

Marek P. Prokop

"Możliwość" czy "możność" : wprowadzenie do problematyki

Rocznik Tomistyczny 2, 55-67

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„Możliwość” czy „możność”. Wprowadzenie do problematyki

Słowa kluczowe: możność i możliwość, filozofia arabska, św. Tomasz z Akwinu, historia filozofii średniowiecznej

Jeżeli prawdą jest twierdzenie, że postęp w filozofii polega w dużej mierze na precyzowaniu pojęć przy pomocy języka filozoficznego, a więc na dokładniejszym ujmowaniu tego, co jest, czyli rzeczywistości, to celem niniejszego artykułu jest próba takiego doprecyzowania.

Zadaniem tekstu jest przede wszystkim zrozumienie dwóch pojęć: możności i możliwości, które mają dość szczególne znaczenie, a z punktu widzenia historycznego – swoje dzieje. Dzisiaj niekiedy używa się terminów zapożyczonych z fizyki czy informatyki do wyrażenia podobnych znaczeń, mianowicie „potencjalność” i „wirtualność”.

Postawiony w tym tekście cel jest również uwyrażeniem podejmowanego przez filozofów problemu „możność – możliwość” z uwzględnieniem filozofów z kręgu islamu. Przybliżenie rozważań ze środowiska muzułmańskiego wydaje się ważne m.in. dlatego, że wpływ filozofii arabskiej¹ na kształtowanie się kultury filozoficznej Europy średniowiecz-

¹ Lista mediewistów zajmujących się wpływem filozofii i nauki arabskiej jest bardzo duża. Podajemy tu kilka ważniejszych prac: G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unterblichkeit der Seele*, w: *Beiträge z. Gesch. der Philos. d. Mitt. (BGPM)*, II, 3, Münster 1897; C. Baeumker, *Des Alfred Saresbel (Alfredus Anglicus) Schrift „De Motu Cordis”*, w: *BGPM*, XXII, 1923, 1-2; A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, Varsovie 1930; L. Minio-Paluello, *Aristotele dal mondo arabo a quello Latino. L'occidente e l'Islam nell'alto medioevo, II, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XII, Spoleto 1965; M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille, textes inédits avec une introduction*, Paris 1965; J. Millas-Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949; A. van der Vyver, *Les plus ancienne traductions médiévales (X-XI^{èmes} s.) des traités d'astronomie et d'astrologie*, „Osiris” 1, 1936. Na temat docenienia matematyków arabskich przez Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II) i studiowania prac lekarzy arabskich w Salerno w XII wieku: W. Montgomery Watt, *L'influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, w: *Revue des études islamiques*, Paris 1974; R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century*, Beyrouth 1962; H. Bedoret, *Les premières traductions tolédanes de philosophie*, *Revue néo-scholastique de philosophie*

nej, a przez to i dzisiejszego myślenia cywilizacji europejskiej, pomimo odrzucenia przez niektórych filozofów tego ponad tysiącletniego dorobku intelektualnego średniowiecza, był ewidentny i wycisnął trwałe piętno na sztuce filozofowania. Nie podlega przecież żadnej dyskusji fakt, że polityczne, terytorialne i intelektualne rozprzestrzenianie się średniowiecznego islamu wywoływało wśród mieszkańców Europy przez wiele wieków reakcje zarówno polityczne (np. wyprawy krzyżowe), ideologiczne czy teologiczne (m.in. przetłumaczenie Koranu na zamówienie Piotra Czcigodnego z Cluny², traktat Piotra Abelarda obrazujący polemikę przedstawicieli trzech monoteistycznych religii, paryskie potępienie awerroizmu), jak i filozoficzne (twórczość, np. Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu czy Jana Dunsza Szkota).

W dziejach filozofii pojęcia „możliwość” i „możliwość” były niekiedy ujmowane rozłącznie, a niekiedy identyfikowano je ze sobą. Wydaje się, że po raz pierwszy to zagadnienie pojawiło się u Megarejczyków w interpretacji Arystotelesa, któ-

ry rozważa problem możliwości (*la puissance, potentia* – ἡ δύναμις w *Metafizyce*³, natomiast możliwość (*le possible, possible* – τὸ δυνατόν) analizuje w traktacie *Hermeneutyka*⁴. Takie ustawienie tych zagadnień wydawałoby się uzasadnione: problem możliwości w przeciwstawieniu do pojęć konieczności i niemożliwości Arystoteles analizuje w pismach logicznych *Organon*, natomiast problem możliwości rozważa w obszarze rozumień struktury bytu, tj. na terenie metafizyki jako nauki o „tym, co jest” i jego przyczynach. Dzisiaj także filozofowie różnie podchodzą do tego problemu. Wygląda na to, że jeden z najpoważniejszych współczesnych znawców Arystotelesa, Pierre Aubenque⁵, uważa to rozróżnienie za nie do końca właściwe. Przed wszystkim twierdzi, że nie pochodzi ono ani od Arystotelesa, ani z jego epoki. Niestety nie precyzuje, kto i kiedy je zaprezentował i zadowala się prostym określeniem „późniejsze”. Odwołuję się tu do pracy J. Souilhé z początku XX wieku⁶. Przyjrzyjmy się jak Aubenque analizuje krytykę Megarejczyków przeprowadzoną przez Arystotelesa. Nade

1938; É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Archives d'Hist. Doc. (AHDLM) 4, 1929; tenże, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955; A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne*, Paris 1951; R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins de XII^{ème}-XIII^{ème} siècle*, Paris 1934; F. van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain 1946; M. Gogacz, *L'état des recherches sur „Liber de causis”*, w: *Liber de causis*, Warszawa 1970; A. Pattin, *Liber de causis*, t. 1, Leuven 2000.

