

Valentin Kalan  
*Ritem bivanja: Aristotelova fenomenologija možnosti  
in stvarnosti*

»Čeprav se namreč eno in bit izrekata večstransko, pa je na odločilen način bit dovršena dejanskost (ἐντελέχεια)« (*de An.* 412b8-9).

Filozofska raziskovanja se veliko posveča splošnemu pomenu možnosti in dejanskosti, saj utrip možnosti in dejanskosti tvori jedro bivanja. Zlasti stvarnost, ki ji pravimo tudi dejanskost, realnost in resničnost, spada med temeljne pojme filozofije – tega pa seveda nikakor ne moremo reči za možnost. Slovenski filozof France Veber je svoje glavno delo, ki ga je 1939 izdala slovenska Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, naslovil kot »Vprašanje stvarnosti«, v javnem mnenju pa pogosto celotna moderna znanost velja za »pristno filozofijo dejanskosti« (Nietzsche). Mi se bomo zaustavili pri Aristotelovem filozofemu o možnosti in dejanskosti, ki ni le predmet literature o Aristotelu v splošnem, temveč tudi predmet številnih pomembnih filozofskih in filoloških člankov. Ob obilju raziskav ne bom še enkrat prikazoval Aristotelov nauk v celoti, marveč se bom omejil na nekatere značilnosti Aristotelovega razpravljanja, ki naj pripravijo intonacijo za branje prevoda IX. knjige (knjiga Θ) *Metafizike*, ki je monografija o δύναμις in ἐνέργεια, latinsko o potentia in actus, v slovenskem prevodu o »zmožnosti in dejanskosti« oz. o »možnosti in stvarnosti«.

Raziskavo možnosti in stvarnosti Aristoteles uvede kot nadaljevanje ontološke teorije kategorij, predvsem prve kategorije bitnosti (οὐσία). Zato je prevladalo mnenje, da možnost in stvarnost spadata med kategorije. Toda za Aristotela je obravnava dynamis in energieia drugače usmerjena kakor pa vpraševanje o bivajočem, kolikor je bivajoče. Bivajoče se ne izreka na en način, μοναχῶς, kakor za Parmenida in Platona, temveč vsaj na dva načina, διχῶς, kakor pravi Aristoteles v začetku 1. poglavja knjige Θ, medtem ko na začetku 10. poglavja te knjige (1051a34sl.) razlikuje celo tri načine izrekanja bivajočega: poleg bivajočega po likih naznanil oz. kategorij in bivajočega glede na možnost in dejanskost namreč razlikuje še tretji način biti, to je bivajoče kot resnično ali neresnično, ne da bi razlagal notranjo povezavo teh treh načinov biti. Naposled pa Aristoteles pozna še četrti način biti, to je slučajno bivajoče ali bivajoče κατὰ συμβεβηκός.<sup>1</sup> Tako dobimo četverno razvejanost biti: prisotnost, možnost, slučajnost in resničnost.

<sup>1</sup> Prim. spremno besedo k prevodu *Metafizike*, »Žar (aither) evropske modrosti« (v pripravi za tisk).

Bit kot resnico Aristoteles obravnava na več mestih zlasti knjigi »E« (VI. 4) in v zadnjem poglavju knjige Theta (XI. 10), bit po naključju zlasti v knjigi »E« (VI. 2-3) in v filozofskem slovarju (V. 30), bit kot bitnost in s tem bit kategorij pa v VII. in VIII. knjigi. Četrto razliko biti, bit kot možnost in bit kot dejanskost pa Aristoteles obravnava predvsem v knjigi Theta.

Pri tem je pomembno videti, da mnogostranost (*πολλαχῶς*) ali večstranost (*πλεοναχῶς*) izrekanja bivajočega vključuje dva vidika, enkrat pomenu mnogostranost kategorij, to je mreža pojmov, drugič pa mnogostranost biti same. Na tej dvojnosti v mnogostranosti gradi svoje razumevanje Aristotela Martin Heidegger, zlasti v svojih predavanjih o Aristotelovi Metafiziki (Θ 1-3), s podnaslovom »O bistvu in dejanskosti moči« (poletni semester 1931). To mnogostranost bivajočega je treba razumeti v okviru spora o bivajočem oz. spora o biti, ki ga je Heidegger s Platonovimi besedami iz dialoga *Sofist* označil kot pravo filozofsko gigantomahijo zaradi spora o interpretaciji biti, *γυαντομαχία τις διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας* (Platon, Sph.246a). Glede biti je Parmenides izrekel predvsem to, da je eno. Proti Parmenidu je Aristoteles v *Fiziki* (A 3, 186a22sl.) uvidel, da ima bivajoče svojo členitev in mnogostranost, in dokazoval, da se bivajoče ne izreka enovito, temveč na več načinov.

Ta mnogostranost biti pa zastavlja vprašanje enotnosti biti. Ker bit ne dopušča definicijskega določanja, je Aristoteles dokazoval, da enotnost biti ni rod (Metaph. B (III) 3). Zato se bit ne izreka sinonimno, enopomensko (univoce), niti ni v besedi bit navzoča poljubna mnogopomenskost (aequivoce), temveč se bit izreka po sorazmerju, z nanašanjem, *ἀναφέρεσθαι*, na eno ali z izrekanjem, *ἀναλέγειν*, glede na eno, ki je počelo, narava ali bitnost. To nanašanje je Aristoteles imenoval tudi *ἀναλογία*, ki jo je pojasnjeval z novo analogijo, to je primer zdravja. Analogija velja tako za pojem biti kakor za pojem enega, nato pa tudi za pojem dobrega. Vendar pa naj vprašanje analogije bivajočega sedaj pustimo odprto, ker ne moremo odpirati vprašanja analogiae entis srednjeveške in novoveške metafizike. Ostanimo pri uvidu, da mnogostranost biti kaže na nenavadne razsežnosti razlikovanja biti in bivajočega, razlikovanja ali »ontološke difference«, ki je starejše kakor znanost in teoretsko dojemanje.

