

DYNAMIS. METAFIZYCZNE POJĘCIE MOŻNOŚCI I JEGO ROLA W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ ARYSTOTELESA

– Piotr Makowski –

Abstrakt. Autor prezentuje Arystotelesowską koncepcję możliwości/możliwości (*dynamis*), która należy do filozoficznego słownika pojęć podstawowych Stagiryty. Pojęcie możliwości stanowi jedno z najważniejszych pojęć jego metafizyki. Szczególną rolę tego pojęcia określa to, iż można je rozumieć jako jeden z łączników filozofii pierwszej oraz filozofii praktycznej (etyki, retoryki oraz polityki) Stagiryty: autor analizuje związek filozofii teoretycznej i praktycznej na podstawie tego ważnego pojęcia.

Pokazanie związku teorii i praktyki opiera się na analizie kluczowych partii *Metafizyki* (księgi *delta* oraz *theta*) i odnosi przedstawione w niej dystynkcje do podstawowego elementu Arystotelesowskiej filozofii praktycznej – pojęcia cnoty (*arete*). W praktycznych dziełach filozofa (trzy *Etyki* i *Retoryka*) znajdujemy definicje *arete*, które wydają się *prima facie* sprzeczne: w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles definiuje cnotę odwołując się do pojęcia trwałej dyspozycji (*hexis*), tymczasem w *Retoryce* definiuje ją na podstawie pojęcia możliwości. Szczegółowa analiza tej pozornej sprzeczności pozwala pokazać faktyczne znaczenie pojęcia możliwości w filozofii Stagiryty.

Słowa kluczowe: Arystoteles, możliwość (*δύναμις*), metafizyka, filozofia praktyczna, cnota (*ἀρετή*).

1. Wprowadzenie

Arystotelesowska koncepcja możliwości przeżywa swoisty renesans mniej więcej od początku minionego stulecia; pojęcie *δύναμις* – bo o nim właśnie mowa – jedno z najbardziej elementarnych w filozofii Arystotelesa, jest obiektem dociekań zarówno filologów i historyków, jak i filozofów, i tych, którzy poszukują inspiracji dla nowych teorii. Możliwość, specyficzne pojęcie, bez którego właściwie nie może się obejść *Metafizyka* Stagiryty, już w pierwszej połowie XX wieku „wróciła” do filozofii: Martin Heidegger oraz jemu współczesny Nikolai Hartmann, jako jedni z pierwszych w XX wieku zwrócili większą niż dotychczas w filozofii uwagę na to pojęcie i jego rolę w myśli antycznego filozofa¹. Tendencja ta została utrzymana przez innych autorów do czasów dzisiejszych (MacIntyre, Krämer). Niemal równolegle pojawiły się prace poświęcone *δύναμις* w dziedzinie filologii i historii po-

¹ Zob. N. Hartmann [1937/1957]; Heidegger [2003].

jęć². Zainteresowanie badaczy tą kwestią utrzymuje się do dziś. Prace filozoficzne, jak i filologiczne na temat *δύναμις* występują również na gruncie polskim; filozofia Arystotelesa przykuwa szczególnie uwagę badaczy zorientowanych tomistycznie³.

Dotychczasowe opracowania *δύναμις* skupiały się głównie na jej miejscu w filozofii teoretycznej Arystotelesa – roli, jaką pełni w *Metafizyce* oraz *Fizyce*. Od niedawna zaczęto jednak częściej dostrzegać, że pojęcie to również pełni bardzo istotną rolę w filozofii praktycznej ucznia Platona (w retoryce, polityce oraz w etyce) i to właśnie decyduje o współczesnej naukowej atrakcyjności *δύναμις*.

Popularne interpretacje myśli Arystotelesa zazwyczaj skupiają się na jej najbardziej charakterystycznych cechach: przykładowo opracowania „metafizyki” właściwie nie dają poglądu na temat etyki Stagiryty i – odwrotnie: wprowadzenie do etyki Arystotelesa odbywa się na ogół bez odniesień do jego myśli teoretycznej. Tymczasem związek między obiema dziedzinami, teoretyczną i praktyczną, jest przy bliższym przyjrzeniu się bardzo wyraźny. Wiodące w niniejszych rozważaniach pojęcie *δύναμις* stanowi fundament spajający dziedziny teorii i praktyki, jego analiza pozwala zatem pokazać istotny związek filozofii teoretycznej Arystotelesa z jego myślą praktyczną.

Nie zamierzam poruszać tu wszystkich problemów związanych z rolą i statusem *δύναμις* u Arystotelesa; poniżej przedstawiam w syntetyczny sposób metafizyczną charakterystykę pojęcia możliwości i zarysowuję na jej podstawie związek teoretycznej z praktyczną częścią filozofii Stagiryty. Interesuje mnie interpretacyjno-historyczny wymiar wybranych zależności pojęciowych. Skupiam się więc głównie na wykładni niewielkiej części systemu filozoficznego, opierając się przede wszystkim na dwóch księgach *Metafizyki* – *delta* oraz *theta* – w których znajdujemy najważniejsze określenie cech *δύναμις* i roli, jaką pełni w konstrukcji teoretycznej ucznia Platona. Oczywiście pojęcie to często występuje również w innych dziełach. Może to uzmysłwić choćby pobieżne przejście klasycznego opracowania Bonitza, którego *Index Aristotelicus*⁴ nie tylko stanowi dobry punkt wyjścia do analizy *δύναμις* w poszczególnych pracach Filozofa, ale również – do możliwej pełnej jej charakterystyki. Podobnie dzieło Bonitza pozwala wypracować dobry pogląd na temat roli omawianego tu pojęcia w pismach praktycznych. Zakres pracy nie pozwala na pełną prezentację pojęcia możliwości w tych ostatnich;

² Stallmach [1959].

³ Zob. edycję dwujęzyczną *Metafizyki*: Arystoteles [1996] oraz pracę, do której częściej będę się tu odwoływać: Krąpiec [2000].

⁴ Bonitz [1870].

ograniczam się zatem do przedstawienia związku filozofii teoretycznej z dziedziną *πρᾶξις* Arystotelesa na podstawie określeń definicyjnych, jakie tworzą się pomiędzy *δύναμις* a najważniejszym pojęciem praktycznej części filozofii Arystotelesa – pojęciem cnoty (*ἀρετή*).

Struktura poniższych rozważań przedstawia się więc następująco. Omówienie roli *δύναμις* u Arystotelesa poprzedza ogólne wprowadzenie historyczne w to, czym było to pojęcie dla poprzedników Stagiryty i to, jak (i w jakim kontekście) występowało poza filozofią. Grecki filozof nie „skonstruował” bowiem *δύναμις* samodzielnie: termin ów wystąpił w języku filozoficznym dużo wcześniej, Arystoteles zaś dokonał jego analizy i po dookreśleniu przejął do swej nauki. Historyczne przedstawienie, z konieczności selektywne, pozwoli przejść do prezentacji tego pojęcia w *Metafizyce*. W pierwszym rzędzie omawiam tu *δύναμις* ogólnie, koncentrując się na ukazaniu go jako elementu współtworzącego strukturę pojęciową systemu filozoficznego Arystotelesa. Charakterystyka opiera się na księdze Δ tego dzieła. Związek możliwości z innymi pojęciami, zwłaszcza ze ściśle z nim związanym pojęciem aktu, przedstawiam przy wykładni głównych wątków z księgi Θ, w której też Arystoteles najpełniej to pojęcie omówił. Rekonstrukcja metafizycznego „zaplecza” dla tego pojęcia umożliwia przejście do jej charakterystyki w filozofii praktycznej. Filozofia praktyczna Stagiryty w ogromnej mierze opiera się na pojęciu *arete* – jedna z jej definicji, jaką podaje Arystoteles w *Retoryce*, wykorzystuje właśnie pojęcie *δύναμις*. Jednakże definicja cnoty/*ἀρετή* w *Etykach*, szczególnie w *Etyce nikomachejskiej*, sformułowana jest nie za pomocą możliwości, lecz pojęcia innego, również występującego w księdze Δ *Metafizyki*: *ἔξις* – w dodatku przy podkreśleniu, że *arete* nie można definiować za pomocą *dynamis*. Na pierwszy rzut oka występuje tu więc nieścisłość, jeżeli nie sprzeczność. Dalsza część pracy będzie więc próbą omówienia tego problemu i określenia zależności między obydwoma pojęciami, za pomocą których Arystoteles definiuje cnotę. Pojęciowe skorelowanie, jakie wylania się z pozornej nieścisłości definicyjnej, daje obraz tego, jaką rolę odgrywa *δύναμις* w myśli Stagiryty.

Wobec faktu, że opracowanie to jest tylko ogólnym zarysem wybranych zagadnień związanych z *dynamis*, literatura, dzięki której można owego zarysu dokonać, ogranicza się w zasadzie do klasycznych tekstów źródłowych⁵ (i dostępnych w języku polskim przekładów) oraz do najważniejszych – selektywnie

⁵ *Metafizyka* – w wydaniu W. Christa: Arystoteles [1885], dalej bezpośrednio w tekście jako M (skrót za Bonitzem [1870]), *Etyka nikomachejska* w wydaniu Susemihla, Arystoteles [1880], dalej jako H, *Retoryka* – w wydaniach Rossa i Kassela: Arystoteles [1959], Arystoteles [1976], dalej jako P, *Etyka eudemejska* (dalej jako HE) oraz *Etyka wielka* (dalej jako HM) – obie w wydaniu Bekkera-Gigona, Arystoteles [1960-61].

potraktowanych – opracowań. W dużej mierze korzystałem tu zwłaszcza z jednego całościowego omówienia zagadnień związanych z *δύναμις* w języku polskim, jakim jest *Struktura bytu* Krąpcza⁶. Znaczną rolę odegrał również jasny komentarz G. Realego do wydania *Metafizyki* Arystotelesa oraz krytyczny komentarz C. Kirwana, który skupił się na trzech jedynie jej księgach⁷.

