

Jacek Surzyn

Stanowisko Henryka z Gandawy w sporze o realną różnicę istoty i istnienia w bytach stworzonych

Folia Philosophica 19, 107-121

2001

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.

Spór o realną różnicę istoty i istnienia w bytach stworzonych zapoczątkowany został wystąpieniem Idziego Rzymianina, który w dziele *Theorematum de esse et essentia* przedstawił relacje istoty do istnienia w kategoriach różnicy rzeczowej *res et res*. Tak pojmowana, realna różnica spotkała się od razu z ostrą krytyką, na której czele stanął Henryk z Gandawy. Pierwszy atak na poglądy Idziego miał miejsce już w 1276 roku, kiedy to Henryk wydał *Quodlibet X*, gdzie 9. kwestia pt. *Utrum ipsum essentia creaturae sit suum esse* w całości poświęcona została temu zagadnieniu. Co ciekawe, sam Henryk, analizując tok swojej polemiki z młodym bakałarzem Uniwersytetu Paryskiego, zdawał sobie doskonale sprawę z tego, iż jest to spór dwóch różnych koncepcji metafizyki. Doktryna Idziego jest w najogólniejszych zarysach doktryną realistyczną, swój początek bierze z analizy bytów konkretnych i przez pojęcia ogólne dochodzi do pojęć transcendentálnych. Henryk wychodzi z kolei od badań pojęć najbardziej ogólnych, a więc od poję-

cia bytu rozpatrywanego na płaszczyźnie intencjonalno-poznawczej, i analizując relację: Stwórca – stworzenie, dochodzi do bytu kategorialnego i do ogólnych istot rzeczy rozpatrywanych jako *species*¹. W takim zatem obszarze należy rozpatrywać spór obu adwersarzy.

¹ Zob. K. Duda: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy*. „*Studia Medievalistyczne*” 1981, nr 21, z. 1, s. 167. Autor cytuje Henryka: „*Alio modo dicitur scientia universalis qua scitur aliquid in universali de subiecto communi et universali, utqua scitur aliquid de aliquo homine secundum quod est animal non autem secundum quod est homo. [...] metaphysica est scientia universalis et includit talis scientia universalis particularem potentia et virtute non autem actu.*” *Ibidem*, przypis 47, s. 167–170.



JACEK SURZYN

Stanowisko
Henryka z Gandawy
w sporze o realną różnicę istoty
i istnienia w bytach stworzonych



Analizę spornej kwestii rozpoczyna Henryk od odpowiedzi na pytanie: Czy byty stworzone są swoim istnieniem? I tutaj poglądy paryskiego profesora są identyczne ze stanowiskiem Idziego: żaden byt stworzony nie jest swoim istnieniem. Za przyjęciem takiej tezy przemawia kilka argumentów.

Po pierwsze, byt stworzony jest bytem subsystującym, a jeśli byłby swoim istnieniem, istnienie byłoby subsystujące, co przysługuje jedynie bytowi czystemu, niezłożonemu, rozumianemu jako Bóg. Stworzenie więc jawiłoby się nam jako Bóg, co zakrawałoby na absurd². Ponadto, jeśli w stworzeniach istnienie nie byłoby czymś innym od samego stworzenia, nie można by oddzielić (*separatio*) istnienia od bytu stworzonego, co jest równoznaczne z zaakceptowaniem tezy, że stworzenie jest niezniszczalne, wówczas bowiem istota bytu stworzonego istniałaby ze swej zasady i nie mogłaby nie istnieć³.

Drugi argument opiera się na ograniczeniu (*limitatio*) bytów stworzonych. Każdy byt stworzony musi być inną rzeczą (*res*) od swojego istnienia, gdyby bowiem było inaczej, byt stworzony byłby nieograniczony i nie stworzony⁴.

Trzeci argument przemawiający za różnicą pomiędzy istotą a istnieniem oparty jest na twierdzeniu Boecjusza: „[...] czymś innym jest tylko istnienie czegoś i bycie czegoś tym, czym jest. Jedno bowiem przypadłość, a drugie substancję oznacza.” Teza Boecjusza opiera się tutaj wyraźnie na różnicy pomiędzy istnieniem (*esse*) a istotą (*quod est*) w kategoriach różnicy między przypadłością a substancją⁵. Ograniczoność bytu złożonego zagwarantowana jest partycypacją substancji złożonej w istnieniu. Teoria partycypacji obecna jest zarówno w koncepcji Tomasza z Akwinu, jak i Idziego Rzymianina, i właśnie to, że byt złożony partycypuje w istnieniu, sprawia,

² „[...] ipsa creatura sit quid subsistens, si ipsa esset suum esse, ipsa esset subsistens esse: subsistens esse et esse purum, quod non est, nisi deus, creatura ergo esset deus [...]” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I, q. 9*. Ed. R. Macken. In: Henricus de Gandavo: *Opera Omnia*. Vol. 5. Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Center. Series 2. Leuven: University Press, 1979, s. 47. Por. E. Hocedez: *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276)*. „Gregorianum” 1928, T. 9, s. 98–99.

³ „[...] si creatura non esset aliud re a suo esse cum ipsum esse, inquantum huiusmodi non est tlimitatum, et ita infinitum esset quaelibet creatura in natura sua infinita [...]” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I, q. 9...*, dalej.

⁴ „[...] si creatura non est aliud re a suo esse, cum ipsum esse non posset a se ipso separari, esse non posset separari a re creata, et sic esset omnino incorruptibilis [...]” Ibidem, dalej. Por. E. Hocedez: *Le premier Quodlibet...*, s. 100. Jest to argument odnoszący się do bytów niematerialnych: „[...] et cet argument est plus developpe encore pour pouver la distinction dans les etres immaterials. Il faut reconnaitre que ce mot corruptibilis ne s'y lit pas.” Ibidem.

⁵ „[...] Boethii, qui dicit [...] ita diversum est esse et quod est, quod non esset verum si idem re essent creatura, et esse eius quod est, accepta essendi forma est, atque consistit, sed quod accipit, aliud est re ab eo, quod accipit.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I, q. 9...*, s. 47.

iż jawi on się jako ograniczony. Gdyby zaś był swoim istnieniem, nie mógłby w niczym partycypować, co jest wykluczone z samej jego zasady⁶.

