MARTIN HEIDEGGER

ARISTOTEL, *METAFIZICA*, *THÊTA* 1-3

Despre esența și realitatea puterii

Traducere din limba germană de Bogdan Mincă

TREI

FilosoFii
ACADEMOS

Cuprins

Nota traducătorului 7

Introducere. Aristotel și interogarea sa cu privire la multiplicitatea și unitatea faptului de a fi 11

§ 1. Alături de întrebarea privitoare la categorii, întrebarea cu privire la *dynamis* și *energeia* aparține domeniului interogării cu privire la ființare 11

§ 2. Multiplicitatea faptului de a fi al ființării 21

§ 3. Echivalarea și diferențierea ce au loc între ființare și faptul de a fi. Faptul de a fi ca Unu, la Parmenide 30

§ 4. Multiplicitatea și unitatea faptului de a fi 41

§ 5. Unitatea lui „a fi" — nu ca gen, ci ca analogie 50

§ 6. Analogia lui „a fi" și caracterul ei problematic 61

PARTEA PRINCIPALĂ

Primul capitol. *Metafizica*, *Thêta 1*. Unitatea esenței lui *dynamis kata kinêsin*, a puterii înțelese din punctul de vedere al mișcării 69

§ 7. Considerații privitoare la mersul întregului tratat despre *dynamis* și *energeia* 69

§ 8. O subgrupă alcătuită din două semnificații folosite în sens figurat: *dynamis* din punct de vedere geometric; *dynaton*, respectiv *adynaton*, din punctul de vedere al enunțului 78

§ 9. *Dynamis kata kinêsin* și semnificația sa călăuzitoare 92

§ 10. Modalități ale puterii 117

§ 11. Unitatea puterii de a face și de a suporta: conceptul ontologic și cel ontic al puterii, precum și conexiunea lor internă 137
§ 12. Puterea și neputința — faptul de a avea în sine o retragere. Deplina semnificație călăuzitoare 143

Capitolul al doilea. *Metafizica*, *Thêta 2*. Împărțirea lui *dynamis kata kinêsin*, în vederea lămuririi esenței sale 154
§ 13. Despre *logos* („știre") și suflet. Împărțirile în „știutor"–„fără de știre" și „însuflețit"–„neînsuflețit" 154
§ 14. Raportul excepțional ce domnește între putere și „știre", din cadrul lui *dynamis meta logou*, al competenței 171
§ 15. *Dynamis kata kinêsin* ca o competență a sufletului ce tinde să... 194
§ 16. Divizarea internă și finitudinea lui *dynamis meta logou* 200

Capitolul al treilea. *Metafizica*, *Thêta 3*. Realitatea lui *dynamis kata kinêsin* sau a competenței 208
§ 17. Locul capitolului, tema sa, precum și legătura sa cu teza megaricilor 208
§ 18. Începutul disputei lui Aristotel cu megaricii 223
§ 19. Starea-de-a-fi-în-exercițiu înțeleasă ca realitate a competenței. Fenomenul exercitării și al încetării să... 234
§ 20. Realitatea lucrului perceptibil și a putinței de a percepe 247
§ 21. Încheierea disputei: megaricii ratează mișcarea inerentă trecerii, mișcare caracteristică competenței 263
§ 22. *Energeia kata kinêsin*. Realitatea competenței este co-determinată de către esența ei, iar esenței îi aparține, la rândul ei, realitatea 272

Postfața editorului 287
Glosar român-german 291
Glosar de cuvinte grecești 301

NOTA TRADUCĂTORULUI

Volumul de față oferă traducerea prelegerii ținute de Martin Heidegger la Universitatea din Freiburg i. Br. în semestrul de vară al anului 1931, prelegere ce se găsește acum în volumul 33 al *Operelor complete*. Detalii despre titlul inițial al prelegerii, precum și despre alte aspecte formale pot fi găsite în *Postfața editorului*. Tot aici sunt menționate edițiile din Aristotel și alte comentarii la care face trimitere Heidegger. Toate notele traducătorului, precum și orice alte inserții sau adaosuri ale traducătorului sunt puse între paranteze drepte. Ceea ce se află pus între paranteze rotunde sau acolade îi aparține lui Heidegger.

