

PIOTR PASTERCZYK

POJĘCIE OSOBY W ANTROPOLOGII  
HANSA EDUARDA HENGSTENBERGA

Historia zachodniej metafizyki od Platona do Tomasza z Akwinu w jednym ze swoich paradygmatów określa istotę człowieka ze względu na niesprowadzalne do siebie bieguny duszy i ciała. W dużej mierze odpowiedzialna za to jest neo-platońska recepcja myśli Platona, łącząca dyskutowany w *Fedonie* problem nieśmiertelności duszy z arystotelesowską psychologią i metafizyką. Pytanie o człowieka z punktu widzenia stosunku między ciałem a duszą jest nieodłącznie związane z grecką opinią o nieśmiertelności ludzkiej duszy<sup>1</sup>, a także z chrześcijańskim przejściem motywów *Fedona*, utwierdzającym na długie wieki filozoficzne pytanie o człowieka w kontekście misterium nieśmiertelności<sup>2</sup>. Kon-

---

Ks. dr PIOTR PASTERCZYK – Katedra Historii Kultury Intelktualnej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Fiozofii KUL; adres do korespondencji: Droga Męczenników Majdanka 70/3, 20-325 Lublin; e-mail: pasterz@kul.pl

<sup>1</sup> Grecka wiara w nieśmiertelność duszy została, według E. Rohdego, przygotowana przez homerycki epos oraz ludową religijność, zawierającą w sobie kult chtonicznych bóstw, kult zmarłych oraz słynne misteria eleuzyńskie. Główną jednak przyczynę wiary w nieśmiertelność ludzkiej duszy upatruje Rohde w greckim przejęciu trackiego kultu Dionizosa i wykształceniu się w kulturze greckiej pewnego rodzaju mistyki, określającej boskie pochodzenie duszy. Ta właśnie mistyka miała ogromny wpływ na rodzącą się w Grecji filozofię, czego świadectwem są dialogi Platona, takie jak *Fajdros* czy *Fedon*. Por. E. R o h d e, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty 2007, s. 171-172.

<sup>2</sup> Filozoficzny charakter tego kontekstu ma wielu świadków także w nowożytnej i współczesnej historii kultury Zachodu, odnajdującej swoją szczególną żywotność w momencie konfrontacji pytania filozoficznego z chrześcijaństwem jako nowożytnym przekonaniem o nieśmiertelności duszy (m.in. u Kanta i Heideggera). Stosunkiem filozofii jako pierwotnej nauki (*Urwissenschaft*) do ideologii, teoretycznej psychologii lub teoretycznej teologii zajmował się Heidegger jako młody docent na Uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim w 1919 r. Wypracowanie przez Heideggera projektu fundamentalnej ontologii miało niewątpliwie związek z dyskutowaną przezeń tożsamością filozofii

sekwencją takiego ujęcia jest jednak aporia wynikająca ze zderzenia się niesprowadzalnych do siebie perspektyw rozumienia człowieka: perspektywy naukowo-przyrodniczej oraz perspektywy transcendentalnej. Nienawiązujący wprost do połączenia duszy z ciałem model rozumienia człowieka odnajdujemy w *Politei* Platona. W swoim najważniejszym dialogu Platon pyta o człowieka jako *psychē*, nie stawiając jednocześnie duszy w alternatywnym stosunku do ciała i nie wikłając się w ten sposób w nieprzezwyciężalne trudności łączenia dwóch wspomnianych wyżej perspektyw. Co więcej, ta myśl ma, w odróżnieniu od *Fedona*, charakter systematycznej syntezy, do której będzie nawiązywać późniejsza refleksja filozoficzna, kształtująca odmienny od dualizmu paradygmat antropologiczny. Nawet jeśli tradycyjna refleksja filozoficzna o człowieku ukuła, także na współczesnym gruncie, techniczny termin wyrażający nieustającą ważność pytania o stosunek duszy do ciała (np. na gruncie języka niemieckiego tzw. *Leib-Seele-Problem*), to faktyczny rozwój filozofii od Kartezjusza i Kanta do Heideggera koncentruje się przede wszystkim na pomijającej cielesność istocie człowieka określanej jako *res cogitans*, transcendentalne „ja”, wola mocy, intencjonalna świadomość czy *Dasein*<sup>3</sup>. Bardzo ważnym myślicielem występującym otwarcie przeciw metafizycznej (rozdzielającej systematycznie duszę i ciało) interpretacji człowieka był Fryderyk Nietzsche, dla którego człowiek stanowi naturalną jedność, manifestowaną przez zasadę witalności. Dualizm duszy i ciała był dla Nietzschego wtórnym konstruktem w stosunku do myśli pierwotnej jedności człowieka, nierozdzielonej teoretycznie ani przez hylemorfizm Arystotelesa, ani przez teologię Pawła z Tarsu.

---

jako hermeneutyczno-historycznej formy myśli różniącej się zasadniczo od opartej na jakiejś formie wiary opinii. Por. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main 1987, s. 7-117. Ostatecznie Heidegger stawia w swoich pismach człowieka w centrum kosmosu, ale nie jest to człowiek składający się z duszy i ciała, który nieustannie usiłuje na drodze teoretycznej rozwiązać aporie połączenia dwóch niesprowadzalnych do siebie sfer. Wprowadzając egzystencjalną kategorię *Dasein*, Heidegger świadomie pomija pytanie o człowieka z perspektywy wiary w nieśmiertelność duszy i aporetycznego połączenia śmiertelnego ciała z nieśmiertelną duszą. Powrót do takiego pytania u Hansa Eduarda Hengstenberga jest desperacką próbą pojednania analiz fenomenologicznych przedstawionych m.in. przez Schellera i Heideggera z przebrzmiałym teoretycznym głosem *philosophiae perennis*.

