

ELŻBIETA JUNG  
MONIKA MICHAŁOWSKA

## JAK BYĆ SPRAWIEDLIWYM?

RYSZARDA KILVINGTONA KOMENTARZ  
DO *ETYKI* ARYSTOTELESA \*

Prezentowany artykuł przedstawia interpretację poglądów Arystotelesa dotyczących sprawiedliwości i jej rodzajów, przedstawionych w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* czternastowiecznego angielskiego filozofa i teologa Ryszarda Kilvingtona. Dzieło to jest jedynym traktatem etycznym powstałym w pierwszej połowie XIV wieku na Uniwersytecie Oksfordzkim. Oprócz Kilvingtona w tym okresie komentarze do *Etyki* napisali także paryscy mistrzowie Walter Burley i Jan Buridan. Dużo więcej komentarzy do *Etyki* powstało w środowiskach zakonnych<sup>1</sup>. Z tego chociażby względu celowe i ciekawe wydaje się gruntowne zgłębienie poglądów tego coraz bardziej cenionego myśliciela.

---

Dr hab. ELŻBIETA JUNG, prof. UŁ – Zakład Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Przednowożytnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki; adres do korespondencji: ul. Kopcińskiego 16-18, 90-232 Łódź; e-mail: ejung@uni.lodz.pl

Dr MONIKA MICHAŁOWSKA – Zakład Bioetyki, Międzyuczelniana Katedra Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Medyczny w Łodzi; adres do korespondencji: ul. Lindleya 6, 90-131 Łódź; e-mail: monikamichalowska@o2.pl

\* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2007-2010 (nr N101 025 32/2286) jako projekt badawczy.

<sup>1</sup> Zob. G. W i e l a n d, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann et al., Cambridge 1982, s. 657- 672.

MIEJSCE KWESTII DO *ETYKI*  
W DOROBKU RYSZARDA KILVINGTONA

Ryszard Kilvington urodził się ok. 1302 r. w diecezji York. Pierwsze wzmianki o Kilvingtonie pochodzą z czasów jego studiów na Uniwersytecie Oksfordzkim, do którego przybył w 1316-1317 roku. Zgodnie ze średnio-wiecznym *curriculum* Kilvington zdobywał stopnie akademickie kolejno na Wydziale Sztuk, a następnie Teologii. Z tego okresu pochodzą wszystkie jego dzieła: traktat logiczny pt. *Sophismata*, komentarze do dzieł Arystotelesa: *O powstawaniu i ginięciu*, *Fizyki* i *Etyki* oraz komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda. Prawdopodobna data powstania *Etyki* to 1325-1326 r. Dzieło to jest zatem pierwszym czternastowiecznym, angielskim filozoficznym traktatem powstałym na pewno przed wymienionym wyżej komentarzami do *Etyki* mistrzów paryskich (prawdopodobna data komentarza Burleya to lata 1334-1337<sup>2</sup>, komentarz Buridana powstał po 1342 r.<sup>3</sup>). Aktywność naukowa Kilvingtona skończyła się, kiedy opuścił Oksford i jako doktor teologii został członkiem dworu króla Edwarda III i jego spowiednikiem. W latach późniejszych Kilvington piastował urząd dziekana katedry św. Pawła w Londynie i, wraz z Ryszardem FitzRalphem, dał się poznać z temperamentu polemicznego, objawiającego się w zagorzałych dysputach publicznych przeciw przywilejom zakonów żebraczych. Kilvington zmarł w 1361 r., prawdopodobnie na dżumę.

W trakcie swoich studiów i pracy w charakterze nauczyciela akademickiego Kilvington obracał się w kręgu najznamienitszych umysłów tego czasu. Był współtwórcą szkoły, najbardziej znanej ze względu na osiągnięcia w dziedzinie fizyki matematycznej, zwanej Szkołą Oksfordzkich Kalkulatorów. Filozofów do niej należących cechowało uznanie matematyki za język opisu wszystkich dziedzin filozoficznych i teologicznych dociekań, a logiki za właściwe narzędzie dyskursu prowadzącego do prawdziwego poznania. Takie nastawienie, co daje się wyraźnie zauważyć, pozostawało pod bezpośrednim wpływem tradycji uformowanej przez Wilhelma Ockhama, który do 1324 r. aktywnie działał na Uniwersytecie Oksfordzkim i Studium

<sup>2</sup> Zob. O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres*, „Studia Aristarum. Etudes sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales”, III, t. 6, Paris 1998, s. 58.

<sup>3</sup> Zob. J. B. Korolec, *Filozofia moralna Jana Buridana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław–Warszawa 1973, s. 17.

