ten zaś, kto krzywdzi rodzinę, w znacznie większym stopniu pogwałca zasadę sprawiedliwości aniżeli ten, kto krzywdzi jednego człowieka. Na miano zaś najbardziej niesprawiedliwego zasługuje ten, kto krzywdzi całą społeczność. Zagadnieniem stopniowania złych uczynków zajmuje się nie tyle nauka o moralności, rozumiana jako teoretyczna wiedza o społeczeństwie, ile wyspecjalizowane, nastawione na rozstrzygnięcia praktyczne takie dyscypliny jak: etyka, teologia moralna i prawo kryminalne.

Kołłątaj podejmuje także rozważania nad problematyką równości. Uważa, że istotne znaczenie dla zachowania ładu moralnego i społecznego ma właściwie pojmowana zasada równości ludzi. Ale podobnie jak błędna jest idea „nieograniczonej wolności”, którą pisarz nazywa „urojeniem zapędzonego dowcipu”, tak też błędna jest myśl absolutyzująca równość ludzi. Ponieważ nie do utrzymania jest teza, że ludzie są „we wszystkim między sobą równi”, słuszniej zatem będzie, gdy zapytamy, „w czym ludzie są między sobą równi, a w czym nierówni?”<sup>30</sup>. W odpowiedzi na pierwszą część tak postawionego pytania bez wahania można uznać, „że każdy człowiek jednako się rodzi, jest poddany jednakowemu czuciu, jednakim potrzebom, każdy ma własne siły, może je doskonalić, utrzymywać w czerstwości, nabywać nimi rzeczy do zaspokojenia swych potrzeb, każdy podlega wielorakim niedołężnościom, namiętnościom, słabościom, chorobom, każdy nareszcie musi umrzeć”<sup>31</sup>. W tym

<sup>28</sup> Tamże, 113.

<sup>29</sup> Tamże, 172.

<sup>30</sup> Tamże, 123.

<sup>31</sup> Tamże.

wszystkim – stwierdza Kołłątaj – ludzie są sobie równi. Podobnie jak równi są w tym, że podlegają tym samym przyrodzonym prawom. Różnimy się natomiast i to też jest oczywiste – powiada filozof – warunkami i siłami fizycznymi, kolorem skóry, konstrukcją psychiczno-charakterologiczną, zdolnościami umysłowymi, siłą namiętności, skłonnościami i wieloma innymi cechami, w które wyposażyla nas natura. Można więc rzec, że źródła równości i nierówności ludzi znajdują się w świecie natury. Z jednej strony „przyrodzenie naznaczyło ich tak dużą różnicą i nierównością”, z drugiej „mają wszyscy jednakie powinności i należytości wzajemne, mają jednakie prawa do swej osoby i rzeczy”<sup>32</sup>. W przekonaniu filozofa tylko taka równość zasługuje na miano prawdziwej, gdyż „wypływa z praw przyrodzonych nieodmiennych i koniecznych” i jest zarazem potrzebna, „bo na niej gruntują się zasady społecznego rządu”<sup>33</sup>. Akcentując fakt przyrodniczych uwarunkowań równości i nierówności ludzi, Kołłątaj polemizuje z poglądem, jakoby społeczeństwo samo generowało stany nierówności między ludźmi. Wszelkie podziały wynikające z umowy społecznej, traktaty oraz akceptowane przez społeczność stosunki podległości, a także wszelkie inne podziały mają charakter konieczny i nie mogą być uważane za nierówność, gdyż ludzie przystają na nie z potrzeby, do czego zresztą „samo przyrodzenie wskazuje im prawo”, gdyż wszelkie umowy społeczne to nic innego, jak tylko warunki, „na które się ludzie zgadzają, aby każdy był pewny swych należytości przyrodzonych i dopełnił nieoddzielnie powinności”<sup>34</sup>. I dlatego wszelkie umowy i kontrakty, w których jedna strona zobowiązuje się do podległości, nie stoją w kolizji z zasadą równości. Uznać zatem należy, że ta zasada jest respektowana, gdy gospodarz umawia się z czeladnikiem, pan ze sługą, właściciel z rolnikiem, a także w wielu innych podobnych sytuacjach, gdyż każdej ze stron idzie o zaspokojenie potrzeb na mocy wzajemnych, dobrowolnych zobowiązań.

