

TEORIA AKTU I MOŻNOŚCI U ARYSTOTELESA

Jedną z najważniejszych teorii metafizycznych Arystotelesa jest teoria aktu i możliwości. Wypracowana ona została dla wytłumaczenia zjawiska ruchu (zmiany), zakres jej zastosowań jest jednak szerszy: „Możność bowiem i akt występuje w szerszym zakresie, a nie tylko w dziedzinie ruchu”¹.

„Możność” rozumiana może być dwojako: jako całkowicie bierna zasada zmiany (w tłumaczeniu W.D. Rossa: *potentiality*) albo jako siła (w tłumaczeniu Rossa: *power*²). W tym drugim znaczeniu określana też bywa jako możliwość czynna. Znaczenie podstawowe przysługuje możliwości biernej, która jest „zasadą zmiany w czymś drugim albo jako drugim”.

Możność, występując we wszystkich bytach podlegających zmianom, wyznacza ze swej „natury” charakter tych zmian. Inaczej kształtują się one w bytach ożywionych, inaczej w nieożywionych, inaczej w rozumnych, inaczej w nierozumnych. Podstawowa różnica polega na tym, że możliwości niezwiązane z rozumem dotyczą zawsze czegoś jednego (na przykład ciepło ma tylko zdolność ogrzewania), podczas gdy możliwości rozumne obejmują przeciwieństwa: sztuka lekarska ma możliwość zarówno przywracania zdrowia, jak i wywoływania choroby. Dzieje się tak dlatego, że ten sam rozum (*logos*) posiada zdolność przedstawiania danego

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IX (theta), I, 1046 a; cyt. wg Arystoteles, *Metafizyka*. Tekst polski opracowali M.A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleznika, Lublin 1996, t. II, s. 35.

Gruntowną analizę Arystotelesowskiej i Tomaszowej teorii aktu i możliwości przeprowadził M.A. Krapiec w książce *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.

² Zob. Aristotle's *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, vol. I, Oxford University Press 1966, s. CXXIV.

przedmiotu i jego przeciwieństwa³. Możliwość wywoływania rzeczy sobie przeciwnych pozostaje jednak wyłącznie możliwością, inaczej: pozostaje w sferze możliwości. Nie jest natomiast możliwe urzeczywistnienie przeciwności, a więc sprawienie, by równocześnie zostały zaktualizowane A i nie- A ⁴. Arystoteles dodaje tu jeszcze jedną ważną uwagę, uwzględniającą aspekt aksjologiczny tej sprawy: to, co działa dobrze, tym samym działa, jednakże nie zawsze to, co działa, działa dobrze⁵.

Zmiana polega na przechodzeniu z możliwości do aktu. Arystoteles przeciwstawia się Megarejczykom, twierdzącym, że coś jest w możliwości tylko wtedy, gdy działa: w takim przypadku bowiem nie byłoby możliwe jakiegokolwiek stawanie się. Akt i możliwość różnią się między sobą: „Dlatego też coś może być, a jednak nie jest, i przeciwnie, może nie być, a jest”⁶.

Pojęcie aktu Arystoteles usiłuje przybliżyć, odwołując się do przykładów, na podstawie których mamy drogą indukcji wydobyć jego analogiczną treść: aktem jest figurka Hermesa w stosunku do możliwości zawartej w kawałku drewna, z którego została wyrzeźbiona, aktem jest budujący w stosunku do tego, kto może budować, czuwający w stosunku do śpiącego, patrzący w stosunku do tego, kto nie widzi, „(...) wyodrębnione z materii w stosunku do tej materii, a wytworzone w stosunku do tego, co jeszcze nie wytworzone”. I wreszcie: „Aktem jest ruch w odniesieniu do możliwości, a to jest na sposób substancji, w odniesieniu do materii”⁷. Otóż substancja jest bytem w pełnym znaczeniu tego słowa, bytem samoistnym, „spełnionym”, podczas gdy materia, w szczególności materia pierwsza, jest czystą możliwością, pozbawioną jakiegokolwiek określeń. Substancja jest bytem zaktualizowanym przez formę, która konstituuje go w bezpośredniej łączności z materią pierwszą.