Stworzenie partycypuje istnienie otrzymane od Boga, który jest – jak pisze Henryk – „samym istnieniem czystym” (*ipsum esse purum*). Owa partycypacja zachodzi za pośrednictwem istoty w następujący sposób: w stworzeniu można poznać samą jego istotę, jako coś odrębnego, i samo jego istnienie (to, że istnieje). Można bowiem stwierdzić, że ciało jest np. białe, gdy jego forma, mająca jakiś sposób istnienia, jest biała. Abstrahujemy zatem od tego, czy dany byt istnieje, czy też nie. W ten sposób istnienie musi różnić się od istoty⁷.

W związku z tym zachodzi fundamentalna – zdaniem Henryka – relacja pomiędzy stworzeniem a Bogiem (Stwórcą), którą można przyrównać np. do słońca i tego, co jest przez słońce oświetlane: „[...] stworzenie ma się tak do Boga, jak powietrze do oświetlającego je słońca, które jest świecące ze swojej natury, powiemy zatem, że ze swej istoty nie jest niczym innym jak samym światłem. [...] stworzenie z siebie i ze swojej istoty nie ma żadnej racji istnienia, lecz pozostaje »w ciemności niebytu«, gdy nie jest przez Boga oświetlone i nie jest dane mu Jego istnienie, w którym partycypuje.”⁸ Otrzymujemy więc interesujące porównanie relacji: Stwórca – stworzenie, do relacji słońce – to, co oświetlane.

Henrycjańskie rozróżnienie *esse essentiae* i *esse existentiae*

Przed dalszą analizą pojęcia istnienia w relacji Stwórcy – stworzenie przyjrzyjmy się bliżej Henrycjańskiej koncepcji Boga, jako jednego z członów tej relacji. Nie różni się ona od powszechnie przyjmowanej przez współczesnych Henrykowi scholastyków i od tej, którą podaje Tomasz z Akwinu⁹.

⁶ „[...] esse natura [non] sit suum esse, quod non sit limitata sed infinita, nisi poneretur esse ipsum purum non participatum quod non ita est, quia omne esse, quod attribuimus creaturae participatum est [...], ideo limitatum.” Ibidem, s. 51.

⁷ „[...] intelligendo ipsam creaturae essentiam [...] et ipsum esse quo participat [...] ad modo quo dicitur corpus esse album recepta in se forma albedinis [...] quod est, accepta essendi forma est itaque subsistit.[...] creaturam participare esse illi, qui dicunt, quod in creaturis aliud est ipsa essentia creaturae aliud vero re ipsum eius esse.” Ibidem, s. 48. Zauważmy, że w tekście próbuje się pojmować istnienie (*esse*) jako rzecz.

⁸ „[...] creaturae se habent ad deum sicut aer solem illuminantem, ut sicut solem qui est lucens per suam naturam etiam ponamus per suam essentiam, ut non sit aliud quam ipsa lux. [...] creatura de se et sua essentia non habet.” Ibidem, dalej.

⁹ Por. F. Van Steenberghe: *Le problem de l'existence de Dieu dans le „de ente et essentia” de St. Thomas d'Aquin.* „Revue Thomiste” 1938, T. 8, s. 237.

W sposób zasadniczy odróżnia Boga od stworzeń to, iż Jego istotą jest istnienie¹⁰. O Bogu orzekamy więc jako o najprostszym i najdoskonalszym istnieniu. Jest On „czystym istnieniem”, „samym istnieniem”, dlatego też nasz umysł potrafi Go uchwycić bez jakiegokolwiek złożenia. Krótko mówiąc, Bóg jest najdoskonalszym i najprostszym istnieniem aktualnym, stanowiącym jego istotę¹¹. W związku z tym w rozważaniach Henryka pojawia się nowy termin, którego nie używa w koncepcji Boga Tomasz z Akwinu czy też Idzi, bezpośredni adwersarz Henryka. Boga cechuje bowiem coś, co określane jest mianem bytowania istoty (*esse essentiae*), które jest niczym innym jak tylko konkretnym określeniem istoty Bożej w Jego własnej naturze. Oczywiście, to określenie istoty Bożej nie stanowi idealnego ograniczenia samego Boga w Jego istnieniu czy też doskonałości. Dzięki bytowaniu istoty Bożej możemy sobie wytworzyć najbardziej ogólne pojęcie, czym jest Bóg, choć naturalnie wskutek ograniczenia naszych możliwości poznawczych pojęcie to jest bardzo niedoskonałe. *Esse existentiae* staje się podstawą budowania definicji, pozwalającej określić opisowo samego Boga, czyli osiąść w jakiś sposób wiedzę (choć ograniczoną) na Jego temat¹².

Pojęcie *esse existentiae*, w koncepcji Henryka niezmiernie ważne, odnosi się bowiem także bezpośrednio do stworzeń. Związek Stwórcy ze stworzeniem ujawnia się w pełni w momencie partycypacji istnienia przez stworzenia. Zawsze w naszym poznaniu poznajemy byt stworzony partycypujący istnieniu, ale oczywiście w procesie poznawczym przez abstrakcję ujmujemy samą istotę bytu niezależną od istnienia bądź nieistnienia. Tak ujęta, istota z samej siebie nie ma żadnej racji bytu, dlatego – według Henryka – racji tej należy szukać poza samą istotą. Ową racją poznawanej istoty, dzięki czemu jest ona w ogóle bytem, jest idea tkwiąca w Bogu. To właśnie dzięki tkwieniu w Bogu każda istota jest bytem, zanim pojawi nam się jako byt stworzony w porządku natury, czego warunkiem jest akt kreacji Bożej¹³. Rysuje nam się tutaj obraz bytu stworzonego, w którym istota może zostać wyabstrahowana tylko dzięki temu, że niejako wcześniej przebywa ona jako idea w umyśle Boskim, i właśnie to – zdaniem Henryka – umożliwi w ogóle jakiegokolwiek poznanie, zasadzające się na tym, iż każdy byt stworzony jest bytem dzięki idei tkwiącej w Bogu jako forma, która może zostać urzeczy-

¹⁰ „Sciendum tamen quod creaturam participare esse a Deo qui est ipsum esse purum per essentiam.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*, q. 9..., s. 48.

