ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 18, 2006

https://doi.org/10.18778/0208-6107.18.06

Józef Piórczyński
Uniwersytet Łódzki

POZNANIE ZMYSŁOWE W UJĘCIU FRYDERYKA JACOBIEGO

Jedyna wiedza pewna, do żadnego innego poznania już się nieodwołująca – bo inaczej trzeba by nieskończenie cofać się, pytając o pierwszą prawdę – to wiedza bezpośrednia[1]. W niewielkim piśmie z 1773 r., poświęconym rozprawie Herdera na temat pochodzenia języka, Jacobi zawarł fundamentalne założenie swojej filozofii:

> Rozumiem przez wyrażenie „intuicja", „poznanie oglądowe" każde indywidualne przedstawienie w duszy – jego przedmiot niechaj będzie materialny lub immaterialny – i mówię o tym oglądowym poznaniu, że każde i jakiekolwiek inne [inne niż oglądowe – J. P.] poznanie wypływa z niego i na nim się kończy[2].

W odniesieniu do rzeczywistości materialnej jedynie bezpośredni ogląd jako postrzeżenie zmysłowe daje niezafałszowane, wiarygodne poznanie. Skoro przedmiot jest bezpośrednio dany, poznanie dotyczy tego właśnie przedmiotu. Obcuje ono z przedmiotem wprost, przeto to, co dane, jest takie, jak jest dane. Przedmiot nie jest zatem zjawieniem się czegoś innego, o czym nie możemy mieć żadnego pojęcia, bo to wymagałoby jakiejś odrębnej, szczególnej władzy poznawczej. Bycie danym w zapośredniczeniu i poprzez nie przedstawia już przedmiot w uwikłaniu z czymś innym. I jeżeli owa mediatyzacja należy do przedmiotu, to wówczas współtworzy ona przedmiot, ukazując go jako od niej nieoddzielny w swoim sposobie bycia danym, a więc nie może on być poznany bezpośrednio i nie może też istnieć sam w sobie. Oznacza to, że nie byłoby już poznania niezapośredniczonego.

[1] Tekst ten stanowi fragment niepublikowanego opracowania poświęconego filozofii Fryderyka Jacobiego.

[2] F. H. Jacobi's *Werke* (dalej cytowane jako: JW), Bd. 6, Gerhard Fleischer, Leipzig 1825, s. 248.

A tylko takie poznanie nie zniekształca przedmiotu, jawi się on bowiem podmiotowi „samoosobiście"[3]. Tak jest u Jacobiego, Husserla czy Bergsona, mimo zasadniczych różnic między nimi. Każda z tych filozofii zakłada wiedzę intuicyjną w znaczeniu wiedzy bezpośredniej. Choć każda z nich inaczej rozumie tę wiedzę, to nie od rzeczy będzie zauważyć, że wobec każdej z nich używano terminu „mistyka", co nie wydaje się całkowicie pozbawione sensu. Wszystkie one dyskredytują myślenie dyskursywne, postępowanie generalizujące typu arystotelesowskiego; i jeżeli nawet Husserl w swojej nauce dąży do uzyskania powszechnika, to jednak na drodze, która deprecjonuje tamto postępowanie. Między Jacobim a Bergsonem dałoby się wykryć także inne pokrewieństwa: krytyka intelektu jako twórcy nauk deformujących rzeczywistość, odrzucenie koncepcji mechanistycznych, stanowisko nominalistyczne, przez co od razu dostrzega się u nich obu negację wartości poznania abstrakcyjnego.

Zgodnie z koncepcją poznania bezpośredniego cała jego treść jest, według Jacobiego, dana w oglądzie, który nie jest niczym wspierany czy w jakiś sposób uzupełniany. Poznanie zmysłowe jest całym poznaniem świata rzeczy i bazą wszelkiej wiedzy w tym zakresie. Już w 1785 r. Jacobi pisał do Hamanna:

> Ja nie jestem *a priori*, nie mogę niczego całkowicie *a priori* wiedzieć, nie mogę sobie niczego pewnego całkowicie *a priori* przedstawić[4].

Ogląd jest odbieraniem tego, co dane; w każdym innym wypadku trzeba by zakwestionować bezpośredni, intuicyjny charakter poznania. Poznanie jest przeto nieusuwalnie receptywne. To, co rzeczywiste, jest zawsze przed jakąkolwiek wiedzą, nie może być zatem konstruowane, zapośredniczone przez spontaniczność myślenia. Poznając, podmiot nic od siebie nie dodaje do tego, czym jest przedmiot, i dodać nie może, bo nie byłoby to już poznanie, lecz swobodna twórczość ludzkiej wyobraźni[5].

Realność nie może być zatem sprawą myślenia. Jednak to wykluczenie myślenia nadal pozostawia przestrzeń dla różnych i nawet radykalnie przeciwstawnych rozwiązań. Na przyjęte ostatecznie przez Jacobiego stanowisko największy wpływ mieli Tomasz Reid i Dawid Hume. O ile Hume, z którym Jacobi zapoznał się wcześniej, ukazał mu sytuację problemową, o tyle do Reida nawiązuje on wprost, przyswajając sobie jego koncepcję. Także uwagi Jacobiego na temat historii problemu i jego rozstrzygnięć są zależne od opisów i rozważań Reida. Pojawiają się u obu te same nazwiska: Arystoteles,

[3] JW, Bd. 2, Leipzig 1815, s. 283–284.

[4] JW, Bd. 1, Leipzig 1812, s. 404.

[5] Por. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Kohlhammer, Stutgart–Berlin–Köeln–Mainz 1996, s. 163–165.

Kartezjusz, Malebranche, Locke, Berkeley, Hume[6]. Jacobi odtwarza swobodnie, ale wiernie podstawowe założenia Reida zawarte w jego głównym dziele pt. *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Chodzi tu przede wszystkim o istotny dla podejmowania rozstrzygnięć odnośnie do realności świata rzeczy, znany od czasów Arystotelesa pogląd, który dzięki Locke'owi zdobył rozgłos w epoce nowożytnej. Pogląd ten głosi, że przedmioty są nam dane za pośrednictwem przedstawień. Jesteśmy więc na gruncie sławnej nauki o ideach.

Zdaniem Reida, teoria idei jest nieszczęściem zawinionym przez filozofów, stały się one bowiem wszystko wchłaniającą w siebie magmą:

> [...] idee te stopniowo uzurpowały sobie miejsce percepcji, miejsce przedmiotu, a nawet samego umysłu i wyparły te właśnie rzeczy, do których wyjaśnienia zostały wprowadzone[7].