Przeto aktem nazywa się także entelechię, tzn. optymalny stan wieńczący proces stawania się danej rzeczy. Pod każdym zresztą względem aktowi przysługuje pierwszeństwo przed możliwością: (1) w porządku poznania – ważniejszą rzeczą bowiem jest poznanie czegoś w jego aktualnym działaniu niż tylko w możliwości tego działania; (2) w porządku czasu, bo choć w procesie zmiany możliwość A wyprzedza akt B , to jednak

³ „I dlatego byty, które mogą działać rozumnie, sprawiają – inaczej niż byty wyposażone tylko w możliwości a-racjonalne – skutki nawzajem sobie przeciwne. Zawierają się one bowiem w tej samej zasadzie, którą jest rozum”. *Metafizyka*, IX, 3, 1046 b, wyd. cyt. s. 41.

⁴ Dz.cyt., IX, 6, 1048 a, s. 50–51.

⁵ Dz.cyt., IX, 2, 1046 b, s. 41.

⁶ Dz.cyt., 3, 1047 a, s. 44.

⁷ Dz.cyt., IX, 6, 1048 a–b, s. 51–53.

czynnik przeprowadzający *A* do *B* musi być wcześniejszy od nich obu; (3) w porządku istoty. Istotę przedmiotu wyznacza jego forma, której niejako „domaga się” materia, jeśli ma powstać określony przedmiot; (4) w porządku doskonałości: „to bowiem, dla czego coś jest, stanowi zasadę, a powstawanie dokonuje się dla celu. Cel zaś jest aktem i w przyrządkowaniu do niego uważa się coś za możliwość”⁸.

Celem najwyższym wszystkich bytów jest Akt Pierwszy, Nieruchomy Poruszyciel. Nie ma w nim żadnej możliwości w sensie czegoś biernego. To, co możliwe, może być lub nie być. Byt konieczny nie może nie być, przeto jest zawsze w akcie. W relacji do niego możliwość jawi się jako niebyt.

Teorię aktu i możliwości przejął od Arystotelesa św. Tomasz z Akwinu. Wbrew potocznym opiniom nie uzupełnił jej jedynie o własną koncepcję istnienia, lecz w tej koncepcji ją niejako „osadził”. Zgodnie z Arystotelesem będzie twierdził, że akt jest wcześniejszy od możliwości, ale od razu doda, że „najwcześniejszy”, najważniejszy jest akt istnienia, o którym Arystoteles nie miał pojęcia. Nie sposób nie przytoczyć tu najważniejszego bodaj tekstu św. Tomasza na ten temat:

„To, co nazywam istnieniem, jest najdoskonalsze ze wszystkiego – wynika to z faktu, że akt jest zawsze doskonałością możliwości. Każda forma, którą oznaczamy, ujmowana jest w akcie tylko wtedy, gdy przyjmujemy, że istnieje. Istotę człowieka bądź istotę ognia można rozważać jako istniejące w możliwości materii lub w mocy przyczyny, albo nawet w intelekcie, lecz to, co posiada istnienie, staje się czymś aktualnie istniejącym. Jest więc jasne, że to, co nazywam istnieniem, stanowi aktualność wszystkich aktów i jako takie jest doskonałością wszystkich doskonałości. (...) Dlatego też Dionizy w piątym rozdziale dzieła *Imiona Boskie* powiada, że choć byty ożywione są doskonalsze od bytów posiadających tylko istnienie, to jednak istnienie jest doskonalsze niż życie, gdyż byty ożywione nie tylko mają życie, lecz wraz z życiem posiadają istnienie”⁹.

Teoria aktu i możliwości ukazuje swą wielkość przede wszystkim w tłumaczeniu dynamizmu rzeczywistości. Arystoteles poświęcił tej sprawie sporą część księgi XII *Metafizyki* oraz osobny traktat *O powstawaniu i ginięciu* (*Peri geneseos kai fthoras, De generatione et corruptione*), św. Tomasz, między innymi, nawiązujący do tego ostatniego traktatu *O zasadach natury* (*De principiis naturae*).

⁸ Tamże, 8, 1050 a.

⁹ *Questiones disputatae de potentia Dei*, 7, 2, ad 9; cyt. wg *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*. Wybór, opracowanie i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 215–216. Zob. także W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 58–67.

Najogólniej mówiąc, wszelka zmiana polega na przejściu ze stanu *A*, niebędącego *B*, do stanu *B*. Stan *A* jest w możności przejścia do stanu *B*, jednakże aktualnie nim nie jest; stanie się nim wówczas, gdy pojawi się transcendentny czynnik *Z*, tzn. akt, który przeprowadzi *A* z możności stania się *B*, do aktualnego stanu *B*. W ten sposób *A* straci swą własną formę na rzecz formy *B*.

