

CZŁOWIEK A ZWIERZĘ – UJĘCIE HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA

Słowa kluczowe: Hengstenberg, człowiek, osoba, duch, ciało, zwierzę, organizm, filozofia, rzeczowość

Keywords: Hengstenberg, human, person, spirit, body, animal, organism, philosophy, matter-of-factness

Schlüsselwörter: Hengstenberg, der Mensch, die Person, der Geist, der Leib, das Organismus, Philosophie, die Sachlichkeit

*Doświadczenia ostatnich wojen potwierdzają,
że człowiek to najsilniejsza biologicznie istota¹.*

Według ujęcia filozofii klasycznej człowiek jest osobą, a zwierzę osobą nie jest, nie spełnia bowiem kryteriów pozwalających uważać go za taki szczególny rodzaj bytu. Istnieje zatem zasadnicza różnica (dystynkcja) między człowiekiem a zwierzęciem w strukturze i w sposobie bytowania. Tymczasem w myśli współczesnej zaczyna dominować naturalistyczna tendencja², usiłująca podważyć tę istotową dystynkcję. Jej zwolennicy, kierując się czy to ogólnym, swoiście ukształtowanym przekonaniem filozoficznym, czy też specyficznym światopoglądem, któremu hołdują, usiłują wykazać, że osoba ludzka niczym istotnie nie różni się od zwierzęcia i w ogóle przyrody³.

* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii (Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu 2018); wykładowca metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, nauczyciel akademicki w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473> E-mail: jozefkozuchowski@gmail.com

¹ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, W. Kohlhamer Verlag, Stuttgart 1960, s. 99.

² Naturaliści za fundament swojej teorii przyjmują założenie, że człowiek jest wytworem przyrody i jej częścią, a przyroda to samodzielny byt materialny, który sam siebie tłumaczy.

³ Ażeby zasypać tę radykalną różnicę, niektórzy z nich uczłowieczają zwierzęta, argumentując, niezbyt przekonująco, że w gruncie rzeczy zwierzęta, zwłaszcza te tzw. wyższe, mają wszystkie dyspozycje, które cechują człowieka, tyle że mają je w zaczątku, czyli są prawie bytem osobowym. O takim podejściu świadczą na przykład analizy D. Birnbachera. Por. D. Birnbacher, *Können medizinische Affenversuche ethisch gerechtfertigt werden*, „Information Philosophie”, März 2012,

Niezwykle ważną sprawą jest zatem przywoływanie takich ujęć filozoficznych, które służą rozstrzygnięciu trudności związanych z odczytaniem odrębności bytowej człowieka od zwierzęcia, a zwłaszcza ukazujących, że człowiek to byt osobowy, zwierzę zaś to byt jedynie materialny, chociaż oczywiście organizm żywy i obdarzony pewną strukturą psychiczną. Za jedno z takich ujęć należy z pewnością uznać to, które wykreował Hans-Eduard Hengstenberg († 1998), wybitny współczesny myśliciel niemiecki o orientacji fenomenologiczno-metafizycznej⁴. Jak dotąd w niemieckiej literaturze filozoficznej nie ma analiz poświęconych jego dyskursowi, zmierzającemu do wykazania istotowej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Natomiast w polskim piśmiennictwie filozoficznym ukazały się nieliczne prace podejmujące w pewnym zakresie tę tematykę⁵. Prezentacja tego dyskursu stanowi właśnie cel poniższych rozważań. Autor artykułu podejmie także próbę wyjaśnienia, w czym stanowisko Hengstenberga jest podobne do ujęć innych niemieckich antropologów, a w czym się od nich nader oryginalnie i istotnie różni.

SZCZEGÓLNY STATUS CZŁOWIEKA W ŚWIECIE PRZYRODY

Na początek Hengstenberg pokazuje przede wszystkim ujętą fenomenologicznie specyfikę statusu człowieka przez przywołanie rozróżnienia na środowisko i świat (rozróżnienie wykreowane ongiś przez Maxa Schelera i pozwalające, zdaniem Arnolda Gehlena, dokonać jasnego odgraniczenia bytu ludzkiego od zwierzęcia⁶), a następnie oryginalnie naświetlonego przez siebie szczególnego uzdolnienia człowieka, a mianowicie postawy rzeczowości, warunkującej niepowtarzalną orientację w relacji ze światem, a mającej swoje źródło w tym, co nie ma analogii u zwierząt – w duchu (duszy rozumnej).

Jak podkreśla Hengstenberg, już sposób, w jaki człowiek egzystuje wśród innych jestestw i jakie jestestwa napotyka, jest dla jego bytu charakterystyczny. Człowiek nie jest osadzony w świecie tak, jak np. ryba jest umieszczona w akwarium, i żeby nie można go było zeń wyjąć, tak jak wyjmuje się rybę z akwarium, nie powodując żadnych zmian w jego bycie. Człowiek jest raczej – odpowiednio do swej

nr 20–29. Jest to jednak dość stara dyskusja, bo trwająca już od XVIII wieku. Tymczasem cechy znamienne dla bytu osobowego, czyli rozum, wola, samoświadomość, czynią z człowieka byt nastawiony na inne, by tak napisać, wartości niż te, które wydają się ważne dla zwierzęcia.

⁴ Powszechnie uznany filozof Robert Spaemann sytuował Hengstenberga w znamienitym gronie najwybitniejszych antropologów niemieckich XX wieku, do którego zwykle zalicza się Maxa Schelera, Arnolda Gehlena i Helmutha Plessnera. Zdaniem Rafaela Hüntelmana natomiast Hengstenberg wraz z Josefem Pieperem należy do ostatnich wielkich myślicieli chrześcijańskich w Niemczech. Por. R. Hüntelmann, *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlicher Philosoph*, „Theologisches” 48/2018, s. 320.

⁵ Autorem interesujących i ważkich analiz o relacji między ciałem ludzkim a organizmem zwierzęcym jest Z. Pańpuch. Por. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu KUL, Lublin 2015, s. 55–60.

⁶ J. Pieper, *Anthropo-Biologie, Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: Tenże, *Miszellen Register und Gesamtbibliographie CD-Rom zum Gesamtwerk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. 605.

bytowości – określony przez sposób swojego bytowania w świecie, a dodatkowo nawet sam ten sposób determinuje, oczywiście w granicach swych możliwości.

Tutaj jest ta pierwsza, zasadnicza różnica między człowiekiem a zwierzęciem, ważna dla całej dzisiejszej antropologicznej dyskusji, włącznie z teorią ewolucji, a mianowicie już w fakcie przejawiania się istnienia i działania bytu ludzkiego i zwierzęcego (w fenomenach), czyli przed wszelkimi spekulacjami metafizycznymi, da się ustalić rzecz następującą: człowiek ma świat, a zwierzę środowisko. Z jednej strony istnieje relacja człowiek–świat, z drugiej zaś zwierzę (względnie organizacja instynktów) – środowisko. Co to oznacza?

