

Andrzej Chmielecki

Sposoby istnienia

W rozprawie zamieszczonej w pierwszym numerze *Filo-Sofiji* w jednym z przypisów powoływałem się na rozróżnienie czterech sposobów istnienia. Ponieważ problematyka istnienia jest zbyt ważka, aby funkcjonowała jedynie na prawach przypisu do tekstu głównego, niniejszym przedkładam szersze opracowanie na ten temat. Zadaniem jego jest wskazanie możliwości ontologicznej charakterystyki istnienia w obliczu pierwotnego charakteru predykatu „istnieje”.

Problem

Aby uprzytomnić sobie trudności z uzyskaniem pojęcia istnienia, wyjdźmy od najogólniejszego terminu ontologicznego – „bytu”. Można sądzić, że termin „byt” to rzeczownik wywodzący się od czasownika b y ć . Z gramatycznego punktu widzenia ogół znaczeń tego czasownika można podzielić na przechodnie (= być czymś bądź jakimś) i nieprzechodnie (= istnieć). Innymi słowy, możemy mówić o sensie p r e d y k a t y w n y m i e g z y s t e n c j a l n y m tego słowa. O istnieniu mówimy zatem w tych wszystkich kontekstach, w których używamy nieprzechodniego sensu słowa „być” *resp.* „jest”.

Z uwagi na wspomnianą pochodność słowa „byt” od „być”, odnosi się to też do niego – bytem jest coś, co jest czymś/jakieś i co zarazem jakoś istnieje¹ (w tradycji tomistycznej znajduje to wyraz w rozróżnieniu w każdym bycie momentów istoty i istnienia).

¹ Zauważmy, że takie określenie bytu pozwala uniknąć paradoksu niebytu, dającego się wysłowić następująco: „niebyt musi jakoś być – czy też być czymś – bo w przeciwnym razie nie wiadomo, czego istnieniu zaprzeczamy mówiąc, że niebytu nie ma”. Paradoks ten znika, jeśli rozróżnić bycie czymś i istnienie. Jeśli bowiem niebyt to zaprzeczenie bytu, wówczas albo nie jest on czymś określonym, albo nie istnieje; dopuszcza więc to jego bycie czymś określonym językowo (np. „coś nieistniejącego”). Jeśli natomiast niebyt pojmiemy jako przeciwieństwo bytu, wówczas ani nie jest on czymś, ani nie istnieje. Będzie tak wówczas, jeśli będzie on określony w sposób wewnętrznie sprzeczny – np. jako „coś, co nie jest czymś” (*resp.* „co jest niczym”).

Tu właśnie pojawia się problem. Cokolwiek zechcemy powiedzieć o jakimś bycie, jakkolwiek go scharakteryzować – również w sensie egzystencjalnym – musimy użyć jakiegoś predykatu. Będzie to więc szło „na konto” bycia w sensie predykatywnym. Stąd wniosek, że o samym istnieniu nic rzeczowo powiedzieć nie można. Z punktu widzenia zasobów leksykalnych języka odpowiada temu fakt, że termin „istnienie” resp. „istnieć” jest terminem pierwotnym, niedefiniowalnym za pomocą definicji normalnej – nie ma po prostu innego terminu egzystencjalnego, który byłby od „istnienia” ogólniejszy, a zarazem miał zbliżony sens. Zresztą, gdyby taki termin istniał, sytuacja powtórzyłaby się w odniesieniu do niego.

Nie znaczy to jednak, że musimy zrezygnować z jakichkolwiek prób dookreśleń w tym względzie, wiadomo wszak, że definicja normatywna jest tylko jedną z wielu, mamy też do dyspozycji definicje aksjomatyczne, ostensywne, itd. Sądzę, że w odniesieniu do istnienia najczęściej spotykaną sytuacją jest właśnie użycie ostensji – wskazanie pewnego wzorca w tym względzie, tj. bytu, który posiada cechę traktowaną jako zarazem konieczną i wystarczającą dla istnienia. Ujęcia takie można określić mianem *p a r a d y g m a t y c z n y c h*.

O istnieniu – paradygmatycznie

W dziejach filozofii wskazywano przynajmniej trzy takie wzorce. Jako paradygmatyczną cechę tego, co istniejące, wskazywano mianowicie na: (1) czasoprzestrzenność, (2) czasowość (ale zarazem nie-przestrzenność), (3) pozaczasowość *resp.* niezmiennność. W pierwszym przypadku paradygmatem tego, co istnieje są ciała materialne (rzeczy), w drugim umysł bądź świadomość (przykład bytu zmieniającego się w czasie, ale nie posiadającego cech przestrzennych), w trzecim byty kwalifikowane zwykle jako „idealne”. Odpowiednie stanowiska ontologiczne, traktujące taki paradygmatyczny byt jako pierwotny w sensie egzystencjalnym, to realizm, idealizm subiektywny i idealizm obiektywny. Warto przy tym zaznaczyć, że ów paradygmatyczny sposób istnienia traktowany bywa bądź jako podstawowy (wersja słabsza), bądź jako jedyny (wersja mocniejsza). W wersji słabszej jedynie byt paradygmatyczny jest *s a m o i s t n y*, wszystkie inne byty istnieją na jego fundamencie. Arystotelesa można uważać za rzecznika realizmu w wersji słabszej (wszystkie kategorie bytów są ufundowane na kategorii rzeczy), reizm Kotarbińskiego jest przykładem wersji mocniejszej (tylko rzeczy istnieją). Kartezjusz był rzecznikiem idealizmu subiektywnego w wersji słabszej (*Ego cogito* jako egzystencjalne *prius*), Berkeley wersji mocniejszej (spirytualizm). Co do idealizmu obiektywnego, to sądzę, że rzecznikiem wersji słabszej był Platon, a mocniejszej być może Parmenides.

Przyznam, że najbliższe z wymienionych jest mi stanowisko realizmu, choć sam Arystoteles nie był zbyt konsekwentny, dopuszczając np. istnienie niesub-

stancjalnego Pierwszego Poruszyciela, będącego czystym aktem *resp.* formą (a więc nie rzeczą). Natomiast czysto rzeczowo biorąc, problem jaki się na gruncie tego stanowiska pojawia, jest następujący: skoro wszystko istnieje w czasie i przestrzeni, to jak istnieją czas i przestrzeń? Z drugiej strony, fizyka współczesna przyjmuje, jak się wydaje, że w chwili „zerowej” nie było jeszcze ani czasu, ani przestrzeni, mimo że coś już musiało istnieć, bo koncepcja Big Bangu nie jest koncepcją powstania Wszechświata z niczego.

