

ARTYKUŁY

ANNA SZYRWIŃSKA

(Warszawa)

W POSZUKIWANIU ELEMENTÓW MYŚLI PIETYSTYCZNEJ W ETYCE IMMANUELA KANTA

WSTĘP

Zagadnieniem, którego analizę chciałabym zaprezentować, jest wpływ teologii pietystycznej na myśl etyczną Immanuela Kanta. Jestem zdania, że rozważanie tego tematu może stanowić istotny wkład w badania nad kontekstem intelektualnym, w jakim kształtowały się kantowskie przekonania etyczne¹. We współczesnych badaniach kantowska myśl etyczna traktowana jest niekiedy jako kompletnie autorski projekt filozoficzny, którego treść zamyka się w kilku najważniejszych dziełach. Takie podejście do filozofii moralnej Kanta zdaje się sugerować, że mamy do czynienia z teorią wymyśloną poza wszelkim kontekstem intelektualnym, całkowicie niezależnie od panujących w epoce jej powstania tendencji filozoficznych. Uważam, że jest to przekonanie nieuzasadnione. Co więcej, jego przyjęcie niesie ze sobą ryzyko błędnej interpretacji, wynikającej z pokusy, na którą szczególnie narażeni są dzisiejsi badacze, polegającej na podejmowaniu

¹ Rozważaniom na temat kantowskiej recepcji myśli pietystycznej, a w szczególności koncepcji Philippa Jakoba Spenera, zamierzam poświęcić moją rozprawę doktorską, w której zostaną szczegółowo omówione zagadnienia zasygnalizowane w niniejszym artykule. Z kolei sam artykuł powstał w oparciu o rezultaty badań przeprowadzonych w Interdyscyplinarnym Centrum Badań nad Oświeceniem (IZEA) oraz Interdyscyplinarnym Ośrodku Badania Pietyzmu (IZP) w Halle w trakcie pobytu badawczego, jaki odbyłam tam w 2009 roku w ramach stypendium Fundacji Fritza Thyssena.

próby wyjaśniania niezrozumiałych fragmentów pism Kanta w oparciu o współczesne intuicje. Aby zminimalizować owo ryzyko, konieczne jest dokonanie możliwie najdokładniejszej rekonstrukcji kontekstu intelektualnego, w jakim kantowska etyka wzięła swój początek. Pomyślnie przeprowadzenie tego przedsięwzięcia nie będzie możliwe, jeśli nie zostanie w nim uwzględniona rola, jaką w procesie kształtowania się kantowskich idei odegrał pietyzm.

Należy podkreślić, że proponowany przeze mnie kierunek badań jest dość specyficzny; analiza odbywa się bowiem na pograniczu dwóch dziedzin – filozofii i teologii. Ponadto jego przyjęcie wiąże się z wkroczeniem na niezbadane dotąd obszary filozofii. Jak się przekonamy, dotychczas tematowi wpływu pietyzmu na myśl Kanta poświęcono bardzo niewiele prac naukowych, zaś te, które powstały, dotyczą bardziej kantowskiej filozofii religii, niż etyki. Mimo to uważam za istotne zaprezentowanie stanu badań nad tym mało popularnym zagadnieniem. Na podstawie dostępnych opracowań można bowiem dostrzec szereg trudności powstałych w trakcie badania tego tematu oraz stereotypów, jakie się z nim wiążą. Dotychczas poczynione próby ustalenia relacji pietyzmu i filozofii Kanta, jak i trudności z nimi związane, chciałabym przedstawić w pierwszej części artykułu, aby następnie przejść do zaprezentowania własnej propozycji analizy relacji pietyzmu do kantowskiej etyki.

KONTEKST HISTORYCZNY

Śledząc historię życia Kanta, nie sposób mieć wątpliwości co do faktu, iż pietyzm był jednym z elementów stale obecnych w jego codziennym otoczeniu. Jeszcze współcześni Kantowi biografowie, jak Ernst Ludwig Borowski, opowiadali, że Kant wychował się w bardzo religijnej pietystycznej rodzinie², od dziecka miał też kontakt z Franzem Albertem Schultzem – pietystycznym teologiem, który przybył do Królewca z Halle i odegrał bardzo ważną rolę w życiu filozofa. Schultz był bowiem nie tylko opiekunem duchowym oraz przyjacielem rodziny, ale także dyrektorem Collegium Fredericianum, do którego w dzieciństwie uczęszczał Kant. Później, w okresie studiów

² L. E. Borowski, *Leben und Charakter Immanuel Kants* [w:] F. Groß (wyd.), *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen der Zeitgenossen*, Darmstadt 1993, s. 11. Por. K. Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und sein Werk*, Hamburg 1977, s. 18, 19.

Kanta, Schultz został także rektorem Królewieckiego Uniwersytetu Albertina³.

Schultz nie był jedynym pietystą w akademickim środowisku Królewca. W okresie od semestru zimowego 1740–1741 roku do semestru letniego 1748 roku⁴, czyli w trakcie studiów Kanta, wśród wykładowców, na zajęcia których mógł uczęszczać, pietystami byli także Johann David Kypke oraz Johann Gottfried Teske. Podobno też sam Schultz namawiał młodego Kanta na uczestnictwo w zajęciach Carla Andreasa Christianiego, ze względu na jego pietystyczne poglądy⁵. Wśród docentów będących pietystami nie sposób pominąć także osoby Martina Knutzena, na zajęcia którego (w przeciwieństwie do zajęć Kypkego i Christianiego⁶) Kant chętnie uczęszczał i z którym udało mu się zaprzyjaźnić.