¹¹ Podaję za: K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 168.

¹² Por. *ibidem*, s. 168–169.

¹³ „[...] intelligendi creaturam participare esse intelligendo ipsam essentiam creaturae, ut aliquid abstractum per intellectum indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens habens tamen formale ideam in deo, per quam in deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura, ad modum quo quolibet res habet esse ens in deo [...]” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*, q. 9..., s. 49.

wistniona w porządku natury tylko jako stworzenie partycypujące istnienie. Z tej perspektywy o istnieniu możemy mówić jedynie w ramach relacji: Stwórca – stworzenie¹⁴. Istota rzeczy staje się pewnym skutkiem działania Boga, ale ów skutek Bożej działalności ujawnia nam się tylko jako coś istniejącego, a więc przez istnienie, tak jak świecenie jest skutkiem działania słońca¹⁵.

Konsekwencją takiego myślenia stanowi stwierdzenie radykalnej różnicy Stwórcy i stworzenia w sposobie istnienia, które nie może być dla nich czymś wspólnym, w czym współuczestniczą, dlatego pojęcie „bytu” jest wspólne dla Boga i stworzeń tylko nominalnie (*nominis communitate*), co równoznaczne jest z tym, że słowo „byt” orzeka o Bogu i stworzeniach analogicznie¹⁶. Henryk w ukazaniu różnicy odwołuje się znowu do porównania słońca i świecenia. Pisze bowiem tak: „[...] i w ten sposób promienie światła są pewną partycypacją światła słonecznego poprzez swoją istotę. I w swojej istocie nie [partycypują – J. S.] poprzez coś dodanego tejże istocie jako rzecz różna od niej. Tak jak światło oglądane powietrze różni się od niego [...]”¹⁷. Różnica jest więc tutaj zasadnicza, a w ostatecznej konkluzji w bytach stworzonych istnienie różni się od istoty, ale nie może różnić się na sposób rzeczy, nie jest czymś dodanym do niej, lecz wprowadza jedynie relację stworzenia jako skutku, do swojej przyczyny – Stwórcy.

Istniejąca istota nie jest czymś różnym od samej istoty bez istnienia. Każde stworzenie istnieje dzięki temu, że jest skutkiem działania (kreacji) Boga¹⁸.

¹⁴ „Quod factum est, in ipso vita erat, et hunc fit ens in actu, quando deus ipsum sua potentia facit ad similitudinem suae ideae formalis quam habet in se ipso, et quod ex hoc dicitur participare esse quod est eius similitudo expressa in effectu ab illo esse puro quod deus est.” Ibidem, dalej.

¹⁵ „[...] ipsa essentiae rei in quantum est quidem effectus dei est quaedam similitudo esse dei, non autem est ipsa similitudo dei qua esse participat creatura aliquid praeter essentia ipsius creaturae differens re ab ipsa et ei impressa [...]. Non enim debet imaginari creaturae essentia sicut aer indifferens ad obscuritatem et luminositatem; sed sicut radius quidem in se natus subsistere a sole productus non necessitate naturae sed libera voluntate.” Ibidem.

¹⁶ Zob. K. Duǰak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 169, przypis 55.

¹⁷ „[...] et ita esset radius quaedam participatio lucis solaris per suam essentiam, et in sua essentia non per aliquid additum suae essentiae receptum in ipsa re differens ab ipsa, sicut lumen respectum in aere differt ab ipso [...]” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*, q. 9..., s. 50.

¹⁸ „[...] sic est de creatura et de deo, quod ipsa participat esse dei in eo, quod est in sua essentia quaedam divini esse similitudo sicut imago siglilli si esset in se subsistens extra caeram in sua essentia esset quaedam similitudo siglilli, non per aliquid additum ei. [...] creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia additum ei ut sit: immo ipsa sua essentia qua est id, quod est quaelibet creatura habet esse in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse [...]” Ibidem.

Henryk z tej perspektywy zdecydowanie odrzuca stanowisko Awicenny twierdzącego, że byt i jedność oznaczają pewne dyspozycje dodane do istoty na podobnej zasadzie, jak przypadłośći dodane do niej. Jest właśnie odwrotnie, byt i jedność są wewnętrznymi dyspozycjami samej istoty. Istota jest pewną określonością poznawalną za pośrednictwem intelektu i można odróżnić ową istotę np. od niebytu dzięki temu, że potrafimy ją zdefiniować. Określoność istoty wyraża termin *esse essentia*¹⁹.

W tekstach Henryka spotykamy się więc z dwojakim sposobem istnienia. Istota bytu stworzonego ma istnienie istoty (*esse essentiae*), które tworzy pewną określoność samej istoty, a dzięki temu odbywa się intelektualne poznanie danego bytu i utworzenie jego pojęcia w umyśle. Tym samym staje się możliwe uchwycenie inteligibilności bytów stworzonych. *Esse essentiae* odnosi nas także do formalnego wzorca, idei danego bytu w Bogu²⁰.

Drugi sposób istnienia nie wynika z wewnętrznej struktury istoty, lecz bierze się z relacji pomiędzy stworzeniami a ich Stwórcą. Jeśli zatem byt stworzony będziemy rozpatrywać jako skutek Bożego działania, to musimy stwierdzić jego istnienie aktualne, co wiąże się z tym, że tylko dzięki aktualności istnienia danego bytu stworzonego możemy wyznaczyć relację do jego przyczyny – Boga. Taki byt musi wszakże partycypować w istnieniu, wtedy jawi się jako realny, ale jego istnienie nie jest czymś różnym od jego istoty²¹.

