

## FENOMENOLOGICZNO-METAFIZYCZNA KONCEPCJA CIELESNOŚCI. UJĘCIE HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** ciało, człowiek, duch, fenomenologia, metafizyka

**Keywords:** body, human, spirit, phenomenology, metaphysics

**Schlüsselwörter:** Körper, Mensch, Geist, Phänomenologie, Metaphysik

---

\* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii [Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu 2018]; kanonik żuławski, proboszcz parafii Kmiecin, profesor metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, nauczyciel akademicki w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; adres do korespondencji: jozefkozuchowski@gmail.com

<sup>1</sup> Hans-Eduard Hengstenberg urodził się 1 września 1904 r. w Hombergu (dziś Duisburg). Studiował w Kolonii nauki ekonomiczne, społeczne, psychologię i filozofię. Do grona jego nauczycieli w dziedzinie filozofii należeli słynni filozofowie: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner. Pod wpływem Romano Guardiniego przeżył w 1930 r. duchowe nawrócenie, odchodząc od macierzystej społeczności ewangelickiej, by przystać do Kościoła katolickiego. Owocem małżeństwa zawartego z Agnes Brust było troje dzieci: dwóch synów i córka. Po II wojnie światowej wykładał filozofię najpierw w Pedagogicznej Akademii w Oberhausen, od 1953 r. w Pedagogicznej Akademii w Bonn, a od 1961 r. jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Würzburgu. Po przejściu na emeryturę w 1969 r. podjął wykłady z filozofii na uniwersytecie w Salzburgu. Ten wybitny myśliciel zmarł 8 sierpnia 1998 r. Hengstenberg był bardzo ceniony przez M. Schelera, który zaproponował mu funkcję swego asystenta na Wydziale Filozoficznym uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem. Hengstenberg jednak oferty tej nie przyjął. Powszechnie uznany filozof Robert Spaemann zaliczał Hengstenberga do najwybitniejszych filozoficznych antropologów niemieckich XX w. i sytuował go w znamienitym gronie, do którego zwykle zalicza się M. Schelera, A. Gehlena i H. Plessnera. Uważał go też za jednego z niewielu wielkich metafizyków, antropologów i etyków naszych czasów. Zdaniem tego filozofa *Philosophische Anthropologie* Hengstenberga (której nakład w pięciu wydaniach osiągnął ponad sto tysięcy egzemplarzy) jest najlepszym podręcznikiem z zakresu antropologii filozoficznej. Por. J. Binkowski, *Hans-Eduard Hengstenberg*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Bd. 3, Styria, Wien–Köln 1990, s. 243, R. Hüntelmann, *Hans-Eduard Hengstenberg*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 106 (1999), s. 283–285. R. Hüntelmann, *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlichen Philosophie* (maszynopis przekazany przez R. Hüntelmanna w lipcu 2020 r. do dyspozycji autora artykułu).

## WPROWADZENIE

*Cielesność jest objawieniem duszy na zewnątrz*<sup>2</sup>

Pytanie, czym jest cielesność człowieka, zostało współcześnie na nowo wywołane. W dyskusjach na ten temat nasilił się bowiem spór dotyczący jej pojmowania na skutek między innymi pojawienia się nowych nurtów kulturowych (takich jak transhumanizm, posthumanizm czy nowy feminizm), odkryć w genetyce (DNA) i nowych praktyk w medycynie<sup>3</sup>. Dlatego tak ważną sprawą jest przywoływanie tych teorii cielesności, które służą pomocą w rozstrzygnięciu trudności związanych z odczytaniem jej natury, charakteru i przeznaczenia. Za jedną z nich należy z pewnością uznać tę, którą wykreował wybitny myśliciel niemiecki Hans-Eduard Hengstenberg.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony jeden z problemów z zakresu tej tematyki, którą Hengstenberg podejmował i rozwijał w wielu swoich pismach, a szczególnie w *Philosophische Anthropologie, Der Leib und die letzten Dingen* oraz *Freiheit und Seinsordnung*. Chodzi o rozumienie cielesności w sensie fizycznym oraz jako manifestacji ducha.

CIAŁO W SENSIE FIZYCZNYM.  
INSPIRACJE W MYŚLI MAXA SCHELERA

Na wstępie analiz o ciele w sensie fizycznym (*Körper*) Hengstenberg najpierw szerzej uzasadnia, dlaczego zajmie się właśnie wskazaniem specyfiki tak rozumianego ciała. Otóż, jak podkreśla, problematykę tę podejmował już jego mistrz M. Scheler. Jego zdaniem autor materialnej etyki wartości po raz pierwszy przedstawił różnicę między ciałem tak rozumianym jako *Körper* i ciałem, które on będzie definiował jako manifestację ducha (*Leib*)<sup>4</sup>. Scheler wyszedł od fenomenologicznego określenia *Körper* i *Leib*, to znaczy zbadał naoczne, bezpośrednie prezentowanie się ciała (*Leib*) naszej świadomości od wewnątrz. Na tej podstawie niemiecki fenomenolog wywnioskował, że wiedzę o tym ciele – jako żywym organizmie i jako wyrazie ducha – uzyskujemy nie przez zestawianie wrażeń zmysłowych, tak jak się to dzieje wówczas, gdy przez te wrażenia osiągamy wiedzę o ciałach fizycznych/przedmiotach ze-

<sup>2</sup> C. Martius, *Schriften zur Philosophie*, t. 3, red. E. Avé-Lallemont, Kösel-Verlag, München 1965, s. 76.

<sup>3</sup> Z. Pańpuch, *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 11.

