

BIBLIOTEKA KLASYKÓW FIDELITY



WITTGENSTEIN



Dociekania filozoficzne

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

BIBLIOTEKA KLASYKÓW FILOZOFII

--

LUDWIG WITTGENSTEIN

DOCIEKANIA FILOZOFICZNE

*Przełożył, wstępem poprzedził
i przypisami opatrzył*

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

2000

WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN

Dane o oryginalne

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, zweite Auflage

Philosophical Investigations, second edition
Blackwell Publishers Ltd, Oxford UK, 1958, 1997

Copyright © Blackwell Publishers Ltd, 1953, 1958, 1997

First published 1953

Second edition 1958

Reprinted 1963, 1967, 1997, 1998

All rights reserved

Okładkę i obwolotę projektował

Wiesław Kosiński

Redaktor

Dorota Zygmuntowicz

Redaktor techniczny

Teresa Skrzypkowska

Podręcznik akademicki dotowany przez
Ministerstwo Edukacji Narodowej

Copyright © for the Polish edition by

Wydawnictwo Naukowe PWN SA

Warszawa 2000

ISBN 83-01-13350-3

Wydawnictwo Naukowe PWN SA

00-251 Warszawa, ul. Miodowa 10

tel.: (0-22) 695-43-21; faks: (0-22) 826-71-63

e-mail: pwn@pwn.com.pl

<http://www.pwn.com.pl>

SPIS TREŚCI

Od redakcji	VII
Wstęp. O <i>Dociekaniach</i> (Bogusław Wolniewicz)	IX

DOCIEKANIA FILOZOFICZNE

Część pierwsza	7
Część druga	243
Skorowidz osób	325
Skorowidz pojęć	326

OD REDAKCJI

Przekład polski *Philosophische Untersuchungen* (*Philosophical Investigations*), po raz pierwszy opublikowany w 1972 r., został oparty na wydaniu drugim angielsko-niemieckim, które ukazało się w 1958 r. w Oksfordzie. Tłumaczenia dokonano z tekstu niemieckiego, w poszczególnych przypadkach konfrontując pewne fragmenty z przekładem angielskim.

Podstawą obecnej edycji jest polskie wydanie pierwsze, porównane z dwujęzycznym wydaniem angielsko-niemieckim z 1997 r. (w oryginalnym wydaniu z 1967 r. dodano jedynie indeks, sporządzony przez G. Halletta, opracowany w wersji niemieckiej przez C. Schwarcka). Tekst przekładu został przejrany przez tłumacza; wprowadzone zmiany mają uczynić tłumaczenie jeszcze bardziej bliskim oryginałowi. Dołączona przez Bogusława Wolniewicza do tekstu *Dociekań* rozprawa wstępna oraz indeksy osób i pojęć ułatwią czytelnikom lekturę.

Nota edytorska do drugiego wydania oksfordzkiego z 1958 r. jest podpisana przez tłumaczkę G. E. M. Anscombe oraz przez R. Rheesa, który wśród innych konsultantów (G. H. von Wright, P. T. Geach, G. Kreisel, L. Labowsky, D. Paul, I. Murdoch) wziął udział w nadaniu ostatecznej formy przekładowi angielskiemu.

W nocie tej wyjaśniono m.in. genezę przypisów autorskich umieszczonych na dole niektórych stron pod linią.

Są to uwagi Wittgensteina zaczerpnięte z innych jego rękopisów, a sam autor dołączył je na oddzielnych kartkach do odpowiednich stron, nie dając bliższej wskazówki co do ich rozmieszczenia i nie zaznaczając w tekście odniesień. Za przykładem wydawców angielskich zastosowaliśmy to rozwiązanie.

Przypisy wydawcy angielskiego oznaczono cyframi arabskimi, przypisy tłumacza polskiego zaś gwiazdkami.

Słowa umieszczone w podwójnych nawiasach są odniesieniami Wittgensteina do innych ustępów *Dociekań* czy też do innych notatek filozofa.

Wydawca angielski informuje czytelnika, że zdecydował sam o umieszczeniu końcowego fragmentu *Części drugiej* w obecnym miejscu. Taki właśnie układ za nim powtarzamy.

Pragniemy wyrazić wdzięczność członkom Wittgenstein Trustees, którzy mają pieczę nad spuścizną Ludwiga Wittgensteina za to, że możemy poprzedzić przekład wstępem pióra prof. Bogusława Wolniewicza, i za to, że wstęp ten możemy opublikować bez konieczności ich autoryzacji i akceptacji.

WSTĘP

O DOCIEKANIACH

Duch *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina jest inny niż duch jego słynnego *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Jaki właściwie — to jest sporne do dziś. W każdym razie dzieła te są tak różne od siebie w formie i treści, jakby nie pochodziły od jednego człowieka. Oba wywarły wielki wpływ na filozofię XX wieku.

1. G e n e z a. Ludwig Wittgenstein urodził się 26 kwietnia 1889 r. w Wiedniu; zmarł 29 kwietnia 1951 r. w Cambridge. Z wykształcenia inżynier, w 1939 r. został w Cambridge profesorem filozofii. W 1947 r. z funkcji tej sam zrezygnował.

Dociekania filozoficzne (*Philosophische Untersuchungen*) ukazały się po raz pierwszy w 1953 r. w Anglii, pośmiertnie. Wzorem *Traktatu* wydano je dwujęzycznie: równoległe do niemieckiego oryginału biegł przekład angielski dokonany przez Elizabeth Anscombe, zatytułowany *Philosophical Investigations*. Pod tym angielskim tytułem dzieło stało się wkrótce znane i sławne — najpierw w świecie anglosaskim, a od lat sześćdziesiątych także poza nim. Miarą jego rezonansu jest liczba wydań. Ogółem angielską wersję *Dociekań* wydano dotąd 19 razy, była więc wznawiana średnio co dwa i pół roku: 2 razy w latach pięćdziesiątych, 3 — w sześćdziesiątych, 4 — w siedemdziesiątych, 5 — w osiemdziesiątych i znowu 5 — w dziewięćdziesiątych. W 1960 r. ukazało się wydanie niemieckie, w tomie I zebranych *Pism* Wittgensteina. W 1961 r. wyszedł przekład francuski, a niedługo potem włoski, szwedzki, serbski, duński. W 1972 r. ukazał się przekład polski,

z tytułem pochodzącym od Elzenberga¹. W tymże roku ukazała się obszerna komputerowa konkordancja do oryginału, obejmująca około 1500 haseł z ich pełnymi kontekstami, dość użyteczna (wznowiono ją już w 1975 r.)².

Wittgenstein spisywał swe *Dociekania* od 1936 r. Na początku 1945 r. gotowa była ich obecna *Część pierwsza*, która miała stanowić samodzielną książkę. *Część druga* powstała w latach 1947 - 1949.

Dociekania są najpełniejszym i niejako oficjalnym wykładem tego zespołu poglądów semantyczno-epistemologicznych, który przyjęło się określać mianem „nowej filozofii Wittgensteina”. Albowiem Wittgenstein, ukończywszy w 1918 r. redakcję swego *Traktatu*, przez następne dziesięć lat w ogóle się filozofią nie zajmował. Wrócił do niej dość nagle w 1928 r., pobudzony wysłuchanym przypadkowo odczytem L. E. J. Brouwera na temat nieskończoności w matematyce. Odtąd zaczyna się formowanie jego „nowej filozofii”, którego efektem końcowym są właśnie *Dociekania*. W 1929 r. przeniósł się do Cambridge i został w Anglii już do końca życia.

Lata 1929 - 1932 stanowią w myśleniu Wittgensteina okres przejściowy. Początkowo krąży ono dalej wokół problematyki *Traktatu*, czego przejawem jest niewielki artykuł *Some Remarks on Logical Form*³, jedyna poza *Traktatem* publikacja filozoficzna za życia, a także wygłoszony w tym samym czasie „Wykład o etyce”⁴. Ten okres przejściowy odzwierciedlają też trzy obszerne zbiory jego „uwag filozoficznych”, każdy o objętości dużej książki: *Philosophische Bemerkungen*, pisane w latach 1929 - 1930, wydane w 1964 r.; stenogramy z rozmów prowadzonych w latach 1929 - 1932 z Waismannem i Schlickiem, wydane w 1967 r. jako *Wittgenstein und der Wiener Kreis*; oraz

¹ Zob. H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, M. Woroniecki (red.), Znak, Kraków 1995, s. 306.

² Zob. H. Kaal, A. McKinnon, *Concordance to Wittgenstein «Philosophische Untersuchungen»*, Brill, Leiden 1975.

³ „Proceedings of the Aristotelian Society” 1929, t. 9; przedruk w: *Essays on Wittgenstein's «Tractatus»*, I. M. Copi (red.), Macmillan, New York 1966.

⁴ *A Lecture on Ethics*, „Philosophical Review” 1965, t. 74.

Philosophische Grammatik, spisana około 1932 r., wydana w 1969.

W roku akademickim 1933/1934 Wittgenstein podyktował gronu swych słuchaczy w Cambridge skrypt, zwany potem od koloru okładki Księgą niebieską (*The Blue Book*). Uchodzi on słusznie za pierwszy manifest jego nowej filozofii.

2. K o m p o z y c j a. *Dociekania* są tworem wewnątrznie słabo zorganizowanym. Autor zresztą sam to mówi, zastrzegając się w przedmowie, że właściwie stanowią one „tylko album” — czyli zbiór elementów luźno powiązanych, na wzór albumu zdjęć rodzinnych. Ich *Część pierwsza* składa się z 693 paragrafów, numerowanych jedynie bieżąco cyframi arabskimi; *Część drugą* zaś stanowi 14 punktów, oznaczonych cyframi rzymskimi. Brak natomiast jakichkolwiek znamion organizacji tekstu w postaci tytułów czy podtytułów. Na pierwszy rzut oka mamy przed sobą utwór amorficzny.

Jednakże przy bliższym wejrzeniu można dopatrzeć się w *Dociekaniach* pewnej kompozycji, choć dość niewyraźnej i chwiejnej. *Część pierwszą* da się podzielić na dwie podczęści: A (§ 1-137) i B (§ 138-693), do których pasowałyby, odpowiednio, tytuły „Znaczenie słów” i „Rozumienie słów”. Widać więc, że mamy do czynienia z pewną filozofią języka (czy „słowa”), rozpatrywanego w jego dwojakim odniesieniu: semantycznym do przedmiotu („znaczenie”) i pragmatycznym do osoby („rozumienie”). Wnikając w tę filozofię głębiej dostrzegamy, że — odwrotnie niż w *Traktacie* — pragmatyka dominuje tu nad semantyką, a psychologia nad logiką. Znaczy to, że tutaj widzi się w słowie przede wszystkim narzędzie komunikacji, a tam — nośnik prawdy. (§ 569: „Język jest instrumentem [...]”)

W obu podczęściach rysuje się, choć nie zawsze wyraźnie, następujący ich podział dalszy na tematy:

⁵ Zob. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958. Wydanie polskie: *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Spacja, Warszawa 1998.

A. Znaczenie słów

- | | |
|---------------------------------|---------------|
| 1) Nazywanie i gra językowa | (§ 1 - 37) |
| 2) Nazwy „prawdziwe” a prostota | (§ 38 - 64) |
| 3) Podobieństwa rodzinne | (§ 65 - 80) |
| 4) Reguły i ścisłość | (§ 81 - 88) |
| 5) Logika i istota zdania | (§ 89 - 115) |
| 6) Filozofia jako terapia | (§ 116 - 133) |
| 7) Ogólna forma zdania | (§ 134 - 137) |

B. Rozumienie słów

- | | |
|---------------------------------------|---------------|
| 1) Pojęcie „rozumienia” | (§ 138 - 197) |
| 2) Kierowanie się regułą | (§ 198 - 242) |
| 3) Język „prywatny” | (§ 243 - 315) |
| 4) Myśl a „mowa wewnętrzna” | (§ 316 - 366) |
| 5) Tożsamość wyobrażeń | (§ 367 - 403) |
| 6) Pojęcie osoby („podmiotu”) | (§ 404 - 427) |
| 7) Wyraz myśli (§ 446 - 449: Negacja) | (§ 428 - 451) |
| 8) Myślenie a rozumienie | (§ 452 - 546) |
| 9) Negacja | (§ 547 - 557) |
| 10) Wieloznaczność słów | (§ 558 - 570) |
| 11) Stany psychiczne | (§ 571 - 610) |
| 12) Pojęcie „chcienia” | (§ 611 - 660) |
| 13) „Mieć na myśli” | (§ 661 - 693) |

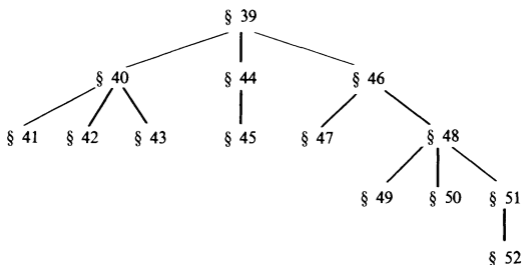


Diagram 1

Rozczłonkowanie *Części pierwszej* można by posunąć dalej. Jeden z komentatorów⁶ sądzi nawet, że jej paragrafom da się przyporządkować numerację systematyczną, taką jak w *Traktacie*. Ilustruje to przykładem § 39-52, które u nas stanowią pierwszą połowę tematu A2. Proponuje mianowicie drzewo podporządkowań treściowych jak na diagramie 1.

To samo dałoby się zrobić z całym tematem A2, ale przydatność takiej hierarchizacji zdaje się nam wątpliwa. Byłaby to imitacja *Traktatu* zupełnie powierzchowna. Jego tezy tworzą zwartą konstrukcję logiczną, częściowo odzwierciedloną w ich numeracji. W *Dociekaniach* nie ma w ogóle wyraźnych tez, są tylko luźne „uwagi”, formułowane niejako na próbę i sklejone w myślowy *collage*. Inna jest konsystencja logiczna tych tekstów i różnica w numeracji dobrze ten fakt oddaje. Czytelnik sprawdzi to zresztą sam.

W *Części drugiej* trudno się dopatrzeć zasady kompozycyjnej. Kontynuuje się tam rozważania meta-psychologiczne z podczęści B, obracające się głównie wokół pojęć „postrzegania” i „myślenia”. Wyróżnia się jedynie punkt XI, najobszerniejszy, poświęcony w większości pewnemu zjawisku zwanemu tam „postrzeganiem aspektu”. Zjawisko to, niewątpliwie godne uwagi, znane już było jednak od innej strony z badań tzw. psychologii postaci. (Do jednego z jej reprezentantów, Wolfganga Köhlera, punkt ten zresztą wprost się odwołuje⁷.)

3. Filozofia. Ogólny pogląd Wittgensteina na filozofię, znany już z *Traktatu*, został w *Dociekaniach* utrzymany. „Problemy filozoficzne nie są pytaniami rzeczowymi, na które można by odpowiedzieć sensownie „tak” lub „nie”: są to jedynie symptomy zaplątania się ludzkiego umysłu w gąszczu reguł własnego języka (zob. § 123!).” Zmienił się natomiast gruntownie jego pogląd na sam język oraz na to, jak się z owego gąszczu wyplątywać.

⁶ A. Kenny, *Wittgenstein*, Penguin, London 1973, s. 220-221.

⁷ Zob. niżej s. 285.

Język nie jest tym, za co brali go Frege i Russell, a także sam autor w okresie *Traktatu*: spójnym systemem formalnym, dającym się ująć w ścisłe prawa rachunku logicznego. Przeciwnie, jest on nieprzebraną mnogością rozmaitych form i funkcji symbolicznych — „gier językowych” — składających się łącznie na nasz ludzki „sposób życia”/na naszą *Lebensform*. Gry te są między sobą luźno powiązane wielorakimi stosunkami „pokrewieństwa” i ujęcie ich w jeden system nie jest możliwe./Tak zwane „języki sformalizowane” są tylko jednym z wielu rodzajów gier językowych i nie ma powodu, by przyznawać im w filozofii jakąś pozycję wyróżnioną. Tym samym traci też swą doniosłość filozoficzną logika, tak silnie przedtem eksponowana. W 1913 r. Wittgenstein w swych *Uwagach o logice*⁸ napisał na samym wstępie: „Filozofia składa się z logiki i metafizyki. Pierwsza jest jej bazą”. Teraz już tak nie sądzi. Filozofia nie ma bazy.

Zmianę w jego filozofii języka dobrze ilustrują dwa krótkie a równoległe *dicta*. Pierwsze pojawia się w *Traktacie* jako teza 3.314: „Wyrażenie ma znaczenie tylko w zdaniu[...]” (*Der Ausdruck hat nur im Satz Bedeutung*). Drugie padło w 1949 r. w rozmowie: „Wyrażenie ma znaczenie tylko w nurcie życia” (*Ein Ausdruck hat nur im Strome des Lebens Bedeutung*)⁹. Zauważmy jednak, że choć rozbieżne, *dicta* te nie są wcale sprzeczne. Formuluje się w nich po prostu dwa bardzo różne warunki — jeden syntaktyczny, drugi pragmatyczny — na to, by wyrażenie miało znaczenie; oba konieczne (ich połączeniem mogłoby być np. *dictum* następujące: wyrażenie ma znaczenie, gdy w nurcie życia występuje nie z osobna, lecz uwikłane w jakiś kontekst zdaniowy). Ale kierunek myśli, jaki wskazują, jest oczywiście inny.

Poruszając się w gąszczu gier językowych, myśl ludzka napotyka zwodnicze analogie — „obrazy”, jak mówi sam

⁸ „Notes on Logic”, w: L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961. Wydanie polskie w: *Dzienniki 1914-1916*, przeł. Marcin Poręba, Spacja, Warszawa 1999. Ten i pozostałe cytaty w tłumaczeniu własnym.

⁹ Zob. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, London 1958, s. 93.

autor — a idąc bezwiednie za ich sugestią stwarza sobie „problemy” filozoficzne: zawsze paradoksalne, bo z góry wykluczające możliwość zadowalającej odpowiedzi, jednocześnie zaś głęboko dla umysłu niepokojące. „Gramatyka filozoficzna”, jak Wittgenstein nazywa teraz swe przedsięwzięcie, dąży do tego, by ową mylącą i męczącą analogię wydobyć na jaw. Ona bowiem jest prawdziwym źródłem danego problemu, czy raczej symptomu. W ten sposób chce się doprowadzić do jego zniknięcia: by przestał być odczuwany jako „problem”, by utracił swą siłę fascynującą. Problem filozoficzny zostaje wtedy nie tyle „rozwiązany” (*gelöst*), co „rozpuszczony” (*aufgelöst*) — i o to właśnie chodzi: ma się rozwiązać jak mara, bo tylko marą „gramatyczną” jest. Procedura taka przypomina w swej intencji psychoterapeutyczne leczenie nerwic, i dlatego pową filozofię Wittgensteina nazywa się terapeutyczną: nie rozwiązuje problemów, lecz z nich leczy. Z jakim skutkiem, to inna sprawa — podobnie jak tam.

4. Miejsce. Jak filozofia *Dociekań* (czyli „Wittgenstein II”) ma się do tej z *Traktatu* (czyli do „Wittgensteina I”)? By to wyraźniej pokazać, trzeba umiejscowić obie w szerszej panoramie filozofii współczesnej.

Niech kwadrat na diagramie 2 reprezentuje ogół znanych współcześnie stanowisk filozoficznych: każdy punkt to inne stanowisko. Dzielimy ten ogół dwoma krzyżującymi się cięciami. Jedno, wzdłuż, to stosunek do logiki: pozytywny w filozofii analitycznej, negatywny w hermeneutycznej. Pierwsza to współczesny racjonalizm: dążenie do jasności myśli, właśnie w logice widzące swój najważniejszy instrument („tendencja jasnościowa”, jak mówił Tadeusz Kotarbiński). Druga to współczesny irracjonalizm: chęć, by odśłaniać ukryte „sensy” — słów, czynów, instytucji, dążeń — w czym logika z jej definicjami, klasyfikacjami i formalizacjami jest jakoby wręcz zawadą przez swą niezgrabną „schematyczność” i „sztywność”. Zamiast niej zaleca się sugestywną retorykę: swobodne „poślizgi po kategoriach”, jak to kiedyś usłyszeliśmy od jednego z jej orędowników.

Drugie cięcie, w poprzek, jest wyznaczone przez stosunek do metafizyki: niechętny w filozofii zorientowanej naturalistycznie, a życzliwy w zorientowanej transcendentalnie. Dotyczy to zwłaszcza zapatrywań na naturę ludzką. Według naturalisty człowiek jest częścią przyrody: jest stworem całkowicie w niej zanurzonym. Według transcendentalisty inaczej: człowiek częścią swej natury wykracza poza przyrodę, „transcenduje” ją; wystaje z niej, wchodząc w jakiś porządek inny, nieznan.

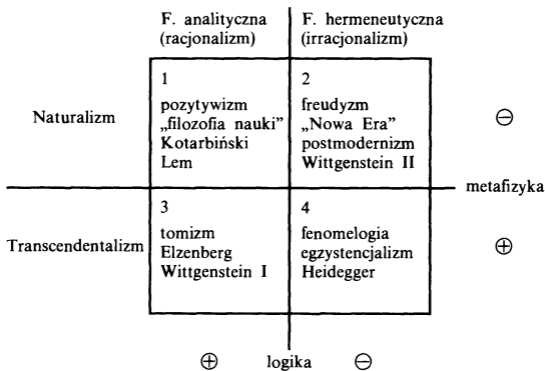


Diagram 2

Otrzymujemy w ten sposób cztery typy stanowisk filozoficznych, jak na diagramie¹⁰. Pierwszym jest naturalistyczny racjonalizm. Reprezentuje go przede wszystkim pozytywizm i jego najnowsza mutacja zwana „filozofią nauki”. Sztandarową postacią był tu Tadeusz Kotarbiński. W typie tym mieści się jednak również Stanisław Lem. Typ drugi to naturalistyczny irracjonalizm. Na-

¹⁰ Bardziej szczegółowo piszemy o tym w artykule *O sytuacji we współczesnej filozofii* w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości. II*, Wydział Filozofii i Socjologii UW., Warszawa 1998.

leżą doń wszelkie odmiany freudyzmu z jednej, a „postmodernizmu” z drugiej strony; należy tu też w całości ruch „Nowej Ery” (*New Age*), owe „dzieci Wodnika”. Trzecim jest racjonalistyczny transcendentaliizm, reprezentowany najszerzej przez tomistyczną gałąź filozofii katolickiej. W innej wersji, świeckiej, reprezentował go Henryk Elzenberg¹¹. Wreszcie typ czwarty to transcendentaliizm irracjonalistyczny, na który składają się fenomenologia i egzystencjalizm. Nie należy tu bowiem kierować się deklaracją Husserla, że filozofię chce uprawiać „ściśle naukowo” (*als strenge Wissenschaft*), lecz tym, jak ta jej „naukowość” rzeczywiście u niego wygląda, przynajmniej od 1910 r. (Chwistek sklasyfikował ją prawidłowo już dawno temu¹².)

Filozofia *Traktatu* to wyraźnie typ (3): oparta na logice metafizyka. A filozofia *Dociekań* to typ (2): lekceważenie logiki i odrzucenie metafizyki, czyli diametralne przeciwieństwo tamtej. Jak wytłumaczyć tę zdumiewającą wolę?

Dobrego wytłumaczenia brak. Gdyby dało się wskazać jakieś nieodparte racje, które zmuszały autora do zmiany stanowiska, sprawa byłaby jasna (choć i wtedy nie tłumaczyłaby się jeszcze uderzająca zmiana stylu: przeskok od lakonicznej stanowczości do dywagującego wielostowia). Jednakże, jak zaraz zobaczymy, zarzuty wysuwane w *Dociekaniach* przeciw *Traktatowi* są mało przekonujące. Nie w nich zatem upatrywalibyśmy przyczynę zwrotu. Wyglądają raczej na dodane *ex post* do czegoś, co się dokonało w duszy autora samo, bez racji — a więc irracjonalnie.

5. *Traktat*. Jak powiedzieliśmy, Wittgensteinowska autokrytyka *Traktatu* nie przekonuje. Pokażemy to na paru przykładach.

Oto w § 134-137 poddaje się krytyce pojęcie ogólnej formy zdania, wprowadzone w tezie 4.5 *Traktatu*. Mówiło

¹¹ Pokazuje to doskonale artykuł Janusza Skarbka *Koncepcja poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej oraz w filozofii Henryka Elzenberga. Zbieżności i różnice*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 2.

¹² Zob. L. Chwistek, *Tragedia werbalnej metafizyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1932, nr 1.

się tam, że formę tę wyraża zdanie: „jest tak a tak”. Słusznie wskazuje się teraz, że formuła ta jest w istocie zmienną zdaniową i reprezentuje dowolne zdanie oznajmujące. Pełni zatem w mowie potocznej tę samą rolę, jaką w symbolice logicznej pełnią litery „*p*” czy „*q*”. I tu dodaje się z przekazem: „a litery ‘*p*’ nikt przecież nie uzna za ogólną formę zdania”.

W *Traktacie* respektowane było jednak ważne rozróżnienie: „znaku” i „symbolu”. Znak stanowi tylko część symbolu; jest mianowicie tym, co z symbolu bezpośrednio widać, co w nim podpada pod zmysły. Albo ujmując rzecz odwrotnie: symbol jest to znak wraz z rządzącymi jego użyciem regułami składni logicznej. Rozróżnienie to odnosi się także do zmiennych: znak zmiennej i symbol zmiennej to nie to samo. Formuła „jest tak a tak” — podobnie jak litera „*p*” — wyraża ogólną formę zdania dopiero jako symbol; a wyraża ją dzięki temu, że w symbolu owym wszelka treść zdaniowa została wygaszona przez jej uzmiennienie regułą podstawiania: „wstaw sobie za ‘*p*’ co chcesz, byle to było jakieś zdanie — zawsze będzie dobrze”. Ta pusta forma pozwala jednak wyrazić pewne prawdy logiczne, np. pierwsze prawo podwójnego przeczenia: „jeżeli jest tak a tak, to nieprawda, że tak nie jest” (albo w zapisie symbolicznym: „ $p \rightarrow \sim \sim p$ ”).

Podobnie sprawa wygląda z krytyką przedstawiającej funkcji zdania. W § 435 czytamy: „Na pytanie «Jak zdanie to robi, że przedstawia?» — odpowiedź mogłaby brzmieć: «A czyż tego nie wiesz? Widzisz to przecież, kiedy go używasz». Nic tu nie jest ukryte”. W *Traktacie* odpowiadało się na to samo pytanie, że owa funkcja polega na wspólnocie formy logicznej między zdaniem a przedstawianym w nim stanem rzeczy. Teraz zamiast odpowiedzi otrzymujemy figurę retoryczną, której równie dobrze można by użyć wobec pytania: „jak rower to robi, że jedzie?”. W tym sensie, co dla roweru, „wiem” to i dla zdania: umiem jeździć i umiem mówić. Ale nie o to przecież chodzi, gdy intryguje nas dynamika owej jazdy, czy semantyka owej mowy.

W § 71 i 77 poddaje się krytyce logiczny postulat ostrości pojęć. Aby go podważyć, autor każe nam wziąć

pod uwagę takie oto zadanie: dane jest jakieś malowidło o rozplywających się konturach, do którego mamy sporządzić „odpowiadające mu” malowidło o konturach ostrych. Sugeruje się przy tym, iż jest to zadanie niewykonalne. Tymczasem sugestia niewykonalności nie bierze się tu wcale z samego zadania, lecz ze sposobu, w jaki je sformułowano: „odpowiadające mu” — ale z j a k ą d o k ł a d n o ś c i ą? Jeżeli to sprecyzować, np. z taką, by z odległości jednego metra kopia była nie do odróżnienia od oryginału, to zadanie staje się od razu wykonalne. Pokazują to reprodukcje obrazów, albo nagrania płyt kompaktowych. Trzeba jedynie narzucić na oryginał dostatecznie gęstą siatkę rozdzielczą, co technicznie nie jest oczywiście proste, ale sensowności zadania nie szkodzi. A owa „dostateczność” będzie oczywiście zależeć od żądanej dokładności — bo dla obrazu ciągłego dokładność absolutna nie istnieje, a obraz dyskretny się nie rozplywa.

Wittgenstein odszedł tu daleko od myślenia inżynierskiego, tak jeszcze widocznego w *Traktacie*. ↵

W „Wielkim maszynopisie” (*Big Typescript*), wydanym dotąd tylko we fragmentach, Wittgenstein powiada:

Słyszymy ciągle, że [od czasów greckich] filozofia nie zrobiła żadnych postępów [...]. Powodem jest to, że nie zmienił się nasz język i nasuwa nam wciąż te same pytania. Dopóki używamy czasownika ‘być’ jak czasowników «jeść» i «pić» [...], będziemy się stale rozbijać o te same przeszkody, przypatrując się światu w konfuzji¹³.

Można tu oponować co najmniej dwojako. Po pierwsze: pod tym właśnie względem język nasz zmienił się od czasów greckich bardzo poważnie, mianowicie przez włączenie doń symboliki matematycznej i logicznej. W tej symbolice odpowiedniki zwrotów „x je” i „x jest” nie są używane tak samo: pierwszy jest tam funkcją zdaniową („Fx”, drugi kwantyfikatorem „ $\exists x$ ”. To zaś nie jest bynajmniej jedynie różnicą ortografii, kształtu graficznego znaków — tą np., że raz użyto litery odwróconej, a raz nie. Jest to bowiem różnica w ich składni logicznej: w regułach, jakim podlegają jako symbole i przez które inaczej

¹³ W tomie: *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1913-1951*, J. Klagge i A. Nordmann (wyd.), Hackett, Indianapolis – Cambridge 1993.

wchodzą w konstrukcję zdań — inaczej wpływają na warunki ich prawdziwości i własności dedukcyjne.

Po drugie: może to nie tyle język nasuwa nam wciąż te same pytania, ile odzwierciedlająca się w nim wciąż ta sama rzeczywistość? Może to ona okólnie tak do nas przemawia, przez jego misternie logiczną budowę, i wciąż od nowa wtrąca nas w filozoficzne zdumienie? „Czym jest czas?” — pyta Tomasz Mann w „Zaczarowanej górze”; i odpowiada: „Tajemnicą — bezistotny a wszechmocny”¹⁴. Wittgenstein (§ 90) radzi uprzytomnić tu sobie rodzaj wypowiedzi, jakie zwykle na temat czasu wygłaszamy, ich głębszą „gramatykę” — zwyczajnych wypowiedzi, takich jak „nie mam czasu”, „czas już iść” albo „dawnośmy się nie widzieli”. Ale czy owa bezistotna wszechmoc stanie się przez to mniej tajemniczą? Dawni Persowie wierzyli, że ojcem wszystkiego — także obu ich odwiecznie walczących z sobą bogów — jest *zurwan akarane*, „bezkresny czas”. Pewnego zaś razu nasz wnuk, chłopiec wtedy niespełna czteroletni i jeszcze niepewny w swej polszczyźnie, zapytał poważnie, a całkiem spontanicznie: „Czy kiedyś, dawno dawno, mnie też nie będzie?” (a niecały rok później zapytał podobnie: „Gdzie właściwie kończy się świat?”). Ta wiara Persów i ten niepokój dziecka — miałyby to być jedynie kwestia źle rozumianej „gramatyki” czasu? Sądziłibyśmy raczej, że leczyć człowieka z takich wiar i niepokojów to leczyć go z człowieczeństwa. Kto zresztą chce, niech się z nich leczy, ale czemu i nas namawia?

Gombrowicz napisał: „To nie my mówimy językiem, to on nami mówi”¹⁵. Język nie jest naszym fabrykatem, jak znaki drogowe lub pasta do zębów, lecz emanacją wszechświata. My stanowimy tylko konstrukcję pomocniczą. Ażeby przemówić, świat musiał wyemanować swą tubę — i tak się stało. Może więc jest odwrotnie, niż chciałoby

¹⁴ Przekład B.W. Por. T. Mann, *Czarodziejska góra*, t. I, przeł. J. Kramsztyk, Warszawa 1999, rodz. 6 (pierwsze zdanie).

¹⁵ Cyt. za: C. Miłosz, *Ogród nauk*, Norbertinum, Lublin 1991, s. 171. Coś bardzo podobnego powiedział ze swej strony znany neurofizjolog prof. Jerzy Konorski (1903 - 1973): „To nie my mamy mózg, to mózg ma nas”.

Dociekania: to nie gramatyka wchłania filozofię, kondensując całą jej chmurę „w kropelkę nauki o języku” (s. 311); to filozofia zaczyna przenikać do gramatyki, zmieniając tym i ją, i siebie.

Autor *Traktatu* te ewentualności widział. A potem znikły mu one z pola widzenia i została jedynie realność rzeczy namacalnych i towarzyszące im „gry językowe”. Na tym właśnie polega naturalizm: pewne aspekty rzeczywistości, te nie-przyrodnicze, ulatniają się.

6. Antymentalizm. Cel Dociekań jest świadomie negatywny: nie rozwija się w nich własnych poglądów, tylko podważa cudze. Programowo unika się też wszelkiej teorii (§ 109), choć tu i ówdzie pojawiają się jakieś jej zawiązki. Najbardziej znane stało się przyrównanie słów do narzędzi (§ 11) oraz utożsamienie znaczenia słów ze sposobem ich użycia w „grze językowej” (§ 43). Czterdzieści lat temu hasło Wittgensteina „znaczenie to sposób użycia” (*meaning is use*) zostało przez wielu przyjęte entuzjastycznie jako nowa „teoria znaczenia”. Oto nareszcie — mówiono — stajemy w filozofii języka i myślenia na mocnym gruncie: słowo to instrument, którym ludzie oddziałują wzajemnie na swe zachowanie; a jego znaczenie to po prostu sposób, w jaki ono na to zachowanie wpływa. Takie instrumentalne ujęcie języka nie było co prawda aż tak bardzo nowe, ale nowy był rzeczywiście jego naturalistyczny radykalizm, asymilacja ludzkiej mowy do kodów zwierzęcych¹⁶. Hasło Wittgensteina trafiło w gust skłonnej do naturalizmu epoki i tym tłumaczy się wielka popularność, jaką wnet zyskało. A przydawała jej jeszcze fama *Traktatu*, tak dramatycznie i widowiskowo przekreślonego teraz przez samego twórcę.

Samemu Wittgensteinowi hasło instrumentalizmu służyło jedynie do zakwestionowania innej teorii znaczenia, którą można by nazwać „asocjacyjną” albo „mentalistyczną”. Według tej teorii znaczeniem słowa jest coś w umyśle

¹⁶ W sprawie tej asymilacji patrz rozdziały *Języki i kody* i *O pojęciu języka* w naszej cytowanej wyżej książce *Filozofia i wartości. II*.

(*in mente*), co słowu tylko towarzyszy, a mogłoby istnieć także bez niego: jakiś skojarzony ze słowem twór duchowy — myśl, „obraz wewnętrzny” czy inne zjawisko psychiczne — który przez to słowo wzbudzany jest w świadomości. Krytyka tej starej teorii jest jednym z motywów przewodnich nowej filozofii Wittgensteina. Już w 1934 r. pisał on:

Znaczenie zwrotu charakteryzuje się dla nas przez użytek, jaki z niego robimy. Znaczenie nie jest duchowym akompaniamentem wyrażenia¹⁷.

Nie kwestionuje się tu bynajmniej, że dźwiękowi lub widokowi słowa mogą towarzyszyć najrozmaitsze zjawiska psychiczne: myśli, obrazy, wspomnienia, odczucia. Mogą — ale nie muszą, i w tym rzecz. Bo skoro nie muszą — w każdym razie żadne określone, bo j a k i e ś, raz te, raz inne, może i muszą — to nie one stanowią jego znaczenie. Ono bowiem jest stałe. Matematycznie dałoby się to powiedzieć tak: znaczenie jest funkcją słowa, a wzbudzany słowem „duchowy akompaniament” nie jest.

Postawmy sprawę inaczej. «Kiedy dwa słowa mają to samo znaczenie; albo jedno słowo — dla dwojga ludzi?» Jakie mamy tu kryterium tożsamości?

Według mentalisty słowa mają to samo znaczenie, gdy wywołują w umyśle takie same myśli, taki sam „obraz wewnętrzny”. Ale przy takim kryterium — oponuje Wittgenstein — nie dałoby się nigdy sprawdzić, czy dane słowo, np. „amarant”, ma dla dwojga ludzi rzeczywiście to samo znaczenie. Każdy z nich ma tylko swój własny, „prywatny” obraz amarantu w duszy, którego z cudzym, równie „prywatnym”, porównawczo zestawić się nie da. Nie byłoby więc nigdy pewności, ani możliwości rozstrzygnięcia, czy dla kogoś drugiego słowo „amarant” znaczy to samo co dla nas, czy nie. Ale to są spekulacje *contra factum*: na ogół potrafimy dobrze rozpoznać, kiedy tak jest, a zwłaszcza kiedy nie jest. To zaś znaczy, że owe „wewnętrzne obrazy” i inne zjawiska psychiczne słowu towarzyszące — choć

¹⁷ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, s. 65. Wydanie polskie zob. przyp. 5.

w duszy obecne i jak najbardziej realne — nie mają tu nic do rzeczy: nie wchodzą wcale do „gry” językowej. Ta toczy się swoim torem, na nie się nie oglądając — jakby ich nie było. Zapewne jest z nimi jakoś sprzężona, może fizjologicznie; ale nie funkcyjnie, nie jak słowo ze znaczeniem.

Kryterium mentalisty jest fikcją. Dlatego instrumentalista wysuwa inne: dwa słowa mają to samo znaczenie, gdy są tak samo użyte — gdy się ich używa w ten sam sposób. Jeżeli słowa „amarant” używasz jak ja — przyznajesz je bądź odmawiasz tym samym co ja obiektom — to dla nas dwojga ma ono to samo znaczenie. O żadne prywatne „obrazy”, Twoje czy moje, możesz się wtedy nie martwić. Słów używa się publicznie i każdy może się przekonać — chociaż bywa to czasem trudne — czy np. słowa „amarant” użyto w danych dwu wypadkach tak samo, czy nie.

Nici porozumienia, choć publiczne i łatwo dostępne inspekcji, są jednak cienkie i kruche. Ich spójność nie jest bowiem zagwarantowana logicznie, lecz tylko antropologicznie: ani nieodpartą mocą oczywistości, ani transcendentnymi warunkami wszelkiego możliwego doświadczenia *a priori*, jakby powiedział Kant. Polega jedynie na biologicznej wspólnotcie i stałości natury ludzkiej, ludzkiego „sposobu życia”. I może pęknąć — jak wtenczas (§ 143), gdy ktoś mimo wskazówek uparcie wypisuje ciąg liczb naturalnych nie jak należy, lecz z dziwnymi przeskokami lub bezładnie; „wtedy porozumienie urywa się”, mówi Wittgenstein, i warto uprzytomnić sobie, co to znaczy. Jaspers, psychiatra przecież, powiedział raz: „Wytwory obłądu są z zasady nie do zrozumienia (uryw niezrozumiałości)”¹⁸. W urywie tym odsłania się nieprzekraczalna obcość, coś nieludzko-ludzkiego, od czego tchnie grozą. Zaczyna nam teraz świtać, co znaczą tu te trzy słowa: „inny sposób życia”. Wittgenstein ujął to krótko (§ 242): Do porozumienia językowego należy nie tylko zgodność w definicjach, lecz również [...] zgodność w sądach”.

Na cienkiej nitce porozumienia ludzkiego wiszę także ja sam: rozumienie się z innymi pozwala mi wierzyć, że

¹⁸ „Die Produktionen des Wahnsinns sind prinzipiell nicht verstehbar. (Kluft des Unverständnisses)”.

rozumiem też sam siebie. Skąd bowiem wiem, że nie miesza mi się w głowie? Zważmy tę oto refleksję *Dociekań* (§ 504):

A gdyby ktoś rzekł: „Skąd mam wiedzieć, co on ma na myśli, przecież widzę tylko jego znaki”, to odpowiem: „A skąd *on* ma wiedzieć, co ma na myśli — przecież on też ma tylko swoje znaki”.

Jedyną gwarancją dla mnie, że jestem *compos mentis*, przy zdrowych zmysłach, jest udział we wspólnej „grze językowej”: wymiana słów, ta ich nieustanna cyrkulacja, w której nasze zająbiają się gładko z cudzymi i toczy się zwykle „tik, tak” ludzkiej mowy. Inaczej skąd wiedziałbym, że własne słowa rozumiem? „Przecież to czujesz”, mógłby ktoś rzec. Otóż nie, bo choć i czuję, to łatwo mogę się w tym mylić. Poczucie rozumienia nie jest probierzem rozumienia — oto najważniejsza bodaj lekcja Wittgensteinowskiego antymentalizmu. Skoro inni mnie rozumieją i chcą ze mną mówić, to znaczy nie jestem wariat; bo wariat nie rozumie wariata.

Czytelnik zauważył już może, że w antymentalizmie *Dociekań* znowu odżywa zapomniana dziś problematyka subiektywnego idealizmu — nie w swej starej, epistemologicznej postaci, lecz w całkiem nowej, semantycznej. Nie o subiektywność/obiektywność wrażeń teraz chodzi, lecz znaczeń.

7. U w a g a. Jak dotąd, wszystko z antymentalizmem *Dociekań* zdaje się w porządku. Dalej jednak pojawiają się wątpliwości. Wskażemy tylko jedną, lecz zasadniczą, bo dotyka samej podstawy dzieła.

— O tym, czy dwa słowa znaczą to samo, ma decydować tożsamość sposobu ich użycia. Bardzo dobrze, ale jak ją rozpoznać? Tę krytyczną kwestię zostawia się w *Dociekańiach* w zupełnej nieokreśloności.

— Weźmy prosty przykład: dwie cyfry na tę samą liczbę, dajmy na to arabskie „4” i rzymskie „IV”. Czy znaczą one to samo? Wittgenstein powie tu nam: spójrzcie na sposób ich użycia i zobaczcie, czy jest ten sam, czy różny. Ale jak mamy to zrobić: jak patrzeć, na co zwracać uwagę; co się tu liczy, a co nie? Rzymskiej czwórki używa się do odróż-

niania królów tego samego imienia: pisze się „Henryk IV”, nigdy „Henryk 4”, nawet by nie wypadalo. Czy to jest różnica w sposobie użycia tych znaków? Po czym się to poznaje? Albo dalej: „4” jest elementem dziesiątnej notacji liczb, wyrażenie „400” ma całkiem określony sens. A wyrażenie „IV 00” znaczy coś innego albo nic. Wittgenstein powie znowu, że to są różne „gry językowe”, ta z „IV” i ta z „4”. Ale cóż z tego? Czy takie dwie „gry” nie mogą mieć liczmanów o tym samym znaczeniu? Czy muszą być znaczeniowo rozłączne (tzn. takie, że gdy znak x należy do gry A, znak y zaś do gry B, i $A \neq B$, to x nie może znaczyć tego samego co y)? Albo odwrotnie: używam słowa „cztery” przy liczeniu pieniędzy i przy mierzeniu pulsu. Czy to ta sama „gra”, czy dwie różne?

Pytań tych nie będziemy mnożyć. Widać dobrze, że semantyczne kryterium jednakowego sposobu użycia wymagałoby jakichś wskazówek ogólnych co do jego praktycznego stosowania. A w *Dociekaniach* ich nie dostajemy. I dostać nie możemy, bo na to trzeba by w pierw rozwinąć luźne uwagi i spostrzeżenia w teorię — podobnie jak to dla pewnych fragmentów *Traktatu* próbowaliśmy pokazać gdzie indziej¹⁹. Tylko teoria mogłaby stać się źródłem takich wskazówek i logicznie je usprawiedliwić. I nie można by wtedy zostawiać sobie różnych otwartych furtek, przez które zawsze łatwo się wymknąć. A furtek takich jest w *Dociekaniach* wiele: np. w § 43, gdzie się powiada, że kryterium użycia ma zastosowanie do „wielkiej klasy przypadków”, lecz nie do „wszystkich”. Do $j a k i c h$ zatem ma, a do $j a k i c h$ nie? Teoria musiałaby to precyzować choćby w przybliżeniu. Inaczej jest to sofistyczny wybieg, bo każdy kontrprzykład, jaki tylko wymyślimy, da się łatwo wsunąć do klasy komplementarnej. I mamy wyścig jeża z zajacem, dla zajaca nie do wygrania.

Jednakże tego, że antymentalizm — jak każde zresztą stanowisko filozoficzne — wymaga teorii, Wittgenstein uznać nie chce. W tym właśnie leży jego irracjonalizm. Bo

¹⁹ B. Wolniewicz, *Logic and Metaphysics: Studies in Wittgenstein's Ontology of Facts*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1999.

choć filozofia rzeczywiście nie jest nauką — tu jesteśmy z nim w pełni zgodni²⁰ — to jednak bez teorii i logiki obyć się nie może. Takie już jest jej niewygodne położenie.

Bogusław Wolniewicz

Muszyna, w lipcu 2000 r.

Postscriptum. Pragnę wyrazić wdzięczność pani dr Dorocie Zygmuntowicz za kompetentną pomoc w opracowywaniu niniejszego wydania *Dociekań*.

B.W.

²⁰ Zob. *Wstęp* do naszej książki *Filozofia i wartości*. Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.

DOCIEKANIA FILOZOFICZNE

„Postęp ma w ogóle to do siebie, że zdaje się dużo większy, niż rzeczywiście jest”

(Nestroy)

PRZEDMOWA

Poniżej publikuję myśli stanowiące rezultat dociekań filozoficznych, którymi zajmowałem się w ciągu ostatnich 16 lat. Dotyczą one wielu spraw: pojęć znaczenia, rozumienia, zdania, logiki; podstaw matematyki, stanów świadomości i innych. Spisałem je wszystkie w postaci *uwag*, krótkich paragrafów — czasem dłuższymi łańcuchami dotyczącymi tej samej sprawy, czasem przeskakując raptownie z jednej dziedziny do innej. Już od początku zamierzałem zebrać kiedyś to wszystko w kształt książki, którą różnymi czasy różnie sobie wyobrażałem. Zdawało mi się jednak istotne, by myśli przechodziły tam od przedmiotu do przedmiotu w naturalnej i nieprzerwanej kolejności.

Po różnych nieudanych próbach spojenia mych wyników w taką całość zrozumiałem, że mi się to nigdy nie uda, że z tego, co potrafię napisać, najlepsze okażą się zawsze uwagi filozoficzne, i że moje myśli wnet słabną, gdy wbrew ich naturalnej skłonności usiłuję pchnąć je w jednym kierunku. — To zaś wiązało się, rzecz jasna, z samą naturą dociekania. Ona to właśnie zmusza nas do przewędrowania rozległego obszaru myśli wzdłuż i wszerz, we wszystkich kierunkach. — Zawarte w niniejszej książce uwagi filozoficzne są niejako zbiorem szkiców plenerowych, które powstały podczas tych długich i zawiłych wędrówek.

Te same zagadnienia, lub prawie te same, porusza się wciąż od nowa z różnych stron, szkicując coraz to nowe obrazy. Wśród nich mnóstwo było chybionych lub mało charakterystycznych, obarczonych wszelkimi ułomnościami słabego rysownika. Wyłączywszy te, pozostało trochę jako tako udanych, które należało teraz, częstokroć je przycinając, tak uporządkować, by dawały jakieś wyobrażenie o krajobrazie. — Tak więc książka ta stanowi właściwie tylko album.

Swego czasu zarzuciłem już w gruncie rzeczy myśl opublikowania swej pracy za życia. Jednakże od czasu do czasu myśl ta odżywała, zwłaszcza gdy dowiadywałem się, że moje wyniki — które przekazywałem w wykładach, skryptach i dyskusjach — kursują wśród ludzi często źle rozumiane, mniej lub bardziej rozwodnione lub zniekształcone. Drażniło to moją próżność i niełatwo było mi ją uspokoić.

Przed czterema laty miałem znowu okazję czytać swą pierwszą książkę (*Traktat logiczno-filozoficzny**) i objaśniać jej myśli. Wydało mi się wtedy nagle, że te dawne myśli powinienem opublikować łącznie z nowymi: że te ostatnie tylko na tle i w przeciwieństwie do mego dawniejszego sposobu myślenia znalazłyby swe właściwe naświetlenie.

Odkąd bowiem przed 16 laty ponownie zacząłem parać się filozofią, przyszło mi dostrzec poważne błędy w tym, co w owej pierwszej książce spisałem. W uświadomieniu tych błędów pomogła mi — w stopniu, którego nie jestem w stanie sam ocenić — krytyka mych idei ze strony Franka Ramsey'a, z którym roztrząsałem je w niezliczonych rozmowach w ciągu ostatnich dwu lat jego życia.

* Wittgenstein sam nigdy nie używał łacińskiego tytułu *Tractatus*.

— Jeszcze więcej niż krytyce Ramseya — zawsze znaczącej i celnej — zawdzięczam krytyce, której myśli me poddawał nieustannie, przez wiele lat, jeden z wykładowców tego uniwersytetu, pan P. Sraffa. *Temu* impulsowi zawdzięczam najważniejsze idee niniejszej pracy.

Z więcej niż jednego powodu to, co niniejszym publikuję, stykać się będzie z tym, co piszą dziś inni. — Jeżeli moje uwagi nie noszą piętna charakteryzującego je jako moje — to bynajmniej nie zamierzam rościć do nich pretensji jako do swej własności.

Przekazuję je publiczności z mieszanymi uczuciami. Aby pracy tej, przy jej ubóstwie, miało być dane w pomroce naszego czasu oświecenie tego czy innego umysłu, nie jest rzeczą niemożliwą; ale nie jest też prawdopodobne.

Nie chciałbym swoją pracą oszczędzić innym myślenia; lecz, gdyby to było możliwe, pobudzić kogoś do własnych myśli.

Chętnie napisałbym dobrą książkę. Ta tak nie wypadła, ale minął już czas, w którym mógłbym ją poprawić.

Cambridge,

w styczniu 1945 r.

CZĘŚĆ PIERWSZA

1. Augustyn w *Wyznaniach* I/8: «cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam»*.

W słowach tych otrzymujemy, jak sądzę, określony obraz istoty ludzkiego języka. Mianowicie taki: wyrazy języka nazywają przedmioty — zdania są splotami takich

* „Gdy starsi wymieniali na głos jakąś rzecz i stosownie do dźwięku ciałem się ku czemuś zwracali, widziałem i rozumiałem, że nazywają oni tę rzecz za pomocą tego właśnie dźwięku, który wydają, ilekroć chcą na nią wskazać. A że tego właśnie chcą, to było widać z ruchów ciała, z owych przyrodzonych niejako wyrazów mowy, którymi są mina, spojrzenie, gest, oraz brzmienie głosu ujawniające nastrój duszy, która czegoś pragnie, coś ma, coś odrzuca lub czegoś unika. Słyszając często te słowa użyte na właściwym miejscu w różnych zdaniach pojmowałem stopniowo, jakich rzeczy miałyby być znakami, a wprawiawszy do tych znaków usta, odtąd wyrażałem już nimi swe własne życzenia”. (Przekład J. Legowicza.)

nazwań. — W tym obrazie języka odnajdujemy źródła idei: każdy wyraz ma znaczenie. Znaczenie to jest wyrazowi przyporządkowane, jest przedmiotem reprezentowanym przez wyraz.

W sprawie różnic między częściami mowy Augustyn się nie wypowiada. Kto w taki sposób opisuje uczenie się języka, ten myśli, jak sądzę, przede wszystkim o rzeczownikach, takich jak: „stół“, „krzesło“, „chleb“, oraz o imionach osób; dopiero w drugim rzędzie o nazwach czynności i własności, a o pozostałych częściach mowy jako o czymś, co się z czasem wyjaśni.

Pomyśl więc o takim oto użyciu języka: wysyłam kogoś po zakupy. Daję mu kartkę, na której znajdują się znaki: „pięć czerwonych jabłek“. Ów ktoś niesie kartkę do sprzedawcy, ten otwiera skrzynię ze znakiem „jabłka“, następnie odnajduje w tabeli wyraz „czerwone“ ze znajdującą się obok niego próbką koloru, wreszcie wypowiada ciąg liczebników głównych — przyjmuję, że zna je na pamięć — aż do słowa „pięć“, przy każdym liczebniku wyjmując ze skrzyni po jednym jabłku w kolorze próbki. — Tak, i podobnie, operuje się słowami. — „Skąd on jednak wie, gdzie i jak szukać winien wyrazu 'czerwone' i co począć z wyrazem 'pięć'?“ — Cóż, przyjmuję, że *działa* on tak, jak to opisałem. Objasnienia mają gdzieś swój kres. — Ale co jest znaczeniem wyrazu „pięć“? — O czymś takim nie było wcale mowy, a tylko o tym, jak wyraz „pięć“ został użyty.

2. Owo filozoficzne pojęcie znaczenia wywodzi się z prymitywnych wyobrażeń o sposobie funkcjonowania języka. Można jednak również powiedzieć, że jest to wyobrażenie języka prymitywniejszego niż nasz.

Wyobraźmy sobie język, do którego pasuje opis taki, jak u Augustyna: język ów służyć ma porozumiewaniu

się budowniczego A ze swym pomocnikiem B. A składa jakąś budowlę z bloków kamiennych, wśród których są kostki, słupy, płyty i belki. B ma podawać bloki, i to w takiej kolejności, w jakiej A ich potrzebuje. W tym celu posługują się oni językiem składającym się ze słów: „kostka“, „słup“, „płyta“, „belka“. A wykrzykuje te słowa — B przynosi blok, który na dany okrzyk nauczył się przynosić. — Potraktuj to jako kompletny, prymitywny język.

3. Można by rzec, że Augustyn opisuje pewien system porozumiewania się — tylko nie wszystko, co zwiemy językiem, jest tym systemem. I to samo trzeba powiedzieć tylekroć, ilekroć pojawia się pytanie: „Czy ten oto opis sprawy nadaje się, czy nie?“ Odpowiedź wtedy brzmi: „Owszem, nadaje się, ale tylko dla tego to a tego ściśle ograniczonego obszaru, a nie dla całości, którą rzekomo opisywałeś“.

Jest to tak, jak gdyby ktoś wyjaśniał: „Gra polega na tym, że na danej płaszczyźnie przesuwają się pewne rzeczy zgodnie z pewnymi regułami...“ — a my mu odpowiadamy: Myślisz pewnie o grach typu szachów; ale to nie są wszystkie gry. Objasnienie swe możesz poprawić, jeżeli ograniczysz je wyraźnie do gier tego właśnie typu.

4. Wyobraź sobie takie pismo, w którym liter używa się do oznaczania dźwięków, a także do oznaczania akcentu, oraz jako znaków interpunkcyjnych. (Pismo można traktować jako język służący do opisywania konfiguracji dźwięków.) A teraz pomyśl sobie, że ktoś pojmuje to pismo tak, jak gdyby każdej literze odpowiadał po prostu pewien dźwięk i jak gdyby litery nie mogły pełnić również zupełnie innych funkcji. Takiemu właśnie, zbyt prostemu, pojmowaniu pisma odpowiada pojmowanie języka u Augustyna.

5. W świetle przykładu z § 1 stanie się może widoczne, w jaki sposób ogólnikowe pojęcie o znaczeniu słów otacza funkcjonowanie języka obłokiem mgły uniemożliwiającym jasne widzenie sprawy. — Mgła się rozproszy, gdy zjawiska językowe studiować będziemy w ich wersjach prymitywnych, w których cel i funkcjonowanie wyrazów leżą jak na dłoni.

Takich właśnie prymitywnych postaci języka używa dziecko uczące się mówić. Nauczanie języka nie jest tu objaśnianiem, lecz tresurą.

6. Można by sobie wyobrazić, że język z § 2 jest *całym* językiem osób A i B; a nawet, że jest to cały język jakiegoś plemienia. Dzieci będą przyuczane do tego, by *te* właśnie czynności wykonywały, używając przy tym *tych* właśnie słów oraz by *tak* właśnie na słowa innych reagowały.

Ważna część ćwiczenia będzie polegała na tym, iż uczący wskazuje przedmioty, kieruje na nie uwagę dziecka i wypowiada przy tym pewne słowo, np. słowo „płyta“, demonstrując jednocześnie ów kształt. (Nie nazywałbym tego „objaśnianiem wskazującym“ ani „definicją ostensywną“, bo dziecko nie umie przecież jeszcze *pytać* o nazwę. Nazwijmy to zatem „uczeniem słów przez wskazywanie“.

— Dlatego mówię, że będzie to stanowiło ważną część ćwiczenia, ponieważ u ludzi tak właśnie jest; nie zaś dlatego, by nie można było wyobrazić sobie tego inaczej.) Można rzec, że uczenie słów przez wskazywanie stwarza więź asocjacyjną między słowem i rzeczą. Ale co to znaczy? Cóż, może to znaczyć i to, i owo, ale przede wszystkim myśli się tu chyba o tym, że kiedy dziecko słyszy słowo, to przed oczyma jego duszy pojawia się obraz rzeczy. Jeżeli jednak rzeczywiście tak się dzieje — to czyż takie jest przeznaczenie słowa? — Zapewne, *może* takie

być. — Potrafię sobie takie użycie słów (serii dźwięków) wyobrazić. (Wypowiedzenie słowa jest jak gdyby uderzeniem w klawisz na fortepianie naszej wyobraźni.) Jednakże w języku z § 2 przeznaczeniem słów nie jest wzbudzanie wyobrażeń. (Choć mogłoby się okazać, iż sprzyja to ich właściwemu przeznaczeniu.)

Ale jeżeli taki jest rezultat uczenia przez wskazywanie — to czy mam rzec, że jego rezultatem jest rozumienie słowa? Czyż nie ten rozumie okrzyk „płyta!“, kto tak a tak po jego usłyszeniu działa? — Uczenie przez wskazywanie zapewne się do tego przyczyniło; jednakże tylko w połączeniu z określonym szkoleniem. W połączeniu z innym szkoleniem to samo uczenie przez wskazywanie dałoby w rezultacie całkiem inne rozumienie.

„Łącząc pręt z dźwignią, naprawiam hamulec“. — Owszem, założywszy całą resztę mechanizmu. Tylko wraz z nim jest ona dźwignią hamulca; oddzielona od swej podpory nie jest nawet dźwignią, lecz czymkolwiek lub niczym.

7. W praktyce posługiwania się językiem (2) jedna strona wykrzykuje słowa, a druga według nich działa; w nauce języka pojawi się natomiast takie oto zjawisko: uczeń nazywa przedmioty. To znaczy wypowiada słowo, gdy nauczyciel wskaże na blok. — Ba, pojawi się tu ćwiczenie jeszcze prostsze: uczeń powtarza wyrazy za nauczycielem — jedno i drugie to zjawiska językopodobne.

Możemy też sobie pomyśleć, że cały proces używania słów w (2) jest jedną z owych gier, za pomocą których dziecko uczy się swego ojczystego języka. Gry te nazywać będą „grami językowymi“, stosując też czasem to określenie do języka prymitywnego.

Procesy nazywania bloków i powtarzania za kimś wyrazów również można uznać za gry językowe. Pomyśl o tym,

jak niekiedy używa się słów w zabawach o charakterze korowodów tanecznych (*Reigenspiele*).

„Grą językową“ nazywać też będą całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony.

8. Przyjrzyjmy się pewnemu poszerzeniu języka (2). Prócz czterech wyrazów „kostka“, „słup“ itd., niech zawiera on serię wyrazów używanych tak, jak w (1) używane były liczebniki przez sprzedawcę (może to być seria liter alfabetu); ponadto dwa wyrazy o brzmieniu, dajmy na to, „tam“ i „to“ (czym zaznaczamy już ich przeznaczenie), których używa się wraz ze wskazującym gestem ręki; wreszcie pewne próbki kolorów. Osoba A daje rozkaz w rodzaju „d- płyta-tam“, pokazując jednocześnie pomocnikowi próbkę koloru i wskazując przy słowie „tam“ jakieś miejsce na placu budowy. Przy każdej literze alfabetu aż do „d“ osoba B bierze z zapasu płyt po jednej w kolorze próbki i znosi ją na miejsce wskazane przez A. — Innym razem A daje rozkaz „to-tam“, wskazując przy „to“ jakiś blok; i tak dalej.

9. Ucząc się tego języka, dziecko musi nauczyć się na pamięć ciągu 'liczebników': a, b, c, Musi również nauczyć się ich użycia. — Czy przy takiej nauce pojawi się uczenie wyrazów przez wskazywanie? — Cóż, będzie się tam np. wskazywało płyty i będzie się liczyło: „a, b, c płyt“. — Bardziej podobne do wskazującego uczenia słów „kostka“, „słup“ itp., byłoby już wskazujące uczenie liczebników służących nie do liczenia, lecz do oznaczania dających się objąć wzrokiem grup przedmiotów. Tak przecież dzieci uczą się użycia pierwszych pięciu czy sześciu liczebników głównych.

Czy również słówek „tam“ i „to“ uczymy ostensywnie? — Wyobraź sobie, jak mniej więcej można by przyuczać do ich użycia! Wskazywać się będzie wtedy miejsca i rze-

czy; jednakże owo wskazywanie zachodzi tu również w trakcie używania słów, nie zaś tylko podczas nauki ich użycia.

10. Cóż więc *oznaczają* wyrazy tego języka? — Jakżeż miałoby się to ujawnić, jeżeli nie w sposobie ich użycia? A ten przecież już opisaliśmy. Wyrażenie: „Ten wyraz oznacza to“ musiałoby stać się zatem częścią owego opisu. Albo też opis ów trzeba by sprowadzić do postaci: „Wyraz ... oznacza ...“.

Otóż można opis użycia wyrazu „płyta“ skrócić do powiedzenia, że wyraz ten oznacza ten oto przedmiot. Tak robimy, gdy np. chodzi nam jedynie o usunięcie nieporozumienia, jakoby wyraz „płyta“ odnosił się do kształtu bloku faktycznie nazywanego „kostką“ — przy znanym już skądinąd sposobie owego „odniesienia“, tzn. użycia tych wyrazów.

Podobnie można powiedzieć, że znaki „a“, „b“ itd., oznaczają liczby; jeżeli zapobiegnie to np. nieporozumieniu, jakoby „a“, „b“, „c“ pełniły w języku rolę, która w istocie przypada „kostce“, „płyce“ czy „słupowi“. Można również powiedzieć, że „c“ oznacza tę liczbę, a nie tamtą; jeżeli, powiedzmy, wyjaśni się przy tym, że liter należy używać w kolejności a, b, c, d itd., nie zaś w kolejności a, b, d, c.

Jednakże przez to, że upodobnimy do siebie opisy sposobów, w jakie używa się wyrazów, same te sposoby nie staną się przecież podobniejsze! Jak bowiem widzimy, są one całkiem odmienne.

11. Pomyśl o narzędziach w skrzynce z narzędziami: jest tam młotek, są obcęgi, piła, śrubokręt, całówka, garnek do kleju, klej, gwoździe i śruby. — Jak różne są funkcje tych przedmiotów, tak różne są też funkcje wyrazów. (A podobieństwa znajdują się tu i tam.)

Tym, co nas myli, jest jednakowy wygląd wyrazów występujących w mowie, piśmie lub druku. Ich użycie bowiem nie stoi nam wtedy tak wyraźnie przed oczami. Zwłaszcza, gdy filozofujemy!

12. Podobnie bywa, gdy zajrzemy do stanowiska maszyny w parowozie: widzimy tam uchwyty, i wszystkie one wyglądają mniej więcej jednakowo. (Nic w tym dziwnego, skoro wszystkie mają być ujmowane ręką.) Ale jeden jest uchwytem korby, którą można przestawiać w sposób ciągły (reguluje ona światło jakiegoś zaworu); drugi jest uchwytem przełącznika, który ma tylko dwa położenia czynne: jest bądź włączony, bądź wyłączony; trzeci jest uchwytem dźwigni hamulca: im silniej się go ciągnie, tym silniej będzie się hamowało; czwarty jest uchwytem pompy: działa tylko wtedy, gdy jest poruszany tam i z powrotem.

13. Mówiąc: „każdy wyraz języka coś oznacza“, *nic* się jeszcze nie powiedziało; chyba że wyjaśniono dokładnie, *jakie* rozróżnienie chce się tu wprowadzić. (Mogłoby np. chodzić o odróżnienie wyrazów języka (8) od wyrazów „bez znaczenia“, jakie spotykamy w wierszach Lewisa Carrolla, albo od takich, jak „tralalala“ w piosenkach.)

14. Pomyśl, iż ktoś powiada: „Wszystkie narzędzia służą do tego, by coś zmodyfikować. Tak np. młotek modyfikuje położenie gwoźdźcia, piła — kształt deski itd.“. — A co modyfikuje całówka, garnek do kleju, gwoździe? — „Naszą wiedzę o długości jakiejś rzeczy, temperaturę kleju, wytrzymałość skrzyni“. — Czy zyskałoby się cokolwiek przez taką asymilację sposobów wyrażania się?

15. Wyraz „oznaczać“ wtedy, być może, stosuje się najbardziej bezpośrednio, kiedy znak umieszczony jest

wprost na oznaczanym przezeń przedmiocie. Przypuśćmy, że narzędzia, którymi A posługuje się przy budowie, noszą na sobie pewne znaki. Gdy A pokaże pomocnikowi taki znak, ów przynosi opatrzone nim narzędzie.

W taki oto sposób, i podobnie, nazwa oznacza rzecz i jest rzeczy nadawana. — W trakcie filozofowania często okaże się pożyteczne powiedzieć sobie: nazywanie czegoś jest czymś podobnym do przymocowywania do rzeczy tabliczki z nazwą.

16. A jak to jest z próbkami kolorów, które osoba A pokazuje osobie B — czy należą one do języka? Cóż, jak kto woli. Do języka mówionego nie należą; ale gdy powiadam komuś: „wymów słowo 'to'“, wtedy owo „to“ zaliczysz jeszcze do zdania. A przecież rola jego jest zupełnie podobna do tej, jaką w grze językowej (8) odgrywają próbki kolorów; jest ono bowiem wzorem tego, co ów drugi ma wymówić.

Będzie czymś najnaturalniejszym i wprowadzi najmniej zamieszania, jeżeli próbki i wzorce zaliczymy do narzędzi języka.

(Uwaga o zaimku zwrotnym „to zdanie“.)

17. Można powiedzieć, że w języku (8) występują różne części mowy. Funkcje wyrazów „płyta“ i „kostka“ są bowiem do siebie bardziej podobne niż funkcje wyrazów „płyta“ i „d“. Ale grupowanie słów wedle rodzajów zależć będzie od celów podziału — i od naszych skłonności.

Pomyśl o przeróżnych punktach widzenia, wedle których można wydzielać rodzaje narzędzi. Albo rodzaje figur szachowych.

18. Nie przejmuj się tym, że języki (2) i (8) składają się wyłącznie z rozkazów. Jeżeli chcesz powiedzieć, że są one wskutek tego niekompletne, to zastanów się, czy nasz

język jest kompletny; — czy był nim, zanim włączono doń symbolikę chemiczną i symbolikę rachunku różniczkowego. Są one bowiem niejako przedmieściami naszego języka. (A od ilu domów, czy ulic, miasto zaczyna być miastem?) Na język nasz można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami.

19. Łatwo można wyobrazić sobie język, który składałby się tylko z rozkazów i meldunków z placu boju. — Albo język składający się jedynie z pytań oraz jakiegoś wyrazu potaknięcia i zaprzeczenia. I mnóstwo innych. — A wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia.

Ale jak to jest: czy okrzyk „Płyta!“ w przykładzie (2) jest zdaniem, czy wyrazem? — Jeżeli jest wyrazem, to nie ma jednak tego samego znaczenia, co równobrzmiący z nim wyraz naszego zwykłego języka, gdyż w § 2 jest to przecież wykrzyknik. Jeżeli jednak jest zdaniem, to przecież nie jest eliptycznym zdaniem „Płyta!“ naszego języka. — Co do pytania pierwszego, to okrzyk „Płyta!“ można uznać i za wyraz, i za zdanie; najtrafniej może za 'zdanie zdegenerowane' (tak jak się mówi o zdegenerowanej hiperboli), gdyż tym właśnie jest nasze zdanie 'eliptyczne'. — Ale przecież to ostatnie jest tylko skróconą postacią zdania: „Przynieś mi płytę!“, tego zaś zdania w przykładzie (2) nie ma. — Czemu jednak nie miałbym, na odwrót, uznać zdania: „Przynieś mi płytę!“ za wydłużenie zdania: „Płyta!“? — Ponieważ ten, kto woła: „Płyta!“, ma właściwie na myśli: „Przynieś mi płytę!“. — Ale jak to robisz, iż mówiąc: „Płyta!“ masz tamto na myśli? Czy przepowiadasz sobie

wewnętrznie owo zdanie bez skrótów? I czemu chcąc powiedzieć, co ktoś ma na myśli, gdy woła „płyta!“, miałbym przekładać to wyrażenie na jakieś inne? A jeżeli znaczą one to samo, to czemu nie rzec: „Gdy on mówi 'Płyta!', to chce powiedzieć 'Płyta!'“? Albo: czemu nie miałbyś móc mieć na myśli „Płyta!“, skoro możesz mieć na myśli: „Przynies mi płytę“? — Ale przecież gdy wołam „Płyta!“, to chcę, *żeby mi przyniósł płytę!* — Zapewne, ale czyż owo 'chcenie tego' polega na tym, że pod jakąś postacią myślisz inne zdanie niż to, które wypowiadasz?