2. *Δύναμις* jako pojęcie metafizyczne

Rekonstrukcja tak zwanej metafizyki Stagiryty, znanej na ogół jako krytyka jej poprzedniczki, filozofii Platona i teorii idei⁸, może właściwie opierać się na objaśnianiu pojęć zawartych w księdze piątej *Metafizyki* oraz prezentowaniu zależności, jakie się między nimi konstrytuują, tworząc słownik Arystotelesowskiej filozofii. Piąta księga (Δ), stanowi rodzaj indeksu, gdzie Arystoteles dokonuje prezentacji pojęć, które pozwalają mówić o pierwszych przyczynach i najwyższych zasadach, o „bycie jako bycie”, o substancji oraz o „Pierwszym Poruszycielu”⁹. Pojęcie możliwości/*dynamis* występuje w niej obok dwudziestu dziewięciu osobno prezentowanych haseł, wśród których są m.in.: zasada/początek (*ἡ ἀρχή*), przyczyna (*τὸ αἴτιον*), byt (*τὸ ὄν*), substancja (*ἡ οὐσία*), natura (*ἡ φύσις*). Pojęcia te występowały w filozofii już przed Arystotelesem – nie inaczej rzecz się ma z pojęciem *δύναμις*. Warto w tym miejscu krótko chociażby spojrzeć na dzieje tego pojęcia w filozofii wcześniejszej oraz ogólnie wprowadzić w jego kontekst.

Δύναμις etymologicznie należy wiązać z władzą, siłą i panowaniem¹⁰. Analiza związanych z nią form gramatycznych (czasownik *δύνασθαι* oraz jego *participium* *δυνάμενος*, *adjectivum verbale* *δυνατός*) odsyła do „władania”, „panowania”, „mocy”, „bycia w stanie”, „możliwości”¹¹. Słownik Liddela-Scotta-Jonesa podaje siedem różnych znaczeń możliwości¹², w tym dwa znane od Platona i Arystotelesa. Pierwotnie *dynamis* była rozumiana magicznie, jako pewna tajemnicza moc miejsc świętych, ludzi czy przedmiotów (np. wyrocznia, lekarz, leki, zioła)¹³. Od początku występowała w dwóch kontekstach, w obu posiadając sens związany z tajem-

⁶ Krąpiec [2000].

⁷ Arystoteles [1978]; Arystoteles [1971].

⁸ Por. Reale [2002] s. 380 i n.

⁹ Ibid., s. 396.

¹⁰ Por. Chantraine [1962] vol. I, s. 301; Frisk [1960] Bd. I, s. 423 i n.

¹¹ Por. ibid. oraz Berti [1958].

¹² 1. moc, potęga, 2. zdolność, możliwość, 3. siła słowa, mowy, 4. zdolność wywoływania ruchu, 5. potęga matematyczna, 6. konkretna moc boska żywiołów, 7. manifestacje boskiej mocy, cuda. Por. Liddell, Scott & Jones [1951] s. 452.

¹³ Maryniarczyk [2001] s. 784.

niczą mocą. Pierwszy dotyczy przyrody i związany jest w jakiś sposób z teorią, poznaniem (potęgowanie matematyczne, moce natury, zdolności logosu), drugi zaś – dotyczy człowieka. Drugi kontekst jest *praktyczny*, ponieważ obejmuje ludzkie zdolności i możliwości takie, jak na przykład: działanie, postrzeganie, mowa (Lizjasz), czy władza¹⁴. Właśnie te dwa konteksty pojęcia możliwości zostały przejęte i rozwinięte przez filozofię. Najpierw losy *δύναμις* w filozofii wiążą się z kontekstem przyrodniczym. Wystarczy tu wspomnieć, że już u przedplatońskich filozofów przyrody (Anaksymandra i Anaksymenesa), jak i samego Platona (*Politeia*, *Timaios*) znajdujemy charakterystyki możliwości związane z pewnymi zdolnościami („mocami”) bytów przyrodniczych¹⁵. Kolejnym autorem, u którego wystąpiło pojęcie możliwości, był już Arystoteles.

Zainteresowanie Stagiryty pojęciem *δύναμις* w dużej mierze wynika z jego inklinacji do badania języka potocznego. Wiele jego obserwacji językowych posiada wagę refleksyjną lub jest punktem wyjścia do teoretycznych rozważań¹⁶. Pojęcie możliwości w księdze *delta* analizowane jest podobnie, jak inne: Stagiryta przygląda się jego potocznemu użyciu i stąd wyprowadza istotne rozróżnienia. Omówienie tych rozróżnień wymaga jednak umieszczenia *dynamis* w szerszym kontekście filozofii Arystotelesa, a więc krótkiej prezentacji tej części systemu metafizycznego, która jest związana z opracowywanym tu pojęciem¹⁷.

Dla ucznia Platona możliwość tkwi w tych samych konstelacjach myślowych, co dla jego poprzedników: są one określone przez dziedzinę *physis* oraz substancji. Materia (*ἡ ὕλη*) w systemie *Metafizyki* stanowi właśnie możliwość¹⁸: jest pewną zdolnością do przyjmowania lub otrzymywania formy (*τὸ εἶδος*), czyli istoty, immanentnego kształtu. Ów immanentny kształt rzeczy, natura rzeczy, może właśnie posiadać swoje *złożenie* z materią. Gdy materia ma swoją formę, wówczas tworzy to, co Arystoteles nazywa *synolon*: konkretne połączenie formy i materii. Wszystkie trzy – forma, materia i *synolon* – budują ogólne pojęcie substancji (*ἡ οὐσία*) w metafizyce Stagiryty.

Sama metafizyka jest dziedziną, której jeden z podstawowych przedmiotów określa właśnie pojęcie substancji. Drugim po substancji przedmiotem metafizyki (przed czterema przyczynami oraz Pierwszym Poruszycielem wraz z substancją

¹⁴ Wniosek o tych dwóch kontekstach – na podst. analizy znaczeń w: Liddell, Scott & Jones [1951] oraz przeglądu rozmieszczenia tego terminu w pismach Arystotelesa: Bonitz [1870].

¹⁵ Jeśli chodzi o Platona, zob. *Resp.* (507 c, d – 508 a, b) – za: Maryniarczyk, [2001] s. 784 oraz *Tim.* (33 a) – za: Peters [1967] s. 42-43.

¹⁶ Porawski & Wesoly [1979a] s. 46.

¹⁷ W tej części pracy w dużej mierze wykorzystuję interpretację z: Reale [2002] s. 395 i n.

¹⁸ Reale nawet obydwie pojęcia utożsamia (*ὕλη=δύναμις*). Por. Reale [1978] s. 58.

ponadzmysłową) jest byt ($\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$, $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$). Dla porządku rozważań wystarczy stwierdzić, że Arystoteles rozpatruje go wraz z tym, co mu przeciwne – z niebytem, pod względem różnych kategorii (substancji, ilości, jakości itd.), pod względem prawdy i fałszu, pod względem przypadłości i wreszcie pod względem aktu i możliwości. Możliwość stanowi więc dla Arystotelesa pewien istotny modus przejawiania się bytu.

Czym więc jest możliwość u Stagiryty? „Możliwością nazywa się źródło ruchu albo zmiany, które się znajduje w innej rzeczy albo w tej samej jako innej”¹⁹ (M 1019 a 15,16). Arystoteles podaje od razu przykład dla tego eliptycznego sformułowania²⁰, aby nieco rozjaśnić zagadnienie. Umiejętność budowania jest egzemplifikacją możliwości, która znajduje się nie w tym, co budowane, ale w budowniczym. Umiejętność leczenia natomiast może tkwić w człowieku, który jest leczony, lecz nie w nim jako leczonym (lekarz leczy siebie, ale nie siebie jako lekarza, lecz jako chorego). Mamy więc dwa rodzaje możliwości – możliwość działania oraz możliwość doznawania. Zwrot $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\ \eta\ \eta\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ (M 1019 a 16)²¹, który może sprawiać nieco kłopotów translacyjnych, wprowadza dwa rodzaje możliwości – czynną oraz bierną. Lekarz może mieć czynną zdolność do leczenia innych oraz zdolność do leczenia siebie (nie jako ten, który leczy, ale ten, który jest zdolny do bycia leczonym)²².

Możliwość czynna polega na byciu zdolnym do działania. Metafizycy mówią, że filozoficznie jest ona częścią *możliwości podmiotowej*, rzeczywiście bytującej w danym konkretnym podmiocie²³. Ten typ możliwości okaże się ważny w Arystotelesowej etyce. Stagiryta bowiem podkreśla: „Możliwością nazywa się jeszcze zdolność do doprowadzania czegoś do pomyślnego końca podług własnej woli” (M 1019 a 23, 24).

Możliwość bierna oznacza bycie zdolnym do doznawania²⁴. Również jest własnością podmiotową. Arystoteles poświęca jej nieco więcej uwagi, rozpatrując ją w związku z bytami nieożywionymi i ożywionymi, doznawaniem ($\pi\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\nu$) jako takim oraz doznawaniem czegoś lepszego lub gorszego. „Dzięki tej zasadzie, ze względu na którą doznający doznaje czegoś, nazywamy go ‘zdolnym’ do dozna-

¹⁹ W przekładzie Leśniaka, z każdorazową zmianą łacińskiej proveniencji „potencji” na bardziej właściwą w języku polskim „możliwość” (resp. „możliwość”).

²⁰ Por. Arystoteles [1971] s. 157.