Cuvântul german *Kraft*, prin care Heidegger redă grecescul *dynamis*, a fost tradus prin „putere“ și nu prin „forță“, întrucât *Kraft* are o semnificație mai largă în germană decât „forță“ în română, incluzând și sensul de „putere“. Acest lucru poate fi văzut în cazul adjectivului *kräftig*, pentru care în românește nu avem decât traducerea „puternic“ („forțos“ are doar un sens familiar), sau al adjectivului *unkräftig*, „neputincios“, „fără putere“. Este adevărat că, în fizică, vorbim de „forțe“ (*Kräfte*) și nu de „puteri“, dar neajunsul acesta este minor, întrucât Heidegger se referă rareori la forțele din fizică.

În sfârșit, tranziția pe care Heidegger o face la un moment dat în curs de la *Kraft* la *Vermögen* (competență) este mai ușor de tradus în românește dacă pornim de la înțelesul de „putere“ al lui *Kraft* și nu de la cel de „forță“.

Într-un singur punct m-am îndepărtat de terminologia heideggeriană românească, și anume în traducerea lui *Sein*, tradus până acum prin „ființă“, dar pentru care am propus varianta „fapt de a fi“ sau „a fi“. Motivul este acela că „ființă“ înseamnă în limbajul obișnuit „entitate vie“ (oameni, animale, uneori și plante) și doar în sens filosofic înseamnă „fapt de a fi“. Or, Heidegger insistă în prelegerea de față asupra necesității de a diferenția net *faptul de a fi* al ființării (adică al tuturor celor ce sunt) de *ființarea* propriu-zisă (v. pp. [18] și urm.). Cuvântul „ființă“, cu pluralitatea sa de sensuri — fapt de a fi, ființă vie (deci nici măcar toate cele ce sunt!) —, conține, așadar, o echivocitate pe care am preferat să o evit. Este adevărat că „«a fi»-ul“ sună mai straniu decât „ființa“, dar pentru Heidegger miza este tocmai experimentarea stranietății „a fi“-ului, în răspăr cu tradiția metafizicii occidentale și a doctrinelor despre ființă.

Am ales să redau cuvintele grecești în transliterare latinească, deoarece am considerat că astfel publicul cititor poate urmări mai ușor interpretările lui Heidegger. Vocalele lungi *eta* și *omega* au fost redate prin „ê“ și „ô“.

În încheiere, aș dori să mulțumesc cu toată căldura studenților mei de la Facultatea de Filosofie a Universității din București, împreună cu care am discutat și analizat pas cu pas prelegerea de față în cadrul unui curs facultativ.

Bogdan Mincă

Am ales o notație a lui Nietzsche pentru a caracteriza voința mai profundă a prelegerii ce urmează:

> *Poate că peste câteva secole se va considera că întreaga filosofare a germanilor își are adevărata ei demnitate în faptul de a fi fost o recâștigare treptată a solului antic și că orice pretenție la „originalitate“ este meschină și caraghioasă prin comparație cu acea pretenție mai înaltă a germanilor: de a fi refăcut legătura ce părea ruptă — legătura cu grecii, cu tipul de „om“ care a ajuns, până acum, la cea mai înaltă formă.*
>
> Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, aforismul 419

INTRODUCERE

ARISTOTEL ȘI INTEROGAREA SA CU PRIVIRE LA MULTIPLICITATEA ȘI UNITATEA FAPTULUI DE A FI

§ 1. Alături de întrebarea privitoare la categorii, întrebarea cu privire la dynamis *și* energeia *aparține domeniului interogării cu privire la ființare*

Sarcina prelegerii de față este de a interpreta un tratat filosofic din filosofia greacă și de a face acest lucru filosofând. Tratatul ne-a parvenit sub forma cărții a IX-a (*Thêta*) a *Metafizicii* lui Aristotel. Acest tratat — un text de sine stătător și împărțit în zece capitole — are drept obiect al cercetării *dynamis* și *energeia*, cuvinte ce înseamnă, în traducere latinească, *potentia* și *actus*, iar în traducere germană, *Vermögen* și *Verwirklichung* [„putință/competență" și „realizare"], sau *Möglichkeit* și *Wirklichkeit* [„posibilitate" și „realitate"].