Jak słusznie podkreśla Hengstenberg, od Jakoba Johanna von Uexküll'a wiemy, że każdy gatunek zwierzęcy ma określone środowisko, czyli istnieje środowisko jaszczurki, ptaka itp.⁷. Środowisko to wyznaczają dwa komponenty, będące ze sobą we wzajemnej interakcji: postrzeganie i aktywność, które Hengstenberg określa jako świat postrzeżeniowy i świat działania⁸. Ta specyficzna zwierzęca rzeczywistość (czyli środowisko) oznacza zatem, że dane zwierzę spośród różnorodnych rzeczy w otoczeniu potrafi dostrzec tylko określone z nich (świat postrzeżeniowy), jak również aktywnie zareagować wyłącznie na pewne sygnały (świat działania), docierające z tego otoczenia. Jaszczurka, na przykład, reaguje na cichy szelest w swoim otoczeniu, po prostu uciekając, podczas gdy przyjmuje pozycję wyczekującą w odpowiedzi na sygnał niespodziewany, a zasadniczo niezbyt jej znany, na przykład huk wystrzału z pistoletu. Jaszczurka zatem (a podobnie każde inne zwierzę) potrafi spostrzegać to, co jest dla niej ważne biologicznie i zostaje potwierdzone biologicznie doniosłą wskazówką (funkcja sygnału regulowana przez instynkty). Wszystko inne nie przedostaje się przez to „sito” postrzegania. Podobnie zachowuje się ptak nastawiony na upolowanie latającego owada. Śledzi w locie owego owada, dopóki ten lata. Jeśli jednak owad usiądzie, wówczas niejako znika z przestrzeni środowiska tego zwierzęcia i – jak podkreśla Hengstenberg za Pieperem – ptak nie potrafi go już znaleźć, nawet mimo poszukiwań. Owad w tej nowej postaci już po prostu dla ptaka nie istnieje. Innymi słowy: latający owad i spoczywający owad nie są dla ptaka tym samym obiektem do działania⁹. Cecha „latający” jest tutaj biologicznie specyficzna i odpowiada układowi instynktów, a cecha „spoczywający” nie odpowiada temu układowi, należy zatem stwierdzić, że liczba przedmiotów, które zwierzę jest zdolne spostrzec w specyficznym widzianym przez siebie świecie, jest ograniczona i niejako instynktownie ustalona. Nie inne jest też w istocie zachowanie gąsienicznika, parazytoidalnego owada. Jeśli jest on nastawiony na złożenie jaja w korpusie (tułowi) pająka, nie interesuje go pająk jako całość, lecz tylko określony punkt w jego

⁷ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, Fredebuell Koenen, Essen 1962, s. 9.

⁸ Tamże. Środowisko w rozumieniu Uexküll'a R. Schmelz określa tylko dwoma słowami: postrzeganie i aktywność, dodając: to wykreowane przez spostrzeganie i działanie zwierząt środowisko jest uporządkowane według specyficznej miary czasu i przestrzeni. Por. R. Schmelz, *Subjektivität und Leiblichkeit*, Königshausen Neumann, 1991, s. 114.

⁹ U człowieka ma to miejsce w poznaniu praktycznym

systemie nerwowym, gdzie musi użądlić, żeby porazić pająka i móc złożyć tam jajo, w tym właśnie punkcie porażonego, ale wciąż żyjącego zwierzęcia¹⁰.

Tak jak niezbitym faktem jest zwierzęcy świat postrzeżeniowy i świat działania, tak samo nie ulega wątpliwości – akcentuje Hengstenberg – że człowiek, mówiąc obrazowo, nie ma kłapek na oczach, czyli nie jest determinowany przez środowisko, lecz przeciwnie jest otwarty na świat. Polega to na tym, że zasadniczo wszelki byt znajduje się w zasięgu jego możliwości poznawczych, jak również wszelkie właściwości pojedynczych obiektów¹¹. (Niemiecki fenomenolog słusznie dodaje, że ten jego pogląd jest zbieżny ze stanowiskiem najbardziej znaczących współczesnych antropologów, m.in. Maxa Schelera, Arnolda Gehlena, Theodora Litta, Josefa Piepera)¹². Naturalnie człowiek *de facto* nie jest w stanie uczynić przedmiotem swojego poznania wszystkiego, niemniej ciągle przesuwając granicę swojej obiektywizacji, czyli w polu jego możliwości poznawczych nieprzerwanie pojawiają się nowe obiekty, o czym świadczy nieustanny rozwój różnych nauk. Człowiek nieustannie (ciągle) jest w drodze od tego, co wie, do tego, czego jeszcze nie wie. Hengstenberg podziela w tej kwestii pogląd Nicolai Hartmanna, według którego człowiek posiada wiedzę o tym, czego nie poznał, ponieważ w ludzkim pytaniu to, co dla niego jeszcze nierozpoznane, jest już w pewnym sensie dostępne. Nie można postawić żadnego pytania, gdyby już czegoś się nie wiedziało o przedmiocie tego pytania. Jest to coś specyficznym ponadzwierzęcego (pytanie jest w ogóle czymś ponadzwierzęcym). Tak właśnie ma się rzecz ze słynnym x w matematyce. Obliczający jeszcze nie wie, jaką wielkością jest x , a jednak to, co nieznanne, jest już dlań czytelne. Człowiek jest ukierunkowany na poznawcze uchwycenie wszystkiego, co istnieje, jakkolwiek *de facto* poznaje tylko małą tego część.

Człowiek nie jest też, po drugie, zdeterminowany przez specyficzny dla gatunku zwierzęcego świat działania. Potrafi on bowiem swoją wolą nawiązać relacje ze wszystkimi obiektami, nawet gdy byłaby to tylko wola ujęcia teoretycznego¹³. Człowiek swoją wolą działania potrafi nawiązać również dogłębne relacje z pojedynczym obiektem, i to nie z powodu jego poszczególnej wyjątkowej cechy. Tak na przykład wychowawca jest skupiony na tym, aby w pełni służyć temu, co jest nakazane w ideale i programie wychowania. Działanie człowieka potrafi być pełne oddania, nawet jeśli możliwości są *de facto* ograniczone.

¹⁰ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 9–10. Por. Tenże, *Der Wesensunterschied*, s. 9–10.

¹¹ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 11. Por. także, Tenże, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 9–10.

¹² Por. A. Gehlen, *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie R. Michalski, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 74–75 nn. Th. Litt, *Mensch und Welt*, Quelle Meyer, Heidelberg 1961, s. 28–31; J. Pieper, *Welt und Umwelt*, w: Tenże, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, hrsg. B. Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996, s. 182 nn. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 85.

¹³ Jest to możliwe, bo mogą chcieć poznawać to czy tamto bez żadnych ograniczeń, nawet jakieś wymyślone pojęcia czy teorie. Kierują swoją uwagę, ponieważ tak chcą, na rzeczy aktualnie spotykane, ale także na wywołane przez pamięć z przeszłości i przyszłe.

Dla Gehlena jednak człowiek, dlatego że nie jest wyspecjalizowany (to znaczy nie dysponuje wyspecjalizowanymi organami), jednocześnie nie wykazuje też odpowiedniej zdolności przystosowania się do środowiska¹⁴. Z uwagi na ten fakt antropobiolog ów uznał człowieka za istotę z brakami, czyli kogoś, o kim można powiedzieć, że w zasadzie jest nawet jakby mniejszym od zwierzęcia. Gehlen zawężił rozumienie braków do jednego ich rodzaju – biologicznego, podobnie zresztą jak i tylko do takiego wymiaru ograniczył swoje rozumienie człowieka. Takie spojrzenie na człowieka zabrzmiało dla Hengstenberga jako bardzo niepokojące i jednocześnie niezrozumiałe, bo bezpodstawne, i stąd stwierdził, że Gehlen przy jego konstruowaniu uległ podszeptowi jakiejś pokusy¹⁵. O brakach, zdaniem Hengstenberga, można mówić tylko wtedy, gdy z góry biologiczne spojrzenie uzna się, jak to uczynił Gehlen, za miarę biologii ludzkiej. Gehlen jednak, jak podkreśla Hengstenberg, przeoczył czy nie doceniał tego, co jest specyficzne (*besondere*) dla bytu ludzkiego, a mianowicie uzdolnienia do rzeczowej relacji do świata. Człowiek jest wprost wyspecjalizowany w zakresie rzeczowości, a ta ponadbiologiczna zasada współkształtuje jego *bios*. Jeżeli tak jest, wtedy niewyspecjalizowanie w sensie zwierzęcym nie jest w żadnym wypadku przejawem deficytu, lecz pozytywnym warunkiem rozwoju postawy rzeczowej.

Jak już stwierdzono, Hengstenberg uznaje rzeczowość za unikatowe bogactwo człowieka, swoiste uzdolnienie i zarazem jeden z jego przymiotów najistotniej odróżniający człowieka od zwierzęcia, i to przymiot uchwytany fenomenologicznie. Hengstenberg stara się zidentyfikować owo uzdolnienie w wielu analizach prowadzonych w różnym kontekście. Zaprezentowanie tedy owej refleksji w całej jej złożoności i bogactwie nie jest możliwe w tych krótkich rozważaniach. Ograniczymy się więc do tych aspektów owego uzdolnienia, które pozwalają uchwycić, chociaż w części, jego istotny wymiar¹⁶.