<sup>4</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1957, s. 272. Wydaje się, że dopuszczalne jest takie postrzeganie u Schelera ciała określanego terminem *Leib*. Niemniej M. Scheler ciało w ten sposób definiowane w swojej najważniejszej pracy *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* zdaje się rozumieć jako ciało w sensie psychicznym czy też jako manifestację sfery psychicznej. Píše bowiem: „Und es schließt auch ein, daß umgekehrt der Leib als «Psychisches» und «Physisches» differenziere und abhebe”. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2. Aufl., M. Niemeyer, Halle 1921, s. 413–414. M. Scheler o ciele w sensie fizycznym pisał także w *Pismach z antropologii filozoficznej teorii wiedzy* (przeł., wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 134).

wewnętrznych; wszystkie bowiem wrażenia naszych organów zawsze już opierają się na nieredukowalnej, pierwotnej (*unableitbar*) jedności świadomości naszego ciała jako manifestacji ducha (*Leib*)<sup>5</sup>. Nie jest też tak, że wiedzę o poszczególnych częściach naszego ciała uzyskujemy dopiero przez zmysłowe doświadczenia oraz ich częste współwystępowanie, w którego następstwie je zestawiamy, porządkujemy i nazywamy „naszym ciałem”<sup>6</sup>. Jest właściwie na odwrót – jedność naszego ciała jako wyrazu ducha (*Einheit des Leibes*) jest tym miejscem, do którego są odnoszone poznawczo i porządkowane przez nas wszystkie te części<sup>7</sup>, co znaczy, że je świadomie przyporządkowujemy do jednego podmiotu i wiemy, że to my jesteśmy tym podmiotem.

### O CIELE FIZYCZNYM W PODWÓJNYM SENSIE

Jak następnie zaznacza Hengstenberg, podczas gdy Scheler badał ciało (*Leib*) przede wszystkim od wewnątrz, on będzie czynił to raczej od zewnątrz i podda analizie cielesność o charakterze fizycznym (*Körper*). Dodajmy już w tym miejscu, że Hengstenberg – jak pokażą dalsze rozważania – analizował także (stosownie do wykazywanej w jego pismach oryginalności ujęcia) ludzkie ciało rozumiane przez niego jako wyraz ducha. Nie upoważnia nas to jednak do tego, by sądzić, że Hengstenberg mówił o dwóch stronach czy warstwach naszej cielesności<sup>8</sup>. W takim wypadku mogłyby pojawić się wątpliwości, czy Hengstenberg nie głosił dualizmu w pojmowaniu ludzkiej bytowości rozpatrywanej w aspekcie jej struktury materialnej. Absolutnie nie ma podstaw, by tak sądzić, o czym szerzej będzie mowa później. Nie wolno też sądzić, że ciało w sensie fizycznym i ciało jako wyraz ducha to jeden i ten sam obiekt, tyle że rozpatrywany z dwóch odmiennych punktów widzenia. W rzeczywistości bowiem w doczesnej egzystencji człowiek jest obdarzony tylko ciałem jako wyrazem ducha (duszy duchowej) i żadnym innym rodzajem cielesności.

Nieco paradoksalnie Hengstenberg pokazuje jednak, że w odniesieniu do człowieka istnieją podstawy do mówienia o ciele w wymiarze fizycznym, i to w podwójnym sensie. Należy to jednak odpowiednio rozumieć. Po pierwsze, w doczesnej egzystencji możemy mówić o takim ciele z uwagi na jego fizyczne parametry, takie jak na przykład waga, czasoprzestrzeń, rozciągłość przestrzenna, zmienność itd. Najbardziej cielesna w tym sensie jest waga, natomiast twarz to najwyrazistsza forma manifestacji ciała jako wyrazu ducha. Jednak twarz przy określonych przeżyciach może „stwardnieć” czy skostnieć i przez to ujawniać przede wszystkim swą fi-

<sup>5</sup> Mamy świadomość bycia jednym bytem i jednym podmiotem wszystkich naszych aktywności i ich przejawów.

<sup>6</sup> Zdajemy sobie sprawę, że to my jesteśmy sprawcami naszych aktów cielesnych, że jeden jest ich podmiot. Nie jest tak, że odbywają się one jako oddzielone od nas. Mamy świadomość bycia jednym bytem, mimo różnorodności i wielości tych aktów, a wynika to z naszego własnego doświadczenia wewnętrznego. Jeżeli kiwam palcem, to słusznie traktuję ten gest jako moją aktywność. Nie kiwa sam palec, ale to ja nim kiwam. Wiem, że to jest mój palec, i cały czas mam tego świadomość.

<sup>7</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Verlag Friedrich Puster, Regensburg 1955, s. 195–196.

<sup>8</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 277.

zyczną stronę (w sensie zatracenia oznak życia osobowego)<sup>9</sup> i prezentować się niby maska. Co siedem lat w wyniku wymiany komórek ciało człowieka w swym wymiarze fizycznym (*Körper*) staje się zupełnie inne – tworzy go inna suma komórek (ale nie ciało jako „wyraz ducha” – *Leib*)<sup>10</sup>. Drugie rozumienie naszego ciała w tym wymiarze należy odnieść do jego sytuacji bytowej po naszej śmierci. Jak wiadomo, staje się ono niczym innym niż zwłokami, czyli ciałem martwym<sup>11</sup>.

Hengstenberg jednocześnie uwarżliwiał na tę wcale nieoczywistą (a nawet bardzo zagrożoną<sup>12</sup>) w mentalności współczesnej prawdę o ciele, że nie da się jej ująć wyłącznie w wymiarze fizycznym, czyli przez odwołanie się do takich wskaźników, jak ciężar, miara, masa. W związku z tym Hengstenberg nie bez cienia melancholii odniósł się do stosowanej praktyki lekarskiej. Jego zdaniem tak bardzo nasz język został zdeformowany wskutek zbiurokratyzowania, że przeważnie w urzędowych badaniach lekarskich nie inaczej patrzy się na ciało człowieka niż przez pryzmat kategorii fizycznych (np. waga, miara)<sup>13</sup>.