² M.-T. Alverny, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, AHDLM 16, 1947-1948, s. 87; Robert z Ketton ukończył tłumaczenie Koranu w lipcu 1143 roku; drugiego tłumaczenia dokonał Marek z Toledo, który żył pod koniec XIII wieku.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1-2, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, Lublin 1998, Księga IX (Θ), t. 2, s. 34-77.

⁴ Tenże, *Peri hermeneias*, w: *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, § 9-14.

⁵ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2002, s. 438-456.

⁶ J. Souilhé, *Etude sur le terme 'Dunamis' dans les dialogues de Platon*, Paris 1919.

wszystko twierdzi, że rozróżnienie na akt i możność jest rezultatem arystotelesowskiej koncepcji ruchu. Arystoteles krytyka Megarejczyków wykazuje *a contrario* konieczne związki, jakie zachodzą między rozróżnieniem na akt i możność a ontologią powstającego bytu czy bytu w ruchu. Według Arystotelesa Megarejczycy twierdzą, że „coś jest w możności tylko wtedy, gdy działa, kiedy zaś nie działa, nie jest w możności”⁷. W tym miejscu Aubenque warunkowo zauważa, że można by przypuszczać, iż Arystoteles wyjaśnia tezę, którą Megarejczycy powinni sformułować w terminach możliwości i rzeczywistości, gdzie możliwe jest jedynie to, co jest lub będzie⁸. Ale według Aubenque’a rozróżnienie to (możliwość z punktu widzenia logiki, a możność z punktu widzenia ontologii) jest bez wątpienia późniejsze i dla krytykowanych przez Arystotelesa Megarejczyków *δυνατόν* musiało znaczyć, tak jak dla Platona, „to, co ma moc do...” (*ce qui a pouvoir de...*), a co najmniej to, co dla późniejszych logików znaczyło moc bytu abstrakcyjnego (*le pouvoir-être abstrait*). Następnie Aubenque usiłuje wyjaśnić, że zgodnie z pierwszym znaczeniem *δυνατόν* Megarejczycy mogli to pojęcie rozumieć jako pewną realną możliwość (*possibilité réelle*). I dalej, w kolej-

nym przypisie, autor precyzuje, że możliwość „logiczna” jest możliwością logiczną tylko dlatego, iż może się ujawnić swobodnie w wypowiedzi, w dyskursie. Natomiast jej przeciwieństwo stopniowo ukazuje się jako niemożliwość „logiczna”, gdyż zatrzymuje dyskurs, nie pozwala mu się rozwinąć. W ten sposób możliwość logiczna staje się tylko szczególnym przypadkiem możności (*de la puissance*) – możności w wypowiedzi⁹. Nie przedstawiając tutaj zbyt szczegółowej analizy, możemy krótko powiedzieć, że bez wątpienia stanowisko omawianego autora jest dyskusyjne. Wszystko wskazuje na to, że z jednej strony uważa, iż *δυνατόν* można rozumieć jako własność, cechę czy przypadłość bytu (gdyż jak inaczej rozumieć „to, co ma moc do...”, czy też realną możliwość), a z drugiej strony – jako pojęcie graniczne dyskursu (czyli pomyślaną niesprzeczność). Dla Aubenque’a możność ontologiczna i możliwość logiczna w pewnym wymiarze są tym samym, albo w najlepszym wypadku możliwość logiczna jest szczególnym przypadkiem możności ontologicznej (bytu ujętego w pojęciach). Wyraźnie traktuje on filozofię jako rozważanie pojęć, natomiast to, jaka jest struktura rzeczywistości (tego, co jest), przestaje być dla niego sprawą pierwszoplanową.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, 1046 b 29, dz. cyt.

⁸ Słusznie tutaj P. Aubenque zauważa, że Ciceron (*De Fato „Traité du destin”*, Paris 1933, VII, 13) przypisuje Diodorowi z Kronos następujące twierdzenie: „id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum” (Diodor „mówi, że tylko to jest możliwe, co jest prawdziwe lub w przyszłości będzie prawdziwe”; [i dalej tamże] „i to, co się zdarzy w przyszłości, on twierdzi, że będzie konieczne, a cokolwiek nie będzie w przyszłości, on neguje jego możliwość”). Słusznie też przypuszcza P. Aubenque, że Arystoteles krytykował jakichś wcześniejszych Megarejczyków, ale nie Diodora; według ustaleń historyków Diodor z Kronos mógł mieć kilkanaście lat, gdy Arystoteles umierał; por. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960, s. 33-34.

⁹ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2002, s. 451, szczególnie przypisy 2 i 4.