U Kartezjusza jego *cogito* jest pierwsze co najwyżej w *ratio cognoscendi*, ale nie w *ratio essendi*. Choć bowiem akt samowiedzy poprzedza Boga w porządku uznawania w bycie, to *res cogitans* zostają przecież pojęte jako byty stworzone przez Boga. Innymi słowy, Kartezjusz uwzględnił co najwyżej *i s t o t ę* świadomości, pomijając całkowicie kwestię jej *n a t u r y*, a tym samym genezy, warunków zaistnienia.

Co do Platona, to jego stanowisko egzystencjalne jest nie do utrzymania choćby z tego względu, iż aby wyjaśnić istnienie świata zjawisk, równoległe z pozaczasowymi ideami musiał założyć istnienie niestwarzalnej materii oraz Demiurga; w konsekwencji idee nie mogą być uważane za jedyny rodzaj bytu samoistnego.

O istnieniu – ejdetycznie

Ujęcia paradygmatyczne mają charakter hierarchizujący. Drugi typ podejścia do problematyki istnienia, który określić można mianem *f o r m a l n o - o n t o l o g i c z n e g o* bądź *e j d e t y c z n e g o*, ma charakter porównawczy. Aby zrozumieć zasadniczą ideę tego podejścia, wyobraźmy sobie następującą sytuację. Oto siedzimy na ławce w parku i zastanawiamy się, jaką wysokość mają widziane przez nas drzewa. Nie mając możliwości ich zmierzenia, dysponujemy w każdym razie możliwością porównania – możemy np. stwierdzić, że ten oto dąb jest wyższy od tamtego modrzewia. Coś nam to więc mówi o wysokości drzew, choć jedynie w kategoriach względnych.

Podobnie jest z istnieniem. Nie dysponując możliwością bezwzględnej charakterystyki istnienia jako takiego, możemy próbować scharakteryzować *s p o s ó b i s t n i e n i a* jakiegoś bytu, porównując go w tym względzie z innymi. Możemy np. zapytać, czy i jak istnienie pewnego rodzaju bytów zależy od istnienia innych albo co by się stało, gdyby jakiś byt przestał istnieć – jakie miałyby to konsekwencje dla istnienia innych bytów. Innymi słowy, chodzi o cechy, których posiadanie przez jakiś byt jest relewantne dla istnienia jakichś innych bytów. Można w ten sposób wyodrębnić analitycznie (ejdetycznie) pewne relacje typu egzystencjalnego pomiędzy różnymi bytami. Ponieważ trzeba w tym celu odwołać się do pewnych predykatów, w konsekwencji uzyska się nie charakterystykę samego momentu istnienia, lecz bycia w sensie predykatywnym.

Niemniej rzuca to nowe światło na takie kategorie czy kwestie egzystencjalne, jak *z a i s t n i e n i e*, *s t a w a n i e* *s i ę* czy *w s p ó ł i s t n i e n i e*, może więc być użyteczne dla filozoficznej teorii rzeczywistości, która musi między innymi rozważać zagadnienie związków pomiędzy różnymi bytami.

Podejście takie zastosował między innymi Roman Ingarden, wyróżniając w drodze refleksji (redukcji) ejdetycznej cztery tzw. *m o m e n t y* *b y t o w e*, a w ślad za tym cztery dychotomiczne opozycje: samoistość – niesamoistość, samodzielność – niesamodzielność, niezależność – zależność, pierwotność – pochodność. Krzyżując ze sobą te cztery dychotomie, uzyskuje się 16 możliwości, z których połowa zostaje odrzucona jako układy wewnętrznie sprzeczne (nic nie może np. być zarazem pierwotne i niesamoistne), natomiast pozostałe określają (charakteryzują) możliwe sposoby istnienia. W konsekwencji inny sposób istnienia zostaje np. przypisany konkretom, inny abstraktom czy przedmiotom ogólnym (powszechnikom), a jeszcze inny bytom indywidualnym wprawdzie, ale będącym „fikcjami” (np. Pegazowi). Dla przykładu: byt zarazem samoistny, samodzielny, pierwotny i niezależny od innych charakteryzuje według Ingardena sposób istnienia absolutu, a byty spełniające układy cech, w skład których wchodzi moment niesamodzielności, istnieją intencjonalnie.

Podstawowa słabość tego ujęcia jest według mnie taka, że nic nie przesądza o ilości owych momentów bytowych. Dlaczego ma ich być cztery a nie więcej? Zauważmy, że wprowadzenie piątego momentu bytowego powiększyłoby teoretycznie liczbę możliwości do 32 i tak dalej w tempie wykładniczym. Po wtóre, jest to jedynie „skrzynka z narzędziami” – koncepcja nie przesądzająca nic o tym, jak się mają rzeczy w świecie, w którym faktycznie żyjemy (np. tego, czy materia jest bytem pierwotnym czy pochodnym), wymaga to odrębnych rozważań o charakterze metafizycznym (w rozumieniu Ingardena)².

Czy pojęcie różnych „sposobów istnienia” jest prawomocne?

Przeciwko podejściu ejdetycznemu – i wszystkim innym dopuszczającym wiele sposobów istnienia – bywa też jednak wysuwany argument bardziej zasadniczy, podważający wręcz ich sensowność czy prawomocność. Twierdzi się mianowicie, że wszystko, co istnieje, istnieje w takim samym sensie (w ten sam

² W ostatnich latach nowatorską koncepcję egzystencjalną, w swym radykalizmie przypominającą Nietzsche’a „przewartościowanie wszystkich wartości”, zaproponował L. Nowak. Mam na myśli projekt negatywistycznej metafizyki unitarnej zarysowany w pierwszym tomie książki *Byt i myśl* (drugiego tomu, w chwili gdy to piszę, jeszcze nie ma w księgarniach), a wstępnie zarysowaną następująco: „Brak bytu to byt *sui generis*; rzeczywistość obejmuje zarówno pozytywne jak i negatywne [...]. Nicość nie jest pustką istnienia, lecz jego maksymalnym przetłoczeniem, jest więc istnieniem czystym, nie przesłoniętym jawą faktów. Pojęcie istnienia jest więc porównawcze – świat tym bardziej istnieje, im mniej jest pozytywny a bardziej negatywny. Nicość istnieje więc najbardziej. A w szczególności bardziej niż tzw. świat aktualny” (L. Nowak: *Byt i myśl*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, t. 1, ss. 131, 128). Z oceną tej propozycji trzeba się jednak wstrzymać do czasu opublikowania drugiego tomu, zgodnie z maksymą „po owocach jego poznacie go”.

„sposób”). Nazwijmy rzeczników tego ostatniego stanowiska minimalistami (egzystencjalnymi)³.

