Mendelssohn: Między rozumem a uczuciem. Nowe odczytanie

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł rzuca nowe światło na postać Mosesa Mendelssohna, wykraczając poza tradycyjne etykiety racjonalisty czy mediatora. Autor analizuje jego projekt 'Vollkommenheit' – obiektywnej doskonałości będącej fundamentem prawdy, piękna i moralności. Tekst szczegółowo opisuje, jak Mendelssohn buduje pomost między chłodnym rozumem a sferą afektywną, wykorzystując estetykę jako narzędzie edukacji etycznej. Poznajemy mechanizm, w którym piękno staje się zmysłowym przeczuciem prawdy, a dążenie do doskonałości – uniwersalnym obowiązkiem człowieka. To głęboka analiza antropologii praktycznej, która w dobie pofragmentowanej współczesności odzyskuje swoją aktualność jako propozycja spójnego doświadczenia ludzkiego.

This article sheds new light on Moses Mendelssohn, transcending traditional labels of rationalist or mediator. The author analyzes his project of 'Vollkommenheit'—objective perfection as the foundation of truth, beauty, and morality. The text details how Mendelssohn builds a bridge between cool reason and the affective sphere, using aesthetics as a tool for ethical education. We explore the mechanism by which beauty becomes a sensual intuition of truth, and the pursuit of perfection becomes a universal human obligation. This is a profound analysis of practical anthropology, which, in the age of fragmented modernity, regains its relevance as a proposal for a coherent human experience.

Moses Mendelssohn, często niesłusznie redukowany do roli salonowego mediatora Oświecenia, jawi się w tej analizie jako architekt systemu o zdumiewającej aktualności. Jego filozofia stanowi próbę ocalenia integralności ludzkiego doświadczenia, które współczesność bezrefleksyjnie rozbija na osobne, rywalizujące sfery. Mendelssohn stawia śmiałą tezę, że prawda, piękno i etyka nie są autonomicznymi, luźnymi domenami, lecz aspektami fundamentalnego porządku doskonałości (Vollkommenheit).

Kluczowym zawiasem jego myśli jest estetyka, która – wbrew nowoczesnym podziałom – staje się niezbędnym narzędziem formowania duszy, umożliwiającym przejście od abstrakcyjnego rozumu do żywego, moralnego działania. Autor dowodzi, że w świecie zdominowanym przez technokratyczną użyteczność i hedonistyczny rachunek przyjemności, Mendelssohnowska przestroga przed „amputacją człowieczeństwa" nabiera nowego znaczenia. Filozof ten nie tylko demaskuje iluzję, że nadmiar informacji zastąpi mądrość, ale wskazuje, iż prawdziwe oświecenie wymaga harmonijnego współdziałania rozumu z afektem. Tekst stanowi zatem wezwanie do przemyślenia fundamentów naszej tożsamości, przypominając, że prawdziwa doskonałość nie jest tym, co nas głaszcze, lecz tym, co nadaje nam wewnętrzny pion w epoce rozproszonych sensów.

SŁOWA KLUCZOWE

Moses Mendelssohn | Vollkommenheit | oświecenie | estetyka | etyka perfekcjonizmu | racjonalizm | afekt | wzniosłość | teoria przejść | antropologia praktyczna | piękno | moralność | harmonia | poznanie zmysłowe | Haskala

Mendelssohn: Architektura doskonałości i jedność rozumu

Moses Mendelssohn należy do tych myślicieli Oświecenia, których dziedzictwo zostało spłaszczone przez narracje historyczne, równie wygodne, co zubażające. Przez dekady czytano go wedle schematu, w którym jawił się albo jako ostatni wartownik racjonalizmu przed kantowską rewolucją, albo jedynie jako salonowy mediator między niemiecką Aufklärung a żydowską Haskalą. Takie etykiety ignorują fakt, że jego projekt jest znacznie bardziej ryzykowny i, w swoim dążeniu do pełni, zaskakująco aktualny dla naszej pofragmentowanej współczesności. Mendelssohn nie zadowala się rolą rzecznika tolerancji, lecz próbuje być architektem spójnego doświadczenia ludzkiego, w którym rozum nie musi kapitulować przed życiem.

Filozof broni śmiałej tezy, że prawda, piękno, moralność i wspólnota polityczna nie są osobnymi, rywalizującymi ze sobą republikami pojęć. Stanowią one raczej cztery aspekty jednego, fundamentalnego porządku doskonałości, czyli Vollkommenheit, rozumianej jako najwyższa

obiektywna zasada bytu, której przyjemność jest jedynie wtórnym skutkiem. Jego pisma o metafizyce, etyce czy religii nie są zbiorem luźnych interwencji, lecz tworzą system, w którym rozum nie ma prawa gardzić głębią ludzkiego uczucia. W tej architekturze polityka nie może bezkarnie amputować człowieka z jego uniwersalnego powołania, gdyż każda próba oddzielenia sfery publicznej od etycznej kończy się wewnętrznym wyjałowieniem.

To połączenie różnych dziedzin wiedzy nie jest jedynie dekoracyjnym dodatkiem, lecz stanowi samą zasadę konstrukcyjną i wewnętrzną logikę jego myśli. Mendelssohn wychodzi z głębokiego przekonania, że rzeczywistość nie jest chaosem, który ludzka wola porządkuje w sposób dowolny, lecz światem zbudowanym według racjonalnej harmonii. Pozostaje on wierny tradycji leibnizowsko-wolffiańskiej, gdzie Bóg nie jest dogmatycznym założeniem, lecz metafizycznym warunkiem istnienia obiektywnego porządku. Jeżeli potrafimy odróżnić celowość od przypadku, to tylko dlatego, że byt posiada strukturę sensowną, którą nasz umysł jest w stanie odczytać. Pomaga w tym ontologia, czyli nauka o strukturze bytu i relacjach, pozwalająca zrozumieć fundamenty naszej obecności w świecie.

Mendelssohn argumentuje, że metafizyka może rościć sobie prawo do pewności nie mniejszej niż matematyka, choć operuje ona jakościami znacznie trudniejszymi do uchwycenia. Jest to kluczowe rozróżnienie, ponieważ pewność nie jest dla niego tożsama z łatwością wizualizacji czy natychmiastową przejrzystością dla wyobraźni. Podczas gdy matematyka daje się łatwo objąć intelektualnym spojrzeniem, przedmioty metafizyczne są splecione w sposób, który nie poddaje się prostym, symbolicznym skrótom. Złożoność tej materii nie oznacza słabości jej roszczeń, lecz wynika z gęstości samej egzystencji, której nie da się zamknąć w jednym rzucie oka. Z tej metafizycznej ramy, niczym z solidnego fundamentu, wyrasta jego koncepcja etyki.

Moralność nie jest dla niego autonomiczną techniką regulacji zachowań ani wynikiem chłodnego kontraktu społecznego, lecz wynika bezpośrednio z natury bytu. Dobro to wszystko, co uczestniczy w doskonałości świata, podczas gdy zło jest tym, co tę doskonałość narusza, osłabia lub niebezpiecznie rozstraja. Dlatego jego etyka przyjmuje postać perfekcjonizmu, ale nie jest to narcystyczne samodoskonalenie w trybie dzisiejszej kultury produktywności. Chodzi o głęboki obowiązek czynienia siebie i innych tak doskonałymi, jak to tylko możliwe, w proporcji odpowiadającej naszej rozumnej naturze. W tym ujęciu najwyższym dobrem nie jest to, co nas głaszcze, lecz to, co nas porządkuje.

Mendelssohn jest jednak zbyt subtelnym psychologiem, by wierzyć, że sama teoretyczna oczywistość wystarczy do wprawienia w ruch ociężałej ludzkiej woli. Rozumie on doskonale, że człowiek może znać prawdę, a jednocześnie pozostawać całkowicie obojętnym na jej moralne wezwanie. Tutaj zaczyna się jego wielka innowacja, polegająca na dowartościowaniu sfery

afektywnej jako niezbędnego paliwa dla działania. Filozof szuka pomostu, który pozwoliłby przenieść martwe litery traktatów w żywą tkankę ludzkiego postępowania. W tym punkcie jego system spotyka się z estetyką, która staje się narzędziem formowania człowieka do życia moralnego.

Prowadzi to do słynnej i prowokacyjnej tezy: gdy zaczynamy myśleć, przestajemy czuć. To zdanie tylko pozornie brzmi antyracjonalistycznie, w rzeczywistości zaś wskazuje, że analityczna wyraźność ma tendencję do rozkładania pierwotnej pełni doświadczenia. Piękno jest dla niego sensualnym progiem prawdy, czyli jasnym, lecz niewyraźnym przeczuciem doskonałości, które porusza duszę szybciej niż jakikolwiek suchy sylogizm. Dzięki niemu chwytamy jedność w wielości bez konieczności natychmiastowego rozbijania całości na czynniki pierwsze. To właśnie estetyka pozwala nam poczuć harmonię świata, zanim jeszcze zdołamy ją w pełni zrozumieć. Rozum analizuje, afekt uderza.

Estetyka jako laboratorium duszy: między rozumem a uczuciem

Piękno w ujęciu Mosesa Mendelssohna nie próbuje nas przekonać chłodnym dowodem, lecz porywa duszę ku harmonii, której rozum nie potrafi jeszcze w pełni nazwać. Jego słynna definicja piękna jako doskonałości poznania zmysłowego stała się jednym z najważniejszych mostów łączących dawną metafizykę z nowoczesną wrażliwością estetyczną. Właśnie w tym punkcie współczesna historia idei dostrzega wyjątkowość myśliciela, który nie tylko kontynuował dzieło Wolffa czy Baumgartena, lecz przygotował grunt pod wielkie systemy Kanta i Schillera. Mendelssohn zachował przy tym coś, co jego następcy często gubili: nierozerwalną więź między estetyką a prawdą, cielesnością i moralnym zaangażowaniem człowieka. Zamiast izolować sztukę w wieży z kości słoniowej, uczynił z niej narzędzie poznania, które angażuje całego człowieka, a nie tylko jego analityczne władze.

Wyobraźmy sobie na chwilę berliński salon połowy XVIII wieku, gdzie zapach kawy miesza się z dymem intelektualnej gorączki. Ktoś czyta fragment najnowszej tragedii, ktoś inny z pasją wykłada zasady harmonii świata, a tuż obok toczą się rozmowy o handlu, reformie państwa czy edukacji. W tym świecie filozof nie jest jeszcze zamkniętym w gabinecie urzędnikiem wąskiej specjalizacji, lecz kimś, kto szuka spójności w całym ludzkim doświadczeniu. Mendelssohn, analizując mechanizmy współczucia, wzniosłości czy smaku, nie zajmuje się jedynie eleganckim opisem salonowych upodobań ówczesnej publiczności. Robi to, ponieważ w teatrze i poezji dostrzega te same fundamentalne napięcia, które później powracają w etyce, polityce i codziennych wyborach.

Jego estetyka to w istocie antropologia praktyczna, czyli ujęcie teorii uczuć jako niezbędnego instrumentu formowania człowieka do życia w pełni moralnego. Filozof stawia przed nami pytania, które do dziś nie straciły na swojej aktualności: jak poruszyć ludzkie serce ku dobru, nie obrażając przy tym jego rozumu? Jak sprawić, by prawda była nie tylko logicznie poprawna, ale również skuteczna w działaniu i zdolna do przemiany rzeczywistości? Mendelssohn pragnie wszak ochronić nasze uczucia przed brutalnością ślepego afektu, a jednocześnie ocalić rozum przed jałowością czystej, matematycznej abstrakcji. W tym sensie jego myśl nie jest jedynie ozdobnym ogrodem systemu, lecz prawdziwym laboratorium duszy, w którym testuje się granice ludzkiej wrażliwości.

Współczesne interpretacje słusznie podkreślają, że berliński mędrzec wyprzedza dzisiejsze debaty o ucieleśnieniu poznania, ponieważ odmawia ostrego rozdzielenia władz duszy na rzecz badania ich wzajemnych przejść. Teoria przejść, czyli metoda polegająca na mediacji między skrajnościami rozumu i afektu, pozwala mu bowiem stworzyć niezwykle precyzyjną mapę ludzkiej psychiki. Mendelssohn rozróżnia przyjemność zmysłową, płynącą z ciemnego poznania poprawy stanu organizmu, od przyjemności z piękna oraz najwyższej przyjemności intelektualnej. Nie jest to jałowa, scholastyczna klasyfikacja stworzona dla czystej ozdoby tekstu, lecz próba uchwycenia dynamiki życia wewnętrznego. Wszystko to prowadzi do wniosku, który uderza w fundamenty zarówno suchych doktryn racjonalistycznych, jak i naiwnych nurtów sentymentalistycznych.

Człowiek w tej wizji nie jest ani bezdusznym kalkulatorem, ani kłębkiem niekontrolowanych wzruszeń, lecz istotą potrzebującą estetycznego zapośredniczenia dla swoich najgłębszych przekonań. Doskonałość, rozumiana jako najwyższe dobro i obiektywna zasada bytu, wymaga od nas czegoś więcej niż tylko teoretycznej akceptacji jej istnienia. Stąd bierze się słynne przekonanie Mendelssohna, że piękno stanowi jedyne możliwe przejście od chłodnego poznania do żywego pożądania dobra. Prawda nie posiada mocy moralnej, dopóki nie przyoblecze się w szatę piękna i nie stanie się w pełni dostępna dla naszego czucia. Ta teza brzmi dziś jak surowa krytyka współczesnej komunikacji eksperckiej, która często zapomina, że samo posiadanie racji to zdecydowanie za mało. Rozum analizuje, afekt uderza.

Etyka doskonałości: Mendelssohn przeciwko dyktaturze przyjemności

Polemika z epikureizmem Maupertuisa, choć osadzona w realiach osiemnastowiecznych salonów, nabiera znaczenia znacznie większego niż tylko podręcznikowy spór o definicję szczęścia. Mendelssohn z całą stanowczością odrzuca projekt redukowania najwyższego dobra do sumy przyjemnych doznań, sprzeciwiając się tym samym wszelkim próbom matematyzacji etyki w duchu

hedonicznym. Nie czyni tego bynajmniej z pogardy dla przyjemności, lecz z głębokiego przekonania, że nie wolno nam pomylić skutku z samą zasadą działania. W jego systemie najwyższym dobrem jest doskonałość, czyli obiektywna zasada bytu i harmonii, a nie subiektywne zadowolenie, które jest jedynie wtórnym rezonansem tejże doskonałości rozpoznanej przez duszę. W tym punkcie Mendelssohn brzmi uderzająco współcześnie, stając w poprzek całej dzisiejszej cywilizacji wskaźników dobrostanu, modeli użyteczności i korporacyjnych polityk zarządzania doświadczeniem. Jego odpowiedź na współczesne ankiety satysfakcji byłaby zapewne chłodna i niewygodna dla projektantów nastrojów. Nie każde zadowolenie jest bowiem dobrem, podobnie jak nie każde cierpienie należy automatycznie uznać za zło. Kultura, rynek i polityka bardzo chętnie mierzą to, co łatwo zliczalne, ale Mendelssohn pyta o to, co jest autentycznie godne człowieka.

W jego perspektywie rachunek przyjemności może być co najwyżej narzędziem praktycznym, lecz nigdy nie stanie się fundamentem normatywnym dla naszych czynów. Współczesne opracowania filozoficzne nadal odczytują tę część jego dorobku jako żarliwą obronę obiektywnego rdzenia etyki przeciwko postępującej subiektywizacji wszelkich wartości. Argumentacja Mendelssohna jest przy tym zarazem metafizyczna i antropologiczna, co nadaje jej rzadko spotykaną głębię. Nieodparty pęd ku doskonałości, rozumianej jako pełna realizacja potencjału, stanowi w jego oczach wspólny język łączący ludzkość z porządkiem boskim. Człowiek jawi się tutaj jako istota fundamentalnie ukierunkowana, która nie tylko biernie reaguje na bodźce zewnętrzne, ale żyje w gęstym polu celowości. Dlatego moralność nie może polegać na prostym zaspokajaniu impulsów, lecz na ich świadomym i hierarchicznym porządkowaniu. Mendelssohn precyzyjnie odróżnia władzę poznania, władzę czucia i władzę pożądania, ale nie robi tego w duchu suchej, abstrakcyjnej psychologii. Chodzi mu o pokazanie, że każda z tych sfer ma własną, unikalną funkcję w ekonomii duszy, a ich harmonizacja stanowi najważniejsze zadanie życiowe.