W dociekaniach na temat tak rozumianej cielesności Hengstenberg słusznie uważa, że nie ogranicza się ona do świata ludzkiego, skoro jest ujmowana w parametrach fizycznych. Występuje także w świecie pozaludzkim w postaci niezliczonej ilości bytów. Ekstremalnymi jej przykładami są blok skalny i hałda piasku. Niemniej również zniewieściła i pozbawiona wyrazu twarz wydaje się mieć naturę ciała fizycznego (w znaczeniu braku wyraźnych przejawów życia osobowego) w nie mniejszym stopniu aniżeli blok skalny albo zastygła lub miękka masa, na przykład breja<sup>14</sup>. Pozaludzkie całości podlegają pewnemu stopniowaniu w odniesieniu do tego rodzaju bytowości, począwszy od wymienionych i innych artefaktów: blatu stołu, masy płynu itd., aż po byty, u których ta cielesność ma charakter konstytucji (rośliny i zwierzęta), a nie agregacji<sup>15</sup>.

Zdaniem Hengstenberga istnieją także byty quasi-cielesno-fizyczne. Ma przy tym na myśli, po pierwsze, takie, do których powstania doszło w wyniku przetworzenia cielesności o charakterze fizycznym (arystotelesowska materia druga) za sprawą zaprojektowanej przez ducha ludzkiego formy (forma przypadłościowa, jakby forma narzucona na formę substancjalną, na przykład drzewa). Do tych bytów (artefaktów) przynależą wszelkie twory kulturowe, łącznie z dziełami sztuki i narzędziami użytku. Przez swe odniesienie do ludzkiego ducha takie twory, pomimo

<sup>9</sup> Cielesność fizyczną Hengstenberg często opisywał metaforycznie, a wtedy należy rozumieć ją jako m.in. obniżenie stopnia witalności – oznakę martwoty. To jest zbieżne z pojmowaniem cielesności w drugim sensie odnoszonym do ciała już nieżyjącego (martwego).

<sup>10</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 201.

<sup>11</sup> Jednak zwłoki te zasługują na szacunek, gdyż są one znakami osoby.

<sup>12</sup> Trzeba uwarżliwić na tendencję redukcjonowania ciała do rangi rzeczy, jaka objawia się w popularnej ideologii transhumanizmu. Według tego stanowiska nasza cielesność, jako niedoskonała, musi zostać radykalnie udoskonalona, a nawet totalnie zanegowana.

<sup>13</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 272.

<sup>14</sup> Tamże, s. 273–274.

<sup>15</sup> Jest to pewna parafraza, gdyż Hengstenberg wyraził się na ten temat bardziej radykalnie. H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 198.

swej struktury cielesno-fizycznej uzyskują pewną szlachetność i istnieją w sferze pozaludzkiej (mają swoje bytowanie zewnętrzne)<sup>16</sup>.

Po drugie, istnieje również do pewnego stopnia quasi-cielesność fizyczna w samym człowieku. Chodzi między innymi o organy przekazane dziedzicznie, które w daleko idącej mierze współtworzą organizm i odpowiednio do tego są w pewnej mierze konstytutywne, a jednak pod charakterystycznym względem ujawniają charakter korporalny. Wydają się one być bardziej „nośnikami” organizmu aniżeli jego konstytutywnym elementem. (Tymczasem zaś w wypadku organizacji materii na poziomie konstytucji u wszystkich części bytu odnotowujemy jedyną, niepowtarzalną wspólną egzystencję). Dotyczy to zwłaszcza kości. Mają one formę raczej matematyczno-stereometryczną, a z uwagi na swój budulec formę przeobrażoną (*Überformung*), podobną do formy narzędzi ludzkich. Struktury te prezentują się analogicznie jak ogromne, fizykalno-cielesne skupisko molekuł, niczym byty o naturze nieorganicznej (wapń). Kości w daleko idącej mierze są do zastąpienia przez protezy. Byłoby to niemożliwe, gdyby miały rzeczywiście konstytutywną formę, gdy tymczasem wykazuje ona daleko idące podobieństwo z tą, którą człowiek nadaje wytworom kulturowym. Przypomina także „wypiekana” przez dzieci „babkę” z piasku.

Również sam proces dziedziczenia, zdaniem Hengstenberga, ma charakter wyraźnie korporalny (cielesnie fizyczny) w sensie przenośnym<sup>17</sup>. Chromosomy i chromomery tworzące sumaryczny układ są rozdzielone w nowym organizmie stosownie do kwantytatywnych praw. Sytuuje to byt ludzki jakby w molekularnym obszarze egzystencji. (Poziom bowiem życia w specyficznym biologicznym sensie zaczyna się dopiero wraz z pojawieniem się komórek). Dlatego, zdaniem Hengstenberga, ważną rzeczą jest zaakcentowanie, że człowiek nigdy nie jest jednoznacznie tym, czym jest za sprawą wyposażenia dziedzicznego i procesu płodzenia. Człowiek jako jedyny spośród stworzeń powiązanych ze światem materialnym jest osobą, czyli kimś unikatowym, niepowtarzalnym<sup>18</sup> i niepozwalającym się zredukować do pojęcia biologicznego gatunku<sup>19</sup>.

Cielesność w sensie fizycznym w przypadku człowieka Hengstenberg określa również jako transfizykalną, czyli może ona zaznaczać się nie tylko w jednej warstwie osobowej. Dodajmy jednak, że chodzi tu znowu o pewną metaforę, służącą ukazaniu podobieństwa, z określonych względów, ludzkiej cielesności do cielesności o charakterze fizycznym z uwagi, na przykład, na sposób funkcjonowania organizmu i negatywnych skutków, które ono w nim powoduje, co przejawia się w obniżonej witalności. Cielesność bowiem człowieka żyjącego w swej integralnej postaci jest zawsze wyrazem ducha.

Cielesność o charakterze transfizykalnym zaznacza się w jakimś sensie nie tylko w ludzkiej warstwie fizycznej, ale i psychicznej, a nawet duchowej. Na przykład człowiek, który myśli najczęściej na zasadzie asocjacji albo cierpi na kompleksy neuro-

<sup>16</sup> Tamże, s. 206–207. Por. także H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 275.

<sup>17</sup> Chodzi tu dalej o rozumienie cielesności fizycznej w przenośnym sensie.

<sup>18</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 208–209.