Teoria idei nie jest wyrażona w dopracowanej, jasnej i zrozumiałej postaci. Reid formułuje swój pogląd przede wszystkim w odniesieniu do Berkeleya, któremu w istocie zarzuca jedynie nieprecyzyjne posługiwanie się pojęciami, a nie niespójności czy jakieś inne ważne błędy. Berkeley jest zatem konsekwentny na gruncie swoich założeń, jego „system [...] jest nie do obalenia"[8]. Reid i Berkeley mieszczą się w obrębie tej samej charakterystyki, ale ich stanowiska są różne i to zasadniczo[9]. Tam, gdzie Berkeley to, co dane, widzi jako idee, Reid dostrzega rzeczy. Reid uzasadnia swoje stanowisko słowem „uważam". Uważa on to oto dane za „materię", a nie za „ideę". Berkeley powiada więc, że dane są nam idee, Reid zaś pisze:

> I chociaż filozofowie uczą mnie, że to, czego bezpośrednio dotykam, jest ideą, a nie materią, jednakże nigdy nie zdołałem tego stwierdzić za pomocą najbardziej nawet dokładnej uwagi, skierowanej na moje percepcje[10].

Reid przyznaje temu sądowi ograniczony walor, ale uważa swoje stanowisko za równie prawomocne jak stanowisko Berkeleya. Nie warto zatem godzić się na dowolnie ustanowione „twierdzenie biskupa Berkeleya", „najdziwniejsze i najbardziej wystawiające filozofię na pośmiewisko zwykłych ludzi"[11].

Reid przede wszystkim odrzuca możliwość racjonalnego dochodzenia do istnienia rzeczy. „Uczony" rozum ustala jedynie „abstrakcyjne i konieczne

---

[6] JW, Bd. 2, s. 38–39.

[7] T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, PWN, Warszawa 1975, s. 204.

[8] *Ibidem*, s. 174.

[9] Por. G. Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Philosophie F. H. Jacobis*, H. Bouview u. C.O. Verlag, Bonn 1969, s. 81.

[10] T. Reid, *op. cit.*, s. 191.

[11] *Ibidem*, s. 182.

relacje między rzeczami". Nie da się więc skonstruować dowodu istnienia rzeczy zewnętrznych, a przyjęcie ich bytu – tu Reid zgadza się z Berkeleyem – nie wyjaśnia, jak powstaje nasze poznanie. Uznając istnienie rzeczy zewnętrznych, Reid odwołuje się do „powszechnego zdrowego rozsądku", do „bezpośredniej naturalnej wiary" w istnienie przedmiotów poza umysłem[12]. Istnienie rzeczy odsłania się w sposób „nie uczony", lecz poprzez każdemu człowiekowi dane zmysły:

> Dają nam [zmysły – J. P.] jednocześnie przedstawienie i nieodparte przekonanie o istnieniu przedmiotów zewnętrznych. To przedstawienie przedmiotów zewnętrznych jest dziełem natury. Przekonanie o ich istnieniu dostarczone przez zmysły jest także dziełem natury[13].

Oba te elementy – przedstawienie przedmiotu i przekonanie o jego istnieniu – składają się na spostrzeżenie. Nie są one zewnętrzne wobec siebie, lecz stanowią jedno. Przekonanie jest koniecznym warunkiem spostrzeżenia. Nie polega ono jedynie na widzeniu przedmiotu, ale na tym, że postrzegając np. stół, postrzegam go zarazem w jednym i tym samym akcie jako istniejący. Razem z tym, co dane, w postrzeżeniu występuje przekonanie o istnieniu tego, co dane. Tak więc zmysłowość człowieka uprzystępnia mu świat nierozłącznie z przeświadczeniem o jego istnieniu, jednak tego, jak to się dzieje i dlaczego tak się dzieje, nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć. Samo spostrzeżenie jest niewyjaśnialne, jest dane jako coś pierwotnego, niepoddającego się analizie[14].

Jacobi, by dojść do realizmu, musi – tak jak Reid – wykluczyć postępowanie i rezultat, jakie znajdują się u Locke'a. Rozwiązania nie może stanowić poznanie polegające na trzech elementach. Wszelako zarówno w schemacie trójczłonowym, jak i dwuczłonowym musi być obecny przedmiot po to, by miała sens mowa o jakimkolwiek poznaniu. Jako jedyne rozwiązanie pozostaje wyłączenie przedstawień z trójczłonowej budowy poznania (reprezentacjonizm: podmiot – przedstawienie – przedmiot). Nie ma więc w poznaniu między podmiotem i przedmiotem niczego, poprzez co przedmiot byłby dany podmiotowi (prezentacjonizm: podmiot – przedmiot)[15]. Owo „bycie danym" przedmiotu nie jest niczym zmediatyzowane; myślenie czy cokolwiek innego nie odgrywa tu żadnej roli. Nie można także mówić o przedstawieniach czy ideach. Nie istnieją, wedle Jacobiego, przedstawienia, które odnoszą się w nieokreślony sposób do rzeczy samych w sobie (w szerokim pojmowaniu), niedostępnych i wprost niepoznawalnych. Przedmiot jest taki, jaki jest on w sobie, albowiem dany jest bezpośrednio. Utrzymywanie sfery pośrednictwa pomiędzy podmiotem i przedmiotem nisz-

[12] *Ibidem*, s. 209, 250, 289, 298.
[13] *Ibidem*, s. 264.
[14] *Ibidem*, s. 298.
[15] Zob. G. Baum, *op. cit.*, s. 70.

czy możliwość poznania przedmiotu, a poprzez to niszczy także przedmiot. Jacobi proponuje zatem – jak sądzi – jedynie możliwe w tej sytuacji wyjście.

Właśnie jest to wyjście, a nie immanentna krytyka nauki Berkeleya, nauka ta bowiem tak rozważana – tu Jacobi również powtarza pogląd Reida – nie daje się zakwestionować[16]. Wszelka abstrakcja, dochodzenie do rozstrzygnięcia poprzez ciągi wnioskowań zostaje tutaj wykluczone. Jedyna realność to to, co jest podmiotowi wprost, bezpośrednio dane, a co u Berkeleya nosi nazwę idei. Tak Jacobi postrzega naukę Berkeleya, tzn. kwestia dotyczy jedynie możliwości istnienia materialnych, zewnętrznych wobec świadomości rzeczy, a nie bytów duchowych.