20. Ale teraz wydaje się, że gdy ktoś powiada: „Przynies mi płytę!“, to mógłby przecież rozumieć to wyrażenie jako *jeden* długi wyraz: odpowiednio do pojedynczego wyrazu „Płyta!“. — Czy można je zatem rozumieć raz jako *jeden* wyraz, a raz jako cztery? A jak rozumie się je zazwyczaj? — Sądzę, że tutaj bylibyśmy skłonni rzec: jako złożone z *czterech* wyrazów rozumie my zdanie to wtedy, gdy używamy go w opozycji do innych zdań, takich jak: „Podaj mi płytę“, „Podaj *mu* płytę“, „Przynies *dwie* płyty“ itd., a więc w przeciwieństwie do zdań, które zawierają słowa naszego rozkazu w innych połączeniach. — Na czym jednak polega owo użycie zdania w opozycji do innych zdań? Czy zdania te np. jakoś mu przy tym majaczą? I czy *wszystkie*? I czy *podczas* mówienia owego zdania, czy też przedtem lub potem? — Nie! Choć wyjaśnienie takie nas pociąga, to jednak starczy chwila zastanowienia się nad tym, co się tu rzeczywiście dzieje, by dostrzec, że znaleźliśmy się na fałszywym tropie. Powiadamy, że użyliśmy rozkazu w opozycji do innych zdań, ponieważ *nasz język* możliwość owych zdań zawiera. Kto naszego języka nie rozumie — jak obcokrajowiec, który nieraz

słyszał dawanie rozkazu „Przynies mi płytę!“ — mógłby sądzić, że cała ta seria dźwięków stanowi jeden wyraz, odpowiadający, dajmy na to, wyrazowi „blok“ w jego języku. Gdyby potem rozkaz ten dawał sam, to wymawiałby go może inaczej, my zaś rzeklibyśmy: wymawia ten rozkaz tak dziwnie, ponieważ bierze go za *jedno* słowo. — Ale czy zatem, gdy go wymawia, nie dzieje się w nim jeszcze coś innego — coś, co odpowiadałoby ujęciu przezeń zdania jako *jednego* wyrazu? — Może dzieć się w nim to samo, ale również i coś innego. Cóż dzieje się w tobie, gdy dajesz taki rozkaz; czy *wymawiając* go uświadamiasz sobie, że składa się z czterech wyrazów? Zapewne, *władasz* przecież tym językiem — do którego należą również owe inne zdania — ale czy owo władanie jest czymś, co *'się dzieje'* podczas gdy wypowiadasz to zdanie? — Wszak już przyznałem: ujmując zdanie inaczej, obcy prawdopodobnie inaczej je też wypowie; ale to, co określamy jako błędne ujęcie, nie *musi* polegać na czymś, co towarzyszyłoby wypowiedzianiu rozkazu.

Zdanie nie dlatego jest 'eliptyczne', iż pomija coś, co wypowiadając je mamy na myśli, lecz dlatego, że zostało skrócone — w stosunku do określonego wzorca naszej gramatyki. — Można by tu wprawdzie oponować: „Przyznajesz, że zdanie skrócone i zdanie nieskrócone mają ten sam sens. — Jakież więc sens posiadają? Czyż nie ma on jakiegoś wyrazu słownego?“. — Ale czy jednakowy sens zdań nie polega na ich jednakowym *użyciu*? — (Rosjanie zamiast: „Cegła jest czerwona“ mówią: „Cegła czerwona“; czy brak im w sensie spójki, czy może dodają ją w *myśli*?)

21. Wyobraź sobie grę językową, w której na pytanie osoby A osoba B melduje liczbę leżących w stosie płyt lub

kostek albo kolor i kształt bloków znajdujących się tam a tam. — Meldunek taki mógłby więc brzmieć: „Pięć płyt“. Na czym polega tu różnica między meldunkiem lub stwierdzeniem „Pięć płyt“ a rozkazem „Pięć płyt!?!“ — Cóż, na roli, jaką wypowiedzenie tych słów pełni w grze językowej. Ale i ton, jakim zostaną wypowiedziane, będzie pewnie inny, a także mina i jeszcze to i owo. Można sobie jednak również wyobrazić, że ton będzie taki sam — gdyż rozkazy i meldunki mogą być wypowiedzane w *rozmaitych* tonach i z *rozmaitymi* minami — i że różnica leży jedynie w użyciu. (Zapewne słów „stwierdzenie“ i „rozkaz“ moglibyśmy też używać dla oznaczania gramatycznej formy zdań i intonacji; tak jak „Czyż pogoda nie jest dziś wspaniała?“ nazywamy pytaniem, choć użyte zostało jako stwierdzenie.) Można by wyobrazić sobie język, w którym *wszystkie* stwierdzenia miałyby postać i intonację pytań retorycznych; albo każdy rozkaz — postać pytania: „Czy zechciałbyś to zrobić?“. Być może rzekłoby się wtedy: „To, co powiedział, ma postać pytania, ale w rzeczywistości jest rozkazem“ — tzn. w praktyce języka pełni funkcję rozkazu. (Podobnie mawia się: „Zrobisz to“ nie jako proroctwo, lecz jako rozkaz. Co sprawia, że jest tym, a co, że tamtym?)

22. Pogląd Fregego, że w każdym stwierdzeniu zawarta jest supozycja, która jest właśnie tym, co się stwierdza, opiera się właściwie na istniejącej w naszym języku możliwości zapisu każdego zdania oznajmującego w postaci „stwierdza się, że to a to jest faktem“. — Ale w naszym języku: „Że to a to jest faktem“ właśnie nie jest zdaniem — nie jest jeszcze *posunięciem* w grze językowej. A jeśli zamiast: „Stwierdza się, że...“ napiszemy: „Stwierdza się: to a to jest faktem“, to słowa „Stwierdza się“ będą po prostu zbyteczne.

Równie dobrze każde twierdzenie moglibyśmy pisać w postaci pytania, dodawszy doń przytaknięcie, np.: „Czy pada? Tak!“. Czy znaczyłoby to, że w każdym twierdzeniu tkwi pewne pytanie?

Wolno nam, rzecz jasna, używać znaku asercji np. w opozycji do znaku zapytania; albo chcąc odróżnić twierdzenia od fikcji lub od supozycji. Błędem jest tylko sądzić, że twierdzenie składa się wobec tego z dwu aktów: z rozważania i ze stwierdzania (przydawania wartości logicznej itp.); i że spełniamy te akty według znaku zdaniowego mniej więcej tak, jak śpiewamy według nut. Do śpiewania z nut można porównywać głośne lub ciche czytanie napisanego zdania, ale nie 'rozumienie' (myślenie) czytanego zdania.

Znak asercji Fregego akcentuje *początek zdania*. Pełni on zatem funkcję podobną do funkcji końcowej kropki. Znak ten odróżnia cały okres zdaniowy od zdania w okresie. Gdy słyszę, że ktoś mówi „pada“, a nie wiem, czy usłyszałem początek, czy też koniec okresu zdaniowego, to owo zdanie nic mi jeszcze nie mówi.

23. Lecz ile jest rodzajów zdań? Stwierdzenie, pytanie i rozkaz? — Istnieje *niezliczona* ich ilość: niezliczona ilość sposobów użycia tego wszystkiego, co zwiemy „znakiem“, „słowem“, „zdaniem“. I mnogość ta nie jest czymś stałym, raz na zawsze danym; powstają bowiem, można rzec, nowe typy języka, nowe gry językowe, a inne stają się przestarzałe i idą w zapomnienie. (*Pewien przybliżony obraz* tego dać nam mogą przemiany matematyki.)

Termin „*gra językowa*“ ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia.

Uprzytomnij sobie mnogość gier językowych na takich oto, i innych, przykładach:

- rozkazywać i działać wedle rozkazu —
 opisywać przedmiot z wyglądu albo według pomiarów —
 sporządzać przedmiot wedle opisu (rysunku) —
 zdawać sprawę z zajścia —
 snuć domysły na temat zajścia —
 wysunąć hipotezę i sprawdzać ją —
 przedstawiać wyniki eksperymentu za pomocą tabel i wykresów —
 wymyślić historyjkę; i czytać ją —
 odgrywać coś jak w teatrze —
 śpiewać w korowodzie tanecznym —
 odgadywać zagadki —
 powiedzieć dowcip; opowiadać —
 rozwiązywać zwykle zadania rachunkowe —
 przekładać z jednego języka na inny —
 prosić, dziękować, przeklinać, witać, modlić się.

Ciekawe byłoby porównać mnogość narzędzi językowych i sposobów ich użycia, mnogość rodzajów słów i zdań, z tym, co o budowie języka mówili logicy. (A także autor *Traktatu logiczno-filozoficznego*.)

24. Kto nie ma przed oczami mnogości gier językowych, skłonny będzie stawiać takie oto pytania: „Co to jest pytanie?“. — Czy jest to stwierdzenie, że tego a tego nie

Wyobraźmy sobie obraz przedstawiający boksera w określonej postawie zawodniczej. Obrazu tego można użyć, by zakomunikować komuś jak ma stać, jak ma się trzymać; albo jak się trzymać nie powinien; albo jak pewien określony człowiek tam a tam stał; albo itd. itd. Obraz ten można by (mówiąc chemicznie) nazwać rodnikiem zdania. Zapewne podobnie wyobrażał sobie Frege „supozycję“.

wiem, czy też stwierdzenie, iż pragnę, by mi ktoś zechciał powiedzieć...? A może jest to opis mego psychicznego stanu niepewności? — I czy okrzyk: „Pomocy!“ jest takim opisem?

Pamiętaj, jak rozmaite rzeczy nazywa się „opisami“: opis położenia bryły przez jej współrzędne, opis wyrazu twarzy, opis wrażenia dotykowego, opis nastroju.

Zwykłą formę pytającą można wprowadzić zastąpić formą konstatacji lub opisu: „Chcę wiedzieć, czy ...“ albo: „Mam wątpliwości, czy ...“ — ale dzięki temu różne gry językowe wcale nie staną się sobie bliższe.

Znaczenie takich możliwości przekształceń — np. wszelkich zdań oznajmujących w zdania zaczynające się klauzulą „Myślę“ albo „Sądzę“ (a więc niejako w opisy *mego* życia wewnętrznego) — ujawni się wyraźniej w innym miejscu. (Solipsyzm.)

25. Powiada się czasem: zwierzęta nie mówią, bo brak im odpowiednich zdolności umysłowych. To zaś znaczy: „nie myślą, a zatem nie mówią“. Ale: one po prostu nie mówią. Albo lepiej: nie używają języka — jeżeli pominąć najprymitywniejsze formy językowe. — Rozkazywać, pytać, opowiadać, gawędzić należy tak samo do naszej historii naturalnej, jak chodzić, jeść, pić, bawić się.

26. Sądzi się, że nauka języka polega na nazywaniu przedmiotów, a mianowicie: ludzi, kształtów, barw, bólów, nastrojów, liczb itd. Jak się rzekło — nazywanie jest czymś podobnym do przytwierdzenia tabliczki z nazwą. Można to określić jako przygotowanie do użycia słowa. Ale *do czego* jest to przygotowanie?

27. „Nazywamy rzeczy, a następnie możemy o nich mówić; odnosić się do nich w naszej mowie“. — Jak gdyby z aktem nazwania dane już było to, co będziemy robić dalej. Jak gdyby było tylko coś jednego, co nazywa

się „mówieniem o rzeczach“. Tymczasem zaś za pomocą naszych zdań robimy rzeczy najróżniejsze. Pomyślmy o samych tylko wykrzyknikach, z ich zupełnie różnymi funkcjami.

Wody!
 Precz!
 Au!
 Pomocy!
 Pięknie!
 Nie!

Czy nadal skłonny jesteś uznawać te wyrazy za „nazwy przedmiotów“?

W językach (2) i (8) nie było czegoś takiego, jak zapytywanie o nazwę. Pytanie takie wraz z jego korelatem — objaśnieniem ostensywnym — stanowią, można by rzec, osobną grę językową. Znaczy to właściwie: tak się nas wychowuje, tresuje, byśmy pytali: „Jak to się nazywa?“ — po czym następuje nazwanie. Istnieje też taka gra językowa: wymyślić dla czegoś nazwę. Czyli powiedzieć: „To się nazywa...“, i tu użyć owej nowej nazwy. (W ten sposób dzieci nazywają np. swoje lalki, a potem mówią o nich i do nich. Weź też od razu pod uwagę, jak swoiste jest użycie imienia osoby, którym ją *przywołujemy!*)

28. Otóż można ostensywnie definiować imiona osób, nazwy barw, nazwy substancji, liczebniki, nazwy stron świata itd. Definicja liczby dwa „to znaczy 'dwa'“ — ze wskazaniem dwu orzechów — jest zupełnie dokładna. — Ale jakżeż można definiować dwójkę w taki sposób? Ten, komu się ową definicję podaje, nie będzie przecież wiedział, *co* chce się nazwać przez „dwa“; gotów przypuścić, że nazywasz tak *tę* oto grupę orzechów! — *Może* tak przypuszczać; ale może jednak przypuszczać tak nie będzie. Mógłby przecież, na odwrót, nazwę nadaną tej

grupie orzechów zrozumieć mylnie jako nazwę liczby. A równie dobrze mógłby potraktować ostensywnie objaśniane imię osoby jako nazwę barwy, jako określenie rasy, a nawet jako nazwę strony świata. Znaczy to, że definicję ostensywną *zawsze* można zinterpretować i tak, i inaczej.

29. Powie ktoś może: Dwójkę można zdefiniować ostensywnie tylko w *ten* sposób: „ta liczba nazywa się 'dwa'“. Słowo „liczba“ wskazuje tu bowiem, w jakim *miejscu* języka, gramatyki, umieszczamy ten wyraz. Znaczy to jednak, że słowo „liczba“ wymaga uprzedniego objaśnienia, jeżeli nasza definicja ostensywna ma być zrozumiana. W definicji słowo „liczba“ miejsce to — stanowisko, na którym wyraz ustawiamy — istotnie wskazuje. Możemy też zapobiegać nieporozumieniom mówiąc: „Ta barwa zwie się tak a tak“, „Ta długość zwie się tak a tak“ itd. To znaczy: niekiedy uniknie się przez to nieporozumień. Ale czyż słowa „barwa“ lub „długość“ dają się ujmować tylko tak? — Cóż, trzeba je po prostu objaśniać. — A więc objaśniać za pomocą innych słów! A jak wygląda ostatnie objaśnienie w tym łańcuchu? (Nie mów, że „nie ma 'ostatniego' objaśnienia“. Byłoby to bowiem akurat tak, jak gdybyś chciał rzec: „Nie ma ostatniego domu na tej ulicy; zawsze da się jeszcze jakiś dobudować“.)

Czy słowo „liczba“ potrzebne jest w ostensywnej definicji dwójki, zależy od tego, czy ktoś pojmie ją bez tego słowa inaczej niż sobie tego życzymy. To zaś będzie chyba zależało od okoliczności, w jakich się ją daje, i od człowieka, któremu się ją daje.

To zaś, jak 'pojął' on owo objaśnienie, ujawni się w tym, jaki użytek zrobi z objaśnionego wyrazu.

30. Można by zatem rzec: definicja ostensywna objaśnia użycie — znaczenie — wyrazu wtedy, gdy jest już jasne,

jaką rolę wyraz ów winien w ogóle pełnić w języku. Gdy zatem wiem, że ktoś chce mi objaśnić pewne oznaczenie barwy, to definicja ostensywna: „To nazywamy 'sepią'“ pomoże mi w zrozumieniu wyrazu. — Można tak rzec wtedy, gdy się pamięta, że ze słowami „wiedzieć“ czy „być jasnym“ wiązać się teraz będą rozmaite kwestie.

Trzeba już coś wiedzieć (lub umieć), by móc pytać o nazwę. Ale co trzeba wiedzieć?

31. Gdy pokaże się komuś figurę króla szachowego i powie: „To jest król szachowy“, to nie objaśni mu się przez to sposobu jej użycia — chyba że zna on już reguły gry z wyjątkiem ostatniego szczegółu: kształtu figury króla. Można wyobrazić sobie, że poznał on reguły gry, choć nigdy żadnej prawdziwej figury mu nie pokazywano. Kształt figury odpowiada tu brzmieniu lub wyglądowi słowa.

Ale można też wyobrazić sobie, że ktoś nauczył się grać, choć nie uczył się żadnych reguł ani ich nie formułował. Przyglądając się poznał on najpierw najprostsze gry tego

Czy dla objaśnienia wyrazu „czerwone“ można by wskazać coś *nieczerwonego*? Byłoby to tak, jakbyśmy mieli komuś, kto nie zna polskiego, objaśnić słowo „skromny“, wskazując w tym celu jakiegoś aroganta i mówiąc: „Ten *nie* jest skromny“. Nie jest żadnym argumentem przeciwko takiemu sposobowi objaśniania to, iż jest on wieloznaczny. Każde objaśnienie może zostać źle zrozumiane.

Można by natomiast zapytać: Czy mamy nazywać to jeszcze „objaśnianiem“? — Odgrywa ono bowiem w rachunku naturalnie inną rolę niż to, co nazywamy zwykle „ostensywnym objaśnieniem“ wyrazu „czerwone“; także wtedy, gdyby miało te same praktyczne skutki, ten sam *wpływ* na uczącego się.

typu, co szachy, a potem przechodził do coraz to bardziej skomplikowanych. Jemu też można by dać wyjaśnienie: „To jest król“ — np. pokazując figury szachowe o niezwykłym dla niego kształcie. Ale i to wyjaśnienie poucza o sposobie użycia figury tylko dzięki temu, że miejsce — by tak rzec — na którym ją postawiono, było już przygotowane. Albo też: wtedy tylko powiemy, że było ono pouczeniem o sposobie użycia, gdy miejsce jest już przygotowane. A jest ono przygotowane nie dlatego, że ten, komu dajemy wyjaśnienie, zna już reguły, lecz dlatego, że opanował on już jakąś grę w innym sensie.

Rozważ jeszcze i taki przypadek: objaśniam komuś grę w szachy, i zaczynam od tego, że wskazując pewną figurę powiadam: „To jest król; można nim poruszać tak a tak itd., itd.“. — W tym wypadku powiemy: słowa „To jest król“ (albo: „To nazywa się król“) są tylko wtedy objaśnieniem wyrazu, gdy uczący się już skądinąd 'wie, co to jest figura w grze'. Gdy więc grywał już np. w inne gry, albo się grze innych 'ze zrozumieniem' przypatrywał — *i temu podobne*. Również tylko wtedy będzie mógł podczas nauki gry pytać dorzecznice: „Jak to się nazywa?“ — ta mianowicie figura do gry.

Można rzec: tylko ten pyta sensownie o nazwę, kto potrafi już coś z nią począć.

Możemy sobie bowiem również wyobrazić, że zapytany odpowie: „Sam ustal nazwę“ — i teraz pytający musiałby całą resztę wziąć na siebie.

32. Przybysz w obcym kraju uczy się czasem języka krajowców poprzez dawane mu przez nich objaśnienia ostensywne; sens tych objaśnień często będzie musiał *zga-dywać* i czasem odgadnie go trafnie, a czasem nie.

I teraz można chyba rzec: Augustyn opisuje naukę mowy ludzkiej tak, jak gdyby dziecko było przybyszem w obcym

kraju, nie rozumiejącym tamtejszej mowy; czyli tak, jak gdyby znało już pewien język, tyle że nie ten. Albo też: tak, jak gdyby dziecko umiało już *myśleć*, tylko nie umiało jeszcze mówić. A „myśleć“ znaczyłoby tu mniej więcej: mówić do siebie samego.

33. Cóż jednak, gdy ktoś odpowie: „Nie jest prawdą, że aby zrozumieć definicję ostensywną trzeba grę językową mieć już opanowaną; należy tylko — rzecz jasna — wiedzieć (lub odgadnąć) co objaśniający wskazuje! Czy więc np. kształt przedmiotu, czy jego barwę, liczebność itd., itd.”. — A na czym to polega — 'wskazać kształt', 'wskazać barwę'? Wskaż kawałek papieru! — A teraz wskaż jego kształt — teraz barwę — teraz liczebność (to brzmi dziwnie)! — No więc, jak to zrobiłeś? — Powiesz, że wskazując miałeś za każdym razem co innego 'na myśli'. A gdy spytam, jak to się odbywa, odpowiesz, że skupiałeś swą uwagę na barwie, kształcie itd. Ale teraz pytam ponownie, jak *to* się odbywa.

Pomyśl, że ktoś wskazuje wagę i mówi: „Spójrz na ten wspaniały błękit! — kształt nie gra roli“. Albo: „Spójrz na ten wspaniały kształt! — barwa nie ma znaczenia“. Nie ulega wątpliwości, że stosując się do tych zaleceń zrobisz za każdym razem *co innego*. Ale czy zawsze robisz *to samo*, gdy kierujesz swą uwagę na barwę? Przedstaw sobie tylko rozmaite przypadki! Zaznaczę jedynie kilka z nich:

„Czy ten błękit jest taki sam, jak tamten? Czy widzisz jakąś różnicę?“ —

Mieszasz farby i mówisz: „Ten błękit nieba trudno utrafić“.

„Robi się ładnie, już znowu widać błękit nieba!“

„Popatrz, jak różne wrażenie sprawiają te dwa błękity!“

„Widzisz tam tę błękitną książkę? Przynies ją“

„Ten błękitny sygnał świetlny oznacza ...“

„Jakże się ten błękit nazywa? — czy to jest 'indygo'?“

Niekiedy kierujemy uwagę na barwę zasłaniając kontur ręką albo nie kierując nań spojrzenia; lub też wpatrując się w przedmiot i usiłując sobie przypomnieć, gdzieśmy już tę barwę widzieli.

Na kształt kieruje się uwagę czasem w ten sposób, że się go odrysowuje, czasem — mrużąc oczy, tak, by barwa nie była wyraźnie widoczna itd., itd. Chcę powiedzieć: takie i temu podobne rzeczy dzieją się *podczas* 'kierowania uwagi na to a to'. Ale nie jest to jedyne, co pozwala nam rzec, że ktoś kieruje swą uwagę na kształt, na barwę itd. Tak samo ruch szachowy nie polega jedynie na tym, że się tak a tak przesunie figurę na szachownicy — ale także nie na myślach i przeżyciach grającego, które ruchowi temu towarzyszą, lecz na okolicznościach, które nazywamy „rozgrywaniem partii szachów“, „rozwiązywaniem problemu szachowego“ itp.

34. Przypuśćmy jednak, że ktoś powie: „Zawsze robię to samo, gdy kieruję swą uwagę na kształt: wodzę wzrokiem po konturze i odczuwam przy tym...“. I przypuśćmy, że daje on komuś innemu objaśnienie ostensywne: „To się nazywa 'koło'“, „wskazując — z wszystkimi owymi przeżyciami — jakiś okrągły przedmiot — czy ów drugi nie może mimo wszystko zrozumieć tego objaśnienia inaczej — nawet wtedy, gdy widzi, że objaśniający wodzi wzrokiem po kształcie, i nawet wtedy, gdy czuje to samo, co on? To znaczy: 'zrozumienie' to może polegać również na tym, jaki zrobi on teraz z objaśnionego słowa użytek, co np. wskaże otrzymawszy rozkaz: „Wskaż jakieś koło!“ — Albowiem ani zwrot: „objaśnienie tak a tak pomyśleć“, ani też zwrot: „objaśnienie tak a tak rozumieć“, nie ozna-

czają procesów, które towarzyszyłyby dawaniu i słuchaniu objaśnień.

35. Jest wprawdzie coś takiego, co można by nazwać „przeżyciami charakterystycznymi“ np. dla wskazywania kształtu. Dajmy na to, przy wskazywaniu — wodzenie palcem lub wzrokiem po konturze. — Ale tak jak nie dzieje się *to* w każdym wypadku, gdy myślimy o kształcie, tak też nie w każdym takim wypadku zachodzi tu jakikolwiek inny charakterystyczny proces. — A nawet gdyby proces taki we wszystkich wypadkach się powtarzał, to i tak zależałoby od okoliczności — tzn. od tego, co dzieje się przed wskazaniem i po nim — czy powiemy, że: „On wskazał kształt, a nie kolor“.

Słowa: „wskazać kształt“, „myśleć o kształcie“ itp. nie będą bowiem użyte tak, jak *te* oto: „wskazać tę książkę“ (a nie tamtą), „wskazać krzesło, a nie stół“ itd. — Albowiem pomyśl tylko, jak inaczej *uczymy się* używania słów: „wskazać tę rzecz“, „wskazać tamtą rzecz“, a z drugiej strony słów: „wskazać barwę, a nie kształt“, „myśleć o barwie“ itd., itd.

Jak się rzekło, w niektórych wypadkach, zwłaszcza przy wskazywaniu 'kształtu' lub 'liczebności', mamy istotnie do czynienia z charakterystycznymi przeżyciami i sposobami wskazywania — charakterystycznymi, ponieważ powtarzają się one często (nie zawsze), gdy kształt lub liczebność zostają 'pomyślane'. Ale czy znasz również jakieś przeżycie charakterystyczne dla wskazywania figury do gry — jako *figury do gry*? A jednak można powiedzieć: „Chodziło mi o to, że ta *figura do gry* zwie się 'król', a nie ten oto kawałek drewna, który wskazuję“. (Rozpoznawać, życzyć sobie, przypominać sobie itp.)

36. Otóż robimy tutaj to, co robimy w tysiącu podobnych wypadków: ponieważ nie potrafimy podać *określonej*

czynności fizycznej, która nazywałaby się wskazywaniem kształtu (w przeciwieństwie np. do wskazywania barwy), powiadały, że słowem tym odpowiada pewna czynność *psychiczna*.

Gdzie język nasz każe nam domniemywać jakieś ciało, a gdzie żadnego ciała nie ma, tam — chcielibyśmy rzec — jest *duch*.

37. Czym jest związek między nazwą i tym, co nazwane? — Właśnie, *czym?* Popatrz na grę językową (2) albo na jakąś inną! — tam można zobaczyć na czym mniej więcej ten związek polega. Związek ten może, między wieloma innymi, polegać i na tym, iż usłyszenie nazwy przywołuje przed oko naszej duszy obraz nazwanego przedmiotu, a także między innymi i na tym, że nazwa jest na przedmiocie nazwanym napisana, albo że podczas wskazywania owego przedmiotu zostanie wypowiedziana.

38. Ale co np. oznacza wyraz „to“ w grze językowej (8), albo w objaśnieniu ostensywnym: „To nazywa się...“? — Jeżeli nie chcemy wprowadzać zamętu, to najlepiej nie mówić wcale, że ów wyraz coś oznacza. — Dziwnym sposobem o wyrazie „to“ powiedziano kiedyś, że on to jest *prawdziwą* nazwą. Wszystko, co zazwyczaj określamy mianem „nazwy“, jest nią jedynie w jakimś niedokładnym i przybliżonym sensie.

Jak to się odbywa: *rozumienie* słów: „To jest niebieskie“ raz jako wypowiedź o wskazywanym właśnie przedmiocie, a raz jako objaśnienie wyrazu „niebieskie“? A więc w drugim wypadku rozumie się je właściwie jako: „To nazywa się 'niebieskie'“. — Czy można zatem raz rozumieć wyraz „jest“ jako „nazywa się“, a wyraz „nie-

Osobliwy ten pogląd płynie ze skłonności do sublimowania logiki naszego języka — jak by to można było określić. A właściwa odpowiedź brzmi: „Nazwą“ nazywamy rzeczy *bardzo różne*; wyraz „nazwa“ charakteryzuje wiele różnych i rozmaicie ze sobą spokrewnionych sposobów użycia danego słowa; ale nie należy do nich sposób użycia słowa „to“.

Prawdą jest, że często — np. w definicji ostensywnej — rzecz nazwaną wskazujemy, wypowiadając przy tym jej nazwę. I podobnie — np. w definicji ostensywnej — wypowiadamy wyraz „to“, wskazując zarazem pewną rzecz. Często też nazwa i wyraz „to“ zajmują w kontekście zdania to samo miejsce. Jednakże dla nazwy jest właśnie charakterystyczne, że objaśnia się ją za pomocą ostensywnego: „To jest N“ (albo: „To nazywa się 'N'“). A czy objaśniamy również: „To nazywa się 'to'“ albo: „To oto nazywa się 'to'“?

Wiąże się to z ujęciem nazywania jako pewnego, by tak rzec, tajemniczego zjawiska. Nazywanie jawi się nam

bieskie“ jako „niebieskie“ — a drugim razem owo „jest“ rzeczywiście jako „jest“?

Może się też zdarzyć, że z tego, co było pomyślane jako informacja rzeczowa, ktoś wyłowi objaśnienie słowa. (*Na marginesie*: kryje się tutaj brzemienisty w następstwa przesąd.)

Czy mogę przez słowo „bububu“ rozumieć: „Jeżeli nie będzie deszczu, to pójdę na spacer“? — Coś przez coś rozumieć mogę tylko w jakimś języku. Widać stąd jasno, że gramatyka zwrotu: „coś przez coś rozumieć“ nie jest podobna do gramatyki zwrotu: „coś sobie przedstawiać“ itp.

jako *osobliwy* związek słowa z przedmiotem. — I taki osobliwy związek rzeczywiście zachodzi, mianowicie wtedy, gdy chcąc dojść stosunku między nazwą i nazwanym filozof wpatruje się w jakiś przedmiot i powtarza przy tym niezliczoną ilość razy pewną nazwę albo i wyraz „to“. Problemy filozoficzne powstają bowiem wtedy, gdy język *świętuje*. *Wówczas* istotnie można sobie uroić, jakoby nazywanie było jakimś przedziwnym aktem psychicznym, niejako chrztem przedmiotu. Tak też wyraz „to“ można mówić jak gdyby *do* przedmiotu, *zwracać się* nim do niego — osobliwe użycie owego wyrazu, zdarzające się bodaj tylko przy filozofowaniu.

39. Skądże jednak bierze się pomysł, by nazwę zrobić właśnie z tego słowa, które najwyraźniej żadną nazwą *nie* jest? — Właśnie stąd. Kusi nas bowiem, by przeciwko temu, co uchodzi zwykle za „nazwę“, wysunąć zastrzeżenie; można wyrazić je tak: *nazwa powinna właściwie oznaczać coś prostego*. Można by to uzasadnić mniej więcej tak: Imieniem własnym w zwykłym sensie jest np. wyraz „Nothung“. Miecz Nothung składa się z części w określony sposób ze sobą połączonych. Jeżeli będą połączone inaczej, to Nothung nie będzie istniał. Ale zdanie: „Nothung ma ostrą głownię“ ma oczywiście *sens*, wszystko jedno czy Nothung jest jeszcze cały, czy też już strzaskany. Jeśli jednak „Nothung“ jest nazwą pewnego przedmiotu, to gdy Nothung jest strzaskany, przedmiotu tego już nie ma; a ponieważ nazwie nie odpowiadałby wtedy żaden przedmiot, nie miałaby ona znaczenia. Ale wówczas w zdaniu: „Nothung ma ostrą głownię“ występowałby wyraz pozbawiony znaczenia, wobec czego zdanie to nie miałoby sensu. A tymczasem ma ono sens; zatem wyrazom, z których się składa, coś musi zawsze odpowiadać. Tak więc podczas analizy sensu musi zniknąć wyraz

„Nothung“, w jego miejscu zaś pojawić się winny słowa nazywające coś prostego. Te właśnie słowa słusznie będziemy nazywać prawdziwymi nazwami.

40. Pomówmy najpierw o *tym* punkcie owego rozumowania: że słowo nie ma znaczenia, jeżeli nic mu nie odpowiada. — Jest rzeczą ważną, by skonstatować, że wyraz „znaczenie“ używa się wbrew językowi, jeżeli oznacza się nim rzecz, która słowu 'odpowiada'. Myli się bowiem wtedy znaczenie nazwy z jej *nosicielem*. Gdy umiera pan N. N., to powiadamy, że umiera nosiciel imienia, a nie, że umiera znaczenie imienia. Powiedzenie czegoś takiego byłoby niedorzecznością, bo gdyby nazwa przestawała mieć znaczenie, to powiedzenie: „Pan N. N. zmarł“ nie miałoby sensu.

41. W § 15 wprowadziliśmy do języka (8) imiona własne. Przypuśćmy teraz, że narzędzie o nazwie „N“ połamało się. Osoba A nie wie o tym i daje osobie B znak „N“. Czy znak ten ma teraz znaczenie, czy nie ma? — Co B ma zrobić, otrzymawszy ów znak? — Na ten temat niczego nie ustaliliśmy. Można by spytać: co robi on *faktycznie*? Cóż, być może stanie bezradnie albo pokaże osobie A połamane kawałki. Tutaj *można by* rzec: „N“ zostało pozbawione znaczenia; zaś zwrot ten oznaczałby że znak „N“ nie ma już teraz w naszej grze językowej zastosowania (chyba że nadamy mu jakieś nowe). „N“ mogłoby utracić znaczenie także przez to, że z jakiegoś powodu oznaczylibyśmy owo narzędzie inaczej, nie posługując się już więcej w grze językowej znakiem „N“. — Ale można sobie pomyśleć i taką umowę, wedle której, gdy narzędzie jest połamane, a osoba A daje jego znak, wówczas osoba B w odpowiedzi wrusza tylko ramionami. — Tym samym — można by rzec — rozkaz „N“ wchodzi do gry językowej nawet wtedy, gdy narzędzie

owo już nie istnieje; a znak „N“ zachowuje znaczenie także wtedy, gdy przestaje istnieć jego nosiciel.

42. A może w grze tej mają znaczenie i takie nazwy, których *nigdy* do żadnego narzędzia nie stosowano? — Przypuśćmy, że znakiem takim jest „X“, i że osoba A daje go osobie B — cóż, takie znaki też mogłyby się znaleźć w grze językowej, a osoba B mogłaby ewentualnie i na nie odpowiadać wzruszeniem ramion. (Można by to sobie wyobrazić jako swego rodzaju rozrywkę tych dwojga.)

43. *Wielką* klasę przypadków, w których stosuje się słowo „znaczenie“ — choć nie *wszystkie* jego zastosowania — można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku.

Znaczenie nazwy zaś objaśnia się niekiedy przez wskazanie jej *nosiciela*.

44. Powiedzieliśmy: zdanie „Nothung ma ostrą głownię“ ma sens nawet wtedy, gdy Nothung jest już straszony. Otóż jest tak dlatego, że w owej grze językowej używa się nazwy także pod nieobecność jej nosiciela. Można sobie jednak wyobrazić grę językową, w której nazw (tzn. znaków, które też z pewnością uznalibyśmy za „nazwy“) używa się tylko w obecności nosiciela; a więc można je *zawsze* zastąpić zaimkiem wskazującym w połączeniu ze wskazującym gestem.

45. Wskazujące „to“ nie może nigdy utracić nosiciela. Można by rzec: „Póki istnieje jakieś *To*, póty wyraz 'to' ma też znaczenie, obojętnie, czy owo *to* jest proste, czy złożone“. — Jednak wcale nie dzięki temu wyraz ów staje się nazwą. Wprost przeciwnie: nazwy nie używa się bowiem z gestem wskazującym, lecz się ją jedynie przez taki gest objaśnia.

46. O cóż w końcu chodzi, gdy mawia się, że nazwy oznaczają właściwie coś prostego? —

Sokrates (w *Teajtecie*): „O ile mnie pamięć nie myli, parokrotnie zdawało mi się słyszeć, że *pierwsze* – by tak się wyrazić — *elementy*, z których i my się składamy i wszystko inne, nie mogą być przedmiotem wypowiedzi rozumnej. Że każdy z nich mianowicie, wzięty sam w sobie, da się tylko *nazwać* i że do tego nic już więcej dodać nie można, ani że *jest*, ani że *nie jest* [...]. Tak więc gdyby o elemencie można było w ogóle mówić [...], należałoby o nim mówić bez tamtych wszystkich dodatków. Faktycznie jednak niemożliwością jest o którejkolwiek z rzeczy pierwszych cokolwiek wypowiedzieć rozumnie; można ją tylko nazwać, bo jedynie nazwa jej przysługuje; rzeczy natomiast z owych pierwszych złożone, tak jak same są splotami czegoś, tak samo i nazwy ich, przez to, że są splotami, tworzą wypowiedź rozumną: splatanie bowiem nazw jest tym, co stanowi istotę wypowiedzi rozumnej“*.

Owymi elementami pierwszymi były też 'individuals' Russella oraz moje 'przedmioty' (*Traktat logiczno-filozoficzny*).

47. Czymże jednak są owe proste składniki, z których złożona jest rzeczywistość? — Czym są proste składniki fotela? — kawałkami drewna, z których się składa? Czy też cząsteczkami lub atomami? — „Prosty“ znaczy: nie złożony. Chodzi więc o to: w jakim sensie 'złożony'? Bo mówić 'po prostu o prostych składnikach fotela' nie ma najmniejszego sensu.

Albo: czy mój obraz wzrokowy tego drzewa, tego fote-

* Przekład Henryka Elzenberga, w: Bogusław Wolniewicz, *Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968.

ła, składa się z części? I czymże są jego proste składniki? Wielobarwność jest *pewnym* rodzajem złożoności; innym będzie np. składanie się łamanego konturu z prostych odcinków. Kawałek krzywej można natomiast uznać za złożony z dwu gałęzi: wstępującej i zstępującej.

Gdy bez dalszych wyjaśnień oświadczę komuś: „To, co teraz widzę przed sobą, jest złożone“, zapyta on słusznie: „Co rozumiesz przez 'złożone'? Wszak można nazywać tak rzeczy najrozmaitsze!“ — Pytanie: „Czy to, co widzisz, jest złożone?“ ma swój sens wtedy, gdy skądinąd wiadomo, o jaki rodzaj złożoności chodzi — tzn. o jakie szczególne użycie tego słowa. Gdyby było ustalone, że wzrokowy obraz drzewa należy określić jako „złożony“, jeżeli widzi się nie tylko pień, lecz i gałęzie — wówczas pytanie: „Czy obraz wzrokowy tego drzewa jest prosty, czy złożony?“ oraz pytanie: „Czym są jego proste składniki?“ miałyby jasny sens, jasne zastosowanie. A odpowiedź na drugie z tych pytań nie brzmi oczywiście „Gałęzie“ (byłaby to odpowiedź na pytanie *gramatyczne*: „Co nazywa się tutaj 'składnikami prostymi'?“), lecz byłby nią np. opis poszczególnych gałęzi.

Ale czy np. szachownica nie jest jawnie i po prostu złożona? Myślisz zapewne o tym, że składa się ona z 32 białych i z 32 czarnych kwadratów. A czy nie można by np. również powiedzieć, że składa się ona z czerni i z bieli oraz ze schematu kwadratowej siatki? Skoro zaś mamy tutaj do czynienia z zupełnie odmiennymi sposobami zapatrywania się na sprawę, to czy nadal skłonny jesteś utrzymywać, że szachownica jest po prostu 'złożona'? — Zapytywanie *poza* określoną grą „Czy ten przedmiot jest złożony?“ przypomina to, co robił kiedyś pewien chłopiec, który gdy miał podać, czy w pewnych przykładach zdaniowych czasowniki występują w stronie czynnej, czy

biernej, łamał sobie głowę czy np. czasownik „spać“ oznacza coś czynnego, czy raczej biernego.

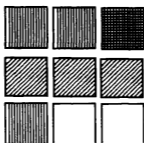
Słowo „złożony“ (a więc i słowo „prosty“) jest przez nas używane na mnóstwo różnych i rozmaicie ze sobą spokrewnionych sposobów. (Czy kolor pola szachowego jest prosty, czy też złożony z czystej bieli i czystej żółci? A ta biel, czy jest prosta, czy złożona z barw tęczy? — Czy ten oto dwucentymetrowy odcinek jest czymś prostym, czy też składa się z dwu jednocentymetrowych części? A czemu nie z odcinka długości 3 cm oraz z dodanego doń w sensie ujemnym odcinka długości 1 cm?)

Właściwa odpowiedź na pytanie *filozoficzne*: „Czy obraz wzrokowy tego drzewa jest złożony, i jakie są jego składniki?“ brzmi: „To zależy od tego, co rozumiesz przez 'złożony'“. (To zaś, rzecz jasna, nie jest żadną odpowiedzią na pytanie, lecz jego uchYLENIEM.)

48. Zastosujmy metodę z § 2 do ujęcia sprawy w *Teajecie* i rozważmy grę językową, do której ujęcie to rzeczywiście pasuje. Język niech służy do przedstawiania kombinacji kolorowych kwadratów na płaszczyźnie. Kwadraty te tworzą układ w kształcie szachownicy. Mamy kwadraty czerwone, zielone, białe i niebieskie. Wyrazami języka niech będą (odpowiednio): „C“, „Z“, „B“, „N“, zdania zaś ciągi takich wyrazów. Opisują one zestawy kwadratów w kolejności:

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Zdanie „CCNZZZCBB“ opisywałoby więc zestaw tego rodzaju:



Zdanie jest tutaj kompleksem nazw, któremu odpowiada kompleks elementów. Elementami pierwszymi są kolorowe kwadraty: „Ale czy są one proste?“. — Nie potrafiłbym powiedzieć, co w tej grze językowej można by w sposób bardziej naturalny określić jako coś „prostego“. W innych natomiast okolicznościach nazwałbym jedno-barwny kwadrat „złożonym“, dajmy na to, z dwu prostokątów albo z elementów barwy i kształtu. Pojęcie złożoności dałoby się jednak i tak rozszerzyć, że powierzchnię mniejszą nazwalibyśmy 'złożoną' z pewnej powierzchni większej i drugiej od tamtej odjętej. Porównaj 'składanie' sił, 'podział' odcinka przez punkt leżący poza nim; zwroty te wskazują, że w pewnych okolicznościach bywamy również skłonni ujmować rzecz mniejszą jako wynik składania większych, a rzecz większą jako wynik podziału mniejszych.

Ale nie wiem, czy mam teraz rzecz, że figura, którą opisuje nasze zdanie, składa się z czterech elementów, czy że składa się z dziewięciu! A czy zdanie to składa się z czterech liter, czy z dziewięciu? — I czym są *jego* elementy: typami liter czy literami? Czyż nie wszystko jedno, co tu powiemy, jeśli tylko w konkretnym wypadku unikniemy nieporozumień?

49. Ale co to znaczy, że elementów tych nie potrafimy wyjaśnić (tzn. opisać), a jedynie potrafimy je nazwać? Mogłoby to np. znaczyć, że gdy w granicznym przypadku kompleks składa się z *jednego* tylko kwadratu, to jego opisem jest wtedy po prostu nazwa kwadratu.

Można by tu rzec — choć staje się to łatwo źródłem rozmaitych przesądów filozoficznych — że znaki „C“ lub „N“ itd. mogą być raz wyrazami, raz zdaniem. Ale czy coś 'jest wyrazem bądź zdaniem', zależy od sytuacji, w której jest pisane lub wypowiedzane. Jeżeli np. osoba A ma opisywać osobie B kompleksy kolorowych kwadratów i używa *samego* tylko wyrazu „C“, to możemy rzec, iż wyraz ów jest opisem — czyli zdaniem. Gdy jednak osoba ta np. usiłuje zapamiętać owe wyrazy i ich znaczenia, albo gdy ucząc kogoś innego ich użycia wymawia je w trakcie nauczania ostensywnego, to nie powiemy, że są one wtedy zdaniem. W takiej sytuacji wyraz „C“, na przykład, nie jest opisem; *nazywany* jest nim pewien element — ale trudno byłoby stąd uznać, że wobec tego elementy można *tylko* nazywać! Nazywanie i opisywanie nie leżą przecież w *jednej* płaszczyźnie: Nazwanie jest przygotowaniem opisu. Nazwanie nie stanowi jeszcze żadnego ruchu w grze językowej — tak samo jak ustawienie figury szachowej nie jest jeszcze ruchem szachowym. Można rzec: nazwanie rzeczy *niczego* jeszcze nie załatwia. Poza grą nie *ma* ona nawet nazwy. O to też chodziło Frege, gdy mówił, że słowo ma znaczenie tylko w kontekście zdania*.

* Por. G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884 (wydanie niemiecko-angielskie, Oksford 1953). Na wstępie tej pracy Frege formułuje trzy zasady, które nim kierowały; druga z nich głosi, że „o znaczenie wyrazów należy pytać w kontekście zdania, nie zaś z osobna“ (s. X). W nieco odmiennym brzmieniu ta sama zasada wypowiedziana jest w *Grundlagen* jeszcze dwukrotnie: „Zawsze trzeba mieć na uwadze pełne

50. Co znaczy więc powiedzenie o elementach, że nie można im przypisać ani istnienia, ani nieistnienia? — Można by rzec: jeżeli wszystko, co zwiemy „istnieniem“ i „nieistnieniem“ polega na zachodzeniu i niezachodzeniu związków między elementami, to nie ma sensu mówić o istnieniu (czy też nieistnieniu) elementu; tak jak nie ma sensu mówić o zniszczeniu elementu, jeżeli wszystko, co zwiemy „niszczeniem“ polega na rozdzielaniu elementów.

Chciałoby się jednak rzec: nie można przypisać elementowi istnienia, bo gdyby go nie *było*, to nie można by go nawet nazwać, a zatem nie można by też nic o nim orzec. — Spójrzmy więc na przypadek analogiczny! O *jednej* rzeczy nie można orzec ani że ma 1 m długości, ani że nie ma, a jest nią wzorec metra w Paryżu. — Ale w ten sposób nie przypisujemy mu, rzecz jasna, jakiejś osobliwej własności, lecz charakteryzujemy jedynie jego swoistą rolę w grze mierzenia w metrach. — Wyobraźmy sobie, że podobnie do wzorca metra przechowuje się też w Paryżu wzorce barw. A więc objaśniamy: „sepią“ zwie się barwa przechowywanego tam w hermetycznym zamknięciu wzorca sepii. Nie ma wtedy sensu orzekać o tym wzorcu, że jest tej barwy lub że nie jest.

Można to wyrazić w ten sposób: wzorec ów jest narzędziem języka, w którym mówi się o barwach. W grze tej nie jest on obiektem przedstawianym, lecz środkiem ekspozycji. — I właśnie to da się powiedzieć o elemencie w grze językowej (48), kiedy nazywając go wypowiadamy słowo „C“: wyznaczyliśmy w ten sposób owej rzeczy pewną rolę w naszej grze językowej; jest odtąd *środkiem*

zdanie. Tylko w nim wyrazy mają właściwie jakieś znaczenie“ (s. 71). „Tylko w kontekście zdania wyrazy coś znaczą“ (s. 73). W *Traktacie* Wittgensteina zasada Fregego pojawia się w tezach 3.3 i 3.314.

ekspozycji. A powiedzieć: „Gdyby jej nie *było*, nie mogłaby mieć nazwy“ znaczy to ni mniej, ni więcej, jak tylko: gdyby tej rzeczy nie było, to nie moglibyśmy posłużyć się nią w naszej grze. — To, co na pozór *musi* istnieć, należy do języka; stanowi w naszej grze pierwowzór, coś, z czym porównujemy. Konstatację tę można uznać za ważną, ale mimo wszystko jest to jednak konstatacja dotycząca naszej gry językowej — naszego sposobu ekspozycji.

51. Opisując grę językową (48) rzekłem, iż kolorom kwadratów odpowiadają wyrazy „C“, „N“ itd. Ale na czym polega ta odpowiedniość; w jakim sensie można rzec, że znakom tym odpowiadają pewne kolory kwadratów? Objasnienie w (48) ustanowiło przecież jedynie pewien związek między owymi znakami a niektórymi wyrazami naszego języka (nazwami kolorów). — Otóż zakładaliśmy, że w grze uczyłoby się sposobu użycia znaków inaczej, mianowicie przez wskazywanie wzorców. Owszem; ale cóż zatem znaczy powiedzenie, że w *praktyce języka* znakom odpowiadają pewne elementy? — Czy chodzi o to, że ten, kto opisuje kompleksy kolorowych kwadratów mówi zawsze „C“ wtedy, kiedy napotyka kwadrat czerwony; „N“ — gdy niebieski itd.? A co się stanie, gdy się w tym opisie pomyli, mówiąc błędnie „C“ na widok kwadratu niebieskiego — co będzie wtedy sprawdzianem tego, że był to *błąd*? — A może to, że „C“ oznacza kwadrat czerwony, polega na tym, że użytkownikom tego języka jawi się przed oczyma duszy czerwony kwadrat zawsze, gdy używają znaku „C“?

By ujrzyć sprawę jaśniej, trzeba tu — jak w niezliczonych podobnych przypadkach — bacznie obserwować szczegóły zjawiska; *przyjrzeć się z bliska* temu, co się dzieje.

52. Gdy skłonni jesteśmy mniemać, iż myśz powstaje

z kurzu i szarych szmat drogą samoródtwa, to warto szmaty te zbadać dokładnie z punktu widzenia możliwości ukrycia się w nich myszy, dostania się jej tam itd. Ale gdy jesteśmy przeświadczeni, że z czegoś takiego mysz powstać nie może, to badanie takie będzie zapewne zbędne.

Jednak to, co na gruncie filozofii przeszkadza takiemu rozważaniu szczegółów, trzeba będzie dopiero zrozumieć.

53. W grze językowej (48) istnieją więc *różne* możliwości, różne przypadki, w których powiedzielibyśmy, iż dany znak jest w niej nazwą kwadratu tego a tego koloru. Powiedzielibyśmy to np. wiedząc, że użytkownicy owego języka zostali w taki to a taki sposób do używania znaków wdrożeni. Albo gdyby było ustalone na piśmie, np. w postaci tabeli, iż temu oto znakowi odpowiada ten oto element, i gdyby tablicy tej używano do nauki języka oraz odwoływano się do niej w celu rozstrzygnięcia przypadków spornych.

Ale można też sobie wyobrazić, że tabela taka jest narzędziem w posługiwaniu się językiem. Opisywanie kompleksu przebiegałoby wtedy tak: opisujący nosi ze sobą tabelę i odszukuje w niej poszczególne elementy kompleksu, przechodząc w tabeli od nich do znaków (a i ten, komu się ów opis daje, może za pomocą tabeli przekładać słowa opisu na widoki kolorowych kwadratów). Można by rzec, iż tabela ta przejmuje rolę, którą w innych wypadkach grają pamięć i kojarzenie. (Nie wykonuje się na ogół rozkazu „Przynieś mi czerwony kwiat!” w ten sposób, iż najpierw poszukamy w tabeli barw koloru czerwonego, a następnie przyniesiemy kwiat koloru znalezionej w tabeli; ale gdy trzeba wybrać — lub zmieszać — określony odcień czerwieni, wtedy zdarza się nam posługiwać jakimś wzorcem lub tabelą.)

Jeżeli taką tabelę uznamy za wyraz pewnej reguły w grze językowej, to można rzec, iż temu, co nazywamy regułami gry językowej, mogą przypadać w grze role bardzo rozmaite.

54. Bo pomyślmy, w jakich przypadkach powiadamy, iż w jakąś grę gra się według pewnej określonej reguły!

Reguła może być pomocą w nauce gry. Podaje się ją uczniowi, ćwicząc z nim jej zastosowania. — Bądź też jest ona narzędziem w samej grze. — Albo: reguła nie ma zastosowania ani w nauce gry, ani w samej grze; nie występuje też w spisie reguł. Uczymy się grać patrząc, jak grają inni. Mówimy jednak, iż gra się tu według tych a tych reguł, ponieważ postronny obserwator mógłby je odczytać z praktyki gry — jak prawo przyrody, któremu podlegają posunięcia w tej grze. — Jak jednak w tym wypadku obserwator odróżni błąd graczy od posunięcia prawidłowego? — Są na to pewne znamiona w zachowaniu się graczy. Pomyśl o charakterystycznym zachowaniu się człowieka poprawiającego swe przejęzyczenie. Dałoby się rozpoznać, że ktoś to właśnie robi, nie rozumiejąc nawet jego języka.

55. „To, co oznaczają nazwy języka, musi być niezniszczalne; trzeba bowiem móc opisać stan, w którym wszystko, co zniszczalne, jest zniszczone. W opisie tym pojawią się wyrazy; a to, co im odpowiada, nie może ulec zniszczeniu, gdyż inaczej nie miałyby one znaczenia“. Nie wolno odcinać gałęzi, na której się siedzi.

Można by tu wprowadzić z miejsca oponować, że przecież sam ten opis nie może być objęty zniszczeniem. — Jednakże to, co odpowiada poszczególnym wyrazom opisu, i co wobec tego nie może być zniszczone, jeżeli jest on prawdziwy, jest tym, co nadaje wyrazom ich znaczenie — bez czego byłyby one znaczenia pozba-

wione. — Ale przecież ten oto człowiek jest w jakimś sensie tym, co odpowiada jego imieniu. A jednak jest on zniszczalny; imię jego nie utraci znaczenia, gdy nosiciel zostanie zniszczony. — Tym, co odpowiada nazwie, i bez czego byłaby ona pozbawiona znaczenia, jest np. jakiś wzorzec, którego w grze językowej używa się w związku z nazwą.

56. Cóż jednak, gdy żaden taki wzorzec do języka nie należy — gdy np. barwę oznaczoną jakimś wyrazem tylko sobie *zapamiętujemy*? — „A jeżeli ją zapamiętaliśmy, to pojawia się ona przed okiem naszej duszy, gdy np. wyraz ów wypowiadamy. Sama w sobie musi być więc niezniszczalna, skoro ma istnieć możliwość, byśmy ją sobie w każdej chwili przypomnieli“. — Ale co wobec tego uznajemy tu za kryterium tego, że pamiętamy ją dobrze? — Operując wzorcem, zamiast naszą pamięcią, mawiamy czasem, że wzorzec zmienił barwę i oceniamy to na podstawie pamięci. Ale czy nie moglibyśmy też czasem mówić (np.) o pociemnieniu naszego obrazu pamięciowego? Czyż nie jesteśmy zdani na pamięć tak samo, jak na wzorzec? (Bo może ktoś chciałby rzec: „Gdybyśmy nie mieli pamięci, to bylibyśmy zdani na wzorzec“.) — Albo też np. na reakcję chemiczną. Pomyśl, że miałbyś namalować określony kolor „K“, i że jest to kolor widziany wtedy, gdy połączą się ze sobą substancje chemiczne X i Y. — Przypuśćmy, że kolor ten zdaje ci się pewnego dnia jaśniejszy niż innego; czy w takim razie nie powiedziałbyś: „Muszę się mylić, kolor jest z pewnością ten sam co wczoraj“? Stąd widać, że nie zawsze to, co dyktuje pamięć, jest dla nas najwyższym, nieodwołalnym werdyktem.

57. „Można zniszczyć coś czerwonego, ale nie można zniszczyć czerwieni i dlatego znaczenie wyrazu 'czerwony'

jest niezależne od istnienia czerwonych rzeczy“. — Owszem, nie ma sensu mówić, że czerwony kolor został podarty lub zmiądzony. Ale czy nie mawiamy, że „Czerwień znika“? I nie chwytaj się tego, że można przywołać ją przed oko duszy nawet wtedy, gdy nie ma już nic czerwonego! Jest to bowiem tak, jak gdybyś chciał rzec, że wtedy istnieć będzie jeszcze reakcja chemiczna, która wytwarza czerwony płomień. — Cóż bowiem, jeśli koloru tego nie możesz już sobie przypomnieć? — Jeżeli zapomnimy, jaki to kolor nosi tę nazwę to straci ona dla nas swe znaczenie; tzn. nie potrafimy już posługiwać się nią w określonej grze językowej. Sytuacja przypomina wtedy tę, kiedy to zaginął wzorzec będący narzędziem naszego języka.

58. „Przez 'nazwę' chcę rozumieć tylko to, co nie może występować w kontekście 'X istnieje'. — Tak więc nie można powiedzieć: 'czerwień istnieje', bo gdyby czerwieni nie było, to nie można by o niej w ogóle mówić“. — Lepiej: jeżeli „X istnieje“ ma znaczyć tyle co: „X“ ma znaczenie — zatem nie jest to wcale zdanie o X-ie, lecz o naszym zwyczaju językowym, a mianowicie o sposobie użycia słowa „X“.

Ulegamy wrażeniu, jakobyśmy mówili coś o naturze czerwieni powiadając: słowa „czerwień istnieje“ nie mają sensu. Ona istnieje właśnie 'sama przez się'. Tenże pogląd — że jest to metafizyczna wypowiedź o czerwieni — znajduje również wyraz w powiedzeniu, że czerwień jest poza czasem, a może jeszcze silniej w słowie „niezniszczalna“.

Właściwie jednak *chcemy* traktować zdanie: „Czerwień istnieje“ po prostu jako wypowiedź: słowo „czerwień“ ma znaczenie. A może lepiej: zdanie „Czerwień nie istnieje“ jako „'czerwień' nie ma znaczenia“. Tylko że

nie chcemy powiedzieć, iż owo wyrażenie to *mówi*, lecz że musiałyby ono *to* mówić, *gdyby* miało jakiś sens. I że próbując to powiedzieć samo sobie przeczy — gdyż czerwień istnieje właśnie 'sama przez się'. A tymczasem sprzeczność tkwi tu chyba tylko w tym, że zdanie to wygląda tak, jak gdyby mówiło coś o barwie, podczas gdy ma ono mówić o użyciu wyrazu „czerwony”. — Jednakże w rzeczywistości mawiamy nieraz, że pewna barwa istnieje; to zaś znaczy tyle, co: istnieje coś, co ma ową barwę. Pierwsze z tych wyrażeń nie jest mniej ściśle niż drugie; zwłaszcza gdy 'to, co ma barwę' nie jest przedmiotem fizycznym.

59. „Nazwy oznaczają tylko to, co jest *elementem* rzeczywistości. Czego nie da się zniszczyć, i co trwa niezmienione poprzez wszelkie przemiany“. — Ale cóż to jest? — Gdyśmy owo zdanie wypowiedzieli, już nam to przecież majaczyło! Daliśmy już wyraz zupełnie określönemu wyobrażeniu, określönemu obrazowi, którym się chcemy posłużyć. Bo przecież doświadczenie elementów tych nam nie ujawnia. Widzimy *składniki* czegoś złożönego (np. fotela). Mówimy, że oparcie jest częścią fotela, ale samo składa się znowu z różnych kawałków drewna; noga natomiast jest składnikiem prostym. Widujemy też zmieniające się (ulegające zniszczeniu) całości, których składniki pozostają niezmienione. Oto materiał, z którego sporządza się ów obraz rzeczywistości.

60. Gdy mówię: „Moja miotła stoi w kącie“, — to czy jest to w istocie wypowiedź o trzonku miotły i jej szczotce? W każdym razie wypowiedź tę można by zastąpić inną, która podawałaby położenie trzonka oraz położenie szczotki. A druga wypowiedź jest przecież tylko bliżej zanalizowaną postacią pierwszej. — Czemu jednak nazywam ją „bliżej zanalizowaną“? — Cóż, gdy

znajduje się tam miotła, znaczy to, że musi tam być trzonek i szczotka, i to w określonym wzajemnym położeniu. Przedtem wszystko to kryło się niejako w sensie zdania, natomiast w zdaniu zanalizowanym jest *wypowiedziane*. Gdy więc ktoś mówi, że w kącie stoi miotła, to czy ma on właśnie na myśli, że trzonek i szczotka są tam, i że trzonek ten tkwi w owej szczotce? — Gdybyśmy go spytali, czy to ma na myśli, odrzekłby zapewne, że wcale nie myślał o trzonku czy o szczotce z osobna. I byłaby to odpowiedź *poprawna*, gdyż nie chciał przecież mówić ani o trzonku, ani o szczotce z osobna. Przypuśćmy, że zamiast: „Przynies mi miotłę!” mówisz komuś — „Przynies mi trzonek miotły oraz szczotkę, która jest do niego przymocowana!“. — Czyż nie jest tu odpowiedzią: „Chodzi ci o miotłę? Czemu więc wyrażasz się tak dziwnie?“ — Czy wobec tego zdanie bliżej zanalizowane będzie dla niego bardziej zrozumiałe? — Za pomocą tego zdania, można by rzec, osiągamy to samo, co za pomocą zwykłego, tyle że okrężną drogą. — Wyobraź sobie grę językową, w której poleca się komuś przynieść, przesunąć itp. pewne wieloczęściowe przedmioty. Można w nią grać dwojako: w sposobie (a) przedmioty złożone (miotły, krzesła, stoły itd.) mają swe nazwy jak w (15); w sposobie (b) nazwy daje się tylko częściom, całości zaś są za ich pomocą opisywane. — W jakim sensie rozkaz z drugiej gry jest zanalizowaną postacią rozkazu z gry pierwszej? Czy w ostatnim tamten już tkwi, a analiza wydobywa go tylko na jaw? — Owszem, miotłę rozkłada się oddzielając trzonek od szczotki; ale czy wobec tego rozkaz, by przynieść miotłę, też miałby się składać z odpowiednich części?

61. „Ależ nie zaprzeczysz, że rozkaz dany w (a) mówi to samo, co pewien rozkaz w (b); jak więc nazwiesz

ten ostatni, jeżeli nie zanalizowaną postacią pierwszego?“ — Owszem, ja też powiedziałbym, że rozkaz w (a) ma ten sam sens co rozkaz w (b); albo, jak to wyraziłem poprzednio, osiagają one to samo. A to znaczy: gdyby wskazano mi np. pewien rozkaz w (a) i spytano: „Z jakim rozkazem w (b) jest on równoznaczny?“, albo: „Z jakim rozkazem w (b) jest on sprzeczny?“, to udzieliłbym na to pytanie takiej a takiej odpowiedzi. Ale to jeszcze nie znaczy, że porozumieliśmy się tym samym w *ogólności* co do użycia wyrażen: „mieć ten sam sens“ albo: „osiagać to samo“. Można bowiem zapytać: w jakich wypadkach mówimy, że: „Są to jedynie dwie różne postacie tej samej gry“?

62. Przyjmij np., iż otrzymujący rozkazy w (a) i (b), zanim przyniesie żądany przedmiot, zajrzy najpierw do tabeli przyporządkowującej nazwy obrazom. Czy robi on *to samo* wykonując rozkaz w (a) oraz odpowiadający mu rozkaz w (b)? — I tak, i nie. Można rzec: „*Sedno* rozkazu jest w obu wypadkach to samo“. Ja też bym tak powiedział. — Ale nie wszędzie jest jasne, co należałoby uznać za 'sedno' rozkazu. (Podobnie można powiedzieć o pewnych przedmiotach, że ich przeznaczenie jest takie a takie. Istota sprawy polega na tym, że jest to *lampa*, że służy do oświetlania — to zaś, że zdobi pokój, że wypełnia pustą przestrzeń itd., nie jest istotne. Nie zawsze jednak to, co istotne, jest jasno oddzielone od nieistotnego.)

63. Jednakże powiedzenie, iż zdanie w (b) jest 'zanalizowaną' postacią zdania w (a), zwoździ nas łatwo ku mniemaniu, jakoby tamta postać była bardziej fundamentalna: dopiero z niej widać, co się przez tę drugą rozumiało itd. Myślimy sobie mniej więcej tak: gdy mamy tylko postać niezanalizowaną, to brak nam właśnie analizy; gdy natomiast znamy postać zanalizowaną, to mamy tym samym wszystko. — Ale czy nie można rzec, że w *ostatnim*

przypadku gubi się pewien aspekt sprawy, tak samo jak w pierwszym?

64. Wyobraźmy sobie, że grę (48) zmieniono o tyle, iż nazwy nie oznaczają w niej jednobarwnych kwadratów, lecz prostokąty złożone zawsze z dwu takich kwadratów. Niech taki czerwono-zielony prostokąt zwie się „U“; prostokąt zielono-biały — „V“ itd. Czy nie można by wyobrazić sobie ludzi, którzy mieliby nazwy dla takich kombinacji barw, a nie mieli ich dla barw poszczególnych? Pomyśl o przypadkach, kiedy mówimy: „To zestawienie barw (np. francuska *tricolore*) ma całkiem swoisty charakter“.

Pod jakim względem znaki tej gry językowej wymagają analizy? Co więcej: w jakim stopniu *da się* zastąpić tę grę przez (48)? — Jest to po prostu *inna* gra językowa, chociaż z grą (48) spokrewniona.

65. Tu natrafiamy na zasadniczą kwestię, która kryje się za wszystkimi tymi rozważaniami. — Można by mi tu bowiem postawić zarzut: „Ułatwiasz sobie sprawę! Rozprawiasz o najrozmaitszych grach językowych, a nie powiedziałeś nigdzie, na czym mianowicie polega istota gry językowej, tym samym zaś i języka; co jest wspólne wszystkim tym zjawiskom i co czyni je językiem albo częściami języka. Tak więc darujesz sobie tę właśnie część dociekań, która swego czasu przysparzała ci najwięcej kłopotu, mianowicie część dotycząca *ogólnej postaci zdania i języka*“*.

I to jest prawda. — Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zja-

* Pojęcie ogólnej formy zdania odgrywa istotną rolę w systemie *Traktatu*, por. tezy 4.5-4.53, 5.47-5.472 oraz tezę 6. Por. też § 114 *Dociekań*.

wiskom byłoby wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, czy też te pokrewieństwa, nazywamy je wszystkie „językami“. Spróbuję to wyjaśnić.

66. Przypatrz się np. kiedyś temu, co nazywamy „grami“. Chodzi mi tu o gry typu szachów, gry w karty, w piłkę, gry sportowe itd. Co jest im wszystkim wspólne? — Nie mów: „*Muszą* mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się 'grami'“ — tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. — Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyś wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa — i to cały ich szereg. A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz! — Spójrz np. na gry typu szachów z ich różnymi pokrewieństwami. Przejdź następnie do gier w karty: znajdziesz tu wiele odpowiedników tamtej klasy, ale też wiele rysów wspólnych znika, a pojawiają się inne. Gdy przechodzimy teraz do gier w piłkę, to niektóre cechy wspólne się zachowują, a wiele z nich się zatracza. — Czy każda z tych gier jest 'rozrywką'? Porównaj szachy z młynkiem. A może wszędzie istnieje wygrana i przegrana albo współzawodnictwo graczy? Przypomnij sobie pasjanse. W grach w piłkę istnieje wygrana i przegrana; gdy jednak dziecko rzuca piłkę o ścianę i znowu ją chwyta, to rysu tego już nie ma. Zobacz, jaką rolę grają sprawność i szczęście. I jak różna jest sprawność w szachach i sprawność w tenisie. Pomyśl dalej o grach typu korowodów tanecznych: jest tu element rozrywki, ale ileż to innych rysów charakterystycznych zniknęło! W ten oto sposób moglibyśmy przejść jeszcze przez wiele innych grup gier, obserwując pojawiające się i znikanie podobieństw.

A wynik tych rozważań brzmi: Widzimy skomplikowa-

ną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw; podobieństw w skali dużej i małej.

67. Podobieństw tych nie potrafię scharakteryzować lepiej niż jako „podobieństwa rodzinne“, gdyż tak właśnie splatają się i krzyżują rozmaite podobieństwa członków jednej rodziny: wzrost, rysy twarzy, kolor oczu, chód, temperament itd., itd. — Będę też mówić: 'gry' tworzą rodzinę.

Podobnie tworzą rodzinę np. rodzaje liczb. Czemu nazywamy coś „liczbą“? Cóż, pewnie dlatego, że ma ono jakieś — bezpośrednio — podobieństwo z tym lub owym, co dotąd nazywano liczbą; przez to zaś, można rzec, zyskuje pośrednie podobieństwo z czymś innym, co też *tak* nazywamy. Rozszerzamy nasze pojęcie liczby, podobnie jak przedziemy nić dokręcając włókno do włókna. A moc nici nie polega na tym, że jakieś włókno biegnie przez całą jej długość, lecz na tym, że liczne włókna wzajemnie na siebie zachodzą.

A gdyby ktoś chciał rzec: „Zatem tworom tym coś jednak jest wspólne — mianowicie alternatywa wszystkich tych wspólności“ — to odpowiedziałbym: bawisz się tutaj tylko słowem. Równie dobrze można by powiedzieć: coś biegnie jednak przez całą nić — mianowicie nieprzerwane zachodzenie na siebie włókien.

68. „No dobrze, pojęcie liczby wyjaśnia się zatem u ciebie jako suma logiczna tamtych poszczególnych i spokrewnionych ze sobą pojęć: liczby kardynalnej, liczby wymiernej, liczby rzeczywistej itd.; podobnie też pojęcie gry jako suma logiczna odpowiednich pojęć cząstkowych“. — Tak nie musi być. *Mogę* bowiem w ten sposób nadać pojęciu 'liczby' sztywne granice, tzn. użyć słowa „liczba“ do oznaczenia sztywno ograniczonego pojęcia; ale mogę go używać również tak, że zakres pojęcia *nie* będzie

zamknięty granicą. Przecież tak właśnie posługujemy się wyrazem „gra“. W jakim sposobie zamknięte jest pojęcie gry? Co jest jeszcze grą, a co już nią nie jest? Czy możesz podać granice? Nie. Możesz je wytyczyć: dotąd bowiem ich jeszcze nie wytyczono. (Choć nigdy ci to jeszcze nie przeszkadzało posługiwać się wyrazem „gra“.)