<sup>19</sup> Tamże. Na przykład R. Spaemann słusznie zauważa, że sposób, w jaki człowiek jest egzemplarzem, jest inny od sposobu, w jaki inne indywidua są egzemplarzami swych gatunków. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 13.

tyczne i zdany jest na przymus powtarzania takich aktów (został wtłoczony w duchowy „gorset”), myśli, podejmuje akty woli, wartościuje i doznaje na sposób cielesno-fizyczny (*körperlich*). Jak dodaje Hengstenberg, z powodu takiego charakteru kompleksy mogą prowadzić własne życie, powodując zakłócenia w psychice. Dotyczy to przede wszystkim kompleksów neurotycznych. Neurozę należy rozumieć jako nienaturalną manifestację cielesności w sensie fizycznym (*Verkörperlichung*)<sup>20</sup>. W funkcjonowaniu takiej osobowości postępuje „skostnienie”. Analogiczny proces może osiągnąć sfery wyobrażeń. Jeśli większa ich ilość przypadkowo pojawi się w świadomości, może zacząć łączyć się asocjacyjnie wzajemnie z sobą i wywoływać inne wyobrażenia (prawo uzupełnienia kompleksowego). Wprawdzie pojedyncze wyobrażenia przez wzajemne oddziaływanie osiągają nową całościową jakość (*Gesamtqualität*), to jednak jest ona wymuszona mechanicznie, wskutek czego poszczególne wyobrażenia gubią w tym zbiorze w znacznej mierze swą indywidualną jakość (*Valenz*). Strukturalne podobieństwo z cielesno-fizycznym blokiem skalnym jest tutaj, bądź co bądź, dość znaczne<sup>21</sup>.

W swych rozważaniach o cielesności fizycznej Hengstenberg dzieli się jednocześnie inną interesującą refleksją o bycie ludzkim Czyni to, gdy przywołuje ewolucyjną teorię adaptacji. Wynika z niej, że przystosowanie istoty żywej do danego środowiska, połączone z nadmiernym wyspecjalizowaniem organów, niesie z sobą pewne skostnienie (*Erstarrung*) organizmów (przejaw cielesności fizycznej jako postępującej martwoty). Gatunek przestaje wydawać na świat swoje nowe odmiany i jest skazany na wymarcie. Natomiast człowiek, w przeciwieństwie do innych stworzeń, jako byt obdarzony duchem, jest zdolny zaadoptować się w każdym, nawet niekorzystnych dla siebie warunkach, ponieważ potrafi je zmieniać. W swym procesie rozwoju nie jest uzależniony od rodzaju „otoczenia” (*Umwelt*), w jakim egzystuje, ale też temu uzdolnieniu zawdzięcza swoje szczególne miejsce w kosmosie. Jego cielesno-duchowa konstytucja jest taka, że sama z siebie nie może popaść w cielesność fizyczną, jak to jest w świecie zwierząt. (Dodajmy, że określenie *cielesność w sensie fizycznym* Hengstenberg znowu rozumie tutaj metaforycznie. Ma na myśli proces negatywny w postaci m.in. degeneracji organizmu i uwiędnięcia sił witalnych oraz wyniszczenia). Dostosowanie jest, by tak rzec, oportunistycznym i utylityzmem w obszarze witalnym, by przy użyciu najbardziej odpowiednich środków, stosownie do zasady najmniejszego oporu, przedłużyć życie. Spośród wszystkich istot człowiek jednak ze swej natury jest najmniej predysponowany i skłonny do tego typu dostosowania (*Allerunangepaßteste Wesen*). Hengstenberg zgadza się z Bergsonem i Schelerem, których zdaniem naczelną siłą człowieka jest siła twórcza<sup>22</sup>.

Hengstenberg słusznie dostrzega również zaznaczanie się cielesności o charakterze fizycznym w obszarze seksualności (zarówno od jej strony fizycznej, jak i psychicznej), gdy ta zostaje odseparowana od osobowej miłości i w ten sposób powoduje destrukcję osobowości<sup>23</sup>. Natomiast erotyczne upodobanie (w postaci m.in. ducho-

<sup>20</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 275.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 198–199; tenże, *Philosophische Anthropologie*, s. 273.

<sup>23</sup> Znow warto podkreślić, że pod pojęciem cielesności fizycznej Hengstenberg rozumie proces negatywny jako na przykład rujnowanie swego bytu czy zakłócenie jego funkcji.

wego zachwytu osobą samą płci przeciwnej) jest przyporządkowane raczej cielesności jako manifestacji ducha. Właśnie dlatego sfera *sexus* powinna zostać przeniknięta przez *eros*, a ten przemienić energią miłości duchowej – *agape*. Wówczas wszystko to, co seksualne, stanie się wyrazem doskonalącej nas miłości, o czym już pisał, jak przypomina Hengstenberg, Scheler w *Wesen und Formen der Sympathie*<sup>24</sup>.

## CIAŁO JAKO MANIFESTACJA DUCHA

Hengstenberg najpierw rozwiewa wszelkie wątpliwości, z jaką płaszczyzną jego dociekań należy łączyć takie spojrzenie na cielesność i dlatego konstatuje: „pojęcie ciała jako wyrazu ducha (*Leib*) powinno być zastrzeżone dla sfery ludzkiej i nie możemy trafnie go używać w odniesieniu do całości, które spotykamy poza nią”<sup>25</sup>. Podkreślił jednocześnie, że w tych rozważaniach dotkniemy zaledwie wąskiego obszaru analiz odnoszących się do tak definiowanej cielesności. Jej obraz w pismach Hengstenberga ukazuje się jako złożony, między innymi dlatego, że zarysował go w rozlicznych kontekstach swoich wnikliwych analiz na ten temat. Problem ten domaga się więc zdecydowanie bardziej pogłębionej interpretacji<sup>26</sup>. Konsekwentnie jednak do postawionego w artykule celu zatrzymamy się tylko na tym ujęciu przez niemieckiego myśliciela ciała jako manifestacji ducha, który łączy się bezpośrednio z problemem cielesności w sensie fizycznym. Rozumienie cielesności jako wyrazu ducha odniesiemy tutaj wyłącznie do naszej fazy egzystencji doczesnej, jako że Hengstenberg prowadzi o niej interesujące rozważania także w aspekcie eschatologicznym.