<sup>3</sup> Nie jest przez to powiedziane, że wspomniane pojęcia identyfikują się z platońską lub tym bardziej arystotelesowską *psychē*. Powyższe porównanie wskazuje jedynie na fakt, że zarówno *philosophia perennis*, jak też filozofia nowożytna i współczesna koncentrują się na istocie człowieka z uwagi na coś, czego w żaden sposób nie można trafnie ująć, stosując metody adekwatne do nauk przyrodniczych, opisujących rzeczywistość ciała w jej aspekcie biologicznym, chemicznym i fizycznym.

Koncepcja człowieka jako osoby Hansa Eduarda Hengstenberga jest w pewnym sensie atawizmem głównego nurtu nowożytnej i współczesnej antropologii odziewającej się od metafizyki. Na fali powojennego renesansu myśli neoscholastycznej powraca ona do psychofizycznego dualizmu i kształtuje na gruncie języka niemieckiego teorię człowieka jako osoby, koncentrując się przede wszystkim na dowartościowaniu ciała jako realnego elementu konstytucji ludzkiej natury oraz na szukaniu niesprzecznej odpowiedzi na pytanie o stosunek między ciałem a duszą. Charakterystyczną cechą antropologii Hengstenberga jest zawarta w niej nieautonomiczna interpretacja człowieka oparta na modelu ontologicznej konstytucji<sup>4</sup>. Jej źródłem jest w pierwszym rzędzie filozofia klasyczna (scholastyka), odzwierciedlająca głębokie przywiązanie Hengstenberga do świata chrześcijańskiej wartości i manifestująca jego szczególnie intelektualny profil, polegający na próbie połączenia ze sobą różnych przestrzeni myśli, takich jak teologia i filozofia<sup>5</sup>. Innym źródłem projektu Hengstenberga jest także fenomenologia Maxa Schelera, której zawdzięcza on naukę o duchowych aktach, a także specyficznie fenomenologiczną wrażliwość w analizie ludzkich zachowań. Właśnie dzięki fenomenologii Hengstenberg zdobył samodzielny i kreatywny sposób podejścia do klasycznej metafizyki, która została przezeń nie tylko biernie przejęta, ale także intensywnie dyskutowana i krytykowana. Możliwe źródło ontologii konstytucji stanowi także specyficzny renesans myśli ontologicznej w refleksji Martina Heideggera, przypadający dokładnie na czas studiów i pierwszych kroków w filozofii, uczynionych przez Hengstenberga w dwudziestych i trzydziestych latach XX wieku<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Autonomiczność interpretacji fenomenu ludzkiego odnosi Hengstenberg do możliwości wyjaśnienia człowieka bez odwołania się do jakiegokolwiek formy transcendencji. Przykładem takiego modelu antropologii jest filozofia Arystotelesa i Kanta.

<sup>5</sup> Hengstenberg urodził się w niemieckim domu ewangelickim w 1904 r. Jesienią 1930 r. dokonał konwersji na katolicyzm z uwagi na możliwość połączenia ze sobą wiedzy i wiary, teologii i filozofii w jedną całość systematycznej wizji, którą tradycyjnie dysponowała pielęgnowana przez Kościół katolicki *philosophia perennis*. Por. H.E. H e n g s t e n b e r g, *Hans Eduard Hengstenberg*, [w:] *Philosophie in Selbstdarstellung*, red. L.J. Pongratz, Hamburg 1975, s. 123.

<sup>6</sup> W publikacjach Hengstenberga widać dwa rodzaje wpływu, jaki mógł mieć na niego Heidegger. Po pierwsze jest to polemika, widoczna wprost w wyrażanym krytycznym bądź pozytywnym stosunku Hengstenberga do koncepcji fundamentalnej ontologii. Po drugie jest to inspiracja, wyrażająca się w przejściu pewnych motywów, charakterystycznych dla myśli Heideggera, bez nazywania ich *expressis verbis*. Ciekawe jest porównanie drogi filozoficznej Heideggera i Hengstenberga, z którego wynika podobieństwo proveniencji ich oryginalnych wyborów filozoficznych nie tylko w odniesieniu do fenomenologii, ale także do klasycznej metafizyki (Duns Szkot, Tomasz z Akwinu). Ogniwem łączącym tradycję fundamentalnej ontologii z *philosophia perennis* były w obszarze języka niemieckiego liczne próby szukania ich wzajemnej kompatybilności. Por. J. L o t z, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975. Hengstenberg nie próbował

Niniejszy artykuł jest próbą zrekonstruowania zmagania się niemieckiego antropologa z aporią dualizmu, na które składa się: 1) krytyka arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości stosowanej do interpretacji istoty człowieka jako istoty cielesno-duchowej; 2) nawiązanie do starożytnej platońsko-augustyńskiej myśli konstytucji; 3) pytania o rolę ciała w konstytucji całości ludzkiej osoby; 4) wprowadzenie nowego elementu konstytucji człowieka, jakim jest zasada osobowości.

## 1. KRYTYKA ARYSTOTELESOWSKIEJ TEORII AKTU I MOŻNOŚCI

W dziele *Autonomismus und Transzendenzphilosophie* Hengstenberg poddaje gruntownej krytyce Arystotelesowską koncepcję aktu i możliwości jako teoretycznego modelu wyjaśniającego byt w odniesieniu do rozszczepienia jego wewnętrznej struktury na realność i możliwość<sup>7</sup>. Krytyka ta znajduje się w kontekście pytania o stosunek filozofii do nauki pozytywnej, posiadających, według Hengstenberga,