Oto dwie przykładowe wypowiedzi minimalistów: „Jeśli przedmioty abstrakcyjne istnieją, istnieją w takim samym dokładnie sensie, w jakim istnieją wszelkie inne byty, a więc i przedmioty konkretne: jedne i drugie po prostu są. To, że jedne z nich dają się np. spostrzec, a drugie nie, nie świadczy bynajmniej o tym, że jedne z nich istnieją w jakiś inny sposób niż drugie, tylko o tym, że są to przedmioty o różnych własnościach: jedne są czasowo-przestrzenne, a drugie nie itp. Nie zgadzam się, co za tym idzie, z tezą [...], jakoby zbudowanie ontologii wymagało wprowadzenia pojęcia »różnych sposobów bycia«. Wymaga ono co najwyżej wprowadzenia różnych kategorii ontologicznych. Różnice między przedmiotami należącymi do różnych kategorii ontologicznych (ale istniejącymi w dokładnie ten sam sposób) wystarczają, w moim przekonaniu, do zdania sprawy z tego, z czego by miały zdawać sprawę rzekome różnice w sposobie ich istnienia”⁴.

Unisono wtóruje Marianowi Przełęckiemu Zdzisław Augustynek: „W rozważanym tu kontekście istnieje wyjątkowy zamęt pojęciowy, który utrudnia zrozumienie, o co [...] w istocie chodzi. Główna przyczyna takiego stanu rzeczy leży w koncepcji, według której do różnych typów przedmiotów odnoszą się różne »sposoby« istnienia. Jeśli np. zakłada się, że istnieją abstrakty, to rzekomo istnieją one w jakiś (całkiem) odmienny »sposób« niż konkrety. W swej formie zdegenerowanej koncepcja ta stwierdza, że istnieje właściwie wszystko – tylko różne typy przedmiotów na różne »sposoby«. Przy bliższej analizie łatwo zauważyć, że chodzi tu o różne znaczenia terminu »istnieć« i – co najbardziej szokujące – niewiele lub prawie nic nie mające ze sobą wspólnego; pozostaje zatem tajemnicą, dlaczego używa się w takim razie tego samego terminu »istnieć«. Można wykazać, że źródłem tej koncepcji, charakterystycznej dla fenomenologii (ale nie tylko), jest pomieszanie pojęcia istnienia z 1. różnymi cechami odmiennych rodzajów przedmiotów (o które w danym przypadku chodzi), albo 2. z różnymi kryteriami istnienia, służącymi do stwierdzania istnienia egzemplarzy tych rodzajów przedmiotów, albo wreszcie 3. z różnymi metodami poznania tych rodzajów. Jeśli zapytać adherenta omawianej koncepcji czym np. różni się istnienie konkretów od istnienia abstraktów, to odwoła się on zawsze do [...] swoistych cech, kryteriów, metod poznania.”⁵

Chciałoby się powiedzieć: „przyganiał kocioł garnkowi”. Przecież jeśliby spytać Z. Augustynka, dlaczego twierdzi, że np. Pegaz nie istnieje, to argumento-

³ Należy rozróżnić minimalistów egzystencjalnych od minimalistów metafizycznych, skądinąd bowiem ontologia minimalisty egzystencjalnego może być dość bogata. Może on np. dopuszczać istnienie abstraktów czy bytów o odmiennej naturze, tj. może być pluralistą, natomiast minimalista metafizyczny – np. G. Berkeley z jednej strony i T. Kotarbiński z drugiej – jest dodatkowo monistą (np. spirytualistą bądź fizykalistą).

⁴ M. Przełęcki, *O tym czego nie ma*, „Studia Filozoficzne”, 1979, nr 10, ss. 13-22; fragment cyt. za: J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska [red.], *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*, Wydawnictwo PETIT, Warszawa 1996, s. 72. Wszystkie inne wypowiedzi minimalistów będą cytowane według tego źródła.

⁵ *Ibidem*, s. 208.

wałby zapewne, że nikt takiego obiektu nie widział, że nie istnieje on w czasoprzestrzeni, że do istoty *resp.* natury Pegaza, implikowanej przez sens tej nazwy, należy to, że winien on być bytem czasoprzestrzennym, cielesnym, istotą żywą, itd., podczas gdy nie jest, będąc jedynie mitologiczną fikcją. Innymi słowy, odwoływałby się bądź do kryteriów bądź do własności, a nie do sensu „istnienia”⁶.

Gdyby chodziło o spór o fakty, można by się z taką argumentacją zgodzić. Nie chodzi tu jednak o spór rzeczowy, bo nikt przy zdrowych zmysłach nie twierdzi przecież, że Pegaz istnieje tak samo (w tym samym sensie) jak konie i ptaki. Powstaje zatem pytanie, o co w tym sporze chodzi. Czy o to, jaki typ dyskursu jest bardziej adekwatny (a więc o kwestie o charakterze poznawczym, w szczególności ontologicznym), czy też o to, jaki sposób mówienia jest wygodniejszy, prostszy, bardziej użyteczny (a więc o kwestie natury pragmatycznej)?

Barbara Stanosz, sympatyzująca w tym względzie z minimalistami, pisze: „Rozstrzygnięcie tego problemu [co istnieje – A.Ch.] należy traktować jako propozycję wyboru określonego typu języka, podlegającą wartościowaniu w kategoriach pragmatycznych, nie zaś jako tezę o rzeczywistości pozajęzykowej, wymagającą – jak hipotezy naukowe – uzasadnienia teoretycznego. Akceptacja takiej propozycji jest aktem zgody na pewien sposób mówienia, nie zaś aktem asercji pewnego twierdzenia o świecie”⁷.

Nie musi tak bynajmniej być. Według Quine’a na przykład wybór sposobu mówienia pociąga pewne rozstrzygnięcia (zobowiązania, zaangażowanie) o charakterze ontologicznym. Kryterium tego zaangażowania jest według niego rodzaj zmiennych poddawanych kwantyfikacji w sformułowaniach jakiejś teorii: „Użycie zmiennych związanych jest j e d y n y m sposobem mówienia, który ma konsekwencje w postaci decyzji ontologicznych [...]. Być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych. [...] [Jednak] stojąc wobec kwestii ontologicznych bierzemy pod uwagę zmienne kwantyfikowane nie po to, by dowiedzieć się, co istnieje, lecz po to, by dowiedzieć się, co dana wypowiedź lub teoria u z n a j e za istniejące. Jest to zatem problem dotyczący języka Nie ma więc nic dziwnego w tym, że spór ontologiczny powinien stać się sporem o język.”⁸

Mam w tej kwestii inny pogląd. Mógłbym się ewentualnie zgodzić, że spór ontologiczny powinien stać się sporem o sposób funkcjonowania umysłu, którego język jest tylko zewnętrznym wyrazem, w każdym razie wytworem, a więc czymś względem niego wtórnym, pochodnym. Użyłem jednak trybu warunko-

⁶ Używam trybu warunkowego, bo nie znam takiej wypowiedzi Z. Augustynka. Natomiast *explicite* stwierdza to W.V. Quine, jeden z najradykałniejszych minimalistów: „Gdyby Pegaz istniał, znajdowałby się gdzieś w przestrzeni i czasie – ale tylko dlatego, że słowo »Pegaz« posiada konotację czasoprzestrzenną, nie dlatego, by konotacja ta przysługiwała istnieniu” (Ibidem, s. 26).