Uczeń Hartmanna i Schelera użył wprawdzie przynajmniej trzech podstawowych terminów na jej oznaczenie: „słowo” *ducha*, *partner ducha* i wreszcie – wspomnianego już wielokrotnie – *manifestacja (wyraz) ducha*, który trzeba uznać za określenie najbardziej adekwatne<sup>27</sup>. Duch rozumiany przez Hengstenberga jako duchowa dusza buduje to ciało, sprawiając, że ono istnieje i spełnia duchową funkcję<sup>28</sup>. W swym byciu i działaniu jest ono zatem zrozumiałe wyłącznie przez pryzmat ducha<sup>29</sup>. Dodajmy, że już samo określenie ciała jako manifestacji ducha akcentuje szczególną godność cielesności. Okazuje się, że nie redukuje się ono do poziomu rzeczy, jawiąc się jako wyraz osoby i duchowej duszy

Z fenomenologicznego opisu Hengstenberga wynika, że można wymienić wiele przykładów ilustrujących cielesność ludzką (*Leiblichkeit*) jako manifestację ducha: mimika (wyraz) twarzy, chód, gesty i język dłoni, melodyka mowy, pismo ręczne, itd., również styl mówienia, świadomie ukształtowane formy ekspresji (w postaci

<sup>24</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, F. Cohen, Bonn, 1923, s. 141.

<sup>25</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 197.

<sup>26</sup> Podejmował je szerzej Z. Pańpuch (*Spór o cielesność*, s. 56–60 i 284–292).

<sup>27</sup> Podobnie sądzi znany uczeń Hengstenberga prof. R. Hüntelmann, o czym wiadomo autorowi z artykułu i z rozmowy z nim w lipcu 2020 r. H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 257–263.

<sup>28</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 218–219.

<sup>29</sup> Podobną interpretację przedstawia Z. Pańpuch (*Spór o cielesność*, s. 284).

tańca, gry teatralnej, muzyki). Wypływają one ze specyficznego spotkania personalnego ducha człowieka z przynależną mu materią, którą ma do dyspozycji. Takie formy wyrazu są tym, co najbardziej osobowe i indywidualne w człowieku, a co u żadnej innej istoty nie występuje. Dlatego właśnie dzięki nim (albo na ich podstawie) najlepiej rozpoznajemy bliskiego nam człowieka, również wtedy, gdy bardzo się zmienił pod względem cielesności fizycznej (*körperlich*) z powodu na przykład choroby i niekorzystnych zmian w organizmie i jego niedostatków<sup>30</sup>. I w takiej jednak sytuacji zwracamy się do niego zgodnie z prawdą: „Ty jesteś wciąż taki sam” (jakkolwiek również i jego poglądy mogły się zmienić). Daleko idące zmiany (np. pochylone plecy) w swojej fizycznej sylwetce (*körperlich*) może także przejawiać repatriant wracający do ojczyzny, ale stałe formy wyrazu jego osobowości pozostaną bez zmian. Jak akcentuje Hengstenberg, te formy są prawzorem cielesności rozumianej jako wyraz ducha<sup>31</sup>. W tym kontekście dodaje jednocześnie, iż najbardziej wyrazista w oddawaniu wyrazu ducha jest twarz, jakkolwiek ten charakterystyczny element ludzkiej bytowości przy określonych przeżyciach może „skostnieć”, ujawniając przede wszystkim swą fizyczną stronę. Wymownym przykładem stałych form wyrazu cielesności w powyższym znaczeniu (czyli przejawu ducha) jest również chód człowieka w postawie wyprostowanej. Nie pozwala się on wyjaśnić dążeniem istoty ludzkiej do przystosowania się płynącym z pobudek biologicznych, gdyż jest to fenomen cielesności rozumianej jako wyraz ducha (*Leibphänomen*). Wprawdzie z biologicznego punktu widzenia chód w postawie wyprostowanej oznacza raczej regres w stosunku do zwierząt, ale jednocześnie jest wyrazem skierowanej ku górze postawy duchowej człowieka<sup>32</sup>.

W rozważania o cielesności jako manifestacji ducha wpisują się godne odnotowania spostrzeżenia Hengstenberga na temat duchowego piękna naszego ciała. Jak słusznie konstatuje wybitny myśliciel, odróżniamy fizyczne piękno ciała (*Körperliche*) – określane stosownie do obliczalnych matematycznie kryteriów proporcji – od piękna ciała jako wyrazu ducha (*leibliche Schönheit*). Piękno to może iść w parze z pewnymi niedoskonałościami fizycznymi, a nawet stać się dzięki nim jeszcze bardziej wyraziste. Każdy jego pojedynczy przymiot manifestuje wówczas swe charakterystyczne miejsce i konstytutywne znaczenie na tle naszego ogólnego wyglądu<sup>33</sup>.

Hengstenberg trafnie zauważa, że w fazie ziemskiej egzystencji możliwości bytowe naszej cielesności jako wyrazu ducha nie osiągają pełni swoich możliwości. Ponadto zgodnie ze słowami Apostoła z *I Listu do Koryntian* (13,12) pozostaje dla nas owiane tajemnicą na tym świecie to, kim powinniśmy stać się, gdyż aktualnie poznajemy to wyznaczone nam zadanie jakby w zwierciadle. Innymi słowy obraz naszego ostatecznego spełnienia w ciele jako wyrazie ducha pozostanie ukryty za zasłoną cielesności fizycznej, nim kiedyś objawi się w swej prawdzie. Tak czy inaczej jej aktualny stan bytowy nie odpowiada temu, czym ona może i ma być<sup>34</sup>. Za

<sup>30</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 273.