„Ależ wtedy użycie słowa nie byłoby uregulowane; nie byłaby uregulowana 'gra', w jaką nim gramy“. — Nie wszędzie jest ona ograniczona regułami; ale np. nie ma też reguły na to, jak wysoko wolno wybić piłkę w tenisie, albo jak mocno, a mimo to tenis jest jednak grą i ma swoje reguły.

69. W jakim więc sposobie wyjaśnilibyśmy komuś, co to jest gra? Sądzę, że opisywalibyśmy mu *gry*, dodając może do opisu: „To i temu podobne nazywa się 'grami'“. A czyż sami wiemy więcej? Czy może tylko nie potrafimy komuś innemu dokładnie powiedzieć, czym jest gra? Nie jest to jednak niewiedza. Nie znamy granic, bo ich nie wytyczono. Jak się rzekło: możemy, w określonym celu, jakąś granicę wytyczyć. Czy dopiero dzięki temu pojęcie owo staje się użyteczne? Bynajmniej! Chyba że dla jakiegoś specjalnego celu. Tak samo jak nie ten uczynił użyteczną miarę długości '1 krok', kto podał definicję: 1 krok = 75 cm. Jeżeli zaś chcesz powiedzieć: „Ale dawniej nie była to jednak ścisła miara długości“, to odpowiem: no i dobrze, była zatem nieścisła. — Jakkolwiek winienesz mi jeszcze definicję ścisłości.

Ktoś mi mówi: „Pokaż dzieciom jakąś grę!“. Uczę je grać w kości o pieniądze, a ów drugi powiada: „Nie taką grę miałem na myśli“. Czy eliminacja gry w kości musiała mu zatem już przyświecać, gdy dawał mi owo polecenie?

70. „Skoro jednak pojęcie 'gry' nie jest w ten sposób ograniczone, to przecież nie wiesz właściwie, co rozumiesz przez 'grę'“. — Jeżeli dam opis: „Teren był w całości pokryty roślinami“ — to czy powiesz, że nie wiem co mówię, dopóki nie podam definicji rośliny?

Objaśnieniem tego, co mam na myśli, byłby np. rysunek oraz słowa: „Tak teren ten mniej więcej wyglądał“. Być może powiedziałbym też: „Wyglądał *dokładnie* tak“. — A więc były tam *te* właśnie trawy i liście, w takich właśnie położeniach? Nie, tak nie należy tego rozumieć. W *tym* sensie żadnego obrazu nie uznałbym za dokładny.

71. Można powiedzieć, iż pojęcie 'gry' jest pojęciem o rozmytych brzegach. — „Czy jednak pojęcie rozmyte jest w ogóle *pojęciem*?“ — A czy nieostra fotografia jest w ogóle obrazem człowieka? I czy zastąpienie nieostrego obrazu ostrym zawsze jest korzystne? Czyż obraz nieostry nie jest często właśnie tym, czego nam trzeba?

Frege przyrównuje pojęcie do obwodu i powiada: niejako ograniczonego obwodu w ogóle nie można nazywać obwodem. Znaczy to pewnie, iż nic nie można z nim począć. — Czy jednak powiedzenie: „Zaczekaj gdzieś tutaj!“ jest pozbawione sensu? Wyobraź sobie, że stoję z kimś na placu i mówię mu to. Nie będę przy tym wytyczał żadnej granicy, poprzestając np. na wskazującym geście ręką — jak gdybym wskazywał mu jakiś określony *punkt*. A tak właśnie objaśnia się, czym jest np. gra. Podajemy przykłady i chcemy, by zrozumiano je w określony sposób. — Ale nie chcę przez to powiedzieć, że w przykładach tych winien on zobaczyć to, co wspólne, a czego — z jakiegoś powodu — nie potrafiłem wyrazić. Natomiast: że winien się on tymi przykładami w określony sposób *posługiwać*. Egzemplifikacja nie jest tutaj *pośrednim* sposobem objaśniania — z braku lepszego. Albowiem

każde wyjaśnienie ogólne też może być źle zrozumiane. Tak właśnie gramy w tę grę. (Chodzi mi o grę językową ze słowem „gra“.)

72. *Dostrzec to, co wspólne.* Przypuśćmy, że pokazuję komuś rozmaite różnokolorowe obrazki i mówię: „Barwa, którą na wszystkich widzisz zwie się 'ugier'“. — Objaśnienie to wtedy zostanie zrozumiane, gdy ów drugi odzyska i zobaczy to, co jest tym obrazkom wspólne. Może wtedy na to, co wspólne, spojrzeć i wskazać.

Zestaw z tym: pokazuję mu figury różnych kształtów, wszystkie tego samego koloru, i mówię: „To, co im wspólne, zwie się 'ugier'“.

I zestaw z tym: pokazuję mu próbki różnych odcieni błękitu i mówię: „Barwę, która jest im wspólna, nazywam 'błękitem'“.

73. Gdy ktoś objaśnia mi nazwy barw pokazując próbki i mówiąc: „Ta barwa zwie się 'niebieska', ta 'zielona',...“, to przypadek ten pod wieloma względami przypomina sytuację, kiedy daje mi się do ręki tabelę, gdzie pod próbkami barw umieszczone są słowa. — Choć porównanie to może być z pewnych względów zwodnicze. — Bylibyśmy teraz skłonni rozszerzyć je: zrozumieć objaśnienie, to znaczy mieć w umyśle pojęcie rzeczy objaśnionej, czyli pewien wzorzec lub obraz. Gdy pokazują mi różne liście i mówią: „To nazywa się 'liść'“, to uzyskuję pojęcie kształtu liścia, obraz tego kształtu w umyśle. — Ale jak wyglądałby obraz liścia, który nie uwidacznia żadnego określonego kształtu, lecz tylko 'to, co wspólne jest wszystkim liściom'? Jaki odcień ma 'obecna w moim umyśle próbka' zieleni — tego, co wspólne wszystkim jej odcieniom?

„Ale czyż takich 'ogólnych' wzorców nie można by podać? Powiedzmy, schematu liścia albo próbki *czystej*

zieleni?“ — Zapewne! Ale że schemat ów będzie rozumiany jako *schemat*, a nie jako kształt określonego liścia, zaś prostokącik czystej zieleni jako próbka zieloności, a nie próbka czystej zieleni — to znowu jest kwestią sposobu użycia tych wzorców.

Zastanów się: jaki *kształt* winien mieć wzorzec zieleni? Czy ma być czworokątny, czy też byłby może wówczas wzorcem zielonego czworokąta? — Czy więc powinien mieć kształt 'nieregularny'? Ale cóż stanie wtedy na przeszkodzie, by uznać go za wzorzec nieregularnego kształtu — tzn. by tak go używać?

74. Tu należy też idea, że patrząc na jakiś liść jako na wzór 'kształtu liścia w ogóle' *widzimy* go inaczej niż np. wtedy, gdy traktujemy go jako wzór tego oto określonego kształtu. Cóż, mogłoby tak być — choć tak nie jest — gdyż oznaczałoby to jedynie, że, jak uczy doświadczenie, ten, kto *widzi* liść w określony sposób, posługuje się nim potem tak a tak — lub według tych a tych reguł. Jest oczywiście coś takiego, jak widzenie czegoś *tak* i *inaczej*, i są też przypadki, w których ten, kto jakiś wzór *tak* widzi, będzie się nim posługiwał na ogół w *ten* sposób, a kto go widzi inaczej — w inny. Kto widzi np. schematyczny rysunek sześcianu jako figurę płaską złożoną z kwadratu i dwu rombów, ten być może inaczej wykona polecenie: „Przynies mi coś takiego!“, niż ten, kto go widzi przestrzennie.

75. Co to znaczy: wiedzieć, czym jest gra? Co znaczy wiedzieć to, a nie móc tego powiedzieć? Czy wiedza ta jest jakimś równoważnikiem nie wypowiedzianej definicji? Tak, iż gdyby ją wypowiedziano, to mógłbym uznać ją za wyraz swej wiedzy? Czy moja wiedza — moje pojęcie gry — nie wyraża się całkowicie w objaśnieniach, jakich mógłbym udzielić? A mianowicie w tym, że opisuję

przykłady różnych gier; że pokazuję, jak analogicznie do nich można rozmaicie konstruować inne gry; że tego a tego nie nazwałbym już chyba grą; i jeszcze temu podobne.

76. Gdyby ktoś wytyczył ostrą granicę, to nie mógłbym uznać jej za tę, którą już zawsze sam chciałem przeprowadzić albo nawet już w myśli przeprowadziłem. Bo żadnej nie chciałem przeprowadzać. Można wtedy rzec: jego pojęcie nie jest tym samym, co moje, ale jest mu pokrewne. A pokrewieństwo to jest pokrewieństwem dwu obrazów, z których jeden stanowią plamy barwne o nieostrych granicach, drugi zaś plamy podobnie ukształtowane i rozłożone, ale o granicach ostrych. Pokrewieństwo jest wtedy równie bezsporne jak odmienność.

77. Gdy porównanie to posuniemy jeszcze nieco dalej, stanie się jasne, iż stopień, w jakim obraz ostry *może* być podobny do rozmazanego, zależy od stopnia nieostrości tego ostatniego. Albowiem wyobraź sobie, że do obrazu rozmazanego masz sporządzić 'odpowiadający' mu obraz ostry. Pierwszy zawiera nieostry czerwony prostokąt; dajesz w to miejsce ostry. Co prawda, ostrych prostokątów odpowiadających nieostremu dałoby się narysować więcej. — Ale jeśli w oryginale kolory zlewają się ze sobą bez śladu jakiejś granicy — to czy sporządzenie ostrego obrazu, który odpowiadałby owemu nieostremu, nie będzie zadaniem beznadziejnym? Czy nie będziesz zmuszony wtedy powiedzieć: „Tutaj mógłbym równie dobrze narysować koło, jak prostokąt albo i kształt serca; wszystkie kolory przecież się rozplývają. Wszystko się zgadza — i nic się nie zgadza“. — A w takiej sytuacji znajduje się np. ktoś, kto w estetyce albo w etyce poszukuje definicji odpowiadających naszym pojęciom.

Wobec takiej trudności postaw sobie zawsze pytanie:

jak *nauczyliśmy* się znaczenia owego wyrazu (np. wyrazu „dobry“)? Na jakich przykładach, w jakich grach językowych? Wtedy łatwiej ci będzie dostrzec, iż wyraz ten musi mieć całą rodzinę znaczeń.

78. Porównaj: *wiedzieć* i *powiedzieć*:

jaka jest wysokość (w metrach) Mont-Blanc —

jak używa się słowa „gra“ —

jak brzmi klarnet.

Kto się dziwi, że można coś *wiedzieć* nie mogąc tego *powiedzieć*, myśli pewnie o przypadku w rodzaju pierwszego. Z pewnością nie o takim jak trzeci.

79. Weź pod uwagę taki oto przykład. Gdy mówimy: „Mojżesz nie istniał“, to może to znaczyć różne rzeczy. Może znaczyć: wychodząc z Egiptu Izraelici nie mieli *jednego* wodza — albo: ich wódz nie miał na imię Mojżesz — albo: nie było człowieka, który by dokonał tego wszystkiego, co Biblia przypisuje Mojżeszowi — albo: itd., itd. — Według Russella można tu rzec: nazwa „Mojżesz“ może być zdefiniowana za pomocą różnych opisów. Np. jako: „człowiek, który przeprowadził Izraelitów przez pustynię“, „człowiek, który wtedy i w owym miejscu żył, i który wówczas zwany był 'Mojżeszem'“, „człowiek, którego jako dziecko wydobyła z Nilu córka faraona“ itd. A w zależności od przyjęcia takiej lub innej definicji zdanie: „Mojżesz nie istniał“ nabierze innego sensu; podobnie każde inne zdanie odnoszące się do Mojżesza. — I gdy mówią nam: „N nie istniał“, to pytamy: „Co masz na myśli? Czy chcesz powiedzieć, że ..., czy, że ... itd.?“.

Gdy jednak twierdzą coś o Mojżeszu — czy zawsze gotów będę podstawić za wyraz „Mojżesz“ *jeden* z tych opisów? Powiem może: przez „Mojżesza“ rozumiem człowieka, który zrobił to, co donosi o Mojżeszu Biblia,

a przynajmniej wiele z tego. Ile jednak? Czy zdecydowałem, ile musi okazać się fałszem, bym zdanie swe uznał za fałszywe? Czy więc imię „Mojżesz“ ma dla mnie jakieś stałe i jednoznacznie określone użycie we wszelkich możliwych przypadkach? — Czy nie jest tak, że mam niejako w pogotowiu szereg podpórek, i że gotów jestem o tę się oprzeć, gdyby tamtą miano mi zabrać, i odwrotnie? — Rozważ inny jeszcze przypadek. Gdy mówię: „N zmarł“, to ze znaczeniem nazwy „N“ sprawa może mieć się np. tak: wierzę, że żył taki człowiek, którego (1) tam a tam widziałem, który (2) tak a tak wyglądał (obrazy), (3) to a to zrobił i (4) w świecie społecznym nosił imię „N“. — Zapytany, co rozumiem przez „N“, wyliczylibym to wszystko w całości lub częściowo, różnie przy różnych okazjach. Moja definicja nazwy „N“ byłaby więc następująca: „człowiek, do którego wszystko to pasuje“. — A jeśli teraz coś z tego okaże się fałszem! — Czy gotów będę uznać zdanie: „N zmarł“ za fałszywe — nawet gdyby fałszem okazało się tylko coś moim zdaniem drugorzędne? Ale gdzie jest granica drugorzędności? — Gdybym w takim przypadku dał uprzednio objaśnienie nazwy, to teraz gotów byłbym je zmienić.

Można to wyrazić tak: używam nazwy „N“ bez *stałego* znaczenia. (Ale to tak samo nie przeszkadza jej użyciu, jak nie szkodzi użyciu stołu okoliczność, że wspiera się na trzech nogach zamiast na czterech i stąd czasem się chwieje.)

Czy trzeba rzec, że używam wtedy słowa, którego znaczenia nie znam i że mówię zatem niedorzeczności? — Mów, co chcesz, póki nie przeszkodzi ci to widzieć, jak się rzeczy mają. (A gdy to widzisz, to niejednego nie powiesz.)

(Chwiejność definicji naukowych: co dziś uchodzi za

zjawisko empirycznie towarzyszące zjawisku A, jutro zostanie użyte dla zdefiniowania „A“.)

80. Mówię: „Tam stoi fotel“. A co wtedy, gdy doń podejść, a on zniknie mi nagle sprzed oczu? — „A więc nie był to fotel, lecz jakieś złudzenie“. — Ale po paru sekundach znowu go widzimy, możemy dotknąć itd. — „Więc to jednak był fotel, a jego zniknięcie było jakimś złudzeniem“. — Przypuśćmy jednak, że po chwili znika on znowu — lub zdaje się znikać. Co mamy teraz rzec? Czy masz na taki wypadek gotowe reguły, które powiedzą, czy wolno coś takiego nazywać jeszcze „fotelem“? A czy używając słowa „fotel“ odczuwamy ich brak? I czy winniśmy rzec, że ze słowem tym nie wiążemy właściwie żadnego znaczenia, gdyż nie na wszystkie możliwości jego zastosowań uzbrojeni jesteśmy w reguły?

81. F. P. Ramsey podkreślił kiedyś w rozmowie ze mną, że logika jest 'nauką normatywną'. Co dokładnie miał przy tym na myśli, tego nie wiem, ale niewątpliwie wiązało się to ściśle z ideą, która mi dopiero później zaświtała: że w filozofii *porównujemy* wprawdzie często użycie słów do gier, do rachunków ze stałymi regułami, ale nie możemy powiedzieć, że ten, kto używa języka, *musi* grać w taką grę. — Mówiąc zaś, że mowa nasza do takich rachunków *tylko się zbliża*, stajemy od razu na krawędzi nieporozumienia. Może bowiem powstać pozór, jakobyśmy w logice mówili o jakimś języku *idealnym*. Jak gdyby logika nasza była niejako logiką przewidzianą dla wysokiej próżni. — A tymczasem logika nie zajmuje się przecież językiem — czy myśleniem — tak jak jakaś nauka przyrodnicza zajmuje się pewnym zjawiskiem przyrody. Można tu co najwyżej powiedzieć, że języki *idealne konstruujemy*. Słowo „idealny“ byłoby tu jednak *zwodnicze*, gdyż brzmi to tak, jak gdyby języki te były

lepsze, doskonalsze od naszej mowy potocznej; i jak gdyby trzeba dopiero logika, by wreszcie pokazał ludziom jak wygląda porządne zdanie.

Wszystko to ukaże się we właściwym świetle dopiero wtedy, gdy zyskamy większą jasność co do pojęć rozumienia i myślenia. Wtedy bowiem stanie się też jasne, co zwodzi nas (i co zwiodło mnie), ku mniemaniu, że kto wypowiada zdanie *myśląc* je albo *rozumiejąc*, ten uprawia tym samym jakiś rachunek według określonych reguł.

82. Co nazywam 'regułą, do której on się stosuje'? — Hipotezę opisującą w zadowalający sposób obserwowane przez nas u niego użycie słów? Albo regułę odszukiwaną przezeń w książce? Albo może tę, którą otrzymamy w odpowiedzi spytawszy go o jego regułę? — Cóż jednak, gdy obserwacja nie pozwala jasno rozpoznać żadnej reguły, a pytanie też jej nie ujawnia? — Bo na pytanie, co rozumie przez „N“, udzielił mi wprawdzie pewnego wyjaśnienia, ale był zarazem gotów odwołać je i zmodyfikować. — Jak więc mam ustalić regułę jego gry? On sam jej nie zna. — Albo lepiej: cóż miałyby tu jeszcze znaczyć zwrot: „Reguła, do której on się stosuje“?

83. Czy analogia między językiem i grą nie daje nam tu pewnej wskazówki? Łatwo możemy sobie przecież wyobrazić ludzi, którzy zabawiliby się na łące grą w piłkę w taki oto sposób: rozpoczynają różne znane gry, niektórych nie doprowadzają do końca, od czasu do czasu rzucają piłkę bezcelowo do góry, żartem gonią się, rzucają w siebie piłką itd. A teraz ktoś powiada: przez cały czas ludzie ci grają w piłkę, a więc przy każdym rzucie kierują się określonymi regułami.

A czy nie zdarza się też, że gramy i — *make up the rules as we go along**? A nawet, że je zmieniamy — *as we go along*.

* Tworzymy reguły po drodze.

84. Powiedziałem o użyciu słowa, że nie zewsząd jest ono ograniczone regułami. Ale jak właściwie wygląda gra ograniczona zewsząd regułami? Gra, której reguły nie dopuszczają żadnych wątpliwości, zatykają im wszelkie dziury? — Czy nie możemy wyobrazić sobie reguły, która reguluje stosowanie reguły? Oraz jakiejś wątpliwości, którą *ta nowa* reguła usuwa — i tak dalej?

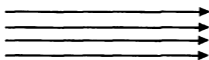
Nie znaczy to jednak, że mamy wątpliwości, skoro możemy je sobie wyobrazić. Mogę sobie łatwo wyobrazić, że zawsze przed otwarciem drzwi swego domu ktoś ma wątpliwości, czy nie rozwarła się za nimi przepaść, i że upewnia się co do tego, zanim je przekroczy (i może się kiedyś okazać, że miał rację) — a jednak nie jest to powodem, bym sam miał w podobnym przypadku jakiejś wątpliwości.

85. Reguła stanowi jakby drogowskaz. — Czy nie pozostawia on żadnych wątpliwości co do drogi, jaką mam obrać? Czy wskazuje, w jakim kierunku winienem pójść minąwszy go; czy wzdłuż szosy, czy połą drogą, czy może na przełaj? Gdzie jest napisane, w jakim sensie mam według niego postępować; czy w kierunku jego ramienia, czy (np.) w przeciwnym? — A gdyby zamiast jednego drogowskazu stał cały ich zwarty szereg albo gdyby po ziemi biegły białe linie — to czy istnieje tylko *jedna* ich interpretacja? — Można zatem rzec, że jednak drogowskaz nie pozostawia żadnych wątpliwości. Lub raczej: czasem je pozostawia, a czasem nie. To zaś nie jest już tezą filozoficzną, lecz zdaniem empirycznym.

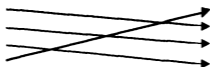
86. Niech gra językowa taka jak (2) rozgrywana będzie przy pomocy tabeli. Znaki, jakie osoba A daje osobie B, niech będą teraz znakami pisanymi. Osoba B ma tabelę: pierwsza szpalta zawiera napisy stosowane w grze, druga — obrazki przedstawiające kształt bloków. Osoba

A pokazuje osobie B taki napis; B odszukuje go w tabeli, spogląda na położony obok obrazek itd. Tabela jest więc regułą, według której osoba B kieruje się wykonując rozkazy. — Umiejętność odszukiwania obrazka w tabeli wdrażana jest drogą ćwiczenia, które częściowo polegać może na tym, że uczymy kogoś wodzić w tabeli poziomo palcem od lewej strony ku prawej; uczy się on zatem niejako kreślić szereg poziomych linii.

Przypuśćmy, że wprowadzono by teraz różne sposoby odczytywania tabeli; raz mianowicie tak jak wyżej, według schematu:



innym razem według schematu:



albo według innego. — Schemat taki załącza się do tabeli jako regułę jej użycia.

Czy nie można by wyobrazić sobie dalszych reguł objaśniających tę ostatnią? A z drugiej strony, czy bez schematu strzałek pierwsza tabela była niekompletna? I czy niekompletne są pozostałe tabele bez swych schematów?

87. Przypuśćmy, że wyjaśniam: „Przez 'Mojżesza' rozumiem człowieka, jeżeli taki istniał, który wyprowadził Izraelitów z Egiptu — jakkolwiek się wówczas zwał, i cokolwiek mógł być poza tym zrobić lub nie zrobić“. — Ale odnośnie do wyrazów tego wyjaśnienia można mieć podobne wątpliwości, jak odnośnie do imienia „Mojżesz“

(co nazywasz „Egiptem“, kogo „Izraelitami“ itd.?). Ba, kwestie te nie skończyłyby się nawet wtedy, gdybyśmy doszli do wyrazów takich jak „czerwony“, „ciemny“, „słodki“. — „W jaki więc sposób wyjaśnienie przyczynia się do zrozumienia, skoro i tak nie jest ono ostateczne? Przecież wtedy wyjaśnienia nigdy się nie skończą; nadal więc nie rozumiem, i nie rozumiem nigdy, o co mu chodzi!“ — Tak, jak gdyby wyjaśnienie niejako wisiało w powietrzu, dopóki nie wesprze go jakieś inne. A tymczasem wyjaśnienie może wprawdzie opierać się na innym, wcześniejszym, ale żadne innego nie potrzebuje — chyba że *my* go potrzebujemy, aby zapobiec jakiemu nieporozumieniu. Można by rzec: wyjaśnienie jest po to, by usunąć jakieś nieporozumienie, lub by mu zapobiec. Chodzi więc o nieporozumienie, które pojawiłoby się z braku wyjaśnienia, nie zaś o wszelkie, jakie tylko zdołam sobie wyobrazić.

Może się łatwo wydać, że wszelka wątpliwość *wskazuje* jedynie lukę, która istnieje już w fundamencie. Tak więc pewność zrozumienia byłaby możliwa tylko wtedy, gdy najpierw zwątpimy o wszystkim, o czym tylko zwątpić można, a następnie wszystkie te wątpliwości usuniemy.

Drogowskaz jest w porządku — o ile w normalnych warunkach spełnia swoje przeznaczenie.

88. Gdy mówię komuś: „Zaczekaj gdzieś tutaj!“ — to czy wyjaśnienie to nie może działać bez zarzutu? I czy każde inne nie mogłoby zawieść?

„Czy wyjaśnienie to nie jest jednak nieściste?“ — Owszem; czemu nie mielibyśmy nazywać go „nieścistym“? Winniśmy jedynie zrozumieć, co to znaczy „nieścisty“! Nie znaczy to bowiem „bezużyteczny“. I zastanówmy się, jakie objaśnienie, w przeciwieństwie do tamtego, uznalibyśmy za „ściste“! Może obrysowanie jakiegoś obszaru

kredą? Wtedy okaże się zaraz, że kreska ma pewną szerokość. Ścisłejsza byłaby więc granica dwu barw. Ale czy taka ścisłość czemuś jeszcze służy, czy nie jest jałowa? Nie ustaliliśmy nawet jeszcze, co miałoby uchodzić za przekroczenie owej ostrej granicy; w jaki sposób, za pomocą jakich instrumentów miałoby się to stwierdzać. I tak dalej.

Rozumiemy, co to znaczy: nastawić zegarek na dokładny czas; albo: wyregulować go, by chodził dokładnie. A jeśli spytają: czy taka dokładność jest dokładnością idealną? Albo: na ile do niej się zbliża? — Można, rzecz jasna, mówić o mierzeniu czasu z inną, i — jak byśmy rzekli — większą dokładnością niż przy pomiarze zegarkiem kieszonkowym, gdzie słowa „nastawić zegar na dokładny czas“ mają inne, choć pokrewne znaczenie, gdzie 'odczytanie zegara' jest innym zabiegiem itd. — A gdy powiadam komuś: „Winienes przychodzić punktualniej na obiad, wiesz, że zaczynamy dokładnie o pierwszej“ — to czy właściwie nie chodzi tu o *dokładność*? Jako że można rzec: „Pomyśl o wyznaczaniu czasu w laboratorium albo w obserwatorium astronomicznym; tam widać, co to znaczy 'dokładność'“.

„Nieścistość“ jest właściwie przyganą, a „ścistość“ — pochwałą. A to znaczy przecież: to, co nieściśle, nie osiąga swego celu w sposób tak doskonały jak to, co ściślejsze. Rzecz sprowadza się więc do tego, co nazwiemy „celem“. Czy popełniam nieścistość, nie podając odległości Słońca od nas z dokładnością do 1 m; a stolarzowi szerokości stołu z dokładnością do 0,001 mm?

Nie przewidziano jakiegoś *jednego* ideału dokładności; nie wiadomo, co mielibyśmy przez to rozumieć — chyba że sam ustalisz, co miałoby się tak nazywać. Ale ustalenie nie przyjdzie ci łatwo; tzn. takie, które by cię zadowalało.

89. W rozważaniach naszych doszliśmy do miejsca, gdzie powstaje zagadnienie: w jakim sensie logika jest czymś sublimowanym? ~~z jakiego powodu?~~

Zdawało się bowiem, że przysługuje jej jakaś szczególna głębia — ogólna doniosłość; że leży ona u podstaw wszelkich nauk. — Rozważania logiczne dotyczą bowiem istoty wszelkich rzeczy, chcą przeniknąć rzeczy do gruntu nie troszcząc się o to, jak przebiega to, co się faktycznie dzieje. — Nie wynikają one z ciekawości wobec faktów przyrody ani z potrzeby uchwycenia związków przyczynowych, lecz z dążenia, by zrozumieć fundament — czy istotę — wszelkiej empirii. Nie chodzi tu wcale o wykrywanie nowych faktów; przeciwnie, w dociekaniach naszych istotne jest to, że w ich rezultacie nie chcemy dowiedzieć się niczego *nowego*. Chcemy *zrozumieć* coś, co mamy już wprost przed oczami, gdyż zdaje się nam, że *tego* właśnie, w jakimś sensie, nie rozumiemy.

Augustyn (*Wyznania*, XI, 14): „*quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*“*. — Tego nie da się powiedzieć o żadnym zagadnieniu nauk przyrodniczych (np. dotyczącym ciężaru gątkowego wodoru). To, co wiemy, gdy nas nie pytają, a przestajemy wiedzieć, gdy mamy rzecz wyjaśnić, jest czymś, co wymaga *uprzytomnienia*. (I co najwidoczniej z jakiegoś powodu uprzytomnić sobie trudno.)

90. Czujemy się tak, jakbyśmy mieli zjawiska *przejrzeć*: ale dociekania nasze nie zwracają się ku *zjawiskom*, lecz — by tak rzec — ku *'możliwościom'* zjawisk. Znaczy to, że próbujemy uprzytomnić sobie *rodzaj wypowiedzi*, jakie o zjawiskach wygłaszamy. Stąd też Augustyn uprzytamnia

* „Czymże jest więc czas? Jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem“. (Przekład J. Czuja, 1929.)

sobie rozmaite wypowiedzi wygłaszane na temat trwania zdarzeń, ich przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości. (A nie są to, oczywiście, *filozoficzne* wypowiedzi na temat czasu, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.)

Rozważania nasze mają więc charakter gramatyczny. Rzucają światło na nasz problem dzięki temu, że usuwają nieporozumienia; nieporozumienia dotyczące użycia słów, a wywoływane, między innymi, pewnymi analogiami między formami wyrazu w różnych dziedzinach naszego języka. — Niektóre z nich dadzą się usunąć przez zastąpienie jednej formy wyrazu inną; można to nazwać „analizowaniem“ naszych form wyrazu, gdyż zabieg ten przypomina czasem rozkładanie czegoś na części.

91. Może tu jednak powstać pozór, jakoby istniało coś takiego, jak ostateczna analiza naszych form językowych; czyli jakaś *jedyna*, w pełni rozczłonkowana forma wyrazu. Tzn.: jakoby nasze zwykłe formy wyrazu były w istocie jeszcze niezanalizowane; jakoby kryło się w nich coś, co trzeba wydobyć na światło dzienne. Gdy to nastąpi, to tym samym wypowiedź zostanie w pełni wyjaśniona, a nasze zadanie — rozwiązane.

Można to powiedzieć również i tak: usuwamy nieporozumienia uściślając swe wypowiedzi; stąd zaś może powstać pozór, jakobyśmy dążyli do jakiegoś określonego stanu, do stanu pełnej ściśłości, i jakoby to było właśnie celem naszych dociekań.

92. Znajduje to swój wyraz w pytaniu o *istotę* języka, zdania, myślenia. — Bo choć usiłujemy w naszych dociekanich zrozumieć istotę języka — jego funkcję, budowę — to jednak nie *to* ma się w owym pytaniu na uwadze. Za istotę nie uważa się tam bowiem czegoś, co leży już w pełnym świetle i co przez uporządkowanie staje się *przejrzyste*, lecz coś leżącego *pod* powierzchnią. Coś, co

jest wewnątrz i co zobaczymy przejrzawszy rzecz; coś, co analiza wydobyć ma na jaw.

'Istota jest przed nami ukryta': taką oto postać przyjmuje teraz nasze zagadnienie. Pytamy: „Czym jest język?“, „Czym jest zdanie?“. A odpowiedź na te pytania trzeba dać raz na zawsze i niezależnie od wszelkiego przyszłego doświadczenia.

93. Ktoś mógłby rzec: „Zdanie — to rzecz najpowszedniejsza w świecie“, a ktoś inny: „Zdanie — to coś nader osobliwego!“. — Ten ostatni nie może: zobaczyć po prostu, jak zdania funkcjonują. Stają mu bowiem na przeszkodzie nasze formy wyrazu dotyczące zdań i myślenia.

Czemu mówimy, że zdanie jest czymś osobliwym? Z jednej strony z powodu ogromnej doniosłości, jaka mu przysługuje. (I to jest słuszne.) Ale z drugiej strony doniosłość ta oraz niezrozumienie logiki języka zwodzą nas ku mniemaniu, że zdanie spełnia coś nadzwyczajnego, a nawet coś jedyne w swoim rodzaju. — Wskutek nieporozumienia wydaje się nam, jakoby zdanie *dokonywało* czegoś osobliwego.

94. 'Zdanie — to rzecz osobliwa!': w tym tkwi już sublimacja całej sprawy — skłonność, by przyjmować jakiś czysty twór pośredni między *znakiem* zdaniowym a faktami, albo też chęć oczyszczenia i wysublimowania samego znaku zdaniowego. — Albowiem dostrzec, że wszystko dzieje się całkiem zwyczajnie, nie pozwalają nam wielorako nasze formy wyrazu, wysyłając nas w pogoń za chimerami.

95. „Myślenie musi być czymś jedynym w swoim rodzaju“. Gdy mówimy, *mamy na myśli*, że sprawy mają się tak a tak, to w tym, co mamy na myśli, nie zatrzymujemy się gdzieś przed faktem: albowiem rozumiemy przez to,

że *to a to — jest — tak a tak*. — Paradoks ów (mający przecież postać oczywistości) da się też wyrazić tak: można *pomyśleć* to, co *nie jest* faktem.

96. Do szczególnego złudzenia, o którym tu mowa, dołączają się z różnych stron inne. Myślenie, język przedstawiają nam się teraz jako jedyny w swoim rodzaju korelat — obraz — świata. Pojęcia: zdanie, język, myślenie, świat ustawiają się w jednym szeregu, każde równoważne drugiemu. (Na cóż jednak wyrazy te mogą się teraz przydać? Brakuje gry językowej, w której miałyby zastosowanie.)

97. Myślenie otoczone jest nimbem. — Jego istota — logika — przedstawia pewien porządek, mianowicie aprioryczny porządek świata, czyli porządek *możliwości*, jaki musi być wspólny myśleniu i światu. Porządek ten, jak się zdaje, musi być *nadzwyczaj prosty*. Jest on *przed* wszelkim doświadczeniem; musi przenikać całe doświadczenie; nie może być zmacony żadną niejasnością czy niepewnością empiryczną. — Przeciwnie, musi być jak z najczystszej kryształ. A kryształ ten nie przedstawia się nam jako abstrakcja, lecz jako coś konkretnego; ba, jako coś najkonkretniejszego, i — by tak rzec — *najtwardszego*. (*Traktat logiczno-filozoficzny*, nr 5.5563.)

Ulegamy złudzeniu, jakoby osobliwość, głębia, istotność naszych dociekań polegała na tym, iż zmierzają one do uchwycenia nieporównywalnej z niczym istoty języka, czyli porządku, jaki zachodzi między pojęciami zdania, słowa, rozumowania, prawdy, doświadczenia itd. Porządek ten jest jakimś *nad-porządkiem* między — by tak rzec — *nad-pojęciami*. Tymczasem zaś, jeżeli wyrazy „język“, „doświadczenie“, „świat“ mają jakieś zastosowanie, to muszą mieć tak przyziemne zastosowanie, jak wyrazy „stół“, „lampa“, „drzwi“.

98. Z jednej strony jest jasne, że każde zdanie naszego języka 'jest w porządku takie, jakie jest'. Znaczy to, że nie *dążymy do* ideału: jakby sens naszych zwykłych, ogólnikowych zdań nie był jeszcze całkiem nienaganny, i jakby doskonały język należało dopiero skonstruować. — Z drugiej strony to zdaje się jasne: gdzie jest sens, tam musi być zupełny porządek. — Tak więc zupełny porządek musi już tkwić w nawet najbardziej ogólnikowym zdaniu.

99. Sens zdania — chciałoby się rzec — może wprawdzie zostawiać to czy owo otwarte, jednakże zdanie musi mieć *jeden* określony sens. Nieokreślony sens — to nie byłby właściwie *żaden* sens. — Tak samo, jak: nieostra granica nie jest właściwie żadną granicą. Myślimy sobie *jakoś* tak: jeżeli mówię o kimś: „Zamknąłem go na głucho w pokoju — tylko *jedne* drzwi pozostały otwarte“ — to właśnie wcale go nie zamknąłem. Zamknięty został tylko na niby. Chciałoby się tu powiedzieć: „Nic więc przez to nie osiągnąłeś“. Zamknięcie pozostawiające jakiś otwór tyle jest warte, co *żadne*. — Ale czy tak jest rzeczywiście?

100. „To nie jest przecież żadna gra, skoro istnieje jakaś niejasność w *regułach*“. — A czy nie *jest* to jednak gra? — „No, może nazwiesz to grą, ale jest to w każdym razie gra niedoskonała“. Czyli: jest wtedy zanieczyszczona, a chodzi mi o to, co uległo tu zanieczyszczeniu. — Chcę jednak powiedzieć: mylnie rozumiemy rolę, jaką w naszym sposobie mówienia gra ideał. Tzn.: my też nazwalibyśmy to grą, tylko że ideał nas oślepia i stąd nie widzimy wyraźnie rzeczywistego zastosowania słowa „gra“.

101. W logice — chce się rzec — nie może być niejasności. Żyjemy w przeświadczeniu, że ideał 'musi' się odnaleźć w rzeczywistości. Choć nie widać, *jak* miałby się tam

odnaleźć, i choć nie rozumie się istoty tego „musu“. Wierzymy, że musi w niej tkwić, gdyż wierzymy, że go już tam widzimy.

102. Ścisłe i jasne reguły logicznej budowy zdań przedstawiają się nam jako coś ukrytego w głębi — w medium rozumienia. Widzę je już (choć poprzez pewne medium), skoro pojmuję przecież znak, skoro coś przezeń rozumiem.

103. Ideał tkwi w naszych myślach niewzruszenie. Nie można poza niego wyjść, stale trzeba doń wracać. Nie ma żadnego „na zewnątrz“; na zewnątrz brak życiodajnego powietrza. — Skądże to wszystko? Idea siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzymy, to widzimy poprzez nią. Nie przejdzie nam nawet przez myśl, by okulary te zdjąć.

104. Orzekamy o rzeczy to, co jest sposobem jej przedstawiania. Pozostajemy pod wrażeniem możliwości porównania i bierzemy ją za percepcję jakiejś niezwykle ogólnej sytuacji.

105. Wierząc, że ów porządek, ów ideał, musi odnaleźć się w rzeczywistym języku, przestajemy zadowalać się tym, co w życiu codziennym zwie się „zdaniami“, „słowami“, „znakami“.

Zdanie, słowo, którymi zajmuje się logika, miałyby to być coś czystego i ostro obrysowanego. I teraz łamiemy sobie głowę nad istotą właściwego znaku. Czy jest nią może wyobrażenie znaku? Albo wyobrażenie w tym oto momencie?

106. Trudno tu niejako utrzymać się z głową na powierzchni — dostrzec, że należy pozostać przy sprawach myślenia codziennego — by nie zejść na manowce, gdzie rodzi się pozór, iż chodzi o opisanie największych subtelności, których przecież naszymi środkami w ogóle nie

dałoby się opisać. Czujemy się tak, jak gdyby przyszło nam naprawiać zerwaną pajęczynę palcami.

107. Im dokładniej przyglądamy się rzeczywistemu językowi, tym silniejszy staje się rozdźwięk między nim a naszym postulatem. (Kryształowa czystość logiki nie jest przecież czymś, do czego *doszedłem*; była jedynie pewnym postulatem.) Rozdźwięk ten staje się nieznośny; zanosi się teraz na to, że postulat stanie się czymś pustym. — Weszliśmy na gładki lód, gdzie brak tarcia, i gdzie warunki są zatem w pewnym sensie idealne; ale z tego właśnie powodu nie umiemy tam chodzić. Chcemy chodzić, a więc potrzeba nam *tarcia*. Zatem z powrotem na szorstki grunt!

108. Dostrzegamy, że to, co zwiemy „zdaniem“, „językiem“, nie jest tą formalną jednością, jaką sobie wyobrażałem, lecz rodziną mniej lub bardziej spokrewnionych ze sobą tworów. — A co stanie się teraz z logiką? Jej ścisłość zdaje się rozpływać. — Czy tym samym nie zniknie ona zupełnie? — W jakim bowiem sposób logika mogłaby utracić swą ścisłość? — Oczywiście nie w taki, że się z jej ścisłości coś uszczknie. — *Przesąd* kryształowej czystości może być tylko w ten sposób usunięty, że odwróci się cały nasz sposób patrzenia. (Można by rzec: cały sposób patrzenia trzeba obrócić, ale wokół sworznia naszej prawdziwej potrzeby.)

Filozofia logiki nie mówi o zdaniach i słowach w innym sensie, niż to się dzieje w życiu codziennym, gdy np. mówimy: „Tu jest napisane jakieś chińskie zdanie“ albo: „Nie, to tylko wygląda jak napis, a jest ornamentem“ itd.

Mówimy o czasowym i przestrzennym zjawisku języka,

M. Faraday, *The Chemical History of a Candle* [1861]:
„*Water is one individual thing – it never changes*“.

a nie o pozczasowej i pozaprzestrzennej chimerze. (*Na marginesie*: Ale zjawiskiem można się interesować w rozmaity sposób.) Mówimy jednak o nim tak, jak o figurach szachowych, gdy podajemy dotyczące ich reguły gry, a nie, gdy opisujemy ich własności fizyczne.

Pytanie: „Czym właściwie jest słowo?” jest analogiczne do pytania: „Czym jest figura szachowa?”.

109. Słuszne było to, że nasze rozważania nie powinny być rozważaniami naukowymi. Doświadczenie, 'że wbrew naszym oczekiwaniom to a to da się pomyśleć' — cokolwiek by to znaczyło, mało nas interesuje. (Pneumatyczne ujęcie myślenia.) Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie *wyjaśnianie* musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. A opis ten otrzymuje swe światło, czyli swój cel, od problemów filozoficznych. Nie są to, rzecz jasna, problemy empiryczne, gdyż rozwiązywane są przez wgląd w sposób działania naszego języka; taki mianowicie, że zostanie on rozpoznany: *wbrew* skłonności, by go rozumieć opacznie. Problemy rozwiązuje się tu nie drogą gromadzenia nowych doświadczeń, lecz przez zestawianie rzeczy dawno znanych. Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka.

110. „Język (albo myślenie) jest czymś jedynym w swoim rodzaju” — okazuje się, że jest to przesąd (nie błąd!), wywoływany przez złudzenia gramatyczne.

I na te złudzenia, na owe problemy, pada teraz cały patos.

111. Problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych, mają charakter *głębi*. Są to głębokie niepokoje, zakorzenione w nas tak głęboko, jak formy naszego języka; a ich znaczenie jest tak wielkie, jak donio-

słość naszego języka. — Zastanówmy się: czemu odczuwamy żart gramatyczny jako *głęboki*? (A przecież to jest właśnie głębia filozoficzna.)

112. Porównanie wchłonięte przez formy naszego języka stwarza fałszywy pozór; niepokoi nas on: „Przecież *tak* nie jest!“ — mówimy. „A jednak *tak* być musi!“

113. „Jest przecież *tak* — “, powtarzam sobie wciąż od nowa. Zdaje mi się, że musiałbym uchwycić istotę rzeczy, gdybym tylko zdołał zogniskować na owym fakcie *całkiem ostro* swe spojrzenie.

114. *Traktat logiczno-filozoficzny*, 4:5: „Ogólna forma zdania ma postać: jest tak a tak“. — Oto zdanie z rodzaju tych, jakie powtarzamy niezliczoną ilość razy sądząc, że idziemy tu wciąż od nowa śladem natury; gdy tymczasem idziemy jedynie śladem formy, przez którą na nią patrzemy.

115. Więził nas pewien *obraz*. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłaganie powtarzać.

116. Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem — takim jak „wiedza“, „istnienie“, „przedmiot“, „Ja“, „zdanie“, „nazwa“ — usiłując uchwycić *istotę* rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? —

My sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego.

117. Mówią mi: „Rozumiesz przecież to wyrażenie? Otóż w tym znaczeniu, jakie znasz, ja też go używam“. — Jakby znaczenie było jakąś otoczką towarzyszącą słowu w każdym jego zastosowaniu.

Gdy np. ktoś powiada, że zdanie: „To jest tu“ (przy czym wskazuje jakiś przedmiot przed sobą) ma dla niego

sens, to niech się zastanowi, w jakich konkretnych okolicznościach zdania tego faktycznie się używa. W tych bowiem ma ono sens.

118. Skąd bierze się doniosłość takich rozważań, skoro zdają się one jedynie burzyć wszystko, co interesujące, tzn. co wielkie i ważne? (Niejako wszelkie budowle, zostawiając jedynie gruzy i rumowiska.) Burzymy jednak tylko zamki na lodzie, odsłaniając podłoże językowe, na którym stały.

119. Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka. One właśnie, owe guzy, pozwalają ocenić wartość tych odkryć.

120. Gdy rozprawiam o języku (o słowie, zdaniu itd.), to muszę mówić językiem życia codziennego. Czy może do tego, co chcemy powiedzieć, język ten jest zbyt gruby, zbyt materialny? *Ale jak zatem tworzy się inny?* — I jakież to dziwne, że potrafimy wobec tego w ogóle czegokolwiek z naszym dokonać.

Stąd, że w swych wyjaśnieniach dotyczących języka muszę posługiwać się już pełnym językiem (a nie tylko jakimś przygotowawczym, prowizorycznym), widać już, że mogę powiedzieć o języku tylko coś powierzchownego.

Ale jak wobec tego wywody takie mogą nas zadowalać? — Cóż, pytania twoje zostały przecież sformułowane też już w tym języku; musiały być w tym języku wyrażone, skoro było o co pytać!

A skrupuły twe są nieporozumieniami.

Twoje pytania dotyczą słów; muszę więc mówić o słowach.

Powiadają: chodzi nie o słowo, lecz o jego znaczenie; i myślą przy tym o znaczeniu jako o czymś w rodzaju słowa, choć od słowa różnym. Tu słowo, tam znaczenie.

Pieniądze oraz krowa, którą można za nie kupić. (Ale z drugiej strony: pieniądze oraz ich pożytek.)

121. Można by sądzić: skoro w filozofii mówi się o użyciu słowa „filozofia“, to musi istnieć jakaś filozofia drugiego rzędu. Ale tak właśnie nie jest; podobnie jak w ortografii, która też ma do czynienia ze słowem „ortografia“, a nie jest przez to ortografią drugiego rzędu.

122. Jednym z głównych źródeł naszego niezrozumienia jest to, że brak nam jasnego *przeglądu* sposobów użycia naszych słów. — Naszej gramatyce brak przejrzystości. — Przejrzysta ekspozycja umożliwi zrozumienie, które na tym właśnie polega, że 'dostrzegamy związki'. Stąd doniosłość odnajdywania i wynajdywania *ogniw pośrednich*.

Pojęcie przejrzystości ma dla nas zasadnicze znaczenie. Charakteryzuje ono formę naszego ujęcia, sposób w jaki sprawy widzimy. (Czy jest to pewien 'pogląd na świat'?)

123. Problem filozoficzny ma postać: „Nie mogę się rozeznąć“.

124. Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać.

Albowiem nie może go też uzasadnić.

Zostawia ona wszystko tak jak jest.

Zostawia też matematykę taką, jaka jest i żadne odkrycie matematyczne nie może posunąć jej naprzód. „Naczelne zagadnienie logiki matematycznej“ jest dla nas takim samym zagadnieniem matematyki, jak każde inne.

125. Nie jest rzeczą filozofii rozwiązywanie sprzeczności przez odkrycia matematyczne czy logiczno-matematyczne. Jest natomiast jej rzeczą, by ów niepokojący stan matematyki, stan *sprzed* rozwiązania sprzeczności, uczynić przejrzystym. (Nie znaczy to, że omija się tu jakieś trudności.)

Fundamentalnym faktem jest tutaj to: ustalamy reguły, technikę gry, a potem, gdy wedle tych reguł postępujemy, rzecz przybiera inny obrót; płaczemy się niejako w swych własnych regułach.

Owo zaplątanie się we własnych regułach jest tym, co chcemy zrozumieć, tzn. w czym chcemy się wyraźnie zorientować.

Rzuca to pewne światło na nasze pojęcie myślenia (*Meinen*). Albowiem coś wychodzi wtedy inaczej niż myśleliśmy, niż się tego spodziewaliśmy. A gdy pojawi się np. sprzeczność, to mówimy: „Nie tak to pomyślałem“.

Status cywilny sprzeczności, czyli jej status w świecie cywilnym: oto problem filozoficzny.

126. Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków. — Skoro wszystko leży jak na dłoni, to nie ma czego wyjaśniać. Gdyż to, co jest ewentualnie ukryte, nie interesuje nas.

„Filozofią“ można by również nazywać i to, co jest możliwe *przed* wszelkimi nowymi odkryciami czy wynalazkami.

127. Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień w określonym celu.

128. Gdyby w filozofii chciano wysuwać *tezy*, to nie mogłyby one stać się nigdy przedmiotem dyskusji, gdyż wszyscy by się na nie godzili.

129. Najważniejsze dla nas aspekty rzeczy ukrywa przed nami ich prostota i codzienność. (Nie można czegoś zauważyć — bo ma się to stale przed oczami.) Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań. Chyba że kiedyś właśnie *to* go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy.

130. Nasze jasne i proste gry językowe nie są studiami wstępnymi do przyszłej reglamentacji języka — niejako pierwszymi przybliżeniami nie uwzględniającymi tarcia ani oporu powietrza. Gry te są raczej *obiektami porównawczymi*, które dzięki podobieństwu albo niepodobieństwu mają rzucić światło na panujące w naszym języku stosunki.

131. Albowiem niesprawiedliwości czy jałowości naszych stwierdzeń da się uniknąć w ten tylko sposób, że wzorzec zostanie pokazany jako to, czym jest: jako obiekt porównawczy, jako swego rodzaju miara; a nie jako powzięte z góry mniemanie, któremu rzeczywistość *musi* odpowiadać. (Dogmatyzm, w który podczas filozofowania tak łatwo popadamy.)

132. Chcemy wprowadzić pewien porządek do naszej wiedzy o użyciu języka: porządek służący określonej celowi; jeden z wielu możliwych porządków, nie zaś porządek *w ogóle*. Dlatego będziemy stale *uwydatniać* różnice, które pod wpływem naszych zwykłych form językowych łatwo zostają przeoczone. Stąd może się wydawać, jakobyśmy swe zadanie upatrywali w zreformowaniu języka.

W określonych celach praktycznych reforma taka — poprawa terminologii zapobiegająca nieporozumieniom — jest oczywiście możliwa. Nie z tymi jednak wypadkami mamy tu do czynienia. Interesujący nas zamęt powstaje wtedy, gdy język obraca się niejako na jałowym biegu, a nie gdy pracuje.

133. Nie chodzi nam o to, by system reguł dotyczących użycia naszych słów jakoś niesłychanie wysubtelnić albo skompletować.

Jasność bowiem, do której zmierzamy, jest wprawdzie jasnością *zupełną*, ale znaczy to jedynie, że problemy filozoficzne winny *zupełnie* zniknąć.

Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi prze-
rwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę. — Które da filozo-
fii spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które
ją samą stawiają pod znakiem zapytania. — Będzie się tu
pokazywać na przykładach pewną metodę, a ciąg tych
przykładów można urwać. — Będzie się rozwiązywać pro-
blemy (usuwać trudności), a nie jakiś *jeden* problem.

Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast
różne metody, niejako różne terapie.

134. Przyjrzyjmy się zdaniu: „Jest tak a tak“ — jak
można mówić, iż jest to ogólna forma zdania? — Przede
wszystkim *samo* ono jest zdaniem, zdaniem języka pol-
skiego, gdyż ma podmiot [domyślny] i orzeczenie. Ale jak
się tego zdania używa — mianowicie w naszym codzien-
nym języku? Przecież tylko *stamtąd* je wzięłem.

Powiadamy np.: „Wyjaśnił mi swą sytuację, powiedział,
że jest tak a tak, i dlatego potrzebuje zaliczki“. O tyle
można więc powiedzieć, że zdanie to zastępuje dowolną
wypowiedź. Używa się go jako *schematu* zdania; ale *tylko*
dzięki temu, że ma budowę zwykłego zdania. Można by tu
też równie dobrze powiedzieć: „to a to jest faktem“ albo:
„sprawy mają się tak a tak“ itd. Można by też, jak
w logice symbolicznej, użyć jedynie pewnej litery, pewnej
zmiennej. A litery „p“ nikt przecież nie uzna za ogólną
formę zdania. Jak powiedziano: „Jest tak a tak“ było tym
tylko dlatego, że samo jest czymś, co uznajemy za zdanie
języka polskiego. A choć jest to zdanie, to jednak za-
stosowanie ma tylko jako zmienna zdaniowa. Powiedzieć,
że zdanie to jest zgodne z rzeczywistością (albo że nie jest),
byłoby jawną niedorzecznością. Stąd jest ono ilustracją
faktu, że *jedną* z cech składających się na nasze pojęcie
zdania jest *tonacja zdaniowa*.

135. Ale czy nie mamy pewnego pojęcia, czym jest

zdanie, co przez „zdanie“ rozumiemy? — Owszem; o tyle, o ile mamy też pojęcie tego, co rozumiemy przez „grę“. Zapytani, co to jest zdanie — obojętne, czy odpowiedzieć mamy komuś innemu, czy sobie samym — podamy przykłady, a wśród nich także coś, co można by nazywać indukcyjnymi szeregami zdań; w *ten* sposób posiadamy pewne pojęcie zdania. (Porównaj pojęcie zdania z pojęciem liczby.)

136. Podanie zwrotu: „Jest tak a tak“ jako ogólnej formy zdania jest w gruncie rzeczy tym samym, co wyjaśnienie: zdaniem jest wszystko, co może być prawdą lub fałszem. Zamiast bowiem: „Jest tak a tak“ mógłbym też powiedzieć: „To a to jest prawdą“. (A także: „To a to jest fałszem“.) Mamy jednak:

'p' jest prawdą = p

'p' jest fałszem = nie-p.

Powiedzieć, że zdaniem jest wszystko, co może być prawdą lub fałszem, to tyle, co powiedzieć: zdaniem nazywamy to, do czego w *naszym języku* stosuje się rachunek funkcji prawdziwościowych.

Wygląda teraz, jakoby objaśnienie — iż zdaniem jest to, co może być prawdą lub fałszem — określało nam, czym jest zdanie, a mianowicie: zdanie jest tym, co pasuje do pojęcia 'prawdy', czy też tym, do czego pojęcie 'prawdy' pasuje. Wygląda więc na to, jakbyśmy mieli już pojęcie prawdy i fałszu, za pomocą którego możemy następnie określić, co jest zdaniem, a co nie. Zdaniem jest to, co się z pojęciem prawdy *zazębia* (niczym koło zębate).

Jest to jednak kiepski obraz. To tak, jak gdyby się powiedziało: „Król szachowy jest to *ta* figura, którą można zaszachować“. To zaś może przecież tylko znaczyć, że w naszych szachach szachuje się tylko króla. Tak samo jak

zdanie, że tylko zdanie może być prawdą, mówi jedynie, że „prawdę“ i „fałsz“ orzekamy tylko o tym, co nazywamy zdaniem. Czym zaś jest zdanie, to w *pewnym* sensie określają reguły budowy zdań (np. języka polskiego), a w innym — użycie znaków w grze językowej. Składnikiem tej gry może być również użycie słów „prawda“ i „fałsz“; wówczas *należy* ono do zdania, nie zaś *pasuje* do niego. Podobnie można rzec, że szachowanie *należy* do naszego pojęcia króla szachowego (niejako w charakterze jego składnika). Powiedzieć, że szachowanie nie *pasuje* do naszego pojęcia pionka, znaczyłoby, że gra z szachowaniem pionków — gdzie przegrywa, dajmy na to, ten, kto straci swe pionki — byłaby nieciekawa, albo niemądra, albo zbyt skomplikowana i tak dalej.

137. A jak to jest, gdy uczymy się wyznaczać podmiot zdania pytaniem: „Kto lub co...“? — Jest tu przecież jakieś *pasowanie* podmiotu do tego pytania; jakżeż inaczej moglibyśmy się bowiem za pomocą tego pytania dowiedzieć, co jest podmiotem? Dowiadujemy się tego, podobnie jak dowiadujemy się, która litera następuje w alfabecie po 'K', przepowiadając go sobie aż do 'K'. W jakim sensie litera 'L' *pasuje* do tego ciągu liter? — W *tym* sensie można by też rzec, że „prawda“ i „fałsz“ *pasują* do zdania; dziecko można by nauczyć odróżniać zdanie od innych wyrażań, mówiąc mu: „Zastanów się, czy możesz po tym powiedzieć 'jest prawdą'. Jeżeli słowa te *pasują*, zatem jest to zdanie“. (Podobnie można by też powiedzieć: Zastanów się, czy możesz poprzedzić to słowami: „Jest *tak*:“.)

138. Czy jednak rozumiane przeze mnie znaczenie wyrazu nie mogłoby *pasować* do rozumianego przeze mnie sensu zdania? Albo znaczenie jednego wyrazu do znaczenia drugiego? — Jeżeli znaczeniem jest *użytek*, jaki

robimy ze słowa, to oczywiście nie ma sensu mówić o pasowaniu. Jednakże znaczenie wyrazu *rozumiemy*, gdy go słyszymy lub wypowiadamy; chwytamy je od razu, a tym, co tak chwytamy, jest przecież coś innego niż rozciągly w czasie 'użytek'!

139. Gdy ktoś mówi np. słowo „kostka“, to wiem, co ono znaczy. Czy jednak, gdy je w ten sposób *rozumiem*, może mi już stać przed oczami całe jego *użycie*?

A czy z drugiej strony znaczenie słowa nie jest określone także przez owo *użycie*? I czy określenia te mogą sobie przeczyć? Czy to, co chwytamy *od razu*, może być zgodne z pewnym *użyciem*, pasować do niego lub nie pasować? I jakżeż to, co uprzytamniamy sobie momentalnie, co nam w pewnym momencie staje przed oczami, mogłoby pasować do pewnego *użycia*?

Czym właściwie jest to, co nam staje przed oczami, gdy *rozumiemy* jakieś słowo? — Czy nie jest to coś takiego jak obraz? Czy to nie może *być* obraz?

Przypuśćmy teraz, że kiedy słyszysz słowo „kostka“, staje ci przed oczami jakiś obraz; dajmy na to, rysunek kostki. W jakim sensie obraz ten może pasować do *użycia* słowa „kostka“ lub nie pasować? — Powiesz może: „To proste — gdy obraz ten stoi mi przed oczami, i gdy wskazując np. trójkątny pryzmat powiem, że jest to kostka, to *użycie* to nie pasuje do obrazu“. — Czy jednak nie pasuje? Celowo tak dobrałem przykład, by zupełnie

Czy muszę *wiedzieć*, czy dane słowo *rozumiem*? Czy nie zdarza się, iż wyobrażam sobie tylko, że słowo to *rozumiem* (podobnie jak jakiś sposób rachowania), a potem przekonuję się, że go nie rozumiałem? („Myślałem, że wiem, co to jest ruch 'względny' i 'absolutny', a teraz widzę, że jednak nie wiem“.)

łatwo można było sobie wyobrazić taką *metodę projekcji*, przy której obraz będzie jednak pasował.

Obraz kostki *nasuwał* nam wprawdzie i pewien sposób użycia, ale można by go też użyć inaczej.

140. Na czym jednak polegał mój błąd; ten, który chciałoby się wyrazić tak: sądziłem, że obraz zmusza mnie do określonego użycia? Jak mogłem tak sądzić? I co wtedy *sądziłem*? Czy jest taki obraz lub coś do obrazu podobnego, co zmuszałoby mnie do określonego użycia? I czy wobec tego błąd mój był tylko pomyłką? — Będziemy może skłonni wyrazić się tak: pozostajemy co najwyżej pod pewną presją psychologiczną, ale nie logiczną.

(a) „Sądzę, że w tym wypadku właściwym słowem będzie...“. Czy nie widać stąd, że znaczenie słowa jest czymś, co staje nam przed oczami, i co jest niejako dokładnie tym obrazem, którego chcemy tu użyć? Pomyśl, że wybieram między słowami „okazały“, „godny“, „dumny“, „nakazujący szacunek“; czy nie jest to tak, jakbym wybierał w teczce z rysunkami? — Nie; to, że mówimy o *trafnym słowie*, nie *wskazuje* na istnienie czegoś, co itd. Raczej dlatego skłonni jesteśmy mówić tu o czymś w rodzaju obrazu, że słowo można odczuć jako trafne; że często przebiera się między słowami, jak między podobnymi, lecz nie jednakowymi obrazami; że często używa się obrazów zamiast słów lub dla zilustrowania słów; itd.

(b) Widzę obraz: przedstawia on starego człowieka wspartego na lasce i wspinającego się stromą drogą. — Jak to? Czyż nie mogłoby to tak samo wyglądać, gdyby ześlizgiwał się on w tej pozycji w dół? Mieszkaniec Marsa tak by może ten obraz opisał. Nie muszę wyjaśniać, czemu my go tak nie opisujemy.

Wtedy zaś wygląda zupełnie tak, jakbyśmy znali dwa rodzaje przypadków.

Cóż więc dał mój argument? Zwrócił uwagę (przypomniał nam), że bywamy niekiedy gotowi „użyciem obrazu kostki“ nazwać coś innego niż to, o czym pierwotnie myśleliśmy. Nasze 'przeświadczenie, że obraz zmusza nas do określonego użycia', polegało na tym, że przychodził nam na myśl tylko ten jeden jedyny przypadek. „Jest również inne rozwiązanie“ znaczy: jest jeszcze coś innego, co gotów byłbym nazwać „rozwiązaniem“; do czego gotów byłbym zastosować ten a ten obraz, tę a tę analogię itd.

Istotne jest, byśmy dostrzegli, że słysząc słowo możemy mieć przed oczami to samo, a jednak jego użycie może być inne. Czy wtedy ma ono w obu wypadkach *to samo* znaczenie? Sądzę, że odpowiemy tu przecząco.

141. A jeżeli przed oczami mamy nie tylko obraz sześcianu, lecz i metodę jego projekcji? — Jak mam to sobie wyobrazić? — Dajmy na to tak, że mam przed oczami schemat projekcji, pewien obraz np., który uwiadacznia dwa sześciany powiązane ze sobą liniami rzutowania. — Czy jednak posunąłem się dzięki temu istotnie naprzód? Czy nie można i teraz wyobrazić sobie różnych zastosowań owego schematu? — A czy nie można nawet *mieć zastosowania przed oczami*? — Owszem, można; trzeba jednak bliżej wyjaśnić zastosowanie *tego* wyrażenia. Przypuśćmy, że wyjaśniam komuś różne metody projekcji, które ma on potem stosować. Zastanówmy się, kiedy powiemy, że ma on przed oczami *tę* metodę, którą mam na myśli.

Przyjmujemy więc najwyraźniej dwa rodzaje kryteriów: z jednej strony obraz (jakiegokolwiek rodzaju), który on w jakimś czasie miał przed oczami; z drugiej strony

użytek, jaki z biegiem czasu robi z tego wyobrażenia. (I czy nie jest tu jasne, że zupełnie bez znaczenia jest fakt, iż ów obraz istnieje w jego wyobraźni, a nie leży przed nim w postaci rysunku lub modelu, albo że został przez niego sporządzony jako model?)

Czy obraz i zastosowanie mogą ze sobą kolidować? Mogą o tyle, o ile obraz każe nam oczekiwać innego zastosowania; gdyż ludzie obraz *ten* na ogół *tak* właśnie stosują.

Chcę rzec: mamy tu przypadek *normalny* i przypadki *anormalne*.

142. Tylko w przypadkach normalnych użycie słów jest z góry jasno wyznaczone; wiemy, nie mamy żadnych wątpliwości, co w danym wypadku należy powiedzieć. Im bardziej przypadek jest anormalny, tym bardziej staje się wątpliwe, co należy powiedzieć. A gdyby sprawy miały się zupełnie inaczej, niż się faktycznie mają — gdyby np. nie było charakterystycznego wyrazu bólu, lęku, radości; gdyby to, co jest regułą, było wyjątkiem, a co jest wyjątkiem, było regułą; albo gdyby oba były zjawiskami o mniej więcej jednakowej częstotliwości — to nasze normalne gry językowe straciłyby tym samym swój sens. — Procedura kładzenia kawałka sera na wagę i określania jego ceny według jej odchylenia straciłaby swój sens, gdyby się dość często zdarzało, iż kawałki takie nagle i bez widocznej przyczyny rosną lub kurczą się. Uwaga ta stanie się jaśniejsza, gdy pomówimy o takich sprawach, jak stosunek wyrazu do uczucia i podobnych.

Tym, co trzeba powiedzieć, by wyjaśnić znaczenie — tzn. doniosłość — jakiegoś pojęcia, są często pewne nadzwyczaj ogólne fakty przyrody. Fakty, których z powodu ich wielkiej ogólności prawie nigdy się nie wymienia.

143. Rozpatrzmy teraz taki rodzaj gry językowej: na polecenie osoby A osoba B ma zapisywać ciągi znaków według określonej zasady.

Pierwszym z nich ma być ciąg liczb naturalnych w systemie dziesiętnym. — W jaki sposób osoba B uczy się rozumieć ów system? — Najpierw wypisuje się jej ciągi liczb z poleceniem, by je przepisywała. (Nie zrażaj się słowem „ciągi liczb“, nie użyto go tu niewłaściwie.) Już tutaj uczeń może reagować normalnie i anormalnie. — Najpierw przy przepisywaniu ciągu od 0 do 9 prowadzi się go np. za rękę; a później *możliwość porozumienia* będzie zależała od tego, czy dalej pisze on już samodzielnie. — Tu zaś można sobie np. wyobrazić, że wprowadzie uczeń kopiuje teraz cyfry samodzielnie, ale nie według kolejności, tylko bezładnie: raz tę, raz tamtą. A *wtedy* porozumienie urywa się. — Albo też robi on 'błędy' w kolejności liczb. — Różnica między tym przypadkiem a poprzednim jest naturalnie kwestią częstości. — Albo: uczeń robi błąd *systematyczny*, przepisując np. stale tylko co drugą liczbę; bądź też kopiując ciąg 0, 1, 2, 3, 4, 5, ... tak: 1, 0, 3, 2, 5, 4, Tu bylibyśmy prawie skłonni powiedzieć, że uczeń chyba *źle* nas zrozumiał.

Pamiętaj jednak: nie ma ostrej granicy między błędem nieregularnym a systematycznym. Tzn. między tym, co byłbyś skłonny nazwać „błędem nieregularnym“ a „błędem systematycznym“.

Od błędu systematycznego możemy go teraz odzwyczajać (jak od brzydkiego nawyku). Albo też zostawiamy mu jego sposób kopiowania, a jednocześnie próbujemy wpoić mu sposób normalny jako odmianę, wariant tamtego. — Lecz i tutaj pojętność naszego ucznia może dojść do kresu.

144. Cóż więc mam na myśli mówiąc, że: „pojętność

ucznia *może* tu dojść do kresu“? Czy komunikuję to na podstawie swego doświadczenia? Oczywiście nie. (Nawet gdybym był czegoś takiego doświadczył.) Cóż więc chciałbym działać tym zdaniem? — Cóż, chciałbym, byś rzekł: „Tak, to prawda, to też można by sobie wyobrazić, to też mogłoby się zdarzyć!“. — Ale czy chciałem tu komuś uświadomić, że jest w stanie coś sobie wyobrazić? — Chciałem postawić mu przed oczami ów obraz, a *akceptacja* tego obrazu polegać będzie na tym, że skłonny jest teraz spojrzeć na dany przypadek inaczej: mianowicie zestawić go z *tym* szeregiem obrazów. Zmieniłem jego sposób *zapatrywania się* na sprawę. (Matematycy indyjscy: „Przypatrz się temu!“)

145. Przyjmijmy teraz, że uczeń pisze ciąg od 0 do 9 ku naszemu pełnemu zadowoleniu. — Nastąpi to tylko wtedy, gdy *często* mu się to udaje, nie zaś gdy napisze dobrze raz na sto prób. Prowadzę go teraz dalej w ów ciąg, zwracając mu uwagę na powtarzanie się pierwszego ciągu w rzędzie jednostek; potem na powtarzanie się w rzędzie dziesiątek. (Znaczy to jedynie, że stosuję pewną intonację głosu, że podkreślam znaki, że je tak a tak jedne pod drugimi zapisuję i tak dalej.) — No i w jakimś momencie uczeń zaczyna kontynuować ciąg samodzielnie — albo nie zaczyna. — Po cóż jednak to mówisz; *to* jest oczywiście! — Owszem, chciałem jedynie powiedzieć: efekt wszelkich dalszych *objaśnień* zależy od *reakcji* ucznia.

Przypuśćmy teraz jednak, że po pewnych wysiłkach nauczyciela uczeń kontynuuje ciąg prawidłowo, tzn. tak jak my to robimy. Możemy więc rzec: uczeń opanował system. — Ale jak daleko musi on prawidłowo kontynuować ciąg, byśmy mieli prawo to powiedzieć? To jasne: nie możesz tu podać żadnego ograniczenia.

146. Jeśli spytam teraz: „Czy uczeń rozumie już system,

jeżeli rozwija ciąg do setnego miejsca?“. Albo — jeżeli na gruncie naszej prymitywnej gry językowej nie powinienem mówić o 'rozumieniu': Czy już przyswoił sobie system, jeżeli aż *do tego miejsca* rozwija ciąg prawidłowo? — Wówczas powiesz może: Przyswojenie systemu (lub zrozumienie) nie może polegać na tym, że rozwija się ciąg aż do *tej* czy do *tamtej* liczby; *to* jest tylko zastosowanie rozumienia. Samo rozumienie jest pewnym stanem, z *którego* wypływa prawidłowe zastosowanie.