Sytuacja nie jest oczywista, skoro już Octave Hamelin w swych sławnych wykładach z École Normale Supérieure na temat filozofii Arystotelesa odniósł się krytycznie do interpretacji takiego autorytetu jak Waitz, *nota bene* interpretacji uznanej przez Bonitza, który dokonał rozróżnienia w sylogizmach modalnych Stagiryty między εὐδεχομένον (być możliwym) jako „to, co jest możliwe logicznie”, a δυνατόν (możliwe) jako „to, co jest możliwe ontologicznie”. Zwłaszcza, gdy Waitz dopatrył się w arystotelesowskim εὐδεχομένον kantowskiej teorii możliwości (*problématique*), nadając temu terminowi Arystotelesa sens ujęcia subiektywnego czy myślnego. Hamelin w tym fragmencie niezbyt przekonująco odwołuje się do arystotelesowskich *Analitik Pierwszych* (I. 32 b 11 i sq.), gdzie rozważane są zdania naukowe (ἐπιστήμη) i do *Peri hermeneias* (9. 19 a 32), zapominając dorzucić zdanie z końca tego rozdziału, w którym Stagiryta wyraźnie rozróżnia ujęcie tego, co istnieje, od ujęcia tego, co nie istnieje, a może być lub nie. Otóż te dwa pojęcia dla Hamelina są równo-

znaczne, przynajmniej w kontekście teorii sylogizmów modalnych¹⁰. I słusznie, jako że Hamelin nie odróżniał poziomu ontologicznego od poziomu ontycznego.

Spośród filozofów czy historyków filozofii można wyróżnić tych, którzy identyfikowali możliwość z możliwością, niekoniecznie pisząc komentarz do *Peri hermeneias*; niektórzy w ogóle nie wymieniali pojęcia możliwości¹¹, a więc akcentowali przede wszystkim logiczny porządek rozwiązania tego problemu. Proponowali tym samym logiczną interpretację metafizyki Arystotelesa. Są to tacy myśliciele jak Awicenna (980-1037), Piotr Damiani (1007-1072), Jan Duns Szkot (1266-1308), Tomasz de Vio Kajetan (1468-1534), Christian Wolf (1679-1754), Immanuel Kant (1724-1804), Martin Heidegger (1889-1976), Jaakko Hintikka (1929-)¹² czy na polskim terenie Marcin Śmiglecki (1564-1618), a także Jan Łukasiewicz (1878-1956).

Drugą opcję, w której odróżnia się możliwość od możliwości, reprezentowali m.in.: al-Kindi (choć nie do końca),

¹⁰ O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, wyd. F. Alcan, Paris 1920, s. 193, przypis 1.

¹¹ Np. Arystoteles, *Metaphysik*, XII, w niemieckim tłumaczeniu H. G. Gadamera, Frankfurt am Main 1948, s. 54; δύναμις lub ὄν δύναμει (*ens in potentia*) czy δυνατόν (*possibilitas*) – Gadamer wszędzie konsekwentnie tłumaczy „Möglichkeit”, czyli możliwość, por. XII. 2. 1069 b 15, 19; 6. 1071 b 19: „Was der Möglichkeit nach ist, kann ja auch nicht sein” oraz ibidem, b 24-25: „Und doch ist hier eine Schwierigkeit. Alles, was tätig ist nämlich, scheint es, hat auch die Möglichkeit; nicht alles, was die Möglichkeit hat, ist degegen tätig, so dass die Möglichkeit das Frühere wäre”. Nie jest to szczęśliwy wybór. Można by sądzić, że jest to decyzja ideologiczna, gdzie tłumacz w ten sposób podporządkowuje tekst Arystotelesa swoim opcjom filozoficznym. W najlepszym wypadku byłaby to decyzja spowodowana czystym eksperymentem (?), ale na pewno nie wymogami językowymi, gdyż niemiecki przecież posiada oprócz „Möglichkeit” takie pojęcia jak „das Vermögen” czy „die Potenz”.

¹² J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of modality*, Oxford 1973, szczególnie rozdziały III, s. 41-61, i VIII, s. 147-175, gdzie autor komentuje z *Peri hermeneias* rozdziały 9 i 12-13.

Tomasz z Akwinu, A. Forges¹³, Carlo Giacon¹⁴, Étienne Gilson, a w Polsce Stefan Swieżawski, Mieczysław Krąpiec, Mieczysław Gogacz¹⁵. Autorzy ci w swych analizach generalnie uznają „możność” jako czynnik konstytuujący byt, a „możliwość” jako operacyjne pojęcie logiczne. Natomiast różnią się nieco w szczegółowych wyjaśnieniach pochodzenia problemu aktu i możności

u Arystotelesa. Jedni kładą akcent bądź na chęć rozwiązania przez Stagirytę problemu „jedność – wielość”, bądź kwestii ruchu w świecie czy przyczynowości, a inni jeszcze podkreślają ważność zagadnienia doskonałości bądź po prostu twierdzą, że są to uogólnienia takich elementów składowych substancji jak forma i materia.

Arystotelesowskie źródła problemu

I. Możliwość

Dlaczego stanowiska są takie rozbieżne? Skąd wziął się pomysł, że możność i możliwość są tym samym lub że nie są identyczne?