**Hieronim Strojnowski (Strojnowski)** (1752–1815), profesor i rektor Akademii Wileńskiej, prawnik, filozof, działacz oświatowy, dostojnik kościelny – biskup wileński. Był zwolennikiem fizjokratyzmu, ukonkretniając i stosując założenia doktryny do zagadnień prawnofilozoficznych i ekonomicznych. Nawiązywał również do Locke’a i Condillaca. W teorii poznania najbliższe mu było stanowisko sensualizmu i empiryzmu. Był przeciwnikiem filozofii scholastycznej. W swym głównym i najbardziej znanym dziele pt. *Nauka świata przyrodzonego*, po-

---

<sup>32</sup> Tamże, 125.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

*litycznego, ekonomii i prawa narodu* (1785) przedstawił obszerną charakterystykę prawa natury, z którego wyprowadzał prawo polityczne, ekonomię polityczną i prawo międzynarodowe. Prawa natury – twierdził – są wieczne i niezmienne. Dzielą się na te, które dotyczą świata fizycznego, i te odnoszące się do świata moralnego, stąd prawa fizyczne i prawa moralne. Podobnie jak inni reprezentanci epoki Stroynowski jest rzecznikiem koncepcji albo systemu indywidualnych należytości i powinności lub inaczej mówiąc – uprawnień i obowiązków. Jest ona – jak powiada filozof – „pierwiastkowym prawidłem spraw człowieka”, na niej to „gruntują się należytości i powinności, służące ludziom w społeczności ze sobą zostającym”<sup>35</sup>. Ich respektowanie dowodzi, że dana społeczność kieruje się zasadą sprawiedliwości. Zatem wypełniając należytości i obowiązki wynikające z uczestnictwa w życiu społecznym, działamy „sprawiedliwie”.

Stroynowski wypowiada się także na temat równości. Przypomina, że nierówność między ludźmi wynika z różnych umiejętności oraz sił rozumu i ciała, przymiotów i talentów, stanu posiadania, osiągniętego stopnia doskonałości, z różnego wieku itp. Ale tego rodzaju nierówność – twierdzi – nie stanowi zaprzeczenia tezy „o przyrodzonej między ludźmi równości”. Jej podstawą jest właściwy wszystkim ludziom system należytości i powinności. „Wedle tego prawidła oczywiście zawsze poznać można, w czym istotnie wszyscy ludzie w jakiegokolwiek społeczności, w jakimkolwiek wieku, stanie i okolicznościach zostający są i być powinni równi, a w czym wedle samego przyrodzenia nierówność między ludźmi jako jest nieuchronna, tak nic w sobie niesprawiedliwego i nieszkodliwego niema”<sup>36</sup>.

Zdecydowanie potępia taką nierówność, która wynika z pogwałcenia przyrodzonych należytości i powinności. Pojawia się ona wtedy, gdy jedni wymuszają na innych powinności lub przypisują sobie określone należytości. Można rzec, szkodliwa nierówność pojawia się wtedy, „gdy jedni sądzą się być różnego od innych rodzaju, przyznają sobie należytości, które im nie służą ani z przyrodzenia, ani z ugody, i chcą przeświadczyć drugich o takowych ku sobie powinnościach, do których się oni ani z przyrodzenia, ani z dobrowolnej ugody, poczuwać nie mogą: takowa w jakiegokolwiek społeczności nierówność, jako jest dziełem ludzkim, przemocy i niesprawiedliwości skutkiem, przyrodzeniu jest zupeł-

<sup>35</sup> Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomii politycznej i prawa narodów* (Wilno: w Drukarni Królewskiej, 1785), 25.

<sup>36</sup> Tamże, 47.

nie przeciwna, całej społeczności szkodliwa i nikomu rzetelnie i trwale pożyteczna być nie może<sup>37</sup>.

W kontekście zasady równości wypowiada się Strojnowski na temat prawa narodów oraz reguł, na których opierać się winny wzajemne stosunki między narodami. Narody są równe sobie. Z naciskiem podkreśla, że każdy „naród jest panem, obrońcą, stróżem i rządcą swoim, wolnym i nikomu niepodległym”. Zgodnie z prawem natury narody są „sobie równe: obszerność lub szczupłość krain, potęga lub słabość, co do udzielnosci i niepodległości narodu, żadnej nie czyni różnicy”<sup>38</sup>. Prawo narodów i zasady stosunków między narodami oparte są na prawie przyrodzonym, na którym fundowany jest porządek moralny. Zatem „wątpić nie można, że sprawiedliwość, dobroczynność, czyli słowem cnota, jest jedyną wzajemną i istotną zasadą pomyślności i trwałości narodów”<sup>39</sup>.

