

Heinrich Scholz

Mowa i myślenie

Filozofia Nauki 8/3/4, 157-179

2000

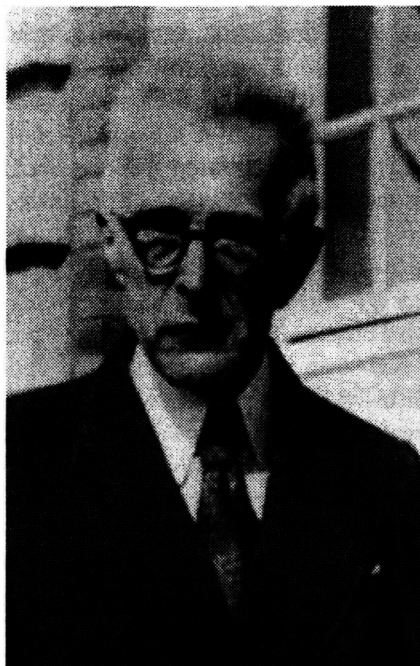
Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Heinrich Scholz¹

Mowa i myślenie

Komunikat o nowych wspólnych celach badań podstawowych prowadzonych w Polsce i Niemczech



W dniach 23–25 marca 2000 roku w Monasterze (w Westfalii) odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa na temat Heinrich Scholz: Logiker, Philosoph, Theologe, zorganizowana przez Institut für Mathematische Logik und Grundlagenforschung Westfalskiego Uniwersytetu Wilhelmskiego.

Heinrich Scholz (17.12.1884, Berlin — 30.12.1956, Monaco) był dwójako związany z filozofią polską: poprzez stosunki ideowe i stosunki osobiste. Jeśli chodzi o te pierwsze — to głównie jako ich beneficjent (co zresztą zawsze publicznie podkreślał). Jeśli chodzi o te drugie — to ich beneficjentami byli wyłącznie Polacy: przede wszystkim ks. Jan Salamucha, którego dzięki wstawienictwu Scholza udało się wydobyć z obozu koncentracyjnego w Dachau — oraz Jan Łukasiewicz, któremu Scholz pomagał przez

¹ Profesor zwyczajny filozofii matematyki i nauk przyrodniczych w Uniwersytecie w Monasterze (w Westfalii).

całą II wojnę światową, a u jej kresu (gdy Łukasiewicz znalazł się na skutek nieprzewidzianego splotu okoliczności w Niemczech) zapewnił mu schronienie w Monasterze.

Sądzymy, że m.in. dlatego warto przypomnieć postać tego wybitnego filozofa i szlachetnego człowieka. W języku polskim ukazało się dotąd jedynie tłumaczenie jego *Geschichte der Logik* z 1931 roku (por. Zarys historii logiki, Warszawa 1965, PWN). Poniżej publikujemy przekład artykułu, który ukazał się pierwotnie po niemiecku jako „*Sprechen und Denken. Ein Bericht über neue gemeinsame Ziele der Polnischen und der Deutschen Grundlagenforschung*” w wydawanym przez Kasę im. Mianowskiego czasopiśmie *Organon* (vol. III/1939, s. 1—30).

Dziękujemy wydawcom oryginału za życzliwą zgodę na tę publikację.

Redakcja

1.

Sprawia mi niezwykłą radość, że w tej chwili i w tym miejscu mogę odwołać się do czegoś, co bardzo mi leży na sercu, a mianowicie do więzi, która łączy nas z polskimi — a zwłaszcza warszawskimi — przyjaciółmi. Więź ta powstała dzięki badaniom, które w pewnym nowym, właściwym tego słowa znaczeniu można określić jako *badania podstawowe*.^{*} Można je określić jako badania podstawowe dlatego, że w ich ramach podejmuje się starania mające źródło w dążeniu do osiągnięcia ostatecznej jasności [naszych wypowiedzi]. Istotnie nowe w tych staraniach jest coś, z czym w nich mamy do czynienia po raz pierwszy. Jest to mianowicie troska o środek wyrazu, którym powierzamy swoje myśli, a także sposób, w jaki ta troska się przejawia.

Ostatnim wspaniałym rezultatem tych starań jest — *na miarę epoki* — *racjonalne językoznawstwo porównawcze*. To nowe językoznawstwo różni się od istniejącego od początku XIX wieku językoznawstwa empirycznego w dwóch punktach o decydującym znaczeniu. Po pierwsze, różni się pod względem *przedmiotu*, a po drugie — pod względem *metod*. Przedmiotem *empirycznych* porównań językoznawczych jest ogół tzw. języków *naturalnych*. One i tylko one są badane oraz porównywane ze sobą. Nowe językoznawstwo porównawcze nie obiera jako przedmiotu swoich badań tego, co jest dane, lecz — w najściślejszym tego słowa znaczeniu — tworzy swój przedmiot. Tworzy go, konstruując [sztuczne języki]. Następnie bada własności tak utworzonych języków. Na koniec zaś porównuje je między sobą. Podobnie jak przedmioty obu rodzajów językoznawstwa, różnią się między sobą też ich *metody*, które należy od siebie ściśle odgraniczyć. Empiryczne językoznawstwo porównawcze posługuje się metodami filologicznymi. Nowe językoznawstwo porównawcze ucieka się do

^{*} Na ogół termin niemiecki „Grundlagenforschung” tłumaczy się jako „badania nad podstawami matematyki”; w tekście niniejszym lepiej jednak pasuje przekład dosłowny („badania podstawowe”) [przyp. JJJ].

metod, którymi mniej lub bardziej biegle władają matematycy. Ze stopniem dokładności, do którego muszę się tu ograniczyć, mogę te metody nazwać skrótowo „metodami matematycznymi”.

Pierwszym, kto myślał o tworcach językowych stanowiących punkt wyjścia dla nowego językoznawstwa, był Leibniz. Na jego cześć takie języki określimy jako *języki leibnizjańskie*. W ten sposób będziemy mogli powiedzieć: *Nowe językoznawstwo porównawcze jest to nauka, która zajmuje się planowym tworzeniem, badaniem i porównywaniem języków leibnizjańskich*.

Pierwszym, kto taki język leibnizjański o uniwersalnej — w swoim rodzaju — sile wyrazu faktycznie stworzył, był pewien mistrz niemiecki. Nazywał się — Gottlob Frege. Urodził się w Wismarze w Meklemburgii w 1848 roku. Od 1874 roku pracował w Szkole Wyższej w Jenie jako matematyk: początkowo przez wiele lat — na stanowisku docenta prywatnego, potem — profesora nadzwyczajnego, a w końcu — honorowego profesora zwyczajnego. Nigdy nie osiągnął on stanowiska profesora zwyczajnego. Jego pierwszą pracą o przełomowym znaczeniu była rozprawa *Begriffsschrift* z roku 1879, a jego ostatnie wielkie osiągnięcie stanowił drugi tom *Grundsetze der Arithmetik* z roku 1903. Niedługo po zakończeniu wojny przeszedł w stan spoczynku i powrócił do swego rodzinnego Wismaru. Tam też zmarł w 1925 roku. Motyw zasadniczy jego życia stanowiło pewne zagadnienie matematyczno-filozoficzne, a mianowicie: ściśle sformułowanie i ugruntowanie podstaw matematyki. Przez ściśle sformułowanie podstaw matematyki w sensie fregowskim należy rozumieć takie sformułowanie owych podstaw, które odwołuje się do języka, różniącego się od wszystkich języków naturalnych tym, że, po pierwsze, daje się dokładnie opisać, oraz że, po drugie, nie pozostawia się w nim nic domysłem — nawet najdrobniejszym. Ponadto przez ściśle ugruntowanie podstaw matematyki w sensie fregowskim należy rozumieć sprowadzenie tych podstaw do podstaw logiki. Jeśli takie ugruntowanie miało się udać w takim stopniu, aby mogło przekonać również matematyka, to od razu było wykluczone, żeby Frege mógł oprzeć się na logice, którą zastał we [współczesnych sobie] wprowadzeniach do filozofii czy podręcznikach logiki. Przeciwnie, musiał on tę logikę najpierw sam powołać do życia. I powołał ją do życia! Jako pierwszy przedstawił logikę w ten sposób, że nie tylko może ona konkurować z teoriami matematycznymi, ale znacznie je wszystkie przewyższa pod względem ścisłości i dokładności. Aby osiągnąć ten wspaniały cel, stworzył pierwszy język leibnizjański z prawdziwego zdarzenia. W języku tym sformułował wraz z logiką podstawy arytmetyki. Przy pomocy jego środków próbował uzasadnić podstawy arytmetyki na gruncie podstaw logiki. Swojego wspaniałego zakrojonego przedsięwzięcia nie mógł jednak dokończyć. W ostatniej chwili ujawnił się [w nim] pewien błąd konstrukcyjny, którego nikt nie był w stanie przewidzieć. W ten sposób przedsięwzięcie to pozostało w postaci niezupełnego korpusu. Ale nawet w tym kształcie stanowi ono wielkie arcydzieło — tej samej rangi, w swoim rodzaju, co nieukończona „Sztuka fugi” [Bacha], której wielkość jest przecież poza dyskusją.

Myśliciel tej miary musi być zaliczony do *wielkich* myślicieli. Pierwszą rzeczą, o której powinienem teraz powiedzieć, jako o czymś wspólnym nam i naszym warszawskim przyjaciółom, jest jednakowa cześć oddawana temu wielkiemu mistrzowi [logiki]. Wszyscy mamy mocną wspólną wolę, aby prowadzić badania tak, jak on je rozumiał, i posuwać się tymi szlakami, które on wyznaczył — tak daleko, jak to jest tylko możliwe.