Do aktualnega pomena Aristotelove razumevanja biti bomo v nadaljnjem skušali priti priti z metodo fenomenološke destrukcije. Prva naloga je tedaj v tem, da se zrahlja običajno mnenje, da je Aristotelov nauk o biti »nauk o substanci«. To je zmota, ki je deloma zrasla iz nezadostne razlage *πολλαχῶς*. Razlaga enotnosti biti s pomočjo analogije biti po Heideggerju ni rešitev vprašanja biti, temveč samo »naslov za najtršo aporijo, za brezizhod-

nost, v katero je do danes zazidano vse antično in s tem vse naslednje filozofiranje«<sup>2</sup>.

V desetih poglavjih knjige  $\Theta$  Aristoteles v prvem delu obravnava bit kot možnost (cc. 1-5), v nadaljevanju bit kot dejanskost (cc. 6-9), celotna razprava pa se zaključi z bitjo kot resnico (c. 10). Razprava se začne za razlago možnosti kot počela gibanja in razlikuje med razumnimi in nerazumnimi možnostmi in silami. Nato Aristoteles podaja kritiko nezadostnih razlikovanj med možnostjo in stvarnostjo pri megarikih. Različne možnosti se udeležujejo na različne načine: naravne sile in zmožnosti delujejo po nujnosti, pri razumnih pa o njihovem udeleževanju odloča neko drugo počelo: to je izbira, namen in odločitev.

Pri razlagi biti kot dejanskosti je izhodišče določitev dejanskosti kot obstoja in prisostvovanja ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ ). Nato Aristoteles proučuje okoliščine, kdaj so stvari v možnosti, kdaj v dejanskosti in v zvezi s tem prikaže pogoje in ovire udejanjanja in delovanja možnosti. Pri tem stalno upošteva razliko in podobnost med udejanjanjem možnosti v naravnem procesu postajanja ter pri tehnični proizvodnji in umetniškem ustvarjanju. Za celotno Aristotelovo filozofijo je zlasti pomembna teza o prednosti dejanskosti pred možnostjo, ki je osnova za Aristotelo razumevanje božanstva kot večnega življenja prve bitnosti. V zvezi s prednostjo dejanskosti pred možnostjo je pomembna Aristotelova teza, da je zlo po dejanskosti slabše od zla v možnosti, da pa zlo po sebi ne obstaja, da potemtakem večna bit ne more biti zla. Tako rekoč mimogrede Aristoteles obravnava pojme možnosti in nemožnosti v logičnem pomenu ter odnos možnosti in stvarnosti pri matematičnih predmetih.

### *1. Bit kot možnost in možnost: δύναμις, kot fenomen*

Določilo možnosti oz. zmožnosti je preko Aristotelove teorije narave in človeka, pravzaprav njegove »duše«, postalo temeljni način sodobnega razumevanja narave, človeka in sveta sploh. V luči Aristotelove teorije možnosti je sploh šele mogoče razumeti govor o »človeku kot bitju (neomejenih) možnosti«, aristotelsko intonacijo pa imajo tudi bolj dramatične izjave, na primer Nietzschejeva: »Jaz nisem človek, jaz sem dinamit.«<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3*, Frankfurt 1992, GA 33, str. 46. V nadaljnjem bomo to delo navajali samo s številkami strani v oklepajih v tekočem besedilu.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, 365 in slov. prev., Ljubljana 1989, str. 259.

V 1. poglavju (Θ 1) Aristoteles najprej ugotavlja, da o δύναμις in o »moči« oz. »biti zmožen«, govorimo na več načinov. Beseda moč je torej na podoben način homonimna kakor pojem biti. Ena beseda tako v grščini kakor v noveevropskih jezikih označuje cel niz fenomenov. Tako Heidegger navaja kar devet nemških besed za pojem dynamis: Kraft – sila, Fähigkeit – sposobnost, Kunst – umetnost, Befähigung – usposobljenost, Anlage – nagnjenje, Eignung – primernost, Begabung – nadarjenost, Geschicklichkeit – spretnost, Fertigkeit – ročnost, Vermögen – zmožnost, Macht – moč, Gewalt – oblast (33. 72 in 75). Prva filozofska naloga je, da podamo vrste sil z vidika enotnosti razčlenjene bistvene zgradbe sile (115-6). Odločilno za opisovanje fenomena sile, moči in zmožnosti pa je, da se opira na nam vsem znan fenomen gibanja: gibanje namreč pomeni bit; nebit je lahko marsikaj, ne more pa biti v gibanju (1046b32sl.).

Aristoteles najprej razlikuje med dvema pomenoma zmožnosti:

1. δύναμις v običajnem pomenu, ki se nanaša na gibanje, κατά κίνησιν (1046a2). To so sile in dejavnosti (ἐνεργείαι), kakršne so na delu pri gibanju. Gre za zmožnosti v množini. V običajnem smislu je gibanje tudi energieia (1047a32). Ta pojem dynamis je blizu tistega, kar danes označuje beseda »energija«.

2. δύναμις, ki sega širše in obsega več (1046a1) – gre za možnost in dejanskost »v ednini«, ki pomeni bistveno spremembo pomena k »višjemu pomenu«, ki je ravno »odločilno temeljno spoznanje celotnega Aristotelovega filozofiranja« (ib. 51). Tedaj gre za bivanje na način možnosti – to je ravno bistveni pomen ontološkega pojma možnosti. Toda pri vprašanju o bistveni možnosti vprašanje gibanja ni izpuščeno, vendar možnost tedaj ni upoštevana glede na gibanje.

Je pa nekaj zmožnosti, ki se izrekajo homonimno (1046a6), in sicer:

1) δύναμις v prenesenem, metaforičnem pomenu nastopa matematiki oz. geometriji, kakor Aristoteles razloži v V. knjigi (Δ 12): tedaj zmožnost pomeni potenco števila (1019b33). Takšna možnost je tu izločena, ker se ne nanaša na gibanje.

2) Druga vrsta možnosti, ki se izreka homonimno, je logični pomen, ki se nanaša na govorjenje in izjavljanje: to je možnost κατά ἀπόφρασις (62). S tem je označeno to, kar se medsebojno ujema, sklada ali ne, pri čemer je nemogoče tisto, česar nasprotje je nujno resnično (1019b23). Dynaton in adynaton pomenita v fenomenološki logiki združljivost ali nelzdruljivost, skladnost ali neskladnost, «ein Unverträglichsein und Verträglichsein«. K razumevanju tega ἀδύνατον spada upoštevanje stavka o protislovju. Na ta način je sicer homonimni pojem možnega povezan z bitjo in resnico

(1019b30sl.). Čeprav ima ta preneseni pojem dynamis zvezo z resnico, ga Aristoteles tukaj ne obravnava, ker ni v povezavi gibanjem.

