

Wojciech Kozyra

Jeszajahu Lejbowic: Kant, judaizm, humanizm

Słowa kluczowe: *J. Lejbowic, I. Kant, humanizm, judaizm, prawo*

Wprowadzenie

Jeszajahu Lejbowic¹ (1903–1994) był jednym z najważniejszych izraelskich intelektualistów XX wieku. Urodzony w Rydze, w 1935 roku wyemigrował do Jerozolimy, gdzie objął stanowisko wykładowcy chemii na Uniwersytecie Hebrajskim. Oprócz działalności badawczej w obrębie nauk ścisłych poświęcał się również filozofii religii, a w szczególności – filozofii judaizmu.

Tak jak u wielu żydowskich myślicieli przed nim, tak i w refleksji Lejbowica postać i filozofia Immanuela Kanta były stale obecne i stanowiły dla niej żywotny punkt odniesienia. Skalę oddziaływania Kanta na myślicieli żydowskich podsumowuje Paul W. Franks, pisząc w jednym z artykułów z *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, że „(...) licząc od końca XVIII w. żaden nie-żydowski filozof nie był istotniejszy dla myśli judaistycznej niż Kant”² (Franks 2007: 53). To właśnie w kontekście trwającego prawie dwa stulecia przesycenia judaistycznej myśli kantyzmem Lejbowic wspomina debatę z końca pierwszej połowy XX w., w której jego interlokutorem był

Wojciech Kozyra, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: wojciechkozyra01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2210-4559.

¹ Dotychczas ukazało się jedno tłumaczenie prac Lejbowica na język polski, autorstwa Marzeny Zawadowskiej (Leibowic 2008).

² Wszystkie tłumaczenia pojawiające się w tekście są mojego autorstwa.

żydowski kantysta, a oprócz tego jurysta oraz ortodoksyjny rabin, Izaak Breuer (myśliciel znany z apostrofy: „Dzięki Ci Boże, że tchnąłeś swą mądrość w Kanta!”; cyt. za: Mittleman 1990: 30). Reminiscencja Lejbowica sprowadza się do wyrażenia żalu, że ani on, ani Breuer nie są w stanie uprawiać filozofii ograniczając się wyłącznie do żydowskich źródeł przy jednoczesnym zignorowaniu spuścizny „ateistycznego antysemity”³, jakim według Lejbowica był autor *Krytyki czystego rozumu* (Leibowitz 1995: 106–107).

Celem, który przyświeca Lejbowicowi, jest wykazanie, że – wbrew temu, czego *prima facie* dowodzi historia związków Kanta z judaizmem – nie ma dla Kanta miejsca w filozofii żydowskiej, a co więcej, że myśl Kantowska jest antagonistyczna względem judaizmu. Celem zaś mojego artykułu będzie dowiedzenie, że Lejbowic się myli i że związek filozofii Kanta z judaizmem (takim, jakim go przedstawia Lejbowic) pozostaje wciąż zastanawiająco silny, i to właśnie w tym punkcie, w którym, zdaniem Lejbowica, zachodzi między obu formacjami zasadnicza rozbieżność.

Opozycja Kant-judaizm

Pojęciem, za pomocą którego Lejbowic konstruuje opozycję między myślą Kanta i judaizmem, jest pojęcie humanizmu. Według Lejbowica:

(...) humanizm w duchu Kanta przedstawia osobę ludzką jako najwyższą wartość i cel (...), [z tego] wynika, że każda myśl i każde działanie muszą być oceniane poprzez ich relacje do tego celu (Leibowitz 1995: viii).

Nieprzystawalność Kantowskiego humanizmu do religii żydowskiej jest również wyrażona przez Izraelczyka w następujący sposób:

[w judaizmie] Człowiek nie jest Bogiem, lecz tylko obrazem Boga. Nie jest uważany za cel sam w sobie, a jego znaczenie polega wyłącznie na jego pozycji wobec Boga. To stanowi ekstremalne zaprzeczenie poglądu Kanta, w którym człowiek zastępuje Boga, a istota ludzka staje się najwyższą wartością (Leibowitz 1995: 90).

W powyższym cytacie zawiera się istota antagonizmu między Kantem i judaizmem, do której chce nas przekonać Lejbowic. Kant zostaje przedstawiony jako humanista, uznający osobę ludzką za wartość absolutną, natomiast motywem przewodnim judaizmu miałyby być swoista detronizacja człowieka i ustanowienie prymatu Boga, a dokładniej: prymatu boskiej woli skodyfikowanej w formie halachy, czyli żydowskiego prawa.

