

- Z dziejów powstania teorii A. i M.
- Racje za przyjęciem A. i M. w bytach realnych
- Czym są A. i M.?
- Jaki jest stosunek M. do A.?

AKT I MOŻNOŚĆ (gr. ἐνέργεια [enérgeia] — δύναμις [dýnamis], πάθη [pathe]; łac. actus — potentia) – wzajemnie (w różnych porządkach) przyporządkowane czynniki-składniki jednego bytu, w którym a. i m. są odpowiednio: forma i materia, substancja i przypadłości, istnienie i istota, a więc to, co jest determinujące i determinowane, podporządkowujące i podporządkowane, rzeczywiste i możliwe w konkretnym bycie.

Z dziejów powstania teorii A. i M. Teorię a. i m. skonstruował Arystoteles w dyskusji z Platonem i jego poprzednikami, którzy dostrzegali w rzeczywistości świata wiele stron dynamicznych, potencjalnych, oraz statycznych, determinujących; nie dokonali jednak syntezy owych słusznych intuicji. Arystotelesowa koncepcja a. i m. należy do największych osiągnięć ludzkiej myśli, syntetyzującej filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości w jej najrozmaitszych odmianach i stanach bytowych oraz w jej generalnym, „uniesprzeczniającym” poznaniu. Wyjaśnianie to polega na wskazaniu takiego czynnika, którego ewentualna negacja jest negacją faktu – bytu danego do wyjaśnienia. Koncepcja a. i m. jest zwieńczającą i generalizującą teorią wszelkich bytowych złożzeń – zarówno w bytowaniu, jak i działaniu, czyli ujawnianiu się bytowego dynamizmu. W konkretnym bycie występuje wiele „złożzeń”. Wyróżnione w filozoficznej analizie „złożenia” – z substancji i przypadłości, materii i formy, istoty i istnienia – nie wyczerpują wszystkich typów „złożzeń”, chociażby takich, jak „złożenia doskonałościowe”, związane z różnymi typami bytowych jakości, zwł. w ludzkim usprawnionym postępowaniu. Obok kategorii jakości istnieje wiele innych kategorii wielorako złożonych, których złożenie jest niesprzeczne jedynie wtedy, gdy tworząc jedną bytową kategorię, mają się do siebie jak m. do a. Pozwala to głębiej zrozumieć strukturę (wieloraką) bytu przygodnego, zmiennego, a jednak tożsamego.

Odkrycia a. i m. dokonał Arystoteles, dostrzegając jednostronność wyjaśnień swoich poprzedników, którzy zastanawiali się nad charakterem rzeczywistości, stawiając pytanie o początek – arché (ἀρχή) – tejże rzeczywistości. Pierwsze odpowiedzi nakierowały ludzką uwagę na element materialny, z którego wszystko powstało i trwa w swym bytowaniu. To greccy mitolodzy pierwsi wskazywali na elementy materialne, takie jak „chaos”, „noc”, „Okeanos” i „Styks”, a więc czynniki nieokreślone, niezdeterminowane, jakby nie-bytowe, jeśli byt rozumiany był jako determinacja, jako stała, konieczna treść. Uczynienie (przyjęcie) początkiem (arché) wszystkiego elementu skrajnie niezdeterminowanego, jakby niebytowego, nie mogło dać, zdaniem Arystotelesowego, żadnych rezultatów poznawczych, gdyż z niebytu nie powstaje byt i rzeczywistość, w której żyjemy.

Myśl mitologów została wzmocniona późniejszymi doniosłymi spekulacjami Heraklita i Anaksagorasa. Heraklit uważał, że świat jest w nieustannym „przepływie”, wszystko bowiem zmienia się i nic nie trwa: πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει [pánta rhei kai oudén ménei]. Istnieje tylko zmiana i ruch, wyrażone metaforyczną sentencją: „nie można do tej samej rzeki wstąpić dwa razy”. Ojcem

wszystkiego, co istnieje, jest „wojna” wszystkich sił ze sobą. Nie ma w świecie żadnego elementu stałego, żadnego podmiotu, który by trwał jako tożsamy. Anaksagoras pojmował rzeczywistość także jako radykalne zmieszanie wszystkiego ze wszystkim. Krazis (κράσις) Anaksagorasa jest tym pierwotnym „chaosem”, z którego ma się wyłaniać rzeczywistość. Całą rzeczywistość pojmowano jako wielką radykalną zmianę, której przejawem jest wszystko trawiący, niespokojny ogień. Czy tylko zmienność istnieje w rzeczywistości?