Tako pridemo do odločilne opredelitve δύναμις, ki se glasi: »(spreminjevalno) počelo gibanja ali preobračanja, ki se nahaja v drugem, ali v stvari sami, kolikor je druga« (1019a15, 1020a5, 1046a11). Zmožnost ali moč je izhodišče za preobrat oz. spreminjanja. To preobračanje je izzvano v drugem ali pa v istem bivajočem, v katerem je izzivajoče bivajoče. Heidegger se sprašuje, ali ni govoriti o »silah narave« ali o »zmožnostih človeške duše« uporabljati »naivna hipostaziranja«, kar bi torej pomenilo »čisto mitologijo« (73). Heidegger zastavlja tudi niz vprašanj zelo razširjeni teoriji, ki »nastavitev sil v stvareh, objektih samih, zvaja na prenos subjektivnih doživljanj ven v objekte« (75). Heideggrova teza je, da moč oz. sila ni niti »nekaj subjektivnega niti nekaj objektivnega« (76).

V zvezi s pojmom sile in moči se v znanostih postavlja vprašanje vzročnosti. Kakor ne moremo zaznati sile, tako tudi neposredno ne vidimo »učinkov«: »Kot učinek nekaj izkusimo le tedaj, kadar ga vzamemo kot: povzročeno s pomočjo nečega drugega, torej od sile kot vzroka« (78). Sila ima značaj vzročnosti (Ursache-seins): »Vzrok: izvorna, izviranje dopušča-joča stvar« (80). Aristotelova dynamis je neke vrste vzrok, toda ne v smislu razmerja vzrok-účinek, marveč je sila izhodišče, je »tisto, od koder« za preobrat in sicer je to izhodišče na ta način, da je izhodišče nekaj drugega kakor obračajoče se (83).

Od vodilnega pomena δύναμις nato Aristoteles preide k samolastem proučevanju zmožnosti, ki se začne z razlikovanjem dveh načinov delovanja sile:

1. prvi način delovanja sile je »zmožnost utrpevanja« (1046a11) v tem smislu, da nekaj more neko dejavnost dopustiti, izdržati ali prenesti. Zato Heidegger to moč imenuje »zmožnost prenašanja« oz. »vzdržljivost«. Takšna moč je zmožnost utrpevajočega spreminjanja, ko se stvari more nekaj »zgoditi«;

2. Drugi način delovanja te sile zadržanje neutrpevanja (ἀπάθεια) (1041a11-12) na slabše, ki ji pravimo odpornost (87). To neprenašanje je neutrpevanje kot izdržanje nasproti vsakršni poškodbi ali uničenju.

Oba načina sile pa sta v odnosu nasproti nečemu, kar deluje proti njima (ποτεῖν). Toda delovanje in prestajanje sta pojasnjena od strani moči utrpevanja, in sicer zato, ker se sila najprej izkusi skozi upiranje oz. odpor: »odpirajoče samo je silno in sila« (91). Vendar pa bo v nadaljnjem vodilni pojem moči iz zmožnosti vedno razumljen kot počelo spreminjanja in kot »zmožnost delovanja in utrpevanja« (1046a19-20). Sila kot prenašanje in izdržanje je v sebi nanese na takšno stvar, ki ima z njo opraviti. S tem je v

vodilnem pomenu sile izrečena tudi sila delovanja ( $\pi\omega\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), ki jo izraža slovenska beseda »činitelj« (93).

Zgodovinsko in stvarno je v najtesnejšem odnosu z Aristotelovim razumevanjem zmožnosti Leibnizova vpeljava pojma sile v matematično »prirodno filozofijo« (Newtonov izraz za fiziko) oz. fiziko. Leibniz se obrne proti določitvi biti naravnih stvari z *extensio*, razsežnostjo. Bit naravnih stvari je *actio*, agere, učinkovanje. To pojmovanje je Leibniz razvil v svojem »Poizkusu nauka dinamike« (*Specimen dynamicum...*) (1695). Bistvo substance je stremljenje (nisus) in protistremljenje, gibanje in upiranje (renisus). Leibniz je bil hkrati prepričan, da je s tem doslej nespoznan Aristotelov nauk o *dýnamis* in *enérgeia* privedel do razvidnih pojmov (98).

Nadaljnja značilnost sile se nahaja v znati kot »spoznati se na ...« v smislu mojstrstva. To je moč, ki v sebi nosi načrt možne popolnosti delovanja, to je izbrano delovanje,  $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$  ( $\Delta$  12, 1019a23). V moči glede na gibanje je odnos do telosa. Moč vsebuje moment naravnosti proti koncu, zaključku in dovršenosti. Teleološki moment delovanja spada k bistvu moči. Fenomene prenašanja, upiranja in naravnosti h koncu imenujemo, da bi pojasnili notranji odnos do sile delovanja v aktivnem smislu.

Moč je enkrat moč delovanja in enkrat moč prenašanja. Zdaj vznikne vprašanje, ali sta s tem mišljeni dve sili ali samo ena. Aristoteles pravi enostavno: »Torej je izkazano, da je zmožnost delovati in utrpevati v določenem smislu ena, ... v drugem smislu pa je razlikovana« (1046a19-22). Sila je odnos delovanja do utrpevanja in obratno. Bistvo sile se je razdelilo na dve sili. Bit sile je delovanje in utrpevanje kot eno: to je 'ontološki' pojem sile. Kadar pa je mišljena ena ali druga od obeh k biti sile pripadajočih sil, tedaj razumemo silo kot ontični fenomen. Pri Aristotelu imamo »notranji preplet ontološkega in ontičnega pojma sile« (107). Sila ne obstoji iz dveh sil, temveč je tedaj, kadar je bit sile prisotna v nekem bivajočem, bivajoče samo razcepljeno na dve sili. Dvostransko, enotno bistvo sile je bistvo Aristotelove ontološke razlage sile:

1. Sila kot enotna je bit,
2. Sila kot vselej ena ali druga je določeno bivajoče.

K vodilnem pomenu sile pripada nemoč: »za isto stvar ter glede na isto stvar za vsako zmožnost obstaja tudi nezmožnost« (1046a30/31). Ne gre le za to, da poleg moči obstaja tudi nemoč, 'im-potentia', temveč je moč v »nekem odlikovanem smislu izpostavljena in zavezana odtegnitvi in manjkanju ( $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ )« (112). Vsaka moč je posest, ki ji ustreza izgubljanje.