¹⁹ „Et peccavit Avicenna multum cum aestimavit, quod ens et unum significant dispositiones additas essentiae, et unum, et ens reducuntur ad essentiam dispositionem et non sunt dispositiones, additae essentiae sicut est dispositio in albo et nigro [...]” Ibidem, s. 51. Por. K. Duda: *Problematyka poznawcza u Henryka z Gandawy*. „Roczniki Filozoficzne” 1967, T. 9, z. 1, s. 115.

²⁰ „Primum esse habet essentia creaturae essentialiter secundum tantum participative in quantum habet formale exemplar in deo. [...] et est illud esse rei definitivum quod de ipsa ante esse actuale solum habet existere in mentis conceptu, de quo dicitur, quod definitio est oratio indicans quid est esse.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I, q. 9...*, s. 53. Co ważne, autor wskazuje, że *esse essentiae* w gruncie rzeczy umożliwia poznanie przez definicję, czym jest istnienie – oczywiście jako *esse essentiae*. Por. A. Siemianowski: *Istnienie realne u Henryka z Gandawy*. „Roczniki Filozoficzne” 1965, T. 17, z. 1, s. 39–40; K. Duda: *Czy Henryk z Gandawy był esencjalistą?* „Roczniki Filozoficzne” 1966, T. 14, z. 1, s. 35. Przy okazji pojawia się tutaj koncepcja *lux divina*: „Henry thinks that, in the mind of God there are Ideas (*ideales rationes*) of all things. To gain the absolute truth about a thing, the mind must make a comparison with these eternal exemplars. But if someone had the divine Ideas as the object of his knowledge, then he would know the substance of God; and this, Henry considers it impossible except for soul in glory or those given special grace. [...] the mind of God or, as Henry calls it here the divine light (*lux divina*) is not the object known but the way of knowing (*ratio intelligendi*) it.” J. Marebon: *Later Medieval Philosophy (1150–1350)*. London–New York 1987, s. 146–147.

²¹ „Secundum esse non habet creatura ex sua essentia, sed a deo, in quantum est effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in menta divina. Unde quia istud esse non habet ex sua essentia, sed quadam extrinseca participatione, ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I, q. 9...*, s. 54.

Skoro istnienie nie jest czymś różnym od istoty, nie może być także czymś dodanym do niej. Jeśli bowiem byłoby rzeczą poza istotą, byłoby czymś nie stworzonym, stworzenie ze swojej natury nie ma istnienia, a gdy jawi się jako istniejące, nabywa lub partycypuje istnienie i z tego powodu istniejąca istota nie może być czymś nie stworzonym. Henryk argumentuje, że aby uniknąć tutaj procesu w nieskończoność, musimy przyjąć, iż jest pewna istota nabywająca istnienie, ale nie jako coś różnego od niej, lecz tylko jako coś, co relacjonuje (w drodze partycypacji) dany byt stworzony do jego Stwórcy.²²

Istnienie nie jest czymś dodanym do istoty również z innego powodu. Przyjmując bowiem w całej rozciągłości koncepcję Arystotelesa o substracie podłoża przypadłości, musielibyśmy uznać, że istnienie jest albo substancją, albo przypadłością. Jeśli istnienie byłoby substancją, należy rozważyć, czy miałyby postać materii, czy formy, czy też ich złożenia. Przyjmując, że istnienie jest materią, należy – zdaniem Henryka – zapytać o istotę tak rozumianego istnienia: czy jest materią, czy formą, czy też ich złożeniem: „[...] byłyby wówczas materią materii, lub też forma miałyby istnienie przez materię, albo złożenie miałyby materię inną od tej, którą ma istnienie.”²³ Wszystkie wnioski są nie do przyjęcia.

Henryk rozważa z kolei istnienie jako formę substancji, a wtedy – „jeśli [istnienie byłoby formą – J. S.], to albo substancjalną, albo przypadłościową. Jeśli przypadłościową: przez nią substancja nie ma istnienia [...]. Jeśli substancjalną, albo jest istniejąca przez się, a wtedy jest pewną istotą i [w konsekwencji – J. S.] inteligencja będzie miała istnienie dzięki istocie nie różniącej się od niej [...]. Każda rzecz zaś ma istnienie przez swoją istotę, gdy nie jest ono rzeczą dodaną istocie.”²⁴ Tak postawiona teza jest również nie do przyjęcia.

²² „[...] si illud esse sit res aliqua super essentiam creaturae cum non sit dare quod sit deus. et res increata erit ergo res creata. res autem quaelibet creata de se habet non esse. et si habet esse, hoc est participatum et acquisitum. Si ergo esse acquisitum, participatum [...] hunc aut erit procedere in infinitum aut status erit in aliqua essentia cui acquiritur esse quod nullo modo est aliud re ab illa essentia, cui acquiritur, et qua ratione statur in una essentia et natura creata, eadem ratione, et in qualibet.” Ibidem, s. 51. Por. J. Paulus: *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*. In: „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age.” Nr 15. Louvain 1949. s. 326–327.

²³ „[...] et habebit tunc materia materiam, aut forma habebit esse per materiam, aut compositio erit materia alia a qua habet esse [...]” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I. q. 9.*, s. 52.

²⁴ „[...] quod forma, [...] aut ergo substantialis aut accidentalis. Si accidentalis: per illam non habet esse substantia [...]. Si substantialis, aut est per se subsistens, et tunc est essentiam quaedam, et intelligentia quae habet esse per suam essentiam a se indifferentem. [...] res quaelibet habet esse per suam essentiam ut esse non sit res aliqua addita essentiae.” Ibidem.

Istnienie nie może być także substancją określaną jako złożenie formy i materii, ponieważ substancja jako takie złożenie istnieje *per se*, czyli jest substratem, podłożem przypadłości. Zdaniem Henryka mielibyśmy wówczas absurdalną sytuację, kiedy istnienie subsystujące mogłoby przyjmować przypadłości, a więc istnienie byłoby bytem autonomicznym, niezależnym od istoty i w samym istnieniu jako substancji *per se* nic nie wskazywałoby na to, że wchodzi ono w jakąkolwiek relację z istotą, czy to jako coś dodanego do istoty, czy też jako odniesienie skutku do przyczyn stworzenia²⁵. W tym miejscu Henryk w celu umocnienia swojej doktryny o dwóch rodzajach istnienia: *esse essentiae* i *esse existentiae*, przywołuje autorytet Awicenny, który w *Metafizyce* wyraźnie odróżnia *esse essentiae*, jako istnienie posiadane przez istotę z samej jej zasady, od *esse existentiae*, jako przyjęte przez istotę od czegoś innego, a wskazujące na aktualne (realne) zaistnienie (ukazanie się²⁶) bytu stworzonego²⁷.