Oczywiście rzeczowości nie wolno rozumieć w sensie potocznym, gdzie oznacza ona tyle, co trzeźwość, pewną oschłość, brak osobistego zaangażowania lub czystą obiektywność – akcentuje Hengstenberg¹⁷. Tę postawę należy bowiem rozumieć jako zwracanie się do obiektu ze względu na niego samego, zawsze wzmacniane (*gespeist* – karmione?) przez pragnienie poświęcenia i oddania. Rzeczowość określa Hengstenberg także jako współistnienie (*Konspirieren*) z bytem albo – tłumacząc dosłownie i obrazowo – zjednoczenie swojego oddechu z rzeczą (bytem), wstępo-

¹⁴ Wyspecjalizowaniem jest, na przykład, przekształcenie pierwotnej pięciopalczastej dłoni w dłoń bez przeciwstawnego kciuka, która służy małpie do chwytania oraz do wspinaczki po drzewach (specjalizacja w środowisku drzew), przekształcenie płetw u „prehistorycznej ryby” w kończyny w procesie stawania się zwierzęciem lądowym, zanik palców u nóg zwierzęcia kopytnego (przystosowanie do określonego terenu i wymaganego sposobu poruszania się), powiększenie kłów połączone ze wzmocnieniem mięśni okółoszczękowych w procesie wykształcenia się zwierzęcia drapieżnego. Por. H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 93–94.

¹⁵ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 12.

¹⁶ O rzeczowości autor artykułu pisał, jakkolwiek przybliżając inne treści, m.in. w artykule: J. Koźuchowski, *Ciało ludzkie a organizm zwierzęcia: ujęcie Hansa-Eduarda Hengstenberga*, „Studia Philosophiae Christianae” 53 (2021), nr 2, s. 145–167.

¹⁷ H.E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Königshausen Neumann, Würzburg 1989, s. 34–35.

wanie swoim duchem w tę rzecz, współuczestniczenie jej sensu i jej orientacji. Najwyższą formą tego współistnienia w obszarze moralnym jest miłość, jeśli jest ona, jak wyraził się cytowany przez Hengstenberga Scheler, ukierunkowana na wzrost wartości drugiej osoby¹⁸. Nie istnieje żadne świadome urzeczywistnienie wartości człowieka, które nie byłoby podporządkowane zasadniczej postawie rzeczowości i nie wypływałoby z tejże postawy (bądź to w przedmoralnym, bądź moralnym lub religijnym obszarze).

Hengstenberg podkreśla, że rzeczowość istnieje w trzech obszarach: przedmoralnym (na przykład badania naukowe), moralnym (gotowość pełnej oddania służby bliźniemu), religijnym (adoracja, miłość Boga, wola Boża).

Z tej charakterystyki wynika zatem, że dzięki uzdolnieniu do rzeczowości potrafimy zwracać się do jakiegoś obiektu ze względu na niego samego, nawet bez oglądania się na własne ewentualne korzyści. Człowiek wszakże nie tylko posiada taką zdolność, lecz także ma obowiązek kierowania się nią, pod groźbą zaprzeczenia tej swojej własnej specyficznej bytowości. Rzeczowość współkształtuje jego zadania nieodłącznie związane z bytowością człowieka jako istoty otwartej na świat. To tłumaczy pozytywny sens braku zdeterminowania przez środowisko. Człowiek nie jest nim bezwzględnie związany, ponieważ, będąc istotą otwartą na świat, jest zdolny zachowywać się rzeczowo. Potrafi na przykład, wyłącznie z motywów teoretycznych, czyli umiłowania prawdy, prowadzić badania, nie kierując się przy tym utilitarnym punktem widzenia, sugerującym, że to zmieni jego biologiczny status. Uczni fizycy, znani z pionierskich badań, zawsze prowadzili je (przynajmniej dotąd) z motywów ponadutilitarnych. Jest to właściwie, według Hengstenberga, „naturalny cud” związany z byciem istotą ludzką. Zawsze, gdy podziwiamy wielkość bycia człowiekiem, podziwiamy właśnie to, że potrafi on okazywać cześć, angażować się w jakiejś sprawie, przyznawać się do błędów, niekiedy narażając na utratę jakichś witalnych wartości, a nawet życia. Wielkość człowieka polega na zdolności całkowitego oddawania się sprawie ze względu na nią samą¹⁹.

Człowiek wszakże potrafi być nie tylko rzeczowy, gdyż przejawia także skłonność do nierzeczowości. Podczas gdy rzeczowość jest współistnieniem z sensem istniejącego bytu, nierzeczowość przeciwnie – odmówieniem współistnienia. Nie chcąc współistnieć to w gruncie rzeczy zadeklarować, że „nie będę służyć” (*non serviam*) – konstatuje niemiecki fenomenolog²⁰. Jest to nienawiść – najwyższa postać nierzeczowości. Ta zaś nie jest wyłącznie zjawiskiem przypadkowym, lecz na wskroś aktywnym odwróceniem owego poruszenia duchowego, które znajduje swój wyraz w rzeczowości (dzisiaj dochodzi do tego wirtualizacja – jakby coś pośredniego – skierowanie ku fikcyjnym, wykreowanym obiektom, budowanie sztucznego świata, co również jest zaprzeczeniem rzeczowości rzeczywistej i zastąpienie jej fikcyjną). Zwierzę nie zachowuje się rzeczowo ani też – odwrotnie – nierzeczowo. W przypadku tego jestestwa nie można jednak mówić o jakimś uchybieniu w tym względzie, ponieważ nie jest ono zdolne przyjąć postawy rzeczowej. Zwierzę dąży do pozyskania określonej rzeczy zdeterminowane uzyskaniem korzyści rozumianej

¹⁸ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 13.

¹⁹ Tamże, s. 13–14.

²⁰ Jak wiadomo, jako pierwszy wyartykułował te słowa szatan. Tamże, s. 14.

biologicznie, koniecznej do zachowania jego bytu. Wprawdzie zwierzę nie zawsze przejawia swoją aktywność tylko z uwagi na tego rodzaju dobra, ma bowiem również jakby „pragnienia duchowe”. Przywiązanie psa do swego pana, który obdarza go pieczyotami, odpowiada potrzebie życiowej czworonoga. Ponadto zwierzę nie zawsze działa ze względu na swój pożytek jako indywiduum, gdyż czyni to często dla zachowania gatunku²¹. Często bowiem zwierzęta nie funkcjonują jako jednostki, ale w ramach grupy, stada, gromady. Właściwa ich bytowość jest sfera psychiczno-biologiczna (instynkty, popędy, doznania, przeżycia przyjemności, lęki, niechęci, radości, bólu, smutku, itp.). Zwierzę jest obdarzone duszą zmysłową, żywo reagując na to, czego doświadcza i co napotyka w otoczeniu. U człowieka natomiast należy jeszcze wyodrębnić sferę ducha, która względem tego, co psychiczne u zwierzęcia, w ogóle nie ma żadnego korelatu i żadnej analogii²². Hengstenberg nie wypowiada się natomiast na temat zdolności zwierząt do przeżyć estetycznych²³, co jest oczywiste w przypadku człowieka.

Trzecią fundamentalną możliwością egzystencji człowieka jako istoty otwartej na świat jest – według Hengstenberga – postawa utylitarna, skłaniająca do zwrócenia się do obiektu z uwagi na korzyści osobiste lub cudze. Nie wolno jej mylić ze zwierzęcym zdeterminowaniem przez środowisko, związanym z instynktownym ukierunkowaniem na biologiczny efekt. Zwierzę nie zachowuje się utylitarnie. Utylitarność zakłada bowiem skierowanie na korzyść oraz wskazuje, że przedmiot jest poznawany w sobie samym, a nie wyłącznie od strony cech wyzwalających zainteresowanie, na przykład z tytułu swojej witalnej funkcji znaczeniowej. Utylitarne zachowanie jest specyficznie ludzkie.