---

ić tak daleko i dostrzegał niekompatybilność swoich wyborów ontologicznych z myślą Heideggera. Z jednej strony zwraca uwagę faktyczny wpływ na niego takich ważnych motywów refleksji Heideggera, jak pojęcie sensu, konstytucji człowieka i świata (*In-der-Welt-Sein*), czy sposobów egzystencji *Dasein*. Z drugiej strony widoczna jest daleko idąca niefrasobliwość, z jaką Hengstenberg interpretował analitykę *Dasein*, nie dostrzegając jej całkowicie innej perspektywy ontologicznej, którą nieustannie podkreślał sam Heidegger w stosunku do klasycznej metafizyki, oceniając wręcz scholastykę jako formę *Seinsvergessenheit*. Twórca hermeneutycznej fenomenologii patrzy na człowieka z perspektywy historycznej, którą można określić m.in. dzięki egzystencjalnej kategorii *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* (por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1986, s. 42-43). U Hengstenberga ta perspektywa pojawia się m.in. w kluczowym dlań rozróżnieniu między *Sachlichkeit-Unsachlichkeit*, grającym w jego analizie ludzkich zachowań rolę analogiczną do tej, jaką *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* odgrywa w Heideggerowskiej analityce *Dasein*. Por. H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, München-Salzburg 1984, s. 9-40. Potwierdzenie tego wpływu znajdujemy w najważniejszym z punktu widzenia ontologii dziele Hengstenberga – *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*. Dyskutując w nim krytycznie centralne pojęcia analityki *Dasein* jako świadectwo skrajnie sekularnego autonomizmu, Hengstenberg docenia jednocześnie to, w jaki sposób Heidegger rozróżnia między istotą (*Wesen*) i istnieniem (*Dasein*) w konkretnej ludzkiej egzystencji. To rozróżnienie wydaje się dla Hengstenberga analogiczne do jego własnego rozumienia różnicy między byciem, istotą i egzystencją, co jednak z dzisiejszej perspektywy można potraktować jako nieadekwatną interpretację istoty fundamentalnej ontologii. Por. H.E. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, Dettelbach 1996, s. 290-292. Bliskość egzystencjalnej perspektywy Heideggera w myśli Hengstenberga dostrzegli także inni. Por. W. Weier, *Wege einer metaphysischen Phänomenologie*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 16 (1969), s. 394-398.

<sup>7</sup>H.E. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, Heidelberg 1950. Wszystkie odniesienia pochodzą z drugiego wydania opublikowanego przez wydawnictwo J.H. Röhl w Dettelbach w 1996 r. Por. przypis poprzedni.

całkowicie różne cele i przedmioty: filozofia zajmuje się fenomenami podstawowymi (*Urphänomene*) oraz ich sensem, natomiast nauka m.in. czasoprzestrzennymi warunkami zaistnienia rzeczy<sup>8</sup>. Z punktu widzenia Hengstenberga teoria hylemorficzna Arystotelesa ma cechy adekwatne dla teorii wyjaśniających procesy przyrodnicze, a jej istotnym założeniem jest zasada przyczynowości. Wyjaśniając nie tylko dostępne fenomenalnie procesy przemian fizycznych, ale także procesy powstawania bytu, teoria aktu i możliwości wikła się w nieadekwatne dla siebie przedstawienie rzeczywistości w jej aspekcie ontologicznym. W szczególności dotyczy to stosowania hylemorfizmu w refleksji antropologicznej, włączającej pytanie o człowieka w schemat rzeczywistości duszy jako formy i potencjalności ciała jako materii. Pomieszanie dyscyplin musi prowadzić do poważnej konfuzji myśli zastąpionej przez wyjaśnianie i przez to bezsilnej i jałowej<sup>9</sup>. Co więcej, dla głęboko związanego ze światem chrześcijańskim niemieckiego antropologa interpretacja rzeczywistości na podstawie podstawowej zasady nauki, jaką jest zasada kauzalności, prowadzi do koncepcji, w której rzeczywistość jako skutek założonej uprzednio przyczyny uzyskuje autonomiczny status względem wszelkiej transcendencji, w tym transcendencji Boga<sup>10</sup>. Taki efekt autonomizmu przypisuje Hengstenberg starożytnej teorii aktu i możliwości, a także nowożytnej refleksji Kanta.

Arystotelesowska teoria aktu i możliwości stosowana jest przez Stagirytę w celu wyjaśnienia faktu zmiany i wyjaśnienia aporii filozofii eleatów, głoszących – jak Zenon z Elei – teoretyczną niemożliwość jakiegokolwiek ruchu. Arystoteles stosuje teorię aktu i możliwości zasadniczo w kontekście przyrodniczym, ale w ramach scholastycznej interpretacji została ona faktycznie zastosowana jako uniwersalny mechanizm, tłumaczący rzeczywistość jako taką. Na niej oparte są słynne argumenty Tomasza z Akwinu, wskazujące na konieczność istnienia pierwszej przyczyny wszelkiego ruchu, którą możemy nazwać Bogiem<sup>11</sup>. Hengstenberg nie krytykuje myśli Arystotelesa w kontekście sensowności meta-

<sup>8</sup> H e n g s t e n b e r g, *Autonomismus*, s. 71.

<sup>9</sup> O takiej konfuzji nieco wcześniej wspominał Heidegger: „Die Wissenschaft denkt nicht”. Por. M. H e i d e g g e r, *Was heißt Denken*, [w:] *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, s. 127; *Fernseh-Interview*, [w:] *Martin Heidegger im Gespräch*, Pfulligen 198, s. 24.

<sup>10</sup> H e n g s t e n b e r g, *Autonomismus*, s. 82-87. W swojej krytyce ustosunkowuje się Hengstenberg przede wszystkim do Kanta, któremu zarzuca m.in. stosowanie paradygmatu naukowego w refleksji filozoficznej. Hengstenberg przypisuje Kantowi rozumienie konstytucji poznania jako kauzalnego złożenia oraz urzeczowiające „płodzenie” rzeczywistości w procesie konstytucji. Transcendentalny podmiot konstytuuje przedmiot poznania w sensie pewnego wytwarzania złożonej z pojęcia i oglądu rzeczywistości.

