

Jacek Surzyn

Spór o realną różnicę istoty i istnienia w bycie stworzonym

Koniec XIII i początek XIV wieku stał pod znakiem dominacji rzeczoności sporu nad innymi problemami filozoficznymi. Był on w tym czasie tak żywy, że ogromna liczba mistrzów z różnych ośrodków uniwersyteckich i zakonnych brała w nim udział. Ciekawie w tym względzie wygląda przegląd stanowisk wczesnych tomistów związanych z Uniwersytetem Paryskim, wśród których niewielu znajdziemy autorów, którzy problem istoty i istnienia rozumieli zgodnie ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu. Przyjmując jako główne kryterium ogólny stosunek do nauki Akwinaty, stanowisko w sporze o realną różnicę staje się generalnym sprawdzianem rozumienia jego nauki. W związku z tym wszystkich wczesnych tomistów możemy podzielić na trzy grupy: do jednej zaliczamy tych autorów, którzy odrzucali realne złożenie istoty i istnienia w bycie stworzonym, inna grupa obejmuje tych, którzy przyjmowali realną różnicę, jednak rozumieli ją inaczej niż Tomasz (w duchu Idziego Rzymianina), wreszcie ostatnia grupa to autorzy przyjmujący realną różnicę zgodnie z poglądami Tomasza¹.

Wśród autorów odrzucających realną różnicę należy wymienić takich, jak: Idzi z Lessines, Piotr z Owernii, Piotr z Palude, Jakub z Metzu, Jan ze Stern-gassen, Jakub z Lozanny, Silbert z Beki i Gerard z Bolonii². Nie wszyscy spośród nich prezentowali stanowisko oryginalne, jednakże wyraźna jest tutaj tendencja skłaniania się ku poglądom myślicieli nie związanych z tomizmem, to znaczy przede wszystkim Henryka z Gandawy oraz Gotfryda z Fontaines.

1. Jakub z Metzu — istota i istnienie z perspektywy poznawczej

Doskonałym przykładem powyższej tezy może być doktryna Jakuba z Metzu³, który problemowi różnicy istoty i istnienia w bytach złożonych poświęcił jedną

¹ Por. W. Seńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, „*Studia Mediewistyczne*”, t. 11, 1970, s. 181-182.

² Tamże, s. 182.

³ O życiu i pismach Jakuba z Metzu niewiele wiadomo. Jedynym jego pewnym — jak się zdaje — tekstem jest komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, zob. T.W. Köhler, O.S.B.,

z kwestii komentarza do Sentencji, zatytułowaną: *Utrum in solo Deo esse et essentia non differunt, sed sunt idem*⁴.

Tak sformułowany tytuł sugeruje od razu, że punktem wyjścia dla autora jest identyczność istoty i istnienia w Bogu⁵. Skoro w bycie boskim występuje tożsamość istoty i istnienia, kolejnym etapem rozumowania będzie próba odpowiedzi na pytanie, jak przedstawia się ona w bytach złożonych. W tym celu potrzebna staje się rekonstrukcja teorii bytu, którą przyjmuje Jakub oraz jego koncepcji stworzenia⁶.

Pomiędzy bytem Boga a bytem stworzonym istnieje zasadnicza różnica. Bóg jest *ens per se*, podczas gdy stworzenia są *entia ab alio*. Tym samym Bóg jako *ens per se* jest wieczny, czego nie możemy powiedzieć o bytach stworzonych, które pozostają tylko w trwaniu czasowym, bowiem, jako stworzone, posiadają istnienie dzięki czemuś innemu (swojej przyczynie) i tak właśnie należy rozumieć wyrażenie *entia ab alio*⁷.

Byt stworzony może występować w dwóch przeciwnych sobie stanach, mianowicie w akcie i w możności. Analizując głębiej byt, dochodzimy do jego zasadniczego elementu składowego, jakim jest istota. Ona również może być w akcie lub w możności⁸.

Dla wykazania swojej tezy Jakub odwołuje się do przykładu z duszą bytu stworzonego, która wpięrow jest pojmowana jako istota (bytu stworzonego) w możności, jednak aby mogła realnie zaistnieć lub pozostać w stanie możności, musi w jakiś sposób połączyć się z istnieniem. Jeśli pozostaje w stanie możności, to aby mogła w nim realnie trwać, musi wystąpić razem z istnieniem ściśle jej odpowiadającym, a więc z istnieniem w możności. Gdy istota bytu stworzonego jest w akcie, musi posiadać czynnik, dzięki któremu znajduje się w akcie, czyli istnienie, które też jest w akcie.

Tworzą się nam wówczas dwie specyficzne pary czynników składowych stworzenia: istnienie w akcie i istota w akcie oraz istnienie w możności i istota w możności. Tak więc ze względu na stan (możność–akt), w którym znajduje się

Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jacob von Metz O.P., w: *Studia Anselmiana*, Fasciculus LVIII, Romae 1971, s. 17.

⁴ Tamże, s. 183.

⁵ Zob. Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo esse et essentia non differunt, sed sunt idem*, ed. M. Bicz, w: W. Seńko, *Spór o realną różnicę pomiędzy istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV wieku*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 2, Warszawa 1978, s. 138.

⁶ W tekstach Jakuba problem ten jest niezwykle szczegółowo analizowany, zob. zwłaszcza L. Ullrich, *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O.P.*, „Erfurter Theologische Studien”, Bd. 20, 1966.

⁷ Tamże, s. 105.

⁸ „[...] dico quod, sicut est ens in actu et in potentia, ita essentia in actu et potentia”, Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo...*, dz. cyt., s. 138. Oczywiście trzeba stale pamiętać, że istota bytu stworzonego jest już złożeniem, mianowicie formy i materii, por. T.W. Köhler, *Der Begriff...*, dz. cyt., s. 267-268.

zarówno istota, jak i istnienie, można powiedzieć, że istota i istnienie są tym samym, bowiem mogą być w stanie możności i w stanie aktu⁹. Prosty wniosek mówi nam o tym, że istota i istnienie są tym samym, jednak owa tożsamość jest tożsamością specyficzną — zachodzi bowiem tylko ze względu na stan, w którym zastajemy istotę i istnienie.

Zdaniem Jakuba, pojawia się w związku z tym pewna wątpliwość, wypływająca z analizy struktury ludzkiego poznania. Ludzki intelekt poznaje bowiem byt stworzony nie jako istotę w możności lub istnienie w możności, lecz jako istotę, która jest w możności do istnienia. Jakub pisze o tym tak: „[...] gdyby istnienie byłoby tym samym, co istota, niemożliwe byłoby poznanie istoty bez istnienia [...] i jest to prawdą, gdyż istota w akcie poza intelektem nie może być bez istnienia w akcie. Jednak istota w możności może być dobrze poznana bez istnienia w akcie, ponieważ nie jest tym samym, co ono”¹⁰.