Jak widzimy, pietyzm obecny był zatem zarówno w codzienności zwykłych mieszkańców Królewca, jak i w sferze debat akademickich na uniwersytecie. Jego przedstawiciele występowali tam na równi ze zwolennikami innych nurtów myślowych, jak choćby racjonalizmu Christiana Wolffa, z którymi – w odróżnieniu od innych ośrodków naukowych, jak np. Halle – weszli w dialog. W dużej mierze za sprawą Franza Alberta Schultza w Królewcu doszło wręcz do swoistej fuzji myśli pietystycznej z filozofią wolfiańską. Ten stan rzeczy, który obecnie uważany jest za niezwykle istotny, ponieważ stanowi dowód na niewykluczanie się pietyzmu i proponowanego przez Wolffa racjonalnego sposobu uprawiania filozofii, dostrzegali i chętnie podkreślali biografowie Kanta jeszcze z początków XX wieku. Bruno Bauch w 1917 roku stwierdził:

Forma ich religijnej aktywności przejawiała się w ramach ówczesnego swobodnego kształtu protestantyzmu, który akurat w Królewcu wykazał się tak charakterystycznymi znamionami, iż często określano go mianem „królewieckiego pietyzmu”. Podczas gdy w Halle, miejscu oddziaływania Wolffa, podobnie jak i Franckego, racjonalizm i pietyzm gwałtownie starły się ze sobą, tak w Królewcu obydwie te siły weszły w doniosłe

³ K. Lawrynowicz, *Albertina: zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Berlin 1999, s. 155–156.

⁴ M. Oberhausen, R. Pozzo (wyd.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg: (1720–1804)*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999.

⁵ B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876, s. 139.

⁶ Zob. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, s. 50. Por. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, s. 138–139.

pojednanie, którego właściwy cel oraz najgłębsza treść przejawiały się w „zgodności rozumu z wiarą”⁷.

Także Karl Vorländer w 1924 roku podkreślał, iż:

Ów związek, który rozluźnił się około roku 1723 w Halle – wówczas to pobożny Francke dostrzegł w wypędzeniu Wolffa wysłuchanie swoich modlitw o uwolnienie z tej wielkiej „władzy mroku” – powtórzył się jakieś ćwierć wieku później w Królewcu⁸.

Z kolei Moritz Kronenberg zwrócił szczególną uwagę na osobę Franza Alberta Schultza. Napisał:

A zatem nadeszło to, co na pierwszy rzut oka wydaje się zadziwiające, a mianowicie, iż później pietyzm wszedł w związek nawet z oświeceniem i połączył się częściowo z jego spójnymi poglądami. Pomiędzy tymi, którzy poszukiwali i utrwaliли owo pojednanie pietyzmu i oświecenia, był królewiecki teolog Franz Albert Schultz, który wywarł największy wpływ na wychowanie moralne Kanta⁹.

Jednakże samo dostrzeżenie przez historyków obecności pietyzmu w kantowskiej codzienności nie stanowi jeszcze dowodu na to, iż doktryna ta rzeczywiście wywarła wpływ na filozofię Kanta. Pewnych spekulacji na temat tego zagadnienia podjęli się już późniejsi badacze, m.in. Josef Bohatec, który w swoich pismach odrzucił możliwość wpływu pietyzmu na kantowską filozofię. Argumentem, który przedstawił, jest nieobecność w kantowskiej koncepcji pewnych charakterystycznych elementów dogmatyki pietystycznej, na przykład nauki o grzechu pierworodnym¹⁰. Odmienne stanowisko zaprezentował natomiast Georg Holmann w swoim artykule pod tytułem *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, w którym dowodził, iż zarówno bliskie związki Kanta z pietystami w codziennym życiu, jak i terminologia, jaką filozof posługuje się w swoich pismach z filozofii religii, dowodzi wpływu, jaki nurt pietystyczny wywarł na jego myślenie¹¹. Za istotną należy także uznać pracę Benno Erdmanna pod tytułem *Martin Knutzen*

⁷ B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, 1917, s. 6.

⁸ K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, s. 22.

⁹ M. Kronenberg, *Kant: sein Leben und seine Lehre*, München 1922, s. 24.

¹⁰ J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischer Quellen*, Hildesheim 1966, s. 327–332.

¹¹ G. Holmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, Halle/S. 1899.

und seine Zeit, której autor dopatrywał się wpływu pietyzmu na Kanta, skupiając się na jego bliskiej relacji z Martinem Knutzenem¹².

Jeśli chodzi o stan najnowszych badań nad kantowską recepcją pietyzmu, szczególnie wartymi uwagi są dwie prace. Pierwszą z nich jest książka Jamesa Jakoba Fehra pod tytułem *Ein wunderlicher nexus rerum. Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, traktująca o specyficznej formie królewieckiego pietyzmu i będąca w zasadzie analizą życia i twórczości Franza Alberta Schulza¹³. Mimo iż Fehr w swoim tekście związkowi Kanta z pietyzmem poświęcił jeden krótki rozdział uznając, że królewiecka odmiana tego nurtu musiała naznaczyć kantowską filozofię, książka ta jest ważna także z innego powodu. Dzięki zaprezentowaniu racjonalnej teologii Schulza, Fehr pokazał bowiem, iż – wbrew pewnym stereotypom – przekonania pietystyczne wcale nie wykluczały się z oświeceniowym dążeniem do rozumowego poznawania rzeczywistości i tym samym dialog tej doktryny z dyskursem filozoficznym był jak najbardziej możliwy.

Kolejną wartą wspomnienia pozycją jest praca pod tytułem *Kant und der Pietismus*, której autorem jest Kazuya Yamashita¹⁴. Dokonał on porównania poglądów na różne kwestie Kanta oraz Philippa Jakoba Spenera. Chociaż wybór zagadnień, w odniesieniu do których Yamashita przeprowadził konfrontację poglądów obydwu myślicieli, nie został uzasadniony i wydaje się raczej przypadkowy¹⁵, ważne jest, dlaczego wybranym przez niego pietystycznym autorem jest właśnie Spener, a nie któryś z królewieckich pietystów. Zupełnie inaczej niż opierający się głównie na danych biograficznych Fehr, Yamashita wskazał na konkretne miejsca w tekstach Kanta, które bezpośrednio nawiązują do teologii Spenera¹⁶.

Chciałabym zaprezentować kilka problemów, z jakimi musieli zmierzyć się wymienieni wyżej badacze, ale także i stereotypów, którym niekiedy ulegali. Pomimo iż owe stereotypy i trudności pojawiły się przeważnie w kontekście badań historycznych albo rozważań

¹² B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit...*

¹³ J. J. Fehr, „*Ein wunderlicher nexus rerum*”. *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim 2005.

¹⁴ K. Yamashita, *Kant und der Pietismus. Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Speners*, Berlin 2000.

¹⁵ Por. J. Wallmann, *Kazuya Yamashita, Kant und der Pietismus* [w:] „*Pietismus und Neuzeit*” (34), Göttingen 2008, s. 301–303.

