

LUDMILA KRYSHTOP

## Postulaty w filozofii Kanta\*

Postulaty odgrywają istotną rolę w filozofii Kanta. Na ogół, mówiąc o tak zwanej teorii postulatów (*Postulatenlehre*), uwzględnia się tylko postulaty czystego praktycznego rozumu (postulat wolności, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga), zapominając przy tym, że twierdzenia mające postulatowy charakter napotykaemy również w innych częściach systemu filozofii Kanta. Możemy więc znaleźć postulaty zarówno w filozofii teoretycznej, jak i w filozofii prawa. Treść tych twierdzeń jest różna, ale pod względem formy są one w istocie tym samym, a mianowicie niezbędnymi z podmiotowego punktu widzenia założeniami, wypływającymi z „zainteresowania rozumu”, z konieczności więc uznawane muszą być za obiektywne. Ze względu na właściwości natury istoty rozumnej, powinny być uznane za prawdziwe, w przeciwnym razie byłoby dla nas niemożliwe ani systematyczne poznanie teoretyczne (gdy mowa jest o postulatach w dziedzinie filozofii teoretycznej), ani podleganie prawu moralnemu (gdy mowa jest o postulatach czystego rozumu praktycznego). Takie znaczenie postulatów po raz pierwszy występuje już w traktacie Kanta z roku 1770<sup>1</sup>. W późniejszych rozprawach z okresu krytycznego to właśnie znaczenie postulatu stanie się jego znacze-

\* Tytuł oryg. *Postulaty v filozofii Kanta*.

<sup>1</sup> Por. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Wyd. pol. I. Kant, *O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego*, tłum. A. Grzeliński, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, s. 801 i nast. (AA II 375 i nast.) [Rozprawy Kanta cytuję według wydania I. Kant, *Dzieła zebrane*, Wydawnictwo Naukowe UMK, podając jedynie paginację odnoszącą się do wydania Pruskiej Akademii Nauk (AA) – przyp. tłum.].

niem podstawowym. Przy czym nadany temu słowu sens istotnie różni się od charakterystycznego dla ówczesnej epoki, powszechnie występującego rozumienia terminu „postulat”, jakie odnaleźć można zarówno w pismach bezpośrednich poprzedników Kanta, jak i współczesnych mu filozofów.

Termin „postulat” ma wielowiekową historię. Po raz pierwszy spotykamy go już w antyku. W *Zasadach* Euklidesa obok określeń i aksjomatów (pojęć ogólnych) występują trzy postulaty (według innej wersji mówi się o pięciu postulatach). Autor nie podaje definicji tego pojęcia, ale w istocie postulaty stanowią wymogi budowania<sup>2</sup>. W filozofii termin ten miał nieco inne zastosowanie. Arystoteles rozróżnia pojęcie hipotezy i pojęcie postulatu. Pierwsze wyjaśnia jako „to, co przyjmuje się bez dowodu, chociaż może być udowodnione, jeżeli uczeń w to wierzy i przyjmuje”, a drugie jako „[to, co się przyjmuje] jeżeli uczeń nie ma żadnego poglądu, albo jest zdania przeciwnego w tej sprawie”<sup>3</sup>. Te dwie tradycje, euklidesowa i arystotelesowska, przewijają się całej historii filozofii. Szczególną uwagę przykłada się do problematyki postulatów w epoce nowożytnej, w związku z poszukiwaniem trwałych fundamentów nauki<sup>4</sup>. W pracach filozofów nowożytnych nierzadko można natknąć, poprzedzające podstawowe ustalenia, wykazy pewnych naczelných twierdzeń, nazywanych „postulatami” albo „aksjomatami”<sup>5</sup>. W rozwoju terminu „postulat” w Niemczech, w XVII–XVIII wieku, szczególnie u wolfianistów<sup>6</sup>, rozumiejących postulat jako „nie dające się udowodnić twierdzenie praktyczne”<sup>7</sup>, „które pokazuje, że coś jest możliwe, a czego prawdziwość jest oczywista na podstawie samego tylko określenia”<sup>8</sup>. W tej sprawie, podobnie jak w wielu innych, Christian Wolff miał zarówno zwolenników, jak

<sup>2</sup> Por. Ewklid, *Načala*, per. i komm. D. D. Morduhaj-Boltovskogo, t. 1, Moskwa 1948, s. 14–15.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 270–271 [76b, 25–35].

<sup>4</sup> Podejście to jest szczególnie charakterystyczne dla Benedykta Spinozy.

<sup>5</sup> Należy podkreślić, że u samego Wolfa nie znajdujemy przykładów wprowadzania postulatów do filozofii, na co słusznie wskazywał jeszcze Lambert (J. H. Lambert, *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, Bd. 1, Riga 1771, s. 11).

<sup>6</sup> Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, Leipzig 1740, s. 258–259.

<sup>7</sup> Chr. Wolff, *Mathematisches Lexicon*, Leipzig 1716, s. 1086–1087.

<sup>8</sup> Por. Chr. A. Crusius, *Weg zur Gewiřheit und Zuverlāřigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig 1747, s. 63–66; J. H. Lambert, *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, Bd. 1, Riga 1771, s. 9–10; J. H. Lambert, *List do Kanta z 3. lutego 1766*, [w:] AAX 65, № 37.

i oponentów, w szczególności, Chr. A. Crusiusa i I. G. Lamberta<sup>9</sup>. Ale ogólnie można powiedzieć, że wszyscy myśliciele tej epoki w pewnym stopniu podzielali jedno z dwóch wyżej wymienionych stanowisk<sup>10</sup>. W filozofii Immanuela Kanta pojęcie postulatu, ze względu na cały szereg przesłanek, uzyskuje całkowicie nowy wydźwięk. Przede wszystkim królewiecki filozof wprowadza postulaty do swojej filozofii moralnej, czego, aż do jego czasów, nikt jeszcze nie uczynił. Rozumiane w ten sposób postulaty praktycznego rozumu znajdujemy już w *Krytyce czystego rozumu*, choć nie występują tam jako jedyny aspekt postulowania.