*Dynamis* kot enotnost delovanja in utrpevanja je odločilna za Aristotelovo določitev narave: »Tudi narava ( $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) je namreč v taistem rodu z zmožnostjo« ( $\Theta$  8, 1049b8). Toda narava je *dynamis* v svoji dejanskosti, ki

je dejanskost gibanja, kakor je vidno ravno v Aristotelovi opredelitvi gibanja v *Fiziki*. Gibanje je namreč ena dejanskost, ki je udejstvovanje dejavne in utrpevajoče sile oz. moči (*Physica*, Γ 3, 202a13sl.): to velja tako za naravna gibanja kakor za življenjske fenomene zaznavanja in mišljenja.<sup>4</sup> V bistvenem moč pomeni »možno mesto« (115) za preobračanje (μεταβολή), kot vzajemni odnos med aktivnim uveljavljanjem in pasivnim prenašanjem.

V 2. poglavju (Θ 2) Aristoteles podaja delitev moči na nerazumne (ἄλογοι) in razumne (μετὰ λόγου) (1046b1-2). Ta delitev je dobljena v posegu nazaj na delitev bivajočega na neživo naravo (ἄψυχα) in svet življenja, tj. oživljene ali žive narave (ἔμψυχα). Način biti življenja odlikujeta dve značilnosti: gibanje in zaznavanje (*de An.* 403b 25). Z gibanjem je mišljeno sebe-gibanje, čeprav po Aristotelu v nasprotju s Platonom, to, kar giblje samega sebe, ni duša, temveč celotno živo bitje<sup>5</sup>.

Obstajata pa dva dela duše, razumni (τὸ λόγων ἔχον) in nerazumni (EN Z2, 1139a4). V Aristotelovi določitvi človeka kot živega bitja, ki ima logos, to imetje (ἔχειν) logosa ni nek dodatek ali pridevek, marveč način človekovega življenja, njegov način biti. Ta logos Heidegger prevaja kot izvedenost – Kundschaft (128).

Moči na osnovi izvedenosti, t. i. moči, ki temeljijo na znanju, so umetnosti in proizvodjalne znanosti (1046b2-4). Tu je pomembna povezava med znanostjo (ἐπιστήμη) oz. umetnostjo (τέχνη) in močjo. Nerazumne zmožnosti se nanašajo samo na en objekt, medtem ko se iste večje moči nanašajo na stvar in na njeno nasprotje, na primer zdravlilstvo se nanaša na bolezen in na zdravljenje (132) (1046b4-7). Zmožnosti je nujno dano notranje nasprotno področje: neko področje je najprej dano, in znotraj njega nujno obstaja nasprotje. Neko področje se odpira z logosom, ki pa vedno razodeva stvar samo in njeno odtegnitev (στέρησις) (134) (1046b8-9).

Logos v prvi vrsti pomeni izvedenost in očitnost tistega, kar naj bo izdelano, nato pa tudi pretresanje izdelovanja. Pomen logosa kot izjave je izveden nasproti pomenu logosa kot oblike (eidos-a). Toda znanost ni samo spoznanje, je tudi duševna zmožnost: razumna moč je pričujoča samo, kjer je duša in živeče bitje. Znanost se nanaša na nasprotja, omogoča jo govor, nanaša pa se tudi na gibanje, ki je neke vrste dogajanja. Razumska zmožnost je izhodišče za preobrat, ker spada v dušo, in sicer njen razumski del (1046b16-21). Toda duša je izhodišče za gibanje ne kot um, marveč kot stremeča. Racionalna zmožnost je v odnosu do gibanja samo preko duše, ki ima željo in hotenje (*de An.* Γ 9, 433a5sl.). Toda duša ni neka stvar, ki

<sup>4</sup> Prim. J. Stallmach, o. c. str. 45 in G. Picht (1980), str. 304.

<sup>5</sup> Aristoteles: *O duši* (1993), str. 78 (A 3, 405b3sl.) ter *Physica* VIII, 252b22 in 254b14sl.

deluje v telesu, temveč je čisto določena temeljna struktura živeče biti (153-54).

Bistvo razumne zmožnosti je tudi določilo nekaj napraviti tako ali tako, dobro ali ne (1046b25). Ta dvojnost moči in zmožnosti pomeni notranjo omejenost in ničnost vsake vsake razumske zmožnosti. Ta omejitev zmožnosti pomeni njeno notranjo končnost: »Kjer je sila in moč, tam je končnost« (33, 158).

V 3. poglavju Aristoteles obravnava dejanskost zmožnosti z ozirom na gibanje. Vprašanje možnosti je tako povezano z vprašanjem razumetja dejanskosti in s tem pojmovanje bistva biti sploh. Aristoteles kritizira megarsko razumevanje sile in možnosti, ki je zajeto v podmeni, »da je nekaj zmožno (δύνασθαι) za nekaj zgolj tedaj, kadar je res v dejavnosti (ὄταν ἐνεργῆ)« (1046b 29/30). Neka moč ali sila je to le tedaj, kadar se uresničuje, kadar je na delu (168). Aristoteles in megariki so si edini o tem, da je dejanskost »pričujočnost nečesa«, ta prisotnost pa je razumljena kot izdelanost (180).

Aristoteles pa meni, da zmožnost more biti dejansko pričujoča, četudi ne udejstvuječa. Prisotnost dynamis vidi Aristoteles v imetju (ἔχειν). Neka razumna zmožnost ali veščina je pričujoča in dejanska, če jo imamo: »Biti zmožen pomeni po Aristotelu δύναμιν ἔχειν; po megarikih pa nasprotno: ἐνεργεῖν« (182).

