

CZĘŚĆ PIERWSZA

Kant i Żydzi

1.1. Mojżesz Mendelssohn

Kant utrzymywał kontakty z wieloma Żydami. Byli to prawie bez wyjątku przedstawiciele żydowskiego oświecenia. Nawiązał on dość bliską znajomość z prekursorem tego ruchu, Mojżeszem Mendelssohmem. Pięć lat młodszy od Kanta Mendelssohn przyszedł na świat w Dessau w 1729 roku. Jego ojciec był skrybą i stróżem w synagodze, matka – potomkinią słynnego krakowskiego rabina Mojżesza Isserlesa. Mendelssohn otrzymał tradycyjne żydowskie wykształcenie pod okiem Davida Fränkla, sympatyzującego z oświeceniem rabina z Dessau, który później przeniósł się do Berlina. W 1743 roku czternastoletni wówczas Mendelssohn przeniósł się za swoim mistrzem do pruskiej stolicy. W tym czasie zetknął się z racjonalistyczną filozofią Majmonidesa, którego *Przewodnik dla błądzących* został wydany w 1742 roku, po raz pierwszy po ponad 200 latach¹. W Berlinie młody Mojżesz obracał się w kręgach elit tamtejszego żydowskiego mieszczaństwa, czytał klasyków angielskiego oświecenia, szczególnie Locke’a, i powoli zaczął zbaczać ze ścieżki kariery rabinicznej, która jeszcze niedawno wydawała mu się oczywista. To w tamtym środowisku – a konkretnie za sprawą Aarona Gumperta – poznał Gottholda Ephraima Lessinga, którego

¹ Niekiedy początek haskali datuje się od wznowienia *Przewodnika* w 1742 roku lub od przybycia Mendelssohna do Berlina rok później.

przyjaźń i wsparcie w znacznej mierze pomogły mu zdobyć pozycję wśród berlińskiej elity intelektualnej².

To właśnie Lessing wydał w 1755 roku debiutancką książkę Mendelssohna zatytułowaną *Philosophische Gespräche*, zawierającą jedną z pierwszych prób rehabilitacji Spinozy³, który wtedy – i jeszcze długo potem – uchodził za uosobienie tendencji wywrotowych: potencjalne źródło destabilizacji zarówno na polu metafizyki, jak i polityki⁴. Literacką sławę przyniosła Mendelssohnowi publikacja w 1767 roku utworu stanowiącego nowoczesną adaptację dialogu Platona, zatytułowanego *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, który stał się „ulubioną lekturą intelektualistów niemieckich”⁵. To w nawiązaniu do tego dzieła Johann Gottfried Herder obwołał Mendelssohna „niemieckim Sokratesem”⁶. W ten sposób Mendelssohn wszedł do głównego nurtu berlińskiego oświecenia, stając się jedynym żydowskim myślicielem wśród czołowych przedstawicieli kultury dominującej w tamtej epoce oraz zapoczątkowując ów intymny związek między *Deutschtum* a *Judentum*, któremu kres położyła Zagłada.

Środowisko berlińskie, któremu ton nadawał przyjaciel Mendelssohna Friedrich Nicolai, skupione było wokół takich instytucji, jak czasopismo „Allgemeine Deutsche Bibliothek” (najbardziej

² Por. S. Feiner, *The Jewish Enlightenment*, przekł. C. Naor, Philadelphia 2002, s. 36–37.

³ Rozmowy powstały jako odpowiedź na negatywny obraz Spinozy nakreślony przez Christiana Wolffa w *Theologia naturalis* w 1736 roku oraz przez Pierre’a Bayle’a w *Słowniku krytycznym* (por. D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Leeds 1985, s. 24–27). Druga z tych prac stanowiła fundamentalne źródło informacji o Spinozie w dobie oświecenia.

⁴ Przełom w tej kwestii przyniosła dopiero książka Herdera *Gott. Einige Gespräche über Spinozas System nebst Shaftesbury’s Naturhymnus* z roku 1787.

⁵ K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2006, s. 301. Ta praca Mendelssohna została przełożona na polski przez Jakuba Tugendholda i wydana w Warszawie w 1829 roku pod tytułem *Fedon, czyli o nieśmiertelności duszy*.