Trzeba sięgnąć bardzo daleko w przeszłość, aby natknąć się na myśliciela tej miary, który za życia w tak niepojęty sposób byłby zapoznany w swojej ojczyźnie. Tym większa jest zasługa Pana Prof. Dra Jana Łukasiewicza i Pana Prof. Dra St[aniława] Leśniewskiego wobec naszego Fregego. Wyróżnili go oni w taki sposób, że nie ma wątpliwości, jakie mają o nim zdanie.² Obaj przy tym nie tylko wynieśli go wysoko, lecz ponadto tak głęboko wniknęli w jego dzieło, że dzięki pracy przez nich wykonanej uzyskaliśmy najpiękniejsze oświetlenie tego dzieła. Pierwsze oświetlenie zawdzięczamy Panu Prof. Łukasiewiczowi. Jako pierwszy dostrzegł on jasno i wyraźnie, że Frege już w roku 1879 stworzył bez jakiegokolwiek pierwowzoru — czyli stworzył w najdosłowniejszym, napierwotniejszym sensie — rachunek zdań, a dzięki temu również fundament tej logiki, którą mamy na myśli, gdy obecnie mówimy o logice w najściślejszym sensie, czyli o logice matematycznej. Równocześnie dostrzegł on, że — a także w jaki sposób — system aksjomatyczny, nad którym Frege nadbudował rachunek zdań, można tak zredukować, by był niezależny — w tym sensie, że żaden aksjomat nie da się wywieść z pozostałych aksjomatów. Kolejne oświetlenie zawdzięczamy Panu Prof. Leśniewskiemu. Na kilka dni przed moim wyjazdem do Warszawy dotarło od niego do nas kilka stron, zawierających całkowite rozwiązanie pewnego nierozwiązanego dotąd ważkiego problemu, który Frege pozostawił, próbując uratować swój system.³

² Por. J. Łukasiewicz „Zur Geschichte der Aussagenlogik”, *Erkenntnis* 5 (1935), 111—131, s. 124 nn.; J. Łukasiewicz i A. Tarski, „Untersuchungen Über Aussagenkalküll”, *C. R. Soc. Sci. Lett. Varsovie*, Classe III^{me} (1930), 30—50, s. 35, u. 9; S. Leśniewski, „Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik”, *Fund. Math.* 14 (1929), 1—81, s. 5: „Najbardziej imponującym przejawem rezultatów osiągniętych w historii uzasadniania matematyki przy pomocy solidnej metody dedukcyjnej, i zarazem od czasów greckich najbardziej wartościowym źródłem tych rezultatów, są dla mnie po dziś dzień *Grundgestze der Arithmetik* Gottloba Fregego”. W sprawie badań J. Łukasiewicza nad Fregem por. Hermes-Scholz, „Ein neuer Vollständigkeitsbeweis für das reduzierte Fregesche Axiomensystem des Aussagekalküls”, [w:] H. Scholz (red.), *Forschungen zur Logik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften*, N.F., H. 1, 1937, s. 3.

³ Na stronach tych, wysłanych do nas z Warszawy 7 grudnia 1938 roku, ale napisanych już w maju tego roku, wykazuje się w języku fregowskim, że również aksjomat ekstensjonalności omówiony przez Fregego w dodatku do drugiego tomu jego *Grundgesetze der Arithmetik* już w 1903, a. a. O. 262 b — ostatecznie sformalizowany i zmodyfikowany, dzięki czemu błąd konstrukcyjny systemu Fregego miał zostać usunięty — nie pozwala na osiągnięcie tego, co dzięki niemu miał nadzieję osiągnąć Frege. Panu Prof. L[eśniewskiemu] udało się wykazać, że po dołączeniu tego aksjomatu do systemu Fregego można udowodnić zdanie, w którym się stwierdza, że w każdym z możliwych światów istnieje co najwyżej jedno indywiduum. A przecież od logiki wymaga się, by

Warszawscy przyjaciele zatroszczyli się w podobny sposób nie tylko o naszego Fregego, lecz także, w nie mniejszym stopniu, i o nas. Najbliższy zeszyt naszych *Forschungen* wypełnią dwa zadania konkursowe, postawione w Monasterze, po mistrzowsku rozwiązane przez Pana Prof. Łukasiewicza w Warszawie.

Jednakże musimy teraz przede wszystkim powiedzieć, że nowe językoznaństwo porównawcze, o którym pragniemy dzisiaj mówić, zawdzięczamy naszym polskim — a zwłaszcza warszawskim — przyjaciołom. W najważniejszym sensie tego słowa zawdzięcza im ono swoje istnienie. Po pierwsze, zawdzięcza im *nowe języki leibnizjańskie*, które stworzyli w swoich przełomowych pracach. Po drugie, zawdzięcza im ideę teorii języków leibnizjańskich oraz wzorcowe skonstruowanie takich teorii. Po trzecie, zawdzięcza im *studia porównawcze* planowo skonstruowanych i wyjaśnionych języków leibnizjańskich.

Gdy mówi się o tych rzeczach, nie można zapominać o szkole, które je powołała do życia. Stworzyła je *Szkoła Warszawska*; wśród jej przedstawicieli muszę wymienić jeszcze Pana Prof. Tarskiego z jego fundamentalnymi pracami z metodologii nauk dedukcyjnych, a zwłaszcza z pracą formułującą niesprzeczne pojęcie prawdy dla tych nauk. Szkoła Warszawska znalazła uznanie w świecie — i kiedy mówimy o Szkole Warszawskiej, to mówimy o prawdziwej twierdzy [*Hochburg*] kontynentu badań porównawczych nad językami leibnizjańskimi.

W Warszawie dokonano tego, nad czym myśmy w Monasterze pracowali od 1928 roku — od 1935 roku jako «Grupa Monasterska» — a czego widomym i ważnym symbolem jest obecnie przekształcenie mojej profesury tak, by odpowiadała filozoficznemu charakterowi naszej pracy i tym samym akceptację tego charakteru przez administrację szkolną. Musieliśmy to uznanie dosłownie zdobywać, gdyż dla nas — Niemców — metody filozoficzne i metody matematyczne od czasów Kanta i Hegla tak bardzo rozeszły się ze sobą, że jest nam wyjątkowo trudno przywyknąć do myśli, że problemy filozoficzne można rzeczywiście rozwiązywać poprzez stosowanie metod matematycznych — i to z powodzeniem nieosiągalnym dzisiaj za pomocą żadnej innej metody.

Mówiłem o problemach filozoficznych, którymi zajmujemy się na wzór warszawski. Chciałbym jeden z takich problemów omówić. Należy on do dziedziny *stosunków zachodzących między mową a myśleniem*.

— mówiąc to pogładowym językiem Leibniza — dostarczała ona nam tylko takich prawd, które obowiązują w każdym możliwym świecie. Tego wymagał od swojej logiki również Frege. Jest jasne, że owo twierdzenie dodatkowe nie spełnia tego wymagania. Zmodyfikowany aksjomat ekstensjonalności nie pozwala zatem osiągnąć tego, co za jego pomocą powinno się osiągnąć.

W czasie swojego pobytu w Münster w dniach 18—29 kwietnia 1938 Pan Prof. Leśniewski wygłosił referat na temat tego wyniku — w języku stworzonej przez siebie ontologii. Poprosiliśmy go o przetłumaczenie owego wyniku na język Fregego. Teraz wspomniany wynik jest nam dostępny również w tym tłumaczeniu, i dzięki temu zrobione zostało wszystko, co w decydującym dla Fregego punkcie możliwe było do osiągnięcia.

2.

Istnieją zdarzenia, dzięki którym wyjaśnia się natychmiast coś, co w jakimś stopniu dotyczy nas wszystkich. Chciałbym to, co zamierzam powiedzieć, odnieść do takiego właśnie zdarzenia. Miało ono miejsce dość dawno temu. Jednakże wydaje mi się, że nie straciło przez to niczego ze swej mocy wyjaśniającej, o którą mi chodzi. Myślę mianowicie o pewnym epizodzie z życia młodego Schopenhauera.

Jesienią 1811 roku Schopenhauer udał się z Wiednia do Getyngi, aby posłuchać Fichtego; Fichte cieszył się bowiem wciąż sławą pierwszego, najgłębszego, najsamodzielniejszego i najoryginalniejszego spośród kantystów swojego czasu. Fichte w semestrze zimowym 1811—1812 wykładał system, który nazwał „teorią nauki”. Od teorii nauki oczekujemy zazwyczaj odpowiedzi na pytanie, co należy rozumieć przez naukę. Dla Fichtego, który wynalazł termin „teoria nauki”, wyrażenie to ma węższe znaczenie. Teoria nauki w sensie Fichtego nie musi odpowiadać na pytanie, co się rozumie przez naukę, lecz ma zadanie całkiem inne. Ma ona propagować nową naukę. Naukę, której odkrywcą chciał być Fichte.

Nauka ta jest czymś bardzo osobliwym. Chce ona mianowicie być tworem, w którym doświadczenie zostaje poddane planowemu opracowaniu; ale planowe opracowanie ma polegać na czymś innym niż tego zazwyczaj w takim wypadku oczekujemy. To, do czego Fichte faktycznie dążył, miało być nie opracowaniem doświadczenia, lecz czymś, co wymagało czegoś znacznie więcej. Miało to być samoródtwo wiedzy — samoródtwo z głębin umysłu. Z tego prazródła miało się dać wyprowadzić ściśle ugruntowane doświadczenie. Goethe trzymał się tego fichteańskiego planu z nieprześcignioną skrupulatnością: „Świat był niczym, zanim ja go nie stworzyłem”. Aby osiągnąć to, co niemożliwe, Fichte musiał sięgnąć do głębin umysłu, stanowiących wytwór fantazji — najosobliwszych spośród kiedykolwiek wymyślonych. Równie osobliwa jest logika, którą się musiał posługiwać w odniesieniu do tych wytworów fantazji, aby wyfilozofować z nich doświadczenie. Jest ona czymś w rodzaju faustowskiej magii.