⁷ B. Stanosz, *Słowo wstępne*, w: W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969, s. IX.

⁸ *Co istnieje? Antologia tekstów*, ss. 32, 34-35.

wego, gdyż skądinąd, jeśli nie chcemy przestać na poziomie zjawiskowym czy na poziomie przekonań zdroworozsądkowych – a więc tak czy inaczej na ujęciu powierzchownym – to kwestia, czym jest umysł i na czym polega sposób jego funkcjonowania, może zostać rozstrzygnięta jedynie na gruncie jakiejś ontologii – umysł jest wszak bytem pewnego rodzaju, pozostającym w jakichś relacjach z innymi bytami, i jako taki podpada pod zagadnienia ogólnej teorii bytu. Tylko takie ontologiczne ujęcie umysłu jest np. w stanie wyjaśnić fenomen odnoszenia się stanów umysłowych do czegoś (intencjonalność), a w konsekwencji możliwość istnienia języka jako systemu znaków do czegoś odsyłających. Tymczasem Quine w swej argumentacji ontologicznej po prostu dogmatycznie zakłada istnienie języka wraz z logiką i semantyką logiczną. Jest to uprawnione, jeśli chce się uprawiać jakąś naukę szczegółową, gdzie język i logika występują jedynie w roli neutralnych narzędzi, nie jest to natomiast do przyjęcia na gruncie rozważań o charakterze filozoficznym.

Po wtóre, problem polega na tym, że ontologia *modo* Quine zupełnie się do tego typu rozważań nie nadaje, ogranicza się ona bowiem do sporządzenia listy tego, co istnieje („Problem ontologii zdumiewa swą prostotą. Można go sformułować w dwóch słowach: Co istnieje?”⁹). Zapewne można tak pojmować ontologię, że opinia ta będzie trafna. Sądzę jednak, że zadania ontologii pojętej czy to jako *filozofia pierwsza*, czy jako *najogólniejsza teoria rzeczy w istocie*, są o wiele bogatsze. Dochodzą wszak takie choćby kwestie, jak: jaka jest natura tego, co istnieje, oraz jak poszczególne byty – czy dziedziny bytów o tej samej naturze – są wzajemnie powiązane, itp.¹⁰ Dlatego też sądzę, że ontologia minimalizmu jest zbyt uboga – tak w sensie repertuaru egzystencjalnego, jak i repertuaru kategorialnego – choć sami pozytywiści logiczni i filozofowie analityczni (bo oni głównie są egzystencjalnymi minimalistami) ubóstwo to poczytują za walor swych koncepcji, określając je eufemistycznie mianem „prostoty”.

Zauważmy, że aby odpowiedzialnie zaprzeczyć istnieniu np. Pegaza, musimy wiedzieć o czym mowa; innymi słowy, musimy go sobie najpierw jakoś przedstawić (np. wyobrazić). Nie wystarcza w tym celu znajomość znaczenia tego słowa, musimy na tej podstawie uchwycić (ukonstytuować) pewien przed-

⁹ Ibidem, s. 9

¹⁰ R. Ingarden np. rozróżnia trzy rodzaje pytań ontologicznych: egzystencjalne, formalne i materialne. Każdy przedmiot (w sensie czegoś w ogóle) może być mianowicie rozważany co do swego istnienia i sposobu istnienia, co do swej formy oraz co do swego materialnego uposażenia. Również L. Nowak wyszczególnia trzy główne zagadnienia ontologiczne, choć formułuje je inaczej niż Ingarden: „Są trzy podstawowe pytania metafizyczne. Pierwsze to pytanie, czy jest jeden świat, czy wiele niesprowadzalnych do siebie światów. Drugie to pytanie, co jest podstawową kategorią ontologiczną, do jakiego typu bytów sprowadzalne są wszystkie inne z przyjętej listy kategorii ontologicznych. Trzecie wreszcie pytanie dotyczy natury tego, co jest, i wyrasta z możliwości rozmaitego rozumienia negatywności właściwej naszemu myśleniu czy językowi” (L. Nowak, *op. cit.*, t. I, s. 130).

miot. I to o tym przedmiocie minimalista twierdzi, że nie istnieje. Są więc przedmioty nieistniejące. Augustynek stwierdza to *explicite*: „Przez przedmiot »w ogóle« rozumiem coś, co posiada przynajmniej jedną własność. Przedmioty zatem mogą być dowolne, czyli nawet takie, które nie istnieją.”¹¹

Stwierdzając „przedmioty nieistniejące są”, używa się nieprzechodniego, a więc egzystencjalnego, sensu słowa „być”, a ponieważ według minimalisty ma ono tylko jeden sens, zatem według niego *i s t n i e j ą* przedmioty *n i e - i s t n i e j ą c e*. Ot i ambaras. Być może jednak minimalista odrzuciłby zróżnicowanie „bycia” na „bycie czymś” i „istnienie”. Pomińmy zatem to zastrzeżenie. W dalszym ciągu jednak pozostaje dla mnie niepojęte, jak coś może posiadać jakąś własność – tj. być czymś bądź jakieś – w ogóle nie istniejąc. Mógłbym się ewentualnie zgodzić, że należy rozróżnić dwie klasy przedmiotów: do pierwszej należałyby te, które istnieją w sposób właściwy dla swej istoty, do drugiej te, które tego warunku nie spełniają, które zatem „istnieją inaczej”. Pierwsze można by wówczas nazwać przedmiotami rzeczywistymi, drugie – pozornymi bądź wirtualnymi. Rzeczywiste są np. kamienie przy drodze, osobniki „z krwi i kości”, a także obiekty matematyczne, które choć tak jak i Pegaz są wytworem operacji intelektualnych, to jednak na tym właśnie polega ich „inteligibilna” natura, że nie muszą (bądź nie mogą) być niczym innym; Pegaz byłby natomiast przedmiotem wirtualnym. Ale wówczas mielibyśmy jednak dwa sposoby istnienia. Po drugie, wynikałoby z tego, że dyskurs dotyczący istnienia wymaga – i to nie w kontekście kryteriów, lecz samego sensu tego, co istnieje – uwzględnienia własności, w orzekaniu o istnieniu czegoś musimy bowiem odwołać się do istoty tego czegoś.