W tym sensie jego antropologia jest w istocie teorią kapitału moralnego, którym każdy z nas musi umiejętnie zarządzać. Człowiek może przecież trwonić własne zasoby wewnętrzne przez fatalny dobór dóbr, przez utratę poczucia proporcji lub wybór tego, co natychmiastowe, kosztem tego, co trwałe. Prawdziwe nieszczęście nie wynika w tej wizji z samego braku przyjemności, lecz z głębokiej dezorganizacji wewnętrznej hierarchii wartości. Kto myli błysk z blaskiem, temu nawet spektakularny sukces może przynieść ostatecznie ruinę wewnętrzną. Fascynującym i wciąż żywym fragmentem jego estetyki pozostaje teoria uczuć mieszanych, w której Mendelssohn okazuje się myślicielem zdumiewająco dalekowzrocznym. Problem, przed którym staje, brzmi pozornie prosto: dlaczego odczuwamy dziwną przyjemność wobec przedstawień tragedii, grozy czy wzniosłego przerażenia? Odpowiedź naiwnego hedonizmu załamuje się tutaj natychmiast, bo gdyby przyjemne było tylko to, co miłe, tragedia w ogóle nie powinna na nas działać.

Mendelssohn wyjaśnia, że każde przedstawienie ma aspekt obiektywny oraz subiektywny, które mogą pozostawać w silnym napięciu. Obiektywnie dzieło może ukazywać ból, niedoskonałość i nieszczęście, co naturalnie budzi nasz opór. Subiektywnie jednak ten sam akt percepcji może być afirmacją sił duszy, które są zdolne rozpoznać cnotę, współczuć bohaterom i wytrzymać ogromne napięcie emocjonalne. Dlatego tragedia i wzniosłość, czyli doświadczenie doskonałości przekraczającej granice łatwej pojętności, nie są perwersją smaku, lecz szkołą siły duchowej. Dusza raduje się nie z cudzego zła, lecz z własnej, odkrytej nagle zdolności do przekraczania natychmiastowej odrazy ku wyższemu porządkowi rozumienia. W dzisiejszych kategoriach badawczych można powiedzieć, że Mendelssohn antycypuje subtelne teorie afektu oraz poznawczego przetwarzania emocji. Co więcej, robi to bez redukowania ludzkiego przeżycia do samej fizjologii mózgu albo do czystej, pozbawionej ciała semantyki.

Jeszcze dalej prowadzi go analiza wzniosłości, którą odróżnia od klasycznego piękna. Piękno jest dla niego tym, co ograniczone, przejrzyste i harmonijne, podczas gdy wzniosłość to wszystko, co drastycznie przekracza zwyczajną miarę naszej wyobraźni. Mendelssohn wprowadza tu kluczowe rozróżnienie na wzniosłość rozciągłą i intensywną, co rzuca nowe światło na nasze obcowanie z wielkością. Pierwsza wiąże się z ogromem przestrzeni, czasu i nużącego powtórzenia, druga zaś z czystą mocą, geniuszem i heroizmem cnoty. To właśnie wzniosłość intensywna wydaje mu się filozoficznie ważniejsza, ponieważ nie zamienia się w monotonię, lecz stale odnawia nasz podziw. Trudno nie zauważyć, że w tym rozróżnieniu kryje się surowa lekcja także dla nowoczesnych kultur masowych, które często mylą te dwa porządki. Rozciągłość może nas na chwilę oszołomić, ale bardzo szybko prowadzi do znużenia, ponieważ sama skala nie jest jeszcze prawdziwą wielkością.

Prawdziwa wzniosłość nie polega na mechanicznej mnogości bodźców, lecz na intensywności sensu, który potrafimy z nich wydobyć. Kiedy współczesne systemy medialne próbują zdominować naszą uwagę przez nieustanny nadmiar informacji, Mendelssohn przypominałby, że ogrom bez formy kończy się przesyceniem, a w skrajnych przypadkach nawet wstrętem. Intensywność cnoty lub mocy duchowej nie ulega zużyciu w ten sam sposób, co kolejne gigabajty danych. W jego systemie estetyka przechodzi płynnie w etykę, tworząc spójną całość. Mendelssohn nie pyta tylko o to, czym jest smak, lecz o to, jak nasze uczucia mogą zostać wychowane do pełnej zgodności z rozumem. To jeden z najoryginalniejszych punktów jego filozofii, uświadamiający nam, że człowiek nie staje się moralny przez samo posiadanie poprawnych definicji słownikowych. Rozum może nas wprawdzie przekonywać do słusznych racji, ale nie zawsze posiada siłę, by nas realnie poruszyć do działania.

Afekt działa znacznie szybciej niż namysł, ponieważ operuje skumulowaną, zmysłową reprezentacją dóbr. Rozum analizuje, afekt uderza. Dlatego w procesie wychowania tak ważna jest biegłość, czyli wyćwiczona zdolność błyskawicznego rozpoznawania i wybierania dobra w codziennych sytuacjach.

W praktyce moralnej sumienie oraz zdrowy rozsądek pełnią funkcję skróconego, głęboko uwewnętrznionego rozumu, który nie potrzebuje długich sylogizmów. Nie są one irracjonalne, lecz stanowią racjonalność wcieloną w nasz temperament i nawyki. To właśnie tutaj Mendelssohn odchodzi od twardego, geometrycznego modelu etyki swoich poprzedników. Etyka teoretyczna może być równie pewna jak matematyka, ale etyka stosowana wymaga formy rozeznania, którego nie da się w pełni zastąpić dedukcją. Interesuje go nie tylko poprawność samej normy, ale cała architektura kompetencji moralnej żywego człowieka.

Znaczenie Oświecenia w jego myśli nie wynika z naiwnego kultu samego intelektu, lecz z dbałości o integralność osoby. Tu właśnie Mendelssohn okazuje się myślicielem znacznie dojrzalszym niż wiele szkolnych stereotypów o epoce świateł. Oświecenie nie jest dla niego wyłącznie emancypacją rozumu od przesądów, lecz składnikiem szerszego procesu Bildung, czyli formacji, w której teoretyczne rozjaśnienie musi współpracować z kulturą i obyczajem. Współczesne interpretacje podkreślają, że Mendelssohn próbuje uniknąć pułapek czystego racjonalizmu, nie chcąc, by same narzędzia rozumu rodziły nową formę ślepoty. Dlatego tak mocno akcentuje żywe więzi między ludźmi, rolę tradycji oraz dialogiczny model wolności. Oświecenie bez kultury staje się niebezpiecznym przegrzaniem teorii, podczas gdy kultura bez oświecenia degeneruje się w obyczajową automatyzację i elegancką niewolę.

Ta intuicja brzmi dzisiaj zaskakująco świeżo, zwłaszcza gdy język ekspercki łatwo odkleja się od społecznego zaufania, a zarządzanie informacją uchodzi za substytut wychowania. Mendelssohnowskie napięcie między powołaniem człowieka a powołaniem obywatela należy do najciekawszych elementów jego diagnozy nowoczesności. Oświecenie człowieka dotyczy tego, co uniwersalne i ponadczasowe, natomiast oświecenie obywatela odnosi się do tego, co relacyjne, instytucjonalne i polityczne. Te dwie logiki nie zawsze biegną równolegle i Mendelssohn ma odwagę to przyznać. Pewne prawdy pożyteczne dla doskonalenia jednostki mogą w konkretnych okolicznościach wejść w konflikt z wymogami ładu publicznego. Jego odpowiedź na ten dylemat jest ostrożna, ale nie tchórzliwa; to raczej polityka rozumu, który wie, że prawda wprowadzana bez miary może zniszczyć tkankę wspólnoty. W tym sensie pozostaje on kluczowym partnerem dla współczesnych debat o tolerancji, pluralizmie i granicach pedagogiki publicznej. Nie jest to sentymentalizm, lecz rzetelna teoria normatywna, łącząca uniwersalne prawo natury z politycznym pragmatyzmem.

Estetyka jako zawias: Mendelssohn przeciw nowoczesnemu rozdziałowi

Współczesna nauka przestała postrzegać Mendelssohna jedynie jako poczciwego prekantystę czy obrońcę racjonalnej religii, co przez lata było wygodnym uproszczeniem. Dzisiaj coraz wyraźniej odczytuje się go jako architekta teorii przejść, czyli metody filozoficznej polegającej na mediacji między pozornymi skrajnościami, takimi jak metafizyka i psychologia. To właśnie owa wielowarstwowość sprawia, że jego myśl przestaje być jedynie historycznym eksponatem, a staje się żywym narzędziem analizy. Mendelssohn nie godzi się na nowoczesny odruch rozdzielania dziedzin, który szatkuje ludzkie doświadczenie na osobne, niekomunikujące się ze sobą szuflady. Zamiast tego szuka punktów styku między pięknem a prawdą, między chłodnym rozumem a gorącym afektem. W tym ujęciu filozofia staje się sztuką łączenia tego, co nowoczesność tak chętnie i bezrefleksyjnie rozdziela.

Dzisiejsze badania nad emocjami, ucieleśnieniem poznania czy genezą nowoczesnej autonomii często powracają do jego intuicji, nawet jeśli rzadko wypowiadają jego nazwisko na pierwszej stronie. Warto jednak zachować ostrożność, gdyż nie wszystkie współczesne interpretacje zgadzają się co do ostatecznej spójności tego projektu. Spór badaczy nie dotyczy jednak samej rangi myśliciela, lecz raczej bilansu jego dokonań w godzeniu racjonalizmu z pluralizmem politycznym. Dla jednych pozostaje on ostatnim wielkim architektem metafizycznego ładu, który próbował ocalić harmonię świata przed nadchodzącą krytyką kantowską. Dla innych jest prekursorem dialogicznej nowoczesności, rozumiejącym lepiej niż wielu jego następców, że bez wychowania uczuć nie ma mowy o trwałej wolności. W mojej ocenie to właśnie ta druga linia odczytania pozwala nam dostrzec w nim kogoś więcej niż tylko kustosza dawnych systemów.

Mendelssohn jawi się jako zdecydowany przeciwnik nowoczesnego rozdarcia, które zmusza nas do tragicznego wyboru między racją a życiem lub między formacją a wolnością. Jego odpowiedź na te dylematy pozostaje niezwykle wymagająca, ponieważ zakłada, że najwyższym dobrem nie jest to, co nas głaszcze, lecz to, co nas porządkuje. Piękno w tym systemie nie jest luksusowym ornamentem cywilizacji, lecz technologią przejścia od abstrakcyjnej prawdy do konkretnego, etycznego czynu. Oświecenie w jego wydaniu nie jest jałowym kultem informacji, lecz trudną sztuką zachowania proporcji między wszystkimi władzami ludzkiego ducha. Człowiek, który nie potrafi wychować własnego serca, może mieć rację w każdym sporze, a jednocześnie sromotnie przegrywać własne człowieczeństwo. Filozofia ta wyprzedza swoją epokę, czyniąc z estetyki mechanizm łączący poznanie z działaniem.

Estetyka nie jest w tym systemie błahym szczegółem, lecz jego kluczowym zawiasem, na którym obraca się cała konstrukcja ludzkiego poznania i moralności. Wielu myślicieli Oświecenia potrafiło z wielką energią rozprawiać o potędze rozumu, podczas gdy inni z czułością opisywali subtelności smaku. Niewielu jednak umiało tak konsekwentnie dowodzić, że bez właściwie pojętego piękna rozum pozostaje politycznie bezsilny i psychologicznie nieprzekładalny na ludzką wolę. Mendelssohn doskonale rozumie, że prawda, której nie można odczuć, zawsze przegra w starciu z afektem, interesem czy zbiorową sugestią. Wiedza, która nie przechodzi przez filtr czucia, zostaje uwięziona w martwym archiwum pojęć, podczas gdy człowiek przecież w archiwum nie żyje. Rozum analizuje, afekt uderza, a tylko estetyka potrafi sprawić, by te dwie siły zaczęły ze sobą współpracować.

Doskonałość, czyli najwyższe dobro i obiektywna zasada bytu, stanowi fundament tej etyki, odróżniając ją od matematyzacji moralności w duchu hedonizmu. To właśnie piękno, rozumiane jako doskonałość poznania zmysłowego, daje duszy poczucie harmonii bez konieczności rozkładania całości na czynniki pierwsze. Dzięki takiemu podejściu Mendelssohn buduje pomost między wczesnonowożytną metafizyką a nowoczesną wrażliwością, którą później rozwijać będą Kant i Schiller. Antropologia praktyczna, czyli ujęcie teorii uczuć jako niezbędnych instrumentów formowania człowieka, wyjaśnia, dlaczego potrzebujemy zmysłowej formy sztuki. Bez tego estetycznego wsparcia przejście od poznania prawdy do moralnego działania byłoby dla istoty tak złożonej jak człowiek po prostu niemożliwe. Ostatecznie to właśnie estetyka pozwala nam stać się istotami wolnymi, które nie tylko wiedzą, co jest dobre, ale potrafią to dobro pokochać.

Piękno jako pomost: Mendelssohna teoria ludzkiego doświadczenia

Człowiek w ujęciu Mendelssohna nie jest abstrakcyjnym punktem w przestrzeni logicznej, lecz istotą żyjącą pod nieustanną presją impulsów, obrazów i głęboko zakorzenionych przyzwyczajeń. W tym gąszczu afektów estetyka przestaje być jedynie luksusem sytej cywilizacji, stając się niezbędnym instrumentem antropologii praktycznej, czyli ujęcia teorii uczuć jako narzędzia formowania człowieka do życia moralnego. Jego koncepcja wyrasta z przekonania, że nasze życie wewnętrzne wymyka się prostym klasyfikacjom, nie dając się zredukować ani do prymitywnego hedonizmu, ani do chłodnej, suchej topiki rozumu. Uczucia nie stanowią dla niego czystego zamętu, który należy bezwzględnie ujarzmić, ale nie są też autonomicznym źródłem norm moralnych samym w sobie. Są one raczej specyficznym wymiarem duszy, w którym w sposób bezpośredni ujawnia się to, jak podmiot doświadcza doskonałości lub dotkliwej niedoskonałości świata.

Kluczowe jest tutaj zrozumienie, że Mendelssohn wcale nie twierdzi, iż to samo uczucie kreuje wartość obiektu, lecz uznaje je za odpowiedź na wartość już rozpoznaną. Z tego powodu klasyfikuje on ludzkie przyjemności nie według ich surowej intensywności, lecz według rodzaju poznania, które towarzyszy danemu doznaniu zmysłowemu lub duchowemu. Przyjemność zmysłowa odpowiada poznaniu ciemnemu, podczas gdy radość płynąca z piękna należy do sfery poznania jasnego, lecz wciąż niewyraźnego. Dopiero przyjemność intelektualna wiąże się z poznaniem w pełni wyraźnym, co w całości tworzy spójny program filozofii człowieka jako istoty wielopiętrowej. Istota ludzka nie jest zatem jedynie maszyną do odbioru bodźców, lecz potrzebuje form przejścia pomiędzy różnymi poziomami własnego, skomplikowanego doświadczenia.

Piękno jawi się w tym systemie jako najważniejsza forma przejścia, którą filozof definiuje jako niewyraźnie uchwyconą doskonałość, czyli obiektywną zasadę harmonii i celowości bytu. To sformułowanie należy czytać powoli, ponieważ jego siła tkwi w precyzji, która odrzuca zarówno banalny relatywizm, jak i czysto subiektywne upodobania odbiorcy. Piękno posiada bowiem obiektywny rdzeń, dotyczący wewnętrznej zgodności wielości elementów zmierzających ku wspólnemu, nadrzędnemu celowi, choć nie zawsze potrafimy tego analitycznie dowieść. Zarazem jednak sposób, w jaki je odbieramy, nie polega na chłodnym rozkładzie obiektu na części pierwsze, co zazwyczaj niszczy pierwotną strukturę przeżycia. Rozum, gdy analizuje, rozjaśnia pojęcia, ale jednocześnie nieuchronnie rozprasza pierwszy zachwyt; wszak gdy zaczynamy myśleć, przestajemy czuć.

W tej diagnozie nie chodzi o pogardę dla intelektu, lecz o rzetelny opis struktury ludzkiego doświadczenia, w którym piękno chwyta całość jednym syntetycznym rzutem oka. Dzięki temu estetyka może działać znacznie szybciej i mocniej niż jakiekolwiek pojęcie, angażując jednocześnie wiele władz psychicznych w jedną, złożoną aktywność psychofizyczną. Współczesna historiografia podkreśla, że Mendelssohn nie traktuje przeżycia estetycznego jako prostego wrażenia, lecz jako proces, w którym uczestniczy zarówno ciało, jak i wyobraźnia. Taka metoda pozwala mu uchwycić fakt, że nasze stany wewnętrzne są najczęściej doświadczeniami mieszanymi i niejednorodnymi, a nie czystymi reakcjami jednego typu. Intuicja ta sprawia, że jego analizy pozostają zadziwiająco nowoczesne, badając to, co dzieje się bezpośrednio po stronie odbiorcy i jego psychicznych zdolności.

Powstaje w ten sposób teoria, która nie rozpuszcza obiektywności w subiektywizmie, ale też nie grzęźnie w mechanicznym, martwym klasycyzmie minionych epok. Piękno nie jest dla Mendelssohna ani czystą rzeczą, ani ulotnym nastrojem, lecz wydarzeniem harmonii pomiędzy strukturą obiektu a głęboką strukturą ludzkiej duszy. Ta specyficzna logika prowadzi go do błyskotliwego rozwiązania paradoksu tragedii, który od wieków nurtował myślicieli zajmujących się

naturą ludzkiego współczucia. Jeśli przyjemność miałaby być wyłącznie dodatnim doznaniem zmysłowym, to tragedia, przedstawiająca ból, śmierć i ostateczny upadek, byłaby estetycznym oraz logicznym absurdem. Niemniej jednak widz nie odwraca wzroku od sceny, lecz trwa przy niej, czerpiąc z tego doświadczenia specyficzny rodzaj satysfakcji.