Generalnym Zakonu Franciszkańskiego w Londynie. Matematyczno-logiczne podejście do problemów filozoficznych i teologicznych jest widoczne również we wszystkich pracach Kilvingtona, które, zgodnie z angielską czternastowieczną praktyką, nie mają formy komentarza *ad litteram* do odpowiednich ksiąg dzieł Arystotelesa, ale przybierają postać kwestii zredukowanych do kilku, zdaniem autora najistotniejszych, problemów<sup>4</sup>. Komentarz do *Etyki* to zbiór 10 następujących kwestii:

1. Czy każda cnota moralna jest wytwarzana w działaniu?
2. Czy nadmiar i brak mogą być przyczynami zniszczenia cnót moralnych?
3. Czy człowiek uczciwy ma upodobanie w swoich czynach?
4. Czy wola wytwarza swoje akty w sposób wolny?
5. Czy odwaga zawiera się między brawurą a tchórzostwem?
6. Czy ci, którzy źle czynią, powinni być karani przez sędziów?
7. Czy szczodropliwość jest tym samym, co rozdawanie pieniędzy?
8. Czy człowiek wielkoduszny doskonali się za pomocą zaszczytów jego godnych?
9. Czy sprawiedliwość jest cnotą doskonałą?
10. Czy roztropność jest świadomą dyspozycją, by wybierać między tym, co dobre i złe dla człowieka?<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Szczegółowe informacje na temat biografii i prac Kilvingtona zob. E. Jung-[Palczewska], *Works by Richard Kilvington*, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 67 (2000), s. 182-223; także, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu*, Łódź 2002, s. 25-46.

<sup>5</sup> Kwestie do *Etyki* znajdują się w rękopisach: Vat. lat. Ottob. 179, Cod. Vindob. Pal. lat. 431, Erfurt F 35, Bruges 503, Paris BN lat. 15561, Lübeck, Bibl. der Hansestadt, Philos. 4. W rękopisie Vat. lat. Ottob. 179 kwestie ułożone są w tej właśnie kolejności:

1. Utrum omnis virtus moralis ex operibus generetur?
2. Utrum virtutes morales ex defectu et superhabundantia corrumpantur?
3. Utrum quilibet virtuosus in operationibus sibi propriis delectetur?
4. Utrum voluntas suos actus producat libere?
5. Utrum fortitudo sit medietas circa audacias et timores?
6. Utrum male operantes sint a legislatoribus puniendi?
7. Utrum liberalitas sit circa pecunias medietas?
8. Utrum magnanimus dignificet se honoribus sibi dignis?
9. Utrum iustitia sit virtus moralis perfecta?
10. Utrum prudentia sit habitus cum recta ratione activus circa hominis bona et mala?

## SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO CNOTA MORALNA

Zagadnienie sprawiedliwości Arystoteles omawia szeroko w piątej księdze *Etyki* w jedenastu rozdziałach. Kilvington w swej kwestii wprowadzie zachowuje kolejność poruszanych przez Arystotelesa problemów, niemniej szczegółowej analizie poddaje jedynie wybrane zagadnienia. W swoich rozważaniach posiłkuje się również szóstym i siódmym rozdziałem drugiej księgi *Etyki*.

Podstawowa trudność, jaką zauważają obaj filozofowie, wynika ze specyfiki cnoty, jaką jest sprawiedliwość. Śladem Arystotelesa Kilvington definiuje sprawiedliwość w opozycji do pozostałych cnót etycznych, akcentując jednocześnie, że aby zrozumieć, czym jest sprawiedliwość, należy wiedzieć, czym jest niesprawiedliwość. Tej wiedzy dostarcza nie analiza samych pojęć, lecz zbadanie odpowiednich czynów. Sprawiedliwość zatem – jak mówi Kilvington – inaczej niż np. odwaga czy hojność, nie zawiera się między dwiema wadami, jakimi są np. brawura i tchórzostwo w przypadku odwagi, a pomiędzy dwoma rodzajami niesprawiedliwości, czyli dwojakim złem, tzn. między czynieniem i doznawaniem niesprawiedliwości<sup>6</sup>. Wtedy bowiem należy brać pod uwagę obydwu uczestników danej sytuacji, tzn. tego, kto doznaje, i sprawcy. Arystoteles zaś mówi jedynie o sprawiedliwym lub niesprawiedliwym działaniu<sup>7</sup>.