²¹ Odpowiada on analogicznemu sformułowaniu z księgi Θ , gdzie zamiast $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ występuje $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$. (Θ 1046 a 11). Leśniak tłumaczy za każdym razem jako „inne”.

²² Por. Arystoteles [1978] vol. I, s. 451.

²³ Krąpiec [2000] s. 104.

²⁴ Ten typ możliwości z kolei jest ważny w *Retoryce*. Wróć do tego dalej.

wania; a nazywamy go tak, gdy bądź doznaje czegoś w ogóle, bądź doznaje czegoś lepszego” (M 1019 a 21-23). „Również wszystkie stany, dzięki którym rzeczy są w ogóle niewrażliwe i niezmiennie albo niełatwo zmieniają się na gorsze, nazywają się możliwościami” (M 1019 a 26-28). Arystoteles rozpatruje jeszcze możliwość pod względem łatwości oraz trudności zmiany. Dodatkowo pod pojęciem możliwości rozumie także różnego rodzaju zniszczenia, straty – są to pewne własności, których nie da się wyjaśnić przez prostą negację²⁵.

Powyższe dwa rodzaje możliwości podmiotowej składają się na jedną ogólną klasę tego, co możliwościowe. Klasę tę dobrze charakteryzuje łaciński termin, znany m.in. od Cyserona i Tomasza Akwinaty – *potentia*. Jednakże w księdze Δ znajduje się jeszcze jedna klasa *dynamis*. „Niemożliwe jest to, czego przeciwieństwo jest koniecznie prawdziwe; na przykład jest niemożliwe, ażeby stosunek przekątnej do boku kwadratu był współmierny, bo twierdzenie to jest fałszywe, a przeciwieństwo tego nie tylko jest prawdziwe, ale konieczne” (M 1019 b 23-28). Arystoteles mówi tu negatywnie o *δύναμις* w sensie logicznym, czyli o *possibilitas* – o tym, co możliwe, o możliwości. Komentatorzy wskazują, że jest to możliwość w sensie przedmiotowym: logiczna niesprzeczność, możliwość ujęta ekwiwokacyjnie: to, co niesprzeczne, jest zarazem możliwe²⁶.

Obydwie klasy możliwości są dla Arystotelesa przejawami jednej komplementarnej własności bytu, jednej złożonej możliwości. O powiązaniach możliwości z bytem (– związki pojęcia możliwości z pojęciem aktu oraz ich wybrane konsekwencje) będzie mowa jeszcze niżej – w opracowaniu księgi Θ. Wynik Arystotelesowej analizy pojęcia możliwości w księdze Δ daje się przedstawić na prostym schemacie:

MOŻNOŚĆ

- (1) przedmiotowa (*possibilitas*) – możliwość
- (2) podmiotowa (*potentia*):
 - (a) czynna (zdolność działania)
 - (b) bierna (zdolność doznawania)²⁷.

Czysta możliwość przedmiotowa pojęta w sensie logicznym jako niesprzeczność, nie jest w dziełach z zakresu filozofii pierwszej przez Arystotelesa dalej rozwijana; w sposób istotny występuje jedynie w *Analitica priora* oraz *De Interpretatio-*

²⁵ Porawski & Wesoly [1979a] s. 47.

²⁶ Krąpiec [2000] s. 104. Odnotujmy, że Arystoteles popełnia w odnośnym fragmencie niewielką nieścisłość, utożsamiając możliwość z kontyngencją. Dla ogólnego sensu możliwości w znaczeniu logicznym nie ma to jednak poważnego znaczenia. Por. komentarz Kirwana: Arystoteles [1971] s. 159 i nn.

²⁷ Por. Krąpiec [2000] s. 107.

ne²⁸. Natomiast pojęcie możliwości podmiotowej posiada dalsze dookreślenia. Stagiryta w tzw. *Metafizyce* wprowadza kolejne rozróżnienia oraz relację wzajemną *δύναμις* w znaczeniu możliwości działania z *δύναμις* w sensie możliwości doznawania. Rozróżnienia te są doniosłe zarówno dla zaproponowanych rozwiązań w zakresie filozofii teoretycznej, jak praktycznej. Przejdźmy obecnie do księgi Θ.

Dziewiąta księga dzieła, pisma zachowanego w zbiorach *Corpus Aristotelicum* bezpośrednio po pismach przyrodniczych i znanego z tego względu jako *Metafizyka*, ma według znawców i komentatorów strukturę najbardziej dopracowaną. Stanowi też skrupulatną prezentację najtrudniejszych zagadnień w tym dziele. Można ją czytać jako monograficzną systematyzację Arystotelesowej koncepcji możliwości i aktu²⁹. Koncepcja ta pełni kluczową rolę w „filozofii pierwszej” Stagiryty. Dzięki niej bowiem Arystoteles rozstrzyga zagadnienie ruchu w przyrodzie, rozwiązuje dylematy szkoły megarejskiej, wprowadza rozróżnienia kluczowe dla kwestii Pierwszego Poruszyciela, określa, czym jest byt pod względem swoich podstawowych właściwości. W tej księdze również pojawia się słynna koncepcja pierwszeństwa aktualności (aktu) przed potencjalnością (możliwością), która została wykorzystana przez Tomasza z Akwinu w filozoficznych „dowodach” (*viae*) na istnienie Boga; „dowody” te, do czasu przewrotu kantowskiego w filozofii, stanowiły kanon refleksji metafizycznej. Księga dziewiąta jest także doniosła w filozofii praktycznej Arystotelesa. Skupię tu się jedynie na kwestiach najistotniejszych z perspektywy omawianego tematu.

Pierwsze partie dziewiątej księgi właściwie powtarzają wyniki analizy dokonanej w księdze Δ. Stagiryta jednak traktuje tu poczynione wcześniej rozróżnienie na możliwość w sensie logicznym (przedmiotową) i możliwość właściwą (podmiotową) jako zabieg dokonany jakby wyłącznie w celu wyodrębnienia tego, co najbardziej istotne³⁰. Od początku jednak wyraźnie widać ściśle teoretyczny wymiar rozważań; Arystoteles podaje wniosek, który płynie z analizy w księdze *delta*. „Jasne więc, że możliwość czynna i bierna są tą samą możliwością (albowiem możliwe jest coś o tyle, o ile samo posiada możliwość doznawania czegoś, jak również i to, co sprawia, iż coś innego może czegoś doznawać)” (M 1045 b 19-21). Obie formy możliwości stanowią dwa wymiary jednego aspektu bytu, jednej zasadniczej możliwości³¹. Dopiero to pozwala przejść do podania różnych przykładów obu klas

²⁸ Za: Arystoteles [1971] 159 i n. Dobry pogląd daje również Bonitz, który zastosował podział na *potentia* i *possibilitas*. Bonitz [1870] s. 206-208.

²⁹ Reale [1978] s. 88.

³⁰ Por. Porawski & Wesoły [1979a] s. 47.

³¹ Por. Arystoteles [1924] 2 vol., s. 241.

możności. Stagiryta podkreśla bowiem, że *δύναμις* w znaczeniu biernym znajduje się w podmiocie doznającym (np. tłuszcz, który można zapalić), tymczasem *δύναμις* w znaczeniu czynnym – w podmiocie działającym: na przykład umiejętność budowania w umyśle budowniczego (por. M 1045 b 21-27). Rozróżnienie to Arystoteles przyjmuje za podstawowe.

Również na początku określa przeciwieństwo *δύναμις*: „Niemożność i niemożliwość jest brakiem przeciwnym [...] możliwości. Wszelka możliwość zatem posiada, dla tego samego podmiotu i stosunku, swoje przeciwieństwo, czyli niemożność” (M 1045 a 29-31).

Warto w tym miejscu zauważyć, że to, co potocznie rozumiemy przez metafizykę (rozważania o bycie jako bycie itp.) nie wyczerpuje „metafizyki” Arystotelesowskiej. Stagiryta poświęca bowiem również uwagę pojęciu możliwości w związku z bytami rozumnymi³². Dokonane właśnie rozróżnienia pozwalają przyrzec się możliwości w przypadku zdolności czysto ludzkich.

Uczeń Platona stwierdza, że podstawowe własności (możność i niemożność), o których wcześniej pisał, znajdują się częściowo w bytach ożywionych, a częściowo – w nieożywionych. Możliwość bytu ożywionego, to na przykład pewna zdolność rozumnej części duszy ludzkiej³³. A więc „staje się zrozumiałe, iż można mówić o nierozumnej i rozumnej możliwości”³⁴. Prócz faktu, iż możliwości nierozumne tkwią w bytach nieożywionych, a rozumne – w ożywionych, pojawia się jeszcze jeden wyróżnik. Możliwość oznacza pewną zdolność, na przykład zdolność wytwarzania czy działania. Tym, co różni ewidentnie *δύναμις μετὰ λόγου* (możliwość rozumną) od *δύναμις ἄλογος* (możliwości nierozumnej), jest ich efekt. Albowiem możliwość rozumna oznacza zdolność wytwarzania przeciwieństw, podczas gdy możliwość nierozumna „działa na jeden tylko sposób”. Ciepło może tylko ogrzewać (nie potrafi „ziębić”), to, co zdrowe, może wywołać tylko zdrowie – tymczasem sztuka lekarska oznacza znajomość (oraz umiejętność sprawadzenia) zarówno zdrowia, jak i choroby.

Zdolności lekarza mogą wywoływać zdrowie bądź chorobę; Arystoteles wyjaśnia: lekarz posiada wiedzę i *rozum* (jest znawcą – *ἐπιστήμων*), co umożliwia

³² Tylko wtedy można traktować rozważania na temat możliwości rozumnej (*resp.* nierozumnej) jako rozważanie jej „aspektów nieistotnych” (Krapiec [2000] s. 108), jeżeli prezentacji koncepcji Arystotelesa przyświeca cel ontologiczny (zorientowanie nie na człowieka, lecz na byt). O potencjale, jaki tkwi w tak interpretowanej metafizyce arystotelesowskiej, dają pojęcie współczesne koncepcje metafizyczne. Np. McDowell [1998].