Co ma się tu właściwie na myśli? Czy chodzi o wyrowadzanie ciągu z odpowiedniego wyrażenia algebraicznego? Albo przynajmniej o coś analogicznego? — Ale tam przecież już raz byliśmy. Rzecz w tym, że można sobie wyobrazić więcej niż *jedno* zastosowanie danego wyrażenia algebraicznego. Wprawdzie każdy rodzaj zastosowania można znowu ująć algebraicznie, ale to oczywiście nie posuwa nas dalej. — Zastosowanie pozostaje nadal kryterium rozumienia.

147. „Ale jak może nim być? Gdy *ja* mówię, że rozumiem zasadę ciągu, to nie mówię tego przecież na podstawie *doświadczenia*, iż dotąd wyrażenie algebraiczne stosowałem tak a tak! Co do mnie, to wiem przecież w każdym razie, że chodzi mi o ten a ten ciąg; wszystko jedno, jak daleko faktycznie go rozwinąłem“.

Chcesz więc powiedzieć, że znasz zastosowanie zasady ciągu całkiem niezależnie od pamięci o jej faktycznych zastosowaniach do określonych liczb. I może powiesz: „Oczywiście! Ciąg jest bowiem nieskończony, a jego kawałek, który rozwinąłem — skończony“.

148. Na czym jednak polega ta wiedza? Pozwól, że zapytam: *Kiedy* znasz owo zastosowanie? Zawsze? Dniem i nocą? Czy tylko wtedy, gdy akurat myślisz o zasadzie ciągu? To znaczy: czy znasz je tak jak abecadło i tabliczkę

mnożenia; czy też nazywasz tu 'wiedzą' jakiś stan lub proces psychiczny — myślenie-o-czymś lub coś w tym rodzaju?

149. Mówiąc, że znajomość abecadła jest pewnym stanem duszy, myśli się o stanie jakiejś aparatury umysłowej (np. naszego mózgu), za pomocą której tłumaczymy *przejawy* owej znajomości. Stan taki zwie się dyspozycją. Jednakże określenie „stan duszy“ musi budzić tu pewne zastrzeżenia, jako że stan ów winien mieć dwa kryteria: mianowicie poznanie konstrukcji aparatury, niezależnie od jej działania. (Nic nie byłoby bardziej mylące, niż używanie słów „świadomy“ i „nieświadomy“ dla scharakteryzowania różnicy między stanem świadomości i dyspozycją. Wymieniona para wyrazów przesłania bowiem pewną różnicę gramatyczną.)

150. Gramatyka słowa „wiedzieć“ jest najwyraźniej blisko spokrewniona z gramatyką słów „umieć“, „być zdolnym“, a także z gramatyką słowa „rozumieć“. (‘Opanować pewną technikę.’)

151. Jest jednak i *takie* zastosowanie słowa „wiedzieć“: mówimy „Teraz wiem!“ — a podobnie „Teraz potrafię!“ i „Teraz rozumiem!“.

Przedstawmy sobie taki przykład: Osoba A pisze ciągi liczb, a osoba B przygląda się i próbuje znaleźć w następstwie liczb jakąś zasadę. Gdy się jej to udaje, woła: „Teraz mogę kontynuować dalej!“ — A więc zdolność ta, rozumienie, jest czymś, co pojawia się momentalnie. Zobaczmy zatem, czym jest to, co się tu pojawia. — Osoba A zapisała, dajmy na to, liczby 1, 5, 11, 19, 29; B powiada na to, że teraz wie, jak postępować dalej. Co w takim razie zaszło? Mogły zajść różne rzeczy; np.: Gdy A zapisywał powoli liczbę po liczbie, B mógł być zajęty wypróbowywaniem rozmaitych wzorów algebraicznych na zapisanych licz-

bach. Gdy A napisał liczbę 19, B spróbował wzoru $a_n = n^2 + n - 1$, a następna liczba potwierdziła jego przypuszczenie.

Albo też: B nie myśli o wzorach. Przygląda się z uczuciem pewnego napięcia, jak A pisze swe liczby; chodzą mu przy tym po głowie różne niejasne myśli. W końcu zadaje sobie pytanie: „Jak wyglądałby ciąg różnic?“. Przekonuje się, że: 4, 6, 8, 10, i mówi: Teraz mogę kontynuować.

Albo spogląda i mówi: „Tak, *ten* ciąg znam“ — i rozwija go dalej tak, jak by to również zrobił np. wtedy, gdyby A pisał ciąg 1, 3, 5, 7, 9. — Albo niczego w ogóle nie mówi i po prostu wypisuje dalsze wyrazy ciągu. Być może ma on przy tym poczucie, które można by określić słowami: „Toż to łatwe!“. (Poczucie takie miewamy np.

(a) „Rozumieć słowo“ — pewien stan. Ale czy stan *psychiczny*? — Stanami psychicznymi nazywamy zmartwienie, zdenerwowanie, bóleści. Przeprowadź następujące rozważanie gramatyczne: mówimy

„Przez cały dzień był zmartwiony“.

„Przez cały dzień był wielce zdenerwowany“.

„Od wczoraj miał nieustanne bóleści“.

Mówimy też: „Od wczoraj słowo to rozumiem“. Ale czy „bez przerwy“? — Owszem, można mówić o przerwie w rozumieniu. Ale w jakich wypadkach? Porównaj: „Kiedy bóleści twe ustały?“ i „Kiedy przestałeś rozumieć to słowo?“.

(b) A gdyby spytano: Kiedy *umiesz* grać w szachy? Zawsze? Czy może podczas wykonywania ruchu? I czy w całe szachy podczas każdego ruchu? — Jakież to dziwne, że umiejętność grania w szachy wymaga tak krótkiego czasu, a partia szachów o tyle dłuższego.

przy lekkim a szybkim wciągnięciu oddechu, podobnie jak przy lekkim przestkach.)

152. Czy jednak opisane przeze mnie zjawiska są *rozumieniem*?

„B rozumie zasadę ciągu“ nie znaczy przecież tylko: Osobie B wpadł na myśl wzór „ $a_n = \dots$ “! Albowiem można sobie łatwo wyobrazić, że wzór ten przyjdzie osobie B na myśl, a mimo to nie będzie ona rozumiała. „Ktoś rozumie“ musi znaczyć więcej niż: komuś przyszedł na myśl pewien wzór; i więcej niż którekolwiek z owych mniej lub bardziej charakterystycznych *zjawisk towarzyszących* rozumieniu, czy też jego przejawów.

153. Próbujemy uchwycić zjawisko psychiczne rozumienia, które zdaje się kryć za prostszymi i stąd łatwiej rzucającymi się w oczy zjawiskami towarzyszącymi. To się jednak nie udaje. Albo lepiej powiedziawszy: do prawdziwej próby wcale nie dochodzi. Przyjąwszy bowiem, że znalazłem coś pojawiającego się we wszystkich przypadkach rozumienia — czemuż właśnie *to* miałyby być rozumieniem? I w jaki sposób zjawisko rozumienia mogłoby być ukryte, skoro: „Teraz rozumiem“ powiedziałem *dłatego*, że zrozumiałem?! A gdy mówię, że jest ono ukryte — to skąd wiem, czego mam szukać? Wpadłem w jakiś splątany gąszcz.

154. Chwileczkę jednak! — Jeżeli: „Teraz rozumiem zasadę“ nie mówi tego samego, co: „Przychodzi mi na myśl wzór...“ (lub: „Wypowiadam wzór“, „Zapisuję go“ itd.) — to czy wynika stąd, że zdania: „Teraz rozumiem...“ albo: „Teraz mogę kontynuować“ używam jako opisu zjawiska, które stoi za wypowiedzeniem wzoru albo obok niego?

Jeżeli 'za wypowiedzeniem wzoru' musi coś stać, to są to *pewne okoliczności* uprawniające mnie do powiedzenia,

że mogę kontynuować — gdy przyjdzie mi na myśl wzór.

Spróbuj nie myśleć o rozumieniu jako o 'zjawisku psychicznym'. Myli cię bowiem *ten* właśnie sposób mówienia. Natomiast zastanów się: w jakim wypadku, w jakich okolicznościach powiemy: „Teraz wiem, jak dalej”? To znaczy, gdy przyjdzie mi na myśl wzór.

W tym sensie, w jakim istnieją zjawiska charakterystyczne dla rozumienia (także zjawiska psychiczne), rozumienie nie jest zjawiskiem psychicznym.

(Opadanie i narastanie uczucia bólu, słyszenie melodii, zdania: zjawiska psychiczne.)

155. Chciałem powiedzieć zatem: gdy pojął nagle, jak należy postępować dalej, gdy zrozumiał zasadę, to miał być może jakieś szczególne przeżycie, które np. opisze, gdy go zapytamy: „Jak to było, co zaszło, gdy zrozumiałeś nagle zasadę ciągu?” — podobnie jak to opisaliśmy wyżej. — Jednakże tym, co go w naszych oczach uprawnia, by w takim wypadku powiedzieć, że rozumie, że wie, jak dalej, są *okoliczności*, w jakich doznał owego przeżycia.

156. Stanie się to jaśniejsze, gdy włączymy do naszych rozważań inne słowo, mianowicie słowo „czytać”. Na wstępie muszę podkreślić, że do 'czytania' nie zaliczam tu rozumienia sensu tego, co się czyta. Czytanie jest tu czynnością przetwarzania pisma lub druku na dźwięki, a także pisania pod dyktando, przepisywania z druku, grania z nut itp.

Użycie tego słowa w zwykłych okolicznościach życiowych jest nam oczywiście bardzo dobrze znane. Natomiast trudno byłoby przedstawić — choćby tylko z grubsza — rolę, jaką słowo to gra w naszym życiu, a więc i grę językową, w której się nim posługujemy. Dany człowiek,

powiedzmy jakiś Niemiec, poddany został w domu lub w szkole jednej z przyjętych u nas metod nauczania i nauczył się przy tym czytać w swym języku ojczystym. Później czyta książki, listy, gazety i inne.

Cóż więc dzieje się, gdy osoba ta czyta np. gazetę? — Jej wzrok przesuwają się — jak mówimy — po drukowanych słowach, i wypowiada je głośno albo tylko do siebie; przy czym niektóre słowa ujmuje w ich drukowanym kształcie jako jedną całość, w innych ogarnia wzrokiem tylko pierwsze sylaby, a czasem odczytuje je sylaba po sylabie lub nawet litera po literze. Powiedzielibyśmy też, że osoba ta przeczytała zdanie, jeżeli czytając zdanie nie mówiła wprawdzie ani głośno, ani do siebie, ale była potem w stanie powtórzyć to zdanie dosłownie lub w przybliżeniu. — Może ona zwracać uwagę na to, co czyta, a może też — jak by można rzec — funkcjonować jedynie jako maszyna do czytania, tzn. czytać głośno i poprawnie, ale bez zwracania uwagi na to, co czyta. Uwaga jej może być np. skierowana na coś zupełnie innego (tak, iż nie potrafi powiedzieć, co czytała, gdy ją zaraz potem o to spytać).

Porównaj takiego czytelnika z początkującym. Ten ostatni odczytuje słowa mozolnie je sylabizując. — Jednakże niektóre zgaduje z kontekstu, albo czytanekę tę zna już może częściowo na pamięć. Nauczyciel powie wtedy, że w istocie nie czyta on (niekiedy zaś, że tylko udaje czytanie).

Myśląc o takim czytaniu, o czytaniu początkującego, i zastanawiając się na czym polega czytanie, skłonni będziemy rzec, iż byłaby to jakaś swoista, świadoma czynność psychiczna.

Mówimy też o uczniu: „Oczywiście, tylko on wie, czy rzeczywiście czyta, czy też jedynie powtarza słowa z pa-

mięci“. (O zdaniach typu: „Tylko *on* wie ...“ wypadnie nam jeszcze pomówić.)

Chcę jednak rzec: trzeba przyznać, że jeśli chodzi o wymawianie jakiegoś *pojedynczego* drukowanego wyrazu, to w świadomości ucznia 'udającego', że czyta, może zachodzić to samo, co w świadomości 'czytającego' ów wyraz wprawnego czytelnika. Słowo „czytać“ użyte jest *inaczej*, gdy mowa o początkującym, niż gdy mowa o wprawnym czytelniku. — Chciałoby się teraz co prawda rzec: to, co przy wymawianiu wyrazu dzieje się we wprawnym czytelniku, nie *może* być tym samym, co dzieje się wtedy w czytelniku początkującym. Gdyby nawet nie było żadnej różnicy w tym, co sobie akurat uświadamiają, to jednak zachodziłaby różnica w nieświadomej pracy ich umysłów czy mózgów. — Chciałoby się więc rzec: mamy tu w każdym razie dwa różne mechanizmy! A to, co się w nich dzieje, musi odróżniać czytanie od nieczytania. — Ale mechanizmy te są przecież tylko hipotezami; są to modele służące objaśnieniu, podsumowaniu tego, co postrzegasz.

157. Zastanów się nad następującym przypadkiem: posługujemy się ludźmi, albo innymi istotami, jako maszynami do czytania. W tym celu są oni tresowani. Prowadzący tresurę mówi o jednych, że już umieją czytać, a o innych, że jeszcze nie umieją. Weźmy teraz przypadek ucznia, który nie brał dotąd udziału w szkoleniu: gdy pokaże mu się napisany wyraz, to czasem będzie wydawał jakieś dźwięki, a niekiedy zdarzy się 'przypadkowo', że będą się one mniej więcej zgadzały. Ktoś trzeci słyszy ucznia w takim właśnie momencie i mówi: „On czyta“. Jednakże nauczyciel powiada: „Nie, on nie czyta: to był tylko przypadek“. — Przypuśćmy jednak, że gdy uczniowi temu zostaną teraz przedłożone dalsze wyrazy, to

reaguje on na nie stale prawidłowo. Po jakimś czasie nauczyciel powiada: „Teraz umie on czytać!“. — A jak było z owym pierwszym wyrazem? Czy nauczyciel winien powiedzieć: „Omyliłem się, on go *jednak* przeczytał“ — albo: „On dopiero później zaczął rzeczywiście czytać“? — Kiedy zaczął czytać? Który wyraz jest pierwszym przez niego *przeczytany*? To pytanie jest tu bezsensowne. Chyba że oświadczymy: „Pierwszym wyrazem przez kogoś 'przeczytany' jest pierwszy wyraz z pierwszej serii 50 wyrazów przeczytanych przezeń prawidłowo“ (albo coś w tym rodzaju).

Gdy natomiast używamy słowa „czytać“ w ten sposób, że odnosi się ono do pewnego przeżycia związanego z przejściem od znaku do mówionego dźwięku, to można mówić sensownie o *pierwszym* wyrazie rzeczywiście przez daną osobę przeczytany. Wtedy bowiem może ona np. rzec: „Przy tym wyrazie miałem pierwszy raz poczucie: 'teraz czytam'“.

W innym zaś przypadku maszyny do czytania, która na podobieństwo pianoli przekłada znaki na dźwięki, można by rzec: „Dopiero gdy to a to w maszynie zrobiono — te a te części zostały połączone drutami — zaczęła ona *czytać*; pierwszym znakiem, który przeczytała, było...“.

W przypadku żywej maszyny do czytania „czytać“ znaczyło: tak a tak reagować na znaki pisma. Pojęcie to było więc zupełnie niezależne od pojęcia jakiegoś mechanizmu psychicznego lub innego. — I nauczyciel nie może tu mówić o uczniu: „Być może ten wyraz już przeczytał“. Nie ma tu bowiem żadnych wątpliwości na temat tego, co uczeń zrobił. — Zmiana, która nastąpiła, gdy uczeń zaczął czytać, była zmianą jego *zachowania*; mówić zaś o 'pierwszym wyrazie w nowym stanie' nie ma tutaj sensu.

158. Czy jednak nie polega to tylko na naszej niedostatecznej znajomości zjawisk zachodzących w mózgu i w układzie nerwowym? Gdybyśmy je znali lepiej, to dostrzeglibyśmy, jakie połączenia wytworzone zostały w wyniku ćwiczenia; a wtedy, zajrzawszy do mózgu, moglibyśmy rzec: „Teraz *przeczytał* ów wyraz, teraz powstało połączenie, na którym polega czytanie“. — I tak chyba *musi* być — gdyż jak inaczej moglibyśmy być tak pewni, że takie połączenie istnieje? Tak jest chyba a priori — a może jest to tylko prawdopodobne? Ale jak prawdopodobne? Zastanów się przecież: co właściwie *wiesz* o tych sprawach? — Bo jeżeli jest tak a priori, to znaczy, że mamy tu do czynienia z pewnym trafiającym nam bardzo do przekonania sposobem przedstawiania sprawy.

159. Zastanawiając się nad tym, skłonni jesteśmy jednak rzec: jedynym realnym kryterium tego, że ktoś *czyta* jest świadomy akt czytania, akt odczytywania dźwięków z liter. „Człowiek wie przecież czy czyta, czy też udaje tylko czytanie!“ — Przypuśćmy, że A chce przekonać B, że umie czytać cyrylicę. Wyucza się na pamięć jednego rosyjskiego zdania, a następnie — patrząc na drukowane wyrazy — wypowiada je w taki sposób, jak gdyby je czytał. Powiemy tu z pewnością, że osoba A wie, że nie czyta, i że udając czytanie właśnie to odczuwa. Albowiem jest oczywiście wiele wrażeń mniej lub bardziej charakterystycznych dla czytania drukowanego zdania; nietrudno przywołać któreś z nich pamięcią: pomyśl o wrażeniu zahamowania, dokładniejszego zapatrywania się, przejęzyczenia się, mniejszej lub większej biegłości przy pewnych ciągach słów itp. Podobnie istnieją wrażenia charakterystyczne dla powtarzania czegoś wyuczonego na pamięć. W naszym przypadku osoba A nie będzie miała żadnych wrażeń charakterystycznych dla czytania, będzie natomiast miała

ewentualnie cały szereg wrażeń charakterystycznych dla symulowania.

160. Wyobraź sobie jednak taki przypadek: osobie umiejącej biegle czytać dajemy do przeczytania tekst, którego nigdy przedtem nie widziała. Osoba ta czyta go nam — ale z wrażeniem, jak gdyby powtarzała rzecz wyuczoną na pamięć (co mogłoby być wynikiem działania jakiejś trucizny). Czy powiedzielibyśmy wtedy, że tekstu w istocie nie czytała? Czy więc uznalibyśmy tu jej wrażenie za kryterium czytania lub nieczytania?

Albo też: jeżeli osobie pozostającej pod wpływem pewnej trucizny przedłoży się serię znaków graficznych — mogą one nie należeć do żadnego znanego alfabetu — to według ilości znaków wypowiada ona wyrazy w taki sposób, jak gdyby owe znaki były literami, przy czym występują tu wszystkie cechy zewnętrzne oraz wrażenia czytania. (Podobne przeżycia miewamy w snach; przebudziwszy się powiadamy np.: „Miałem wrażenie, jakbym czytał owe znaki, choć nie były to wcale znaki“.) W takim wypadku niektórzy skłonni byłiby rzec, że osoba ta *czyta* owe znaki, a inni — że nie czyta. — Przepuścimy, że przeczytała ona w ten sposób (lub zinterpretowała) pewną grupę złożoną z czterech znaków jako GÓRA; pokazujemy jej teraz te same znaki w odwrotnej kolejności, a ona czyta ARÓG — i tak samo we wszystkich dalszych próbach zachowuje tę samą interpretację znaków: tu bylibyśmy chyba skłonni rzec, że osoba ta układa sobie ad hoc pewien alfabet, a potem według niego czyta.

161. Pamiętaj też, że od przypadku, kiedy to, co ma być czytane, powtarza się z pamięci, do przypadku, kiedy każde słowo czyta się litera po literze, bez żadnego zgadywania z kontekstu lub uprzedniego zapamiętywania, przejście jest ciągłe.

Zrób taki eksperyment: wypowiedz ciąg liczb od 1 do 12. A teraz spójrz na tarczę swego zegarka i *przeczytaj* ten ciąg. — Co w tym wypadku nazwałś „czytaniem“? Tzn.: co zrobiłeś, by z tego uczynić *czytanie*?

162. Spróbujmy takiego określenia: czytamy, gdy *wyprowadzamy* reprodukcję z przedłożonego wzoru. A 'wzorem' nazywam tekst, który się czyta, bądź przepisuje; dyktando, pod które się pisze; partyturę, którą się gra itd., itd. — Gdyby teraz nauczyć kogoś np. cyrylicy oraz wymawiania każdej z liter, i gdyby osoba ta czytając przedłożoną czytanke wymawiała wszystkie litery w wyuczony sposób — to powiedzielibyśmy chyba, że wyprowadza ona brzmienie słów z kształtu napisu według otrzymanej od nas reguły. I to jest także pewien wyraźny przypadek *czytania*. (Można by rzec, iż nauczono ją 'reguły alfabetu'.)

Czemu jednak mówimy, że osoba ta *wyprowadza* wyrazy mówione z drukowanych? Czy wiemy coś więcej niż to, że nauczyliśmy ją wymawiać poszczególne litery, i że przeczytała potem głośno owe wyrazy? Odpowiemy może: jest widoczne, że uczeń przechodzi od druku do mowy według otrzymanej od nas reguły. — Jak to można *uwidocznić*, stanie się jaśniejsze, gdy zmienimy o tyle nasz przykład, że zamiast czytać tekst uczeń winien go przepisywać, transponować druk na pismo odręczne. Wtedy bowiem regułę można mu podać w postaci tabeli: na jednej szpalcie litery drukowane, na drugiej kursywa. A to, że pismo wyprowadza on z druku widoczne jest stąd, że zagląda do tabeli.

163. Cóż jednak, gdyby czyniąc to przepisywał stale A jako *b*, B jako *c*, C jako *d* itd., Z zaś jako *a*? — Przecież i to nazwalibyśmy wyprowadzaniem według tabeli. — Można by rzec, iż posługuje się nią teraz nie według pierwszego schematu, lecz według drugiego z § 86.

Z wyprowadzeniem według tabeli mielibyśmy do czynienia chyba i wtedy, gdyby chodziło o schemat strzałek nie wykazujący żadnej prostej regularności.

Przypuśćmy jednak, że osoba ta nie trzyma się *jednego* sposobu transkrypcji, lecz zmienia go według prostej reguły: przepisawszy A jako n , następne A przepisuje jako o , jeszcze następne jako p itd. — Ale gdzie jest granica między takim postępowaniem a całkowicie nieregularnym?

Czy znaczy to zatem, że wyraz „wyprowadzać“ nie ma właściwie znaczenia, ponieważ kiedy w nie wnikamy, to zdaje się ono rozplýwać w rękach?

164. W przypadku (162) znaczenie wyrazu „wyprowadzać“ mieliśmy jasno przed oczami. Powiedzieliśmy sobie jednak, iż jest to jedynie pewien bardzo specjalny przypadek wyprowadzania, pewien bardzo specjalny przyodełek; należy go zrzucić, jeśli chcemy rozpoznać istotę wyprowadzania. Zatem ściągaliśmy z niego owe szczególne powłoki; ale wtedy znikło też samo wyprowadzanie. — Chcąc znaleźć prawdziwy karczoch, ogałacaliśmy go z liści. Albowiem przypadek (162) był wprawdzie pewnym specjalnym przypadkiem wyprowadzania, jednakże istota wyprowadzania nie była ukryta pod jego powierzchnią; 'powierzchnia' ta była bowiem jednym z przypadków należących do rodziny przypadków wyprowadzania.

Podobnie też słowo „czytać“ stosujemy do całej rodziny przypadków. I w różnych okolicznościach stosujemy różne kryteria tego, czy ktoś czyta.


165. Ależ czytanie — chciałoby się rzec — jest przecież całkiem określonym zjawiskiem! Przeczytaj stronę druku,

Gramatyka zwrotu „całkiem określona“ (atmosfera). Mówi się: „Ta twarz ma całkiem *określony* wyraz“, szukając zarazem słów, które by go charakteryzowały.

a sam zobaczysz; zachodzi wtedy coś szczególnego i niezwykle charakterystycznego. — A więc co zachodzi, gdy czytam druk? Widzę drukowane słowa i słowa wymawiam. Ale to naturalnie nie wszystko; mógłbym bowiem widzieć drukowane słowa i słowa wymawiać, a jednak nie byłoby to czytanie. Nawet wtedy nie, gdyby wymawiane przeze mnie słowa były właśnie tymi, które według jakiegoś znanego alfabetu z owych drukowanych odczytywać się *powinno*. — Skoro zaś powiadasz, że czytanie jest określonym przeżyciem, to nie odgrywa przecież roli, czy czytasz według jakiejś ogólnie uznawanej reguły alfabetu, czy też nie. — Na czym więc polega charakterystyczne przeżycie czytania? — Chciałoby się tu powiedzieć: „Wypowiadane przeze mnie słowa *przychodzą* w jakiś szczególny sposób“. Mianowicie nie tak, jak *przychodziłyby* wtedy, gdybym je wymyślał. — *Przychodzą* same z siebie. — Ale i to nie wystarcza; podczas patrzenia na druk mogłyby mi bowiem *przychodzić na myśl* dźwięki słów, a jednak nie byłoby to czytaniem tego druku. — Mógłbym tu jeszcze dodać, że wypowiedane słowa nie *przychodzą* mi na myśl w taki sposób, jak gdyby mi je coś np. przypominało. Nie byłbym np. skłonny rzec: drukowany wyraz „nic“ przypomina mi stale dźwięk „nic“. — Albowiem przy czytaniu wypowiedane słowa same się niejako wślizgują. Co więcej, nie mogę nawet spojrzeć na drukowany wyraz niemiecki tak, by nie towarzyszyło temu swoiste zjawisko wewnętrznego słyszenia jego dźwięku.

166. Powiedziałem, że słowa wypowiedane przy czytaniu pojawiają się w jakiś 'szczególny sposób'; ale w jaki sposób? Czy nie jest to fikcja? Spójrzmy na pojedyncze litery i zwróćmy uwagę, w jaki sposób pojawia się dźwięk litery. Przeczytaj literę A. — No więc jak pojawił się ów

dźwięk? Nie potrafimy o tym nic powiedzieć. — A teraz napisz małe łacińskie a! — W jaki sposób przy pisaniu pojawił się ruch ręki? Czy inaczej niż dźwięk w eksperymencie poprzednim? — Patrząc na drukowaną literę, napisałem ją kursywą; nic więcej nie wiem. — A teraz

spójrz na znak  i niech wpadnie ci przy tym do głowy jakiś dźwięk; wypowiedz go. Ja wpadłem na dźwięk 'U'; nie mógłbym jednak powiedzieć, iż jest jakaś istotna różnica w sposobie jego *pojawienia się*. Różnica polegała na nieco innej sytuacji: Poprzednio powiedziałem sobie, że ma mi wpaść do głowy jakiś dźwięk; zanim dźwięk się pojawił, było pewne napięcie. Dźwięk 'U' nie został też wypowiedziany automatycznie, jak na widok litery U. Nie był dla mnie ten znak tak *swojski*, jak litery. Przyglądałem mu się poniekąd w napięciu, zaciekawiony jego kształtem; myślałem przy tym o odwróconym sigma.

— Wyobraź sobie, że miałbyś teraz posługiwać się tym znakiem jako literą; przyzwyczajasz się więc, by na jego widok wymawiać określony dźwięk, np. dźwięk 'sz'. Czy da się powiedzieć więcej niż to, że po pewnym czasie dźwięk ten nasuwa się automatycznie, gdy patrzymy na ów znak? Tzn.: widząc go nie stawiam już sobie pytania: „Co to za litera?” — nie mówię też, rzecz jasna, do siebie: „Przy tym znaku chcę wypowiedzieć dźwięk 'sz'“ — ani też: „Ten znak przypomina mi jakoś dźwięk 'sz'“.

(Porównaj z tym ideę: wyobrażenie odtwórcze różni się od innych pewną swoistą cechą.)

167. O cóż więc chodzi w zdaniu, że czytanie jest jednak pewnym 'całkiem określonym zjawiskiem'? Ma to chyba znaczyć, że przy czytaniu zachodzi zawsze jakieś *jedno* rozpoznawane przez nas zjawisko. — Ale gdy zdanie czytam raz w druku, a innym razem zapisuję znakami

Morse'a — to czy mamy tu rzeczywiście to samo zjawisko psychiczne? — Z drugiej strony przy czytaniu stroiny druku jest w naszym przeżyciu z pewnością coś jednorodnego. Samo zjawisko jest bowiem jednorodne. Łatwo też zrozumieć, że różni się ono np. od zjawiska polegającego na tym, że na widok jakichś kresek przychodzą nam na myśl pewne słowa. — Albowiem już sam widok wiersza druku jest czymś niezwykle charakterystycznym, tzn. jest pewnym całkiem swoistym obrazem: litery — wszystkie tej samej mniej więcej wielkości i podobnych kształtów, ciągle się powtarzające; wyrazy — w znacznej mierze powtarzające się i nieskończenie nam znajome, zupełnie jak dobrze znane twarze. — Pomyśl o niezadowoleniu, jakiego doznajemy przy zmianie pisowni jakiegoś wyrazu. (I o jeszcze głębszych uczuciach, jakie rodziły się wokół pisowni.) Oczywiście, nie każdy kształt znaku utwierdził się w nas *głęboko*. Np. w algebrze logiki znak można zastąpić jakimkolwiek innym, nie poruszając w nas żadnych głębszych uczuć.

Pamiętaj, że widziany kształt słowa jest nam równie znajomy, jak jego kształt słyszany.

168. Wzrok przesuwają się inaczej po wierszu druku, niż po ciągu dowolnych haczyków i esów-floresów. (Ale nie mówię tu o tym, co dałoby się stwierdzić obserwując ruchy oczu czytającego.) Wzrok sunie, chciałoby się rzec, bez oporu, bez zahamowań; a jednak nie *ślizga* się tylko. Towarzyszy temu mimowolne mówienie w wyobraźni. Tak jest, gdy czytam po niemiecku albo w innym języku; gdy czytam druk albo pismo, i to różnych rodzajów. — Ale co z tego wszystkiego jest istotne dla czytania jako takiego? Nie żaden rys, który występowałby we wszystkich przypadkach czytania! (Porównaj zjawisko czytania zwykłego druku z czytaniem

słów wydrukowanych w całości dużymi literami, jak czasem rozwiązania zagadek. Jakież to inne zjawisko! — Albo czytanie naszego pisma z prawej ku lewej.)

169. Czy jednak czytając nie odczuwamy swego rodzaju przyczynowego uwarunkowania naszej mowy wyglądem słów? — Przeczytaj jakieś zdanie! — a teraz przebiegnij wzrokiem wiersz:

& 8 § ≠ § ≠ ? β + % 8! ' §*

wypowiadając przy tym jakieś zdanie. Czyż nie jest wyczuwalne, że za pierwszym razem mówienie było związane z wyglądem znaków, a za drugim biegnie obok patrzenia na znaki?

Czemu jednak mówisz, że czujemy tu jakieś przyczynowe uwarunkowanie? Uwarunkowanie takie jest przecież tym, co stwierdzamy w drodze eksperymentów; np. obserwując regularne współwystępowanie zjawisk. Jak więc mógłbym powiedzieć, że *odczuwam* coś, co w taki sposób stwierdzone jest przez eksperymenty? (Prawdą jest, że uwarunkowania przyczynowe stwierdzamy nie tylko w drodze obserwacji regularnego współwystępowania.) Prędzej już można by powiedzieć, że czuję, iż litery są *racją*, dla której czytam tak a tak. Albowiem gdyby mnie ktoś spytał: „Czemu czytasz w *ten* sposób?” — to uzasadniłbym to znajdującymi się tam literami.

Cóż miałoby jednak znaczyć powiedzenie, że owo wypowiedziane, pomyślane uzasadnienie *czuje się*? Chciałbym rzec: czytając odczuwam pewien *wpływ* liter na mnie — nie czuję natomiast wpływu owego ciągu przypadkowych esów-floresów na to, co mówię. — Porównajmy znowu pojedynczą literę z takim esem-floresem! Czy powiedziałbym, że czytając literę „i” odczuwam jej wpływ? Jest oczywiście różnica, czy dźwięk *i* wypowiadam na

widok „i“, czy na widok „š“. Stanowi ją np. to, że na widok litery wewnętrzne słyszenie dźwięku *i* pojawia się automatycznie, nawet wbrew mojej woli; i to, że przy głośnym czytaniu wymówienie jej wymaga wtedy mniej wysiłku, niż na widok znaku „š“. To znaczy — tak jest wtedy, gdy robię takie *doświadczenie*; ale oczywiście nie wtedy, gdy patrząc przypadkowo na znak „š“ wypowiadam np. jakieś słowo, w którym występuje dźwięk *i*.

170. Gdybyśmy nie porównywali przypadku liter z przypadkiem dowolnych kresek, to nigdy przecież nie przyszłoby nam na myśl, że czytając *odczuwamy wpływ* liter. Tutaj faktycznie zauważamy pewną *różnicę*. I tłumaczymy ją sobie jako wpływ lub brak wpływu.

Do takiego tłumaczenia mamy skłonność zwłaszcza wtedy, gdy umyślnie czytamy wolno, np. by zobaczyć, co właściwie dzieje się podczas czytania; gdy umyślnie pozwalamy się niejako *prowadzić* literom. Jednakże owo 'pozwalam się prowadzić' polega znowu jedynie na tym, że literom dobrze się przyglądamy — np. wyłączwszy inne myśli.

Wyobrażamy sobie, że ujmujemy pocuciowo jakiś ni-by-mechanizm, który łączy wygląd słowa z wypowiedzianym przez nas dźwiękiem. Mówiąc bowiem o przeżyciach wpływu, uwarunkowania przyczynowego, bycia prowadzonym, chcemy przecież powiedzieć, że czujemy niejako ruch dźwigni łączących wygląd liter z mową.

171. Mógłbym swe przeżycia przy czytaniu trafnie wyrazić na różne sposoby słowami. Np. mówiąc, że pismo *podsuwa* mi dźwięki. — Albo że przy czytaniu litera i dźwięk stanowią *jedność* — niejako jeden stop. (Podobnie stapiają się twarze sławnych ludzi z brzmieniem ich nazwisk. Odnosimy wrażenie, iż dane nazwisko jest jedynym właściwym wyrazem dla tej oto twarzy.) Czując tę

jedność mógłbym rzec: w słowie pisanym widzę — albo słyszę — dźwięk.

A teraz przeczytaj kilka zdań druku, tak jak zwykle to robisz, gdy nie myślisz o pojęciu czytania; i zastanów się, czy miałeś podczas czytania takie przeżycia jedności, wpływu itd. — Nie mów, jakobyś je miał nieświadomie! Nie dajmy się też zwieść idei, że zjawiska te pojawią się 'przy bliższym wejrzeniu'! Jeżeli mam opisać, jak dany przedmiot wygląda z daleka, to opis nie stanie się dokładniejszy dzięki temu, że powiem, co można w nim zauważyć patrząc z bliska.

172. Pomyślmy o przeżyciu bycia prowadzonym! Zastanówmy się: na czym polega to przeżycie, gdy np. prowadzeni jesteśmy pewną *drogą*? — Wyobraźmy sobie następujące przypadki:

Jesteś np. na boisku z zawiązanymi oczami i ktoś cię prowadzi za rękę, raz w lewo, raz w prawo; musisz być stale przygotowany na pociągnięcie jego ręki i musisz też uważać, by nie potknąć się przy niespodziewanym szarpnięciu.

Albo też: ktoś siłą prowadzi cię za rękę, tam gdzie nie chcesz.

Albo: prowadzi cię partner w tańcu; nastrojasz się jak najbardziej receptywnie, by odgadnąć jego zamiar i pójść za najlżejszym impulsem.

Albo: ktoś cię prowadzi na spacer; idziecie rozmawiając; dokądkolwiek idzie on, tam idziesz i ty.

Albo: idziecie polną drogą, pozwalasz mu się prowadzić.

Wszystkie te sytuacje są do siebie podobne; ale co jest wszystkim tym przeżyciom wspólne?

173. „Ale być prowadzonym jest przecież określonym przeżyciem!” — Odpowiedź na to brzmi: *myślisz* teraz o określonym przeżyciu bycia prowadzonym.

Gdy chcę uprzytomnić sobie przeżycie, jakie w jednym z poprzednich przykładów miał ktoś prowadzony przy pisaniu za pomocą drukowanego tekstu i tabeli, to wyobrażam sobie wówczas 'sumienne' sprawdzanie itd. Domniemywam przy tym nawet określony wyraz twarzy (np. wyraz twarzy sumiennego buchaltera). W tym obrazie bardzo istotna jest np. *staranność*; w innym istotne będzie wyłączenie własnej woli. (Ale wyobraź sobie, że to, co zwykle robi się z oznakami nieuwagi, ktoś robi z wyrazem — a czemu nie i z wrażeniami — staranności. — Czy jest wobec tego staranny? Przedstaw sobie np., że służący upuszcza na ziemię tacę z wszystkim, co na niej jest — z zewnętrznymi oznakami staranności.) Gdy uprzytamniam sobie określone przeżycie tego rodzaju, to jawi mi się ono jako przeżycie *po prostu* bycia prowadzonym (albo czytania). A teraz zadaję sobie pytanie: Cóż robisz? — Patrzysz na poszczególne znaki, robisz jakąś minę, piszesz z namysłem litery (itp.). — A więc to jest owo przeżycie bycia prowadzonym? — Tutaj miałbym chęć powiedzieć: „Nie, nie to; przeżycie owo jest czymś głębszym, istotniejszym“. — Jest tak, jak gdyby wszystkie te, w jakimś stopniu nieistotne, zjawiska otoczone były zrazu pewną atmosferą, która teraz, przy bliższym wjrzeniu, ulatnia się.

174. Zastanów się, w jaki sposób kreślisz 'z *namysłem*' odcinek równoległy do danego — a innym razem, też z namysłem, biegnący do niego pod kątem. Czym jest przeżycie namysłu? Przyjdzie ci tu zaraz na myśl jakaś określona mina, jakiś gest, po czym chciałbyś rzec: „a poza tym jest to właśnie pewne *określone* przeżycie wewnętrzne“. (Przez co oczywiście niczego więcej nie powiedziałeś.)

(Mamy tu pewien związek z zagadnieniem istoty zamiaru, woli.)

175. Narysuj na papierze jakiś zygzak. — A teraz przerysuj go obok, pozwól mu się prowadzić. — Powiedziałbym: „Owszem! Teraz dałem się prowadzić. Ale cóż charakterystycznego wtedy zaszło? — Gdy mówię, co zaszło, to nie wydaje mi się to już charakterystyczne“.

Ale zauważ rzecz następującą: *Podczas* gdy daję się prowadzić, wszystko jest całkiem proste, nie dostrzegam niczego *szczególnego*; a gdy się później nad tym zastanawiam, wtedy to, co zaszło, zdaje mi się czymś nieopisywalnym. *Później* żaden opis mi nie wystarczy. Nie mogę niejako uwierzyć, że jedynie patrzyłem, zrobiłem jakąś minę, pociągnąłem taką kreskę. — Czy zatem *przypominam* sobie coś więcej? Nie; a jednak mam wrażenie, że musiało zajść jeszcze coś innego; mianowicie wtedy, gdy powtarzam sobie wyrazy „prowadzić“, „wpływ“ itp. „Bo przecież byłem *prowadzony*“, mówię sobie. — Dopiero wtedy pojawia się idea owego eterycznego, nieuchwytnego wpływu.

176. Myśląc potem o owym przeżyciu mam poczucie, że istotne było w nim 'przeżycie pewnego wpływu', pewnego związku — w przeciwieństwie do zwykłej jednoczesności zjawisk: zarazem jednak nie nazwałbym żadnego określonego przeżycia „przeżyciem wpływu“. (Tu tkwi idea, że wola nie jest *zjawiskiem*.) Chciałbym rzec, że przeżyłem 'ponieważ'; a jednak nie nazwałbym żadnego zjawiska „przeżyciem ponieważ“.

177. Chciałbym rzec: „Mam przeżycie ponieważ“. Ale nie dlatego, że je sobie przypominam, lecz dlatego, że zastanawiając się nad tym, co w takim wypadku przeżywam, spoglądam na to przez medium pojęcia 'ponieważ' (albo 'wpływu', albo 'przyczyny', albo 'związku'). — Bo chociaż słusznie można rzec, że kreślę linię pod wpływem

wzoru, to jednak nie chodzi tu po prostu o to, co odczuwam kreśląc ją — lecz np. o to, że kreślę ją równolegle do tamtej; choć to znowu nie zawsze bywa dla bycia prowadzonym istotne.

178. Mówimy też: „Przecież *widzisz*, że dają się mu prowadzić“ — ale co widzi ten, kto to widzi?

Mówiąc do siebie: „Przecież jestem prowadzony“, wykonam może ruch ręką, który wyraża prowadzenie. — Wykonaj taki ruch, jak gdybyś kogoś prowadził, i zastanów się, na czym polegał tu element *prowadzenia*. Bo przecież nikogo nie prowadziłeś. A jednak nazwałbyś ten ruch 'prowadzającym'. Zatem w ruchu tym, i w tym wrażeniu, istota prowadzenia nie była zawarta, a jednak użycie tego określenia nasuwało się. Nasunął je nam *jeden z przejawów* prowadzenia.

179. Wróćmy do naszego przypadku (151). Jest jasne, że nie powiedzielibyśmy: B ma prawo rzec: „Teraz wiem jak dalej“, ponieważ przypomniał sobie wzór — gdybyśmy nie wiedzieli z doświadczenia, że istnieje pewien związek między przypomnieniem sobie wzoru — wypowiedzeniem, zapisaniem — i aktualnym kontynuowaniem ciągu. A związek taki oczywiście istnieje. — Można by teraz sądzić, że zdanie „mogę kontynuować“ znaczy tyle co: „Mam takie przeżycie, które — jak wiadomo z doświadczenia — prowadzi do kontynuacji ciągu“. Ale czyż to ma B na myśli mówiąc, że mógłby kontynuować? Czy uprzytamnia on sobie przy tym owo zdanie, albo czy gotów jest je podać jako wyjaśnienie tego, co ma na myśli?

Nie. Słowa: „Teraz wiem jak dalej“ zostały użyte właściwie, gdy przypomniał sobie wzór: mianowicie w pewnych okolicznościach. Np. jeżeli uczył się on algebry, jeżeli posługiwał się już dawniej takimi wzorami.

— Nie znaczy to jednak, że wypowiedź ta jest jedynie skrótem opisu wszelkich okoliczności, jakie stanowią scenę naszej gry językowej. — Pamiętaj, w jaki sposób uczymy się posługiwać wyrażeniami: „Teraz wiem jak dalej“, „Teraz mogę kontynuować“ i innymi; w jakiej rodzinie gier językowych uczymy się ich użycia.

Można też wyobrazić sobie sytuację, iż w umyśle osoby B nie znajdzie nic poza tym, że powie ona nagle, być może z uczuciem ulgi: „Teraz wiem jak dalej“, i że faktycznie rozwija teraz dalej ów ciąg, bez posługiwania się wzorem. Także w takim wypadku — w pewnych okolicznościach — powiedzielibyśmy, że osoba ta wiedziała, jak postępować dalej.

180. *Tak się tych słów używa.* W ostatnim przypadku byłoby np. zupełnie mylące nazwanie owych słów „opisem stanu psychicznego“. — Już prędzej można by je nazwać „sygnałem“; czy zaś sygnału użyto właściwie — ocenimy w zależności od tego, co dana osoba zrobi dalej.

181. Aby to zrozumieć, musimy też rozważyć rzecz następującą: Załóżmy, że B powiedział, iż wie, jak dalej — jednak chcąc teraz kontynuować, waha się i nie potrafi. Czy mamy wtedy rzecz, że nie miał racji mówiąc, jakoby mógł kontynuować; albo, że kiedyś mógł, a teraz nie może? — Jest jasne, że w różnych wypadkach odpowiemy różnie. (Rozważ oba rodzaje wypadków.)

182. Gramatyka słów „pasować“, „potrafić“, „rozumieć“. Zadania: 1) Kiedy mówimy, że walec W pasuje do cylindrycznego otworu O? Tylko wtedy, gdy W tkwi w O? 2) Mówi się czasem: w tym a tym czasie W przestało pasować do O. Jakie kryteria decydują o tym, że stało się to właśnie w tym czasie? 3) Co uważa się za kryterium tego, że dane ciało zmieniło w określonej chwili swój ciężar, skoro nie leżało wtedy na wadze? 4) Wczoraj umia-

łem ten wiersz na pamięć; dziś już nie umiem. W jakich przypadkach ma sens pytanie: „Kiedy przestałem umieć go na pamięć?” 5) Ktoś pyta mnie: „Czy możesz podnieść ten ciężar?”. Odpowiadam: „Mogę”. On na to: „Zrób to!” — i wtedy nie mogę. W jakich okolicznościach przyjęlibyśmy usprawiedliwienie: „Odpowiadając 'mogę', *mogłem*, ale teraz nie mogę”?

Kryteria, które odnosimy do słów 'pasować', 'móc', 'rozumieć' są o wiele bardziej skomplikowane, niżby się to na pierwszy rzut oka mogło zdawać. Tzn. bardziej zawila jest gra tymi słowami, ich użycie w komunikacji językowej, której służą. — Rola tych słów w naszym języku jest inna, niż skłonni bylibyśmy sądzić.

(Tę właśnie rolę trzeba zrozumieć, gdy się chce rozwiązywać paradoksy filozoficzne. I dlatego nie starcza tu zazwyczaj podanie definicji; ani tym bardziej stwierdzenie, że dane słowo jest 'niedefiniowalne'.)

183. Czy jednak zdanie: „Teraz mogę kontynuować” znaczyło w przypadku (151) to samo, co: „Przypomniałem sobie wzór”, czy też coś innego? Można rzec, że — w tych okolicznościach — zdanie to ma taki sam sens (daje to samo), co tamto. A także, że *ogólnie biorąc* obydwie te zdania nie mają jednakowego sensu. Mówimy też: „Teraz mogę kontynuować, to znaczy znam wzór”; podobnie jak mówimy: „Mogę pójść, tzn. mam czas”; a także: „Mogę pójść, tzn. jestem już dość silny”; albo: „Mogę pójść, jeżeli chodzi o stan mojej nogi”; mianowicie gdy *ten* warunek pójścia przeciwstawiamy innym. Musimy się tu jednak wystrzegać mniemania, jakoby — zależnie od natury przypadku — istniał *ogół* wszystkich warunków (np. tego, że ktoś pójdzie), tak iż niejako nie *może* on zrobić nic innego niż pójść, skoro wszystkie one są spełnione.

184. Chcę przypomnieć sobie pewną melodię i nie przy-

chodzi mi ona do głowy; nagle mówię „Już wiem!“, i nucę ją. Jak to się stało, że nagle ją sobie przypomniałem? Nie mogła przecież przypomnieć mi się w tym momencie w *całości!* — Powiesz może: „Ma się takie osobliwe poczucie, jak gdyby była ona teraz *obecna*“ — ale czy *jest* teraz obecna? A jeżeli zacznę ją nucić i utknę? — Czyż nie mogłem być w tym momencie *pewny*, że ją znam? A więc w jakimś sensie była jednak *obecna!* — Ale w jakim sensie? Powiesz pewnie, że melodia jest obecna, gdy się ją prześpiewa albo od początku do końca słyszy uchem duszy. Nie przeczę naturalnie, że wypowiedzi, iż melodia jest obecna, można również nadać zupełnie inny sens — np. taki, że mam kartkę, na której jest zapisana. — Ale na czym polega ta 'pewność', że się ją zna? — Można oczywiście rzec: Gdy ktoś mówi z przekonaniem, że zna teraz tę melodię, to w tym momencie jest ona (jakoś) w całości obecna w jego umyśle — jest to tylko objaśnieniem słów: „Melodia jest w całości obecna w jego umyśle“.

185. Wróćmy teraz do naszego przykładu (143). Oceniając rzecz według zwykłych kryteriów, uczeń opanował już ciąg liczb naturalnych. Uczymy go następnie zapisywać również inne ciągi liczb kardynalnych i doprowadzamy do tego, że np. na rozkaz „+n“ pisze on ciągi postaci

0, n, 2n, 3n

itd.; na rozkaz „+1“ pisze on zatem ciąg liczb naturalnych. — Przypuśćmy, że nasze ćwiczenia i sprawdziany rozumienia przeprowadzaliśmy w obszarze liczb do 1000.

Każemy teraz uczniowi rozwijać jakiś ciąg (np. „+2“) poza 1000 — on zaś pisze: 1000, 1004, 1008, 1012.

Mówimy mu: „Patrz, co robisz!“. — Nie rozumie nas.

Mówimy: „Przecież miałeś dodawać *dwa*; spójrz, jak zaczęłaś ten ciąg!“. — Uczeń odpowiada: „A czyż to nie jest dobrze? Myślałem, że tak *powiniennem* robić“. — Albo, dajmy na to, wskazując na ciąg powie: „Przecież postępowałem w ten sam sposób“. — I nic nie pomogłoby nam powiedzenie: „Ależ czy nie widzisz ...?“ — i powtarzanie mu starych objaśnień i przykładów. — W tym wypadku można by np. rzec: Człowiek ów ma taką naturę, że w świetle naszych objaśnień rozumie tamten rozkaz tak, jak *my* rozumiemy rozkaz: „Aż do 1000 dodawaj stale 2, do 2000 — 4, do 3000 — 6 itd.“.

Byłby to przypadek podobny do sytuacji, w której na wskazujący gest ręki ktoś reagowałby z natury w ten sposób, że patrzyłby w kierunku od czubka palca do nasady dłoni, zamiast odwrotnie.

186. „To, co mówisz, sprowadza się do przekonania, że do właściwego wykonania rozkazu ' + n ' potrzebny jest na każdym etapie nowy akt zrozumienia, nowa intuicja“. — Do właściwego wykonania! Jak rozstrzygnąć, który krok jest w danym punkcie właściwy? — „Właściwym krokiem będzie krok zgodny z rozkazem — tak jak go *pomyślano*“. — A więc dając rozkaz „ + 2 “ pomyślałeś, że po 1000 powinien napisać 1002, oraz że po 1866 powinien napisać 1868, a po 100 034 — 100 036 itd. — nieskończoną ilość takich zdań? — „Nie; pomyślałem, że po *każdej* zapisanej liczbie powinien napisać drugą z rzędu; stąd zaś wynikają na swych miejscach wszystkie owe zdania“. — Ale na tym właśnie polega kwestia, co w danym miejscu z tamtego zdania wynika. Albo też — co w danym miejscu powinniśmy uznać za „zgodność“ z tym zdaniem (oraz z tym, co przez nie wtedy *rozumiałeś* — czymkolwiek to było). Zamiast mówić, jakoby w każdym punkcie potrzebna była pewna intuicja, lepiej chyba

byłoby powiedzieć, że w każdym punkcie potrzebna jest nowa decyzja.

187. „Ale przecież już wtedy, gdy dawałem ten rozkaz, wiedziałem, że po 1000 winien pisać 1002!“ — Owszem; możesz nawet powiedzieć, że miałeś to wtedy *na myśli*; nie powinienes się tylko dać zwieść gramatyce słów „wiedzieć“ i „mieć na myśli“. Bo nie chcesz przecież powiedzieć, że myślałeś wtedy o przejściu od 1000 do 1002 — a jeżeli nawet o tym przejściu myślałeś, to nie myślałeś o innych. Twoje słowa: „Już wtedy wiedziałem...“ znaczą mniej więcej tyle, co: „Gdyby mnie wtedy spytano, jaka liczba ma być napisana po 1000, to odpowiedziałbym '1002'“. A w to nie wątpię. Jest to przypuszczenie mniej więcej tego rodzaju: „Gdyby wtedy wpadł do wody, to byłbym za nim skoczył“. — Na czym więc polegał twój błąd?

188. Przede wszystkim chcę powiedzieć: Byłeś zdania, że samo pomyślenie rozkazu dokonało już jakoś wszystkich owych przejść: pomyślawszy go, dusza twoja wybiegła niejako naprzód, dokonując wszystkich przejść zanim jeszcze fizycznie do tego czy owego dotarłeś.

Miałeś skłonność, by wyrażać się w taki oto sposób: „*Właściwie* przejścia zostały już dokonane; i to zanim dokonałem ich pisemnie, ustnie lub myślowo“. I zdawało ci się, jakoby były one w *swoisty* sposób z góry wyznaczone, antycypowane — tak jak tylko myśl może antycypować rzeczywistość.

189. „Czy więc wzór algebraiczny *nie* wyznacza przejść?“ — W tym pytaniu tkwi błąd.

Używamy wyrażenia: „Wzór... wyznacza przejścia“. *Jak* go używamy? Można mówić np. o tym, że przez wychowanie (ćwiczenie) doprowadza się ludzi do takiego stosowania wzoru $y = x^2$, że ktokolwiek z nich wstawi za

x tę samą liczbę, ten wyliczy też zawsze tę samą liczbę dla y . A można również powiedzieć: „Ci ludzie są tak wyćwiczeni, że wszyscy oni na tym samym etapie robią na rozkaz '+3' to samo przejście“. Można to wyrazić tak: Rozkaz '+3' wyznacza im całkowicie każde przejście od danej liczby do następnej. (W przeciwieństwie do innych ludzi, którzy nie wiedzą, co mają na ten rozkaz robić; albo którzy wprawdzie reagują nań całkiem pewnie, ale każdy inaczej.)

Z drugiej strony można przeciwstawiać sobie różne rodzaje wzorów i przynależne do nich rodzaje zastosowania (różne rodzaje ćwiczenia). Wzory pewnego rodzaju (i odpowiadające im sposoby stosowania) *nazywamy* wtedy „wzorami wyznaczającymi liczbę y dla danego x “, a wzory innego rodzaju — „wzorami nie wyznaczającymi liczby y dla danego x “. (Do pierwszego rodzaju należałby wzór $y = x^2$, do drugiego $y \neq x^2$.) Zdanie: „Wzór... wyznacza liczbę y “ jest wówczas wypowiedzią o formie wzoru — i należałoby odróżniać zdania takie jak: „Wzór, który zapisałem, wyznacza y “ lub: „Napisano tu wzór, który wyznacza y “, od takich jak: „Dla danego x wzór $y = x^2$ wyznacza y “. Pytanie: „Czy napisano tam wzór wyznaczający y ?“ znaczy wtedy tyle, co: „Czy napisano tam wzór tego rodzaju czy tamtego?“. Nie jest natomiast bezpośrednio widoczne, co mielibyśmy począć z pytaniem: „Czy $y = x^2$ jest wzorem wyznaczającym y dla danego x “. Można by je np. postawić uczniowi dla sprawdzenia, czy pojął on sposób użycia słowa „wyznaczać“; albo też mogłoby to być zadanie matematyczne, polegające na tym, by udowodnić w określonym systemie, że x ma tylko jeden kwadrat.

190. Można więc rzec: „To, jak się dany wzór rozumie, określa, jakich należy dokonać przejść“. Co stanowi

kryterium tego, że wzór jest tak właśnie rozumiany? Chyba sposób, w jaki go stale stosujemy; to, jak nauczono nas go stosować.

Mówimy np. komuś, kto używa nieznanego nam znaku: „Jeżeli przez 'x!2' rozumiesz x^2 , to otrzymasz tę wartość dla y , a jeżeli rozumiesz $2x$, to otrzymasz *tamtą*“.
— Zastanów się: jak się to robi, że przez „x!2“ rozumie się to albo co innego?

A więc *tak* rozumienie może z góry wyznaczać przejścia.

191. „Jest tak, jak gdyby całe użycie słowa można było uchwycić od razu“.
— Jak *co* np.? — Czyż w pewnym sensie nie *można* go uchwycić od razu? A w *jakim* sensie nie można? — Otóż jest tak, jak gdyby można je było 'uchwycić od razu' w jakimś jeszcze o wiele bardziej bezpośrednim sensie. — A czy masz tu jakiś pierwowzór? Nie. Narzuca się nam tylko taki właśnie sposób mówienia, jako rezultat krzyżujących się obrazów.

192. Nie masz żadnego pierwowzoru owego nad-faktu, ale ulegasz pokusie, by użyć pewnego nad-wyrażenia. (Można by to nazwać superlatywem filozoficznym.)

193. Maszyna jako symbol swego sposobu działania: W maszynie — mógłbym tutaj rzec — zdaje się już tkwić cały sposób jej działania. Co to znaczy? — Jeżeli znamy maszynę, to cała reszta — czyli ruchy, jakie ona wykona — zdaje się już całkowicie wyznaczona.

Mówimy tak, jakby jej części mogły się poruszać tylko w ten sposób, jak gdyby nie mogły robić nic innego. Czyżbyśmy więc zapomnieli o możliwości, że się one zegną, połamią, stopią itd.? Cóż, w wielu wypadkach wcale o tym nie myślimy. Używamy maszyny — albo jej obrazu — jako symbolu określonego sposobu działania. Podajemy np. komuś ten obraz i zakładamy, że wyprowadzi z niego ruchy części. (Tak jak można podać komuś

liczbę mówiąc, że będzie ona dwudziestą piątą w ciągu 1, 4, 9, 16, ...)

„W maszynie zdaje się już tkwić sposób jej działania“ znaczy: jesteśmy skłonni porównywać określoność przyszłych ruchów maszyny do przedmiotów, które leżą już w skrzyni i są z niej przez nas wydobywane. — Jednak nie mówimy tak, gdy chodzi o przewidywanie rzeczywistego zachowania się maszyny. Na ogół nie zapominamy wtedy o możliwości odkształcania się części itd. — Ale mówimy tak wtedy, gdy dziwimy się, że można używać maszyny jako symbolu jej ruchów — skoro mogłaby ona przecież poruszać się całkiem *inaczej*.

Można by rzec, że maszyna — lub jej obraz — stanowi początek całego ciągu obrazów, które z tego obrazu nauczyliśmy się wyprowadzać.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że maszyna mogłaby poruszać się *inaczej*, to może się wydać, jakoby w maszynie jako symbolu ruchy jej musiały tkwić jeszcze bardziej jednoznacznie niż w maszynie rzeczywistej. Nie wystarczyłoby wtedy, że byłyby to ruchy określone empirycznie, ale musiałyby one właściwie — w jakimś zagadkowym sensie — być już *obecne*. Bo prawdą jest, że ruch maszyny-symbolu jest w inny sposób z góry wyznaczony niż ruch maszyny rzeczywistej.

194. Ale kiedyż to myśli się, że w jakiś zagadkowy sposób w maszynie tkwią już jej możliwe ruchy? — Cóż, gdy się filozofuje. A co skłania nas, żeby tak myśleć? Nasz sposób mówienia o maszynie. Mówimy np., że maszyna *ma* (posiada) te a te możliwości ruchu; mówimy o maszynie idealnie sztywnej, która *mogłaby* poruszać się tylko tak a tak. — Czym jednak jest *możliwość* ruchu? Nie jest *ruchem*; ale nie wydaje się też, by była jedynie fizycznym warunkiem ruchu — np. takim, że między

sworzniem i łożyskiem jest luz, że sworzeń nie jest do łożyska dopasowany zbyt ciasno. Bo wprawdzie wiadomo z doświadczenia, że jest to warunkiem ruchu, ale sprawę tę można by wyobrazić sobie również inaczej. Możliwość ruchu miałyby być raczej czymś w rodzaju cienia samego ruchu. Czy jednak znany ci jest taki cień? A przez cień nie rozumiem tutaj obrazu ruchu — bo obraz nie musiałby być obrazem *tego* właśnie ruchu. Ale możliwość tego oto ruchu musi być możliwością właśnie tego ruchu. (Spójrz, jak wysoko wznoszą się tu fale języka!)

Fale opadną, gdy tylko postawimy pytanie: W jaki sposób mówiąc o maszynie używamy słowa „możliwość ruchu“? — Skąd zatem biorą się owe dziwaczne pomysły? Cóż, pokazuję ci możliwość ruchu, np. poprzez *obraz* ruchu: 'a więc możliwość jest czymś podobnym do rzeczywistości'. Mówimy: „Jeszcze się nie porusza, ale ma już możliwość ruchu“ — 'a więc możliwość jest czymś bardzo bliskim rzeczywistości'. Można mieć co prawda wątpliwości, czy ten a ten warunek fizyczny umożliwia ten oto ruch, ale nie dyskutujemy nigdy, czy *to* jest możliwością tego czy też tamtego ruchu: 'a więc możliwość ruchu pozostaje do samego ruchu w zupełnie swoistym stosunku; bliższym niż obraz do swego przedmiotu'; bo można mieć wątpliwości, czy dany obraz jest obrazem tego czy też tamtego przedmiotu. Mówimy: „Doświadczenie pokaże, czy da to sworzniowi taką możliwość ruchu“, nie mówimy zaś: „Doświadczenie pokaże, czy jest to możliwość tego ruchu“; 'a więc nie jest to fakt empiryczny, że możliwość ta jest możliwością tego właśnie ruchu'.

Zwracamy uwagę na nasz własny sposób mówienia o tych sprawach, ale nie rozumiemy go, interpretujemy go błędnie. Filozofując jesteśmy jak ludzie dzicy, prymi-

tywni, którzy słysząc mowę ludzi cywilizowanych pojmują ją błędnie i wysnuwają stąd najdziwaczniejsze wnioski.

195. „Nie o to mi jednak chodzi, że to, co teraz (chwytnąc sens) robię, wyznacza *przyczynowo* i empirycznie przyszłe użycie, lecz o to, że w jakiś *dziwny* sposób samo to użycie jest już w pewnym sensie obecne“. — Ależ 'w pewnym sensie' istotnie jest! Właściwie w tym, co powiedziałeś, błędny był tylko zwrot: „w dziwny sposób“. Reszta jest w porządku; dziwne zaś wydaje się to zdanie tylko wtedy, gdy wyobrażamy je sobie w grze językowej innej niż ta, w jakiej faktycznie go używamy. (Ktoś mówił mi, że będąc dzieckiem dziwił się, że krawiec 'może szyc ubranie' — sądził, iż znaczy to, że ubranie wytwarza się przez samo szycie, doszywając nitkę do nitki.)

196. Niezrozumiane użycie słowa intepretuje się jako wyraz osobliwego *zjawiska*. (Podobnie jak czas pojmowany bywa jako osobliwe medium, a dusza — jako jakaś osobliwa istota.)

197. „Jest tak, jakbyśmy całe użycie słowa mogli uchwycić od razu“. — Mówimy przecież, że to robimy. Tzn. to, co robimy, opisujemy czasem za pomocą tych słów. Ale w tym, co się tu dzieje, nie ma nic zdumiewającego, nic osobliwego. Osobliwym staje się wtedy, gdy dochodzimy do przekonania, że cały dalszy rozwój musi być już jakoś obecny w tym akcie uchwycenia, a jednak obecny w nim nie jest. — Albowiem z jednej strony powiadamy, że dane słowo bez wątpienia rozumiemy, z drugiej zaś jego znaczenie zawarte jest w jego użyciu. Nie ma wątpliwości, że chcę teraz zagrać w szachy; ale szachy są szachami dzięki wszystkim swoim regułom (itd.). Czy zatem nie wiem, w co chcę grać, zanim nie *zagram*? A może wszystkie reguły są już zawarte w moim akcie intencji? Czy zatem tylko doświadczenie uczy, że po

takim akcie intencji następuje zazwyczaj taki rodzaj gry? Czy zatem nie mogę być mimo wszystko pewny, co zamierzałem zrobić? A jeżeli jest to niedorzeczność — to jakież to super-sztwywny związek zachodzi między aktem zamiaru i tym, co zamierzone? — Gdzie powstaje związek między sensem słów: „Zagrajmy w szachy!“ a wszystkimi regułami tej gry? — Cóż, w spisie reguł, w nauce gry w szachy, w codziennej praktyce grania.

198. „W jaki jednak sposób reguła może mnie pouczyć, co mam zrobić w *tych* miejscu? Cokolwiek zrobię, da się przecież poprzez jakąś interpretację pogodzić z regułą“. — Nie, nie to chcieliśmy powiedzieć. Lecz: każda interpretacja — wraz z tym, co interpretowane — zawieszona jest w powietrzu; nie może mu służyć jako podpora. Same interpretacje nie wyznaczają znaczenia.

„Cokolwiek więc zrobię, da się to pogodzić z regułą?“ — Pozwól, że spytam: Co ma wspólnego wyraz reguły — powiedzmy, drogowskaz — z moim działaniem? Jaki zachodzi tu związek? — Ano np. ten: wyćwiczono mnie w określonym reagowaniu na ten znak, i tak teraz reaguję.

Ale w ten sposób podałeś tylko związek przyczynowy; wyjaśniłeś jedynie, jak to się stało, że kierujemy się obecnie drogowskazem; nie zaś na czym właściwie owo kierowanie-się-znakiem polega. Nie; zaznaczyłem też, że tylko o tyle ktoś kieruje się drogowskazem, o ile istnieje tu stały nawyk, stały zwyczaj.

199. Czy to, co nazywamy „kierowaniem się regułą“ jest czymś, co mógłby zrobić tylko *jeden* człowiek *jeden* raz w życiu? — Jest to oczywiście uwaga na temat gramatyki zwrotu: „kierować się regułą“.

Jest niemożliwością, by tylko jeden człowiek jeden jedyny raz pokierował się regułą. Jest niemożliwością,

by tylko jeden jedyny raz coś zakomunikowano, wydano jakiś rozkaz albo go zrozumiano itd. — Kierowanie się regułą, komunikowanie czegoś, wydanie rozkazu, rozegranie partii szachów są to pewne *zwyczaje* (nawyki, instytucje).

Rozumieć zdanie — znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język — znaczy władać pewną techniką.

200. Jest oczywiście do pomyślenia, że u ludu, który nie zna gier, dwoje ludzi siądzie do szachownicy i wykona ruchy partii szachów; i to nawet z wszelkimi towarzyszącymi tej grze zjawiskami psychicznymi. Gdybyśmy *my* to widzieli, to rzeklibyśmy, że ludzie ci grają w szachy. Wyobraź sobie jednak partię szachów przełożoną według jakichś reguł na serię działań, których nie zwykliśmy kojarzyć sobie z *grą* — np. gwałtowne wykrzykiwanie i tupanie nogami. A owych dwoje ludzi krzyczy teraz i tupie, zamiast rozgrywać znaną nam postać szachów; przy czym zjawiska te dają się według odpowiednich reguł przełożyć na partię szachów. Czy nadal będziemy skłonni powiedzieć, że grają oni w jakąś grę? Na jakiej podstawie można by coś takiego powiedzieć?

201. Paradoks nasz wygląda tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności.

Że jest to nieporozumienie, widać już stąd, że w rozumowaniu tym podajemy interpretację za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej. Albowiem wykazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które *nie* jest *interpretacją*. Przejawia się ono od przypadku do przypadku

w tym, co nazywamy „kierowaniem się regułą“ oraz „postępowaniem wbrew niej“.

Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją“ należałoby nazywać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym.

202. Dlatego 'kierowanie się regułą' jest pewną praktyką. A *sądzić*, że się kierujemy regułą, to nie to samo, co kierować się regułą. Dlatego nie można kierować się regułą 'prywatnie'; wtedy bowiem *sądzić*, że kierujemy się regułą, byłoby tym samym, co kierować się regułą.

203. Język jest labiryntem ścieżek. Przybywasz z *jednej* strony i orientujesz się w sytuacji; przybywasz do tego samego miejsca z drugiej, i już się nie orientujesz.

204. Mógłbym ewentualnie wynaleźć taką grę, w jaką jeszcze nikt nie grał. — Ale czy byłoby również możliwe coś takiego: Ludzkość nigdy w nic nie grała; pewnego razu jednak ktoś wynalazł jakąś grę — w którą jednak nikt potem nie grał?

205. „W *intencji*, w zjawisku psychicznym to właśnie jest dziwne, że nie wymagają one istnienia zwyczaju, techniki. Że da się np. pomyśleć, iż w świecie, w którym nikt poza tym nie gra, dwoje ludzi rozgrywało partię szachów lub nawet tylko początek partii — i że im potem przerwano“.

Ale czyż szachy nie są zdefiniowane swymi regułami? W jaki więc sposób reguły te są obecne w umyśle tego, kto zamierza grać w szachy?

206. Stosowanie się do reguły jest czymś analogicznym do wykonywania rozkazu. Jesteśmy w tym celu ćwiczeni i reagujemy na rozkaz w określony sposób. Cóż jednak,

gdy jeden reaguje na rozkaz i ćwiczenie *tak*, a drugi *inaczej*? Kto ma wówczas rację?

Wyobraź sobie, że przybywasz jako badacz do nieznanego kraju, z zupełnie obcym językiem. W jakich okolicznościach powiedziałbyś, że tamtejsi ludzie wydają rozkazy, rozumieją je, wykonują, sprzeciwiają się im itd.?

Układem odniesienia jest tu wspólny ludziom sposób działania, poprzez który interpretujemy obcy nam język.

