

# Jerzy Kosiewicz

---

## Założenia i wartości antropologii filozoficznej Kanta

---

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,  
kultura, zdrowie, edukacja] 4, 309-319

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Profesor Jerzy Kosiewicz urodził się 13 października 1949 r. we Wrocławiu. Pierwszy fakultet ukończył na Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie. Po uzyskaniu tytułu magistra wychowania fizycznego podjął studia z zakresu filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego, a następnie rozpoczął studia z zakresu kulturoznawstwa (teatrologia) na Wydziale Filologicznym UL. W latach 1982–1984 odbył poddyplomowe studia religioznawcze na Wydziale Filozoficzno-Socjologicznym UW.

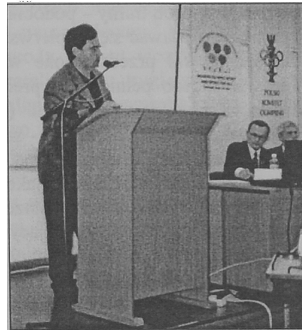
Prof. Kosiewicz zajmuje się w sensie eksploracyjnym zagadnieniami z zakresu ogólnej teorii oraz filozofii kultury fizycznej, w tym m.in. problematyką dotyczącą wychowania fizycznego, pedagogiki kultury fizycznej i pedagogiki sportu, czasu wolnego, turystyki, idei i edukacji olimpijskiej oraz założeń fair play, struktury i estetyki widowiska sportowego, przeobrażeń systemowych w kulturze fizycznej i w sporcie, a także związanych z tym kwestiami rozwoju osobowości oraz zdrowia. Prowadzi zajęcia dydaktyczne z przedmiotów: antropologia filozoficzna, filozofia przyrody, etyka, metodologia ogólna, metodologia nauk empirycznych, logika formalna, historia filozofii.

Doktorat uzyskał w 1984 r. (AWF w Warszawie), habilitację w 1991 r. (Instytut Kultury Rosyjskiej Akademii Nauk, Moskwa). Jerzy Kosiewicz jest kierownikiem Zakładu Filozofii AWF w Warszawie od początku jego istnienia. Wypromował czwórkę doktorów nauk o kulturze fizycznej. Jest autorem około 400 publikacji naukowych. Postanowieniem z dnia 21 października 2003 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej nadał dr. hab. Jerzemu Kosiewiczowi tytuł naukowy profesora w zakresie nauk o kulturze fizycznej.

Prof. Kosiewicz jest aktualnie członkiem następujących towarzystw naukowych: European Association for Sociology of Sport (EASS) – pełni funkcję vice prezidenta, International Sport Sociology Association, Polskiego Towarzystwa Naukowego Kultury Fizycznej, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, European Society for Study on Science and Theology, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, European Association for the Management of Sport, International Society for Universal Dialogue, International Association for the Philosophy of Sport, British Philosophy of Sport Association.

Obecnie realizuje międzynarodowe badania statutowe (Ds.-58) o charakterze komplementarno-porównawczym (zapożyczkowe w 2003 roku) dotyczące „Wartości i wzorów kulturowych w sporcie”, w których uczestniczą zespoły partnerów z Austrii, Niemiec, Belgii, Węgier, Czech, Rosji, Estonii i Polski. W ramach tychże badań przedstawia dwie publikacje zamieszczone w niniejszym tomie „JRK-MC”.

Autor artykułu (oraz recenzji zamieszczonej w osobnym dziale) jest także praktykiem sportów walki – w swoim czasie znakomitym bokserem, następnie instruktorem jūdō i posiadaczem czarnego pasa w jūjutsu (2 dan).



Prof. Jerzy Kosiewicz w wystąpieniu referatowym na kongresie w Warszawie, czerwiec 2002. Fot. W. J. Cynarski

JERZY KOSIEWICZ  
AWF Warszawa

## Żałożenia i wartości antropologii filozoficznej Kanta<sup>1</sup>

### Motto

*Dwie rzeczy napelniają umysł coraz to nowym wzbogacającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie*

I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*,  
Warszawa 1984, s. 256.

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, metafizyka, moralność, świat fenomenalny, byt noumenalny

### Wprowadzenie

Pierwotny tytuł tego tekstu brzmiał następująco: Człowiek jako istota fenomenalna i noumenalna – uwikłana w procesy empiryczne oraz aprioryczne, tj. jako byt cielesno-poznawczo-moralny, usytuowany pomiędzy niebem a ziemią. Wydaje się, że oddawał on

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach badań statutowych Ds.-58 nt. „Wartości i wzory kulturowe w sporcie. Badania porównawcze i komplementarne.” Badania są finansowane przez KBN.

również w sposób trafny – podobnie jak aktualny – zawartość, treść i sens artykułu. Mógł on wprawdzie wydawać się na pierwszy rzut oka zbyt trudny w odbiorze, ale w rzeczywistości charakteryzował przedstawione w nim aspekty poglądów antropologicznych Immanuela Kanta w sposób pełniejszy i precyzyjniejszy za pomocą jego najbardziej podstawowych terminów z zakresu ontologii (teorii bytu – byt fenomenalny i noumenalny) oraz epistemologii (teorii poznania – sądy aprioryczne i empiryczne, czyli aposterioryczne), od których zaczyna się edukację na temat królewieckiego myśliciela na pozafilozoficznych kierunkach studiów i które – jako klasyczne określenia kantowskie – weszły do zestawu obiegowych sformułowań filozoficznych oraz podręcznikowych o właściwościach protreptycznych, czyli zachęcających do studiowania i uprawiania filozofii<sup>2</sup>. Tytuł mógł się wydawać zbyt długi i przypominający do pewnego stopnia skrótową wersję streszczenia. Jednakże w tym przypadku nie o to chodziło. Autor – podobnie jak Witold Gombrowicz w swych *Dziennikach* i w *Ferdynurke* – uważa jednak, że świadome łamanie formy, tj. utrwalonych estetycznych, językowych czy filozoficznych konwencji (jeśli jest to zasadne w sensie merytorycznym, ponieważ, jego zdaniem – a są w tej kwestii odmienne opinie – forma ściśle wiąże się z treścią) jest jak najbardziej wskazane. W owym wzmiankowanym tytule chodziło autorowi o przedstawienie w możliwie skondensowanej postaci kluczowych zagadnień artykułu, które poniżej – a zwłaszcza w głównej części wypowiedzi – zostały szeroko scharakteryzowane.