¹⁶ Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus*, s. 3–4.

z zakresu filozofii religii, w znacznym stopniu odnoszą się one także do analizy wpływu pietyzmu na kantowską etykę i dlatego powinny tutaj zostać wspomniane.

Największą trudnością, na jaką napotymano przy badaniu tego zagadnienia, jest fakt, iż Kant bardzo rzadko w swoich pismach wspomina o pietystach, a nazwiska przedstawicieli tego ruchu pojawiają się w tekście zaledwie kilka razy. Samo słowo „pietyzm” wraz z różnymi jego wariantami zostało przez Kanta użyte około 10 razy. Ponadto, część wypowiedzi filozofa na temat pietyzmu ma charakter raczej krytyczny. W *Sporze fakultetów* Kant określa pietyzm mianem sekty religijnej¹⁷, w innych pismach także ostrożnie dystansuje się od nauki pietystycznej. W podobnie krytycznym tonie wygłaszał on swoje wykłady. W notatkach Vigilantiusa z kantowskich wykładów z roku 1793–1794 możemy napotkać na stwierdzenie:

Tak samo burzycielami powszechnej pomyślności oraz miłości dla ludzi są każdego rodzaju separatyści i sekciarze, klubiści, bracia łożowi, hernhuci, pietyści¹⁸.

Na gruncie powyższych spostrzeżeń swój początek bierze jeden ze stereotypów dotyczących związku filozofii Kanta z pietyzmem, a mianowicie przekonanie, że skoro Kant tak rzadko i krytycznie mówi o pietystach, z pewnością nie jest możliwe, aby pozostawał pod jakimkolwiek wpływem ich nauczania. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że, aby przychylić się do tego – moim zdaniem niczym nieuzasadnionego – poglądu, za kryterium badania stopnia zależności między filozofią a pietyzmem, należałoby obrać bądź to częstotliwość występowania kantowskich uwag o pietyzmie, bądź też stopień afirmacji, z jaką Kant wygłaszał swoje uwagi. Konsekwentnie stosując tego rodzaju kryteria, należałoby jednocześnie uznać, że system myślowy Kanta powstał całkowicie niezależnie od wszelkiego kontekstu intelektualnego. Ewentualny wpływ takich filozofów, jak Christian Wolff, albo Alexander Gottlieb Baumgarten także musiałby zostać zanegowany. W rezultacie filozofię Kanta należałoby postrzegać jako całkowicie autorski projekt, który powstał zupełnie niezależnie od wszelkiego kontekstu intelektualnego. Kant bowiem często dystansował się wobec dorobku swoich poprzedników, jednocześnie przejmując pewne elementy z ich systemów.

¹⁷ I. Kant, *Spor fakultetów*, tłum. Mirosław Żelazny, Toruń 2003, s. 104.

¹⁸ Zob. *Metaphysik der Sitten Vigilantius 1793–1794, Von den Liebes- und Tugendpflichten*, §. 116 [w:] *Kant's gesammelte Schriften*, T. XVII, Berlin 1975, s. 674.

Powyższa trudność jest zapewne jedną z przyczyn, dla których część uczonych, a wśród nich Georg Holmann, Benno Erdmann oraz James Jakob Fehr, zdecydowała się obrać zupełnie inny kierunek, chcąc zbadać owe zależności. Sferą, w której dochodziło do prób określenia wpływu pietyzmu na myśl Kanta, jest historia życia filozofa oraz dane biograficzne. Kiedy czytamy historię Królewca albo śledzimy biografię Kanta, powszechna obecność pietyzmu w ówczesnej codziennej rzeczywistości wręcz pozbawia nas wszelkich wątpliwości co do faktu, iż pietyzm musiał w jakiś sposób wpłynąć na kantowskie przekonania. Wychowanie w religijnej pietystycznej rodzinie, kontakty z Franzem Albertem Schulzem, nauka w Collegium Fredericianum, kontakt z pietystami na Uniwersytecie, wreszcie przyjaźń z Martinem Knutzenem – aż trudno uwierzyć, żeby nie pozostawiły po sobie żadnego, nawet najmniejszego śladu w kantowskiej filozofii. Tym bardziej kiedy na temat zwolenników pietyzmu sam Kant tak mówił:

Ludzie traktujący go poważnie, odznaczali się w zaszczytny sposób. Posiadali najwyższe, co człowiek może posiadać, tę cichość, tę pogodę, ten wewnętrzny spokój, którego nie zaburzają żadne cierpienia. Żadna opresja, żadne prześladowanie nie wprawiały ich w zniechęcenie, żaden konflikt nie był wystarczający, aby wywołać ich gniew oraz wrogość¹⁹.

Z pewnością trudno jest negować wartość informacji historycznych dla zrozumienia filozofii Kanta, jednakże pogląd ten także nie jest uzasadniony. Za pomocą faktów biograficznych nie można bowiem wyjaśnić charakteru filozofii. Nawet najbardziej nacechowane emocjonalnie wypowiedzi prywatne Kanta na temat pietystów nie mogą mieć statusu argumentu filozoficznego. Jak długo zatem nie zostaną podane konkretne dowody w tekście, nie można uznać tego tropu za słuszny. Ponadto należy pamiętać, że kiedy Kant znajduje się pod największym wpływem otoczenia, uczęszcza na wykłady Schultza, bądź debatuje z Knutzenem, jest jeszcze studentem, tymczasem idee filozoficzne, co do których wymienieni badacze podejrzewają, że zawierają ślady pietystycznych wpływów, zostały sformułowane pod koniec życia filozofa. Co więcej, w przypadku rozważania wpływu Schultza i Knutzena, czyli przedstawicieli tak zwanego „królewieckiego pietyzmu”, należy być podwójnie ostrożnym. Jak już wcześniej wspominałam, owa szczególna odmiana pietyzmu była silnie naznaczona przez nurt filozofii

¹⁹ K. Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und sein Werk*, s. 18–19.

racjonalnej. Schultz i Knutzen nie są zatem tylko pietystami, ale także myślicielami uprawiającymi filozofię według zasad szkoły Leibniza i Wolffa. Jeśli nawet Kant znajdował się pod ich wpływem, nie jest jednoznacznie jasne, czy był to wpływ pietyzmu, czy też racjonalizmu.