Nie ma u człowieka więcej zasadniczych postaw i odpowiadających im sposobów bycia w świecie niż te: rzeczowa, nierzeczowa, utylitarna – zaznacza Hengstenberg²⁴. Z tytułu jednak swojego uzdolnienia do rzeczowości człowiek, jak akcentuje fenomenolog, od Boskiego Stwórcy ma zlecone zadanie wobec wszystkiego, co spotyka (a zwłaszcza wobec bliźnich), by odnosił się rzeczowo w poznaniu, chceniu, w odczuwaniu i w całym sposobie życia.

Zachowania utylitarne mają charakter instrumentalny, ale z pokorą mówimy im „tak”. Z racji bowiem naszego zakorzenienia w doczesności są nieuniknione. Nie mogą one jednak istnieć dla siebie, czyli muszą być nie tylko kształtowane przez postawę rzeczowości, ale i służyć realizacji tej postawy. O tym, czy przybiorą orientację rzeczową lub – przeciwnie – nierzeczową, rozstrzyga konkretna ludzka osoba. Idea poprzedstawiania tylko na tym, co utylitarne, jaka występuje we wszelkich

²¹ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 9–10.

²² H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 18–20. Por. także H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 9–10, jak też s. 135, 238, 330. Dodajmy, że u wyżej rozwiniętych zwierząt, zwanych *prymatami*, dostrzega się zdolność do wytwarzania narzędzi pomagających w pozyskaniu środków zaspokajających ich potrzeby witalne. Wszystko to świadczy, że posiadają życie nie tylko wegetatywne, ale i psychiczne.

²³ Rzeczywiście jest taki pogląd, że zwierzęta mają zdolność do doświadczeń (przeżyć) estetycznych, uwarunkowanych wszakże instynktem doboru płciowego. Por. R.O. Prum, *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*, tłum. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 222–226.

²⁴ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 15.

formach liberalizmu, eudajmonizmu socjalistycznego (ostatecznie każdego eudajmonizmu) i „praktycznego materializmu” (religii standardowego życia), jest niepokojącą fikcją. Kto usiłuje to czynić, okazuje się kimś nierzeczowym. Tymczasem nie istnieje pierwotna i zasadnicza decyzja opowiedzenia się po stronie nierzeczowości²⁵, a ponadto jest rzeczą niemożliwą ograniczać się do postawy czysto utylitarnej. Człowiek zawsze wykracza ponad to, co wyłącznie utylitarne, bądź w sensie zachowania rzeczowego, bądź nierzeczowego.

Decyzja w pełni zgodna z prawdą o człowieku jako bycie otwartym na świat jest zorientowana na rzeczowość i wygląda następująco: pozwalam sobie, by to, co napotkane, mnie obchodziło, zaangażuję się, spróbuję sprostać, oddać się i okazać respekt prawu jego życia i sensu całym swoim myśleniem, chceniem, wczuwaniem się. Równoległe z tym podporządkuję wszystkie utylitarne dobra, jakimi tylko dysponuję, „służbie tego służenia”²⁶.

DUCH LUDZKI²⁷ OKREŚLA SZCZEGÓLNY STATUS CZŁOWIEKA

Posiadanie przez człowieka ducha wyznacza, według Hengstenberga, najbardziej istotną różnicę w stosunku do zwierzęcia²⁸. To zaś, co wiemy o duchu, wiemy tylko na podstawie aktów. Duch bowiem przejawia się w aktach w postaci poznania i chcenia²⁹.

Tak jak nie da się wyjaśnić na gruncie świata przedmiotowego i sfery psychofizycznej zdolności podejmowania przez człowieka decyzji, tak też metafizyczna podstawa takiego uzdolnienia, mianowicie duch, nie pozwala się wywieść z tego świata oraz z tej sfery. Nie może istnieć żadna istota żywa, u której rozwinąłby się duch w wyniku zmian w środowisku lub mutacji psychofizycznych. Duch stawia absolutne granice wszelkiej możliwości rodowodu ewolucyjnego.

Stanie się to jeszcze bardziej zrozumiałe, jeśli bliżej rozważymy metafizyczne cechy ducha. Metafizycznie najbardziej zasadniczą jego cechą jest prostota, przy czym należy odróżnić prostotę w podwójnym znaczeniu, a mianowicie negatywnym i pozytywnym. Prostota w znaczeniu negatywnym oznacza jednorodność, brak struktury i nieodróżnicowanie³⁰. U bytów, dla których jest ona charakterystyczna, nie istnieje nic, co różniłoby je od innych jestestw³¹. Pomyślmy gwoli przykładu o istocie żywej z niższej warstwy świata zwierzęcego, to jest o dżdżownicy. Mogę

²⁵ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 17–18.

²⁶ Tamże, s. 19.

²⁷ Ducha rozumiał Hengstenberg jako indywidualną duszę ludzką. Por. H.E. Hengstenberg, *Freiheit und Seinsordnung*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961, s. 254–255.

²⁸ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, Fredebeul Koenen KG, Essen 1962, s. 21.

²⁹ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, zweite Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957, s. 183.

³⁰ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 21.

³¹ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 183.

pociąć dżdżownicę na kawałki i stwierdzić, że owe teraz osobne części dalej żyją. To pokazuje, jak organizm ten jest niezróżnicowany, negatywnie prosty, bo gdyby było inaczej, nie dałoby się go podzielić z zachowaniem żywotności każdej części³². Prostota o takim charakterze nie może dotyczyć ducha, ponieważ gdyby tak było, z ducha nie mogłyby wypływać najbardziej zróżnicowane akty³³. Z tego wynika jednoznacznie, że z kolei prostota pozytywna nie jest niezróżnicowana, lecz przeciwnie – jest na wskroś zróżnicowana sama w sobie. Wzajemnie różniące się w niej podstawowe elementy struktury mają szczególnie doskonałą formę wiązania (*Bindungsform*), która polega na tym, że wzajemnie się potwierdzają, spełniają i wspomagają w dochodzeniu do swojej pełni. Żaden z tych elementów nie może być tym, czym jest, bez drugiego, a mimo to każdy ma niepowtarzalny i niekwestionowalny udział w istnieniu całości. Prostota pozytywna polega na wspólnym istnieniu i doskonałym powiązaniu tych istotnych elementów³⁴. Rzeczywisty byt zupełny, który cechuje się pozytywną prostotą, nie jest niepodzielony w sobie, lecz zawiera elementy, które pozostają nawzajem w pełnej od siebie niezależności i dzięki temu realizują najbardziej wewnętrzną relację, którą same określają³⁵.

W tym sensie św. Augustyn w traktacie *De Trinitate*, czyli o Trójcy Świętej, znakomicie opisał prostotę ducha osobowego. Według św. Augustyna w strukturze ducha istnieją trzy fundamentalne czynniki: pamięć (*memoria*), intelekt (*intellectus*) i wola (*voluntas*). Nie są to jednak trzy osobne duchy, lecz jeden, który w ten sposób wyraża się w tych trzech strukturalnych elementach tak, że w każdym jest niepodzielnie całkowicie obecny. Każdy z tych trzech elementów, tworzących pospołu całego ducha, w istnieniu i istocie zaznacza swoją jedność z każdym z dwu innych. (Wzorem jest relacja Osób w Trójcy Świętej)³⁶.

Ducha osobowego cechuje zatem rzeczywistość, jak akcentuje Hengstenberg, pozytywna prostota także dlatego, że stwierdzamy w nim jedność czynnika intelektualnego i woli³⁷. Im wyżej dany byt plasuje się w hierarchii bytowej, tym wyższa jest również jego prostota w znaczeniu pozytywnym. Duch osobowy posiada najwyższą pozytywną prostotę spośród wszystkich bytów stworzonych. Byt wszakże o takiej wyższej pozytywnej prostocie nie może podlegać żadnej zmianie w sensie przejścia z jednego stanu do drugiego. Należy w tym kontekście dobrze rozumieć, co oznacza pojęcie „stan”. Stan jest w istocie czymś tranzytywnym. Można mówić o jakimś określonym stanie rzeczy tylko wtedy, gdy zasadniczo możliwy jest również jej stan inny, podobnie jak można mówić o „lewym” wyłącznie w powią-

³² H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 21.