Mendelssohn wyjaśnia to zjawisko poprzez rozróżnienie między relacją obiektywną a subiektywną przedstawienia, co stanowi fundament jego teorii odporności psychicznej i moralnej. Obiektywnie rzecz przedstawiona na scenie może być straszna lub bolesna, budząc w nas naturalny lęk oraz głęboki sprzeciw wobec niesprawiedliwości losu. Subiektywnie jednak sama zdolność duszy do przedstawienia tak trudnego obrazu, do współczucia i zachowania dystansu poznawczego, jest aktem głęboko afirmatywnym. Przyjemność płynie tutaj nie z cudzego cierpienia, lecz z doskonałości własnych władz poznawczych, które potrafią znieść napięcie i rozpoznać wartość nawet w scenerii zła. W tym sensie tragedia nie deprawuje widza, lecz go ćwiczy, ucząc, że duch może pozostać aktywny nawet wtedy, gdy świat jest rozbity.

Filozof operuje tu językiem klasycznym, lecz jego wnioski wyprzedzają epokę, analizując subtelny związek między afektem, dystansem a kompetencją emocjonalną współczesnego człowieka. Dusza doświadcza autentycznej przyjemności, kiedy w akcie przedstawienia odnajduje własną moc afirmatywnego określenia siebie wobec ogromu nieszczęścia lub wzniosłości. To właśnie dlatego uczucia mieszane nie są błędem psychologicznym, lecz podstawową prawdą o człowieku, który potrafi łączyć ból z aprobatą dla dobra. Współczucie wobec bohatera tragedii zawiera w sobie zarazem cierpienie i wzniosłą zgodę na wartości, które jaśnieją mimo tragicznego splotu okoliczności. W tym miejscu prosty rachunek szczęścia kompromituje się ostatecznie, bowiem rozum analizuje, afekt uderza, a człowiek odnajduje sens w złożoności.

Wzniosłość: między ogromem przestrzeni a intensywnością ducha

Życie duchowe człowieka nie przypomina chłodnej buchalterii doznań, lecz stanowi raczej dramatyczną ekonomię sensów, w której każda wartość ma swoją wagę. Ta specyficzna gospodarka ducha prowadzi nas nieuchronnie ku kategorii wzniosłości, czyli doświadczeniu doskonałości przekraczającej granice łatwej pojętności. Podczas gdy piękno oferuje nam kojącą harmonię w wielości, wzniosłość uderza tam, gdzie rozum zaczyna tracić grunt pod nogami. Mendelssohn z niezwykłą precyzją kreśli mapę tych stanów, wskazując na ogrom, bezmiar, otchłanie oraz nieskończone przestrzenie jako źródła metafizycznego drżenia. Są to sytuacje, które jednocześnie

nas przerażają i nieodparcie pociągają, wystawiając naszą kruchą naturę na najcięższą próbę. Rozum analizuje, afekt uderza.

Wzniosłość nie jest estetycznym głaskaniem po głowie, lecz gwałtownym wstrząsem, który nadwyręża naszą wyobraźnię i zmusza do rewizji własnych możliwości. Człowiek w obliczu bezmiaru dotkliwie odczuwa własną ograniczoność, lecz paradoksalnie właśnie ta granica staje się źródłem najgłębszego zachwytu. To, co nas przekracza, nie musi przecież wyłącznie odstraszać, ponieważ często fascynuje nas właśnie to, co zmusza do uznania miary większej niż codzienna wygoda. Mendelssohn jawi się tutaj jako wnikliwy anatom ludzkiej recepcji, dostrzegający, że prawdziwa wielkość wymaga od nas wyjścia poza bezpieczny krąg przyzwyczajeń. Doświadczenie to uczy nas, że nasza egzystencja nie kończy się tam, gdzie kończy się nasza zdolność do natychmiastowego zrozumienia.

Filozof wprowadza kluczowe rozróżnienie na wzniosłość rozciągłą oraz intensywną, co pozwala nam lepiej zrozumieć strukturę naszych estetycznych uniesień. Wzniosłość rozciągła karmi się ogromem przestrzeni i czasu, manifestując się w bezkresie morza, nieskończonych szeregach kolumn czy gęstym mrowiu gwiazd. Może to być również monotonia rozległej równiny lub rytmiczne powtórzenia w architekturze i muzyce, które wywołują w nas poczucie obcowania z czymś monumentalnym. Niemniej jednak ten rodzaj doświadczenia niesie ze sobą specyficzne ryzyko, gdyż nadmiar rozciągłości bywa prostą drogą do przesytu i znużenia. Wyobraźnia wystawiona na niekończącą się jednostajność po prostu się męczy, co może prowadzić nawet do swoistego estetycznego wstrętu.

Musimy pamiętać, że sam ogrom nigdy nie gwarantuje prawdziwej wielkości, a skala nie jest tożsama z głębokim sensem istnienia. W naszej współczesnej kulturze, zdominowanej przez logikę platform cyfrowych i widowisk, nieustannie mylimy natężenie bodźców z ich rzeczywistą wartością. To ostrzeżenie Mendelssohna brzmi dziś niemal jak strategiczny aforyzm, demaskujący iluzję, że powiększenie czegokolwiek jest automatycznie krokiem ku doskonałości. Inflacja wrażeń nie produkuje wzniosłości, lecz generuje jedynie chroniczne zmęczenie i poznawczy chaos, w którym gubimy zdolność do autentycznego przeżycia. Kto myli błysk z blaskiem, temu nawet sukces może przynieść ruinę wewnętrzną.

Znacznie wyżej Mendelssohn ceni wzniosłość intensywną, która nie opiera się na metrażu, lecz na czystej wielkości jakościowej ducha. To tutaj odnajdujemy moc, geniusz oraz cnotę, czyli sprawność moralną ukierunkowaną na realizację najwyższego dobra w codziennym działaniu. Tego rodzaju wzniosłość nie nuży nas w ten sam sposób, co bezkresna pustynia, ponieważ nie polega na mechanicznym przeciążeniu wyobraźni. Jest ona raczej spotkaniem z taką formą doskonałości, która przekracza zwykłą miarę duchową, nie potrzebując przy tym żadnych zewnętrznych dekoracji.

Prawdziwa wielkość bywa nierozciągła, lecz jest za to niezwykle skupiona, gęsta i promieniująca wewnętrzną siłą.

To rozróżnienie posiada walor nie tylko estetyczny, ale przede wszystkim antropologiczny i polityczny, rzucając światło na kondycję współczesnego człowieka. Pozwala ono bowiem odróżnić kulturę wielkości, która cierpliwie kształci duszę, od kultury rozmiaru, która jedynie bezlitośnie eksploatuje naszą uwagę. Podczas gdy ta pierwsza dąży do wewnętrznego uporządkowania, druga karmi się powierzchownym efektem i nieustanną pogonią za tym, co większe i głośniejsze. Mendelssohn uczy nas, że prawdziwa kultura nie polega na gromadzeniu bodźców, lecz na zdolności do rozpoznania tego, co istotne. Wybór między tymi dwiema drogami definiuje jakość naszego życia wspólnotowego oraz naszą zdolność do tworzenia trwałych wartości.

Doświadczenie wzniosłości pełni u Mendelssohna funkcję pedagogiki granicznej, która skutecznie wyrywa człowieka z objęć codziennej trywialności i niskich pobudek. Uczy nas ono, że nie wszystko w świecie da się zmierzyć miarą użyteczności, doraźnej przyjemności czy też mieszczańskiej wygody. Wzniosłość nie jest zaprzeczeniem rozumu, lecz jego wychowawcą, który wpaja nam pokorę bez jednoczesnego upokorzenia naszej ludzkiej godności. Człowiek dostrzega, że nie jest miarą wszystkich rzeczy, lecz mimo to pozostaje istotą zdolną do afirmacji tego, co go nieskończenie przekracza. W tym miejscu estetyka Mendelssohna płynnie przechodzi w sferę religijną, przygotowując duszę do uznania porządku, którego ona sama nie ustanowiła.

Drżenie wobec ogromu i wielkości staje się progiem, przez który rozum przechodzi ku religijnemu sensowi świata, nie tracąc przy tym swojej autonomii. Właśnie w takim kluczu należy odczytywać Mendelssohnowskie rozważania nad naiwnością i wdziękiem, które w powierzchownych opracowaniach bywają traktowane jedynie jako stylistyczne ozdobniki. Tymczasem u berlińskiego filozofa są one elementami znacznie poważniejszej analizy kondycji ludzkiej w obliczu tego, co niewyrażalne. Wzniosłość wychowuje nas do metafizyki poprzez uczucie, pozwalając dostrzec w strukturze świata ślady doskonałości, której nie potrafimy w pełni objąć, ale którą możemy czcić. Jest to lekcja, której współczesność, zagubiona w kulcie rozmiaru, potrzebuje dziś bardziej niż kiedykolwiek wcześniej.

Estetyka jako fundament etyki i krytyka współczesnej obłudy

Naiwność, wbrew potocznym skojarzeniom z brakiem doświadczenia, jawi się w tej perspektywie jako forma prostoty całkowicie nieposzukiwanej i wolnej od wyrachowania. Nie oznacza ona

bynajmniej infantylnej dziecinności, lecz taką formę ekspresji, która w oczach odbiorcy nie wydaje się produktem chłodnej kalkulacji czy próbą wywarcia zaplanowanego wcześniej efektu. Można ją postrzegać jako swoistą, przezroczystą powierzchnię, przez którą bez żadnych przeszkód prześwieca wewnętrzna wspaniałość ludzkiego charakteru. Naiwny gest nie musi manifestować swojej głębi ani o niej głośno zapewniać, ponieważ on ją po prostu zdradza mimochodem, w sposób niemalże niezauważalny dla samego sprawcy. Z kolei wdzięk stanowi wzniosłe piękno uchwycone w ruchu, będące nie tyle zewnętrzną ozdobnością, co naturalną harmonią każdego podejmowanego działania. W obu tych przypadkach kluczowa pozostaje absolutna zgodność między wnętrzem a sposobem jego ujawnienia, co w gruncie rzeczy stanowi fundament teorii prawdomówności formy.

W dzisiejszym życiu publicznym nader często spotykamy ludzi, którzy o cnotach i wartościach rozprawiają z taką samą wprawą, z jaką handlarz tkanin rozwija przed klientem kolejne bele materiału. W ich starannie wyreżyserowanych narracjach wszystko nienaturalnie błyszczy, lecz pod tą lśniącą powłoką nic nie oddycha, a autentyczność zostaje złożona w ofierze na ołtarzu wizerunku. Czasem jednak trafiamy na człowieka, który wypowiada jedno proste zdanie, pomaga bez cienia teatralności i pozostaje precyzyjny bez zbędnej autokreacji, ujawniając tym samym coś niezwykle rzadkiego. To właśnie wtedy objawia się owa cecha, którą dawny język nazwałby wdziękiem, a współczesny być może określiłby mianem głębokiej integralności, czyli spójności między wyznawanymi zasadami a czynami. Mendelssohn byłby zapewne bezlitosnym krytykiem współczesnych przemysłów autoprezentacji, które notorycznie mylą ekspresję z wielkością, a rozpoznawalność z rzeczywistą formą charakteru. Naiwność i wdzięk nie dają się bowiem łatwo skalować, stanowiąc dowód na to, że porządek duszy nie został jeszcze skolonizowany przez obsesję demonstracji.

W tej perspektywie estetyka Mendelssohna płynnie przechodzi w teorię motywacji moralnej, rzucając nowe światło na odwieczny problem ludzkiej słabości i trudnych wyborów. Filozof doskonale rozumie, że sama teoretyczna wiedza o dobru rzadko wystarcza do tego, by owo dobro zostało faktycznie wybrane w gęstwinie codziennych pokus. Problem słabości woli nie jest dla niego błahym defektem charakteru, lecz stałą i nieuniknioną cechą naszej kondycji, z którą musimy się nieustannie mierzyć. Afekty zwyciężają nad chłodnym rozumem nie dlatego, że niosą ze sobą większą prawdę o świecie, ale po prostu dlatego, że działają znacznie szybciej i gwałtowniej. Przynoszą one reprezentacje skumulowane, natychmiastowe i niezwykle intensywne, podczas gdy rozum musi poddać każdą sytuację żmudnej i czasochłonnej analizie. Ponieważ analiza wymaga czasu, siła impulsu zależy nie tylko od wielkości dobra, ale także od jasności wglądu i tempa rozeznania. Rozum analizuje, afekt uderza.

To ujęcie w zdumiewający sposób antycypuje współczesne obserwacje psychologii poznawczej, choć zakorzenione jest w zupełnie innym, klasycznym aparacie metafizycznym. Mendelssohn nie przeciwstawia tutaj rozumu emocjom w sposób banalny czy dychotomiczny, lecz pokazuje, że dynamika ludzkiego działania ma swoją specyficzną temporalność. Moralność wymaga zatem nie tylko posiadania prawdziwych zasad, lecz także wytrenowanej szybkości reagowania na pojawiające się wyzwania. Stąd bierze się ogromna rola biegłości, czyli uwewnętrznionej sprawności duszy, która pozwala działać dobrze niemal z naturalną lekkością i bez zbędnego wahania. Biegłość jest czymś znacznie głębszym niż zwykły nawyk; to stan, w którym moralne zasady zostają w pełni zintegrowane z naszą osobowością. Właśnie tutaj piękno i estetyczne wychowanie okazują się najpotężniejszymi sprzymierzeńcami etyki w walce o kształt ludzkiego życia.

Dzięki doświadczeniom estetycznym rozumne treści zostają przyswojone na poziomie czucia i wyobraźni, co pozwala im skutecznie współkonkurować z gwałtownymi afektami o wpływ na naszą wolę. Moralność w tym ujęciu potrzebuje swoistego treningu percepcji, polegającego na nauce szybkiego dostrzegania dobra, zanim jeszcze zdążymy je w pełni zracjonalizować. Trzeba nauczyć się widzieć dobro bezpośrednio, a nie tylko rozumieć jego definicję w zaciszu gabinetu czy biblioteki. Sumienie i zdrowy rozsądek są w tej perspektywie nie tyle mglistą intuicją, ile postaciami moralnej biegłości wypracowanej przez lata praktyki. Człowiek dobrze uformowany nie musi każdorazowo rozwiązywać sytuacji praktycznej jak skomplikowanej łamigłówki logicznej, ponieważ porządek doskonałości stał się częścią jego własnej dyspozycji. Najwyższym dobrem nie jest to, co nas głaszcze, lecz to, co nas porządkuje.

Mendelssohn kreśli przy tym wyraźną linię demarkacyjną między etyką teoretyczną a etyką stosowaną, która musi mierzyć się z brutalną rzeczywistością. Etyka teoretyczna może posiadać pewność analogiczną do metafizyki i matematyki, ale etyka praktyczna zawsze musi uwzględniać gęstość realnych, często nieprzewidywalnych okoliczności. Życie rzadko podstawia nam gotowe figury pod formalne wzory, zmuszając nas do działania w warunkach kolizji dóbr i bolesnych ograniczeń czasu. W praktyce nie działamy w próżni, lecz pośród nieprzejrzystości intencji, ról społecznych, ryzyk politycznych oraz ogromnego nacisku sytuacyjnego. Tu właśnie wychodzi na jaw, dlaczego estetyka nie jest jedynie marginesem systemu, lecz jego niezbędnym i żywym fundamentem. Sztuka, wzniosłość, tragedia oraz wdzięk są środkami formacji duszy zdolnej do rozpoznawania właściwych proporcji tam, gdzie inni widzą jedynie chaos.

Bez poczucia proporcji nie ma moralności, a nieszczęście człowieka bierze się najczęściej stąd, że przecenia on to, co chwilowe, nie doszacowując tego, co trwałe. Zbyt często wybieramy zysk natychmiastowy zamiast integralności, ulegając złudzeniu, że krótkofalowa korzyść zrekompensuje nam wewnętrzne pęknięcia. Trzeba podkreślić jeszcze jeden rys myśli Mendelssohna, szczególnie

ważny dla współczesnej recepcji jego dzieł i ich aktualności. Jego estetyka nie jest izolowaną teorią sztuk pięknych w wąskim sensie, lecz raczej ogólną teorią wiedzy zmysłowej i afektywnego pośrednictwa. Właśnie dlatego dzisiejsi badacze lokują ją nie tylko w historii filozofii sztuki, ale też w historii teorii emocji, psychologii moralnej i mediów symbolicznych. Gdy czyta się go uważnie, widać wyraźnie, że stawia on pytania, które później rozproszą się po wielu wyspecjalizowanych dyscyplinach.