Prawdopodobnie w pewnym sensie winien jest sam Arystoteles. W Księdze IX (Θ) swej *Metafizyki*, rozważając rozumienie bytu ze względu na możność i akt, w pewnym momencie (rozdz. 3-4, 1046 b 29-1048 b 35) podejmuje krytykę stanowiska Megarejczyków i wprowadza tematykę „możliwości”. Szczególnie w rozdziale 5 mówi zarówno o „byciu w możności” (δυνάμεων) jak i o „możliwości” (τὸ δυνατόν). Bez wątpienia to sposób postawienia problemu przez Megarejczyków spowodował, że Arystoteles musiał przeanalizować rozumienie terminu „możliwość”. Dlaczego jednak w tym fragmencie nie posta-

wił sprawy wyraźnie i wprost nie rozstrzygnął, że jedno (możliwość) dotyczy struktury bytu, a drugie (możliwość) wyraża tylko logiczne związki? Czy dlatego, że o pewnych sytuacjach możemy powiedzieć, iż sens pojęcia „możliwości” nakłada się na sens realnie zachodzącego stanu „bycia w możności”? W rozdziale 5 Arystoteles wyróżnia możności (τῶν δυνάμεων), które są wrodzone, jak władze zmysłowe, inne nabyte lub wyuczone. Wzmiankuje również te, które są bierne.

Natomiast możliwość jako taka (τὸ δυνατόν) jest zawsze relacyjna, jest zawsze w relacji do czasu lub do sposobu określania jej, co może powodować pewne zmiany w sposób rozumny. Oznacza to, że jest związana z rozumem, gdy inne przypadki, niezwiązane

¹³ A. Forges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*, Paris 1891; wyd. 7, Paris 1909, s. 137.

¹⁴ C. Giacon, *Atto e potenza*, Brescia 1947, s. 79.

¹⁵ S. Swieżawski, *Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XV^e siècle*, w: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, s. 295-305.

z rozumem, są irracjonalne. Te ostatnie występują z konieczności, gdy zachodzi zetknięcie działającego z doznającym, natomiast konieczność nie obowiązuje tych, które są związane z rozumem. Dlatego, że „irracjonalne” skierowane jest tylko do czegoś jednego, a to związane z rozumem kieruje do przeciwnieństw i byłoby absurdem, gdyby mogło wywoływać skutki w stosunku do siebie sprzeczne. Dlatego według Stagiryty potrzebne jest tu jeszcze coś dodatkowego, jak pożądanie lub wolny wybór¹⁶. Fragment ten należy odczytać w perspektywie tego, co Arystoteles powiedział w rozdziale 1 tej IX Księgi: „Możliwość i bycie w możliwości (ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι) rozumie się na różne sposoby, które wyróżniliśmy już gdzie indziej”¹⁷. „Wszelako te przypadki, kiedy chodzi o możliwość (δυνάμις) tylko z nazwy, trzeba tutaj pominąć. Niekiedy bowiem coś nazywa się tak tylko z racji jakiegoś podobieństwa, jak np.

w geometrii operujemy pojęciem możliwości i niemożności (ἐν γεωμετρίας καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν) w zależności od tego, czy coś jest jakoś, czy nie”¹⁸.

Z powyższych fragmentów wynika przede wszystkim wniosek, iż właściwe rozumienie możliwości może nastroić sporo kłopotów w interpretowaniu. Wygląda jednak na to, że Arystoteles zdaje sobie sprawę z tego, że są takie „możliwości”, które mają tylko nazwę wspólną z możliwością struktury danego bytu, gdyż ich treść jest zasadniczo różna. W logice czy w geometrii niektórzy mówią o „możliwości” i „niemożności” pewnych stanów lub rzeczy, gdy tymczasem chodzi tu wyłącznie o samo myślnie czy pojęciowe ujęcie tych stanów czy rzeczy. Tak rozumiana „możliwość” czy „niemożliwość” jest w gruncie rzeczy przeciwstawieniem „możliwości” względem „niemożliwości” i ma tylko pewne zewnętrzne (językowe czy formalne) po-

¹⁶ Wydaje się, że trzynastowieczny łaciński tłumacz, Wilhelm Moerbeke, trafniej wyraził sens tego tekstu, niż polscy tłumacze (wyżej cytowane tłumaczenie T. Żeleźnika oraz M. Krąpieca, czy wersja K. Leśniaka – *Metafizyka*, Warszawa 1983, który np. wprost nadał tytuł § 4 „Potencja jako możliwość”, co można wybronić, ale taki tytuł jeszcze bardziej komplikuje, niż ułatwia poprawne odczytanie): „Omnibus autem [τῶν δυνάμεων] existentibus: his quidem connatis, ut sensibus: his autem consuetudine, ut quae est fistulandi: aliis autem disciplina, ut quae est artium: has quidem necesse eos qui praeexercitati fuerunt habere quaecumque consuetudine et ratione. Non tales autem, et eas quae sunt <in> pati, non necesse. Quoniam autem possibile <est aliquid possibile> [το δυνατόν] et quando, et quomodo, et quaecumque alia necesse adesse in definitione: et haec quidem secundum rationem possunt movere, et potentiae ipsorum cum ratione. Haec autem irrationabilia et potentiae irrationales. Et illas quidem necesse in animato esse, has vero in ambobus. Tales quidem potentias necesse, quando ut possunt passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud vero pati. Illas vero non necesse. Hae quidem enim omnes una unius factiva, illae autem contrariorum. Quare simul facient contraria: hoc autem impossibile. Necesse ergo alterum aliquid esse quod proprium est. Dico autem hoc appetitum, aut prohaeresim”. Cytuję za trójjęzycznym wydaniem T. Żeleźnik, M. Krąpiec, t. 2, dz. cyt., s. 49.