Jak widzimy, wykazanie zależności między pietyzmem a myślą Kanta nie jest bynajmniej sprawą prostą. Zapewne chcąc rozwiązać tę trudność, wspomniany już autor, Kazuya Yamashita, skomentował ów stan rzeczy, powiadając, że, aby dostrzec pietystyczny wymiar filozofii Kanta, należy spojrzeć na całość jego myśli. Jego zdaniem dopiero filozofia Kanta w całości, potraktowana jako teoria poznania, etyka i teologia, ma w tle pietystyczną religijność. I tak, według tej koncepcji *Krytyka czystego rozumu* ma na celu wyczyszczenie wiary od wpływu poznania ludzkiego przez zbadanie możliwości ludzkiego poznania. *Krytyka praktycznego rozumu* potwierdza ważność etyki sumienia i obowiązku na gruncie odkrytego filozoficznie prawa Boskiego i prezentuje rozumową wiarę w Boga. Z kolei *Krytyka władzy sądenia* pokazuje moralne uporządkowanie świata przez Boga i podkreśla miejsce człowieka w świecie jako celu stworzenia²⁰. Nawet jeśli intuicje Yamashity są słuszne, nie sposób zgodzić się z tym, że stanowią one zadowalający dowód filozoficzny. Śladów wpływu pietystycznego na Kanta poszukiwać można jedynie w jego tekstach.

METODA BADANIA

Jak widzimy, analiza kantowskiej recepcji idei pietystycznych wiąże się z poważnymi trudnościami. W tej sytuacji, aby uniknąć popełnienia nadużyć interpretacyjnych, bardzo istotne jest wypracowanie odpowiedniej metody analizy. Zanim zatem przejdę do własnej refleksji nad wpływem pietyzmu na kantowską etykę, chciałabym krótko przedstawić kilka założeń metodologicznych, jakie przyjąłem w moich badaniach.

Przede wszystkim będę opierać się głównie na tekstach, pomijając wszelkie historyczne i biograficzne dane. Uważam, że rozpoczynając pracę nad takim zagadnieniem zbyt ryzykowne jest szybkie włączanie wyników analiz biograficznych. Jedynie teksty Kanta powinny stanowić główny materiał badawczy i tylko w oparciu o ich treść można starać się dowodzić czegokolwiek.

²⁰ Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus*, s. 312–313.

Ponadto, w kontekście badania zależności między pietyzmem a myślą Kanta, bardzo istotne jest wprowadzenie ograniczeń w rozumieniu i stosowaniu terminu „pietyzm”. Słowo to określa bowiem niezwykle szerokie zjawisko historyczne, które ma wiele aspektów społecznych i filozoficzno-teologicznych. Uważam, że trzeba wprowadzić dwa niezbędne odróżnienia. Pierwsze z nich polega na ustaleniu, o jakiej formie pietyzmu można w ogóle w sposób uprawniony mówić w kontekście badania kantowskiej recepcji. Jak wspomniałam, zjawisko to było tak szerokie i skomplikowane, że istniały z pewnością formy pietyzmu, które w niczym nie naznaczyły myśli Kanta, choćby z tego powodu, że zapewne nie miał z nimi żadnego kontaktu; ani nie spotykał ich przedstawicieli, ani nie dysponował odpowiednimi tekstami. Dlatego też w sposób uprawniony można brać po uwagę tylko taką formę pietyzmu, jaka wyłoni się na podstawie treści tekstów Kanta.

Kolejne ograniczenie, jakie należy wprowadzić, polega na zróżnicowaniu pietyzmu rozumianego jako szczególny światopogląd i jego przejawów, od pietystycznej teorii filozoficzno-teologicznej. Oczywiście są to sfery, które co prawda wzajemnie się przenikają, jednak oddzielenie ich jest niezbędne, jeśli chcemy dookreślić przedmiot naszych poszukiwań na gruncie filozofii Kanta. Jak dowodził wspomniany już James Jakob Fehr, pietyzm wcale nie musiał wykluczać się wzajemnie z naukowym podejściem do filozofii. Izolując tymczasem pietystyczny światopogląd od pietystycznego dyskursu teoretycznego, zamykamy się na bazujące na stereotypach teorie, głoszące, iż przykładowo wychowanie Kanta w środowisku pietystycznym z pewnością wpłynęło na charakter i treść jego filozofii. Jeśli potraktujemy pietystyczne kazania, traktaty bądź katechizmy jako źródła teorii oraz ograniczymy się do badania jedynie ich treści, argumentów i dowodów, będziemy mogli szukać konkretnych konstrukcji intelektualnych w kantowskich rozwiązaniach. Nie należy przy tym zapominać, że analiza wpływu pietyzmu na etykę Kanta odbywa się na pograniczu dwóch zupełnie odmiennych dyscyplin – filozofii i teologii. Każda z obydwu dziedzin ma inny charakter i używa własnego specyficznego języka. Musimy uwzględnić to w naszych badaniach i nie traktować dzielących je różnic jako przeszkody uniemożliwiającej jakiegokolwiek porównania. Fakt, iż pietyści piszą o wpływie Ducha Świętego i grzechu pierworodnym, czyniąc z tych idei integralną część swojego systemu, nie świadczy o tym, że w ich myśleniu nie ma konstrukcji intelektualnych, które nie mogą być porównywane z kantowskimi.

ANALIZA FILOZOFICZNA

Mając na względzie powyższe uwagi, możemy przejść do analizy zagadnienia śladów pietyzmu w kantowskiej etyce. Moje analizy chciałabym rozpocząć od przytoczenia treści dwóch tekstów Kanta, które najpowszechniej kojarzone są z kantowską filozofią religii, a mianowicie *Sporu fakultetów* oraz *Religii w obrębie samego rozumu*. Zabieg ten ma dwie przyczyny. Na podstawie wymienionych tekstów można bowiem dowieść bezpośrednio inspiracji pietyzmem w odniesieniu do pewnych zagadnień, które, jako takie, należą także do dziedziny kantowskiej etyki i na jej gruncie znajdują swoją kontynuację. Szczególnie będą interesować nas trzy zagadnienia: predyspozycja do dobra, dobra wola oraz chcenie działania z obowiązku.