Filozof docieka, jak uczucie odnosi się do poznania, jak przedstawienie przekształca wolę i jak doświadczenie estetyczne może realnie formować charakter obywatela. Zastanawia się również, jak polityka publiczna potrzebuje pośrednictwa symbolicznego, żeby nie ugrzęznąć w czystej, bezdusznej administracji i procedurach. Pyta wreszcie, jak kultura może być nośnikiem rozumności bez popadania w tyranię pojęcia, która dusi wszelką żywotność i spontaniczność. Ta interdyscyplinarność nie jest dziełem przypadku, lecz konsekwencją założenia, że człowiek stanowi nierozerwalną całość, której nie wolno dzielić na izolowane segmenty. Współczesny paradygmat badawczy coraz chętniej czyta Mendelssohna jako autora, który pomaga zrozumieć niedostatki modeli nowoczesności opartych wyłącznie na proceduralnym rozumie. Z jednej strony jego krytyka epikurejskiej kalkulacji przyjemności uderza w uproszczone ujęcia użyteczności, które dominują w dzisiejszym myśleniu ekonomicznym.

Z drugiej strony jego żarliwa obrona wychowania uczuć i kultury estetycznej jest poważnym ostrzeżeniem przed technokratycznym intelektualizmem, który ignoruje ludzką sferę afektywną. To bardzo cenna intuicja dla ekonomii politycznej współczesnych społeczeństw, które borykają się z kryzysem zaufania i więzi społecznych. Rynki, instytucje i państwa nie funkcjonują wyłącznie dzięki przepisom, bodźcom i interesom, choć te ostatnie są oczywiście niezbędne. Potrzebują one także kapitału symbolicznego, afektywnego i moralnego, który spaja wspólnotę w sytuacjach kryzysowych. Potrzebują ludzi zdolnych odczuwać proporcję, a nie tylko sprawnie liczyć doraźne korzyści w arkuszu kalkulacyjnym. Mendelssohn powiedziałby zapewne, że porządek, który nie umie wychować serca, wcześniej czy później zacznie kupować posłuszeństwo albo administrować cynizmem.

Krytyka nowożytnego epikureizmu okazuje się w tym kontekście szczególnie doniosła i zachowuje swoją świeżość mimo upływu stuleci. Najwyższym dobrem i fundamentem wolności jest doskonałość, czyli Vollkommenheit rozumiana jako pełnia rozwoju władz duszy, a nie sama ulotna przyjemność. To jedno z tych zdań, które dzisiaj brzmią niemal obrazoburczo, bo uderzają w dominujące języki samorealizacji, psychologizacji życia i ekonomii satysfakcji. Mendelssohn nie neguje roli przyjemnych uczuć, wiedząc doskonale, że są one potrzebne, zwłaszcza w trudnej sferze etyki praktycznej. Ale ich funkcja jest w jego systemie służebna, a nie suwerenna; mają one

pomagać woli w dążeniu do celu, a nie wyznaczać samą normę dobra. Dobro ma obiektywny charakter, ponieważ jest nierozerwalnie związane z doskonałością bytu i harmonijnym rozwojem wszystkich władz duszy. Zadowolenie może być skutkiem czynienia dobra, ale nigdy nie powinno być traktowane jako jego ostateczne kryterium. To rozróżnienie pozostaje fundamentalne również dzisiaj, gdy nauki behawioralne i polityki publiczne próbują coraz śmielej operować wskaźnikami szczęścia.

Etyka doskonałości: dlaczego szczęście to nie tylko suma doznań

Mendelssohn prawdopodobnie nie odrzuciłby samej idei pomiaru, lecz z właściwą sobie przenikliwością zapytałby, czy mierzymy to, co istotnie posiada wartość, czy jedynie to, co daje się łatwo ująć w kolumnach cyfr. Jego estetyka stanowi głęboką odpowiedź na pytanie, dlaczego istota ludzka potrzebuje sztuki w wymiarze znacznie wykraczającym poza zwykłą rekreację czy chwilowe odprężenie. Człowiek jest bowiem bytem, który nie przechodzi w sposób automatyczny od poznanej prawdy do konkretnego działania, co Mendelssohn opisuje jako teorię przejść, czyli metodę filozoficzną polegającą na mediacji między rozumem a afektem. Potrzebujemy zatem nieustannego ćwiczenia uczuć, aby nasza natura nie osunęła się w brutalność czystej zmysłowości ani nie zastygła w martwocie abstrakcyjnych, pozbawionych życia pojęć. Bez obrazów, rytmów i narracji tracimy zdolność rozpoznawania wartości tam, gdzie nie daje się ona przeliczyć na natychmiastowy zysk. Rozum analizuje, afekt uderza.

Jeśli przyjmiemy, że piękno to powłoka skrywająca właściwą celowość, to sztuka jawi się jako szkoła odsłaniania tego, co w świecie najistotniejsze i najbardziej harmonijne. Stwórca, jak sugerują pisma Mendelssohna, otoczył rzeczy zmysłowym blaskiem na powierzchni, by nas przyciągały, podczas gdy w ich wnętrzu spoczywa nienaruszalna, racjonalna harmonia bytu. Filozof rozpoznaje w twórczości artystycznej analogiczną funkcję, gdzie to, co zmysłowe, nie jest kłamstwem ani ułudą, lecz zaproszeniem do głębszego poznania struktury rzeczywistości. Estetyka staje się w tym ujęciu laboratorium duszy, podczas gdy etyka stanowi już architekturę jej najpoważniejszego obowiązku wobec siebie i innych. Nie jest to jednak obowiązek rozumiany w sposób ascetycznie formalny, jak gdyby człowiek miał stać się bezduszną maszyną do wykonywania norm. Mendelssohn nie buduje swojej etyki z nagiej komendy, lecz z ontologii doskonałości, czyli nauki o strukturze bytu i jego najwyższych formach.

Takie stanowisko okazuje się zarazem bardziej wymagające i znacznie bardziej realistyczne niż wiele późniejszych, surowych systemów moralnych, które zdominowały nowożytną myśl.

Wymagające, ponieważ nie pozwala sprowadzić obiektywnego dobra do ulotnych preferencji, chwilowego nastroju czy czysto prywatnej satysfakcji jednostki, która bywa przecież omylna. Realistyczne natomiast dlatego, że Mendelssohn doskonale rozumie, iż człowiek nie działa nigdy jako przezroczysty nośnik czystego prawa, lecz jako istota uwikłana w afekty i ograniczenia poznawcze. Współczesna literatura przedmiotu trafnie określa tę wizję jako formę perfekcjonizmu, który dowartościowuje estetyczne i afektywne wymiary życia moralnego, czyniąc je bardziej ludzkim. Najwyższym dobrem nie jest tu zatem przyjemność, lecz doskonałość, co stanowi oś, wokół której obraca się cała argumentacja tego wybitnego myśliciela.

Przyjemność może oczywiście towarzyszyć dobru, niemniej jednak nigdy nie ustanawia ona jego ostatecznej normy ani nie stanowi fundamentu, na którym opiera się gmach moralności. Dusza odczuwa zadowolenie przede wszystkim dlatego, że uczestniczy w pewnej obiektywnej harmonii bytu i rozpoznaje w nim właściwe, celowe proporcje. Doświadczamy afirmatywnego przyrostu własnych władz poznawczych, spotykając się z doskonałością przedmiotu, co jest procesem znacznie głębszym niż zwykła, mechaniczna stymulacja zmysłów. Gdyby kryterium dobra miało zostać oddane wyłącznie w ręce rachmistrzów nastroju, etyka przestałaby być nauką o wartościach, a stałaby się jedynie statystyką chwilowych odczuć. Mendelssohn uważa taki ruch za błąd pierwszego rzędu, prowadzący do całkowitego niezrozumienia natury ludzkiego ducha i jego dążenia do transcendencji. To nie dobro jest funkcją satysfakcji, lecz satysfakcja bywa funkcją dobra.

Ta subtelna różnica wygląda niewinnie tylko dla tych umysłów, które przyzwyczaiły się utożsamiać wartość z subiektywnym odczuciem, ignorując obiektywny porządek rzeczy. W rzeczywistości przebiega tu granica między etyką a hedonistyczną administracją doznań, co nadaje krytyce Maupertuisa znaczenie znacznie szersze niż tylko historyczny spór dwóch autorów. Mendelssohn stanowczo odrzuca próbę obliczania szczęścia przez proste sumowanie jednostek przyjemności, ponieważ taki model drastycznie upraszcza życie psychiczne i myli skutek z zasadą. Człowiek nie jest przecież pojemnikiem, do którego nalewa się i z którego wylewa się płynną przyjemność w zależności od zewnętrznych okoliczności. Jest istotą rozumną, której każde działanie powinno odpowiadać porządkowi doskonałości, czyli najwyższej zasadzie bytu, która nadaje sens naszemu istnieniu.

Współczesne nauki o dobrostanie oraz ekonomia behawioralna mogłyby wyciągnąć z tych osiemnastowiecznych rozważań niezwykle cenną, choć zapewne dość niewygodną lekcję dla dzisiejszych decydentów. Wskaźnik statystyczny nie jest jeszcze miarą normatywną, a fakt, że coś poprawia deklarowany dobrostan, nie przesądza wcale o tym, że jest to obiektywnie dobre. Mendelssohn nie negowałby zapewne użyteczności nowoczesnych pomiarów, ale stanowczo

zapytałby, czy mierzymy natężenie doznań, czy może jakość ludzkiego spełnienia w kontekście całożyciowym. W tym sensie jego krytyka hedonizmu pozostaje zaskakująco aktualna jako korekta dla wszelkich uproszczonych modeli ekonomii szczęścia, które dominują w dzisiejszym dyskursie publicznym. Jego argument nie jest jednak wyłącznie negatywny, gdyż przedstawia on pozytywny rdzeń etyki, którym jest obowiązek doskonalenia siebie oraz innych istot rozumnych. Formuła ta, choć pozornie prosta, zawiera w sobie całą metafizykę relacji międzyludzkich i projekt duchowego wzrostu człowieka.

Etyka doskonałości: między rozumem, afektem a wspólnotą

Człowiek nie jest suwerenną monadą, zamkniętą w wieży własnej wewnętrzności, lecz istotą, której doskonałość nierozerwalnie splata się z losem innych. Nasze istnienie przypomina misterną tkaninę relacji, w której indywidualny rozwój traci sens, jeśli zostaje całkowicie oderwany od pomyślności pozostałych istot rozumnych. Właśnie dlatego etyka Mendelssohna nie jest narcystycznym projektem duchowego spa ani egoistyczną pogonią za samodoskonaleniem w izolacji. To raczej rygorystyczna nauka o proporcjach, subtelne poszukiwanie równowagi między własnym wzrostem a nieuchronną powinnością wobec wspólnoty. W tym punkcie jego myśl zdradza głębokie pokrewieństwo z tradycją prawa natury, gdzie jednostka zawsze występuje jako część większego, celowego porządku.

Dobro w tym ujęciu przestaje być prywatną sprawą gustu czy subiektywnym kaprysem, który możemy dowolnie redefiniować przy porannej kawie. Posiada ono charakter relacyjny, obiektywny i strukturalny, wymagając od nas intelektualnej uczciwości oraz moralnej dyscypliny. Ulepszając siebie, nie mamy prawa niszczyć harmonii całości, do której przynależymy, ani traktować otoczenia jako surowca dla własnych ambicji. Z kolei próbując ulepszać innych, nie wolno nam nigdy przekroczyć progu ich rozumnej godności, zamieniając pomoc w paternalistyczną opresję. Doskonałość, czyli obiektywna zasada bytu stanowiąca najwyższe dobro, pozwala nam dostrzec, że rozwój ma wymiar zarazem indywidualny, społeczny i teologiczny.

Dzisiejszy język, nastrojony na częstotliwości absolutnej autonomii i neutralności światopoglądowej, często reaguje alergią na samo słowo doskonałość. Słyszymy w nim groźbę autorytaryzmu, jakby obiektywne dobro miało być jedynie batem w ręku tych, którzy roszczą sobie prawo do pouczania innych. A jednak całkowite porzucenie tej kategorii, jak sugeruje Mendelssohn, ma swoją przerażającą i rzadko uświadamianą cenę. Jeśli rezygnujemy z pojęcia obiektywnego dobra, w sferze etyki pozostaje nam co najwyżej sucha procedura albo suma przypadkowych

preferencji. Państwo może wtedy sprawnie zarządzać kolizjami interesów, ale traci język niezbędny do formowania człowieka jako istoty moralnej.

System polityczny oparty wyłącznie na administracyjnej neutralności potrafi wprawdzie regulować ruch ludzkich pożądań, lecz milczy w kwestii celu, któremu ten ruch ma służyć. Podobnie rynek z chirurgiczną precyzją zaspokaja każdy popyt, nie potrafiąc jednak odróżnić autentycznego wzrostu od systemowej degradacji. Jeżeli oba te zjawiska generują chwilowe zadowolenie konsumenta, technokratyczny umysł nie znajduje powodu, by przyznać któremuś z nich pierwszeństwo. Mendelssohn podpowiada nam, że cywilizacja pozbawiona pojęcia doskonałości staje się niezwykle sprawną maszyną, która zupełnie nie rozumie, po co w ogóle została uruchomiona. Polityka zmienia się wtedy w administrację nastrojami, a ekonomia w chłodne zarządzanie bodźcami.

Ten obiektywny rdzeń dobra nie oznacza jednak w myśli Mendelssohna ślepoty na psychologiczną kruchość, która definiuje naszą codzienną egzystencję. Przeciwnie, filozof podchodzi do problemu słabości woli z precyzją wytrawnego analityka i empatią człowieka znającego ciężar życia. Doskonale wie, że teoretyczne uznanie dobra to zaledwie połowa drogi, a jego faktyczny wybór w gęstwinie afektów bywa zadaniem ponad siły. Przyczyną moralnych porażek nie jest zazwyczaj wyłącznie zła intencja, lecz wadliwa dynamika naszych wewnętrznych motywacji. Jesteśmy istotami zanurzonymi w czasie, a nasz wewnętrzny zegar rzadko tyka w rytm abstrakcyjnych ideałów.

Kluczowy problem tkwi w różnicy prędkości, z jaką operują nasze władze poznawcze: afekt dociera do celu znacznie szybciej niż ociężały rozum. Pożądanie reaguje natychmiast na dobro skumulowane, zmysłowo dostępne i obiecujące szybką gratyfikację, podczas gdy rozum potrzebuje czasu na analizę. Musi on mozolnie rozłożyć treść dobra na czynniki pierwsze, uporządkować je i dopiero wtedy przełożyć sąd na decyzję. W tej nierównej walce o naszą uwagę rozum często zostaje w tyle, zanim w ogóle zdąży sformułować argument. Mendelssohn wykazuje tu niezwykły talent psychologiczny, zauważając, że w świecie działania rozum analizuje, afekt uderza.

Ponieważ samo teoretyczne nauczanie moralności nie wystarcza, by wygrać z impulsem, Mendelssohn wprowadza pojęcie biegłości jako fundament swojej antropologii praktycznej. Biegłość, czyli uwewnętrzniona sprawność moralna umożliwiająca natychmiastowe działanie, pozwala duszy czynić dobro z naturalną lekkością i wdziękiem. Człowiek biegły nie musi za każdym razem uruchamiać pełnej machiny dedukcyjnej, ponieważ rozumna miara stała się częścią jego własnej dyspozycji. W tym sensie sumienie i zdrowy rozsądek nie są u Mendelssohna antytezą rozumu, lecz rozumem wcielonym w praktykę. Działają one niczym moralna ekonomia skrótu, pozwalając w ułamku sekundy uchwycić właściwą proporcję.

Filozof nie chce etyki scholastycznie mechanicznej, która działałaby jak zimny algorytm, lecz etyki żywej, pulsującej i zakorzenionej w ludzkim doświadczeniu. Stąd bierze się jego ogromny nacisk na wychowanie uczuć, rolę estetyki oraz cywilizującą moc obyczaju. Tylko wtedy, gdy serce zostanie nauczone kochać to, co piękne, rozum zyska realną skuteczność w świecie ludzkich działań. Tu właśnie powraca kwestia oświecenia, które dla Mendelssohna nigdy nie jest samym nagromadzeniem informacji ani triumfem krytycyzmu dla krytycyzmu. Jest ono raczej elementem formacji człowieka jako istoty zdolnej do harmonijnego użycia wszystkich władz swojej duszy.

Z właściwą sobie ostrożnością Mendelssohn odróżnia oświecenie człowieka od oświecenia obywatela, dostrzegając między nimi nieuniknione napięcie. Podczas gdy człowiek ma uniwersalne powołanie do prawdy i doskonałości, obywatel musi funkcjonować w konkretnych strukturach państwa, prawa i religii. Filozof nie maskuje tego konfliktu tanim optymizmem, wiedząc, że pewne prawdy mogą być wyzwalające dla jednostki, a jednocześnie niszczycielskie dla stabilności wspólnoty. Jego teoria tolerancji nie jest więc prostym liberalizmem ekspresji, lecz próbą utrzymania jedności rozumu tam, gdzie spekulacja i interes polityczny zaczynają iść różnymi torami. Ta powściągliwość wynika z przekonania, że prawda wprowadzana bez miary może stać się narzędziem destrukcji.