<sup>11</sup> T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, I, q. 2-3.

fizycznej interpretacji zjawiska ruchu, ale w kontekście sensowności rozumienia istoty człowieka w odniesieniu do procesów znanych nam z obserwacji świata naturalnego<sup>12</sup>. Teoria Arystotelesa pozornie unika zagrożenia kauzalnego wyjaśniania rzeczywistości, gdyż umieszcza ona w jednym przedmiocie zarówno przyczynę, jak i skutek (możliwość i akt)<sup>13</sup>. Hengstenberg jednak zwraca uwagę, że do logiki teorii możliwości i aktu przędzie czy później przynależy pytanie o ich przedmiotowe rozszczepienie, czyli o czystą formę materii (*materia prima*) i czystą formę aktu (*actus purus*), które same w sobie wewnątrz znanego nam świata ani nie występują, ani nie są w ogóle możliwe. W ten sposób to, co ma argumentować za jednością, tak naprawdę jest przyczyną krańcowego dualizmu. Oprócz krytyki koncepcji, której konsekwencją jest autonomiczność bytu i świata oraz brak potrzeby transcendencji, Hengstenberg odrzuca pozycję hylemorficzną także z powodu nieadekwatnego ujęcia ludzkiego ciała jako możliwości. Hengstenberg dostrzega bowiem także realność ciała *qua* materii i domaga się zupełnie innego paradygmatu wyjaśniającego złożoną faktyczność istoty człowieka zarówno w jej cielesnym, jak i duchowym aspekcie tak, aby ciała nie utożsamiać wyłącznie z brakiem realności, a duszy z jej pełnią.

## 2. NAWIĄZANIE DO PLATOŃSKO-AUGUSTYŃSKIEJ MYŚLI KONSTYTUCJI

Rozwiązanie aporii stosunku duszy do ciała jest, według Hengstenberga, możliwe w oparciu o model złożenia elementów naturalnej całości bytu ludzkiego, niezakładający teorii aktu i możliwości. Taki model zawiera w sobie koncepcja ontologicznej konstytucji.

Po raz pierwszy propozycja konstytucji równorzędnych sobie elementów w całość jednego bytu jest obecna w Platońskiej *Politei* w motywie wewnętrznego złożenia duszy z trzech elementów: rozumu (*logos*), temperamentu (*thymos*) i pożądliwości (*epithymia*). Żadna z trzech części duszy nie jest u Platona częścią uprzywilejowaną w sensie części mającej zdolność wywołać drugą część ze sfery

<sup>12</sup> Arystoteles nie ma ambicji totalnego wyjaśnienia człowieka jako takiego na podstawie teorii aktu i możliwości. Jego próba idzie raczej w kierunku wyjaśniania tego, co w człowieku analogiczne do świata zwierząt, a więc poznania, a przede wszystkim zmysłowego poznania. Por. Arystoteles, *De anima*, 412 a – 414 a; 418 a – 419 a; 430 a – 430 b. Autor *De anima* omawia także zjawisko ruchu, które ma swoją przyczynę w tym, co się porusza, referując przy tym *explicitie* do *Timajosa* oraz prawdopodobnie *implicitie* do *Fajdrosa* (por. *De anima* 406 a – 407 b), gdzie powstaje pytanie o rodzaj ruchu, którego źródłem jest sama dusza. Głównym jednak kontekstem wypowiedzi Arystotelesa jest przede wszystkim jego zainteresowanie przyrodnicze.

<sup>13</sup> Hengstenberg, *Autonomismus*, s. 91.

potencjalności do sfery bytu. *Logos*, *thymos*, *epithymia* są autonomicznymi rzeczywistościami, które nie istnieją nigdy same w sobie, ale zawsze wyłącznie jako całość ukonstytuowanej z trzech elementów jedności. Psychologiczny, społeczny oraz metafizyczny aspekt analizy ludzkiej natury w *Politei* sprowadza się do pytania o istotę człowieka jako *psychē*, nie biorąc pod uwagę ciała ani jako elementu konstytucji człowieka, ani jako szczególnej przeszkody dla duszy<sup>14</sup>. Konsekwencją tego jest w *Politei* brak wyraźnego dualizmu duszy i ciała, który można zauważyć w innych Platońskich dialogach z okresu średniego, takich jak *Fedon*<sup>15</sup>. W późnych dialogach Platona, takich jak *Fileb*, daje się dostrzec postulat cielesno-duchowej jedności człowieka, zupełnie nieprzystający do koncepcji wyrażanych przez tzw. zwolenników idei krytykowanych w pierwszej księdze *Metafizyki* Arystotelesa. *Fileb*, omawiający teorię idei z punktu widzenia nietożsamości, a zarazem współzależności myśli i poczucia cierpienia i przyjemności, wyraża intuicję nierozdzielności sfery idei i jej partycypacji<sup>16</sup>. Z kolei *Teajtet* jest tym dialogiem, który wprowadza obecny częściowo także w *Filebie* model konstytucji. Tak zwany sen Sokratesa stawia problem relacji całości do jej części, a cały dialog eksploatuje ten problem w kontekście cielesno-duchowego aspektu ludzkiego poznania<sup>17</sup>. Ten nurt Platońskiej refleksji antropologicznej okazał się nurtem istotnym. Jest on widoczny także w neoplatonizmie Augustyna, który biorąc pod uwagę ludzkie ciało w swojej refleksji teologicznej, nie koncentruje się na nim w swoich analizach filozoficznych. W przejętym przez Augustyna Plotyńskim rozumieniu człowieka jako „duszy posługującej się ciałem”<sup>18</sup> to ostatnie zredukowane jest do medium, za którego pomocą dusza może się swobodnie wyrażać<sup>19</sup>. Głównym problemem antropologicznym pozostała dla Augu-

<sup>14</sup> Przeszkodą i w pewnym sensie przeciwstawieniem w logice *Politei* jest *epithymia* w stosunku do *logosu*.