Łatwo zauważyć, że zasadniczą rolę w metafizyce Henryka odgrywa Bóg, który jawi się jako przyczyna wzorcza i sprawcza bytów przygodnych. Właśnie to, że Bóg jest przyczyną wzorczą i sprawczą, umożliwia wskazanie w bytach złożonych *esse essentiae* i *esse existentiae*; z tego też powodu musimy przyjrzeć się bliżej, w jaki sposób Bóg jest w koncepcji Henryka rozumiany.

Bóg jako przyczyna wzorcza i sprawcza bytów

Henryk zajmuje się szczegółowo wyjaśnieniem tego związku. Bóg poznawczym aktem intelektu poznaje swoją istotę, która jest czystym istnieniem²⁸. Boże poznanie własnej istoty jednocześnie określa sposób partycypacji w niej innych istot bytów stworzonych. Tym samym każdy byt stworzony jest uważany za pewną naturę mającą przydzieloną mu przez Boga „ilość” istnienia. Innymi słowy, istota rzeczy jest określoną ilością istnienia partycypowaną w Bogu – bycie koniecznym. Decydującym czynnikiem, który określa ilość partycypowanego przez byt przygodny istnienia, jest tutaj Boży intelekt. Takim sposobem powstał w Bogu świat idei wzorczych wszystkich bytów, które Bóg stopniowo realizuje w czasie.

²⁵ „[...] quod componitur, hoc non potest esse, quia omnis substantia est per se subsistens.” Ibidem, s. 53.

²⁶ Patrz etymologia słowa *existere*: E. Gilson: *Byt i istota...*, aneks I.

²⁷ „Et est hic distinguendum de esse secundum, quod distinguit Avicenna in quinto in fine Metaphisicae suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae. Quoddam vero, quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*, q. 9..., s. 53.

²⁸ Por.: Idem: *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI–XXXIV. Ed. R. Macken. In: Henricus de Gandavo: *Opera Omnia...*, Leuven 1991, art. XXXI, q. 4, s. 56–75.

Każdy byt zatem, mając swoją wzorczą ideę w Bogu, różni się od niemości, musi więc mieć sposób bytowania, czyli własne *esse essentiae*²⁹.

Od momentu ujawnienia się danego bytu na zewnątrz, w świecie, otrzymuje on od Boga *esse existentiae*, co powoduje, że Bóg objawia nam się jako przyczyna sprawcza rzeczy. To ujawnianie się istoty Henryk utożsamiał z momentem stwarzania; Bóg, dając nam możliwość poznania tego procesu, jednocześnie wskazuje na relację, jaka zachodzi pomiędzy Nim a tym, co stworzył. Zdaniem Henryka pojawia się tutaj to, co określamy mianem istnienia. Jednocześnie różnica między istotą (właściwie *esse essentiae*) a istnieniem (*esse existentiae*) nie sprowadza się jedynie do różnicy myślanej w ramach ludzkiego intelektu, nie może być jednak także realną. Wnioski te nasunęły Henrykowi myśl o innym rodzaju różnicy, stojącej pomiędzy różnicą myślaną a różnicą realną, i tutaj tkwi źródło „różnicy intencjonalnej”³⁰.

Na wstępie należy wykazać, że różnica intencjonalna nie jest różnicą myślaną. Różnica myślna bowiem polega na tym, że mając pewną całość, którą stanowi dany byt stworzony, orzekamy o nim za pomocą wyrażen „pokrywających się” z ową całością bytu stworzonego. Poszczególne właściwości orzekania o bycie nie tylko nie stanowi w bycie czegoś autonomicznego w stosunku do innych właściwości, lecz także nie może pojawić się w naturze jako coś odrębnego – nie można jej nawet pomyśleć. Klasycznym przykładem opisywanej różnicy jest definicja i to, co definiowane³¹.

²⁹ Zob. K. Dudak: *Czy Henryk z Gandawy...*, s. 39; J. Paulus: *Les disputes d'Henri de Gand...*, s. 355–356. *Esse essentia* danego bytu jest czymś niejako pomiędzy bytem a niebytem, jednak swoją określonością opartą na „istnieniu” w intelekcie Boskim wzorczej idei owego bytu powoduje, że możemy odróżnić byt od niebytu, występuje tu więc w sensie ścisłym relacja wzorcza, w której Bóg jest przyczyną wzorczą dla wszystkich bytów w ich *esse essentiae*. W związku z tym zobacz znakomite studium: W. Hoeres: *Wesen und Dasein bei Henrich von Gent und Duns Scotus*. „Franziskanische Studien” 1967, 47. Jahrg., H. 2–4, s. 158–163.

³⁰ E. Hocedez: *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276)...*, s. 97.

³¹ „Vident primo, quod animal rationale et homo differunt sola natione sicut definitio et definitum.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I, q. 417, Q.* Podaję za: K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 179, przypis 98. Takie ujęcie różnicy myślanej jest wspólne z poglądem Idziego w tej materii; utożsamiał on ją z różnicą intencjonalną. Winę za postawę Idziego ponosi sam Henryk, który za mało miejsca poświęcał dokładnemu wyjaśnieniu sensu i istoty różnicy intencjonalnej. Dlatego też Idzi stwierdzi wprost: „[...] non intelligo quid sit differre intentione aliud quam differre ratione. Declaro ut intelligat.” Warto zapoznać się jeszcze ze stanowiskiem W. Hoeres a: „Unmittelbar nach dieser Behandlung des intentionalen Unterschiedes der conceptus: vivere und esse kommt Heinrich auf den bloßen Verstandesunterschied zu sprechen. Als Beispiel dienen ihm wieder definitio und definitum. Dieses sei der undifferenzierte, konfuse Begriff, die definitio dessen Explikation. Sowohl bei der distinctio intentionalis minor von esse und vivere wie bei der bloßen distinctio rationis von definitum und definitio ist also der eine beiden Begriffe ein vollkommenerer Ausdruck des anderen.” Idem: *Wesen und Dasein...*, s. 136.