Mendelssohn nie ufa zarówno rewolucyjnej pysze czystej teorii, jak i samozadowoleniu kultury pozbawionej głębszej refleksji. Oświecenie bez kultury prowadzi jego zdaniem do jałowej spekulacji i społecznej bezduszności, która nie potrafi dostrzec żywego człowieka za parawanem pojęć. Z kolei kultura bez oświecenia osuwa się w powierzchowną ogładę, luksus i mechaniczne naśladownictwo form, które dawno straciły swoją treść. W czasach, gdy debaty publiczne rozrywają się między technokratycznym eksperctwem a emocjonalnym plemieniem, Mendelssohn przypomina o konieczności harmonizacji. Sama informacja nie tworzy jeszcze cywilizacji, a samo obycie nie jest jeszcze dowodem na posiadanie prawdy.

Tak rozumiane oświecenie, czyli proces harmonizacji wszystkich władz duszy prowadzący do właściwego użycia rozumu, pozwala nam uniknąć ideologicznych skrajności. Mendelssohn uczy nas, że człowiek potrzebuje jednocześnie rozjaśnienia umysłu i formacji charakteru, by nie stać się ofiarą własnych, niekontrolowanych popędów. Jego myśl stanowi potężną odtrutkę na współczesną redukcję polityki do zarządzania preferencjami i ekonomii do stymulowania chwilowych zachcianek. Przypomina nam, że najwyższym dobrem nie jest to, co nas głaszcze, lecz to, co nas porządkuje i nadaje sens naszemu wspólnemu bytowaniu. Nadużycie oświecenia rodzi bezduszność i anarchię, nadużycie kultury obłudę i niewolę.

Metafizyka ładu: dlaczego etyka potrzebuje ontologii

Kiedy Mendelssohn dotyka problemu samobójstwa, jego etyka przestaje być jedynie eleganckim systemem pojęć, a staje się ostrzem, które tnie najczulsze tkanki ludzkiej egzystencji. Filozof zdecydowanie odrzuca tezę, jakoby odebranie sobie życia mogło być moralnie usprawiedliwione jako suwerenna ucieczka od nieznośnego cierpienia. Nie czyni tego jednak w tonie surowej kazuistyki religijnej, która poprzestaje na dogmatycznym zakazie, lecz buduje argument o głębokim fundamencie metafizyczno-moralnym. Według niego decyzja samobójcza niemal zawsze zapada pod wpływem zaburzonego sentymentu, a więc w stanie, w którym nasze rozeznanie proporcji dóbr zostaje gwałtownie zniekształcone. Człowiek pogrążony w bólu może wprawdzie dojść do tragicznego przekonania, że nieistnienie jest stanem lepszym od życia, ale dla Mendelssohna jest to jedynie sąd wydany przez duszę zaciemnioną cierpieniem. Rozum zachowujący właściwą miarę nigdy nie uznałby nicości za wartość, ponieważ ból, choć dotkliwy, jest tylko przejściowym stanem podmiotu, a nie jego istotą.

Życie, w tej optyce, nie jest prywatnym folwarkiem ani zasobem, którym wolno nam rozporządzać według chwilowego kaprysu czy nastroju. Stanowi ono integralny element uniwersalnego planu doskonałości, czyli najwyższego dobra i obiektywnej zasady bytu, której przyjemność jest jedynie wtórnym, choć pożądanym skutkiem. Samobójstwo drastycznie narusza tę kosmiczną proporcję i brutalnie odcina podmiot od możliwości dalszego doskonalenia siebie oraz niezbędnej służby innym ludziom. Wybór śmierci opiera się tu na fatalnej wymianie dobra pewnego, jakim jest samo istnienie, na dobro całkowicie niezweryfikowane i niepewne. Jest to, mówiąc bez ogródek, porzucenie realnych możliwości na rzecz metafizycznej ciemności, której natury nie znamy. Z punktu widzenia systemu Mendelssohna taki czyn nie jest aktem heroicznej odwagi, lecz fundamentalną pomyłką sądu i buntem wobec porządku, którego człowiek sam nie ustanowił.

Ten wątek może dziś budzić zrozumiały sprzeciw i trzeba to uczciwie zaznaczyć w każdym rzetelnym komentarzu. Współczesne dyskusje bioetyczne, prawne i psychiatryczne operują przecież zupełnie innym językiem autonomii, cierpienia, kompetencji decyzyjnej oraz opieki u kresu życia. Nie wolno więc mechanicznie przenosić osiemnastowiecznych argumentów Mendelssohna do dzisiejszych, niezwykle złożonych sporów o eutanazję czy wspomagane samobójstwo. A jednak jego stanowisko zachowuje pewną prowokującą siłę, która zmusza nas do wyjścia poza utarte schematy myślowe. Przypomina nam bowiem, że nowoczesna autonomia wcale nie rozwiązała problemu wartości życia, lecz jedynie go przedefiniowała, często uciekając w stronę czystego woluntaryzmu. W świecie, który skłonny jest uznać ludzką wolę za niemal ostateczny i nieomylny trybunał, Mendelssohn stawia niewygodne pytanie. Pyta on, czy decyzja podejmowana w stanie głębokiej

rozpaczy, izolacji lub poznawczego przyćmienia naprawdę jest pełnią wolności, czy raczej dramatem utraty orientacji aksjologicznej.

To pytanie nie kończy sporu, ale skutecznie rozbija jego zbyt łatwe, często ideologiczne uproszczenia. Właśnie dlatego argumenty berlińskiego filozofa, choć historycznie odległe, nie są intelektualnie martwe i wciąż potrafią uwierać współczesnego czytelnika. Równie istotne dla zrozumienia jego projektu jest specyficzne pojmowanie relacji między etyką teoretyczną a stosowaną. Mendelssohn uważa, że etyka jako nauka może osiągnąć pewność analogiczną do metafizyki i matematyki, ale brakuje jej tej samej, niemal wizualnej przejrzystości. W matematyce dysponujemy przecież znakami, figurami i symbolami, które wspierają naszą ograniczoną wyobraźnię i porządkują tok dowodu. W etyce natomiast operujemy jakościami wzajemnie splecionymi, sytuacyjnie uwikłanymi i osadzonymi w gęstej materii realnego, codziennego istnienia. Rozum analizuje, afekt uderza, a my musimy odnaleźć się w tym zgiełku bez pomocy linijki i cyrkla.

Nie da się zdefiniować jednej cnoty bez głębokiego wglądu w cały układ relacji, ról społecznych i konkretnych okoliczności, w jakich znajduje się działający podmiot. Ponadto etyk musi mierzyć się nie tylko z czystą możliwością, ale z twardą, często nieprzyjazną rzeczywistością, co stanowi różnicę zasadniczą. Matematyk może bezpiecznie zawiesić pytanie o realne istnienie swoich obiektów, ale etyk nie ma takiego luksusu. Działa on pośród faktów, charakterów, instytucji, konfliktów powinności i nieprzejrzystości ludzkich motywów, które rzadko bywają krystalicznie czyste. Dlatego etyka stosowana wymaga od nas czegoś znacznie więcej niż tylko pewności abstrakcyjnej i znajomości ogólnych reguł. Wymaga ona moralnej roztropności, czyli zdolności do trafnego stosowania uniwersalnych zasad w niepowtarzalnych, jednostkowych sytuacjach życiowych.

Właśnie dlatego sumienie oraz bon sens, czyli zdrowy rozsądek, zyskują u Mendelssohna tak niezwykle wysoką rangę w hierarchii władz umysłowych. Nie są one bynajmniej ucieczką od rygorów rozumu, lecz jego praktyczną kondensacją, pozwalającą na sprawne działanie w świecie pełnym zmiennych. Można powiedzieć, że tam, gdzie geometryczna przejrzystość przestaje być możliwa, niezbędna staje się dyspozycja do błyskawicznego uchwytywania właściwych proporcji. Sumienie nie jest więc w tej koncepcji kapryśnym, irracjonalnym głosem wnętrza, który pojawia się znikąd. Jest ono raczej wyćwiczonym rozeznaniem, które powstało dzięki długotrwałej współpracy poznania, uczuć, doświadczenia życiowego oraz moralnej biegłości. Zdrowy rozsądek zaś nie jest w tej perspektywie synonimem intelektualnej przeciętności, lecz formą szybkiej, nieafektowanej racjonalności, która pozwala nam nawigować w świecie.

Współczesny spór między sztywnym legalizmem a etyką cnót mógłby wiele zyskać na powrocie do tego Mendelssohnowskiego pośrednictwa. Sama norma prawna czy moralna nie wystarcza, jeśli nie

ma podmiotu zdolnego ją właściwie i sprawiedliwie zastosować w konkretnym przypadku. Z drugiej strony sama cnota nie wystarcza, jeśli nie posiada ona obiektywnej miary dobra, do której mogłaby się odwołać. Potrzeba obu tych elementów, aby system moralny był zarazem stabilny i ludzki. Etyka Mendelssohna ma również wyraźny wymiar jurydyczny, który rzuca światło na fundamenty życia społecznego. Prawo pozbawione moralnej formacji obywateli może wprawdzie skutecznie dyscyplinować zewnętrzne zachowania, ale nigdy nie zbuduje trwałego i sprawiedliwego ładu. Moralność bez obiektywnych zasad może z kolei łatwo rozpaść się w niebezpieczną arbitralność i dyktat silniejszych.

Mendelssohnowski ideał proporcji w sposób mistrzowski łączy więc normę, charakter jednostki oraz stabilność instytucji publicznych. Dla współczesnego prawnika jest to niezwykle ważna lekcja o granicach legislacji. Państwo nie może i nie powinno zastępować sumienia swoich obywateli, ale też nie może naiwnie zakładać, że sumienia te uformują się same w aksjologicznej próżni. Dla ekonomisty równie cenna może być intuicja, że prosta kultura bodźców i kar nie wyczerpuje całej złożonej ekonomii ludzkiego działania. Człowiek nie odpowiada przecież wyłącznie na materialne gratyfikacje, lecz reaguje także na sens, piękno, wzniosłość, społeczne uznanie oraz ideę własnego powołania. Dla antropologa zaś Mendelssohn pozostaje autorem, który rozumie, że człowiek jest istotą wielopiętrową, zarazem zmysłową, symboliczną, rozumną i wspólnotową.

Rzadko spotyka się myśliciela, który potrafi utrzymać te wszystkie poziomy w równowadze, nie popadając przy tym w chaos lub prymitywny redukcjonizm. Współczesna recepcja jego dzieł coraz częściej właśnie to podkreśla, odchodząc od postrzegania go jedynie jako historycznej ciekawostki. Mendelssohn nie jest już czytany wyłącznie jako "prekantysta" ani jako zbyt grzeczny, ugodowy mediator niemieckiego Oświecenia. Coraz częściej widzi się w nim autora fascynującej teorii przejść, czyli metody filozoficznej polegającej na mediacji między skrajnościami, takimi jak rozum i afekt czy tradycja i nowoczesność. Badacze zajmujący się tolerancją, sceptycyzmem, religią i wspólnotą polityczną pokazują, że jego namysł nad jednością rozumu pozostaje kluczowy dla zrozumienia projektu nowoczesności.

Z kolei historycy estetyki i filozofii uczuć podkreślają, że jego analizy wzniosłości, czyli doświadczenia doskonałości przekraczającej granice łatwej pojętności, antycypują późniejsze spory o afekt i ucieleśnienie. Mendelssohn wraca dziś do nas nie jako martwy pomnik z brązu, lecz jako żywy partner w trudnym sporze o kształt naszej kultury. Moc jego systemu polega właśnie na tym, że nie godzi się on na nowoczesne, bolesne rozdzielenie tego, co prawdziwe, od tego, co nas głęboko porusza. Jego odpowiedź na kryzysy tamtej epoki była śmiała i pozostaje taką do dziś. Twierdził on, że człowiek jest powołany nie tylko do rozwijania chłodnego rozumu, ale i do systematycznego

wychowywania serca. Zaniedbanie zmysłowego poznania, estetycznej formacji i pracy nad własnymi uczuciami nie jest dla niego jedynie drobnym defektem pedagogicznym.

Jest to błąd o charakterze metafizycznym, który rzutuje na całe nasze życie. Człowiek czyni samego siebie głęboko nieszczęśliwym, gdy porzuca trudne zadanie harmonizacji władz swojej duszy. To jedna z tych tez, które dzisiaj, w dobie cyfrowego rozproszenia, brzmią niemal profetycznie. Cywilizacja, która posiada ogromną wiedzę techniczną, ale nie umie już wychowywać uczuć, produkuje wysoki poziom informacji przy dramatycznie niskim poziomie orientacji aksjologicznej. Zyskuje ona potężną moc nad materią, ale traci poczucie proporcji i celu. Mendelssohn widziałby w tym nie triumf nowoczesności, lecz symptom jej niebezpiecznego moralnego przeciążenia. Tak dochodzimy do kluczowego wniosku, który spina klamrą całe jego bogate piśmiennictwo.

Etyka Mendelssohna nie daje się oddzielić ani od jego metafizyki, ani od estetyki, ani od autorskiej teorii oświecenia. Najwyższe dobro jest doskonałością, ponieważ rzeczywistość ma w jego oczach strukturę sensownej, choć czasem trudnej do odczytania harmonii. Piękno, czyli doskonałość poznania zmysłowego, która daje duszy poczucie ładu bez rozkładania całości na części, jest nam niezbędne do życia. Prawda potrzebuje bowiem zmysłowego pośrednictwa, aby mogła skutecznie poruszyć ludzką wolę do działania. Oświecenie jest konieczne, ponieważ każdy z nas powinien dążyć do jak największej wyraźności swojego poznania. Ale samo oświecenie nie wystarcza, jeśli nie idzie w parze z kulturą, biegłością, sumieniem i zdolnością do zachowania właściwych proporcji.

Tę całość można ująć jednym zdaniem: bez powołania ludzkiego upadamy do rzędu zwierząt, a bez powołania obywatelskiego tracimy nasz blask. Mendelssohn nie proponuje nam taniej, sentymentalnej harmonijki, lecz oferuje ciężką i wymagającą sztukę ładu. I właśnie dlatego, mimo ogromnego dystansu historycznego, wciąż potrafi drażnić współczesność w jej najczulszych miejscach. Przypomina nam z uporem, że wolność bez miary łatwo staje się dezorganizacją, a przyjemność bez doskonałości staje się pustką. Metafizyka Mendelssohna zaczyna się od gestu, który dla współczesnego ucha brzmi niemal bezczelnie w swojej pewności. Otóż twierdzi on, że metafizyka może rościć sobie prawo do pewności porównywalnej z matematyką, choć nie posiada tej samej przejrzystości.

To rozróżnienie jest kluczowe i zarazem niezwykle eleganckie pod względem logicznym. Pewność dotyczy tu logicznej konieczności, niesprzeczności i poprawności analizy pojęć, których rozum nie może odrzucić bez popadania w absurd. Przejrzystość zaś oznacza łatwość, z jaką nasz umysł lub wyobraźnia ogarnia swój przedmiot w jednym akcie intuicji. Geometria jest dla nas jaśniejsza, bo dysponuje figurą, obrazem i znakiem, który wspiera naszą ułomną naturę. Metafizyka musi natomiast obywać się bez podobnych protez wyobraźni, ponieważ jej przedmiotem są jakości,

relacje, istnienie i doskonałość. Są to byty, których nie da się narysować na tablicy ani zamknąć w prostym schemacie wizualnym.

Mendelssohn nie mówi więc, że metafizyka jest mniej ścisła od nauk przyrodniczych czy matematycznych. Mówi on jedynie, że jest ona znacznie trudniejsza dla stworzenia wyposażonego w zmysły, które kochają konkretną figurę bardziej niż abstrakcyjną istotę. To rozstrzygnięcie należy do jego największych osiągnięć epistemologicznych i do dziś pozostaje jedną z głównych osi interpretacyjnych jego dzieła. Filozof chce obronić racjonalizm przed dwoma potężnymi przeciwnikami jednocześnie. Z jednej strony przed sceptycyzmem, który uznaje metafizyczne roszczenia za puste konstrukcje bez prawa obywatelstwa w świecie wiedzy. Z drugiej strony przed naiwnym dogmatyzmem, który sądzi, że wystarczy wypowiedzieć wielkie słowa o Bogu i duszy, aby posiąść naukę.

Jego odpowiedź jest znacznie subtelniejsza i wymaga od czytelnika cierpliwości. Analiza metafizyczna jest możliwa, ale wymaga zgody na to, że pewne treści będą mniej widowiskowe niż twierdzenia geometrii. Współczesne opracowania trafnie podkreślają, że Mendelssohn pozostaje tu wierny metodzie analitycznej, zarazem jednak akcentuje problem przejścia od samej możliwości pojęciowej do realnego istnienia. I właśnie to przejście uważa on za najtrudniejsze i najważniejsze zadanie całej filozofii. Cały ten projekt nie jest przecież abstrakcyjnym ćwiczeniem dla akademickiej próżności, lecz ma znaczenie bezpośrednio etyczne i polityczne. Jeżeli nie da się racjonalnie pomyśleć bytu, wówczas cała etyka doskonałości rozpada się na język czysto subiektywnych preferencji.