<sup>31</sup> Tenże, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 200–201.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> H.-E. Hengstenberg, *Die menschliche Person und die letzten Dinge. Zur Eschatologie der Materie*, „Theologisches” 17 (1987), nr 10, s. 7 i 15.



naszego życia na ogół nie jest nam dana czysta (w pełni zrealizowana) cielesność jako „słowo ducha”, chyba że zajaśnieje u świętych, co może jednak nastąpić dopiero w momencie ich śmierci. Ta cielesność musi więc doświadczyć udoskonalenia. Jak akcentuje Hengstenberg, w doczesnym pielgrzymowaniu człowieka cielesność w sensie fizycznym oraz jako wyraz ducha wzajemnie się przenikają. Mamy do czynienia, a wręcz osobiście boleśnie doświadczamy skutków ogromnego natarcia ze strony twardej cielesności (tutaj objawia się prawdziwy sens wyrażenia: „twardość życia”) w jej wymiarze fizycznym w dosłownym i w przenośnym znaczeniu (w postaci m.in. chorób, kompleksów, neuroz, i innych ograniczeń bytowych natury cielesno-fizycznej). Jak jednak dalej zaznacza Hengstenberg, aktualizacja czy spełnienie tak rozumianej cielesności to kwestia nie tylko czystego losu i kondycji ontycznej (posiadania lub nieposiadania poważniejszych uszczerbków w jej warstwie cielesno-fizycznej), gdyż w znacznej mierze zależy ona od naszej wolności i postawy oraz naszych duchowo-religijnych decyzji, w których powinniśmy afirmować obiektywny porządek świata bytu i wartości. Doniosłe jest zatem usprawnianie się w życiu cnotliwym, które prowadzi do urzeczywistnienia się naszej cielesności jako manifestacji ducha. Na przykład pomimo związku świętości ze zdrowiem stopień spełnienia w naszej cielesności nie może być mierzony stopniem fizycznego zdrowia i zdolności do wyczynu. Chore ciało (objaw cielesności fizycznej w jej metaforycznym brzmieniu) nie wyklucza osiągnięcia przez nas wysokiego stopnia rozwoju w cielesności jako manifestacji ducha<sup>35</sup>.

#### ILUSTRACJA WZAJEMNEJ RELACJI: CIAŁO FIZYCZNE I CIAŁO JAKO WYRAZ DUCHA

Według Hengstenberga stosunek ciała fizycznego i ciała jako wyrazu ducha można wyjaśnić na takim oto przykładzie: jeśli ja przyglądam się sobie w lustrze, to powstaje odbicie lustrzane. Jeśli chciałbym wszystko to zniszczyć, to mogę jedynie stłuc szklane lustro. Byłoby rzeczą bezsensowną sądzić, że zostało unicestwione lustrzane odbicie; to, co uległo zniszczeniu, to tylko medium tego odbicia. Innymi słowy, zniszczone może być tylko ciało fizyczne, a nie ciało-słowo ducha (*Leib*), chociaż w tej doczesnej (ale nie eschatologicznej) egzystencji ciało to traci swe istnienie, jeśli ciało fizyczne zostanie zbyt bezwzględnie potraktowane. Szklane lustro odpowiada ciału fizycznemu, odbicie lustrzane – ciału jako manifestacji ducha (ponieważ odbijająca się twarz obrazuje ducha). Na podstawie tego porównania zrozumiałe staje się, że ciało fizyczne i ciało jako słowo (manifestacja) ducha nie są tym samym; przeciwnie: jawią się jako różne od siebie, podobnie jak szkło lustra i to, co się w nim odbija. Staje się jasne, że w tym świecie ciało będące wyrazem ducha nie może istnieć bez ciała fizycznego (analogicznie jak odbicie bez szkła lustra). Owszem porównanie to nie jest w stanie oddać stanu rzeczy, zgodnie z którym ciało jako wyraz ducha i ciało fizyczne wzajemnie się przenikają. Nie istnieje w czło-

<sup>35</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 204–206. Por. również H.-E. Hengstenberg, *Christliche Askese, Von den Ursprüngen der sittlich – religiösen Entfaltung*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1948, s. 28–31.

wieku taka sfera, z wyjątkiem ducha samego w sobie, która jednocześnie nie należałaby do pryncypium organizacji cielesności fizycznej i wyrażającej ducha, jakkolwiek przeważa raz jedna, innym razem druga. Człowiek w swoim sposobie bytowania zawsze podlega zarazem prawu konstytucji i kompozycji, ciału w sensie duchowym i fizycznym, prawu słowa i prawu hałdy piasku. Ciało fizyczne i ciało jako wyraz ducha nie mogą być rozumiane jako dwie warstwy w człowieku<sup>36</sup>.

To, co u drugiego człowieka mogę zmienić, pogwałcić, okaleczyć, zhańbić i uśmiercić, jest zawsze wyłącznie ciałem fizycznym, a nie ciałem jako wyrazem ducha, jakkolwiek pośrednio również to ciało w wyniku takich aktów bardzo ucierpi (podobnie jak odbicie lustrzane wskutek stłuczenia szkła lustra). Dlatego czystość ciała jako manifestacja ducha (*Leib*) jest nie do unicestwienia w wyniku aktów przemocy, dopóki dotknięty nią nie zaaprobuje tych aktów. Ta myśl może stanowić do pewnego stopnia pociechę w naszych czasach, w których dokonuje się tylu aktów eksterminacji<sup>37</sup>. Ta jednak myśl nie może nas zwiść – dodaje Hengstenberg. Wystarczy, jeśli uwzględnimy, jak straszne jest to, że niektórzy agresorzy czy profanatorzy intencjonalnie zwracają się przeciw świętości ciała jako wyrazu ducha i przeciw świętości osoby drugiego, jakkolwiek ciało jako wyraz ducha przy tym bezpośrednio nie zostaje dotknięte. Ciało jako ciało w znaczeniu bycia wyrazem ducha nie pozwala się unicestwić. „Złamany może być tylko znak, jak brzmią słowa pieśni na Komunię, a zatem to tylko, co jest ciałem fizycznym”<sup>38</sup>.