Fichte wykładał tak, jak zwykł zawsze czynić: poszczególne zdania wypowiedane z taką pompacyjną dobitnością, że widać po nich od razu niezwykłego człowieka; wszystko poza tym zaś — formułowane tak, że nasuwało się stale pytanie, jak to jest możliwe, żeby myśliciel, który chce coś powiedzieć, w ogóle mógł tak się wyrażać. Młody Schopenhauer udał się na ten wykład z «aprioryczną» czcią i nie ma powodu wątpić, że starał się uważnie go słuchać. Już po pierwszych godzinach jednak omal nie zrezygnował. Schopenhauer zaczął wątpić. Jednakże nie w siebie, lecz w to, czy wykład Fichtego jest rzeczywiście tak głęboki, jak być powinien. Jedenasty wykład stanowił iskrę rzuconą w beczkę prochu. Schopenhauera ogarnęło z wątpienie. Doszło do wybuchu. Ciężkie rozczarowanie uzewnętrzniło się w bardzo drastyczny sposób. Schopenhauer zanotował: „W czasie tej godziny powiedział on [...] rzeczy, które wywołały we mnie pragnienie, żeby przyłożyć mu pistolet do piersi i rzec: Musisz

zginać — bez pardonu — ale dla dobra swojej duszy powiedz, czy w tym galimatiasie pomyślałeś coś jasnego, czy też uważasz nas za głupców.”⁴

Nie chciałbym być źle zrozumiany. Może się wydawać, że opowiadałem tę historię, aby przez kontrast z Fichtem identyfikować się z Schopenhauerem. Powiem więc, że od niczego nie jestem dalej niż od tego. Muszę się od tego zdecydować się zdystansować choćby dlatego, że wcale nie wiem, co w czasie owej godziny faktycznie powiedział Fichte. Nie jest wykluczone, że naprawdę mówił on wtedy tak, że Schopenhauer mógł popaść w zwątpienie. Ale nie potrafię tego, czy tak było, rozstrzygnąć [w sposób ostateczny]. A w ogóle — w ogóle nie chodzi mi tu o osoby, lecz o sprawę. Mówiąc najdobitniej o sprawę następującą.

Otóż za opisanym zdarzeniem stoi pytanie o bardzo ogólnym charakterze: „*Jak ktoś powinien mówić, abyśmy byli przekonani, że pomyślał on to, o czym mówi?*”.

3.

Istnieją ludzie, którzy uważają, że tak jest zawsze i tylko wtedy, gdy słyszą «swoją» opinię. Uważają oni za bzdurę wszystko, co się od ich opinii różni. Również na poziomie, na którym powinno to być właściwie wykluczone, spotyka się raz po raz takich prymitywnych ludzi. W każdym takim wypadku będziemy im życzyć, aby przeszli gruntowne przeszkolenie w sztuce postępowania z ludźmi. W każdym takim wypadku interesuje nas jednak coś o wiele ogólniejszego.

Istnieje pewien wariant takiego sposobu myślenia, z którym równie szybko będziemy mogli się rozprawić. Wariant ten powstaje w sposób następujący. Aby o kimś powiedzieć, że pomyślał on sobie to, co mówi, wymaga się nie tak prymitywnie jak w pierwszym wypadku, abyśmy słyszeli [w tym, co mówi] naszą własną opinię. Jesteśmy [w tym wypadku] nieco bardziej liberalni. Nie wymagamy już, aby ktoś inny po prostu wygłaszał naszą własną opinię. Wymagamy tylko, żeby można było w tym, co mówi, *wychwycić* naszą własną opinię. Może to być w pewnych warunkach trudne. Jest zaś tym bardziej interesujące, gdy mimo wszystko się uda. A jeszcze bardziej jest interesujące, gdy uda się w wypadku, gdy chodzi o człowieka, którego sąd ma [dla nas] wagę. Naturalnie, najlepiej udaje się to wtedy, gdy dany człowiek nie jest obecny, a zwłaszcza gdy nie żyje — tak, że nie ma obawy, że gruntownie zniszczy naszą koncepcję. Metoda ta jest ogólnie znana. Manipuluje się nim tak długo, aż powie to, co chcemy usłyszeć. Jeśli zaś nie jest do tego skłonny, musimy uciec się do przemocy. Trzeba tylko zadbać o to, żeby była ona na tyle zawołowana, aby się zbyt wyraźnie nie rzucała w oczy. Wciąż się jednak zdarza stosowanie metody przemocy niezawo-

⁴ Por. spuścizna rękopiśmienna Artura Schopenhauera (red. Grisbach), IV: Neue Paralipomena, Leipzig, Ph. Reclam, o. J., s. 86n.; por też: *Der junge Schopenhauer, Aphorismen u. Tagebüchblätter* (wyd. A. Hübscher), München, R. Peiper und Co., 1938, s. 46. — Jest warte wysiłku szczegółowe prześledzenie stopniowych zmian nastroju Schopenhauera.

alowanej. Wydaje mi się, że również ten sposób nie może być przewodnikiem w naszych poszukiwaniach.

Pierwszy wypadek, który możemy rozważyć jako naprawdę istotny, jest następujący. Mówimy, że ktoś zawsze i tylko wtedy pomyślał to, o czym mówi, gdy jest on niezachwianie przekonany o tym, iż to, o czym mówi, jest *prawdziwe*. W krytycznym wypadku może być tak, że przedtem mówiliśmy coś całkiem innego. Może być tak, że żywiliśmy opinię, której obecnie nie jesteśmy w stanie podtrzymywać. Opinię, z której musimy zrezygnować. Odkrywamy, że się myliliśmy. Usuwamy ten błąd.

Ale wydaje mi się *zupełnie* niedopuszczalne, abyśmy tak sądzili tylko wtedy. Będziemy musieli nasz horyzont w istotny sposób o wiele bardziej rozszerzyć, jeśli chcemy go wyznaczyć w sposób zadowalający.

W każdym wypadku będziemy wymagać, aby sposób mówienia, który staramy się sprecyzować, rozciągnął się na te wypadki, w których ktoś mówi coś *falszywego*. Również wtedy bowiem ten ktoś sobie coś pomyślał. Człowiek, którego przekonanie chce się obalić, jest z punktu widzenia tego, czy coś pomyślał, gdy mówił, równouprawniony z człowiekiem, z którym możemy się zgodzić; albowiem wyraził się on tak, że można go *skontrolować*. Mogę zaś skontrolować człowieka, który rozmawia ze mną, jeśli mogę rozstrzygnąć, czy to, co on mówi, jest *prawdziwe czy fałszywe*. Wydaje mi się, że wystarczy, aby raz na zawsze wyjaśnić to sobie całkowicie. I nie będzie się wtedy już o tym więcej zapominało.

Jeśli jakiegoś człowieka możemy skontrolować w ten sposób, to jesteśmy oczywiście przekonani, że go *zrozumieliśmy*. A jeżeli go zrozumieliśmy, to w sposób oczywisty zachodzi ten wypadek, że pomyślał on to, o czym mówi.

4.

Droga, którą przeszliśmy, doprowadziła nas do hasła, które musi być zanalizowane, jeśli chcemy naprawdę wyjaśnić sobie, kiedy jest sens mówić, że ktoś sobie pomyślał to, o czym mówi. Tym hasłem jest słowo „rozumienie”. Wydaje mi się, że na pytanie, którym się zajmujemy, w ramach danego języka naturalnego można ogólnie odpowiedzieć tylko w ten sposób, że powiemy: „*Mówimy, że ktoś sobie pomyślał to, o czym mówi, zawsze i tylko wtedy, gdy wyraził się on tak, że możemy powiedzieć, że go zrozumieliśmy*”. Zadowolony nas więc [sytuacja], gdy uda się nam z wystarczającą dokładnością porozumieć w sprawie [sensu] rozumienia. Dlatego, że to oczywiście musi się nam udać. W przeciwnym wypadku stajemy się ofiarami złudzenia. Wtedy mianowicie ten sposób mówienia, który pragnęliśmy sprecyzować, sprowadziłibyśmy do sposobu mówienia, który sam wymaga w równym stopniu sprecyzowania. Oczywiście na tej drodze niczego się nie osiągnie; będziemy sobie wyobrazać, że staliśmy się mądrzejsi, a tymczasem pozostaniemy równie nieoświeceni, jak poprzednio. Będziemy więc musieli skontrolować, czy i w jakim stopniu uda się nam zrozumieć rozumienie.

Przez ostatnie dwadzieścia lat w literaturze niemieckiej napisano o rozumieniu tak wiele, że mogłem mieć słuszną nadzieję, że znajdę tam wyjaśnienie, którego szukam. Otóż mam podstawę do tego, aby stwierdzić, że podjąłem poważne wysiłki w kierunku znalezienia takiego wyjaśnienia; niczego takiego jednak nie znalazłem. Być może wina leży po mojej stronie; być może jednak [zbyt] dokładnie przemyślałem tę możliwość i dlatego nie mogłem znaleźć rozwiązania, którego poszukiwałem. Będę więc musiał [ostatecznie] zdać się na siebie.

Ale jak to zrobić? Chciałbym rozpocząć w ten sposób, że odwołam się do metody różnicowania wypadków. Wyjdę od tych wypadków, co do których jestem przekonany, że można rzeczywiście w odniesieniu do nich coś powiedzieć, gdy mówimy, że kogoś zrozumieliśmy. Otóż będziemy w każdym razie mogli zawsze to powiedzieć wtedy, gdy dana osoba wyraziła się tak, że możemy ją faktycznie skontrolować. Skontrolować w tym sensie, że możemy rozstrzygnąć, czy to, co powiedziała jest prawdziwe — czy fałszywe.

Więcej nie można wymagać. Albowiem dzięki temu jesteśmy w stanie [zrobić] coś, co powinno nas, według mnie, w pełni zadowolić. Możemy kogoś, kto tak mówi, z jego języka przetłumaczyć na nasz język w pewien szczególnie sposób, taki mianowicie, że prawda pozostaje prawdą, a fałsz pozostaje fałszem. Jest to coś, co trudno przecenić. Wydaje mi się nawet, że jest to coś, czego się w dostatecznie wysokim stopniu nie docenia.