³³ Arystoteles jest tu dziedzicem platońskiej metody dzielenia władz duchowych na trzy typy. Wyróżnia duszę wegetatywną, zmysłową oraz rozumną. Reale [2002] s. 455 i n.

³⁴ *δηλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου.*

wywoływanie tego, co sobie przeciwne. Rozum dla Stagiryty oznacza zatem zdolność obejmowania obu przeciwieństw.

Możność rozumna może przeto wywołać zjawiska przeciwne, w przeciwieństwie do możności nierozumnej. [...] Staje się więc zrozumiałe, iż możność działania czegoś w sposób właściwy wynika z możności działania czegoś w ogóle lub doznawania; nie zawsze natomiast zachodzi stosunek odwrotny” (M 1046 b 23-26).

Możność rozumna zakłada możność nierozumną (lecz nie odwrotnie)³⁵. Stagiryta dotyka tu bardzo ważnej kwestii z punktu widzenia etyki, lecz w tym miejscu istotna jest inna kwestia: jeżeli możność oznacza pewną własność, dzięki której osiągnany jest pewien *rezultat*, pewien *skutek* (lekarz ma możność spowodowania zdrowia bądź choroby), to znaczy, że możność stanowi pewien aspekt, by tak rzec, połowę czynności, działań. Możliwość umożliwia pewien cel. Zanim będzie można omówić kolejne rodzaje możliwości, należy więc przywrócić się zagadnieniu celu, którego realizacją jest *δύναμις*.

Arystotelesowa koncepcja aktu – bo o nią chodzi, kiedy mówi się o realizacji możliwości – zrodziła się z krytyki szkoły megarejskiej³⁶, której argumentacje prowadziły do unicestwienia rzeczywistości ruchu oraz powstawania³⁷. Nie ma tu miejsca na szczegółową prezentację tej krytyki, tak jak nie ma miejsca na omówienie Arystotelesowskiej koncepcji ruchu. Zresztą pełna prezentacja nie wydaje się niezbędną dla tematu prowadzonych tu rozważań. Pojęcie aktu można objaśnić za pomocą przykładu, który Stagiryta podaje w innym miejscu, bez analizy szczegółów samej teorii; problematyka ruchu pojawia się więc akcydentalnie³⁸.

A zatem akt to istnienie przedmiotu, ale nie w ten sposób, który wyrażamy za pomocą możliwości. Mówimy na przykład, że Hermes jest potencjalnie w drzewie a połowa w całości, ponieważ może być z niej wydzielona; możemy też nazwać człowieka, który nigdy się nie uczył, znawcą (*ἐπιστήμονα*), jeżeli jest zdolny do nauki; stan przeciwny w każdym z tych przypadków istnieje aktualnie (M 1048 a 33-35, przekł. zmieniony).

³⁵ Por. także: Krąpiec [2000] s. 109 i n.

³⁶ Szczegółowo o tej krytyce traktuje Reale: Arystoteles [1978] vol. 2, s. 68 i n.

³⁷ Por. M 1047 a 10-20, zwł. 14.

³⁸ Mimo wszystko, „akt” dla Arystotelesa jest nierozzerwalnie związany z ruchem: *δοκεῖ γὰρ ἢ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι* (M 1047 a 32).

Dopełnieniem możliwości jest więc to, co zrealizowane, akt (*ἐνέργεια*)³⁹. Tak jak możliwość, akt należy do właściwości bytu; stanowi realizację mocy w nim tkwiącej, finalizuje zdolność obecną immanentnie w bycie⁴⁰. Stagiryta podkreśla, że aktu nie możemy zdefiniować sensu stricto; można jedynie przedstawić definicję na podstawie przykładów (intuicje, wnioskowanie indukcyjne oraz per analogiam)⁴¹. Tak więc na przykład zdolność budowania jest możliwością względem aktu, jakim jest samo budowanie; śpiący *może* czuwać – czuwanie jest realizacją jego zdolności. Podobnie ten, który widzi – widzi *aktualnie*, ponieważ posiada *możliwość* widzenia (może też mieć zamknięte oczy i nie widzieć aktualnie, chociaż potencjalnie taką możliwość posiada). Zatem *δύναμις*, możliwość jest zawsze możliwością *czegoś* – nie istnieje całkowicie samodzielnie, ponieważ jej istnienie daje się poznać tylko w „układzie” z *ἐνέργεια*. Reale zauważa: „*ἐνέργεια* i *δύναμις* nie mogą być charakteryzowane oddzielnie, ale jedynie w ich wzajemnym związku; nie da się pojąć znaczenia pierwszego pojęcia, jeśli równocześnie nie zostaje uchwycone znaczenie tego drugiego”⁴². Właściwe zrozumienie tego, czym jest *δύναμις* zakłada wprowadzenie pojęcia aktu, czyli spełnienia, realizacji.

Przykład rzeźby Hermesa sytuuje *ἐνέργεια* w kontekście materii. Kształt rzeźby Hermesa potencjalnie tkwi w materii, z której ma ona zostać wykonana – potrzeba jedynie odpowiednich umiejętności rzeźbiarskich, ażeby materii (drewnu, spizowi, kamieniowi itp.) nadać postać Hermesa. „Materia jest możliwością dlatego, że jest zdolnością przyjmowania lub otrzymywania formy. Forma jest zaktualizowaniem tej możliwości”⁴³.

Pojęcie formy u Stagiryty wymagałoby osobnej charakterystyki, tu można jednak poprzestać na jej intuicyjnym rozumieniu: forma (*εἶδος*) jest pewnym kształtem, pewną postacią rzeczy, czymś, co czyni ją jakąś całością i skończonością. W związku z tym dana uformowana rzecz, jako akt, ma swój „finał”, cel – jest doskonała w tym sensie, że stanowi coś dokonanego, spełnionego⁴⁴. Arystoteles czę-

³⁹ Etymologicznie *ἐνέργεια* wywodzi się z wieloznacznego terminu *τὸ ἔργον*. Badacze wskazują, że chodzi tu szczególnie o funkcję, rolę, do jakiej dana rzecz jest naturalnie przeznaczona (Peters, [1967] s. 56) oraz o to, że jest pewnym faktem, wytworem. (por. niemieckie *Wirklichkeit-Werk*. Zob. komentarz H. Seidla – Arystoteles [1885] 2er Band, s. 483).

⁴⁰ Filippi [2005] s. 115.

⁴¹ Zjawisko to dotyczy zarówno pojęcia aktu, jak możliwości. Por.: Peters [1967] s. 43 (“potentiality cannot be defined, but only illustrated”), Arystoteles [1978] vol. 2, s. 76 (“Atto e potenza sono concetti che noi conosciamo con predicamento intuitivo-induttivo”).

⁴² Arystoteles [1978] vol. 2, s. 76 (cytat w moim tłumaczeniu – P.M.).

⁴³ Zob. Reale [2002] s. 425. Oznacza to utożsamienie *ἐνέργεια* z *εἶδος* i *δύναμις* z *ἔλη*.

⁴⁴ Por. *dictum* „akt doskonali możliwość” (*actus est perfectio potentiae*). Np. Krąpiec [2000] s. 113 (i 127); Arystoteles [1978] vol. 2, s. 71 (“...*Ἡ ἐνέργεια* significa l’*attività* che conduce dalla potenza all’essenza perfettamente realizzata, l’*ἐντελέχεια* significa la *perfezione dell’atto*”).

sto więc utożsamia akt z pojęciem ἐντελέχεια⁴⁵, stosując obydwie terminy zamienne; ἐντελέχεια bowiem wprowadza właśnie kontekst celowości i doskonałości do zagadnień związanych z formą i ἐνέργεια.

Wyżej stwierdziłem, że właściwe rozumienie możliwości wymaga wprowadzenia pojęcia aktu. Trafniej byłoby jednak stwierdzenie to odwrócić. Dzieje się tak dlatego, że o istnieniu możliwości przekonać się można tylko na podstawie aktu. Arystoteles bowiem pisze: „Z naszych badań [...] wynika jasno, że akt jest wcześniejszy od możliwości” (M1049 b 4-5) i od razu określa, w jaki sposób należy bycie „wcześniejszym” rozumieć. Akt wyprzedza możliwość pod trzema względami – pod względem poznania, istnienia⁴⁶ oraz pod względem czasowym (choć nie zawsze)⁴⁷. Stagiryta oczywiście przedstawia racje dla pierwszeństwa aktu względem możliwości⁴⁸, jednak dla obecnych rozważań najbardziej istotne jest jego znaczenie praktyczne. Albowiem po przytoczeniu sposobów, na jakie relacja pierwotności zachodzi, Arystoteles stwierdza: βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἢ ἐνέργεια (M 1051 b 4-5). To wyraźne podkreślenie różnicy jakościowej między aktem a możliwością znajduje poparcie w odpowiednich argumentach.

Wszystko, o czym mówimy, że jest zdolne do zrobienia czegoś, jest również zdolne do czegoś przeciwnego. Na przykład to, o czym można powiedzieć, że jest zdrowe, jest tym samym, co może być zarazem chore, ma więc dwie możliwości równocześnie; bo ta sama możliwość jest możliwością zdrowia i choroby, spoczynku i ruchu, budowania i burzenia, bycia wznoszonym i rujnowanym. Zdolność doznawania przeciwieństw występuje równocześnie; natomiast przeciwieństwa nie mogą występować równocześnie i aktualizacje nie mogą też istnieć równocześnie, na przykład zdrowie i choroba. Dlatego też, podczas gdy dobro musi być jednym z przeciwieństw, możliwość jest zarówno jednym, jak i drugim, albo ani jednym ani drugim; aktualizacja jest zatem lepsza (M 1050 b 5-15).