Ce a căutat Aristotel să afle în această investigație cu privire la *dynamis* și *energeia*? Ce l-a împins să facă o cercetare despre „posibilitate" și „realitate"? Care este acel domeniu mai larg al interogării, în care își are locul acest tratat aristotelic?

Răspunsul la aceste întrebări e ușor de dat. N-avem decât să ne uităm la contextul mai larg al investigației cu pricina: e vorba de *Metafizica* lui Aristotel. Prin urmare, tratatul despre *dynamis* și *energeia* este unul „metafizic". Iată o informație

justă și corectă — totuși ea nu ne spune nimic. Știm noi oare ce este acel lucru pe care îl numim, în genere, „metafizică"? Nu. În schimb, am căzut pradă magiei acestui cuvânt și promisiunii de mister și de mântuire pe care o aduce cu sine. Și totuși, pe lângă faptul că informația potrivit căreia tratatul lui Aristotel ar fi unul „metafizic" nu ne spune nimic, ea ne mai și induce în eroare. Iar acest lucru nu se întâmplă doar de ieri, de azi, ci se întâmplă de două milenii. Căci Aristotel [4] nu a avut vreodată acces la acel lucru care a fost înțeles, mai târziu, prin cuvântul și prin conceptul de „metafizică". Mai mult, Aristotel nici nu a căutat acel ceva pe care oamenii au crezut că l-au identificat în scrierile sale, și anume „metafizica".

Dar dacă nu lăsăm tradiția să ne dicteze nimic și nici noi nu vrem să ne închipuim ceva ce nu a existat, așadar, dacă preferăm să renunțăm la informația — aflată pe toate drumurile — cum că tratatul ar fi unul „metafizic", atunci ce să facem mai departe? Cum altfel să circumscriem acel domeniu al interogării în care tratatul își are locul său? N-ar fi oare mai bine să nu decidem nimic și să ne abținem de la a ști ceva determinat? Atunci însă, tentativa noastră de a face primii pași pe urmele cercetării lui Aristotel — așadar de a căuta împreună cu ea — ar rămâne lipsită, pentru multă vreme, de orice direcție, de orice călăuzire. Trebuie totuși, de la bun început, să știm ceva clar despre intenția acestui tratat, despre succesiunea pașilor săi, despre cât de departe dorește el să ajungă. Prin urmare, care este domeniul de interogare în care își are locul tratatul cu pricina? Textul însuși ne spune acest lucru, chiar din primele rânduri.

Peri men oun tou prôtôs ontos kai pros ho pasai hai allai katêgoriai tou ontos anapherontai eirêtai, peri tês ousias. Kata gar ton tês ousias logon legetai talla onta, to te poson kai to

poion kai talla ta houtô legomena: panta gar hexei ton tês ousias logon, hôsper eipomen en tois prôtois logois. (*Thêta* 1, 1045 b 27-32) „Așadar, despre ființarea ce vine în primul rând — și aceasta înseamnă despre acel ceva cu care sunt puse în relație toate celelalte categorii ale ființării (și la care ele se întorc) —, a fost deja tratat: despre *ousia*. Celelalte ființări" — de remarcat aici: *to on*: „fiind"-ul[1] (gerundival!) —, „așadar celelalte ființări (*i.e.* cele care nu sunt înțelese drept *ousia*) sunt spuse prin raportare la ceea ce este spus în cadrul rostirii lui *ousia*: cât-de-mult-ul, precum și în-ce-fel-ul și celelalte care sunt spuse astfel. Căci toate ființările (celelalte categorii, cu excepția lui *ousia*) trebuie să aibă la ele însele și în ele însele spunerea lui *ousia* — așa cum am înfățișat noi în primele expuneri (cu privire la *ousia*)." (Despre *prôtôs*: semnificația ce le poartă pe celelalte și le conduce, cf. *infra*, pp. [42] și urm.) [5]