Chciałbym tutaj coś wyznać. Kiedy rozmyślałem o swoim wykładzie, to zauważyłem co następuje. Przyzwyczaiałem się do tego, żeby w swoich wykładach nie mówić niczego takiego, czego nie rozumiałbym tak, albo co do czego nie wierzyłbym, że rozumiem tak, iż mogę to wyrazić do końca w moim języku. Dodam, że zebrałem dzięki tej metodzie [postępowania] jak najlepsze doświadczenia. Jest się dzięki niej kontrolowalnym dla samego siebie; i wciąż się okazuje, że trzeba się często kontrolować, gdyż przy tym sposobie mówienia wychodzi stale na jaw, że człowiek albo się mylił, albo coś, co wyglądało na zrozumiałe, okazywało się zrozumiałe nie tak dobrze i jeszcze nie tak dokładnie, jak to mogło i powinno być zrozumiałe. Jednakże nie można przemilczeć tego, że metoda ta ma pewien efekt uboczny, którego w żaden sposób nie potrafię usunąć. Ten efekt uboczny polega na tym, że o bardzo wielu rzeczach, o których miałbym ochotę coś powiedzieć, albo w ogóle, albo co najmniej na razie nic nie mogę powiedzieć. A zatem? A zatem muszę milczeć. Albowiem w przeciwnym wypadku byłbym gadułą w platońskim sensie. Nikt mnie od takiej postawy nie odwiedzie. Nie kwestionuję tego, że czasami jest ona również niewygodna — zwłaszcza wtedy, gdy ktoś inny wie, jak wiele mam do powiedzenia. Nigdy jednak nie żałuję, że nie nadaję się do słuchania kogoś, kto coś takiego wie. Wprost przeciwnie; wydaje mi się, że od człowieka myślącego można całkiem poważnie oczekiwać, aby potrafił on również milczeć. Uporczywie milczeć. I to uporczywie aż do ostateczności.

Oczywiście osiągnęliśmy coś dzięki temu, że rozumienie sprowadziliśmy do zdolności tłumaczenia czyjegoś języka na nasz własny język, w ten sposób, że to, co

prawdziwe pozostaje prawdziwe, a to, co fałszywe — fałszywe. Nie możemy jednak powiedzieć, że dzięki temu uporaliśmy się ze wszystkimi wypadkami. Daleko nam do tego! Omówię teraz *drugą* klasę wypadków. Również i tutaj spodziewam się odpowiedzi, która się na coś przyda. Dla tego wypadku odpowiedź trzeba będzie sformułować zupełnie inaczej. Jak to jest, gdy ktoś zadaje nam *pytanie*? I jak to jest, gdy ktoś nas o coś *prosi* — albo kiedy nam coś *nakazuje*? Kiedy w tych wypadkach będziemy mogli powiedzieć, że go zrozumieliśmy? Jest oczywiste, że nasze pierwsze kryterium tutaj całkowicie zawodzi. Ponieważ pytanie albo prośba lub nakaz są to rzeczy, co do których nie ma sensu pytać, czy są prawdziwe — czy fałszywe. Zatem nie ma też sensu wymagać, aby były one przetłumaczalne z języka osoby mówiącej na jakikolwiek inny język w ten sposób, że to, co prawdziwe pozostaje prawdziwe, a to, co fałszywe pozostaje fałszywe.

Tutaj jednak możemy sobie poradzić w inny sposób. Kiedy nas ktoś pyta, to musimy wiedzieć, co mamy odpowiedzieć, albo musimy móc sobie pomyśleć kogoś, kto na naszym miejscu mógłby to zrobić. Jeśli potrafimy tego dokonać, to — dobrze. Żle — jeśli się to nam *nie* udaje. Wtedy będziemy mniej lub bardziej skłonni powiedzieć, że mamy do czynienia z niezrozumiałym pytaniem. Kto wiele razy kontrolował [ludzi], ma na tym polu niejedno doświadczenie. Doświadczenie odnoszące się do innych i do siebie samego. Jeszcze raz muszę coś wyznać. Jeśli kontrola wypada źle, a tym bardziej, jeśli kontrolowany załamał się, to zawsze, kiedy nieudolność kontrolowanego nie jest w pełni oczywista, zadaję sobie pytanie, czy nie zaszkodziłem mu przez to, że nie pytałem go dostatecznie jasno i wyraźnie. Wydaje mi się, że przez wytrwałe stosowanie tej metody przez ostatnie lata udało mi się coś niecoś osiągnąć. Coś dla siebie samego oraz coś dla niektórych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, których kontrolowałem.

Teraz — wypadki graniczne. Jeśli ktoś nas o coś prosi, to będziemy mówili, że go zrozumieliśmy, gdy wiemy, co mamy zrobić, aby go zadowolić. Tak samo, gdy ktoś nam coś nakazuje. Podsumowując będziemy mogli powiedzieć: *Jeśli chodzi o pytania, prośby czy nakazy, to wolno nam powiedzieć, że je zrozumieliśmy zawsze i tylko wtedy, gdy wiemy, jak mamy na nie zareagować.*

Na koniec będę musiał określić jeszcze *trzecią* klasę wypadków, w związku z którymi będę mógł powiedzieć o rozumieniu coś, co wydaje mi się potrzebne albo co najmniej warte wspomnienia. Jak to jest, gdy ktoś mówi coś, czego nie stwierdza, a o czym powiadamia jedynie jako o pewnym przypuszczeniu? I jak to jest, kiedy ktoś mówi coś, co może być rozstrzygnięte dopiero w przyszłości? Kiedy wolno nam powiedzieć, że wyraził się on zrozumiale? Tutaj oczywiście nie będziemy już mogli wymagać, aby dało się go z jego języka tak przetłumaczyć na nasz język, aby to, co prawdziwe, pozostało prawdziwe, a to, co fałszywe — fałszywe; będziemy musieli wyrazić się nieco ostrożniej. Jakieś przypuszczenie jest oczywiście wyrażone zrozumiale wtedy, gdy jest sformułowane tak, że możemy powiedzieć: „Jest *możliwe*, że jest ono prawdziwe” albo „Jest *prawdopodobne*, że jest ono prawdziwe” albo też „Jest *wysoko nieprawdopodobne*, że jest ono prawdziwe”. Tak lub podobnie będziemy musieli

móc się wyrazić, jeśli chodzi o przypuszczenie, które powinniśmy rozumieć. Tego samego będziemy wymagać od twierdzenia, które może być rozstrzygnięte dopiero w przyszłości. A więc np. dla twierdzenia, że języki leibnizjańskie, dla których chciałbym zdobyć Państwa uznanie, za trzydzieści lat podbiją nasze niemieckie szkoły wyższe — od czego dzisiaj jesteśmy jeszcze bardzo dalecy. W tym wypadku również od kogoś, kto wyraża się zrozumiale, będziemy wymagać tylko tego, abyśmy mogli [jego wypowiedź] przetłumaczyć z jego języka na nasz język w ten sposób, że nasze przekłady i oryginały będą zarazem prawdziwe lub fałszywe. Nie możemy tutaj chcieć osiągnąć czegoś więcej. Jednakże wydaje mi się, że również dzięki temu zostało powiedziane coś, co może stanowić punkt wyjścia [dalszych analiz].

Chciałbym dodać, że trzeba się również wystrzegać przeceniania podanego objaśnienia. Albowiem to, czy jakieś przypuszczenie lub twierdzenie o przyszłości — danego rodzaju — zostało przetłumaczone rzeczywiście tak, jak tego wymagaliśmy, będzie można w wielu wypadkach rozstrzygnąć dopiero wtedy, gdy w ogóle możliwe jest faktyczne rozstrzygnięcie ich prawdziwości lub fałszywości. Może być tak, że w ogóle nie doczekamy takiego momentu. I w bardzo wielu wypadkach faktycznie tak właśnie się dzieje. Wtedy musimy zawsze liczyć się z możliwością, że nie zrozumieliśmy czyjś sąd.

Teraz dochodzę do wypadku, o którym nie potrafię nic powiedzieć. Dotychczas w naszych rozważaniach zakładaliśmy, że mamy do czynienia z *językiem prozy*. Jak to jest, gdy opuszczamy język prozy i przechodzimy do *języka poezji*? Rozpatrzmy „Mondlied” Goethego.

Füllest wieder Busch und Tal
 Still mit Nebelglanz;
 Lösest endlich auch einmal
 Meine Seele ganz.

Kiedy powiemy, że te wspaniałe wersy zrozumieliśmy? Nie wiem. Widzę tylko, że moje kryterium całkowicie w tym wypadku zawodzi. Sądzę mianowicie, że te wersy rozumiem. Przynajmniej dotychczas w to nie wątpiłem. Ale jest wykluczone, że bym je rozumiał w tym sensie, że mogę rozstrzygnąć, czy są one prawdziwe lub fałszywe. Pytanie to jest bezsensowne albo w ogóle nie ma pytania, które zasługuje na określenie go „bezsensownym”. Wydaje mi się, że do języka poezji w istocie odnosi się to, co Pascal powiedział o ludzkim sercu: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas”.

Nie do pomyślenia jest więc dla mnie również to, abym tłumaczył poetę z jego języka na swój tak, aby to, co prawdziwe, pozostawało prawdziwe, a to, co fałszywe — fałszywe. W ogóle nie będę nawet o tym myślał, aby go przetłumaczyć z jego języka na mój język; ale będę pewny, że go w ogóle nie rozumiałem, jeśli czegoś takiego spróbuję. Dotyczy to w każdym razie liryki. Jest dla mnie równie pewne, że w każdym wypadku, gdy mówi *poeta*, należy zrezygnować z jakiegokolwiek tłumaczenia; mam bowiem poczucie, że jeśli czegoś takiego spróbuję, to wszystko zburzę.

A jednak zdarza się czasami, że poeta mówi coś, o czym mimowolnie mówimy: „To prawda” a nawet „To niewątpliwie prawda”! Tak jest np. w wypadku pięknego czterowersza Goethego:

Wer mit dem Leben spielt
 Kommt nie zurecht:
 Wer sich nicht selbst befiehlt,
 Bleibt ewig Knecht.

Istotnie w takich wypadkach tak [właśnie] mówimy; ale wtedy poeta mówi do nas nie jako poeta, lecz jako człowiek albo także jako filozof. Wtedy nie jesteśmy już w dziedzinie poezji, lecz w całkiem innej dziedzinie.