Za punkt wyjścia dla naszych analiz chciałabym przyjąć pietystyczną koncepcję ponownego narodzenia. Z kolei formą pietyzmu, z którą będę konfrontować kantowskie koncepcje, będzie nauka Philippa Jakoba Spenera. Był on jednym z naczelnych teologów nurtu pietystycznego, nazywanym niekiedy wręcz ojcem bądź założycielem pietyzmu. W czasie życia Kanta pisma Spenera były powszechnie znane, niektóre z nich z pewnością znajdowały się wśród zasobów Biblioteki Królewskiej, a ponadto wygłaszano na ich podstawie wykłady uniwersyteckie²¹. Z punktu widzenia naszej analizy o wiele istotniejszym jest jednak fakt, iż Kant w swoich pismach bezpośrednio nawiązuje do konkretnej koncepcji Spenera, a mianowicie do bardzo powszechnej w pietyzmie teorii ponownego narodzenia.

Nauka o ponownym narodzeniu stoi w centrum teologii Spenera. Koncepcja ta opiera się na przekonaniu, iż wskutek grzechu pierworodnego obraz Boży w człowieku stał się zamazany, a natura ludzka pozostaje zepsuta. Stan natury jest domyślną kondycją człowieka i punktem wyjścia dla ewentualnego rozwoju duchowego. Śledząc rozważania Spenera można wyliczyć kilka elementów charakteryzujących trwanie w tym stanie. Myśliciel opowiada na przykład o odczuwaniu pociągu do zła, uleganiu pokusom cielesnym, słabości woli, koncentrowaniu się na sobie, oraz niemożności rozpoznania Boga. Człowiek nie jest jednak skazany na wieczne trwanie w tym stanie, może bowiem przejść ponowne narodzenie. Zmiana ta dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego, gdyż człowiek jest zbyt słaby i zepsuty, aby doprowadzić

²¹ Zob. M. Oberhausen, R. Pozzo (wyd.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804)*, Stuttgart 1999, s. 30, 33, 36, 54.

samodzielnie do swojej przemiany. Stan łaski w pewnym sensie stanowi kompletne zaprzeczenie stanu natury. Kondycja jednostki żyjącej w stanie łaski jest inna jakościowo. Można wyodrębnić dwa elementy tej zmiany: pierwszym z nich jest powstanie w człowieku skłonności do czynienia dobra, drugim – zasadnicza zmiana w sposobie używania rozumu. Elementy te warunkują się wzajemnie, bowiem właściwie rozpoznając rzeczywistość na gruncie rozumu, człowiek w stanie łaski uczy się racjonalnie identyfikować dobro, po rozpoznaniu którego po prostu nie może nie chcieć go czynić. Chcenie, zdaniem pietystów, polega na trafnym rozpoznaniu i podporządkowaniu się konieczności rządzącej światem.

W *Sporze fakultetów* Kant odwołuje się do koncepcji ponownego narodzenia. Stwierdza tam:

Zadanie, z którym żarliwie zwrócił się dzielny Spener do wszystkich nauczycieli kościoła, jest następujące: wykład religijny musi mieć za cel uczynienie z nas innych, a nie po prostu lepszych ludzi (tak jak gdybyśmy byli już dobrzy, lecz w niewystarczającym stopniu)²².

Ten krótki fragment niesie ze sobą bardzo istotne informacje. Przede wszystkim Kant sam mówi o Spenerze i co więcej, wcale nie wypowiada się o nim w krytycznym tonie. Poza tym, na podstawie jego treści, zyskujemy pewność, że zna jego naukę postulującą rozwój moralny i stawanie się „nowymi ludźmi”. Dalsze fragmenty *Sporu fakultetów* potwierdzają tylko tę znajomość. Kant bowiem obszerniej referuje w nich pietystyczną naukę o ponownym narodzeniu:

Innymi słowy, gdy żar pokuty osiągnie swój najwyższy poziom, nadchodzi przełom i czysty metal ponownie narodzonego zabłyska pod szlaką, która, choć go pokrywa, to nie zanieczyszcza, czyniąc go przydatnym do miłego Bogu zastosowania w dobrym sposobie życia. – Ta radykalna przemiana zaczyna się od cudu, zaś kończy się tym, co moglibyśmy zwykle uznać za naturalny, gdyż żąda tego rozum, a mianowicie moralny, dobry tryb życia²³.

Zagadnienie ponownego narodzenia pojawia się jeszcze w jednym tekście Kanta, a mianowicie w *Religii w obrębie samego rozumu*. W rozdziale zatytułowanym *O przywróceniu mocy pierwotnej pre-dyspozycji do dobra* Kant tłumaczy na czym polega ów fenomen:

Jeżeli jednak ktoś ma się stać człowiekiem dobrym moralnie [...], a nie tylko prawnie, tj. człowiekiem cnotliwym według inteligibilnego charakteru [...], który gdy

²² I. Kant, *Spór fakultetów*, s. 103.

²³ Tamże, s. 104–105.

rozpozna coś jako obowiązek, nie potrzebuje już żadnej innej pobudki oprócz przedstawienia samego obowiązku; to nie może się dokonać przez stopniową reformę, dopóki podstawa maksym nie jest moralnie czysta, lecz musi zostać wywołane przez rewolucję w usposobieniu człowieka [...]. Przemiana w nowego człowieka jest rodzajem ponownego narodzenia, czymś takim jak nowe stworzenie (Ew. Jana 3,5 porównana z I Księgą Mojżeszową 1,2) i przemianą serca²⁴.

Przytoczony fragment także zdaje się sugerować kantowską znajomość nauki Spenera. Kant bowiem nie tylko powołuje się na identyczne fragmenty Pisma Świętego, ale ponadto używa dokładnie takiej samej terminologii, co Spener, który w *Evangelische Glaubenslehre*, w kazaniu poświęconym ponownemu narodzeniu, powiedział:

[...] i tak oto musimy nie tylko inaczej postępować [...], ale musimy stać się całkiem innymi ludźmi i otrzymać nowe serce; co nazywamy ponownym narodzeniem albo nowym stworzeniem [Die Evangelische Glaubenslehre 1688, Evangelium Johan. III 1–15]²⁵.

Kant nie tylko przywołuje teorię o ponownym narodzeniu w jej teologicznym brzmieniu, ale także definiuje ją we własnych, etycznych terminach. Jako „serce” Kant rozumie „zdolność albo niezdolność woli do przyjmowania prawa moralnego za swoją maksymę”²⁶.