Różnica między definicjami Arystotelesa a Kilvingtona wynika z tradycji filozoficznej, którą ten ostatni akceptuje i rozwija. Przede wszystkim Kilvington przyjmuje, że dwie odrębne u Arystotelesa kategorie: doznawanie i działanie niesprawiedliwości tworzą kontinuum w postaci prostej, na której można wyznaczyć środkowy punkt, określający czyn sprawiedliwy. Pozwala mu to porównywać czyny ze względu na łączącą je jakość – niesprawiedliwość. Tym samym może on zarysować pełen obraz sytuacji uwzględniającej

<sup>6</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia sit virtus moralis perfecta*, Ms. Vat. lat. Ottob. 179, f. 55ra: „Ad primum argumentum, quando arguitur sic: omnis virtus moralis mediat inter etc., sed iustitia non, ergo etc. Dico, quod maior est falsa sicut expresse habetur V *Ethicorum* per Aristotelem ubi prius allegatum est sic dicentem, quod iustitia mediat non quoadmodum aliae virtutes, quae mediant inter duas malitias morales, sed non sic iustitia. Et quando arguitur per Aristotelem II *Ethicorum* capitulo 5 et 6 dici potest, quod licet universaliter verum est loquendo de virtutibus moralibus quas ibi numerat Aristoteles, scilicet in II (cf. Aristoteles, *Ethica*, II, 1107b), quod illud non exemplificat de iustitia. Vel potest dici, quod Aristoteles intelligit per malitias duo mala et non duo vitia moralia”.

<sup>7</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. V, 1129 a-b.

wszystkie elementy i relacje w niej występujące. Arystoteles natomiast zmuszony jest do opisu danej sytuacji tylko z perspektywy działającego. Paradoksalnie, Kilvingtonowska koncepcja jest logiczną konsekwencją zastosowania Arystotelesowej zasady fizycznej, zgodnie z którą uznaje się, że w każdym działaniu musi brać udział i ten, kto działa, i ten, kto doznaje. W przypadku natomiast, gdy czyn niesprawiedliwy oceniamy ze względu na wadę – zgodnie z Arystotelesem – pod uwagę należy brać jedynie sprawcę czynu<sup>8</sup>.

Rozwijając myśl Arystotelesa, Kilvington wprowadza dwojaki podział sprawiedliwości – ze względu na brak relacji lub jej obecność. Ta pierwsza, czyli sprawiedliwość absolutna (*iustitia simpliciter*), odnosi się do siebie samej (*circa suum subiectum*)<sup>9</sup>. Określenie *simpliciter* pochodzi od Kilvingtona. Arystoteles posługuje się terminami: sprawiedliwość w znaczeniu obszernym i w znaczeniu ciaśniejszym<sup>10</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że użyty tu termin *iustitia simpliciter* wyrasta z tradycji ontologii chrześcijańskiej, w której określenie *simpliciter* odnosi się do wyróżnionego, doskonałego bytu. Cechą sprawiedliwości rozważanej samej w sobie jest to, że nie występuje ani w rodzaju, ani w gatunku<sup>11</sup>. Wprawdzie Kilvington nie mówi tu o Bogu, niemniej ten rodzaj sprawiedliwości, zgodnie z tradycją chrześcijańską, właśnie z Bogiem należałoby utożsamić. Sprawiedliwość taka stoi poza porządkiem stworzenia i jest nieosiągalnym wzorem. I dlatego też Kilvington nie rozwija tego wątku w kwestiach do *Etyki*, ponieważ jest to przedmiot teologii. Natomiast sprawiedliwość absolutna rozważana w relacji do innych cnót moralnych (*ad alterum*) pełni – jak się wydaje – dwojaką rolę: po pierwsze, wyznacza „złoty środek” dla każdej z cnót z osobna; po drugie, zestraja je w harmonijny, proporcjonalny porządek na wzór Platońskiego świata idei<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 55vb: „Pro responsione istius est intelligendum, quod vitium huiusmodi non attenditur penes hoc principaliter, quod aliquis iniuste vel non iniuste patitur, sed principaliter penes hoc, quod aliquis iniuste agit”.

<sup>9</sup> Tamże, f. 53va: „Sed hic dicitur, et bene, quod Aristoteles intelligit per simplicitatem perfectam, uno modo perfectam sicut aliae virtutes. Et vult dicere, quod non uno modo simplicitatis est iustitia perfecta, sed pluribus modis, quia non solum sit perfectio iustitia circa suum subiectum sed ad alterum”.

<sup>10</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka*, 1130 a-b.

<sup>11</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 53va: „Et ex hoc simpliciter est perfectior secundum intellectum ad quod arguitur et ideo simpliciter, prout de eo fit haec mendatio opposita pluralitati in genere quantitatis discrete. Et istum modum loquendi habet Porphyrius quando dicit: videtur autem nec genus nec species simpliciter dici, et cetera”.

<sup>12</sup> Zob. tamże.

W inny sposób o sprawiedliwości mówimy ze względu na rodzaj przedmiotu, do jakiego się ona odnosi, np. osoby lub rzeczy. Dzieli się ona na trzy rodzaje: wyrównującą (*commutativa*), rozdzielającą (*distributiva*) oraz polityczną (*legalis*), zależną od ustroju społecznego państwa.