Niewątpliwie i Anaksagoras, i Heraklit postulowali istnienie jakiegoś rozumu jako Nous (νοῦς) lub Logos (λόγος), ale Arystoteles akcentuje przede wszystkim stronę potencjalną rzeczywistości i raczej pomija sprawę Logosu czy też Nous Anaksagorasa. Chce prawdopodobnie wyakcentować jednostronność ujęć cytowanych przez siebie filozofów, dla których rzeczywistość miałaby być radykalnie potencjalna. Taka wizja rzeczywistości nie mogła odpowiadać Arystotelesowi, gdyż była nie do pogodzenia z rozumem, jego funkcją poznawczą, jego porządkiem racjonalnym, który zasadniczo zakotwiczony jest w samej rzeczywistości. Arystoteles jako platonik zbyt sobie cenił sprawę racjonalności poznania, by mógł zgodzić się na wizję rzeczywistości zasadniczo tylko potencjalnej. Dlatego takiej wizji przeciwstawia skrajnie przeciwną, także przeakcentowaną, wizję racjonalności absolutnej, związaną ze statycznym obrazem świata, jaki zasugerował Parmenides i szkoła eleatów. Dla Parmenidesa jedyną rzeczywistością był absolutnie tożsamy ze sobą byt – niezmienny, jedyny, nie podległy żadnemu ruchowi ani stawaniu się. Taki byt, jako przedmiot myślenia, jawił się jako tożsamość sformułowana absolutnie w postaci zasady: „byt jest bytem”, co w postaci negatywnej brzmiało: „niebyt nie bytuje”. Wobec tego nie mogą istnieć żadne zmiany, nie ma przejścia z niebytu do bytu i z bytu do niebytu, gdyż niebytu nie ma. Zasada tożsamości jest dostępna jedynie dla intelektu i stanowi jego naczelne prawo. To prawo funduje radykalną racjonalność i drogę „mędrców”, przeciwstawioną drodze „głupców”, na której jawi się pluralizm, zmiana i jednostkowość bytów. Podobnie eleaci, z Zenonem na czele, nie chcieli uznać zmienności i ruchu – przekonani, że ruch nie jest możliwy, albowiem jest uwikłany w sprzeczności.

Arystoteles dostrzegł dwa przeciwstawne sobie kierunki, wyjaśniające rzeczywistość bądź to w duchu skrajnego mobilizmu, nie uznającego żadnych trwałych struktur, będących przedmiotem koniecznościowego poznania, bądź kierunku statyczny, uznający wyłącznie immobilizm, wykluczający ruch i zmianę wobec obowiązywania zasady tożsamości. Oba kierunki wyjaśniania – mobilistyczny (Heraklita) i immobilistyczny (Parmenidesa i Eleatów) – w wyniku interpretacji świata dochodziły do pozycji monistycznych lub przynajmniej monizujących. Ale trudno było odrzucić całkowicie osiągnięcia poznawcze i interpretacyjne obu tych kierunków poznania, gdyż one rzeczywiście odkrywały coś realnego w świecie i dawały niekiedy, chociaż jednostronne, to jednak w niektórych aspektach realistyczne wyjaśnienia.

Arystoteles dokonał swoistej syntezy obu tych kierunków akceptując prawdziwe wyniki obu interpretacji. Stwierdził, że rzeczywistość nie jest ani wyłącznie potencjalna, ani wyłącznie statyczna, lecz w różnych aspektach jest zarazem dynamiczna i statyczna, dostarczająca podstaw koniecznościowych dla naszego poznania i do dokonywania abstrakcji od ruchu (zmienności) i jednostkowości, które są związane z mobilizmem samej rzeczy. Rzeczywistość, mimo że jest dy-

namiczna, możliwościowa, zmienna, zarazem posiada w sobie pewne struktury konieczne, tożsamościowe i statyczne, czyli rzeczywistość jest „złożona” z czynnika czy też czynników „możliściowych”, warunkujących zmianę i dynamizm bytu, i zarazem posiada w sobie czynniki „aktualizujące”, determinujące, ukonieczniające bytowanie, a także poznanie tego bytu. Było to odkrycie „złożenia” bytu z czynników możliwościowych i aktualnych. Akt – *enérgeia* (ἐνέργεια), *entelécheia* (ἐντελέχεια) jest stroną zasadniczą rzeczy, która zarazem jest zmienna, posiadając *dýnamis* (δύναμις) – możliwość przemian w sensie aktywnym i pasywnym. Taka wizja dawała wyjście z paradoksów monizmu mobilistycznego i monizmu statycznego, a zarazem pozwalała głębiej wyjaśnić zjawisko ruchu i dać podstawę do koniecznościowego poznania rzeczy.