Arystoteles rozróżnia precyzyjnie dwa rodzaje zmian: substancjalne i przypadłościowe.

„Jeśli więc chodzi o to, jakie są zasady albo elementy substancji, relacji oraz jakości i czy są różne czy te same, to jest oczywiste, że o ile rozumieć je różnora-ko, są dla każdej rzeczy te same, ale gdy sprecyzować ich znaczenie, nie są te same, lecz różne. Są w określonym tu sensie te same; w sensie analogicznym te same są: materia, forma i brak oraz czynnik poruszający, jak również te same są w tym sensie, że przyczyny substancji są przyczynami wszystkiego, gdyż zniszczenie substancji pociąga za sobą zniszczenie wszystkiego; wreszcie ten sam jest pierwszy czynnik, który jest w akcie”¹⁰.

Podobnie czytamy w *O zasadach natury* św. Tomasza:

„Jak wszystko to, co jest w możności, może być nazwane materią, tak formą można nazwać wszystko to, dzięki czemu coś ma bytowość, zarówno bytowość substancjalną, jak i przypadłościową. (...) A ponieważ forma powoduje bycie w akcie, dlatego mówi się o niej, że jest aktem. Ta forma, która nadaje akt bytowości substancjalnej, nazwana jest formą substancjalną, natomiast ta, która nadaje akt bytowości przypadłościowej – przypadłościową. A ponieważ powstawanie jest ruchem do formy, dwóm rodzajom formy odpowiadają dwa rodzaje powstawania: formie substancjalnej odpowiada powstawanie po prostu, a formie przypadłościowej powstawanie ze względu na coś (*secundum quid*)”¹¹.

I dalej:

„Są więc trzy zasady natury: materia, forma i brak; jedna z nich, czyli forma, jest tym, do czego zmierza powstawanie; dwie pozostałe należą do tego, co jest punktem wyjścia powstawania, dlatego materia i brak są tym samym podmiotowo, ale różnią się pojęciowo”¹².

Pojęcie braku wymaga wyjaśnienia. „Brak” oznacza tu nieobecność tego, co ma dopiero zostać zrealizowane, a czego jeszcze aktualnie nie ma. Czysta możność charakteryzowana jest więc dwojako: pozytywnie, wedle tego, czym może się stać, i negatywnie, wedle tego, czym jeszcze nie jest. Zmiany przypadłościowe dokonują się na podłożu substancji, która pozostaje tożsama, podczas gdy zmienia się na przykład jej wiel-

¹⁰ *Metafizyka*, XII, 5, 1071 a, s. 211–212.

¹¹ *O zasadach natury*, r. I, cyt. wg *Wszystko to ze zdziwienia*, dz.cyt., s. 189–190.

¹² Dz.cyt., r. II, s. 190–191.

kość, jakość, miejsce, które zajmuje itd. Nowa jakość powstaje poprzez usunięcie poprzedniej, a więc w pewnym sensie z jej niebytu, byt substancji pozostaje jednak nienaruszony. Dlatego mówimy tu o zmianie, nie zaś o powstawaniu w sensie ścisłym. To zachodzi tylko w przypadku substancji, która powstaje zawsze w wyniku zniszczenia substancji poprzedniej, przy zachowaniu tylko tego podłoża, którym jest materia pierwsza: „(...) w zakresie substancji powstawanie jednego z dwóch [przeciwności] jest zawsze niszczeniem drugiego, a niszczenie jednego jest powstawaniem drugiego”¹³.

Warto dodać, że niebyt, który w wyniku zniszczenia – „poprzedza” powstanie substancji, jest innego rodzaju niż niebyt powstającej przypadłości: dla określenia pierwszego niezbędna jest relacja sprzeczności, dla drugiego – relacja przeciwności. Problematyka ta omawiana jest szczegółowo w przypisywanym św. Tomaszowi, choć pochodzącym najprawdopodobniej od jego ucznia – Tomasza Sutona, traktacie *De quatuor oppositis*¹⁴.