¹⁷ Arystoteles odwołuje się tu do Księgi V (Δ), § 12: „W sensie przenośnym o możliwości mówi się w geometrii. To, co możliwościowe w znaczeniu wspomnianej tu możliwości, nie ma związku z prawdziwą możliwością (κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν γεωμετρίας λέγεται δύναμις. ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναντιν)”, cyt. za wyd. Żeleźnik, M. Krąpiec, t. 1, dz. cyt., s. 262-263.

¹⁸ Cyt. za tłumaczeniem T. Żeleźnik, M. Krąpiec, t. 2, dz. cyt., s. 35-36.

dobieństwo do właściwie rozumianej możliwości. Możliwość czy niemożliwość logiczna oznacza niesprzeczność lub sprzeczność danego przedmiotu analizy: niemożliwe jest to, czego zaprzeczenie z konieczności jest prawdziwe, natomiast możliwe będzie to, czego zaprzeczenie nie jest z konieczności fałszywe¹⁹.

Nawet w logicznym traktacie *Peri hermeneias* Arystoteles twierdzi, że „to, co się odnosi do rzeczy istniejących, nie odnosi się do tego, co nie istnieje, ale może być lub nie być”²⁰. A w *Kategoriach* dopowie, że „prawdziwe twierdzenie nie jest jednak przyczyną istnienia rzeczy, ale jej istnienie wydaje się w pewien sposób przyczyną istnienia prawdziwego twierdzenia: bo prawdziwość lub fałszywość zdania uzależniona jest od fak-

tu istnienia czy nieistnienia rzeczy”²¹. Te arystotelesowskie dopowiedzi wskazują przynajmniej na jedną sprawę, że nie należy w ten sam sposób podchodzić do rozwiązywania kwestii, które dotyczą bytów realnie istniejących i tych istniejących tylko w naszym intelekcie.

Można powiedzieć, że możność, w zależności od typu bytu, jest: 1) sposobem bytowania (stanem, w jakim się dany byt znajduje), 2) elementem bytu (dzięki czemu dany byt rozwija się lub ginie), 3) władzą sprawiającą lub odbierającą określone funkcje (zdolnością do działania lub przyjmowania). Krótko – możność, jako element struktury bytu, jest w stosunku do aktu czynnikiem ograniczającym byt. Gdyby byty nie posiadały możności, byłyby czystymi, doskonałymi zrealizowaniami (aktami).

2. Możliwość

Zwróćmy teraz uwagę na sposób, w jaki Arystoteles podejmuje zagadnienie możliwości ($\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$). W *Peri hermeneias* stawia pytanie, czy każde twierdzenie jest koniecznie prawdziwe lub fałszywe, w szczególności, gdy chodzi o przyszłe zdarzenia przygodne (*futura contingentia*). Na tak postawione pytanie odpowiada przecząco – twierdzenie, że „Jutro będzie miała miejsce bitwa morska», nie ujmuje żadnej prawdy i nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe”²². Między terażniejszością

a przyszłością nie zachodzi relacja konieczności. Jest możliwe, że dana rzecz się wydarzy, ale jest także możliwe, że się nie wydarzy.

Czy jednak to, co się wydarza, nie jest w jakiś sposób związane z przyczyną, bo przecież, gdy się zrealizuje, powinno się to jakoś wyjaśnić? W jaki inny sposób można to wyjaśnić, jeżeli nie przez przyczynowanie, porównując stan obecny ze stanem w poprzedzających wydarzeniach? Wygląda na to, że Arystoteles zgadza się, iż bitwa morska nie

¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 241.

²⁰ Arystoteles, *Peri hermeneias*, 19 b 3-4, tłum. K. Leśniak, koniec rozdz. 9.

²¹ Tenże, *Kategorie*, 14 b 20-23, tłum. K. Leśniak, koniec rozdz. XII.