**Stanisław Wawrzyniec Staszic** (1755–1826), znakomity myśliciel i uczony doby oświecenia, polityk i pisarz polityczny, wybitny działacz na polu edukacji i gospodarki, filantrop.

W poglądach filozoficznych Staszica dominują wpływy wywodzące się głównie z kręgu francuskiej myśli oświeceniowej. Podziela jej optymizm poznawczy oparty na prawomocności wiedzy empirycznej, akceptacji sensualizmu, wspartych uniwersalnymi prawami rozumu jako narzędziami budowania hipotez i syntez. Akceptacja dla wiedzy empirycznej i poznania racjonalnego wiązała się u Staszica z wyraźnie deklarowaną niechęcią do metafizyki, prób zgłębiania „istoty rzeczy”, do właściwych tej dyscyplinie spekulacji.

Problematyka sprawiedliwości i równości pojawia się na kartach jego licznych publikacji, między innymi w najbardziej chyba znanym jego dziele *Ród ludzki. Poema dydaktyczne*, które ukazało się drukiem w latach 1819–1820 i jest najobszerniejszą prezentacją poglądów historyczofizycznych uczonego. Jego zdaniem historia społeczeństwa nie ma autonomicznego bytu, jest częścią składową dziejów świata. Rzeczywistość nie jest też bytem odtwarzającym się w tej samej postaci, lecz procesem podlegającym nieustannym zmianom. Wszystko, co się na nią składa, „się zmienia” i w przyszłości tak będzie. Na kartach *Rodu ludzkiego* autor kreśli schemat rozwoju cywilizacji. Jest to proces dynamiczny, w któ-

---

<sup>37</sup> Tamże, 46.

<sup>38</sup> Tamże, 172–173.

<sup>39</sup> Tamże, 168.

rym „dzieje ludzkie są wielką, nieprzerwaną walką cywilizacji przeciwko wszystkim do jej się rozwijania i do jej postępu oporom”<sup>40</sup>.

Opisując dzieje ludzkości, autor *Rodu ludzkiego* ukazuje walkę uprzywilejowanych i uciśnionych, konflikty między ludem i władcami, przekonując, że proces przewycięzania ucisku, dziejowej niesprawiedliwości i wyzwiania ludzi z niewolących pęt przesądów i niewiedzy jest jednocześnie procesem przywracania ludziom należnych im praw, w tym zasady sprawiedliwości, a zarazem procesem dochodzenia do ustroju opartego na naturalnych prawach człowieka, co równoznaczne jest ze zbliżaniem się do ustroju sprawiedliwego, ustroju równych praw dla każdego człowieka. Już w pierwszych słowach *Rodu ludzkiego* deklaruje właśnie zamiar przedstawienia oczekiwanego obrazu przyszłości:

Powiem, jaki człek człeka sposobem ujarzemia  
I jaki ludzki ród znowu swe prawa odzyska<sup>41</sup>.

Dalej uczony kreśli ewolucyjną koncepcję świata przyrodniczego i społecznego. Rozwój jest tu tożsamy z procesem doskonalenia, a na straży tego procesu stają prawa natury.

Wszystko na świecie w pewnym zmienia się porządku  
I postępuje ciągle do swego zamiaru.  
Nic nie dzieje się na ślepo: natura ma cele  
Do nich musi koniecznie wsze dążyć stworzenie<sup>42</sup>.

Do podstawowych naturalnych praw człowieka należy zaliczyć: równość, wolność, sprawiedliwość, własność. Motorem napędowym rozwoju, czyli doskonalenia form organizacji społecznej, są nieustannie zmieniające się ludzkie potrzeby i dążność do ich zaspokajania. Wraz z nimi zmieniają się stosunki między grupami społecznymi, formy kultu religijnego, sfera obyczajowa. Postępowi cywilizacyjnemu stoi na przeszkodzie wszystko to, co przesiąknięte jest duchem – jak powiada – „wyłącznictwa”, czyli własności uprzywilejowanej, będącej formą własności zdegenerowanej, dla której pisarz rezerwuje miano „dzierz”, tj. dostępnej tylko członkom grup przywódczych. Staszic przeciwstawia jej własność dostępną wszystkim, czyli zgodną z prawem natury. „Duch wy-

<sup>40</sup> Stanisław Staszic, „Uwagi do »Rodu ludzkiego«”, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, oprac. i wstęp Bogdan Suchodolski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954), t. 2, 297.