Dotyczy to określenia człowieka jako istoty fenomenalnej i noumenalnej, to jest – ujmując w skrócie – jako jednostki złożonej z fenomenalnego, czyli zjawiskowego ciała, bo zjawia się w świecie fizycznym i znika, rodzi się w świecie sensualnym (zmysłowym, naturalnym, przyrodniczym) i umiera, istnieje w ograniczonym czasie. Dotyczy to również człowieka jako bytu złożonego z duszy (myślącej jaźni, umysłu), dzięki której człowiek przynależy także do świata noumenalnego, czyli idealnego, do abstrakcyjnych i nadprzyrodzonych rzeczy samych w sobie, tj. czystych inteligencji o właściwościach boskich i absolutnych. Człowiek dzięki zmysłom poznaje w sposób empiryczny, ustosunkowuje się doświadczalnie (aposteriorycznie) do świata przyrody. Z tego względu korzystne jest, by dysponował sprawnym ciałem, dzięki któremu wzmoczeniu ulega nie tylko aktywność poznawcza, ale również aktywność międzyludzka.

Przejawem tego są intensywne relacje społeczne i moralność nawiązująca, (mówiąc w skrócie) do zasady imperatywu kategorycznego (prawa moralnego powszechnie obowiązującego i koniecznego w każdej sytuacji), do koncepcji państwa celów. Świadectwem tego jest również moralność dotycząca etyki soteriologicznej (nawiązującej do soteriologii, czyli teorii zbawienia), wywodzącej się z zasad religijnych określonych na gruncie filozofii religii, szczególnie zaś dobitnie eksponowanych w końcowym etapie twórczości Kanta, czyli w okresie mistycznym, mocno uwidoczionych w sensie emocjonalnym związków z chrześcijaństwem. Imperatyw kategoryczny, tak jak i prawdy, poprawne twierdzenia formalne (matematyczne, logiczne, metodologiczne) wywodzą się ze świata noumenalnego, od czystych inteligencji. Ponieważ umysł człowieka sięga do owego nadprzyrodzonego świata, kreującego prawdy, tj. niezależne od doświadczenia sądy aprioryczne (zawsze powszechne, konieczne i niepodważalne) i może te twierdzenia w środowisku społecznym potwierdzać, przeto jest istotą zapośredniczoną – ze względu na umysł – w „niebie gwiazdzistym”. Jest też jednostką, która – ze względu na ciało – jest zakotwiczona w przyrodzie. Z też tego powodu można orzec, że człowiek jest istotą zawieszoną pomiędzy niebem a ziemią.

<sup>2</sup> Określenie *proterptikos* w wywodzi się od słynnego listu otwartego Arystotelesa z okresu młodości, dedykowanemu księciu Cypru Temisonowi. Była to mowa pochwalna zachęcająca do uprawiania filozofii. List został opublikowany w przekładzie na język polski w serii wydawniczej Biblioteka Klasyków Filozofii pt. *Zachęta do filozofii*, Warszawa 1988.

Korespondencja człowieka ze światem zewnętrznym, czyli noumenalnym posiada – w ujęciu Kanta – dwójaki charakter: transcendentálny i transcendenty.<sup>3</sup> Pierwszy termin dotyczy istnienia zewnętrznego – w stosunku do przyrody – bytu idealnego, czystych inteligencji o charakterze boskim, abstrakcyjnym, ale pozareligijnym; drugi zaś wskazuje na istnienie istot boskich, absolutnych o właściwościach religijnych i parareligijnych. W ten sposób autor rozróżnia oba terminy dając tego świadectwo zarówno na wykładach i innych zajęciach ze studentami, jak też w publikacjach.

Na koniec *Wprowadzenia* autor zwraca uwagę, że rozważania, zaprezentowane w artykule, nie są celem samym w sobie. Stanowią fragment większego zamysłu badawczego dotyczącego antropologicznych podstaw kultury fizycznej, sportu, wychowania fizycznego, turystyki i rekreacji. Pierwszą częścią owego przedsięwzięcia – związana z chrześcijańskimi koncepcjami człowieka i jego ciała – została już urzeczywistniona. Wyniki badań zostały przedstawione m.in. w czterech książkach: *Ranniechrześcijańska Cerkow w otmoszenii czelowieczeskogo tiela* (Moskwa 1991), *Bóg, cielesność i przemoc* (Warszawa 1997), *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (Warszawa 1998) i *Bóg cielesność i miłość* (Warszawa 1998) oraz w „Rocznikach Naukowych Akademii Wychowania Fizycznego” a także w pismach filozoficznych.

Obecnie zaś autor realizuje zamierzenie wybiegające poza filozofie chrześcijańskie, w kierunku filozofii od religii niezależnej, chociaż czasami do koncepcji religijnych nawiązujące, jak w przypadku Kanta czy też Sokratesa, Platona bądź Hegla, których poglądy dotyczące człowieka i jego ciała zostały już opracowane. Penetracja antropologii wybitnych filozofów jest niezbędna do określenia wartości i wzorów, archetypów cielesnych, higienicznych, utylarnych, perfekcjonistycznych, hedonistycznych, ludycznych, erotycznych, militarnych, moralnych, religijnych rzutuujących w mniej lub bardziej istotny sposób na kulturę fizyczną i związane z nią formy aktywności praktycznej i teoretycznej.

---

<sup>3</sup> Istnieje pogląd wskazujący, że pojęcie „bytu transcendentálnego” odnosi się tylko do uniwersaliów, kantowskiego idealizmu i fenomenologicznej metody. Otóż z tym poglądem się nie zgadzam. W związku z tym wyjaśnię dlaczego tak sądzę i jak rozumiem wyrażenie „transcendentálny” i „transcendentny”.

Koncepcja uniwersaliów – czyli przedmiotów abstrakcyjnych istniejących niezależnie od umysłu ludzkiego, który może je w sposób intuicyjny odkrywać, lecz nie tworzyć – nawiązuje przede wszystkim do poglądów Platona. Idee były – w jego ujęciu – między innymi gatunkami, rodzajami, typami, podtypami, klasami bytów materialnych, organicznych. (Platon był hilezoistą). Istniały więc zewnętrznie, a więc transcendentálne w stosunku do świata przyrody – podobnie jak istnieje Demiurg. Dotyczy to również Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela, który także istnieje zewnętrznie, a więc transcendentálne w stosunku do przyrody.