207. Wyobraźmy sobie, że w owym kraju ludzie wykonując zwykłe ludzkie czynności posługują się przy tym — jak się zdaje — artykułowanym językiem. Gdy przypatrzemy się ich postępowaniu, to jest ono zrozumiałe, zdaje się nam 'logiczne'. Kiedy jednak próbujemy nauczyć się ich języka, to stwierdzamy, że jest to niemożliwe. Albowiem nie ma tam stałego związku między mową — dźwiękami — i działaniem. Mimo to dźwięki te nie są zbyteczne; gdy bowiem któregoś z tych ludzi zakneblujemy, to skutki są takie jak u nas: bez owych dźwięków działania stają się — jak powiedziałbym — nieskoordynowane.

Czy mamy rzec, że ludzie ci mają jakiś język: rozkazy, komunikaty itd.?

Do tego, co nazwalibyśmy „językiem“, brak tu regularności.

208. Czy więc to, czym są „rozkazy“ i „reguły“, objaśniamy przez „regularność“? — Jak objaśnię komuś znaczenie wyrazów „regularny“, „równomierny“, „jednakowy“? — Znajacemu np. tylko francuski objaśnię je przez odpowiednie wyrazy francuskie. Natomiast kogoś, kto jeszcze tych *pojęć* nie posiada, nauczę używać owych wyrazów za pomocą *przykładów* i *ćwiczeń*. — Nie komunikuję mu przy tym mniej, niż wiem sam.

Ucząc go, będę mu pokazywał jednakowe kolory, jednakowe długości, jednakowe figury, będę mu zlecał ich wynajdywanie i sporządzanie itd. Będę go np. wprowadzał do kontynuowania w sposób „równomierny“ ornamentów pasowych. — Oraz do kontynuowania progresji. A więc by kontynuować tak:

Pokazuję jak ma robić, on mnie naśladowuje; a wpływam na niego przejawiając aprobatę, sprzeciw, oczekiwanie, zachętę. Pozostawiam mu swobodę lub powstrzymuję go itd.

Wyobraź sobie, że jesteś świadkiem takiego uczenia. Żaden wyraz nie jest tam objaśniany sam przez siebie, nie popada się nigdzie w błędne koło.

W trakcie takiej nauki objaśnia się też wyrażenia „i tak dalej“ oraz „i tak dalej do nieskończoności“. Może do tego służyć między innymi jakiś gest. A gest, który znaczy „rób tak dalej“ albo „i tak dalej“, pełni funkcję podobną do funkcji wskazania jakiegoś przedmiotu lub miejsca.

Trzeba odróżniać takie „itd.“, które jest skrótem zapisu, od takiego, które skrótem *nie* jest. Wyrażenie „itd. ad inf.“ *nie* jest skrótowym sposobem zapisu. To, że nie możemy wypisać wszystkich miejsc liczby π , nie jest kwestią ludzkiej ułomności, jak czasem sądzą matematycy.

Nauczanie, które zatrzymuje się na przytoczonych przykładach, różni się od takiego, które 'wskazuje' poza nie.

209. „Ale czyż zrozumienie nie sięga dalej niż wszelkie przykłady?“ Nader dziwny to zwrot, a całkiem naturalny!

Czy to *wszystko*? Czy nie istnieje jakieś jeszcze głębsze objaśnienie? Albo czy przynajmniej *rozumienie* objaśnienia nie musi być głębsze? — A czy ja sam mam takie

głębsze rozumienie? Czy *mam* więcej, niż daję w objaśnieniu? — Skąd więc to poczucie, jakobym miał więcej? Czy jest tu tak jak wtedy, gdy to, co nie ma granic, pojmuję jako długość sięgającą poza wszelkie długości?

210. „Czy rzeczywiście wyjaśniasz mu to, co sam rozumiesz? Czy istoty sprawy nie musi on *odgadnąć*? Podajesz mu przykłady — on jednak musi odgadnąć ich tendencję, czyli twój zamiar“. — Wszelkich objaśnień, jakich mógłbym udzielić sam sobie, udzielał również jemu. — „On odgaduje, co mam na myśli“ znaczyłoby: przychodzą mu na myśl rozmaite interpretacje moich objaśnień i jedną z nich wybiera. A więc mógłby wtedy zapytać, ja zaś mógłbym odpowiedzieć i odpowiedziałbym.

211. „Jakichkolwiek pouczeń udzieliłbyś mu w sprawie kontynuacji ornamentu, — skąd może on *wiedzieć*, w jaki sposób ma teraz prowadzić to samodzielnie dalej?“ — A skąd *ja* to wiem? — Jeżeli znaczy to: „Czy mam jakieś racje?“, to odpowiedź brzmi: racje rychło mi się skończą. I wtedy działać będę bez racji.

212. Jeżeli ktoś, kogo się obawiam, rozkaże mi kontynuować ciąg, to zrobię to szybko i z całkowitą pewnością, a brak racji nie będzie mi przeszkadzał.

213. „Jednakże taki początek ciągu można by, rzecz jasna, interpretować rozmaicie (np. za pomocą formuł algebraicznych), a więc musiałeś wprawdzie wybrać *jedną* z tych interpretacji“. — Bynajmniej! W pewnych okolicznościach wątpliwości mogły się co prawda pojawić; ale nie znaczy to, że je miałem, albo że chociażby mogłem je mieć. (Zachodzi tu związek z tym, co byłoby do powiedzenia na temat psychologicznej 'aury' zjawiska.)

Jedynie intuicja mogłaby usunąć te wątpliwości? — Jeżeli jest ona jakimś głosem wewnętrznym, — to skądże wiem, *jak* mam się nim kierować? I skąd wiem, że mnie

on nie zwodzi? Jeżeli bowiem głos ów może mnie prowadzić dobrze, to również może mnie zwodzić.

((Intuicja to zbędna wymówka.))


214. Jeżeli intuicja potrzebna jest do rozwinięcia ciągu 1 2 3 4 ..., to potrzebna jest również do rozwinięcia ciągu 2 2 2 2 ...

215. Ale czy przynajmniej to samo nie jest: *tym samym*? Zdaje się, że mamy niezawodny wzorzec identyczności w postaci identyczności rzeczy samej z sobą. Chciałoby się rzec: „Przecież nie mogą tu istnieć różne interpretacje. Jeżeli mamy przed oczami jakąś rzecz, to mamy też przed oczami identyczność“.

Dwie rzeczy są więc takie same, gdy są jak *jedna rzecz*? A jak mam teraz stosować to, co widzę w *jednej* rzeczy, w przypadku, gdy jest ich dwie?

216. „Rzecz jest identyczna sama z sobą“. — Nie ma piękniejszego przykładu bezużytecznego zdania, z którym mimo to wiąże się jednak pewna gra wyobraźni. Jest to tak, jakbyśmy rzecz wkładali w wyobraźni do jej własnego kształtu, przekonując się, że pasuje.

Można by też powiedzieć: „Każda rzecz pasuje sama do siebie“. Lub inaczej: „Każda rzecz pasuje do swego własnego kształtu“. Patrzymy wtedy na rzecz wyobrażając sobie, że miała zarezerwowaną przestrzeń, do której teraz dokładnie pasuje.

Czy ten oto kleks  'pasuje' do swego białego otoczenia? — *Ależ wyglądałoby to dokładnie tak samo*, gdyby zamiast kleksa była wpierw dziura, do której go potem dopasowano. Zwrot „pasuje“ nie jest po prostu opisem tego właśnie obrazu, tej właśnie *sytuacji*.

„Każdy kleks pasuje dokładnie do swego otoczenia“ — jest to tylko nieco uszczegółowiona zasada identyczności.

217. „Jak można kierować się regułą?“ — jeżeli nie jest

to pytanie o przyczyny, to jest pytaniem o usprawiedliwienie, dlaczego *tak* według niej postępuję.

Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: „Po prostu tak właśnie postępuję“.

(Pamiętaj, że żądamy czasem objaśnień nie ze względu na ich treść, lecz ze względu na formę objaśnienia. Nasze żądanie ma charakter architektoniczny, a objaśnienie — charakter pozornego gzymsu, który niczego nie niesie.)

218. Skąd bierze się idea, jakoby początek ciągu był widocznym kawałkiem szyn, sięgających niewidocznie aż do nieskończoności? Cóż, zamiast reguły można wyobrazić sobie szyny. A nieograniczonemu stosowaniu reguły odpowiadać będą nieskończenie długie szyny.

219. „Wszystkie przejścia są już właściwie dokonane“ — znaczy: nie mam już żadnego wyboru. Reguła raz opieczętowana określonym znaczeniem wytycza linie swego zastosowania poprzez całą przestrzeń. — A gdyby tak faktycznie było, to cóż by mi to pomogło?

Nie; mój opis miał tylko o tyle sens, o ile był rozumiany symbolicznie. — *Na to mi wygląda* — winien bym rzec.

Gdy kieruję się regułą, to nie wybieram.

Regułą kieruję się *ślepo*.

220. Ale jaki cel ma owo symboliczne zdanie? Ma ono podkreślać różnicę między uwarunkowaniem przyczynowym i logicznym.

221. Moje symboliczne wyrażenie było właściwie jedynie mitologicznym opisem użycia reguły.

222. „Linia podpowiada mi, jak powinienem iść“. — To jest oczywiście tylko obraz. Gdy zaś wydaję sąd, że linia podpowiada mi — niejako bez odpowiedzialności — to czy tamto, to nie powiedziałbym, że kieruję się nią jako regułą.

223. Nie mamy poczucia, że musimy stale wyczekiwać wskazówki (podszeptu) ze strony reguły. Przeciwnie. Nie wyczekujemy w napięciu, co też nam ona teraz powie, gdyż mówi ona stale to samo, a my robimy to, co nam mówi.

Szkolonemu można by powiedzieć: „Popatrz, ja robię stale to samo: ja ...“.

224. Wyrazy „zgodność“ oraz „reguła“ są ze sobą *spokrewnione*, są kuzynami. Ucząc kogoś użycia jednego z nich, uczę go tym samym również użycia drugiego.

225. Użycie wyrazu „reguła“ splata się z użyciem wyrazu „to samo“. (Jak użycie wyrazu „zdanie“ z użyciem wyrazu „prawda“.)

226. Przypuśćmy, że wypisując ciąg $2x + 1$ ktoś pisze: 1, 3, 5, 7, ...¹. I zastanawia się: „Czy istotnie robię stale to samo, czy może za każdym razem coś innego?“.

Kto obiecuje z dnia na dzień: „Jutro cię odwiedzę“ — czy mówi codziennie to samo, czy codziennie coś innego?

227. Czy jest sens mówić: „Gdybym za każdym razem robił coś *innego*, to nie mówilibyśmy, że kieruję się regułą“? To *nie* ma sensu.

228. „Ciąg ma dla nas *pewne* oblicze!“ — Owszem; ale jakie? Chociażby algebraiczne; a także to, które ma kawałek jego rozwinięcia. A może jeszcze jakieś inne? — „Ależ w tym jest już wszystko!“ — Nie jest to jednak konstatacja na temat kawałka ciągu ani na temat czegoś, co w nim dostrzegamy; lecz jest to wyraz tego, że *działając* słuchamy tylko reguły, nie odwołując się do jakichkolwiek dalszych wskazówek.

229. Mam wrażenie, że w kawałku ciągu dostrzegam delikatny rysunek, pewien charakterystyczny rys, któremu

¹ W rękopisie: ... że wypisując ciąg $x^2 + 1$ ktoś pisze: $x = 1, 3, 5, 7, \dots$
[Przyp. wyd. ang.]

potrzeba jedynie dodatku „itd.“, by sięgnąć do nieskończoności.

230. „Linia podpowiada mi, jak mam iść“ — jest tylko parafrazą powiedzenia: linia jest moją *ostatnią* instancją co do tego, jak mam iść.

231. „Ale przecież widzisz...!“ Oto charakterystyczna wypowiedź kogoś, kto działa pod presją reguły.

232. Przypuśćmy, że reguła podpowiada mi, jak mam się nią kierować. Gdy więc śledzę linię wzrokiem, to jakiś głos wewnętrzny mówi mi: „*Tędy!*“ — Czym różni się zjawisko kierowania się swego rodzaju natchnieniem od zjawiska kierowania się regułą? Gdyż nie jest to przecież jedno i to samo. W przypadku natchnienia *czekam* na wskazówkę. I nie potrafiłbym nikogo nauczyć swej 'techniki' kierowania się linią — chyba że nauczyłbym go jakiegoś wsłuchiwania się, jakiejś wrażliwości. Wtedy nie mogę żądać, by kierował się linią tak jak ja.

Wszystko to nie jest wyrazem moich doświadczeń z działaniem według natchnienia i według reguły; są to uwagi gramatyczne.

233. Można by sobie wyobrazić taką naukę swego rodzaju arytmetyki: Każde dziecko może liczyć na swój sposób, byle tylko słuchało głosu wewnętrznego i do niego się stosowało. Liczenie takie byłoby czymś w rodzaju komponowania.

234. A czy nie moglibyśmy liczyć tak jak liczymy (wszyscy zgodnie itd.) mając jednak za każdym krokiem poczucie, że reguła wie o nas jak zaczarowanych? I zdumiewając się może, że tak jesteśmy zgodni? (Składając może dzięki bóstwu za tę zgodność.)

235. Widzisz stąd jedynie, ile rzeczy składa się na fizjonomię tego, co w życiu codziennym zwiemy „kierowaniem się regułą“!

236. Rachmistrze, którzy dochodzą do poprawnego wyniku, ale nie potrafią powiedzieć jak. Czy mamy rzec, że oni nie liczą? (Rodzina przypadków.)

237. Wyobraź sobie, że ktoś kieruje się linią jako regułą w taki oto sposób: Trzymając cyrkiel, jedno jego ostrze prowadzi po linii-regule, a drugim wykreśla odpowiednią linię. Sunąc tak po regule zmienia rozwarcie cyrkla — jak się zdaje, z wielką dokładnością — i patrząc przy tym stale na regułę, jakby wyznaczała ona jego postępowanie. My zaś, przyglądając się temu, nie dostrzegamy w owym otwieraniu i zamykaniu cyrkla żadnej regularności. Nie możemy się od niego nauczyć, w jaki sposób kieruje się on linią. Tutaj istotnie można by powiedzieć: „Wzorzec zdaje się *podpowiadać* mu, jak ma iść. Ale nie jest on żadną regułą“.

238. Abych mógł odnieść wrażenie, że reguła wytwarza z góry wszystkie swe następstwa, muszą one być dla mnie *zrozumiałe same przez się*. Tak jak samo przez się zrozumiałe jest dla mnie nazwanie tego oto koloru „niebieskim“. (Kryteria tego, że coś jest dla mnie 'samo przez się zrozumiałe'.)

239. Skąd mam wiedzieć, jaki wybrać kolor, słysząc słowo „czerwony“? — Po prostu: wziąć kolor, którego obraz przychodzi mi na myśl, gdy słyszę to słowo. — Ale skąd mam wiedzieć, jakiego to koloru 'obraz przyszedł mi na myśl'? Czy potrzebuję tu nowego kryterium? (Ale faktycznie jest taka procedura: wybierać kolor, jaki przychodzi nam na myśl przy słowie ...)

„'Czerwony' oznacza kolor, który przychodzi mi na myśl, gdy słyszę słowo 'czerwony'“ — to byłaby *definicja*. Nie zaś objaśnienie *istoty* oznaczania przez słowo.

240. Nie ma sporów (np. wśród matematyków) co do tego, czy postąpiono zgodnie z regułą, czy nie. Nie do-

chodzi tu np. do rękoczynów. Należy to do rusztowania, z którego działa nasz język (np. dając jakiś opis).

241. „Powiadasz więc, że to wzajemna zgoda ludzi decyduje o tym, co jest prawdą, a co fałszem?” — Prawdą i fałszem jest to, co ludzie *mówią*; w *języku* zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia.

242. Do porozumienia językowego należy nie tylko zgodność w definicjach, lecz również (choć dziwnie to brzmi) zgodność w sądach. Zdaje się to znosić logikę, ale jej nie znosi. — Opisanie metody pomiaru to jedno, a uzyskanie i wyrażenie wyników mierzenia — to drugie. Ale to, co zwiemy „mierzeniem“, określone jest także przez pewną stałość wyników mierzenia.

243. Człowiek może dodawać sam sobie otuchy, sam sobie rozkazywać, samego siebie słuchać, karcić, karać, stawiać sobie pytania i odpowiadać na nie. Można by więc wyobrazić sobie ludzi mówiących tylko monologami. Czynnościom ich towarzyszy rozmowa z samym sobą. — Jakiś badacz, obserwując ich i przysłuchując się ich mowie, zdołałby może przełożyć ich język na nasz. (Pozwoliłoby mu to trafnie przewidywać działania tych ludzi, gdyż słyszałby również podejmowane przez nich zamierzenia i decyzje.)

A czy jest też do pomyślenia język, w którym ktoś na swój własny użytek zapisywałby lub wypowiadał swe wewnętrzne przeżycia — uczucia, nastroje itd.? — Czyż nie możemy tego robić w naszym zwykłym języku? — Nie o to mi jednak chodzi. Wyrazy takiego języka miałyby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący; do jego bezpośrednich, prywatnych doznań. Druga osoba nie mogłaby więc tego języka rozumieć.

244. W jaki sposób słowa *odnoszą* się do doznań? —

Wydaje się, że nie ma tu problemu, bo czyż nie mówimy codziennie o doznaniach i nie nazywamy ich? Jak jednak ustanawia się związek między nazwą i tym, co nazwane? Jest to takie samo pytanie, jak to: w jaki sposób człowiek poznaje, co znaczą nazwy doznań? Na przykład wyrazu „ból“. Oto jedna z możliwości: Słowa kojarzą się z pierwotnym, naturalnym wyrazem doznania i zastępują go. Dziecko skaleczyło się i krzyczy; dorośli do niego przemawiają ucząc je wykrzykników, a później i zdań. Uczą oni dziecko nowego zachowania się w bólu.

„Powiadasz zatem, że wyraz 'ból' właściwie oznacza krzyk?“ — Wprost przeciwnie; słowny wyraz bólu nie opisuje go, tylko zastępuje.

245. Jakżeż mógłbym chcieć wkraczać językiem między wyraz bólu i sam ból?

246. Jak dalece więc doznania moje są *prywatne*? — Cóż, tylko ja mogę wiedzieć, czy rzeczywiście doznaję bólu; inni mogą się tego jedynie domyślać. — W pewnym sensie jest to fałszem, w innym niedorzecznością. Jeżeli słowa „wiedzieć“ używamy tak, jak się go zwykle używa (a jak inaczej mielibyśmy go używać?), to inni bardzo często wiedzą, kiedy odczuwam ból. — Owszem, ale przecież nie z taką pewnością, z jaką ja sam to wiem! — O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż *wiem*, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć — poza tym, że *go czuję*?

Nie można mówić, że inni dowiadują się o moich doznaniach *jedynie* poprzez moje zachowanie, gdyż nie można mówić o mnie, że się o nich dowiaduję. Ja *je mam*.

To prawda: o innych można mówić sensownie, że wątpią, czy czuję ból; ale nie można tego powiedzieć o mnie samym.

247. „Tylko ty możesz wiedzieć, czy miałeś taki zamiar“.

Można by to powiedzieć do kogoś, komu objaśniamy znaczenie słowa „zamiar“. Bo wówczas znaczy to: *tak* właśnie używamy go.

(A „wiedzieć“ znaczy tu, że wyraz niepewności jest bezsensowny.)

248. Zdanie: „Doznania są prywatne“ porównywalne jest do zdania: „W pasjansa gra się samemu“.

249. Może zbyt pochopnie sądzimy, że uśmiech niemowlęcia nie jest udawany? — Na jakich doświadczeniach opiera się tu nasz sąd?

(Kłamstwo jest pewną grą językową, której tak samo trzeba się nauczyć, jak każdej innej.)

250. Czemu pies nie może udawać bólu? Czy jest na to za uczciwy? Czy psa można by nauczyć udawania bólu? Być może dałoby się go tak wyćwiczyć, iżby w określonej sytuacji wył jak z bólu, choć go nie doznaje. Jednakże do prawdziwego udawania brak jeszcze temu zachowaniu właściwej oprawy.

251. Co znaczą takie powiedzenia, jak: „Nie mogę sobie wyobrazić, by było inaczej“ albo: „Co by było, gdyby było inaczej?“ — Na przykład, gdy ktoś powie, że moje wyobrażenia są prywatne; albo, że tylko ja mogę wiedzieć, czy czuję ból, i temu podobne.

„Nie mogę sobie wyobrazić, by było inaczej“ nie znaczy to oczywiście, że nie starcza mi wyobraźni. Słowa te są obroną przed czymś, co pod względem formy zdaje się być zdaniem empirycznym, w istocie zaś jest zdaniem gramatycznym.

Ale czemu mówię: „Nie mogę sobie wyobrazić, by było inaczej“, nie zaś: „Nie mogę sobie wyobrazić tego, co mówisz“?

Przykład: „Każdy pręt ma pewną długość“. Znaczy to mniej więcej: nazywamy coś (albo *to*) „długością pręta“

— natomiast nie nazywamy niczego „długością kuli“. A czy mogę sobie wyobrazić, że 'każdy pręt ma pewną długość'? No cóż, wyobrażam sobie po prostu jakiś pręt, i to wszystko. Tylko że w połączeniu z tym zdaniem rola owego obrazu jest zupełnie inna niż jakiegoś obrazu w połączeniu ze zdaniem: „Ten stół ma tę samą długość co tamten“. Tu rozumiem bowiem, co znaczy wyobrazić sobie coś przeciwnego. (I nie musi to być wcale obraz powstały w wyobraźni.)

Obraz ilustrujący zdanie gramatyczne mógłby co najwyżej pokazać, co nazywamy „długością pręta“. Cóż więc miałoby tu być obrazem przeciwnym?

((Uwaga o negacji zdania *a priori*..))

252. Usłyszawszy zdanie: „To ciało ma pewną rozciągłość“ mogliśmy odpowiedzieć: „Nonsens!“ — a jesteśmy skłonni odpowiedzieć: „Owszem!“ — Dlaczego?

253. „Ktoś inny nie może doznawać mojego bólu“. — Jakie bóle są *moimi* bólami? Co stanowi tu kryterium identyczności? Zastanów się, co pozwala nam w przypadku przedmiotów fizycznych mówić o „dwu dokładnie takich samych“, np.: „To nie jest ten sam fotel, który widziałeś tu wczoraj, ale jest dokładnie taki sam“.

O ile jest *sens* mówić, że mój ból jest taki sam jak jego, o tyle możemy mieć obaj taki sam ból. (Jest nawet do pomyślenia, by dwoje ludzi doznawało bólu w tym samym miejscu — a nie tylko w miejscu homologicznym. Mogłoby tak być np. u bliźniąt syjamskich.)

Byłem świadkiem, jak ktoś dyskutując na ten temat uderzył się w pierś mówiąc: „Ktoś inny nie może przecież doznać TEGO bólu!“ — Odpowiedź na to jest taka, że przez akcentowanie z emfazą słowa „tego“ nie definiuje się kryterium identyczności. Emfaza stwarza jedynie pozór,

że kryterium takie dobrze znamy i trzeba nam je tylko przypomnieć.

254. Również zastąpienie słowa „taki sam“ przez (np.) „identyczny“ jest wybiegiem typowym dla filozofii. Jakby mowa była o odcieniach znaczeniowych i jakby chodziło jedynie o to, by trafić słowem we właściwy odcień. O to zaś chodzi przy filozofowaniu tylko wtedy, gdy mamy dać dokładny psychologiczny opis chęci posłużenia się określonym zwrotem. To zaś, co w takim wypadku 'mamy chęć rzecz', nie jest oczywiście filozofią, lecz jedynie jej surowcem. To np., co jakiś matematyk skłonny byłby rzecz na temat obiektywności i realności faktów matematycznych, nie jest filozofią matematyki — jest natomiast czymś, czym filozofia winna się *zająć*.

255. Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą.

256. Jak to jest z językiem opisującym moje przeżycia wewnętrzne, który tylko ja sam potrafię zrozumieć? W *jaki* sposób oznaczam słowami swe doznania? — Tak jak to robimy zwykle? Czy wobec tego moje oznaczenia doznań pozostają w związku z naturalnymi u mnie ich przejawami? — W takim razie mój język nie jest 'prywatny'. Inni mogliby go rozumieć tak samo jak ja. — A gdybym nie miał żadnych naturalnych przejawów doznań, lecz tylko same doznania? Wówczas *kojarzę* po prostu nazwę z doznaniem, używając jej w opisie.

257. „Co by to było, gdyby ludzie nie przejawiali swego bólu (nie jęczeli, nie zmieniali wyrazu twarzy itd.)? Nie można by wówczas nauczyć dziecka użycia słów 'ból zęba'“. — Ale przypuśćmy, że dziecko byłoby geniuszem i samo wynalazłoby nazwę dla doznania! — Co prawda, nie mogłoby się ono takim słowem porozumiewać. — Tak więc rozumie ono tę nazwę, ale nie może nikomu wyjaśnić jej znaczenia? — A więc co to ma znaczyć, że 'nazwało

ono swój ból? — Jak to się robi: nazwać ból?! Cokolwiek dziecko tu zrobiło, jakież to miało cel? — Gdy mówimy: „Nadało doznaniu nazwę“, to zapominamy, że wiele musiało być już przygotowane w języku, by proste nazywanie miało swój sens. Gdy mówimy, że ktoś nadał bólowi nazwę, to gramatyka słowa „ból“ jest tym, co było już przygotowane; wskazuje ona miejsce, w które wstawia się nowe słowo.

258. Wyobraźmy sobie taki przypadek: Chcę prowadzić dziennik nawrotów pewnego doznania. Kojarzę więc to doznanie ze znakiem „D“ i każdego dnia, w którym mam to doznanie, wpisuję ów znak do kalendarza. — Chciałbym przede wszystkim zauważyć, że definicji tego znaku nie daje się wypowiedzieć. — Ale mogę ją podać sam sobie, jako swego rodzaju definicję ostensywną! — W jaki sposób? Czy mogę doznanie wskazać? — Nie w zwykłym tego słowa znaczeniu. Jednakże wymawiając lub zapisując ów znak skupiam na doznaniu uwagę — czyli wskazuję je niejako wewnątrznie. — I po co ta ceremonia? Bo tylko na to rzecz wygląda! Definicja służy przecież do tego, by ustalać znaczenie znaku. — Jednakże realizuje się to właśnie przez skupienie uwagi; albowiem dzięki temu zapamiętuję związek znaku z doznaniem. — „Zapamiętuję“ może tu znaczyć jedynie: proces ten sprawia, że związek ów będę sobie w przyszłości *prawidłowo* przypominał. Tylko że w naszym wypadku nie mam żadnego kryterium prawidłowości. Chciałoby się tu rzec: prawidłowe jest to, co mi się prawidłowe wyda. To zaś znaczy jedynie, że o 'prawidłowości' nie ma tu co mówić.

259. Czy reguły prywatnego języka są *wrażeniami* reguł? — Waga, na której waży się wrażenia, nie jest *wrażeniem* wagi.

260. „No cóż, *sądzę*, że jest to znowu doznanie D“.
— Chyba tylko *sądzisz*, że *sądzisz*!

Czyżby więc ten, kto wpisał ów znak do kalendarza, *niczego* sobie nie zanotował? — Nie uważaj za zrozumiałe samo przez się, że umieszczając jakieś znaki, np. w kalendarzu, ktoś sobie coś notuje. Notatka spełnia przecież jakąś funkcję, a owo „D“, jak dotąd, nie spełnia żadnej.

(Można mówić do siebie. — Czy jednak każdy, kto mówi, gdy nikogo innego nie ma, mówi do siebie?)

261. Z jakiej racji mielibyśmy uznać „D“ za znak jakiegoś *doznania*? Wszak „doznanie“ jest to słowo z naszego ogólnego, nie tylko dla mnie zrozumiałego języka. Użycie tego słowa wymaga więc usprawiedliwienia zrozumiałego dla wszystkich. — I nic nie pomoże, jeżeli powiemy: to nie musi być *doznanie*; pisząc „D“ ma on *coś* — więcej nie da się tu powiedzieć. Ale „mieć“ i „coś“ też należą do języka ogólnego. — Filozofując dochodzi się w końcu do tego, że chciałoby się już tylko wydać jakiś dźwięk nieartykułowany. — Ale taki dźwięk wyraża coś jedynie w określonej grze językowej, którą należałoby teraz opisać.

262. Można by rzec: Kto prywatnie objaśnił sobie słowo, ten musiał też *postanowić* wewnętrznie, że będzie tego słowa tak a tak używał. Jak on to postanawia? Czy mamy uznać, że technikę tego zastosowania wynajduje on, czy też że zastaje ją gotową?

263. „Przecież mogę (wewnętrznie) postanowić, by 'ból'em' nazywać w przyszłości TO“. — „A czy na pewno to postanowiłeś? Czy jesteś pewny, że wystarczyło tu, byś skupił uwagę na swym doznaniu?“ — Dziwne pytanie.

264. „Skoro jednak już wiesz, *co* oznacza dane słowo, to je rozumiesz, znasz całe jego zastosowanie“.

265. Wyobraźmy sobie tabelę istniejącą tylko w naszej wyobraźni, np. jakiś słownik. Słownik pozwala usprawiedliwić przekład słowa X na słowo Y. Czy jednak należy to uznać za usprawiedliwienie, jeżeli do tabeli zajrzano tylko w wyobraźni? — „Cóż, będzie to wtedy usprawiedliwienie subiektywne“. — Ale usprawiedliwienie polega na odwołaniu się do jakiejś instancji niezależnej. — „Możę przecież odwołać się od jednego przypomnienia do drugiego. Nie wiem (np.), czy dobrze zapamiętałem czas odjazdu pociągu, więc dla kontroli przypominam sobie wygląd stronicy w rozkładzie jazdy. Czy nie mamy tu tej samej sytuacji?“ — Nie; gdyż zjawisko to musiałoby teraz faktycznie spowodować *trafne* przypomnienie. Gdyby wewnętrzny obraz rozkładu jazdy nie mógł być sam *sprawdzany* z punktu widzenia swej trafności, to jakżeż mógłby potwierdzać trafność przypomnienia pierwszego? (To tak, jakby ktoś kupił kilka egzemplarzy dzisiejszej gazety po to, by się upewnić, że pisze ona prawdę.)

Zaglądanie do tabeli w wyobraźni tak samo nie jest zaglądnaniem do tabeli, jak wyobrażony wynik wyobrażonego eksperymentu nie jest wynikiem eksperymentu.

266. Mogę spojrzeć na zegarek, by zobaczyć, która godzina. Ale na tarczę zegarka mogę też spojrzeć po to, by *zgadnąć*, która godzina. W tym celu mogę też przedstawiać wskazówki, aż ich położenie wyda mi się właściwe. A więc obraz zegarka może służyć określaniu czasu nie w jeden tylko sposób. (Spojrzeć na zegarek w wyobraźni.)

267. Przypuśćmy, że chciałbym usprawiedliwić ustalenie wymiarów budowanego w mej wyobraźni mostu w taki sposób, że dokonałbym najpierw w wyobraźni prób wytrzymałości jego budulca. Byłoby to oczywiście wyobraże-

niem sobie tego, co nazywamy usprawiedliwieniem wymiarów mostu. Ale czy nazwalibyśmy to również usprawiedliwieniem wyobrażenia wymiarów?

268. Czemu moja prawa ręka nie może podarować lewej pieniędzy? — Moja prawa ręka może je do lewej włożyć. Moja prawa ręka może wypisać poświadczenie darowizny, a lewa jej pokwitowanie. — Jednakże dalsze konsekwencje praktyczne nie byłyby tu konsekwencjami darowizny. Gdy lewa ręka wzięła pieniądze z prawej itd., wówczas spytamy: „No i co dalej?“. To samo pytanie można by też postawić, gdy ktoś objaśnia sobie prywatnie jakieś słowo, tzn. gdy je wymawia, kierując przy tym uwagę na pewne doznanie.

269. Pamiętajmy, że w zachowaniu są pewne kryteria tego, że ktoś danego słowa nie rozumie: że nic mu ono nie mówi, że nie wie, co z nim począć. I kryteria, że 'sądzi, iż rozumie', że wiąże ze słowem jakieś znaczenie, ale nie to właściwe. Wreszcie zaś kryteria tego, że rozumie słowo należycie. W drugim z tych wypadków można by mówić o rozumieniu subiektywnym. Natomiast „językiem prywatnym“ moglibyśmy nazwać dźwięki, których nikt inny nie rozumie, ja zaś *'zdaję się je rozumieć'*.

270. Wyobraźmy sobie teraz pewne zastosowanie dla zapisu znaku „D“ w mym dzienniku. Przekonałem się, że ilekroć mam określone doznanie, to manometr pokazuje, że wzrasta u mnie ciśnienie krwi. Pozwala mi to przewidywać wzrost ciśnienia mej krwi bez pomocy aparatury. Rezultat taki jest pożyteczny. Tylko że teraz jest już chyba całkiem obojętne, czy doznanie to rozpoznałem *trafnie*, czy nie. Przypuśćmy, że stale się myłę przy jego identyfikacji; nic to nie szkodzi. Stąd już widać, że domniemanie takiej omyłki było pozorne. (Obracaliśmy niejako gałkę wyglądającą tak, jakby można nią było

nastawić coś w maszynie; ale była to tylko ozdoba, wcale z mechanizmem nie związana.)

Z jakiej racji mielibyśmy uznać tu „D“ za oznaczenie pewnego doznania? Chyba z takiej, że znaku tego używa się w pewien sposób w tej właśnie grze językowej. — I czemu miałyby to być „określone doznanie“, czyli za każdym razem to samo? Cóż, założyliśmy, że za każdym razem piszemy „D“.

271. „Wyobraź sobie człowieka, który nie potrafiłby zapamiętać, *co* znaczy słowo 'ból' — i który wobec tego nazwałby tak co raz to coś innego — używając jednak tego słowa w zgodzie ze zwykłymi oznakami i przesłankami bólu!“ — który używałby go zatem tak jak my wszyscy. Tu chciałoby się rzec: koło, które można obracać bez poruszania czegoś innego, nie należy do maszyny.

272. Istotne w prywatnym przeżyciu jest właściwie nie to, że każdy ma tu swój własny egzemplarz, lecz to, że nikt nie wie, czy drugi też ma właśnie *to*, czy coś innego. Można by więc dopuścić — choć nie dałoby się tego sprawdzić — że część ludzkości ma *takie* doznanie czerwieni, a druga część — inne.

273. A jak jest ze słowem „czerwony“ — czy mam rzec, że oznacza ono coś, 'co wszyscy mamy przed sobą', i że właściwie każdy winien by mieć jeszcze jakieś osobne słowo dla oznaczenia *własnego* doznania czerwieni? Czy też jest to tak: słowo „czerwony“ oznacza coś, co jest nam wspólnie znane; a ponadto dla każdego coś, co znane jest tylko jemu? (A może lepiej: *odnosi* się do czegoś, co znane jest tylko jemu.)

274. Nic to naturalnie nie pomoże w zrozumieniu funkcji słowa „czerwony“, jeśli zamiast „oznacza“ powiemy, że „*odnosi* się“ ono do czegoś prywatnego. Jednakże jest to psychologicznie trafne określenie pewnego przeżycia pod-

czas filozofowania. Jest tak, jak gdybym wymawiając słowo zerkał na własne doznanie, mówiąc niejako do siebie: już ja wiem, co tu mam na myśli.

275. Spójrz na błękit nieba i powiedz do siebie: „Jakież to niebo jest błękitne!“. — Gdy robisz to spontanicznie — bez filozoficznych intencji — to nie przyjdzie ci do głowy, by owo wrażenie barwy należało tylko do *ciebie*. I nie wahasz się kierować tego wykrzyknika do innych. A jeżeli na coś przy tych słowach wskazujesz, to właśnie na niebo. Czyli: nie masz wtedy poczucia wskazywania-w-siebie-samego, które tak często towarzyszy 'nazywaniu doznań' w trakcie rozmyślenia nad 'językiem prywatnym'. I nie wydaje ci się, że właściwie powinien byś wskazywać barwę nie ręką, lecz tylko skupieniem uwagi. (Zastanów się, co to znaczy: „wskazać na coś skupieniem uwagi“.)

276. „Czy jednak nie mamy przynajmniej czegoś całkiem określonego *na myśli*, kiedy patrzymy na barwę i nazywamy jej wrażenie?“ Jest to niemal tak, jakbyśmy *wrażenie* barwy oddzielali od widzianego przedmiotu niczym błonkę. (To powinno budzić nasze podejrzenia.)

277. Ale jak to jest w ogóle możliwe, że skłonni jesteśmy sądzić, iż raz *rozumie* się przez dane słowo znaną wszystkim barwę, a raz 'wrażenie wzrokowe', które *ja teraz* mam? Jak może tu w ogóle powstawać taka skłonność? — Uwaga, którą skupiam na barwie, nie jest w obu wypadkach tego samego rodzaju. Gdy chodzi o wrażenie barwy, które należy — jak powiedziałbym — wyłącznie do mnie, wówczas zagłębiam się w barwę, mniej więcej tak jak wtedy, gdy na jakąś barwę 'nie mogę się napatrzeć'. Dlatego łatwiej wytworzyć to przeżycie patrząc na jakąś barwę świetlistą albo na jakies uderzające zestawienie barw.

278. „Wiem, jak *mi* się jawi kolor zielony“ — to ma przecież sens! — Owszem, ale jakie użycie zdania masz tu na myśli?

279. Wyobraź sobie, że ktoś powiada: „Wiem przecież, jakiego jestem wzrostu!“ i na znak tego kładzie rękę na czubek głowy!

280. Ktoś maluje obraz po to, by pokazać, jak mniej więcej wyobraża sobie pewną scenę w teatrze. Ja zaś mówię: „Ten obraz ma podwójną funkcję; informuje o czymś innym, jak to zwykle słowa lub obrazy czynią — ale dla samego informatora jest przedstawieniem (czy informacją?) innego jeszcze rodzaju: jest dlań obrazem jego wyobrażenia i tym nie może być dla nikogo innego. Jego prywatne wrażenie obrazu mówi mu, co sobie wyobraził; w takim sensie, w jakim obraz nie może powiedzieć tego innym“. — Ale jakim prawem mówię w tym drugim wypadku o przedstawianiu albo informowaniu — jeżeli w *pierwszym* wypadku słów tych użyto właściwie?

281. „Czy nie wychodzi tu na to, że np. nie ma bólu bez *bólowego zachowania się*?“ — Wychodzi na to: tylko o żywym człowieku — oraz o czymś, co jest do niego podobne (podobnie się zachowuje) — można rzec, iż ma doznania; że widzi; że jest ślepe; że słyszy; że jest głuche; że jest przytomne lub nieprzytomne.

282. „Jednakże w baśni widzieć i słyszeć może również garnek!“ (Owszem, ale *może* on również mówić.)

„Jednakże w baśni wymyśla się jedynie coś, co nie jest faktem; nie mówi się tam *niedorzeczności*“. — Nie jest to takie proste. Czy powiedzieć, iż garnek mówi, jest nieprawdą czy też niedorzecznością? Czy wyobrażamy sobie jasno, w jakich okolicznościach rzeklibyśmy o garnku, że mówi? (Niedorzeczny wierszyk też nie jest niedorzecznością w taki sposób, jak np. gaworzenie dziecka.)

Owszem; mawiamy o rzeczach martwych, że czują ból: np. podczas zabawy lalkami. Takie użycie pojęcia bólu jest jednak wtórne. Bo wyobraźmy sobie tylko, że ludzie mówiliby *tylko* o rzeczach martwych, że czują ból; że współczuliby *tylko* lalkom! (Gdy dzieci bawią się w pociąg, to zabawa ta ma związek z ich znajomością kolei. Jednakże w plemienu nie znającym kolei dzieci mogłyby przejąć tę zabawę od innych i prowadzić ją nie wiedząc, że coś naśladowują. Można by rzec, że zabawa ta nie miałaby dla nich tego samego *sensu*, co dla nas.)

283. Skąd bierze się u nas w *ogóle taka myśl*, że jakieś istoty, jakieś przedmioty, mogą czegoś doznawać?

Czy doprowadziło mnie do tego wychowanie, zwracając mą uwagę na moje własne uczucia, i ideę tę przenoszę teraz na obiekty poza mną? Czy rozpoznaję, że jest coś takiego (we mnie), co bez popadania w konflikt ze zwyczajem językowym innych mogę nazwać „bólem“? — Idei tej nie przenoszę np. ani na kamienie, ani na rośliny.

Czy nie mógłbym sobie wyobrazić, że mając straszne boleści zamieniam się podczas ich trwania w kamień? Ba, a skąd wiem, że zamknąwszy oczy nie zamieniłem się w kamień? — A gdyby to się stało, to w jakim sensie ów kamień miałby boleści? W jakim sensie można by to o nim orzec? A dlaczegoż ból miałby tu w ogóle mieć jakiegoś nosiciela?

Czy można rzec o kamieniu, że ma duszę, i że *dusza* ta ma boleści? Cóż dusza i boleści mają wspólnego z kamieniem?

Tylko o czymś, co się zachowuje jak człowiek, można rzec, że *ma* boleści.

Trzeba to bowiem powiedzieć o jakimś ciele albo — jeśli wolisz — o duszy, którą *ma* pewne ciało. Ale jak ciało może *mieć* duszę?

284. Spójrz na kamień i przedstaw sobie, że ma on doznania! — Mówimy sobie: Jak można było w ogóle wpaść na pomysł, by *rzeczom* przypisywać *doznania*? Równie dobrze można by je przypisywać liczbom! — A teraz spójrz na trzepocącą muchę i trudność znika natychmiast; ból ma tu o co *zahaczyć*, podczas gdy przedtem wszystko — by tak rzec — było dla niego *gładkie*.

Tak samo niedostępne dla bólu zdają się zwłoki. — Nasz stosunek do istot żywych jest inny niż do martwych. Wszystkie nasze reakcje są tu inne. — Gdyby ktoś rzekł: „Nie może to polegać po prostu na tym, że istota żywa tak a tak się porusza, a martwa nie“ — to zwróciłbym mu uwagę, że mamy tu do czynienia z przypadkiem przechodzenia ilości w jakość’.

285. Pomyśl o rozpoznawaniu *wyrazu twarzy*. Albo o opisie wyrazu twarzy, który nie polega na tym, że się poda jej wymiary! I pomyśl o tym, jak można naśladować wyraz twarzy drugiego człowieka, nie patrząc na siebie w lustrze.

286. Czy nie jest jednak absurdem mówić o *ciele*, że czuje ból? — Czemu wyczuwamy tu jakąś absurdalność? W jakim sensie moja ręka nie czuje bólu, tylko ja w swej ręce?

Co to w ogóle za kwestia: Czy *ciało* jest tym, co czuje ból? — Jak ją rozstrzygnąć? Jak by się to miało ujawnić, że to *nie* ciało go czuje? — Ano np. tak: Gdy kogoś boli ręka, to nie *ona* to mówi (chyba że pisze); i nie rękę się pociesza, tylko cierpiącego; patrząc mu w oczy.

287. W jaki sposób pełen jestem współczucia *dla tego człowieka*? Jak się ujawnia, co tu jest przedmiotem współczucia? (Można rzec, że współczucie jest postacią przekonania, iż ktoś drugi czuje ból.)

288. Obracam się w kamień, a mój ból trwa. — A gdy-

bym się jednak mylił, i nie byłby to już *ból*? — Przecież nie mogę się tu mylić; przecież wątpić, czy czuję ból, nic nie znaczy! — Tzn.: gdyby ktoś rzekł: „Nie wiem, czy to, co czuję, jest bólem, czy może czymś innym?“, to gotowi byśmy pomyśleć, że nie wie on, co znaczy po polsku wyraz „ból“ i objaśnilibyśmy mu to. — Jak? Być może gestami albo kłując go igłą i mówiąc: „Widzisz, to jest ból“. Objaśnienie takie mógłby on — jak każde inne — zrozumieć właściwie, niewłaściwie albo wcale. Ujawni zaś to, jak zwykle, sposobem użycia słowa.

Gdyby np. powiedział: „Och, wiem, co znaczy słowo 'ból', ale nie wiem, czy to, co w tej chwili czuję, jest *bólem*“ — to pokręcilibyśmy tylko głową, uznając jego słowa za dziwną reakcję, z którą nie potrafimy nic począć. (Byłoby to mniej więcej tak, jak gdybyśmy usłyszeli, że ktoś powiada serio: „Przypominam sobie wyraźnie, że jakiś czas przed swym urodzeniem sądziłem, ...“.)

Taki wyraz wątpliwości nie należy do gry językowej; ale gdy wyłączymy teraz wyraz doznania, ludzkie zachowanie się, to wydaje się, że *wolno* mi znów wątpić. A to, że mam ochotę rzec, iż doznanie można uznać za coś innego niż to, czym jest, bierze się stąd: Jeżeli wyobraziliśmy sobie, że normalna gra językowa z wyrazem doznania została usunięta, to trzeba nam dla niego kryterium identyczności. Wtedy zaś istnieje również możliwość pomyłki.

289. „Gdy mówię 'czuję ból', to jestem w każdym razie *przed samym sobą* usprawiedliwiony“. — Co to znaczy? Czy: „Gdyby ktoś mógł wiedzieć, co nazywam 'bólem', to przyznałby, że używam tego słowa właściwie“?

Użyć słowa bez usprawiedliwienia nie znaczy użyć go niesłusznie.

290. Doznań swych nie identyfikuję za pomocą kryteriów,

lecz używam tego samego wyrażenia. Na tym jednak gra językowa się nie *kończy*; od tego się zaczyna.

Ale czy nie zaczyna się ona od opisywanego przeze mnie doznania? — Być może zwodzi nas tutaj słowo „opisywać“. Mówi się: „Opisuję swój nastrój“ i „Opisuję swój pokój“. Trzeba sobie uprzytomnić różność tych gier językowych.

291. To, co nazywamy „*opisami*“, są to instrumenty określonego użytku. Pomyśl tu o rysunku technicznym: o przekroju czy rzucie z wymiarami, który ma przed sobą technik. Gdy opis pojmujemy jako słowny obraz faktów, to jest w tym coś zwodniczego: Myślmy wtedy np. tylko o tego rodzaju obrazach, jakie wiszą na ścianie; które zdają się przedstawiać po prostu, jaka jest rzecz, jak wygląda. (Obrazy te są jak gdyby beczynne.)

292. Nie myśl, że zawsze słowa swe odczytujesz z faktów; że fakty odwzorowujesz według pewnych reguł na słowa! Bo zastosowania reguły do konkretnego przypadku musiałeś przecież dokonać bez pomocy.

293. Jeżeli mówię o sobie, że jedynie sam po sobie wiem, co znaczy słowo „ból“, — to czy nie muszę powiedzieć *tego* również o innych? I jak mogę *jeden* przypadek uogólniać w tak nieodpowiedzialny sposób?

Cóż, każdy mówi mi o sobie, że tylko sam po sobie wie, czym jest ból! — Przypuśćmy, że każdy miałby pudełko zawierające coś, co nazywamy „żukiem“. Nikt nigdy nie może zajrzeć do cudzego pudełka; i każdy mówi, że tylko z widoku *swego* żuka wie, co to jest żuk. — Mogłoby się zdarzyć, że każdy miałby w swym pudełku co innego. Można by sobie nawet wyobrazić, że rzecz ta stale by się zmieniała. — Gdyby jednak mimo to słowo „żuk“ miało dla tych ludzi jakieś zastosowanie? — Wtedy byłoby ono zastosowaniem nazwy pewnej rzeczy. Rzecz

w pudełku nie należy w ogóle do gry językowej; nawet nie jako *coś*, gdyż pudełko mogłoby być też puste. — Nie, przez ową rzecz w pudełku można 'upraszczać'; ona się znosi, czymkolwiek by była.

To znaczy: Jeżeli gramatykę wyrazu doznania konstruujemy według wzorca 'przedmiot — oznaczenie', to przedmiot wypada z rozważań jako nieistotny.

294. Mówiąc, że opisuje on prywatny obraz, który ma przed sobą, przyjąłeś bądź co bądź, że ma on *coś* przed sobą. To zaś znaczy, że mógłbyś to bliżej opisać, lub że to opiszesz. A skoro przyznajesz, że nie masz pojęcia, czym jest to, co ma on przed sobą — to cóż skłania cię mimo to do mówienia, że ma on *coś* przed sobą? Czy nie jest tu tak, jakbym o kimś mówił: „On *coś* *ma*. Nie wiem tylko, czy pieniądze, długi, czy pustą kasę“.

295. Co by to w ogóle miało być za zdanie: „Wiem tylko z *własnego* przypadku ...“? Empiryczne? Nie. — Gramatyczne?

Myślę więc sobie tak: Każdy mówi o sobie, że tylko z własnego bólu wie, czym jest ból. — Nie myślę, żeby ludzie faktycznie to mówili, albo chociażby tylko skłonni byli mówić. Ale *gdyby* każdy to mówił — to mógłby to być swego rodzaju wykrzyknik. I chociaż jako informacja nic by nie znaczył, to jednak byłby pewnym obrazem. Czemuż więc nie mógłbym chcieć przywołać takiego obrazu przed oko duszy? Zamiast słów przedstaw sobie namalowany obraz alegoryczny.

Gdy filozofując wejrzymy w siebie, to zobaczymy często taki właśnie obraz. Niejako obrazowe przedstawienie naszej gramatyki. Nie fakty, lecz niejako ilustrowane zwroty.

296. „Ale jest przecież *coś*, co towarzyszy memu krzykowi bólu! Z czego powodu go wydaję. I to właśnie jest

ważne — i straszne“. — Kogo o tym powiadamy? I przy jakiej okazji?

297. Gdy w garnku gotuje się woda, to z garnka unosi się para, a także obraz pary z obrazu garnka. A gdyby tak rzec, że w obrazie garnka też musi się coś gotować?

298. Stąd, że tak chętnie powiedzielibyśmy: „Ważne jest to“ — sami sobie wskazując na doznanie — widać już, jak wielką mamy skłonność, by powiedzieć coś, co nie jest przekazem informacji.

299. Nie móc — oddając się rozważaniom filozoficznym — nie powiedzieć tego a tego, odczuwać nieprzepartą skłonność, by to powiedzieć, nie znaczy, że jesteśmy zmuszeni przyjąć pewne założenie, albo że bezpośrednio widzimy lub znamy jakiś stan rzeczy.

300. Do gry językowej ze słowami: „On ma bóle“ należy — chciałoby się rzec — nie tylko obraz zachowania się, lecz także obraz bólu. Albo: nie tylko wzorzec zachowania się, lecz także wzorzec bólu. — Powiedzieć, że: „Obraz bólu pojawia się w grze językowej wraz ze słowem 'ból'“, byłoby nieporozumieniem. Wyobrażenie bólu nie jest obrazem; *tego* wyobrażenia nie da się zastąpić w grze językowej niczym, co nazwalibyśmy obrazem. — Wprawdzie w pewnym sensie wyobrażenie bólu w grze językowej pojawia się, ale nie jako obraz.

301. Wyobrażenie nie jest obrazem, ale obraz może mu odpowiadać.

302. Jeżeli ból drugiego człowieka trzeba sobie przedstawiać wedle wzoru własnego bólu, to nie jest to wcale takie łatwe: albowiem według bólu, który *czuję*, mam tu sobie przedstawić ból, którego *nie czuję*. Rzecz nie polega bowiem po prostu na przejściu w wyobraźni od jednej lokalizacji bólu do innej. Jak np. od bólu w rękę do bólu w ramieniu. Nie powinienem bowiem wyobrażać sobie, że

czuję ból w którymś miejscu jego ciała. (Co także byłoby możliwe.)

Zachowanie bólowe może wskazywać na jakieś bolesne miejsce — ale tym, kto ból przejawia, jest cierpiąca osoba.

303. „Mogę jedynie *sądzić*, że ktoś drugi ma bóle, natomiast *wiem*, kiedy sam je mam“. — Owszem; można zdecydować się na powiedzenie: „Sądzę, że on ma bóle” zamiast: „On ma bóle“. Ale to jest wszystko. — To, co tutaj wygląda jak objaśnienie, albo jak wypowiedź o zjawisku psychicznym, jest w rzeczywistości zamianą jednego zwrotu innym, który podczas filozofowania wydaje się nam trafniejszy.

Spróbuj kiedyś — w realnym przypadku — powątpiewać o lęku albo o bólu drugiego człowieka!

304. „Musisz jednak przyznać, że jest różnica między bólowym zachowaniem się z bólami i bez bólów“. — Przyznać? Trudno o większą różnicę! — „A jednak ciągle dochodzisz do wniosku, że doznanie samo jest niczym“. — Bynajmniej. Nie jest ono czymś, ale nie jest też niczym! Wniosek jest jedynie taki, że nic jest tyle samo warte, co coś, o czym nic nie da się powiedzieć. Odrzucamy jedynie gramatykę, która się nam tutaj narzuca.

Paradoks zniknie dopiero wtedy, gdy zerwiemy radykalnie z ideą, jakoby język funkcjonował zawsze w *jeden* sposób; jakoby zawsze służył temu samemu celowi: przekazywaniu myśli — czy będą to myśli o domach, bólach, dobru i złu, czy o czymkolwiek.

305. „Ale nie możesz zaprzeczyć, że np. przy przypomnieniu występuje jakieś zjawisko wewnętrzne“. — Skąd to wrażenie, że chcemy tu czemuś przeczyć? Mówiąc: „Występuje tu jednak jakieś zjawisko wewnętrzne“ — chciałoby się kontynuować: „Przecież *widzisz*, że tak jest“. I przecież właśnie to wewnętrzne zjawisko ma się na myśli przy

słowach „przypominać sobie“. — Wrażenie, że chcemy czemuś przeczyć, płynie stąd, że występujemy przeciwko obrazowi 'procesu wewnętrznego'. Przeczymy, jakoby obraz taki dawał nam właściwe wyobrażenie o użyciu słowa „przypomnieć“. Utrzymujemy, że obraz ten wraz ze swymi rozgałęzieniami nie pozwala nam zobaczyć użycia słowa takim, jakie ono jest.

306. Czemu miałbym przeczyć obecności zjawiska psychicznego?! Tylko że powiedzenie: „Wystąpiło teraz we mnie psychiczne zjawisko przypomnienia sobie o ...“ nie znaczy nic innego, niż: „Teraz przypomniałem sobie ...“. Negować zjawisko psychiczne znaczyłoby przeczyć istnieniu wspomnień; znaczyłoby przeczyć, że ktokolwiek kiedykolwiek coś sobie przypominał.

307. „Czy nie jesteś jednak zamaskowanym behawiorystą? Czy nie utrzymujesz w gruncie rzeczy, że poza ludzkim zachowaniem wszystko jest fikcją?“ — Jeżeli mówię tu o fikcji, to o fikcji *gramatycznej*.

308. W jaki sposób pojawia się filozoficzny problem zjawisk i stanów psychicznych oraz behawioryzmu? — Pierwszy krok jest całkiem niepozorny. Mówi się o stanach i zjawiskach, pozostawiając kwestię ich natury otwartą! Może kiedyś dowiemy się o nich więcej — myślimy sobie. Ale właśnie przez to związaliśmy się z określonym ujęciem sprawy. Mamy bowiem określone pojęcie o tym, co znaczy: poznać bliżej pewne zjawisko. (Decydujący krok w sztuczce kuglarskiej został zrobiony, a właśnie on zdawał się całkiem niewinny.) — I oto rozpada się porównanie, które miałyby uczynić nasze myśli zrozumiałymi. Trzeba więc zakwestionować ów niezrozumiany jeszcze proces w niezbadanym jeszcze medium. A wtedy wydaje się, że zakwestionowaliśmy zjawiska psychiczne. A przecież nie chcemy ich bynajmniej kwestionować!

309. Co jest twoim celem w filozofii? — Wskazać muszce wyjście ze szklanej muchołapki.

310. Mówię komuś, że mam bóle. Jego postawa wobec mnie będzie postawą wiary; niewiary; nieufności itd.

Przypuśćmy, że powie on: „Nie jest chyba tak źle“.
— Czy nie jest to dowód, że wierzy on w coś stojącego za przejawem bólu? — Jego postawa jest dowodem jego postawy. Wyobraź sobie, że nie tylko zdanie: „Mam bóle“, lecz i odpowiedź: „Nie jest chyba tak źle“ zastąpiono nieartykułowanymi dźwiękami i gestami.

311. „Trudno o większą różnicę!“ — Mam przeświadczenie, że w przypadku bólu różnicę tę mógłbym sobie prywatnie zademonstrować. Jednakże różnicę między zębem złamanym i nie złamanym mogę zademonstrować każdemu. — Ale do prywatnej demonstracji nie musisz wcale wywoływać u siebie bólu; wystarczy, że go sobie *wyobrazisz*, np. z jakimś grymasem twarzy. Skąd jednak wiesz, że to, co sobie tak zademonstrowałeś, to jest ból, a nie np. pewien wyraz twarzy? I skąd wiesz, co masz sobie zademonstrować — zanim to sobie zademonstrujesz? Cała ta *prywatna* demonstracja jest iluzją.

312. Czy jednak z drugiej strony przypadek zęba i przypadek bólu nie są do siebie podobne? Wrażeniu wzrokowemu w jednym, odpowiada wrażenie bólu w drugim. Wrażenia wzrokowego tak samo nie mogę — albo tak samo mogę — zademonstrować sobie, jak wrażenia bólu.

Wyobraźmy sobie taki przypadek: Przedmioty w naszym otoczeniu (kamienie, rośliny itd., itd.) miałyby na powierzchni takie miejsca i plamy, które dotykając naszej skóry wywołują ból. (Dajmy na to, dzięki chemicznym własnościom swej powierzchni. Ale tego nie musimy wiedzieć.) Mówiłoby się wtedy o bólowych miejscach

liści pewnej rośliny tak, jak dzisiaj mówimy o liściach w czerwone plamy. Przypuszczam, że zauważenie tych plam oraz ich kształtu byłoby dla nas pożyteczne; że pozwalałoby nam snuć ważne wnioski co do właściwości owych rzeczy.

313. Ból mogę zademonstrować tak samo jak czerwień; jak to, co proste i co krzywe, jak drzewo i kamień. — *To* bowiem *nazywamy* „demonstrowaniem“.

314. Jest oznaką fundamentalnego nieporozumienia, jeżeli po to, by wyjaśnić sobie filozoficzny problem doznania, skłonny jestem badać swój aktualny stan bólu głowy.

315. Czy ktoś, kto *nigdy* nie czuł bólu mógłby rozumieć wyraz „ból“? — Czy kwestię tę miałoby rozstrzygnąć doświadczenie? — A skoro mówimy: „Bólu nie można sobie wyobrazić, jeśli się go kiedyś nie czuło“ — to skąd to właściwie wiemy? Jak rozstrzygnąć, czy tak jest naprawdę?

316. Aby wyjaśnić sobie znaczenie słowa „myśleć“, przyjrzyjmy się sami sobie podczas myślenia: To, co wtedy zaobserwujemy, będzie tym właśnie, co owo słowo oznacza! — Ale tak się tego pojęcia po prostu nie używa. (Byłoby to tak, jak gdybym nie znając gry w szachy chciał przez dokładną obserwację ostatniego ruchu partii wykryć, co znaczą słowa „dać mata“.)

317. Zwodnicza paralela: Krzyk — wyraz bólu; zdanie — wyraz myśli!

Jakby celem zdania było poinformowanie kogoś o tym, co czuje drugi: Tylko że, by tak rzec, nie w żołądku, lecz w aparacie myślowym.

318. Kiedy mówimy lub piszemy myśląc — czyli tak jak zwykle — to nie powiedzielibyśmy na ogół, że prędzej myślimy niż mówimy; myśl *nie* zdaje się tu *oddzielona*

od swego wyrazu. Z drugiej zaś strony mawia się o szybkości myśli; że przelatuje nam przez głowę jak błyskawica, że problem staje się momentalnie jasny itd. Powstaje tu pytanie: Czy wtedy, gdy błyskawicznie myślimy, dzieje się to samo, co wtedy, gdy myśląc mówimy — tylko w sposób skrajnie przyspieszony? W pierwszym wypadku mechanizm zegarka rozkręcałby się niejako momentalnie, w drugim zaś, hamowany słowami, krok po kroku.

319. W tym samym sensie, w jakim mogę zanotować myśl paru słowami lub kreskami, mogę ją też w oka mgnieniu zrozumieć lub zobaczyć.

Co sprawia, że notatka taka jest skrótem myśli?

320. Myśl pojawiająca się w oka mgnieniu może się tak mieć do wypowiedzianej, jak wzór algebraiczny do rozwijanego zeń ciągu liczb.

Jeżeli podano mi np. jakąś funkcję algebraiczną, to jestem pewny, że potrafię obliczyć jej wartości dla argumentów 1, 2, 3, do 10. Pewność tę uznamy za 'dobrze uzasadnioną', uczyłem się bowiem obliczania takich funkcji itd. W innych wypadkach nie będzie uzasadniona — a jednak usprawiedliwiona powodzeniem.

321. „Co się dzieje, gdy człowiek nagle zrozumie?” — Pytanie jest źle postawione. Jeżeli dotyczy znaczenia zwrotu: „nagle zrozumieć”, to odpowiedzią nie będzie wskazanie nazywanego tak zjawiska. — Pytanie mogłoby znaczyć: Jakie są oznaki tego, że ktoś nagle zrozumiał? Jakie są charakterystyczne zjawiska psychiczne towarzyszące nagłemu zrozumieniu?

(Nie ma powodu przyjmować, że człowiek czuje np. ekspresyjne ruchy swej twarzy, albo charakterystyczne dla wzruszeń zmiany oddechu. Nawet jeżeli czuje je, gdy tylko zwróci na nie uwagę.) ((Upozowanie.))

322. To, że opis taki nie jest odpowiedzią na pytanie o znaczenie owego zwrotu, każe nam wnosić, że rozumienie jest jakimś specyficznym, niedefiniowalnym przeżyciem. Zapominamy jednak, że winno nas tutaj interesować pytanie: Jak się owe przeżycia *porównuje*; co *ustalamy* jako kryterium identyczności zjawiska?

323. „Teraz wiem jak dalej!“ — to jest wykrzyknik. Odpowiada on nieartykułowanemu dźwiękowi, radosnemu drgnieniu. Z mojego doznania nie wynika oczywiście, że nie utknę, gdy tylko spróbuję dalej pójść. — Bywają wypadki, że powiem: „Kiedy mówiłem, że wiem jak dalej, to tak *było*“. Np. wtedy, gdy pojawi się jakaś nieprzewidziana przeszkoda. Ale nieprzewidziane nie może być właśnie to, że utknąłem.

Dałoby się też pomyśleć, że ktoś miewający stale pseudo-objawienia woła: „Teraz mam!“, a potem nie może nigdy wykazać tego czynem. — Może mu się wydawać, że momentalnie znowu zapomina znaczenie obrazu, jaki mu się w duszy zarysował.

324. Czy słuszne byłoby powiedzieć, że mamy tu do czynienia z indukcją, i że tak samo jestem pewny, iż potrafię kontynuować ciąg, jak że ta oto książka upadnie na ziemię, gdy ją upuszczę? I że gdybym nagle, bez widocznej przyczyny, utknął w rozwijaniu ciągu, to nie byłbym tym mniej zdziwiony, niż gdyby książka zamiast upaść zawisła w powietrzu? — Na to odpowiem, że i *ta* pewność nie potrzebuje racji. Cóż może usprawiedliwić pewność *bardziej* niż sukces?

325. „Pewność, że po tym przeżyciu — np. ujrawszy ów wzór — potrafię kontynuować, opiera się po prostu na indukcji“. Co to znaczy? — „Pewność, że ogień mnie sparzy, opiera się na indukcji“. Czy znaczy to, że przeprowadzam na własny użytek rozumowanie: „Jak dotąd

ogień zawsze mnie parzył, a więc i teraz tak będzie“? Czy może wcześniejsze doświadczenie jest *przyczyną* mej pewności, ale nie racją? Czy wcześniejsze doświadczenie jest *przyczyną* pewności — to zależy od systemu hipotez, praw przyrody, w którym zjawisko pewności rozpatrujemy.

Czy ufność jest usprawiedliwiona? — Z tego, co ludzie gotowi są uznać za usprawiedliwienie — widać, jak myślą i żyją.

326. Oczekujemy *tego*, a *tamto* nas zaskakuje; jednakże łańcuch racji ma swój kres.

327. „Czy można myśleć, nie mówiąc?“ — I czym jest *myślenie*? — Czy nigdy nie myślisz? Czy nie możesz przyjrzeć się sobie i zobaczyć, co się wówczas dzieje? To powinno być przecież proste. Nie musisz wszak na to wyczekiwać, jak na jakieś zjawisko astronomiczne, by potem przeprowadzać w pośpiechu swe obserwacje.

328. Co jeszcze zwiemy „myśleniem“? Do czego nauczono nas stosować to słowo? — Czy mówiąc, że myślałem — zawsze muszę mieć rację? — Jakiego *rodzaju* błędy mogą się tu zdarzać? Czy bywają okoliczności, w których zapytalibyśmy: „Czy to, co robiłem, to było rzeczywiście myślenie; czy się tu czasem nie mylę?“? Jeżeli w trakcie myślenia ktoś dokonuje jakiegoś pomiaru, to czy przerywa myślenie, gdy mierząc nie mówi do siebie?

329. Gdy myślę w języku, to w moim umyśle nie pojawiają się prócz wyrazu językowego jeszcze jakiegoś 'znaczenia'; sam bowiem język jest nośnikiem myśli.

330. Czy myślenie jest rodzajem mówienia? Powiedzielibyśmy, że jest tym, co różni mówienie myślące od mówienia bezmyślnego. — A wtedy wydaje się być akompaniamentem mówienia; procesem, który może zarówno czemuś towarzyszyć, jak i przebiegać samodzielnie.

Powiedz: „To pióro jest chyba tępe. No, jakoś ujdzie“.
— Najpierw myśląc, potem bezmyślnie; wreszcie pomyśl samą tylko myśl bez słów. — Cóż, w trakcie jakiejś czynności mógłbym sprawdzać ostrze swego pióra, zrobić jakiś grymas, potem z gestem rezygnacji pisać dalej. — Mógłbym też, wykonując jakieś pomiary, zachowywać się tak, że ktoś postronny powiedziałby, że myślałem bez słów: Jeżeli dwie wielkości są równe trzeciej, to są też sobie równe. — Jednakże to, co tu jest myśleniem, nie jest żadnym zjawiskiem, które musiałoby towarzyszyć słowom, jeżeli nie mają być mówione bezmyślnie.

331. Wyobraź sobie ludzi, którzy umieją tylko głośno myśleć! (Podobnie jak są ludzie, którzy umieją tylko głośno czytać.)

332. „Myśleniem“ nazywamy niekiedy zjawisko psychiczne, które towarzyszy zdaniu, ale nie nazywamy tego akompaniamentu „myślą“. — Powiedz jakieś zdanie myśląc je; powiedz je ze zrozumieniem! — A teraz nie mów go, lecz wykonaj jedynie to, czym akompaniowałeś zdaniu wypowiadając je ze zrozumieniem! — (Zanuć tę pieśń z wyrazem! A teraz nie nuć, tylko powtórz sam wyraz! — A i tutaj można by coś powtórzyć; np. rytmiczne ruchy ciała, szybszy lub wolniejszy oddech itd.)

333. „To może mówić tylko ktoś, kto jest o tym *przekonany*“. — W czym pomaga mu przekonanie, gdy to mówi? — Czy jest wtedy obecne obok wypowiedzi? (A może jest nią przesłonięte — jak cichy ton głośnym — i niejako przestaje być słyszalne, gdy je wypowiedzieć głośno?) A gdyby ktoś rzekł: „By melodię móc zaśpiewać z pamięci, trzeba ją w duchu usłyszeć i według tego śpiewać“?

334. „A więc chciałeś właściwie powiedzieć ...“ — Takim to zwrotem odwodzi się kogoś od pewnego sposobu

mówienia na rzecz innego. Chciałoby się tu użyć następującego obrazu: to, co ktoś właściwie 'chciał powiedzieć', co 'miał na myśli', było już w jego umyśle obecne, zanim jeszcze zostało przez niego wypowiedziane. Różne rzeczy skłaniają nas do tego, by zrezygnować z jakiegoś zwrotu i zastąpić go innym. By to zrozumieć, dobrze jest przyjrzeć się stosunkowi, w jakim pozostają rozwiązania zagadnień matematycznych do powodów i źródeł ich formułowania. Pojęcie 'trysekcji kąta za pomocą cyrkla i liniału', gdy ktoś szuka jej sposobu, oraz gdy jest udowodnione, że sposobu takiego nie ma.