Sprawiedliwość wyrównująca, zdaniem Arystotelesa, występuje w stosunkach między ludźmi, które „mają charakter zależnych bądź niezależnych od woli” zobowiązań<sup>13</sup>. I daje się ona wyliczyć w proporcji arytmetycznej<sup>14</sup>. Kilvington na początku dyskusji zarysowuje sytuację, w której jeden człowiek ma 7 jednostek, np. krów, a drugi 5. Następnie pokazuje, że aby dokonać sprawiedliwego podziału strat i zysków moralnych, nie wystarczy obliczyć średnią arytmetyczną tak, by każdy z tych ludzi miał 6 krów<sup>15</sup>. Ostatecznie stwierdza, że mimo tego, iż sprawiedliwość wyrównująca jest doskonała i powinna być „wyliczana” ze względu na proporcję arytmetyczną, to jednak w przypadkach, kiedy mamy do czynienia z postępowaniem niesprawiedliwym w stosunku do innego człowieka, musi ona być wspierana stosowaniem się do prawa, czyli sprawiedliwością polityczną. Twierdzi on, wbrew Arystotelesowi, że wyliczenia arytmetyczne mogą być zastosowane jedynie w celu wyrównania zysków i strat rzeczy<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Etyka*, 1131 b, cyt. według przekładu D. Gromskiej: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, s. 174.

<sup>14</sup> Zob. tamże, 1131 b – 1132 b, s. 174-177.

<sup>15</sup> Ten przykład znajdujemy w drugim argumentie zasadniczym i odpowiedzi na ten argument. Arystoteles nie podaje żadnego przykładu liczbowego, podaje natomiast dość skomplikowany geometryczny sposób wyliczania średniej arytmetycznej (Arystoteles, *Etyka*, 1132 b). Kilvingtona jednak to nie zadowala, gdyż jego zdaniem najpierw ten, kto ma 5, ma 2 „jednostki niesprawiedliwości” po stronie straty, a ten, kto ma 7, ma dwie jednostki po stronie zysku; w sumie mamy tu 4 „jednostki niesprawiedliwości”. Jeśli rozdzielimy 12 na dwa, to każdy będzie miał 6, czyli ten, kto miał 5, będzie miał jedną jednostkę zysku, ale i jedną straty w stosunku do stanu pierwotnego, a ten, kto miał 7, będzie miał 6, czyli jedną jednostkę straty i jedną zysku, czyli znów, jak poprzednio, będą 2 „jednostki niesprawiedliwości”. Kilvington proponuje tu inne sposoby obliczania strat i zysków moralnych, które jednak też nie rozwiązują problemu (zob. Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 53rb – 54va, 55ra).

<sup>16</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 55ra – rb: „Intelligendum est tamen prout demonstrandum est in quinto principali, quod non sufficit (55rb) iustitia commutativa ut satisfacerem, qui iniustum patitur solvendo ei quod ab eo iniuste ablatum est, sicut patet cuicumque, quia actus talis, qui est iniustum facere non est punitus ex iustitia commutativa, sed puniendus est per iustitiam legalem, per quam in iure punitur unusquisque prout meruit, et ideo iustitia commutativa solum considerat aequalitatem rei ad rem et non considerat personas et ideo iustitia commutativa non sic est virtus perfecta quod sufficit per se sine alia specie iustitiae, vero solum est perfecta quantum ad aequationem rei ad rem”.

Kolejne przykłady, opisujące zastosowanie sprawiedliwości wyrównującej, omówione są w argumencie piątym, gdzie Kilvington analizuje kilka symetrycznych sytuacji. Jedną z nich to zabójstwo nikczemnego człowieka dokonane przez szlachetnego oraz zabójstwo szlachetnego człowieka dokonane przez nikczemnego<sup>17</sup>. W tym przypadku, jak twierdzi Kilvington, zgodnie z proporcją arytmetyczną daje się wprowadzić wyliczyć sprawiedliwość wyrównującą, rozumianą jako zadośćuczynienie strat, zabicie bowiem tego, kto dokonał mordu, „wyrównuje” straty. Jednak taka kara nie zapewnia całkowitego odškodowania. Aby tak się stało, musimy wziąć pod uwagę także straty moralne pokrzywdzonej osoby. Oznacza to, że sprawca czynu powinien być nie tylko skazany na śmierć, ale i ukarany. Z taką sytuacją mamy do czynienia, kiedy zastosujemy jeszcze sprawiedliwość rozdzielającą<sup>18</sup>. Tym samym okazuje się, iż nie ma gwarancji, że zachowując się „sprawiedliwie” w określonych sytuacjach, możemy nazywać siebie sprawiedliwymi po prostu (*simpliciter*).