Imeti zmožnost je držati moč za sebe in jo hkrati obdržati za. Takšni pomeni grščine pridejo do veljave tudi v izrazu ἔξις (183). Neizvrševanje neke zmožnosti še ne pomeni njene odsotnosti in izvajanje ni enostavno samo prisotnost. Izvrševanje ali vršitev zmožnosti, tako je treba razumeti Heideggrovo besedo »Vollzug«, je izvajanje nečesa, kar je že pričujoče. Izvrševanje je »biti-na-delu«. Neizvrševanje pa ni izginotje zmožnosti, temveč prekinitev ali dokončanje. Izginotje zmožnosti povzročijo docela druge značilnosti biti in dogajanja: pozabljenje, nesreča, čas (1047a1). Z drugimi besedami: uresničitev moči v opravljanju ni isto kot dejanskost moči (189-190).

Vprašanje dejanskosti zmožnosti Aristoteles pride do izraza ob dejanskosti zaznavanja in zaznavne zmožnosti. Po megarski domnevi je zaznavno bivajoče dejansko le ob izvedbi zaznavanja (1047a8). Megarska teorija možnosti uporabljena na teorijo zaznavanja vodi v aporije Protagorove teorije, ki sta jih razgrnila Platon v dialogu *Theaitetos* in Aristoteles – zlasti v IV. knjigi *Metafizike*. Za Aristotela je čutno zaznavanje zmožnost (dynamis) ter odnos in razmerje (logos) določene vrste živečega bitja do »določenega, v določenem oziru dojetega neživečega bivajočega« (195). Ta ἄψυχα so lastnosti kot zaznavne : npr. hladno ali toplo, barvasto, zvočno itd.

Nasproti Protagorovem nauku Aristoteles predpostavlja takšno bivajoče, ki je zmožno (dynatón), da bi bilo dojeto: zaznavno bivajoče je kot moči-bit-i-zaznano (das Wahrgenommenwerden-könnende, 200) pogoj čutnega zaznavanja. Aristoteles je poskušal pokazati, »da se dejanskost zaznavnega kot takšnega ne nahaja v izvrševanju (Vollzug) zaznavanja« (201)<sup>6</sup>.

Vprašanje se glasi: kako more biti neživo bivajoče kot bivajoče po sebi razodeto αἰσθητόν za človekovo dušo. Aristoteles ni mogel, po Heideggru, dojeti lastno bistvo in bit tistega, kar tvori »vmesnost«, das Zwischen, med zaznavno bivajočim, αἰσθητόν, kot takšnim in med čutnim zaznavanjem kot takšnim in kar omogoča čudež zaznavanja (202). Gre za možnost pripadanja svetu, Weltzugehörigkeit. Tudi fenomen zaznavanja ima svoje raznotere manifestacije, in sicer ravno zato, ker zavzema »svojevrstno posredujoč vmesni položaj med stvarmi in človekom, med subjektom in objektom«<sup>7</sup> Teorija megarikov se glasi: »Vendar pa neko živeče bitje še celo niti zaznave ne bi moglo 'imeti', če ni (dokler ni) zajeto v zaznavanje in torej ni na delu« (1047a7-8) (203).

Čeprav zaznavanje ni večšina in ne napravi nobenega dela kot za sebe prisotnega bivajočega, je dejavnost zaznavanja označena z besedo ἐνεργεῖν: biti na delu, da bi nekaj povzeli iz skritosti, da bi nekaj opazili in to za-znali, »wahr-nehmen«, vzeli v varstvo (204). Umik iz izvajanja zaznavanja zato ni izginotje zaznave, marveč je to svojstvo »ne-več in še-ne-izvajanje« zaznavanja, ki šele omogoči izkušnjo zaznavanja (206).

Tako je izkazano, da megarska teorija odstranjuje in ukinja (1047a14,20) nekaj, kar omogoča dejanskost gibanja in postajanja, to pa je razlika (héteron) (1047a19) med možnostjo in dejanskostjo (212). Megarska ukinitiv možnost ukinja gibanje, ker sta tako možnost kakor dejanskost bistveno v odnosu do gibanja, κίνησις. Pri megarikih moč izgine v dejanskosti (energeia). Megariki pa po Heideggru tudi niso imeli pravega pojma dejanskosti, ἐνέργεια: »ravno niso videli, da je enérgeia qua enérgeia dejanskost glede na gibanje« (214). Prav tako pa je pravo razločevanje možnosti in dejanskosti možno le ob »stalnem držati se κίνησις«: tako sta bit možnosti in bit dejanskost sta »načina biti-v-gibanju« (216). Tako pride Aristoteles do svoje »definicije« biti kot zmožnosti: »Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo nič nemogočega, če nastopi dejanskost tistega, za kar se pravi, da ima zmožnost« (1047a24-26).

Pri tej definiciji so pomembni trije momenti:

Ne gre za bistvo zmožnosti, temveč za bit (eínai, ésti) zmožnega (220),

<sup>6</sup> Prim. o tem Aristoteles, *O duši* (1993), str. 36sl.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, str. 162.

1. V opredelitev dejanskosti možnega kot možnega je vključena *energeia* kot »biti-na-delu«;

2. Biti zmožnosti se določa z izvrševanjem tega, kar je moč prevzela na sebe: biti zmožen je »moči-vzeti-nase«, *ἐνδέχεσθαι* (1047a26).

3. Heidegger svojo razlago zaključí z znamenito pohvalo Aristotelove teorije možnosti: »S tem stavkom je izrečeno največje filozofsko spoznanje antike« (219).

## 2. Bit kot dejanskost: *ἐνέργεια* in *ἐντελέχεια*

Iz opazovanja zmožnosti je bilo razvidno, da je »vprašanje po bistvu *dynamis* je šele tedaj v polnosti postavljeno in odgovorjeno, če je sodoločeno tudi bistvo pripadajoče dejanskosti« (222). Šele tedaj, ko je *energeia* vpotegnjena v temo, ima smisel govoriti o pomenu *energeia* in *entelecheia*.

V dosedanjem opazovanju možnosti in dejanskosti sta bili obe določili upoštevani glede na gibanje. Zdaj pa je treba priti do »širšega« (*ἐπι πλείον*) (1046a1) in »drugačnega« (*ἐτέρως*) (1048a30) pomena, ki mu pravimo ontološki ali metafizični pomen. To velja tako za možnost kakor za dejanskost.