Jak już wspomniałem, Arystotelesowska koncepcja aktu i możliwości nabrała nowego wymiaru w egzystencjalnie zorientowanej metafizyce św. Tomasza. Teoria substancji i jej przeciwności – „czystego” niebytu, stać się mogła pomocą także przy wyjaśnianiu stworzenia świata. Równocześnie jednak teoria aktu i możliwości musiała ulec w tym przypadku radykalnej reinterpretacji. Stworzenie nie jest procesem przemiany, tym bardziej nie zakłada jakiegokolwiek przedistniejącego podłoża¹⁵. Jeśli można tu mówić o możliwości (potencji), to nie w sensie jakiegokolwiek tworzywa w postaci na przykład materii pierwszej, lecz jedynie jako

¹³ *De generatione et corruptione*, I, 3, 319 a. Cyt. wg *O powstawaniu i ginięciu*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył L. Regner, Warszawa 1981, s. 19–20.

Warto przytoczyć dalsze poczynione tu sprecyzowania: „Gdy przeto dokonuje się przeobrażenie w przeciwność w zakresie rozciągłości, wówczas zachodzi powiększanie się lub pomniejszanie; gdy co do miejsca, wówczas jest ruch; gdy zaś w zakresie właściwości i jakości, wówczas jest przemiana; gdy natomiast nie zachowuje się nic z tego, do czego należy jedna z dwóch właściwości lub przypadłości w ogóle, wówczas jest [z jednej strony] powstawanie, z drugiej zaś niszczenie. Tworzywo zaś pierwsze i naczelné jest podłożem sposobnym do przyjmowania [przeobrażeń będących] powstawaniem i niszczeniem, w pewnym zaś znaczeniu również innych zmian, gdyż wszystkie podłoża są sposobne do przyjmowania pewnych przeciwności”. Dz.cyt., 319 b–320 a, s. 22.

¹⁴ Zob. W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji. Cz. I. Ontologiczna problematyka negacji w „De quatuor oppositis”*, *Studia Mediewistyczne* 8, Wrocław 1967, 2, s. 183–246.

¹⁵ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. III, a. 2: *Utrum creatio sit mutatio*.

o mocy Stwórcy – *potentia Dei*, zdolnej powołać do istnienia byt absolutnie nowy. Wyrażenie *ex nihilo* znaczyć tu może tylko niebyt w stosunku do już zaistniałego świata, którego przed stworzeniem w żaden sposób nie było, oraz wykluczenie możliwości utożsamienia bytu świata z Bogiem. Stworzenie tak rozumianego świata zakłada absolutną moc Stwórcy¹⁶.



Wydaje się, że Arystotelesowska teoria aktu i możliwości także i dziś znaleźć może rozmaite zastosowania. Fizycy mogliby się zastanowić, czy w świetle tej teorii nie dałoby się nieco przybliżyć rozumienia redukcji pakietu falowego i aktualizującej roli „obserwatora” wobec – być może – potencjalności tego, co istnieje (bo przecież jakoś istnieje!) przed dokonaniem się aktu (!) owej „obserwacji”¹⁷.

W filozofii człowieka wykorzystywana jest w szczególności koncepcja możliwości czynnej, a więc mocy, aktualizowanej w określonych decyzjach woli, świadomych czynnościach podmiotu. Ale teoria aktu i możliwości nadaje się do rozjaśnienia całokształtu dynamicznej struktury człowieka. Przypomnijmy:

„Odnosząc koncepcję *actus* do tego dynamizmu, jaki właściwy jest człowiekowi, jaki stanowi też sam żywotny rdzeń dynamicznego sprzęgnięcia czynu z osobą, musimy (...) stwierdzić, iż koncepcja ta trafia w obie zasadnicze formy dynamizmu człowieka znane z doświadczenia, a w dużej mierze także z przeżycia. (...) Zarówno jedno, jak i drugie [tzn. działanie i dzianie się – W.S.] jest aktualizacją, jest dynamiczną jednością możliwości i aktu”¹⁸.

Bliższe przyjrzenie się dynamicznej strukturze człowieka pozwala stwierdzić, że dla jej wyjaśnienia potrzebne są obydwie ujęcia możliwości: jako mocy (możność czynna?) i jako możliwości „czystej”. Może pierwszą należałoby nazwać „potencjalnością”, zachowując nazwę „możności” dla drugiej?

W pierwszym przypadku chodzi o możliwość czynienia czegokolwiek, doświadczaną jako wewnętrzna siła, którą uruchamiamy aktem decyzji:

¹⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 1.