Postępowanie Jacobiego sprowadza się w istocie do zaakceptowania poglądu Berkeleya o bezpośredniości poznania i zarazem do ufundowania nowego rodzaju bezpośredniości poznania. Oznacza to, że określa się sytuację wyjściową jako nieprzekraczalną, do niczego już się nieodwołującą, bo jakiekolwiek uzasadnienie zniosłoby bezpośredniość poznania, byłoby dowodem bazującym na abstrakcji. Tak więc ta nowa w stosunku do Berkeleya bezpośredniość obejmuje w sobie przedmiot (treść) i przekonanie, wiarę, uczucie czy poczucie, że przedmiot istnieje. Bezpośrednio dana jest zatem nie tylko treść, ale także i pewność, że owej treści przysługuje rzeczywistość. Wszelka wiedza ma taki właśnie charakter. Jeżeli przeto Jacobi wychodzi poza Berkeleya, to nie na mocy zmiany tego, co bezpośrednio dane, treści poznania, tego, co oglądowe w poznaniu. To, co oglądowe, zmienia swój charakter nie z powodu immanentnego przekształcenia, tak że ujawnia ono w sobie nowe określenia, nowy element, lecz dlatego, że to, co oglądowe, nie jest samoistne, że jest ono dane wespół z pewnym przekonaniem, pewnością, wiarą, poczuciem czy uczuciem. Skoro jedno i drugie stanowią zarazem tę samą bezpośredniość, to z takim poglądem nie daje się w ogóle dyskutować. Tak po prostu jest. Można co najwyżej powiedzieć, tak jak Heidegger, że kwestia kartezjańska jest skandalem w filozofii. Podwaliny tego ujęcia przygotował dla Jacobiego Reid, ale zostało ono ostatecznie dopracowane dzięki krytycznemu nawiązaniu do Hume'a w sprawie określenia owego drugiego, nieoglądowego składnika poznania.

W związku z tym nasuwa się najpierw kwestia przekładu terminów angielskich na język niemiecki oraz utrwalonych już ich przekładów zawartych w spolszczonych dziełach omawianych tu myślicieli angielskich, szkockich i irlandzkich. Chodzi tu przede wszystkim o termin *belief*. W polskich tłumaczeniach dzieł Hume'a i Reida jest on konsekwentnie oddawany słowami: „przekonanie" i „przeświadczenie"[17]. Jacobi równie konsekwentnie

[16] JW, Bd. 2, s. 76.

[17] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1977; T. Reid, *op. cit.*

używa terminu *Glaube* (wiara) w tłumaczeniu cytowanych przez siebie fragmentów pism Hume'a[18]. Przedstawiając własne poglądy w dialogu *Dawid Hume o wierze, czyli idealizm i realizm*, Jacobi posługuje się niekiedy pojęciem przekonania dla określenia bezpośredniej pewności co do istnienia przedmiotów materialnych, ale gdy chce wyrazić swoje podstawowe założenia, mówi o wierze (*Glaube*)[19]. Zatem polskie „przekonanie" i „przeświadczenie" są równoznaczne, jako odpowiedniki *belief*, z używanym przez Jacobiego terminem „wiara". Terminem tym oddaje też Jacobi sens angielskiego *faith*. Bollnow twierdzi, że Jacobi używa pojęcia wiary zarówno w znaczeniu pojęcia *belief*, jak i pojęcia *faith*, mimo że w drugim przypadku chodzi o wiarę religijną, wiarę w Boga. Z tego powodu jego koncepcja jest zagmatwana, obciążona wieloma niejasnościami[20]. Naszym zdaniem – co wyniknie z toku dalszych opisów – Jacobi nie popełnia żadnej nieścisłości, gdyż pojęcie wiary w istnienie przedmiotów zewnętrznych jest przez niego wyraźnie odróżnione od pojęcia wiary – mówiąc najogólniej – w „rzeczy boskie". Jacobi nie miesza ze sobą tych dwu znaczeń pojęcia wiary, używając w jednym i drugim wypadku jednego terminu „wiara" (*Glaube*). Jeżeli zaś istnieje pewne pokrewieństwo między tymi dwoma sensami tego samego pojęcia, to jest to zupełnie coś naturalnego, skoro zawsze chodzi tutaj o niedowodliwy rodzaj wiedzy, o pewność bezpośrednią. Nie ma pomieszania znaczeń pojęcia wiary w dialogu o idealizmie i realizmie, ponieważ Jacobi nie rozważa tam zagadnienia istnienia rzeczy boskich; podkreśla tylko, że wiara w istnienie rzeczy nie jest powiązana z wiarą w Boga[21]. Natomiast w późniejszych jego pismach, w których ważny jest dla niego problem istnienia bytów nadzmysłowych, konteksty znaczeniowe są tak jasne i wyraźne, że tylko z góry przyjęta przez Bollnowa interpretacja myśli Jacobiego nie pozwala dostrzec mu jej klarowności. I z tego też wynika, że pogląd Bollnowa jest w tym względzie odosobniony. Zdecydowanie odrzuca go Baum (wytykając zarazem Cassirerowi błędne pojmowanie tej kwestii):

> Sam Jacobi tam, gdzie używa on terminu „wiara", wskazywał dobitnie na to, że termin ten, użyty przez niego w nawiązaniu do Hume'a, nie ma żadnego odniesienia do wiary chrześcijańskiej [...]. Gdzie jednak Jacobi używa pojęcia wiary w znaczeniu religijnym, tam wynika to również jasno z kontekstu, tak że nie można mówić o niedopuszczalnym czy wprowadzającym w błąd pomieszaniu obu pojęć[22].

Baum zauważa jeszcze, że koncepcję wiary głoszoną przez Jacobiego przyswoili sobie po większej części ci jemu współcześni, którzy pozostawali

[18] JW, Bd. 2, s. 152–153, 156–165.
[19] *Ibidem*, s. 144, 163–165.
[20] O. F. Bollnow, *op. cit.*, s. 137–138.
[21] JW, t. 2., s. 144.
[22] G. Baum, *op. cit.*, s. 21.

pod wpływem filozofii angielskiej[23]. Także w recenzji – na którą powołuje się Jacobi w dialogu o idealizmie i realizmie – z podstawowego dzieła Reida, którego Jacobi nie znał pisząc dialog, mówi się o wierze (*Glaube*) w istnienie przedmiotów zewnętrznych[24]. Nie ulega wątpliwości, że w filozofii niemieckiej XVIII w. zaakceptowano termin „wiara" (*Glaube*) jako odpowiednik angielskiego *belief*, tak jak w literaturze polskiej zostały przyjęte dla oddania tego samego stanu rzeczy pojęcia przekonania i przeświadczenia. Wydaje się, że polskie terminy są o tyle lepsze od niemieckiego *Glaube*, że mniej kojarzą się z wiarą religijnie pojmowaną. Jednak w odniesieniu do nauki Jacobiego pojęcie wiary jest lepsze dlatego, że wskazuje ono na pewną jednolitość jego koncepcji bytu.