³³ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 183.

³⁴ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 22.

³⁵ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, 184.

³⁶ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 22. To chyba był błąd doszukiwania się w pojedynczym człowieku obrazu Boga, który jest Trójcą. Dopiero wspólnie, zwłaszcza po otwartych wypowiedziach św. Jana Pawła II o rodzinie zrozumiano, że to właśnie podstawowa wspólnota osób ludzkich – rodzina – jest obrazem Boga i że od początku każdy człowiek istniał w jakiejś rodzinie i przedłuża swe istnienie poprzez nią.

³⁷ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, 185. Powstaje jeszcze pytanie, jaka jedność wchodzi tu w rachubę? Tomiści mówią o władzach duszy. Jest to jednak osobny problem, który zostanie podjęty przez autora w oddzielnych analizach.

zaniu z „prawym”. Nikt nie uzna za stan oczywistego stwierdzenia, że suma kątów w trójkącie wynosi 180 stopni lub że człowiek znajduje się w stanie posiadania ducha. I na odwrót: ludzkie ciało zawsze znajduje się w stanie, na przykład pomiędzy rzeźkością i zmęczeniem, zdrowiem i chorobą. Każdy stan zawiera w sobie potencjalność do zmiany.

Stan i zmiana stanu są jednak możliwe tylko u bytów złożonych. Tak istnieje stan temperatury i odpowiadająca mu zmiana choćby w odłamku żelaza lub kamienia itp. Byty te są złożone z pojedynczych molekuł, stanowiąc zwykłą ich sumę. Pojedyncza molekula, rozpatrywana sama w sobie nie może być, o czym wie każdy fizyk, ciepła lub zimna – zaznacza Hengstenberg³⁸. Aby można było mówić o ciepłe lub zimnie, nieodzowne jest sumaryczne złożenie molekuł, ponieważ ciepło jest kinetyczną relacją pojedynczych molekuł. Stan temperatury i przejście z jednego stanu do drugiego dotyczy zatem wspomnianego odłamka kamienia albo żelaza jako elementów złożonych.

Jeśli zatem stan i zmianę stanu uznamy za złożenie, to z tego wynika, że w przypadku pozytywnej prostoty nie można mówić o stanie i jego zmianach. Należy to stwierdzić z najwyższą pewnością o duchu osobowym. Duch ten jest wolny od wszelkiej zmiany w sensie zmiany stanu (co nie znaczy, że nie podlega on zmianie pod żadnym względem). Staje się to zrozumiałe przez prostą refleksję, że podstawowe elementy struktury ducha (według św. Augustyna) nie są żadnymi częściami, oddzielnymi od siebie i dającymi się przesuwać, tak jak molekuly w masie cielesnej. Tego wykraczania ducha poza konkretny stan nie należy oczywiście traktować jako skostnienie, znieruchomienie i brak aktywności.

Zmianie stanu podlega natomiast ludzkie ciało, ale tylko dlatego, że jego części nie charakteryzuje prostota wzajemnego powiązania, taka jak występuje pomiędzy podstawowymi elementami struktury ducha – wyjaśnia Hengstenberg³⁹.

Pozostaje zatem konkluzja: to, co nie podlega żadnej zmianie stanu, nie może również stawać się, ponieważ stawanie się zakłada zmianę stanu. Z tego powodu również nic nie może zostać wywiedzione ewolucyjnie z czegoś istotowo (*washeitlich*) innego. Tym samym dochodzimy tutaj znowu do tego samego wniosku, który już powyżej sformułowaliśmy – wskazuje Hengstenberg: ludzki duch osobowy nie pozwala się wyprowadzić drogą transformacji i ewolucji z materiału psychofizycznego. Duch ten może być tylko stworzony, a to znaczy ni mniej, ni więcej, że każdy pojedynczy duch przy poczęciu musi zostać powołany do istnienia jako odrębny. Duch nie może powstać z niższych warstw bytu⁴⁰. Duch jako pryncypium władające tym, co psychofizyczne, nie może być wywiedziony z tego, czym włada – zwraca uwagę wybitny fenomenolog⁴¹. Wykraczanie ducha poza tak rozumiany stan jest nie do pojęcia dla tych, którzy nie potrafią rozróżnić między duchem i tym, co biologiczno-psychiczne (*Vitalseelischen*⁴²), charakterystyczne dla zwierzęcia. Jest jasne, że nasze myśli, chcenia, uczucia, doznania itp. stale się zmieniają w „strumieniu

³⁸ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 23.

³⁹ Tamże, 23–24.

⁴⁰ Tamże, s. 24.

⁴¹ Tamże, s. 24.

⁴² Dusza jest tutaj rozumiana jako przyczyna życia biologiczno-psychicznego.

przeżywania”. Duch jednak jako pryncypium, z którego rozpoczynają się wszystkie te zmiany, i nieustannie trwające w jedności sam nie może być podporządkowany takim zmianom w sensie zmiany stanu. Nie przeoczamy przy tym, że wszelkie przeżycia u człowieka są naznaczone duchem i we wszystkim, co w nich zmienne, jest obecna niezmiennność ducha – akcenuje Hengstenberg⁴³.

SWOISTY STATUS LUDZKIEJ CIELESNOŚCI

Metafizycznie swoistego statusu nie możemy przypisywać wyłącznie duchowi ludzkiemu (duszy rozumnej), odmawiając go jednocześnie ludzkiemu ciału, a to dlatego, że człowiek jest projektem komplementarnie jednolitym – wyjaśnia Hengstenberg⁴⁴. Ludzkie ciało jest tym, czym jest, tylko w bytowej relacji do ducha⁴⁵. Jeśli zatem metafizycznie szczególnie, w porównaniu do świata zwierzęcego, status dotyczy ducha, odnosi się on tedy również do ciała. Człowiek mianowicie jest jedyną istotą, która ma ciało – w odróżnieniu od zwierzęcego organizmu⁴⁶.

W organizmie zwierzęcym (podkreślmy: absolutnie nie w ludzkim ciele) różne organy i członki tworzą wzajemnie ze sobą powiązaną całościową konstrukcję oraz funkcjonują we wzajemnej relacji do środowiska. Z tego powiązania ze środowiskiem nie jest wyłączony żaden ze zwierzęcych członków i organów. Również biologiczno-psychiczna zasada zwierzęcia, jak określa Hengstenberg jego duszę, by tak rzec, uzgadnia wzajemnie ze sobą wszystkie organy tego bytu i jest skierowana na środowisko. Dusza zwierzęca nie jest samodzielny bytem, tak jak jest nim ludzki duch (dusza). Dusza naszych „mniejszych braci” jest zanurzona w całości organizmu, jest bowiem – jak twierdzili scholastycy – formą zanurzoną (łac. forma *inhaerens*). Można zatem powiedzieć, że zwierzę jest na wskroś ożywionym organizmem i niczym więcej. Bycie zwierzęciem i bycie organizmem znaczy to samo. Zwierzę nie potrafi zdystansować się do siebie, a to dlatego, że chociaż ma świadomość środowiska i otoczenia, to jednak nie posiada samoświadomości. W związku z tym, według słusznej konstatacji Hengstenberga, H. Plessner trafnie stwierdził: „Zwierzę tkwi w sobie”⁴⁷. Nie jest ono w stanie dokonać niczego, co nie jest zadaniem organizmu jako całości. Zwierzę, gdy jest podekscytowane jakimś widokiem, zmienia się niejako we wzrok, albo zmienia się w ucho, jeżeli nasłuchuje. Doznając ekstatycznych przeżyć, zwierzę jakby nie posiada siebie. Gdy jednak fascynacja

⁴³ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 23–24.