¹⁷ Zob. J.A. Janik, *Considerations connected with the words „is” and „exists”*. „The Old and New Concepts of Physics”, vol. II (2005), s. 39.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994 (wyd. III), s. 114–115.

chęć. Ta siła w nas jest niekiedy ukryta, nie w pełni uświadomiona. Bywa, że uruchamiana jest czysto spontanicznie, zasadniczo chodzi jednak o to, by aktualizowana była w sposób świadomy. Istnieje możliwość pozostawienia jej w spokoju, nieczynienia z niej żadnego użytku. Jest to stan szczególnej inercji, nierobienia niczego, albo zdania się na przypadek najczęściej zewnętrznych okoliczności. W konsekwencji oznacza to także ucieczkę od odpowiedzialności.

Świadome uruchomienie własnej mocy otwiera możliwości jej wielorakiego wykorzystania. Łączy się to z kolei z tkwiącą w nas możliwością rozumianą teraz jako możność wyboru. Zgodnie z metafizycznym rozumieniem czystej możności, jest ona całkowicie (absolutnie) niezdeterminowana. Znaczy to w tym przypadku, że może być aktualizowana na różne sposoby. W sytuacji, kiedy jawi się w zasięgu działalności człowieka, oznacza to wolność wyboru, który najczęściej zabarwiony jest aksjologicznie. Niezdeterminowana niczym możność pozwala w jednakowym stopniu na wybór dobra i zła.

Jeśli aktualizacja możności-siły angażuje naszą wolność, oznaczając sam akt wolności w postaci decyzji: chcę (lub nie chcę), aktualizacja możności jako pola możliwości oznacza akt wyboru. Ten może być dobry lub zły, tzn. prowadzący do dobra lub do zła. Wydaje się natomiast, że sam akt „uruchomienia” wolności jest albo aksjologicznie neutralny, albo zawsze pozytywny. Zależy to od oceny, jaką przypisujemy wolności; wszystko wskazuje na to, że zasadniczo uznajemy ją za coś cennego, być może najcenniejszego w naszym życiu. I to niezależnie od tego, czy wolność traktujemy jako coś naturalnego, czy jako dar boski. Tylko czyn spełniony w sposób wolny jest czynem wartościowym. Wydaje się, że pozostaje on takim („jako taki”), nawet gdy stał się aktem złego wyboru.

Podkreślmy: trzeba odróżnić akt wolności od aktu wyboru. Chcąc cokolwiek wybrać (w tym także dobro lub zło), muszę przede wszystkim chcieć. Dwa rozumienia możności pozwalają na precyzyjne rozróżnienie tych dwóch zachowań.

Rozróżnienie tych dwóch możności nie jest najłatwiejsze. Rzecz w tym, że dokonując aktu decyzji, mamy na ogół do czynienia z aktem już ukierunkowanym: wiemy, na co się decydujemy, a więc już uprzednio dokonaliśmy jakiegoś wyboru. Nie zawsze jednak tak się dzieje: bywa, że decydujemy się na coś spontanicznie, bez zastanowienia, bez uprzedniej kalkulacji. Gdy jednak do niej dochodzi, czynność „kalkulowania” i akt wyboru, dokonany w jej wyniku, różni się zasadniczo od aktu decyzji. Wybór, nawet ostateczny, nie jest jeszcze decyzją. Ta jest odrębnym

aktem (choćby w swej odrębności nawet nie uświadamianym do końca), wyrażającym się w ostatecznym „chcę”. Jest to zupełnie inna sytuacja aniżeli ta, która doświadczana jest w doświadczaniu „mogę” albo w doświadczeniu „wybrałem”. Decyzja jest czymś ostatecznym, jak cięcie miecza, czymś, od czego nie ma już odwrotu. Jest światłem rozświetlającym wszystko, co ma po niej nastąpić, choćby zrazu przesłaniał je jeszcze mrok. „Niech się dzieje, co chce”, ja zdecydowałem (się) ostatecznie. Jest najbardziej wewnętrzną zgodą na to, co ma w dalszym ciągu nastąpić, jest moim ostatecznym „tak”. Konsekwencje biorę w całości na siebie. Bo w decyzji angażuję się cały, wszelkie kalkulacje intelektualne oddalam, jako już dokonane, zawieszam emocje, cały jestem niejako w akcie woli, z którym się teraz identyfikuję. Tego właśnie aktu doświadczam jako czegoś wolnego, na tyle, na ile w ogóle wolnym czuć się może ograniczony w swym bycie człowiek. Przedmiot wyboru, dokonanego tuż przed aktem decyzji lub w nim samym, nabiera wartości przez to właśnie, że stał się przedmiotem wolnego „chcę”. Odpowiedzialność biorę na siebie, staję się w pełni jej podmiotem.