Sprawiedliwość rozdzielająca dotyczy sposobu rozdzielania rzeczy, który można wyliczyć zgodnie z proporcją geometryczną, jak mówi Arystoteles. Sprawiedliwość ta: „jest więc czymś proporcjonalnym [...] bo proporcja jest równością stosunków i zakłada przynajmniej cztery człony. Proporcja nieciągła suponuje cztery człony – to jasne; tak samo ma się jednak rzecz także w odniesieniu do proporcji ciągłej”<sup>19</sup>. Podejmując rozważania nad tym argumentem, Kilvington ogranicza się do wskazania błędu, jaki wynika z definiowania geometrycznej proporcji ciągłej i nieciągłej. Aby nie wdawać się tu w matematycznie dość zawile rozumowania Kilvingtona, ograniczymy się jedynie do przytoczenia jego ostatecznej konstatacji, stwierdzającej, że proporcja geometryczna nie jest wystarczającym sposobem do sprawiedliwego wyliczania rozdziału rzeczy<sup>20</sup>. Ponownie okazuje się zatem, że zastosowanie

<sup>17</sup> Zob. tamże, f. 54ra – 54rb, 55vb.

<sup>18</sup> Tamże, f. 55vb: „Ad quintum principale dico, quod iustitia commutativa in multis casibus et fere in omnibus requirit iustitiam distributivam, ut sibi coniungatur, ut probat argumentum et in hiis casibus nisi sibi coniungatur sit alicui iniustitia et ideo iustitia, ut est commutativa, solum respicit ad differentiam nocuenti et non ad personas, sed ut est distributiva, large loquendo de distributione tam in bonis quam in malis, respicit proportionem; una tamen non semper debet fieri sine alia et si fiat, non erit iustitia et ideo dictum est in responsione ad quaestionem, quod perfecte iustus est perfecte virtuosus, et huius modi non est ille, qui utitur commutativa sine distributiva ubi ambae requiruntur. Unde ille qui est perfecte iustus quandoque debet temperare iustitiam unam supra aliam”.

<sup>19</sup> Arystoteles, *Etyka*, 1131 a, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, s. 174.

<sup>20</sup> Ten fragment stwarza Kilvingtonowi okazję do mistrzowskiego opisu zastosowania teorii proporcji. Niestety średniowieczny sposób budowania rachunku proporcji jest dość skompli-

jedynie jednego rodzaju sprawiedliwości, tym razem rozdzielającej, nie oddaje tego, co słuszne wszystkim uczestnikom danej sytuacji.

W kolejnych argumentach Kilvington omawia ogólne przypadki dotyczące sprawiedliwego wyrównania krzywd. Rozpatruje różne czyny należące do tego samego rodzaju, w tym przypadku zabójstwa: samobójstwo księcia (czyli zabicie księcia przez księcia), zabójstwo człowieka o niższym statusie społecznym oraz zabójstwo kilku ludzi przez księcia. Konkluzje tych rozważań pokazują: 1) że status społeczny ma wpływ na ocenę moralną czynu i, co za tym idzie, rodzaj kary (książę, zabijając sam siebie, zabija wyżej urodzonego i zasługuje na większą karę, niż gdyby zabił poddanego); 2) że każdy, kto popełnia samobójstwo, postępuje zgodnie z wyborem swojej wolnej woli, więc również zasługuje na karę; 3) że ten, kto zabija więcej osób, zasługuje na większą karę niż ten, kto zabija mniej, albowiem kara winna dotyczyć każdego czynu z osobna<sup>21</sup>. Jeśli założymy sytuację, w której zbiór osób zabijanych byłby nieskończony, to wtedy również wina stałaby się nieskończona, kary zaś nie dałoby się wyliczyć, ponieważ nie wiadomo dokładnie, ile tych osób by było<sup>22</sup>. Tak oto matematyka ponownie wkracza na teren etyki.

Analizowana sytuacja stwarza Kilvingtonowi dogodną okazję do zasygnalizowania trudności związanej z dobrowolnym oraz niedobrowolnym doznanianiem lub czynieniem niesprawiedliwości. Ponieważ wydaje się oczywiste,

---

kowany i pozostaje poza głównym tokiem rozważań, nie będziemy go zatem tutaj szczegółowo wyjaśniać. Argument tu użyty potwierdza natomiast tezę, że matematyka daje się zastosować również do etyki. Wyjaśnienie takiego sposobu argumentowania zob. E. Jung, R. Podkoński, *Richard Kilvington on proportions*, [w:] *Mathématiques et théorie du mouvement XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, éd. J. Biard, S. Rommevaux, Tour 2007, s. 81-101.

<sup>21</sup> Dyskusja jest dość obszerna i ma charakter sofistyczny, tzn. rozpatruje tę samą sytuację ze względu na zmieniające się i występujące w niej czynniki. W ten sam sposób Kilvington postępuje w swoim dziele logicznym *Sophisma* (zob. *The Sophismata of Richard Kilvington*, ed. N. Kretzmann, B.E. Kretzmann, Oxford 1991).