### Postulaty w *Krytyce czystego rozumu*

W *Krytyce czystego rozumu* Kant określa postulowanie w następujący sposób: „Jeżeli jest zaś niewątpliwie pewne, ale tylko w ramach uwarunkowania, że coś jest, lub stać się powinno, to wówczas albo jakiś określony warunek może być do tego czegoś bezwzględnie konieczny, albo też można go uznać za dowolny i tylko przypadkowy. W pierwszym przypadku ów warunek jest wymagany (*per thesin*), w drugim suponowany (*per hypothesin*)”<sup>11</sup>. Jak widać z przytoczonego określenia, postulaty w równym stopniu funkcjonują zarówno w filozofii teoretycznej (jeśli odnosi się ona do tego, co istnieje), jak i w filozofii praktycznej (jeśli odnosi się ona do tego, co powinno zaistnieć). Co do sfery praktycznej, to Kant mówi tu o postulowaniu istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, ale szczegółowo rozważa je dopiero w drugiej *Krytyce*. Postulaty czystego teoretycznego rozumu stanowią zasady jednorodności, specyfikacji i ciągłości, nierozzerwalnie związane z ideą zupełnej jedności naszego poznania. Zasady te służą celowi możliwie jak największego rozszerzenia poznań rozumowych, a ich zastosowanie może

<sup>9</sup> Jedyny wyjątek stanowi chyba J. N. Tetens. W jego pracy *O ogólnej filozofii spekulatywnej* (z 1775 roku) po dokładniejszym rozpatrzeniu można dostrzec pewną analogię do „Kantowskich” postulatów (por. J. N. Tetens, *Ueber die allgemeine speculative Philosophie*, Wismar 1775, s. 27). Więcej szczegółów na temat relacji między Tetensem i Kantem por. A. H. Круглов, *Тетенс, Канта и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века*, Москва 2008, s. 290–345.

<sup>10</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, Toruń 2013 [=Kcr], B 661/A 633.

<sup>11</sup> Kcr, B 661/A 633. W tym przypadku obserwujemy synonimiczność terminów „postulat” i „zasada”. Jest to charakterystyczne również dla niektórych innych akapitów. Przede wszystkim należy tu zauważyć wpływ wcześniejszej tradycji, dla której takie pojęcia, jak „założenie”, „zasada”, „postulat”, „aksjomat”, „maksyma”, pozostawały pod wieloma względami zamienne.

być jedynie regulatywne. Jaka jest przyroda sama w sobie, tego wiedzieć nie możemy, ale jesteśmy zmuszeni postulować systematyczną jedność rozumowych poznań jako odpowiadającą przyrodzie samej w sobie, tak jak gdyby bez postulowania takiego rodzaju nasze poznanie intelektualne, pozostawałyby jedynie przypadkowym agregatem i rozpadałyby się. Systematyczna jedność przyrody polega nie na obiektywnym stanie rzeczy, lecz tylko na podmiotowej potrzebie, wpływającej z ograniczoności władzistoty rozumnej. Nie polega więc na tym, że nie może dojść do naukowego poznania przyrody, jeśli nie przysługuje jej systematyczna jedność, ale że nie możemy poznawać przyrody, jeśli nie uznajemy systematycznej jedności za jej właściwość. Właśnie takie rozumienie postulatów, jako niezbędnego warunku, będzie w przyszłości miało podstawowe znaczenie dla praktycznej filozofii Kanta.

Ale nie jest to jedyne użycie rozpatrywanego pojęcia w *Krytyce czystego rozumu*. Mówiąc o regulatywnej zasadzie czystego rozumu w odniesieniu do idei kosmologicznych, Kant podkreśla, że wskazane twierdzenie, przyjmujące w szeregu warunków danych zjawisk nieskończony regres, zachowuje moc tylko jako problem dla intelektu i postuluje wyłącznie to, co należy czynić w przypadku takiego regresu, nie zaś to, co jest rzeczywiście dane w odniesieniu do obiektu każdego takiego regresu. W tym punkcie Kant pozostaje wierny wobec tradycyjnego, matematycznego określenia postulatów jako twierdzenia, wskazującego możliwość realizacji pewnego działania<sup>12</sup>, w przeciwieństwie do twierdzenia, przypisującego pewne właściwości samemu obiektowi. W *Krytyce czystego rozumu* występują również postulaty matematyczne, we właściwym tego słowa znaczeniu, ale głównie, przy porównaniu z postulatami empirycznego myślenia w ogóle w celu ujawnienia istotnych właściwości tych ostatnich.

Tak zwane postulaty empirycznego myślenia w ogóle (postulaty możliwości, rzeczywistości i konieczności) na równi z aksjomatami oglądu, antycypacjami spostrzegania i analogiami doświadczenia tworzą system syntetycznych zasad intelektu. Jednakże, tak jak zasady modalności, są tylko twierdzeniami subiektywnie-syntetycznymi. Nie rozszerzają samego pojęcia przedmiotu (dlatego też nie mają obiektywnie-syntetycznego charakteru),

---

<sup>12</sup> W sposób najbardziej wyraźny matematyczne określenie terminu „postulat” sformułowane zostało w wykładach z logiki pod red. G. B. Jäschego: „Postulat jest praktycznym bezpośrednio pewnym twierdzeniem lub takąż zasadą określającą możliwe działanie, co do którego zakłada się, że sposób jego wykonania jest bezpośrednio pewny” [AA IX 112 (§ 38)], cyt. na podst. wyd. pol. I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 137.

choć subiektywnie mają charakter syntetyczny, skoro do pojęcia przedmiotu dodają jego odniesienie do władzy poznawczej. Takie rozumienie kategorii modalności, a mianowicie tylko jako wskazówki sposobu działania władzy poznawczej, za pomocą której powstaje pojęcie o przedmiocie, pozwala Kantowi stwierdzić, że użycie terminu „postulat”, jakie zostało przypisane im w tym rozdziale, w niewielkim stopniu różni się od powszechnie przyjętego, matematycznego jego użycia.