<sup>15</sup> Taki wyraźny dualizm pojawia się oczywiście w neoplatońskiej interpretacji Platona, która jest m.in. konsekwencją włączenia do niej punktu widzenia Arystotelesa. Współczesna interpretacja dialogów Platona wskazuje na niejednoznaczność rozumienia tzw. teorii idei jako metafizycznej teorii dwóch światów, szczególnie w kontekście dialogów późnych, takich jak *Sofista*, *Teajtet*, *Polityk*, *Fileb* i *Parmenides*, poruszających temat wzajemnego stosunku jednego i wielu, określoności i nieokreśloności etc. Por. M. Miller, „Unwritten Teachings” in the *Parmenides*, „Review of *Metaphysics*” 48 (1995), s. 591-633; tenże, *Unity and Logos: A Reading of Teajtetus 201c-210s*, „Ancient Philosophy” 1 (1992), s. 87-111.

<sup>16</sup> Por. tenże, *The God-Given Way*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 6 (1990), s. 323-359.

<sup>17</sup> P. Pasterczyk, *Der Traum des Sokrates und das Problem der Dialektik im Theaitetos*, Freiburg im Breisgau 2004, s. 27-44.

<sup>18</sup> Plotyn, *Enneady*, VI, 7. 5.

<sup>19</sup> T. Płużański, *Człowiek w filozofii św. Augustyna*, „Studia Filozoficzne” 5 (90) (1973), s. 199.

styna dusza, a jego istotnym przyczynkiem do rozwoju antropologii było różne od Platónskiego rozumienie metafizycznej konstytucji duszy, do której wprowadza on nowy element, jakim jest *liberum arbitrium* – wolna wola. Dusza w ujęciu Augustyna konstituowana jest z rozumu, uczuć oraz wolnej woli, z których żadna nie stanowi realnego podmiotu sama w sobie, ale dopiero w całości wraz z ciałem tworzą istotę ludzką.

### 3. PYTANIE O ROLĘ CIAŁA W KONSTYTUCJI CAŁOŚCI LUDZKIEJ ISTOTY

Hengstenberg nie powołuje się w swoich najważniejszych dziełach wprost na Platónsko-Augustyńską tradycję podczas wypracowywania własnej teorii ontologicznej<sup>20</sup>. Oprócz jednak jednego istotnego szczegółu zasadnicza myśl konstytucji obecna w *Politei* pozostaje u Hengstenberga podobna: człowiek nie jest jednorodną istotą, ale konstytucją kilku elementów, pozostających z sobą w relacji zapewniającej im istnienie wyłącznie jako całości. Tym wyjątkiem jest pomijana przez Platona rola ciała, które w myśli niemieckiego antropologa urasta do roli jednego z najważniejszych elementów konstytucji całości każdego realnego bytu. Ponadto różnica między dotychczasowymi formułami konstytucji a teorią Hengstenberga polega w jego własnym mniemaniu na nowożytnym przeoczeniu istotnego faktu ścisłej odrębności między elementami konstytucji, ukonstytuowanymi cechami oraz samodzielnym bytem, będącym konsekwencją konstytucji, a jednocześnie relacji zwrotnego sprzężenia wzajemnej fundacji między nimi<sup>21</sup>.

Krytykując zasadę przyczynowości w sensie przyczynowości sprawczej (*causa efficiens*), Hengstenberg nie twierdzi, że rzeczywisty byt nie jest jakąś formą złożenia, jednak nie jest to ani jakiegokolwiek złożenie rzeczowe, ani złożenie będące konsekwencją zasady przyczynowej. Urzeczowione rozumienie złożenia bytowego jest dla Hengstenberga ilustracją dla innych form sprawczej przyczynowości, takich jak wspomniana wcześniej teoria aktu i możliwości, która nie urzeczowiając przyczyny i skutku, umieszcza je wewnątrz bytu jako elementy jego wewnętrznej struktury. Określenie innej zasady wewnętrznego złożenia bytowego, które nie wprowadza konieczności rozróżnienia na aktualność i potencjalność jest zdaniem Hengstenberga możliwe dzięki założeniu teorii konstytucji

---

<sup>20</sup> Oprócz cytowanego powyżej *Autonomismus und Transzendenzphilosophie* teoria konstytucji jest wypracowywana także w istotnych dziełach Hengstenberga, takich jak *Sein und Ursprünglichkeit* (Salzburg–München–Köln 1958, s. 124–152) oraz *Seinsüberschreitung und Kreativität* (Salzburg–München 1979, s. 34–51).

<sup>21</sup> Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit*, s. 127.