W odniesieniu do przedmiotów posiadających niewykluczające się wzajemnie własności (niesprzecznych) można argumentować następująco:

1. Jeśli coś jest czymś/jakieś, to istnieje (nie może być np. tak, że coś jest rzeczą, jakością, relacją itd., ale nie istnieje).
2. Istnienie jest zawsze istnieniem czegoś określonego (choć możemy tych określeń nie znać lub mylić się w tym względzie). Jeśli przeto coś istnieje, to jest czymś/jakieś.
3. Zatem istnienie jest równoważne byciu czymś/jakimś i odwrotnie. A skoro tak, to istnienie może być analizowane w kategoriach własności.

Nie znaczy to oczywiście, że tym samym zagadka istnienia zostaje rozwiązana, w ten bowiem sposób przesuwa się jedynie zagadnienie – zagadka tkwi teraz w tym, na czym polega istnienie rozumiane jako bycie czymś. To już jest jednak kwestia możliwa do analizowania. Sądzę, że można to zrobić, odwołując się np. do pojęć takich jak *s a m o i s t n o ś ć* czy *s u b s t r a t*. Wyjawszy *p i e r - w o t n y* substrat wszystko powstaje jednak z czegoś (na fundamencie czegoś już istniejącego) i wskutek czegoś. Sądzę, że w ten sposób doszłoby się właśnie

¹¹ *Co istnieje? Antologia tekstów*, s. 203.

do idei pierwotnego¹² substratu, który będąc podmiotem pierwszych określeń (zróżnicowań, zmian), sam jako taki jest czymś niezróżnicowanym. A jak w obrębie niezróżnicowanego substratu może pojawić się jakieś zróżnicowanie? Sądzę, że trzeba założyć pewną tkwiącą w nim *p o t e n c j ę*, mianowicie *z d o l n o ś ć* działania i *m o ż n o ś ć* bycia zmienionym przez działanie. Tym samym mielibyśmy podstawę do rozróżnienia istnienia *a k t u a l n e g o* i *p o t e n c j a l n e g o*. Po wtóre, te byty, które mogą działać, są w stanie powoływać do istnienia nowe, dotąd nieistniejące postacie bytu (a w obrębie już istniejących powodować zmiany). Na tej podstawie można by dokonać zróżnicowania na istnienie czynne i bierne (trwanie). Nie można też wykluczyć pojawienia się takich obiektów bądź właściwości (np. relacji), które ani nie mogą działać, ani być zmienione przez działanie. Cechowałby je zatem jeszcze inny modus egzystencjalny.

*

Wyżej argumentowałem, że ontologia zakładana przez minimalistów jest zbyt uboga, aby mogła być filozoficzną teorią rzeczywistości. Zbyt uboga jest też ich semantyka. A jest ona w naszym kontekście istotna, gdyż stanowi drugi rezerwuuar argumentacji minimalistów przeciw zbyt ich zdaniem „rozdmuchanemu” repertuariowi egzystencjalnemu. Oto bowiem powiadają oni, że zamęt pojęciowy związany z kwestią istnienia jest wynikiem nieodróżniania czy mieszania tego, co jakieś wyrażenie nazwowe *z n a c z y*, i tego, co ono *o z n a c z a* (np. Quine). Jeśli odróżnić znaczenie od oznaczania – argumentują – to okaże się, że terminy takie jak „Pegaz” wprawdzie coś znaczą, ale nic nie oznaczają, tj. nie posiadają desygnatu, są nazwami pustymi. *Ergo*, nie istnieje nic czego nazwą jest Pegaz¹³.

Ubóstwo polega tutaj według mnie na tym, że nie dostrzega się trzeciej istotnej relacji semantycznej, mianowicie *w y z n a c z a n i a*, a w konsekwencji dodatkowego elementu sytuacji znakowej – *s e n s u* czy też *p r z e d m i o t u* *i n t e n s j o n a l n e g o*. Jakoż, na pełną sytuację znakową składają się – obok samego znaku, a tym samym jakiegoś użytkownika – trzy elementy, mianowicie 1. *t r e ś ć* (intensja), 2. *s e n s*, oraz 3. *d e s y g n a t* znaku. Odpowiednio do tego należy rozróżnić trzy podstawowe relacje znakowe – *z n a c z e n i e*, *w y z n a c z a n i e* i *o z n a c z a n i e*. Innymi słowy, znak może coś znaczyć, coś wyznaczać i coś oznaczać, choć nie wszystkie znaki muszą mieć te wszystkie trzy właściwości. Przyjrzyjmy się tej kwestii nieco bliżej.

¹² Pierwotnego dla historii naszego Wszechświata, bo jedynie w tym obrębie możemy się odpowiedzialnie poruszać myślowo. Nie można jednak wykluczyć, że nasz Wszechświat powstał w wyniku kontrakcji jakiegoś uprzednio istniejącego, która doprowadziła w efekcie do Wielkiego Wybuchu.

¹³ „Nazwy przedmiotów fikcyjnych nie denotują żadnych przedmiotów istniejących” (*Co istnieje? Antologia tekstów*, s. 73).

Ad 1. T r e ś c i ą b ą d ź i n t e n s j ą znaku jest przedstawienie umysłowe będące wynikiem interpretacji znaku (= sposób jego rozumienia), w szczególności uzyskane przez zastąpienie jakiegoś znaku umownego (np. nazwy) przez inne znaki (nieumowne!), wchodzące w skład kompetencji znakowej użytkownika. Jak argumentowałem gdzie indziej¹⁴, u podstaw każdej semiozy leży jakaś reprezentacja psychiczna, tj. integralnie traktowany zbiór informacji zmysłowych, powstający bądź na zasadzie o d w z o r o w a n i a zachowującego pewne relacje, bądź przyczynowo-skutkowego p r z y p o r z ą d k o w a n i a. Dzięki temu pewne znaki, oprócz tego, że coś reprezentują, również w określony sposób bezpośrednio¹⁵ p r e z e n t u j ą to, co reprezentowane. Do takich znaków bezpośrednio prezentujących należą z jednej strony niektóre oznaki (gęstość dymu może np. dla kogoś o odpowiedniej kompetencji zawierać informację o intensywności palenia się, a jego zapach o rodzaju spalanej substancji), z drugiej zaś wszystkie znaki ikoniczne. Sądzę przy tym, że ze znakami ikonicznymi mamy do czynienia już na poziomie zwykłej percepcji czegoś, postrzeganie polega bowiem według mnie na tym, że pewne reprezentacje psychiczne zostają przez umysł potraktowane jako znaki ikoniczne, odsyłające do czegoś, co pojmowane jest na zasadzie podobieństwa do nich. Natomiast znaki umowne co najwyżej prezentują pośrednio, poprzez przypisaną im treść, która w ostatniej instancji musi odwoływać się do jakichś spostrzeżeń bądź wyobrażeń, bowiem aby zrozumieć jakiekolwiek wyrażenie językowe musimy wyjść poza język, uchwytując to, o czym mowa, tj. pewien przedmiotowy stan rzeczy. Toteż pojęcia i sądy nie są tworam językowymi, lecz umysłowym przedstawieniem jakiegoś (w ogólności pozaumysłowego) stanu rzeczy za pomocą znaków niekonwencjonalnych, nie tylko reprezentujących coś, ale i prezentujących, tj. zawierających informację o tym, co reprezentowane.