Nb. skoro pojęcie bytu transcendentálnego jest związane z Platonem, Arystotelesem (realizm umiarkowany), to związane jest także z przedplatońską myślą helleniską np. pitagorejską czy orficką z oczywistych – nie tylko dla Adama Krokiewicza – względów. Liczby pitagorejskie, które kształtowały i ograniczały materię były z nią ściśle związane i nadawały jej właściwości ilościowe i jakościowe kojarzyły się nie tylko Arystotelesowi z wprowadzonym przez niego pojęciem formy. Można wnosić, nie tylko na tej podstawie, że korzenie realizmu Platonskiego i realizmu umiarkowanego zawartego w ontologii Arystotelesa docierają przynajmniej do pitagorejczyków. Ponieważ filozofia platońska, neoplatońska, a także myśl orficka przeniknęły w zmodyfikowanej postaci do wczesnego chrześcijaństwa, średniowiecza oraz całej filozofii zachodniej (nie tylko), przeto problem bytu transcendentálnego się upowszechnił, wyszedł poza problematykę uniwersaliów, stał się podstawowym zagadnieniem ontologii, a w szczególności dualizmu ontologicznego przyjmującego istnienie świata materialnego (fenomenalnego, zmysłowego, fizycznego, fizykalnego, przyrodniczego) i idealnego, nadprzyrodzonego

Z tego względu pojęcie bytu transcendentálnego stosuje się nie tylko do jednego stanowiska w zakresie sporu o powszechniki w klasycznej – średniowiecznej i matematycznej (przedstawionej m.in. przez W.V.O. Quine'a w *Z punktu widzenia logiki*). – postaci oraz nie tylko do pojęcia bytu zewnętrznego w stosunku do innego, ale także w stosunku do bytu nadprzyrodzonego, nadnaturalnego, subnaturalnego, idealnego, duchowego, absolutnego, boskiego.

Ów byt transcendentálny i zarazem idealny pojmowany jest w tradycji filozoficznej, przynajmniej dwójako: jako byt nadprzyrodzony o właściwościach boskich (a więc pewnym sensie sakralnych), ale pozbawiony jakichkolwiek związków z religią oraz jako byt absolutny, sakralny naznaczony świętością wywodzący się z założeń (dogmatów) religijnych, a więc o proveniencji konfesyjnej (religijnej, wyznaniowej).

Wspomniane zamierzenia urzeczywistniałem w ramach kilkuletnich i zespołowych badań statutowych nt. „Cieleśność i kultura fizyczna w perspektywie filozofii” (DS.30, a rezultaty przedstawiłem w książce pt. *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii* oraz w wielu publikacjach krajowych i zagranicznych). Ów zamysł realizuję aktualnie w ramach szeroko zakrojonego projektu międzynarodowego pn. „Wartości i wzorów kulturowych w sporcie” (DS. 58).

### Ciało i umysł a świat fenomenalny i noumenalny

Dla Kanta zwolennika racjonalno-empirycznego nurtu w filozofii nie ulega wątpliwości, że człowiek należy do sfery zjawiskowej, zmysłowej, cielesnej, materialnej, czyli do klasy istot fizyczno-organiczných. Podlega on w związku z tym wpływom i oddziałuje na związki przyczynowo-skutkowe właściwe relacjom ziemskim. Jest bytem empirycznym i tworzy sensualno-praktyczny, doświadczalnie-pragmatyczny obraz świata. Jest w związku z tym ograniczony, zdeterminowany przez świat fizyczny, przez przyrodę. Ze względu na swą cielesność i związaną z tym śmiertelność, zredukowany zostaje do spraw ziemskich, nie może przekroczyć granic zjawiskowości. Transcendentalizm wskazuje w tym przypadku jedynie na to, że człowiek zachowuje się aktywnie w poznaniu zmysłowym, może wykroczyć poza siebie podczas procesu estetycznego i umiejscowić w niezależnej od doświadczenia subiektywno-apriorycznej siatce czasoprzestrzennej, to znaczy, że nie wykracza w zmysłowym procesie poznawczym (pojmowanym jako estetyka transcendentalna) poza świat zjawiskowy. Aprioryzm (poznanie niezależne od doświadczenia, w ujęciu Kanta zawsze pewne i niepodważalne, bo wynikające z absolutnego poznania czystych inteligencji) w tym przypadku dotyczyłby czystej naoczności, intuicyjnego i pozaobiektywnego poczucia czasu i przestrzeni jako nieodłącznej części składowej poznania empirycznego.

---

Abym odróżnić byt idealny czysto filozoficzny i pozawyznaniowy od pojęcia bytu boskiego wywodzącego się z konfesji – a więc dwie formy bytów występujących na zewnątrz świata przyrody, albo posiadających odmienne absolutnie w stosunku do świata fenomenalnego (zjawiskowego) właściwości – wprowadzono określenia różniące owe formy bytów. Jeden nazwano bytem transcendentalnym, a drugi transcendentnym.

Nb. w filozofii – podobnie jak w innych naukach humanistycznych i nie tylko – nie ma uformowanych ostatecznie definicji terminów i pojęć i nigdy ich nie będzie. Dotyczy to także pojęcia filozofii, które ma tyle ujęć, ile pojawiło się propozycji w tej sferze przedstawionych przez liczących się w tym zakresie profesjonalistów.

Pojęcie bytu transcendentalnego rozpowszechniło się tak dalece, że przeniknęło także do filozofii Kanta, nie tylko do jego idealizmu (powiedziałbym raczej do dualizmu ontologicznego, bo idealizm może mieć także w postaci monistycznej), ale także do metody, która określona została jako metoda transcendentalna, a w szczególności do krytyki umysłu zawierającej estetykę, analitykę i dialektykę transcendentalną.

Koncepcja transcendentalizmu leży nie tylko u podstaw *Krytyki czystego rozumu*, ale także *Krytyki praktycznego rozumu* (*Uzasadnienia metafizyki moralności*) czy *Krytyki władzy sąđenja*.

Świat noumenalny, a więc świat rzeczy samych w sobie (bytów zjawiskowych) świat czystych inteligencji istnieje poza światem przyrody, poza bytem fenomenalnym. Jest on zewnętrzny, a więc transcendentalny w stosunku do bytu materialnego. Nie ulega to wątpliwości. Sytuacja się jednak znacznie zmienia w ostatnim okresie twórczości Kanta, tj. okresie mistycznym. To, co transcendentalne i nie kojarzone z religią przybiera postać konfesyjną. Pojęcie Boga jako bytu czysto filozoficznego zmienia znaczenie. Przybiera postać Boga religijnego lub parareligijnego, a więc postać bytu transcendentnego.