Ten fragment pokazuje wyraźnie, że możliwość musi posiadać znaczenie mniej istotne, niż akt: możliwość to wręcz różnorodność, swoista niepewność opcji i finalnego wariantu – akt jest zawsze jeden: „dobro musi być jednym z przeciwieństw”.

⁴⁵ Zob. np.: Reale [1978] s. 58; Chen [1958].

⁴⁶ Parafrazując Kanta, można powiedzieć, że u Arystotelesa akt jest *ratio essendi et cognoscendi* możliwości.

⁴⁷ Krąpiec [2000] s. 125-170 (zwł. 126-134).

⁴⁸ Argumenty Arystotelesa: (M 1049 b 12-27); komentarz Realego – Arystoteles [1978] vol. 2, s. 84-86.

W ten sposób Stagiryta okazuje się zwolennikiem prymatu aktu względem możliwości⁴⁹.

Skoro akt dla Arystotelesa posiada tak istotną rolę, dla porządku warto tu jeszcze przedstawić krótką „systematykę”. Akt w związku z podziałem możliwości może więc być realizacją: /a/ możliwości biernej i wówczas należy go wiązać z formą (figura Hermesa), /b/ możliwości czynnej – wówczas kojarzyć go należy z *πραξις* (z działaniem i dziełem – np. sztuka rzeźbienia posiada swój akt w postaci rzeźby, a sztuka leczenia – leczenie)⁵⁰.

Koncepcja pierwszeństwa aktu przed możliwością sugeruje, że pojęcie *δύναμις* nie jest w jego filozofii najważniejsze. Nie zmienia to jednak faktu, że możliwość pełni w Arystotelesowej filozofii pierwszej funkcje niezmiernie istotne. Dzięki pojęciu możliwości uzyskują rozwiązanie aporie dotyczące stawania się i ruchu (stawanie się i ruch mieszczą się w ramach bytu, ponieważ nie są przejściem od absolutnego nie-bytu do bytu, ale od bytu w możliwości do bytu w akcie), uzyskuje jasność kwestia jedności materii i formy⁵¹ (materia jest możliwością, zaś forma – aktem, zaktualizowaniem możliwości), w końcu – zagadnienie istnienia Boga jako stwórcy (w sensie „Pierwszego Poruszyciela”). Ta wielość zastosowań możliwa jest dzięki różnym interpretacjom pojęć możliwości i aktu, co czyni je podatnymi do aplikacji do rozmaitych zagadnień; chodzi przede wszystkim o interpretacje: fizyczną, logiczną, metodologiczną oraz ontologiczną⁵². G. Reale podkreśla, iż rozwiązania Arystotelesa, wprowadzone za pomocą aktu i możliwości, odgrywają istotną rolę nie tylko w filozofii pierwszej (istnieje bowiem także interpretacja etyczno-psychologiczna możliwości⁵³). Pora wreszcie przejść do omówienia możliwości w filozofii praktycznej.

3. Pojęcie *δύναμις* w filozofii praktycznej (etyka oraz retoryka)

Zasadniczym wyróżnikiem praktycznej części filozofii Stagiryty jest pojęcie ludzkiej *arete*, czyli tego, co współcześnie tłumaczymy zazwyczaj przez *cnotę*⁵⁴.

⁴⁹ Hans Krämer (znany jako inicjator „nowej interpretacji Platona”) w swojej własnej koncepcji etycznej proponuje tezę odwrotną i próbuje argumentować na rzecz pierwszeństwa możliwości (możliwości) przed aktem (rzeczywistością): Krämer [2004].

⁵⁰ Wykorzystuję schemat z: Krąpiec [2000] s. 124.

⁵¹ Reale stoi na stanowisku, że substancja u Stagiryty stanowi jedność. W tej sprawie nie ma jednak wśród badaczy zgody: istnieją dwie konkurencyjne metody odczytu filozofii Arystotelesa (monistyczna i dualistyczna). Zob. Charles [2000] s. 294-300.

⁵² Wykorzystuję tu podziały z: Radice [1996].

⁵³ Garver [1989].

⁵⁴ Na temat trudności translacyjnych, jakie rodzi *arete* zob. np. Gromska [1956].

Właśnie *arete* pełni najważniejszą rolę w polityce, etyce oraz retoryce, które składają się na filozofię praktyczną. Pełna charakterystyka pojęcia ἀρετή u Arystotelesa wymagałaby ważnych odniesień do jej poprzedniczki nie tylko w refleksji Platona, lecz także różnych wersji *arete* w długiej (już w czasach Arystotelesa) historii tego pojęcia⁵⁵. Tu określe jedynie to, co dla autora *Etyki nikomachejskiej* stanowi o jej istocie. Wpierw warto wyjaśnić, dlaczego właśnie pojęcie cnoty / ἀρετή jest wyróżnikiem filozofii praktycznej, a nawet – kluczowym pojęciem Arystotelesowej etyki.

W *Etyce nikomachejskiej* Filozof postawił sobie za cel określić, na czym polega ludzkie dobro. Już pierwsze zdanie tego dzieła mówi: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” (H 1094 1-3)⁵⁶. Czym jest ów cel wszelkiego dążenia? Arystoteles zapoczątkował tu ważkie w filozofii praktycznej dociekanie tego, co rozumiemy przez summum bonum – dobro najwyższe. Dobro najwyższe (τὸ ἄριστον ἀγαθόν) oznacza to, co jest dobrem „samym w sobie”, dobrem ze względu na które „pragniemy też wszystkich innych rzeczy” (H 1094 a 18). W koncepcji tego dobra Stagiryta zamierzał (postępując hermeneutyczno-hipoleptycznie) wyeksplikować pogląd, który, jak sądził, podzielają wszyscy:

Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemal że powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu [εὐδαιμονία], przy czym sądzą, że być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć; na pytanie jednak, czym jest szczęście, odpowiedzi są rozbieżne [...] (H 1095 a 17-21).

Część tych odpowiedzi została w *Etyce nikomachejskiej* od razu rozważona. Jednak zarówno przyjemności cielesne, zaszczyty, bogactwo uważane za szczęście przez ogół, jak idea Dobra (jako dobra samego w sobie, odrębnego od wszystkiego, ἀγαθὸν καθ' αὐτό) – przez filozofów będących pod wpływem Platona, nie nadają się na zasadę etyki. Pierwsze dlatego, że nie szuka się go dla niego samego, drugie dlatego, że nie jest możliwe do osiągnięcia dla człowieka⁵⁷. Poszukując odpowiedzi samodzielnie, Arystoteles jednak podąża śladem swoich poprzedników w dziedzinie dociekań (Sokratesa i Platona). Stwierdza bowiem, że człowiek po-

⁵⁵ Por. np. Jaeger [2001]; Peters [1967] s. 25 (hasło „arete”).

⁵⁶ Cytaty z *Etyki nikomachejskiej* podaję w tłumaczeniu D. Gromskiej, zamieniając każdorazowo tłumaczenie ἀρετή jako „dzielność” na „cnota”. Zob. Arystoteles [1956].

⁵⁷ Por. Reale [2002] s. 478 i n.

winien działać zgodnie z tym, co mu dyktuje *rozum*. Opowiada się więc za poglądem, że działanie powinno opierać się na tym, co jest dla człowieka najbardziej swoiste, ponieważ uciechy cielesne, zdobywanie dóbr, nie są charakterystyczne tylko dla człowieka; jak widać, tym, co człowieka wyróżnia spośród innych istot, jest rozum. Człowiek jest ζῷον λόγον ἔχον⁵⁸, powinien więc wybierać te dobra, które są w pewien sposób rozumowi bliskie i *uczyć się* je zdobywać. Arystoteles bowiem zdecydowanie stwierdza, że cnoty się można nauczyć (nie jest ona wrodzona) (H 1103 a 18 – 1103 b 2).

Arystoteles poszukuje ludzkiego dobra w związku z rozumem poprzez analizę funkcji (τὸ ἔργον) człowieka. Stwierdza, że jeśli człowiek postępuje zgodnie z rozumem, to jego postępowanie będzie dobre, zaś jego samego będzie cechowała cnota/*arete*. „[N]ajwyższym dobrem człowieka jest *działanie duszy* zgodnie z wymogami jej cnoty” (H 1098 a 17-21, podkr. – P. M.). Wiadomo już, że cnotę Stagiryta wiąże z rozumem, lecz jeszcze nie wiadomo, czym jest sama ἀρετή.

Podkreślone „działanie duszy” może być ukierunkowane na trzy typy dóbr⁵⁹. Arystoteles analizował je, rozważając, które się nadają na dobro w etyce. Tak więc obok dóbr cielesnych, dóbr zewnętrznych są też dobra duchowe i te są dobrami najwyższymi, dobrami we właściwym sensie. W *Etyce Eudemejskiej* podaje typy tych dóbr duchowych: „jedne to trwałe dyspozycje [ἔξεις] albo zdolności [δύναμεις], inne znów to czynności [ἐνέργειαι] i procesy [κινήσεις]”⁶⁰.

Właśnie w stosunku do tych dóbr musi Arystoteles podać definicję cnoty. Na podstawie zarysowanej wyżej koncepcji pierwszeństwa aktu względem możliwości można by się spodziewać, że *arete* będzie w pismach praktycznych związana z pojęciem aktu, czyli „czynności”, wymienionych tu na trzecim miejscu. Intuicyjnie rzecz biorąc, bycie cnotliwym opiera się przecież na dokonaniach, czyli na tym, co zaktualizowane. Arystoteles podaje jednak definicję zupełnie inną. Wypada więc przyjrzeć się pojęciu ἀρετή bliżej, już w szczegółach definicyjnych, które określą cnotę w odniesieniu do poszczególnych dóbr duchowych.