Ad 2. Tym, co o z n a c z a n e przez znak, jest jakiś element bądź aspekt rzeczywistości istniejącej niezależnie od tego znaku. Znak oznacza jakiś obiekt bądź stan rzeczy, jeśli obiekt ten podpada pod intensję tego znaku, tj. jeśli ją – z dokładnością do pewnego morfizmu – s p e ł n i a . To, co oznaczane przez znak można określić mianem jego d e s y g n a t u ¹⁶.

Ad 3. Intensja znaku (np. treść przypisana słowu „krasnołudek”) w y - z n a c z a pewien obiekt bądź stan rzeczy. To, co wyznaczone przez intencję, nazywam s e n s e m znaku bądź jego p r z e d m i o t e m i n t e n s j o n a l - n y m. Jest to przedmiot transsubiektywny – krasnołudek nie stanowi wszak stanu umysłu, lecz jest jego przedmiotem, nie „mieszka” między naszymi uszami, lecz (zgodnie z sensem tej nazwy właśnie) w jakimś lesie – choćby wyobrażonym.

¹⁴ Zob. np. A. Chmielecki, *Rzeczy i wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, ss. 118-134.

¹⁵ „Bezpośrednio” tzn. same znaki, a nie ich intensja.

¹⁶ W przypadku relacji nazywania, zamiast o desygnacie należałoby mówić o nominacie. W przeciwieństwie do oznaczania relacja ta zawiązuje się bez pośrednictwa znaczenia – np. za pomocą wskazania czegoś gestem. Zakłada to oczywiście niezależną od danej sytuacji znakowej znajomość odpowiedniego obiektu, będącą np. rezultatem wcześniejszego spostrzeżenia.

Ewidentnie zatem nie chodzi tu o coś, co istnieje tylko w umyśle, lecz o coś, co umysł transcenduje – przedmiot wyznaczony przez znaczenie nie jest bynajmniej przedmiotem *m y ś l o w y m*, nie istnieje w umyśle, lecz w odpowiednio określonej dziedzinie przedmiotowej. Z drugiej strony, jest to przedmiot irrealny czy też wirtualny, chodzi bowiem o obiekt (*resp.* stan rzeczy) ukonstytuowany na podstawie dostępnych użytkownikowi informacji.

Podobnie jest z przedmiotami *i n t e n c j o n a l n y m i*, tj. wytworami pewnych aktów świadomości, co związane jest, moim zdaniem, z tym, że rozróżnienie znak – intencja – sens jest semiotycznym odpowiednikiem fenomenologicznego rozróżnienia akt – treść – przedmiot aktu – znaki wymagają wszak osadzenia w umyśle jakiegoś użytkownika. Rozróżnienie sensu (= przedmiotu intencjonalnego) i desygnatu znaku odpowiada na przykład dość blisko Ingardenowskiemu rozróżnieniu przedmiotu *c z y s t o* intencjonalnego i przedmiotu *t a k ż e* intencjonalnego, mimo że za ujęciem Ingardena i moim stoją radykalnie odmienne teorie umysłu¹⁷. Dlatego też sądzę, że właściwym odkrywcą dziedziny bytów transsubiektywnych był Edmund Husserl, choć on sam terminu tego nie używał i choć kategoria przedmiotu intencjonalnego występowała już w scholastyce. Odkrył on tę dziedzinę w wyniku zastosowania fenomenologicznej *epoche* (ja doszedłem do uznania jej istnienia na zupełnie innej, ontologicznej drodze)¹⁸.

Według przedstawionej wyżej propozycji, sens nazwy (tj. odpowiedni przedmiot intencjonalny) istnieje zawsze – oczywiście we właściwy mu sposób – o ile

¹⁷ Fenomenologia oparta jest na idei bezpośredniego doświadczenia, pojętego jako „źródłowo prezentująca naoczność”, która dociera do samych rzeczy, tak że są one w tej naoczności „cieleśnie samoobecne”, i na idącym za tym odrzuceniu reprezentacjonizmu; tymczasem moje stanowisko w kwestii umysłu i poznania jest na wskroś reprezentacjonistyczne. Można ten paradoks zrozumieć, jeśli się zważy, że reprezentacje psychiczne będące podstawą spostrzeżenia są znakami bezpośrednio prezentującymi, dzięki czemu może zostać ukonstytuowany (wyznaczony) przedmiot spostrzeżenia. Ale jest to przedmiot intencjonalny, a nie rzecz „w swej własnej osobie”. Drzewo np. jako przedmiot spostrzeżenia posiada zielone liście, a zieleń nie jest przecież jakością przysługującą drzewu realnie istniejącemu, bo uzależniona jest od właściwości aparatu wzrokowego. Nie jest też ona jednak, z drugiej strony, własnością subiektywnego przeżycia, tj. stanu umysłowego – przecież przeżycia nie są zielone czy jakiegokolwiek innej barwy. Zieleń jest własnością przedmiotu intencjonalnego.

¹⁴ „Nieistnienie (w zwykłym sensie) przedstawionego lub pomyślanego obiektu odpowiedniego przedstawienia nie może go pozbawić jego obiektu przedstawionego jako takiego, musi się je zatem odróżniać jeden od drugiego. Różnica ta, jako tak wpadająca w oko, musiała się wyraźnie odbić w literaturze. Rzeczywiście, wskazuje na nią scholastyczne rozróżnienie obiektu »myślowego« (*mental*), »intencjonalnego«, »immanentnego« z jednej strony, a »rzeczywistego« obiektu z drugiej. Jednakże od pierwszego uchwycenia pewnej świadomościowej różnicy do jej trafnego, fenomenologicznie czystego ustalenia i poprawnego ocenienia jeszcze olbrzymi krok – i właśnie ten krok nie został zrobiony. Same nazwy nadane wskazują tu już na interpretacje, i to często wysoce fałszywe. Zdradzają się one tutaj w wyrażeniach takich, jak obiekt »myślowy«, »immanentny«, a wyrażenie obiekt »intencjonalny« co najmniej im sprzyja. Aż nazbyt chciałoby się powiedzieć, jakoby w przeżyciu była dana intencja ze swym obiektem intencjonalnym, który jako taki nierozdzielnie do niej należy, a więc jest w niej efektywnie zawarty. [...] Określenie redukcji fenomenologicznej, a także czystej sfery przeżyć jako »transcendentalnej« opiera się właśnie na tym, że w owej redukcji znajdujemy absolutną sferę materiałów i noetycznych form, takich, iż do ich w określony sposób ukształtowanych splotów przynależy – w myśl immanentnej, z istoty płynącej konieczności – owo przedziwne posiadanie świadomości czegoś określonego lub dającego się określić, w taki a taki sposób danego, czegoś, co jest przeciwstawione samej świadomości, co jest czymś zasadniczo innym, irrealnym, transcendentnym” (E. Husserl, *Idee*, t. I, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, ss. 308-309, 340).