W przypadku filozofii Kanta (ale nie tylko) owo rozróżnienie ontologiczne się sprawdza, to znaczy rozróżnienie tego, co transcendentalne i transcendentne.

Nb. w świecie filozofii – i w ogóle w humanistyce – znaczenie terminów się zmienia, podaje się ich nowe czy zmodyfikowane brzmienie. Aby zmienić znaczenie terminu czy pojęcia, wystarczy tylko sformułować dla innego ujęcia tego samego terminu czy pojęcia stosowny – w sensie merytoryczno-formalnym – kontekst uzasadnienia. Np. idealizm ontologiczny jest inaczej przedstawiony przez Platona czy Hegla i za każdym razem genialnie.

O tym, że pojęcie transcendentalizmu czy bytu transcendentalnego nie są zarezerwowane dla rozważań o powszechnikach i dla filozofii Kanta czy metody fenomenologicznej świadczy także klasyczna już wypowiedź Leszka Kołakowskiego z lat sześćdziesiątych zawarta w *Kulturze i fetyszach*, w rozdziale *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. Odtóż przedstawia on tam m.in. transcendentalne rozumienie filozofii odnoszące się przede wszystkim do E. Husserla (a więc do fenomenologii) oraz do filozofii Kartezjusza, który zapoczątkowując

Natomiast przeżycie poznawcze i moralne stanowi przejaw swoistej wolności, możliwości pokonywania granic fenomenalności. Dzięki temu człowiek może wznieść się ponad świat zmysłowy, zawiesić swoją egzystencję między niebem i ziemią, między tym co idealne i fizykalne, między Absolutem a innymi istotami organicznymi. Jest bytem cielesnym wyróżnionym wśród innych bytów fizycznych, ponieważ może sięgać, zbliżać się w pewnym zakresie do możliwości właściwych istotom nadprzyrodzonym. Dotyczy to w szczególności właściwości apriorycznych umysłu ludzkiego. Jednostka ludzka wyzwala się, w przeciwieństwie do istot organicznych, dzięki zapośredniczeniu swojego umysłu w świecie czystych inteligencji. Odnosi się to zarówno do czystego, jak i praktycznego rozumu.

Czysty rozum wprowadza człowieka w świat realizmu pitagorejskiego i platońskiego o charakterze idealistycznym. Świat nadprzyrodzony jest dla pitagorejczyków i dla Platona bardziej rzeczywisty niż przyroda, bo w przeciwieństwie do niej jest stały, nieprzemijający i idealny. Świat noumenalny jest dla Kanta także światem o właściwościach idealnych, a więc rzeczywistością wyższego rzędu w porównaniu z naturą. Tak wedle Kanta, jak wedle pitagorejczyków i Platona, świat liczb istnieje obiektywnie i abstrakcyjnie (mamy do czynienia z idealizmem obiektywnym) i rządzą nim realne i obiektywne prawa, które w sposób absolutny, a więc pewny i niepodważalny poznają, rozumieją i kreują wyższe inteligencje, tworzące świat noumenalny, pozazjawiskowy, świat rzeczy samych w sobie. Umysł człowieka, jego intelekt przynależy, w przeciwieństwie do ciała, do świata noumenalnego. Może dzięki temu poznawać, stopniowo odkrywać to, co samo przez się jest dla owych inteligencji zrozumiałe, jasne, pewne i oczywiste.

---

nowożytny racjonalizm i nie domyślał się – co oczywiste – że taki niezmiernie ważny w filozofii kierunek – jak fenomenologia – zaistnieje. Kolakowski określa filozofię Kartezjusza i fenomenologię Husserla (mimo wielu oczywistych różnic) jako filozofię transcendentálną w stosunku – upraszczając – do zastanej tradycji naukowej i filozoficznej, których istnienie się zawiesza i buduje filozofię i wiedzę naukową od początku, zewnętrznie, a więc transcendentálnie w stosunku do tego, co zastane – tj. nauki i filozofii. Nowa filozofia jako byt jest więc zewnętrzna, czyli transcendentálna.

Owo ujęcie wykracza więc poza fenomenologię. Odnosi się także do Kartezjusza i do jego filozofii w ogóle jako jedna z jej definicji, tj. definicji bytu filozofii, genety i ontologii filozofii.

Ujęcie transcendentálne można by pogłębić – czego nie czyni Kolakowski – o poglądy Hegla, zdaniem którego, zarówno świadomość, samowiedza jednostkowa, jak i społeczna, jest dana z zewnątrz przez Absolut. Dotyczy to m.in. idei państwa, religii, sztuki i filozofii jako najwyższej formy samorealizacji i samoafirmacji Absolutu. Filozofia posiada, więc (zdaniem Hegla) w sensie źródłowym i ewolucyjnym charakter transcendentálny jest bytem transcendentálnym w odniesieniu do podmiotu ludzkiego.

Używając stosownego, nie tylko przeze mnie, rozróżnienia „transcendentálny” i „transcendentny” można zauważyć, że np. filozofia w ujęciu Aureliusza Augustyna może ze względu na jej genezę – być potraktowana jako wiedza dana z zewnątrz przez Boga chrześcijańskiego – za pomocą iluminacji. Przy zastosowaniu wskazanego wyżej rozróżnienia, będziemy mieć do czynienia z filozofią wywodzącą się z zewnątrz, daną przez Boga, a więc z ujęciem transcendentnym. Nie zgadzam się z poglądem że „transcendentálne” tylko w odniesieniu do uniwersaliów ma charakter metafizyczny z dwóch powodów. Po pierwsze, przypominam, że „transcendentálne” związane jest tylko z jedną opcją sporu o powszechniki, a mianowicie z realizmem, a nie z konceptualizmem i nominalizmem (pod warunkiem, że bierze się pod uwagę tylko trzy główne stanowiska i współczesnego sporu o uniwersalia i współczesnej dyskusji na temat powszechników w matematyce). Po drugie, właśnie kantowski idealizm – szczególnie rozważania ontologiczne – związane są z tym, co transcendentálne i transcendentne w ujęciu metafizycznym. Albowiem cały świat noumenalny jest metafizyczny w stosunku do świata fenomenalnego (przyrody). Świat noumenalny to świat rzeczy samych w sobie, czystych inteligencji, a więc bytów metafizycznych. Stąd bierze się m.in. *Uzasadnienie metafizyki moralności* oraz uzasadnienie prawdy, twierdzeń matematycznych, a więc – według Kanta – sądów apriorycznych, zawsze powszechnych i koniecznych. Ich uzasadnienie ma charakter metafizyczny i zarazem – co oczywiste – transcendentálny, w okresie mistycznej orientacji Kanta – transcendentny.