elementów jako równych sobie fundatorów realnego bytu. Konstytucja ma miejsce tam, gdzie jej elementy mają swoją cząstkową bytowość oraz pełnią przypisane sobie funkcje jedynie w byciu, które jest czymś wspólnym dla wszystkich korespondujących ze sobą elementów i do którego wszystkie powyższe elementy proporcjonalnie się przyczyniają. W praktyce oznacza to, że jeśli jakaś część całości zmienia swoją bytowość lub swoją funkcję, automatycznie zostają zmienione pozostałe elementy, a ich całość zostaje anulowana<sup>22</sup>. Istotne dla porządku konstytucji jest to, że jej elementy nie tylko pozostają zależne same od siebie, ale także to, że pozostają one w zależności do tego, co jest ukonstytuowane jako wynik konstytucji. Elementy konstytucji zakładają dla swojego istnienia już od samego początku ukonstytuowaną całość, czego przykładem może być platoński model duszy, w którym mówienie o rozumie, temperamentie i pożądlivości ma sens jedynie wtedy, gdy mamy do dyspozycji całość duszy konkretnego człowieka. Sprzężenie między ukonstytuowaną jednością a jej elementami ma charakter zwrotny; także całość jako taka jest możliwa wyłącznie wtedy, kiedy mamy do dyspozycji wszystkie trzy założone elementy. Hengstenberg ujmuje to w lapidarne sformułowanie: „Das Konstituierende ist nicht ohne das Konstituierte”<sup>23</sup>. Wspomniane wcześniej novum teorii konstytucji Hengstenberga polega na uniwersalnym określeniu elementów każdej konstytucji realnego bytu, którymi nie są ani poszczególne elementy duszy, jak to ma miejsce u Platona i Augustyna, ani ciało jako możność i dusza jako akt w sensie hylemorficznej teorii Arystotelesa, ale istota (*Wesen*), istnienie (*Dasein*) oraz zasada egzystencjalna (*Existenzprinzip*). To, co jest ukonstytuowane przez te trzy elementy, jest określane przez Hengstenberga jako ukonstytuowane (*Konstituierte*), którym może być istota (istotowość, ewentualnie treść w sensie niemieckiego *Wesenheit*) lub bycie (*esse*) jakiegoś bytu. Czymś ukonstytuowanym można także określać inne przejawy bytu, takie np. jak jego sens. Ostatecznym efektem procesu konstytucji jest ukonstytuowana egzystencjalna całość konkretnego bytu – *Konstitutum* – lub po prostu konstytucja (*Konstitution*). Żaden realny byt nie jest jednorodną i prostą strukturą, ale zawsze jest konstytucją wymienionych elementów. Puentą teorii konstytucji Hengstenberga jest nierealny charakter tożsamości i różnicy będących zwornikiem całości tej specyficznej ontologii. Trzy wyżej wymienione aspekty konstytucji (konstituujące elementy, ukonstytuowane cechy oraz całość niezależnego bytu) są rozróżnialne wyłącznie w sposób myślowy<sup>24</sup>. Krytyka teorii aktu i możności pokazała, że te części nie mogą pozostawać do siebie w stosunku możności

<sup>22</sup> H e n g s t e n b e r g, *Autonomismus*, s. 192.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> T e n z e, *Sein und Ursprünglichkeit*, s. 126.

do rzeczywistości, ale ich rzeczywistość jest efektem wzajemnego bycia ze sobą w relacji, posiadając jedynie realność w sobie (*in sich*), ale nie dla siebie (*für sich*). Ich realność w sensie całości bytu jest pochodną ich wzajemnego do siebie stosunku.

Wypracowaną przez Hengstenberga ontologię konstytucji można zilustrować, odwołując się bezpośrednio do przykładu konstytucji ludzkiej osoby. Sam Hengstenberg podaje ten przykład w swoim polemicznym artykule dyskutującym teorię konstytucji wobec jej niezrozumienia wynikającego ze zbytnej zależności komentatorów od klasycznej formy metafizyki obecnej w myśli Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota<sup>25</sup>. Elementy konstytuujące ludzką osobę to: 1) osobowy duch, 2) sfera witalna (ciało) oraz 3) zasada osobowości. To, co jest ukonstytuowane, to: 1) ludzkie bycie (*actus essendi, Sein*), 2) istota człowieka (*essentia, Wesenheit, Washeit*) oraz 3) ontologiczny sens człowieka jako takiego<sup>26</sup>. Między duchem, ciałem oraz zasadą osobowości zachodzi związek wzajemnej fundacji. Taki sam związek zachodzi między duchem, ciałem, zasadą osobowości a ludzkim byciem, istotą człowieka oraz jego sensem. Ponadto elementy nie mogą samodzielnie istnieć bez tego, co jest przez nie konstytuowane, i odwrotnie – to, co jest już ukonstytuowane, nie może być konstytuowane bez poszczególnych elementów. Ostatnia warstwa ontologiczna wyodrębniona przez Hengstenberga to sama konstytucja, którą stanowi właśnie osoba jako taka (*hypostase, suppositum*)<sup>27</sup>.

W ten sposób dochodzimy do ontologicznej zasady określającej stosunek wewnątrzbytowej konstytucji – do zasady przekazu (*Mitteilung*). Dla Hengstenberga przekaz jest najwyższą formą stosunku fundującego pierwotny początek. Jako ilustracji przekazu *qua* zasady używa Hengstenberg w *Autonomismus und Transzendenzphilosophie* siły witalnej oraz duchowego wyrazu. Życiowa siła (*Vitalprinzip*) przekazuje życie nowym zasymilowanym przez organizm cząstkom materialnym i w nich się później wyraża. Duch przekazuje swój porządek ciału, przez co w ogóle może się wyrazić, czego często używanym przez Hengstenberga przykładem jest słowo lub w ogóle ludzki język. To, co wyraża, przekazuje siebie sferze będącej taką lub inną przestrzenią wyrażenia. Na poziomie fenomenów możemy podać wiele trafnych przykładów przekazu jako zasady faktycznej konstytucji jak wspomniany wyżej cielesny wyraz ducha, jednak dla Hengstenberga przekaz będzie fundamentalną zasadą prowadzącą go do ostatecznego sformułowania koniecznego założenia przekazującej transcendencji. Ten metafizyczny

<sup>25</sup> Por. H.E. Hengstenberg, *Thesen zur Seinskontitution*, „Franziskanische Studien” 1-2 (1967), s. 110-133.

<sup>26</sup> Tamże, s. 118.

<sup>27</sup> Tamże.

konstrukt będzie dlań punktem wyjścia dla filozoficznego dowodu na istnienie Boga, który jednak nie zostanie tu omówiony. Ontologia konstytucji Hengstenberga jest narzędziem przedstawienia opartej na klasycznej myśli nowej antropologii, próbującej rozwiązać metafizyczną antynomię stosunku między ciałem i duszą.