Kiedy mówimy o wolności woli, zwracamy najczęściej uwagę na możliwość wyboru zła. W ten sposób tłumaczymy na przykład genezę zła w ogóle, upatrując zły użytek wolności i wyboru w akcie nieposłuszeństwa pierwszych rodziców (czy wcześniej duchów czystych). Ale nasza moc nie musi „wyładowywać” się w wyborze zła. Do istoty możności należy jej swoisty indeterminizm: czysta możność zawiera tu niejako możliwość wszystkiego, a więc, w aspekcie aksjologicznym, zarówno dobra, jak i zła. W owej czystej możności, póki jest możnością, nie obowiązuje zasada niesprzeczności: zawarte w niej sprzeczne możliwości nie wykluczają się, lecz koegzystują. Wykluczenie nastąpi w momencie dokonania aktu wyboru, wtedy zacznie obowiązywać także prawo sprzeczności: wybór dobra wyklucza wybranie zła – i odwrotnie. Sytuacja jest tu podobna do wyłaniania się określonych stanów rzeczy z *apeironu*: jedno skazuje drugie na zepchnięcie w niebyt, nieokreśloność, *apeiron* za to, że samo zostało zaktualizowane. Aktualizacja jest jak szpara, przez którą trzeba przejść. Zrozumieć to łatwiej, gdy bierze się pod uwagę czynnik czasu: aktualizacja dokonać się może wyłącznie w teraźniejszości, ta zaś jest jak szczelina albo jak „ostrze noża” wysuwające się z przepaści przeszłości i przyszłości. Związana istotowo z czasem szczelinowość istnienia (o której mówił Ingarden) tłumaczy metafizyczny charakter aktualizacji.

W możności pierwszego rodzaju (czynnej, mocy, siły) zawierają się tylko dwie możliwości: zaktualizowania lub niezaktualizowania (przejawiających się w „chcę” – „nie chcę”), w możności drugiego rodzaju

(biernej) ilość zawartych w niej możliwości jest nieskończona. „Mogę, ale nie muszę”.

W filozofii wartości spotykamy się z sytuacjami, kiedy wartość, zawarta jakoś w przedmiocie, nabiera swego pełnego wymiaru w wyniku aktualizacji dokonywanej przez podmiot, czy to wyłącznie poznający, czy też „chcący”, zaspokajający swe potrzeby. Wartość istniejąca jedynie w możliwości staje się wtedy wartością aktualną, m.in. poprzez stanie się bytem dla czegoś lub kogoś.

Zacznijmy od najbardziej trywialnego przykładu. Mówimy często o „wartości odżywczej” jakiegoś produktu. Potrafimy wymierzyć ją w kaloriach, wyróżnić znajdujące się w produkcie witaminy, sole mineralne, metale itd. Wszystko to ma swe obiektywne, ściśle ustalone istnienie i określone własności istotowe. Ale póki ów produkt nie zostanie spożyty, jego wartość odżywcza jest jedynie potencjalna. Zaktualizuje się, gdy stanie się pożywieniem dla określonego podmiotu, zaspokajając jego potrzeby. Ten podmiot przeprowadzi ją z możliwości do aktu.

Czy z tego wynika, że wartość z istoty swej jest relacyjna, że aktualizuje się dopiero wtedy, gdy staje się wartością (czymś) dla?

Albo, że tym czynnikiem, dla którego się staje, musi być jakiś podmiot?

A jak się przedstawia ta sprawa w przypadku wartości moralnych? Trwałe dyspozycje moralne nazywamy cnotami. Te bogacą obiektywnie charakter człowieka, są zawsze do jego dyspozycji. Ale jego wspaniałość, hojność, szlachetność, męstwo objawią się dopiero wtedy, gdy znajdą się w określonej sytuacji, która pozwoli na ich zaktualizowanie.

Szkoda kwiatów, które więdną w ustroni

I nikt nie zna ich barw świeżych, i woni

[...]