³ Teza ta jest raczej przesadzona. Wyważone omówienie danego tematu można znaleźć w jednym z rozdziałów biografii Kanta autorstwa Steffena Dietzscha (2005).

Abraham Joshua Heschel trafnie nazwał Lejbowicowski pogląd na naturę religii żydowskiej „panhalachizmem” (por. Lipszyc 2009: 104, 118). Dla Lejbowica bowiem halacha, jako niepodważalny wyraz Boskiej woli, stanowi konstytutywną zasadę „empirycznego judaizmu” (Leibowitz 1995: 97–99; przymiotnik „empiryczny” oznacza tu tyle, co prawdziwy, rzeczywisty, namacalny). Według Lejbowica, to właśnie halachiczny (rabiniczny) judaizm stanowi siłę faktycznie obecną w historii oraz tę siłę, która nie tyle nawet przeciwstawiała się złu, wyrządzanemu Żydom na przestrzeni wieków, co w ogóle nie zniżała się do jego poziomu, będąc skupioną wyłącznie na przestrzeganiu prawa. Owo nakierowanie na Boskie prawo jest dystynktywną i najistotniejszą cechą judaizmu, tak jak go rozumie Lejbowic. Dlatego też za najwyższy symbol religii żydowskiej uważa on górę Moria, na której Abraham poświęcił swojego syna Izaaka. To właśnie *akeda* (związanie Izaaka) jest według tego autora najdoskonalszą egzemplifikacją judaizmu, ponieważ sprzeczność między Boską wolą czy prawem i naturą ludzką jest w tej opowieści szczególnie wyraźna. Lejbowicowski Abraham działa bowiem według Boskiego rozkazu – wbrew potrzebom swojej własnej natury, czyli wbrew trudnej do przewyciężenia naturalnej skłonności przymuszającej go do buntu przeciw Boskiemu prawu i zachowaniu przy życiu swojego syna. „To Abraham – pisze Lejbowic – jako pierwszy zerwał łańcuch uniwersalnej, ludzkiej niewoli – niewoli, którą wymusza na człowieku jego własna natura” (tamże: 14). Zatem judaizm zostaje przedstawiony przez Lejbowica jako przeciwieństwo ludzkiej natury oraz jako potencjalne wyzwanie dla wartości, które jedynie w świetle tej natury, i zależnie od niej, uzyskują swoją ważność i obowiązywalność. W ten sposób rozumianemu judaizmowi etyka Kanta nie ma do zaoferowania nic prócz kontrastu, tj. systemu, w którym człowiek zostaje wyniesiony do miana absolutu, co *ipso facto* musi prowadzić do dewaluacji Boga i jego prawodawczej woli. Do tego etykę jako taką Lejbowic uznaje za „kategorię ateistyczną *par excellence*” (tamże: 18), a Kanta za „największego z etyków” (tamże: 63), który doprowadził do perfekcji tezę o nadrzędnej wartości istoty ludzkiej, a tym samym ustawił się w biegunowej opozycji do judaizmu.

Krytyczna analiza opozycji Kant-judaizm

Wzięta przez Lejbowica za dobrą monetę oraz powtarzana w dobrej wierze przez intelektualistów różnego autoramentu (nie wyłączając badaczy spuścizny Kantowskiej; zob. przyp. 6) teza Kanta, że człowieka należy zawsze traktować jako cel, nigdy zaś jedynie jako środek⁴, bynajmniej nie oznacza tego, że

⁴ Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* podkreśla, że imperatyw kategoryczny („działaj zawsze tak, abyś mógł chcieć, żeby максима twojego działania mogła stać się prawem powszechnym

królewiecki filozof pozytywnie zapatrywał się na kwestie humanizmu, jeżeli humanizm miałby polegać – tak jak pisze Lejbowic – na osadzeniu istoty ludzkiej, jej życia i potrzeb z nim związanych na szczycie hierarchii wartości.