Analizując więc byty pod względem struktury metafizycznej łatwo zauważyć, że poznajemy tylko ich istotę, czyli to, czym dany byt jest, nigdy zaś nie jesteśmy w stanie ująć intelektualnie (w pojęciu) tego, że byt jest, istnieje. Istnienie jest tym samym nieuchwytne w akcie intelektualnego poznania bytu stworzonego. Gdyby było inaczej, a istota byłaby tym samym, co istnienie, niemożliwe stałoby się poznanie istoty bez istnienia — poznanie jednego elementu przy równoczesnej negacji drugiego, gdy są one tożsame, prowadzi do absurdu. Jak rozwiązać ową trudność?

Według Jakuba należy dokładnie przeanalizować, w jaki sposób istota i istnienie przejawiają się w stworzeniu. I tutaj od razu można zauważyć, że istota w bycie stworzonym jest zdolna do połączenia się z istnieniem, musi zatem być w możności do istnienia. Dlatego też, gdy twierdzimy, że istota jest możnością, to może być w możności do istnienia lub do samej siebie, rzecz bowiem może bez sprzeczności w taką zależność wchodzić¹¹. Okazuje się więc, iż istota jest w możności do istnienia, jednak jest to możność specyficzna, określana jako „możność obiektywna”.

Istota będąca w „możności obiektywnej” do istnienia nie tworzy z nim jakiegoś złożenia, a wtedy istota i istnienie są tym samym, nie zachodzi pomiędzy nimi żadna różnica¹².

W jaki sposób jednak mówimy w ogóle o istocie lub o istnieniu, skoro nie różnią się one wcale i mogą być tym samym?

⁹ Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo...*, dz. cyt., s. 139.

¹⁰ „[...] si esse esset idem cum essentia, non posset intelligi essentia sine esse, verum est scilicet essentia sine esse, cum quo est, eadem sit essentia in actu extra animam sine esse in actu; sed essentia in potentia bene potest intelligi sine esse in actu quia non est idem cum eo”, tamże.

¹¹ L. Ullrich, *Fragen...*, dz. cyt., s. 109.

¹² Tamże.

Zdaniem autora dzieje się tak dlatego, że byt stworzony może być w możliwości do samego siebie, pozostaje wszakże pewien warunek takiej sytuacji — byt określa się w pewien sposób, że jest w możliwości do samego siebie, ale ową możliwość wyraża się już inaczej. Przykład: istotę określa się „jako taką” poprzez to, iż „jest posiadająca” (*per modum habenti*), podczas gdy ta sama istota może stać się istnieniem, gdy określamy to ostatnie jako „już posiadane” (*per modum habendi*). Dlatego istota jako „posiadająca”, czyli mająca pewną sprawność, jest w możliwości do tego, co już to coś posiada, czyli istnienia. Istnienie w związku z tym jawi się nam jako pewne dopełnienie istoty¹³.

Powróćmy teraz do wskazanej trudności wynikającej z tego, że utożsamiając istotę z istnieniem, jednocześnie stwierdzamy, iż niemożliwe jest poznanie istoty bez istnienia, co jawnie sprzeciwia się doświadczeniu, które właśnie pokazuje nam taką możliwość. Musimy tutaj uściślić, że poznając istotę, poznajemy ją zawsze jako istotę w możliwości i to nie w możliwości do samej siebie (jako istoty). Tak więc poznajemy intelektualnie istotę będącą w możliwości obiektywnej do istnienia w akcie z tego powodu, że istota w możliwości nie jest identyczna z istnieniem w akcie. Zatem aby istota pozostawała w możliwości, musi być połączona z istnieniem, ale nie z istnieniem w akcie, lecz z istnieniem odpowiadającym tej istocie, a takie jest tylko istnienie w możliwości. Tym samym istota zawsze występuje z istnieniem, które jej odpowiada¹⁴.

Jakub z Metz wyraźnie zaznacza, że istota pozostaje w możliwości do istnienia, czyli — innymi słowy — nic w treści samej istoty nie wskazuje na konieczność jej zaistnienia. Istota więc sama z siebie rozumiana jako pewna racja może nie zaistnieć. Jednak w naszym poznaniu jawi się nam zawsze jako istniejąca. Dlaczego?

Autor odwołuje się tutaj do analogii przyrównującej byt stworzony do powietrza, które samo z siebie nie świeci, ale jest w możliwości do świecenia: „[...] bowiem prawdą jest twierdzić, że stworzenie samo z siebie może nie istnieć i posiada akt istnienia od Boga, tak jak z tego samego powodu prawdą jest twierdzić o powietrzu, że samo z siebie może nie istnieć jako świejące (może nie świecić), a jest świejące dzięki słońcu”¹⁵.

W „powstawaniu”, które nieodłącznie związane jest ze zmianą-ruchem, podstawowym terminem staje się istota, która z siebie może nie istnieć, jednak pojawia się jako istniejąca, a istnienie jest tym, co określa wszakże już nie istotę, lecz to, co pierwsze zostało wyprodukowane, czyli substancję-podłoże. Tak rozumiana substancja, określona zostaje przez istnienie i wtedy nazywamy

¹³ Tamże, *passim*.

¹⁴ Dzięki temu — jak argumentuje autor — możliwa jest ludzka wiedza, zob. tamże, *passim*. Por. T.W. Köhler, *Der Begriff...*, dz. cyt., s. 266.

¹⁵ Tłumaczenie na podstawie: L. Ullrich, *Fragen...*, dz. cyt., s. 110, przyp. 27.

ją bytem¹⁶. Istnienie, łącząc się z istotą i tym samym określając ją jako substancję, jest niejako elementem uzupełniającym istotę. W związku z tym pojawia się kolejne pytanie: czy istnienie jest czymś przypadłościowym, czy substancjalnym w stosunku do istoty?

Jeśli istnienie byłoby przypadłością, stworzenie byłoby bytem przypadłościowym. Możemy zatem powiedzieć, iż jednym i tym samym jest istnienie przypadłości i istnienie substancji. Odnosi się to jednak tylko do istnienia aktualnego (*esse existentiae*), ponieważ substancja i przypadłość posiadają inną istotę, a co za tym idzie — mają również inne istnienie istoty (*esse essentiae*), rozumiane jako istnienie w możliwości¹⁷. Aktualne istnienie nie przysługuje niczemu na sposób przypadłościowy, zawsze więc przynależy substancji. Substancja, aby zaistnieć, wymaga istnienia aktualnego i z tej perspektywy jest ona aktem *secundum quid*, jednak samo istnienie nie jest bytem¹⁸.

Istota przyjmująca aktualne istnienie, aby przejść z możliwości do aktu musi je przyjąć na sposób przypadłościowy. Pamiętajmy o tym, że istota jest już pewną aktualnością (jest *esse essentiae*) — jednak pozostaje w możliwości do istnienia, zatem kiedy poznajemy byt aktualnie istniejący, jawi się nam on jako byt określony, a tym, co go określa, jest właśnie istnienie, np. białe ciała są takie, czyli białe, dzięki białości, która je określa, a która jest przypadłością¹⁹.