### 3. Wolność od i wolność do jako przejaw redukcjonizmu i agnostycyzmu teoriopoznawczego

W tym sensie Kant, podobnie jak pitagorejczycy, Platon czy Husserl opowiada się po stronie antypsychologizmu, wskazując, że sądy aprioryczne – zarówno poznawcze, jak i moralne – nie wynikają i nie zależą od właściwości natury człowieka. Są one od człowieka niezależne. Stąd się wywodzi powszechność i konieczność, pewność poznania apriorycznego. Stąd też bierze się niepodważalność imperatywu kategorycznego jako podstawowego wyznacznika postępowania człowieka. Może on – jako byt po części noumenalny – uwolnić się od uwarunkowań ziemskich. Na tym polega jego wolność, to jest „wolność od”, która umożliwia zarazem „wolność do”, tj. dostęp do twierdzeń apriorycznych, stworzonych i właściwych istotom w pełni niezależnym od świata zjawiskowego.

Zarówno wolność „od”, jak i wolność „do” – stanowią formę wolności iluzorycznej. Mają charakter redukcjonistyczny. Wskazują bowiem na ograniczenia, bariery, których człowiek nie jest w stanie przekroczyć. Po pierwsze nie może uwolnić się w pełni od świata zjawiskowego, z którym jest organicznie związany. Po drugie zaś wolność „do” jest zarazem świadectwem agnostycyzmu teoriopoznawczego i moralnego zarazem, ponieważ ostateczne źródło, sens i kontekst uzasadnienia prawdy w ujęciu poznawczym (semantycznym, ontologicznym) oraz prawdy moralnej są dla człowieka niedostępne, gdyż jest we wszystkich wymiarach istotą niedoskonałą, usytuowaną z dala od Absolutu.

Owe prawdy mogą być częściowo, zdaniem Kanta, człowiekowi dane. Natomiast sensu, źródła czy kontekstu uzasadnienia człowiek może się jedynie domyślać, gdyż w pełni ich nie pozna. Jego umysł, inteligencja i związana z nimi wiedza zdają się poniekąd uzależnione, podobnie jak u Hegla, od czystych inteligencji, od Absolutu. Człowiek posiada tyle wiedzy, ile zostanie udostępnione mu przez Kantowskiego Boga, tzn. Boga w ujęciu Kanta. Jest pod tym względem ubezwłasnowolniony, stanowiąc marionetkę epistemologiczną<sup>4</sup> w rękach czystych inteligencji. Wydaje mu się, że samodzielnie zdobywa, poszerza wiedzę pewną, że heroicznie rozwiązuje problemy aprioryczne, wkraczając w nieznanne i niedostępne mu do tej pory rejony epistemologiczne; że brnąc po omacku, odkrywa nowe zagadnienia poznawcze, moralne, estetyczne (tj. – tym razem – z zakresu krytyki władzy sądenia, dotyczące piękna) tak jak podróżnicy odkrywają i opisują nieznanne lądy, przekonany, że wyniki jego dociekań zależą od niego samego. Tymczasem sytuacja teoriopoznawcza jednostki ludzkiej wygląda zupełnie inaczej. Występuje pełne uzależnienie od wiedzy pewnej – powszechnej i koniecznej, od czystych inteligencji. Człowiek wie tyle, ile zostaje mu udostępnione i jak kamerdyner podaje ją dalej. Jest w procesie zdobywania wiedzy o charakterze apriorycznym całkowicie bierny. Jest aktywny jedynie wtedy, gdy w procesie zdobywania wiedzy aposteriorycznej wykracza poza siebie, określając miejsce bytów fizykalnych w subiektywnie pojmowanym, ekstrapolowanym i eksterioryzowanym czasie i przestrzeni. Dotyczy to więc aktywności o charakterze epistemicznym, a więc bezpośredniego aposteriorycznego poznania, które nie przynosi wiedzy pewnej. Natomiast paradoksalnie rzecz ujmując, brak aktywności, bierność empiryczna (stawiając problem z punktu widzenia ułomności natury ludzkiej, agnostycyzmu) w pewnym sensie bardziej popłaca. Ogranicza bowiem możliwość popełnienia błędu poznawczego. Umysł ludzki koncentruje się na tym, co jest dane w sposób aprioryczny, a więc na wiedzy pewnej, absolutnej – w tym sensie absolutnej – że wywodzącej się od Absolutu. Dotyczy to oczywiście refleksji etycznej i matematycznej z punktu widzenia uzasadnienia metafizyki moralności i metafizyki twierdzeń matematycznych.

<sup>4</sup> Podobnie określał miejsce, znaczenie i rolę człowieka w swojej historiozofii Hegel, traktując go jako kamerdynera historii, przybywającego jedynie w jej pozbawionej okien, widoku na zewnątrz alkowie. A zatem nie mógł dostrzeć tego, co jest na zewnątrz, poznać i zrozumieć istoty i mechanizmów dziejów.

Konkludując dany fragment tekstu można stwierdzić, że wskazane postaci wolności – wolność od i wolność do – mają charakter iluzoryczny, wskazują bowiem na uwikłanie fenomenalne, czyli zależność człowieka od świata przyrody i od empirii, która stanowi jego naturalną, ale wysoce niedoskonałą, formę poznania. Jest on również – z punktu widzenia apriorycznych i metafizycznych założeń epistemologii Kanta – uzależniony od istot wyższego rzędu.

### **Metafizyka moralności jako uzasadnienie rygoryzmu moralnego**

Zasady postępowania etycznego człowieka, jego prawo moralne, które jest w nim („prawo moralne we mnie”<sup>5</sup>) i stanowi jego integralną wartość jest także uzależnione od czynników zewnętrznych; w tym przypadku od relacji metafizycznych. A zatem człowiek jest uzależniony (czyli posiada, w rozumieniu autora, wolność negatywną) w zakresie moralności od innych bytów, bytów z transcendentnego (i transcedentnego) świata, które usytuowane są poza jego możliwościami poznawczymi. Posiada w związku z tym (w rozumieniu autora) wolność negatywną. Ma prawo wyboru, ale na gruncie narzuconego mu odgórnie (z „nieba gwiaździstego”<sup>6</sup> – metafizycznie uzasadnionego – prawa moralnego.