Otóż Jacobi mierzy się w swojej wcześniejszej twórczości z problemem istnienia rzeczy zewnętrznych, powołując się na jego sformułowanie przez Hume'a. To jest kontekst rozważań i pole teoretycznych rozstrzygnięć, w obrębie których Jacobi dochodzi do własnych ustaleń, włączając z czasem w to zapożyczenia od Reida w dwu wymienionych już sprawach: realności przedmiotów zewnętrznych i negacji istnienia członu pośredniego między podmiotem i przedmiotem, przez co oczywiście odrzucony zostaje w tej kwestii pogląd Hume'a. Zatem przedstawiając swoje stanowisko, Jacobi wychodzi ze środka najbardziej fundamentalnych koncepcji Hume'a. Jako „przygotowanie" własnego rozwiązania służy mu ostatni rozdział *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Hume'a. Przytaczamy ten fragment za Jacobim:

> Wydaje się rzeczą oczywistą, że przyrodzony instynkt czy predyspozycja skłania człowieka do tego, by polegał na swych zmysłach i że bez pomocy jakiegokolwiek rozumienia, a nawet niemal przed użyciem rozumu, zakładamy zawsze istnienie świata zewnętrznego, który nie jest zależny od naszego postrzegania, lecz który by istniał, choćbyśmy wszyscy, a z nami wszystkie istoty czujące, nie istnieli lub wyginęli. Nawet zwierzęta podlegają takiemu mniemaniu; przekonanie o istnieniu przedmiotów zewnętrznych towarzyszy wszystkim ich myślom, planom i czynnościom. [...] Ten oto stół, który, jak widzimy, jest biały, i który, jak widzimy, jest twardy, wedle naszego przekonania istnieje niezależnie od tego, że go postrzegamy, i jest w stosunku do postrzegającego go umysłu czymś zewnętrznym[25].

Następnie Jacobi cytuje znacznie większy fragment rozdziału piątego, w którym Hume określa różnicę między przedmiotem fikcyjnym a przedmiotem uznanym za istniejący. Otóż przekonanie o istnieniu przedmiotu zewnętrznego nie jest żadną nową ideą dodaną do idei tego przedmiotu, lecz swoistym uczuciem lub poczuciem towarzyszącym przedstawieniu rzeczy:

[23] *Ibidem*, s. 98.
[24] JW, Bd. 2, s. 147.
[25] D. Hume, *op. cit.*, s. 184.

[...] jest jedynie przedstawieniem (*conception*) sobie rzeczy żywszym, wyrazistszym, silniejszym, trwalszym i bardziej stałym niż to, do którego zdolna jest sama wyobraźnia. [...] ponieważ jest rzeczą niemożebną, by potrafiła sama ona [wyobraźnia – J. P.] z siebie wyłonić przeświadczenie, przeto jest oczywiste, że przeświadczenie nie polega na jakimś szczególnym charakterze czy też układzie idei, lecz jest sprawą sposobu ich przedstawienia oraz poczucia, jakie towarzyszy im w umyśle. Przyznaję, że niepodobna tego uczucia lub tego sposobu przedstawiania dokładnie wytłumaczyć. Trzeba się posłużyć wyrazami, które rzecz oddają w przybliżeniu. Ale jej trafną i właściwą nazwą jest, jak to zauważyliśmy powyżej, p r z e ś w i a d c z e n i e. W życiu powszednim wyraz ten rozumie każdy. W filozofii zaś możemy jedynie stwierdzić, że wiara jest czymś, co umysł odczuwa, a co odróżnia idee sądzenia (*ideas of judgement*) od fikcji wyobraźni. Przeświadczenie daje ideom większą wagę i wpływ; sprawia, że wydają się nam donioślejsze, utrwala je w umyśle i czyni z nich zasady kierujące naszym postępowaniem[26].

Cytowane przez Jacobiego fragmenty – obszerniejsze aniżeli tutaj przytoczone – *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* zawierają w sobie w zasadzie całą filozofię Hume'a i wszystkie prawie jej istotne konsekwencje, przedstawiają ją w jej krystalicznie czystej esencji jako pewny projekt poznania.

Twierdzenie Jacobiego, że „wiara jest elementem wszelkiego poznania i działania", jest, zdaniem jego rozmówcy z dialogu o idealizmie i realizmie, wyraźnie i jasno zawarte w cytowanym tam tekście Hume'a, a nawet Hume nadaje szersze znaczenie owemu twierdzeniu aniżeli Jacobi[27]. Ten zaś odpowiada:

Rzeczywiście [...] bez wiary nie możemy podejść przed drzwi ani do stołu czy łóżka[28].

Tak więc Jacobi swoją koncepcję postrzega jako zaczerpniętą z nauki Hume'a. Istotnie, ze względu na przytoczony cytat z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Hume'a, interlokutor musi powiedzieć to, co – jak sam się wyraża – każdy musiałby powiedzieć. Jacobi nie wychodzi poza Hume'a, lecz potwierdza i powtarza to, co pisze Hume. Filozofia Hume'a jest bez wątpienia pierwszym źródłem poglądu Jacobiego w omawianym tu aspekcie. Nie można zatem marginalizować wpływu Hume'a na Jacobiego; jego najobszerniejsze dzieło na temat poznania zmysłowego, dialog o idealizmie i realizmie, daje się zrozumieć jedynie na gruncie filozofii Hume'a. Dyskusje na temat tej zależności Jacobiego od Hume'a, jej roli i znaczenia nazbyt koncentrują się na ferowaniu ogólnych wyroków, a za mało na pokazaniu owej linii zależności i kontynuacji, na sprawie bardziej konkretnej – na tym, co wprost można wyczytać z dialogu. Jacobi przyjmuje to, co Hume charakteryzuje jako „powszechny i pierwotny pogląd każdego człowieka", odrzuca natomiast po hume'owsku pojętą nawet „najskromniejszą" filozofię jako namysł rozumu, który dowodzi niemożliwości bezpośredniego obcowania