²² Tenże, *Peri hermeneias*, 19 a 39, tłum. K. Leśniak, rozdz. 9: „Jasne więc, że nie jest konieczne, ażeby każde twierdzenie czy przeciwne mu przeczenie musiało być jedno prawdziwe, a drugie fałszywe”.

mogła nie mieć przyczyny, ale według niego to wydarzenie nie jest powiązane ze swą przyczyną w sposób konieczny. Konieczność odnosi się do tego, co jest, ponieważ już jest obecne. Nie znaczy jednak, że zrealizowało się to z konieczności. Biorąc w nawias wypadki zależne od działania ludzkiego, np. „jest możliwe, że ta szata zostanie przecięta na pół i że nie zostanie przecięta, lecz przedtem zostanie zniszczona”, zdarzają się przecież pewne fakty, które zachodzą w sposób przypadkowy²³. Jak już zauważyliśmy wyżej, Arystoteles uwzględnia pewną odpowiedniość logiki z rzeczywistością: „prawdziwość lub fałszywość zdania uzależniona jest od faktu istnienia czy nieistnienia rzeczy”, ale nie odwrotnie. Gdyby każde twierdzenie, nawet dotyczące przyszłych wypadków, było prawdziwe lub fałszywe, musielibyśmy przyjąć całkowity determinizm. Tym samym musielibyśmy wyeliminować wszelką przypadkowość, zarówno tę, która zachodzi w świecie materialnym, jak i tę, która pochodzi z ludzkiej działalności czy z myślenia. A takie pominięcie byłoby absurdem. Arystoteles utrzymuje więc, że każde twierdzenie niekoniecznie jest prawdziwe lub fałszywe, gdyż to, które dotyczy przyszłych wydarzeń, nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, chociaż jak się one zrealizują, to

będzie albo prawdziwe, albo fałszywe. Przykład bitwy morskiej należy do kategorii ludzkich możliwości, a nie konieczności.

Z historycznego punktu widzenia zauważmy, że argumentację Megarejczyków podjęli na nowo stoicy, kolejno scholarchowie w Akademii Ateńskiej, tacy jak Kleantes z Assos (264-232 przed Chrystusem) – następca Zenona z Kition (336-264 przed Chrystusem), Chryzyp (281-208 przed Chrystusem) czy Karneades z Cyreny (214-129 przed Chrystusem). Przyjaciel Zenona z Kition²⁴, Diodor z Kronos usiłował wykazać niezgodność podstawowych trzech przesłanek przyjmowanych przez ogół filozofów odnośnie do sądów koniecznościowych, mianowicie: (A) wszystko, co należy do przeszłości, jest koniecznie prawdziwe; (B) niemożliwość nie może być konsekwencją możliwości; (C) możliwość jest tym, co nie jest prawdziwe teraz i nie będzie prawdziwe w przyszłości²⁵.

Jeżeli przesłanka (C) jest prawdziwa, to trzeba by przyjąć, że to, co należy do przeszłości, nie jest możliwe, ale skoro się wydarzyło, należy je uznać za możliwe; a wtedy okaże się, że niemożliwość jest konsekwencją możliwości, wbrew przesłance (B). Rozumowanie to można opisać tak: albo (A) i (B), albo (C); gdy (A) i (B), a więc nie (C)²⁶.

²³ Tamże, 9, 19, a 7-20.

²⁴ E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, wyd. 8, Paris 1967, s. 260.

²⁵ J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence; l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris 1984, s. 44, wykazuje, że Diodor dzieli przesłankę (C) na dwie i podaje: (C) są możliwości, które nie zrealizują się nigdy, i (NC) (zasada konieczności warunkowej) to, co jest, nie może nie być, wtedy gdy jest.

²⁶ Por. G. Verbeke, *Le statut de la métaphysique*, w: *Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, t. I-IV, Louvain-Paris 1977, s. 44*-47*.

Tak rozumował Diodor, gdy przyjął przesłanki (A) i (B), a odrzucając (C) miał ją zastąpić twierdzeniem cytowanym przez Cyncerona, że „tylko to jest możliwe, co jest prawdziwe lub w przyszłości będzie prawdziwe; i to, co się zdarzy w przyszłości, twierdzi, że będzie konieczne, a cokolwiek nie będzie w przyszłości, on neguje jego możliwość”²⁷. Zakres możliwości zredukował więc Diodor do tego, co się faktycznie wydarzy. Niemożliwy jest inny świat, gdyż natura, wytwarzając taki, jaki jest, wyczerpała wszelkie możliwości. W takiej optyce konkluzją jest determinizm wszechogarniający pojęcie tego, co nazywamy „kosmosem”.

Inną perspektywę przyjął Kleantes z Assos, następca Zenona w Akademii w 264 roku przed Chrystusem. Odrzucił przesłankę (A), zachowując (B) i (C). Twierdził, że to, co należy do przeszłości, nie jest konieczne prawdziwe²⁸. Niekonieczne chciał przez to zanegować całą przeszłość czy dzieje historyczne, gdyż utrzymywał, że wyroki czy dekryty losu są niepodważalne. Próbował w ten sposób zwrócić uwagę, że działania człowieka są szczególne. Człowiek może przyjąć postawę zgody na wydarzenia zachodzące w świecie, ale może też się zbuntować przeciwko nim; choć tak na prawdę nic to nie zmieni. Odrzucając przesłankę (A) zakres możliwości rozszerza się i zawiera także to, co się nigdy nie zrealizuje. A więc tylko formalnie można te niezrealizowane wydarzenia nazywać możliwymi.