Prima propoziție constată faptul că s-a discutat despre categorii, și anume despre prima categorie — dar într-un alt tratat. A doua propoziție descrie modalitatea în care are loc punerea în relație a tuturor celorlalte categorii cu prima categorie (și întoarcerea lor la ea). În această propoziție dăm de trei ori peste: *logos*, *legetai*, *legomenon*. Punerea în relație (și întoarcerea) celorlalte categorii se desfășoară ca un *legein* într-un *logos*.[2]

Legein înseamnă „a culege" — mai precis: a pune laolaltă, a strânge, a pune un lucru laolaltă cu altul, a socoti un lucru

1 În germană *das Seiend*, cuvânt inexistent, obținut prin simpla articulare a gerunziului *seiend* (fiind). Alegând să nu scrie *das Seiende* (ființarea), așa cum ar fi normal, ci *das Seiend*, Heidegger insistă pe dimensiunea gerundival-participială din *das Seiende*, așadar prezența simultană a două elemente în orice participiu–gerunziu: ceva (substantivul) *și* faptul de a fi al acestui ceva (verbul). (*N.t.*)

2 Despre *logos*, *cf*. începutul prelegerii despre *Sofistul*, semestrul de iarnă 1924/25: insuficient [M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA 19), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1992].

împreună cu altul, a pune în legătură. Această punere laolaltă este o prezentare și o dispunere a ceva (o aducere și o expunere a ceva): *faptul de a face ceva accesibil prin adunarea și unificarea lui*. Și, întrucât o astfel de prezentare și dispunere se desfășoară preponderent prin intermediul relatării și vorbirii-despre... (prin care ceva este dat mai departe și împărtășit), *logos*-ul capătă înțelesul de discurs ce pune mai multe lucruri laolaltă și astfel le prezintă. Totodată, *logos*-ul înțeles ca prezentare capătă înțelesul de dovedire; și, în cele din urmă, înțelesul de interpretare, *hermêneia*.[3] Înțelesul de „relație" al *logos*-ului (ca adunare unificatoare, ca ținere laolaltă, ca regulă) este, așadar, mai vechi decât înțelesul de „discurs" (cf. *infra*, pp. [121] și urm.). A ne întreba cum de a ajuns *logos*-ul să aibă și înțelesul de „relație" este un mod greșit de a întreba. Dimpotrivă, procesul s-a desfășurat invers.

Prin faptul că prezintă ceva adunându-l laolaltă, discursul îl face accesibil, îl face să fie manifest. Astfel, Heraclit spune (în frag. 93): *ho anax, hou to manteion esti to en Delphois, oute legei oute kryptei*..., „Stăpânul al cărui oracol se află la Delphi nici nu rostește dând ceva la iveală, nici nu ascunde..." Această punere în contrast, fără ocolișuri, a lui *legein* cu *kryptein*, cu „a învălui", demonstrează într-un mod simplu și izbitor următorul lucru: *legein* înseamnă — prin contrast cu învăluirea — dezvăluirea, facerea să fie manifest. Platon a exprimat acest lucru cu claritate atunci când, spre finalul dialogului *Sofistul*, a surprins funcția cea mai proprie a *logos*-ului ca *dêloun*, ca facere să fie manifest. *Logos*-ul, ca discurs, reprezintă facerea să fie manifest prin punere-laolaltă în cadrul

3 Tot acest pasaj este construit de Heidegger pornind de la verbul *legen*, „a pune, a așeza", și de la compușii săi: *zusammenlegen* („a pune laolaltă"), *darlegen* („a prezenta, a înfățișa"), *vorlegen* („a dispune, a pune în fața..."), *belegen* („a dovedi", literal: „a pune ceva peste ceva"), *auslegen* („a interpreta"). (*N.t.*)

rostirii; *logos*-ul este enunțarea a ceva despre ceva, cu caracter dezvăluitor. [6]

Punerea în relație a celorlalte categorii cu prima (și întoarcerea lor la ea), despre care vorbește Aristotel, se desfășoară în orizontul *logos*-ului. Așadar, atunci când noi — folosind un mod prescurtat de a vorbi — spunem că punerea în relație (și întoarcerea) categoriilor la prima sunt „logice", aceasta nu poate însemna decât un singur lucru: sus-numita punere în relație se întemeiază pe *logos* — și înțelegem acest cuvânt în sensul lămurit mai sus. În schimb, toate reprezentările noastre despre „logic" și „logică", așa cum le-am moștenit prin tradiție și au devenit pentru noi ceva obișnuit, trebuie ținute la distanță (presupunând că avem, în genere, o idee precisă și bine întemeiată atunci când ne referim la cuvinte precum „logică" și „logic").