⁶ „Niemieckiego”, a nie „żydowskiego”, jak odnotowuje Alfred Apsler (por. tenże, *Herder and the Jews*, „Monatshefte für Deutschen Unterricht” 1943, 35[1], s. 13).

wpływowy periodyk niemieckiego oświecenia) i towarzystwo *Mittwochgesellschaft* (publikujące „*Berlinische Monatsschrift*”), którego Mendelssohn był honorowym członkiem obok takich znakomitości, jak naczelny pastor Berlina Wilhelm Abraham Teller oraz pruski dyplomata i oświeceniowy autor Christian Wilhelm von Dohm. Berlińscy oświeceniowcy, reprezentujący raczej „postępowo-mieszczkańskie” aniżeli „uczone” oświecenie (w Berlinie nie było wówczas uniwersytetu)⁷, nie stawiali sobie za cel tworzenia oryginalnych systemów filozoficznych. Zajmowała ich przede wszystkim działalność popularyzatorska, polegająca zasadniczo na przeszczepianiu na grunt niemiecki utylitarno-liberalnych wzorców z Anglii i Francji⁸, a Mendelssohn, dużo tłumacząc i entuzjastycznie recypując Locke’a, znakomicie wpisywał się w ten nurt. Cały czas jednak uważał się przede wszystkim za kontynuatora filozofii szkoły wolfiańsko-leibnizańskiej, odznaczającej się dążeniem do cenionego przez Kanta ideału „gruntowności”⁹ (*Gründlichkeit*), którego brak autor *Krytyk* wytykał aktywnie zwalczającym jego myśl¹⁰ berlińskim „filozofom popularnym”¹¹.

⁷ Ch. Schulte, *Von Moses bis Moses. Der jüdische Mendelssohn*, Hannover 2021, s. 10, 21–22.

⁸ Lewis White Beck pisze wręcz, że oświecenie berlińskie było przedłużeniem oświecenia francuskiego (por. tenże, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass. 1969, s. 313). Mendelssohn pozostawał jednak raczej pod wpływem myśli angielskiej. Można znaleźć u niego zapożyczenia z angielskiego deizmu (por. M. Pelli, *The Impact of Deism on the Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, „*Eighteenth-Century Studies*” 1972, 6[1], s. 49–50), a jego stosunek do francuskich *philosophes* był jednoznacznie negatywny (por. J. Schmidt, *Niemieckie oświecenie*, przekł. A. Tomaszewska [w:] *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm...*, s. 89).

⁹ Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przekł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 14 [AA *Prol* 04: 262]; por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 48 [KrV B xxxvi].

¹⁰ Wystarczy wspomnieć o polemice z Johannem Augustem Eberhardem, negatywnej recenzji *Krytyki czystego rozumu* Federa-Garvego lub o antykan-towskim periodyku „*Philosophische Bibliothek*” założonym m.in. przez Nicolaia.

¹¹ L.W. Beck, *Early German Philosophy...*, s. 321.

Żydowskość Mojżesza z Dessau nie była oczywiście przyjmowana obojętnie przez przedstawicieli niemieckiego oświecenia. Doskwierała przede wszystkim Johannowi Kasparowi Lavaterowi, który w 1769 roku wezwał Mendelssohna do nawrócenia albo odparcia argumentów na rzecz chrześcijaństwa¹². Taktyka obronna Mendelssohna zasadzała się na stawianiu Lavatera w negatywnym świetle przez wskazywanie na kontrast między uosabianą przez niego prozelicką nadgorliwością a bardziej harmonizującą z oświeceniowym ideałem tolerancji nauką żydowską, zgodnie z którą udział w świecie przyszłym ma każdy, kto przestrzega tzw. siedmiu praw Noego¹³. Odpowiedź Mendelssohna oraz wsparcie, które otrzymał on ze strony swojego środowiska (ale nie ze strony Kanta, skądinąd znajomego Lavatera), skłoniły Szwajcara do wycofania się, a nawet do uznania własnego błędu¹⁴.

Dla Mendelssohna jednak potyczka z Lavaterem oznacza jedynie początek publicznej debaty z jego udziałem dotyczącej judaizmu. W 1781 roku Christian Wilhelm von Dohm opublikował traktat *O obywatelskiej poprawie sytuacji Żydów*, najważniejszy tekst europejskiego oświecenia dotyczący politycznego równouprawnienia Żydów¹⁵, który mimo iż został napisany na prośbę

¹² Lavater uczynił to w formie dedykacji, którą dołączył do niemieckiego przekładu książki *La palingénésie philosophique* Charles'a Bonnet'a, w jego opinii zawierającej konkluzywne argumenty na rzecz chrześcijaństwa (por. J.C. Lavater, *Johann Caspar Lavaters Zueignungsschrift der Bonnetischen philosophischen Untersuchung der Beweise für das Christentum an Herrn Moses Mendelssohn in Berlin*, 1770).