Dowód tej tezy rozpocznę od powołania się na krótki tekst polemiczny Kanta *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*. Kant staje w tej pracy na stanowisku, że kłamstwo jest niedopuszczalne nawet w przypadku, gdy jest konieczne do ocalenia życia niewinnej osoby. To znaczy, że nawet jeśli (przykład Kanta) potencjalny morderca pyta się nas o znane nam miejsce przebywania swojej potencjalnej, niewinnej ofiary, to wciąż posiadamy w takiej sytuacji obowiązek postępowania zgodnie z prawem moralnym (imperatywem kategorycznym), tj. mamy obowiązek powiedzenia prawdy. Tym, którzy (jak interlokutor Kanta, Benjamin Constant) uznają taką koncepcję za moralny absurd, Kant ma do powiedzenia tylko tyle, że myślą oni niemoralność we właściwym sensie, czyli niemoralność jako bezprawie (sprzeczność z imperatywem kategorycznym), ze stosunkowo nieistotną i uwarunkowaną podmiotowo niemoralnością jako wyrządzeniem krzywdy człowiekowi. Constant i jemu podobni, pisze Kant, „(...) mieszają działanie, przez które komuś wyrządza się krzywdę (...) mówiąc prawdę (...), z działaniem, którym popełnia się nieprawość” (Kant 2012: 414).

Żeby dobrze uzmysłowić sobie w tym punkcie wspólnotę myśli Kanta i Lejbowica, przypomnijmy wyżej przedstawiony pogląd Izraelczyka na znaczenie historii o związaniu Izaaka i przeprowadźmy następujące podstawienie. Wyobraźmy sobie, że to Abraham zostaje zapytany przez potencjalnego mordercę o znane mu miejsce przebywania Izaaka. Co w takiej sytuacji mówi nam etyka Kanta? Recz jasna, mówi nam, że Abraham musi mówić prawdę, czyli przestrzegać prawa, i w konsekwencji poświęcić życie swojego syna. Przy tym musi to uczynić wbrew naturalnej skłonności, która przymusza go do kłamstwa. To, że mamy tu do czynienia z „pobudką miłości ludzkiej”, a nie, dajmy na to, ze złowieszczą chęcią zdobycia majątku kosztem innych, w niczym nie zmienia kwestii zasadniczej. Zarówno bowiem w jednym, jak i w drugim przypadku rzecz dotyczy się skłonności *naturalnej*, która, jak pisze Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, „(...) jest ślepa i zniewolona, bez względu na to, czy jej natura jest dobra, czy nie” (Kant 2015: 121). Jak widać, przekonanie o zasadności gwałtu

nym”) został wyrażony w kategoriach ludzkiej samo-celowości („traktuj innych zawsze jako cel, nigdy tylko jako środek”) po to jedynie, żeby „uprzystępnic [prawo moralne] dla uczucia (*Gefühle näher zu bringen*)”, podczas gdy „podstawa wszelkiego praktycznego prawodawstwa leży (...) *obiektywnie w prawie* [a nie subiektywnie w celu] i formie powszechności, która robi je (...) zdającym do bycia prawem” (Kant 2017: 48). Tak więc ujęcie prawa jako zakazującego instrumentalizacji istoty ludzkiej (tj. nakazującego traktowanie jej jako celu samego w sobie) jest subiektywną, uwarunkowaną podmiotowo wykładnią imperatywu kategorycznego. W świetle takiej hierarchizacji zrozumiała staje się łatwość, z jaką Kant przedkłada – jak jeszcze postaram się wykazać – obiektywny wymóg prawa moralnego nad podstawowe potrzeby i moralne intuicje człowieka.

zadawanego ludzkiej naturze przez prawo jest podzielane zarówno przez Kanta, jak i przez Lejbowica. Ślad po jakimkolwiek humanizmie zdecydowanie się tu zaciera, a zamiast tego zarysowuje się zasadnicza zbieżność idei tych myślicieli odnośnie do radykalnego dualizmu prawa i (ludzkiej) natury.

Takich jak powyższy przykładów Kantowskiego „pronomizmu”⁵ (a zatem ahumanizmu⁶) jest znacznie więcej.