#### 4. ZASADA OSOBOWOŚCI JAKO NOWY ELEMENT KONSTYTUCJI CZŁOWIEKA

Zwornikiem całej koncepcji antropologicznej Hengstenberga jest z jednej strony fenomenologiczne pojęcie rzeczowości, a z drugiej strony metafizyczne pojęcie konstytucji, w którym istotną rolę zajmuje zasada osobowości. Obok ciała i ducha musi istnieć jeszcze jeden element, którego bezpośrednim efektem sprawczym jest całość ludzkiej egzystencji, niewywołująca aporii nieprzystawalności do siebie dwóch całkowicie różnych elementów ducha i sfery witalnej.

Wbrew hylemorfizmowi Hengstenberg przypisuje ciału rzeczywistość, twierdząc, że nie jest ono czymś jedynie możliwym i od duszy otrzymującym swoją realność, ale dzięki chtonicznemu elementowi (pierwiastek życia) jest od początku samo w sobie czymś realnym i dzięki duszy otrzymującym jedynie rzeczywistość wyższego rzędu. Dwa ontologiczne elementy ludzkiej całości – życie i duch (ciało i dusza) – są osadzone w całości rzeczywistości ludzkiego bytu, które przenika oba elementy na sposób rzeczywistości totalnej tego oto konkretnego człowieka jako całości<sup>28</sup>. Oba pierwiastki ludzkiego bytu posiadają właściwą sobie rzeczywistość *w sobie*, ale nie *dla siebie*, gdyż żadne z nich nie jest w stanie wyzwolić istnienia człowieka jako całości. Ponadto, zdaniem Hengstenberga, nawet jeśli posiadałyby one właściwą sobie realność, wydobycia istnienia całości bytu ludzkiego nie powodowałyby ich wzajemna suma, gdyż wtedy człowiek byłby jedynie derywatem dwóch elementów, a nie fundamentalną jednością<sup>29</sup>. Życie i duch to zbyt mało, aby w niesprzeczny sposób wywieść z nich jedność ludzkiej natury. Potrzebny jest jeszcze trzeci element, który jest równie fundamentalny jak dwa pozostałe i razem z nimi konstytuuje całość. Konieczność trzeciego elementu konstytucji bytu ludzkiego wyraża skonstruowany przez Hengstenberga aksjomat zależności dwóch terminów od terminu trzeciego: jeżeli dwa terminy w kontekście wspólnego określenia bytu są od siebie zależne, wtedy jeden z nich nie może być przyczyną tego określenia bytu i przekazywać go drugiemu; to określenie mogą one posiadać jedynie w terminie trzecim, który ma tak samo pod-

<sup>28</sup> H. E. H e n g s t e n b e r g, *Philosophische Anthropologie*, München–Salzburg 1984, s. 296.

<sup>29</sup> Tamże.

stawowy charakter jak dwa pozostałe<sup>30</sup>. Trzeci element nie może być także ani elementem jakiejś innej całości substancjalnej, ani nie może być od takiej zależny, gdyż konsekwencją takiej zależności byłaby zależność całości substancji człowieka od jakiejś innej substancji, co zniszczyłoby jedność konkretnego człowieka jako takiego. Trzeci element musi przynależeć do ciała i duszy w tak fundamentalny sposób, jak te przynależą do siebie, z czego wynika, że musi on także jak one być elementem konstytucji na takiej samej zasadzie jak ciało i dusza. Hengstenberg nazywa ten element zasadą osobowości: osoba ludzka jest konstytuowana w duszy, ciele oraz w zasadzie osobowości<sup>31</sup>. Ten ostatni element jest właśnie tym czynnikiem, który rozwiązuje aporię stosunku duszy do ciała, albo – cytując dosłownie Hengstenberga – jest on zmyslnym ontologicznym ominięciem tej aporii, gdyż sama aporia wynika z tworzących ją błędnych założeń ontologicznych, bazujących na neoplatońskim dualizmie ciała i duszy, wzmocnionym *hylemorficzną* teorią Arystotelesa. W przypadku, kiedy ciało nie jest ani wrogą alternatywą do duszy, tak jak ukazują to mity przedstawiane przez Sokratesa w *Fedonie* i *Fajdrosie*, ani możliwością czerpiącą swoją realność z duszy (teoria aktu i możliwości Arystotelesa), wtedy zasada osobowości staje się ontologiczną więzią duszy i ciała<sup>32</sup>. Jedność powstającego na zasadzie takiej potrójnej konstytucji ludzkiego bytu ma szczególny charakter. Nie jest to jedność zmysłowo postrzegalnej rzeczy partycypującej w platońskiej idei ani też jedność samej idei, ani też czasoprzestrzenna realność konkretnego połączenia formy i materii. Jedność człowieka powstała na zasadzie konstytucji trzech elementów ma charakter niepodzielności, w której mają swój udział wszystkie trzy elementy. Z tego powodu zasada osobowości nie jest zasadą jedności w tym sensie, że łącząc duszę z ciałem, ofiarowuje takiemu powiązaniu jednocześnie jedność. Zasada osobowości może złączyć to, co już od początku było złączone w tym sensie, że ciało i dusza są łączone w zasadzie osobowości, ale nie *przez* nią. Hengstenberg podkreśla, że zasada osobowości łączy ciało i dusze na zasadzie ontologicznej, a nie na zasadzie działania (jedność jako efekt zamierzonego działania) tak jak ojciec jednoczy rodzinę w swojej osobie, a nie *przez* siebie w sensie przypadkowego łączenia wyizolowanych od siebie osób.

Koncepcja trójdzielnej konstytucji osoby ludzkiej ma ściśle metafizyczny charakter i nie da się wywieść bezpośrednio z doświadczenia fenomenologicznego. W zasadzie struktura argumentu Hengstenberga nie ma nawet charakteru pozytywnego, ale wychodzi wyraźnie od założenia konsekwencji braku zasady osobowości

---

<sup>30</sup> H e n g s t e n b e r g, *Autonomismus*, s. 162-163.

<sup>31</sup> T e n ż e, *Philosophische Anthropologie*, s. 297.