Byty stworzone są swoim istnieniem poprzez identyczność ich aktualizacji (*esse existentiae*) z ich istotą (*esse essentiae*), jednak nie posiadają one w sobie konieczności istnienia²⁰. Domagają się więc przyczyny. Ich przyczyną może być jedynie Bóg. Bóg zaś jest samoistnym istnieniem na mocy identyczności i orzekania.

Proces stworzenia będzie zatem polegał na łączeniu się, dzięki mocy stwórczej Boga, istnienia z istotą, jednak istota i istnienie nie różnią się, nie można ich oddzielić od siebie. Gdyby tak było, wtedy byty złożone z dwóch oddzielnych elementów byłyby przygodnymi, bowiem na skutek oddzielenia jednego elementu od drugiego ulegałyby zniszczeniu. Istnienie może być zabrane istocie, jeśli Bóg cofnie moc podtrzymującą istotę w istnieniu²¹. Z tego wynika, że Bóg nie może stworzyć istnienia bez jakiegoś podmiotu, jest ono bowiem aktem czegoś, jest aktem zależnym — ale tylko takim, nie jest zaś bytem zależnym²².

¹⁶ Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo...*, dz. cyt., s. 141. Por. L. Ullrich, *Fragen...*, dz. cyt., s. 189.

¹⁷ Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo...*, dz. cyt., s. 140-141.

¹⁸ Tamże, s. 141-142.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. L. Ullrich, *Fragen...*, dz. cyt., s. 216.

²¹ Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo...*, dz. cyt., s. 143. Analizę aktu stworzenia przeprowadza L. Ullrich, *Fragen...*, dz. cyt., s. 210.

²² Jacobus Metensis, *Utrum in solo Deo...*, dz. cyt., *passim*.

Ostatecznie problem różnicy istoty i istnienia Jakub z Metz sprowadza tylko do odmiennego spojrzenia — z perspektywy poznawczej — na byt stworzony. Istota pozostaje zawsze złączona z odpowiadającym jej istnieniem, czy to będąc w akcie, czy w możności, a zatem nie różni się od istnienia²³. W ten sposób autor broni Tomaszowej koncepcji złożenia bytowych, nie przyjmując jednocześnie realnej różnicy w rozumieniu Idziego Rzymianina. W pełnym zakresie stosuje on język Henryka z Gandawy: pojęcia *esse essentiae*, *esse existentiae*, przyjmując też pewne jego tezy²⁴.

Co jednak najbardziej widoczne w tej koncepcji, to zasadniczy wpływ myśli Gotfryda z Fontaines, iż istota i istnienie różnią się tylko przez sposób ich ujmowania w procesie poznawczym²⁵. Aby zatem w pełni wyjaśnić i zrozumieć prezentowane tu poglądy, konieczne staje się przybliżenie stanowiska Gotfryda w interesującej nas kwestii.

2. Gotfryd z Fontaines — kreacja i boska przyczynowość

Gotfryd z Fontaines podszedł do problematyki istoty i istnienia z wnikliwością dogmatyka. Rozpoczynając od analizy bytu i istoty, powołał się wprost na tekst Awicenny, w którym mówi się o trzech stanach natury: istota jednostkowa w materii (arystotelesowskie *τὸδε τι*), istota powszechna w intelekcie (*τὸ καθόλον* Arystotelesa) oraz istota ujęta sama w sobie, obojętna w stosunku do materii i intelektu (*τὸ τί ἦν εἶναι*)²⁶. W związku z tym Gotfryd stawia pytanie: czy istota bytu stworzonego jest obojętna w stosunku do istnienia i nieistnienia?²⁷

W odpowiedzi autor przede wszystkim wskazuje, że relację istoty do istnienia pojmujemy dwojako: po pierwsze, istota może się różnić od istnienia realnie, tak jak np. forma różni się od materii, po drugie, mogą one różnić się abstrakcyjnie, tzn. rozumowo, bądź intencjonalnie²⁸.

²³ Tamże, s. 143. Warto zaznaczyć, że u Jakuba spotykamy się z dwojakim rozumieniem różnicy: *differentia secundum formam* oraz *differentia secundum speciem*, zob. L. Ulrich, *Fragen...*, dz. cyt., s. 270-271.

²⁴ Opinię tę potwierdza M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. III, Louvain-Paris 1947, s. 16-17.

²⁵ Zwraca na to uwagę M. Grabmann, *Forschungen über die älteste deutsche Thomistenschule des Dominikanerordens*, w: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I, München 1926, s. 392-431.

²⁶ Godefridus de Fontibus, *Quodlibetum II*, q. 2, w: *Les Philosophes Belges*, t. II, ed. M. de Wulf, A. Pelzer, Louvain 1904, s. 59. Jednocześnie warto podkreślić, że Gotfryd zostaje adwersarzem Henryka z Gandawy, zob. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, (= *Philosophes Médiévaux*, t. IX), Louvain-Paris 1966, s. 504.

²⁷ Godefridus de Fontibus, *Quodl. II*, q. 2, dz. cyt., s. 53.

²⁸ Tamże, s. 60. Co ciekawe, Gotfryd utożsamia różnicę myślną z różnicą intencjonalną Henryka z Gandawy i rozumie je jako jedną różnicę — można powiedzieć abstrakcyjną. Jest to stanowisko typowe dla zwolenników identyczności istoty i istnienia w bycie stworzonym.

Jeśli przyjmiemy, że istnienie jest realnie różne od istoty, czyli — innymi słowy — jest aktem istoty, wówczas istnienie i istota jawią się nam jako dwie rzeczy. Wtedy o istotę jako rzecz należy pytać, czy jest obojętna w stosunku do istnienia lub nieistnienia. Owa obojętność w przypadku istoty oznacza nie więcej jak tylko to, czy można poznać w istocie coś, co posiada ona z samej swojej natury, a co powoduje, że jest „zrodzona” i „zniszczalna”. Określenie istoty jako „zrodzonej” i „zniszczalnej” wskazuje, iż posiada ona istnienie (*esse existentiae*), ponieważ w samej istocie (*esse essentiae*) nie znajdziemy nic, co mówiłoby nam o takim jej stanie. Istnienie zatem musi być aktem w stosunku do istoty jako możliwości, a skoro tak, gdyby istota różniła się realnie od istnienia, musiałaby w samej sobie posiadać aktualność, powodującą, że jest rzeczą inną od istnienia. Trudno zaś doszukać się takiej racji, wyraźnie bowiem określamy istotę jako możliwość podobną do możliwości materii²⁹. Zatem przyjęcie realnej różnicy, w znaczeniu różnicy rzeczowej, jest nie do utrzymania. Zgadzając się na to, że istota jest inną rzeczą od istnienia, trzeba uznać, iż nie może posiadać własnej aktualności niezależnie od istnienia, nie jest więc obojętna wobec niego.