Racje za przyjęciem A. i M. w bytach realnych. Uzasadnienia a. i m. jako składników realnie istniejącego bytu dokonał Arystoteles, wskazując, że: 1) obserwacja i analiza ruchu-przemian jest tylko wtedy niesprzeczna, gdy byt jest ukonstytuowany z a. i m.; 2) zasada niesprzeczności wtedy tylko może realnie obowiązywać w świecie rzeczywistym, jeśli ten świat jest ustrukturalizowany potencjalno-aktualnie; 3) można odwoływać się do zdroworozsądkowego doświadczenia tych, którzy z jakichś teoretycznych powodów odrzucają złożenie bytowe z a. i m., jak to czynili twórcy szkoły megarejskiej.

Ad 1. Ruch i zmiany są czymś najbardziej oczywistym w świecie; stąd zjawisko ruchu wyzwala akty poznania u zwierząt i ludzi. Ruch i zmiany nie są poza bytami, lecz są stanem bytu w jego różnych kategoriach: substancjach i przypadłościach. W fakcie ruchu zauważamy przede wszystkim jego akt, a więc czynnik determinujący działanie (sam ruch) – tj. zmiany przestrzenne w ruchu lokalnym, zmiany jakościowe (coś czernieje lub bieleje). Akt ten jednak nie jest dokończony, nie jest w takim stanie, gdy ruch ustaje. Taki akt zatem jest w stanie dalszego doskonalenia się bytu. Taki akt, który się nadal spełnia, doskonali, determinuje i organizuje elementy organizowane (np. budowanie domu, wychowywanie, uczenie się) – taki akt będący w stanie niedoskonałym, jest aktem w możliwości spełniania się, w możliwości pełnego zdeterminowania i zorganizowania tych elementów, w których ruch się dokonuje. Fakt ruchu i przemian jakiegoś bytu ujawnia jego stan aktu spełniającego się i stan możliwości spełnianej przez ruch. Stąd Arystoteles określił ruch jako „taki akt, który jest w możliwości jako takiej” (*Met.*, 1065 b 16). Ten sam realny byt jest zatem podmiotem, który jest w możliwości realnej zaktualizowania się w ruchu-przemianie. A. i m. są to stany realne tego samego bytu, który jest podległy ruchowi – przemianom. Możliwość realna bytu jest mniej lub bardziej „bliska” różnym aktom, które dany byt poprzez przemiany-ruch uzyska. Tylko a. i m. wyjaśniają zjawisko ruchu i ujawniają jego istotnie integrujące czynniki.

Próbie zdefiniowania ruchu podjął Descartes, poprzez sprzężenie bezwładności materii i siły „od zewnątrz”, oraz Hegel poprzez wewnętrzną „sprzeczność” bytu wyzwalamą się w „stawaniu” jako „wyzwoleniu” bytu. Oba rozwiązania są w filozofii nie do przyjęcia, gdyż wychodzą z błędnych apriorycznych przesłanek, jednak nawet błędne koncepcje w niektórych wypadkach „przystają” do rzeczywistości, chociaż jej nie wyjaśniają.

Ad 2. Arystoteles zwrócił uwagę na fakt, że przy realizmie naszego poznania, a więc przy uzależnieniu treści naszego poznania od samego bytu, zarów-

no monizm mobilistyczny heraklityjski, jak i skrajny immobilizm Parmenidesa są sprzeczne z obserwowanym stanem rzeczy (a więc z tym, że stwierdzamy determinanty bytu wbrew stanowisku mobilizmu oraz stwierdzamy potencjalność i ruch) oraz z zasadą niesprzeczności. Gdyby obowiązywał parmenidyzm („istnieje tylko jeden byt”), to z konieczności tym samym byłby człowiek, co „nie-człowiek”. To jest absurdem. Gdyby istniał tylko mobilizm, to tym samym należałoby odrzucić zasadę niesprzeczności, gdyż wówczas wszystko jest wszystkim i nie ma rozróżnień w rzeczach. Przyjmując obowiązywalność zasady niesprzeczności i odrzucając obie skrajnie monizujące teorie, należy uznać, że w rzeczach jest i zdeterminowanie (a.), i przemiana-ruch (m.).