[26] *Ibidem*, s. 61–62.
[27] JW, Bd. 2, s. 163–164.
[28] *Ibidem*, s. 164.

podmiotu z przedmiotem, jako że „umysłowi mogą być dane jedynie obrazy (*images*), czyli percepcje"[29]. Różnica między oboma filozofami wynika tutaj z oszacowania rozumu. Dla Hume'a jest on instancją osądzającą wiedzę zmysłową, nadrzędną wobec niej, podczas gdy dla Jacobiego rozum (intelekt) nie stanowi żadnego samoistnego źródła wiedzy, jest całkowicie zdany na zmysły, a wszelka wiedza sprowadza się ostatecznie do wiedzy zmysłowej[30]. Wedle Hume'a, wiara (przeświadczenie) w istnienie przedmiotów zewnętrznych nie ostaje się wobec roszczeń rozumu; zdaniem Jacobiego natomiast rozum nie jest uprawniony do wysuwania jakichkolwiek roszczeń i ocen pod adresem wiedzy zmysłowej i wiary związanej z tą wiedzą, a odnoszącą się do bytu rzeczy. Roszczenie rozumu do mocy obowiązującej własnych sądów nie jest niczym innym jak przeświadczeniem, zatem wiarą, że rozum jest władny ferować w omawianej kwestii, jak zresztą i w innych, swoje wyroki. Rozum nie nabywa mocą racjonalnej argumentacji prawa do pełnienia nadrzędnej roli w poznaniu. Jacobi jest więc zrozumiały na gruncie teorii Hume'a, choć filozoficznie różnią się oni między sobą istotnie właśnie w ocenie wartości i roli rozumu w poznaniu. Tezy o istnieniu lub nieistnieniu świata wynikają z tego, że Jacobi – deprecjonując rozum – opowiada się konsekwentnie za bezpośrednim poznaniem intuicyjnym, podczas gdy u Hume'a wiedza zmysłowa jest traktowana jako niesamoistna, jej wartość bowiem jest uzależniona od osądu rozumu.

Także z innego jeszcze punktu widzenia wzajemny stosunek Jacobiego i Hume'a nabiera podobnego znaczenia. Chodzi o charakter wiary (przeświadczenia) jako podstawy rozstrzygania problemu realności świata. Otóż Hume, używając dla opisu wiary pojęcia uczucia czy przeczucia, uznaje zarazem, że właściwie wykracza się tutaj poza obszar zagadnień filozoficznych, owe określenia bowiem robią „wrażenie bardzo niefilozoficzne"[31]. I na tym właśnie, co u Hume'a niefilozoficzne, Jacobi buduje swoją – jeżeli już pozostawać przy określeniu Hume'a, ale i samego Jacobiego – niefilozofię albo filozofię nowego rodzaju, niewyobrażalną, niemożliwą do pojęcia w ramach tamtej, wcześniejszej. Pojęcie wiary (przeświadczenia) jako uczucia przyjął Jacobi od Hume'a i uczynił podstawą swojej koncepcji przynajmniej w zakresie poznania zmysłowego.

Problem zależności Jacobiego od Hume'a w sprawie rozumienia wiary jako uczucia jest rzadko rozważany przez badaczy być może dlatego, że Jacobi, cytując we wspomnianym dialogu fragment *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Hume'a, sam całkowicie pominął w tym swoim dziele owo pojmowanie wiary w prezentacji własnej nauki. Nauka ta dojrzewała w nim

[29] D. Hume, *op. cit.*, s. 184.
[30] *Ibidem*, s. 185; JW, Bd. 2, s. 60.
[31] D. Hume, *op. cit.*, s. 61.

później i z pewnością nabierała znaczenia w trakcie rozważań nad poznaniem rzeczywistości nadzmysłowej. Myli się więc Baum, gdy analizując w tym aspekcie koncepcję wiary u Jacobiego, odsyła do jego dialogu *Dawid Hume o wierze, czyli idealizm i realizm*; myli się też, gdy twierdzi, że Jacobi łączy tam ze sobą pojęcia wiary i uczucia, gdyż w tym piśmie Jacobi w ogóle nie stosuje w opisie własnej koncepcji słowa „uczucie"; występuje ono tylko w tłumaczeniu tekstu Hume'a. Baum usiłujący wszędzie, gdzie tylko nadarza się jakakolwiek okoliczność, wskazywać na wpływ Reida na Jacobiego – to jedna z najmocniej rzucających się w oczy tez pracy Bauma – ześlizguje się kilkakrotnie, rozważając teorię uczucia u Jacobiego, z analizy wiary jako uczucia na analizę wiary jako po prostu przekonania. W takim kontekście mówi Baum o zależności Jacobiego od „Reida i szkoły szkockiej"[32]. Wszelako tylko Hume oddziałał na Jacobiego swoją koncepcją wiary (przekonania) jako uczucia, ponieważ spośród tych dwu myślicieli szkockich jedynie u niego znalazła ona wyraz.

Jacobi najpierw mówił o wierze jako przekonaniu o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, potem, pod wpływem Hume'a, określił wiarę jako uczucie i ten pogląd z biegiem czasu umacniał się w jego pismach, choć jednego i drugiego pojęcia – wiary i uczucia – używał do opisu tego samego stanu. Zapewne jednak sens tych słów nie pokrywa się całkowicie ze sobą. Na przykład Hammacher pisze o uczuciach, że „Jeżeli dają one rzeczywistość, to ukazują się jako wiara"[33]. Jakoż uczucie pełni taką rolę: jest pewnością istnienia rzeczy. Jest to „pewność z pierwszej ręki, którą z braku lepszego wyrazu nazywamy wiarą"[34]. Pojęcie uczucia najmocniej wyraża opisywany tutaj stan; uczucie jest wskazaniem, ustanowieniem, nakazem uznania za istniejące tego, co dane jest wprost podmiotowi. To, co dane, i jego przeżywanie jako realności jest sytuacją wyjściową, niemediatyzowalną i jako takie prawdą czy podstawą prawdy. Hammacher wypowiada to w ten sposób, że źródłowe przeżycie treści poznania jest uczuciem czy przeczuciem rzeczywistości tego, co dane[35]. Przeżywamy to, co dane, w pewien sposób: czujemy, że ono istnieje. To uczucie jest nam dane jako poczucie realności. Ma ono charakter właśnie bezpośredni, bo nie zastanawiam się, czy to, co dane, jest realne, czy nie, bo jest mi ono od początku dostępne w pełnej określoności co do swojej rzeczywistości. Czuję to tak, jak czuję. Przedmiot nazywamy realnym, o ile go bezpośrednio oglądamy i o ile temu oglądowi towarzyszy poczucie realności tego przedmiotu[36].