<sup>41</sup> Tenże, *Ród ludzki*, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, 11.

<sup>42</sup> Tamże, 131.

łączności – twierdzi filozof – był najszkodliwszym w stowarzyszeniu się ludzi: gdzie tylko powstaje wyłączość, tam ginie sprawiedliwość, tam nie może być moralności, bez moralności nie ma obyczajów. Duch wyłączości wszędzie jest główną zaporą, w każdym kroku cywilizacji; on mniej widoczną, a przecież najgwałtowniejszą jest tamą do złączenia się, do zjednoczenia narodów. W całych dziejach rodu ludzkiego największe zło zadawał człowieczeństwu duch wyłączości ziemi, urodzenia, obrony, religii i duch wyłączości handlu<sup>43</sup>.

Przedstawiając dzieje ludzkości, Staszic kreśli sześciostadialną koncepcję rozwoju cywilizacyjnego. Pierwszym etapem i punktem wyjścia historii człowieka jest stan natury, drugi to epoka pasterstwa, trzeci – powstania rolnictwa, w czwartym „samodzierstwo”, jego najbardziej charakterystyczną formą jest feudalizm, w kolejności następuje „jednodzierzastwo” – okres władców absolutnych, i wreszcie „jednorządztwo” – ustrój, w którym przywracane są prawa naturalne człowieka i tworzone warunki do zrzeszania się narodów. W tej dobie:

Ród odzyskuje ziemię, wraca do praw równi [...],  
 Wschodzą nadzieje rodu szczęścia i pokoju,  
 W bliższym, coraz łatwiejszym narodów zrzeszaniu,  
 Z tym mają się dokładnić towarzystw stosunku,  
 Prawda i sprawiedliwość, zamiar ich ostatni<sup>44</sup>.

Optymistycznej wizji przyszłości towarzyszy przekonanie, że nastąpi taki ustój, w którym przywrócone zostaną prawa naturalne człowieka, a wraz z nimi konstytutywne dla nich wartości: równość, wolność, prawda i sprawiedliwość.

\*\*\*

Przedstawiony powyżej zestaw poglądów na temat idei sprawiedliwości i równości uzasadnia sformułowane w uwagach wstępnych przekonanie i jednocześnie wymownie zaświadcza o tym, że problematyka ta budziła żywe zainteresowanie wśród elit intelektualnych kraju i zajmowała znaczące miejsce w refleksji rodzimej myśli filozoficznej i społeczno-politycznej XVIII wieku.

Wyraźnie dostrzegały jej znaczenie środowiska ludzi wykształconych, choć należy przyznać, że w różnym zakresie. Bardzo wyraziście

<sup>43</sup> Tenże, „Uwagi do »Rodu ludzkiego«, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, 217–218.

<sup>44</sup> Tenże, *Ród ludzki*, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, 161.



akcentowana była w piśmarstwie autorów o poglądach postępowych, zaangażowanych w dzieło naprawy obyczajów, prawa i ustroju Rzeczypospolitej. W mniejszym stopniu przyciągała uwagę pisarzy o orientacji konserwatywno-tradycjonalistycznej. Budzi podziw szeroki katalog podejmowanych tematów w ramach refleksji nad sprawiedliwością. Jedni akcentowali jej wymiar prawny, inni ustrojowy, jeszcze inni mocno eksponowali tematykę sprawiedliwości w kontekście społecznym. Wszystkich natomiast łączyło to, że wyraźnie nadawano sprawiedliwości charakter cnoty etycznej, najczęściej lokując ją na jednym z najwyższych miejsc w hierarchii cnót, jako jedną z cnót kardynalnych. W wypowiedziach o charakterze teoretycznym dzielono sprawiedliwość na sprawiedliwość dystrybutywną (rozdzielającą lub rozdzielczą) i sprawiedliwość retrybutywną (wyrównującą, wymienną), choć nieczęsto posługiwano się takimi pojęciami, ale w ich duchu formułowano poglądy. Pojawia się jednak także takie rozumienie sprawiedliwości, o którym mówiono, że sprzyja procesowi budowy lepiej zorganizowanego społeczeństwa. Jednych bardziej interesowały kwestie teoretyczne, skupiali więc uwagę na definicjach, podziałach, uzasadnieniach, inni, i tych była większość, częściej pozostawali przy kwestiach bardziej praktycznych, dociekając, jakie fakty i zjawiska życia indywidualnego, społecznego i państwowego zasługują na miano sprawiedliwych, a jakie z tą ideą pozostają w otwartym konflikcie.