Ponadto, tak samo jak Spener w *Evangelische Glaubenslehre*, który powiada, że człowiek ponownie narodzony „[...] posiada całkiem inny charakter, odwagę oraz usposobienie, niż wcześniej był usposobiony”²⁷ – Kant utożsamia ponowne narodzenie ze zmianą usposobienia. Stwierdza mianowicie:

„[...] przemiana usposobienia złego człowieka w usposobienie człowieka dobrego jest zmianą, odpowiednio do prawa moralnego, najwyższej wewnętrznej podstawy przyjmowania maksym, o ile ta nowa podstawa (nowe serce) sama jest niezmienna”²⁸.

A zatem, mówiąc o przemianie serca, Kant ma na myśli przemianę dokonującą się w sferze procesu namysłu moralnego jednostki, której rezultatem jest zdolność tej jednostki do wyboru maksymy działania według prawa moralnego. Jak widzimy, kantowskie uwagi o ponow-

²⁴ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Kraków 1993, s. 71.

²⁵ Ph. J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre 1688* [w:] *Schriften*, Bd. 3.1, Teilbd. 1–2, Hildesheim 1986–1988, s. 698.

²⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 51.

²⁷ Ph. J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre*, s. 708.

²⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 75.

nym narodzeniu, choć wypowiedziane zostały w kontekście rozważań z zakresu filozofii religii, mają w tle założenie o świadomej zdolności ludzi do wybierania dobra, które stanowi jeden z fundamentów jego systemu etycznego.

Nie sam jednak akt ponownego narodzenia stanowi dla Kanta przedmiot najwyższego zainteresowania, wszak w świetle jego filozofii nie musi ono nawet rzeczywiście mieć miejsca. O wiele istotniejszy jest dla niego owoc tego aktu, a mianowicie specyficzna kondycja człowieka, który samodzielnie i świadomie chce postępować tak, jak nakazuje prawo moralne. Zauważmy, że w swoich odwołaniach do nauki pietystów, Kant zwrócił szczególną uwagę właśnie na ów szczególny stan. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant pisze, iż idea bezwarunkowej chęci posłuszeństwa wobec prawa i czynienia dobra „mieści w sobie coś niezwykłego”²⁹. Ową moralną kondycję określa Kant mianem dobrej woli.

Na ile uprawnionym jest jednak porównywanie pietystycznej kondycji człowieka ponownie narodzonego z człowiekiem posiadającym dobrą wolę według założeń Kanta? Istnieje oczywiście wiele różnic, dzielących obydwie intelektualne konstrukcje. Największa z pewnością odnosi się do różnicy dyskursów, w jakich się pojawiają. W filozofii Kanta nie ma miejsca na dogmatyczne założenia leżące u podstaw nauki Spenera, jak na przykład działania Ducha Świętego. Chciałabym skupić się jednak na podobieństwach i wskazać trzy analogie między spenerowskim stanem łaski oraz kantowską dobrą wolą.

Pierwszym rzucającym się w oczy podobieństwem jest fakt, iż zarówno trwanie w stanie łaski w teologii Spenera, jak i obecność dobrej woli w filozofii Kanta stanowią czynnik warunkujący wartość moralną czynu. Żaden inny element nie jest w stanie nadać działaniu pozytywnej wartości moralnej, tak jak świadoma decyzja czynienia dobra. Obydwaj autorzy zgadzają się co do faktu, że człowiek może działać z różnych pobudek. Kant uważał, że każdy człowiek – a więc także ten, który posiada dobrą wolę – doświadcza nieustannie rozmaitych skłonności. Owe skłonności i pokusy mogą stanowić realne motywy działania, które jednakże nie zawsze muszą być rozpoznawalne z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Dlatego także wówczas, kiedy wydaje się, iż ktoś czyni coś dobrego, jedynym kryterium oceny, czy rzeczywiście tak jest, mogą być jego wewnętrzne motywy. Tak jak w jednym

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, Kęty 2001, s. 12.

z przykładów Kanta z *Uzasadnienia metafizyki moralności* kupiec decydujący się na sprzedaż towarów po uczciwej cenie może zarówno kierować się egoizmem, dbając o swoją dobrą opinię, może czerpać radość z satysfakcji klientów, a może też kierować się obowiązkiem. I, jak powiada Kant, choć każdy z tych motywów przyniesie taki sam rezultat, jedynie działanie z obowiązku uczyni czyn kupca słusznym moralnie³⁰.

W teologii Spenera sytuacja prezentuje się bardzo podobnie. Nawet stan ponownego narodzenia nie przynosi całkowitego uwolnienia od skłonności do grzechu, a w życiu osoby ponownie narodzonej stale obecne są pokusy wszelkiego rodzaju. Owe pokusy mogą oczywiście cały czas stanowić dla takiej osoby motyw do działania. Ale pomimo to, jedynie osoby w stanie łaski mogą popępiać dobre uczynki, gdyż tylko one potrafią w sposób świadomy podejmować działanie według nakazów prawa Bożego. W swoim Komentarzu do Małego Katechizmu Marcina Lutra Spener odpowiada na pytanie, czy „osoby ponownie nie-narodzone także mogą popępiać dobre uczynki”:

Mogą oni oczywiście popępiać jeden czy drugi uczynek, który z zewnątrz jest zgodny z prawem i w tym sensie jest dobry, jednakże nie mogą oni popępiać właściwie dobrych, miłych Bogu uczynków³¹.

A zatem każdy człowiek może działać tak, iż jego czyny przyniosą obiektywnie dobre skutki, jednakże dopóki nie jest osobą ponownie narodzoną, będzie on czynił dobro w pewnym sensie przypadkowo. Zupełnie jak w teorii Kanta, według której człowiek może działać bądź to zgodnie z obowiązkiem, bądź z obowiązku, ale wartość jego uczynków leży w jego świadomej decyzji podążania za nakazami prawa³².

Po tym spostrzeżeniu możemy łatwo przejść do kolejnego podobieństwa łączącego koncepcje Kanta i Spenera, które ściśle łączy się z właśnie omawianym problemem. Mam tu na myśli podobną istotę kondycji osoby w stanie łaski oraz osoby, która posiada dobrą wolę, polegającą na ich stosunku do ogólnych nakazów prawa. W przypadku teologii Spenera prawem tym jest oczywiście prawo Boże. U Kanta chodzi o prawo rozumu, jednakże w obydwu koncepcjach prawo ma charakter pewnej obiektywnej konieczności. Prawo jest rozpoznawane i szanowane zarówno przez jednostkę posiadającą dobrą wolę, jak

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ Ph. J. Spener, *Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers*, Bielefeld 1984, s. 124.

³² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 17–19.

i przez jednostkę w stanie łaski. Okazuje się, że owa towarzysząca im „niepojęta chęć czynienia dobra”, która nadaje wartość moralną wszelkim czynom, polega na przestrzeganiu pewnych reguł prawa.

Chciałabym zwrócić uwagę na pewną mało znaną definicję dobrej woli, jaką Kant przedstawił podczas swoich wykładów. Najczęściej jego rozumienie dobrej woli kojarzone jest z ogólnym określeniem jej w pierwszym rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności*, gdzie opisuje ją jako jedyną rzecz, „którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą”³³. Tymczasem w notatkach Mrongoviusa, z tego samego okresu z którego pochodzi *Uzasadnienie metafizyki moralności*, bo z przełomu lat 1784–1785, napotykamy na następujący opis:

Zasadę moralności stanowi zatem idea woli – o ile jest ona dla samej siebie prawem. Prawem dla siebie jest taka wola, której maksymy mogą obowiązywać jako powszechne prawo, ponieważ to, czego ona chce, jest zarazem powszechnym prawem. Jest to dobra wola³⁴.

Jak widzimy, decydującym elementem w tej definicji dobrej woli jest dostosowanie indywidualnego chcenia do powszechnie obowiązujących reguł.

Podobnie i Spener za cechę osoby ponownie narodzonej uważa jej celowe postępowanie zgodnie z wolą Boga, która jest zarazem prawem oraz koniecznością rządzącą światem. Aby Boskie prawo mogło być przestrzegane, musi ono zostać najpierw rozpoznane i – inaczej niż w koncepcji Kanta – sam ludzki rozum do tego nie wystarcza, zaś warunkiem, który owo poznanie umożliwia, jest stan łaski. To właśnie ponowne narodzenie jest tym, co uzdalnia ludzką władzę rozumową do właściwego rozpoznania i zrozumienia reguł ustanowionych przez Boga:

Komu Prawo wskazuje dobre uczynki? Wszystkim ludziom. Ale tylko ponownie narodzeni rozumieją je właściwie, tak jak należy³⁵.

– powiada Spener. Dlatego też, jak zauważyliśmy wcześniej, osoby ponownie nienarodzone, choćby nawet bardzo tego chciały, nie mogą czynić dobra, ponieważ nie są one w stanie w sposób intencjonalny wypełniać nierozpoznanych do końca nakazów. Istota dobrego uczynku

³³ Tamże, s. 11.

³⁴ Zob. Moral Mrongovius II 1784/1785 [w:] *Kant's gesammelte Schriften*, T. XXIX, Berlin 1980, s. 628.

³⁵ *Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers*, s. 123.

leży bowiem w intencji, która nie może się wykształcić bez uprzedniego rozpoznania praw.

Trzecia analogia, którą chciałabym zaprezentować, odnosi się właśnie do elementu intencji. Zarówno w koncepcji Spenera, jak i Kanta na pewnym etapie procesu motywacji moralnej pojawia się pewien specyficzny rodzaj doświadczanego przez jednostkę chcenia wypełniania nakazów prawa. Początek swój bierze ono w momencie rozpoznania owych nakazów. Zwróćmy uwagę, że jest to konstrukcja nieco wymykająca się naszym dzisiejszym intuicjom, według których nakaz jawi się raczej jako pewien przymus, nie zaś reguła, której treść koresponduje z arbitralną wolą człowieka. Właśnie ów drugi rodzaj pojmowania chcenia występuje w myśli Kanta oraz Spenera.

I tak oto Kant powiada, iż „dobra wola, jest dobra przez chcenie”³⁶. Owo specyficzne chcenie nie opiera się jedynie na wiedzy, co powinno się uczynić, oraz na pewnym planie działania, ale także na pewnej odpowiedzi emocjonalnej na tę wiedzę. Kant ten właśnie szczególnie rodzaj chcenia utożsamia z poczuciem powinności.

Dlaczego jednak powinienem podporządkować się tej zasadzie, i to [ja] jako rozumna istota w ogóle, a więc z tej przyczyny także wszystkie inne rozumem obdarzone istoty?

– pyta Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i odpowiada:

Przyznaję, że nie popycha mnie do tego żaden interes, ponieważ nie zgadzałoby się to z kategorycznym imperatywem; wszelako muszę mieć w tym koniecznie jakiś interes i przekonać się, jak to się dzieje; albowiem ta powinność jest właściwie chceniem, które występowałoby w każdej istocie rozumnej pod warunkiem, że rozum byłby w niej bez przeszkód praktyczny; u istot, które, jak my, podlegają jeszcze wpływowi zmysłowości jako pobudkom innego rodzaju [...] ową konieczność czynu nazywa się powinnością [...]”³⁷.

Granica między powinnością a czystym chceniem jest dość cienka, bowiem jak właśnie zauważyliśmy, poczucie powinności jest również szczególnie rodzajem chcenia, którego afirmatywny charakter został jednak zaburzony przez przeciwstawne z owym chceniem skłonności.

Moralna powinność jest więc własnym koniecznym chceniem [człowieka] jako członka świata dającego się pojąć czystym intelektem, a jako powinność jest przezeń pojmowana o tyle, o ile uważa on się zarazem za członka świata zmysłów”³⁸

– powiada Kant.

³⁶ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 12.

³⁷ Tamże, s. 65.

³⁸ Tamże, s. 71.

Ideę takiego właśnie „koniecznego chcenia” odnaleźć można także u Spenera, który jednak w odróżnieniu od Kanta, bardzo mocno podkreśla jego afirmatywny charakter. Osoba ponownie narodzona zaczyna bowiem chcieć dokładnie tego, co nakazuje jej rozpoznane przez nią prawo. W rezultacie prawo to przestaje ją niejako obowiązywać, osoba taka staje się wolna od prawa, ponieważ samodzielnie pragnie wypełniania jego nakazów. Spener tłumaczy:

Bóg ich oświeci, żeby wiedzieli, jaka jest Boża wola i Jego prawo, lecz zostanie im to wpisane w serce, aby sami pokochali i chętnie czynili to, co ze sobą niesie i nakazuje Boże prawo³⁹.