Kto o innych osobach zakłada, że pozwoliły sobie one powiedzieć to, czego *nie* potrafiły lub nie potrafią [powiedzieć], musi sam najpierw móc tak samo postąpić w stosunku do siebie. Musi móc powiedzieć, czego *nie* potrafi [powiedzieć]. Musi to powiedzieć jasno i wyraźnie. Stąd mówię teraz jasno i wyraźnie, że w kwestii, kiedy mówimy o poecie, że go zrozumieliśmy, nie potrafię nic powiedzieć. Mam w tej sprawie do powiedzenia równie mało, jak w kwestii, kiedy możemy powiedzieć, że zrozumieliśmy dzieło sztuki plastycznej lub dzieło muzyczne, takie jak „Sztuka fugi” Bacha albo ostatnie wielkie sonaty fortepianowe Beethovena.

Jest jasne, że musiałem się zorientować, czy ktoś inny nie poszedł w tej kwestii dalej. Muszę powiedzieć, że nie znalazłem nic [co by na to wskazywało]. Nic, co choćby tylko w przybliżeniu było tak wyrażone, że mógłbym to przytoczyć z poczuciem, że mówię Państwu coś, czego mi nie wolno przemilczeć. Wydaje mi się raczej, że napotkałem tu pewną lukę, która domaga się wypełnienia.

Musimy się zatem w każdym razie ograniczyć do języka prozy, gdy będziemy określać te wypadki, w odniesieniu do których potrafimy coś powiedzieć. Okazuje się przy tym, że również i w tych wypadkach natykamy się w końcu na dwa punkty krytyczne. Nazywam te punkty krytycznymi, ponieważ jest w nich jasne, że rozumienie w obrębie języków naturalnych w jeszcze większym stopniu jest określone przez dwa parametry, których w żaden sposób nie możemy pominąć. Pierwszy parametr stanowi *osoba przemawiającego*, drugi parametr zaś — *osoba mówiącego*.

W pierwszym wypadku chodzi o rzecz następującą. Przypuśćmy, że zagłębiamy się w jakiś wykład uniwersytecki albo w referat lub książkę, w której omawia się zagadnienia, dla których istnieje swoisty język specjalistyczny. Nie znamy tego języka. Nie potrafimy zatem, gdy ktoś mówi w tym języku, przetłumaczyć go na nasz sposób wyrażania się. Sami nie jesteśmy więc w stanie rozstrzygnąć, czy osoba mówiąca pomyślała sobie to, o czym mówi, czy nie. To rozstrzygnięcie musimy raczej pozostawić komuś innemu. Musimy je pozostawić właściwie przemawiającemu.

Ale kto to jest? Otóż sądzę, że ten właściwy przemawiający różni się znacznie od widma; ale nie mogę go uchwycić. Stale wymyka mi się, gdy próbuję go zatrzymać. Jednakże wydaje mi się, że mamy tu do czynienia ze swoistym ogniwem pośrednim. Gospodarka na obecnym poziomie jest nie do pomyślenia bez powszechnego, dobrze

przemysłanego systemu kredytowania. Wydaje mi się, że jesteśmy zmuszeni w bardzo poważnym zakresie korzystać w obrębie języka naturalnego z analogicznego systemu kredytowania, jeśli chcemy zrozumieć [co się w tym języku mówi]. I sądzę, że jest czymś osobliwym, że u teoretyków rozumienia, których przestudiowałem, nigdzie nie natknąłem się na taki system kredytowania. Wydaje mi się, że już po raz drugi natykam się na lukę, która znów musi być zapełniona.

A teraz drugi wypadek. Chodzi w tym wypadku o wpływ, jaki osoba mówiąca może mieć na rozstrzygnięcie pytania, czy ktoś sobie pomyślał to, o czym mówi, czy nie. Niech jako nic przewodnia posłuży nam przykład. Przypadek starego Heraklita. Mamy kilka jego sentencji, co do których nikt nie neguje, że są one tak wyrażone, że można je przełożyć na własny język w ten sposób, że to, co prawdziwe, pozostaje prawdziwe, a to, co fałszywe — fałszywe. Na przykład: „Wszystko powstaje przez walkę” albo „Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki”. To drugie zdanie sformułowane jest przy tym w niezwykle sposób. W sposób, który możemy nazwać głębokim; bo oczywiście wymagało to niezwyklej uwagi i przytomności umysłu, aby w ogóle dostrzec problem, który tkwi w identyfikacji rzeki. I bez zbędnych słów można sądzić, że pewien rodzaj geniuszu przejawiał się w tym, żeby ten problem, który powinniśmy zacząć dostrzegać, w sposób tak oryginalny i odważny postawić.

Ale ten sam Heraklit mówił również całkiem inne rzeczy. Mówił rzeczy, które są tak wyrażone, że niejasność jego sposobu wyrażania się już w starożytności była przysłowiowa. Powiedział np., że wszystkie rzeczy stanowią jedność, że dzień i noc pokrywają się itp. Jak się mamy wobec tego [rodzaju wypowiedzi] zachować? Widzę następujące możliwości. Albo osądzamy go, mówiąc „On jest szalony”, albo powiadamy: „To jest Heraklit. Ten człowiek powiedział rzeczy tak istotne, że lepiej, jeśli najpierw przyjrzymy się, czy czegoś z tych ciemnych zdań nie możemy wydobyć, zanim ogłosimy go szalonym.” Nie zamierzam analizować tych możliwości. Przywołałem je jedynie po to, aby na ich przykładzie pokazać, jak bardzo rozstrzygnięcie pytania, czy ktoś pomyślał sobie to, o czym mówi, może być zdeterminowane również przez osobę mówiącą.

5.

Gdy podsumowuję to wszystko, wolno mi powiedzieć co następuje. Na naszej drodze znaleźliśmy coś, na czym można się oprzeć; ale równocześnie ostatnie rozważania przypomniały nam o ograniczeniach i zastrzeżeniach, które mają charakter tak uniwersalny, że sądzę, iż nasz rezultat jest mało zadowalający. Czy jest zatem wykluczone, żebyśmy posunęli się nieco dalej?

Nie, *nie* jest to wykluczone. Ale wymaga to od nas odwagi. Musimy być odważni w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze: musimy być w stanie zrezygnować z tego, czego dzisiaj i zapewne w przyszłości nie da się ogarnąć. Nie do ogarnięcia w tym sensie wydaje mi się język poezji. Będziemy zatem musieli go wykluczyć z naszych dal-

szych rozważań. Będziemy musieli ograniczyć się do języka prozy. I również ten język prozy będziemy musieli faktycznie w sposób istotny ograniczyć. Będziemy musieli go ograniczyć do języka, który można określić jako *język nauk niehistorycznych*. I również to ograniczenie jest dopiero wtedy dostatecznie silne, jeśli ograniczymy się do nauk niehistorycznych takich, które są tak opracowane, że — jak to się mówi — można je przedstawić w formie aksjomatyczno-dedukcyjnej. Mówiąc poglądowo oznacza to tyle, co — „w stylu geometrii Euklidesa”.

Ofiara ta jest stosunkowo *istotną* ofiarą; ale jeśli warta jest wysiłku, to nie będzie można powiedzieć, że jest zbyt wielka. Albowiem pozostały [w wyniku wspomnianego ograniczenia] język prozy naukowej stanowi w każdym razie pole tak szerokie i ważne, że uzyskamy coś istotnego, jeśli otrzymamy jasny obraz stosunków panujących co najmniej na tym polu.

Po drugie: musimy uwolnić się od dyktatury języka naturalnego.

Jeśli to potrafimy [zrobić], to powstanie sytuacja następująca. Możemy dzisiaj dla dziedziny w ten sposób ograniczonych języków prozy naukowej faktycznie podać znamiona, po których jednoznacznie — i ze stopniem dokładności, który przewyższa wszystko, co do tej pory osiągnęliśmy — będziemy mogli rozstrzygnąć, czy ktoś, kto mówi w tym języku, pomyślał sobie to, o czym mówi, czy nie.

Ale jak? Odwołam się do elementarnego doświadczenia. W języku naturalnym można przy pewnej zręczności i talencie powiedzieć dowolnie wiele, wyrażając to w ten sposób, że ktoś, kto sądzi, że powiedziano coś bezsensownego, mimo to będzie [się czuł] sparaliżowany przez to, że mówiący może mu zarzucić, iż nie został [właściwie] zrozumiany. Nie będę ukrywał tu tego, że filozofowie daleko zaszli w tej sztuce. Tak daleko, że już stary Lichtenberg około roku 1800 — przy trwającym do dziś aplauzie — mógł określić filozofowanie jako planowe nadużycie własnego, w tym właśnie celu wymyślonemu języka.

Jak, jeśli to się uda, stworzyć język, który w żaden sposób nie będzie mógł być tak nadużywany? Tak, że owi filozofowie musieliby wtedy na zawsze zamilknąć. Czym miałyby być takie języki? Miałyby być to języki, w których można byłoby natychmiast i w sposób bezsporny ustalić, kiedy w danym języku wypowiada się bezsens. Będę się musiał oczywiście liczyć z tym, że Państwo nie uwierzą, że można stworzyć takie języki. W każdym razie ci z Państwa, którzy po raz pierwszy słyszą, że powinno być możliwe powołanie do życia takich języków. Nie powinni jednak Państwo zakładać, że chcą Państwu zawracać głowę chimerami.

Bynajmniej! Nasze *języki leibnizjańskie* osiągają właśnie to, o czym mówiłem. I będę bardzo szczęśliwy, jeśli mi się uda, wprowadzić Państwa w [świat] tych języków, aby byli Państwo gotowi uznać, że naprawdę opłaca się takie języki tworzyć i studiować. W językach tych nie będzie można próbować robić tego, co w językach naturalnych wciąż *można* i będzie się *próbować* [robić]: że to, co ktoś w tym języku powiedział, wyinterpretowuje się tak długo, że można powiedzieć, iż wyławia się z [cudzej wypowiedzi] swoją własną opinię. Jest to niemożliwe w języku leibnizjańskim. Jest to wykluczone raz na zawsze.