⁴⁴ Tamże, s. 25.

⁴⁵ H.E. Hengstenberg, *Gottmenschliche Existenz Christi und geistliche Existenz des Menschen*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, Band 27, 1976, s. 58–59.

⁴⁶ H.E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege*, Aschendorffsche Verlagshbuchhandlung, Münster 1946, s. 16–17.

⁴⁷ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski, przełożył M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN], Warszawa 1988, s. 21.

mija, zwierzę – w przeciwieństwie do człowieka – nie zaczyna rozmyślać nad przeżyciami, lecz zasypia – wyjaśnia Hengstenberg⁴⁸.

Całkiem inaczej wygląda to u człowieka. Nie jest on po prostu ciałem, tak jak zwierzę jest organizmem, lecz ma ciało do dyspozycji. Potrafi mianowicie wyłączyć poszczególne członki i organy z biologicznej wspólnej interakcji ze względu na zadanie o charakterze rzeczowym (czyli specyficznie ludzkim, to jest m.in. w pełni wolnym, pozabiologicznym). Z tego względu dla wielu cielesnych członków i organów człowieka charakterystyczna jest dwojaka funkcja. Mogą one spełniać funkcje zarówno biologiczno-organiczne, jak też być zorientowane rzeczowo. Na przykład nasze płuca rozumiane jako wegetatywny system nerwowy służą celom witalnym, ale mogą też być użyte do śpiewu, mówienia, dmuchania w instrumenty. Ludzki mózg, będąc nieodzowny do biologicznego, zasadniczo nieświadomego funkcjonowania organizmu, jest także instrumentem naszych zmagani czysto teoretyczno-spekulatywnych. Oko służy nie tylko refleksyjnemu widzeniu, ale pomaga również przy prowadzeniu badań naukowych. O szczególnie charakterystycznej w tym względzie funkcji, jaką pełni dłoń, będzie mowa dalej.

To, że ludzkie organy i członki są wywoływane z biologicznej interakcji do „solistycznych partii” i jednocześnie mogą zostać włączone do wykonania jakiegoś rzeczowego (lub nierzeczowego) zadania, jest absolutnie czymś zupełnie nowym w porównaniu ze zwierzęciem. Jest to odmienność, która musi być jednoznacznie pojmowana jako biologicznie doniosła. Organizm zwierzęcy nie zniosłby bowiem tego biologicznie, gdyby jakiś jego organ został wydzielony, aby zostać użyty do wykonania rzeczowego zadania. Zostałby rozregulowany. Jeżeli jednak ludzkie ciało to wytrzymuje, nasuwa to myśl, że także za organizację jego członków i organów musi odpowiadać inna zasada bytowa aniżeli ta, która odpowiada za to u zwierzęca. U człowieka jest nią ostatecznie duch (dusza rozumna), uzdalniający do zachowań rzeczowych. Dlatego całość, jaką jest ciało, musi być bytowo czymś innym niż całość w postaci organizmu zwierzęcego – jednoznacznie akcentuje niemiecki fenomenolog⁴⁹.

Tresura nie może być podstawą zarzutu na kanwie tezy, że zwierzęce organy i członki nie mogą być, jak się wyraził Hengstenberg, wywoływane do rzeczowych (w pełni wolnych, wypływających całkowicie od siebie samego) działań. Zwierzę bowiem nie podejmuje działań z głębi swojego jestestwa. Tak jest chociażby w przypadku „mówienia” przez papugi. W rzeczywistości papuga wcale nie mówi, lecz przemawia przez nią treser. Dopiero bowiem wtedy, gdyby jakaś papuga z własnej inicjatywy rozmawiała w ludzkim języku z inną papugą, rzeczywiście świadczyłoby to o tym, że podjęła rzeczową formę aktywności⁵⁰. Koń cyrkowy rzekomo tańczy, w rzeczywistości jednak wcale tego nie czyni. Z tańcem jako rzeczową czynnością, zazwyczaj angażującą partnera, mielibyśmy do czynienia wtedy, gdyby został zaaranżowany dobrowolnie przez więcej koni, zapraszających się do tańca w porze, powiedzmy, popołudniowej herbatki. Mówiąc najogólniej, w tresurze chodzi o su-

⁴⁸ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 25 – 26.

⁴⁹ Tamże, s. 26–27. Por. Tenże, *Philosophische Anthropologie*, s. 90.

⁵⁰ Hengstenberg nie analizuje kwestii komunikowania się ptaków ze sobą w ich własnym języku.

gestywne przekształcenie członków i organów oraz ich funkcji niejako od zewnątrz, a nie ze środka jestestwa⁵¹.

Tymczasem z punktu widzenia uzdolnienia człowieka do rzeczowego zwracania się do świata wolno mówić, w przeciwieństwie do zwierząt, o szczególnym statusie członków i organów ludzkich. Dotyczy to przede wszystkim ludzkiej dłoni. Z pewnością nie jest ona żadnym narzędziem, gdyż w swej bytowości nieskończenie przewyższa bytowość narzędzia. Dłoń jest narzędziem narzędzi, gdyż umożliwia zaistnienie każdego z nich. Wywodząc się z rzeczowości i służąc rzeczowości, dłoń nie może być wyjaśniona z perspektywy ewolucyjnego dostosowania do środowiska – wyjaśnia Hengstenberg⁵². Nie ma w świecie organu, widzianego biologicznie, bardziej wyspecjalizowanego aniżeli ludzka dłoń. Nie jest to jednak wyspecjalizowanie w sensie dostosowania do środowiska, lecz wyspecjalizowanie w rzeczowości. Wynika to stąd, że jej byt jest rozstrzygająco współokreślany przez ducha, będącego zasadą rzeczowości. Nasza dłoń w swoim bycie ma po prostu coś z ducha. Na tej właśnie podstawie jest ona wyspecjalizowana w rzeczowości. Owo wyspecjalizowanie wyklucza mówienie o jej biologicznym prymitywizmie. W rzeczywistości również pod względem biologicznym cechuje ją swoisty status. Nie jest ona prymitywną dłonią jednego z płazów (traszki), obdarzoną również pięcioma palcami, lub dłonią pierwotnego lądowego kręgowca, do której tylko został dodany duch. Dłoń jest bowiem bytowo współokreślona przez relację do ducha. Albrecht Dürer nie posłużyłby się „uduchowioną dłonią gada” do zobrazowania swojego przesłania w symbolice modlących się dłoni.



„Modlące się ręce” Albrechta Dürera
za: <https://www.dw.com/pl/>

⁵¹ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 27–29. Por. Z. Pañpuch, *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu KUL, Lublin 2015, s. 56–58.

⁵² H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 26–27.

Taka, tylko przez ducha „używana”, ale przez niego nieuksztaltowana dłoń nie mogłaby mieć żadnego piękna sama w sobie. Dłoń charakteryzuje takie piękno, jakkolwiek cały człowiek jest piękny. Dlatego może być ona sensownie i wymownie przedstawiana sama w sobie, a mianowicie jako reprezentacja całego człowieka (Dürer). Jest ona piękna nie tylko z tego względu, że może zostać użyta do dobrych celów, lecz że jest ona bytowo piękna. Ma ona piękno sama w sobie w sensie klasycznie rozumianego piękna. To wyjaśnia również, dlaczego tak zachwycające piękno cechuje już małą dłoń niemowlęcia od chwili jego narodzin. Wydaje się ona bowiem niby cud. Piękno zatem nie powstaje w następstwie późniejszego dostosowania lub w wyniku tego, że duch po jakimś czasie zaznaczył swój wpływ. Piękno jest czymś przyrodzonym, ontycznym. Tak czy inaczej nasza dłoń w zakresie wyspecjalizowania w rzeczowości i w obliczu morfologicznej odrębności ludzkich członków jest całkiem szczególnie reprezentatywna – wyjaśnia Hengstenberg⁵³.