¹³ Por. M. Mendelssohn, *Schreiben an der Herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn* [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften. Dritter Band*, red. G.B. Mendelssohn, Leipzig 1843, s. 40–44.

¹⁴ Por. J.C. Lavater, *Antwort an den Herrn Moses Mendelssohn* [w:] M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Dritter Band...*, s. 54; por. też A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia 1973, s. 234–9. Wskutek ustępstwa Lavatera Mendelssohn nie opublikował tekstu bezpośrednio wchodzącego w polemikę z chrześcijaństwem, który pod nazwą *Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie* ukazał się dopiero w połowie XIX wieku.

¹⁵ Ch. Schulte, *Von Moses bis Moses...*, s. 190. Dohm optował m.in. za swobodnym wyborem profesji, dopuszczeniem żydowskich dzieci do chrześcijańskich szkół i prawnym uznaniem judaizmu przez państwo.

Mendelssohna¹⁶ i stanowił krok milowy na drodze do emancypacji Żydów w Prusach¹⁷, zawierał elementy, które budziły sprzeciw filozofa. Zakwestionował on przede wszystkim prawo zarządu gmin żydowskich do wykluczania swoich członków za pomocą tak zwanego cheremu, które Dohm przyznał im w swoim traktacie. Mendelssohn wyraził swój sprzeciw w przedmowie do niemieckiego tłumaczenia dzieła amsterdamskiego rabina Menasze ben Izraela *Vindiciae Judaeorum (Rettung der Juden)*¹⁸. Argumentował tam (tak, jak później w *Jerozolimie*), że religia i przymus (a cherem w szczególności) to pojęcia z natury przeciwstawne: kościół, rozumiany tu jako wspólnota religijna, niekoniecznie chrześcijańska, może jedynie skłaniać do swoich nauk, ale nie może narzucać ich siłą. Przymus bowiem leży wyłącznie w kompetencji państwa i polityki. „Przymus kościelny” (*kirchlicher Zwang*) powstaje zatem w wyniku pomieszania porządku państwowego z wyznaniowym¹⁹. Przy tym Mendelssohn sugerował, że cherem nie stanowi właściwego elementu judaizmu, lecz został przejęty ze średniowiecznego chrześcijaństwa²⁰. Ten aspekt myśli Mendelssohna w kwestii niekoersywnej natury judaizmu należy rozumieć w świetle źródłowo luterńskiego stanowiska, zgodnie z którym judaizm stanowi swoistą strukturę polityczną (o stosunku Lutra do judaizmu, por. s. 125, 184–186, 199–200, 207)²¹. Takie rozumienie judaizmu w oczywisty

¹⁶ Por. M. Graetz, *The Jewish Enlightenment*, przekł. W. Temper [w:] *German-Jewish History in Modern Times. Volume 1: Tradition and Enlightenment: 1600–1780*, red. M.A. Meyer, New York 1996, s. 338–339.

¹⁷ Jednak w 1783 roku Dohm zdecydował się zmienić swoje stanowisko co do kwestii żydowskiej i zaczął żądać porzucenia przez Żydów prawa mojżeszowego jako warunku emancypacji (por. Ch. Schulte, *Von Moses bis Moses...*, s. 81–82).

¹⁸ Tłumaczenie przygotował Marcus Herz. Praca została napisana w celu przekonania Cromwella do pozwolenia Żydom na osiedlenie się w Anglii.

¹⁹ Por. M. Mendelssohn, *Vorrede* [w:] Menasseh Ben Israel, *Rettung der Juden*, przekł. M. Herz, Stettin 1782, s. xlv, xxxvi, xlii.

²⁰ Por. tamże, s. xlv, li i n.