335. Co dzieje się, gdy — pisząc np. list — usiłujemy znaleźć właściwy wyraz swoich myśli? — W powiedzeniu tym porównuje się to zjawisko do przekładu albo opisu: Myśli są już gotowe (niejako już wcześniej), poszukujemy jeszcze tylko ich wyrazu. Do pewnych przypadków obraz ten pasuje lepiej, do innych gorzej. — A ileż może tu się wydarzyć! — Oddaję się nastrojowi i wyraz *przychodzi* sam. Albo: majaczy mi pewien obraz, który próbuję opisać. Albo: przyszedł mi na myśl pewien zwrot angielski i staram się uprzytomnić sobie jego niemiecki odpowiednik. Albo: robię pewien gest i zastanawiam się: „Jakież to słowa byłyby odpowiednikiem takiego gestu?”. I tak dalej.

Gdyby więc spytano: „Czy miałeś już myśl zanim jeszcze znalazłeś jej wyraz?” — to cóż należałoby odpowiedzieć? A cóż na pytanie: „Na czym polegała myśl w tej postaci, w jakiej była obecna przed swym wyrazem?”?

336. Z podobnym przypadkiem mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś mniema, że zdania o dziwnym szyku słów, jak w niemczyźnie lub łacinie, nie dałoby się pomyśleć tak jak ono wygląda. Wpierw trzeba je pomyśleć, a dopiero potem można ustawić słowa w ów osobliwy porządek. (Pewien polityk francuski pisał kiedyś, że

swoistością francuszczyzny jest to, iż słowa ustawione są w niej w takim porządku, w jakim się je myśli.)

337. Czy jednak pełny kształt zdania nie był zamierzony np. już na jego początku? Czyli, że było ono już w moim umyśle, zanim zostało wypowiedziane! — Jeżeli było w umyśle, to — na ogół — nie w innym szyku słów. Tu jednak znowu wytwarzamy sobie błędny obraz 'intencji', tzn. obraz użycia tego słowa. Zamiar jest osadzony w sytuacji, w ludzkich zwyczajach i instytucjach. Gdyby nie było techniki gry w szachy, to nie mógłbym zamierzać grać w szachy. Jeśli forma zdania jest z góry zamierzona, to jest to możliwe dzięki temu, że umiem mówić po niemiecku.

338. Tylko wtedy można coś powiedzieć, gdy się umie mówić. A więc kto *chce* coś powiedzieć, ten musi już nauczyć się władania pewnym językiem; a jednak jest jasne, że chcąc mówić, nie musi mówić. Tak jak chcąc tańczyć, nie tańczy.

Zastanawiając się nad tym, sięgamy po *wyobrażenie* tańca, mowy itd.

339. Myślenie nie jest żadnym bezcielesnym zjawiskiem, które nadawałoby mowie życie i sens, i które można by od niej oddzielić mniej więcej tak, jak to zrobił czart, gdy zdejmował z ziemi cień Schlemihla*. — Ale jak to „bezciesnym“? Czy znam jakieś bezcielesne zjawiska, tylko że myślenie do nich nie należy? Nie, do określenia „zjawisko bezcielesne“ uciekłem się znalazłszy się w kłopotcie, kiedy to w prymitywny sposób chciałem objaśnić znaczenie słowa „myśleć“.

* Mowa tu o znanym w literaturze niemieckiej opowiadaniu Adalberta von Chamisso pt. *Dziwna historia Piotra Schlemihla* (*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*), którego bohater sprzedaje swój cień diabłu, a ten zdjawszy ów cień starannie z ziemi związa go i chowa do kieszeni.

Można by jednak powiedzieć: „Myślenie jest zjawiskiem bezcielesnym“, gdyby chodziło np. o odróżnienie gramatyki słowa „myśleć“ od gramatyki słowa „jeść“. Tylko że różnica znaczeń wyda się przez to *zbyt mała*. (Tak jak wtedy, gdy mówimy: cyfry to przedmioty realne, a liczby — nierealne). Niewłaściwy sposób wyrażania się jest niezawodnym środkiem, by popaść w zamęt. Blokuje on niejako drogę wyjścia.

340. Tego, jak słowo funkcjonuje, nie da się zgadnąć. Trzeba *przyrzeć się* jego zastosowaniu i z tego się uczyć.

Cała jednak trudność polega na tym, by wyzbyć się przesądu, który nauce tej stoi na przeszkodzie. A nie jest to *głupi* przesąd.

341. Mowa bezmyślna i nie bezmyślna daje się porównać do bezmyślnego i nie bezmyślnego przegrywania utworu muzycznego.

342. Aby wykazać, że można myśleć bez mówienia, William James przytacza wspomnienia głuchoniemego, niejakiego Ballarda, który pisze w nich, iż we wczesnej młodości, nie umiając jeszcze mówić, myślał już sobie to i owo o Bogu i świecie*. — Ale co by to miało znaczyć! — Ballard pisze: „*It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?*“ — Czy jesteś pewny, że stanowi to trafny przekład twych bezsłownych myśli na słowa? — chciałoby się spytać. I czemu pytanie to — które przecież skądinąd zdaje się w ogóle nie istnieć — tutaj podnosi swą głowę? Czy chcę powiedzieć, że

* Por. W. James *The Principles of Psychology*, t. I, New York 1890, s. 266-269, gdzie James chcąc wykazać, że możliwe jest myślenie bez języka, cytuje obszernie za innym autorem wspomnienia głuchoniemego, niejakiego Ballarda, odnoszące się do czasów jego dzieciństwa.

piszącego zawodzi pamięć? — Nie wiem nawet, czy bym to powiedział. Wspomnienia te stanowią osobliwy fenomen pamięci — i nie wiem, co wolno mi z nich wnosić o przeszłości opowiadającego!

343. Słowa, którymi wyrażam swe wspomnienia, są moją reakcją wspominania.

344. Czy jest do pomyślenia, żeby ludzie, którzy nigdy nie posługują się słyszalną mową, mówili jednak sami do siebie wewnątrz, w wyobraźni?

„Gdyby ludzie mówili zawsze tylko wewnątrz do siebie samych, to ostatecznie robiliby tylko *stale* to, co dzisiaj robią *niekiedy*“. — Można to sobie zatem całkiem łatwo wyobrazić; trzeba tylko dokonać łatwego przejścia od „niektórych“ do „wszystkich“. (Podobnie: „Nieskończenie długi szereg drzew jest to po prostu szereg, który się *nie* kończy“.) Naszym kryterium tego, że ktoś mówi do siebie, jest to, co nam powie, oraz reszta jego zachowania; i tylko o kimś, kto w zwykłym sensie *umie mówić*, powiemy, że mówi do siebie. Nie powiemy tego ani o papudze, ani o gramofonie.

345. „Co się zdarza czasem, mogłoby się zdarzyć zawsze“. — Cóż to ma być za zdanie? Podobne do takiego: Jeżeli „F(a)“ ma sens, to ma go też „(x).F(x)“.

„Jeżeli może się zdarzyć, że w pewnej grze ktoś wykonuje błędny ruch, to mogłoby być również tak, że wszyscy ludzie we wszelkich grach wykonywaliby same tylko błędne ruchy“. — Mamy tu skłonność, by mylnie pojmować logikę naszych wyrażeń; by w sposób niewłaściwy przedstawiać użycie naszych słów.

Rozkazy bywają czasem nie wykonywane. Ale jak by to wyglądało, gdyby rozkazów *nigdy* nie wykonywano? Pojęcie 'rozkazu' straciłoby swój sens.

346. A czy nie można by sobie wyobrazić, że Bóg

obdarza nagle rozumem papugę i że zaczyna ona teraz mówić sama do siebie? — Tutaj jest rzeczą ważną, że w wyobrażeniu tym odwołałem się do wyobrażenia bóstwa.

347. „Wiem jednak po sobie samym, co to znaczy 'mówić do siebie'. I gdyby pozbawiono mnie organów mowy, to mimo to mógłbym prowadzić wewnętrzne monologi“.

Skoro wiem to jedynie po sobie samym, to wiem jedynie, co *ja* tak nazywam, nie zaś co tak nazywa ktoś inny.

348. „Ci głuchoniemi nauczyli się tylko języka gestów, ale wewnętrznie każdy z nich mówi sam do siebie językiem dźwięków“. — Czy tego nie rozumiesz? — Skądże mam wiedzieć, czy rozumiem?! — Co mam począć z taką informacją (jeżeli to jest informacja)? Cała idea rozumienia zaczyna tu podejrzanie wyglądać. Nie wiem, czy rzec, że rozumiem, czy też, że nie rozumiem. Chciałoby się odpowiedzieć: „To jest pewne polskie zdanie; *pozornie* całkiem w porządku — tzn. zanim zechcemy coś z nim począć; pozostaje ono z innymi zdaniem w związku, który nie pozwala nam rzec, iż nie wiadomo właściwie, co nam ono komunikuje. Każdy, kogo filozofowanie nie pozbawiło wrażliwości, zauważy, że coś się tu nie zgadza“.

349. „Ale domniemanie takie jest przecież całkiem sensowne!“ — Owszem, te słowa i ten obraz mają w zwykłych okolicznościach dobrze nam znane zastosowanie. — Weźmy jednak przypadek, kiedy zastosowanie to odpada, a uprzytomnimy sobie, niejako po raz pierwszy, nagość słów i obrazu.

350. „Ależ mniemając, że ktoś ma bóle, mniemam po prostu, że ma on to samo, co i ja tak często miewałem“. — To nie posuwa nas naprzód. Tak samo można by powiedzieć: „Wiesz przecież, co to znaczy, że 'tu jest godzina 5'; zatem wiesz również, co to znaczy, że jest godzina 5

na Słońcu. Znaczy to po prostu, że jest tam ta sama godzina co tu, gdy tu jest godzina 5⁴. — Objaśnienie odwołujące się do *tożsamości* nie funkcjonuje tutaj. Bo wiem wprawdzie, że godzinę 5 tu można nazwać 'tym samym czasem', co godzinę 5 tam, ale nie wiem właśnie; w jakim wypadku mam mówić o tożsamości czasu tu i tam.

Tak samo nie jest żadnym objaśnieniem, gdy się powie: domniemanie, że ma on bóle, jest to właśnie domniemanie, że ma on to samo, co ja. Bo chyba *ta* część gramatyki jest dla mnie jasna: *jeżeli* powiemy, że piec ma bóle, i że ja mam bóle, to powiemy też, że piec ma to samo doznanie co ja.

351. Chciałoby się jednak rzec: „Ból to ból — czy *on* go ma, czy *ja*; i wszystko jedno jak się dowiaduję, czy go ma, czy nie“. — Z tym można by się zgodzić. — Jeżeli zaś spytasz mnie: „Czyż nie wiesz, co mam na myśli mówiąc, że piec ma bóle?“ — to mogę odrzec: Słowa te mogą budzić we mnie rozmaite wyobrażenia; do niczego ponadto nie są przydatne. Potrafię też coś sobie wyobrazić, gdy słyszę słowa: „Na Słońcu była właśnie godzina 5 po południu“ — np. zegar wahadłowy, wskazujący godzinę 5. — Jeszcze lepszym przykładem byłoby zastosowanie słów „góra“ i „dół“ do kuli ziemskiej. Tu mamy wszyscy zupełnie wyraźne wyobrażenie o tym, co znaczy „góra“ i „dół“. Przecież widzę, że jestem u góry; Ziemia jest pode mną! (Nie śmiej się z tego przykładu. Co prawda, nauczono nas już w szkole powszechnej, że niemądrze jest mówić coś takiego. Ale problem łatwiej właśnie zasypać, niż rozwiązać.) I dopiero namysł wykazuje, że w tym wypadku nie można używać słów „góra“ i „dół“ w zwykły sposób. (Że można np. mówić o antypodach jako o ludziach 'pod' naszą częścią świata, uznając zarazem za słuszne, że oni stosują to samo wyrażenie do nas.)

352. Właśnie tutaj myśli nasze płatają nam dziwnego figla. Powołujemy się bowiem na zasadę wyłączonego środka i powiadamy: „Albo ma on taki obraz przed oczami, albo nie; trzecia ewentualność nie istnieje!“. — Z tym dziwnym argumentem spotykamy się również w innych dziedzinach filozofii. „W nieskończonym rozwinięciu liczby π pojawi się kiedyś grupa „7777“ lub się nie pojawi — trzeciej ewentualności nie ma“. Czyli: Bóg to widzi — choć my nie wiemy. Cóż jednak miałyby to znaczyć? — Posługujemy się obrazem: obrazem widzialnego ciągu, który ktoś widzi w całości, a ktoś inny nie. Zasada wyłączonego środka mówi tu: To musi wyglądać *tak* albo *tak*. Czyli — co jest jasne samo przez się — nie mówi ona właściwie nic, lecz podsuwa nam pewien obraz. A problem ma teraz polegać na tym: czy rzeczywistość zgodna jest z tym obrazem, czy nie. Obraz *zdaje się* wyznaczać, co winniśmy robić, jak i czego winniśmy szukać — ale właśnie tego nie wyznacza, gdyż nie wiemy, jak go należy stosować. Jeżeli powiadamy tutaj: „Nie ma trzeciej ewentualności“ albo „Przecież nie ma trzeciej ewentualności!“ — to wyraża się w tym fakt, że nie potrafimy odwrócić wzroku od owego obrazu — który tak wygląda, jakby problem i rozwiązanie musiały już w nim tkwić; a tymczasem *czujemy*, że tak nie jest.

Podobnie, gdy mówimy: „Albo ma on to doznanie, albo go nie ma!“ — to mamy przede wszystkim przed oczami pewien obraz, który *zdaje się nieomylnie* wyznaczać sens wypowiedzi. „Teraz wiesz, o co chodzi“ — chciałoby się rzec. A tego właśnie ów drugi jeszcze nie wie.

353. Pytanie o sposób i możliwość weryfikacji zdania jest tylko specjalną postacią pytania: „Jak to rozumiesz?“. Odpowiedź jest przyczynkiem do gramatyki zdania.

354. Chwiejność w gramatyce między kryteriami i sym-

ptomami stwarza pozór, jakoby w ogóle istniały tylko symptomy. Mówimy np.: „Doświadczenie uczy, że gdy opada barometr, to pada deszcz, ale uczy zarazem, że deszcz pada, gdy mamy określone doznania wilgoci i chłodu lub takie a takie wrażenia wzrokowe“. Jako argument podaje się przy tym to, że owe wrażenia zmysłowe mogą być złudne. Nie bierze się zaś pod uwagę, że fakt, iż stwarzają one złudzenie właśnie deszczu, oparty jest na definicji.

355. Nie o to chodzi, że nasze wrażenia zmysłowe mogą nas okłamywać, lecz o to, byśmy zrozumieli ich język. (A język ów, jak każdy inny, oparty jest na umowie.)

356. Chciałoby się rzec: „Pada albo nie pada — skąd zaś to wiem, jak dociera do mnie ta wiadomość, to inna sprawa“. Postawmy więc pytanie w ten sposób: Co nazywamy „wiadomością o tym, że pada“? (A może i o tej wiadomości też dochodzi do mnie tylko wiadomość?) Co charakteryzuje wówczas ową 'wiadomość' jako wiadomość o czymś? Czy nie zwodzi nas tu nasza forma wyrażania się? Czy nie jest zwodniczą przenośnią: „Oko moje powiadamia mnie, że stoi tam fotel“?

357. Nie powiadamy, że *być może* pies mówi sam do siebie. Czy dlatego, że znamy tak dobrze jego duszę? Można by rzec: Widząc zachowanie się żywego stworzenia, widzi się jego duszę. — A czy o sobie też dlatego powiem, iż mówię do siebie, ponieważ tak a tak się zachowuję? — Powiem to *nie* na podstawie obserwacji swego zachowania. Ale sens będzie to miało tylko dzięki temu, że tak się zachowuję. — A więc nie dzięki temu, że to *pomyślałem*?

358. Ale czyż to nie *pomyślenie* nasze nadaje zdaniu sens? (Tutaj należy też: Bezsensownych serii wyrazów nie da się pomyśleć.) Pomyślenie zaś jest czymś, co należy do

sfery psychicznej. Oraz czymś prywatnym! Jest to jakiś nieuchwytny twór, porównywalny jedynie do samej świadomości.

Jak mógłbym uważać to za śmieszne! Jest to poniekąd marzenie sensenne naszego języka.

359. Czy maszyna mogłaby myśleć? — Czy mogłaby mieć bóle? — A czemu nie uznać ciała ludzkiego za taką maszynę? Wszak jest ono najbliższe tego, by być taką maszyną.

360. Przecież maszyna nie może myśleć! — Czy jest to zdanie empiryczne? Nie. Tylko o ludziach i tworach im podobnych mawia się, że myślą. Mawia się to również o lalkach i chyba także o duchach. Spójrz na wyraz „myśleć“ jako na narzędzie!

361. Fotel myśli sobie: ...

GDZIE? W której ze swych części? A może poza swą bryłą, w otaczającym powietrzu? Albo może wcale nie *gdzieś*? Ale na czym polegałaby wtedy różnica między mową wewnętrzną tego fotela i tamtego, który stoi obok? — Jak zatem jest z człowiekiem: Gdzie *on* mówi do siebie? Czemu pytanie to zdaje się bezsensowne? I czemu nie potrzeba tu żadnej lokalizacji prócz tej, że to ten właśnie człowiek mówi do siebie? Gdy tymczasem pytanie, *gdzie* fotel mówi do siebie, zdaje się domagać odpowiedzi. — Powód jest taki: Chcemy wiedzieć, w *jaki sposób* fotel miałby tu przypominać człowieka; czy np. głowa znajduje się w górnej części oparcia itd.

Jak to jest, gdy wewnątrz mówimy do siebie? Co się wtedy dzieje? — Jak mam to objaśnić? Cóż, tylko tak, jak się uczy kogoś znaczenia zwrotu „mówić do siebie“. A przecież uczymy się tego w dzieciństwie. — Tylko że nikt nie powie, iż ten, kto nas tego uczy, mówi nam, 'co się wtedy dzieje'.

362. Wydaje się nam raczej, że w takim wypadku nauczyciel jakoś *wpaja* uczniowi znaczenie, choć wprost mu tego nie mówi; że w końcu doprowadza się ucznia do tego, iż sam daje sobie właściwe objaśnienie ostensywne. I na tym polega nasze złudzenie.

363. „Gdy sobie coś wyobrażam, to wtedy coś się chyba dzieje!” Powiedzmy, że coś się dzieje — ale po co ten hałas? Chyba po to, by zakomunikować, co się dzieje. — Ale w jaki sposób w ogóle coś się komunikuje? Kiedy mówimy, że coś zakomunikowano? — Na czym polega językowa gra komunikowania?

Rzekłbym: uważasz za zbyt oczywiste, że można coś komuś zakomunikować. Czyli: Tak przywykliśmy do językowego komunikowania się w rozmowie, że zdaje się nam, jakoby cały dowcip tej komunikacji polegał na tym, iż ktoś drugi chwytą sens moich słów — coś psychicznego — i że niejako wchłania go do swego umysłu. Jeżeli potem coś jeszcze z tym pocnie, to nie należy to już do bezpośredniego przeznaczenia języka.

Chciałoby się rzec: „Zakomunikowanie sprawia, że *wie* on, iż mam bóle; wywołuje ów fenomen duchowy; reszta jest dla komunikowania nieistotna“. Czym jest ów dziwny fenomen wiedzy — z tym nam nie spieszo. Zjawiska psychiczne są po prostu dziwne. (To tak, jakby rzec: „Zegar wskazuje nam czas. Czym jest czas, tego jeszcze nie rozstrzygnięto. A *po co* się czas odczytuje — to nie należy tu do rzeczy“.)

364. Ktoś wykonuje w myśli jakieś obliczenie. Wynik spożytkowuje, dajmy na to, przy budowie mostu albo maszyny. — Czy powiedziałbyś, że *właściwie* znalazł on tę liczbę nie w drodze obliczeń? Że przyszła mu sama do głowy, niby we śnie? Przecież trzeba tam było liczyć — i liczyło się. Człowiek ów *wie* bowiem, że liczył i jak

liczył; poprawny wynik bez rachunku byłby niewytłumaczalny. — Cóż jednak, gdy powiem: „Wydaje mu się, że liczył. I czemuż to poprawny wynik miałby być wytłumaczalny? Czy nie jest już dostatecznie niezrozumiałe, że bez słów, nic nie zapisując, mógł LICZYĆ?”

Czy liczenie w wyobraźni jest w jakimś sensie mniej rzeczywiste niż liczenie na papierze? Jest to *rzeczywiste* — liczenie w myśli. — Czy przypomina ono liczenie na papierze? — Nie wiem, czy należy tak to określić. Czy kawałek białego papieru z czarnymi kreskami przypomina ciało ludzkie?

365. Czy Adelajda i biskup rozgrywają *rzeczywiście* partię szachów? — Owszem. Nie udają tylko, że grają — jak by się to np. mogło zdarzyć w sztuce teatralnej. — Ależ partia ta nie ma np. początku! — Owszem, ma; inaczej nie byłaby to partia szachów.

366. Czy liczenie w myśli jest mniej rzeczywiste niż liczenie na papierze? — Bylibyśmy może skłonni coś takiego powiedzieć; ale można by również dojść do przeciwnego poglądu, mówiąc sobie, że papier, atrament itd. są jedynie konstrukcjami logicznymi złożonymi z naszych danych zmysłowych.

„Wykonałem w myśli następujące mnożenie ...“ — czy nie *ufam* może takiej wypowiedzi? — A czy to było naprawdę jakieś mnożenie? To nie było tylko 'jakieś' mnożenie, lecz właśnie *to* — w myśli. Oto jest punkt, gdzie schodzę na manowce. Bo chciałbym teraz rzec: Było to jakieś *odpowiadające* mnożeniu na papierze zjawisko duchowe. Tak, iż można by sensownie powiedzieć: „*To* zjawisko w umyśle odpowiada *temu* zjawisku na papierze“. Wtedy można by też mówić sensownie o metodzie odwzorowywania, zgodnie z którą wyobrażenie znaku przedstawia sam znak.

367. Obrazem w wyobraźni jest obraz, który opisujemy opisując swe wyobrażenie.

368. Opisuję komuś pewien pokój, a potem, by się przekonać, czy opis mój został zrozumiany, polecam mu namalować według tego opisu obraz *impresjonistyczny*. — Człowiek ów maluje krzesła, określane w moim opisie jako zielone, na ciemnoczerwone; gdzie mówiłem „żółto“, tam maluje na niebiesko. — Takie wrażenie zrobił na nim ów pokój. A ja powiadam: „Bardzo dobrze; tak to wygląda“.

369. Chciałoby się spytać: „Jak to jest, gdy ktoś liczy w myśli — co się wtedy dzieje?“. — A w poszczególnym przypadku odpowiedzią mogłoby być: „Najpierw dodaję 17 i 18, potem odejmuję 39 ...“. Ale to nie jest odpowiedź na nasze pytanie. W *taki* sposób nie wyjaśnia się, co to znaczy liczyć w myśli.

370. Nie o to trzeba pytać, czym są wyobrażenia, ani o to, co się dzieje, kiedy sobie coś wyobrażamy; lecz o to, jak używa się słowa „wyobrażenie“. Ale to nie znaczy, że chcę mówić tylko o słowach. Moje pytanie dotyczy bowiem słowa „wyobrażenie“ o tyle, o ile dotyczy go też pytanie o istotę wyobrażenia. Chcę tylko powiedzieć, że kwestii tej nie wyjaśni się ani za pomocą wskazania, ani za pomocą opisu jakiegoś zjawiska — nie wyjaśni się jej ani temu, kto ma to wyobrażenie, ani innym. O objaśnienie słowa chodzi również w pierwszym pytaniu; lecz kieruje ono naszą uwagę na niewłaściwy rodzaj odpowiedzi.

371. *Istota* znajduje wyraz w gramatyce.

372. Zastanów się: „Jedynym korelatem przyrodniczej konieczności jest w języku dowolna reguła. Stanowi ona wszystko, co z owej konieczności da się wprowadzić do zdania“.

373. Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotem mamy do czynienia. (Teologia jako gramatyka.)

374. Największa trudność polega na tym, by nie przedstawiać sprawy tak, jak gdyby się czegoś nie *potrafiło*. Jakby był wprawdzie jakiś przedmiot, z którego zdejmuję opis, ale nie potrafię go nikomu pokazać. — Najlepsze, co mogę tu zaproponować, jest chyba to, by ulec pokusie posłużenia się owym obrazem: a potem zbadać, jak wyglądałoby jego *zastosowanie*.

375. W jaki sposób uczymy kogoś czytać po cichu? Skąd wiadomo, że już się nauczył? Skąd on sam wie, że robi to, czego od niego wymagamy?

376. Gdy powtarzam sobie w myśli abecadło, co wtedy stanowi kryterium tego, że robię to samo, co ktoś inny, kto też je sobie po cichu powtarza? Mogłoby się okazać, iż i w jego krtani, i w mojej dzieje się wtedy to samo. (Podobnie, gdy obaj o tym samym myślimy, tego samego pragniemy itd.) Czy jednak użycia słów: „powtarzać sobie po cichu to a to“ nauczyliśmy się dzięki temu, że wskazano nam jakiś proces w krtani albo w mózgu? Czy nie mogłoby być równie dobrze tak, że wyobrażeniu głoski *a* odpowiadałyby u mnie i u niego różne procesy fizjologiczne? Sęk w tym: *Jak porównuje się wyobrażenia?*

377. Logik może sobie myśleć: To samo znaczy to samo — i jest kwestią psychologiczną, w jaki sposób człowiek o tej tożsamości się przekonuje. (Wysokość znaczy wysokość — a to, że człowiek czasem ją *widzi*, a czasem *słyszy*, jest sprawą psychologii.)

Co stanowi kryterium tożsamości dwu wyobrażeń? — Co stanowi kryterium czerwoności pewnego wyobrażenia? Dla mnie, gdy ma je ktoś inny: to, co on mówi i czyni. Dla mnie, gdy ja sam je mam: nic. To zaś, co dotyczy określenia „czerwony“, dotyczy też określenia „taki sam“.

378. „Zanim wydam sąd, że dwa z moich wyobrażeń są takie same, muszę je przecież jako takie same rozpoznać“. A gdy to nastąpi, skąd będę wtedy wiedział, że słowa „takie samo“ opisują moje rozpoznanie? Tylko stąd, że rozpoznanie to potrafię też wyrazić w inny sposób, i że ktoś drugi może mnie pouczyć, iż zwrot „takie samo“ jest tu na miejscu.

Jeżeli bowiem potrzebuję usprawiedliwienia, by użyć danego słowa, to owo usprawiedliwienie musi być ważne również dla kogoś innego.

379. Najpierw rozpoznaję coś jako *to*, a potem przypominam sobie, jak się to nazywa. — Zastanów się: W jakich przypadkach mam prawo to powiedzieć?

380. Po czym rozpoznaję, że coś jest czerwone? — „Widzę, że *takie* jest; i wiem, że to się tak nazywa“. To? — Co?! Jakiego rodzaju odpowiedź miałaby tu sens?

(Zdążasz ciągle ku wewnętrznej definicji ostensywnej.)

W *prywatnym* przejściu od rzeczy widzianej do słowa nie mógłbym stosować żadnych reguł. Reguły faktycznie byłyby tu zawieszony w powietrzu; brak bowiem instytucjonalnych podstaw ich zastosowania.

381. Jak rozpoznaję, że ta barwa jest czerwienią? — Oto jedna z odpowiedzi: „Umiem po polsku“.

382. Jak mógłbym *usprawiedliwić* to, że właśnie przy tych a tych słowach to a to sobie wyobrażam?

Czy pokazał mi ktoś wyobrażenie koloru niebieskiego, i powiedział, że *to* właśnie jest ono?

Co znaczą słowa: „*to* wyobrażenie“? Jak wskazuje się jakieś wyobrażenie? Jak wskazuje się dwukrotnie takie samo wyobrażenie?

383. Nie analizujemy tu zjawiska (np. myślenia), lecz pojęcie (np. myślenia), a więc zastosowanie pewnego słowa. Stąd to, co robimy, może wydawać się nominalizmem.

Nominaliści popełniają ten błąd, że traktują wszystkie wyrazy jako *nazwy*, czyli nie opisują naprawdę ich użycia, lecz niejako wystawiają tylko na ten opis weksel bez pokrycia.

384. *Pojęcie 'ból'u' zdobyłeś wraz z językiem.*

385. Zastanów się: Czy jest do pomyślenia, by nauczył się liczyć w myśli ktoś, kto nie liczył nigdy pisemnie ani ustnie? — „Nauczył się“ znaczy chyba: został doprowadzony do tego, że umie. Powstaje jednak pytanie, co będzie stanowić kryterium tego, że umie. — Czy jest możliwe, aby w jakimś plemieniu znane było tylko i wyłącznie liczenie w myśli? Tutaj trzeba zapytać: „Jak by to miało wyglądać?“. — Musielibyśmy zatem przedstawić to sobie jako przypadek graniczny. Wtedy jednak powstaje kwestia, czy chcemy stosować tu jeszcze pojęcie 'liczenia w myśli' — czy może stało się ono w tych okolicznościach bezużyteczne; jako że zjawiska grawitują teraz ku innemu wzorcowi.

386. „Czemu jednak masz do siebie tak mało zaufania? Skądinąd wiesz przecież dobrze, co znaczy 'liczyć'. Skoro zatem powiadasz, że liczyłeś w wyobraźni, to też tak będzie. Gdybyś *nie* liczył, to nie powiedziałbyś tego. Podobnie: gdy powiadasz, że widzisz w wyobraźni coś czerwonego, to też *będzie* to czerwone. Skądinąd wiesz przecież, co to 'czerwień'. — Dalej: nie zawsze przecież polegasz na zgodności z innymi; często bowiem oświadczasz, że widziałeś coś, czego nie widział nikt inny“. — Ależ mam do siebie zaufanie — mówię wszak bez wahania, że wyliczyłem to a to w myśli, że ten a ten kolor sobie wyobraziłem. Trudność nie polega na tym, bym miał wątpliwości, czy wyobraziłem sobie naprawdę coś czerwonego. Lecz na *tym*: że tak łatwo wskazać lub opisać, jaki kolor sobie wyobraziliśmy; że odwzorowanie wyobrażenia

na rzeczywistość nie nastęcza nam żadnych trudności. Czyżby były aż tak do siebie podobne? — Ale i z rysunku mogę z łatwością rozpoznać człowieka. — Czy jednak mogę pytać: „Jak przedstawia się prawidłowe wyobrażenie tego oto koloru?” albo: „Jak ono wygląda?”; czy mogę się tego *nauczyć*?

(Nie mogę jego świadectwa przyjąć, gdyż nie jest to żadne *świadectwo*. Mówi mi ono jedynie, co *skłonny* jest on rzec.)

387. *Głęboki* aspekt łatwo się wymyka.

388. „Nie widzę tu wprawdzie nic fioletowego, ale gdy mi dasz kasetę z farbami, to ci ten kolor pokażę“. Jak można *wiedzieć*, że potrafi się pokazać fiolet, gdy ...; czyli, że rozpozna się ów kolor widząc go?

W jaki sposób wiem na podstawie swego *wyobrażenia*, jak naprawdę ów kolor wygląda?

Skąd wiem, że potrafię coś zrobić? Czyli, że stan, w jakim się teraz znajduję, jest taki: móc zrobić to a to?

389. „Wyobrażenie musi być bardziej podobne do swego przedmiotu niż wszelki obraz; jakkolwiek bowiem podobnym uczyniłbym obraz do pierwowzoru, zawsze mógłby on być również obrazem czegoś innego. Natomiast wyobrażenie ma to do siebie, że jest wyobrażeniem właśnie *tego*, i niczego poza tym“. W ten sposób można dojść do tego, by uznać wyobrażenie za jakąś nad-podobiznę.

390. Czy można sobie wyobrazić, by kamień miał świadomość? A jeśli to ktoś potrafi, to czemu nie miałyby to jedynie dowodzić, że cała ta zabawa w wyobrażanie mało nas obchodzi?

391. Potrafię, być może (choć nie jest to łatwe), wyobrazić sobie i to, że każdy z ludzi widzianych na ulicy ma straszliwe bóle, lecz je umiejętnie ukrywa. Jest przy tym ważne, że muszę tu sobie wyobrazić umiejętnie ukrywanie.

Czyli, że nie mówię sobie po prostu: „No cóż, dusza jego ma bóleści; ale co to ma wspólnego z ciałem!“ ani: „Ostatecznie nie musi się to uwidaczniać na ciele!“. A gdy sobie to wyobrażam — co wtedy robię; co mówię do siebie; jak patrzę na tych ludzi? Spoglądając na jednego z nich myślę sobie może: „Chyba niełatwo się śmiać, mając takie bóle“ — i rzeczy podobne. Odgrywam niejako pewną rolę, *robię tak*, jakby inni mieli bóle. A gdy to robię, wtedy powie się, iż wyobrażam sobie, że ...

392. „Gdy wyobrażam sobie, że ma on bóle, to dzieje się we mnie właściwie tylko ...“ Ktoś drugi powiada wtedy: „Sądzę, że też mogę to sobie wyobrazić, *nie* myśląc przy tym ...“ („Sądzę, że mogę myśleć, nie mówiąc“.) To nie prowadzi do niczego. Analiza oscyluje tutaj między ujęciem przyrodniczym i gramatycznym.

393. „Gdy wyobrażam sobie, że ktoś śmiejąc się ma w rzeczywistości bóle, to nie wyobrażam sobie przecież właściwego dla bólu zachowania; widzę bowiem coś wręcz przeciwnego. *Co* więc sobie wyobrażam?“ — Już to powiedziałem. I nie muszę sobie przy tym koniecznie wyobrażać, że to *ja* doznaję bólu. — „Ale jak to się odbywa: wyobrazić sobie to a to?“ — Gdzie (poza filozofią) używamy słów: „Mogę sobie wyobrazić, że on ma bóle“ albo: „Wyobrażam sobie, że ...“, albo: „Wyobraź sobie, że ...!“?

Powiadają np. komuś, kto ma odegrać jakąś rolę w teatrze: „Musisz sobie wyobrazić, że człowiek ów ma bóle, które ukrywa“ — nie dając mu żadnych dalszych wskazówek, nie mówiąc, co *właściwie* ma robić. Stąd owa analiza nie ma tu nic do rzeczy. — A teraz przyglądamy się aktorowi, który wyobraża sobie ową sytuację.

394. W jakich okolicznościach spytałibyśmy kogoś: „Co właściwie działo się w tobie, gdy to sobie wyobrazi-

łość? — I jakiego rodzaju odpowiedzi oczekivalibyśmy tutaj?

395. Istnieje niejasność co do roli, jaką w naszych dociekaniach gra *wyobrażalność*. Mianowicie, w jakim stopniu i czy w ogóle gwarantuje ona sens zdania.

396. Dla zrozumienia zdania równie nieistotne jest to, że coś sobie w związku z nim wyobrazimy, jak i to, że sporządzimy według niego jakiś rysunek.

397. Zamiast „wyobrażalność“ można by też rzec: przedstawialność za pomocą określonych środków. A od takiego przedstawienia *może* biec całkiem bezpieczna droga do dalszego użycia. Z drugiej strony *może* się nam nasuwać jakiś obraz i być całkiem bezużyteczny.

398. „Ale gdy coś sobie wyobrażam, albo nawet rzeczywiście *widzę* przedmiot, to *mam* coś, czego mój sąsiad nie ma“. — Rozumiem cię. Chcesz, rozejrzawszy się dokoła, rzec: „Przecież tylko *ja* mam TO“. — Po co te słowa? Nie nadają się one do niczego. — I czy nie można też powiedzieć: „Tutaj nie ma mowy o żadnym 'widzeniu' ani 'posiadaniu'; nie ma więc też mowy o podmiocie ani o jakimś Ja“? Czyż nie mógłbym spytać: To, o czym mówisz, utrzymując, że tylko ty to masz — w jakim sensie *masz*? Czy posiadasz to? Przecież tego nawet nie *widzisz*. Czy nie powinienesz rzec, iż jest to coś, czego nikt nie ma? Jest jasne: jeżeli wykluczasz logicznie, że ktoś drugi coś ma, to traci też sens powiedzenie, że ty to masz.

Czym jednak jest to, o czym mówisz? Powiedziałem przecież, że wiem w duchu, o co ci chodzi. Znaczyło to jednak: wiem, jak przedmiot ten miałby zostać ujęty, ujrzany — niejako oznaczony wzrokiem i gestami. Wiem, jak się w takim wypadku spogląda przed siebie i dokoła siebie — i tak dalej. Sądzę, że można rzec: (siedząc np. w pokoju) mówisz o 'pokoju wzrokowym'. 'Pokój wzroko-

wy' jest tym, który nie ma właściciela. Nie mogę go posiadać, tak jak nie mogę po nim chodzić albo nań patrzeć lub wskazać. Nie należy on do mnie o tyle, o ile nie może należeć do nikogo innego. Albo: o tyle nie należy do mnie, że chcę tu przecież stosować ten sam sposób mówienia, jaki stosuję w przypadku pokoju materialnego, w którym siedzę. Opis tego ostatniego nie musi wymieniać właściciela, bo też nie musi mieć żadnego właściciela. Wtedy jednak pokój wzrokowy nie *może* mieć właściciela. Można by rzec: „Ponieważ nie ma on pana ani na zewnątrz, ani wewnątrz siebie“.

Wyobraź sobie pejzaż, jakiś wyimagowany krajobraz, a w nim dom. Ktoś pyta: „Do kogo należy ten dom?“. — Odpowiedź mogłaby tu zresztą brzmieć: „Do wieśniaka, który siedzi przed nim na ławce“. Ten jednak nie mógłby np. do swego domu wejść.

399. Można by też rzec: właściciel pokoju wzrokowego musiałby być tej samej natury co on; ale w środku go nie ma i nie ma też żadnego 'na zewnątrz'.

400. Tym, na co wpadł ten, kto niejako odkrył pokój wzrokowy, był nowy sposób mówienia, nowe porównanie; a można by też rzec: nowe doznanie.

401. Nowy pogląd na sprawę ujmujesz jako widzenie nowego przedmiotu. Posunięcie gramatyczne, które wykonałeś, ujmujesz jako zaobserwowane zjawisko quasi-fizyczne. (Pomyśl np. o kwestii: „Czy budulcem wszechświata są dane zmysłowe?“.)

Moje sformułowanie, iż wykonałeś posunięcie 'gramatyczne', nie jest jednak całkiem bez zarzutu. Wpadłeś przede wszystkim na nowe ujęcie sprawy. Tak jak mógłbyś wpaść na jakiś nowy sposób malowania; albo wynaleźć nowe metrum, czy nowy rodzaj pieśni.

402. „Mawiam wprawdzie, że 'mam teraz takie a takie

wyobrażenie', ale słowo 'mam' jest tu jedynie znakiem dla kogoś *innego*; świat wyobraźni jest *całkowicie* przedstawiony w opisie wyobrażenia". — Twoim zdaniem: „Mam“ jest jak: „Teraz uwaga!“. I skłonny byłbyś powiedzieć, że właściwie należałoby to wyrazić inaczej; np. dając po prostu znak ręką a potem opisując. — Gdy — jak tutaj — nie chcemy przystać na zwroty naszego zwykłego języka (które spełniają przecież swe zadanie), to chodzi nam po głowie jakiś obraz, który koliduje z obrazem zwykłego sposobu mówienia. My zaś skłonni jesteśmy rzec: nasz sposób wyrażania się deformuje opisywane fakty. Jak gdyby (np.) zdanie: „On ma bóle“ mogło być jeszcze jakoś inaczej fałszywe niż przez to, że człowiek ów bólów *nie* ma. Jak gdyby nasza forma wyrazu mówiła coś fałszywego, nawet gdy zdanie stwierdza — od biedy — coś prawdziwego.

Tak bowiem wyglądają spory między idealistami, solipsystami i realistami. Jedni atakują normalną formę wyrazu tak, jakby atakowali jakąś tezę; drudzy bronią jej, jakby konstatowali fakty, które każdy rozsądny człowiek musi uznać.

403. Jeżeli słowo „ból“ rezerwuję wyłącznie dla tego, co nazywałem dotąd „swoim bólem“, a inni „bólem pana L. W.“, to nie czynię tym nikomu krzywdy — jeśli tylko przewidziano jakąś notację, w której brak innych powiązań słowa „ból“ został jakoś wyrównany. Będziemy wtedy w dalszym ciągu współczuli innym, udzielali im pomocy lekarskiej itd. Nie stanowiłoby też przeciw takiemu sposobowi mówienia *żadnego* zarzutu, gdyby rzec: „Ależ inni mają dokładnie to samo, co ty!“.

Cóż by mi jednak przyszło z tego nowego sposobu ujmowania sprawy? Nic. Ale solipsysta, głosząc swój po-

gląd, też przecież nie *pragnie* żadnych praktycznych korzyści!

404. „Mówiąc 'mam bóle' nie wskazuję osoby, która ma bóle, gdyż w pewnym sensie nie wiem wcale, *kto* je ma“. To da się uzasadnić. Bo przede wszystkim: Nie powiedziałem przecież, że ta a ta osoba ma bóle, lecz że „mam ...“. Nie wymieniam przez to żadnej osoby, tak jak jej nie wymieniam przez to, że *jęczę* z bólu. Chociaż ktoś drugi poznaje po *jęku*, kto ma bóle.

Cóż to więc znaczy: wiedzieć, *kto* ma bóle? Znaczą np.: wiedzieć, który człowiek w tym pokoju ma bóle: ten, który tam siedzi, czy ten, który stoi w kącie, czy też ów wysoki blondyn itd. — Do czego zmierzam? Do tego, że jest wiele różnych kryteriów '*tożsamości*' osoby.

Które z nich sprawia, iż mówię, że to '*ja*' mam bóle? Żadne.

405. „Jednakże mówiąc 'mam bóle' chcesz bądź co bądź zwrócić uwagę innych na określoną osobę“. — Można by tu odpowiedzieć: Nie, chcę zwrócić ją jedynie na *siebie*.

406. „Słowami 'mam ...' chcesz odróżnić jednak *siebie* od *innych*“. — Czy w każdym wypadku da się to powiedzieć? Także wtedy, gdy tylko *jęczę*? A jeśli nawet 'chcę odróżnić' siebie od innych — to czy tym samym chcę odróżnić osobę L. W. od osoby N. N.!?

407. Można sobie wyobrazić, że ktoś *jęczałby*: „Ktoś ma bóle — nie wiem kto!“ — po czym spieszy się *jęczącemu* z pomocą.

408. „Nie masz przecież wątpliwości, czy bóle masz ty, czy ktoś inny“. — Zdanie: „Nie wiem, czy bóle mam ja, czy ktoś inny“ byłoby iloczynem logicznym, zaś jednym z jego czynników byłoby: „Nie wiem, czy mam bóle, czy nie“ — a to zdaniem sensownym nie jest.

409. Wyobraź sobie, że parę osób ustawiono w koło, wśród nich i mnie. Ktoś z nas — raz ten, raz tamten — jest podłączony do biegunów maszyny elektryzującej tak, że tego nie widzimy. Obserwuję twarze pozostałych usiłując rozpoznać, kto z nas jest właśnie elektryzowany. — Naraz powiadam: „Już wiem, kto; to jestem ja“. W tym-że duchu mógłbym rzec: „Już wiem, kto odczuwa wstrząsy; mianowicie ja“. Byłby to nieco dziwny sposób wyrażania się. — Gdyby jednak przyjąć, że mogę odczuwać wstrząsy również wtedy, gdy elektryzuje się innych, to powiedzenie: „Już wiem, kto ...“ stałoby się całkiem niewłaściwe. Nie należałoby do tej gry.

410. „Ja“ nie nazywa żadnej osoby, „tu“ — żadnego miejsca, „to“ nie jest żadną nazwą. Ale pozostają w związkach z nazwami; z ich pomocą nazwy są objaśniane. I jest też prawdą, że fizykę charakteryzuje to, iż nie używa ona tych wyrazów.

411. Pomyśl: Jak można zastosować następujące pytania, i jak je rozstrzygnąć:

- 1) „Czy te książki to *moje* książki?“
- 2) „Czy ta noga to *moja* noga?“
- 3) „Czy to ciało to *moje* ciało?“
- 4) „Czy to doznanie to *moje* doznanie?“

Każde z tych pytań ma zastosowanie praktyczne (nie-filozoficzne).

Ad 2) Weź pod uwagę przypadek, gdy noga jest znieczulona lub sparaliżowana. W pewnych okolicznościach pytanie to można by rozstrzygnąć ustalając, czy czuję ból w tej nodze.

Ad 3) Można by wskazać przy tym na obraz w lustrze. Ale można by też w pewnych okolicznościach zadać to pytanie dotycząc jakiegoś ciała. W innych znaczyłoby tyle, co: „Czy *tak* wygląda moje ciało?“

Ad 4) Ale które z nich jest *tym* doznaniem? Tzn.: jak używa się tutaj zaimka wskazującego? Bo przecież inaczej niż w przykładzie pierwszym! Zamęt powstaje znowu wskutek tego, że uroiliśmy sobie, iż skierowując uwagę na doznanie tym samym je wskazujemy.

412. Poczucie przepaści między świadomością i procesem mózgowym: Jak może to nie wpływać na nasze rozważania dotyczące życia codziennego? Idea takiej różnicy rodzajowej powoduje lekki zawrót głowy, który pojawia się zwykle, gdy dokonujemy sztuczek logicznych. (O taki sam zawrót głowy przyprawiają nas pewne twierdzenia teorii mnogości.) Kiedy — w naszym przypadku — pojawia się to poczucie? Np. wtedy, gdy kieruję w pewien sposób uwagę na swą świadomość i mówię sobie ze zdumieniem: TO miałoby być wytworem jakichś procesów mózgowych! — chwytając się przy tym niejako za głowę. — Co by to jednak znaczyło: „kierować uwagę na swą świadomość“? Nader dziwne, że coś takiego jest! Tym, co tak nazwałem (bo w życiu codziennym słów tych przecież się nie używa), był akt patrzenia. Patrzałem sztywno wprost przed siebie — ale *nie* na jakiś określony punkt czy przedmiot. Oczy miałem szeroko otwarte, brwi nie ściągnięte (jak zwykle bywa, gdy interesuje mnie określony obiekt). Patrzenia nie poprzedzało żadne zainteresowanie. Wzrok mój był 'vacant'; albo też *podobny* był do wzroku człowieka, który podziwiając blask nieba chłonie światło.

Zauważ, że w zdaniu wypowiedzianym jako paradoks (TO miałoby być wytworem jakichś procesów mózgowych!) nie było nic paradoksalnego. Mogłem je wypowiedzieć podczas eksperymentu zmierzającego do wykazania, że widziany przeze mnie efekt świetlny jest rezultatem podrażnienia określonej części mózgu. — Jednakże zdania

tego nie wypowiedziałem w otoczeniu, gdzie miałyby ono sens codzienny i nie paradoksalny. Także stan mej uwagi nie był taki, jaki pasowałby do eksperymentu. (Wzrok mój byłby wtedy 'intent', a nie 'vacant'.)

413. Mamy tu do czynienia z przypadkiem introspekcji; dość podobnym do tego, dzięki któremu William James wykrył, iż 'jaźń' składa się głównie z '*peculiar motions in the head and between the head and throat*'*. Tym zaś, co introspekcja ujawniła Jamesowi, nie było ani znaczenie słów „moje ja“ (gdy znaczą one tyle, co „osoba“, „człowiek“, „on sam“, „ja sam“), ani analiza takiego tworu, lecz stan uwagi filozofa powtarzającego sobie słowa „moje ja“ i usiłującego zanalizować ich znaczenie. (A z tego można by się wiele nauczyć.)

414. Sądzisz, że musisz przecież tkać jakiś materiał: bo choć siedzisz przy pustych krosnach, to jednak wykonujesz ruchy tkacza.

415. Tym, co tu notujemy, są właściwie spostrzeżenia z zakresu historii naturalnej człowieka; jednakże nie ciekawostki, lecz konstatacje, o których nikt nie wątpi, i które dlatego tylko uchodziły naszej uwadze, ponieważ stale mamy je przed oczami.

416. „Ludzie powiadają zgodnie: że widzą, słyszą, czują itd. (choć ten i ów bywa ślepy lub głuchy). Dają więc świadectwo temu, że mają *świadomość*“ — Ale jakież to dziwne! Komu właściwie komunikuję coś mówiąc, że: „Mam świadomość“? Po co mówię coś takiego do siebie, i jak ktoś drugi może mnie zrozumieć? — Cóż, zdania takie jak: „Widzę“, „Słyszę“, „Jestem zupełnie przytom-

* Por. W. James, *Principles of Psychology*, cyt. wyd., rozdział X, *The Consciousness of Self*, s. 301, gdzie James dochodzi do wniosku — i podkreśla go kursywą — że empiryczne, dane introspekcyjnie Ja stanowią „swoiste ruchy w głowie oraz pomiędzy głową i krtanią“.

ny“ mają istotnie swe zastosowanie. Lekarzowi mówię: „Teraz znowu słyszę na to ucho“; komuś, kto myśli, że zemdlałem, mówię: „Jestem znów zupełnie przytomny“ itd.

417. Czy więc obserwuję siebie i spostrzegam, że widzę lub że jestem zupełnie przytomny? Ale po co tu mówić o obserwacji! Czemu nie powiedzieć po prostu: „Spostrzegam, że jestem zupełnie przytomny“? — Po co jednak słowo „spozstrzegam“ — czemu nie rzec: „Jestem zupełnie przytomny“? — Ale czy słowo „spozstrzegam“ nie wskazuje tu, że zwracam uwagę na swą przytomność? — co przecież zwykle nie zachodzi. — Jeśli tak, to zdanie: „Spostrzegam, że ...“ nie mówi, że jestem zupełnie przytomny, lecz że moja uwaga jest tak a tak nastawiona.

Czy to jednak nie określone doświadczenie skłania mnie do powiedzenia: „Jestem znów zupełnie przytomny“? — *Jakie* doświadczenie? W jakiej sytuacji to mówimy?

418. Czy to, że mam świadomość, jest faktem empirycznym?

Czyż nie mówi się o człowieku, że ma świadomość; o drzewie zaś lub o kamieniu, że jej nie ma? — Jak by to było, gdyby było inaczej? — Czy wszyscy ludzie byliby wtedy pozbawieni świadomości? — Nie, nie w zwykłym sensie tego słowa. Jednakże ja, na przykład, nie miałbym świadomości — tak jak teraz faktycznie ją mam.

419. W jakich okolicznościach powiemy, że dany szczerp ma *wodza*? A przecież wódz musi mieć *świadomość*. Nie może być pozbawiony świadomości!

420. Czy nie mógłbym sobie wyobrazić, że ludzie dokoła mnie są automatami, nie mają świadomości, chociaż ich sposób postępowania jest taki sam, jak zawsze? — Gdy sobie to teraz — sam w moim pokoju — przedstawiam, to

widzę tych ludzi, jak z nieruchomym wzrokiem (niczym w transie) oddają się swym czynnościom — pomysł trochę niesamowity. A spróbuj tylko trzymać się owego pomysłu w zwykłych warunkach, dajmy na to na ulicy! Powiedz sobie np.: „Te dzieci tam, to są tylko automaty; cała ich ruchliwość jest jedynie automatyczna“. Słowa te przestaną ci cokolwiek mówić, bądź też wytworzysz w sobie poczucie niejakiej niesamowitości albo coś w tym rodzaju.

Patrzeć na żywego człowieka jak na automat jest czymś analogicznym do patrzenia na daną figurę jako na przypadek graniczny albo wariant innej; np. na krzyż okienny jako na swastykę.

421. Zdaje się paradoksem, że w *jednej* relacji mieszamy ze sobą stany ciała i stany świadomości: „Cierpiał straszne męki i rzucał się niespokojnie“. Jest to całkiem zwyczajne powiedzenie; czemu więc zdaje się nam paradoksalne? Bo chcemy rzec, iż zdanie to dotyczy czegoś uchwytnego i czegoś nieuchwytnego. — Czy razi cię coś w powiedzeniu: „Te 3 podpory dają budowli stabilność“? A czy 3 i stabilność są czymś uchwytnym? — Spójrz na zdanie jako na narzędzie, a na sens zdania jako na jego użycie!

422. W co wierzę, wierząc, że człowiek ma duszę? W co wierzę, wierząc, że ta oto substancja zawiera dwa pierścienie atomów węgla. W obu wypadkach na planie pierwszym mamy pewien obraz, a sens leży daleko w głębi; tzn. trudno ogarnąć spojrzeniem zastosowanie obrazu.

423. *Zapewne*, wszystko to dzieje się w tobie. — A teraz pozwól mi jeszcze zrozumieć zwrot, którego tu używamy. — Obraz mamy przed sobą. Ważności jego w poszczególnym przypadku nie kwestionuję. — A teraz pozwól mi jeszcze zrozumieć jego zastosowanie.

424. Obraz mamy *przed sobą*; i nie kwestionuję jego

trafności. Ale jakie ma on zastosowanie? Przypomnij sobie obraz ślepoty jako ciemności w duszy lub w głowie niewidomego.

425. W niezliczonych przypadkach szukamy usilnie obrazu, a gdyśmy go znaleźli, zastosowanie przychodzi poniekąd samo; tu natomiast mamy już obraz narzucający się nam na każdym kroku — ale nie ułatwia nam on wcale sprawy, bo trudności teraz dopiero się zaczynają.

Jeżeli np. zapytam: „Jak mam to sobie wyobrazić, że *ten* mechanizm mieści się w *tej* obudowie?” — to odpowiedzią mógłby być np. rysunek w mniejszej skali. Powiedziano by może: „No widzisz, *tak* się mieści”; albo: „Czemu to cię dziwi? Tak jak *tu* widzisz, mieści się też tam”. — To ostatnie nic wprawdzie nie wyjaśnia; wzywa mnie tylko, abym z otrzymanego obrazu zrobił teraz użytek.

426. Przywołujemy obraz, który *jednoznacznie* określałby sens. Rzeczywiste użycie zdaje się być czymś zanieczyszczone w porównaniu z tym, które sugeruje obraz. Jest znowu tak, jak w teorii mnogości: Sposób wyrażania się zdaje się skrojony na miarę bóstwa, które wie to, czego my wiedzieć nie możemy. Widzi ono całe nieskończone ciągi i ma wgląd do ludzkiej świadomości. Dla nas natomiast są owe formy wyrazu jak gdyby ornatem, który możemy wprawdzie włożyć, ale z którym niewiele potrafimy począć, jako że brak nam realnej mocy, która strojowi temu nadawałaby sens i cel.

W rzeczywistym użyciu wyrażen chadzamy niejako okrężnymi drogami i bocznymi uliczkami. Leży wprawdzie przed nami prosta i szeroka droga, lecz nie możemy z niej skorzystać, gdyż jest stale zamknięta.

427. „Gdy mówiłem do niego, nie wiedziałem, co dzieje się w jego głowie”. Ma się przy tym na uwadze nie procesy mózgowy, lecz myślowe. Obraz ten trzeba potraktować

serio. Chcielibyśmy naprawdę zajrzeć mu do głowy. A tymczasem chodzi tutaj tylko o to, co zwykle: chcielibyśmy wiedzieć, co on myśli. Rzekłbym: mamy wyrazisty obraz — oraz takie użycie, które zdaje się przeczyć obrazowi, a jest wyrazem psychiki.

428. „Myśl, ten przedziwny twór“ — nie wydaje się nam jednak przedziwna wtedy, gdy myślimy. Myśl zdaje się tajemnicza nie wtedy, gdy myślimy, lecz dopiero gdy powiadamy niejako retrospekcyjnie: „Jak to było możliwe?“. Jak było możliwe, że myśl dotyczyła *samego* przedmiotu? Wydaje się nam, że chwytamy nią rzeczywistość.

429. Zgodność, harmonia myśli i rzeczywistości polega na tym, że jeżeli powiem mylnie, iż coś jest *czerwone*, to w każdym razie nie jest to *czerwone*. Oraz na tym, że gdy chcę objaśnić komuś wyraz „czerwone“ w zdaniu: „To nie jest czerwone“, to wskażę coś czerwonego.

430. „Przyłóż do tej bryły miarę; nie mówi ona, że bryła ma taką to długość. Miara jest — rzekłbym — sama w sobie martwa i nie osiąga nic z tego, co osiąga myśl“. — To tak, jakbyśmy uroili sobie, że w żywym człowieku istotny jest kształt zewnętrzny — a potem wykonawszy ów kształt w drewnie, patrzyli z zawstydzeniem na martwy kłoc, który w niczym nie przypomina żywej istoty.

431. „Między rozkazem i wykonaniem go leży przepaść. Wypełnić ją musi zrozumienie“.

„Dopiero zrozumienie mówi, że mam zrobić to. *Rozkaz* — to tylko dźwięki, smugi atramentu —“.

432. *Sam przez się* każdy znak zdaje się martwy. *Co* nadaje mu życie? — *Żyje* on w użyciu. Czy ma wówczas w sobie tchnienie życia? A może tym tchnieniem jest *użycie*?

433. Gdy wydajemy rozkaz, to może się zdawać, że to,

czego rozkaz w końcu żąda, pozostaje nie wyrażone — bo zawsze pozostanie przepaść między rozkazem i wykonaniem go. Chcę np., by ktoś wykonał określony ruch, np. podniósł rękę. Dla pełnej jasności ruch ten mu demonstruję. Obraz ten zdaje się zupełnie niedwuznaczny — póki nie spytam: skąd on wie, że *ten właśnie ruch ma wykonać?* — Skąd w ogóle wie, jak używać jakichkolwiek znaków, które mu dają? — Teraz zacznę może uzupełniać rozkaz dalszymi znakami, wykonując zachęcające gesty itd. Wydaje się tu, jak gdyby rozkaz stawał się bełkotliwy.

Jak gdyby znak niepewnymi środkami próbował wywołać w nas zrozumienie. — A gdy go wreszcie zrozumiemy, to za pomocą jakich znaków?

434. Gest — chciałoby się rzec — *usiłuje* coś zademonstrować, lecz nie potrafi.

435. Na pytanie: „Jak zdanie to robi, że przedstawia?“ — odpowiedź mogłaby brzmieć: „A czyż tego nie wiesz? Widzisz to przecież, kiedy go używasz“. Nic tu nie jest ukryte.

Jak zdanie to robi? — A czyż tego nie wiesz? Niczego tu przecież nie schowano.

Jednakże na odpowiedź: „Przecież wiesz, jak zdanie to robi; nic tu nie jest ukryte“ chciałoby się replikować: „Tak, ale wszystko dzieje się tak szybko, a ja chciałbym to mieć niejako wyłożone szerzej“.

436. Łatwo tu popaść w ów ślepy zaułek filozoficzny, gdzie sądzi się, iż trudność zadania polega na tym, że chodzi o opisanie zjawisk mało uchwytnych, o szybko umykające aktualne doświadczenia itp. Gdzie zwykły język zdaje się zbyt gruby, i gdzie odnosi się wrażenie, iż mamy do czynienia nie ze zjawiskami codziennymi, lecz „z jakimiś ulotnymi, które pojawiając się i ginąc, w efekcie wytwarzają tamte“.

(Augustyn: „*Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rurus nimis latent, et nova est inventio eorum*“*.)

437. Życzenie zdaje się już wiedzieć, co je spełni lub co by je spełniło; zdanie, myśl — co zapewni im prawdziwość, nawet gdy tego czegoś w ogóle nie ma! Skąd bierze się owo wyznaczanie tego, czego jeszcze nie ma? Owo despotyczne żądanie? („Twardość logicznej konieczności“.)

438. „Plan jako plan jest czymś niespełnionym“. (Jak życzenie, oczekiwanie, przypuszczenie itd.)

Chodzi mi o to: oczekiwanie jest niespełnione, bo jest oczekiwaniem czegoś; przeświadczenie, mniemanie jest niespełnione, bo jest mniemanem (przeświadczeniem), że coś jest faktem — czymś realnym, czymś leżącym poza procesem mniemania.

439. W jakim sensie można uznać życzenie, oczekiwanie, przeświadczenie itd., za coś „niespełnionego“? Co jest dla nas pierwowzorem niespełnienia? Czy jakaś wydrążona przestrzeń? Czy powiedzielibyśmy o niej, że jest niespełniona? Czy nie byłaby to także przerośnięta? — Czy tym, co nazywamy niespełnieniem, nie jest pewne uczucie, np. głodu?

W określonym systemie ekspresji przedmioty można opisywać za pomocą słów „spełniony“ i „niespełniony“. Ustaliwszy np., że wydrążenie o kształcie walca będziemy nazywać „niespełnionym walcem“, a dopełniający je walec pełny — „jego spełnieniem“.

440. Powiedzieć: „Mam apetyt na jabłko“ nie znaczy: Sądzę, że jabłko ugasi moje poczucie niespełnienia. To zdanie nie jest wyrazem życzenia, lecz niespełnienia.

441. Z natury i wskutek określonego ćwiczenia — wychowania — jesteśmy tak nastawieni, że w pewnych okoli-

* „Są to rzeczy całkiem jawne i zwykłe, a zarazem nader ukryte, i nowością jest ich odkrywanie“.

cznościach dajemy spontanicznie wyraz życzeniom. ('Okolicznością' taką nie jest oczywiście samo *życzenie*.) Kwestia, czy wiem, czego sobie życzę, zanim moje życzenie zostało spełnione, nie może się w grze tej w ogóle pojawić. To zaś, że jakieś zdarzenie wygasza moje życzenie, nie znaczy, iż jest ono spełnieniem życzenia. Nie byłbym może wcale usatysfakcjonowany, gdyby moje życzenie zostało spełnione.

Z drugiej strony używamy słów „życzyć sobie“ również tak: „Sam nie wiem, czego sobie życzę“. („Albowiem pragnienia przesłaniają nam to, czego pragniemy“.)

A gdyby spytać: „Czy wiem, czego pragnę, zanim to dostałem?“. Jeżeli umiem mówić, to wiem.

442. Widzę, jak ktoś składa się do strzału, i mówię: „Oczekuję huk“. Pada strzał. — Czy tego oczekiwałeś; czy huk ten był już jakoś w twym oczekiwaniu? Czy też oczekiwanie twoje jest pod innym względem zgodne z tym, co zaszło. Czy hałas ten nie był zawarty w twym oczekiwaniu, czy pojawił się tylko dodatkowo, gdy oczekiwanie się spełniło? — Ależ nie; gdyby hałas nie pojawił się, to moje oczekiwanie nie zostałoby spełnione; hałas spełnił je; nie dołączył się do spełnienia, jak jakiś drugi gość do oczekiwanego. — Czy elementy zdarzenia, które nie były zawarte już w oczekiwaniu, są tylko dodatkiem zesłanym przez przypadek? — Co więc *nie* jest dodatkiem? — Czy coś ze strzału było już w moim oczekiwaniu? — I co *było* tu dodatkiem — bo czyż nie oczekiwałem całego strzału?

„Huk nie był tak głośny, jak oczekiwałem“. — „Czy więc w twym oczekiwaniu huknęło głośniej?“

443. „Czerwień, którą sobie wyobrazasz, z pewnością nie jest tym samym (tą samą rzeczą) co czerwień, którą widzisz przed sobą; jak więc możesz mówić, że jest ona tym,

co sobie wyobraziłeś?” — Czy jednak sprawa nie ma się analogicznie ze zdaniami: „Tu jest czerwona plama“ i „Tu nie ma czerwonej plamy“? W obu zdaniach występuje słowo „czerwona“; słowo to nie może zatem świadczyć o obecności czegoś czerwonego.

444. Być może, mamy poczucie, że słowami: „On przyjdzie“ posługujemy się w innym znaczeniu w zdaniu: „Spodziewam się, że on przyjdzie“ niż w stwierdzeniu: „On przyjdzie“. Jednakże gdyby tak było, to jak mógłbym mówić, że moje oczekiwania się spełniły? Gdybym objaśniał oba wyrazy „on“ i „przyjdzie“ — np. za pomocą definicji ostensywnych — to te same objaśnienia stosowałyby się do obu zdań.

Ale teraz można by zapytać: Jak to wygląda, gdy on przychodzi? — Drzwi się otwierają, ktoś wchodzi itd. — Jak to wygląda, gdy spodziewam się, że on przyjdzie? — Chodzę tam i z powrotem po pokoju, spoglądam od czasu do czasu na zegarek itd. — Przecież zjawisko to w niczym nie przypomina tamtego! Jakże więc można używać do ich opisu tych samych słów? — A teraz chodząc po pokoju powiadam może: „Spodziewam się, że wejdzie“. — Tutaj podobieństwo pojawia się. Ale jakiego jest ono rodzaju?!

445. W języku oczekiwanie i spełnienie stykają się.

446. Śmieszne byłoby powiedzenie: „Dane zjawisko wygląda inaczej, gdy zachodzi, niż gdy nie zachodzi“. Albo: „Czerwona plama inaczej wygląda wtedy, gdy jest, niż wtedy, gdy jej nie ma — ale język abstrahuje od tej różnicy, gdyż mówi o czerwonej plamie niezależnie od tego, czy jest ona, czy nie“.

447. Ma się wrażenie, jakoby zdanie przeczące, po to by zaprzeczyć danemu zdaniu, musiało uprzednio uczynić je w pewnym sensie prawdziwym.

(Asercja zdania przeczącego zawiera zdanie zaprzeczone, ale nie zawiera jego asercji.)

448. „Mówiąc, że *nic* mi się dzisiaj nie śniło, muszę jednak wiedzieć, gdzie szukać snów; czyli zdanie: 'Śniłem' może być w zastosowaniu do faktycznej sytuacji fałszywe, ale nie niedorzeczne“. — Czy znaczy to, że coś jednak odczuwałeś, niejako zapowiedź snu, która uprzytomniała ci miejsce, w którym pojawiłby się sen?

Albo — czy gdy mówię: „Nie mam bólu w ramieniu“, znaczy to, że mam niejako cień uczucia bólu zaznaczający miejsce, w które ból mógłby wejść?

W jakim sensie obecny stan bezbólowy zawiera możliwość bólu?

Gdy ktoś powie: „Na to, by słowo 'ból' miało znaczenie, konieczne jest, byśmy umieli rozpoznać ból, gdy się on pojawi“ — można odpowiedzieć: „Nie jest to bardziej konieczne niż to, byśmy umieli rozpoznać nieobecność bólu“.

449. „Czy nie muszę jednak wiedzieć, jak by to było, gdybym miał bóle?“ — Nie możemy oderwać się od idei, że posłużenie się zdaniem polega na tym, iż przy każdym słowie coś sobie przedstawiamy.

Nie bierzemy pod uwagę, że słowami *rachuje się*, *operuje*, że z biegiem czasu przekształca się je w ten lub inny obraz. — To tak, jakby sądzić, że kwitowi wypisanemu na krowę, którą mają mi wydać, musiałoby stale towarzyszyć wyobrażenie krowy, jeżeli kwit nie miałby utracić swego sensu.

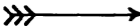
450. Wiedzieć, jak ktoś wygląda: móc to sobie wyobrazić — a także: umieć to *naśladować*. Czy aby naśladować, trzeba to sobie wyobrazić? I czy naśladowanie nie jest czymś równie silnym, jak wyobrażenie sobie?

451. Jak to jest, gdy daję komuś rozkaz: „Wyobraź tu

sobie czerwone koło!“ — a dalej powiadam: rozumieć rozkaz, znaczy wiedzieć, jak to jest, gdy został wykonany — albo nawet: móc sobie wyobrazić, jak to jest ...?

452. Chcę rzec: „Gdyby oczekiwanie — zjawisko duchowe — mógł ktoś zobaczyć, to musiałby też zobaczyć, *czego się oczekuje*“. — I tak też właśnie jest: Kto widzi wyraz oczekiwania, ten widzi też, co jest oczekiwane. Jak można by to zobaczyć inaczej, w jakimś innym sensie?

453. Gdyby ktoś postrzegł moje oczekiwanie, musiałby też bezpośrednio postrzegać, *czego oczekuję*. To znaczy: nie tak, że *wnosiłby* o tym z postrzeganego zjawiska! — Ale mówić, że ktoś postrzega oczekiwanie, *nie ma sensu*. Chyba że taki: postrzega on wyraz oczekiwania. Powiedzieć o oczekującym, że postrzega on oczekiwanie zamiast, że oczekuje — byłoby idiotycznym przekręcaniem wypowiedzi.

454. „Wszystko jest już w ...“. Jak to się dzieje, że strzałka  *wskazuje*? Czy nie zdaje się, że ma ona już w sobie coś spoza siebie? — „Nie, tego nie sprawia martwa kreska; sprawić to może jedynie czynnik psychiczny, znaczenie“. — Jest to prawda i nieprawda. Strzałka wskazuje tylko wtedy, gdy zastosowana jest przez żywą istotę.

Wskazywanie *nie* jest jakąś magiczną sztuczką, której potrafi dokonać tylko dusza.

455. Chcemy rzec: „Gdy mamy coś na myśli, to nie jest to żaden martwy obraz (jakiego bądź rodzaju), lecz jest to tak, jakbyśmy ku komuś podchodzili“. Podchodzimy ku temu, co mamy na myśli.

456. „Gdy mamy coś na myśli, mamy to na myśli sami“; tak jak sami się poruszamy. Sami rzucamy się naprzód, i dlatego owego rzucenia się naprzód nie możemy zarazem obserwować. Na pewno nie możemy.