Postulaty myślenia empirycznego pełnią ważną funkcję: ograniczają bowiem sferę użycia kategorii czysto empirycznym ich zastosowaniem. Odnosząc się do syntezy czystego oglądu (formy zjawisk), spostrzegania (materii zjawiska) i doświadczenia (stosunku tych spostrzeżeń), postulaty myślenia empirycznego w ogóle, podobnie jak pozostałe zasady podstawowe czystego intelektu są istotą tylko założenia regulatywnego. Nie wyrażają one związku między zjawiskami w doświadczeniu, ale stosunek do doświadczenia w ogóle i chronią poznanie naukowe przed roszczeniami opartymi na fantazji i pustych marzeniach, od jasnowidztwa, spirytyzmu i innych tego rodzaju zjawisk, z którymi królewiecki filozof zaczął walczyć jeszcze w okresie przedkrytycznym.

### Postulaty czystego praktycznego rozumu

Chyba każdy, kto uzyskał filozoficzne wykształcenie, jest przekonany, że wie, o czym mowa, gdy słyszy o postulatach praktycznego rozumu Kanta. Tym nie mniej Kantowska teoria postulatów długo wywoływała ożywione dyskusje<sup>13</sup>. Rozbieżności co do sposobu rozumienia roli i znaczenia tych założeń istnieją również współcześnie. Czym zatem są owe postulaty?

Postulaty czystego praktycznego rozumu są niezbędnymi założeniami wstępnymi o praktycznym zastosowaniu, nadającymi transcendentalnym ideom spekulatywnego rozumu obiektywną realność (dzięki ich odniesieniu do sfery praktycznej). Tym samym rozum uzyskuje prawo do poznania, co do którego w teoretycznym użyciu rozumu nie mógł uzyskać nawet możliwości jego stwierdzenia. Założenia te wynikają z podstawy samej moralności, która z kolei nie jest postulatem, lecz apodyktycznie praktycznym prawem, bezpośrednio określającym wolę. Chodzi o postulaty wolności,

---

<sup>13</sup> Liczne przykłady z akademickiego środowiska Rosji drugiej połowy XIX wieku i początku XX wieku znajdują się w: A. N. Kruglov, *Filozofia Kanta w Rosji w koncepcji XVIII – pierwszej połowie XIX wieku*, Moskwa 2009, s. 388–396, 409–426 i nast.

nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Te trzy założenia, pozostając ściśle ze sobą związane, łącznie tworzą tak zwaną teorię postulatów (*Postulatenlehre*). Jednakże charakter i konieczność ich wzajemnego związku pociąga za sobą pewne wątpliwości. Bez odpowiedzi pozostaje również pytanie, czy rzeczywiście wszystkie trzy założenia są w równym stopniu niezbędne i czy rzeczywiście wszystkie trzy w tej samej mierze zasługują na to, by nazywać się „postulatami”. Podstaw do tych wątpliwości dostarcza samo Kantowskie uzasadnienie konieczności postulowania wymienionych wyżej założeń.

Postulat wolności sam Kant uznawał za postulat podstawowy<sup>14</sup>. Idea wolności dominuje nad dwoma pozostałymi do tego stopnia, ponieważ „jej istnienie zawarte jest w imperatywie kategorycznym, który nie pozostawia miejsca na wątpliwości”<sup>15</sup>. W odróżnieniu od postulatów nieśmiertelności duszy i istnienia Boga, które wiążą się z imperatywem kategorycznym za pośrednictwem idei najwyższego dobra, postulat wolności i prawo moralne wzajemnie siebie warunkują. Prawo moralne, samo w sobie nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia, dowodzi bowiem istnienia wolności, tak jak samo prawo jest przyczynowością przez wolność. Ta okoliczność sprawia, że postulowanie wolności staje się niezaprzeczalną koniecznością, że jest ono czymś nieuchronnym, czego jednak nie da się już powiedzieć o dwóch pozostałych założeniach. Jednakże właśnie ta zasadnicza różnica w charakterze uzasadnienia postulowania, pozwala niektórym badaczom twierdzić, że wolność nie jest postulatem w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>16</sup>. Taki wniosek jest możliwy tylko, jeśli się zakłada, że postulat (w ścisłym tego słowa znaczeniu) z koniecznością powinien wiązać się z pojęciem najwyższego dobra, a więc że na podstawie analizy terminu „postulat” w Kantowskiej filozofii okazuje się czymś nieprawidłowym. Niewątpliwie wolność, w odróżnieniu od dwóch pozostałych idei (duszy i Boga), może być w jakimś stopniu poznana przez nas w świecie empirycznym, tak samo jak znajduje swoje odzwierciedlenie w wolnych czynach człowieka. Jednakże nie zmienia to faktu, że wolność pozostaje niczym innym, jak tylko postulatem – niczym mniej,

<sup>14</sup> Kant odróżnia negatywne pojęcie wolności (niezależność od zewnętrznie determinujących przyczyn) i pozytywne pojęcie wolności (prawodawstwo czystego praktycznego rozumu). Postuluje wolność w pozytywnym sensie (por. I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. M. Żelazny, IV 457–459, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012).

<sup>15</sup> [AA VIII 418]. I. Kant, *Zapowiedź bliskiego zawarcia traktatu o wiecznym pokoju w filozofii*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, s. 404.