²¹ W *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken* Luter ogłosił, że „Mose ist der Juden Sachsenspiegel” (por. M. Luter, *Eine Unterrich-*

sposób stoi na drodze do uznania Żydów za niemieckich obywateli, ponieważ jego konsekwencją jest to, że Żydzi już są obywatelami, a co więcej, jak pisał Johann G. Fichte, obywatelami „rozsiewającego się przez wszystkie kraje Europy, potężnego, wrogo nastawionego państwa, które ze wszystkimi innymi pozostaje w stanie permanentnej wojny”²². Odmówienie rabinom prawa do stosowania cheremu oznaczało zatem dla Mendelssohna depolityzację judaizmu i pozwalało mu przedstawić swoją religię jako zgodną z nauką Lutera o tzw. dwóch królestwach (*Zweireichelehre*). W tym też duchu Mendelssohn zakończył swoją *Przedmowę*, zapewniając, że najmądrsi spośród rabinów na pewno „ochoczo wyrzekną się tak szkodliwego przywileju” do stosowania cheremu w imię zasad oświecenia²³.

Tutaj Mendelssohn dalece się pomylił. Chociaż miał po swojej stronie wspólnotę berlińską, to w czasie publikacji *Rettung der Juden* znaczące autorytety rabiniczne z Hamburga, Pragi oraz wielu polskich miast rozpętały burzę wokół modernizacyjnych zapędów maskilów²⁴. Główną przyczyną tego stanu rzeczy był apel Naftalego Wessely’ego o rewizję żydowskiego *curriculum*, zawarty w hebrajskim pamflecie *Słowa prawdy i pokoju*, która miała polegać na włączeniu doń Pięcioksięgu i Psalmów w niemieckim tłumaczeniu Mendelssohna²⁵. Przekład ten wzbudzał takie kontrowersje, że w niektórych gminach dochodziło nawet do palenia jego egzemplarzy²⁶. Ponadto głośna stała się ekskomunika, którą rabin Rafael Kohen z Hamburga obłożył niejakiego Nataniela Posnera za niedochowywanie obrzędów²⁷. Rabinat więc nie był

tung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken [w:] tegoż, Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, red. K. Bornkamm, G. Ebeling, Leipzig 1982, s. 214).

²² J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, Danzig 1793, s. 55.

²³ M. Mendelssohn, *Vorrede...*, s. 1.

²⁴ Por. S. Feiner, *The Jewish Enlightenment...*, s. 88.

²⁵ Por. D. Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton–Oxford 2008, s. 192–193.

²⁶ Por. Pilarczyk, *Literatura żydowska...*, s. 303.

²⁷ Por. S. Feiner, *The Jewish Enlightenment...*, s. 139.

gotów do zrezygnowania ze stosowania przymusu. W tym kontekście doszło do drugiej próby nawrócenia Mendelssohna na „autentyczne” (protestanckie) chrześcijaństwo²⁸. Stał za nią August Cranz, skądinąd wielbiciel jego talentu. Cranz zwrócił uwagę na to, że nie tylko reakcja rabinów na postulaty Wessely’ego i ekskomunikowanie Nataniela Posnera, lecz także liczne ustępy ze Starego Testamentu dobitnie świadczą o nietolerancyjności judaizmu oraz o tym, że przymus religijny stanowi jego „kamień węgielny” (*Grundstein*), którego nie sposób „usunąć” (*hinauszuwünschen*), nie naruszając przy tym całej struktury religii żydowskiej²⁹. Dlatego Cranz konkluduje, że Mendelssohn, odrzucając przymus, zrobił pierwszy krok w kierunku przyjęcia protestantyzmu jako religii ufundowanej na wolności sumienia, a tym samym rozbudził uzasadnione oczekiwania oświeczonej publiczności³⁰.

Praca Cranza sprowokowała Mendelssohna do napisania swego głównego dzieła *Jerozolima albo o władzy religijnej i judaizmie*. To w tej książce, opublikowanej w 1783 roku, Mendelssohn sformułował słynną definicję judaizmu jako „objawionego prawodawstwa” (*geoffenbarte Gesetzgebung*) i położył nacisk na konieczność

²⁸ Por. A. Cranz, *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Menasseh Ben Israel*, Berlin 1782, s. 41. Katolicyzm ze swoim „legalizmem” oraz hierarchiczną strukturą władzy był często stawiany przez protestanckich oświeceniowców w jednym rzędzie z judaizmem. Ten sam Cranz w swojej skardze na obskurantyzm Rafaela Kohena, skierowanej do duńskiego króla, nazywa tego rabina „wielkim inkwizytorem i papieżem z Altony” (tenże, *Ueber den Missbrauch der geistlichen Macht, oder, Der weltlichen Herrschaft in Glaubenssachen durch Beyspiele aus dem jetzigen Jahrhundert ins Licht gesetzt*, Berlin 1781, s. 8). Heinrich Heine w swojej popularnej *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* podtrzymuje to wyobrażenie: „Talmud jest katolicyzmem Żydów. Jest gotycką katedrą, przeładowaną co prawda dziecinnymi ozdóbkami, ale przecież zdumiewającą nas swym ogromem, odważnie sięgającym nieba” (tenże, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przekł. T. Zatorski [w:] tegoż, *O Niemczech i o sobie. Wybór pism*, Warszawa 2018, s. 125).