## METAFIZYCZNA INTERPRETACJA CIELESNOŚCI

Cielesność zarówno w jej sensie fizycznym, jak i jako wyraz ducha Hengstenberg starał się wyjaśnić na poziomie metafizycznym. Odniósł ją do dwóch sposobów organizacji materii (*Bindungsformen*). Cielesność w pierwszym rozumieniu to organizacja o charakterze agregacji (kompozycji). Prezentuje się ona jako czysto przypadkowe, sumaryczne nagromadzenie części, ich konglomerat lub mieszanina w sensie chemicznym. Według Hengstenberga typowymi przykładami takiej organizacji materii są amorficzny blok skalny albo hałda piasku. Jest to samo złożenie (*Und-Verbindung*), „kompozycja” i współwystępowanie nieprzeliczonych elementów, z których żaden nie przedstawia niepowtarzalnego znaczenia. W swym wzajemnym byciu nie urzeczywistniają one obejmującej ich całości<sup>39</sup>. (Brakuje im wyrażonej zasady ich uporządkowania)<sup>40</sup>.

Dla cielesności jako wyrazu ducha charakterystyczna jest organizacja w postaci konstytucji. W przeciwieństwie do agregacji części mają tutaj jedyną, niepowtarzalną wspólną egzystencję. Całość nie poprzedza części, a one całości. Całość i części

<sup>36</sup> H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, s. 277.

<sup>37</sup> Tenże, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 204–205; tenże, *Philosophische Anthropologie*, s. 277.

<sup>38</sup> Tenże, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 205.

<sup>39</sup> Tenże, *Philosophische Anthropologie*, s. 273. Zob. także G. Scherer, *Aktuelle Perspektiven im Denken Hans Eduard Hengstenbergs*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 99 (1992), s. 389–390.

<sup>40</sup> W ten sposób rzecz trafnie komentuje Z. Pańpuch (*Spór o cielesność*, s. 284).

uzasadniają się nawzajem<sup>41</sup>. Inaczej mówiąc, konstytucja to tego rodzaju wzajemne bycie części dla siebie, że swą indywidualną siłą działania budują one całość i ją warunkują. O ile cielesność fizyczna (*Körperlichkeit*) jest dobitnym przykładem kompozycji, to czysta cielesność człowieka jako manifestacja ducha (*Leiblichkeit*) jawi się jako spełnienie konstytucji i zarazem cel jego powołania.

Najczystsze urzeczywistnienie konstytucji znajdujemy bowiem w personalnym duchu – dodaje Hengstenberg<sup>42</sup>. Wszelako również organizm roślinny lub zwierzęcy jest w dużej mierze konstytucją, chociaż to kompozycja bierze u niego górę podczas śmierci. W świecie ludzkiej egzystencji nawzajem przenikają się oba te sposoby organizacji materii (*Bindungsformen*), ale tak, że konstytucja osiąga tutaj względem świata zwierzęcego i roślinnego swoisty i o wiele wyższy stopień. Jest ona bowiem determinowana w rozstrzygającej mierze przez osobowego ducha. Dlatego wyłącznie ludzka materialna konstytucja zasługuje na nazwę cielesnej czy też określenie ciała jako manifestacji ducha<sup>43</sup>.

Właśnie ciało ludzkie jako wyraz ducha (*Leib*) jest dokładnym przeciwieństwem sztucznego sumarycznego splotu (agregatu), za jaki trzeba uznać cielesność w sensie fizycznym. Konstytucja, przywołajmy tę myśl nieco innymi słowami, to taki sposób organizacji materii, w którym poszczególne cząstki indywidualnie służy na swoim miejscu całości, współkształtuje ją i jednocześnie domaga się jej istnienia (wyrażając tym samym jej podstawowe prawo), a całość jest w niej obecna. To, że konstytucji nadajemy szczególne miano ciała jako wyrazu ducha (*Leib*), wynika stąd, że chodzi tutaj o specjalną, ludzką konstytucję – konkluduje niemiecki fenomenolog<sup>44</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Kończąc te rozważania, warto podkreślić, że w artykule zaprezentowano zasadniczo jedną z istotnych kwestii z zakresu cielesności w ujęciu jednego z najwybitniejszych współczesnych antropologów i metafizyków niemieckich H.E. Hengstenberga, gdyż podejmował on znacznie więcej problemów związanych z tym zagadnieniem. Kwestia ta dotyczy rozumienia ciała w sensie fizycznym oraz jako manifestacji ducha. Hengstenberg o cielesności wypowiadał się nie tylko jednoznacznie i wprost, ale także w sposób przenośny, metaforyczny, co niekiedy może powodować pewną trudność we właściwym jej odczytaniu. W opisie ciała jako wyrazu ducha ograniczono się do przedstawienia tych treści, które wewnątrz i bezpośrednio łączą się z nakreśloną w artykule wizją ciała w sensie fizycznym. Hengstenberg przeprowadzał analizy na ten temat za pomocą opisu fenomenologicznego, dokonując jego metafizycznej interpretacji.

Problematykę cielesności Hengstenberg zarysował w swoich pismach obszernie, interesująco i wnikliwie. Dlatego treści w nich ukazane mogą stać się przed-

<sup>41</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 206–207.

<sup>42</sup> Tenże, *Philosophische Anthropologie*, s. 274.

<sup>43</sup> Tenże, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 196–197.

<sup>44</sup> Tamże.

miotem dalszych dociekań, i to w wielu aspektach. Można w nich, na przykład, naświetlić cielesność w perspektywie jej ostatecznego przemienienia, spełnienia, uduchowienia, w relacji do ducha, osoby, jaźni. Warto byłoby też porównać to oryginalne ujęcie z koncepcjami cielesności u niektórych innych wybitnych filozofów niemieckich, takich jak M. Scheler czy R. Spaemanna, a także odnieść do dociekań o ciele żyjącego jeszcze przedstawiciela fenomenologii H. Schmitza<sup>45</sup> i innych reprezentantów tego nurtu z uniwersytetu w Kilonii, dla których tematyka cielesności stanowi centralny przedmiot badań.