Zdaniem Hengstenberga to, co dotyczy dłoni i innych wcześniej zaprezentowanych ludzkich organów i członków, odnosi się w większym lub mniejszym stopniu do innych jeszcze elementów naszej cielesności. Również ludzka noga i stopa są w najwyższym stopniu wyspecjalizowane, niepowtarzalnie morfologicznie ukształtowane, ponieważ potrafimy zarówno biegać, jak też tańczyć oraz używać nóg do naciskania pedałów przy grze na organach, a w razie konieczności czynić dużo więcej innych rzeczy. Istnieje prawdziwa i również morfologicznie obfita w następstwa specjalizacja, jakkolwiek brakuje jej w sensie adaptacji do środowiska. Na pytanie, co jest zasadą tej specjalizacji, istnieje tylko jedna odpowiedź: rzeczowe zadanie czy misja (*Auftrag*)⁵⁴. Przeznaczenie (*die Bestimmung*) do rzeczowości współokreśliło morfologię ludzkich członków i organów. To samo dotyczy zresztą całego ludzkiego ciała (to jest m.in. swobody dysponowania płucami w mówieniu i śpiewaniu), ale też kształtu ludzkiego ciała w jego całości. W zakres owego kształtu należy włączyć właściwą człowiekowi wyprostowaną postawę⁵⁵. I trzeba dodać – kontynuuje Hengstenberg – że nie ma to nic wspólnego z prymitywizmem. Chodzi tutaj o cielesność charakterystyczną dla człowieka. Organ, którego morfologia jest współdeterminowana rzeczowością, to organ cielesny, a materialna organizacja, składająca się z wielu części rzeczowo zdeterminowanych, ciało. Człowiek jest jedyną istotą, która ma ciało jako wyraz ducha (*der Leib*).

W kontekście powyższych rozważań Hengstenberg zaznacza, że swoistość morfologicznej konstytucji człowieka (pozwalającej wykazać się w fenomenach), ale bez odnoszenia jednak tego faktu do zasady rzeczowości, uchwycili już inni, a w sposób szczególny Arnold Gehlen w swojej książce o człowieku⁵⁶, zatytułowanej po niemiecku po prostu *Der Mensch*⁵⁷.

⁵³ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 30–31.

⁵⁴ H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 92–93.

⁵⁵ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 31.

⁵⁶ A. Gehlen, *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.

⁵⁷ Niemniej Hengstenberg, chcąc osobno zilustrować ten fakt, każe nam m.in. zwrócić uwagę na swobodę władania ludzkimi członkami. Tak na przykład jedynie człowiek potrafi swobodnie

Tak czy inaczej ludzkie ciało jest odrębne biologicznie i – powtórzmy za Hengstenbergiem – także z perspektywy ontologiczno-biologicznej również jest czymś innym od zwierzęcego organizmu. Taka teza, zdaniem niemieckiego fenomenologa, znajduje potwierdzenie w badaniach Adolfa Portmanna z zakresu embriologii. Człowiek, według Portmanna, jest wcześniakiem, jeżeli chce się go porównać z jakimś analogicznym mu ssakiem. Nie wtedy jednak jest porównywalny ontogenetycznie z nowo narodzonym, analogicznym ssakiem, na przykład z delfinem (który odpowiada człowiekowi pod względem wielkości i wagi), gdy się urodzi, lecz dopiero w jeden rok po swoim przyjściu na świat. Wówczas wznosi się na taki poziom rozwoju, jaki zwierzę osiąga w godzinie swoich narodzin. Człowiek przychodzi zatem „za wcześniej” na świat, ale przechodzi on próbę – dodaje Hengstenberg – ponieważ zostaje przekształcony bytowo, odznaczając się szczególną biologiczną siłą. Chodzi tu o to, że w porównaniu do zwierzęcia ulega przeobrażeniu cała jego bytowa organizacja za sprawą zasady rzeczowości. Ze względu jednak na wcześniej mające się zawiązywać i tworzyć rzeczowe kontakty z otoczeniem musi on przedwcześnie oglądać „światło świata”⁵⁸. Według Hengstenberga, Portmann jasno dostrzega sens owego wcześniactwa, przesunięcia rozwoju poza łono matki. Otóż widzi go w tym, że już dziecko nie jest, tak jak zwierzę, zdeterminowane przez środowisko, lecz musi tworzyć sobie swój świat samodzielnie w rozumiejącym kontakcie z rzeczami i z ludźmi. Z tego względu musi zostać „przedwcześnie” uwolnione z ciemności łona matki. Mamy tutaj, w przeświadczeniu Hengstenberga, jasny dowód na to, że ludzki organizm w porównaniu ze zwierzęcym z uwagi na rzeczowy stosunek do świata jest przeorganizowany lub – jak już mówiliśmy – jest współformowany przez rzeczowość. O tej rzeczowej relacji, źródłowo zakorzenionej w duchu, już od pierwszych chwil życia świadczy choćby uśmiech dziecka (będący nie tylko reakcją, lecz także odpowiedzią, ustosunkowaniem się w określonym sensie) albo pierwsze jego próby mówienia, korzystania z predyspozycji do przyjmowania postawy wyprostowanej⁵⁹. Dane te, zdaniem Hengstenberga, mają jedynie wykazać, że wspomniana zasada rzeczowości przenika aż do fundamentów fizjologicznych. Dzięki temu ciało

poruszać swoimi kończynami we wszystkich kierunkach przestrzeni, i to każdą z nich w daleko idącej mierze niezależnie od drugiej. Każda forma ruchu danego członka może zostać swobodnie podjęta przez inny. Również palce dłoni potrafią poruszać się swobodnie niezależnie od siebie. Żadne zwierzę nie ma takiej swobody poruszania. Zwierzę jest w stosunku do człowieka „sztywne” (*steil*), jakkolwiek poszczególne członek czy też poszczególne muskuły u tego stworzenia może mieć większą elastyczność w porównaniu do człowieka Por. H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 91.

Dodajmy tutaj: oczywiście przez przywołanie morfologii narządów i członków Hengstenberg nie miał zamiaru ukazania zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Taką intencją badawczą kierował się bowiem A. Gehlen. Według jednak jednogłośniego stanowiska większości współczesnych antropologów fizycznych i kulturowych nie można już zgodzić się z poglądem, że *differentia specifica* naszego gatunku tkwi w jego strukturze morfologicznej. Por. R. Michalski, *Homo Defectus w kulturze późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 192.

⁵⁸ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 31–32.

⁵⁹ Tenże, *Philosophische Anthropologie*, s. 97–98.

człowieka już od pierwszych chwil naszego życia jest tak bardzo określone przez ducha, uczestnicząc istotnie w jego bycie⁶⁰.

ZAKOŃCZENIE

Rozważania Hengstenberga mogą stać się w pełni zrozumiałe dopiero w kontekście analiz najwybitniejszych antropologów niemieckich XX wieku: Arnolda Gehlena, Helmutha Plessnera, Maxa Schelera, a także Josefa Piepera, Theodora Litta i Jakoba Johanna von Uexküllla. Widzimy tutaj pewną analogię jego ujęcia z tymi analizami w tym względzie, że przywoływał on (sformułowaną przez Schelera) kategorię środowiska i otwartości na świat, jaką posługiwali się ci antropolodzy, dla zobrazowania odrębności człowieka od zwierzęcia. Doceniając osiągnięcia Uexküllla dotyczące teorii środowiska, zupełnie nie zgadzał się, podobnie jak pozostali wymienieni antropolodzy, z jego poglądem o człowieku jako bycie zamkniętym w obszarze środowiska, czyli nieróżniącym się istotowo od zwierzęcia. Hengstenberg wskazywał zgodność analiz tych myślicieli ze swoimi podstawowymi konstatacjami. Chodzi tu o poglądy Schelera, Piepera, Plessnera, Litta, częściowo Gehlena (aspekt otwartości człowieka na świat).