Mendelssohn bardzo dobrze rozumie to zagrożenie i broni metafizyki, ponieważ bez niej dobro zostaje pozbawione swojego ontologicznego gruntu. W jego systemie nie da się oddzielić prawdy o tym, co jest, od prawdy o tym, co być powinno. To nie jest tylko scholastyczna lojalność wobec tradycji, lecz głęboka diagnoza strukturalna naszej kondycji. Kto zniszczy metafizykę, ten wcześniej czy później osłabi także pojęcie obiektywnego dobra, pozostawiając moralność na łasce użyteczności lub nastroju. Właśnie dlatego jego metafizyka jest tak integralna dla jego wizji oświecenia. W samym jej centrum stoi pojęcie Boga jako bytu najdoskonalszego, który zawiera wszystkie realne cechy afirmatywne. Jeśli taka istota jest w ogóle możliwa do pomyślenia, to według Mendelssohna nie może ona pozostawać jedynie w sferze możliwości. Musi istnieć koniecznie, stanowiąc ostateczny gwarant sensowności świata. Kto myli błysk z blaskiem, temu nawet sukces może przynieść ruinę wewnętrzną, dlatego tak ważne jest zakotwiczenie naszych działań w tym, co trwałe i obiektywne.

Harmonia świata: między metafizyką a estetycznym doznaniem

Zasada harmonii stanowi dla Mendelssohna nie tylko fundament estetyki, lecz przede wszystkim źródło planu stworzenia oraz miarę doskonałości, na której wspiera się cały porządek ontologiczny i moralny. Cambridge'owskie wydanie jego pism ujmuje tę kwestię niemal aforystycznie, wskazując, że istota Boga nierozerwalnie wiąże się z doskonałością, będącą planem uniwersum oraz celem ludzkich pragnień. To właśnie w tym punkcie bije serce jego systemu, pozwalając nam lepiej zrozumieć głębokie zainteresowanie koncepcją harmonii przedustawnej oraz słynną polemikę ze Spinozą. Mendelssohn nie traktuje przy tym autora „Etyki" jak wygodnego, dyżurnego potwora, którego należy rytualnie potępić w imię ortodoksji. Wręcz przeciwnie, dostrzega on w Spinozie dziejową wielkość, uznając, że holenderski myśliciel trafnie uchwycił wagę wewnętrznej zgodności systemu, choć ostatecznie popadł w fatalizm. Poprzez negację wielości substancji oraz wolności, zarówno boskiej, jak i ludzkiej, Spinoza stworzył gmach imponujący, lecz duszny. Dlatego Mendelssohn interpretuje Leibniza jako tego, który dokonał genialnej filtracji, oczyszczając autentyczny impuls metafizyczny z deterministycznych błędów. W tej optyce system leibnizjański jawi się jako spinozyzm ulepszony, czyli teoria harmonii zachowująca jedność porządku bez składania w ofierze ludzkiej podmiotowości.

Współcześni badacze nieustannie podkreślają wagę tego intelektualnego manewru, widząc w nim dowód na odwagę Mendelssohna, który daleki był od czystego konserwatyzmu. Nie ogranicza się on bowiem do biernej obrony tradycji, lecz z pasją przepisuje mapę jej genealogii, nadając starym pojęciom zupełnie nową dynamikę. Harmonia przedustawna pełni w jego ujęciu funkcję znacznie szerszą niż tylko techniczne rozwiązanie problemu relacji duszy i ciała. Staje się ona modelem racjonalności całego świata, w którym duch i materia nie oddziałują na siebie poprzez brutalny, mechaniczny kontakt, lecz współgrają dzięki boskiej koordynacji. Choć takie rozwiązanie może wydawać się dzisiejszemu czytelnikowi historycznym reliktem, warto dostrzec jego głęboki sens strukturalny. Mendelssohnowi chodzi o fundamentalną intuicję, że świat nie jest chaotycznym zderzeniem przypadkowych atomów, lecz precyzyjnym systemem powiązań. Metafizyka harmonii okazuje się zatem teorią ładu, który nie jest produktem późniejszej regulacji, lecz pierwotną cechą samego aktu stworzenia. Jeśli człowiek potrafi żyć dobrze, to nie dlatego, że arbitralnie narzuca rzeczywistości własne projekty, lecz dlatego, że uczy się współbrzmieć z jej głębszym porządkiem.

Ta sama zasada przenika sferę sztuki, etyki oraz polityki, gdzie dobra instytucja czy wartościowe dzieło nigdy nie są owocem sztucznych spekulacji. Dla Mendelssohna stanowią one formy harmonizacji wielości pod miarą sensu, co sprawia, że jego metafizyka płynnie przechodzi w teorię

pewności doznania. Należy jednak zachować tu ostrożność terminologiczną, by nie posądzić go o naiwny sensualizm. Myśliciel nie twierdzi wszak, że każde doznanie zmysłowe stanowi samo w sobie źródło wiedzy absolutnej i niepodważalnej. Przekonuje raczej, że sfera uczuciowa i estetyczna podlega racjonalnym prawom doskonałości, czyli najwyższemu dobru i obiektywnej zasadzie bytu. Poznanie zmysłowe przestaje być w tym ujęciu jedynie chaotycznym materiałem dla rozumu, stając się pełnoprawnym przedmiotem filozoficznej troski. Jest to jedna z najbardziej nowatorskich tez jego systemu, dzięki której estetyka zostaje włączona do projektu racjonalistycznego bez zbędnego upokarzania zmysłów. Stanford Encyclopedia słusznie zauważa, że Mendelssohn rehabilituje poznanie zmysłowe, czyniąc z niego fundament rodzącej się niemieckiej nowoczesności.

Piękno nie jest dla niego jedynie powierzchowną dekoracją rzeczy, lecz zmysłową postacią doskonałości, co nadaje naszym doznaniom obiektywny, choć niewyraźny rdzeń. Człowiek doświadcza harmonii całą swoją istotą, zanim jeszcze zdoła ją w pełni rozłożyć na czynniki pierwsze za pomocą chłodnych pojęć. To kluczowy moment dla zrozumienia jego pojęcia pewności doznania, która nie przypomina pewności dowodu geometrycznego, lecz jest rodzajem egzystencjalnego uchwycenia sensu. Doznanie estetyczne okazuje się prawomocne, ponieważ odsłania doskonałość w formie idealnie dopasowanej do naszych ludzkich, zmysłowych władz. Rozum może później poddać to doświadczenie drobiazgowej analizie, ale pierwotna zgoda duszy na piękno nigdy nie jest czystą iluzją. W tym punkcie Mendelssohn staje się niemal prekursorem debat o niepojęciowej zawartości doświadczenia, choć oczywiście operuje innym językiem niż współczesna fenomenologia. Rozum analizuje, afekt uderza, a ich spotkanie w doświadczeniu piękna stanowi o wyjątkowości ludzkiej kondycji.

Szczególne znaczenie ma jego głębokie przekonanie, że wiedza zmysłowa i sentymentalna jest niezbędna dla pełnej realizacji powołania człowieka. Zaniedbanie sfery czucia nie jest według niego jedynie błędem pedagogicznym, lecz naruszeniem samego planu stworzenia. Bóg nie powołał nas przecież wyłącznie do uprawiania chłodnej analizy, lecz wyposażył w uczucia i pragnienia, byśmy mogli rozpoznawać doskonałość na różne sposoby. Piękno staje się w ten sposób pomostem między metafizyką a etyką, bez którego prawda pozostawałaby pozbawiona jakiejkolwiek siły motywacyjnej. Bez tego łącznika rozum mógłby być nienagannie poprawny, lecz pozostałby bezpłodny i niezdolny do inspirowania realnego działania. Dla Mendelssohna taki stan rzeczy byłby rodzajem antropologicznej amputacji, pozbawiającej nas tego, co w człowieczeństwie najcenniejsze. Współczesny paradygmat badań nad jego myślą coraz wyraźniej odchodzi od wizerunku autora jako wyłącznie „przedkantowskiego racjonalisty”. Odczytuje się go raczej jako myśliciela jedności, który z niezwykłą determinacją próbuje ocalić zarówno metafizykę, jak i zdrowy rozsądek.

Najnowsze opracowania akcentują napięcie, jakie Mendelssohn dostrzega między spekulacją a codziennym doświadczeniem istnienia w strukturze boskiego porządku. Pokazuje to, że jego metafizyka nie jest martwą ontologią substancji, lecz żywą próbą wyjaśnienia, dlaczego świat jest dla nas miejscem zamieszkiwalnym. To prowadzi nas bezpośrednio do kwestii oświecenia, które w jego ujęciu nie polega na prostym zastąpieniu religii przez dyktat rozumu. Mendelssohnowski projekt Aufklärung stanowi część szerszego procesu Bildung, czyli formacji człowieka, gdzie wiedza i kultura muszą ze sobą ściśle współpracować. Stanford Encyclopedia lokuje go w samym centrum europejskiego Oświecenia, podkreślając jednak jego unikalne podejście do tej idei. Oryginalność Mendelssohna polega na tym, że nie widzi on w oświeceniu jedynie emancypacji poznawczej, lecz postrzega je jako delikatną sztukę proporcji. Stąd bierze się jego słynne rozróżnienie między oświeceniem człowieka a oświeceniem obywatela, które do dziś budzi żywe dyskusje.

Człowiek jako człowiek posiada powołanie uniwersalne, polegające na rozwijaniu rozumu i dążeniu do pełniejszego człowieczeństwa poprzez poznawanie prawdy. Obywatel natomiast funkcjonuje w konkretnej wspólnocie politycznej, podlegając określonym prawom, instytucjom oraz lokalnym obyczajom. Ta teoria przejść, czyli metoda polegająca na mediacji między skrajnościami, pozwala Mendelssohnowi uniknąć radykalizmów, które tak często niszczą tkankę społeczną. Antropologia praktyczna, czyli ujęcie estetyki jako instrumentu formowania człowieka, podpowiada mu, że tylko harmonijne połączenie tych dwóch ról daje szansę na stabilny rozwój. Kto myli błysk z blaskiem, temu nawet sukces może przynieść ruinę wewnętrzną, dlatego tak ważne jest zachowanie równowagi między jasnością rozumu a uszlachetnieniem serca. Mendelssohn uczy nas, że prawdziwe oświecenie nie jest gwałtownym zerwaniem, lecz cierpliwym budowaniem mostów między tym, co wieczne, a tym, co doczesne. W jego świecie harmonia nie jest jedynie teoretycznym konstruktem, lecz praktycznym zadaniem, przed którym staje każdy z nas w obliczu ogromu stworzenia.

Mendelssohn: Antidotum na współczesną redukcję człowieka

To napięcie, o którym mowa, nie stanowi u Mendelssohna jedynie retorycznego ornamentu, lecz pulsuje w samym centrum problematyki nowoczesności. Filozof doskonale rozumiał, że pewne prawdy, choć fundamentalne dla pełni człowieczeństwa, mogą jednocześnie destabilizować kruchy porządek wspólnoty, jeśli zostaną zaaplikowane bez miary, bez odpowiedniej pedagogiki i politycznej roztropności. Współczesna literatura przedmiotu, analizująca jego koncepcję tolerancji oraz jedności rozumu, słusznie akcentuje, że jego stanowisko nie jest bynajmniej prostą obroną

naiwnego, pluralistycznego indywidualizmu. Mendelssohna znacznie bardziej frapuje subtelne pogodzenie wolności myślenia z trwałością porządku publicznego oraz rygorystyczne ograniczenie władzy kościelnego przymusu. Jego refleksja nad relacją religii i państwa, mimo upływu stuleci, zachowuje uderzającą świeżość, zwłaszcza w kontekście dzisiejszych sporów o granice neutralności światopoglądowej.

Mendelssohn jawi się jako bezkompromisowy przeciwnik jakiejkolwiek formy przymusu w sferze wiary, co czyni go jednym z najbardziej radykalnych głosów swojej epoki. Artykuł poświęcony jego słynnemu dziełu „Jerusalem" przypomina, że autor ten określał pojęcie „władzy kościelnej" jako wewnętrzną sprzeczność, występując przeciwko użyciu siły w życiu religijnym, w tym przeciwko ekskomunice jako narzędziu rabinicznego panowania. To kluczowy element jego recepcji jako myśliciela tolerancji, czyli zasady zakazującej stosowania przymusu w kwestiach wiary, ponieważ sumienie nie może być prawomocnie wymuszone przemocą. Nie chodziło mu jednak o banalne rozbrojenie wszelkich zobowiązań religijnych czy sprowadzenie wiary do prywatnego hobby. Pragnął raczej obronić przekonanie, że autentyczne przekonania nie mogą być wytwarzane przez zewnętrzną presję, gdyż prawda, jeśli ma zachować swoją godność, nie może być wciskana obywatelowi niczym fiskalny formularz.

Dzisiejsze badania nad tolerancją w epoce Oświecenia wprowadzają do tego obrazu niezbędne, choć czasem niewygodne komplikacje. Część autorów wskazuje bowiem, że osiemnastowieczne argumenty za wolnością sumienia były często znacznie bardziej pragmatyczne, niż chciałby o tym pamiętać współczesny, idealizujący przeszłość liberalizm. Zamiast opierać się wyłącznie na abstrakcyjnym pluralizmie, bywały one motywowane twardym interesem wspólnoty politycznej, potrzebą wygaszenia krwawych konfliktów teologicznych oraz chęcią wzmocnienia państwa wobec roszczeń autorytetów religijnych. To trafna korekta historyczna, którą warto odnotować, niemniej w przypadku Mendelssohna nie znosi ona normatywnego znaczenia jego argumentacji. Pokazuje raczej, że jego projekt był jednocześnie głęboko filozoficzny i politycznie trzeźwy, co czyni go sprzymierzeńcem w myśleniu o realnych mechanizmach władzy.

Filozof z Dessau nie marzył bynajmniej o wspólnocie aniołów, lecz o porządku, który nie niszczy sumienia w imię biurokratycznej sprawności. Tu właśnie ujawnia się profetyczny wymiar jego myśli, który wciąż potrafi uderzyć z siłą pioruna. Nadużycie oświecenia rodzi bezduszność i anarchię, nadużycie kultury – obłudę i niewolę; ta parafraza z jego notatek oddaje sedno problemu, z którym borykamy się do dziś. Mendelssohn wiedział wszak, że sama wiedza nie czyni człowieka dobrym, podobnie jak same maniery nie czynią go prawdziwym. Oświecenie bez kultury produkuje jedynie ekspertów pozbawionych miary, natomiast kultura bez oświecenia daje eleganckie maski, pod którymi kryje się pustka. Dziś ten dylemat tylko się zaostrzył, bowiem posiadamy niesłychany

dostęp do informacji, lecz słabiej niż dawniej umiemy odróżnić formację od tresury, a autorytet od zwykłej widoczności.

Współczesna recepcja coraz częściej czyta Mendelssohna jako autora, który może pomóc nam zrozumieć obecny kryzys rozumu publicznego. Badacze tacy jak Anne Pollok zwracają uwagę, że nie rozpuszcza on relacji międzyludzkich w abstrakcyjnej normatywności, lecz widzi w nich żywe medium oświecenia. Jego projekt zakłada, że człowiek dojrzewa nie tylko przez prywatne dochodzenie do prawdy, ale także przez język, uznanie i wspólnotową pedagogikę. Jest to szczególnie istotne w dobie rynku cyfrowego i polityki platformowej, które premiują szybkość reakcji oraz polaryzację kosztem głębokiej formacji wewnętrznej. Tu Mendelssohn okazuje się podejrzanie aktualny, przypominając, że człowiek bez wychowania uczuć staje się podatny na manipulację, choćby posiadał tysiąc certyfikatów z krytycznego myślenia.

Wszystko to każe nam postrzegać jego system nie jako zakurzony, muzealny gmach, lecz jako żywą strukturę ostrzegawczą. Metafizyka harmonii podpowiada nam, że byt posiada porządek głębszy niż doraźna użyteczność, której tak chętnie hołdujemy. Estetyka z kolei uczy, że prawda potrzebuje zmysłowego pośrednictwa, aby mogła realnie działać na ludzką duszę. Etyka natomiast przypomina, że najwyższym dobrem nie jest przyjemność, lecz doskonałość, czyli obiektywna zasada bytu, której odczuwanie jest jedynie wtórnym skutkiem. Całość tej myśli można odczytać jako projekt obrony człowieka przed trzema groźnymi redukcjami: do zmysłowości bez miary, do rozumu bez serca oraz do obywatela pozbawionego duszy. Mendelssohn nie broni metafizyki, by uciec od świata, lecz po to, by świat nie utracił swojego ostatecznego sensu.