Zdaniem Henryka ludzki intelekt potrafi jednak wydobyć z poznawanego bytu pojęcia i cechy, które nie podpadają pod wcześniej wykazaną zależność i tym samym nie różnią się myślnie, ale w inny sposób. Tutaj właśnie jest miejsce na to, co określa się jako różnicę intencjonalną.

Kluczem do jej zrozumienia pozostaje uświadomienie pełnego znaczenia dwóch określeń: „rzecz” (*res*) i „ujęcie umysłowe” (*intentio*). „Rzecz” w terminologii Henryka ma bardzo szerokie znaczenie i właściwie obejmuje swoim zakresem wszystko, co bytuje, co możemy określić terminem „byt” (*ens*) w znaczeniu najszerszym lub też terminem „rzecz”, ponieważ oba swoim zakresem obejmują to, co bytuje³². Całość rzeczywistości orzekanej terminem „rzecz” dzieli się na dwie grupy, które Henryk określił wyrażeniami: „rzecz uchodząca za rzecz” (*res a reor reris*) i „rzecz faktyczna” (*res ratitudine*).

Termin „rzecz faktyczna” orzeka o bytach istniejących poza intelektem, a mających swoje odwzorowanie w Bogu. Można je określić jako istoty i natury. Henryk pisze tak: „[...] rzecz ta jest rozumiana jako [...] cokolwiek, co jest pewną absolutną naturą i istotą mającą wzorzec w Bogu. Pojawia się jako istniejące poprzez działalność Bożą czy jest złożeniem, jak człowiek, osioł, czy zasadą złożenia, jak materia, forma, czy też byłoby ogólne, czy jednostkowe.”³³ Można zatem powiedzieć, że „rzeczy faktyczne” to wszelkie byty niezależne od ludzkiego intelektu, poznawane za jego pośrednictwem.

W przeciwieństwie do tego termin „rzecz uchodząca za rzecz” określa byty fikcyjne, myślnie, wszelkiego rodzaju nazwy, jak również byty intencjonalne. Są one wytworami intelektu i swoje bytowanie mają w intelekcie niezależnie od tego, czy ich odpowiednik istnieje, czy też nie istnieje poza intelektem³⁴.

³² „Dico enim quod hoc nomine omnia quod est neutri genesis et nominativi casus numeri pluralis supponens illi verbo sunt opposito illo facta per ipsum. continens vim signi distributivi totius universalis et simul vim universalis distributivi significati hoc nomine ens. vel significati hoc nomine res, quod significat analogice rem dictam a ratitudine quae significatur nomine entis veri, continens omne ens existens in verum natura extra intellectum vel ratum existere scilicet Deum et creaturam. et etiam rem dictam a reor reris quae significatur nomine entis diminuti continens omne ens existens in intellectu ab opere intellectus.” Henricus de Gandavo: *Summae Quaestionum*, art. LXXV, q. VI, f. CCCXII. D. E. Cytuję za: K. Dudak: *Problematyka poznawcza...*, s. 114, przypis 3. Por. Idem: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 178.

³³ „Res hic appellatur [...] quid quid est natura et essentia aliqua absoluta habens rationem exemplarem in Deo nata existere in existentia operatione divina sive sit compositum ut homo, asinus, sive principium compositi ut materia, forma, sive fuerit universale sive particulare.” Henricus de Gandavo: *Quodlibet*, q. 161, I. Cytuję za: K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 178, przypis 95.

³⁴ Por. W. Hoeres: *Wesen und Dasein...*, s. 156.

Zauważmy, że „rzecz uchodząca za rzecz”, będąc wytworem intelektu, nie ma swojego *esse essentiae*, nie można jej bowiem zrelacjonować do żadnej idei w Bogu, która byłaby jej wzorcem. Jednocześnie *res a reor reris* nie jest w sobie zróżnicowana w kategoriach „byt” (istota), „niebyt”, ponieważ „bytem” jako przeciwieństwem „niebytu” możemy określić tylko to, co ma swój wzorec (*exemplar*) w Bogu. Skoro jednak, o czym nie trzeba przekonywać, możliwe jest posiadanie przez intelekt „rzeczy uchodzącej za rzecz” (np. pojęcie „chimera”), dzieje się tak tylko dzięki relacji pomiędzy tym wytworem intelektu a Bogiem jako przyczyną sprawczą. Dlatego też w tym aspekcie musimy mówić o pewnej intencjonalności, „urelacjonowaniu” bytu wspólnego do czegoś, co jest poza intelektem, czyli do Boga.

Res a reor reris, wzięta sama w sobie, nie ma żadnej bytowości, owej bytowości nabiera tylko w drodze relacji z wzorcem. Wówczas jawi się pewien jej stan dyspozycyjny i chociaż sama w sobie jest niczym, dzięki temu, co jest od niej różne w sensie intencjonalnym, i w odniesieniu do tego może stać się „czym”, czyli rzeczą³⁵. Według Hoeresa Henryk stwierdza tym samym, że *res a reor reris* jest tylko pewnym przedstawieniem i tylko jako przedstawienie może istnieć, odnosząc się do wzorca w umyśle Boga³⁶. Niech przykładem będzie tutaj pojęcie „niebyt”, które jest zrozumiałe – jako przedstawienie w ludzkim intelekcie – lecz wyraża nieistnienie, będąc zarazem czymś niepoznawalnym. Staje się zrozumiałe, że aby zaznaczyć różnicę między bytem a niebytem, musiał Henryk wyrazić określoność istoty terminem *esse essentiae*. W tym należy upatrywać dwojakiego rozumienia przezeń słowa „rzecz”: jako *res a ratitudine* i *res a reor reris*, oraz nieodwrotności przyjęcia oprócz różnicy myślniej i różnicy realnej czegoś pośredniego pomiędzy nimi: różnicy intencjonalnej³⁷.