Powinien stosować się bowiem – zdaniem Kanta – w sposób bezwzględny do nakazów moralnych ustanowionych w świecie metafizycznym przez byty idealne. Jednakże, czy się stosuje, czy nie, zależy od niego samego. Na tym właśnie polega jego wolność, tj. wolność do wyboru właściwej lub nieodpowiedniej drogi postępowania. Wolna wola, którą człowiek posiada, odnosi się jednak do imperatywu kategorycznego, butującego w człowieku, a wynikającego z zasad krytyki praktycznego rozumu.

Poczucie prawa moralnego i źródła, miejsca, z którego się ono wywodzi, utwierdza Kanta w przekonaniu o istnieniu dualistycznej struktury świata i dychotomicznej ontologii jednostki ludzkiej. Nie ma żadnych podstaw sądzić, że świat poznawalny za pomocą zmysłów jest jedynym, który istnieje. Porządek przyczynowo-skutkowy i związane z tym nasze roszczenia poznawcze ograniczają się do świata przyrody. Jednakże ze względu na poczucie wewnętrznego prawa moralnego postrzegamy człowieka jako podmiot samodzielny, skazany na wybór moralny, posiadający wolną wolę, obszar wolności od, odnoszący się w sensie źródłowym do nieba gwiaździstego, wskazującego jak regulować stosunki międzyludzkie.

Postępowanie w myśl tego, co nakazane odgórnie i kategorycznie, staje się podstawową zasadą Kantowskiej idei wolności i godności. Jednakże to, co wyzwala od uwarunkowań, determinizmu przyrodniczego, prowadzi do zależności od tego, co niepoznawalne, co niezrozumiałe, co wymaga bezwzględnego podporządkowania. Zależność ta ma dalsze ograniczające wolność konsekwencje. Wikła człowieka w regulatywno-rygorysczny mechanizm postępowania, narzucony przez imperatyw kategoryczny.

Rygoryzm moralny jest w gruncie rzeczy pozbawieniem wyboru, pozbawieniem wolnej woli, zawieszeniem godności. Rozwiązuje on bowiem za jednostkę problemy moralne. Dylematy etyczne ulegają niemalże mechanicznemu rozwiązaniu za pomocą szablonu określającego, co jest białe, a co jest czarne. Brak jest perspektywy sytuacyjnej, która nadaje wyborom moralnym wartość podmiotową, indywidualną, perspektywy, która poszerza pole odpowiedzialności względem samego siebie i społeczeństwa w nieskończoność, w wymiar metafizyczno-transcendentalno-transcendentny.

Wybór moralny w tej sytuacji jest prawdziwie heroiczny, gdyż jego wady i zalety oraz związane z tym konsekwencje – tak w krótszej, jak i w dłuższej perspektywie – nie dadzą

<sup>5</sup> I. Kant pisze w sposób następujący: „Dwie rzeczy napelniają umysł coraz to nowym wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie” (I. Kant (1984), *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa, s. 256).

<sup>6</sup> Tamże.



się, ani wyważyć, ani przewidzieć. Ciężar tak pomyślanej wolnej woli staje się prawdziwym brzemieniem, a jednostka ludzka wpisuje się na stałe bez względu na rodzaj aktywności w perspektywę etyczną, w ramach której efekty wyboru moralnego ciążyą na podmiocie nieskończenie długo, bez względu na ograniczoną w czasie jego egzystencję. W tym sensie roztropność chrześcijańska, o której pisze Seweryn Rosik – rozważając w jej perspektywie problematykę sytuacjonizmu etycznego – jest próbą ograniczenia rygoryzmu o charakterze obiektywnym, uniwersalnym i bezwzględym [Rosik 1986]. Zmierza do nadania mu ludzkiej twarzy, prawdziwie ludzkiej godności, możliwości stałego tworzenia wartości oraz ich oceniania w perspektywie nowych, tworzących się, ulegających stałej przemianie konfiguracji społecznych.

Prawo moralne Kanta jest powszechne i konieczne, obowiązujące wszystkich bez wyjątku. Mamy w związku z tym do czynienia ze swoistym totalitaryzmem etycznym, wskazującym – jak u Hegla (co z aprobatą zostało przejęte przez marksistów) – że wolność to w pełni aprobowana konieczność. Wolność etyczna związana jest ze zmniejszeniem oddziaływania rygoryzmu moralnego. Poczucie godności wymaga poszerzenia zakresu wolności w sferze indywidualnej i subiektywnej, wejścia w konflikt z normami podporządkowującymi jednostkę – jak w etyce Kantowskiej czy tomistycznej – dobru boskiemu i społecznemu. Przeciwstawia się temu regulatywny rygoryzm moralny, odrzucając relatywizm, subiektywizm i sytuacjonizm. Odwołuje się w związku z tym do kontekstu uzasadnienia, zawierającego przesłanki ostateczne, wynikające z wartości wyższego rzędu, pozwalające rozwiązywać w sposób globalny jednostkowe dylematy moralne.

W przypadku Kanta mamy do czynienia z absolutną czystą inteligencją, która przyjmuje postać Boga jako transcendentnego *sacrum* (później zaś transcendentnego Boga religijnego), a w przypadku tomizmu – postać Boga chrześcijańskiego w kontekście wartości katolickich. Traci w związku z tym podstawę aksjologiczną i metodologiczną możliwość podważenia tego, co wynika z wartości wyższego rzędu, wywodzących się z niepoznawalnego dla człowieka porządku. Traci w związku z tym swe uzasadnienie sytuacjonizm etyczny umożliwiający wybór moralny w zależności od zastanej sytuacji; traci swą moc relatywizacja do subiektywnych, jednostkowych i okazjonalnych wartości.