Ad 3. Szkołę megarejską stworzyli nad Przesmykiem Korynckim zwolennicy skrajnego platonizmu (po śmierci mistrza), uznający bytowość wyłącznie idei i odrzucający zmienność rzeczy i ich potencjalność. Arystoteles polemizuje z nimi, odwołując się do wspólnego ludziom „zdrowego rozsądku”. Megarejczycy (Diodor z Kronos, Euklides) stali na stanowisku konieczności wiedzy, a tym samym konieczności i niezmienności przedmiotów wiedzy. Arystoteles, apelując do „zdrowego rozsądku”, zwraca uwagę, że samo wyrażenie „budowniczy domu” (οἰκοδόμος [oikodimos]) znaczy możliwość zbudowania domu, a nie tylko akt zaistnienia domu. Zanegowanie tej możliwości jest zanegowaniem wszelkiej sztuki-rzemiosła. Przecież rzemieślnicy to ludzie, którzy mają realną możliwość aktualizacji swej dziedziny sztuki. Tak samo dzieje się z realnymi możliwościami w przyrodzie. Gdyby nie istniała realna m., należałoby zanegować zbiory zbóż po ich wysianiu i wroście, zbiory owoców po ich dojrzewaniu, możliwość przebudzenia się tego, który śpi, wychowania dziecka i obywatela do pracy w społeczeństwie. Te wszystkie m. są realne, zakotwiczone w samym bycie, stanowią strukturę bytu. W bycie, prócz aktu, który determinuje byt do takiej, a nie innej tożsamości treści, jest jeszcze realna m. aktualizowania się wg reguł natury lub reguł sztuki. Negacja tego jest równoważna przekreśleniu działania natury lub sztuki, a przez to całej kultury. Życie nie może liczyć się ze skrajnymi i apriorycznymi, nie liczącymi się z samym życiem, spekulacjami filozofów.

Czym są A. i M.? Dla Arystotelesa i Tomasza z Akwinu – teoretyków a. i m. – przedmiotem naszego poznania jest byt. M. i a. nie są bytem, lecz czynnikiem „składowym” bytu. To my w istniejącym bycie poznajemy realne strony: potencjalno-możliściową i aktualną. W Bycie Pierwszym – tym, co pojmujemy, jest jego a. Arystoteles nazwał a. *enérgeia* (ἐν-ἐργον [en-ergon] – dzieło) oraz *entelécheia* ([ἐν]-τέλος-ἐχειν [en-telos-échein] – osiągnąć cel); a. jest najbardziej zauważalny na tle ruchu, który zmierza ku czemuś, jako jego spełnieniu – i to właśnie jest a., jako coś spełnione, dokonane, doskonałe, jako cel-kres. Arystoteles uważa, że a. „jest tym, co czyni, że jakaś rzecz jest, lecz nie w ten sposób, w jaki jest wówczas, gdy jest w możliwości” (*Met.*, 1048 a 30). A. zatem pojmujemy na tle ruchu jako jego zrealizowanie, jako aktualizację potencjalności bytu. W realnych stanach przyporządkowania-relacji intelekt odczytuje oczywistą treść a. i m. Tak rozumiany a. (jako ruch) jawi się przede wszystkim jako działanie, a więc jako spełnienie m. czynnej, lub też a. jest obecny dla intelektu czytającego byt jako ostateczna doskonałość i determinacja bytowa, jako „entelécheia”, a więc spełnienie się do końca bytu

i uzyskanie w wyniku przemian odpowiedniej determinacji i „formy bytowej”, będącej aktualizacją m. biernej.