²⁹ Por. A. Cranz, *Das Forschen...*, s. 17–18, 27.

³⁰ Por. tamże, s. 9.

respektowania religii Żydów przez państwo aspirujące do liberalnych ideałów oświecenia. Jak pisze Mendelssohn w kluczowym fragmencie *Jerozolimy*, judaizm nie jest objawioną religią, religia bowiem jest dostępna dla niewspomaganego objawieniem rozumu w postaci uniwersalnych prawd religii naturalnej i w tym sensie jest niejako *genus proximum* każdej konkretnej wiary. Judaizm stanowi natomiast prawo objawione dane Żydom przez Boga (a nie przez Mojżesza³¹) na Synaju (dotyczy to zarówno Tory pisanej, jak i ustnej). Z obowiązku zaś jego przestrzegania naród żydowski może zwolnić tylko sam Bóg w akcie powtórnego objawienia³². Tę subtelność należy mieć na uwadze w obliczu często spotykanej w literaturze tezy, że judaizm jest dla Mendelssohna „religią rozumu”. Otóż jest on wprawdzie religią „mającą udział” w prawdach rozumowej religii naturalnej, ale jego *differentia specifica* to prawo objawione – nie religia rozumu. To właśnie Mendelssohn ma na myśli, gdy pisze w rozprawie *Do przyjaciół Lessinga*, że judaizm wprawdzie „zakłada” prawdy rozumowe, ale „polega na” posłuszeństwie objawionemu prawu³³. „Religią rozumu” we właściwym sensie jest dla Kanta moralny trzon chrześcijaństwa, nie zaś judaizm Mendelssohna. Istotę judaizmu dla autora *Jerozolimy* tworzy bowiem element jak najbardziej pozytywny i w swojej pozytywności permanentny. Koncepcja judaizmu Mendelssohna jest zatem ortodoksyjna (i polemiczna wobec stanowiska Spinozy): judaizm to prawo objawione Żydom na górze Synaj, wzięte razem z jego rabiniczną wykładnią. Mówiąc krótko, judaizm to halacha. Nie jest to, oczywiście, szczególnie zaskakująca charakterystyka, nowatorski

³¹ Protestantcy myśliciele okresu oświecenia mieli skłonność do posługiwania się formułą „Mojżesz prawodawca” (*Gesetzgeber Mose*), która podkreślała polityczny charakter prawa żydowskiego. Mendelssohn odniósł się negatywnie do tego wyrażenia w *Vorrede* (por. tenże, *Vorrede...*, s. xix).

³² Por. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, red. M. Albrecht, Hamburg 2005, s. 90, 98, 135.

³³ Por. M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga*, przekł. Adam Chmielewski, red. T. Małyшек, R. Kuliniak, Wrocław 2015, s. 67. Podobną tezę Mendelssohn zawarł w *Jerozolimie* (por. M. Mendelssohn, *Jerusalem...*, s. 100).

jest natomiast sam akt jej artykulacji. Mendelssohn występuje tutaj w roli tradycjonalisty, który został zmuszony przez swoich postępowych adwersarzy do przeistoczenia się w konserwatystę, czyli kogoś, kto posługuje się racjonalną argumentacją w celu obrony tradycji³⁴. Osobliwe wydaje się tylko odmówienie judaizmowi miana religii, który to termin Mendelssohn zachowuje dla religii naturalnej. Dlatego też Kant, gdy twierdzi, że judaizm nie jest religią, podczas gdy chrześcijaństwo nią jest, albowiem jego istotą jest moralność (składowa religii naturalnej), nieoczekiwanie wślizguje się w kategorie Mendelssohna. Później jeszcze nieraz odwołam się do myśli Mendelssohna i jej znaczenia dla Kantowskiej koncepcji judaizmu, teraz jednak przedstawię osobistą relację tego myśliciela z autorem *Krytyki czystego rozumu*.