Rzecz jasna będę mógł wskazać tu na rzeczy najelementarniejsze. Wychodzi się więc od pewnych najprostszych wyrażań. Od wyrażań takich, jak „ x jest tym a tym” albo „Dla pewnego z , z jest takie a takie”. Reguluje się sensowne użycie tych wyrażań. Można tego dokonać przez uznanie następującego wyrażenia: „Jeżeli x jest takie a takie, to dla pewnego z , z jest takie a takie”. Po zawarciu umowy co do takiego czy innego sensownego użycia pewnych najprostszych wyrażań, podaje się przykładowe związki — takie, że jeżeli wyrażenia sensowne zostaną ze sobą za pomocą tych związkw połączone, przechodzą znowu w wyrażenia sensowne. W ten sposób np., że dwa wyrażenia sensowne tworzą nowe wyrażenie sensowne, jeśli łączą się one ze sobą tak, jak „ x jest takie a takie” i „Dla pewnego z , z jest takie a takie” [łączą się] w wyrażenie „Jeżeli x jest takie a takie, to dla pewnego z , z jest takie a takie”. Sposób, z którego robi się użytek przy takich konstrukcjach, jest to sposób [stosowany przez] matematyka, który jest przyzwyczajony do wychodzenia od tego, co najprostsze, by następnie planowo, krok po kroku, przechodzić do tego, co bardziej złożone. Jest to sposób, którego stosowania w filozofii po raz pierwszy domagał się wyraźnie Descartes. Wydaje mi się, że to mniej znane wymaganie Descartesa należy postawić co najmniej w tym samym rzędzie, co jego słynne „Cogito ergo sum”.

Dalej dopuszcza się tylko takie wyrażenia, które powstają w podany sposób. Doświadczenie wskazuje, że w ten sposób nie tylko idzie się dobry kawałek drogi we właściwym kierunku, lecz [idzie się] dalej, niż można by przypuszczać. Brzmi to wprawdzie zaskakująco; ale bezsprzecznie tak właśnie jest. Proszę uwierzyć, że wiemy, co robimy, gdy to mówimy.

Dobrze jest, jeśli przy tej okazji uniknie się pewnego nieporozumienia, które mogłoby być paraliżujące. Ciągłe stwierdzam, że dla prymitywnego człowieka czymś powszednim jest stałe utożsamianie tego, co sensowne, z tym, co prawdziwe, i — odpowiednio — tego, co fałszywe, z tym, co bezsensowne. My tak *nie* sądzimy. Bynajmniej! Nie zamierzamy również tworzyć języka, w którym można byłoby mówić tylko prawdę. W językach, którymi się zajmujemy, musi być oczywiście możliwe również wyrażanie fałszu — i to tyle [fałszu], ile tylko się zechce. A więc sensowne musi być również to, co fałszywe, nawet w swojej najściślejszej formie — w tym w formie, w której fałsz pokrywa się ze sprzecznością, z absurdem.

6.

Wskazana tu droga nie jest to droga, którą faktycznie kroczymy. Wszedłem na nią tylko po to, aby naprowadzić Państwa na metodę, przy pomocy której można osiągnąć [w naszej sprawie] pewien postęp. Nasze rzeczywiste postępowanie jest dużo bardziej abstrakcyjne. Chciałbym tutaj wskazać także jeszcze i tę drogę. Równocześnie opiszę w ten sposób nieco dokładniej nasze języki leibnizjańskie. Rzecz ma się z nimi następująco.

(1) *Budulcem* takiego języka są znaki pisane, dla których jest obojętne, czy należą one do jakiegoś języka naturalnego, czy są stworzone w sposób sztuczny.

(2) Łączenie tych znaków w „*wyrażenia sensowne*” jest określane przez reguły, które dotyczą tylko rodzaju albo kształtu tych znaków, a więc przez reguły, które w szczególności nie są obciążone żadnymi kwestiami znaczeniowymi. Konsekwencją tego jest to, że w celu rozpatrzenia, czy dane połączenie znaków jest sensowne, czy nie, rozpatruje się je ze względu na *formę* lub *strukturę*. Więcej rzecz jasna nie można wymagać.

(3) Ze zbioru w ten sposób określonych wyrażeń wybiera się za pomocą drugiego ciągu reguł te wyrażenia, które należy traktować jako *twierdzenia*, lub — mówiąc w sposób treściowy — jako wypowiedzi prawdziwe.

Ale przecież zawsze wymagamy od języka, żeby wyrażał myśli! Naturalnie wymagamy tego. Jak mogą zatem sensowne wyrażenia jakiegoś języka być tak określone, że w ogóle nie uwzględnia się przy tym znaczenia wyrażeń? Czy nie stanowi to sprzeczności? Tutaj należy powiedzieć co następuje: naturalnie „*wyrażenia sensowne*” stanowiące ogół środków wyrazu, które powinno nazywać się językiem, posiadają znaczenie. Z tego jednak nie wynika, że jest się zmuszonym, aby przy wyodrębnianiu takich sensownych wyrażeń odwoływać się do kwestii znaczeniowych. Okazało się mianowicie, że można się bez tego obejść. Trzeba tylko tak dobrać reguły, aby „*wyrażenia sensowne*” przez te reguły wyznaczone przechodziły w wyrażenia posiadające znaczenie, jeśli zaopatrzy się je w odpowiednie reguły znaczeniowe.

Ale po co uciekać się do takiego kłopotliwego sposobu postępowania? Nie jest trudno powiedzieć dlaczego; ponieważ chodzi nam o to, aby w celu skontrolowania, czy wyrażenie ma jakąś treść czy nie, rozpatrywać jedynie jego kształt językowy. Możemy więc *kontrolowanie treści* zastąpić przez *kontrolowanie kształtu*. Wydaje mi się, że to jest to punkt, w którym również ktoś, kto po raz pierwszy dowiaduje się czegoś o językach leibnizjańskich, może nabrać szacunku dla tych języków — co też bardzo leży nam na sercu.

7.

Tutaj muszę przerwać. Ale niech mi będzie wolno na podstawie [tego co powiedziałem] dodać coś jeszcze o *fizjonomii* naszych języków leibnizjańskich. Wydaje mi się, że oblicze tych języków stanie się wyraźniejsze, jeśli porówna się je z językami, które przede wszystkim musimy wykluczyć [z zakresu naszych zainteresowań]. Mówię przede wszystkim o języku poetyckim. Dokładniej mam na myśli język *wyższej* poezji. Wydaje mi się, że taki język poetycki opiera się w istocie na zadziwiającej zdolności. Zdolności, która — jak sądzę — polega na umiejętności niemówienia wszystkiego: na przemilczaniu tego, co istotne, na pozostawianiu tego w sferze domysłów, i to domysłów szczególnego rodzaju. Chodzi o domysły, które zarazem wywołują swoistą *treść nastrojową*. Ta treść nastrojowa może rozwijać się w sposób

nieograniczony, jeżeli domysły zostaną w taki sposób wzbudzone, że ogarnia nas poczucie, że nigdy nam się nie uda owych domysłów zatrzymać. Za jeden z najcudowniejszych wypadków tego rodzaju uważam końcowy chór w „Fauście”. Ten chór, który rozpoczyna się od słów: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis”. Już w tym pierwszym wersecie wszystko w sposób oczywisty jest nieuchwytnie dla rozumu.

Możemy więc powiedzieć: język wyższej poezji jest to język o nieograniczonej treści nastrojowej — o treści nastrojowej, która jest w istocie wywoływana przez to, co ten język pozostawia domysłom — nieograniczonym domysłom. Nasze języki lebnizjańskie są diametralnie różne od takiego języka poetyckiego. Niczego nie pozostawiają one domysłom. Dokładność, z jaką trzeba się w tym języku wyrażać, jeśli chce się poprawnie nim posługiwać, w najwyższym stopniu przewyższa to, czego można wymagać i co można osiągnąć w języku naturalnym. Zatem myli się bardzo ktoś, kto uważa, że tylko język wyższej poezji pozostawia domysłom to, co istotne. Czyni tak każdy język naturalny. Czyni to stale i już na poziomie języka potocznego w zakresie, o którym większość z nas nie ma w ogóle pojęcia.

Trzeba posługiwać się językiem lebnizjańskim, aby uświadomić sobie, jak wiele każdy język naturalny już na najniższym stopniu pozostawia domysłom. Gdy mówię „Tu jest ładnie”, to muszę pomóc sobie palcem wskazującym — lub wyrażeniem, które przejmuje funkcję palca wskazującego — jeśli chcę być zrozumiały. Co więcej. Muszę przyjąć, że Państwo wprowadzą [do mojej wypowiedzi] odpowiednie określenie czasowe, którego nie wyraziłem *explicite*. „Tutaj jest *teraz* ładnie.” I dla tego „teraz” znowu potrzebuję palca wskazującego albo wyrażenia, które przejmie funkcję palca wskazującego. W języku lebnizjańskim nie ma żadnych palców wskazujących, które mogłyby nam przyjść z pomocą. To, co w ogóle może być wyrażone w takim języku, musi być możliwe do wyrażenia bez ich pomocy. Wydaje mi się, że tutaj osiąga się drugi punkt, dzięki któremu można nabrać szacunku dla takiego języka — co tak leży nam na sercu.

Dlatego też nie można od niego wymagać, aby wywoływał jakieś poetyckie nastroje. Nie chcemy [za jego pomocą] wywoływać żadnych nastrojów; jeśli jednak wywoła on jakiś nastrój, to będzie to musiał być nastrój zimowego dnia, w którym wszystko jest w stanie krystalicznym. Kto kiedyś takie dni zimowe przeżył w prawdziwych górach, nie będzie w najmniejszym stopniu ich unikać.

I jeszcze coś istotnego może być teraz powiedziane. Wszyscy wiemy, że język wyższej poezji w pewnym dobitnym sensie jest *nieprzetłumaczalny*. Jest on w tym najściślejszym sensie *characteristica individualis*. I jest on nie tylko nieprzetłumaczalny w sensie jednorazowym, ale również *nie do opisania*. Można zabrać się do [opracowania] jego gramatyki, syntaktyki, słownika — i wydobyć przy tym wspaniałe rzeczy. Ale oczywiście nie ma tu nic [definitywnie] zamkniętego.

Zupełnie inaczej ma się sprawa z naszymi językami lebnizjańskimi. Po pierwsze: mogą one być *dokładnie opisane*. Są to jedyne języki, które rzeczywiście można opisać. Jedyne języki, których opis i teoria mogą być tak określone, jak teoria liczb naturalnych w matematyce.