wyznaczająca go intensja jest sensowna właśnie, tj. syntaktycznie poprawna i semantycznie niesprzeczna (np. treść wyrażenia „model atomu Bohra”; nie jest to natomiast przypadek wyrażenia „kwadratowe koło”). Tak więc Pegaz istnieje jako przedmiot intensjonalny wyznaczony przez sposób rozumienia nazwy „Pegaz”, mimo że nazwa ta nic nie oznacza (nie posiada desygnatu). Istnieje on wprawdzie dzięki jakimś umysłom, ale nie w umysłach – w umysłach rezydują wyobrażenia i myśli o Pegazie, ale nie Pegaz jako ich przedmiot. Podobnie ma się według mnie sprawa z obiektami matematycznymi. Są to wszystko obiekty ani nie obiektywne, ani nie subiektywne, lecz transsubiektywne (i – dzięki temu – inteligibilne)¹⁹.

Natomiast to, czy istnieje desygnat znaku, jest kwestią zależną od tego, czy i na ile odpowiednia intensja ma charakter poznawczy, tj. czy jest adekwatna względem obiektywnej rzeczywistości. W poznawaniu znaki stosujemy wprawdzie w i n t e n c j i opisanie świata obiektywnie istniejącego, ale i n t e n s j a stosowanych w tym celu znaków tego nie gwarantuje, wyznaczając jedynie pewną rzeczywistość wirtualną, której – jako uczestnicy kultury – jesteśmy współtwórcami, i w której – jako osoby – żyjemy.

Sądzę, że tylko wtedy r o z u m i e m y jakieś wyrażenie językowe, gdy potrafimy uchwycić jego przedmiotowy sens – w wyłuszczonej wyżej ujęciu sensu jako stanu rzeczy wyznaczonego przez treść mentalną przypisaną (na drodze zwyczaju językowego) temu wyrażeniu. Na tym właśnie polega przepaść dzieląca obiektywizujące rozumienie od subiektywnego doznawania czy znajdowania się w jakimś stanie psychicznym, że poprzez uchwycenie sensu tego stanu interpretujemy go w kategoriach przedmiotowych (a nie popędowo-behawioralnych, jak to ma miejsce u zwierząt). Nie wymaga to bynajmniej uzależniania rozumienia od wątpliwej epistemologicznie znajomości „warunków prawdziwości” odpowiedniego wyrażenia²⁰. Po pierwsze, eksplikacja „rozumienia” w kategoriach uchwytowania sensu odnosi się również – a nawet przede wszystkim – do wyrażen nazwowych i predykatywnych, w stosunku do których mówienie o warunkach ich prawdziwości nie ma zastosowania, a które przecież muszą być jakoś rozumiane, aby zrozumiałe były zawierające je zdania. Po wtóre, gdyby można wiedzieć, jakie są warunki prawdziwości jakiegoś zdania, to tym samym wiedzielibyśmy, czy jest ono prawdziwe. Tymczasem to jest właśnie problematyczne i w większości interesujących przypadków nieosiągalne; rozumienie zaś jest osiągalne. Nie można przecież czegoś, co efektywnie osiągalne, uzależniać od czegoś, co nieosiągalne, potrzebna jest w tym względzie jakaś efektywna procedura. Po trzecie, pozorna

¹⁹ Zauważmy, że takie ujęcie ich natury pozwala uniknąć zarówno platonizmu, jak i psychologizmu.

²⁰ Panujące w kręgach filozofów analitycznych wyjaśnienie tej kwestii jest następujące: „Kluczową kwestią dla rozumienia zdań jest uchwycenie warunków ich prawdziwości: rozumieć zdanie znaczy wiedzieć, jaką myśl ono wyraża, a to z kolei oznacza, że wiemy, co mniemalibyśmy, gdybyśmy uważali tę myśl za prawdziwą” (P. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 117).

trafność koncepcji „warunków prawdziwości” bierze się, jak można mniemać, stąd, że jeśli ktoś uznaje jakieś zdanie za prawdziwe, to jest przekonany, że „jest tak jak ono głosi”. Otóż to, że jest tak, jak zdanie głosi, gwarantuje właśnie relacja wyznaczania i tylko ona, tyle że tym, co jest takie jak owo zdanie głosi, jest rzeczywistość wirtualna przez nie wyznaczona, a nie świat realny, do którego na terenie poznania umysł nie ma bezpośredniego dostępu.

Konkludując: w filozoficznych sporach o istnienie nie chodzi ani o fakty, bo to jest zadaniem odpowiednich nauk szczegółowych, ani o właściwości języka, bo język jest wtórny względem zasad funkcjonowania umysłu, lecz o poznawczą adekwatność ontologii (w tym ontologii umysłu); nie o to, co jakiś termin znaczy czy oznacza, lecz co on wyznacza – o jego sens zatem. Sensów zaś, w jakich coś może istnieć *resp.* być czymś, jest w każdym razie więcej niż jeden. To w dziedzinie sensów sytuują się wszystkie interesujące, dyskutowane w rozważanym kontekście przypadki: dystrybucyjnie rozumiane zbiory elementów, abstrakty, semantyczne modele teorii idealizacyjnych, uniwersalia, rozmaite obiekty kulturowe. Dlatego też nie ma nic zdrożnego – niebezpiecznego, niejasnego czy wręcz absurdalnego – w uznaniu istnienia tego rodzaju bytów, jeśli tylko towarzyszy temu dookreślenie, na czym ich sposób istnienia polega. Przeciwnie, wydaje mi się, że jest to stanowisko bardziej konstruktywne i klarowne, niż gołosłowne w istocie zapewnianie, że wszystko, co istnieje, istnieje w taki sam sposób.

Cztery sposoby istnienia

Na tym tle chcę zaproponować własne ujęcie. Nawiązuje ono tak do ujęcia paradygmatycznego, jak i ejdetycznego. Do pierwszego w tym, że za pierwotny uznaje realny sposób istnienia (choć nie charakteryzuje go przez czasoprzestrzenność), do drugiego – że wprowadza więcej niż jeden wyróżnik istnienia i stosuje krzyżowanie podziałów. Różnica polega na tym, że wyróżniki te (kryteria podziału) są dobrane tak, iż ilość ich jest w jednoznaczny sposób określona, ani mniejsza, ani większa. Chodzi o wyróżniki mające scharakteryzować swoistość realnego sposobu istnienia.