<sup>22</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*. f. 56ra: „Aliter posset argumentum reduci, ut posito quod iste princeps percutiat se ipsum et Socratem, tunc iste princeps percutiendo se ipsum et Socratem minus peccat percutiendo se ipsum quam si non percuteret Socratem, quod patet, quia percutiendo utrumque minus bonus est quam non si percuteret se ipsum tantum ergo iste princeps percutiendo utrumque minus peccat percutiendo se ipsum quam si solum percuteret se et non Socratem; igitur eadem ratione, si iste princeps percuteret se ipsum, Socratem et Platonem minus peccaret percutiendo se ipsum quam si solum se ipsum et Socratem et sic arguitur de tribus et de quattuor et per consequens tot posset iste princeps percutere cum se ipso, quia peccaret percutiendo se ipsum et quod totum peccatum demeretur. Huic potest dici uno modo, quod consequentia non valet, quia divisio huius modi vitii erit per partes proportionales et non secundum partes aequales”.

że nie można działać niesprawiedliwie wbrew własnej woli, tym samym mistrza z Oksfordu bardziej interesuje problem zgody lub jej braku na doznawanie skutków czynów niesprawiedliwych. Za Arystotelesem Kilvington uznaje, że nie można dobrowolnie doznawać niesprawiedliwości. Powołuje się tu na passus z *Iliady*, przytoczony w *Etyce nikomachejskiej*, i stwierdza, że jeśli dobrowolnie wymieniam złotą zbroję wartą sto wołów na miedzianą wartą wołów dziesięć<sup>23</sup>, to wyrażam zgodę na taką zamianę i tym samym nie doznaję niesprawiedliwości. Doznawanie niesprawiedliwości zakłada zatem brak zgody. Tak więc ten, kto popełnia samobójstwo, nie doznaje żadnej niesprawiedliwości, choć ją czyni, gdyż dokonuje tego czynu z wolnej woli. Przeto w takim szczególnym przypadku tym, co decyduje o uznaniu czynu za niesprawiedliwy, jest charakter doznawania, a nie działania. Jednocześnie jednak Kilvington zaznacza, że skoro doznawanie może mieć charakter dobrowolny lub niedobrowolny, to oceniając wartość czynu, nie można ograniczać się jedynie do oceny wartości doznawania. Wydaje się, iż Kilvington zwraca uwagę na fakt, że ocena niesprawiedliwości przebiega dwuetapowo: najpierw ktoś musi się poczuć skrzywdzony i wskazać sprawcę czynu, aby następnie sprawca mógł zostać ukarany ze względu na uczynioną krzywdę. A zatem, ogólnie mówiąc, z niesprawiedliwością mamy do czynienia w przypadku dobrowolnych czynów i niedobrowolnych doznań<sup>24</sup>. Widać tu wyraźnie, że – zgodnie z definicją sprawiedliwości podaną na początku tego artykułu – Kilvington rozumie ją jako cnotę zawartą między czynieniem i doznawaniem niesprawiedliwości.

Powyższy argument wprowadza zagadnienie sprawiedliwości społecznej, opisującej bardziej skomplikowane sytuacje interakcji zachodzących między wieloma członkami jednej społeczności. Na początku Kilvington, śladem Arystotelesa, rozważa pojęcie „prawości” (*epieikeia*), które oznacza również swego rodzaju sprawiedliwość. Problem, jaki się tu rodzi, dotyczy relacji

<sup>23</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka*, 1136 b; Homer, *Iliada*, VI, 236 (199, 200 według przekładu Dmochowskiego).

<sup>24</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 55vb: „Unde sicut non sequitur: iste princeps voluntarie operatur malum respectu sui ipsius, ergo idem princeps involuntarie patitur malum respectu sui ipsius. Sic consequentia prima non valet, quia convertibilis est cum ista, sed ex ratione concessa argumentum posset ulterius reduci sic: iste princeps non iniuste patitur quidquid patitur et iste Socrates iniuste patitur quidquid patitur, igitur magis peccat percussione Socratem quam illum principem, quod est contra responsionem principalem. Pro responsione istius est intelligendum, quod vitium huiusmodi non attenditur penes hoc principaliter, quod aliquis iniuste vel non iniuste patitur, sed principaliter penes hoc, quod aliquis iniuste agit”.

między sprawiedliwością a prawością. Arystoteles twierdzi, że mimo iż obie te cnoty nie różnią się rodzajem, to jednak prawość stoi ponad sprawiedliwością polityczną, dlatego że ma bardziej powszechne zastosowanie. Odnosi się ona bowiem zarówno do zachowań indywidualnych, jak i społecznych. Człowiek prawy odznacza się tą cnotą, kiedy potrafi zrezygnować z przysługującego mu prawa ze względu na dobro innego człowieka. Natomiast prawość w społeczeństwie to korektura prawa, „tam, gdzie ono nie domaga”<sup>25</sup>. Ryszard Kilvington uściśla i podsumowuje rozważania Arystotelesa, zaznaczając wyraźnie, że jedynie sprawiedliwość stanowiona (polityczna) jest podporządkowana prawości, sprawiedliwość absolutna zaś musi jej towarzyszyć w każdym przypadku. Nie można bowiem być sprawiedliwym i nieprawym lub niesprawiedliwym i prawym<sup>26</sup>.