W rodzimej myśli oświeceniowej idea równości awansowała w niepotykanej wcześniej skali i zakresie. Stała się niejako przedmiotem refleksji większości reprezentantów tej orientacji. Wprawdzie – jak już wspominaliśmy – pojawia się w wypowiedziach pisarzy doby odrodzeniowej, ale z reguły przywoływano ją w kontekście refleksji nad prawem stanowionym i wyrażała się w postulatcie równości wszystkich obywateli wobec prawa. W myśli oświeceniowej repertuar zagadnień, w których podejmowano ideę równości, niebywale się poszerzył – od przeświadczenia, że ludzie z natury są równi, poprzez postulat równości płci, aż po koncepcję równości między narodami, prawa narodów oraz towarzyszące tym postulatcom przekonanie, że wzajemne stosunki między narodami powinny być oparte i wyrastać na idei równości. Przyznać należy, że oświeceniowe poglądy na temat sprawiedliwości i równości, choć zrodziły się w innym kontekście historycznym i społeczno-politycznym, to w wielu kwestiach znacznie wykraczają poza swoją epokę, a i w naszych czasach, przynajmniej niektóre idee, nie tracą swej aktualności, a zatem zachowują swą żywotność zdecydowanie wykraczającą ponad epokę, która je zrodziła. Wówczas jednak pozosta-

ły w pismach i traktatach wymienionych pisarzy, gdyż – jak wiemy – losy naszej historii tak niekorzystnie się ułożyły, że ich autorzy nie mieli możliwości praktycznego urzeczywistnienia formułowanych poglądów i przekonań.

## Bibliografia

- Chmaj Ludwik. 1963. *Faust Socyn (1539–1604)*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Drozdowicz Zbigniew. 2006. *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. 1978. Red. Lech Szczucki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. 1979. Red. Zbigniew Ogonowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Janeczek Stanisław. 1994. *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jedynak Stanisław. 1996. *Człowiek – społeczeństwo – moralność. Szkice o etyce polskiej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Jezierski Franciszek Salezy. 1952. *Wybór pism*. Oprac. Zdzisław Skwarczyński, wstęp Jerzy Ziomek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kołątaj Hugo. 1955. *Porządek fizyczno-moralny*. Oprac. i wstęp Kazimierz Opalek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Konarski Stanisław. 1955. *Pisma wybrane*. Red. Juliusz Nowak-Dłużewski, wstęp Zdzisław Libera. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leszczyński Stanisław. 1828. „Myśli rozmaite”. W: *Rys życia i wybór pism Stanisława Leszczyńskiego*. Przeł. Kajetan Lubicz Niezabitowski. Warszawa: Drukarnia Józefa Więckiego.
- Marycjusz Szymon z Pilzna. 1925. *O szkołach, czyli akademiach*. Przeł. Antoni Dąnysz. Kraków: M. Arct.
- Mrozowska Kamila. 1961. *Szkoła Rycerska Stanisława Augusta Poniatowskiego (1765–1794)*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Opalek Kazimierz. 1953. *Prawo natury u polskich fizjokratów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Petrycy Sebastian z Pilzna. 1956. *Pisma wybrane*. T. 1–2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Polska myśl filozoficzna. Oświecenie – Romantyzm*. 1964. Wybór, wstęp i przypisy Henryk Hinc, Adam Sikora. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Popławski Antoni. 1957. *Pisma pedagogiczne*. Wstęp i objaśnienie Stanisław Tync. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pujdak Józef. 1974. *Antoni Wiśniewski, prekursor filozofii Oświecenia w Polsce*. London: Veritas.