---

[32] G. Baum, *op. cit.*, s. 96–97.

[33] K. Hammacher, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München 1969, s. 45.

[34] JW, Bd. 3, Leipzig 1816, s. 441.

[35] K. Hammacher, *op. cit.*, s. 38.

[36] JW, Bd. 2, s. 142, 144, 163–164.

Zatem na poznanie zmysłowe składa się to, co dane, pewna treść oglądowa oraz uczucie jako pewność istnienia tego, co dane, czyli po prostu wiara. Oba składniki są od siebie nieoddzielne. Uczucie jako wiara nie jest czymś w sposób nieistotny doczepionym do oglądu, lecz razem w swej jedności stanowią one wiedzę. I w ten sposób wiara należy do każdego poznania jako wiedzy o tym, jakie jest owo coś istniejące. Można to podsumować wypowiedzią Jacobiego, zanotowaną przez Humboldta:

> Oglądamy rzeczy poza nami; te są rzeczywistymi rzeczami, a pewność, której udziela nam ogląd, nazywamy wiarą. Pewność ta jest dla nas tak mocna i tak konieczna, że na tym opiera się cała pewność, ba, samoświadomość sama[37].

Bez odnoszącej się do tego, co dane, pewności, której najgłębszym podłożem czy warstwą jest uczucie, poniekąd zlewające się z wiarą, niemożliwe jest jakiekolwiek poznanie.

Jacobi ma rację powiadając, że jego filozofia wywodzi się z uczucia jako swojego najwyższego autorytetu[38]. Nie ma więc niczego przed nim, w czym byłoby ono ugruntowane. Ono jest bezpośredniością niezapośredniczalną, nieprzetapialną w coś innego. Nie ma wsparcia w niczym poza sobą; jest samo w sobie i dla siebie. Jest autonomiczną pozycją, niewzruszoną i ostateczną. Jeżeli usuniemy ten punkt, miejsce czy składnik naszej wiedzy, nigdy niczego nie dowiemy się o żadnej rzeczywistości. Uczucie jest bezpośredniością najbardziej trwałą i nienaruszalną. I tylko ono nadaje się do tego, by być początkiem. Filozofia Jacobiego jest zbudowana na uczuciu, bo jedynie dzięki niemu mamy dostęp do realności.

Pewność dana w poznaniu wyklucza więc z góry współudział intelektu w dochodzeniu do prawdy. Dyskursywne myślenie nie nadaje się, jest niewłaściwe do tego, by orzekać o rzeczywistym bycie rzeczy. Intelekt posługujący się wnioskami nie jest w stanie zagwarantować pewności odnośnie do istnienia czegokolwiek. Przechodzi on od jednych twierdzeń do drugich pozostających wobec siebie w stosunku koniecznego wynikania, ale to, o czym mówi – to, co dane, i jego istnienie – wymyka się racjonalnemu dowodzeniu, jest obszarem dla niego zamkniętym. Podstawy wszelkiej wiedzy są niedowodliwe. Dowodzenie prowadzone przez intelekt wymaga czegoś spoza intelektu. Intelekt nie może sam z siebie zaczynać i niczego z siebie samego kontynuować. Sam w sobie pozostaje bezczynny[39]. Racjonalnie dająca się uzasadnić wiedza jest wtórna, oparta na czymś wobec siebie innym, niesamoistna, zaczynająca zawsze od czegoś nie z niej samej powstałego. Broniąc własnego stanowiska zawartego w pracy o Spinozie, Jacobi pisał

[37] Cyt. za: G. Baum, *op. cit.*, s. 98.
[38] JW, Bd. 2, s. 61.
[39] *Ibidem*, Bd. 3, s. 220–223.

w najważniejszym tekście filozoficznym, w przedmowie i zarazem wprowadzeniu do drugiego tomu swoich rozpraw:

> W dziele o nauce Spinozy postawiona przez autora teza: całe poznanie ludzkie pochodzi z objawienia i wiary, wywołała powszechne zgorszenie w niemieckim świecie filozoficznym. Wcale nie ma być prawdziwe – tak Jacobi charakteryzuje pogląd swoich przeciwników – że istnieje wiedza z pierwszej ręki, która dopiero warunkuje wiedzę z drugiej ręki (naukę), wiedza bez dowodów, która koniecznie poprzedza wiedzę z dowodów, uzasadnia ją, ustawicznie i całkowicie opanowuje[40].

Jacobi odróżnia więc pewność z pierwszej ręki, pewność bezpośrednią, daną bez rozumowań i dowodów, od pewności z drugiej ręki, pośredniej, ugruntowanej w tamtej, już do niczego się nie odwołującej. To, co pierwsze w wiedzy, musi być bez uzasadnienia jako właśnie pierwsze. Uzasadnienie czyni z pierwszego drugie, a więc ponownie pojawia się pytanie o pierwsze. Dowód musi być zatem poprzedzony przez to, co pozbawione dowodu. Pewność bezpośrednia musi być pewnością ostateczną. Intelekt czy rozum nie mają tu nic do powiedzenia. „Wszystko, co absolutnie pierwsze i co absolutnie ostatnie, leży poza jego [rozumu – J. P.] dziedziną"[41]. Jeżeli więc Jacobi mówi o swojej filozofii uczucia, to chce zamanifestować nowy sposób fundowania wiedzy, nową perspektywę poznawczą, zgodnie z którą wiedza zapośredniczona, skonstruowana przez intelekt, nie może mieć żadnej wartości jako treściowo pusta, tzn. skazana na nihilizm.