M. odczytujemy w bycie poprzez jej przyporządkowanie do a., co znamionuje i „m. bierną”, „będącą racją przemiany doznawanej od bytu drugiego jako drugiego” (tamże, 1005 a 11) – i „m. czynną”, będącą racją przemiany bytu drugiego (lub siebie) jako drugiego. Przejawami m. są wszelkie władze działania, takie jak zmysły, rozum, wola, itd. Zasadniczym przejawem m. jest m. bierna, gdyż ostatecznie ona przeciwstawiona jest a. M. czynna także podlega a., bowiem działa ona w takiej mierze, w jakiej sama jest jakoś „poruszana” czy „aktualizowana”. Zatem przeciwstawienie m. – a. dotyczy zasadniczo a. i m. biernej, która jest przyporządkowaniem (wg dyspozycji natury lub dyspozycji wprowadzonych przez sztukę) do a. M. jest poznawana właśnie przez a., do którego jest przyporządkowana, ale którego to a. jest w niej brak – stéresis (στέρησις).

Mając zatem rozróżnione m. i a. należy się przypatrzeć ich konkretyzacji w bytach realnie istniejących. Można w nich wyróżnić: a) m. przedmiotową, czyli czystą możliwość, będącą niesprzecznym układem pojęć. Niekiedy nazywa się ją m. intencjonalną. Nie jest to m. realna, o której mówi metafizyka; ona nie realizuje się w jakimś konkretnym bycie-podmiocie; b) m. podmiotową, czyli m. realną czynną, która jako racja przemiany bytu drugiego jest „sprowadzalna” do m. biernej i „zmieszana” z a. w różnych kategoriach bytowych, a więc w substancji i przypadłości; c) bierną-czystą – jest nią tylko „materia pierwsza” jako ostateczny kres realnego wyjaśniania zmian substancjalnych.

Tak rozumiana m., będąca zawsze jakimś przyporządkowaniem do a., pomaga zrozumieć charakter bytowego a. – działania wsobnego „czystego”, np. poznania. A. jako doskonałość dotyczy: a) m. czynnej – są to akty realnego działania przechodzącego w produkt; b) m. biernej – są to formy przypadłości w zależności od różnej potencjalności, jakie ta forma doskonali (ilości, jakości, relacji, itp.); formy substancji zniszczalnych, zmysłowo poznawalnych i niezniszczalnych (aniołowie, demony); forma czysta, jaką jest Arystotelesowski bóg będący ostatecznym aktem. A. – w zamierzeniu realnym jest celem, w wykonaniu jest „dziełem”.

Zarysowany tu schemat porządkujący rozumienie a. i m. zasadniczo dotyczy systemu Arystotelesa, gdyż przy upełnionej koncepcji bytu (przez św. Tomasza) przybiera pełniejszy charakter, gdzie Bóg jest Aktem Czystym jako Czyste Istnienie. Dla Arystotelesa najwyższym przejawem a. jest jego forma, bowiem jego „istnienie” było dlań niezauważalne i poza „systemem” filozoficznego poznania, bo dotyczyło „całości” rzeczywistości i nie podlegało wyjaśnianiu.

Jaki jest stosunek M. do A.? W realnym bycie strona bytowa, zwana a., posiada: a) pierwszeństwo w poznaniu, gdyż tylko rzeczywistość aktualna powoduje proces poznania; b) pierwszeństwo w bytowaniu, bowiem tylko byt aktualnie istniejący może być racją zmian, ruchu, czyli tego wszystkiego, co wyraża m. bytowa. Ta zaś jest racją wszystkiego, co w bycie jest związane ze stanem niedoskonałości, niespełnienia, zwielokrotnienia; ilekroć jawi się problem wyjaśniania rzeczywistości przygodnej, potencjalno-dynamicznej, tylekroć

w wyjaśnianiu nie można pominąć w bycie m., jako czynnika „powodującego” niedoskonałość i ograniczającego stany a.