W *Retoryce* Stagiryty pojęcie ἀρετή odgrywa równie istotną rolę, jak w słynnych trzech etykach. Skoro sztuka wymowy również należy do działu mądrości praktycznej, to należałoby się spodziewać, że pojęcie cnoty, występujące w jej teoretycznej konceptualizacji, powinno mieć ten sam sens, co w pismach etycznych. Tymczasem rzecz nie jest tak prosta. Arystoteles w *Retoryce* zdefiniował cnotę ina-

⁵⁸ Zob. Schnädelbach [2001] s. 11.

⁵⁹ Zgodnie z podziałem duszy na trzy części. W *Etyce eudemejskiej* Arystoteles stwierdza, że te trzy typy można sprowadzić do dwóch (HE 1218 b 32-34).

⁶⁰ (HE 1218 b 35-36). Cytuję w przekładzie Wróblewskiego: Arystoteles [1977]. W przypadku tego przekładu zastępuję tłumaczenie ἀρετή jako „doskonałość” terminem „cnota”.

czej niż w etykach. Najbardziej znana definicja z *Etyki nikomachejskiej* wiąże ἀρετή z trwałą dyspozycją (ἕξις), natomiast definicja z *Retoryki* – z pojęciem, któremu poświęcone jest to opracowanie.

Zanim rzecz zostanie rozważona dokładniej, warto spojrzeć na tę kwestię czysto teoretycznie, bez rozpatrywania racji uwzględnionych w obu działach myśli praktycznej. Na pierwszy rzut oka zachodzi tutaj sprzeczność albo też Filozof dokonuje tu implicite pewnych założeń, których w swojej filozofii nie wyjaśnił. Arystotelesowi jednak trudno zarzucić przeoczenie w tak ważnej kwestii, jak teoretyczne wyjaśnienie centralnego pojęcia filozofii praktycznej, tym bardziej – zarzucić sprzeczność. Badacze zagadnienia zazwyczaj poprzestają na stwierdzeniu tej swoistej nieścisłości, bez wnikania w zależności, jakie się konstytuują między obydwoma pojęciami dyspozycji i możliwości czy rozpatrywania kontekstów, w jakich obie definicje się pojawiają. Już pobieżna bowiem refleksja nad tą sprzecznością wskazuje, że nie jest to sprzeczność zmuszająca nas do zrewidowania jednego z działów, w którym dana definicja występuje, czy wręcz odrzucić jedną z definicji i stwierdzić, że Stagiryta rzeczywiście popełnił nieścisłość. Dwie definicje dają się ze sobą pogodzić, jeśli zostaną uwzględnione na szerszym tle myśli Arystotelesa.

Pora przedstawić obie definicje wraz z ich kontekstami. Nie wchodząc w szczegóły tego, czym jest Arystotelesowa retoryka, wystarczy tu stwierdzić, że jest ona sztuką przekonywania, jak pisze Reale: „Celem retoryki jest „«przekonywanie» albo dokładniej odkrycie, jakie są sposoby i środki wiodące w ogóle do przekonania odnośnie do jakiejś treści”⁶¹. Arystoteles natomiast definiuje: „Retoryka niech więc będzie określona przez możliwość metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające” (P 1355 b 25-26)⁶². Każdy z trzech typów mów (doradcze, sędownicze i popisowe) w jakiś sposób wiąże się z pojęciami dobra i zła, z tego więc względu pojęcie cnoty odgrywa w sztuce wymowy rolę niebanalną.

Ogólna definicja cnoty, nieodwołująca się do związków etyki z retoryką, wygląda następująco. W dziale poświęconym mowie popisowej Stagiryta stwierdza: „Cnota, jak się zdaje, jest to możliwość tworzenia i zachowania rzeczy dobrych oraz możliwość wyświadczenia licznych i wielkich dobrodziejstw względem wszystkiego i w każdej sytuacji” (P 1366 a 36 – 1366 b 1). Zdanie to definiuje cnotę jako δύναμις. Mając w pamięci rozróżnienia możliwości na czynną i bierną, *potentia*

⁶¹ Reale [2002] s. 554.

⁶² Cytaty z *Retoryki* podaję w przekładzie własnym, wspomagając się terminologią zastosowaną przez Podbielskiego: Arystoteles [1988].

i *possibilitas* oraz możliwości rozumne i nierozumne, należy powiedzieć, że cnota jest tu rozumiana jako możliwość czynna (*δύναμις ποριστική/εὐεργετική*). Przez wzgląd na rozróżnienie z *Etyki Eudemejskiej*, mówiącej o trzech typach dóbr duchowych, cnotę wypada też rozumieć jako możliwość rozumną.

Określenie cnoty jako możliwości nasuwa skojarzenia z tradycją. Wszak cnota, która jest możliwością, to nic innego, jak jeszcze archaiczny sposób myślenia o tym, co dobre. Dla poetów takich jak Teognis czy Pindar, a także Homer dobro wiązało się właśnie z możliwością, z siłą (fizyczną, duchową – Homer⁶³) oraz władzą, posiadaniem, majątnością (Teognis, Pindar). Tak więc ludzie szlachetni, arystokracja utożsamiali często określenia *ἀγαθός, καλός* z *δυνατός*⁶⁴. Ten багаż tradycji pojęcia do pewnego stopnia odpowiada metafizycznemu zapleczu myśli Arystotelesa: cnota rozumiana jako możliwość oznaczałaby zdolność czynienia rzeczy dobrych, czyli „bycie w stanie” czynić dobro. Arystoteles zresztą po podaniu definicji w *Retoryce* wymienia różne cnoty (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, uzasadniona duma, roztropność itp.) za każdym razem podkreślając aspekt *bycia w stanie*, czyli możliwości. Zatem *ἀρετή* pojęta jako *δύναμις* jest podmiotowym, racjonalnym i *wyuczonym* warunkiem dobrych czynów: wszelkie działanie zorientowane na dobro wiązałyby się zatem z odpowiednim aktem (*ἐνέργεια*).

Etyka nikomachejska tymczasem wyraźnie podaje, że cnota jest trwałą *dyspozycją*, czyli *ἕξις* (H 1106 a 5-20). Arystoteles prezentuje nawet wywód, w którym wykazuje, że cnota nie może być związana z pojęciem *δύναμις* (*sic!*). Również obie pozostałe *Etyki* zgodnie potwierdzają, że cnota jest trwałą dyspozycją⁶⁵. Czym jest trwała dyspozycja, oprócz tego, że jest pewnym dobrem duchowym? “*Ἔξις*, podobnie jak *δύναμις*, jest pojęciem, które znalazło charakterystykę w księdze Δ *Metafizyki*; nie wchodząc w szczegóły tej charakterystyki⁶⁶, można poprzestać na stwierdzeniu, że Arystoteles zachował jego treść w swoich *Etykach*. W *Etyce nikomachejskiej* pisze: „Trwałymi [...] dyspozycjami nazywam to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy” (H 1105 b 25). Trwała dyspozycja daje więc pewność stałości zachowań w sytuacjach wymagających cnoty; cnota jako *ἕξις* organizmu ludzkiego oznacza umiejętność zachowania *trwałej* postawy, żeby czynić dobro; oznacza właściwy stosunek do pragnień. Reale zauważa: „Wypełniając wiele aktów męstwa, stajemy się mężni, to

⁶³ Np. *Iliada* VIII, 294, *Odyseja* II, 62.

⁶⁴ Por. Jaeger [2001]; Turasiewicz [1980].

⁶⁵ τῆς δὲ ψυχῆς ἡ ἀρετὴ ἕξις ἐστίν (HM 1184 b 33); ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἕξις ἢ βελτίστη (HM 1185 a 38). Zob. też (HE 1220 a 29-31, 1222 a 6-8, 1227 b 8).

⁶⁶ Zob. Porawski & Wesoly [1979b] s. 215 i n., Arystoteles [1971] s. 170 i n., Arystoteles [1978] vol. I, s. 470.

znaczy zdobywamy *habitus* męstwa, który pozwoli nam bez trudu wprowadzić w czyn akty odwagi”⁶⁷. Arystoteles, badając znów charakterystyczne funkcje, jakie wypełniają poszczególne części ciała czy też całe organizmy (oko, koń, jeździec), dookreśla swoją definicję. „Jeśli to więc tak samo się ma w odniesieniu do wszystkich rzeczy, to i cnota człowieka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (H 1106 a 20-23).

Dlaczego jednak cnotą nie może być *δύναμις*? W wywodzie, w którym Filozof odrzuca pojęcie *δύναμις* jako to, które należałoby do *definiensa ἀρετή*, posługuje się tym pojęciem w znaczeniu możliwości biernej⁶⁸, czyli zdolności: „zdolnościami zaś nazywam to, dzięki czemu możemy doznawać [...] namiętności, więc dzięki czemu zdolni jesteśmy [np.] gniewać się, smucić się lub litować” (H 1105 b 23-25). Dodatkowo stwierdza, że chodzi o zdolności wrodzone, a nie nabyte (H 1106 a 10). Jeśli przypomnieć sobie, iż cnota nie jest czymś wrodzonym, to można stwierdzić, że pojęcie możliwości w *Etyce nikomachejskiej* występuje w całkiem innym sensie niż w *Retoryce*.