Aristoteles je razumevanje biti kot dejanskosti razvil v štirih poglavjih IX. knjige ( $\Theta$  6-9). Čeprav sem pred časom že podrobneje obravnaval Aristotelovo teorijo dejanskosti<sup>8</sup>, bi celotno analizo rad ponovil in poglobil, od stavka do stavka. V okviru te spremljave prevoda se bom moral temu poskusu odpovedati in bom izpostavil samo nekatere manj opažene značilnosti fenomena dejanskosti, kakor nam ga skuša predstaviti Aristoteles.

Svoje novo razumevanja biti kot eksistence je Aristoteles izrazil v dveh novih besedah: *energeia* in *entelecheia*. Ne da bi se spuščali v globlje spregledovanje pomenov teh dveh izrazov, naj samo na kratko omenimo njuno jezikovno strukturo, da bi zaslišali njuno slov-nico, ki je določala njun sloves. Aristoteles je sicer v filozofskem slovarju posebej obravnaval pojem možnosti ( $\Delta$  12), ne pa tudi besedo *energeia*, dasiravno je posebno poglavje namenjeno pojmu dovršenosti in popolnosti (*τέλειον*) ( $\Delta$  16).

Beseda *ἐντελέχεια* je sestavljena iz »*ἐν τέλος ἔχειν*« in označuje, notranji ustroj, v katerem se nahaja bivajoče, ki ima svoj dovršenost, popolnost in dokončnost v sebi<sup>9</sup>. Ta pomen, ki ga je opazil tudi W. Jaeger<sup>10</sup>, je izra-

<sup>8</sup> Prim. V. Kalan, Aristoteles (1976), str. 377-395 (knjiga, 200-209).

<sup>9</sup> Prim. V. Kalan (1976), str. 377sl.

<sup>10</sup> W. Jaeger, o. c. 409.

zil tudi Aristoteles sam: »neka stvar je namreč dovršena, ker ima v sebi svoj zvršitev (τέλος)« (1021b24-25).

Beseda ἐνέργεια je izvedena od glagola ἐνεργεῖν – »delati, izvrševati« in od ἔργον »delo, dejavnost«; ἐν ἔργῳ pomeni biti na delu, v dejanosti. Sholastika ga je prevedla z actualitas, mojster Ekchart pa je ta izraz prevedel z »Wirklichkeit«<sup>11</sup>, kar je prevzel zlasti Hegel. Slovenski prevod je »dejanskost.«

Po Aristotelu se enérgeia in entelécheia najprej rabita v zvezi z gibanjem in pomenita isto: »Toda ime dejanskosti (ἐνέργεια), za katerega smo se sporazumeli, da ga uporabljamo glede na dovršenost (ἐντελέχεια), je predvsem od gibanj prešlo na druge stvari: dozdeva se namreč, da je dejanskost predvsem gibanje, zato pa tudi nebivajočim stvarjem ne dosojajo stanja gibanja...« (1047a30-33). Ker za nebivajoče stvari ne moremo reči, da so v gibanju, to pomeni, da gibanju poleg drugih značilnosti pripada bit.

Vsako gibanje je nepopolno (ἄτελής), je nepopolna entelécheia (*Physica* 257b8), ker nima v sebi lastnega telosa<sup>12</sup>. – Pri tem pustimo ob strani vprašanje, ali je tudi samogibanje življenja, »nedovršena dejanskost«, ἐντελέχεια ἀτελής. – Nasprotno pa ima dovršena dejanskost smoter v sebi: in prav za to dejanskost je že v 6. poglavju Aristoteles spet uporabil ime ἐνέργεια in ne ἐντελέχεια, medtem ko je nedovršene dejanskosti imenoval gibanja (κινήσεις) (1048b28 in 1048b35).

Aristoteles v 6. poglavju takoj poda opredelitev dejanskosti, ki se glasi: »Je pa tedaj dejanskost (ἐνέργεια) prisostvovanje stvari (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα)« (1048a30-31). Tega obstoja ne moremo definirati, temveč lahko izkustvo dejanskosti ponazorimo z navodom, indukcijo (1048a36), ki preko generalizacije privede do uvida analogne enotnosti možnosti in dejanskosti. Možnost in dejanskost se sicer nanašata na vse druge načine izrekanja biti (Δ 7, 1017b1-2), vendar pa je Aristotelova tema sedaj prav način bivanja dejanskosti. Dejanskost je eden izmed temeljnih pomenov biti: »Čeprav se namreč eno in bit izrekata večstransko, pa je na odločilen (κυρίως) način bit dovršena dejanskost« (*de An.* B 1, 412b8-9).

Tako imamo nenavadno situacijo: običajno se za odločilen pomen biti jemlje bitnost kot substanca, v Θ 10 Aristoteles šteje za temeljni pomen bit kot resnico, sedaj pa bit kot dejanskost. Ontološki pomen možnosti in dejanskosti pa je mogoče opaziti tudi v razpravah, ki opisujejo bit kategorij, teorijo vzrokov in teorijo duše.

---

<sup>11</sup> Prim. G. Picht (1992), str. 38 in G. Picht (1980), str. 289.

<sup>12</sup> Tu moramo zanemariti težave prevajanje grškega izraza telos, ki ga ne prevajata dobro niti smoter niti cilj: bolje pa svrha, dovršenost, popolnost in konec. Telos je tečaj bivanja in njegov tek.

Poznano je, da Aristotelova teorija bivajočega opisuje posamezno stvar kot povezavo snovi in oblike, kot *concretum*, kontretno stvar, ki jo sestavljata snov in oblika, in v tej povezavi ima snov mesto možnosti, oblika pa mesto dejanskosti (*de An.* B 2, 414a14s.). Podobno je mnenje tudi v B 1, 412a9sl., kjer pa razlikuje dvojno dejanskost (*ἐντελέχεια*), pri čemer bi bila oblika, kakor je povezana s snovjo je šele »prva dejankost«, »prva entelehija« (*de An.* 412a21). Ob tem se seveda zastavlja vprašanje, ki ga tu puščam odprtega, ali smemo govoriti o »prvi« in »drugi« dejanskosti, prvi in drugi entelehiji pri Aristotelu<sup>13</sup>. Razmerje oblike oz. podobe Aristoteles opisuje zlasti v *Fiziki*, ki je v tem smislu tudi »metafizika«, ter jo privede na jedrnato reklo: »...narava je dvojna: z ene strani kot snov, z druge pa kot podoba (*μορφή*), toda le-ta je cilj (*τέλος*)« (*Physica* B 8, 199a30-31). Za Aristotela je podoba celo bolj narava kakor snov (*Physica*, B 1, 193b6).