Sprawdźmy teraz przypadek, w którym istota i istnienie miałyby się różnić abstrakcyjnie: myślnie bądź intencjonalnie. W takim przypadku należy przyjąć, iż w bycie stworzonym relacja *esse essentiae* do *esse existentiae* jest ujmowalna tylko poprzez intelekt. Dlatego, gdy mówimy, że istota jest albo nie jest obojętna w stosunku do istnienia, stwierdzamy związek istoty z istnieniem w bycie stworzonym.

Samo pojęcie bytu stworzonego implikuje jego stworzenie przez Stwórcę (*ab agente*), innymi słowy, byt taki posiada *esse existentiae* oraz *esse essentiae*. Zniszczenie owego bytu polega na odebraniu mu istnienia (*esse existentiae*), lecz przyjmując identyczność istoty i istnienia w tym związku, stwierdzamy zarazem, że równocześnie odbierana jest mu także istota (*esse essentiae*). W takim przypadku pojawiają się one razem lub też razem znikają³⁰. Zgadzając się na to, nie można więc powiedzieć, że istota, która realnie (aktualnie) istnieje dzięki posiadaniu własnego *esse existentiae*, jest obojętna wobec istnienia lub nieistnienia, tworzy ona bowiem z istnieniem ściśle określony byt, zaistniały dzięki aktualizacji pewnej możliwości. W konsekwencji — jeśli istota jest w akcie, wówczas i jej istnienie jest w akcie (ponieważ jest samym tym aktem).

Przedstawiona powyżej argumentacja zawiera jedno fundamentalne założenie o pierwszeństwie przyczyny sprawczej wobec przyczyny formalnej. Bez uznania owego pierwszeństwa nie można uznać wiecznego istotowego bytu stworzeń. W bycie poznajemy istotę dzięki temu, że istnieje pewna realna relacja stworzenie–Bóg, ale relacja ta zakłada przede wszystkim przyczynowość sprawczą, podobnie jak artysta jest przyczyną swojego dzieła, kiedy je sprawi i dopie-

²⁹ Tamże, *passim*.

³⁰ Tamże, s. 61.

ro z tej perspektywy można mówić o tym, iż jest także przyczyną formalną tego dzieła³¹.

Sama istota bytu stworzonego, nawet jeśli przyjmujemy jej „obecność” w jakimś umyśle, zdaniem Gotfryda, nie informuje nas w żaden sposób o jej istnieniu, obojętnie jak rozumianym, czy realnie, czy myślnie, lecz tylko wskazuje na to, iż jest w możliwości do istnienia. W doświadczeniu poznajemy zaś istotę jako istniejącą i tutaj musimy odwołać się do jej przyczyny sprawczej. Tym samym istota i istnienie nie różnią się, nie jest też możliwe odseparowanie ich od siebie, gdy jednak o nich mówimy, to tylko z perspektywy ich przyczyny: wzorczej, formalnej oraz sprawczej³².

Pierwszeństwo przyczyny sprawczej nad przyczyną formalną doprowadziło Gotfryda do ponownego przemyślenia problematyki stwarzania–kreacji i w konsekwencji do uznania, że nie ma koniecznego związku pomiędzy stworzeniem świata przez Boga a różnicą istoty i istnienia. Spróbujmy prześledzić rozumowanie Gotfryda.

Kwestia trzecia drugiego *Quodlibetum* porusza problem wiecznego istnienia stworzenia. Czy w samym stworzeniu można doszukać się racji przemawiającej za pozytywną odpowiedzią na takie pytanie? Odpowiedź jest negatywna, ponieważ w bycie stworzonym nic nie mówi nam o takiej konieczności. To Bóg jako przyczyna sprawcza jest gwarantem trwałości istnienia danego bytu i w gruncie rzeczy jego istnienie zależy całkowicie od Boga. W konsekwencji istota i istnienie takiego bytu nie mogą różnić się realnie³³. Stąd stwierdzamy, że byt „sam z siebie” nie istnieje, istnieje *ex nihilo*, co znaczy, iż istnienie posiada zawsze od Boga jako swojej przyczyny.

Nie mniej ważne pozostaje zdaniem autora to, że tak pojmowanej relacji Boga do stworzenia wcale nie przeszkadza, iż istnienie udzielane stworzeniu, udzielane jest substancji innej, która w „samej sobie” nie istnieje, dlatego taka substancja nie może istnieć wiecznie³⁴.

Kreacja staje się więc aktem całkowicie wolnym i zależnym tylko od Boskiej woli. Ale jeśli Bóg podjął taką decyzję, to w pewien sposób determinuje Go ona. Gotfryd pisze: „[...] Sokrates biegnący do jakiegoś [miejsca] *A*, nie biegnie do miejsca *A* z konieczności, lecz tak długo, jak biegnie do *A*, nie może nie biec. Jednak skoro w sensie absolutnym może nie biec do *A*, ponieważ bieganie to nie należy do jego racji (konstytucyjnej), tak i stwierdzić, że świat istnieje, jest prawdą dziś, bowiem dzisiaj koniecznie posiada istnienie od Boga, lecz jutro owo stwierdzenie nie musi już być absolutnie prawdziwe”³⁵. Bóg może za-

³¹ Tamże, s. 67.

³² Tamże, s. 68. Por. M. de Wulf, *Histoire...*, dz. cyt., s. 53-54.

³³ Godefridus de Fontibus, *Quodl. II*, q. 3, dz. cyt., s. 69.

³⁴ Tamże, s. 74-75.

³⁵ Tamże, s. 77.

tem stwarzać sukcesywnie *in tempore*, jednak to, co stworzył, zawsze pozostaje skończone i ograniczone.

Ograniczenie wynika z posiadania przez byt stworzony istnienia (jako aktu), które zawsze przeciwstawia się nieograniczeniu³⁶. Z tego powodu łatwo wykazać, iż byt stworzony nie jest bytem wiecznym w swoim istnieniu, ponieważ w nim samym nie ma żadnej racji, która determinowałaby jego istnienie do bycia wiecznym.

Dotychczasowa analiza struktury bytu stworzonego oparta była na podstawowej dla naszego autora zależności badanej problematyki od rozstrzygnięć dotyczących zagadnienia „stwarzania”. Z tego powodu już od pierwszej chwili staje się pewne, iż istota i istnienie nie mogą różnić się realnie. Z drugiej jednak strony, nie są one też tym samym. Jak więc mają się do siebie i dlaczego w ogóle w procesie poznawczym „wydzielamy” istotę i istnienie w bycie, skoro „realnie” są tym samym?

Według Gotfryda, postawiony problem należy rozbić na dwa odrębne zagadnienia. W pierwszym będziemy mieć do czynienia z próbą wykazania tego, czy stworzenie można nazwać bytem i racją swojej istoty, skoro samo nie jest bytem, jeśli nie istnieje (czyli nie posiada *esse existentiae*). Drugie zagadnienie dotyczy ustosunkowania się do kwestii wyłaniającej się w czasie analizy aktu stwarzania. Chodzi o to, czy aby nie mamy do czynienia z dwoma aktami, pierwszym, powołującym samą istotę (skoro jest ona jakimś *esse essentiae*) i drugim, w którym istota jest uaktualniana i konkretyzowana do „tego oto bytu” (czyli nadaje się jej jakieś *esse existentiae*)³⁷. Problem wydaje się zasadniczy, choć, zdaniem Gotfryda, dość prosty do rozwiązania. Po pierwsze, stworzenie możemy nazwać bytem istoty i bytem istnienia. Określenia te wskazują nam na relację, rozumianą jako relacja realna zachodząca pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Tak więc, gdy mówimy o bycie istoty, wskazujemy równocześnie na przyczynę formalną stworzenia, dzięki której posiada ono *esse essentiae*, stąd byt istoty.