Recepcja Mendelssohna w nauce współczesnej stanowi swoisty test na intelektualną uczciwość naszej epoki. Im bardziej nowoczesność lubuje się w opowieściach o królestwie wąskiej specjalizacji, tym trudniej jej strawić autora, którego nie da się zamknąć w jednej, wygodnej szufladzie. Filozofowie religii widzą w nim obrońcę racjonalnej teologii, historycy estetyki analizują jego wkład w teorię piękna i wzniosłości, a teoretycy polityki wracają do niego, gdy chcą myśleć o granicach przymusu. To wielokrotne przywoływanie jego nazwiska nie wynika z akademickiej kurtuazji, lecz z faktu, że Mendelssohn uchwycił problem, którego nowoczesność do dziś nie rozwiązała. Jak zbudować porządek, w którym rozum nie będzie ślepy na uczucia, a afekty nie będą tyranizować obiektywnej prawdy?

Współczesny paradygmat badań coraz wyraźniej odchodzi od wizerunku Mendelssohna jako jedynie „grzecznego prekantysty". Coraz częściej dostrzega się w nim autora teorii przejść, czyli metody polegającej na mediacji między skrajnościami, takimi jak metafizyka i antropologia czy religia i pluralizm. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że jego etyka ma charakter perfekcjonistyczny, ale zarazem odchodzi od surowej wersji wolffianizmu właśnie przez włączenie

estetycznych i afektywnych wymiarów życia moralnego. Z kolei badania nad jego definicją Oświecenia pokazują, że ujmuje on Bildung jako proces obejmujący zarówno teoretyczne rozjaśnianie rozumu, jak i praktyczne formowanie kultury. To sprawia, że jego myśl nie jest zamkniętym systemem, lecz architekturą zdolną do dialogu z wieloma dyscyplinami jednocześnie.

Przez długi czas historiografia filozofii lubiła opowiadać dzieje Oświecenia według uproszczonego scenariusza: racjonalizm, potem krytyka, a na końcu nowoczesność. Mendelssohn psuje ten wygodny wykres, pokazując, że racjonalizm nie musi oznaczać pogardy dla doświadczenia estetycznego, a obrona metafizyki nie wyklucza trzeźwego spojrzenia na psychologię i politykę. Właśnie dlatego jego pisma wracają dziś w kontekstach, których nie dałoby się zredukować do czystej historii pojęć. Badacze zajmujący się teorią emocji widzą w nim ważnego poprzednika refleksji nad złożonością przeżyć, a historycy tolerancji odczytują go jako autora argumentującego za prawami nie tylko własnej mniejszości, ale wszystkich innowierców. To rozszerzenie pola recepcji jest dobrze udokumentowane w literaturze ostatnich lat, co zmusza nas do ponownego przemyślenia fundamentów naszej własnej tożsamości.

Czas powiedzieć rzecz niewygodną dla współczesnych kultur eksperckich: Mendelssohn jest niebezpieczny, ponieważ nie daje się łatwo sprywatyzować ani zneutralizować. Jego teoria uczuć nie jest psychologiczną ciekawostką, a estetyka nie stanowi kącika dla wrażliwych dusz. To wszystko są elementy jednego, spójnego projektu, w którym człowiek ma zostać uchroniony przed redukcją do jednego wymiaru. Dziś ta redukcja przybiera zwykle postać technokratycznej wiary w procedury, hedonistycznego przekonania, że dobro to suma satysfakcji, lub romantycznej pokusy, by z autentycznego uczucia uczynić ostateczny trybunał prawdy. Mendelssohn odrzuciłby wszystkie te uproszczenia, przypominając nam z właściwym sobie dystansem, że rozum analizuje, afekt uderza, ale dopiero ich harmonia tworzy człowieka.

To jedna z najbardziej twardych lekcji jego systemu, która w dzisiejszym świecie brzmi niemal rewolucyjnie. Z tej perspektywy jego krytyka epikurejskiego rachunku szczęścia nabiera nowej ostrości, zwłaszcza w społeczeństwie, które obsesyjnie mierzy dobrostan i subiektywną jakość życia. Mendelssohn stawia pytanie, którego nowoczesność wyjątkowo nie lubi: czy dobro naprawdę jest tym samym, co to, co deklaratywnie przyjemne? Jego odpowiedź brzmi: nie. Najwyższym dobrem nie jest przyjemne uczucie, lecz doskonałość, a przyjemność może być jedynie sygnałem dobra, lecz nigdy jego konstytucją. To rozróżnienie ma dziś wagę zarówno filozoficzną, jak i polityczną, chroniąc nas przed światem, w którym jedyną miarą wartości staje się chwilowe zadowolenie użytkownika.

Jeżeli państwo, rynek i kultura operują wyłącznie kategorią satysfakcji, to nieuchronnie tracą zdolność rozróżniania między tym, co nas uspokaja, a tym, co naprawdę nas uszlachetnia.

Mendelssohn kłóci się tu nie tylko z dawnymi oponentami, ale pośrednio z całym nowoczesnym nawykiem utożsamiania tego, co mierzalne, z tym, co najważniejsze. To jedna z głównych przyczyn, dla których jego etyka interesuje dziś nie tylko historyków filozofii, ale także tych, którzy myślą o normatywnych granicach ekonomii dobrostanu. Kto myli błysk z blaskiem, temu nawet sukces może przynieść ruinę wewnętrzną – ta przestroga zdaje się idealnie podsumowywać jego wkład w ochronę człowieka przed technokratycznym i hedonistycznym redukcjonizmem. Mendelssohn nie broni piękna po to, by odwrócić wzrok od prawdy, lecz po to, by prawda mogła nas wreszcie realnie poruszyć.

Mendelssohn: Miara doskonałości w epoce rozproszonych sensów

Równie żywy i prowokujący pozostaje dzisiaj wkład Mosesa Mendelssohna do teorii tolerancji, która w jego ujęciu wymyka się prostym klasyfikacjom politologicznym. W najnowszych publikacjach badawczych słusznie akcentuje się fakt, iż filozof ten nie traktował tolerancji jedynie jako wygodnego, politycznego modus vivendi, czyli tymczasowego rozejmu między skłóconymi wspólnotami, lecz widział w niej konieczność wynikającą z samej struktury ludzkiego poznania. Mendelssohn argumentował z żelazną logiką, że przymus religijny stanowi fundamentalne naruszenie natury przekonania, ponieważ sumienie, ze swej istoty wolne, nie może zostać wytworzone przez zewnętrzną przemoc. Kościół ani żadna inna wspólnota wyznaniowa nie posiadają tytułu do posługiwania się narzędziami opresji tam, gdzie stawką jest prawda wiary, gdyż prawda ta wymaga wewnętrznego przytaknięcia, a nie mechanicznego posłuszeństwa. Teksty z lat 2024 i 2025, analizujące jego stanowisko wobec pluralizmu religijnego, dowodzą, że ta obrona wykraczała daleko poza partykularny interes żydowskiej emancypacji, kreśląc uniwersalną wizję współistnienia odmiennych światopoglądów. Ta linia interpretacyjna jest niezwykle istotna, przypomina nam bowiem, że Mendelssohn nie występował jedynie jako rzecznik jednej mniejszości, lecz jako architekt ładu, w którym państwo nie uzurpuje sobie władzy nad sumieniem, a religia nie próbuje przechwytywać atrybutów politycznej przemocy.

Jednocześnie musimy zachować niezbędną ostrożność intelektualną i oprzeć się pokusie, by z Mendelssohna czynić współczesnego, liberalnego publicystę w pudrowanej peruce, piszącego felietony do dzisiejszej prasy. Współczesne studia nad osiemnastowieczną kulturą tolerancji przypominają, że ówczesne argumenty były gęsto splecione z racjami pragmatycznymi, interesem państwowym oraz specyficznie rozumianą misją cywilizacyjną. Tolerancja nie zawsze jawiła się wtedy jako abstrakcyjne i święte prawo jednostki do nieograniczonego samookreślenia, lecz często

bywała postrzegana jako twardy warunek pokoju społecznego i administracyjnej stabilności monarchii. U Mendelssohna te dwa wątki – etyczny i polityczny – spotykają się w fascynującym punkcie przecięcia, co czyni jego myśl nie mniej ważną, lecz znacznie bardziej wielowymiarową dla dzisiejszego czytelnika. Nie głosi on bowiem wolności absolutnej i wykorzenionej, lecz wolność głęboko osadzoną w strukturze rozumu, nakazach sumienia oraz zobowiązaniach wobec wspólnoty. Jego propozycja jest zatem o wiele bardziej wymagająca niż dzisiejsze, często odruchowe i powierzchowne slogany o inkluzywności, które rzadko wychodzą poza sferę deklaracji. Nie wystarczy przecież rzucić hasło „żyj i daj żyć", jeśli nie posiada się głębszej wiedzy o tym, jak zbudować taką formę życia wspólnego, która nie pożre prawdy w imię spokoju ani nie zadusi wolności w imię jedności.

Podobną głębię odnajdujemy w jego autorskiej koncepcji Oświecenia, której Mendelssohn nie celebruje jako naiwnego buntu przeciwko wszelkiemu dziedzictwu przodków. Nie jest on również zwolennikiem czynienia z kultury subtelnej zasłony, która miałaby służyć bezmyślnemu konserwowaniu zastanych zwyczajów i przesądów. Jego kategoria Bildung, czyli proces integralnego formowania osobowości poprzez harmonizację wiedzy teoretycznej i szlachetnego obyczaju, stawia przed człowiekiem poprzeczkę niezwykle wysoko. Oświecenie ma w tym układzie za zadanie rozjaśniać mroki rozumu, podczas gdy kultura powinna uszlachetniać codzienne odruchy, przy czym obie te sfery muszą ze sobą ściśle współpracować, jeśli jednostka ma rozwijać się w sposób pełny. Współczesne odczytania tego wątku sugerują, że Mendelssohn postrzegał nowoczesność jako proces obarczony stałym ryzykiem podwójnej, bolesnej deformacji. Z jednej strony czysta wiedza może stać się bezduszna i technokratyczna, jeśli zostanie odcięta od żywych relacji, pedagogiki uczuć i lokalnego obyczaju. Z drugiej strony sama kultura, pozbawiona fundamentu prawdy, ma tendencję do twardnienia w powierzchowną formę, stając się jedynie estetyczną dekoracją dla egzystencjalnej pustki.

Dlatego właśnie jego myśl okazuje się tak przydatna dzisiaj, gdy oszałamiające zasoby informacji współistnieją z głębokim kryzysem formacji elit oraz postępującą erozją wspólnego języka sensu. Nie jest dziełem przypadku, że Mendelssohn staje się punktem odniesienia dla refleksji nad kondycją współczesnych warstw przywódczych, które zdają się gubić w labiryncie własnych kompetencji. Elita, która potrafi jedynie sprawnie liczyć i optymalizować procesy, ale nie posiada zdolności rozpoznawania etycznych proporcji, staje się w swojej wydajności po prostu niebezpieczna dla otoczenia. Z kolei elita, która dba jedynie o piękne zachowanie i salonowy sznyt, lecz nie potrafi odróżnić prawdy od dekoracji, staje się elegancka, lecz całkowicie pusta w środku. Najgorszy scenariusz dotyczy jednak grupy celebrującej wolność bez żadnej samodyscypliny władz duszy, co nieuchronnie prowadzi do zamiany autonomii w zwykły, egoistyczny kaprys. Mendelssohn przypominałby nam zapewne z właściwym sobie spokojem, że powołaniem człowieka

nie jest wyłącznie jednostronne rozwijanie rozumu, ale również żmudne wychowywanie serca. Dla współczesnej teorii instytucji, opartej na procedurach, brzmi to niemal anachronicznie, niemniej właśnie ten rzekomy anachronizm odsłania istotę naszego dzisiejszego problemu.

Dysponujemy obecnie licznymi procedurami selekcji, systemami kształcenia i certyfikacji, lecz posiadamy coraz słabszą kulturę formowania człowieka do odpowiedzialnego i mądrego użycia własnych kompetencji. W tym sensie Mendelssohn może być czytany jako przenikliwy krytyk nie tylko dawnego dogmatyzmu religijnego, lecz także nowoczesnej klasy eksperckiej, która nagminnie myli wiedzę operacyjną z mądrością ustrojową. Współczesna refleksja nad emocjami również nieprzypadkowo powraca do jego pism, dostrzegając w nich prekursorskie ujęcia afektywności. Jego teoria uczuć mieszanych, analizy przyjemności płynącej z tragedii czy koncepcja wzniosłości, czyli doświadczenia doskonałości przekraczającej granice łatwej pojętności, wpisują się w dzisiejszy zwrot ku badaniu ucieleśnienia i wielowarstwowości ludzkiego doświadczenia. Oczywiście Mendelssohn nie jest naszym współczesnym psychologiem poznawczym i nie należy udawać, że posługuje się on językiem neuronauki czy zaawansowanych teorii predykcyjnych mózgu. Byłoby to tanie i nieuczciwe uwspółcześnianie wielkiego myśliciela, które więcej mówi o naszej próżności niż o jego rzeczywistym dorobku.

Można jednak z pełną odpowiedzialnością stwierdzić, że jego intuicje doskonale rezonują z dzisiejszym odrzuceniem prymitywnego modelu człowieka jako czystego kalkulatora korzyści, który podejmuje decyzje wyłącznie w oparciu o bilans zysków i strat. Mendelssohn dostrzegał to, co współczesne dyscypliny potwierdzają dziś na własnych, eksperymentalnych drogach: działanie człowieka zależy od architektury uwagi, od wytrenowanych dyspozycji oraz od symbolicznych form, które czynią dobro postrzegalnym dla zmysłów. Nie mniejszą wagę przywiązywał on do pojęcia biegłości, która w jego systemie odgrywa rolę kluczową dla zrozumienia moralności. W aktualnych sporach etycznych, toczonych między chłodnym formalizmem norm a etyką cnót, Mendelssohn okazuje się myślicielem zaskakująco świeżym i inspirującym. Cnota nie jest u niego ani ślepym, bezrefleksyjnym odruchem, ani też czystą, abstrakcyjną świadomością obowiązku, lecz nabywaną z trudem sprawnością, dzięki której rozum zyskuje szybkość porównywalną z afektem. To niezwykle trafna i głęboka intuicja, która rzuca nowe światło na nasze codzienne wybory. Rozum analizuje, afekt uderza.

Prawdziwa kultura moralna nie polega bowiem na tym, że człowiek za każdym razem przeprowadza od zera kompletny dowód logiczny przed podjęciem najprostszego czynu. Polega ona raczej na tym, że prawidłowa miara zostaje w toku edukacji uwewnętrzniona, dzięki czemu dobro jest rozpoznawane z rosnącą lekkością i naturalnością, stając się niemal częścią naszej natury. Dzisiejsze badania bibliograficzne oraz ożywione dyskusje wokół jego perfekcjonizmu wskazują

właśnie na ten aspekt, często zestawiając Mendelssohna z późniejszymi, surowymi zastrzeżeniami Kanta wobec automatyzmu cnoty. Sam ten spór pokazuje dobitnie, że filozof z Dessau wciąż pozostaje pełnoprawnym partnerem w debacie o naturze ludzkiej sprawności moralnej i granicach racjonalizmu. Jeżeli zaś spojrzymy na jego znaczenie dla współczesnej refleksji prawnej, to szczególnie interesujące okazuje się napięcie między obowiązkiem miłości, dobroczynnością a formalną strukturą zobowiązania. Badania nad jego teorią kontraktu zwracają uwagę, że wyprowadza on myślenie o umowie z wcześniejszej sfery powinności moralnych, a nie z czysto nowoczesnego, radykalnego przeciwstawienia altruizmu i swobody kontraktowania.

Jest to konstatacja o fundamentalnym znaczeniu, ponieważ pokazuje, że porządek prawny nie wyrasta dla Mendelssohna z samej tylko mechanicznej wymiany interesów, lecz z głębszej, uprzedniej struktury powinności wobec innych istot. W świecie, w którym prawo prywatne i ekonomia zbyt łatwo redukują relacje społeczne do czysto transakcyjnych kontraktów, taka perspektywa brzmi jak mocne, niemal surowe przypomnienie o moralnym podglebiu każdej trwałej instytucji. Można więc zaryzykować tezę, że Mendelssohn pozostaje dziś dla nas ważny z co najmniej pięciu zasadniczych powodów, które definiują naszą nowoczesność. Po pierwsze, z determinacją broni metafizycznego gruntu obiektywnego dobra przeciwko niszczącej relatywizacji wszelkich wartości. Po drugie, przekonująco pokazuje, że estetyka nie jest luksusem dla wybranych, lecz koniecznym medium wychowania ludzkich uczuć. Po trzecie, rozumie moralność jako nieustanną pracę nad proporcją wszystkich władz duszy, a nie jako prostą, bezduszną machinę nakazu i zakazu. Po czwarte, rozwija taką teorię oświecenia, która nie oddziela brutalnie wiedzy od kultury i życia wspólnoty. Po piąte wreszcie, proponuje model tolerancji i wolności sumienia, który nie kapitulując przed przemocą, nie zamienia jednocześnie wspólnoty politycznej w zbiór przypadkowych, odizolowanych od siebie monad.