457. Tak, mieć na myśli — to jakby ku komuś podchodzić.

458. „Rozkaz nakazuje swe wykonanie“. Czyli że zna on swe wykonanie, zanim ono nastąpiło? — Ależ to było zdanie gramatyczne, mówiące, że jeżeli rozkaz brzmi: „Zrób to a to!“, to „zrobienie tego a tego“ nazywamy wykonaniem rozkazu.

459. Mówimy: „Rozkaz *to* nakazuje“ i robimy to. A także: „Rozkaz nakazuje *to*: winieniem...“. Raz przekładamy go na zdanie, raz na demonstrację, a jeszcze innym razem na czyn.

460. Czy usprawiedliwienie czynu jako wykonania rozkazu mogłoby brzmieć: „Powiedziałeś: 'Przynieś mi żółty kwiat', po czym ten oto kwiat dał mi poczucie satysfakcji, dlatego go przyniosłem“? Czy nie trzeba by tu odrzec: „Nie miałeś przynosić mi kwiatu, który po moich słowach daje ci tego rodzaju poczucie!“?

461. W jakim sensie rozkaz antycypuje swe wykonanie? — W takim, że teraz nakazuje *to*, co zostanie później wykonane? — Ale musiałyby to znaczyć: „co zostanie lub nie zostanie później wykonane“. To zaś nie mówi nic.

„Chociaż moje życzenie nie wyznacza tego, co będzie faktem, to jednak wyznacza niejako temat faktu; obojętne, czy fakt ten spełni owo życzenie, czy nie“. Dziwimy się jak gdyby nie temu, że ktoś zna przyszłość, lecz temu, że jest w ogóle w stanie przepowiadać (trafnie lub mylnie).

Jakby sama przepowiednia — obojętne, czy trafna czy mylna — antycypowała już jakiś cień przyszłości. Gdy tymczasem nie wie ona nic o przyszłości, a mniej niż nic wiedzieć nie można.

462. Mogę go szukać, gdy go nie ma, ale nie mogę go powiesić, gdy go nie ma.

Miałoby się może chęć rzec: „Skoro go szukam, to musi

gdzieś być“. — Wobec tego musi też gdzieś być, gdy go nie znajduję, a również wtedy, gdy w ogóle nie istnieje.

463. „Czy *jego* szukałeś? Przecież nie mogłeś nawet wiedzieć, czy on istnieje!“ — Problem ten powstaje *rzeczywiście* przy szukaniu w matematyce. Można np. zapytać: Jak można było w ogóle *szukać* trysekcji kąta?

464. Tym, czego chcę tu nauczyć, jest przejście od niedorzeczności ukrytej do jawnej.

465. „Oczekiwanie jest tak urządzone, że cokolwiek nastąpi, musi być z nim bądź zgodne, bądź niezgodne“.

Czy zatem fakt jest wyznaczony przez oczekiwanie na tak lub nie, czy nie jest? Tzn., czy jest wyznaczone, w jakim sensie zdarzenie — jakiegokolwiek ono będzie — odpowiadać będzie oczekiwaniu? — Na pytanie to trzeba odrzec: „Owszem, chyba że wyraz oczekiwania jest nieokreślony, zawierając np. alternatywę rozmaitych możliwości“.

466. Po co człowiek myśli? Na co się to przydaje? Po co oblicza grubość ścian kotłów parowych, zamiast pozostawić to przypadkowi? Jest przecież tylko faktem empirycznym, że kotły tak obliczone rzadziej eksplodują! Ale tak samo, jak człowiek nie włoży za nic ręki do ognia, którym się uprzednio sparzył, tak też nie zrezygnuje za nic z obliczania kotłów. — A ponieważ przyczyny nas tu nie interesują, zatem powiemy: „Ludzie faktycznie myślą — budując kocioł parowy postępują np. tak a tak“. — Czy tak zbudowany kocioł nie może wybuchnąć? Ależ owszem.

467. Czy człowiek dlatego myśli, że myślenie zdało egzamin? — Ponieważ myśli, że myśleć jest rzeczą korzystną?

(Czy wychowuje on swe dzieci dlatego, że zdało to egzamin?)

468. Jak można by zbadać, *dłaczego* człowiek myśli?

469. A jednak można rzec, iż myślenie zdało egzamin. Jest teraz mniej eksplozji kotłów niż dawniej — tzn. odkąd grubości ścian nie ustala się na wycucie, lecz się ją tak a tak oblicza. Albo: odkąd każde obliczenie jednego inżyniera daje się do sprawdzenia drugiemu.

470. A więc *niekiedy* myśli się dlatego, że zdało to egzamin.

471. Najważniejsze *fakty* uświadomiamy sobie nieraz dopiero wtedy, gdy powstrzymamy się od pytania „*dłaczego*“; fakty, które potem prowadzą w naszych dociekaniach do odpowiedzi.

472. Charakter naszego przeświadczenia o jednostajności przyrody chyba wtedy staje się najlepiej widoczny, gdy odczuwamy lęk przed tym, czego oczekujemy. Nic mnie nie skłoni do włożenia ręki w płomień — choć przecież sparzyłem się *tylko w przeszłości*.

473. Przeświadczenie, że ogień mnie sparzy, jest tegoż rodzaju, co obawa, że mnie sparzy.

474. To jest właśnie pewność: ogień mnie sparzy, gdy włożę weń rękę.

Czyli: widać tutaj, co znaczy pewność. (Nie tylko, co znaczy słowo „pewność“, lecz i to, na czym ona polega.)

475. Zapytani o racje danej supozycji *uprzytamniamy* je sobie. Czy dzieje się tutaj to samo, co podczas zastanawiania się nad tym, jakie też mogły być przyczyny danego zdarzenia?

476. Trzeba odróżniać przedmiot lęku od przyczyny lęku.

Twarz, która napawa nas lękiem albo zachwytem (przedmiot lęku albo zachwyty), nie jest tym samym, co ich przyczyna; można by rzec, że jest ich kierunkiem.

477. „Czemu sądzisz, że gorąca płyta kuchenna sparzy

cię?“ — Czy masz po temu jakieś racje? I czy racji tu potrzebujesz?

478. Z jakiej racji miałbym sądzić, że dotknąwszy stołu palec mój odczuje opór? Z jakiej racji miałbym sądzić, że ten oto ołówek nie przejdzie przez moją dłoń bezboleśnie na wylot? — Gdy stawiam takie pytania, zgłasza się sto racji wzajemnie nie dopuszczających się do głosu. „Wiele razy sam tego doświadczyłem; często też o podobnych doświadczeniach słyszałem; gdyby tak nie było, to by ...; itd.“.

479. Pytanie: „Z jakiej racji tak sądzisz?“ mogłoby znaczyć: „Z jakich racji to wywodziś (wywiodłeś)?“. A także: „Jakie racje przemawiające za tym mniemaniem możesz potem przytoczyć?“.

480. Przez „racje“ danego mniemania można by więc faktycznie rozumieć jedynie to, co ktoś sobie powiedział, zanim do owego mniemania doszedł. Rachunek, który faktycznie wykonał. Gdyby zaś spytano: „W jaki sposób wcześniejsze doświadczenie *może* być racją dla supozycji, że później nastąpi to a to?“ — to odpowiedź brzmiałaby: „Jakim ogólnym pojęciem 'racji dla takiej supozycji' operuje się tu?“. Tego rodzaju informacje o przeszłości nazywamy właśnie racją dla supozycji, że w przyszłości nastąpi to a to. — A gdyby się ktoś dziwił, że w taką właśnie grę gramy, to powołał się na *skutki* przeszłego doświadczenia (na to, że sparzone dziecko boi się ognia).

481. Nie potrafiłbym zrozumieć kogoś, kto by mówił, że informacje o rzeczach minionych nie są w stanie przekonać go, że coś zdarzy się w przyszłości. Można by go zapytać: cóż więc chciałbyś usłyszeć? Jakiego rodzaju informację nazwiesz racją, by uwierzyć w to a to? Co nazywasz „przekonywaniem“? Jakiego rodzaju przekonywania się tu spodziewasz? — Jeżeli *to* nie są racje, to co jest

racją? — Skoro mówisz, że nie jest to żadna racja, to przecież winienesz móc podać, co musiałoby być faktem, abyśmy mogli słusznie powiedzieć, że nasza supozycja nie jest pozbawiona racji.

Bo pamiętajmy: racją nie są tu zdania, z których nasza supozycja logicznie wynika.

Nie znaczy to wcale, by można było rzec: mniemanie wymaga mniej niż wiedza. — Nie chodzi tu bowiem o przybliżenie do wynikania logicznego.

482. Myli nas sposób mówienia: „Jest to dobra racja, bo czyni ona zajście zdarzenia prawdopodobnym“. Wygląda to tak, jakbyśmy powiedzieli tu o racji coś więcej, co ją jako rację usprawiedliwia; a tymczasem zdanie, że racja czyni zajście zdarzenia prawdopodobnym, nie mówi nic ponad to, że odpowiada ona pewnemu wzorcowi dobrej racji — przy czym sam wzorzec nie wspiera się już na racjach!

483. Dobrą racją jest ta, która *tak* wygląda.

484. Chciałoby się rzec: „Dobrą racją jest to tylko dlatego, że *rzeczywiście* czyni zajście zdarzenia prawdopodobnym“. Dlatego że *rzeczywiście* ma jak gdyby wpływ na zdarzenie; jakiś niby empiryczny.

485. Uzasadnianie doświadczeniem ma swój kres. Gdyby go nie miało, to nie byłoby uzasadnieniem.

486. Czy z moich wrażeń zmysłowych *wynika*, że tam stoi fotel? — Jak *zdanie* może wynikać z wrażeń? A może wynika ono ze zdań opisujących te wrażenia? Nie. — Czy nie wnoszę jednak z wrażeń, z danych zmysłowych, że stoi tam fotel? — Nie wyprowadzam żadnych wniosków! — A jednak czasem wyprowadzam. Patrząc np. na fotografię i mówię: „Tam musiał jednak stać fotel“; albo: „Z tego, co tu widać, wnoszę, że tam stoi fotel“. To jest wniosek; ale nie należy on do logiki. Wniosek jest to

przejście do asercji; a zatem i do odpowiadającego asercji zachowania. 'Wyciągam wnioski' — nie tylko w słowach, lecz i w działaniach.

Czy miałem prawo wysnuwać takie wnioski? Co *nazywasz* tu uprawnieniem? — Jak używasz słowa „uprawnienie”? Opisz gry językowe! Będzie z nich również widoczna doniosłość takiego uprawnienia.

487. „Wychodzę z pokoju, bo tak każesz“.

„Wychodzę z pokoju, ale nie dlatego, że tak każesz“.

Czy zdanie to *opisuje* związek między moim działaniem i jego rozkazem? Czy może ów związek stwarza?

Czy można pytać: „Skąd wiesz, że dlatego to robisz, albo że nie dlatego?“? I czy byłoby odpowiedzią: „Czuję to“?

488. Jak oceniam, czy tak jest? Może po oznakach?

489. Zastanów się: Przy jakiej okazji, w jakim celu to mówimy?

Jakie działania towarzyszą tym słowom? (Pomyśl o witaniu się!) W jakich scenach ich używamy; i po co?

490. Skąd wiem, że *to rozumowanie* doprowadziło mnie do tego działania? — Cóż, jest to określony obraz: np. zostać, podczas badań eksperymentalnych, doprowadzonym przez rachunek do kolejnego eksperymentu. Wygląda to *tak* — i teraz mógłbym opisać przykład.

491. Nie: „bez języka nie moglibyśmy się ze sobą porozumiewać“ — natomiast: bez języka nie możemy na innych ludzi tak a tak wpływać; nie możemy budować dróg ani maszyn itd. A także: nie używając ani mowy, ani pisma ludzie nie mogliby się porozumiewać.

492. Wynaleźć jakiś język mogłoby znaczyć: wynaleźć w oparciu o prawa przyrody (lub zgodnie z nimi) urządzenie o określonym przeznaczeniu; ale jest tu i drugie znaczenie, analogiczne do tego, w jakim mówimy o wynalezieniu jakiegś gry.

Orzekam tu coś o gramatyce słowa „język“, wiążąc ją z gramatyką słowa „wynajdować“.

493. Mawia się: „Kogut przywołuje swym pianiem kury“ — ale czy u podstaw nie leży tu już porównanie z naszym językiem? — Czy nie zmienimy całkowicie aspektu sprawy wyobrażając sobie, że pianie wprawia kury w ruch dzięki jakiemś działaniu fizycznemu?

Gdyby jednak pokazano, w jaki sposób słowa: „Chodź do mnie!“ działają tak na adresata, że w końcu pod pewnymi warunkami mięśnie jego nóg otrzymują impuls nerwowy itd. — czy zdanie to straciłoby dla nas tym samym charakter zdania?

494. Chcę rzec: Tym, co nazywamy „językiem“, jest przede wszystkim aparat naszego zwykłego języka, języka naszych słów; a następnie inne rzeczy, przez analogię i porównanie z nim.

495. Jest jasne, że mogę stwierdzić empirycznie, iż na dany znak człowiek (albo zwierzę) reaguje tak jak tego chcę, na inny zaś nie. Że np. na znak „ \longrightarrow “ idzie w prawo, a na znak „ \longleftarrow “ w lewo; oraz że na znak „0—|“ nie reaguje tak jak na „ \longleftarrow “ itd.

Nie muszę tu nawet niczego wymyślać, gdyż wystarczy wziąć pod uwagę fakt, że człowiekiem, który zna tylko niemiecki, mogę kierować jedynie za pomocą języka niemieckiego. (Znajomość niemieckiego traktuję tu jak nastawienie mechanizmu na określony sposób funkcjonowania; nie ma przy tym większego znaczenia, czy ów człowiek nauczył się języka, czy już od urodzenia jest tak zbudowany, że na zdania języka niemieckiego reaguje tak jak człowiek, który się go zwyczajnie uczył.)

496. Gramatyka nie mówi nam, jak ma być zbudowany język, by spełniał swe przeznaczenie, by na ludzi tak a tak

oddziaływał. Gramatyka opisuje tylko użycie znaków, wcale go nie wyjaśniając.

497. Reguły gramatyki można uznać za „dowolne“, jeżeli znaczy to, że *celem* gramatyki jest tylko cel języka.

Jeżeli ktoś powiada: „Gdyby język nasz nie miał takiej właśnie gramatyki, to nie mógłby wyrazić tych oto faktów“ — to niech się zastanowi, co znaczy tu „mógłby“.

498. Gdy powiadam, że rozkazy: „Przynieś mi cukier!“ i: „Przynieś mi mleko!“ mają sens, a nie ma go kombinacja: „Mleko mi cukier“, nie znaczy to, że wypowiedzenie takiej kombinacji słów nie pociąga za sobą żadnych skutków. Gdy da to taki skutek, że ktoś wytrzeszczy na mnie oczy ze zdumienia, to nie uznaję tym samym owych słów za rozkaz wytrzeszczania na mnie oczu — nawet jeżeli taki właśnie efekt chciałem uzyskać.

499. Gdy mówimy: „Takie połączenie słów nie ma sensu“ to wykluczamy je ze sfery języka, a tym samym ograniczamy jego dziedzinę. Granicę można jednak wyznaczać z różnych powodów. Otaczając plac płotem albo jakoś inaczej go obrysowując, mogę to robić po to, by kogoś nie wypuścić albo po to, by kogoś nie wpuścić. Ale może to również należeć do gry, której uczestnicy winni np. ową granicę przeskakiwać. Może też chodzić o wskazanie, gdzie kończy się posiadłość jednego człowieka a zaczyna posiadłość drugiego itd. A więc gdy wyznaczam granicę, to nie jest jeszcze powiedziane, czemu ją wyznaczam.

500. Gdy mówimy, że dane zdanie jest bezsensowne, to bezsensowny nie jest tu — niejako — jego sens. Wykluczamy wtedy z języka pewne zestawienie słów: wycofujemy je z obiegu.

501. „Celem języka jest wyrażanie myśli“. — Znaczy to chyba, że celem każdego zdania jest wyrażenie jakiejś myśli. Jaką więc myśl wyraża np. zdanie: „Pada“?

502. Pytanie o sens. Porównaj:

„To zdanie ma sens“. — „Jaki?“

„Ten ciąg słów jest zdaniem“. — „Jakim?“

503. Gdy daję komuś rozkaz, to *zupełnie wystarczy*, że daję mu pewne znaki. I nigdy nie powiedziałbym: „Przecież to są tylko słowa, muszę więc przeniknąć poza nie“. Podobnie gdy kogoś o coś pytam, to otrzymawszy odpowiedź (czyli pewien znak) zadowolam się tym — gdyż tego właśnie oczekiwałem. I nie zgłaszam pretensji, że jest to tylko odpowiedź.

504. A gdyby ktoś rzekł: „Skąd mam wiedzieć, co on ma na myśli, przecież widzę tylko jego znaki?“, to odpowiem: „A skąd *on* ma wiedzieć, co ma na myśli — przecież on też ma tylko swoje znaki?“.

505. Czy aby móc działać według rozkazu muszę go najpierw zrozumieć? — Z pewnością! Inaczej nie wiedziałbyś, co masz zrobić. — Jednakże czyż od *wiedzy* do *czynu* nie ma znowu przeskoku!

506. Osoba roztargniona, która na rozkaz: „W prawo zwrot!“ obraca się w lewo, a potem — uderzywszy się w czoło — mówi: „Ach tak — w prawo zwrot“ i obraca się w prawo. — Co wpadło jej do głowy? Pewna interpretacja?

507. „Nie tylko mówię, lecz też coś przez to rozumiem“. Rozważając, co się w nas dzieje, gdy coś przez słowa *rozumiemy* (nie zaś: gdy je tylko mówimy), zdaje się nam, jak gdyby słowa były z czymś sprzężone — bez czego obracałyby się one jałowo. — Jak gdyby się w nas o coś ząbiały.

508. Wypowiadam zdanie: „Ta pogoda jest piękna“; ale słowa to przecież dowolne znaki — dajmy więc zamiast nich takie: „a b c d“. Teraz jednak, czytając ten napis, niełatwo mi powiązać z nim powyższy sens.

— Nie przywykłem, można by rzec, zamiast „ta“ mówić „a“, zamiast „pogoda“ mówić „b“ itd. Nie ma to jednak znaczyć, że nie przywykłem, by z „a“ kojarzyć natychmiast słowo „ta“, lecz że nie przywykłem używać „a“ w *miejscu* „ta“ — czyli w znaczeniu „ta“. (Nie władam tym językiem.)

(Nie przywykłem mierzyć temperatury w stopniach Fahrenheita. Dlatego taka informacja o temperaturze nic mi nie *mówi*.)

509. A gdyby kogoś spytać: „W jakim sensie te właśnie słowa są opisem tego, co widzisz?“ — on zaś odpowiedziałby (patrzac np. na jakiś krajobraz): „W takim, że właśnie to przez nie *rozumiem*“. Czemu odpowiedź: „Właśnie to *rozumiem* ...“ nie jest żadną odpowiedzią?

W jaki sposób to, co ma się przed oczami, *rozumie* się przez słowa?

Przypuśćmy, że mówię „a b c d“ rozumiejąc przez to: „Ta pogoda jest piękna“. Wypowiadając te znaki miałem bowiem przeżycie, które normalnie miałby tylko ten, kto całymi latami używał „a“ w znaczeniu „ta“, „b“ w znaczeniu „pogoda“ itd. — Czy wówczas „a b c d“ mówi: Ta pogoda jest piękna?

Co ma stanowić kryterium tego, że miałem *takie* przeżycie?

510. Wykonaj takie doświadczenie — *powiedz*: „Tu jest zimno“, *rozumiejąc* przez to: „Tu jest ciepło“. Czy to potrafisz? — I co wtedy robisz? Czy można to zrobić tylko w jeden sposób?

511. Co to znaczy: „odkryć, że dana wypowiedź nie ma sensu“? — I co: „Skoro coś przez to rozumiem, to musi to mieć sens“? — Skoro coś przez to rozumiem? — Skoro *co* przez to rozumiem?! — Chcemy powiedzieć: zdanie sensowne jest to takie zdanie, które można nie tylko wypowiedzieć, lecz i pomyśleć.

512. Zdawałoby się, że można rzec: „Język słów dopuszcza niedorzeczne ich zestawienia, ale język wyobrażeń nie dopuszcza niedorzecznych wyobrażeń“. — A więc język rysunków nie dopuszcza niedorzecznych rysunków? Przypuśćmy, że chodziłoby o rysunki, według których mają być modelowane bryły. Wtedy jedne rysunki mają sens, a inne nie mają. — A jeżeli wyobrażam sobie niedorzeczne zestawienia słów?

513. Rozważ następujące wyrażenie: „Moja książka ma tyle stron, ile wynosi rozwiązanie równania $x^3 + 2x - 3 = 0$ “. Albo: „Liczba moich przyjaciół wynosi n , przy czym $n^2 + 2n + 2 = 0$ “. Czy zdanie to ma sens? Z niego samego nie jest to bezpośrednio widoczne. Przykład ten wskazuje, jak to może być, że coś wygląda na zrozumiałe dla nas zdanie, a jednak nie ma sensu.

(Rzuca to światło na pojęcia 'rozumienia' i 'myślenia'.)

514. Filozof mówi, że rozumie zdanie: „Jestem tutaj“ — ma tu coś na myśli — chociaż nie uprzytamnia sobie wcale, w jaki sposób — przy jakiej okazji — zdania tego się używa. Gdy zaś powiem: „Róża jest i w ciemności czerwona“, to tę czerwień w ciemności masz formalnie przed oczami.

515. Dwa obrazy róży w ciemności: jeden całkiem czarny, bo róża jest niewidoczna; na drugim róża wymalowana jest z wszystkimi szczegółami i otoczona czernią. Czy jeden z nich jest trafny, a drugi błędny? Czyż nie mówimy o białej róży w ciemności i o czerwonej róży w ciemności? I czy nie mówimy, że nie dadzą się one w ciemności odróżnić?

516. Zdaje się, że rozumiemy, co znaczy pytanie: „Czy w rozwinięciu π występuje sekwencja cyfr 7777?“. Jest ono polskim zdaniem; można pokazać, co to znaczy, że

w rozwinięciu π występuje 415; itp. Otóż na tyle, na ile sięgają takie objaśnienia, można też rzec, że rozumie się owo pytanie.

517. Powstaje tu kwestia: Czy możemy się mylić co do tego, że rozumiemy jakieś pytanie?

Albowiem dowód matematyczny nieraz doprowadza nas właśnie do uznania, że czegoś, o czym sądziliśmy, że potrafimy to sobie wyobrazić, wyobrazić sobie *nie* potrafimy. (Np. konstrukcji siedmiokąta.) Dowód skłania nas do zrewidowania poglądu na sferę wyobraźności.

518. Sokrates do Teajteta: „Kto zaś sobie wyobraża, czy nie wyobraża sobie *czegoś?*“ — T.: „Z pewnością“ — Sok.: „A kto sobie coś wyobraża, czy nie wyobraża sobie *czegoś* rzeczywistego?“ — T.: „Tak się zdaje?“*

Kto zaś maluje, czy nie maluje *czegoś*? A kto coś maluje, czy nie maluje *czegoś* rzeczywistego? — I co stanowi przedmiot malowania: obraz człowieka (np.), czy człowiek, którego ten obraz przedstawia?

519. Chce się powiedzieć: rozkaz jest obrazem czynu, który jest według niego wykonywany; a także obrazem czynu, który *ma* być według niego wykonany.

520. „Jeżeli nawet zdanie ujmiemy jako obraz możliwości stanu rzeczy i powiemy, że pokazuje ono możliwość stanu rzeczy, to i tak zdanie osiąga w najlepszym wypadku tylko to, co malowany czy rzeźbiony obraz albo film. W żadnym więc razie nie może ono pokazywać tego, co nie jest faktem. Zależy zatem całkowicie od naszej gramatyki, co uznamy za (logicznie) możliwe, a co nie — czyli od tego, co ona dopuszcza?“ — Ale to jest przecież dowolne? — Czy dowolne? — Nie z każdym tworem zdaniopodob-

* Por. Platon *Teajtet*, 189A.

nym potrafimy coś począć, nie każda technika ma w naszym życiu zastosowanie — gdy zaś w filozofii jesteśmy skłonni zaliczyć do zdań coś całkiem bezużytecznego, to często bywa tak dlatego, że nie rozważyliśmy należycie jego zastosowania.

521. Porównaj 'logicznie możliwy' i 'chemicznie możliwy'. Możliwym chemicznie można by nazwać związek, który ma wzór strukturalny z prawidłowymi wartościowościami (powiedzmy H-O-O-O-H). Taki związek może oczywiście nie istnieć; ale wzorowi HO₂ też nie może w rzeczywistości odpowiadać mniej niż żaden związek.

522. Porównując zdanie z obrazem trzeba się zastanowić, czy porównujemy je z portretem (podobizną historyczną), czy ze sceną rodzajową. Oba porównania mają sens.

Gdy patrzę na scenę rodzajową, to coś mi ona 'mówi' — nawet gdy ani przez chwilę nie sądzę (nie wyobrażam sobie), że ludzie w niej widziani są realni, albo że naprawdę istnieli ludzie tak usytuowani. Cóż jednak, gdybym spytał: „Zatem *co* mi on mówi?”

523. „Obraz mówi mi sam siebie” — chciałoby się rzec. Czyli to, że mi coś mówi, polega na jego własnej strukturze, na *jego* barwach i kształtach. (Co znaczyłoby powiedzenie: „Temat muzyczny mówi mi sam siebie“?)

524. Tego, że bawią nas obrazy i zmyślane opowiadania, że zajmują one nasz umysł, nie uważaj za oczywiste, lecz za dziwny fenomen.

(„Nie uważaj za oczywiste” — znaczy: Dziw się temu tak jak innym rzeczom, które cię niepokoją. Problematyczność zniknie wtedy dzięki temu, że jeden fakt przyjmiesz tak samo jak drugi.)

((Przejsście od jawnej niedorzeczności do ukrytej.))

525. „To powiedziawszy opuścił ją jak dnia poprzedniego“. — Czy rozumiem to zdanie? Czy rozumiem je tak, jakbym je był usłyszał w toku narracji? Gdy jest ono izolowane, to rzekłbym, że nie wiem, o czym w nim mowa. A mimo to wiedziałbym np., jak zdania tego można użyć; potrafiłbym sam wymyślić dla niego jakiś kontekst.

(Mnóstwo znajomych ścieżek biegnie od tych słów we wszystkich kierunkach.)

526. Co znaczy rozumieć obraz, rysunek? Bo i tutaj mamy rozumienie i nierozumienie. I także tutaj wyrażenia te mogą znaczyć różne rzeczy. Przypuśćmy, że obraz jest martwą naturą; ale nie rozumiem w nim pewnego fragmentu; nie potrafię się tam dopatrzyć żadnych brył, widzę tylko kolorowe plamy na płótnie. — Albo znowu widzę wszystko bryłowe, lecz są to przedmioty mi nieznane (wyglądają na jakieś sprzęty, ale nie znam ich użycia). — A może nawet znam te przedmioty, ale — w innym sensie — nie rozumiem ich układu.

527. Rozumienie zdania dużo bardziej przypomina rozumienie tematu muzycznego, niż można by sądzić. Chcę przez to powiedzieć, że rozumienie zdania jest bliższe niż się sądzi temu, co zwykle nazywamy rozumieniem tematu muzycznego. Czemu nasilenie i tempo mają przebiegać właśnie *tak*? Chciałoby się rzec: „Bo wiem, o co tu chodzi“. Ale o co chodzi? Tego nie potrafiłbym powiedzieć. Dla 'objaśnienia' mógłbym to porównać do czegoś, co ma taki sam rytm (czyli tak samo przebiega). (Mawiamy: „Czy nie widzisz, to jest jak wyprowadzenie konkluzji“ albo: „To jest niejako wstawka w nawiasach“ itd. Jak się takie porównania uzasadnia? — Bywają tu bardzo rozmaite uzasadnienia.)

528. Można by sobie wyobrazić ludzi, którzy mają coś

w rodzaju języka: jakieś gesty dźwiękowe, bez słownictwa i gramatyki*.

529. „A co byłoby wtedy znaczeniem dźwięków?” — Co jest nim w muzyce? Chociaż nie chcę wcale twierdzić, że taką mowę dźwiękowych gestów musiałyby się porównywać do muzyki.

530. Mógłby istnieć język, w którego użyciu nie grałaby żadnej roli „dusza“ słów. W którym np. nie raziło by nas zupełnie zastąpienie jakiegoś wyrazu dowolnie wymyślonym nowym.

531. Mówimy o rozumieniu zdania w tym sensie, że można je zastąpić innym, które mówi to samo; a także w tym, w jakim żadne inne zastąpić go nie może. (Tak jak nie można zastąpić jednego tematu muzycznego innym.)

Myślą w zdaniu jest to, co różnym zdaniom jest wspólne; występują też przypadki, w których myśl wyrażają tylko te słowa, tak właśnie ustawione. (Rozumienie wiersza.)

532. Czyli że „rozumieć“ ma tu dwa różne znaczenia? — Rzekłbym raczej, że te sposoby użycia wyrazu „rozumieć“ stanowią jego znaczenie, stanowią moje *pojęcie* rozumienia.

Bo „rozumieć“ *chcę* stosować do tego wszystkiego.

533. Jak jednak w tym drugim wypadku można wyrażenie objaśnić, jak można przekazać zrozumienie? Zastanów się: Jak *doprowadzamy* kogoś do zrozumienia wiersza albo tematu muzycznego? Odpowiedź na to powie nam, jak się tutaj objaśnia sens.

534. *Słyszeć* słowo w tym znaczeniu. Dziwne, że jest coś takiego!

* W przekładzie opuszczono tu zwrot w cudzysłowie *'mit Zungen reden'*, którym Wittgenstein ilustruje swą myśl. Zwrot ten jest cytatem z Biblii (patrz Dzieje Apostolskie II, 4), ale jego przekład polski „mówić obcymi językami“ różni się zupełnie z intencją Wittgensteina.

Zdanie *tak* ufrazowane, tak akcentowane, tak słyszane jest początkiem przejścia do *tych* oto zdań, obrazów, działań.

((Mnóstwo znanych ścieżek biegnie od tych słów we wszystkich kierunkach.))

535. Co dzieje się, gdy zakończenie jakiejś tonacji kościelnej uczymy się *odczuwać* jako zakończenie?

536. Mówię: „Tę twarz (która sprawia wrażenie lękliwej) potrafię sobie również pomyśleć jako mężną“. I nie chodzi o to, że potrafię sobie np. wyobrazić, iż ktoś z taką twarzą mógłby komuś uratować życie (bo to można sobie oczywiście wyobrazić w odniesieniu do każdej twarzy). Chodzi mi raczej o pewien aspekt samej twarzy. Ale też nie o to, że mogę sobie wyobrazić, iż twarz tego człowieka może się, w zwykłym sensie, zmienić w mężną; lecz o to, że zmiana ta może się dokonać w określony sposób. Reinterpretacja wyrazu twarzy przypomina reinterpretację akordu muzycznego, który raz odczuwamy jako przejście do tej, a raz — do tamtej tonacji.

537. Można rzec: „W tej twarzy czytam lękliwość“; w każdym razie nie wydaje mi się, by wiązała się ona z twarzą tylko zewnętrznie, w drodze skojarzenia: lęk żyje w tych rysach. Gdy rysy trochę się zmieniają, można mówić o odpowiedniej zmianie lęku. Gdyby nas spytano: „Czy twarz tę potrafisz sobie również przedstawić jako wyraz męstwa?“ — to niejako nie wiedzielibyśmy jak w rysach tych można by męstwo umieścić. Powiem wtedy może: „Jeżeli ta twarz jest mężna, to nie wiem, co by to miało znaczyć“. A jak wygląda rozwiązanie takiego zagadnienia? Mówi się np.: „Tak, teraz już rozumiem: twarz ta jest, by tak rzec, obojętna wobec świata zewnętrznego“. Tak więc męstwo tu wpisaliśmy. Można by rzec, że teraz *pasuje* ono znowu do twarzy. Ale *co* tu *pasuje do czego*?

538. Przypadek pokrewny (choć może na to nie wygląda) mamy [w języku niemieckim] wtedy, gdy dziwimy się np., że we francuszczyźnie przymiotnik orzekany w zdaniu zgadza się co do rodzaju z rzeczownikiem, i gdy tłumaczymy to sobie tak: Oni myślą „*der Mensch ist ein guter*“*.

539. Widzę obraz przedstawiający uśmiechniętą twarz. Co robię, gdy uśmiech ten ujmuję raz jako życzliwy, a raz jako złośliwy? Czy wtedy nie wyobrażam go sobie często w takim otoczeniu czasowym i przestrzennym, które jest życzliwe albo złośliwe? W związku z tym obrazem mógłbym sobie np. wyobrazić, że ten, kto się uśmiecha, spogląda na bawiące się dziecko, albo że spogląda na męki wroga.

Nic nie zmienia w tym fakt, że miłą na pierwsze wejście sytuację mogę potem zinterpretować inaczej, biorąc pod uwagę jej szersze otoczenie. — Jeżeli żadne specjalne okoliczności nie wpłyną na zmianę mej interpretacji, to dany uśmiech ujmować będę jako życzliwy, określe go jako „życzliwy“ i odpowiednio nań zareaguję.

((Prawdopodobieństwo, częstość.))

540. „Czy to nie dziwne, że bez instytucji języka i jej całego otoczenia miałbym nie móc pomyśleć, że deszcz zaraz przestanie padać?“ — Czy chcesz rzec, że jest dziwne, iż bez tego otoczenia miałbyś tych słów nie móc wypowiedzieć ze *rozumieniem*?

Przypuśćmy, że ktoś wskazuje na niebo i krzyczy jakies niezrozumiałe słowa. Zapytany, co przez nie rozumie, powiada, iż znaczą one: „Chwała Bogu, zaraz przestanie padać“. Objaśnia nam nawet znaczenia poszczególnych wyrazów. — Przypuśćmy dalej, że nagle przyszedłby on

* W języku niemieckim, inaczej niż we francuskim czy polskim, przymiotnik w funkcji orzecznika nie ma końcówek rodzajowych, np. „*der Mensch ist gut*“ (człowiek jest *dobry*) — *przyp. red.*

niejako do siebie i oświadczył, że tamto zdanie było kompletną bzdurą, lecz że gdy je wypowiadał, to miał wrażenie, iż jest to zdanie jakiegoś znanego mu języka. (A nawet dobrze znany cytat.) — Co mamy na to rzec? Czy wypowiadając owo zdanie nie rozumiał go? Czy zdanie to nie zawierało już w sobie całego swego znaczenia?

541. Na czym jednak polegało owo rozumienie i znaczenie? Wydawał może te dźwięki w rozradowanym tonie, wskazując niebo, które, mimo że jeszcze padało, zaczynało się już przejaśniać; a później powiązał swe słowa z polskimi.

542. „Słowa te odczuwał jako wyrazy znanego mu dobrze języka“. — Owszem, jednym z kryteriów jest fakt, że właśnie *to* potem powiedział. I *tylko* nie mów teraz: „Wyrazy dobrze znanego nam języka odczuwamy po prostu w pewien specjalny sposób“. (Co jest *wyrazem* tego odczucia?)

543. Czy nie można by rzec: krzyk, śmiech pełne są znaczenia?

Znaczy to mniej więcej: Wiele da się z nich wyczytać.

544. Gdy przemawia przeze mnie tęsknota: „Kiedyż on wreszcie przyjdzie!“, to uczucie nadaje tym słowom 'znaczenie'. Czy jednak nadaje też znaczenia poszczególnym wyrazom?

Można by też rzec: uczucie daje słowom *prawdę*. Widzisz tutaj, jak pojęcia rozplývają się i stapiają. (Przypomina to kwestię: Co jest *sensem* twierdzenia matematycznego?)

545. Gdy mówimy: „*Mam nadzieję, że przyjdzie*“ to czyż nie uczucie nadaje słowom „mieć nadzieję“ ich znaczenie? (A jak jest ze zdaniem: „*Nie mam już nadziei, że przyjdzie*“?) Uczucie nadaje, być może, słowom „mieć nadzieję“ swoiste brzmienie; tzn. znajduje w ich brzmieniu swój

wyraz. — Jeżeli uczucie nadaje słowom ich znaczenie, to przez „znaczenie“ rozumie się tutaj: *to, o co chodzi*. Czemu jednak chodzi o uczucie?

Czy nadzieja jest uczuciem? (Cechy rozpoznawcze.)

546. Tak więc — chciałoby się rzec — słowa: „Oby wreszcie przyszedł!“ naładowane są moim życzeniem. Słowa mogą się nam wydierać — jak krzyk. Słowa czasem *trudno* wypowiedzieć: np. takie, którymi z czegoś rezygnujemy, albo którymi przyznajemy się do jakiejś słabości. (Słowa też są czynami.)

547. Przeczenie: 'czynność duchowa'. Zaprzecz czemuś i obserwuj, co robisz! — Może kręcisz wewnątrz głową? A jeśli tak jest, to czy jest to zjawisko bardziej zasługujące na naszą uwagę niż np. napisanie w zdaniu znaku negacji? Czy znasz teraz *istotę* negacji?

548. Czym różnią się następujące zjawiska: życzyć sobie, by coś się stało — i życzyć sobie, by to samo się *nie* stało?

Chcąc przedstawić to obrazowo, możemy dokonywać różnych zabiegów na obrazie zdarzenia: przekreślić go, otoczyć obwódką itd. Mamy jednak wrażenie, że jest to *gruby* sposób wyrażania. A w języku słownym używamy już tylko znaku „nie“. Jest to jak gdyby niezgrabny półśrodek. Myślmy sobie: w *myśleniu* odbywa się to inaczej.

a) „To, że trzy przeczenia znowu są przeczeniem, musi już tkwić w używanym przeze mnie pojedynczym przeczeniu“. (Pokusa, by stworzyć jakiś mit „znaczenia“.)

Wygląda tak, jakby z samej natury negacji wynikało, że podwójne przeczenie jest stwierdzeniem. (I jest w tym coś słusznego. Co? *Nasza* natura związana jest z nimi oboma.)

b) Nie ma co dyskutować, czy dla słówka „nie“ właściwe są te, czy inne reguły (tzn. czy odpowiadają one

549. „Jak słówko 'nie' może przeczyć?“ — „Znak 'nie' wskazuje, że to, co następuje, masz ująć negatywnie“. Chciałoby się rzec: Znak negacji jest powodem, by coś zrobić — być może, coś nader skomplikowanego. Znak negacji jak gdyby nas do czegoś pobudzał. Tylko do czego? To nie zostało powiedziane. Jakby wystarczyło to lekko zaznaczyć; jakbyśmy to już sami wiedzieli. Jak gdyby objaśnienia były zbędne, skoro sprawa jest nam już i tak znana.

550. Negacja jest to, można by rzec, pewien wykluczający, odmowny gest. Ale gestem takim posługujemy się w bardzo różnych przypadkach!

551. „Czy jest to *ta sama* negacja: 'Żelazo nie topi się przy 100 stopniach C' i '2 razy 2 nie jest 5'?“ Czy mielibyśmy rozstrzygać to drogą introspekcji; usiłując dostrzec, co przy obu tych zdaniach *myślimy*?

552. A gdyby spytać: Czy jest dla nas jasne, że wypowiadając zdania: „Ten pręt ma 1 m długości“ i: „Tu stoi 1 żołnierz“ w obu wypadkach rozumiemy przez „1“ co innego; że „1“ ma tu różne znaczenia? Bynajmniej. Wypowiedz np. zdanie: „Co 1 m stoi jeden żołnierz, a więc na 2 m przypada 2 żołnierzy“. Zapytany: „Czy przez obie jedynki rozumiesz to samo?“ odpowiedziałbyś może: „Naturalnie, że to samo: mianowicie *jeden!*“. (Unosząc np. przy tym jeden palec do góry.)

553. Czy zatem „1“ ma różne znaczenia, gdy raz oznacza miarę, a raz liczebność? *Tak* postawiwszy pytanie trzeba odpowiedzieć twierdząco.

jego znaczeniu). Albowiem bez owych reguł słowo nie ma jeszcze znaczenia, a gdy zmieni się reguły, to będzie teraz miało inne znaczenie (albo nie będzie miało żadnego), i równie dobrze można by też zmienić samo słowo.

554. Łatwo można sobie wyobrazić ludzi z 'prymitywniejszą' logiką, która miałaby odpowiednik naszej negacji tylko dla niektórych zdań, np. dla takich, które jeszcze negacji nie zawierają. Zdanie: „On wchodzi do domu“ można by zaprzeczyć, ale negacja zdania negatywnego byłaby bezsensowna albo uchodziłaby jedynie za powtórzenie przeczenia. Pomyśl o innych sposobach wyrażania negacji niż nasze: np. przez intonację zdania. Jak wyglądałoby tu podwójne przeczenie?

555. Kwestia, czy negacja ma dla tych ludzi to samo znaczenie co dla nas, byłaby analogiczna do kwestii, czy cyfra „5“ znaczy to samo u ludzi, którym ciąg liczb kończy się na piątce.

556. Wyobraź sobie język z dwoma różnymi znakami przeczenia; jednym jest „X“, drugim „Y“. Podwójne „X“ daje w efekcie stwierdzenie, natomiast podwójne „Y“ daje wzmocnione przeczenie. Poza tym obu wyrazów używa się jednakowo. — Czy gdy „X“ i „Y“ występuje w zdaniu bez powtórzeń, mają wtedy to samo znaczenie? — Można by tu różnie odpowiadać.

a) Oba wyrazy mają różne użycie. A więc i różne znaczenia. Jednakże zdania, w których występują bez powtórzeń i które poza tym brzmią jednakowo, mają ten sam sens.

b) Oba wyrazy pełnią w grach językowych tę samą funkcję, z jedną tylko różnicą, która jest nieistotną sprawą zwyczajną. Użycia tych wyrazów uczy się w ten sam sposób, za pomocą tych samych działań, gestów, obrazów itd., a o różnicy w sposobie ich użycia wspomina się przy objaśnianiu jako o czymś drugorzędym, jako o jednym z kaprysów języka. Dlatego powiadamy: „X“ i „Y“ mają to samo znaczenie.

c) Z obu przeczeniami wiążemy różne wyobrażenia.

„X“ odwraca niejako sens o 180 stopni. Dlatego dwa takie przeczenia przywracają sens pierwotny. „Y“ jest jak kręcenie głową. I tak jak jednego kręcenia głową nie znosi się przez następne, tak też jedno „Y“ nie zostaje zniesione przez drugie. Choć więc w praktyce zdania z obu przeczeniami wychodzą na jedno, to jednak idee wyrażane przez „X“ i „Y“ są różne.

557. Na czym to polega, że wypowiadając podwójne przeczenie rozumiem to nie jako stwierdzenie, lecz jako wzmocnione przeczenie? Nie ma tu odpowiedzi, która by brzmiała: „Polegało to na tym, że ...“. Zamiast powiedzieć: „To podwojenie jest pomyślane jako wzmocnienie“, mogę je w pewnych okolicznościach jako wzmocnienie *wymówić*. Zamiast powiedzieć: „Podwojenie negacji jest pomyślane jako jej zniesienie“ mogę np. dać nawiasy. — „Owszem, ale same nawiasy też przecież mogą spełniać różne role; gdzież bowiem jest powiedziane, że trzeba je ujmować jako *nawiasy*?“ Nigdzie nie jest powiedziane. Przecież i ty wyjaśniałeś swe rozumienie znowu słowami. To, co nawiasy znaczą, leży w technice ich stosowania. Kwestia polega na tym: W jakich okolicznościach jest sens powiedzieć: „Miałem na myśli ...“, a jakie okoliczności uprawniają mnie, by powiedzieć: „On miał na myśli ...“?

558. Co znaczy powiedzenie, że wyraz „jest“ ma w zdaniu: „Róża jest czerwona“ inne znaczenie niż w zdaniu: „Dwa razy dwa jest cztery“? Gdyby odpowiadano, że wyrazy te podlegają różnym regułom, to trzeba odpowiedzieć z kolei, że mamy tu tylko *jeden* wyraz. — Jeżeli biorę pod uwagę jedynie reguły gramatyczne, to właśnie pozwalają one użyć wyrazu „jest“ w obu tych kontekstach. — Natomiast regułą, która wskazuje, że wyraz „jest“ ma w tych zdaniach różne znaczenia, jest reguła

pozwalająca zastąpić w drugim zdaniu wyraz „jest“ znakiem równości, a zabraniająca tego w zdaniu pierwszym.

559. Chciałoby się np. mówić o funkcji słowa w danym zdaniu — jak gdyby zdanie stanowiło jakiś mechanizm, w którym słowo pełni określoną funkcję. Ale na czym ona polega? W czym się uwidacznia? Wszak nic tu nie jest ukryte, całe zdanie mamy przecież przed oczami! Funkcja winna się ujawniać w trakcie rachunku. ((Bryła znaczenia.))*

560. „Znaczeniem słowa jest to, co objaśniamy, gdy objaśniamy znaczenie“. Czyli: chcąc zrozumieć użycie słowa „znaczenie“ zobacz, co nazywa się „objaśnieniem znaczenia“.

561. Czy to nie dziwne, że z jednej strony mówię, iż wyrazu „jest“ używa się w dwu różnych znaczeniach (jako spójki i jako znaku równości), a z drugiej nie chciałbym rzec, iż znaczeniem jego jest użycie: mianowicie jako spójki i jako znaku równości?

Chciałoby się rzec, że te dwa sposoby użycia nie tworzą *jednego* znaczenia; że unia personalna przez to samo słowo jest kwestią przypadku.

562. Ale jak rozstrzygnąć, co stanowi istotny rys zapisu, a co nieistotny, przypadkowy? Czy za sposobem zapisu kryje się jakaś realność, która kieruje jego gramatyką?

Pomyślmy o czymś podobnym w grze: w warcabach wyróżnia się damę kładąc dwa pionki na siebie. Czyż nie

* Termin „bryła znaczenia“ (*Bedeutungskörper*) występuje w *Dociekaniach* tylko ten jeden raz. Nawiązuje on do pewnego porównania, którym Wittgenstein posługiwał się uprzednio w swych wykładach: słowo jest jak przednia ściana bryły, której cała reszta — jego znaczenie — pozostaje niewidoczna. Por. w tej sprawie R. Rhees, *The 'Tractatus': Seeds of Some Misunderstandings*, „Philosophical Review“, R. 72 (1963), s. 214-215.

powiemy, że dla gry nieistotne jest, iż dama składa się z dwu pionków?

563. Powiedzmy: znaczeniem pionka (figury) jest jego rola w grze. — Niech losowanie rozstrzyga przed każdą partią szachów, który z graczy dostaje białe. Jeden z nich trzyma w zamkniętych dłoniach po królu, a drugi wybiera na los szczęścia. Czy do roli króla szachowego zaliczymy w szachach to, że używa się go do takiego losowania?

564. A więc i w grze skłonny byłbym odróżniać reguły istotne od nieistotnych. Gra ma nie tylko — chciałoby się rzec — pewne reguły, lecz i pewien *sens*.

565. Po co to samo słowo? W rachunku nie robimy przecież z tej tożsamości żadnego użytku! — Czemu w obu wypadkach używać tych samych figur? — Ale co tu znaczy: „robić użytek z tożsamości“? Czyż pewnym użytkowaniem nie jest to właśnie, że używamy tego samego słowa?

566. Wydaje się tu, że użycie tego samego słowa, tej samej figury, musi mieć jakiś *cel* — jeżeli nie jest to tożsamość przypadkowa, nieistotna. I że celem tym byłoby to, że się rozpoznaje figurę i że się wie, jak grać. — Czy mowa tu o możliwości fizycznej, czy o logicznej? Jeżeli to drugie, to tożsamość figur należy właśnie do gry.

567. Gra ma być wyznaczona przez reguły! Gdy więc pewna reguła nakazuje, by do losowania używać króli, to należy to — istotnie — do gry. Cóż tu zarzucić? To, że nie widać sensu takiego przepisu. Podobnie jak nie widać sensu reguły, nakazującej trzykrotnie obrócić figurę, zanim wykona się nią ruch. Spotkawszy się z taką regułą w grze typu szachów dziwilibyśmy się, snując domysły co do jej celu. („Czy ma to zapobiegać nierozważnym ruchom?“)

568. Mógłbym rzec: Jeżeli rozumiem należycie charakter tej gry, to nie jest to dla niej istotne.

((Znaczenie jako fizjonomia.))

569. Język jest instrumentem. Jego pojęcia są instrumentami. Ktoś mógłby sądzić, iż nie może stanowić *wielkiej* różnicy, *jakich* pojęć używamy. Fizykę można ostatecznie uprawiać równie dobrze w stopach i calach, jak w metrach i centymetrach; różnica jest tylko kwestią wygody. Ale i to nie jest prawda, jeżeli np. w danym układzie miar obliczenia wymagają więcej wysiłku i czasu, niż możemy na to poświęcić.

570. Pojęcia wiodą nas do badań. Są one wyrazem naszych zainteresowań i zainteresowania te ukierunkowują.

571. Zwodnicza paralela: psychologia bada zjawiska w sferze psychicznej, tak jak fizyka — w sferze fizycznej.

Widzenie, słyszenie, myślenie, doznawanie, chcenie nie stanowią przedmiotu psychologii w *takim samym sensie*, jak ruchy ciał, zjawiska elektryczne itd. — przedmiot fizyki. Widać to stąd, że fizyk widzi swoje zjawiska, słyszy je, myśli o nich i nam je komunikuje; natomiast psycholog obserwuje *przejawy* (zachowanie) podmiotu.

572. Oczekiwanie jest z gramatycznego punktu widzenia pewnym stanem: tak samo, jak żywić pewne przekonanie, czegoś się spodziewać, coś wiedzieć lub umieć. Jednakże chcąc zrozumieć gramatykę tych stanów, winniśmy zapytać: „Co stanowi kryterium tego, że ktoś w takim stanie się znajduje?”. (Stan twardości, ciężaru, pasowania.)

573. Mieć jakiś pogląd jest to pewien stan. — Stan czego? Duszy? Umysłu? O kim mówimy, że ma jakiś pogląd? Np. o panu N.N. I to jest właściwa odpowiedź.

Po odpowiedzi na to pytanie nie należy się bowiem wiele spodziewać. Głębiej sięgają pytania następujące: Co

— w konkretnym przypadku — uznajemy za kryterium tego, że ktoś żywi takie to a takie przekonanie? Kiedy mówimy, że doszedł on wtedy a wtedy do tego przekonania? Kiedy, że przekonanie swe zmienił? I tak dalej. Obraz, jaki podsuwają nam odpowiedzi na te pytania, pokazuje, *co* traktuje się tutaj z gramatycznego punktu widzenia jako *stan*.

574. Zdanie — a stąd w innym sensie również myśl — może być 'wyrazem' przekonania, nadziei, oczekiwania itd. Ale żywienie przekonania nie jest myśleniem. (Uwaga gramatyczna.) Pojęcia przekonania, oczekiwania, nadziei bliższe są sobie nawzajem niż pojęciu myślenia.

575. Siadając na tym tu krześle byłem oczywiście przekonany, że mnie udźwignie. Nie przeszło mi przez myśl, że mogłoby się załamać.

Ale: „Wbrew wszystkiemu, co czynił, byłem nadal przekonany ...“. Tutaj się myśli i niejako wywalcza wciąż od nowa określoną postawę.

576. Patrząc na płonący lont śledzę w najwyższym napięciu rozszerzanie się ognia, który zbliża się do materiału wybuchowego. Mogę nic nie myśleć albo może mi przebiegać przez głowę mnóstwo pourywanym myśli. To jest z pewnością przypadek oczekiwania.

577. Mówimy: „Oczekuję go“, gdy sądzimy, że przyjdzie, ale nie jesteśmy tym *przejęci*. („Oczekuję go“ znaczyłoby tu: „Byłbym zdziwiony, gdyby nie przyszedł“ — tego zaś nie nazwiemy opisem pewnego stanu psychicznego.) Jednakże: „Oczekuję go“ mówimy też wtedy, gdy ma to znaczyć: Nie mogę się go doczekać. Można by sobie wyobrazić język, który w takich wypadkach konsekwentnie stosowałby różne czasowniki. Stosowałby zatem więcej niż jeden czasownik

tam, gdzie używa się słów 'sądzę', 'spodziewam się' itd. Pojęcia takiego języka nadawałyby się może lepiej do zrozumienia psychologii niż pojęcia naszego języka.

578. Zastanów się: Co znaczy *wierzyć* w twierdzenie Goldbacha? Na czym polega ta wiara? Czy na poczuciu pewności towarzyszącym wypowiedaniu, słyszeniu lub myśleniu tego twierdzenia? (To nas nie interesuje.) Po czym rozpoznajemy to poczucie? A nie wiem też, jak dalece poczucie to wywoływane jest przez samo twierdzenie.

Czy mam rzec, że wiara jest pewnym zabarwieniem myśli? Skąd taki pomysł? Cóż, istnieje pewien ton wiary, tak jak i zwątpienia.

Chciałbym zapytać: W jaki sposób wiara sprzęga się z owym twierdzeniem? Zobaczmy, jakie ma ona następstwa, do czego nas prowadzi. „Prowadzi mnie ona do szukania dowodu owego twierdzenia“. — Owszem, ale zobaczmy jeszcze, na czym tu twoje szukanie polega! Wtedy dowiemy się, co wiara ta ma tu do rzeczy.

579. Poczucie ufności. Jak się to przejawia w zachowaniu?

580. 'Zjawisko wewnętrzne' wymaga zewnętrznych kryteriów.

581. Oczekiwanie jest osadzone w pewnej sytuacji, z której wyrasta. Oczekiwanie wybuchu może np. wyrastać z sytuacji, w której wybuchu *należy oczekiwać*.

582. Gdy zamiast powiedzieć: „W każdej chwili oczekuję wybuchu“ ktoś szepce: „Zaraz huknie“, to jego słowa nie są przecież opisem doznania; choć i one, i ich intonacja, mogą być jego przejawem.

583. „Mówisz to tak, jak gdybym oczekiwał, spodziewał się właściwie nie *teraz* — kiedy sądzę, że to czynię.

Jak gdyby to, co *teraz* zachodzi, nie miało głębszego znaczenia“. — Co to znaczy: „To, co teraz zachodzi, ma znaczenie“ albo „ma głębsze znaczenie“? Co to jest *głębokie* doznanie? Czy ktoś mógłby doznawać przez sekundę gorącej miłości lub nadziei — *obojętnie*, co sekundę tę poprzedziło i co nastąpiło po niej? — To, co się teraz dzieje, ma znaczenie — w tym otoczeniu. Otoczenie nadaje mu ważność. Słowa „mieć nadzieję“ odnoszą się do pewnego fenomenu ludzkiego życia. (Uśmiechnięte usta *uśmiechają się* tylko w ludzkiej twarzy.)

584. Przypuśćmy, że siedzę oto w swym pokoju w nadziei, że przyjdzie N. N. i przyniesie mi pieniądze; i że mógłbym jedną minutę tego stanu wyizolować, wyciąć z kontekstu. Czy to, co w tej minucie zachodzi, nie byłoby wówczas nadzieją? — Pomyśl np. o słowach, jakie wtedy wypowiedasz. Nie należą już do tego samego języka. A w innym otoczeniu nie ma też instytucji pieniądza.

Koronacja króla to obraz wspaniałości i dostojności. Wytnij jedną jej minutę z otoczenia: królowi w płaszczu koronacyjnym wkłada się na głowę koronę. — Ale w innym otoczeniu złoto to najtańszy materiał, jego połysk uchodzi za dobry dla spółośstwa. Tkaninę płaszcza tania się tam produkuje. Korona jest parodią przyzwoitego kapelusza i tak dalej.

585. Gdy ktoś powiada: „Mam nadzieję, że przyjdzie“ — czy jest to *wiadomość* o jego stanie psychicznym, czy *przejaw* jego nadziei? — Mogę np. powiedzieć coś takiego sam do siebie. A przecież sobie nie przekazuję wiadomości. Może to być westchnienie; ale nie musi być. Gdy mówię komuś: „Nie mogę dziś skupić myśli na pracy; ciągle myślę o jego przyjsciu“ — wówczas nazwiemy to opisem mego stanu psychicznego.

586. „Słyszałem, że ma przyjść; czekam na niego już

cały dzień“. Jest to wiadomość, jak spędziłem dzień. — W trakcie rozmowy dochodzę do przekonania, że należałoby oczekiwać określonego zdarzenia, i wniosek ten wysnuwam słowami: „A więc muszę teraz oczekiwać jego przybycia“. Można to uznać za pierwszą myśl, pierwszy akt oczekiwania. — Wykrzyknik: „Oczekuję go z utęsknieniem!“ można nazwać aktem oczekiwania. Jednakże te same słowa mogą wypowiedzieć w rezultacie samoobserwacji, a wtedy znaczyłyby one mniej więcej tyle: „Tak więc po wszystkim, co zaszło, oczekuję go jednak z utęsknieniem“. Cała rzecz w tym: Jak doszło do tych słów?

587. Czy jest sens pytać: „Skąd wiesz, że w to wierzysz?“ — i czy odpowiedzią jest tu: „Rozpoznaję to introspekcyjnie“?

W *niektórych* przypadkach da się coś takiego powiedzieć, ale w większości — nie.

Można pytać sensownie: „Czy kocham ją naprawdę, czy sobie tego przypadkiem nie wmawiam?“; a zjawisko introspekcji polega na przywoływaniu wspomnień, wyobrażeń możliwych sytuacji oraz uczuć, które by się miało, gdyby...

588. „Borykam się z decyzją, czy jutro wyjechać“. (To można uznać za opis stanu psychicznego.) — „Twoje racje mnie nie przekonują; nadal mam zamiar jutro wyjechać“. Tutaj bylibyśmy skłonni uznać zamiar za pewne poczucie: poczucie niejakej sztywności, nieodwołalnego postanowienia. (Ale i tutaj istnieje wiele różnych charakterystycznych poczuc i postaw.) — Pytają mnie: „Jżk długo zostajesz?“. Odpowiadam: „Jutro wyjeżdżam; kończą mi się wakacje“. — A z drugiej strony, na zakończenie sprzeczki, mówię: „Dobrze; wobec tego jutro wyjeżdżam!“. Podejmuję tu pewną decyzję.

589. „W sercu swym powzięłem takie postanowienie“. Jest się przy tym skłonny wskazać na pierś. Psychologicznie wypowiedź taką należy traktować serio. Czemuż mielibyśmy traktować ją mniej serio niż wypowiedź, iż wiara jest stanem duszy? (Luter: „Wiara jest pod lewą pierśią“.)

590. Rozumienia zwrotu: „*myśleć serio* to, co się mówi“ można by kogoś uczyć wskazując na serce. Ale trzeba zapytać: „Co wskazuje na to, że się tego nauczył?“.

591. Czy mam rzec, że kto ma zamiar, ten przeżywa skłonność? Czy istnieją określone przeżycia skłonności? — Weź pod uwagę taki oto przypadek: Chcąc w trakcie dyskusji wtrącić jakąś niecierpiącą zwłoki uwagę, otwieramy czasem usta i wciągnąwszy powietrze wstrzymujemy oddech; zrezygnowawszy potem z głosu, powietrze wypuszczamy. Przeżycie tego procesu jest niewątpliwie przeżyciem skłonności do mówienia. Jeżeli ktoś mnie obserwuje, to rozpozna, że chciałem coś rzec, ale się rozmyśliłem. To znaczy w *tej* sytuacji. — W innej sytuacji nie interpretowałby w ten sposób mego zachowania, jakkolwiek charakterystyczne jest ono dla zamiaru mówienia w sytuacji obecnej. I czy mamy podstawy, by sądzić, że to samo przeżycie nie mogłoby wystąpić w zupełnie innej sytuacji — gdzie nie miałyby ze skłonnością nic wspólnego?

592. „Ale mówiąc: 'Mam zamiar wyjechać' masz tę właśnie intencję! A intencja, jako coś duchowego, jest tym, co nadaje zdaniu życie. Gdy zdanie powtarzasz tylko za kimś innym, np. przedrzeźniając jego sposób mówienia, to wypowiadasz je bez owej intencji“. — Przy filozofowaniu może się tak czasem zdawać. Ale wyobraźmy sobie sytuacje — i rozmowy — naprawdę *różne*: jak się to zdanie w nich wypowiada! — „Stale odkrywam

pewien podtekst duchowy; może nie zawsze *ten sam*". — A czy nie było go, gdy powtarzałeś zdanie za kimś innym? Jak wydzielić ów podtekst z reszty przeżycia mówienia?

593. Jedną z głównych przyczyn schorzeń filozoficznych jest jednostronna dieta: karmimy swe myśli przykładami jednego tylko rodzaju.

594. „Jednakże słowa wypowiedane z sensem mają nie tylko powierzchnię, lecz także głębię!“ Dzieje się jednak coś innego, gdy wymawiam je z sensem, niż gdy je tylko wymawiam. — Jest obojętne, jak to wyrażę. Czy powiem, że w pierwszym przypadku słowa mają głębię; czy że coś się wtedy we mnie, w mym wnętrzu dzieje; czy że słowa mają wtedy pewną atmosferę — zawsze sprowadza się to do tego samego.

„Skoro jednak wszyscy się z tym zgadzamy, to czy nie będzie to prawdą?“

(Nie mogę przyjąć twego świadectwa, bo nie jest to żadne *świadectwo*. Mówi mi jedynie, co jesteś *skłonny* powiedzieć.)

595. Wypowiedzenie tego zdania w tym kontekście jest dla nas czymś naturalnym; a czymś nienaturalnym wypowiedzenie go w izolacji. Czy mamy rzecz: Istnieje określone poczucie towarzyszące wypowiedaniu każdego takiego zdania, którego wypowiedzenie jest dla nas czymś naturalnym?

596. Poczucie 'znajomości' i 'naturalności'. Łatwiej o poczucie nieznanosti i nienaturalności. Albo: o *poczucia*. Bo nie wszystko, czego nie znamy, wywołuje w nas wrażenie nieznanosti. Zastanówmy się tutaj, co nazywamy „nieznany“. Kamień polny, widziany przy drodze, rozpoznajemy jako kamień, ale być może nie jako ten kamień, który zawsze tam leżał. Człowieka rozpoznajemy np. jako

człowieka, ale nie jako znajomego. Bywają też poczucia swojskości; ich przejawem bywa czasem spojrzenie, a czasem słowa: „Ach, ten stary pokój!” (który przed wielu laty zamieszkiwałem i znajduję teraz niezmiennym). Podobnie bywają też poczucia obcości: patrzę zaskoczony; przypatruję się przedmiotowi — albo człowiekowi — badawczo lub podejrzliwie; mówię: „Wszystko to jest mi obce”. — Jednakże to, że istnieje takie poczucie obcości, nie jest jeszcze powodem, by mówić: każdy dobrze znany przedmiot, gdy nie zdaje się nam obcy, daje nam poczucie swojskości. — Mniemamy niejako, iż miejsce, które zajmowało poczucie obcości, musi być przecież *jakoś* wypełnione. Jest miejsce na taką atmosferę, a skoro nie zajmuje go ta, to zajmie je inna.

597. Jak Niemcowi znającemu dobrze angielski trafiają się germanizmy, chociaż nie musi on budować najpierw zwrotu niemieckiego, by potem przełożyć go na angielski — mówi on po angielsku, *jakby tłumaczył* 'nieświadomie' z niemieckiego — podobnie myślimy często w taki sposób, jak gdyby u podstaw naszego myślenia leżał pewien schemat; tak jak gdybyśmy dokonywali przekładu z jakiegoś bardziej prymitywnego sposobu myślenia na nasz własny.

598. Filozofując skłonni jesteśmy hipostazować odczucia, których nie ma. Służą nam one do objaśniania naszych myśli.

'Objaśnienie naszego myślenia domaga się *tutaj* pewnego poczucia!' Jest tak, jakby nasze przeświadczenie stosowało się po prostu do tego wymogu.

599. W filozofii nie wyprowadza się żadnych wniosków. „Tak przecież musi być!” nie jest zdaniem należącym do filozofii. Filozofia konstatuje tylko to, co każdy jej przyzna.

600. Czy wszystko, co nie zwraca na siebie naszej uwagi, robi na nas wrażenie niepozorności? Czy to, co zwyczajne, zawsze robi *wrażenie* zwyczajności?

601. Czy mówiąc o tym tu stole — *pamiętam*, że przedmiot ten jest nazywany „stołem“?

602. Gdyby mnie spytano: „Czy wchodząc dziś rano do pokoju rozpoznałeś swoje biurko?“ — odpowiedziałbym zapewne: „Owszem!“. A jednak byłoby rzeczą myłą powiedzieć, że miało tu miejsce jakieś rozpoznanie. Biurko nie było mi oczywiście obce; ujrawszy je nie byłem zaskoczony, jak byłbym, gdyby stało tam inne albo jakiś zupełnie nieznan mi przedmiot.

603. Nikt nie powie, że za każdym razem, kiedy wchodzę do swego pokoju, do tego tak dobrze mi znanego otoczenia, dokonuje się rozpoznanie rzeczy, które tam widzę i już setki razy widziałem.

604. Łatwo uzyskujemy fałszywy obraz zjawisk nazywanych „rozpoznawaniem“; jakby polegało to zawsze na porównywaniu ze sobą dwu wrażeń. Jakbym nosił ze sobą obraz przedmiotu, rozpoznając na tej podstawie dany przedmiot jako ten właśnie, który ów obraz przedstawia. Takie porównanie zdaje się podsuwać nam nasza pamięć — przechowująca obrazy rzeczy dawniej widzianych i pozwalająca patrzeć (jak przez lunetę) w przeszłość.

605. Tymczasem jest to nie tyle porównywanie przedmiotu z ustawionym obok niego obrazem, ile *pokrywanie* się pierwszego z drugim. Widzę zatem tylko jeden obiekt, nie dwa.

606. Mówimy: „Jego głos miał *szczer* wyraz“. A jeżeli miał wyraz *nieszczery*, to wyobrażamy sobie, jakoby za nim stał jeszcze jakiś inny. — Na zewnątrz robi on *taką* minę, a wewnątrz inną. — Co nie zna-

czy, że gdy wyraz jest *szczerzy*, to robi dwie jednakowe miny.

((„Zupełnie określony wyraz“..))

607. Jak oceniamy, która jest godzina? To znaczy nie po oznakach zewnętrznych, jak położenie Słońca, jasność w pokoju itp. — Zadajemy sobie pytanie: „Która też może być godzina?“, na chwilę zatrzymujemy się, przedstawiając sobie może tarczę zegarka, wreszcie wymieniamy jakąś godzinę. — Albo rozważamy kilka możliwości: najpierw myślimy o *tej* godzinie, potem o innej, wreszcie na jakiejś się zatrzymujemy. Tak, i podobnie, się to odbywa. — Czy jednak pomyśleniu określonej godziny nie towarzyszy poczucie przeświadczenia, i czy nie znaczy to, iż owa myśl jest zgodna z jakimś zegarem wewnętrznym? — Nie, nie odczytuję tu godziny z żadnego zegara; poczucie przeświadczenia jest obecne o tyle, że wymieniam daną godzinę *bez* poczucia wątpliwości, spokojnie i pewnie. — Czy jednak przy podaniu godziny coś w nas się nie włącza? — W każdym razie nic o tym nie wiem; chyba że nazwiesz tak koniec zastanawiania się, zatrzymanie się na jakiejś liczbie. Nigdy też nie mówiłbym tu o 'poczuciu przeświadczenia', tylko powiedziałbym: przez chwilę zastanawiałem się, a potem zdecydowałem, że będzie kwadrans na szóstą. — Według czego zdecydowałem? Rzekłbym może: „tylko według wyczucia“; co znaczy jedynie: zdałem się na to, co mi przyszło na myśl. — Jednakże by oszacować czas, musiałeś wprawić się przynajmniej w pewien określony stan; przecież nie każde pomyślenie sobie godziny przyjmiesz za ustalenie prawdziwego czasu! — Jak się rzekło, *zadalem* sobie pytanie: „Która może być godzina?“. To znaczy, nie przeczytałem tego pytania np. w jakimś opowiadaniu; ani nie cytowałem go jako czyjeś wypowiedzi; nie ćwiczyłem się też

w wymawianiu tych słów itd. Słowa te wypowiedziałem nie w *takich* okolicznościach. A więc w *jakich*? — Myślałem o śniadaniu, czy aby nie będzie dziś spóźnione. Takie były okoliczności. — Czy jednak naprawdę nie widzisz, że znajdowałeś się w pewnym stanie, wprawdzie nieuchwytnym, ale dla oceny czasu charakterystycznym? Że otaczała cię niejako pewna charakterystyczna atmosfera? — Owszem, charakterystyczne było to, że zadałem sobie pytanie: „Która też może być godzina?”. — A jeżeli zdanie to ma jakąś charakterystyczną atmosferę, to w jaki sposób miałbym ją od niego oddzielić? Nie przyszłoby mi nigdy do głowy, że zdanie to może otaczać pewna aura — gdybym nie był pomyślał, że można je również inaczej wypowiedzieć: jako cytat, żartem, jako ćwiczenie wymowy itd. A *wtedy* odczułem chęć, by rzec — tak mi się nagle wydało — że słowa te musiałem chyba jakoś specjalnie *pomyśleć*; czyli inaczej niż w tamtych przypadkach. Nasunął mi się tu obraz swoistej atmosfery; widzę ją formalnie przed sobą — póki nie spojrzę na to, co według mej pamięci faktycznie zaszło.