<sup>16</sup> Por. P. Guyer, *In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft*, „Philosophisches Jahrbuch” 104 (1997), s. 8.

ale też niczym więcej. Obserwując przejawy wolności w moralnych czynach człowieka, nie jesteśmy w stanie poznać wolności jako określonego obiektu naszego doświadczenia<sup>17</sup>. Możemy tylko zakładać, nie popadając przy tym w sprzeczność z samym sobą, że wolność jest w ogóle możliwa. Innymi słowy, mowa tu jest o uznaniu wolności, z pominięciem niemożliwości spekulatywnego uzasadnienia wiarygodności jej istnienia. Usprawiedliwienie takiego uznania wolności sprowadza się do stwierdzenia, że istota rozumna może postępować moralnie, tylko jeśli uświadomi sobie, że jest istotą wolną. Zaś „istotę, która nie może postępować inaczej, aniżeli tylko podlegając własnej wolności, obowiązują te same prawa, które obowiązywałyby istotę rzeczywiście wolną”<sup>18</sup>. Ta okoliczność ratuje nas przed koniecznością dostarczenia ścisłego teoretycznego dowodu istnienia wolności, ale ogranicza znaczenie odpowiadającego jej postulatu wyłącznie do sfery praktycznej. Rozum spekulatywny zmuszony jest uznać możliwość istnienia wolności, aby nie popaść w sprzeczność z samym sobą<sup>19</sup>. Teoretyczne uzasadnienie istnienia przyczynowości przez wolność pozostaje dla nas tak samo niemożliwe, jak nie jest dla nas możliwe sformułowanie teoretycznego dementi przeciwko temu założeniu. Jednakże to samo i w tym samym stopniu możemy odnieść również do postulowania dwóch pozostałych idei (istnienia Boga i nieśmiertelności duszy)<sup>20</sup>.

Postulat nieśmiertelności duszy, jak i postulat istnienia Boga, nierozzerwalnie związany jest z prawem moralnym i stanowi „twierdzenie teoretyczne jako takie, niedające się jednak dowieść, ile jest nierozłącznie związane z prawem praktycznym, posiadającym *a priori* ważność bezwarunkową”<sup>21</sup>, czyli jest postulatem czystego praktycznego rozumu. Należy uwzględnić, że w krytycznych rozprawach Kanta znajdują się dwa warianty uzasadnienia nieśmiertelności duszy, podobnie jest w przypadku uzasadnienia istnienia Boga. Ale w obu wariantach wskazuje się na dwa postulaty, wzajemnie się dopełniające, które wiążą się ściśle z ideałem najwyższego dobra, które Kant przedstawia jako taki stan istoty rozumnej, w którym „moralnie [*moralisch*] najdoskonalsza wola, złączona z najwyższą błogością, o ile pozostaje w ścisłym związku z moralnością [*Sittlichkeit*]

<sup>17</sup> Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 69.

<sup>18</sup> I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, [AA IV 448, przypis].

<sup>19</sup> Por. Refl. 4545, AA XVII, s. 588.

<sup>20</sup> Por. np. Refl. 4953, AA XVIII, s. 40, Refl. 5475, AA XVIII, s. 194.

<sup>21</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, oprac. M. Żelazny, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012 [AA V 122]. Por. Refl. 3133, AA XVI, s. 673.

(jako zasługiwaniem na szczęście) staje się przyczyną wszelkiej szczęśliwości w świecie<sup>22</sup>. W związku z tym musimy tu pominąć niektóre uwagi dotyczące tego, że najwyższe dobro można pomyśleć sobie jako obiekt moralnych dążeń, nie naruszając przy tym autonomii woli<sup>23</sup>. Można tu jedynie zaznaczyć, że konieczność wprowadzenia pojęcia najwyższego dobra w etyce Kanta związana jest z faktem obecności w człowieku dwóch natur: natury intelligibilnej i natury empirycznej. Nie będąc istotami czysto rozumnymi, jesteśmy zmuszeni (niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy nie chcemy), uwzględniać naszą zmysłową naturę. Teoria najwyższego dobra, podobnie jak związane z nią postulaty nieśmiertelności duszy i istnienia Boga, mogą w ten sposób być rozpatrywane jako potwierdzenie faktu, że Kant nigdy nie starał się zbudować swojego systemu etycznego w oderwaniu od rzeczywistości, a tym bardziej wbrew niej; rozważał, w jaki sposób można w większej mierze uwzględnić potrzeby, wypływające z empirycznej natury człowieka<sup>24</sup>. Jeśli przyjmujemy najwyższe dobro, jako obiekt naszych moralnych dążeń, wynikający z samego kategorycznego imperatywu, to – podążając konsekwentnie za logiką wyводу Kanta – z koniecznością powinniśmy przyjąć również warunki, przy których najwyższe dobro może zostać pomyślane jako dające się urzeczywistnić, tzn. istnienie Boga i nieśmiertelność duszy<sup>25</sup>.

Niezależnie od tego, że tradycyjnie przez „teorię postulatów” rozumiemy system trzech postulatów (wolności, istnienia Boga i nieśmiertelności duszy) tak, jak zostały one przedstawione w *Krytyce praktycznego rozumu*<sup>26</sup>, to już

<sup>22</sup> Kcr, B 838/A 810.

<sup>23</sup> Ciekawy sposób analizy tego problemu można znaleźć w: U. Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, s. 264–281.

<sup>24</sup> Por. P. Guyer, *In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der Reiner praktischen Vernunft*, s. 14–15; Chr. Bambauer, *Kants rationale Religionsphilosophie: Sittengesetz, höchstes Gut und Gottespostulat*, [w:] *Kant-Reader*, H. W. Ingensip, H. Baranzke, A. Eusterschulte, Würzburg 2004, s. 300, U. Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, s. 281, R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990, s. 5.

<sup>25</sup> Postulaty praktycznego rozumu nie są jedynym możliwym rozwiązaniem. G. Schmitz podkreśla, że w przypadku postulowania istnienia Boga spotykamy się z zamianą warunku wystarczającego na warunek konieczny (por. Ch. Schmitz, *Was wollte Kant*, Bonn 1989, s. 112). Należy również podkreślić, że problem niezgodności moralności i szczęścia w naszym świecie również dobrze może nie prowadzić do konieczności istnienia Boga, ale do problemu teodycei (por. D. Witschen, *Kant Und die Idee einer christlichen Ethik: ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral*, Düsseldorf 1984, s. 204).