Henrycjańska różnica intencjonalna

Według Henryka „intencja” lub też inaczej „ujęcie umysłowe” to coś przynależące realnie do niezłożonej istoty, a możliwe do intelektualnego ujęcia, choć nie występujące jako coś realnego w samej rzeczy³⁸. Mamy tutaj

³⁵ Ibidem, s. 157.

³⁶ Ibidem, dalej: Autor cytuje tutaj Henryka: „Alia intentio qua dicitur res absolute a reris, quam habet ex hoc solo, quod de se potest formari conceptus aliquis in anima [...]” (*Summ.* 21,4).

³⁷ Zob. Ibidem, dalej; K. Dudak: *Problematyka poznawcza u Henryka z Gandawy...*, s. 115–116.

³⁸ „Sed appellatur hic intentio aliquid pertinens realitar ad simplicitatem essentiae alius natum praecise concipi absque alio a quo non differt re absoluta quod similiter pertinet ad eandem.” *Henricus de Gandavo: Quodlibet, q. 161, L.* Podaje za: K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 179, przypis 97.

do czynienia z operacją intelektu tworzącego pojęcie rzeczy, a owo pojęcie nie jest od niej samej realnie różne. Jednocześnie operacja ta powoduje, że z istoty rzeczy będącej niepodzielną całością można wyodrębnić (*tendit*) pewne przysługujące jej właściwości, które oczywiście różnią się między sobą³⁹.

Spróbujmy zatem zdefiniować różnicę intencjonalną, tak jak rozumie ją autor. Za przykład może nam posłużyć rozumność i zwierzęcość w człowieku. Razem tworzą jedną, niepowtarzalną i określoną istotę, jednak obie mogą być ujęte niezależnie od siebie. Raz bowiem intelekt potrafi wyróżnić w badanej istocie, np. człowieku, rozumność, innym razem – samą tylko jego zwierzęcość. Pomiedzy nimi nie istnieje tylko różnica myślna, ponieważ rozumność i zwierzęcość odnoszą się jednocześnie do czegoś, co funkcjonuje poza istotą jako całością, z której zostały wydobyte, czyli do kategorii rodzaju i gatunku⁴⁰.

Możemy więc wskazać dwa porządki, jakie człowiek zastaje w świecie. Pierwszy to fizyczny porządek rzeczy, związany z realną strukturą świata, a drugi to porządek intencjonalny, który jednak pozostaje głęboko zakorzeniony w fizycznym porządku świata i niejako z niego się wywodzi. Porządek intencjonalny jest przypisany ludzkiemu intelektowi, mechanizm ludzkiego poznania zmusza nas do „poruszania się” w porządku intencjonalnym, chociaż doskonale zdajemy sobie sprawę, że ów porządek znajduje uwarunkowanie w samej realnej rzeczy⁴¹.

Henryk nie poprzestaje jednak na tym. Wskazuje, iż różnicę intencjonalną należy rozumieć w dwóch znaczeniach: w sensie różnicy mniejszej i różnicy większej. Różnica intencjonalna większa zachodzi wtedy, gdy ujmujemy jedną z właściwości jakiejś istoty, która sama w sobie jest niepodzielna, tak aby ujęta właściwość nie miała w sobie niczego z innej właściwości

³⁹ „Unde dicitur intentio quasi intus tentio eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinata tendit et non in aliquid aliud quod est aliquid eiusdem rei, ut sic super idem in re per intellectum cuius est dividere ea quae sunt idem in re [...]” Ibidem. dalej. Zwróć uwagę na wyrażenie *dicitur intentio quasi intus tentio!*

⁴⁰ „Rationale et animal non differunt sola ratione sicut definitio et definitum ut nullam faciunt compositionem, [...] sed plus non solum quoad differe secundum magis et minus in eodem modo differendi secundum speciem, quia faciunt aliquam compositionem in specie constituta ex ipsis et hoc ideo quia nullo modo definitio est extra rationem et intellectum difiniti nec e converso, sicut genus est extra rationem et intellectum differentiae et e converso;” *Henricus de Gandavo: Quodlibet, q. 161, L.* Podaję za: K. Duda: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 179–180.

⁴¹ Por. „Bei Henrich ist jeder Unterschied in der physischen Ordnung in einer Struktur der intentionalen Ordnung vorgebildet, wie Gomez-Caffarena selber schön sagt. Wenn das der Fall ist dann muß aber auch umgekehrt die Betrachtung der realen Dinge auf den Unterschied der Intentionen führen. Dieser muß in den Dingen fundiert und aus ihnen erkannt werden können.” *W. Hoeres: Wesen und Dasein...*, s. 133–134.

tworzącej tę istotę. Przykładem niech będzie stan różnicy zachodzący pomiędzy rozumnością, zmysłowością a wegetatywnością w człowieku⁴². Pojawia się ona również między rodzajem a różnicą gatunkową, łącznie tworzącą jedną *species* poznawczą⁴³.

Różnica intencjonalna mniejsza występuje wtedy, kiedy pojęcie jednej właściwości danej istoty suponuje inną właściwość, jednak nie działa to w przeciwnym kierunku, czyli od właściwości suponowanej do suponującej⁴⁴. Na przykład: w bytach stworzonych pojęcie życia zawiera pojęcie istnienia, lecz nie odwrotnie. Podobnie gdy pojęcie gatunku zawiera w sobie rodzaj i różnicę gatunkową, natomiast pojęcie konkretnego podmiotu, np. człowieka, mieści pojęcie człowieczeństwa. Szczególnym przypadkiem różnicy intencjonalnej mniejszej jest pojęcie „relacja”: byt zawiera w sobie istotę, lecz nigdy odwrotnie. Zdaniem K. Dudaka można sformułować to jeszcze inaczej: „[...] pojęcie istnienia zawiera w sobie istotę, ale nie odwrotnie”⁴⁵, co w konsekwencji prowadzi do umieszczenia problemu różnicy istoty i istnienia w ramach różnicy intencjonalnej mniejszej.