Po drugie: to, co może być wyrażone w języku leibnizjańskim, można tak przetłumaczyć na *każdy* język naturalny, że to, co jest prawdziwe, pozostaje prawdziwe, a to, co fałszywe — fałszywe. Tyle, że w języku naturalnym nigdy nie można uzyskać tego, żeby użyte środki wyrazu były dokładnie opisane. Do tego języki naturalne nie są dostatecznie skryształizowane. Teraz możemy też zrozumieć, dlaczego filozofowie w tradycyjnym sensie tego słowa są na ogół całkowicie nam nieprzychylni; więcej — dlaczego z zadziwiającym uporem wciąż nas zapewniają, że języki leibnizjańskie można ignorować: ignorować bez najmniejszej straty. Mają oni całkowitą rację, z wyjątkiem dwóch drobiazgów, które wymagają korekty. Nie powinno się mówić, że „można” ignorować te języki, lecz, że *oni muszą* ignorować te języki. Istotnie! Oni muszą ignorować te języki co najmniej wtedy, gdy chcą stosować metodę — nieporozumienia. W językach leibnizjańskich metoda ta jest raz na zawsze wykluczona. Nie chcę być źle rozumiany. Sądzą, że wolno mi powiedzieć, że *nie* należę do tych, którym trzeba przypominać, co filozof w tym tradycyjnym sensie jest w stanie osiągnąć, jeśli jest [odpowiednio] wykwalifikowany. Żywię najwyższy szacunek dla takich filozofów i w żadnym wypadku nie chciałbym należeć do tych, którzy tego szacunku nie żywią. Ale nie mogę objąć tym szacunkiem metody nieporozumienia. Zbyt długo już żyję w świecie języków leibnizjańskich. I teraz na koniec ten zadziwiający uniwersalny charakter owych języków leibnizjańskich — w stosunku do równie godnego uwagi indywidualnego charakteru języka wyższej poezji — podkreślę jeszcze, mówiąc: Każdy język leibnizjański jest w tym samym dobitnym znaczeniu *characteristica universalis*, w którym język wyższej poezji jest *characteristica individualis*.

Czyżbyśmy więc byli osobami w najwyższym stopniu niepoetyckimi? Zależy to od tego, co się rozumie przez „niepoetyckość”. Tak — jeśli przez osobę niepoetycką rozumie się kogoś, kto różni się od poety tak radykalnie, jak w ogóle można różnić się od poety. Jeśli natomiast przez osobę niepoetycką rozumie się człowieka niewtwórczego, trzeba tę charakterystykę odrzucić; ponieważ tworzenie języków leibnizjańskich w ustalonym tutaj znaczeniu oczywiście jest również twórczością. Kto jest w stanie to osądzić, będzie musiał nawet powiedzieć: twórczością wiekopomną. I również wtedy rozpatrywane zdanie będzie fałszywe, jeśli przez człowieka niepoetyckiego rozumie się człowieka, który nie ma zmysłu do poezji i języka poezji. Wydaje mi się, że również najskrupulatniejsze zajęcie się naszymi językami leibnizjańskimi w najmniejszym stopniu nie wymaga zniszczenia zmysłu do tych szlachetnych rzeczy. Wydaje mi się, że wręcz przeciwnie: zmysł ten dzięki takim zajęciom może nawet zostać wyostrzony; ponieważ właśnie dlatego, że sami jesteśmy tak różni, wiele rzeczy możemy chyba dostrzec łatwiej niż ten, od kogo się różnimy.

8.

Uważam za możliwe i życzyłbym sobie tego bardzo, żeby udało mi się tak wprowadzić nasze języki leibnizjańskie, aby można było sobie uświadomić, *dlatego*

w ogóle się nimi zajmujemy. Chcę to powiedzieć jeszcze raz. Po to, aby zrozumieć, dlaczego w ogóle zajmujemy się tymi językami, wystarczy uznać co następuje:

(1) Kwestia, kiedy powiemy, że ktoś tak się wyraził, że musiał sobie coś pomyśleć, mówiąc to, co powiedział, jest kwestią, która dotyczy nas wszystkich; wciąż bowiem zdarza się, że języki naturalne w mniej lub bardziej nieodpowiedzialny sposób są nadużywane w celu wypowiadania nic nie mówiących wyrażeń. Jakieś wyrażenie nazywa się *nic nie mówiącym*, jeśli zarazem: (a) jest ono poprawne w sensie gramatycznym i syntaktycznym, ale (b) nie można sobie w związku z tym wyrażeniem niczego przedstawiać. Można [co najwyżej] w związku z nimi przedstawić sobie tak mało, jak przy [takich wyrażeniach, jak] kwadrat kotła czarownicy czy całka rozbitej szyby okiennej. Zakłada się więc, że nikt nie jest w stanie dopuścić, że przy pomocy tych układów słów faktycznie może [coś] pomyśleć. Nikogo nie można [jednak] do tego zmusić [aby tego nie dopuszczał]. I wciąż natykamy się na osoby, które zapewniają solennie i uroczyście, że potrafią coś sobie przedstawić za pomocą układów słów, dla których chciałoby się przyjąć, że jest to raz na zawsze wykluczone. Zatem musimy założyć, że ci, z którymi chcemy się porozumieć, różnią się od *takich* ludzi. Wyrażenie *nic nie mówiące* w tym sensie nazwijmy krótko *frazesem*. Wtedy możemy wyrazić się krócej. Możemy mianowicie powiedzieć, że zakładamy [istnienie] ludzi, dla których istnieją frazesy, a wraz z frazesami — pytania, jak się je rozpoznaje i jak się od nich uwolnić.

(2) Nie udało się nam dotąd odpowiedzieć na pytanie, po czym rozpoznaje się frazes w językach naturalnych, tak by ktoś, kto wie, czego należy wymagać od efektywnego kryterium, mógł czuć się usatysfakcjonowany. Nie można też oczekiwać, że takie kryterium w obrębie języka naturalnego w jakiejś przewidywalnej przyszłości zostanie znalezione. W konsekwencji nie można oczekiwać, że w przewidywalnej przyszłości uda się, w ramach jakiejś metody, wykazać, że przez planowe stosowanie tej metody raz na zawsze można uwolnić się od frazesu.

Te właśnie dwie istotne rzeczy osiąga się w językach leibnizjańskich. Po kształcie konfiguracji znaków utworzonej z budulca takiego języka rozpoznaje się, czy jest to frazes, czy nie. I dla wszystkiego, co w takim języku w ogóle może być wyrażone, dysponuje się środkami, przy pomocy których w ramach owego języka można się uwolnić od wszystkich frazesów. Można to wyrazić również pozytywnie. Aby umotywować ten rezultat, który w tym sensie chciałbym zaproponować, odwołam się jeszcze raz do Fichtego. Fichte pewnego razu podjął regularną próbę «zmuszenia» współczesnej sobie publiczności do tego, aby zrozumiała jego system, przy pomocy — jak to sam określił — jasnego jak słońce referatu. Jeśli sobie przypomnimy zdarzenie, które jedenaście lat później przeżył i utrwalił Schopenhauer, to będziemy musieli powiedzieć, że Fichtemu również przy pomocy tego jasnego jak słońce referatu nie udało się osiągnąć tego, co zamierzał. Sądzę, że mogę powiedzieć, iż w dziedzinie języków leibnizjańskich możemy osiągnąć właśnie to, co Fichte na próżno usiłował osiągnąć w dziedzinie języka naturalnego. Kto umie wyrażać się w jakimś języku leibnizjańskim, może każdego, kto nauczył się tego języka, dosłownie zmusić do zro-

zumienia [tego, co mówi]. Muszę wprawdzie dodać, że jest wykluczone, żeby coś takiego, jak system Fichtego, dało się wyrazić w języku leibnizjańskim.

Możemy więc powiedzieć, że jesteśmy w stanie z wystarczającą dokładnością powiedzieć, dlaczego w ogóle zajmujemy się językami leibnizjańskimi. I jesteśmy w stanie dokonać czegoś więcej. Możemy również powiedzieć, *dlaczego tak się nad nimi trudzimy, że z tego trudu uczyniliśmy swoje powołanie*. Aby to wyjaśnić, będę musiał najpierw powiedzieć coś o tym, co w takim języku można efektywnie wyrazić. Od w pełni rozwiniętego języka leibnizjańskiego wymagamy w każdym wypadku, aby w tym języku można było wyrazić tzw. *logikę*. Wyraźnie mówię „tzw. logikę”, ponieważ przede wszystkim zakładam, że istnieje dokładnie jedna logika. Język leibnizjański, który się do tego nadaje, można obecnie dosyć łatwo rozszerzyć tak, że można w nim wyrazić treść dowolnej nauki ścisłej, a więc również treść dowolnej teorii matematycznej lub fizycznej. Aby jakimś językiem leibnizjańskim tak operować, że panuje się nad nim w tym sensie — nie można ograniczyć się do zajmowania się nim dorywczego. Jeśli ktoś chce rzeczywiście go opanować, musi temu poświęcić się całkowicie.

Dlaczego możliwość opanowania tych języków wymaga tak wiele [wysiłku]? Wymaga tak wiele [wysiłku], *bowiem* są one tak *ściśle*, jak żadne inne języki. Z matematyką włącznie. Owszem! Jest jasne, iż my ten w swoim rodzaju godny podziwu język tak wysoko cenimy, że nikt nas nie musi nakłaniać do tej nauki. Nie ma też potrzeby, aby nam ktokolwiek przypominał, co jesteśmy winni pierwowzorowi tego języka. Ale ten pierwowzór można prześcignąć; inaczej nie byłoby w ogóle języków leibnizjańskich. Język leibnizjański musi w sposób istotny być ściślejszy niż język matematyki.