W *Metafizyce moralności* Kant *explicite* odżegnuje się od „afektowanego humanizmu” w stylu włoskiego oświeceniowca Cesarego Beccarii, który wystąpił z nieakceptowalną dla Kanta propozycją zniesienia kary śmierci (Kant 2006: 183). W tym samym dziele, po przytoczeniu utylitarystycznych z ducha rozważań zalecających dokonanie drobnej niesprawiedliwości pod warunkiem, że przyniosłoby to ogrom pozytywnych skutków, Kant stwierdza, że są to nic niewarte dywagacje, ponieważ „[k]iedy upada sprawiedliwość, to dalsze stąpanie ludów po tym świecie nie ma już właściwie żadnego znaczenia” (tamże: 178–179)⁷. Widać stąd, że Kant relatywizuje znaczenie osoby ludzkiej, uzależniając je od stopnia internalizacji przez nią wymogów prawa⁸. Jest to pogląd analogiczny do poglądu Lejbowica, który twierdzi, że „człowiek jako część natury posiada neutralną wartość”, a jego dystynktywne znaczenie zasadza się wyłącznie na fakcie bycia podmiotem halachicznych zobowiązań (por. Leibowitz 1995: viii). Ten ahumanistyczny motyw zdaje się od początku obecny w filozofii praktycznej Kanta. Na przykład w swoich wykładach z etyki, wygłaszanych w latach 1775–80, Kant twierdzi, że osoba, która w sposób skrajny uchybia

⁵ Termin ten zapożyczam od Allana Mittlemana, który w *A Short History of Jewish Ethics* zauważa (co skądinąd potwierdza prezentowane tu ujęcie etyki Kanta i jej stosunku do judaizmu), że to właśnie „pronomiczna postawa” (*pronomian attitude*) królewieckiego filozofa zdecydowała o tym, że tak wielu żydowskich myślicieli stało się jego zwolennikami (Mittleman 2012: 64).

⁶ Specjalnie używam tu słowa „ahumanizm”, a nie „antyhumanizm”, ponieważ nie mam na myśli pozytywnej deprecjacji człowieka (na co wskazywałby przedrostek „anty”), lecz chciałbym neutralnie wyrazić nadanie prymatu aksjologicznego czemuś innemu niż człowiek.

⁷ Do tego fragmentu odnosi się Moritz Lazarus w dziele *Ethik des Judenthums* („Etyka judaizmu”), gdzie dowodzi, na podstawie źródeł rabinicznych, że teza ta posiada swoje odzwierciedlenie w religii żydowskiej (Lazarus 1900: 15). Jest to kolejny przykład tego, że orientacja ahumanistyczna jest właśnie tym, co łączy, a nie dzieli (jak chciałby Lejbowic) myśl Kanta i judaizm.

⁸ W artykule *Kant's Conception of Human Dignity* Oliver Sensen przestrzega przed – popularnym wśród badaczy Kanta (zob. Sensen 2009: 309) – narzucaniem autorowi *Krytyki czystego rozumu* tego, co Sensen nazywa „współczesnym paradygmatem” myślenia o ludzkiej wartości, na którego gruncie wartość ludzka ujmowana jest jako „absolutna, wewnętrzna czy bezwarunkowa” (tamże: 311). Sensen dowodzi, że Kant nie działa w obrębie współczesnego paradygmatu, lecz wpisuje się (tamże: 315) w paradygmat „tradycyjny”, gdzie ludzka wartość jest uzależniona (a więc traci swój absolutny charakter) od tego, jaki użytek człowiek czyni z właściwych mu, jako człowiekowi, cech, takich jak wolność lub rozum (tamże: 313–314). Co więcej, Sensen zaznacza, że u Kanta dystynktywną cechą człowieka, od której zależy jego wartość, jest niezłomność w przestrzeganiu imperatywu kategorycznego (tamże: 315, 320), co też współbrzmi z tezami niniejszego artykułu.

prawu moralnemu, staje się częścią natury, czyli rzeczą, „(...) z którą każdy może postępować wedle własnej, arbitralnej woli” (Kant 1924: 190).

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć, cytując Oliviera Sensena, że w ostatecznym rozrachunku „dla Kanta (...) to nie człowieczeństwo, lecz moralność posiada wartość absolutną” (Sensen 2009: 323). Natomiast człowiek – należy dodać – jest jedynie receptorem, organem czy też instrumentem prawa moralnego, a jego znaczenie zasadza się wyłącznie na jakości jego postawy wobec tego prawa⁹.