Następca Kleantesa w 232 roku przed Chrystusem, Chryzyp, nie zgadzając się ze swym poprzednikiem, odrzucił przesłankę (B), a zachował (A) i (C). Tym samym uznał, że niemożliwość jest konsekwencją możliwości, uzasadniając swoje stanowisko tym, że w hipotetycznym sądzie typu: „Jeżeli Dion umarł, więc «ten-oto» umarł”, pierwsza część jest możliwa, gdyż pewnego dnia Dion umrze, natomiast druga część jest niemożliwa, gdyż jeżeli Dion umarł, to nie ma już podmiotu, na który można by wskazać „ten-oto”. Zaimek wskazujący „ten-oto” (οὗτος) może odnosić się tylko do żyjącej osoby jako takiej, ale nie do zmarłej.

Konieczność dla Chryzypa jest więc tym, co jest zawsze prawdziwe i nie może się nie zdarzyć. Każde twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, nawet to, które dotyczy przyszłych wydarzeń, gdyż w świecie zachodzi ciąg przyczyn i skutków, których nie sposób uniknąć. Twierdzenie zatem, że „jutro odbędzie się bitwa morska”, jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Nie jest konieczne, gdyż jest wydarzeniem przejściowym. Bitwa mogłaby się nie odbyć, ale my tego nie wiemy, gdyż nie znamy wszystkich przeszkód, które mogłyby przeciwstawić się zrealizowaniu przeciwności. Chryzyp zachował twierdzenie (A), że to, co dotyczy przeszłości, jest konieczne prawdziwe, rozumując w ten sposób, że wszystkie przeszłe wydarzenia w momencie gdy się odbyły, nie mogły się nie odbyć. Nie są konieczne, gdyż są wydarzeniami przejściowymi.

²⁷ Por. wyżej przypis 8.

²⁸ Por. Ciceron, *De fato*, VII, 14.

mi, ale zdeterminowanymi przez wcześniejsze przyczyny.

Epikur (341-270 przed Chrystusem) i Karneades z Cyreny (214-129 przed Chrystusem) przeciwstawiali się dominującej u stoików doktrynie przeznaczenia i ich fatalizmowi. Dla pierwszego pewne wydarzenia wynikają z koniecznych praw, inne są przypadkowe, a niektóre spowodowane naszą działalnością są albo godne pochwały, albo potępienia. I tak Epikur zgadza się z Arystotelesem, że sąd o przyszłych wydarzeniach nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy. Owszem, zawsze jeden z nich nie będzie prawdziwy; w ten sposób Epikur chce uniknąć ogólnego determinizmu.

Również Karneades, chociaż potwierdził za Chryzypem, że wszelkie twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, a więc także i sądy o przyszłych wydarzeniach, to nie chciał się zgodzić, że wszystko jest zdeterminowane, a wydarzające się fakty są konieczne. Twierdził, że oprócz wiecznych i niezmiennych przyczyn są jeszcze przyczyny przypadkowe, gdyż wiadomo było, że Katon wystąpi w Senacie tego dnia, ale przecież ten fakt nie był zdeterminowany przez odwieczne przyczyny. Każde przypadkowe wydarzenie ma przypadkową przyczynę, a szczególnie działania ludzkie, powodowane przez wolną wolę człowieka²⁹.

Próba podsumowania

Sprecyzujmy nasz problem jeszcze raz. Gdy w *Metafizyce* Arystoteles próbuje określić, czym jest byt, stwierdza, że „byt” orzeka się wieloznacznie³⁰, nie wymienia w żadnym z tych rozumień, że byt można uznać za „konieczny, możliwy czy niemożliwy”. Owszem, mówi, że można go rozpatrywać jako substancję i przypadłość, prawdę i fałsz zdania, akt i możliwość. To Awicenna jest winny utożsamienia porządku ontycznego z porządkiem logicznym, wprowadzając do koncepcji Arystotelesa rozróżnienie na jeden Byt Konieczny, a pozostałe byty jako możliwe. Tę koncepcję kontynuował w Europie Jan Duns Szkot, według Heideggera – najlepszy myśliciel średniowiecza.

Powyższa prezentacja historyczna dotycząca pojęcia „możliwości” ujmowanego w relacji do pojęcia „konieczności” i sformułowanego w zasadzie z punktu widzenia porządku logiki, gdzie rozróżnia się jeszcze pojęcia „niemożliwości” i „przypadkowości” (*contingentia*)³¹, skłania do zastanowienia się, czy tym czterem pojęciom odpowiada coś w realnie istniejącej rzeczywistości, czy zaś są one wytworem naszych spekulacji, przeciwstawiających afirmację negacji: możliwy – niemożliwy, konieczny – przypadkowy.

Wygląda na to, że takie rozróżnienie jest wynikiem ludzkiego rozumowania, a nie rozumienia rzeczywistości. Należy więc zawsze tropić, identyfikować i ściśle przestrzegać w opisach filozoficznych

²⁹ Por. tamże, XI, 23 - XII, 28; XIV, 31.

³⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1028 a 10 : „τὸ ὄν λέγεται πολλὰχῶς”, „ens dicitur multis modis”.