Wreszcie trzeba podkreślić oryginalność i doniosłość analiz Hengstenberga. Wydaje się, że w filozofii niemieckiej drugiej połowy XX w. nikt ze znaczących myślicieli tak obszernie, wieloaspektowo i wnikliwie nie przedstawił zagadnienia ciała w sensie fizycznym i jako manifestacji ducha, jak uczynił to właśnie ten znakomity uczeń Schelera. Naświetlił on ten problem nie tylko od strony fenomenologicznej, jak czynią to również niektórzy współcześni kontynuatorzy myśli Husserla, ale i metafizycznej.

## FENOMENOLOGICZNO-METAFIZYCZNA KONCEPCJA CIELESNOŚCI. UJĘCIE HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA

### STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono zasadniczo jeden wybrany i podstawowy problem związany z tematyką cielesności w ujęciu wybitnego myśliciela z ojczyzny Heideggera – Hansa-Eduarda Hengstenberga. Chodzi o jej rozumienie ciała, po pierwsze, w sensie fizycznym, po drugie zaś jako manifestacji ducha (i przez to wyrazu życia osobowego i godności). Omówienie cielesności w drugiej perspektywie zawężono do wskazania treści bezpośrednio powiązanych z aspektami cielesności fizycznej, które zreferowano w artykule. Cielesność fizyczną trzeba dostrzegać także w świecie bytów naturalnych pozaludzkich, a także w artefaktach. Swoją oryginalną fenomenologiczno-metafizyczną koncepcję Hengstenberg przedstawił, posługując się opisem fenomenologicznym i interpretacją metafizyczną. W zakończeniu zarysowano konkretne obszary dalszych badań tego zagadnienia, ukazanego przez znakomitego ucznia Schelera bardzo wnikliwie i w wielu kontekstach zdumiewająco samodzielnie.

<sup>45</sup> Traktuje na ten temat m.in. w książce *Der Leib*, opublikowanej w Berlinie w 2011 r.

**PHENOMENOLOGICAL-METAPHYSICAL CONCEPT OF CORPOREALITY:  
FROM HANS-EDUARD HENGSTENBERG'S PERSPECTIVE**

SUMMARY

The article presents one selected and basic problem related to the subject of corporeality in terms of an outstanding thinker from Heidegger's homeland – Hans-Eduard Hengstenberg. It is about understanding the body, firstly, in a physical sense, and secondly – as a manifestation of the spirit (and thus an expression of personal life and dignity). The discussion of corporeality in the second perspective was narrowed down to indicating the content directly related to the aspects of physical corporeality, which were presented in the article. Physical corporeality must also be perceived in the world of non-human natural beings, as well as in artifacts. Hengstenberg presented his original phenomenological and metaphysical concept using a phenomenological description and metaphysical interpretation. At the end, specific areas of further research on this issue are outlined, shown by the excellent Scheler's student very insightfully and, in many contexts, surprisingly independently.

**PHÄNOMENOLOGISCH-METAPHYSISCHER BEGRIFF  
DER KÖRPERLICHKEIT.  
DIE AUFFASSUNG VON HANS-EDUARD HENGSTENBERG**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt im Wesentlichen ein ausgewähltes und grundlegendes Problem zum Thema Körperlichkeit aus der Sicht von Hans- Eduard Hengstenberg, einem herausragenden Denker aus Heideggers Heimat, vor. Es geht darum, den Körper zu verstehen, erstens im physischen Sinne und zweitens als Manifestation des Geistes (und damit als Ausdruck des persönlichen Lebens und der persönlichen Würde). Die Auseinandersetzung mit der Körperlichkeit in der zweiten Perspektive wurde darauf beschränkt, auf Inhalte hinzuweisen, die in direktem Zusammenhang mit Aspekten der physischen Körperlichkeit stehen und auf die im Artikel Bezug genommen wird. Die physische Körperlichkeit muss auch in der Welt der natürlichen Wesen außerhalb des Menschen gesehen werden, ebenso wie in Artefakten. Hengstenberg stellte sein ursprüngliches phänomenologisches und metaphysisches Konzept anhand einer phänomenologischen Beschreibung und metaphysischen Interpretation vor. Am Ende wurden spezifische Bereiche der weiteren Forschung zu diesem Thema umrissen, das der ausgezeichnete Schüler Scheler sehr aufschlussreich und in vielen Zusammenhängen erstaunlich unabhängig präsentierte.

## BIBLIOGRAFIA

- Binkowski J., *Hans Eduard Hengstenberg*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Bd. 3, Styria, Wien – Köln 1990.
- Hengstenberg H.-E., *Christliche Askese, Von den Ursprüngen der sittlich – religiösen Entfaltung*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1948.
- Hengstenberg H.-E., *Der Leib und die letzten Dinge*, Verlag Friedrich Puster, Regensburg 1955.
- Hengstenberg H.-E., *Die menschliche Person und die Letzten Dinge. Zur Eschatologie der Materie*, „Theologisches” 17 (1987), nr 10.
- Hengstenberg H.-E., *Freiheit und Seinsordnung*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1961.
- Hengstenberg H.-E., *Philosophische Anthropologie*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- Hüntelmann R., *Hans Eduard Hengstenberg*, „Philosophisches Jahrbuch” 106 (1999).
- Hüntelmann R., *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlichen Philosophie* (maszynopis przekazany przez R. Hüntelmanna w lipcu 2020 r. do dyspozycji autora artykułu).
- Martius C., *Schriften zur Philosophie*, t. 3, red. E. Avé-Lallemont, Kösel-Verlag, München 1965.
- Pańpuch Z., *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Pasterczyk P., *Hengstenberg Hans-Eduard*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2. Aufl., M. Niemeyer, Halle 1921.
- Scheler, M. *Pisma z antropologii filozoficznej teorii wiedzy*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, F. Cohen, Bonn, 1923.
- Scherer G., *Aktuelle Perspektiven im Denken Hans Eduard Hengstenbergs*, „Philosophisches Jahrbuch” 99 (1992).
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.