Mając na uwadze zasadnicze „funkcje” a. i m. w bycie, należy sobie uświadomić, że: m. i a. są sobie w jednym bycie istotnie przyporządkowane i znajdują się zawsze w tej samej kategorii bytowej, dlatego naturę m. bytowej poznajemy poprzez a. wyłaniane z danej m. Z poznania bytowego a. można wnioskować o naturze m. koniecznościowo z a. związanej. Ma to szczególne zastosowanie w badaniu natury człowieka, którego akty biologiczne i psychiczne mogą ujawnić, jaka jest jego natura. A. i m. są dwoma stanami tego samego bytu i, będąc sobie istotnie przyporządkowane, tworzą tylko jeden (istotnie) byt realny. Jedność bytowa jest zamienna z samym bytem, dlatego w jednym bycie może być tylko jeden bytowy a., który ma możliwość zaktualizowania wiele bytowych m. O jedności bytowej decyduje tylko bytowy a. Oczywiście to, co jest bytowym a. w porządku „niższym”, może zarazem być m. w stosunku do aktu bytowego w porządku „wyższym”. Chodzi tu zasadniczo o stosunek m. i a. w aspekcie treści – istoty bytu, gdzie forma jest a. w stosunku do materii i ta sama forma w stosunku do bytowego a. istnienia (konstituującego byt) jest zarazem m., albowiem dopiero „pod” a. istnienia może się organizować treść istotowa. Bez a. bytowego istnienia – wszelkie treści nie są realne, czyli nie są bytowo waleńne; z dwóch a. bytowych i dwóch m. bez a. nie ma jednego bytu, co jest oczywiste, gdyż m. dodana do m. nie tworzy bytu i tym samym bytowej jedności. Możliwe i konieczne jest istnienie Bytu, który jest tylko a. czystym; jest nim Absolut – Bóg; sprzeczne jest natomiast, by istniała sama w sobie (bez a.) czysta m. Dlatego materia pierwsza pojęta jako czysta m. nie może samodzielnie istnieć, lecz zawsze istnieje w powiązaniu z jakimś a.

Sprawą ważną jest powiązanie m. i a. w działaniu. Analiza działania bytów przygodnych wskazuje na to, że a. jest zawsze racją realizacji działania, w którym można zauważyć sprzężenie m. i a. Już Arystoteles zauważył, że wszystko, co podlega ruchowi (przemianie, działaniu), a więc „wszystko, co się staje, staje się z czegoś, staje się czymś i przez coś” (*Met.*, 1049 b 24); szczególnie mocno wyakcentowane zostało „przez coś” w arystotelesowskim powiedzeniu „omne quod movetur ab alio movetur” („wszystko, co jest w ruchu, jest poruszane przez coś drugiego”), co zostało doprecyzowane przez św. Tomasza: „nihil reducitur de potentia in actum nisi per ens in actu” (*S. th.*, I-II, q. 2, a. 2) („nic nie może być doprowadzone z możliwości do aktu, jak tylko przez byt-akt”). Mając na uwadze ogólne rozumienie ruchu-przemiany akcentujemy konieczność aktu jako racji bytowej „ruchu”: „moveri enim nihil aliud est, quam reducere de potentia in actum” (tamże, I, q. 2, a. 3) („być poruszonym jest niczym innym, jak sprowadzonym z możliwości do aktu”).

Cała problematyka działania jest niczym innym, jak aktualizowaniem m. Wiedząc, że stosunek m. do a. jest relacją, można ją uzasadnić za pomocą zasady niesprzeczności, gdy a. przeciwstawimy m. jako nie-aktowi. Wówczas zachodzi ten sam sposób rozumowania, jak w rozumieniu niesprzeczności: „byt nie jest nie-bytem”, „akt nie jest nie-aktem”. M. w bycie przeciwstawioną a. można wyrazić w formie zasady niesprzeczności, a wówczas jeszcze bardziej ujawnia się konieczność a. w ruchu i działaniu. A. jest „racją bytu” działania i jego trwania. Na zasadzie konieczności a. jako racji bytu w działaniu-ruchu jawi się konieczność ostateczna A. Czystego – Absolutu, jako wystarczającej ostatecznej

racji działania. Z rozumienia ruchu działania realizującego m. przez a. wynika, że byt o tyle działa, o ile jest w a., oraz o tyle doznaje i przyjmuje w siebie działanie, o ile jest w m.: „omne agit secundum quod est in actu, patitur autem secundum quod est in potentia”. Wszelkie realne możliwości bytowe są przyporządkowaniem ich aktualizacji: „frustra est potentia, quae non traditur in actum” („byłaby daremną możliwością, która by nie przeszła do aktu”).