Pewne interpretacje, radykalnie ograniczające wpływ Hume'a na Jacobiego, usiłowały wyprowadzać jego koncepcję wiary z religii i nauki chrześcijańskiej, dostrzegając zarazem swoistość jego poglądu w obrębie myśli chrześcijańskiej[42]. Wsparcie dla takich interpretacji można znaleźć np. w pracach Jacobiego o nauce Spinozy, z powodu których obwołano Jacobiego – jak sam to podsumował we wspomnianym wstępie z 1815 r. – „wrogiem rozumu", „kaznodzieją ślepej prawdy, gardzicielem nauki, a zwłaszcza filozofii, marzycielem, papistą"[43]. Otóż Jacobi wyraźnie odróżnia wiarę w odniesieniu do istnienia świata rzeczy od tego, czym jest wiara chrześcijańska jako taka, wiara religijna. Wiara w byt rzeczy poza umysłem jest pewnym nakazem, a nawet przymusem danym nam z natury[44]. W tym sensie nie możemy odrzucić istnienia rzeczy zewnętrznych, a jeżeli to robimy, to jest to wbrew naszemu wewnętrznemu imperatywowi. Jest to gwałt zadany naszej naturze przez zwyrodniałe myślenie spekulatywne. Mając to na uwadze, można chyba mówić o irracjonalnej wierze, bo ów nakaz czy raczej przymus

[40] *Ibidem*, Bd. 2, s. 3–4.
[41] JW, Bd. 5, Leipzig 1820, s. 124.
[42] Zob. G. Baum, *op. cit.*, s. 20.
[43] JW, Bd. 2, s. 4.
[44] JW, Bd. 4, Teil I, Leipzig 1819, s. 211.

nie daje się racjonalnie wyjaśnić. Tak po prostu jest, tacy jesteśmy. Nie jest nam dane zrozumieć, dlaczego dzieje się tak, a nie inaczej. Rozum może się na to nie godzić, ale pozostaje wobec tej kwestii całkowicie bezradny. Może tylko kwestionować naturę, nie przyjmując do wiadomości przymusu, któremu człowiek jest poddany. I taka z przymusu wynikająca wiara jest właśnie, według Jacobiego, przeciwieństwem wiary religijnej. Przede wszystkim religia nie nakazuje wiary, która „ma za przedmiot skończoną, przypadkową naturę człowieka", która jest obietnicą sensowności postępu w poznaniu i bytowaniu i która ma swojego „wzniosłego nauczyciela", będącego „drogą, prawdą i życiem"[45].

W rozważanej tu kwestii Jacobi polemizował z przypisującym mu chrześcijańskie przekonania Mendelssohnem, nie uznając ich ani za chrześcijańskie, ani za własne[46]. Jacobi zgadza się w istocie, że wiara w istnienie zewnętrznych przedmiotów, nieodwołująca się do racjonalnie skonstruowanych dowodów, może być nazwana ślepą wiarą. Chce więc powiedzieć, że stanowisko chrześcijańskie jako takie nie implikuje bezpośredniej pewności co do istnienia rzeczy zewnętrznych oraz że wiara w ich istnienie była głoszona już przed nim. Mendelssohn natomiast – wedle Jacobiego – właśnie powoduje się przekonaniami religijnymi, gdy powiada, że jego religia ma obowiązek racjonalnego usuwania wątpienia o istnieniu rzeczy. Jacobi odpowiada Mendelssohnowi następująco:

> Jeżeli każde utrzymywanie-za-prawdę, które powstaje z racji rozumowych, jest wiarą (przecież sam Mendelssohn stwierdził to przeciwieństwo poznania rozumowego i wiary), to musi przekonanie z racji rozumowych samo pochodzić z wiary i swoją moc tylko od niej otrzymywać[47].

Zatem uznanie rozumu za ostateczną miarę w rozstrzyganiu o tym, co jest prawdziwe i co fałszywe, jest tylko uznaniem wynikającym z przekonania, tzn. wiarą, że racje rozumowe są nadrzędne wobec innych. Intronizacja rozumu nie ma więc za sobą racji rozumu, lecz wiarę, że rozumowi należy się korona. Racją rozumu nie jest przeto sam rozum, lecz wiara, że rozum ma rację. Taka wiara nie kojarzy się z chrześcijańską wiarą w Boga czy rzeczy boskie. Pewność istnienia przedmiotów jest „pierwotnym przekonaniem" zaświadczonym zmysłami, a intelekt może jedynie to doświadczenie świata zaakceptować. Jacobi powiada:

> Nie ma on [realista – J. P.] nic, na czym mógłby oprzeć się jego sąd, jak tylko rzecz samą, nic jak tylko *factum*, że rzeczy stoją rzeczywiście przed nami. Czy może on oddać to bardziej stosownym słowem aniżeli słowo „objawienie"? Czy nie należy raczej tutaj szukać korzeni tego

[45] *Ibidem*, s. 212.
[46] JW, Bd. 2. s. 144.
[47] *Ibidem*, s. 145.

słowa i źródła jego użycia? [...] Pytam – kontynuuje Jacobi – na czym opiera się to przekonanie [o istnieniu rzeczy – J. P.]? Faktycznie na niczym innym jak tylko na objawieniu, którego inaczej nie możemy nazwać jak prawdziwie wspaniałym[48].

W istocie Jacobi nie wycofuje się z niczego, co zostało powiedziane w pismach o Spinozie, lecz dodaje, uzupełnia i pogłębia argumentację za stanowiskiem tam wyłożonym. Właśnie mowa o objawieniu ma podkreślić, że żadne racje rozumowe, żadne wnioskowania nie przydają się do niczego w kwestii istnienia świata. Nie ma w gruncie rzeczy innej możliwości, o ile nie akceptuje się racji rozumowych, jak tylko uznać objawienie się rzeczy za jedyną drogę do nich. One faktycznie jawią się nam i poza to ich jawienie się nie ma wyjścia. „Nie mamy dowodu – powiada wyraźnie Jacobi – na byt w sobie takiej rzeczy poza nami, jak tylko byt tej rzeczy samej i musimy koniecznie uznać za niepojęte, że możemy taki byt postrzegać"[49]. Istnienia nie da się zracjonalizować. Albo filozofia, albo istnienie – można powtórzyć za Gilsonem, konfrontującym Kierkegaarda z Heglem[50]. Filozofia jako obszar dyskursywnego rozumu nie może tutaj niczego rozstrzygać, jest niema i taka musi pozostać. Istnienie jest cudem, wobec którego rozum może tylko skinąć głową albo „mówić wewnętrznie" jak Hindus z *Nauki logiki* Hegla: „Om, Om, Om", którego Hegel traktuje ironicznie (z racji czysto filozoficznych), bo nie umie on – można by rzec – zapośredniczyć owego „Om, Om, Om". Istnienia jako cudu nie można, według Jacobiego, zmediatyzować, odnieść do czegoś, dzięki czemu stałoby się ono pojęciowo wyjaśnialne i zrozumiałe, bo wówczas nie byłoby ono ani istnieniem, ani cudem. Rozum niszczy cud istnienia, jeżeli próbuje je pojąć. Jest to zadanie niewykonalne. Istnienie, dopóki jest istnieniem, pozostaje trwale oporne na działania i manipulacje rozumu.