Mai mult, dacă acele lucruri numite „categorii" nu doar se mărginesc să survină în cadrul *logos*-ului și să fie utilizate când omul enunță ceva, *ci ele țin, prin chiar esența lor, de domeniul enunțării* — ei bine, atunci înțelegem mai bine de ce categoriile se numesc tocmai „categorii".

Katêgorein înseamnă „a acuza", „a învinovăți"; așadar nu e vorba, în primă instanță, de o enunțare oarecare, ci de o enunțare accentuată, excepțională; deci înseamnă „a spune într-un mod radical ceva despre cineva": *i.e.* faptul că un om este așa și pe dincolo, faptul că lucrurile stau cu el într-un fel sau altul. Dacă aplicăm acest tip de enunțare lucrurilor și, în genere, ființării, atunci avem de-a face cu un mod de a vorbi care spune într-un mod apăsat *ce este în mod propriu-zis ființarea*, care este situația cu ea; așadar *katêgoria* este ceea ce este spus în acest fel și care poate fi spus în acest fel. Dacă locul cel mai propriu al categoriilor este *logos*-ul, atunci acest lucru implică faptul că în orice enunțare a ceva despre ceva se află

presupusă acea rostire excepțională prin care ființarea este, ca să zicem așa, acuzată — pe bună dreptate — de ceea ce este. Pe de altă parte, Aristotel folosește câteodată cuvântul *katêgoria* și într-un sens mai larg, deși, totodată, mai șters: e vorba de ceea ce este spus sau, pur și simplu, enunțat, în cadrul unui schimb de replici; sau, și mai clar formulat (*cf*. *Fizica*, *Bêta* 1, 192 b 17): *katêgoria* este pura și simpla adresare, *i.e.* ceea ce este spus cuiva în mod propriu-zis: numele, cuvântul și relația sa cu chestiunea. Dar ceea ce Aristotel numește, într-un sens apăsat, „categorii" se referă la ceea ce participă la orice enunțare, prin aceea că este spus într-un mod prevalent (chiar dacă nu este exprimat ca atare). [7]

Este un lucru firesc, și de aceea îndrăgit, să chemi în ajutor — tocmai atunci când vine vorba de înțelegerea filosofiei antice — doctrine mai vechi sau mai noi. De pildă, în privința categoriilor lui Aristotel, unii obișnuiesc să-l aducă în discuție pe Kant. Căci — nu-i așa? — el a dedus în mod „logic" categoriile din tabelul formelor judecății, adică al tipurilor de enunțuri. Cu toate acestea cuvântul „logic" de la Aristotel și cuvântul „logic" de la Kant înseamnă ceva cu totul diferit. Mai presus de toate, se trece cu vederea un caracter fundamental al categoriilor, așa cum le înțelege Aristotel. Iar acest caracter fundamental al categoriilor este menționat în mod expres în pasajul nostru: *katêgoriai tou ontos*, „*categorii ale ființării*". Ce se înțelege oare prin aceasta? Categorii care se referă la ființare ca la un „obiect" al lor (*genitivus objectivus*) sau categorii care îi aparțin ființării — caz în care ființarea joacă rolul de „subiect" (*genitivus subjectivus*)? Sau sunt înțelese ambele variante? Sau niciuna dintre ele? Trebuie să lăsăm deschisă această întrebare.

Oricum ar fi, am susținut deja — printr-o negație — următoarele: concepția obișnuită despre categorii ca „forme ale

gândirii", *i.e.* ca un fel de recipiente în care îndesăm ființarea, ratează adevărata stare de lucruri. Și aceasta cu atât mai mult cu cât Aristotel, în pasajul nostru, numește categoriile pur și simplu *ta onta*, „*ființările*", așadar cele ce aparțin prin excelență domeniului ființării.