Za Aristotelovo opredelitev dejanskosti kot *ἐνέργεια* in *entelecheia* je nadallje pomembno upoštevati, da je šele s tem določilom biti bivajočega Aristoteles odgovoril na »nerešeno« – nerešeno v Aristotelovi optiki – vprašanje Platonove filozofije o odnosu med praliki in stvarmi, ki ga je Platon pojasnjeval s pojmom udeležbe ali participacije, *μέθεξις*. V nasprotju s Platonom Aristoteles bitnost razume kot v snovi prisostvujočo, imanentno obliko (*εἶδος τὸ ἐνόν*) (*Z.* 11, 1037a29). Obliko, ki dospe do svoje podobe v snovi, je Aristoteles imenoval podoba ali forma (*μορφή*).<sup>14</sup> Nadalje Aristoteles šteje obliko za dejanskost, *ἐντελέχεια* (*de An.* B 1, 412a9-10). Dejanskost, *ἐντελέχεια*, ki označuje odločujoč način bivanja, je ime, ki opisuje Aristotelov odgovor na način bivanja oblike v stvari, ki se zato imenuje posamezna stvar, ki pa ima *τέλος* v sebi. Med dejanskostjo kot *en-tel-écheia*, »imeti dovršenost v sebi«<sup>15</sup> in *en-érg-eia*, »biti-na-delu« obstaja strukturalna enotnost, ker je delo in vršitev, *ergon* in *telos* ujemata.

Dejanskost je tudi naziv za način biti bistvene biti (*H.* 3, 1043b2), ki se poslej imenuje prva bitnost, »prva substanca« (*οὐσία πρώτη*) (*Z.* 11, 1037a5). Aristotelova prva bitnost ni več splošna bitnost, ki bi bila le možna, temveč je individualna eksistenca (*Λ* 5, 107128-9). Če Aristoteles ne bi dejanskosti štel za odločilen način prisotnosti, ne bi teorije bitnosti dopolnil s filozofemom o možnosti in dejanskosti. Za Aristotela zato podobno kakor za Kanta in za fundamentalno ontologijo, eksistenca ali bivanje (*τὸ ἔστι*) ni predikat stvari (*H.* 2, 1042b25).

<sup>13</sup> O tem E. Berti (1996), 304sl.

<sup>14</sup> *μορφή* Heidegger prevaja kot »vtisk« (*Gepräge*), prim. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, MHGA 24, str. 149sl.

<sup>15</sup> Renesančni aristotelik Ermolao Barbaro je izraz preslikal s skovanko *perfectihabia*.

Odločilna za Aristotelovo teorijo bivanja je njegova teza o prednosti dejanskosti pred možnostjo (πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως), ki je razvita v v 8. poglavju te knjige (1049b5, 1049b11 in 1050b3-4). Ta trditev, s katero po Heideggrovih besedah »Aristotelovo in to hkrati pomeni grško mišljenje dosega svoj vrhunec«<sup>16</sup>, pomeni, da je dejanskost (ἐνέργεια) smoter vsega in da »zavoljo (χάριτιν) dejanskosti privzemamo možnost« (1050a9-10).

Ta nov pomen entelecheia in energieia Aristoteles pojasnjuje takole: »Delo (ἔργον) je namreč smoter (τέλος), dejanskost (ἐνέργεια) pa je delovanje, zaradi tega pa se tudi ime dejanskost izreka po delu in se zaradi tega prehaja v pomen dovršenosti (ἐντελέχεια)« (1050a21-23)<sup>17</sup>.

V »metafizičnem« pojmu dejanskosti torej ne gre samo za »dinamičen« pojem biti, ki upošteva možnost in dejanskost z ozirom na gibanje, čeprav to ne pomeni, da Aristoteles še naprej energieia in entelecheia ne bi uporabljal za določanje gibanja. Filozofija je svoje vprašanje usmerjala predvsem na bistvo in pri tem večinoma zanemarjala vprašanje, kaj je bistvo dejanskosti, existentia, ali pa je bila dejanskost vzeta v smislu prisotnosti, Vorhandenheit.<sup>18</sup>

Na osnovi razlikovanja med dejavnostmi in stvarmi, ki imajo smoter in dovršenost v sebi, tako da jih moremo imenovati samosmotrne, »avtotelesne«, če naj uporabimo izraz iz *Politike*<sup>19</sup>, in dejavnosti, katerih smoter ali delo je nekaj drugega, Aristoteles pride do sklepa, »da sta bitnost in oblika dejanskost« (1050b2). Neka stvar je v dejanskosti ne le tedaj, kadar je »v snovi«, temveč predvsem kadar je v ejdosu, »v obliki« (1050a16). Dejanskost tedaj ni razumljena samo v gibanju, temveč v svojem prebivanju, tako rekoč v »miru biti«. Po Heideggro, ki je o biti kot dejanskosti govoril predvsem v svoji razpravi »O bistvu in pojmu φύσις«, napisani 1939, je tedaj dejanskost kot entelecheia in energieia neka mirnost, »ki načistejše zadošča bistvu οὐσία, v sebi stalnen prisostovanju v izgledu... Δύναμις je način prisostovanja; toda ἐνέργεια (ἐντελέχεια), pravi Aristoteles, je πρότερον, »prej«, kot δύναμις; namreč »prej« z ozirom na οὐσία (prim. *Metaph.* Θ 8, 1049b10, 11). Ἐνέργεια izpolnjuje bistvo čistega prisostovanja izvirneje, kolikor pove: imeti-se-na-delu-in-koncu, kar je vsakršno »še ne« primernosti za... pustilo za seboj, celo bolje, ravno z njo privedlo naprej v izpolnitev dopolnjenega in dokončnega izgledovanja« (GA 9, 286, 287).