<sup>26</sup> W ten sposób do teorii postulatów zalicza się jedynie argument nieśmiertelności duszy, jako nieskończonego moralnego postępu, który występuje tylko w odpowiednim rozdziale *Krytyki praktycznego rozumu* i nie jest charakterystyczny dla żadnych innych prac Kanta, co nie pozostawia



w pierwszej *Krytyce* możemy znaleźć wszystkie trzy postulaty, przy czym charakter ich wzajemnego związku oraz funkcja, która została im przypisana, są bardzo podobne do roli, jaką wyznaczono im w drugiej *Krytyce*. Zachodzą tu jednak również istotne różnice.

W *Krytyce czystego rozumu* akcent zostaje położony na niesymetryczności między poziomem moralności ludzkiej istoty oraz jej szczęściem. Na tej podstawie powinniśmy przyjmować założenie praktycznie koniecznego związku między tymi dwoma składnikami w świecie intelligibilnym, przy czym „koniecznie przedstawić musimy sobie samych siebie mocą rozumu jako do takiego świata przynależnych, aczkolwiek zmysły oferują nam jedynie świat zjawisk, to tamten świat mający stanowić następstwo naszego zachowania się w świecie zmysłowym będziemy musieli przyjąć świat dla nas przyszły, ponieważ ten [tu świat] nie wykazuje takiego powiązania”<sup>27</sup>. Bóg jawi się tu jako mądry stwórca i władca w dającym się pomyśleć świecie, bez którego nie jest możliwy podział szczęścia dokładnie odpowiadający poziomowi moralności. W danym przypadku mowa jest faktycznie o nadziei na odplacenie w życiu po śmierci i o przyjęciu istnienia Boga jako gwarancji takiej odpłaty, bez której „wspaniałe idee moralności [*Sittlichkeit*] są wprawdzie przedmiotami uznania i podziwu, ale nie są bodźcami dla postanowienia i wykonania”<sup>28</sup>, co w istocie wydaje się heteronomicznym uzasadnieniem moralności<sup>29</sup>.

W *Krytyce praktycznego rozumu* ukazuje się nam jednak inny obraz. Nieśmiertelność duszy i istnienie Boga również stanowią tu założenia nierozzerwalnie związane z moralnością, jednakże związek ten ma nieco inny charakter. Postulat istnienia Boga przewiduje się już przy postulowaniu nieśmiertelności duszy. Dla skończonych istot rozumnych możliwe jest jedynie nieskończone dążenie do moralnej doskonałości, niemożliwa jest zaś moralna doskonałość jako pewien trwały stan. Ale dla Boga, dla którego nie istnieją żadne czasowe ograniczenia, moralna doskonałość jako stan i nieskończone dążenie do moralnej doskonałości mogą się pokrywać.

---

stało niezauważone przez wielu znawców filozofii Kanta (por. np. A. Hägerström, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Upsala 1902, s. 491–494, s. 506; M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, New York 1978, s. 126).

<sup>27</sup> Kcr, B 839/A 811.

<sup>28</sup> Kcr, B 841/A 813.

<sup>29</sup> Por. H. F. Klemme, *Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive*, [w:] *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, red. H. F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker, Hamburg 2006, s. 125.

Ta okoliczność daje nadzieję na pełną zgodność Boskiej woli. Jednakże Kant przypisuje drugiemu postulatowi osobne uzasadnienie. Rozumna istota sama nie jest przyczyną przyrody. Zaś samo moralne prawo nakazuje wyłącznie dążenie do świętości, nie zawiera jednak warunków niezbędnych do zgodności stopnia moralności i szczęścia. W ten sposób zmuszeni jesteśmy przyjąć założenie takiego związku w wyższej przyczynowości, wykraczającej poza świat, w przeciwnym bowiem razie przepisywane nam przez prawo moralne w charakterze obiektu pragnienie najwyższego dobra staje się czymś niemożliwym. W ten sposób Bóg staje się tu warunkiem osiągnięcia najwyższego dobra, ale nie determinuje postępowania dokonującego się wedle moralnych praw. Prawdziwe motywy przestrzegania tych praw są dostrzegane „nie w oczekiwanych następstwach, lecz jedynie w poczuciu obowiązku, którego przestrzeganie jest wyłącznym warunkiem zasłużenia sobie na zaistnienie tych następstw”<sup>30</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz dokładniej postulatowi nieśmiertelności duszy. Postulat nieśmiertelności duszy wynika z konieczności współmierności długości istnienia względem pełnej realizacji moralnego prawa. Zupełność realizacji moralnego prawa nazywa Kant świętością. W ten sposób postulat nieśmiertelności duszy staje się niezbędny dla urzeczywistnienia pierwszego składnika najwyższego dobra, jakim w danym rozdziale *Krytyki praktycznego rozumu* jest świętość, wbrew zwykłej definicji Kanta, określającej najwyższe dobro jako składające się z c n o t y i szczęścia<sup>31</sup>. W tym przypadku napotykamy pozorną niekonsekwencję w argumentacji Kanta. Oczywiście jest, że postulowanie nieśmiertelności duszy jako nieskończonego procesu moralnego samodoskonalenia ma sens tylko w takim przypadku, kiedy mówimy właśnie o świętości, jako o pierwszym składniku najwyższego dobra, dla cnoty bowiem nie jest on wcale potrzebny. Wyłącznie świętość, rozumiana jako stan, nie może być w pełni osiągnięta przez człowieka. I tylko dlatego, że powinniśmy jednak dysponować możliwością wyobrażenia sobie realizacji najwyższego dobra bez popadania w sprzeczność, powinniśmy założyć nieśmiertelność, jako możliwość nieskończonego przybliżenia się do tego ideału. Ta zamiana nie pozostała niezauważona przez współczesnych Kantowi. Gottlob Ernst Schulze (1761–1833), znany również jako Aenesidemus-Schulze, już w 1795 roku wskazywał, że wprowadzone przez Kanta pojęcie świętości, przy uzasadnianiu postulowania nieśmiertelności

<sup>30</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, AA V 129.