Și totuși, am spus mai devreme — și tocmai în interpretarea celei de-a doua propoziții a lui Aristotel — că locul categoriilor ar fi în *logos*. Dar *logos*-ul, enunțul, este un enunț despre ființare, el nu este ființarea însăși. Avem deci o situație cu două fețe: locul categoriilor este în *logos* — categoriile sunt însăși ființarea. Cum se îmbină acestea două? Răspunsul ne lipsește. Iată de ce, de acum încolo, va trebui să ținem seama de următorul fapt: întrebarea privitoare la esența categoriilor vizează o zonă plină de întuneric.

(Esența categoriilor se înrădăcinează în *logos*-ul înțeles ca facere să fie manifest prin adunare-laolaltă. Să însemne oare această întâlnire a unității cu adevărul: faptul de a fi? Atunci când, la Parmenide, omul ajunge să rostească pentru prima oară faptul de a fi — ei bine, tot acolo, *hen* apare drept caracter al prezenței {*cf. infra*, p. [23]}. Să observăm corelația dintre [8] *on* ca *ousia*, *par-* și *synousia* și *hen* — toate înțelese ca „alături" și „laolaltă" — și *logos* ca rezultat al unei adunări-laolaltă, al unei puneri-să-stea-alături, al unei puneri-în-comun; și, de aici pornind, sensul „copulei", al lui „este".)

A treia propoziție citată din Aristotel determină apoi sensul în care *ousia* este prima dintre categorii. „Căci toate ființările trebuie să aibă la ele însele și să aibă în ele însele spunerea lui *ousia*." De pildă, *poion*, faptul de a fi într-un fel sau altul: ceva de acest tip, dacă este luat în el însuși, nu există defel; dimpotrivă, el nu va fi surprins în semnificația sa cea mai proprie dacă, odată cu surprinderea lui, nu va fi surprins și altceva: faptul de a fi într-un fel sau altul a ceva

anume. Această referință — „a ceva anume“ — face parte din conținutul categoriilor. Așadar acestea nu sunt puse în relație — prin intermediul enunțării — cu prima categorie într-o manieră ocazională sau secundară (ca și cum ele ar putea să însemne ceva dacă sunt luate izolat), ci, conform esenței lor, atunci când spun ceva *ele o implică în această spunere și pe ousia*. Și, în măsura în care categoriile sunt chiar ființările, ele o implică, în „a fi“-ul lor, și pe *ousia*. Aceasta a fost deja dintotdeauna spusă și este deja dintotdeauna: ea este prima categorie — ceea ce înseamnă, simultan: ea este prima ființare, *to prôtôs on*.

Cam atât despre o explicație sumară a începutului tratatului aristotelic. Din propozițiile sale introductive am vrut doar să aflăm în ce domeniu de interogare se plasează, pe sine însuși, tratatul. S-a spus oare ceva în această privință în propozițiile discutate de noi? Nu. Dimpotrivă, Aristotel n-a făcut decât să rezume ceea ce a fost discutat într-un alt tratat. Tradiția ne-a transmis o cercetare privitoare la categorii, și anume la prima categorie: e vorba de cartea a VII-a (*Zêta*) a *Metafizicii*. Dar poate că Aristotel amintește de acest tratat despre *ousia* (tratat care este, și el, unul de sine stătător) tocmai pentru a indica faptul că și următorul tratat aparține domeniului întrebării privitoare la categorii; *dynamis* și *energeia*, despre care va trata în continuare, sunt, atunci, și ele, tot două categorii — care vor face obiectul unei examinări separate. Iată un punct de vedere rezonabil — dacă ne gândim la percepția ulterioară (valabilă până astăzi) cu privire la *dynamis* și *energeia*, așadar la [9] posibilitate și realitate. Căci, mai ales pentru Kant (și de la el până azi), „posibilitatea“ și „realitatea“ fac parte, alături de „necesitate“, din categorii; mai precis, ele alcătuiesc grupa categoriilor „modalității“; ele sunt — pe scurt spus — modalitățile. Numai că în enumerările cu privire

la categorii ale lui Aristotel nu le vom găsi nicăieri pe *dynamis* și pe *energeia*. *Pentru Aristotel, întrebarea despre* dynamis *și* energeia, *despre posibilitate și realitate, nu este o întrebare categorială.* Iată ceva ce trebuie afirmat fără echivoc, împotriva tuturor tendințelor de interpretare curente. Iar această declarație — desigur, una făcută în sens negativ — reprezintă prima condiție prealabilă pentru înțelegerea întregului tratat.[4]