Stanowisko Jacobiego w sprawie istnienia przedmiotów zewnętrznych jest zasadniczo różne od koncepcji Hume'a, choć formowało się niejako w jej koleinach. Jednakowoż nie redukuje się ono do poglądu Reida na temat poznania bezpośredniego. Otóż William Hamilton – twórca pojęć reprezentacjonizmu i prezentacjonizmu – zwolennik i zarazem krytyk teorii Reida wskazywał na jej trudności, niejasności i niekonsekwencje. Mając na myśli przede wszystkim jego analizy, Józef Dębowski pisze:

Jak zauważają krytycy, istotna trudność prezentacjonizmu Reida polega jednak na tym, że funkcjonujące w jego teorii poznania pojęcie bezpośredniości (*directness*) jest niezwykle pojemne [...]. Za bezpośrednio poznawalne uważał bowiem Reid nie tylko aktualnie istniejące przedmioty

[48] *Ibidem*, s. 165–167.

[49] *Ibidem*.

[50] E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963, s. 215–216.

przypomnień (przedmioty niegdyś istniejące) i przedmioty wyobraźni twórczej (przedmioty istniejące dopiero w przyszłości lub w ogóle nie istniejące, np. centaur). Co więcej, według Reida, bezpośrednio poznawalne (pojmowalne) były nie tylko przedmioty jednostkowe i konkretne (już to istniejące, już to nie istniejące), ale również przedmioty ogólne i abstrakcyjne – powszechniki, czyli atrybuty rzeczy jednostkowych[51].

Poznanie bezpośrednie jest zatem rozumiane tak szeroko, że obejmuje ono „nie tylko wiedzę przypomnieniową (poznanie przeszłości) i wyobrażeniową (poznanie przyszłości), ale także myślenie dyskursywne i wiedzę demonstratywną"[52]. „W ten sposób – konkluduje Dębowski – za bezpośrednio poznawalne uznane zostało wszystko, co w ogóle może być poznawalne"[53]. Jeżeli tak jest w istocie, jeżeli wszelka wiedza jest bezpośrednia, to używanie tego pojęcia traci sens. Reid nie osiąga tego, o co mu chodziło. W szczególności trudne do utrzymania jest jego twierdzenie, że prezentacjonizm pociąga za sobą realizm, a reprezentacjonizm – idealizm.

Koncepcję Reida, mimo pewnych zastrzeżeń wysuwanych przez jego krytyków, można uznać za prezentecjonizm. Dlatego Jacobi nie miał racji, gdy pisał:

> Od czasu Locke'a przyjęte trzecie pomiędzy poznającym podmiotem a mającymi być poznanymi rzeczami zostało, o ile wiem, najpierw radykalnie odrzucone przeze mnie[54].

Natomiast w świetle krytyki Reida dokonanej przez Hamiltona – nie wiadomo, czy Jacobi znał ją – Jacobi mógł powiedzieć o sobie: „Jestem realistą, jakim przede mną nie był jeszcze żaden człowiek"[55]. Otóż po pierwsze, u Reida poznanie bezpośrednie nie musi mieć charakteru czysto oglądowego[56], podczas gdy dla Jacobiego tylko to, co dane wprost w oglądzie, może jedynie być poznawane bezpośrednio. Odnosi się to u niego zarówno do rzeczy świata zewnętrznego, jak i do tego, co nadnaturalne. To jest alfa i omega filozofii Jacobiego, jej nieprzekraczalny horyzont. Owe „pierwotne spostrzeżenia" to jedyny obszar, w związku z którym można mówić o realności. Po drugie zaś, i tu Jacobi jest również niesłychanie konsekwentny i uparty w swoim poglądzie, nie istnieją, wedle niego, żadne byty ogólne, niemożliwy jest zatem ogląd – bo tylko w oglądzie dane jest to, co realne – bytów innych aniżeli byty jednostkowe, którym jedynie i wyłącznie przysługuje rzeczywistość. Ogląd tego, co ogólne, to dla Jacobiego absurd. Pod tym względem – co bardzo mocno eksponuje Baum – Jacobi

[51] J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 97–98.

[52] *Ibidem*, s. 111.

[53] *Ibidem*.

[54] Cyt. za: G. Baum, *op. cit.*, s. 70.

[55] *Ibidem*.

[56] J. Dębowski, *op. cit.*, s. 102.

nie ma nic wspólnego z Platonem, przeciwnie, jest on skrajnie antyplatoński i, oczywiście, antyarystotelesowski[57]. I dopiero odsłonięcie tej fundamentalnej, niewywodliwej z nauki Reida, okoliczności myślenia Jacobiego ukazuje jego orientację egzystencjalną, która wszelako dopełni się, gdy wyjdzie on poza zakres poznania tego, co zmysłowo dane. Można chyba powiedzieć, że koncepcja bezpośredniości poznania zmysłowego jako oglądu to pierwszy krok Jacobiego w kierunku egzystencjalizmu, ramy, w obrębie których jego myśl mogła ukształtować się jako radykalnie nowe rozstrzygnięcie filozoficzne, choć jego skrystalizowanie nie przyszło mu wcale łatwo. Ważna była jego determinacja co do pojmowania poznania jako poznania bezpośrednio oglądowego.

Józef Piórczyński

SENSUAL COGNISANCE ACCORDING TO FREDERICK JACOBI

(Summary)

In relation to material reality only direct perception as sensual perception gives unbiased, reliable cognisance. Therefore, this cognisance is irremovably receptive. A subject does not add anything of himself to the object. Thinking does not play any role in such a cognisance, because object is before any thinking. According to Jacobi sensual cognisance consists of this what is given, a certain perceived content, and of a feeling assuring the existence of what is given, e.g. a belief. These two elements are inseparable.

A foundation of this approach has been prepared for Jacobi by Thomas Reid, however, it was finalised thanks to critical reference to David Hume concerning that second, not perceptive element of cognisance.

[57] G. Baum, *op. cit.*, s. 159.