<sup>31</sup> Por. tamże, AA V 199.

duszy, nie znajduje potwierdzenia w całej poprzedniej części *Krytyki praktycznego rozumu* i może być uzasadnione tylko zamiarem Kanta, by w jakiś sposób potwierdzić wiarę w samą nieśmiertelność<sup>32</sup>. Później zamiana ta nie raz stawała się obiektem uwagi badaczy<sup>33</sup>, dając powód do twierdzeń, że postulat nieśmiertelności duszy tak naprawdę w żaden sposób nie jest związany z pojęciem najwyższego dobra<sup>34</sup> i jest zbyteczny<sup>35</sup>. Według mnie, bardziej poprawnie byłoby jednak nie mówić tu o prostej zamianie cnoty na świętość w pojęciu najwyższego dobra, lecz raczej o obecności dwóch różnych modeli najwyższego dobra: idealnego i dystrybutywnego<sup>36</sup>.

Dystrybutywny model najwyższego dobra obejmuje w swoim zakresie cnotę, jako pierwszy składowy element, szczęście zaś, pozostaje w tym modelu w całkowitej zgodności z poziomem moralności. W ten sposób można mówić o tym, że zgodnie z tym modelem każdy powinien otrzymać to, na co zasługuje. Dla realizacji tak rozumianego najwyższego dobra jest niezbędny również Bóg, jako przewodnik i znawca ludzkich serc, który jako jedyny może w istocie znać, na co człowiek zasługuje oraz jako istota zdolna oddać temu człowiekowi według zasług. W tym przypadku nieśmiertelność duszy

<sup>32</sup> G. E. Schulze, *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Kiel 1795, s. 52.

<sup>33</sup> Por. G. Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*, Darmstadt 2004, s. 276; M. Zobrist, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, „Kant-Studien“ 3 (2008), s. 305. Wystarczająco szczegółowy przegląd można znaleźć również u M. Albrechta (por. M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, s. 124–126).

<sup>34</sup> Por. J. Guttman, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, Berlin 1906, s. 68; O. Lempp, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur*, Hildesheim/New York 1976, s. 310.

<sup>35</sup> Por. M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, s. 126; G. Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*, s. 274; P. Guyer, *In praktischer Absicht*, s. 8; R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990, s. 69–70. Istnieje również pogląd, że postulat nieśmiertelności jest niezbędny nawet dla uzasadnienia możliwości świętości człowieka. Por. A. Hägerström, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, s. 492; Chr. Bambauer, *Kants rationale Religionsphilosophie: Sittengesetz, höchstes Gut und Gottespostulat*, s. 306–307. Przeciwny punkt widzenia reprezentuje: T. Kupś, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008, s. 195. Spotkać można również tezę o ściślejszym związku postulatów nieśmiertelności z prawem moralnym, co czyni go bardziej uprzywilejowanym założeniem w porównaniu z postulatem istnienia Boga (por. M. Bondeli, *Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ 53 (2006), s. 774; F. Ricken, *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122–148)*, [w:] *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, red. O. Höffe, Berlin 2002, s. 198.

<sup>36</sup> Por. A. Hägerström, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, s. 486–487.

zawsze będzie oczywiście rozumiana jako pewien rodzaj przyszłego życia, na które wolno nam mieć nadzieję, skoro na ziemi dostrzegamy takiej sprawiedliwej odpłaty. Ten właśnie model znajdujemy w *Krytyce czystego rozumu*. Dopóki zaś mówimy o tym właśnie modelu najwyższego dobra, mogą pozostawać wątpliwości, czy takie rozumienie najwyższego dobra (oraz związane z nim postulaty nieśmiertelności i istnienia Boga) nie wprowadza do etyki Kanta heteronomii.

Natomiast model idealny, zawiera w sobie świętość (jako urzeczywistnioną moralność) i absolutną szczęśliwość. Odzwierciedlenie tego modelu możemy znaleźć już w *Krytyce czystego rozumu*, kiedy Kant mówi o „systemie moralności nagradzającej samą siebie”, w którym wolność „poprzez prawa moralne [*sittliche*] albo pobudza, albo ogranicza, sama byłaby przyczyną powszechnej szczęśliwości. Istoty rozumne, kierowane takimi podstawowymi zasadami [*Prinzipien*] byłyby same twórcami swojej własnej, a zarazem i cudzej trwałej pomyślności”<sup>37</sup>. Tu już się nie mówi o podziale na nagrodę i karę. Ściśle rzecz ujmując, taki model mógłby funkcjonować również bez założenia istnienia Boga<sup>38</sup>. System taki możliwy jest jednak tylko „[w] świecie intelligibilnym, tj. moralnym [*moralischen Welt*], w pojęciu którego abstrahujemy od wszelkich przeszkód moralności [*Sittlichkeit*] (skłonności)”<sup>39</sup>. Dla nas, ludzi, jest on nieosiągalny i pozostaje „tylko ideą, ale ideą praktyczną, która rzeczywiście może i powinna mieć swój wpływ na świat zmysłowy, by go, na ile tylko można, uczynić z ową ideą zgodnym”<sup>40</sup>. Jednakże dlaczego Kantowi ani w *Krytyce czystego rozumu*, ani potem w *Krytyce praktycznego rozumu* nie wystarczyło jedno pojęcie najwyższego dobra jako idei regulatywnej, z czym spotykamy się, na przykład, w dziedzinie rozumu teoretycznego? Dlaczego Kant uznał za niezbędne postulowanie jeszcze warunków, przy których możemy wyobrazić sobie dobro najwyższe jako urzeczywistnione?<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *Kcr*, B 837/A 809.

<sup>38</sup> Należy jednak zaznaczyć, że sam Kant pozostawia miejsce dla istnienia Boga również w tym modelu: „ale ten system moralności [*Moralität*] nagradzającej samą siebie jest tylko ideą, której wykonanie zależy od warunku, by każdy czynił to, co powinien, tj. żeby wszelkie działania istot rozumnych tak się dokonywały, jak gdyby wpływały z jakiejś naczelnej woli, ogarniającej w sobie lub pod sobą wszelką wolę prywatną”. *Kcr*, B 837/A 809–B 838/A 810.

<sup>39</sup> *Kcr*, B 837/A 809.

<sup>40</sup> *Kcr*, B 836/A 808.