Z drugiej jednak strony, możemy stworzenie określić jako byt istnienia i wtedy wskazujemy na jego przyczynę sprawczą, dzięki której posiada istnienie (*esse existentiae*). Powtórzmy jeszcze raz wyraźnie: stworzenie nazywamy bytem dwojako to rozumiejąc: jako byt istnienia, wówczas wskazujemy, że racją istnienia bytu, czyli jego *esse existentiae* jest „realna” relacja do Boga-przyczyny sprawczej, oraz jako byt istoty, który sam nie istnieje, a wskazuje jedynie „realną” relację do Boga, tym razem jako przyczyny formalnej³⁸.

Bycie istoty i bycie istnienia ma się do siebie podobnie jak forma i materia w złożeniu substancjalnym. Forma i materia posiadają istnienie (istnieją) po-

³⁶ Tamże, s. 78.

³⁷ Godefridus de Fontibus, *Quodl. III*, q. 1, dz. cyt., s. 156.

³⁸ Tamże, s. 156-157.

przez „rodzenie” (*per generationem*), istota i istnienie — poprzez „stwarzanie” (*per creationem*). W złożeniu formalno-materialnym substancja jest nazywana bytem dzięki formie (poprzez formę), jednak nie sama forma jest tym bytem, ponieważ w porządku rodzenia musi ona „połączyć się” z materią, gdyż bez niej nie jest bytem.

Podobna zależność występuje między istotą i istnieniem. Przez akt stwarzania mamy byt *esse existentiae*, jednak nie samo *esse existentiae* jest bytem, akt musi być aktem „czegoś” — jakiejś możliwości, którą w tym przypadku jest *esse essentiae*³⁹. Nie ma zatem bytu istoty bez bytu istnienia. Racji tego, że byt jest bytem nie można szukać w jego elementach składowych branych osobno, ponieważ tak funkcjonują one tylko w strukturze poznawczej i zawsze oznaczają ten sam byt, wskazując jedynie na pewne jego aspekty (jak w przypadku przyczynowości). Takie pojęcia, jak „byt”, „istota”, „istnienie” różnią się tylko w sposobie „oznaczania” (sygnifikowania), więc nie ma między nimi żadnej różnicy realnej⁴⁰. Tym samym Gotfryd określa „stwarzanie” jako pewną relację pomiędzy przyczyną stwórczą-Bogiem i skutkiem-bytem stworzonym. Relacja ta powoduje tylko tyle, że skutek możemy określić jako istotę i wtedy jest „czymś” posiadającym treść — swoją „istotność” (*quidditas*). Oprócz tego istniejący skutek wskazuje nam na posiadanie istnienia, jednak nie jest to istnienie, które posiada on sam z siebie, ale jest ono nabyte od innego — od swojej przyczyny. Stworzenie rozumiane jako relacja presuponuje jakiś fundament, podstawę występowania wszystkich złożów w bycie stworzonym. Z tego powodu stworzenie jest bytem realnym w odniesieniu do swojej istoty i swojego istnienia (o ile istnieje) wtedy, gdy rozpatrujemy owo stworzenie z perspektywy jego istnienia i jego istoty. Nie ma więc koniecznego związku pomiędzy stworzeniem a różnicą realną; istota i istnienie są tą samą rzeczą — bytem⁴¹.

Nie może istnieć stworzona substancja, która byłaby samym istnieniem lub samym bytem lub samą przypadłością. Stworzenie jako substancja zawsze jawi się z przypadłościami, które nie mogą istnieć samodzielnie. Skoro jednak stworzenie jest pewną realną relacją, nie może też być samym istnieniem. Dlatego każde stworzenie (substancja) jest skutkiem działania Boga i tym samym posiada pewną realną relację do swojej przyczyny⁴².

Ostatecznie Gotfryd jeszcze raz zaznacza, iż nie ma żadnej różnicy, ani realnej, ani — jak twierdził Henryk z Gandawy — intencjonalnej w bycie, a potwierdzeniem tego może być dokładne prześledzenie procesu Boskiej kreacji, z którego wcale nie wynika jakakolwiek różnica elementów składowych bytu stworzonego. Jeśli w ogóle mówimy o różnicy istoty i istnienia, to jedynie w przy-

³⁹ Tamże. Por. M. de Wulf, *Histoire...*, dz. cyt., s. 54.

⁴⁰ Godefridus de Fontibus, *Quodl. III*, q.1, dz. cyt., s. 164.

⁴¹ Tamże, s. 175-176.

⁴² Tamże.

padku poznania, gdzie możemy wyróżnić istotę bytu, ale tylko wówczas, gdy byt istnieje (wskazanie na przyczyny sprawczą i formalną)⁴³.

Sumując, trzeba przyznać, że pewne rozwiązania Gotfryda, chociażby to, iż różnica pomiędzy istotą a istnieniem nie sprowadza się ani do różnicy realnej, ani intencjonalnej, w całości przejął Jakub z Metz uważając, że istota i istnienie, pomimo tworzenia złożenia w bycie, nie różnią się w sposób realny. Dla obu myślicieli więc są one tożsame, chociaż możemy je poznawać osobno.

3. Harvey z Nedellec — różnica istoty i istnienia jako różnica *nomen i verbum*

Zaskakujące koleje dziejów doktryny Tomasza w pierwszej dekadzie XIV wieku znajdują swoje znakomite potwierdzenie w poglądach Harveya z Nedellec, jednego z koryfeuszy szkoły tomistycznej. Jako generalny minister zakonu dominikanów przygotowywał on kanonizację Akwinaty, jednocześnie tocząc zażarte spory w obronie doktryny mistrza.

W tym kontekście — jak określa to M. de Wulf — do „osobliwości doktrynalnych” zaliczyć należy odrzucenie przez Harveya realnej różnicy istoty i istnienia. Jak to jest możliwe, by tak ważna postać wczesnej szkoły tomistycznej negowała realną różnicę, pozostaje sprawą otwartą, bez wątpienia jednak rozwiązania Harveya w tej materii należy wiązać z silnym już wpływem teologów paryskich, przeciwników Akwinaty⁴⁴.