Zatem Kant, tak jak Lejbowic, uznaje prymat prawa¹⁰ nad człowiekiem i imperatywem jego (szeroko pojętej) zmysłowej natury. Obaj myśliciele dzielają również przeświadczenie, że konflikty między naturą ludzką i prawem muszą być rozstrzygane na korzyść prawa, nawet jeśli oznaczałoby to odrzucenie popularnych wartości. Lejbowic jest zatem w błędzie, kiedy buduje opozycję Kant-judaizm, opierając się na kantowskim wyniesieniu istoty ludzkiej i deprecjacji tejże w judaizmie. Zarówno w judaizmie, jak i w etyce Kanta człowiek, wraz ze swymi potrzebami i moralnymi intuicjami, które Nietzsche zaliczyłby do etyki *Nächstenliebe*, jest niejako instrumentem wypełniania prawa. Obie te formacje myślowe można więc określić jako nomocentryczne.

Zakończenie

Powyżej wykazałem, że etyce kantowskiej i judaizmowi – wbrew pogładowi Lejbowica – wspólna jest teza o nadrzędności prawa wobec wymogów ludzkiej natury, i o tyle też doktryny Kanta nie znamionuje humanizm, lecz raczej – tak jak w judaizmie – nomocentryzm.

⁹ Na to, że człowiek jest dla Kanta ważny jedynie jako podmiot prawa, wskazał Hermann Cohen w *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* („Religia rozumu ze źródeł judaizmu”). Czytamy tam, że „(...) w ostatecznym rozrachunku człowiek jest [z perspektywy etyki Kanta] jedynie punktem odniesienia, tak jak dla nauk jest on jedynie przypadkiem właściwych im praw” (Cohen 1919: 197). Przebija w tym cytacie ów radykalny obiektywizm – właściwy również Lejbowicowskiej koncepcji hałachy – z którego perspektywy człowiek „podpada” pod normy z tą samą nieubłaganą koniecznością, z jaką świat czysto fizyczny „podpada” pod prawa natury. To pozwala z kolei Cohenowi określać etykę imperatywu kategorycznego jako „naukę o czystym człowieku” lub jako „systematyczną opozycję wobec wszystkiego, co zmysłowe w człowieku” (tamże: 15; jeszcze raz widzimy tu klarowność przeciwstawienia natury i prawa, właściwą myśli zarówno Kanta, jak i Lejbowica). W innej pracy, tym razem całkowicie poświęconej związkowi filozofii Kanta z judaizmem, Cohen wskazał również na bezkompromisową „dewaluację” (*Abwertung*) eudajmonizmu jako doktryny etycznej i nadanie pierwszeństwa prawu, jako na cechę jednoczącą filozofię Kanta i judaizm (Cohen 2009: 321–324).

¹⁰ Ów prymat podkreśla też – choć nie dyskutując jego konsekwencji dla humanizmu Kanta, jak ma to miejsce w tym artykule – Jens Timmermann, określając go jako element „radykalny” na tle współczesnych Kantowi tendencji myślowych (Timmermann 2015: 447).

Trudno dokładnie stwierdzić, co skłoniło Lejbowica do podjęcia próby wykluczenia Kanta z żydowskiego uniwersum filozoficznego, w którym skądinąd zdążył się on już na dobre zadomowić. Zapewne należy dopatrywać się powodu w tym, co rzeczywiście *różni* judaizm Lejbowica i myśl Kantowską.

Najbardziej oczywistą, wręcz trywialną różnicą jest tu *treść* prawa. Dla Lejbowica prawo to 613 halachicznych nakazów i zakazów, a dla Kanta są nim twierdzenia wyprowadzone z imperatywu kategorycznego. Kolejną i w danym kontekście bardziej istotną różnicą jest pogląd Lejbowica na naturę religii jako takiej. Jak już wspomniałem, etyka jest dla Lejbowica „kategorią ateistyczną *par excellence*”, a tym samym ruguje on całkowicie etykę z pojęcia religii. Z kolei czyniąc to, uderza bezpośrednio w koncepcję etyki jako istoty religii, której Kant był jednym z najbardziej prominentnych obrońców i którą podtrzymywali również myśliciele żydowscy znajdujący się pod wpływem filozofii krytycznej (np. David Friedländer, Hermann Cohen, Moritz Lazarus, Saul Ascher, Lazarus Bendavid¹¹).