<sup>41</sup> Takie pytania zadaje na przykład M. Willaschek, w efekcie czego dochodzi do wniosku o zbędności teorii postulatów (por. M. Willaschek, *Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft*, [w:] *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, red. H. F. Klemme. Berlin 2009, s. 251–269). Nie mniej dokładnie problemy te analizuje

Próbując odpowiedzieć na te pytania, należy przede wszystkim zaznaczyć, że sam Kant wyraźnie rozdziela idee rozumu spekulatywnego oraz idee moralne, do których zalicza również najwyższe dobro: „Jeżeli przez i d e ę rozumiem doskonałość, której w doświadczeniu nic nie może dorównać, to mimo to moralne [*moralischen*] idee nie są jeszcze tak jak idee spekulatywnego rozumu czymś przekraczającym granice, tj. czymś, czego pojęcia nawet nie byłibyśmy w stanie wystarczająco określić lub odnośnie do czego nie jesteśmy pewni, czy też mu gdziekolwiek jakiś przedmiot odpowiada”<sup>42</sup>. Idee moralne, jako pierwowzory praktycznej doskonałości, są niezbędną nicią przewodnią. Taką funkcję spełnia również idea najwyższego dobra. Mamy jasne pojęcie tego obiektu, jako składającego się z dwóch elementów: świętości i szczęśliwości. Ale do tego, ażeby uznać takie pojęcie za możliwe, jesteśmy zmuszeni zakładać nieśmiertelność duszy i istnienie Boga. Dlaczego nie możemy postulować wykonalności najwyższego dobra bez zrozumienia, w jaki sposób jest ono możliwe? Wszystko na to wskazuje, że odpowiedź na to pytanie nie różni się już tak bardzo od wyjaśnienia zaproponowanego w odniesieniu do postulatu wolności. Po to, by istota rozumna mogła postępować moralnie (niezależnie od zewnętrznych empirycznych okoliczności), musi dysponować pozbawionym sprzeczności rozumieniem siebie jako wolnej i rozumnej istoty<sup>43</sup>. Mniej więcej w podobny sposób przedstawia się sprawa również w przypadku dwóch pozostałych postulatów. Nie możemy działać na oślep. Po to, by dążyć do czegoś, potrzebujemy niesprzecznego rozumienia obiektu naszego dążenia, jako czegoś, czego realizacja jest w ogóle możliwa. W ten sposób możemy wnioskować, że teoria postulatów pozostaje w ścisłym związku z właściwościami ludzkiej natury i wynika z potrzeb, które ją uwarunkowały<sup>44</sup>. Na tej zasadzie Kant próbował pogodzić w ramach swojej etyki obowiązki i szczęście człowieka<sup>45</sup>.

Ale czy taki dodatek właściwości, wpływających ze zmysłowej natury człowieka, nie zakłóca czystości moralnego prawa? Przy takim zapośred-

---

również P. Guyer, dochodząc przy tym do całkowicie przeciwnych konkluzji (por. P. Guyer, *In praktischer Absicht*, s. 1–18).

<sup>42</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, AA V 127, przypis.

<sup>43</sup> M. Willaschek, *Rationale Postulate*, s. 265–266. Wyprowadzenie ten opiera się głównie na cytacie z *Ugruntowania metafizyki moralności*.

<sup>44</sup> Por. K. Bal, *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*, Wrocław 1993, s. 30.

<sup>45</sup> Por. H. F. Klemme, *Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive*, s. 135.

niczeniu przez pojęcie najwyższego dobra, jakim ono się nam prezentuje w *Krytyce praktycznego rozumu*, o heteronomii mówić już nie ma powodu. Przeciwnie, sam Kant zakłada, że tylko jego wariant uzasadnienia istnienia Boga wydaje się jedyny do przyjęcia, że zatem zachowuje możliwość prawdziwie moralnego postępowania, czyli postępowania wynikającego tylko z szacunku do moralnego prawa. W ostatecznym rozrachunku, Kant sprowadza to do krytyki antropomorfizmu i fanatyzmu (poznania mistycznego). W rezultacie dedukcja kategorii w transcendentalnej analityce *Krytyki czystego rozumu* okazało się, że możemy za pomocą kategorii myśleć nadzmysłowe obiekty, ale dla teoretycznego zastosowania rozumu mogą one być użyteczne tylko w takim przypadku, kiedy zostanie pod nie podstawiony odpowiedni ogląd. Nie możemy do idei Boga i nieśmiertelności duszy (wieczności) dołączyć odpowiedniego oglądu, dlatego możemy tylko myśleć te obiekty, choć teoretyczne poznanie ich natury pozostaje dla nas niedostępne<sup>46</sup>. Dostępne jest dla nas tylko takie określenie tych obiektów, które jest oparte na naszych moralnych potrzebach. W ten sposób Bóg, który istnieje dlatego, ażeby najwyższe dobro było osiągalne, powinien być wszechwiedzący, wszechmocny, wszechobecny, wieczny itd. Wszystkie te predykaty przypisuje się idei Boga tylko ze względu na jej praktyczne zastosowanie i nie należy ich rozpatrywać jako poznania jego natury. Natomiast antropomorfizm i fanatyzm próbują poszerzyć teoretyczne poznanie natury Boga o jakies pozorne doświadczenie (albo zapożyczając określenia z dostępnej nam zmysłowej przyrody, albo uciekając się do jakichś nadzmysłowych wglądów). Jedno i drugie jest niedopuszczalne. Jednak Kant idzie jeszcze dalej i podkreśla, że gdyby przyroda nagrodziła nas wszystkich możliwością oglądania w jakiś sposób Boga i wieczności, to z autonomią woli zostałaby zaprzepaszczone. Do tego samego doszłoby w przypadku, gdybyśmy mogli udowodnić istnienie Boga i nieśmiertelność duszy. Przy czym, oczywiście, nie doszłoby do naruszenia moralnego prawa, ale „większość czynów zgodnych z prawem zachodziłaby z obawy, niewielka zaś tylko część z nadziei, lecz żaden nie zachodziłby z obowiązku, moralna [moralischer] zaś wartość czynów, od której przecież w oczach najwyższej Mądrości wyłącznie zależy wartość osoby, a nawet wartość świata, zupełnie by nie istniała”<sup>47</sup>. Jednocześnie, praktyczne postulaty ideom Boga, duszy i wolności przypisują obiekty, przez co rozszerzają poznanie teoretycznego rozumu,

---

<sup>46</sup> Por. V. F. Asmus, *Immanuel Kant*, Moskwa, Москва 1973, s. 356.