#### **Postulat nieśmiertelności jako konsekwencja prawa moralnego**

Kant tworzy własną metafizykę moralności, opartą na dychotomicznej – idealistyczno-kosmologicznej strukturze świata. Konsekwencją tego jest dualistyczna wizja człowieka, dowartościowanie przeżyć psychicznych, które określa on mianem duszy. Aby w sposób pełny i oczywisty dowieść związku przyczynowo-skutkowego w sferze moralnej – między światem idealnym, bezcielesnym, wiecznie trwałym a człowiekiem – Kant wprowadza pojęcie idealnej duszy, która przejawia właściwości radykalnie odróżniające ją od materialnego ciała.

Umożliwia to zaistnienie nadprzyrodzonej regulatywnej korespondencji moralnej między najwyższym dobrem a człowiekiem. Dzięki temu można przypisać duszę do świata *noumenów*, tj. bytów samych w sobie, czystych inteligencji. Urzeczywistnianie najwyższego dobra wymaga stałego dążenia do osiągnięcia całkowitej zgodności wolnej woli z prawem moralnym, nieskończonego postępu w drodze do doskonałości, „do której nie jest zdolna żadna rozumna istota [należąca do] świata zmysłów w żadnej chwili swego istnienia” [Kant 1984]. Ów – zdaniem Kanta – „nieskończony postęp możliwy jest jednak tylko przy założeniu nieskończenie trwającego nadal istnienia i osobowości tej samej rozumnej istoty (co nazywa się nieśmiertelnością duszy). A zatem najwyższe dobro jest praktycznie możliwe tylko przy założeniu nieśmiertelności duszy” [ibidem]. Nieskończoność jest niezbędnym warunkiem doskonałości. „Dla rozumnej, ale skończonej istoty – twierdzi dalej Kant –

możliwy jest tylko postęp w nieskończoność, od niższych do wyższych stopni doskonałości moralnej (...) przez całe jej istnienie, jak długo by ono trwać miało, a nawet poza życie doczesne” [ibidem]. Postęp ów ma być zgodny z wolą boską („całkowicie adekwatny woli boskiej”), bez jakiegokolwiek pobłażania czy darowania, które, zdaniem Kanta, nie zgadza się ze sprawiedliwością [ibidem].

Kant dowodząc moralnego przeznaczenia natury ludzkiej, wskazuje, że zupełną zgodność z prawem moralnym możemy osiągnąć jedynie w nieskończonym postępie, który „daje się całkowicie rozwiązać tylko w wieczności”, co prowadzi do postulatu nieśmiertelności [ibidem]. Zarówno moralne przeznaczenie ludzkiej natury, jak i nieskończony postęp czerpie swoje uzasadnienie z założeń religijnych. W przypadku braku owego uzasadnienia „zupełnie ogołaca się – zdaniem Kanta – prawo moralne z jego świętości przez to, że wypacza się je [przedstawiając] jako pobłażliwe (wrozumiałe) i w ten sposób przystosowane do naszej wygody” [ibidem].

### Religia jako ostateczny cel czystego rozumu praktycznego

Rozważania Kanta na temat prawa moralnego i związanego z tym pojęcia najwyższego dobra, prowadzą do stwierdzenia, że ostatecznym celem czystego rozumu praktycznego jest religia, tj. poznanie wszystkich obowiązków jako przykazań boskich, czyli przykazań wywodzących się „od najwyższej istoty, gdyż tylko od moralnie doskonałej (świętej i dobrodziejnej) i zarazem też wszechmocnej woli możemy spodziewać się najwyższego dobra, które na mocy prawa moralnego obowiązani jesteśmy uczynić przedmiotem naszego dążenia, a więc [spodziewać się, że] przez zgodność z wolą tą je osiągniemy” [ibidem]. Kant stwierdza dalej, że „Niczym bowiem nie oddaje się Bogu większej chwały, jak tym, co jest najcenniejsze w świecie, [mianowicie] szacunkiem dla jego przykazania, przestrzeganiem jego obowiązku, który jego prawo na nas nakłada, gdy przyłącza się do tego wspaniałe urządzenie boskie, wieńczące taki piękny porządek stosowną szczęśliwością” [ibidem].

Jednakże celem owej swoistej teologii moralnej – teologicznego uzasadnienia potrzeby zachowań moralnych nie jest – jak pisze Kant – dostarczenie wątpiącemu „obiektywnie ważnego dowodu istnienia Boga (...), że Bóg istnieje (...), lecz jedynie to, że jeśli chce pod względem moralnym myśleć konsekwentnie, to musi zgodę na tę tezę włączyć do maksimum swego praktycznego rozumu” [Kant 1986]. Mamy w związku z tym wprowadzenie koncepcji Boga filozoficznego, uzasadniającego sens założeń etycznych. Pojęcie Boga ma zatem charakter instrumentalny, a nie autoteliczny, nie zawiera aksjologii teleologicznej, wskazującej, że to On, że właśnie Jemu należy podporządkować aktywność moralną, że jest podstawą i celem wszelkich działań etycznych. To moralność, a nie Bóg, jest celem głównym i ostatecznym, celem samym w sobie, a pojęcie Boga jest w tym sensie pomocne, ma charakter praktyczny. Kant pisze bowiem, że przyjęcie istnienia Boga, nie jest „równie konieczne, jak uznanie ważności prawa moralnego”, którego nakazy są bezwarunkowymi prawami moralnymi, jedynym celem ostatecznym [ibidem].

Wprawdzie Kant orzeka, że zagadnienie istnienia Boga jest sprawą praktycznej wiary, a nie teoretycznego poznania, że wprawdzie wiara zależy od przekonań, wyboru, że jest kwestią wolności, że umysłu nie może zmusić żaden dowód teoretyczny, że żaden dowód teoretyczny nie jest w tym względzie wystarczający, to jednak owa wiara moralna, wiara o implikacjach moralnych nie ma charakteru irracjonalnego. Kant uważa bowiem, że „Musimy przeto przyjąć moralną przyczynę świata (stworcę świata), by móc zgodnie z prawem moralnym wytknąć sobie jakiś cel ostateczny; toteż o tyle, o ile to drugie jest konieczne, o tyle (tj. w tym samym stopniu i z tego samego powodu) konieczne też jest przyjęcie pierwszego: mianowicie, że istnieje Bóg” [ibidem]. Kant pisze dalej, że „Wiara (jako *habitus* – dyspozycja, stan, a nie jako *actus* – akt), jest moralnym sposobem myślenia rozumu w [jego] uznawaniu za prawdę tego, co dla poznania teoretycznego jest niedostępne.