Kiedy bowiem w dziele poświęconym sztuce wymowy *δύναμις* występuje jako możliwość czynna, rozumowa i wyuczona (czynna – ponieważ jest zdolnością tworzenia i działania, rozumowa – ponieważ mieści się w rozumnej części duszy oraz wyuczona – ponieważ jest cnotą, a cnotę Stagiryta pojmuje właśnie jako wyuczoną), to w najważniejszym dziele poświęconym etyce jest ona możliwością bierną, nierozumną oraz wrodzoną (bierną ze względu na to, że jest zdolnością doznawania, nierozumną – ze względu na doznawanie namiętności, a więc tego, co należy do nierozumnej części duszy, i wreszcie wrodzoną – przez wzgląd na to, że doznawanie namiętności jest czymś, czego nie nabywa się przez doświadczenie). Zatem za pomocą rozróżnień, które Arystoteles dokonał w tzw. *Metafizyce*, można łatwo stwierdzić, że sens obu pojęć jest w tych dwóch dziełach z zakresu filozofii praktycznej wyraźnie przeciwstawny.

Pozostaje jeszcze określić to, czy definicja cnoty, dokonana za pomocą możliwości czynnej, nie jest sprzeczna z definicją dokonaną za pomocą pojęcia trwałej dyspozycji. Literatura przedmiotu stosuje tu różne rozwiązania. Dla przykładu podam tu cztery:

⁶⁷ Reale [2002] s. 485.

⁶⁸ Cała *Etyka nikomachejska* traktuje *δύναμις* właściwie jako możliwość bierną.

1. Określenie cnoty jako *δύναμις* jest zabiegiem celowym i służy „podkreśleniu aktywnego aspektu cnoty jako wytworu tkwiącej w duszy zdolności do powstania trwałej dyspozycji” (H. Podbielski)⁶⁹.
2. Różnica w obu definicjach jest ewidentna, lecz w niektórych kontekstach obydwa terminy są niemal wzajemnie zastępowalne, tak więc różnicy tej nie trzeba traktować jako istotnej (Ch. Rapp)⁷⁰.
3. Określenie cnoty jako możliwości jest tylko częściową definicją, dopiero pojęcie *ἔξις* daje jasność, czym jest *ἀρετή*: możliwość w kontekście cnoty jest warunkiem cnoty jako trwałej dyspozycji; poprzez ćwiczenie możliwość jest wprowadzana w stan aktu – powstaje *habitus*, który jest cnotą (G. Reale)⁷¹.
4. Zdefiniowanie *arete* jako możliwości jest zabiegiem celowym i wiąże się z zadaniami retoryki: mówca (jak lekarz) posiada czynną, rozumną zdolność tworzenia przeciwieństw (przekonanie do dobrego, jak do złego – podobnie do sprowadzania zdrowia lub choroby); cnota rozumiana jako *hexis prohairetike* zakłada u człowieka dyspozycję dokonywania rozumnych wyborów, tymczasem przeciętni ludzie takiej dyspozycji nie posiadają, mogą jednak zostać przekonani do wyboru tego, co dobre, ponieważ sami posiadają zdolność do czynów cnotliwych (S.K. Allard-Nelson)⁷².

Powyższe krótkie charakterystyki umożliwiają, jak sądzę, dokonanie wstępnego rozstrzygnięcia problemu, który się pojawił. Poglądy 1. oraz 2. wydają się bardzo powierzchowne i z tego względu trudno je uważać za wiążące. Niemniej jednak stwierdzenie Podbielskiego daje się powiązać z rozumieniem relacji między możliwością a dyspozycją u G. Realego (3.) – a to z kolei ze stanowiskiem prezentowanym przez Allard-Nelson. Właśnie autorka wymieniona w punkcie 4. podeszła do kwestii różnicy definicyjnej najbardziej wnikliwie. Jej badanie skupia się na cnotcie rozumianej jako możliwość w ścisłym związku z zadaniami retoryki i z konieczności traktuje kwestie pojawiające się w *Etykach* mniej dokładnie. Nie zmienia to faktu, że pogląd przez nią wyrażony wydaje się najbardziej trafny z wszystkich czterech. Przytoczone stanowisko Realego właściwie nie uwzględnia definicji z *Retoryki* i opiera się na samych etykach – obydwa jednak mogą tworzyć spójny pogląd w interesującej tu kwestii.

⁶⁹ Arystoteles [1988] s. 382.

⁷⁰ Rapp [2006] s. 31.

⁷¹ Reale [2002] s. 485 (powyższy pogląd nie występuje explicite w tekście, jednak taki wniosek się nasuwa przy wnikliwej lekturze odpowiedniego fragmentu).

⁷² Allard-Nelson [2001] s. 253-256.

Mianowicie cnota jest trwałą dyspozycją do wyboru właściwego sposobu postępowania oraz odpowiedniego działania; zakłada jednak bycie zdolnym do czynów, czyli czynną możliwość działania. *Δύναμις* jest warunkiem *ἔξις* i bez niej ta druga byłaby niemożliwa. Jeśli zgodzić się z Allard-Nelson, że etyka Arystotelesowa prowadzi do pewnego elitaryzmu, ponieważ nie wszyscy ludzie są zdolni samodzielnie zdobyć poprzez ćwiczenie trwałą dyspozycję do cnoty i czynienia dobra, to pozostaje jeszcze stwierdzić, że *dynamis* występuje także w formie biernej, którą również można doprowadzić (za pomocą retorycznej perswazji) do tego, co etycznie relewantne. Słuchacza, który jest niezdecydowany, czy też wyraża niewłaściwe poglądy, można przekonać do tego, co dobre, czyli wyrobić w nim *hexis* do odpowiednich decyzji czy działań.

Staje się więc jasna definicja cnoty – warto ją przywołać raz jeszcze: „Cnota, jak się zdaje, jest to możliwość tworzenia i zachowania rzeczy dobrych oraz możliwość wyświadczania licznych i wielkich dobrodziejstw względem wszystkiego i w każdej sytuacji”. A więc mówca, który przekonuje (posiada *δύναμις*) do czynienia dobra – sam cechuje się *ἀρετή*.

Dynamis okazuje się zatem fundamentem refleksji praktycznej, ponieważ decyduje o tym, co Arystoteles rozumie przez właściwe, dobre działanie. W *Etyce nikomachejskiej* Stagiryta odrzuca pojęcie możliwości jako podstawy cnoty, ponieważ ma na myśli przede wszystkim jej znaczenie bierne, czyli zdolność doznawania. Ta nie nadaje się na zasadę *arete*. Możliwość czynna natomiast jest warunkiem wyrabiania trwałych dyspozycji do działania. Jest więc podstawą do zdefiniowania cnoty jako *hexis*. Kto ma trwałą dyspozycję cnoty, ten posiada też możliwość realizowania tej cnoty, na przykład rozsądku (por. H 1143 a 28). Jako zlokalizowana w rozumnej części duszy, *δύναμις* jest podstawą *racjonalności etyki*⁷³.

W retoryce *arete* jest czynną możliwością przekonywania do tego, co dobre, do wyrabiania dyspozycji do dobra. Mówca ma możliwość rozumną, a więc za pomocą odpowiednich środków potrafi przekonywać zarówno do dobrego, jak do złego. Dobry mówca jednakże posiada *hexis* cnoty, więc w zadaniach przekonywania jego *dynamis* oznacza przekonywanie do cnoty – mówca wyrabia w innych, w słuchaczach *hexis* cnoty, i sam przez to swej cnoty dowodzi⁷⁴. Zdolność przekonywania do tego, co dobre, podkreśla tym samym polityczny wymiar retoryki⁷⁵. Możliwość retora okazuje się więc cnotą nie ze względu na działanie samo przez się,

⁷³ Współczesne neoarystotelesowskie koncepcje etyczne, podkreślające wyróżnioną rolę racjonalności w etyce, czerpią stąd swoje podstawy teoretyczne. Por. np. Foot [2001].

⁷⁴ Ściśle biorąc, możliwość czynna nie jest a priori cnotą, ponieważ oznacza zdolność do działania w ogóle (zakłada więc również zdolność czynienia zła). Zob. Allard-Nelson [2001] s. 256.

⁷⁵ Wymiar ten oczywiście został dostrzeżony przez Stagirytę. Por. (P 1356 a 25-28).

lecz ze względu na jego efekt⁷⁶. W tym też sensie, można powiedzieć, okazuje się cnotą niejako wtórnie i właśnie z tego względu retoryka wydaje się bliższa polityce, niż etyce.

Podsumujmy. Powyższe rozważania każą widzieć w pojęciu możliwości jeden z centralnych terminów filozofii Arystotelesa w ogóle. Podczas gdy w *filozofii pierwszej* Stagiryta za jego pomocą rozwiązał najważniejsze kwestie *Metafizyki* a także *Fizyki* (która należy już do *filozofii drugiej*), takie jak już wspomniane: ruch, hylemorfizm czy istnienie Pierwszego Poruszyciela, to w przypadku mądrości praktycznej rezultaty, do jakich prowadzi zastosowanie tego pojęcia, nie są mniej ważne. Nawet jeśli centralnym pojęciem tego działu Arystotelesowej filozofii jest pojęcie *ἀρετή*, nie zmienia to faktu, że *δύναμις* okazuje się nierozzerwalnie z cnotą/*arete* związana, ponieważ warunkuje w ogóle sferę działań. Pojęcie możliwości aplikowane do dziedziny praktycznej wskazuje, że *πραξις* jest możliwa dzięki ludzkiej aktywności: *δύναμις* funduje cnotę jako możliwość czynną, możliwość działania, czyli właśnie – jako praktyczną aktywność.