Trzeba odnotować pewne podobieństwo ujęcia Hengstenberga ze stanowiskiem Piepera zwłaszcza w jednym istotnym aspekcie analiz, mianowicie w odniesieniu do biologicznej wizji człowieka u Gehlena jako istoty ułomnej i z organicznymi brakami. Podobnie jak myśliciel z Münster, Hengstenberg wyjaśniał, że pełną prawdę na ten temat można poznać dopiero na tle całościowego obrazu istoty ludzkiej, dostrzegając wpisane w naszą naturę szczególne uzdolnienie do rzeczowości (wedle określenia Piepera posiadanie ducha), a wtedy okazuje się, że nie ma uzasadnienia podnoszenie tej kwestii⁶¹.

Swoje wnikliwe i interesujące analizy Hengstenberg przeprowadził metodą fenomenologiczno-metafizyczną. Na posługiwanie się przede wszystkim pierwszą z nich wskazują zwłaszcza paragrafy pierwszy i ostatni tych rozważań. Z pewnością najbardziej oryginalne u Hengstenberga jest ukazane fenomenologicznie uzdolnienie człowieka do rzeczowości, determinujące szczególnie status ludzkiej cielesności, jak i wyjątkowe miejsce człowieka w świecie przyrody.

Wizję Hengstenberga dotyczącą wskazania istotowej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem można jeszcze z pewnością poszerzyć i pogłębić przez uwzględnienie chociażby zagadnienia specyfiki człowieka w aspekcie społecznym (którą omawia w publikacji: *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*) i problemu pt.: *Der Mensch ist kein Mängelwesen* przedstawione w *Philosophische Anthropologie*.

⁶⁰ H.E. Hengstenberg, *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, s. 32–33.

⁶¹ J. Pieper, *Anthropo-Biologie. Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: Tenże, *Miszellen Register und Gesamtbibliographie CD-Rom zum Gesamtwerk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. 609–610.

CZŁOWIEK A ZWIERZĘ – UJĘCIE HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA

STRESZCZENIE

Rozważania zawarte w niniejszym artykule dotyczą kwestii wzbudzającej dziś ostre kontrowersje, to jest istnienia radykalnej różnicy między człowiekiem jako bytem osobowym a zwierzętami.

Tę problematykę przedstawiono zasadniczo w trzech wymiarach: otwartości człowieka na świat, jego cielesności oraz ducha, podkreślając, że wybitny fenomenolog, tak samo jak Max Scheler i Josef Pieper, źródła rozstrzygającej dysproporcji widział w posiadaniu przez człowieka ducha (*duszy rozumnej*), samoświadomości i uzdolnienia do rzeczowości, czyli do działań całkowicie wolnych od nastawienia o charakterze utylitarnym.

Ludzka cielesność również wyróżnia szczególny status, ponieważ jest naznaczona i przeobrażona przez rzeczowość i dlatego wykazuje, w przeciwieństwie do zwierząt, predyspozycję do aktów rzeczowych, a nie tylko organicznych. Hengstenberg zatem jednoznacznie i przekonująco ukazywał człowieka jako osobę. Zwierzę bowiem to jedynie żywy organizm, obdarzony zasadą psychiczno-biologiczną, czyli duszą zmysłową.

Wskazano także różnice, podobieństwa i zarazem pewną oryginalność ujęcia Hengstenberga w porównaniu z innymi podejściami w niemieckiej antropologii filozoficznej XX wieku.

MAN AND ANIMAL – THE HANS-EDUARD HENGSTENBERG’S APPROACH

SUMMARY

The considerations contained in this article concern an issue that raises sharp controversy today, that is, the existence of a radical difference between man as a personal being and animals.

This problem are presented basically in three dimensions: man’s openness to the world, his corporeality and spirit, stressing that the outstanding phenomenologist, just like Max Scheler and Josef Pieper, saw the sources of the decisive disproportion in man’s possession of the spirit (*rational soul*), self-awareness and the developed spirit by a man who is unique in his ability to objectivity, that is, to act completely free from a utilitarian attitude. Human corporeality is also distinguished by a special status because it is marked and transformed by objectivity, and therefore shows, unlike animals, a predisposition to material acts and not only organic ones. Hengstenberg, therefore, unambiguously and convincingly showed a man as a person. An animal is only a living organism, endowed with a psycho-biological principle, that is, a sensual soul.

The differences, similarities and, at the same time, a certain originality of Hengstenberg’s approach in comparison with other presentations in German philosophical anthropology of the 20th century were also indicated.

DER MENSCH UND DAS TIER – DIE AUFFASSUNG VON HANS-EDUARD HENGSTENBERG

ZUSAMMENFASSUNG

Die in diesem Aufsatz enthaltenen Überlegungen betreffen ein heute scharf umstrittenes Thema, nämlich die Existenz eines radikalen Unterschieds zwischen dem Menschen als Person und den Tieren.

Diese Problematik wurde grundsätzlich in drei Dimensionen dargestellt: der Offenheit des Menschen auf die Welt, seiner Leiblichkeit und des Geistes. Es wurde betont, dass der hervorragende Phänomenologe, ähnlich wie Max Scheler und Josef Pieper, die Quelle der entscheidenden Disproportion darin sah, dass der Mensch den Geist (geistige Seele), das Selbstbewusstsein und die Fähigkeit zur Sachlichkeit, das heißt die Fähigkeit zur Handlungen frei von der Einstellung zum utilitären Charakter besitzt.

Die menschliche Leiblichkeit hat auch einen besonderen Status, weil sie durch Sachlichkeit gekennzeichnet und verwandelt ist und daher im Gegensatz zu den Tieren eine Veranlagung zu sachlichen und nicht nur zu organischen Akten aufweist. Hengstenberg zeigte also eindeutig und überzeugend den Menschen als Person. Das Tier ist nur ein lebender Organismus, der mit dem psychisch-biologischen Prinzip, das heißt mit der sinnlichen Seele ausgestattet ist.

Auch die Unterschiede, die Ähnlichkeiten und zugleich eine gewisse Originalität von Hengstenbergs Ansatz im Vergleich zu anderen Standpunkten in der deutschen philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhundert wurden aufgezeigt.

BIBLIOGRAFIA

- Bimbacher D., *Können medizinische Affenversuche ethisch gerechtfertigt werden*, „*Information Philosophie*“, Marz 2012.
- Gehlen A., *Człowiek jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.
- Hengstenberg H.E., *Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier*, Fredebuell Koenen Essen 1962.
- Hengstenberg H.E., *Gottmenschliche Existenz Christi und geisleibliche Existenz des Menschen*, „*Münchener Theologische Zeitschrift*“, Band 27 1976.
- Hengstenberg H.E., *Der Mensch auf dem Wege*, *Aschendorffsche Velagshbuchhandlung*, Münster 1946.
- Hengstenberg H.E., *Freiheit und Seinsordnung*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1961.
- Hengstenberg H.E., *Grundlegung der Ethik*, *Könighausen Neumann*, Würzburg 1989.
- Hengstenberg H.E., *Philosophische Anthropologie*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- Hüntelmann R., *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlicher Philosoph*, „*Theologischen*“ 48/2018.
- Kożuchowski J., *Ciało ludzkie a organizm zwierzęcia: ujęcie Hansa-Eduarda Hengstenberga*, „*Studia Philosophiae Christianae*“ 53 (2021), nr 2, s. 145–167.
- Litt Th., *Mensch und Welt*, Quelle Meyer, Heidelberg 1961.

- Michalski R., *Homo Defectus w kulturze późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.
- Pańpuch Z., *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu KUL, Lublin 2015.
- Pieper J., *Anthropo-Biologie. Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: Tenże, *Miszellen Register und Gesamtbibliographie CD-Rom zum Gesamtwerk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- Pieper J., *Welt und Umwelt* w: Tenże, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, hrsg. B. Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski, przełożył M. Łukaszewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN], Warszawa 1988.
- Prum R.O., *Ewolucja piękna. Jak darwinowska teoria wyboru partnera kształtuje świat zwierząt i nas samych*, tłum. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN], Warszawa 1987.
- Schmelz R., *Subjektivität und Leiblichkeit*, Königshausen Neumann, 1991.