To właśnie ta wielowymiarowość czyni go tak trudnym do zaakceptowania dla współczesnych uproszczeń i ideologicznych skrótów. Nie da się go łatwo przywłaszczyć ani przez naiwny liberalizm, ani przez nostalgiczny konserwatyzm, ani tym bardziej przez technokratyczne centrum, które boi się pytań o fundamenty. W każdej epoce pojawia się bowiem silna pokusa, by człowieka radykalnie uprościć, sprowadzając go do jednej, wygodnej roli: raz do obywatela, raz do konsumenta, raz do wyznawcy, a dziś coraz częściej do producenta danych lub posiadacza opinii. Mendelssohn z uporem godnym mędrca twierdzi, że to wszystko za mało, by opisać pełnię naszego powołania. Człowiek jest istotą, która jednocześnie myśli, czuje, pragnie i należy do wspólnoty, a zarazem przekracza każdą z tych ról społecznych poprzez swoje uniwersalne dążenie do doskonałości. Kto decyduje się na amputację któregokolwiek z tych wymiarów, ten w rzeczywistości nie modernizuje człowieka, lecz go niebezpiecznie zubaża. I może właśnie dlatego Mendelssohn brzmi dzisiaj tak świeżo i ożywczo, choć nie oferuje nam taniego pocieszenia.

Oferuje nam on bowiem miarę, a miara zawsze boli tych, którzy pomylili natężenie emocji z wielkością ducha. Mendelssohn najlepiej brzmi wtedy, gdy przestaje się go traktować jak zakurzony historyczny eksponat w muzealnej gablocie, a zaczyna postrzegać jako wymagającego przeciwnika naszych najwygodniejszych złudzeń. Jego myśl nie mówi bowiem współczesnemu człowiekowi tego, co ten najbardziej chciałby usłyszeć w chwilach słabości. Nie mówi, że wystarczy sama autentyczność, nie twierdzi, że wystarczy doraźna przyjemność, ani nie przekonuje, że zbawi nas sama informacja. Nie mówi nawet, że wystarczy wolność rozumiana wyłącznie jako swoboda od wszelkich więzów i zobowiązań. Mówi coś znacznie twardszego i bardziej fundamentalnego: piękno to niewyraźne przeczucie doskonałości, a najwyższym dobrem i jedynym trwałym fundamentem wolności jest Vollkommenheit, czyli doskonałość rozumiana jako obiektywna zasada bytu, a nie sama subiektywna przyjemność. Tych zdań nie należy czytać jak salonowych aforyzmów służących do ozdoby towarzyskiej konwersacji. To są osie całego systemu, w których streszcza się precyzyjna architektura Mendelssohnowskiej metafizyki, estetyki i filozofii politycznej.

Jako autor głęboko zakorzeniony w tradycji Leibniza, Wolffa i Baumgartena, Mendelssohn próbował dowieść, że metafizyka, teoria uczuć i religia tworzą jeden kontynent rozumu, a nie rozrzucone na oceanie przypadkowe wyspy. Jego dzieło nie daje się zredukować do jednej, prostej formuły, jeśli jednak trzeba by wskazać jego najgłębszą intuicję, brzmiałaby ona zapewne następująco: człowiek psuje samego siebie zawsze wtedy, gdy rozcina to, co powinno pozostać zharmonizowane. Gdy zaczynamy myśleć, przestajemy czuć – to zdanie nie jest u niego hymnem na cześć irracjonalizmu, lecz poważnym ostrzeżeniem przed rozumem źle użytym, który rozjaśnia pojęcia tak skutecznie, że przy okazji wygasza pierwszą energię moralnego poruszenia. Mendelssohn nie chce rozumu słabego czy wycofanego; on chce rozumu skutecznego, który potrafi przejść przez piękno wprost do ludzkiej woli. Dlatego sztuka, wzniosłość czy tragedia nie są u niego poboczną dekoracją systemu, lecz jego psychologiczną i cywilizacyjną koniecznością. Wielkość Mendelssohna polega również na tym, że nie pozwala nam pomylić chwilowej ulgi z rzeczywistym dobrem. W epoce, która uwielbia zarządzać doświadczeniem i mierzyć zadowolenie użytkowników, jego spór z epikureizmem brzmi jak stanowcza odmowa podpisania fałszywego bilansu egzystencjalnego. Przyjemne uczucia są bowiem zaledwie skutkiem ubocznym dążenia do doskonałości, a nie celem samym w sobie. To zdanie uderza dzisiaj równie mocno jak w wieku osiemnastym, ponieważ nadal demaskuje tę samą, odwieczną pokusę: człowiek chciałby wierzyć, że to, co go koi, jest tym samym, co go zbawia. Mendelssohn odpowiada z całą surowością swojej metafizyki, że tak nie jest.

Mendelssohn: Filozof miary w świecie chaosu i pozorów

Dobre życie w ujęciu Mosesa Mendelssohna nie jest prostym rachunkiem miłych stanów ani sumą chwilowych satysfakcji, lecz głębokim porządkiem władz duszy. Właśnie w tym punkcie jego myśl przestaje być jedynie domeną zakurzonych traktatów, a zaczyna dotykać nerwu współczesnej ekonomii, prawa oraz antropologii. Ekonomii, ponieważ wyznacza ona wyraźne granice utylitarnego rachunku zysków i strat, który tak często mylimy z sensem istnienia. Prawa, gdyż przypomina nam z całą surowością, że każda norma pozbawiona fundamentu w formacji człowieka pozostaje strukturą kruchą i podatną na erozję. Wreszcie antropologii, bo Mendelssohn widzi w nas istotę wielopiętrową, a nie jedynie spłaszczony do jednej płaszczyzny terminal bodźców i reakcji. Rozum analizuje, afekt uderza, a my musimy znaleźć w tym wszystkim miejsce na coś więcej niż tylko przetrwanie.

Współczesna recepcja pism Mendelssohna ożywa szczególnie wtedy, gdy nasze społeczeństwa zaczynają stawiać pytania o dobrostan, zobowiązanie, kontrakt społeczny i moralne podglebie instytucji. Nieodparty pęd ku doskonałości, czyli Vollkommenheit rozumiana jako najwyższe dobro i obiektywna zasada bytu, stanowi dla niego wspólny język ludzkości i sfery sacrum. Ta parafraza doskonale oddaje ton jego filozofii, która nie jest chłodną konstrukcją dla kolekcjonerów abstrakcji, lecz żarliwą obroną sensownego świata. Jeżeli Bóg pojawia się w tym systemie jako byt najdoskonalszy, to nie dlatego, że metafizykowi podoba się brzmienie wielkich słów. Dzieje się tak, ponieważ bez takiego źródła rzeczywistość rozpada się na niepowiązane ze sobą fakty, a pojęcie dobra traci swoją obiektywną miarę.

Jeśli zaś dobro traci miarę, wówczas wolność niepostrzeżenie staje się kaprysem, polityka zamienia się w technikę administrowania namiętnościami, a kultura staje się jedynie luksusową tapetą dla wszechobecnego chaosu. Mendelssohn doskonale wiedział, że porządek bytu, porządek duszy i porządek wspólnoty nie są trzema osobnymi historiami, które można czytać niezależnie od siebie. To trzy odsłony tej samej harmonii albo – co bardziej dotkliwe – tego samego jej załamania. Stanford Encyclopedia of Philosophy słusznie przedstawia jego dorobek jako heroiczną próbę utrzymania razem metafizyki, estetyki, teologii i filozofii politycznej. W świecie, który uwielbia szufladkować wiedzę, taka synteza wydaje się niemal rewolucyjna. Dochodzimy tu do jego definicji Oświecenia, która dziś powinna być czytana jak lekarstwo gorzkie, lecz niezbędne do przeżycia.

Mendelssohn nie utożsamia Oświecenia z samym tylko przyrostem wiedzy czy technologicznym postępem. Oświecenie bez kultury prowadzi bowiem do bezużytecznej spekulacji, do teoretyzowania, które nie ma żadnego przełożenia na jakość ludzkiego życia. Z drugiej strony,

kultura bez oświecenia staje się mechanicznym naśladownictwem, pustą powierzchnią pozbawioną prawdy i wewnętrznego przekonania. Ten podwójny zakaz brzmi dziś niemal proroczo, gdy patrzymy na nasze cywilizacyjne zadyszki. Nasz świat cierpi bowiem na oba te schorzenia jednocześnie, produkując nadmiar informacji przy jednoczesnym zaniku mądrości. Z jednej strony generujemy ocean ekspertyz i narzędzi analitycznych, z drugiej zaś tracimy zdolność wychowywania charakteru, smaku, proporcji i elementarnej odpowiedzialności.

Mendelssohn nigdy nie powiedziałby, że musimy wybierać między wiedzą a kulturą, ponieważ taki wybór jest fałszywą alternatywą. Powiedziałby raczej, że kto je rozdziela, ten najpierw rozstraja człowieka, a potem dziwi się głębokiemu kryzysowi instytucji publicznych. Współczesne badania nad jego pojęciem Bildung, czyli procesem wszechstronnego kształtowania osobowości i ducha, podkreślają właśnie tę komplementarność oświecenia i kultury. Mendelssohn zachowywał przy tym ogromną ostrożność wobec społecznych kosztów źle prowadzonej emancypacji, która zamiast wyzwalać, może prowadzić do wykorzenienia. Bez powołania ludzkiego upadamy do rzędu zwierząt kierowanych instynktem, a bez powołania obywatelskiego tracimy blask, który daje nam życie we wspólnocie. To nie jest jedynie ozdobna sentencja, lecz twarda diagnoza polityczna.

Filozof widzi wyraźnie, że istnieje nieustanne napięcie między doskonaleniem człowieka jako jednostki a jego funkcjonowaniem jako obywatela w określonym państwie czy religii. Nie próbuje on rozwiązać tego napięcia przez prosty kult nieograniczonej wolności ani przez ślepy kult narzuconego ładu. Zamiast tego proponuje roztropność oświeceniową, czyli umiejętność ważenia racji w świecie pełnym sprzeczności. Pewne prawdy są niezbędne dla pełni człowieczeństwa, ale sposób ich społecznego wprowadzania wymaga miary i wyczucia czasu. Dzisiejsza literatura poświęcona tolerancji u Mendelssohna przypomina, że jego stanowisko nie było banalnym pluralizmem, lecz próbą połączenia wolności sumienia z autentyczną troską o wspólnotę polityczną.

Jego obrona tolerancji pozostaje tak ważna, ponieważ opiera się na fundamencie, którego nie da się łatwo podważyć: sumienie nie daje się legalnie wyprodukować przemocą. Władza kościelna, która chciałaby sankcjonować prawdę środkami przymusu, kompromituje zarówno religię, jak i samą ideę prawdy, czyniąc z wiary jedynie zewnętrzny rytuał. Mendelssohn należał do tych myślicieli, którzy bronili rozdziału między przymusem politycznym a wewnętrznym przekonaniem religijnym. Współczesna recepcja podkreśla, że jego argumentacja wykracza poza sprawę jednej wspólnoty i wpisuje się w szerszy spór o granice państwa w sprawach sumienia. Zarazem nowsze badania przestrzegają, by nie robić z niego po prostu liberała w nowoczesnym sensie, gdyż jego projekt był głębiej zakorzeniony w pojęciu wspólnego dobra.

Najbardziej drażniące w myśli Mendelssohna jest jednak to, że nie pozwala on nowoczesności schować się za żadnym z jej ulubionych alibi. Nie pozwala jej powiedzieć, że skoro człowiek coś

intensywnie odczuwa, to automatycznie ma rację i posiada monopol na prawdę. Nie pozwala jej twierdzić, że skoro policzyliśmy użyteczność i optymalizację, to już uchwyciliśmy istotę dobra. Nie pozwala jej wierzyć, że skoro poziom wiedzy technicznej wzrósł, to nasza kultura automatycznie dojrzała do nowych wyzwań. Nie pozwala jej wreszcie na naiwne przekonanie, że skoro prawo gwarantuje nam formalną wolność, to nasza dusza jest już uformowana i gotowa do godnego życia.

Jego odpowiedź na te wszystkie bolączki jest znacznie ostrzejsza i bardziej wymagająca, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Zmysłowe piękno to dla niego tylko powłoka, pod którą kryje się właściwa celowość i struktura bytu. Innymi słowy, powierzchnia rzeczy bywa potrzebna, ale nigdy nie jest ich istotą, podobnie jak powierzchnia cywilizacji nie świadczy o jej zdrowiu. Możemy posiadać doskonałe systemy, procedury, wskaźniki i gładkie języki eksperckie, a jednak pozostawać społecznie i duchowo niedojrzali. Dzieje się tak, ponieważ zbyt często unikamy ciężkiej pracy nad proporcją między rozumem, czuciem i wolą, woląc proste rozwiązania od złożonej harmonii.

Gdybyśmy mieli zamknąć ten wywód jednym finałowym ruchem, należałoby powiedzieć wprost: Mendelssohn nie jest filozofem taniego pocieszenia. Jest on przede wszystkim filozofem miary, który przypomina, że piękno ma prowadzić do prawdy, prawda do dobra, a dobro do doskonałości. Ta ostatnia z kolei ma nas wprowadzić w harmonię z porządkiem znacznie większym niż nasza własna, ulotna chwila. Przypomina nam, że samobójstwo rozumu dokonuje się nie tylko wtedy, gdy porzucamy myślenie, ale również wtedy, gdy z myślenia usuwamy serce, sztukę i metafizyczną odpowiedzialność. Nie każda jasność jest mądrością i nie każda przyjemność jest szczęściem, o czym tak często zapominamy w pogoni za kolejnym bodźcem.

W tym sensie głos Mendelssohna nadal brzmi bezlitośnie aktualnie, punktując nasze zbiorowe złudzenia i braki. Oświecenie człowieka może zderzyć się z oświeceniem obywatela, ale właśnie dlatego potrzeba nam nie mniej rozumu, lecz znacznie więcej roztropności. Najwyższym dobrem nie jest to, co nas jedynie głaszcze, lecz to, co nas wewnętrznie porządkuje i nadaje nam pion. Musimy pamiętać, że nadużycie oświecenia rodzi bezduszność i anarchię, nadużycie kultury obłudę i niewolę. A człowiek, który nie umie już odróżnić błysku od blasku, bardzo łatwo pomyli własne wzruszenie z prawdą, własną wygodę z dobrem i własną epokę z ostateczną miarą wszechrzeczy. Moses Mendelssohn, Philosophical Writings.

> Mendelssohn pozostaje filozofem miary, która boleśnie uwiera współczesność przyzwyczajoną do mylenia natężenia bodźców z wielkością ducha. W świecie, który obsesyjnie optymalizuje zadowolenie, jego przypomnienie o prymacie doskonałości nad przyjemnością staje się radykalnym wyzwaniem. Czy jesteśmy jeszcze w stanie odróżnić

> błysk pozorów od blasku prawdy, czy też pozostaniemy więźniami własnych, nieuporządkowanych pragnień?

Inspiracje

[1] 

"Philosophical Writings" Moses Mendelssohn

Cambridge University Press | ISBN: 9780521573832

Moses Mendelssohn (1729–1786) był wybitnym niemiecko-żydowskim filozofem, teologiem i krytykiem kultury, który stał się centralną postacią haskali, czyli żydowskiego oświecenia. Urodzony w Dessau, w 1743 roku przeniósł się do Berlina, gdzie stał się czołowym intelektualistą, często nazywanym „niemieckim Sokratesem". Mendelssohn był jednym z głównych orędowników tolerancji religijnej, żydowskich praw obywatelskich i integracji Żydów z nowoczesnym społeczeństwem europejskim. Jego prace filozoficzne, nawiązujące do idei Leibniza i Wolffa, obejmowały metafizykę, estetykę i filozofię religii. Jest znany z obrony nieśmiertelności duszy w „Fedonie" oraz wpływowego traktatu „Jerozolima", w którym argumentował za rozdziałem Kościoła od państwa. Oprócz wkładu filozoficznego, przetłumaczył Pięcioksiąg na język niemiecki, ułatwiając akulturację niemieckich Żydów do szerszego języka i kultury swoich czasów.

Moses Mendelssohn *(1729–1786) was a prominent German-Jewish philosopher, theologian, and cultural critic who became a central figure of the Haskalah, or Jewish Enlightenment. Born in Dessau, he moved to Berlin in 1743, where he became a leading intellectual, often referred to as the "German Socrates." Mendelssohn was a key advocate for religious tolerance, Jewish civil rights, and the integration of Jews into modern European society. His philosophical work, which engaged with the ideas of Leibniz and Wolff, covered metaphysics, aesthetics, and the philosophy of religion. He is well-known for his defense of the immortality of the soul in 'Phaedo' and his influential treatise 'Jerusalem', which argued for the separation of church and state. Beyond his philosophical contributions, he translated the Pentateuch into German, facilitating the acculturation of German Jews to the broader language and culture of their time.*

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: b7b47704-c9f6-400a-b35f-1cd4946b8c77