- Skoczyński Jan, Jan Woleński. 2010. *Historia filozofii polskiej*. Kraków. Wydawnictwo WAM.
- Skrzetuski Józef Kajetan. 1796. *Rada prawdziwie przyjacielska o skutecznym czło-wieka uszczęśliwianiu*. Warszawa: Drukarnia J. K. Mci y Rzeczypospolitey u XX. Scholarum Piarum.
- Skrzypek Marian. 2000. „Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1763”. W: *700 lat myśli polskiej*, red. Marian Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Stasiewicz-Jasiukowa Irena. 1979. *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego oświecenia*. Wrocław: Ossolineum.
- Staszic Stanisław. 1954. *Pisma filozoficzne i społeczne*. T. 1–2. Oprac. i wstęp Bogdan Suchodolski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Staszic Stanisław. 1959. *Ród ludzki*. T. 1–3. Oprac. Zbigniew Daszkowski, przedmowa Bogdan Suchodolski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stroynowski Hieronim. 1785. *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomii politycznej i prawa narodów*. Wilno: w Drukarni Królewskiej.
- Tyburski Włodzimierz. 2000. *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XX wieku*. Toruń: Top Kurier.
- Tyburski Włodzimierz. 2015. „Idea sprawiedliwości w polskiej myśli etycznej XVI i XVII wieku”. W: *Deum et Animam Scire*, red. Jan Grzeszczak, Krzysztof Stachewicz, 83–99. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Tyburski Włodzimierz. 2020. „Koncepcje wychowania moralnego w polskiej myśli wczesnooświeceniowej”. *Ruch Filozoficzny* 3: 223–247.
- Tync Stanisław. 1922. *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wiśniewski Antoni. 1760. *Rozmowy o ciekawych i potrzebnych, filozoficznych politycznych materiałach w Collegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane*. Warszawa: Drukarnia Pijarów.

## Streszczenie

Artykuł przywołuje poglądy liderów polskiej myśli oświeceniowej na temat sprawiedliwości i równości. W dobie oświecenia dokonał się niewątpliwy awans tej problematyki, co wyrażało się nie tylko w wydatnym wzroście ilościowym wypowiedzi na temat sprawiedliwości, a zwłaszcza równości, ale także w ujawnianiu bogactwa konstytuujących je zagadnień oraz w merytorycznej dojrzałości ich interpretacji i analiz.

Przegląd poglądów na ww. zagadnienia zaczynamy od wypowiedzi Stanisława Leszczyńskiego, w których pojawiły się idee prooświeceniowe, następnie przedstawiamy poglądy reprezentantów *philosophiae recentiorum*: Stanisława H. Konarskiego, Antoniego Wiśniewskiego, Józefa K. Skrzetuskiego, z kolei dojrzałą fazę myśli oświeceniowej reprezentują tu jej liderzy: Stanisław Popławski,

Franciszek S. Jezierski, Hugo Kołłątaj, Hieronim Stroynowski (Strojnowski), Stanisław W. Staszic.

Przedstawiony zestaw poglądów wymienionych wyżej myślicieli na temat sprawiedliwości i równości wymownie zaświadcza o tym, że problematyka ta budziła żywe zainteresowanie ówczesnych elit intelektualnych, które wypowiedziały się na ich temat z dużą kompetencją, zaangażowaniem i znanstwem, co w konsekwencji sprawiło, że ich znaczenie zdecydowanie wybiegało poza epokę, która je zrodziła.

**Słowa kluczowe:** sprawiedliwość, równość, oświecenie, prawa natury, powinności i obowiązki, prawa człowieka

## Justice and Equality Interpreted by the Leaders of Polish Enlightenment

### Summary

The article recalls Polish Enlightenment leaders ideas on justice and equality. During Enlightenment period this issue was undoubtedly emphasized, which was reflected by essential increase in the number of utterances concerning justice and particularly the equality, but also in revealing the complexity and maturity of its interpretations and analyses.

We commence the survey of aforementioned topics with the statements of Stanisław Leszczyński in which the pro enlightenment ideas were present, subsequently, we present the ideas of *philosophiae recentiorum* representants, namely: Stanisław H. Konarski, Antoni Wiśniewski, Józef Skrzetuski, whereas the mature period of the Enlightenment is represented here by its leaders such as Stanisław Popławski, Franciszek S. Jezierski, Hugo Kołłątaj, Hieronim Stroynowski (Strojnowski), Stanisław W. Staszic.

The set of ideas of the aforementioned thinkers proves that the issues of justice and equality raised a vivid interest among the contemporary intellectual elite which spoke on this subject with competence, engagement and expertness. Consequently, its importance significantly surpassed the epoch in which they were born.

**Keywords:** justice, equality, enlightenment, laws of nature, duties and devoirs, human rights