Po raz kolejny hipotetyczne, lecz możliwe sytuacje, opisujące tym razem społeczeństwa o różnych ustrojach politycznych, służą Kilvingtonowi do sformułowania ogólnych wniosków. Po pierwsze, kiedy mamy do czynienia z państwami o różnych ustrojach politycznych, w których obowiązują odmiennie kodeksy prawne, gdzie pojęcie sprawiedliwości politycznej jest inaczej zdefiniowane, nie możemy wskazać, która sprawiedliwość jest doskonała, ani też uporządkować tych odmiennych koncepcji sprawiedliwości politycznej ze względu na hierarchię doskonałości. Po drugie, zmiana prawa regulującego stosunki między członkami państwa nie zawsze prowadzi do naprawy stosunków społecznych, ponieważ nie ma konieczności, aby nowe prawa były lepsze od starych<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka*, 1137b – 38a.

<sup>26</sup> Ricardus Kilvington, *Utrum iustitia*, f. 56ra: „Et ad Aristotelem dico, quod ipse loquitur de iustitia et epieikeia in casu, quo epieikeia dirigit iustitiam et non simpliciter. Ad aliam formam, quando arguitur sic: epieikeia in omni casu laudanda est et iustitia non, igitur et cetera. Huic posset dici de virtute sermonis, quod epieikeia non posset esse sine iustitia cum iustitia cadat in diffinitione eius et ideo de virtute sermonis, si leges amoverentur pro semper illud, quod nunc est epieikeia, non maneret epieikeia. Et sic hoc modo non est possibilis: «epieikeia est et nulla iustitia est». Ideo posito quod nulla iustitia sit, dico quod idem qui fuit epieikes potest errare et ille non in omni casu est laudandus”.

<sup>27</sup> Tamże, f. 56ra: „Ad nonum principale dico, quod omnes leges sint aequae bonae. Et ulterius quando arguitur, quod tunc expediret amovere leges antiquas propter alias meliores, dico quod non sequitur, quia forte leges meliores forent minus bonae hiis, quae mutari debent tam propter assuefactionem ad novam «legem» quam propter multa iudicia, quae verisimile est esse erronea in huiusmodi mutatione legum. Et per illud patet responsio de A et B civitatibus, quarum una mutat leges et alia non, dico quod illa, quae continue mutat non continue melius regulatur, quia post novam legem non statim ita bene regulabitur civitas per novam illam legem sicut regularetur per antiquam, et cetera”.

## WNIOSKI

Przedstawione rozważania pozwalają na sformułowanie tak ogólnych, jak i szczegółowych wniosków dotyczących koncepcji sprawiedliwości prezentowanej w omawianej kwestii. Przede wszystkim widać jasno, że Kilvington idzie śladem Arystotelesa i analizuje poszczególne zagadnienia zawarte w kolejnych rozdziałach V księgi *Etyki*. Zgodnie ze swoim sposobem komentowania tekstów Stagiryty, również i tu Kilvington posługuje się logiką jako narzędziem, matematyką zaś jako metodą rozstrzygania spornych kwestii. Pozwala mu to wyraźnie wskazać na niekonsekwencje w wywodach Arystotelesa niekiedy prowadzące do sprzeczności. Niestety Kilvington więcej miejsca poświęca krytyce komentowanego tekstu, a jego pozytywne rozwiązania trzeba wyluskiwać spośród argumentów przemawiających za i przeciw dyskutowanym zagadnieniom. Wynika to przede wszystkim z faktu, że kwestie Kilvingtona są rezultatem zajęć ze studentami, których głównym celem było wskazanie w tekście na ewentualne wątpliwe miejsca oraz fragmenty sprawiające trudności interpretacyjne. Nadto na taki charakter kwestii miał wpływ temperament polemiczny Kilvingtona i zacięcie logika, realizującego się w dyskusjach sofistycznych.

Omawiana kwestia ma zdecydowanie świecki charakter. Mimo że problematyka dotycząca sprawiedliwości, a przede wszystkim sprawiedliwości absolutnej (*iustitia simpliciter*), mieści się w obszarze zainteresowań teologii, Kilvington nigdy się do niej nie odwołuje. Co więcej, w żadnej jego kwestii do *Etyki* nie pojawia się termin „Bóg”. Postępując konsekwentnie, jako nauczyciel na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Oksfordzkiego, Kilvington nie miesza porządku Objawienia z porządkiem rozumu naturalnego. Można go zatem umieścić w szeregu czternastowiecznych mistrzów, którzy komentując *Etykę* Arystotelesa, pozostawali na obszarze filozofii.