Koncepcji chcenia wypełniania przykazań Spener poświęcił jedno ze swoich kazań noszące tytuł *Wolność od prawa*⁴⁰, w którym dowodził, iż ktoś, kto znajduje się w stanie łaski, nie jest podporządkowany Prawu Bożemu w tym sensie, iż staje się ono częścią jego samego. Prawo zostaje wpisane w jego serce. Dlatego też osoba ponownie narodzona „z wolnym i radosnym sercem czyni to, czego oczekuje Prawo”⁴¹. W innym miejscu Spener powiada:

A zatem wierzący mają wolność od prawa, która prowadzi aż do tego, jakby prawo było całkowicie zniesione dla ponownie narodzonych i wierzących i już więcej nie obowiązywało⁴².

W obydwu więc systemach; kantowskim i spenerowskim, obserwujemy, jak przy założeniu pewnej szczególnej kondycji, osoba akceptuje konieczność powszechnego prawa aż do tego stopnia, w którym samoistnie zaczyna oceniać rzeczywistość w kategoriach tego prawa i chcieć dokładnie tego, co jest nakazane. Dla Spenera owa kondycja jest czymś szczególnym, rezultatem Bożego działania, w odróżnieniu od Kanta, który utożsamiał ją po prostu z posługiwaniem się rozumem.

Jednakże tym, co łączy koncepcje obydwu myślicieli, jest napięcie między sferą jednostek, wraz z ich własnymi skłonnościami, wyobrażeniami subiektywnie rozumianego szczęścia oraz dążeniem do niego, a sferą obiektywnie panującego porządku, któremu nie można się sprzeciwić. To napięcie zostaje jednak zniwelowane w chwili świa-

³⁹ Ph. J. Spener, *Evangelische Glaubenslehre*, s. 709.

⁴⁰ Ph. J. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt(1696) 1715* [w:] *Schriften*, Bd. 7, Hildesheim 1994, s. 844–861.

⁴¹ Tamże, s. 859.

⁴² Tamże, s. 854.

domego rozpoznania reguł owego porządku poprzez powstanie pewnej nowej jakości w woli. Tym samym cały proces motywacji moralnej zostaje przeniesiony z poziomu indywidualnych roszczeń na poziom powszechnej obiektywności.

Podejmowane przez jednostki próby osiągnięcia w swoim rozumowaniu tego obiektywnego wymiaru, a mianowicie wymiaru prawa (zarówno w przypadku prawa Bożego, jak i prawa ludzkiego rozumu), zawarte są w sformułowaniach najwyższych reguł postępowania. Wystarczy zauważyć, iż zarówno w bardzo popularnym w pietyzmie nakazie miłości bliźniego, jak i w kategorycznym imperatywie Kanta, zalecana jest właśnie zmiana perspektywy, z której dokonywane są oceny.

Moja teza końcowa brzmi: te trzy elementy: napięcie między indywiduum oraz powszechnym prawem, nakazane dążenie do uzyskania możliwie obiektywnego poziomu, na jakim będzie dokonywać się proces moralnej motywacji, oraz moment powstania pewnej szczególnej jakości w woli, uważam za pietystyczne elementy w kantowskiej etyce.

WYKAZ LITERATURY:

Immanuel Kant:

Spór fakultetów, tłum. Mirosław Żelazny, Toruń 2003.

Uzasadnienie metafizyki moralności, tłum. Mściśław Wartenberg, Kęty 2001.

Religia w obrębie samego rozumu, tłum. Aleksander Bobko, Kraków 1993.

Moral Mrongovius 1784/85, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 29, Berlin 1980.

Metaphysik der Sitten Vigilantius 1793/1794, w: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 17, Berlin 1975.

Philipp Jakob Spener:

Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt (1696) 1715, w: *Schriften*, Bd. 7, Hildesheim 1994.

Evangelische Glaubenslehre 1688, w: *Schriften*, Bd. 3.1, Teilbd. 1,2, Hildesheim 1986–1988.

Evangelische Lebenspflichten 1692, w: *Schriften*, Bd. 3.2, Hildesheim 1992.

Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers, Bielefeld 1984.

Literatura przedmiotu:

Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, Leipzig, 1917.

Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischer Quellen*, Hildesheim 1966.

- Benno Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876.
- James Jakob Fehr, „*Ein wunderlicher nexus rerum*” *Aufklärung und Pietismus In Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim 2005.
- Felix Groß (wyd.), *Immanuel Kant: sein Leben in Darstellungen der Zeitgenossen*, Darmstadt 1993.
- Georg Holmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, Halle/S. 1899.
- Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus. Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Spencers*, Berlin 2000.
- Heiner Klemme, *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fredericianum*, Hamburg 1994 (Kant Forschungen, Bd. 6).
- Moritz Kronenberg, *Kant: sein Leben und seine Lehre*, München 1905.
- Kasimir Lawrynowicz, *Albertina: zur Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen*, Berlin 1999.
- Michael Oberhausen, Riccardo Pozzo (wyd.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg: (1720–1804)*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1999.
- Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant: sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1899.
- Erich Riedesel, *Pietismus und Orthodoxy in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten*, Königsberg und Berlin 1937.
- Hans Rust, *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha 1928.
- Johannes Wallmann, *Kazuya Yamashita, Kant und der Pietismus, w: Pietismus und Neuzeit* (34), Göttingen 2008, s. 301–303.
- Karl Vorländer, *Immanuel Kant: der Mann und sein Werk*, Hamburg 1977.

IN SEARCH OF ELEMENTS OF PIETISTIC DOCTRINE IN KANT'S ETHICS

Summary

The inquiry regarding the role that pietistic theology played in the development of Immanuel Kant's moral philosophy should be a significant part of an examination of the evolution of Kant's philosophical ideas. However, the identification of pietistic influences in Kant's ethics may be problematic, for it takes place not only on a historical-biographical level, but also on the level of pure philosophical and semantical analysis. Moreover, there are a number of stereotypes about the topic that the researcher must face. The paper presents the method and process of analyzing Kant's reception of pietistic ideas.

Anna Szyrwińska