Szkoda męstwa, gdy nie dojdzie do starcia...

Bibl Jag

Czy ktokolwiek może się wykazać pełnią swych moralnych zalet na bezludnej wyspie?

Wydaje się, że dobro wymaga zawsze odniesienia do kogoś lub do czegoś, by mogło się zaktualizować jako dobro. „Jestestwo, o ile jest przeznaczone do udzielania doskonałości innemu jestestwu, nazywa się dobrem. To, co czyni je dobrem: ugruntowane w jego „co” znaczeniu dla drugich, nazwano w nowoczesnej filozofii wartością. (*Bonum* oznacza jedno i drugie: byt jako dobro i dobro bytu. Różnorodność gatunków i rodzajów jestestw zakłada wielorakość różnych od siebie wartości”¹⁹.

¹⁹ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*. Przełożyła S. Immakulata Janina Adamska OCD, Kraków 1995, s. 335.

Ale wróćmy do naszego podstawowego tematu. Trzeba odróżnić dobro w możliwości i dobro *in actu*. To drugie wymaga nie tylko odniesienia do czy dla, ale także spełnienia określonego aktu woli, uruchamiającego ową możliwość bycia dobrem, a zarazem bycia dobrym.

Jakkolwiek rzecz ta wymaga jeszcze dalszego namysłu, nie ulega chyba wątpliwości, że teoria aktu i możliwości może być owocnie stosowana przy wyjaśnianiu niektórych problemów aksjologii.

Przejdźmy na teren estetyki. Nie wszystkie dziedziny sztuki wymagają w jednakowym stopniu czynnika aktualizującego. Dla sztuk plastycznych wystarczy światło i zachowanie odpowiedniej odległości – o tym wiedzieli już Arystoteles i Witelo. Utwór muzyczny wymaga więcej: aktualizacji w postaci jego wykonania (realizacji). Tu teoria aktu i możliwości znajduje szczególnie wyraziste zastosowania: wiadomo, że zakres możliwych wykonań (interpretacji) dzieła muzycznego jest olbrzymi, można więc powiedzieć, że dzieło zawiera w sobie nieskończoną możliwość jego wykonań, ale tym samym i możliwość ich realizacji. Inna rzecz, że ściśle rzecz biorąc, możliwość ta należy do artysty-wykonawcy, może więc należałoby zachować „możliwość” do potencjalności zawartej w dziele, a „możliwość” do dyspozycji artysty?

W duchu teorii aktu i możliwości da się zinterpretować także Ingardeńską koncepcję przejścia od dzieła sztuki, jako podmiotu wartości artystycznych, do jego estetycznej konkretyzacji. Wydaje się, że wszystkie jakości estetycznie wartościowe zachowują stan możliwości w stosunku do zaktualizowanej jakości wartości.

Z czysto historycznego punktu widzenia godne prześledzenia są modyfikacje implikowanej przez teorię aktu i możliwości koncepcji bytu i niebytu. Chodzi tu zwłaszcza o szczególne współistnienie w „czystej” możliwości wykluczających się możliwości realizacyjnych. Prawo niesprzeczności zdaje się nie mieć zastosowania w odniesieniu do – jeśli tak można powiedzieć – „zawartości” możliwości, w tym także możliwości rozumianej jako moc. A pamiętając, że przysługuje ona – oczywiście w stopniu absolutnym – Bogu (zob. *Quaestiones disputatae de potentia Dei* św. Tomasza z Akwinu), można na podstawie tak rozumianej koncepcji możliwości-mocy zastanawiać się nad wszechmocą Boga. A także nad jego naturą – wszak blisko stąd do teorii istoty Boga jako *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy.

Na płaszczyźnie czysto metafizycznej prowadzi to do koncepcji jedności bytu-niebytu (*Sein – Nichtsein*) G.W.F. Hegla. Można ją zinterpretować jako swoistą absolutyzację czynnika pozytywnego i negatywnego

w możliwości, przy równoczesnym zwróceniu uwagi na ich jedność. Ta jedność jednak jest „niespokojna” i domaga się aktualizacji. Tą będzie stawianie się (*Werden*) prowadzące do bytu w pełni „dokonanego” – *Da-sein*²⁰.

²⁰ Na temat możliwości porównania metafizyki św. Tomasza i G.W.F. Hegla, zob. H. Beck, *Der Akt-Charakter de Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Max Huber Verlag, München 1965.