Rozwiązanie problemu realnej różnicy jest tutaj konsekwencją płynącą z zaprezentowanych już poglądów, choć należy podkreślić, iż częstokroć autor nie zgadza się z nimi lub wręcz otwarcie je krytykuje (np. Jakuba z Metz). Przyjęcie jednak generalnej tezy o tym, iż różnica pomiędzy istotą a istnieniem jest różnicą jedynie *modo significando*, wyznaczyła Harveyowi nowe, oryginalne podejście do tej kwestii, z jednoczesnym skierowaniem całego sporu na zupełnie inną płaszczyznę, mianowicie w obszar języka i zależności wynikających z jego wewnętrznej (syntaktycznej) struktury. Może to być jeden z powodów tego, że rozwiązanie tu przyjęte zostało niemal w całości zaakceptowane przez myślicieli bardzo odległych Tomaszowi, spośród których na pewno należy wymienić Wilhelma Ockhama, twórcę *via moderna* i jednocześnie tego, który niezaprzeczalnie reprezentował już nowe myślenie w filozofii europejskiej⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 176.

⁴⁴ M. de Wulf, *Histoire...*, dz. cyt., t. III, s. 59. Ciekawą uwagę na temat Harveya można znaleźć również u Mansera, zob. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg in der Schweiz 1949, s. 501.

⁴⁵ Porównaj tekst: Guillelmi de Ockham, *Summa Logicae*, Pars III-2, cap. 74, ed. Ph. Boehner, G. Gal, St. Brown, w: Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica*, t. I, St Bonaventure, New York 1974. Warto podkreślić fakt, iż dla Ockhama różnica realna może być rozumiana jedynie w sensie różnicy rzeczowej. Widać tu wyraźny wpływ myśli egidiańskiej, mówi o tym już tytuł przywołanego rozdziału: *Utrum esse rei et essentia rei sint duo extra animam distincta inter se*.

Wykład poglądów Harveya z Nedellec rozpoczniemy od wyjaśnienia centralnego, jego zdaniem, pojęcia „istoty”. Jest to termin najbardziej ogólny i dzięki niemu stają się zrozumiałe pozostałe terminy metafizyczne: „byt”, „istnienie”, „substancja”. Wstępna definicja „istoty” przedstawia się następująco: „istota ogólnie wzięta jest tym, dzięki czemu formalnie byt jest bytem, abstrahując od jego istnienia i istoty, od tego, czy jest stworzony, czy niestworzony, czy jest w akcie, czy w możliwości”⁴⁶. Określona jest więc tutaj naczelna rola istoty w bycie, sprawia bowiem ona, że coś staje się bytem; dzięki posiadaniu istoty coś możemy nazwać i oznaczyć jako byt. Pomija się zatem wszelkiego rodzaju determinacje i uwarunkowania istoty, bierze się ją tylko „jako taką”⁴⁷.

Na podstawie powyższego możemy zastanowić się nad pojęciem „bytu”, ponieważ dzięki temu dokładnie zrozumiemy, czym jest istota. „Byt”, zdaniem Harveya, to „[...] to, co posiada istotę, stworzoną lub niestworzoną, w akcie lub w możliwości, abstrahując od wszystkiego[...]”⁴⁸. Istota, prymarnie nazywana bytem, jawi się jako niezdeterminowane, najbardziej ogólne, pierwotne określenie, na bazie którego buduje się cały schemat metafizyczny. Jednak tak ujęta istota musi być bytem i w ten sposób oba te pojęcia nierozzerwalnie wiążą się z sobą na kształt pewnej hierarchii, na szczycie której sytuuje się istota, a poniżej pojawiają się jej modyfikacje.

Do owej drabiny bytowej możemy zaliczyć również istnienie, które nie jest niczym innym, jak tylko istotą posiadaną przez „coś” i dlatego jest możliwością orzekania, jaką posiada każdy czasownik z racji przysługiwania mu odpowiednich funkcji znaczeniowych. Dobrze to widać na przykładzie słowa „jest”, bowiem spełnia ono funkcję określania prawdziwości zdań, a więc — mówiąc ściśle — zgodności pomiędzy podmiotem i orzecznikiem. W takim kontekście wyjaśnienia domaga się relacja zachodząca między tak zdefiniowanym istnieniem (*esse*) a istotą⁴⁹.

Harvey z Nedellec odwołuje się tutaj do analogicznych zależności zachodzących w języku. Jeśli bowiem „świecenie” (*lucere*) różni się od „światła” (*lux*), a „bieganie” (*currere*) od „biegu” (*cursus*), to w podobny sposób „istnienie” (*esse*) różni się od „istoty” (*essentia*). Tę samą, co do natury, rzecz, raz ujmujemy rzeczownikowo (*per modum nominis*), raz zaś czasownikowo (*per modum verbi*). „Świecenie” nie znaczy niczego innego, jak tylko „posiadać światło”,

⁴⁶ „[...] essentia generaliter dicta dicit illud, quo formaliter ens est ens, abstrahendo ab esse et essentia, tam creata quam increata, tam actu quam in potentia”, *Hervaei Natalis ex tractato de quattuor materiis quaestio de esse et essentia in creaturis contra Henricum de Gandava*, w: W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 260.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ „Ens vero dicit, quod habet essentiam, sive creatam sive increatam, in actu sive in potentia, abstrahendo ab omnibus...”, tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 265-266.

i analogicznie — „istnienie” znaczy „posiadać istotę”, jest więc ono modyfikacją istoty, sprawiającą, że ujmuje się ją jako istniejącą⁵⁰.

Powyższa analogia nie jest jednak do końca prawdziwa, należy zatem uściślić, że podobieństwo pomiędzy „istnieniem” (*esse*) a „świeceniem”, „bieganiem” itp. jest tylko pozorne. Nie można powiedzieć, by samo ciepło „ogrzewało” lub bieg „biegał”, tak jak mówi się, że istota „jest” (istnieje)! W przypadku „biegania” lub „ogrzewania” musi istnieć podmiot, któremu owe czynności przysługują, natomiast „istnienie” (*esse*), „posiadanie istoty” samo jest podmiotem, o którym twierdzi się, że jest modyfikacją istoty, czyli czymś, dzięki czemu byt jest bytem. Tym samym istota staje się nie tylko jakimś podłożem przyjmującym działanie, lecz sama (poprzez istnienie) działa. Z tego też powodu „istnienie” dla Harveya jest w sposób właściwy właśnie „posiadaniem istoty”.

Tak zarysowana struktura metafizyczna domaga się wyjaśnienia kolejnych pojęć-modyfikatorów: *existentia*, *existere* oraz *esse essentiae* i *esse existentiae*.

W owym czasie spór wokół różnicy istoty i istnienia był już mocno obecny wraz ze specyficznym technicznym językiem, gdzie kluczowe miejsce zajmowały oczywiście wszystkie wyżej wymienione terminy. Dlatego są one korelatywne do terminów *esse* i *essentia* z wszystkimi zależnościami, w które te ostatnie wchodzi. W konsekwencji — służą one tylko temu, by wyjaśnić, co znaczy określenie istoty jako tego, dzięki czemu byt, formalnie mówiąc, jest bytem. Z tej perspektywy krytykuje Harvey poglądy swych głównych oponentów, zwłaszcza intencjonalną różnicę Henryka z Gandawy i pewne tezy Gotfryda z Fontaines⁵¹.