<sup>32</sup> Tamże.

jako trzeciego elementu konstytuującego osobę ludzką. Konsekwencją tą jest aporia antropologiczna, polegająca na niemożliwości bezsprzecznej interpretacji człowieka jako istoty cielesno-duchowej w sensie każdorazowej próby połączenia ze sobą dwóch niesprowadzalnych do siebie światów fizycznej czasoprzestrzeni oraz sfery transcendentalnej. Obecność jednak trzeciego elementu konstytucji osoby ludzkiej da się w mniemaniu niemieckiego antropologa fenomenalnie interpretować. Oprócz sfery czysto cielesnej, jaką jest sfera biologiczna, oraz sfery czysto duchowej, jaką jest sfera rozumu, istnieje wiele fenomenów pośrednich, ukazujących specyficzną realność człowieka jako istoty, w której ciało i dusza są ze sobą w fundamentalny sposób powiązane. Hengstenberg zalicza do nich formy ludzkiego wyrazu, takie jak: gestykulacja, mimika, postawa, chód, charakter pisma etc.<sup>33</sup> Cieleśny wymiar charakteru pisma sprowadza się do tego, co się widzi – ewentualnie: czego się dotyka, co jednak nie jest jego istotą, gdyż czysta sfera materialna (np. mineralna) nie różnicuje się w tak charakterystyczny sposób. Nie jest nią także coś wyłącznie duchowego, gdyż z jednej strony nie istnieje coś takiego jak duchowy charakter pisma, będącego z definicji wyrazem cielesnym czegoś, co poza cielesność wykracza, a z drugiej strony przeczyłoby to uznanej wcześniej zasadzie kongenialnej realności zasady cielesnej. Dla Hengstenberga wspomniane formy ludzkiego wyrazu decydują o możliwości poznania człowieka jako osoby<sup>34</sup>. Patrząc na mimikę konkretnej twarzy, słysząc konkretne brzmienie głosu i obserwując konkretny charakter pisma, poznajemy i zapamiętujemy tę oto osobę w sensie konkretnego, uformowanego przez zasadę osobowości indywiduum<sup>35</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s: O duszy, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003, s. 7-146.  
H e i d e g g e r M.: *Sein und Zeit*, Frankfurt a. Main 1986.  
H e i d e g g e r M.: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt a. Main 1987.  
H e i d e g g e r M., *Fernseh-Interview*, [w:] *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser*, Pfulligen 1988, s. 21-28.  
H e i d e g g e r M.: *Was heißt Denken*, [w:] *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1994, s. 123-138.

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 299.

<sup>34</sup> Tamże, s. 300.

<sup>35</sup> Z pewnością świat minerałów ukazuje jednorodną i niecharakterystyczną strukturę czysto materialną, ale powstaje w kontekście wybranych przez Hengstenberga przykładów pytanie o zwierzęta i sposób ich indywidualnego wyrazu, który przecież nie jest porównywalny do struktury kryształu. Także zwierzęta mają swoje bardzo indywidualne cechy i przyzwyczajenia, które pozwalają na poznanie ich nie tylko z uwagi na ich budowę fizyczną.

- Hengstenberg H.E.: *Autonomismus und Transcendenzphilosophie*, Heidelberg 1950 (wyd. 2: *Autonomismus und Transcendenzphilosophie*, Dettelbach 1996).
- Hengstenberg H.E.: *Sein und Ursprünglichkeit*, Salzburg–München–Köln 1958, s. 124-152.
- Hengstenberg H.E.: Hans Eduard Hengstenberg, [w:] *Philosophie in Selbstdarstellung*, red. L.J. Pongratz, Hamburg 1975, s. 120-190.
- Hengstenberg H.E.: *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg–München 1979.
- Hengstenberg H.E.: *Philosophische Anthropologie*, München-Salzburg 1984.
- Hengstenberg H.E.: *Thesen zur Seinskontitution*, „Franziskanische Studien” 1-2 (1967), s. 110-133.
- Lotz J.: *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975.
- Miller M.: *The God-Given Way*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 6 (1990), s. 323-359.
- Miller M., *Unity and Logos: A Reading of Teatetus* 201c-210s, „Ancient Philosophy” 1 (1992), s. 87-111.
- Miller M., „Unwritten Teachings” in the *Parmenides*, „Review of Metaphysics” 48 (1995), s. 591-633.
- Pasterczyk P., *Der Traum des Sokrates und das Problem der Dialektik im Theaitetos*, Freiburg im Breisgau 2004.
- Platon: *Państwo*. Prawa, Kęty 2001.
- Płużański T.: *Człowiek w filozofii św. Augustyna*, „Studia Filozoficzne” 5 (90) 1973, s. 199-???
- Rohde E.: *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty 2007.
- Weier W.: *Wege einer metaphysischen Phänomenologie*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 16 (1969), s. 388-427.

CONCEPT OF PERSON  
IN THE HANS EDUARD HENGSTENBERG’S ANTHROPOLOGY

Summary

The article discusses the anthropological issue of Scheler’s most successful pupil, Hans Eduard Hengstenberg. The German philosopher tried to unite two different philosophical traditions: phenomenology and classical metaphysics. His main achievement was the foundation of the new anthropological position based on the phenomenological concept of *Sachlichkeit* and the ontology of constitution. The article explains the inner logic of Hengstenberg’s ontological position and examines his philosophical criticism against the traditional hylemorphic theory of Aristotle used as a scholastic tool for explaining the union between body and mind.

*Summarised by Piotr Pasterczyk*

**Słowa kluczowe:** osoba, ontologia, konstytucja, fenomenologia, hylemorfizm.

**Key words:** person, ontology, constitution, phenomenology, hylemorphism.

**Information about Author:** Rev. PIOTR PASTERCZYK, Ph.D. — Department of the History of Intellectual Culture, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Droga Męczenników Majdanka 70/3, PL 20-325 Lublin; e-mail: pasterz@kul.pl