Prowadzone tu dociekania miały na celu poruszenie większości istotnych zagadnień, jakie pojawiają się podczas analizy pojęcia możliwości w kluczowych miejscach filozofii Arystotelesa. Ze względu na skromną objętość z konieczności nie może ono pretendować do pełnej charakterystyki *δύναμις*. Zaprezentowane jednak wyżej wywody wyraźnie pokazują, że pojęcie możliwości, które posiada tak wiele znaczeń i dookreśleń, rzeczywiście stanowi *pojęcie łączące i spajające dziedzinę teoretyczną z praktyczną*, czyli – w filozofii największego ucznia Platona – jest swego rodzaju pomostem pomiędzy sferą bytu, rzeczywistości a sferą praktyki i działań.

Wywód przebiega od części teoretycznej do praktycznej. Chociaż Arystoteles stawiał *filozofię pierwszą* przed filozofią praktyczną⁷⁷, to taki sposób ujęcia problemu, w którym końcowy akcent położony zostaje na filozofię praktyczną, ma swoje ściśle określone racje. Arystotelesowy „słownik” filozoficzny, w którym pojęcie *dynamis* zajmuje ważne miejsce, istotnie współokreślając cały język Stagiryty, można odczytywać przez pryzmat ludzkiej praktyki. Szczególnie, jak można przekonać się wyżej, księga Θ zawiera wiele wątków, które przy lekturze zorien-

⁷⁶ Allard-Nelson [2001] s. 258.

⁷⁷ Z tego względu, że wiedza w tej drugiej nie jest celem w sensie bezwzględnym, jak w filozofii pierwszej, lecz – jest celem „wtórnie”, jako „wprzęgnięta w służbę działalności praktycznej”. Por. Reale [2002] s. 475.

towanej na filozofię praktyczną wyraźnie odsyłają do sfery *πραξις*. Co więcej różnienia, które zostały dokonane w *Metafizyce*, okazują się bardzo pomocne w zrozumieniu różnych kwestii także w części praktycznej myśli autora *Polityki*. Arystoteles nie tylko dokonane dystynkcje pojęciowe przeniósł na grunt retoryki oraz etyki, lecz zastosował w taki sposób, który każe widzieć w pojęciu *δύναμις* jedno z *pojęć elementarnych* w całej jego filozofii praktycznej. Pojęcie *δύναμις* w sposób niezwykle płodny umożliwia prezentację ścisłego związku filozofii pierwszej z filozofią praktyczną. Chociaż można również związek ów przedstawić, wykorzystując charakterystykę pojęcia, z którym nierozzerwalnie *dynamis* się łączy, pojęcia aktu (*energeia*), to wydaje się jednak, iż analiza pojęcia *δύναμις* stanowi teren badań znacznie bardziej interesujący. Dzieje się tak nie tylko z powodu, że konstytuuje ono omówioną tu trudność, jaką jest (pozorna) sprzeczność definicji *ἀρετή*. Późniejsze, nowożytne dzieje filozofii praktycznej to coraz bardziej wyraźna ścisłość związku filozofii teoretycznej i praktycznej; jednym z pierwszych, którzy na ten związek wskazali, był właśnie Arystoteles. Jeżeli spojrzymy na przykład na dzieło Immanuela Kanta czy Johanna G. Fichtego, ujrzymy, że *teza o prymacie filozofii praktycznej*, która określała systemy tych myślicieli, inspirując również wielu filozofów współczesnych, swoje filozoficzne korzenie posiada już w myśli Stagiryty. Wartość intuicji tkwiących w Arystotelesowskim myśleniu o *δύναμις* uzmysławiają również współczesne teorie z zakresu nauk społecznych. W zasadzie wszędzie, gdzie spotkamy koncepcje mówiące o zdolnościach, dyspozycjach czy kompetencjach (w socjologii, psychologii czy pedagogice, ostatnio modne *the capability approach*⁷⁸), tam też zasadnie będzie stwierdzić, że pobrzmiewają Arystotelesowskie intuicje dotyczące praktycznego sensu pojęcia *δύναμις*. Ten typ myślenia jawi się więc w pewnym sensie jako nadal heurystycznie płodny⁷⁹.

Bibliografia

- Allard-Nelson [2001] – S.K. Allard-Nelson, *Virtue in Aristotle's Rhetoric: A Metaphysical and Ethical Capacity*, "Philosophy and Rhetoric" 34 (3) 2001, s. 245-59.
- Arystoteles [1880] – *Aristotelis «Ethica Nicomachea»*, recognovit F. Susemihl, Teubner, Lipsiae 1880.

⁷⁸ Zob. np. Robeyns [2011].

⁷⁹ Artykuł jest rezultatem badań prowadzonych w 2006 roku pod kierunkiem prof. Mariana Wesołego w Instytucie Filologii Klasycznej oraz w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

- Arystoteles [1885] – *Aristoteles' Metaphysik*, In der Übersetzung von H. Bonitz, Einleitung, Kommentar hrsg. von H. Seidl, Griechischer Text in der Edition von W. Christ, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978 (1er Band), 1980 (2er Band) pierwsze wydanie 1885.
- Arystoteles [1959] – *Aristotelis «Ars rhetorica»*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Clarendon Press, Oxonii 1959.
- Arystoteles [1971] – *Aristotle's Metaphysics. Books Γ, Δ, E*, transl. with notes by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Arystoteles [1976] – *Aristotelis «Ars rhetorica»*, edidit R. Kassel, apud W. De Gruyter et socios, Berolini et Novi Eboraci, 1976.
- Arystoteles [1977] – Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, Warszawa 1977.
- Arystoteles [1978] – Aristotele: *La Metafisica*, traduzione, introduzione, commento G. Reale, Luigi Lofredo Editore, (2 vol.) Napoli 1978.
- Arystoteles [1988] – Arystoteles, *Retoryka*, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, PWN Warszawa 1988.
- Arystoteles [1996] – Arystoteles, *Metafizyka (TA META TA ΦΥΣΙΚΑ, METAPHYSICA)*, t. I, II, opr. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, przeł. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996.
- Berti [1958] – E. Berti, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, „Studia Patavina” (5) 1958, s. 477-505.
- Bonitz [1870] – H. Bonitz (ed.), *Index Aristotelicus*, [w:] *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, (vol. V), typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1870.
- Chantraine [1962] – P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris 1962, vol. I.
- Charles [2000] – D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- Chen [1958] – C.H. Chen, *The Relation Between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle*, “The Classical Quarterly” (52) 1958, s. 12-17.
- Filippi [2005] – F. Filippi, «Dynamis», *Causality and Chance in Aristotle*, [w:] Académie d'Athènes (ed.), *Hasard et Nécessité dans la philosophie grecque (ΤΥΧΗ ΚΑΙ ΑΝΑΓΚΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ)*, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, Athènes 2005.
- Foot [2001] – Ph. Foot, *Neutral Goodness*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2001.

- Frisk [1960] – H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg, Bd. I 1960.
- Garver [1989] – E. Garver, *Aristotle's Metaphysics of Morals*, "Journal of the History of Philosophy" (27) 1989, s. 7-28.
- Gromska [1956] – D. Gromska *Wstęp*, [w:] *Arystoteles: Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN Warszawa 1956, s. XI-LXXXV.
- Hartmann [1937/1957] – N. Hartmann, *Der megarische und aristotelische Möglichkeitsbegriff*, Berlin 1937 (przedruk w: idem, *Kleinere Schriften*, t. II, Berlin 1957).
- Heidegger [2003] – M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Philipp Reclam, Stuttgart 2003.
- Jaeger [2001] – W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Krapiec [2000] – M. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, [w:] idem, *Dzieła*, t. V, RW KUL, Lublin 2000.
- Krämer [2004] – H. Krämer, *Etyka integralna*, przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2004.
- Liddell, Scott & Jones [1951] – *A Greek-English Lexicon*, compiled H.G. Liddell, R. Scott, A New Edition Revised Augmented throughout by H.S. Jones with assistance of R. MacKenzie, Vol. I, Clarendon Press, Oxford 1951.
- Maryniarczyk [2001] – A. Maryniarczyk, (hasło) *Dynamis*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s 784.
- McDowell [1998] – J. McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, [w:] R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtues and Vices. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 149-179.
- Peters [1967] – F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York University Press, University of London Press Ltd., New York-London 1967.
- Porawski & Wesoły [1979a] – R. Porawski, M. Wesoły, *Z Arystotelesowego słownika filozofii, (Podstawowe pojęcia filozofii przyrody w Met. V)*, „Meander” 34 (1) 1979.
- Porawski & Wesoły [1979b] – R. Porawski, M. Wesoły, *Z Arystotelesowego słownika filozofii II (pojęcia kategoriałne w Met. V)*, „Meander” 34 (4) 1979.
- Radice [1996] – R. Radice (et. al.), *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo*, Milano 1996.

- Rapp [2006] – Ch. Rapp, *Persuasion and Moral Psychology in Aristotle's Rhetoric*, Berlin 2005, dostępna na: [http://web.princeton.edu/sites/philosph/Persuasion%20and%20Moral%20Psychology%20\(Ch.%20Rapp\).pdf](http://web.princeton.edu/sites/philosph/Persuasion%20and%20Moral%20Psychology%20(Ch.%20Rapp).pdf).
- Reale [1978] – G. Reale, *Introduzione alla lettura della «Metafisica»*, [w:] Aristotele: *La Metafisica*, traduzione, introduzione, commento G. Reale, Luigi Lofredo Editore, (2 vol.) Napoli 1978.
- Reale [2002] – G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2002.
- Robeyns [2011] – I. Robeyns, *The capabilities approach*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), dostępne na: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>.
- Schnädelbach [2001] – H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji «animal rationale»*, [w:] idem, *Próba rehabilitacji «animal rationale». Odczyty i rozprawy 2*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 5-33.
- Stallmach [1959] – J. Stallmach, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen an Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1959.
- Turasiewicz [1980] – R. Turasiewicz, *Studia nad pojęciem «kalos kagathos»*, Warszawa-Kraków 1980.