<sup>47</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, AA V 147.

choć nie jest to rozszerzenie poznania danych nadzmysłowych przedmiotów, ale rozszerzenie poznania dotyczącego tego, co nadzmysłowe w ogóle, tak jak rozum zmuszony jest przyjąć, że dysponuje takimi przedmiotami. Tym samym, postulaty praktyczne, wskazując na to, co nadzmysłowe w ogóle, pełnią jeszcze jedno ważne zadanie, a mianowicie usuwają podstawy, na których wspiera się materializm i ateizm.

W ten sposób właśnie to, że rozpatrywane założenia nie mogą uzyskać teoretycznej wiarygodności – ani racjonalnej (za pomocą ścisłego dowodzenia), ani empirycznej (za pomocą potwierdzenia w doświadczeniu) – jest zasadniczo ważne dla etycznego systemu Kanta. Postulaty czystego praktycznego rozumu są założeniami wiary i tylko wiary. Obiekty postulowania w filozofii praktycznej – wolność, dusza, Bóg – okazują się czymś niemożliwym dla jakiegokolwiek teoretycznego dowodu (tak samo jak i dla dowodu ich nieistnienia), z zasady nie da się im przypisać predykatu wiedzy. Mimo to uznaje się je za prawdziwe. Ale to uznanie nie ma obiektywnego charakteru, lecz wypływa tylko z subiektywnej potrzeby. Powinniśmy uznawać za istniejące warunki realizacji zasługi, przypisującego nam najwyższe dobro w charakterze ostatecznego celu (istnienie Boga i nieśmiertelność duszy), podobnie jak do tego, ażeby dążyć do czegoś, potrzebujemy pozbawionego sprzeczności rozumienia obiektu naszego dążenia jako czegoś możliwego do zrealizowania. Z tego powodu jest dla nas niezbędny również postulat wolności, ponieważ do tego, ażeby istota rozumna mogła postępować moralnie (niezależnie od zewnętrznych, empirycznych okoliczności), powinna dysponować pozbawionym sprzeczności rozumieniem samej siebie jako wolnej i rozumnej istoty. Postuluje się w tym przypadku nie tyle istnienie przedmiotu, ale maksymy, tzn. prawidła zachowania się podmiotu<sup>48</sup>.

\*\*\*

Pojęcie postulatów spotykamy we wszystkich częściach Kantowskiej filozofii, a same postulaty funkcjonują jako podstawowe założenia, na których opiera się cały system. Bez postulatów czystego teoretycznego rozumu nie dysponowalibyśmy intelektualnym poznaniem przyrody. Postulaty prawne umożliwiają Kantowski system prawny. Bez postulatów czystego teoretycznego rozumu nie do pomyślenia jest Kantowska etyka. To one chronią wiarę przed zbyt

---

<sup>48</sup> Por. I. Kant, *Zapowiedź bliskiego zawarcia traktatu o wiecznym pokoju w filozofii*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 404 [AA VIII 419, przypis].

śmiałyymi zapędami nauki, tak jak postulaty empirycznego myślenia chronią poznanie naukowe przed nieuprawnionym wpływem marzycielstwa. Wszystkie, tak liczne i tak różne postulaty łączy jednak jedna, charakterystyczna cecha, która odróżnia Kantowskie użycie tego pojęcia od wcześniejszej tradycji filozoficznej. Kantowskie postulaty są w istocie subiektywnymi założeniami, które z konieczności uznawane są za obiektywne. Wynikając z potrzeb podmiotu, wypływając bezpośrednio z właściwości jego natury, powinny być uważane za prawdziwe. W przeciwnym razie systematyczność teoretycznych poznań i podleganie moralnemu prawu staje się dla nas czymś niemożliwym. Podobne do podanego wyżej rozumienie postulatów występuje już w rozprawie z 1770 roku, a następnie pojawia się w całym okresie krytycznym, zarówno w filozofii teoretycznej, jak i w praktycznej. Postulowaniu u Kanta podlegają nie same przedmioty i ich istnienie, ale tylko maksyma, by uznawać coś za istniejące. I chociaż treść postulatów jest skrajnie różna co do formy, wszystkie są założeniami niezbędnymi z subiektywnego punktu widzenia i wypływają z „zainteresowania rozumu” w praktycznej albo w teoretycznej dziedzinie. To oryginalne Kantowskie użycie terminu „postulat” nie da się utożsamiać ze stanowiskiem żadnego z jego poprzedników, ani żadnego współczesnego mu autora. Tym nie mniej jednak ten oryginalny wariant jest zaledwie jednym z wielu wariantów odpowiedzi na pytanie o trwałe podstawy filozofii jako nauki, dzięki czemu Kantowskie postulaty organicznie wpisują się w kontekst nowożytnych dyskusji na temat podstawowych zasad metafizyki.

Przełożył *Tomasz Kupś*

## Abstract

### Postulates in Kant's philosophy

Keywords: postulate, axiom, hypothesis, principle, fundamental principle, maxim, highest good, existence of God, immortality of soul, autonomy of will, faith

The article concerns one of the principal and most important concepts of Kant's philosophy, namely the concept of postulate. Kant's understanding of this term differs from the previous tradition. For Kant, postulates are originally subjective propositions necessarily supposed as objective ones. Otherwise, systematic theoretical cognition and compliance with the moral law become impossible. However, this peculiarity of Kant's terminology is often ignored, which causes misunderstanding of the role and functions of Kant's doctrine of postulates as a whole.