Tak więc istota i istnienie różnią się intencjonalnie w taki sposób, że pojęcie istnienia musi zawierać w sobie pojęcie istoty (istnieje zawsze „coś” – jakaś istota), lecz jednocześnie istota wcale nie zawiera w sobie pojęcia istnienia, ale pozostaje w możliwości do tego, by zaistnieć⁴⁶. Dla Henryka zatem istota różni się od istnienia, nie jest to jednak różnica realna w sensie różnicy pomiędzy dwiema rzeczami⁴⁷. Owa różnica zawsze odnosi nas do „czegoś trzeciego” (patrz problem relacji) i z tej perspektywy byt przygodny rozumiemy jako byt skutkowy, w związku z czym domaga się swojej przyczyny.

⁴² „In Quodl. V,6 führt Heinrich die einzelnen Artunterschiede an, die im konkreten Artwesen zusammentreffen. Das sind in Menschen seine Eigenschaften als vernünftiges Wesen, als Sinnen Wesen und als vegetatives Wesen: ‘ut sunt conceptus diversarum differentiarum, quae concurrent in eodem: sicut sunt in homine rationale, sensibile, vegetabile, in quantum differentiae sunt’. Hier ist die differentia intentionis am größten.” Ibidem, s. 134. Zob. także: K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 180.

⁴³ K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, dalej. Porównaj, co pisze w tej kwestii J. Marenbon: *Later Medieval Philosophy...*, s. 146.

⁴⁴ „[...] monir est differentia quia conceptus unius intentionis includit alterum sed non e converso” Henricus de Gandavo: *Quodlibet*, q. 161, l. Podaję za: K. Dudak: *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy...*, s. 180, dalej.

⁴⁵ Ibidem, dalej.

⁴⁶ Por. W. Hoeres: *Wesen und Dasein...*, s. 136.

⁴⁷ „[...] non potest concedi [...] essentia creaturae est esse suum, quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens. In solo autem deo verum est [...], et hoc excedit simplicitatem omnis creaturae, [...] licet etiam in pluribus aliis adhuc omnem, creaturae simplicitatem excedat, ut non sit verendum dicere, quod in creaturae non differunt re esse et essentiae. [...] in ipsus enim essentiae natura est invenire compositionem circa quamlibet creaturam, quae non caderet in divina essentia [...]” Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*, q. 9..., s. 55.

Z tej perspektywy istota bytu stworzonego ma już jakiś sposób istnienia – *esse essentiae*, odnoszący ją do wzorca w umyśle Boga. Mamy więc tutaj do czynienia z partycypowaniem, ale w sensie formalnym. Pojmując zaś byt stworzony jako skutek swoich przyczyn (czy też w sensie ścisłym: przyczyny), zauważamy w nim różnicę innego typu, tzn. różnicę intencjonalną, wedle której byt stworzony jest bytem istniejącym. Pojęcie istoty nie implikuje pojęcia istnienia, lecz pojęcie istnienia zawsze suponuje jakąś istotę. Jest to zatem różnica intencjonalna mniejsza⁴⁸.

W ten sposób Henryk, z jednej strony, odrzuca stanowisko przyjmujące realną różnicę, z drugiej – opowiada się za różnicą zupełnie innego typu, wynikającą jednak generalnie z ujęcia całej problematyki w aspekcie istotowym. To istota w bycie jest – zdaniem Henryka – elementem determinującym byt w decydującym stopniu i dopiero z jej perspektywy można określać istnienie danego bytu stworzonego.

⁴⁸ „Si loquamur de secundo esse creaturae illud licet non differt re ab essentia creaturae: non tamen differt ab illa sola ratione, inquantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea, quod est [...] sed etiam differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet inquantum alterius effectus quidem est, non esse autem habet de se, et in illud non esse cadit quando ille qui fecit quod est, conservare desinit.” Ibidem.

Jacek Surzyn

HENRY OF GHENT'S POSITION IN THE CONTROVERSY CONCERNING THE REAL DIFFERENCE OF ESSENCE AND EXISTENCE IN CREATED BEINGS

Summary

The article is devoted to the presentation of the position of Henry of Ghent in the controversy concerning the real difference between essence and existence. Henry was the first to strongly oppose Gilles of Rome's thesis that essence and existence really differ by way of things – *inter rem et rem*. Henry's position was based on assuming a different solution. He claimed that in the case of essence and existence we do not deal with the real difference or with mental difference, but with a specific type of difference as a relation to something third. For if we state that something exists we indicate that it has a cause, that it is causal. Hence existence is intentionally different from essence, i.e. it points to the cause of a given being which is the cause of its such and not other essence. Henry's idea of difference played an important role in the subsequent development of the controversy.

Jacek Surzyn

DER STANDPUNKT VON HEINRICH AUS GENT IM STREIT
UM WIRKLICHEN UNTERSCHIED ZWISCHEN DEM WESEN
UND DEM SEIN IN GESCHAFFENEN WESEN

Zusammenfassung

Der Artikel ist der Darstellung des Standpunktes von Heinrich aus Gent im Streit um wirklichen Unterschied zwischen dem Wesen und dem Dasein gewidmet. Heinrich war der Erste, der gegen die These von Aegidius Romanus scharf eingeschritten ist, dass das Wesen und das Sein sich wirklich, so wie die Sachen – *inter rem et rem*, voneinander unterscheiden. Er hat dabei eine andere Lösung angenommen, indem er festgestellt hat, dass es zwischen dem Wesen und dem Sein keinen wirklichen und geistigen Unterschied gibt: das ist eher eine Beziehung auf etwas Drittes. Wenn wir nämlich feststellen, dass etwas existiert, weisen wir darauf hin, dass das seine Ursache hat. Also das Sein unterscheidet sich intentionell von dem Wesen, weist auf die Ursache eines bestimmten Daseins hin, die veranlaßt hat, dass das Dasein gerade solches und nicht ein anderes Wesen hat. In der Fortsetzung des Streites war Heinrich's Auffassung des intentionellen Unterschieds von großer Bedeutung.