Jest ona więc stałą zasadą umysłu uznawania za prawdę tego, co musi się założyć koniecznie jako warunek możliwości najwyższego moralnego celu ostatecznego ze względu na obowiązek dążenia do niego, aczkolwiek ani jego możliwości, ani niemożliwości nie jesteśmy w stanie pojąć” [ibidem].

Mimo to, że owym wywodom można nadać formy logicznej precyzji, to jednak przyjęcie istnienia Boga nie jest wcale konieczne, gdyż kategorie intelektu nie wystarczają do stwierdzenia konieczności jego istnienia. Wprawdzie można ich używać, by myśleć o Bogu w sposób analogiczny czy symboliczny, to jednak nie możemy Go poznać, wtedy gdy je stosujemy, ponieważ dają one, jak pisze Frederick Copleston, poznanie przedmiotów tylko dzięki temu, że spełniają funkcję konstytutywnych zasad doświadczenia. Bóg bowiem nie jest, zdaniem Kanta, możliwym przedmiotem doświadczenia. Ale jednocześnie, wiara w Boga ma oparcie w rozumie stosowanym praktycznie, czyli moralnie, nie jest możliwym przedmiotem doświadczenia [Copleston 1996].

### Podsumowanie

Na podstawie powyższych rozważań można dojść do wniosku, że antropologia kantowska przyjmuje, że człowiek jest – z punktu widzenia teorii poznania i moralności – bytem dwudzielnym. Umysł jego ma właściwości idealne i zapośredniczone w świecie bytów metafizycznych. Natomiast ze względu na cielesność uwikłany jest w procesy przyrodnicze. Człowiek jest nie tylko istotą dychotomiczną, ale też jest istotą, w której dokonuje się synteza ontologiczna o szerszym dualistycznym wymiarze, tj. współistnienie idei Boga i idei przyrody – wymiaru idealnego i kosmologicznego. Jest faktem dualistycznym ze względu na swą strukturę – ciało i duszę, ze względu na potrzeby moralne, odnoszące się do świata transcendentnego i świata relacji międzyludzkich oraz ze względu na to, że może zawrzeć jako byt racjonalny całość bytu metafizycznego (ponadmysłowego) w idei Boga i całość świata fizycznego w idei przyrody i kosmosu.

W tym świetle cielesność nabiera szczególnie doniosłego statusu ontologicznego i epistemologicznego. Jest koniecznym warunkiem konstytucji, podmiotowości i tożsamości człowieka. Jest warunkiem realizacji założeń moralnych w relacjach społecznych. Dzięki niej i za pomocą wrażeń sensualnych człowiek odnosi się do przyrody. Dane empiryczne umożliwiają wraz z apriorycznymi kategoriami stworzenie podstaw dla wiedzy rzetelnej, w przeciwieństwie do metafizyki, która dla Kanta posiada właściwości wiedzy rzekomej.

Cielesność odgrywa też istotną rolę w moralności. Prawo moralne zapośredniczone w metafizyce, boskości i nieśmiertelności jest – jako nośnik wartości bezwzględnych – odniesione wyłącznie do tego, co stanowi wartość względną, przemijającą jak zmysłowe potrzeby, jak ludzkie ciało. Z drugiej zaś strony, nie tylko umysł czy dusza są nosicielami idio-genetycznych wartości moralnych. Owe wartości jako potrzeby, czyli wartości względne wkomponowane są w strukturę fenomenalną człowieka i podlegają oddziaływaniom imperatywu kategorycznego, którego źródłem jest niebo gwiazdziste. W tym sensie Kantowska filozofia człowieka i moralności koresponduje z założeniami antropologii adekwatnej, teologii ciała Jana Pawła II. Wskazuje on bowiem, że ciało także jest nośnikiem wartości moralnych<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Pisałem na temat antropologii adekwatnej Jana Pawła II m.in. w dwóch książkach: J. Kosiewicz, *Jan Paweł II – ciało i osoba w perspektywie ontologicznej i aksjologicznej* [w:] J. Kosiewicz (1998), *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa oraz – J. Kosiewicz (1998), *Bóg cielesność i miłość*, Warszawa.

## BIBIOGRAFIA

1. F. Copleston (1996), *Historia filozofii*, t. 6, Warszawa, s. 409.
2. I. Kant (1984), *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa, s. 197–200, 208 i 211.
3. I. Kant (1986), *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa, s. 454–455 i 488–489.
4. S. Rosik (1986), *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań.

### Theses and values of philosophical anthropology by Kant

**Key words:** philosophical anthropology, metaphysics, morality, phenomenal world, noumenon

This article presents Kant's anthropological views which portray a human as a being both phenomenal and noumenal. Being phenomenal is defined as a human who appears and disappears in the physical world as a physical entity, is born into the sensual world (i.e. a world which is natural and discovered by senses) and dies, and lasts for a limited period of time. Being noumenal means belonging to the ideal world, being a part of abstract and supernatural things-in-themselves i.e. pure spirits having godly and absolute properties. A human uses senses for empirical cognition of the world; nature is a posteriori for him/her. This is the reason for why a human should have an agile body since it is indispensable for effective cognition activity and effective interpersonal activity.

This is transparent when intensive social relations and morality pertaining to the principle of Categorical Imperative (widely binding and necessary moral rule) are compared to the concept of the state of purposes. The views are also condoned by morality concerning soteriological ethics (referring to the theory of salvation), which derives itself from religious principles set on the grounds of philosophy of religion. These religious principles were especially exposed towards the closing phase of Kant's output, i.e. in the mystical phase, being significantly revealed by emotional relations with Christianity. Categorical Imperative, as well as the truths, correct formal theories (mathematical, logical, methodological) stem from noumenal world, from pure spirits. Since the human mind appeals to the aforementioned supernatural world, the world that creates truths as judgements-a-priori – always prevalent, necessary and undeniable, and since this mind is able to verify and confirm those truths in social environment, a human is, therefore, partly existing in "starry heaven". On the other hand, due to the body, a human is deeply enrooted in nature. This leads to the conclusion that a human is a being which is situated between the heaven and the earth.

According to Kant a human communicates with the external (noumenal) world in two manners: transcendental and transcendent. The first term refers to some ideal external existence (in relation to nature), pure spirits of godly kind, abstracts, but being non-religious. The second term, however, indicates the existence of godly beings having religious and religious-apparent properties. In this respect the author of the article differentiates between the two terms and bears witness to that fact during his lectures, tutorials with students and in publications.