Krytyce podlega przede wszystkim henrycjańska teza o bytowaniu istoty. Samej istocie bowiem nie jest potrzebna jakaś absolutyzująca ją relacja do Boskiego wzorca, by była ona tym, czym jest. Istota jest istotą dzięki posiadaniu swojej specyficznej wewnętrznej struktury, dzięki której staje się ona czymś określonym, stałym i absolutnym. Relacja do wzorca nic nam tutaj nie daje. Ponadto, jeśli chcemy stwierdzić, czym jest sama relacja, musimy przyznać, że jest ona tylko pewną rozumową konstrukcją (Harvey pisze: „poznany bytem” — *ens rationis*) i tym samym relacja jakiegokolwiek istoty bytu stworzonego do jej wzorca nie jest fundamentalnym i konstruktywnym warunkiem realności istoty. Jednak istota stworzona jest realna, a to dzięki posiadaniu istnienia, tak więc relacja i tym razem nie jawi się nam jako niezbędny, wewnętrzny element konstytuujący istotę.

Nie do przyjęcia jest także takie rozumienie istnienia (*esse existentiae*), które wskazuje na przyczynę sprawczą w bycie, stwierdzając mianowicie, że „byt istnienia” (*esse existentiae*) odnosi go do jego przyczyny — stąd intencjo-

⁵⁰ Tamże, *passim*.

⁵¹ Hervaeus Natalis, *Quodlibet VII*, q. 8: *Utrum esse et essentia in creaturis differunt re*, w: W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 273.

nalność. Musimy owo odniesienie traktować albo jako relację tylko poznawczą, albo jako relację realną. Jeśli jest to relacja rozumowa, nie ma mowy o realnym istnieniu, jeśli zaś jest to relacja realna, mielibyśmy coś realnego pomiędzy bytem a jego przyczyną sprawczą — Bogiem. Z tej perspektywy istnienie (*esse existentiae*) byłoby realne, ale poza porządkiem natury, a więc o żadnym bycie występującym w porządku natury nie moglibyśmy stwierdzić takiego istnienia. W ten sposób pojawia się absurd i nielogiczność, ponieważ istnienie właśnie miało nam mówić o bycie realnie występującym (istniejącym) w porządku natury⁵².

Harvey uderza tym samym w samo sedno nauczania Henryka z Gandawy o intencjonalnej różnicy istoty i istnienia, jednak — co warto podkreślić — w całej rozciągłości używa pojęć wprowadzonych przez oponenta, tj. *esse essentiae* i *esse existentiae*. Oba te pojęcia różnią się między sobą, ale — podobnie jak w przypadku *esse* i *essentia* — jedynie sposobem orzekania, tak iż same czasowniki (brane w formie bezokolicznika, np.: „istnieć” — *esse*, „żyć” — *vivere*), z racji funkcji znaczeniowej im przysługującej oznaczają to, że podmiot posiada taki a nie inny akt, dzięki któremu staje się swoim bytem. Z tej perspektywy możemy więc stwierdzić, że „żyć”, „biegać” jest pewnym aktem posiadanym przez podmiot, w tym przypadku „biegający” i „żyjący”⁵³.

Byt pojmowany w aspekcie istotowym sam w sobie nie jest jeszcze żadnym aktem, lecz jest zdolnością stania się aktem. Ową zdolność, stan Harvey określa mianem *habitus*. Dlatego różnica pomiędzy *esse essentiae* a *esse existentiae* to różnica pomiędzy *habitus* i *actus*. Akt znaczy tutaj tyle, co „mieć akt”, zaś *habitus* tyle, co „możność posiadania aktu”. Akt i możność służą tutaj do wyrażenia różnych sposobów orzekania o tej samej rzeczywistości, wskazując właściwie na różnorodność w oznaczaniu jednego i tego samego, co znakomicie odzwierciedla się w języku. Funkcje rzeczownika (*nomine*) i czasownika (*verbum*) są niesprowadzalne do siebie, a pomimo to trudno przyjąć, by oznaczały dwa różne byty. To struktura rzeczywistości w swojej złożoności ujawnia nam różne sposoby jej przedstawienia, stale jednak mówimy o niej jako o pewnej jedności. Dzięki temu różnica istoty i istnienia sprowadza się tylko do różnicy w sposobie oznaczania — *modus significandi* i poza tym nie wskazuje nam na nic więcej⁵⁴.

Równocześnie takie pojęcia jak *existere*, *esse* korelują pomiędzy sobą różniąc się jedynie słownie. Istnienie, jak zaznacza Harvey, „[...] nie jest jakimś absolutnym aktem, nadanym i stąd różnym od istoty i od złożenia z wieloma istotami w taki sposób, że byłoby pewnym prostym aktem różnym od każdej istoty,

⁵² Tamże, s. 275-276.

⁵³ *Hervaei Natalis ex tractato de quattuor materiis...*, dz. cyt., s. 266.

⁵⁴ Tamże, s. 266-267.

czyniącym realne złożenie z istotą stworzenia [...]”⁵⁵. Relacja istoty do istnienia ma się tak, jak relacja światła do świecenia. Świecenie zaś nie jest jakimś absolutnym aktem nadanym światłu, lecz tworzy z nim integralną całość, ponieważ niemożliwe jest wyobrażenie sobie (a co dopiero zaistnienie) samego „światła”, które nie posiadałoby świecenia i odwrotnie. W ten sposób ma się również istota, która jest *habitus* w stosunku do istnienia, a różnica między nimi nie jest realna⁵⁶.

Analizując rzeczywistość najlepiej przekładać ją na zależności występujące w języku, on bowiem odzwierciedla w pełni rzeczywistość. Z tego powodu różnica takich pojęć, jak „istota”, „istnienie” (w postaci *esse* bądź *existere*) czy „byt”, może być wykazana na podstawie funkcji oznaczania⁵⁷.

Funkcja oznaczania może być dwojaka, raz abstrakcyjna, innym razem konkretna. Dobrym przykładem są tutaj pojęcia „człowiek” i „człowieczeństwo”. „Człowiek” oznacza coś konkretnego, jakiś realny, rzeczywisty byt. Trzeba wszakże nadmienić, że według Harveya z Nedellec każde istniejące (subsystujące) stworzenie jest złożeniem wielu istot, złożeniem form substancjalnych z materią lub złożeniem form przypadłościowych z podmiotem. Jeśli więc mamy takie pojęcie, jak „człowiek”, które oznacza coś konkretnego, ale nie z samej zasady (w tym przypadku — funkcji oznaczania konkretnego), lecz poprzez konkret, który jest oznaczany, oznacza tylko jego i nic więcej. Z tego powodu konkret jest oznaczany całościowo, jako „ten oto”, wskazuje się nie na coś konkretnego, jedyne, niepowtarzalnego, lecz przeciwnie — oznacza się pewne cechy, które przypadają wielu konkretnom, są im wspólne⁵⁸.