Według mnie wyróżnikiem bytu realnego jest to, że zarazem może on działać, jak i być przedmiotem oddziaływania, tj. czymś, co może zostać zmienione w wyniku jakiegoś działania. Proponowana charakterystyka bytu realnego łączy zatem w jedno dotychczas funkcjonujące, ale jednostronne określenia realności w kategoriach działania – np. Max Scheler charakteryzował realność w kategoriach oporu stawianego działaniu, zaś Karl Popper jako realne traktował coś, co może działać. Proponowana lista wyróżników jest przy tym zupełna – dopełniają się one tak, że niepotrzebne jest żadne *tertium*²¹.

²¹ Konsekwencją proponowanego ujęcia jest to, że bytami realnymi mogą być tylko konkrety, bo byty

Sytuacja jest tedy następująca. Dokonujemy dwukrotnego podziału uniwersum (ogółu tego, co istnieje) za pomocą dwu niezależnych kryteriów. Krzyżując następnie ze sobą uzyskane dychotomiczne podziały, uzyskujemy cztery człony podziału, określające cztery możliwe sposoby istnienia, przy czym podział jest i wyczerpujący, i rozłączny. Ma on oczywiście, jak każdy podział, charakter konwencjonalny, ale sądzę, że jest dobrze umotywowany. Z drugiej strony, „na własnej skórze” przekonałem się, że jest on płodny poznawczo (nietrywialny, użyteczny w sensie heurystyczno-badawczym).

Oto jego rezultat i proponowana przeze mnie terminologia:

Byty spełniające oba kryteria to byty *r e a l n e* (istniejące realnie) – taka wszak była wyjściowa motywacja. Przykłady: kamień, emocja.

Byty spełniające pierwsze kryterium, ale nie spełniające drugiego, to byty *n a d r e a l n e*. Przykłady: Jaźń, Bóg.

Byty nie spełniające pierwszego kryterium, ale spełniające drugie, to byty *i r r e a l n e*. Przykłady: informacja, fikcyjne postacie literackie, czas, przestrzeń, teoretyczne modele zjawisk fizycznych.

Byty nie spełniające żadnego z tych kryteriów (a więc w szczególności takie, które nie podlegają zmianom) to byty *i d e a l n e*. Przykłady: obiekty matematyczne, wartości etyczne, prawa przyrody²².

*

Rzeczywistość to nie tylko realność, na rzeczywistość składają się wszystkie sposoby istnienia. Przy tym jedynie byty realne i nadrealne mogą spełniać rolę sprawczą, byty irrealne i idealne mogą co najwyżej spełniać rolę determinującą.

Z drugiej strony, rzeczywistość to nie tylko dziedzina tego, co *a k t u a l n i e* istniejące, lecz i sfera tego, co jest jedynie *p o t e n c j ą*. Potencją jest choćby sama *z d o l n o ś ć* działania i *m o ż n o ś ć* bycia zmienionym przez działanie, za pomocą których zdefiniowano wyżej wszystkie sposoby istnienia. Nie znaczy to oczywiście, że byty realne, nadrealne i irrealne (tj. byty spełniające przynajmniej jedno z zastosowanych kryteriów) to byty istniejące jedynie potencjalnie, bowiem odpowiednia zdolność *resp.* możliwość przy zaistnieniu odpowiednich warunków aktualizuje się. Zaistnieć aktualnie może tylko coś, czego wszystkie warunki realizacji są spełnione; co więcej, w takiej sytuacji owo coś musi z

abstrakcyjne pozbawione są mocy sprawczej. Z drugiej strony, bytami realnymi mogą być jedynie indywidua bądź zbiory (kolektywne) indywiduów, gdyż przedmioty ogólne również nie posiadają mocy sprawczej. Nie zakłada się tu natomiast, że byty realne to byty przestrzenne – wspomniane kryteria spełniają na przykład emocje oraz odruchy, nie mające wszak konotacji przestrzennych.

²² Dodatkowy, poza porządkującym (a więc czysto analitycznym), walor tej propozycji jest taki, że przy jej pomocy uzyskujemy inne od powszechnie przyjętego określenie bytu idealnego (mimo, iż nie podlega zmianie, może być powołany do istnienia; nie zakłada się tu więc preegzystencji). Nadto w wyniku uzyskujemy kategorię bytu nadrealnego, nie uwzględnianą dotychczas *explicite* przez żadną z istniejących ontologii.

kon i e c z n o ś c i zaistnieć. Jeśli któryś z warunków nie jest spełniony, mamy do czynienia z bytem potencjalnym²³.

Natomiast czysto potencjalny charakter mogą mieć pewne byty idealne – np. wiele matematycznych stanów rzeczy. Chodzi o sytuację, w której coś jest jednoznacznie wyznaczone (zdeterminowane), mimo iż nie istnieje *explicite* w świecie mentalnym. Jeśli np. określone są (w sensie: zdefiniowane) pewien zbiór i działanie na jego elementach, to tym samym określone (tym razem w sensie: jednoznacznie wyznaczone) są wyniki działań na wszystkich elementach tego zbioru, choć nikt nie przeprowadził odpowiednich obliczeń. W odniesieniu do istnienia idealnego bycie czymś określonym w tym sensie wystarcza. To samo dotyczy według mnie wartości etycznych, które istnieją niezależnie od tego, jak odpowiednie idee funkcjonują w umysłach ludzkich. Tak samo wreszcie jest z prawami przyrody – np. prawo swobodnego spadku obowiązuje niezależnie od tego, czy jest aktualnie jakiś obiekt, który stracił punkt podparcia i zaczyna spadać.

²³ Potencja to nie możliwość logiczna, gdyż logika nie odnosi się do procesów o charakterze twórczym – relacje logiczne nie wyprowadzają poza ontologię przesłanek – lecz możliwość realna, wyznaczona przez aktualnie istniejące „warunki początkowe”, których odpowiednia konfiguracja może doprowadzić do powstania czegoś nowego. Przejście od sfery potencji do sfery aktualności następuje, gdy – jednocześnie i w odpowiednim fragmencie przestrzeni – zajdą odpowiednie warunki (zdarzenia, stany rzeczy i ich konfiguracje). Powstały w ten sposób nowy obiekt bądź stan rzeczy staje się trwałym elementem rzeczywistości, gdy może współistnieć z tym, co już aktualnie istnieje, jak to np. ma miejsce z osobnikami zmutowanymi w toku ewolucji.