Kilvingtonowska koncepcja sprawiedliwości wskazuje na dwojaki porządek: wertykalny i horyzontalny. Horyzontalny porządek jest także dwojaki i wyróżnia cnotę sprawiedliwości absolutnej, która odnosi się do siebie samej (*ad suum subiectum*) i do innych (*ad alterum*). Sprawiedliwość *simpliciter* jest wzorcem doskonałym, porządkującym wszystkie rodzaje sprawiedliwości. Porządek wertykalny jest także dwojaki. Po pierwsze, wskazuje na możliwy, czyli niesprzeczny wzór człowieka sprawiedliwego po prostu, tzn. takiego, który jest „doskonale umiarkowany”, a wszystkie jego cnoty zajmują właściwy dla nich „złoty środek”. Po drugie, wskazuje na zrealizowany porządek sprawiedliwości w relacjach międzyludzkich, regulowany przez

sprawiedliwość wyrównująca, rozdzielającą i polityczną. Choć w społeczeństwie zdarzają się jednostki postępujące zgodnie z wzorcem, które potrafią zrezygnować ze swoich przywilejów gwarantowanych przez prawo stanowiące na korzyść bliźniego, nie jest to sytuacja powszechna. Takiego człowieka Kilvington, śladem Arystotelesa, nazywa *prawym*.

#### BIBLIOGRAFIA

- Jung E., Podkoński R.: Richard Kilvington on proportions, [w:] *Mathématiques et théorie du mouvement XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles*, éd. J. Biard, S. Rommevaux, Tour 2007, s. 81-101.
- Jung - [Palczewska] E.: Works by Richard Kilvington, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 67 (2000), s. 182-223.
- Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu, Łódź 2002.
- Kilvington R.: *The Sophismata of Richard Kilvington*, ed. N. Kretzmann, B. E. Kretzmann, Oxford 1991.
- Korolec J. B.: *Filozofia moralna Jana Buridana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław–Warszawa 1973.
- Weijers O.: *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres*, „Studia Aristarum. Etudes sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales”, III, t. 6, Paris 1998.
- Wieland G.: *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann *et al.*, Cambridge 1982, s. 657- 672.

#### HOW TO BE RIGHTEOUS?

##### RICHARD KILVINGTON'S COMMENTARY ON ARISTOTLE'S *ETHICS*

#### Summary

The article presents Richard Kilvington's interpretation of Aristotle's views on the concept of justice. Richard Kilvington was a fourteenth century philosopher and theologian who commented on various Aristotle's works including the *Nicomachean Ethics*. Kilvington's commentary on the *Nicomachean Ethics* was composed in 1325-1326 at Oxford University. It contains, among others, a question *Utrum iustitia sit virtus moralis perfecta*, which is devoted to the concept of justice. In his investigations Kilvington always uses logic as a major analytical tool, and mathematics as a method to discuss the issues and settle between opposite points of view, which is common for Kilvington's commentaries. These techniques allow him to indicate all the contradictions in Aristotle's analyses. Kilvington's concept of justice clearly points to a twofold order: horizontal and vertical. In the horizontal one Kilvington's distinguishes the virtue of absolute justice that is a perfect model for all kinds of justice. In the vertical one he presents a model of a just man that is such a man who is 'perfectly harmonious'. He also indicates the order of justice existing in the world, visible in human relationships, and regulated by three kinds of justice viz. compensatory, distributive and political. Kilvington's investigations complete Aristotle's opinions on justice, however they remain in the field of Aristotelian analyses and his

concept of morality implemented in society. In this question Kilvington consistently separates the supernatural order and the order of natural reason, and, in his ethics, he never refers to theological issues concerning the relation between God and the created world, which was uncommon for medieval theoretical practice.

*Summarised and translated by the Authors*

**Słowa kluczowe:** Ryszard Kilvington, średniowiecze, etyka, Arystoteles, filozofia XIV wieku.

**Key words:** Richard Kilvington, Middle Ages, ethics, Aristotle, the philosophy of 14<sup>th</sup> century.

**Information about Authors:**

Prof. Dr ELŻBIETA JUNG – Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, The University of Lodz; address for correspondence: ul. Kopcińskiego 16-18, PL 90-232 Łódź; e-mail: ejung@uni.lodz.pl

Dr MONIKA MICHAŁOWSKA – Department of Bioethics, Medical University of Lodz; address for correspondence: ul. Lindleya 6, PL 90-131 Łódź; e-mail: monikamichalowska@o2.pl