Kant i Mendelssohn spotkali się tylko raz: w roku 1777 Mendelssohn odwiedził Kanta w Królewcu i „zaszczyił” swoją obecnością jego wykłady. Kant pisał w liście do swojego żydowskiego studenta, Marcusa Herza, w dniu wyjazdu Mendelssohna z Królewca:

Dzisiaj Pan Mendelssohn, również i mój Czcigodny Przyjaciel, wyjeżdża. Mieć w Królewcu w najbliższym otoczeniu człowieka o tak dobrym usposobieniu i jasnym umyśle jako bliskiego kolegę stanowiłoby pokarm dla duszy, którego mi tutaj brakuje i za którym im staję się starszy, tym bardziej tęsknię [...]. Obawiam się, że nie zdołałem w pełni wykorzystać jedynej okazji, aby nacieszyć się tym wspaniałym mężem, po części dlatego, że bałem się przeszkadzać mu w jego własnych sprawach. Przedwczoraj sprawił mi zaszczyt, uczestnicząc w moich dwóch wykładach³⁵.

Kraży też pogłoska, że Kant miał uciszyć antyżydowskie pomrukiwania, które wywołało pojawienie się Mendelssohna w sali wykładowej Królewskiego Uniwersytetu³⁶. O ówczesnym statusie

³⁴ Por. K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, s. 3–29.

³⁵ I. Kant, *Korespondencja*, przekł. M. Żelazny et al., Toruń 2018, s. 168 [AA Br 10: 198].

³⁶ Por. S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 132–133.

Mendelssohna świadczy to, że pojawił się on w Królewcu na prośbę pruskiego ministra Karla Abrahama von Zedlitzza, który zlecił Mendelssohnowi wybadanie, czy Kant byłby skłonny do przejścia po zmarłym Georgu Friedrichu Meierze katedry logiki i metafizyki na uniwersytecie w Halle³⁷.

Udokumentowana znajomość epistolarna obu filozofów rozpoczęła się w roku 1766. Wtedy to Kant zawiadomił Mendelssohna, iż niejaki Mendel Koshman przedstawił mu zarekomendowanego przez Mendelssohna żydowskiego studenta imieniem Leon, któremu Kant pozwolił uczęszczać na swoje wykłady oraz któremu „okazał też inne uprzejmości”³⁸. Kant wyraził nawet troskę o studenta, który miał dopuszczać się niesubordynacji względem królewieckiej gminy żydowskiej:

Sądzę, że z powodu swego trochę niedbałego stosunku do przestrzegania przepisanych obrzędów nie zaprezentował się on [Leon – W.K.] tutejszej żydowskiej wspólnoty z najlepszej strony. A ponieważ potrzebuje owej wspólnoty, to proszę udzielić mu należytego pouczenia na przyszłość. Niektóre z nich, podyktowane przez rozsądek, z góry już pozwoliłem sobie mu przypomnieć³⁹.

Niedługo po wizycie Mendelssohna w Królewcu doszło z kolei do sytuacji, w której to Kant polecił żydowskiego studenta medycyny Aarona Izaaka Joela⁴⁰ protekcji Mendelssohna, pisząc że „Pan

³⁷ Por. tamże, s. 133; por. też R. Kuliniak, T. Małysek, *Wstęp* [w:] M. Mendelssohn, *Wybór pism filozoficznych*, przekł. R. Kuliniak, T. Małysek, Wrocław 2013, s. 20–21. Nowe stanowisko wiązałoby się z prestiżem (Halle było matczynym niemieckiego oświecenia, *alma mater* Wolffa i Thomasiusa) oraz znacznie wyższymi zarobkami (M. Kuehn, *Kant. A Biography*, New York 2001, s. 215). Kant odrzucił ofertę, nie chcąc niepotrzebnie zakłócać swojego rytmu pracy. Poza tym nie postrzegł swojego filozoficznego przedsięwzięcia jako kontynuacji (skądinąd odmiennych) tradycji Wolffa i Thomasiusa, co również miało zapewne wpływ na jego decyzję.

³⁸ I. Kant, *Korespondencja...*, s. 74 [AA Br 10: 67–68].

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Joel został domowym lekarzem Kanta (por. S. Dietzsch, *Immanuel Kant...*, s. 151).