---

<sup>16</sup> Heidegger, *Wegmarken*, MHGA 9, str. 286.

<sup>17</sup> Prim. o tem G. Picht (1992), str. 302sl. in Berti (1996), str. 294.

<sup>18</sup> M. Heidegger, MHGA 33, str. 223.

<sup>19</sup> Prim. Aristoteles (1976), str. 246.

Je pa vprašljivo, ali je ta pojem dejanskosti mogoče imenovati »druga dejanskost«, ali dejanskost v ontološkem smislu. V spisu o duši je razlika med prvo in drugo dejanskostjo pojasnjena ob razlikovanju med spanjem in budnostjo, med imetjem znanosti in njenim izvajanjem (θεωρεῖν) (412a22 in 417b2), saj bi to pomenilo celotno razpravo vračati na razlikovanje med dejanskostjo glede na gibanje in dejanskostjo kot bitjo. Že znanost, ἐπιστήμη je namreč neka ustalitev duše (*Physica*, VII 3, 247b12).

Dejanskost stvari pomeni χάρις (1050a9) radost in dar bivanja, v katerem niti njihov smoter niti njihova dejavnost ni izven njih samih. Tako bivanje je življenje, mišljenje in prava blaginja ter dobrobit (1049a35sl.).

To pojmovanje dejanskosti ima tudi svoje teološke razsežnosti, saj je za Aristotela sama enérgeia in entelécheia nekaj božanskega, kakor je božanska tudi oblika. Poleg tega je prva bitnost, ki je božanska bit, po svoji naravi dejanskost, katere dejavnost je mišljenje kot najvišja oblika življenja. Mišljenje za Aristotela ni neka duhovna bit, temveč najvišja mogoča oblika biti: »življenje je namreč dejanskost uma, Bog sam pa je ta dejanskost« (1072b26-7). Življenje samo pa je bit: »Za živeča bitja je življenje bit« (*de An.* 415b13). Vendar pa bi teološka razsežnost Aristotelovega razumevanja biti kot dejanskosti zahtevala še dodatno pojasnitev pojmov nujnosti in prigradnosti, večnosti in smrtnosti, kar pa tu pustimo odprto.

Vsekakor pa je Aristoteles z besedama entelécheia in enérgeia izrekel način bivanja stvari, ki dopolnjuje grško filozofijo: Aristoteles je torej tisti, če beremo njegovo ime kot zgovorno in če si dovolimo nekaj mnemotehnike, v katerem grška filozofija na najboljši (áristos) način doseže vrh (télos) in v katerem se dopolni grško vedenje o biti. Pomen obeh pojmov je posebej izpostavil tudi pozni Heidegger v svojih presojah sodobne znanosti in tehnike, še zlasti pa v svoji kritiki metafizike: »Značilno za metafiziko je, da je existentia obravnavana v njej vsekozi, če sploh, tedaj vedno samo na kratko in kakor nekaj samoumevnega. ... Edino izjemo predstavlja Aristoteles, ki premišlja ἐνέργεια, ne da bi to mišljenje kdaj prihodnje moglo postati bistveno v svoji izvornosti. Preoblikovanje ἐνέργεια v actualitas in dejanskost je zasulo vse, kar je prišlo na plano v ἐνέργεια. Sovisnost med οὐσία in ἐνέργεια se zabriše.«<sup>20</sup> V tej oceni je vidno, da Aristotelovo mišljenje ni samo paradigma evropske metafizike. V Aristotelovi misli je mogoče najti uvide in temeljna filozofska določila, ki spominjajo na predmetafizično, predsokratsko misel o naravi in resnici in imajo v tem smislu transmetafizično vrednost. Vendar pa je to že druga tema.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, Vorträge und Aufsätze I (1967), str. 68-69.

*Izbrana bibliografija*

1. Izdaje grškega besedila:

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ, ARISTOTLE'S METAPHYSICS, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, Vol. I-II, 1948.

Aristotelis Metaphysica, rec. W. Jaeger, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1978.

ARISTOTELIS OPERA, ex recensione Immanuelis Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, editio altera Olof Gigon, Volumen alterum, Berolini 1960, pp. 980a21 – 1093b29.

2. Nekaj razprav o IX. knjigi *Metafizike*:

Beaufret, Jean: *Energieia et actus*, v: Dialogue avec Heidegger, I. Philosophie grecque, Paris 1973, 122sl.

Berti, Enrico: Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* (Θ 6-9 u. a.), v: Rapp, Chr. (ed.): Aristoteles: Metaphysik, Die Substanzbücher (Z – H – Θ), Berlin 1996.

Bröcker, Walter: Aristoteles, Frankfurt 1964<sup>3</sup>.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 33, Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, hg. H. Hüni, Frankfurt/M. 1990<sup>2</sup>. (MHGA)

Heidegger, Martin: Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles' Physik B, 1 (1939), v: Wegmarken, Frankfurt 1967 in Martin Heidegger Gesamtausgabe 9, Frankfurt 1996<sup>3</sup>, str. 239-302.

Jaeger, Werner: Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 2. izd., Zürich 1955.

Kalan, Valentin: Duša (ψυχή) in tubit, Fenomenološka in hermenevtična razmišljanja o določenem zgodovinskem razlikovanju v 'Biti in času' Phainomena VII (1998), 23-24, str. 149-182.

Isti: »Heidegger in Aristoteles – 'Logika', teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti ἀ-λήθεια -resnice«, Phainomena 5 (1995) 15-16, str. 157-169.

Isti: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Doktorska disertacija, Ljubljana 1976, tipkopis, str. 452+XLIII.

Kalan, Valentin: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Tokovi, Ljubljana: Mladinska knjiga 1981.

Picht, Georg: Aristoteles' »De Anima«, Einführung von E. Rudolph, Stuttgart 1992<sup>2</sup>.

- Picht, Georg: Der Begriff der Energeia bei Aristoteles, v: Hier und jetzt, Stuttgart 1980, str. 289sl.
- Stallmach, Joseph: Dynamis und Energeia, Untersuchungen am Wek des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim 1959.
- Volpi, Franco, La »riabilitazione« della dynamis e dell' energeia in Heidegger, Aquinas 33 (1990), 3-28.