Dar atunci, care este locul acestei investigații, dacă nu orizontul mai larg al întrebării privitoare la categorii? Răspunsul este dat cu claritate în următoarea propoziție (*Thêta* 1, 1045 b 32-35):

Epei de legetai to on to men to ti ê poion ê poson, to de kata dynamin kai entelecheian kai kata to ergon, diorisômen kai peri dynameôs kai entelecheias. „Întrucât ființarea este spusă, mai întâi (*to men*), drept o «ființare–ceva», sau drept o «ființare așa sau altfel», sau drept o «ființare atât de mare sau mică» (pe scurt: în sensul categoriilor), apoi însă (*to de*) este spusă din punctul de vedere al lui *dynamis* și *entelecheia* și *ergon*, ei bine, atunci ne propunem să oferim o lămurire care să țintească la obținerea conceptului lui *dynamis* și *entelecheia*."

De aici reiese cu claritate: întrebarea cu privire la *dynamis* și *entelecheia* este, la rândul ei, o întrebare despre ființarea ca atare — numai că una orientată diferit. Așadar această întrebare se mișcă și ea — la fel ca întrebarea despre categorii — *în domeniul general al interogării cu privire la ființare*; iar această interogare este singura care îl animă, de fapt, pe Aristotel.

---

4 Aici s-ar cuveni să aducem în discuție și alte expuneri ale lui Aristotel despre *to hyparchein*, *to ex anankês* și *to endechesthai hyparchein* (*Analytica priora* A 2, 25 a 1 și urm.); *cf. De interpretatione*, capitolele 12 și urm.

To on, ființarea însăși, trebuie deci să aibă o asemenea esență, încât să permită atât o cercetare (în sensul categoriilor), cât și [10] pe cealaltă (în sensul lui *dynamis* și *energeia*) — și nu numai să permită așa ceva, ci chiar, pesemne, să o ceară. Așadar cercetarea cu privire la *dynamis* și *energeia* este o interogare cu privire la ființare, orientată într-o direcție precisă și, ca atare, diferită de întrebarea privitoare la categorii. Totuși interogarea privitoare la ce anume este ființarea în măsura în care este ființare (*ti to on hê on*), ei bine, această interogare este — așa cum arată Aristotel de mai multe ori (de exemplu, *Met*., *Gamma* 1 și 2; *Epsilon* 1[5]) — filosofarea cea mai proprie (*prôtê philosophia*). Iar aceasta îl vizează pe *prôtôs on* (pe *ousia*); prin urmare, *dynamis* și *energeia* nu fac și ele parte din această întreprindere? Sau, nu cumva, apartenența aceasta constituie ea însăși întrebarea prin excelență? În măsura în care această întrebare nu a fost pusă și, cu atât mai puțin, nu a primit un răspuns — ei bine, acest lucru nu poate decât să însemne că întrebarea cu privire la faptul de a fi rămâne, încă, una prea dificilă.

A întreba cu privire la *dynamis* și *energeia* — așa cum urmează să se întâmple în tratatul aristotelic — înseamnă a filosofa în mod propriu-zis. Astfel, dacă vom avea ochi să vedem și urechi să auzim, dacă vom avea o minte bine așezată și o voință adevărată, atunci vom afla, grație interpretării acestui tratat (presupunând că vom reuși să-l interpretăm), ce înseamnă să filosofezi. În felul acesta, vom avea parte de o experiență filosofică și, poate, vom deveni noi înșine mai experimentați în a filosofa.

Tratatul despre *dynamis* și *energeia* reprezintă *una* dintre întrebările cu privire la ființarea ca atare. Aristotel nu ne

5 *Cf*. pasajele din celelalte scrieri unde este amintită *prôtê philosophia.* În comentariul lui Bonitz, Prooem., pp. 3 și urm.