³¹ Por. J. Hintikka, dz. cyt., rozdz. III i VIII, s. 41-61 i 147-175.

granicy między skutkami spowodowanymi przez nasze myślenie a skutkami zrealizowanymi przez przyczyny realne, zewnętrzne. Gdy tego nie będzie się uwzględniać, wtedy to, co pomyślane, będzie miało ten sam wymiar bytowy, co rzeczy realne, istniejące poza naszym intelektem.

Jeżeli prawdopodobnie wszyscy filozofowie zgodziliby się na koncepcję arystotelesowskich możności wrodzonych w strukturze danego bytu (np. wielbłąd ma taką strukturę bytową, która nie pozwoli mu na przejście przez przysłowiowe ucho igielne, natomiast mała pchła pewnie się przez nie przecisnie), to już gorzej jest z zaakceptowaniem możności nabytych (kupiłem saksofon, więc stałem się posiadaczem tego instrumentu, na którym będę mógł grać albo mu się przyglądać z dumą szczęśliwego posiadacza, natomiast nigdy nie nabędę skrzydeł, by fruwać jak wróbelek) czy z możliwościami wyuczonymi (trudno lekarzowi zaprojektować elektrownię nuklearną, natomiast z powodzeniem będzie leczył chorych), a już zupełnie jest źle, gdy analizujemy możliwości będące wynikiem wyłącznie naszego myślenia. Zdarza się, że pomyślana „realnie” możliwość niekiedy nakłada się na rzeczy-

wistość, ponieważ odkryliśmy właściwą przyczynę danego zjawiska, ale to nie nasze myślenie czy wymyślona przez nas struktura spowodowała zajście tego wydarzenia, lecz jego realna przyczyna, gdyż możliwości są zawsze wynikiem naszego rozumowania³².

Nałożenie się możliwości na możność jest wynikiem pomieszania porządku bytowego z porządkiem poznania czy z porządkiem logiki, albo więcej: nadanie, w naszym sposobie rozumowania, porządkowi poznania czy porządkowi logiki ważności jedyne, rzeczywistego i prawdziwego sposobu opisywania rzeczywistości. Jeżeli prawdą jest, że z porządku bytowego przechodzimy do porządku poznania, to odwrotna droga nie jest taka oczywista. Faktem jest, że świat fizycznych bytów poznajemy poprzez zmysły i intelekt, ale na odwrót jest trudniej. To, co wymyśli nasz intelekt (liczne możliwości), nie tak łatwo urealnić, zrealizować, gdyż intelekt nie może wyjść z nas i inkarnować się w rzeczywistości. Tylko w wymiarze religijnym może stać się cud, że „Słowo stało się ciałem”, lecz gdy pomyślimy w naszej wyobraźni czy w intelekcie, że urosły nam skrzydła, to i tak nie będziemy fruwać.

Wnioski

Próba wyeliminowania z myślenia człowieka kategorii „możliwości” nie była celem artykułu.

Jest to niemożliwe, ponieważ ludzkie władze poznawcze – zmysły, intelekt,

wola – funkcjonują, opierając się na możliwości. Chodziło raczej o ukazanie potrzeby rozróżniania w każdej sytuacji (praktycznej i teoretycznej) „tego, co jest realnie istniejące” wraz ze swoimi tran-

³² Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 45.

scendentaliami, od tego, co jest tylko pomyślane czy jest naszym wytworem. „To, co pomyślane” jest zawsze z porządku możliwości, jest tylko naszym pomysłem. „To, co jest naszym wytworem”, może być zrealizowane jedynie ze względu na nadaną mu jedną lub wiele funkcji: samochód do szybszego przemieszczania się czy do transportu, instytucja do ułatwienia ludziom życia, teoria polityczna, ekonomiczna, teologiczna do zrozumienia poszczególnych aspektów życia wśród innych osób. Oczywiście funkcje te możemy wypaczyć. I tak samochodem możemy spowodować wypadek, instytucja zamiast pomagać, może utrudniać życie, teorie polityczne, eko-

nomiczne, teologiczne zamiast przekazywać nam prawdę o człowieku, mogą fałszować rozumienie osoby, jego relacji z innymi, Boga.

Wydaje się, iż są to skutki ustawicznego mylenia porządku myślenia z porządkiem bytowania. Pierwszy wprowadza nas w świat możliwości, drugi w świat realnie istniejących bytów. Pierwszy wywodzi się z tradycji platońskiej, drugi z tradycji arystotelesowskiej. W dziejach filozofii często mieszano te dwie tradycje. I dzisiaj też, w życiu codziennym, mamy tendencje do ich utożsamiania, gdy nasze pomysły czy twory bierzemy za samodzielne, realnie istniejące byty.

Potentiality or potency. Introduction to the problems

Keywords: potency and potentiality, Arabic philosophy, Thomas Aquinas, history of the medieval philosophy

The aim of the article is to show how the Aristotelian contents “potentiality” and “potency” have been mixed up in the Arabic legacy, especially in Avicennian philosophy. Whereas Aristotle distinguished between potentiality as the logical term and potency as the ontological one, Avicenna combined them and concluded that potentiality can be regar-

ded as the concerning the level of real being. This confusion has been held later by, for example, John Duns Scotus. It was great service of Thomas Aquinas, who discerned two concepts and precisely indicated that they belong to the different and irreducible orders: logical and ontological one.