Konkretny byt stworzony nie może również być swoim istnieniem ani też swoją istotą, gdyż wówczas „człowiek” byłby równocześnie „człowieczeństwem”, co jest absurdalne. Autor skupia całą swoją uwagę na funkcjach semantycznych spełnianych przez poszczególne pojęcia.

Poglądy Harveya, choć specyficzne, utrzymują się w tradycji trwającego sporu. Widać to wyraźnie w sposobie podejmowania i rozwiązywania poszczególnych kwestii. Powtarzające się wszakże odniesienia do języka sprawiają, że zaczyna on odgrywać kluczową rolę w podejmowaniu i — co szczególnie ważne — rozwiązywaniu problemów. Wielu uznanych współczesnych mediewistów wskazuje na ten ważny aspekt sporu o realną różnicę. Zaznacza się mianowicie, iż dla ówczesnych przybiera on postać czysto formalnej gry pojęć i terminów, a zaprezentowane powyżej stanowisko może służyć jako doskonały przykład takiego stanu. Cenną uwagą dzieli się w związku z tym W. Seńko, któ-

⁵⁵ „[...] esse dicat aliquem actum absolutum additum super essentiam diversum ab essentia et e composito ex pluribus essentiis, ita quod sit quidam simplex actus diversus ab omni essentia, faciens compositionem realem cum essentia creaturae...”, tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Hervaeus Natalis, *Quodlibet VII*, q. 8, dz. cyt., s. 276.

⁵⁸ Tamże.

ry pisze: „Hervaeus też nie próbuje dociekać, co odpowiada tym terminom [istoty i istnienia — *J.S.*] w rzeczywistości, ale poddaje je swoistej analizie gramatyczno-logicznej. Asumpt do tego zaczerpnął niewątpliwie z *Fizyki* Awerroesa, który w piątej księdze tego dzieła stwierdza, że od wieków narzucały się obserwacji naszej dwa stany jednej i tej samej rzeczywistości, ruch i spoczynek”⁵⁹.

Inspiracja Awerroesem wydaje się na tyle ciekawa, by poświęcić jej nieco miejsca, w kontekście oczywistego wpływu na prezentowanego autora. Otóż Awerroes w wyżej przywołanym dziele wyraźnie wskazuje, że właśnie język jest tym narzędziem, który w sposób możliwie najbliższy oddaje nam dwa przeciwne sobie stany natury: spoczynek i ruch. Stan spoczynku wyrażony jest w języku przez nazwę — rzeczownik (*nomen*), stan ruchu zaś wyrażany jest czasownikiem (*verbum*). W ten sposób wszystkie zależności i różnice zachodzące w rzeczywistości mogą być badane i rozwiązywane w obszarze języka, gdzie czasownik i rzeczownik tworzą podstawową strukturę w zdaniu podmiotowo-orzecznikowym.

Intuicja ta została podjęta przez dalszych myślicieli — na przykład przez przywołanego wcześniej Ockhama, u którego fundamentalną rolę odgrywają już teorie supozycji (zastępowania) i sygnifikacji (oznaczania). Mamy więc ciągłość pewnych wątków, zaobserwowanych wśród filozofów wcześniejszych, jak na przykład Awerroesa, oraz późniejszych, na przykład Harveya z Nedellec czy Wilhelma Ockhama, co skłania do wniosku, iż wpływ arabskiego myśliciela był duży i obejmował różne grupy myślicieli — tak tomistów, jak ich przeciwników.

Nie może zatem dziwić, że w prezentowanej koncepcji nie ma miejsca na realną różnicę i — co ciekawe — problem ten nie jest nawet traktowany jako główny. Wydaje się znamienne, jak podkreśla Seńko⁶⁰, że argumenty za odrzuceniem realnej różnicy zajmują w dziełach Harveya uboczne miejsce, najwyraźniej nie stanowiąc dla autora jakiegoś fundamentalnego problemu⁶¹.

Podsumowując trzeba przyznać, iż na przykładzie Harveya z Nedellec potwierdza się teza, jak trudno jednoznacznie opisać i przedstawić zjawisko określane mianem „wczesnej szkoły tomistycznej”, zaś dzieje poglądów Tomasza z Akwinu są zawikłane i skomplikowane.

⁵⁹ W. Seńko, *Problem istoty i istnienia u Tomasza Suttona*, w: W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁰ Zob. W. Seńko, *Problem istoty i istnienia...*, dz. cyt., s. 177.

⁶¹ Harveya z Nedellec w zdecydowanie większym stopniu interesują kwestie związane z trwającymi w tym czasie sporami teologicznymi, a przede wszystkim problem statusu teologii jako nauki czy spór o jedność substancjalną Chrystusa. W tej materii jawi się on jako obrońca poglądów Akwinaty. Przykładem może być tutaj chociażby dzieło *Magistri Hervaei Natalis Defensio doctrinae D. Thomae*, zob. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher Ungedruckten Defensio Doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis mit Beifügung gedruckte Paralleltexte*, w: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Bd. XI, Heft 3-4, Münster 1912.

Jak bowiem odnieść się do niezaprzecznego faktu, iż Harvey, inicjator i wykonawca dzieła kanonizacji Akwinaty, wydawać by się mogło — wierny jego uczeń, w sprawie tak zasadniczej, jak różnica istoty i istnienia, przyjmuje stanowisko skrajnie odmiennie od mistrza, które bliższe jest np. *via moderna* niż tomizmowi? Z drugiej strony, poglądy tu prezentowane wynikają także, o czym należy pamiętać, ze specyficznej sytuacji intelektualnej zaistniałej na początku XIV wieku. Spór o realną różnicę jest już ugruntowany i interesuje potężną grupę uczonych. Spór w gruncie rzeczy daleko odbiegł od swojego źródła — myśli Tomasza z Akwinu — i w większym stopniu jest polemiką pomiędzy poszczególnymi autorami. Harvey nie jest w tym względzie wyjątkiem, tym bardziej, że w świetle krytykowanych przez niego stanowisk w pewien sposób zrozumiałe może się wydawać rozwiązanie, które przyjmuje.

The controversy about the actual difference between essence and existence in the created world

The article discusses a controversy that developed in Paris at the turn of the 13th and 14th centuries, and concerned the real difference between essence and existence in the created being. The controversy had its roots in the ontological assumptions of Thomas Aquinas and arose in the Early School of Thomism. The article presents the views of those who rejected the real difference, having been inspired by neoplatonism, averroism, and the reemerging nominalism. Some representative authors, such as Jacob von Metz or Harvey of Nedellec, although considered to be early Thomists, rejected the doctrine of the real difference between essence and existence in the created world, even though they by no means affirmed that the difference was purely mental. The dominant opinions on this matter were strongly influenced by Godfrey of Fontaines, who rejected the real difference, adopted some elements of the teaching of Henry of Ghent, but modified his views on the intentional difference. Those greatly differentiated opinions prove that the legacy of Thomas Aquinas was a subject of intense debate among his followers from the very beginning.