Pozostaje też problem autonomii (a więc i *źródła*) prawa. Lejbowic stanowczo dystansuje się od przeświadczenia Kanta o prawodawczej samodzielności ludzkiej woli i rozumu. Na gruncie jego koncepcji taki stan rzeczy stanowi swego rodzaju uzurpację autonomii, gdzie, rzecz jasna, uzurpatorem jest człowiek, a prawowitym suwerenem – Bóg objawienia. Wyrugowanie wszelkiej autonomii ludzkiego działania z judaizmu jest dla Lejbowica religijną „racją stanu”. Ruch religijnej myśli Lejbowica jest zatem dośrodkowy, a zewnętrzne wpływy są według niego raczej zagrożeniem dla specyficznej konstytucji judaizmu niż okazją do jego ekspansji i rozwoju.

Można więc powiedzieć, że filozofia judaizmu w wydaniu Lejbowica charakteryzuje się dążeniem do zachowania ściśle religijnej tożsamości żydowskiej (na to wskazuje też wyrzut Lejbowica wobec Breuera, o którym wspomniałem na początku artykułu). Wobec tego jest czymś naturalnym, że Lejbowic dąży do pozbycia się największego nieżydowskiego wtrętu do judaistycznej filozofii, za jaki może uchodzić kantyizm. Jak jednak wykazałem, taktyka obrona w tym celu przez Lejbowica jest nieskuteczna, a nawet przeciwnie skuteczna. Próbując dowodzić rozbieżności obu perspektyw, Lejbowic mimowolnie odsłania nowy wymiar *zgodności* między etyką Kanta i judaizmem.

¹¹ Częściowe omówienie stosownych kwestii znaleźć można w pracy Christoph'a Schultego o oświeceniu żydowskim (haskala) w rozdziale poświęconym jego związkom z Kantem (Schulte 2002).

Bibliografia

- Cohen H. (1919), *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig: Gustav Fock.
- Cohen H. (2009), *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, w: tenże, *Werke*, vol. 15: *Kleinere Schriften IV (1907–1912)*, red. H. Wiedebach, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Dietzsch S. (2005), *Kant i królewieccy Żydzi*, w: tenże, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 136–160.
- Franks P.W. (2007), *The Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon*, w: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, red. M.L. Morgan, P. Gordon, New York: Cambridge University Press.
- Kant I. (1924), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, red. P. Menzer, Berlin: Rolf Heise.
- Kant I. (2006), *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa: PWN.
- Kant I. (2012), *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, przeł. A. Grzeliński, D. Pakalski, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. VI, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Kant I. (2015), *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bronstein, Kęty: Marek Derewiecki.
- Kant I. (2017), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty: Marek Derewiecki.
- Lazarus M. (1900), *The Ethics of Judaism*, vol. I, transl. H. Szold, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Leibowic J. (2008), *Pięć ksiąg wiary*, przeł. M. Zawadowska, Lublin: UMCS.
- Leibowitz Y. (1995), *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, ed. E. Goldman, transl. E. Goldman, Y. Navon, Z. Jacobson, G. Levi, R. Levy, Cambridge – London: Harvard University Press.
- Lipszyc A. (2009), *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa: Fundacja im. Mojżesza Schorra.
- Mittleman A. (1990), *Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, Albany: State University of New York Press.
- Mittleman A. (2012), *A Short History of Jewish Ethics: Conduct and Character in the Context of Covenant*, Chichester – West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Schulte Ch. (2002), *Kant und die jüdische Aufklärung*, w: tenże, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, München: C.H. Beck, s. 157–169.
- Sensen O. (2009), *Kant's Conception of Human Dignity*, „Kant-Studien” 100 (3), s. 309–331.
- Timmermann J. (2015), *Kant: konserwatysta czy radykal?*, przeł. A. Tomaszewska, w: *Filozofia Oświecenia. Radykalizm, religia, kosmopolityzm*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 443–456.

Wojciech Kozyra

Yeshayahu Leibowitz: Kant, Judaism, humanism**Keywords:** *Y. Leibowitz, I. Kant, humanism, Judaism, law*

The article presents a critical analysis of Yeshayahu Leibowitz's thesis that Judaism and Kant's practical philosophy represent antagonistic tendencies of thought. This opposition, according to Leibowitz, consists in the claim that Kantian ethics sees the supreme value in human being, while in Judaism such a view can amount only to a usurpation of God's sovereignty by man. The aim of the article is to show that after an investigation into its substance, Kant's moral theory turns out to resemble in the essential respects Leibowitz's view concerning Judaism.