W historii recepcji arystotelesowskiej teorii a. i m., wzbogaconej przez Tomasza z Akwinu, następowały w różnych systemach modyfikacje tej teorii, dostosowane do koncepcji bytu i poznania. Szczególne modyfikacje teorii a. i m. nastąpiły u Plotyna w *Enneadach* (II, 4 i IV, 3) na kanwie pojmowania materii (ὕλη [hyle]) i stosunku duszy do jej władz działania. Daleko idących modyfikacji arystotelesowskiej teorii dokonali J. Duns Szkot i F. Suarez. Obaj wywarli znaczący wpływ na pojmowanie filozofii w scholastyce i neoscholastyce. Obaj wprowadzili – stosownie do swoich filozoficznych systemów – nowe typy rozróżnień, np. „różnicę formalną” (Duns Szkot), różnice „fizyczne” i „metafizyczne” (Suarez), co było następstwem epistemologizacji metafizyki, i co wpłynęło na odmienne rozumienie bytu.

Bibliografia: L. Fuetscher, *Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus*, In 1933; J. Gredt, *Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie*, DTh 11 (1933), 269–287; C. Fabro, *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso*, DTh 42 (1939), 529–552; A. Rozwadowski, *Akt i potencja w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, PPT 1 (1939), 54–60, 115–133; R. Martinez del Campo, *Doctrina S. Thomae de actu et potentia*, Mexico 1944; J. Eundres, *Die Potenz-Akt Lehre heute*, DTh 27 (1949), 257–280; C. Giacon, *Atto e potenza*, Bre 1949; J. S. Robert, *Le principe „actus non limitatur nisi per potentiam subiectivam realiter distinctam”*, RPL 47 (1949), 44–70; S. Cuesta, *La controversia sobre la limitación del acto*, Pensamiento 7 (1951), 232–244; R. Ingarden, *O możliwości i o warunkach jej zachodzenia w świecie realnym*, SPAU 52 (1951), 123–127; W. N. Clarke, *The Limitation of Act by Potency*, NSchol 26 (1952), 167–194; A. Smeets, *Acte en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles. Historisch-philologisch onderzoch van Bock IX en Bock V der Metaphysica*, Lv 1952; H. T. Costello, *A Philosophy of the Real and the Possible*, NY 1954; D. Hawkins, *Being and Becoming*, Lo 1954; K. Vogtherr, *Das Problem der Bewegung in Naturphilosophie und physikalische Sicht*, Meisenheim 1956; E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Hg 1957; J. L. Conway, *The Reality of the Possible*, NSchol 33 (1959), 139–161; Krąpiec Dz I; J. Stellmach, *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim 1959; W. Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. Heidegger*, B 1960; H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von N. Hartmann*, Pullach 1961; T. Miyakowa, *Il duplice significato del termine „atto” nella metafisica tomistica*, RFNS 54 (1962), 213–242, 55 (1963), 21–49; Ch. de Konick, *The Nature of Possibility*, LThPh 19 (1963), 284–292; Krąpiec Dz V; I. Narski, *O sprzeczności ruchu*, SF 3–4 (1963), 33–62; A. Guzzo, *L'atto, non chiusura, ma apertura su ogni realtà*, w: G. Gentile, *La vita e il pensiero*, Fi 1966, 123–146; Krąpiec Dz VII; G. A. Blair, *The Meaning of „Energeia” and „Entelecheia” in Aristotle*, International Philosophical Quartely 7 (1967), 101–117; D. Kambembo, *Essai d'une ontologie de l'agir*, RPL 65 (1967), 287–356, 497–538; H. Beck, *El ser com acto*, Pamplona 1968; K. G. O'Connel, *The Philosophy of Actuation Distinct from Act*, Science et esprit 20 (1968), 223–245, 383–408; A. Preau, *Le possible et la puissance*, Man and World 2 (1969), 534–550; H. P. Kainz, *The Thomistic Doctrine of Potency: a Synthetic Presentation in Terms of „Active” und „Passive”*, DTh(P) 73 (1970), 308–320; A. C. Lloyd, *Activity and Description in Aristotle and the Stoa*, Lo 1971; R. A. Oakes, *Actualities, Possibilities, and Free-will Theodicy*, NSchol 46 (1972), 191–201; M. A. Pernoud, *The Theory of the Potentia Dei According to Aquinas, Scotus and Ockham*, Anton 47 (1972), 69–95; W. E. Murnion, *St. Thomas Aquinas' Theory of the Act of Understanding*, Thom 37 (1973), 88–118; R. A. Oakes, *Actualities and Possibilities Once Again*, NSchol 47 (1973), 113–116; L. J. Custodio, *Thomistic Treatment of the Problem of Change*, 346–394.

Mieczysław A. Krąpiec