Dobrze więc! Ale *co opanowanie języków leibnizjańskich ma wspólnego z filozofowaniem?* Zależy to od tego, co się rozumie przez filozofowanie. Nikomu nie można zabronić, aby filozofa przedstawiał sobie jako mędrca. Wówczas opanowanie języków leibnizjańskich nie ma rzeczywiście nic wspólnego z filozofowaniem. Ponieważ wtedy w ogóle nie możemy występować w roli mędrców. W dodatku musimy o wiele za dużo i o wiele za długo pracować nad swoim warształem. Ale my wcale nie chcemy uchodzić za mędrców. Wystarcza nam, że jesteśmy poważnie traktowanymi uczonymi. Ludźmi, którzy starają się być nieco ściślejsi [niż inni], i naprowadzać innych ludzi na drogę, która prowadzi z ciemności ku światłu. Czy przez to uczynimy ich również szczęśliwszymi? Tego nie wiem. W każdym razie od filozofa wymagałbym, aby mu się nie zdarzyło, że nie stał się nieco szczęśliwszy z powodu tego, że stał się nieco dokładniejszy. Również w tym głębokim sensie musi on być człowiekiem szczególnym. W przeciwnym wypadku nie można go będzie znaleźć tam, gdzie należy go szukać.

Zupełnie inaczej jest w następującym wypadku. Zakładamy, że nauki w ogóle — a spośród nich w wyjątkowym sensie tzw. nauki ścisłe — zaliczane są do fundamentów naszej kultury duchowej; i to włącznie z logiką, z którą nauki ścisłe są na zawsze mocno związane. Poza tym zakładamy, że filozofia zostaje zaliczona do dziedziny

badań podstawowych. Przy takich założeniach zajmowanie się naszymi językami leibnizjańskie jest zajęciem we właściwym sensie filozoficznym, a ich opanowanie stanowi podstawową cnotę filozoficzną. Dlatego, że kto dzisiaj chce powiedzieć coś odpowiedzialnego o logice, która leży lub *może* leżeć u podstaw takiej nauki ścisłej, albo o specyficznych założeniach, na których taka nauka może być zbudowana, musi przede wszystkim być w stanie to, o czym on mówi, przedstawić w języku leibnizjańskim. W przeciwnym wypadku nie jest to sformułowane ze ścisłością, z którą *może* być sformułowane, a więc również z którą sformułowane być *musi*, gdy to, co o takiej materii jest powiedziane, powinno być powiedziane tak ściśle, jak ściśle być *może*, a więc również być *musi*. Wyraźnie mówiłem tu o logice, która *może* leżeć u podstaw nauk ścisłych. Nikt dotąd jeszcze się nie wyrażał w ten sposób. Dzisiaj możemy tak się wyrażać. Nawet musimy tak się wyrażać, jeśli chcemy być ściśli. Dlatego, że dzisiaj wiemy, że nie jesteśmy raz na zawsze skazani na jedną logikę, lecz w każdym konkretnym wypadku mamy pewien stopień swobody, którym dysponujemy według naszego uznania. To, że o tym wiemy, zawdzięczamy metodzie języków leibnizjańskich.

Istnieje wiele bardzo istotnych i ważnych kwestii odnoszących się do określonej nauki ścisłej, które trzeba postawić, jeśli ma ona być gruntownie wyjaśniona. Niemal wszystkie te kwestie można sformułować jako *problemy formy*. I to jako problemy formy na tak wysokim poziomie, że traktować je należy jako *problemy stylu* — problemy stylu pierwszego stopnia. Nie mogę ukrywać, że brzmi to pretensjonalnie; ale nie wolno ukrywać prawdy: *Co to jest styl myślenia, można się dowiedzieć albo przy pomocy języków leibnizjańskich, albo nigdy się tego nie dowiemy w stopniu, w którym jest to możliwe.*

Ścisłość [dokładniej: punktualność] uchodzi za cnotę królów. Wciąż zaś kusi, aby dodać: a nieścisłość zdaje się być przywilejem filozofów. Nieścisłość, za którą winę ponosi również panowanie niekontrolowanego słowa. Chcemy, aby ten przywilej filozofów zniknął. Chcemy, aby ścisłość stała się w końcu cnotą filozoficzną. *Wraz z wielkim mistrzem niemieckim, Gottlobem Fregem, sądzimy, że jednym z najistotniejszych zadań filozofów jest uwolnienie ducha ludzkiego raz na zawsze od panowania niekontrolowanego słowa.* Dlatego opuszczamy języki niekontrolowane i przechodzimy do kontrolowalnych języków leibnizjańskich, przy pomocy których możemy zarazem kontrolować sami siebie.

Jesteśmy ściśli. Jesteśmy tacy — bo tacy być musimy. A musimy być tacy, bo stanowczo tacy być chcemy. Stanowczo i — być może — z istoty, która tkwi tylko w [osobach] stanowczych. Nasuwa mi się analogia z muzyką. Najściślejszy styl muzyki zachodniej do dnia dzisiejszego — to bezsprzecznie styl fug Bacha. Nasze języki leibnizjańskie są to języki w rodzaju fug Bacha. Taki styl, jeśli w ogóle oddziaływa, to oddziałuje wychowawczo w najwłaściwszym sensie tego słowa. Pod jego ustawiczną kontrolą człowiek staje się stopniowo innym i na pewno nie gorszym człowiekiem.

9.

Wróćę teraz do warszawskich przyjaciół, o których mówiłem na początku. To, że obecnie możemy prowadzić badania tego rodzaju, na tym poziomie, z tym wyczuwaniem formy i treści, jest zasadniczo ich dziełem i zasługą. Mówiąc to, nie mówię niczego, co nie wytrzymałoby [próby] ścisłej kontroli. Mam kwalifikacje do tego, by tak twierdzić. Niczego nie malowałem na pozłacanym gruncie, niczego nie podświetlałem od spodu. Jeśli ich dzieło świeci, to świeci własnym blaskiem.

A zatem? Zatem powiem jeszcze raz, że z bijącym sercem stoję [przed Państwem] w tej chwili; bowiem gdy po wieloletniej ciężkiej pracy w końcu osiągnęliśmy pewne wyniki, to doświadczyliśmy tego, co tak pięknie wyraził Goethe w „Tassie”. „Denn was man ist, das blieb man andern schuldig” [Albowiem to, czym się jest, zawdzięcza się innym]. Jest nie do pomyślenia, żebyśmy bez wzorca warszawskiego — bez osobistych wrażeń i wspomnień, które zabrałem ze sobą z mojego pierwszego pobytu w Warszawie w październiku 1932, bez serii sygnałów, które od tamtej pory biegnęły z Warszawy do Monasteru, i bez tego, co przede wszystkim mój szlachetny przyjaciel, Pan Prof. Dr J. Łukasiewicz, osobiście mi przekazał — mogli dokonać takiego postępu. W tym okresie był on trzykrotnie w Monasterze, i nie potrafię w istocie ogarnąć tego, co dzięki tym odwiedzinom w najpiękniejszym tego słowa znaczeniu stało się udziałem moim i nas wszystkich. Mam nadzieję, że udało mi się Państwu przekonać o tym, że jestem uprawniony do tego, aby uzupełnić tytuł [meego wystąpienia] o podtytuł, który wybrałem: komunikat o nowych wspólnych celach badań podstawowych prowadzonych w Polsce i Niemczech.

Leibniz badania te określał starą szacowną nazwą. Określał je nazwą „metafizyka”. Pod tą nazwą badania te stoją u niego na początku wszystkich wielkich dzieł — w nierozzerwalnej więzi z równie oryginalnie ujętą matematyką zachodnią. Matematyka ta stanowi dla Leibniza nie tylko drogocenny skarb nietykalnych prawd, których uznanie w niezwykły sposób łączy ludzi w *każdym* miejscu i w *każdym* czasie, lecz także coś, co leży u samych podstaw [całej wiedzy]. Matematyka jest wielką nauczycielką, która nam wskazuje, jak powinniśmy obchodzić się z naszymi myślami, jeśli naprawdę chcemy nad nimi zapanować. Powinniśmy wtedy umieć zastąpić je ciągiem znaków, które z dokładnością nieosiągalną w żadnym z języków naturalnych odśtonią logiczną strukturę myśli. Albowiem jeśli uda nam się nasze myśli tak sformułować, że dzięki takiej rekonstrukcji staje się widoczna ich dokładna struktura logiczna, wtedy staje się możliwe coś innego. Wtedy staje się możliwa tzw. logiczna transformacja myśli — czyli zastąpienie danej myśli nową myślą przez przeformułowanie ciągów znaków, symbolizujących owe zadane myśli. I wtedy dopiero panujemy nad naszymi myślami w najwyższym z osiągalnych stopniu, gdy opanujemy je w ten sposób; nie ma już wtedy więcej myśli niekontrolowanych i raz na zawsze znikają spory, które sprawiają nam tyle kłopotu, gdy nasze myśli nie są jeszcze pod tak ścisłą kontrolą.

Ta sztuka rekonstrukcji stanowi dla Leibniza właściwie wielki prezent zrobiony metafizyce przez matematykę. Jeśli metafizyka nie przyjmie tego prezentu, to już nic w ogóle nie może jej pomóc. Wtedy wcześniej czy później stanie się ofiarą babilońskiego pomieszania języków, wśród których w ogóle nie będzie żadnego przewodnika. Ale nie wystarczy jeszcze, żeby metafizyka pozwoliła matematyce obdarować się tą prawdziwą sztuką pielęgnowania myśli. Musi ona tę sztukę wchłonąć do głębi; musi się dać nią tak przeniknąć, aby przekształcić swój [sposób] myślenia w ogóle. Musi ona prześcignąć swoją nauczycielkę do tego stopnia, aby odtąd również matematyka mogła się na niej wzorować i aby w żadnym wypadku na dłuższą metę nie mogła tego uniknąć. Wtedy dopiero metafizyka stanie się tym, co chciał z niej uczynić Leibniz: badaniami podstawowymi, na których trzeba się oprzeć tak, jak na niczym innym w świecie.

W tym sensie Leibniz podkreślał: "Sans les Mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique. Sans la Métaphysique on ne pénètre point au fond de Mathématiques. Sans ces deux on ne pénètre au fond de rien." Tym zdaniem chciałbym zakończyć. Nie znam bowiem innego zdania, które piękniej, zwięźle, dobitniej mówi o tym, co raz na zawsze trwale łączy badania podstawowe, nad którymi trudzimy się w Monasterze, z badaniami naszych polskich — a zwłaszcza warszawskich — przyjaciół.

Przełożył z niemieckiego Jerzy Pluta