Co zaś do poczucia pewności, to mówię czasem: „Jestem pewny, że teraz jest godzina ...“ — tonem mniej lub bardziej pewnym siebie itd. Jeżeli spytasz o *podstawy* tej pewności, to nie ma żadnych.

Mówiąc: odczytałem to na swym zegarze wewnętrznym — daję pewien obraz, któremu odpowiada jedynie to, że taki właśnie czas podałem. Celem obrazu jest upodobnienie jednego przypadku do drugiego. Wzbraniam się tutaj przed uznaniem, że są różne.

608. Niezwykle ważna jest idea nieuchwytności owego duchowego stanu związanego z oceną czasu*. Czemu jest

* Por. W. James, *Principles of Psychology*, cyt. wyd., rozdział XV *The Perception of Time*, przypis na s. 623/624.

on *nieuchwytny*? Czy nie dlatego, że niczego, co jest w nim uchwytnie, nie chcemy zaliczyć do owego specyficznego stanu, który tu postulujemy?

609. Opis atmosfery jest specjalnym zastosowaniem języka, w specjalnym celu.

((Interpretacja 'rozumienia' jako atmosfery; jako psychicznego aktu. Do wszystkiego można dorobić jakąś atmosferę. 'Nieopisywalny charakter'.))

610. Opisz aromat kawy! — Czemu nie da się tego zrobić? Czy brak nam słów? *Do czego* nam ich brak? — Skąd pomysł, że opis taki musi być jednak możliwy? Czy odczuwałeś kiedy jego brak? Czy próbowałeś kiedy opisywać aromat kawy, ale ci się to nie udało?

((Miałbym ochotę powiedzieć: „Tony te mówią coś wspaniałego, ale nie wiem co“. Są mocnym gestem, do którego nie potrafię już dodać żadnych objaśnień. Pełne głębokiej powagi skinienie głową. James: „Brak nam słów“*. Czemu ich więc nie wprowadzamy? Co musiałoby zajść, abyśmy mogli to zrobić?))

611. „Chcienie też jest tylko pewnym doświadczeniem“ — chciałoby się rzec. ('Wola' też jest tylko 'wyobrażeniem'.) Przychodzi ono, gdy przychodzi; nie mogę go spowodować.

Nie mogę go spowodować? Jak *co*? Co mianowicie mogę spowodować? Z czym porównujemy chcienie, gdy to mówimy?

612. Nie powiedziałbym np. o ruchu swego ramienia, że przychodzi, gdy przychodzi itd. Jest to sfera, gdzie mówimy sensownie, że to my coś *robimy*, nie zaś, że się

* Por. W. James, *Principles of Psychology*, cyt. wyd., rozdział VII *The Methods and Snares of Psychology*, s. 194/195, gdzie mówiąc o źródłach błędów w psychologii James wymienia wśród nich brak odpowiednich słów w zastanym języku.

to nam tylko przytrafia. „Nie muszę wyczekiwać, aż moje ramię się uniesie — mogę je unieść“. Przeciwwstawiam tu ruch ramienia np. temu, że ustanie gwałtowne bicie mego serca.

613. W tym sensie, w jakim w ogóle coś mogę spowodować (np. ból żołądka — przejedzeniem), mogę też spowodować chcenie. W tym sensie spowoduję chęć pływania, skacząc do wody. Powiedziałbym raczej: nie mogę chcenia chcieć; tzn. nie ma sensu mówić o chceniu chcenia. „Chcenie“ nie jest nazwą działania, zatem nie jest nazwą działania dowolnego. Mój błędny sposób wyrażania bierze się stąd, że pragnę wyobrazić sobie chcenie jako jakieś bezpośrednie, nie-przyczynowe powodowanie czegoś. U podstaw tej idei leży jednak zwodnicza analogia; związek przyczynowy pojęty jest tu jako mechanizm łączący dwie części maszyny. Gdy mechanizm jest uszkodzony, połączenie może zawieść. (Ma się tu na myśli tylko uszkodzenia, na które mechanizm jest normalnie narażony; nie zaś takie jak to, że zęby kół mogłyby nagle zmięknąć, albo że zaczęłyby się wzajemnie przenikać itd.)

614. Poruszając 'dowolnie' ramieniem, nie posługuję się żadnym środkiem, by spowodować ten ruch. Środkiem takim nie jest też moje życzenie.

615. „Jeżeli chcenie nie ma być swego rodzaju życzeniem, to musi ono być samym działaniem. Nie może się przed działaniem zatrzymywać“. Skoro jest działaniem, to jest nim w zwykłym sensie tego słowa: czyli jest mówieniem, pisaniem, chodzeniem, podnoszeniem czegoś, wyobrażaniem sobie czegoś. A także: dążeniem, próbowaniem, usiłowaniem — by mówić, by pisać, by coś podnieść, by coś sobie wyobrazić itd.

616. Unosząc ramię *nie* życzyłem sobie, by się uniosło. Dowolność działania wyklucza takie życzenie. Można

wprawdzie rzecz: „Mam nadzieję, że narysuję to koło bezbłędnie“. Wyraża się przez to życzenie, by ręka poruszała się tak a tak.

617. Skrzyżowawszy palce w pewien szczególny sposób nie jesteśmy czasem w stanie poruszyć na rozkaz określonym palcem, jeżeli rozkazodawca palec ów tylko *wskazuje* – tzn. wskazuje go tylko naszym oczom. A jeżeli go dotknie, to poruszyć nim możemy. Doświadczenie to chciałoby się opisać w taki sposób: nie jesteśmy w stanie *chcieć* owym palcem poruszyć. Jest to przypadek zupełnie różny od tego, w którym dlatego nie jesteśmy w stanie poruszyć palcem, bo go ktoś np. trzyma. Pierwszy z tych przypadków będziemy teraz skłonni opisać w taki sposób: dopóki palca nie dotknięto, nie można było znaleźć dla woli punktu zaczepienia. Dopiero gdy palec czujemy, wola może wiedzieć, gdzie się zaczepić. — Taki sposób wyrażania się jest jednak nader mylący. Chciałoby się powiedzieć: „Skąd mam wiedzieć, gdzie przyłożyć swą wolę, jeżeli czucie nie wskazuje mi miejsca?“. A jeżeli czucie występuje, to skąd wiem, dokąd mam swą wolę kierować?

To, że póki nie pocujemy w palcu dotknięcia jest on jak sparalizowany, wiadomo z doświadczenia; a priori byśmy do tego nie doszli.

618. Obdarzony wolą podmiot przedstawiamy sobie tutaj jako coś, co nie ma masy (bezwładności); jako silnik, który sam w sobie nie musi pokonywać żadnego oporu bezwładności. Jest on więc tylko czymś napędzającym, nie napędzanym. Można więc rzecz: „Ja chcę, ale moje ciało mnie nie słucha“ — a nie można: „Moja wola mnie nie słucha“. (Augustyn.)

W tym jednak sensie, w jakim nie może mi się nie udać chcieć, nie mogę też tego usiłować.

619. Można by rzec: „O tyle tylko mogę w każdej chwili *chcieć*, o ile nigdy nie mogę *usiłować chcieć*“.

620. W doświadczeniu *czyn* wydaje się pozbawiony objętości. Jest on jak bezwymiarowy punkt, jak ostrze igły. Ostrze to zdaje się być właściwym sprawcą, a wszystko, co dzieje się w sferze zjawisk — tylko następstwem czynu. „Ja *czynię*“ zdaje się mieć określony sens, niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia.

621. Ale nie zapominajmy o jednym: kiedy *'unoszę swe ramię'*, ramię moje się unosi. Pojawia się tu problem: co pozostanie, gdy od faktu, że unoszę swe ramię, odejmę fakt, że moje ramię się unosi?

((Czyżby moją wolą były wrażenia kinestetyczne?))

622. Gdy unoszę ramię, to na ogół nie *usiłuję* go unieść.

623. „Koniecznym chcę dotrzeć do tego domu“. A gdy nie ma przeszkód — czy *mogę* wtedy *usiłować* dotrzeć koniecznie do owego domu?

624. W laboratorium — dajmy na to, pod działaniem prądów elektrycznych — ktoś mówi z zamkniętymi oczami: „Poruszam swym ramieniem do góry i na dół“ — choć ramię się nie porusza. „A więc ma on doznania właściwe takiemu ruchowi“. — Poruszaj z zamkniętymi oczami swym ramieniem w tę i z powrotem. A teraz robiąc to spróbuj wmówić sobie, że ramię jest nieruchome, ty zaś masz jedynie pewne osobliwe doznania w mięśniach i stawach!

625. „Skąd wiesz, że uniosłeś ramię?“ — „Czuję to“. A więc rozpoznajesz pewne doznanie? Czy jesteś pewny, że rozpoznajesz je prawidłowo? — Jesteś pewny, że uniosłeś swe ramię. Czy nie to stanowi kryterium rozpoznania, jego miarę?

626. „Opukując ten przedmiot laską, mam wrażenie dotykowe w końcu laski, a nie w trzymającej ją ręce“. Gdy ktoś mówi: „Ból czuję nie w ręce, lecz w stawie“, to

w następstwie tego lekarz zbada mu staw. Jaką jednak stanowi różnicę czy powiem, że twardość przedmiotu czuję w końcu laski, czy że ją czuję w rękę? Czy miało to znaczyć: „Jest tak, jak gdybym miał zakończenia nerwów w końcu laski“? *W jakim sensie* tak jest? — Cóż, jestem w każdym razie skłonny rzec: „Twardość (itd.) czuję w końcu laski“. A to wiąże się z faktem, że opukując przedmiot patrzę nie na rękę, lecz na koniec laski; że to, co czuję, opisuję słowami: „Czuję tam coś twardego, okrągłego“ — nie zaś słowami: „Czuję ucisk na koniuszkach kciuka oraz palców wskazującego i środkowego...“. Zapytany np.: „Co czujesz w palcach, którymi trzymasz sonde?“, mógłbym odpowiedzieć: „Nie wiem — czuję *tam* coś twardego, szorstkiego“.

627. Rozważ taki opis pewnego dowolnego działania: „Postanowiłem uderzyć w dzwon o piątej; gdy bije piąta, moje ramię wykonuje ten ruch“. Czy nie byłby właściwszy *ten* opis: „... gdy bije piąta, unoszę ramię“? — Pierwszy z tych opisów chciałoby się uzupełnić: „I popatrz! Gdy bije piąta, moje ramię unosi się“. Tym, co tutaj odpada, jest właśnie owo „popatrz“. Unosząc ramię *nie* mówię: „Popatrz, moje ramię unosi się!“.

628. Można by zatem rzec: dowolność ruchu charakteryzuje się brakiem zdziwienia. Ale nie chciałbym, żeby teraz spytano: „*Dlaczego* się tu nie dziwimy?“.

629. Gdy mówi się o możliwości przewidywania przyszłości, to zapomina się stale o fakcie przepowiadania ruchów dowolnych.

630. Rozważ takie dwie gry językowe:

a) Ktoś rozkazuje komuś drugiemu wykonać określone ruchy ramion albo przyjąć określoną postawę. (Nauczyciel gimnastyki i uczeń.) Wariantem tej gry jest: Uczeń sam sobie daje rozkazy, a potem je wykonuje.

b) Ktoś obserwuje jakieś regularne zjawiska — np. reakcje rozmaitych metali na kwasy — i przewiduje na tej podstawie reakcje, jakie się w określonych przypadkach pojawią.

Między tymi dwoma grammi językowymi zachodzi oczywiście pokrewieństwo, a także zasadnicza różnica. W obu przypadkach wypowiedane słowa można by nazwać „zapowiedzią“. Ale porównajmy ćwiczenie, prowadzące do pierwszej z tych technik, z ćwiczeniem, które prowadzi do drugiej!

631. „Wezmę teraz dwa proszki; za pół godziny zwymiotuję“. — Niczego tu nie wyjaśnię mówiąc, że w pierwszym przypadku jestem sprawcą, a w drugim tylko obserwatorem. Albo że w pierwszym przypadku widzę związek przyczynowy od wewnątrz, w drugim zaś od zewnątrz. Lub cokolwiek w tym rodzaju.

Nie będzie też należało do rzeczy, jeżeli powiemy, że przewidywanie pierwsze tak samo nie jest niezawodne, jak i drugie.

Nie na podstawie obserwacji swego zachowania powiedziałem, iż wezmę teraz dwa proszki. Inne były antecedencje owego zdania; to znaczy: prowadzące do niego myśli, działania itd. Nader mylącym byłoby też powiedzieć: „Jedyną istotną przesłanką twej wypowiedzi było właśnie twoje postanowienie“.

632. Nie chcę twierdzić, że w przypadku wyrazu woli: „Wezmę dwa proszki“ zapowiedź jest przyczyną, a spełnienie jej — skutkiem. (Mogłyby to rozstrzygnąć jakieś badania fizjologiczne.) Ale prawdą jest, że często na podstawie wyrazu postanowienia potrafimy przewidzieć ludzkie działania. To ważna gra językowa.

633. „Przedtem ci przerwano; czy nadal wiesz, co chciałeś powiedzieć?“ — A jeśli wiem i powiem — czy

będzie to znaczyło, że to pomyślałem już przedtem, a tylko nie powiedziałem? Nie. Chyba że za kryterium tego, że myśl już wtedy była gotowa, poczytasz pewność, z jaką kończę przerwane zdanie. — Jednakże zarówno w sytuacji, jak i w moich myślach, było już zawarte wiele elementów pozwalających na dokończenie zdania.

634. Gdy kończę przerwane zdanie i powiadam, że *tak* właśnie chciałem je kontynuować, to przypomina to przeprowadzenie rozumowania na podstawie krótkich notatek.

A czy notatek tych nie *interpretuję*? Czy w danych okolicznościach możliwa była tylko *jedna* kontynuacja? Z pewnością nie. Jednakże nie *wybierałem* wśród tych interpretacji. *Przypomniałem* sobie: że chciałem to a to powiedzieć.

635. „Chciałem powiedzieć ...“ — Przypominasz tu sobie różne szczegóły, ale wszystkie one nie ukazują tego zamiaru. To tak, jakby sfotografowano pewną scenę, a na fotografii widać jedynie parę oderwanych szczegółów: tu jakaś ręka, tam kawałek twarzy lub jakiś kapelusz — reszta jest ciemna. A zarazem jest tak, jakbym mimo to wiedział z pewnością, co cały obraz przedstawia. Jakbym tę ciemność potrafił czytać.

636. Owe 'szczegóły' nie są obojętne w tym sensie, w jakim obojętne są inne okoliczności, które również potrafię sobie przypomnieć. Jednakże ktoś, kogo powiadamiam, że „przez chwilę chciałem powiedzieć ...“, nie dowie się przez to tych szczegółów, i nie musi ich też zgadywać. Nie musi np. wiedzieć, że usta miałem już otwarte do mówienia. Ale *może* sobie w ten sposób 'domalować' obraz zjawiska. (Zdolność ta należy do rozumienia otrzymanej ode mnie wiadomości.)

637. „Wiem dokładnie, co chciałem powiedzieć!“ A jednak nie powiedziałem tego. — A jednak nie odczytuję tego

z żadnego zjawiska, jakie wtedy zaszło i zostało mi w pamięci.

Nie *interpretuję* też ówczesnej sytuacji ani poprzedzających ją zdarzeń. Albowiem ani się nad nią nie zastanawiam, ani jej nie oceniam.

638. Jak to się więc dzieje, że skłonny jestem mimo wszystko traktować powiedzenie: „Przez chwilę chciałem go oszukać” jako interpretację?

„Jak możesz być pewny, że przez chwilę chciałeś go oszukać? Czy twoje działania i myśli nie były na to w zbyt początkowym stanie?”

Czy materiał dowodowy nie może być zbyt skąpy? Owszem, gdy weń wnikamy, wydaje się nader skąpy. Czy jednak nie dlatego, że pomijamy tu jego historię? Jeżeli miałem przez chwilę zamiar udawać przed kimś, że źle się czuję, to potrzebna była do tego jakaś prehistoria.

Czy naprawdę ten, kto mówi: „Przez chwilę ...”, opisuje jedynie pewne chwilowe zjawisko?

Jednakże cała historia też nie była materiałem dowodowym, na mocy którego powiedziałem: „Przez chwilę ...”.

639. Chciałoby się rzec: intencja *rozwija się*. Ale i w tym jest błąd.

640. „Ta myśl nawiązuje do innych, które już kiedyś miałem”. — Jak to robi? Przez *poczucie* nawiązania? Ale jak poczucie mogłoby rzeczywiście wiązać myśli? — Słowo „poczucie” jest tu bardzo zwodnicze. Ale czasem można rzec z całą pewnością: „Ta myśl wiąże się z tamtą wcześniejszą”, chociaż nie jest się w stanie związku tego pokazać. Uda się to może później.

641. „Po wypowiedzeniu słów: 'Chcę go teraz oszukać', mój zamiar nie byłby pewniejszy niż bez tego”. — Czy wypowiedziawszy te słowa musiałbyś je traktować cał-

kiem serio? (A więc nawet najbardziej artykułowany wyraz zamiaru nie jest jeszcze sam przez się jego wystarczającym świadectwem.)

642. „W tym momencie nienawidziłem go“. — Co tu zaszło? Czy nie polegało to na myślach, uczuciach, działaniach? A gdybym moment ten chciał sobie odtworzyć, to zrobiłbym pewną minę, pomyślałbym o pewnych zdarzeniach, oddychałbym w określony sposób, wywołałbym w sobie pewne uczucia. Potrafiłbym wymyślić rozmowę, całą scenerię, w której by się owa nienawiść rozpalila. Mógłbym tę scenę odegrać z uczuciami bliskimi tych, jakie występują rzeczywiście. Oczywiście pomocne będzie mi tu to, że coś takiego naprawdę już przeżywałem.

643. Wstydząc się danego zajścia, wstydzę się wszystkiego: słów, jadowitego tonu itd.

644. „Wstydzę się nie tego, co wtedy zrobiłem, lecz intencji, jaką przy tym miałem“. — A czy intencja nie była zawarta również w tym, co robiłem? Co usprawiedliwia wstyd? Cała historia zajścia.

645. „Przez chwilę chciałem ...“ To znaczy miałem określone poczucie, przeżycie wewnętrzne; i przypominam to sobie. — A teraz przypomnij to sobie *dokładnie!* 'Przeżycie wewnętrzne' chcenia zdaje się znowu znikać, a zamiast niego przypominam sobie myśli, uczucia, ruchy oraz związki z wcześniejszymi sytuacjami.

To tak, jakby zmieniono nastawienie mikroskopu, i jakby przedtem nie widziało się tego, co teraz jest ostro widoczne.

646. „Cóż, świadczy to jedynie o tym, że źle nastawiłeś swój mikroskop. Miałeś przyjrzeć się określonej warstwie preparatu, a patrzysz na jakąś inną“.

Jest w tym trochę racji. Przypuśćmy jednak, że (przy danym nastawieniu soczewek) przypominam sobie jakieś

jedno doznanie; jakżeż mogę twierdzić, że jest ono tym, co nazywam „intencją”? Mogłoby się np. zdarzyć, że wszelkim moim intencjom towarzyszyłoby jakieś określone łaskotanie.

647. Co stanowi naturalny wyraz intencji? Spójrz na kota, skradającego się do ptaka; albo na zwierzę, które chce uciec.

((Powiązanie ze zdaniem o doznaniach.))

648. „Nie pamiętam już swoich słów, ale przypominam sobie dokładnie swą intencję: chciałem go tymi słowami uspokoić“. Co mi to wspomnienie *pokazuje*; co przywodzi mi na myśl? A niechby nie dawało nic prócz podsunęcia mi owych słów! I może także dalszych, jeszcze dokładniej odmalowujących sytuację. — („Nie pamiętam już swoich słów, ale dobrze pamiętam ich ducha“.)

649. „Czy wobec tego ten, kto nie zna żadnego języka, nie może mieć niektórych wspomnień?“ Oczywiście — nie może mieć wspomnień językowych, językowych życzeń lub obaw itd. A wspomnienia (itd.) w języku nie są przecież tylko bladymi podobiznami *właściwych* przeżyć; bo czyż język sam nie jest przeżyciem?

650. O psie mówimy, iż boi się, że pan go uderzy; nie mówimy jednak, iż boi się, że go pan uderzy jutro. Dlaczego?

651. „Przypominam sobie, że miałem wówczas ochotę zostać dłużej“. — Jaki obraz tego pragnienia masz tu przed oczami? Żaden. To, co widzę przed sobą we wspomnieniu, nie pozwala nic wnosić o mych uczuciach. A jednak pamiętam całkiem dokładnie, że występowały.

652. „Zmierzył go wrogim spojrzeniem i rzekł ...“ Dla czytelnika opowieści jest to zrozumiałe; w duszy jego nie rodzą się żadne wątpliwości. A ty powiesz: „Owszem, domyśla się on znaczenia, odgaduje je“. — Na ogół: nie.

Na ogół nie musi się niczego domyślać, niczego odgadywać. — Jest jednak również możliwe, że i wrogie spojrzenie, i owe słowa okażą się potem udawaniem; albo że czytelnik pozostanie w niepewności czy są udawane, czy nie są; i że faktycznie będzie próbował odgadnąć jakąś ich możliwą interpretację. — Ale wtedy odgaduje on przede wszystkim pewien kontekst. Mówi sobie np.: ci dwaj zachowują się jak wrogowie, a naprawdę są przyjaciółmi itd., itd.

((„Chcąc to zdanie zrozumieć, musisz sobie do niego wyobrazić jego duchowy sens, odpowiednie stany psychiczne“..))

653. Wyobraź sobie taki przypadek: Mówię komuś, że szedłem drogą według sporządzonego uprzednio planu. Potem pokazuję mu ten plan składający się z kresek na papierze; ale nie potrafię wyjaśnić, dlaczego kreski te stanowią plan mej wędrówki, nie potrafię podać żadnej reguły, która pozwalałaby ów plan zinterpretować. Mimo to szedłem według tego rysunku z wszelkimi charakterystycznymi przejawami czytania mapy. Rysunek taki mógłbym nazwać planem 'prywatnym', a opisane tu zjawiska — „postępowaniem według prywatnego planu“. (Zwrot ten, rzecz jasna, mógłby bardzo łatwo zostać źle zrozumiany.)

Czy mogę teraz rzec: „To, iż chciałem wówczas tak a tak postąpić, odczytuję jak gdyby z jakiegoś planu, choć żadnego planu nie ma“? Nie znaczy to jednak nic innego niż: *Sklonny jestem teraz rzec*: „Zamiar, by tak postąpić, odczytuję ze stanów psychicznych, które sobie przypominam“.

654. Nasz błąd polega na tym, iż szukamy wyjaśnień tam, gdzie fakty należałoby traktować jako 'zjawiska

pierwotne'. Czyli tam, gdzie należałoby rzec: w taką grę językową się tu gra.

655. Nie chodzi o wyjaśnienie gry językowej za pomocą naszych przeżyć, lecz o jej skonstatowanie.

656. *Po co mówię komuś, że miałem przedtem takie a takie życzenie? — Spójrz na grę językową jako na rzecz pierwotną! A na odczucia (itd.) jako na sposób ujmowania gry, jako na pewną jej interpretację!*

Można by spytać: Jak ludzie doszli w ogóle do tego, by formułować wypowiedzi językowe, które nazywamy „komunikowaniem minionego życzenia“ albo minionej intencji?

657. Przypuśćmy, że wypowiedź taka przyjmuje zawsze postać: „Rzekłem sobie: gdybym tak mógł zostać dłużej!“. Celem takiej informacji mogłoby być zaznajomienie kogoś z moimi reakcjami. (Porównaj gramatykę zwrotów „mieć na myśli“ i „vouloir dire“.)*

658. Wyobraź sobie, że intencję człowieka wyrażaliśmy zawsze tak: „Rzekł niejako do siebie: 'Chcę ...'“. To jest nasz obraz. A teraz chciałbym jeszcze wiedzieć, jak używamy zwrotu „rzec niejako coś do siebie“? Gdyż nie znaczy on: rzec coś do siebie.

659. Czemu oprócz tego, co zrobiłem, chcę mu jeszcze przekazać intencję? — Nie dlatego, że intencja też była czymś, co wtedy zaszło. Lecz dlatego, że chcę mu zakomunikować o *sobie* coś, co wykracza poza to, co wtedy zaszło.

Otwieram mu swe wnętrze mówiąc, co chciałem zrobić. — Jednakże nie na podstawie samo-observacji, lecz w drodze reakcji (można by to też nazwać intuicją).

* *Vouloir dire* odpowiada w jęz. francuskim zwrotowi „mieć na myśli“.

660. Gramatyka zwrotu: „Chciałem wtedy rzec...” jest pokrewna gramatyce zwrotu: „Mógłbym być wtedy kontynuować”.

Raz przypominam sobie intencję, a raz rozumienie.

661. Przypominam sobie, że miałem *jego* na myśli. Czy przypominam sobie jakiś proces, czy jakiś stan? — Kiedy się zaczął; jaki miał przebieg; itd.?

662. W nieco tylko odmiennej sytuacji, zamiast milcząc kiwnąć palcem, rzekłbym komuś: „Powiedz panu N., żeby do mnie przyszedł”. Można zatem powiedzieć, że słowa: „Chciałem, żeby N. do mnie przyszedł” opisują mój ówczesny stan psychiczny, a z drugiej strony powiedzieć tego *nie* można.

663. Gdy mówię „*jego* mam na myśli”, to mogę mieć oczywiście przed oczami jakiś obraz, np. obraz tego, jak mu się przypatrywałem itd.; ale obraz ten jest tylko niejako ilustracją opowiadania. Z samej ilustracji nie da się na ogół nic odczytać; dopiero znając opowiadanie wiemy, o co chodzi w obrazie.

664. W użyciu słowa można by odróżnić gramatykę 'powierzchniową' od 'głębokiej'. Tym, co bezpośrednio przyswajamy sobie ze sposobu użycia słowa, jest jego użycie w *konstrukcji zdaniowej*: ta część sposobu użycia, którą — by tak rzec — da się uchwycić uchem. — I porównaj teraz np. gramatykę głęboką słowa „rozumieć” z tym, co można sądzić po jego gramatyce powierzchniowej. Nic dziwnego, że trudno się tu rozeznaczyć.

665. Wyobraź sobie, że ktoś z wyrazem bólu na twarzy wskazuje swój policzek i mówi „abrakadabra!”. — Pytamy: „Co przez to rozumiesz?“, a on na to: „Rozumiem przez to ból zęba”. — Pomyślisz sobie zaraz: Jakżeż można przez to słowo 'rozumieć ból zęba'? Albo: co by to *znaczyło*: rozumieć przez to słowo ból? A jednak — w in-

nym kontekście — twierdziłbyś, że duchowa czynność *rozumienia* tego a tego przez to a to jest właśnie w użyciu języka rzeczą najważniejszą.

Ale jak to: czy nie mogę powiedzieć, że: „Przez 'abakadabra' rozumiem ból zęba“? Owszem; tylko że jest to definicja, a nie opis tego, co dzieje się we mnie, gdy wymawiam to słowo.

666. Wyobraź sobie, że masz bóle, a jednocześnie słyszysz, jak obok stroją fortepian. Powiadasz: „To się zaraz skończy“. Jest chyba różnica, czy masz wtedy na myśli ból, czy strojenie fortepianu! — Zapewne, tylko na czym ona polega? Przyznaję: w wielu wypadkach danemu rozumieniu odpowiadać będzie kierunek uwagi, często też jakieś spojrzenie, jakiś gest, a także przymknięcie oczu, które można by nazwać „spojrzeniem-do-wewnątrz“.

667. Wyobraź sobie, że ktoś symuluje ból i mówi: „To zaraz ustąpi“. Czy nie można powiedzieć, że ma on na myśli ból? A jednak nie skupia uwagi na żadnym bólu. — A jeśli na koniec powiadam: „Już przestało“?

668. Czy nie można kłamać w taki sposób, że mówiąc „To się zaraz skończy“, rozumiemy przez to ból — a na pytanie „Co przez to rozumiesz?“ odpowiadamy: „Hałas w sąsiednim pokoju“? W takich wypadkach mówi się np. coś takiego: „Chciałem odpowiedzieć ..., ale się rozmyśliłem i odpowiedziałem ...“.

669. Podczas mówienia można odnosić się do jakiejś rzeczy wskazując ją. Wskazywanie jest wtedy częścią gry językowej. Później zaś zdaje się nam, że o doznaniach mówimy dzięki temu, że mówiąc zwracamy na nie swą uwagę. Gdzież tu analogia? Najwidoczniej polega ona na tym, że *patrzeniem* i *nasłuchiwaniem* można coś wskazywać.

Bywa jednakże i tak, że *wskazanie* przedmiotu, o którym

mowa, może być w pewnych okolicznościach dla gry językowej — dla myśli — całkiem nieistotne.

670. Wyobraź sobie, że telefonując do kogoś mówisz mu: „Ten stół jest za wysoki“, wskazujesz przy tym ów stół palcem. Jaką rolę gra tu wskazywanie? Czy można rzec: wskazując ów stół, mam go właśnie *na myśli*? Po co to wskazywanie, i te słowa, i cokolwiek co mogłoby jeszcze im towarzyszyć?

671. Na co wskazuję zatem wewnętrzną czynnością nasłuchiwania? Na dźwięk, który dochodzi do mych uszu oraz na ciszę, gdy nie słyszę *nic*?

Nasłuchiwanie *szuka* niejako wrażenia słuchowego; nie może zatem go wskazywać, lecz tylko *miejsce*, w którym go poszukuje.

672. Jeżeli postawę receptywną nazwiemy 'wskazywaniem' czegoś — to w każdym razie nie wrażenia, jakiego dzięki niej doznajemy.

673. Postawa psychiczna nie 'towarzyszy' słowu w tym sensie, w jakim towarzyszy mu gest. (W jakim komuś, kto podróżuje samotnie, towarzyszą jednak moje życzenia; i w jakim puste może być pomieszczenie, choć jest zalane światłem.)

674. Czy mówimy np.: „Właściwie nie miałem teraz na myśli swego bólu; zwracałem na niego zbyt mało uwagi“? A czy zadajemy sobie pytanie: „Co też teraz rozumiałem przez to słowo? Moja uwaga była podzielona między ból i hałas —“?

675. „Powiedz mi, co się w tobie działo, gdy wymawiałeś słowa ...?“ — Odpowiedzią nie jest tu: „Miałem na myśli ...“!

676. Informacji: „Rozumiałem przez owo słowo *to*“ używa się inaczej, niż informacji o jakimś stanie psychicznego pobudzenia.

677. A z drugiej strony: „Czy kląć przedtem, naprawdę tak myślałeś?“. Znaczy to mniej więcej: „Czy byłeś wtedy naprawdę zły?“. — Odpowiedzieć można tu na podstawie introspekcji, co często będzie wyglądało tak: „Nie brałem tego zbyt serio“, „Było to pomyślane pół żartem“ itd. Występują tu różnice stopnia.

Ale mówi się też: „Przy tych słowach myślałem po trosze o nim“.

678. Na czym to polega, że ma się coś na myśli (ból lub strojenie fortepianu)? Brak tu odpowiedzi — bo odpowiedzi, które się nam zrazu nasuwają, nic nie są warte. — „A jednak miałem wtedy *na myśli* to, a nie tamto“. — Cóż, powtórzyłeś tylko z naciskiem zdanie, któremu nikt przecież nie przeczył.

679. „Czy możesz wątpić, że *to* miałeś na myśli?“ — Nie, ale nie mogę też być tego pewny, nie mogę tego wiedzieć.

680. Gdy mi mówisz, że kląć miałeś na myśli pana N., to nie obchodzi mnie, czy patrzyłeś wtedy na jego obraz, czy też go sobie wyobrażałeś, albo czy wymawiałeś jego nazwisko itd. Wnioski z owego faktu, które mnie interesują, nie mają z tym wszystkim nic wspólnego. Chociaż z drugiej strony ktoś mógłby mi oświadczyć, że przekleństwo jest tylko wtedy *skuteczne*, gdy wyraźnie przedstawimy sobie danego człowieka albo gdy głośno wymówimy jego imię. Nie powiedziałyby się jednak: „Rzecz w tym, w jaki sposób przeklinający ma swą ofiarę *na myśli*“.

681. Nie będziemy też, rzecz jasna, pytali: „Czy jesteś pewny, że *jego* przekląłeś; że związek z nim został ustanowiony?“.

Skoro zaś związku tego można być tak pewnym, to chyba bardzo łatwo go ustanowić?! Skoro można wiedzieć, że nie chybia się celu. — Czy mogłoby się zdarzyć,

że chcąc pisać do *kogoś*, piszę faktycznie do kogoś innego? Jak mogłoby do tego dojść?

682. „Powiedziałeś: 'To się zaraz skończy'. — Czy myślałeś o hałasie czy o swoim bólu?“ Jeżeli pytany odpowie: „Myślałem o strojeniu fortepianu“ — to czy konstatuje on wtedy zachodzenie takiego związku, czy też słowami tymi dopiero go ustanawia? — Czy nie można by powiedzieć, że *jedno i drugie*? Jeśli to, co rzekł, było prawdą, to czyż związek ów nie istniał już? A mimo to, czyż nie stwarza zarazem takiego, który nie istniał?

683. Rysuję głowę. Pytasz: „Kogo to ma wyobrażać?“. — Ja: „To ma być N.“. — Ty: „Ale to wcale do niego niepodobne; już prędzej do pana M.“. — Czy mówiąc, że rysunek wyobraża N-a, stwarzałem związek, czy tylko o nim informowałem? Jakiż więc związek tu zachodził?

684. Co da się powiedzieć na rzecz poglądu, że słowa moje opisują związek, który już zachodzi? Odnoszą się one do wielu spraw, które nie pojawiły się dopiero wraz z nimi. Mówią np., że gdyby mnie wówczas spytano, to *bylbym* udzielił określonej odpowiedzi. Chociaż jest to tylko tryb warunkowy, to jednak mówi przecież coś o przeszłości.

685. „Szukaj pana A.“ nie znaczy: „Szukaj pana B.“; ale wykonując te dwa rozkazy mogę robić dokładnie to samo.

Powiedzieć, że musi się wtedy dziać coś innego, byłoby podobne do powiedzenia: zdania „Dzisiaj są moje urodziny“ i „Moje urodziny są 26 kwietnia“ muszą odnosić się do różnych dni, bo sens ich nie jest jednakowy.

686. „Miałem oczywiście na myśli pana B.; o panu A. nawet nie pomyślałem!“

„Chciałem, by B. przyszedł do mnie, ażeby ...“ — To wszystko wskazuje na jakiś szerszy kontekst.

687. Zamiast: „Miałem go na myśli“ można niekiedy powiedzieć: „Myślałem o nim“; czasem też: „Tak, o nim mówiliśmy“. A więc zastanów się, na czym 'mówienie o nim' polega!

688. Czasem można powiedzieć: „Mówiąc miałem poczucie, że mówię to *tobie*“. Jednakże nie powiedziałbym tego rozmawiając właśnie z tobą.

689. „Myślę o panu N.“. „Mówię o panu N.“.

W jaki sposób o nim mówię? Powiadam np.: „Muszę dziś odwiedzić pana N.“. — Ależ to nie wystarcza! Przecież przez „N-a“ mógłbym rozumieć różne inne osoby noszące to nazwisko. — „Zatem między moją mową a N-em musi zachodzić jeszcze jakiś inny związek, bo inaczej nie miałbym na myśli *właśnie* JEGO“.

Owszem, zachodzi. Tylko nie taki, jaki sobie wyobrażasz; mianowicie przez jakiś duchowy *mechanizm*.

(Porównajmy „mieć go na myśli“ z „do niego mierzyć“.)

690. Cóż jednak, gdy zrobiwszy jakąś na pozór niewinną uwagę zerkam na kogoś ukradkiem; innym zaś razem patrząc w ziemię mówię otwarcie o kimś obecnym i wymieniam przy tym jego nazwisko — czy używszy jego nazwiska naprawdę myślę *właśnie* o nim?

691. Gdy rysuję w pamięci na własny użytek twarz N-a, to można chyba powiedzieć, że w rysunku tym jego mam *na myśli*. Ale o którym ze zjawisk zachodzących podczas rysowania (albo przedtem lub potem) mógłbym powiedzieć, że to ono jest owym 'mieniem na myśli'?

Bo chciałoby się, rzecz jasna, powiedzieć: gdy miał go na myśli, to do niego mierzył. Ale jak robi to ktoś, kto przywołuje pamięcią czyjąś twarz?

To znaczy: jak przywołuje pamięcią JEGO?

Jak go przywołuje?

692. Czy trafne jest powiedzenie: „Podając ci tę regułę miałem przy tym na myśli, że w takim przypadku powinneś ...“? Czy i wtedy, gdy podając ową regułę wcale się o takim przypadku nie pomyślało? Oczywiście, że jest trafne. Po prostu: „Mieć na myśli“ nie znaczy: myśleć o tym. Ale teraz pojawia się kwestia: Jak mamy ocenić, czy ktoś miał to właśnie na myśli? — Kryterium takim byłoby to, że miał np. opanowaną pewną technikę arytmetyczną i algebraiczną, oraz że udzielał komuś drugiemu zwykłej lekcji rozwijania ciągu.

693. „Ucząc kogoś, jak rozwijać ciąg ..., mam przecież na myśli, że na setnym miejscu powinien napisać ...“ — Całkiem słusznie: to właśnie masz na myśli. I najwidoczniej nawet o tym nie myśląc. Widzisz tutaj, jak odmienna od gramatyki czasownika „myśleć“ jest gramatyka zwrotu „mieć na myśli“. I nic błędniejszego, niż uznać „mienie czegoś na myśli“ za pewną czynność duchową! To znaczy, jeżeli nie zmierza się właśnie do tego, by wprowadzić zamęt. (Bo można by też mówić o czynności masła, które rośnie w cenie; a jeśli nie stwarza się przez to żadnych problemów, to nie ma w tym nic złego.)

CZEŚĆ DRUGA

I

Można sobie wyobrazić zwierzę jako rozwścieczone, wylęknione, smutne, wesołe, przestraszone. A pełne nadziei? Dlaczegoż nie?

Pies myśli, że jego pan jest u drzwi. A czy może też myśleć, że jego pan przyjdzie pojutrze? — *Czego* pies tutaj nie może? — Jak zatem ja to robię? — Cóż mam tu odpowiedzieć?

Czy nadzieję może mieć tylko ten, kto umie mówić? Tylko ten, kto opanował użycie pewnego języka. To znaczy: zjawiska nadziei są modyfikacjami owego skomplikowanego sposobu życia. (Gdy jakieś pojęcie odnosi się do charakteru pisma, to nie stosuje się ono do istot niepiszących.)

„Zmartwienie“ opisuje nam pewien wzór, powracający w różnych wariantach w dywanie życia. Gdyby u kogoś fizyczny wyraz radości i zgryzoty zmieniał się np. z tykaniem zegara, to nie mielibyśmy tutaj ani charakterystycznego wzoru radości, ani zgryzoty.

„Czuł przez sekundę gwałtowny ból“. — Dlaczego brzmi dziwnie: „Czuł przez sekundę głębokie zmartwienie“? Czy tylko dlatego, że się to tak rzadko zdarza?

Czyż nie czujesz *teraz* zmartwienia? („Czyż nie grasz *teraz* w szachy?“) Odpowiedź może być twierdząca, ale pojęcie zmartwienia nie upodobni się przez to do pojęcia doznania. — Pytanie to zostało właściwie zadane w sensie czasowym i osobistym; nie zaś w logicznym, w którym chcielibyśmy je zadać.

„Wiesz: ja się boję“.

„Wiesz: to mnie przeraża“. —

Można to powiedzieć także w tonie *uśmiechu*.

Czy chcesz powiedzieć, że on tego nie czuje?! A skąd by to *wiedział*? — Jeżeli jest to nawet jakaś informacja, to nie dowiadyuje się on o tym ze swych doznań.

Albowiem wyobraź sobie owe doznania jako wywołane *gestami* przerażenia: przecież słowa: „To mnie przeraża“ są też takim gestem; gdy wymawiając je słyszę je i czuję, to należy to właśnie do owych doznań. Dlaczego więc gest bezsłowny miałby być uzasadnieniem gestu słownego?

II

Słowami: „Kiedy usłyszałem to słowo, znaczyło ono dla mnie ...“ nawiązuje on do pewnej *chwili* w czasie oraz do pewnego *sposobu użycia słowa*. (Tym, czego nie rozumiemy, jest właśnie owa kombinacja.)

A zwrot: „Chciałem wtedy rzec ...“ odnosi się do pewnej *chwili* i do pewnego *działania*.

Mówię tu o istotnych *odniesieniach* wypowiedzi po to, by wyodrębnić je spośród innych swoistości naszej mowy. Istotne zaś są dla wypowiedzi te odniesienia, które skłaniałyby nas do tego, by jakiś skądinąd obcy nam sposób wyrażania się przekładać na tę właśnie przyjętą u nas formę.

Kto nie potrafiłby rzec: wyraz „lecz“ może być i czasownikiem, i spójnikiem; albo kto nie potrafiłby budować zdań, w których wyraz jest raz jednym, raz drugim — ten nie poradziłby sobie z prostymi ćwiczeniami szkolnymi. Ale nikt nie żąda od ucznia, aby poza kontekstem *ujmował* to słowo tak lub inaczej; albo żeby nas informował, jak je ujmuje.

Słowa: „Róża jest czerwona“ są bezsensowne, gdy słówko „jest“ znaczy tyle co „równa się“. — Czy znaczy to, że gdy wypowiadasz to zdanie rozumiejąc „jest“ jako znak równości, to sens ci się rozpada?

Bierzemy jakieś zdanie i objaśniamy komuś znaczenie każdego wyrazu; dowiaduje się on stąd, jak stosuje się

owe wyrazy, a więc i to zdanie. Gdyby wziąć zamiast zdania bezsensowną serię wyrazów, to nie dowiedziałaby się, jak ją stosować. Gdy słówko „jest“ objaśnimy komuś jako znak równości, to nie dowie się on, jak używać zdania „róża jest czerwona“.

A jednak i w tym 'rozpadaniu się sensu' jest coś słusznego. Pokazuje to przykład: Można by komuś powiedzieć: Chcąc wymówić z należywym wyrazem wykrzyknik „O, la la!“, nie powinienes myśleć o lalkach!

Przeżycie znaczenia i przeżycie wyobrażenia. „Tu i tam coś *przeżywamy*“ — chciałoby się rzec — „tyle że coś innego. Inna treść jawi się naszej świadomości, staje przed nią“. — Co jest treścią w przeżyciu wyobrażenia? Odpowiedzią będzie obraz lub opis. A co stanowi treść w przeżyciu znaczenia? Nie wiem, co na to odpowiedzieć. — Jeżeli wypowiedź powyższa ma jakiś sens, to tylko ten, że te dwa pojęcia mają się do siebie tak jak pojęcie 'czerwieni' do pojęcia 'błękitu'; a to nie jest prawda.

Czy rozumienie znaczenia można przetrzymywać, niczym obraz w wyobraźni? Czy gdy wpadnie mi nagle do głowy jakieś znaczenie słowa — to czy może też ono pozostać dłużej w mojej świadomości?

„Cały plan stanął mi od razu przed oczyma, i trwał tak przez pięć minut“. Czemu brzmi to dziwnie? Zdawałoby się, że to, co nagle rozbłysło, i to, co potem trwało, nie mogło być tym samym.

Wykrzyknąłem: „Teraz mam!“ — Było to jak nagłe drgnięcie: potem mogłem przedstawić plan w szczegółach. Cóż miałoby tu trwać? Może jakiś obraz. Ale „Teraz mam“ nie znaczyło, że mam jakiś obraz.

Komu przyszło na myśl pewne znaczenie, którego potem nie *zapomniał*, ten potrafi odtąd używać słowa w taki a taki sposób.

Komu przyszło na myśl znaczenie, ten je odtąd *zna*, a przyjście na myśl było owej znajomości początkiem. Jak więc może być podobne do przeżycia wyobrażenia?

Mówiąc „pan Tatar to nie Tatar“, rozumiem pierwsze „Tatar“ jako nazwisko, a drugie jako nazwę ogólną. Czy więc przy pierwszym „Tatar“ musiało zajść w moim umyśle coś innego niż przy drugim? (Chyba że powtarzałem za kimś 'jak papuga'.) — Spróbuj rozumieć pierwsze „Tatar“ jako nazwę ogólną, a drugie jako nazwisko! — Jak to zrobić? Gdy *ja* to robię, mrużę z wysiłku oczy, próbując przy każdym słowie przedstawić sobie właściwe znaczenie. — A czy przy zwykłym użyciu słów też przedstawiam sobie w ten sposób ich znaczenie?

Gdy zdanie owo wymawiam ze zamienionymi znaczeniami, to jego sens rozpada mi się. — Ale *mnie* się on rozpada, nie zaś temu, komu tę informację przekazuję. Cóż więc to szkodzi? — „Ale przy zwykłym wypowiedaniu zdania zachodzi jednak jeszcze coś *innego*“. — Tak, ale *nie* 'przedstawianie sobie znaczenia'.

III

Co sprawia, że moje wyobrażenie X-a jest wyobrażeniem X-a?

Nie sprawia tego podobieństwo obrazu.

Pytanie, które pojawia się wobec wyobrażenia, pojawia się też wobec wypowiedzi: „Mam go teraz przed oczami jak żywego“. Co sprawia, że wypowiedź ta jest wypowiedzią o *nim*? — Nic, co by tkwiło w niej samej, albo co byłoby z nią jednoczesne (co by 'za nią stało'). Jeżeli chcesz wiedzieć, kogo miał na myśli, spytaj go!

(Może się jednak zdarzyć, że pojawia mi się w myśli pewna twarz, i że potrafiłbym ją nawet narysować, a mimo to nie wiem, do kogo ona należy, gdzie ją już widziałem.)

A gdyby ktoś wyobrażając coś sobie — albo zamiast wyobrażania — rysował; chociażby tylko palcem w powietrzu. (Można by to nazwać „wyobrażeniem motorycznym“.) Można by wtedy spytać: „Kogo to przedstawia?“. A rozstrzygałaby jego odpowiedź. — Byłoby to zupełnie jak przy opisie słownym, który też przecież może wystąpić *zamiast* wyobrażenia.

IV

„Sądzę, że on cierpi“. — Czy *sądzę* też, że nie jest automatem?

Tylko bardzo niechętnie wypowiedziałbym to słowo w obu tych kontekstach.

(A może jest *tak*: sądzę, że cierpi; pewny jestem, że nie jest automatem? Nonsens!)

Wyobraź sobie, że mówię o przyjacielu: „On nie jest automatem“. — O czym się tu informuje, i kogo? Czy *człowieka*, który spotyka się z nim w zwykłych okolicznościach? O czym *mogłoby* go to informować? (Chyba najwyżej o tym, że tamten zachowuje się zawsze po ludzku, a nie jak maszyna.)

„Sądzę, że on nie jest automatem“ — samo to zdanie nie ma jeszcze żadnego sensu.

Moja postawa wobec niego jest postawą wobec duszy. Nie *uwazam*, że on ma duszę.

Religia uczy, że dusza może istnieć, choć ciało się rozpadło. Czy rozumiem, czego ona uczy? — Naturalnie, że rozumiem — mogę tu sobie niejedno wyobrazić. Malowano nawet obrazy tych rzeczy. I czemu taki obraz miałby być tylko niedoskonałą reprodukcją wypowiedzianej myśli? Czemu nie miałby spełniać *takiej samej* roli, jaką pełni mówiony tekst? A rzecz przecież do tej roli się sprowadza.

Jeżeli może narzucać się nam obraz 'myśli w głowie', to czemu nie tym bardziej obraz 'myśli w duszy'?

Najlepszym obrazem duszy ludzkiej jest ciało ludzkie.

A jak wygląda sprawa z takim oto zwrotem: „Gdy mówiłeś, to w sercu swym rozumiałem to“? Przy czym wskazuje się na serce. Może nie *traktujemy serio* tego gestu?! Oczywiście, że *traktujemy go serio*. A czy zdajemy sobie może sprawę, że posługujemy się *tylko* pewnym obrazem? Na pewno nie. — Nie jest to obraz dowolnie przez nas wybrany, nie jest to też przenośnia, a jednak jest to zwrot obrazowy.

V

Wyobraź sobie, że obserwujemy ruch pewnego punktu (np. punktu świetlnego na ekranie). Z zachowania się tego punktu można wysnuwać różne ważne wnioski. A jak rozmaite rzeczy mogą tu być obserwowane! — Tor punktu i niektóre z jego parametrów (np. amplituda i długość fali), dalej prędkość i prawo jej zmienności, ilość — albo położenie — miejsc, w których tor raptownie się zmienia, krzywizna toru w tych miejscach i wiele innych. — Każda z tych *właściwości* zachowania się punktu mogłaby być jedyną, jaka nas interesuje. W ruchu tym mogłoby nam być obojętne np. wszystko prócz ilości pętli na torze w danym czasie. — A gdy interesuje nas nie tylko *jedna* z tych właściwości, lecz kilka, to każda z nich może pouczać nas o czymś zupełnie innym. I tak właśnie jest z zachowaniem człowieka oraz z rozmaitymi obserwowanymi przez nas charakterystykami tego zachowania.

A więc psychologia nie zajmuje się duszą, lecz zachowaniem?

Co rejestruje psycholog? — Co obserwuje? Czyż nie zachowanie ludzi, a zwłaszcza ich wypowiedzi? *Te* zaś nie dotyczą zachowania.

„Zauważyłem, że był w złym nastroju“. Czy jest to informacja o zachowaniu, czy o stanie ducha? („Niebo wygląda groźnie“: czy chodzi tu o teraźniejszość, czy o przyszłość?) O jedno i o drugie; ale nie równorzędnie obok siebie, lecz o jedno poprzez drugie.

Lekarz pyta: „Jak on się czuje?“. Pielęgniarka odpowiada: „Jęczy“. Informacja o zachowaniu. Czy jednak musi się dla nich obojga pojawiać w ogóle kwestia, czy jęk ów jest naprawdę szczery, czy naprawdę coś wyraża? Czy nie mogą np. wnioskować: „Skoro jęczy, to trzeba mu dać jeszcze jeden proszek przeciwbólowy“, nie przemilczając przy tym żadnego ogniwa pośredniego? Czy rzecz się sprowadza do roli, jaką pełni opis zachowania?

„Ale wtedy przyjmują oni milcząco pewne założenie“. Wobec tego przebieg naszej gry językowej opiera się zawsze na jakimś milczącym założeniu.

Opisuję pewien eksperyment psychologiczny: aparaturę, pytania eksperymentatora, działania i odpowiedzi osoby badanej. — Następnie oświadczam, że jest to scena z jakiejś sztuki teatralnej. — Wszystko się teraz zmieniło. Powiedzą nam: Gdyby ten eksperyment był opisany w taki sposób w podręczniku psychologii, to opis zachowania rozumielibyśmy jako wyraz psychiki, gdyż *zakładamy* wtedy, że osoba badana nie kpi z nas, nie wyuczyła się odpowiedzi na pamięć i tak dalej. — Przyjmujemy więc pewne założenie?

Czy rzeczywiście tak byśmy się wyrazili: „Zakładam oczywiście, że ...“? — A jeżeli nie, to czy dlatego, że drugi już to wie?

Czy założenie nie pojawia się tam, gdzie pojawia się jakaś wątpliwość? A wątpliwości może w ogóle nie być. Wątpliwości mają swój kres.

Jest tak samo, jak w przypadku stosunku: przedmiot fizyczny i wrażenia zmysłowe. Mamy dwie gry językowe, a związki między nimi są nader skomplikowane. — Chcąc ująć te związki w *prostą* formułę schodzimy na manowce.

VI

Wyobraź sobie, że ktoś powiada: każde dobrze znane słowo — np. w jakiejś książce — otoczone jest w naszym umyśle 'aurą' czy mgiełką zaznaczających się już lekko zastosowań. — Tak, jakby w jakimś malowidle każda z postaci otoczona była lekko zaznaczonymi scenami — niejako z innego wymiaru — w których widzimy je w innych układach. — Potraktujmy ten pomysł serio! — Widzimy wówczas, że nie jest on w stanie wyjaśnić *intencji*.

Jeżeli bowiem jest tak, że podczas mówienia albo słuchania możliwe użycia słów jawią się nam już niejako w półtonach — to dotyczy to jedynie *nas*. Tymczasem porozumiewamy się z innymi nie wiedząc, czy i oni mają te przeżycia.

Cóż byśmy odpowiedzieli, gdyby nas ktoś powiadomił, że u *niego* rozumienie jest pewnym zjawiskiem wewnętrznym? — A gdyby rzekł, że umiejętność gry w szachy jest u niego pewnym zjawiskiem wewnętrznym? — Odpowiedzielibyśmy, że chcąc wiedzieć, czy umie grać w szachy, absolutnie nie interesujemy się tym, co się w nim dzieje. — Gdyby zaś odrzekł, że jednak się tym interesujemy — mianowicie tym, czy umie grać w szachy — to winniśmy zwrócić mu uwagę na kryteria, które świadczą o tej umiejętności, a z drugiej strony na kryteria 'stanów wewnętrznych'.

Doznanie nie byłoby umiejętnością nawet wtedy, gdyby ktoś posiadał umiejętność tylko wówczas, i tylko tak długo, jak długo ma owo doznanie.

Przeżycia przy słyszeniu lub wypowiedaniu słowa nie są znaczeniem, a sens zdania nie jest kompleksem takich przeżyć. — (W jaki sposób sens zdania: „Dotąd go jeszcze nie spotkałem“ miałyby się składać ze znaczeń tych wyrazów?) Zdanie składa się ze słów, i to wystarczy.

W różnych kontekstach słowo miewa różny charakter, ale zawsze — chciałoby się rzec — ma ono jednak *jakiś* charakter, jakąś twarz. Słowo patrzy na nas. — Ale *namalowana* twarz też na nas patrzy.

Czy jesteś pewny, że istnieje jakieś *jedno* poczucie odpowiadające słówku 'jeżeli'*¹, a nie np. kilka? Czy próbowałeś wymówić to słowo w bardzo różnych kontekstach? Np. gdy spoczywa na nim główny akcent zdania i gdy spoczywa on na słowie sąsiednim?

Wyobraź sobie, że spotykamy człowieka, który na temat swego sposobu odczuwania słów mówi nam, że przez niego wyrazy „jeżeli“ i „ale“ odczuwane są *tak samo*. — Czy wolno nam mu nie wierzyć? Być może, zdziwiłoby nas to. Chciałoby się rzec: „On nie gra wcale w naszą grę“, albo też: „To jest jakiś inny typ człowieka“.

Czy nie sądzilibyśmy, że człowiek ów rozumie słowa „jeżeli“ i „ale“ tak jak my, skoro ich tak jak my *używa*?

Gdy poczucie 'jeżeli' traktujemy jako sam przez się zrozumiały korelat znaczenia, to oceniamy niewłaściwie jego interes psychologiczny. Poczucie to trzeba rozpat-

* Por. W. James, *Principles of Psychology*, cyt. wyd., rozdział IX, *The Stream of Thought*, s. 245/246, gdzie mówiąc o „poczuciach związku“ (*feelings of relation*) James wymienia między innymi „poczucie jeżeli“ i „poczucie ale“.

rywać w innym kontekście — w kontekście tych swoistych okoliczności, w jakich się ono pojawia.

Czy nie wymieniając słówka „jeżeli“ nie mamy nigdy owego poczucia? Byłoby co najmniej dziwne, gdyby tylko ta właśnie przyczyna je wywoływała. I to dotyczy 'atmosfery' słowa w ogóle: — czemu uważać za oczywiste, że tylko *to* słowo ma tę właśnie atmosferę?

Poczucie 'jeżeli' nie jest poczuciem, które towarzyszy słowu „jeżeli“.

Poczucie 'jeżeli' należałoby porównywać z owym szczególnym 'poczuciem', jakie daje nam fraza muzyczna. (Opisuje się je czasem mówiąc: „Tutaj wyprowadza się jak gdyby pewien wniosek“ albo: „Miałoby się ochotę rzec 'a więc ...'“, albo: „Tu mam zawsze ochotę zrobić taki oto gest —“ i robi się go.)

Ale czy można oddzielić to poczucie od frazy? A jednak nie jest nim sama fraza; można jej bowiem słuchać bez tego poczucia.

Czy jest ono czymś w rodzaju 'wyrazu', z jakim fraza jest grana?

Mówimy, że w tym a tym miejscu odczuwamy coś szczególnego. Prześpiewujemy je sobie, wykonując przy tym pewne ruchy, i doznajemy może jakichś szczególnych wrażeń. Ale w innej sytuacji wcale byśmy owych zjawisk towarzyszących — ruchów, doznań — nie rozpoznali. Są całkiem puste — chyba że to właśnie miejsce śpiewamy.

„Śpiewam je z określonym wyrazem“. Wyraz nie jest czymś, co dałoby się od owego miejsca oddzielić. Jest to inne pojęcie. (Inna gra.)

Przeżyciem jest to miejsce, tak zagrane (np. *tak* jak to demonstruję; opis mógłby to jedynie *zaznaczyć*).

Nie dająca się oddzielić od rzeczy atmosfera — nie jest wobec tego żadną atmosferą.

Co jest ściśle ze sobą skojarzone — co skojarzone *zostało* — to zdaje się do siebie pasować. Ale w jaki sposób się to zdaje? W czym się owo pasowanie przejawia? Na przykład w tym: Nie umiemy sobie wyobrazić, by człowiek z takim nazwiskiem, z taką twarzą i charakterem pisma mógł stworzyć nie *te* dzieła, lecz jakieś całkiem inne (np. dzieła innego wielkiego człowieka).

Nie umiemy sobie tego wyobrazić? A czy próbowaliśmy?

Mogłoby być tak: Słyszałem, iż ktoś maluje obraz „Beethoven podczas pisania Dziewiątej Symfonii“. Mógłbym sobie łatwo wyobrazić, co na takim obrazie miałyby być. Cóż jednak, gdyby ktoś zechciał przedstawić, jak wyglądałby Goethe podczas pisania Dziewiątej Symfonii? Nie umiałbym tu sobie wyobrazić niczego, co nie byłoby żenujące i śmieszne.

VII

Ludzie, którzy po przebudzeniu opowiadają nam jakieś zdarzenia (że jakoby tam a tam byli itd.). Uczymy ich potem zwrotu: „śniło mi się“, po którym następuje opowiadanie. Później pytamy ich czasem: „Czy śniło ci się coś dzisiejszej nocy?“ i otrzymujemy odpowiedź twierdzącą bądź przeczącą, raz opowiedzą nam jakiś sen, a raz nie. Oto jest pewna gra językowa. (Przyjąłem tu, że sam nie wiem o snach. Ale nie wiem też poczucia czyjejs niewidzialnej obecności, choć inni je miewają, i choć mogę ich na temat ich doświadczeń wypytywać.)

Czy muszę tu coś zakładać na temat tego, czy ludzi tych nie myli pamięć: czy podczas snu mieli naprawdę owe widziadła, czy może tak im się tylko zdaje po przebudzeniu? Jakież sens ma takie pytanie? — I jaki cel? Czy zadajemy je kiedykolwiek, gdy ktoś opowiada nam swój sen? A jeżeli nie, to czy dlatego, że jesteśmy pewni, iż pamięć go nie myli? (Przypuśćmy, że jest to człowiek o wyjątkowo słabej pamięci —)

Czy znaczy to, że niedorzecznością jest pytać: czy marzenie senne naprawdę występuje podczas snu, czy może jest to zjawisko występujące dopiero po przebudzeniu? Będzie to zależało od zastosowania owego pytania.

Czy powiedzieć: „Wydaje się, że umysł może nadać słowu znaczenie“, nie jest to tak, jak powiedzieć: „Wydaje

się, że atomy C są położone w benzolu na wierzchołkach sześciokąta“? Nic tu się nie wydaje; to jest pewien obraz.

Ewolucja zwierząt wyższych i człowieka, oraz pojawienie się na pewnym jej etapie świadomości. Obraz jest mniej więcej taki: Świat, mimo przenikających go drgań eteru, jest ciemny. Lecz oto pewnego dnia człowiek otwiera swe widzące oko i staje się jasno.

Język nasz opisuje przede wszystkim pewien obraz. Co z tym obrazem mamy zrobić, jak go zastosować, pozostaje w cieniu. A przecież jest jasne, że chcąc zrozumieć sens naszej wypowiedzi, trzeba tamto zbadać. Tymczasem obraz zdaje się zwalniać nas od tej pracy, wskazując już na określone zastosowanie. I tak wyprowadza nas w pole.

VIII

„Moje wrażenia kinestetyczne informują mnie o ruchach i położeniu mych członków“.

Wprawiam swój palec wskazujący w lekki ruch wahadłowy o małej amplitudzie. Ledwo ów ruch wyczuwam albo i wcale nie. Może trochę w czubku palca, jako lekkie napięcie. (W stawie nic.) I to doznanie miałoby informować o ruchu? — Bo ruch ten potrafię dokładnie opisać.

„Jednak musisz to wyczuwać, bo skąd wiedziałbyś (nie patrząc), jak twój palec się porusza?“ Ale „wiedzieć“ znaczy tu tylko: umieć opisać. — Możliwe, że kierunek, z którego dochodzi dźwięk, potrafię wskazać tylko dzięki temu, że na jedno ucho działa on silniej niż na drugie; jednakże w uszach tego nie wyczuwam, choć skutek tego *'wiem'*, z której strony dochodzi dźwięk; np. w tę właśnie stronę spoglądam.

Tak samo jest z pomysłem, że to jakaś cecha doznawanego bólu musi nas informować o jego lokalizacji w ciele, a jakaś cecha wspomnienia — o czasie, z którego ono pochodzi.

Doznanie *może* nas informować o ruchach albo położeniu członków. (Kto nie wiedziałby np., w przeciwieństwie do człowieka normalnego, czy ramię jego jest wyciągnięte, tego mógłby o tym przekonać ostry ból w łokciu.) — Charakter bólu może nas też informować o miejscu kontuzji. (A wyblakłość fotografii — o jej wieku.)

Co stanowi kryterium tego, że wrażenie zmysłowe informuje mnie o kształcie i o barwie przedmiotu?

Jakie wrażenie zmysłowe? No, *to*: opisuję je słowami albo za pomocą obrazu.

A co czujesz, gdy twoje palce są w takim położeniu? — „Jak objaśnić odczucie? Jest to coś niewytłumaczalnego, swoistego“. Ale nauka użycia słów musi być przecież możliwa!

Szukam teraz różnicy gramatycznej.

Pomińmy na razie doznania kinestetyczne! — Chcę opisać komuś pewne odczucie i mówię: „Zrób *tak*, to będziesz je miał“ — przy czym trzymam rękę lub głowę w określonym położeniu. Czy jest to opis odczucia? I kiedy powiemy, że zrozumiał, jakie odczucie miałem na myśli? — Winien je potem *bliżej* opisać. Ale jak taki opis powinien wyglądać?

Powiadam: „Zrób *tak*, to będziesz je miał“. Czy nie może pojawić się tu wątpliwość? Czy nie musi się pojawić, skoro chodzi o odczucia?

To wygląda *tak*; to smakuje *tak*; to w dotyku czuje się *tak*. „*To*“ i „*tak*“ wymagają różnych objaśnień.

Dane 'odczucie' interesuje nas pod pewnym *określonym* względem. Należy do tego np. jego 'stopień', jego 'miejsce', zagłuszalność jednego odczucia przez inne. (Gdy ruch jest bardzo bolesny — tak, iż ból zagłusza w tym miejscu wszystkie słabsze doznania — to czy staje się przez to niepewne, czy ruch ów naprawdę wykonałeś? Czy mogłoby cię to ewentualnie skłonić, by się o tym przekonać naocznie?)

IX

Gdy ktoś obserwuje własne zmartwienie, to jakimi zmysłami je obserwuje? Czy jakimś osobnym zmysłem? Takim, który *czuje* zmartwienie? Czy obserwując zmartwienie czuje je *inaczej*? Jakie więc zmartwienie obserwuje: to, które występuje tylko wtedy, gdy jest obserwowane?

'Obserwacja' nie stwarza przedmiotu obserwowanego. (Jest to konstatacja na temat pojęć.)

Albo: Nie 'obserwuję' *tego*, co skutkiem obserwacji dopiero powstaje. Przedmiotem obserwacji jest coś innego.

Dotknięcie, jeszcze wczoraj bolesne, dziś już bolesne nie jest.

Dziś odczuwam ból tylko wtedy, gdy o nim myślę. (Tzn.: w pewnych okolicznościach.)

Moje zmartwienie nie jest już takie samo: wspomnienie, które jeszcze rok temu było nie do zniesienia, dziś już takie nie jest.

Jest to rezultat pewnej obserwacji.

Kiedy mówimy, że ktoś obserwuje? Z grubsza: Gdy ustawia się w sposób dogodny do odbierania pewnych wrażeń po to, by (np.) opisać, o czym go one informują.

Gdyby wyćwiczono kogoś tak, że na widok czegoś czerwonego wydawałby określony dźwięk, na widok żółtego — inny, i tak dalej przy dalszych kolorach, to nie

opisywałby on jeszcze przez to przedmiotów według ich kolorów. Chociaż mógłby nam w takim opisie pomóc. Opis jest to odwzorowanie jakiegoś rozkładu w pewnej przestrzeni (np. w czasie).

Wzrok mój błądzi po pokoju, naraz pada na przedmiot uderzająco czerwony i powiadam: „Czerwone!” — Nie jest to wcale opis.

Czy słowa: „Boję się” są opisem stanu psychicznego?

Mówię: „Boję się”, a ktoś pyta: „Czy to był krzyk strachu? Czy chcesz mnie powiadomić, jak się czujesz? Czy też jest to refleksja na temat twego obecnego stanu?”. — Czy zawsze mogę udzielić mu jasnej odpowiedzi? Czy nigdy nie potrafiłbym mu jej udzielić?

Można wyobrazić tu sobie różne rzeczy, np.: „Nie, nie! Boję się!”.

„Boję się. Niestety, muszę się do tego przyznać”.

„Nadal trochę się boję, ale już nie tak jak przedtem”.

„W gruncie rzeczy nadal się boję, choć sam przed sobą nie chcę się do tego przyznać”.

„Dręczą mnie różne obawy”.

„Boję się, i to teraz, kiedy powinienem być nieulekły!”

Do każdego z tych zdań należy swoista intonacja, do każdego inny kontekst.

Można wyobrazić sobie ludzi, którzy myśleliby w sposób bardziej konkretny niż my, i którzy używaliby różnych słów tam, gdzie my używamy *jednego*.

Zastanówmy się: „Co właściwie znaczy zwrot 'boję się', do czego w nim zmierzam?”. I nie znajdę tu oczywiście odpowiedzi albo znajdę taką, która mnie nie zadowoli.

Pytanie brzmi: „W jaki kontekst jest on uwikłany?”.

Nie znajdę odpowiedzi, jeżeli na pytanie „Do czego zmierzam?“, „Co przy tym myślę?“ próbuję odpowiedzieć w ten sposób, że powtarzam wyraz strachu, zwracając przy tym na siebie uwagę — niejako obserwując z ukosa swą duszę. Chociaż w konkretnym przypadku mogę oczywiście spytać: „Czemu to powiedziałem, co chciałem tym osiągnąć?“ — i mogę też udzielić odpowiedzi; ale nie na podstawie obserwacji zjawisk, jakie towarzyszą mówieniu. Moja odpowiedź byłaby uzupełnieniem poprzedniej wypowiedzi, jej parafrazą.

Czym jest strach? Co znaczy „bać się“? Gdybym chciał objaśnić za pomocą *jednego* wskazania — to *odegrałbym* strach.

Czy w ten sposób można też przedstawić nadzieję? Raczej nie. A tym bardziej wiarę?

Opis mego stanu psychicznego (np. strachu) jest czymś, co robię w określonym kontekście. (Tak jak tylko w określonym kontekście dane działanie jest eksperymentem.)

Cóż dziwnego, że w różnych grach używam tego samego wyrażenia? A czasem — niejako — i między grami?

Czy zawsze mówię w jakimś ściśle określonym celu? — Czy to, co mówię, jest wobec tego bezsensowne?

Jeżeli w mowie żałobnej pojawia się zwrot: „Opłakujemy naszego ...“, to ma on przecież stanowić wyraz żalu; nie zaś powiadamiać o czymś obecnym. Ale w modlitwie u grobu słowa te mogłyby być swego rodzaju powiademieniem.

Bo problem polega na tym: Krzyk, którego nie można nazwać opisem, i który jest od wszelkiego opisu pierwotniejszy, pełni jednak funkcję opisu życia psychicznego.

Krzyk nie jest opisem. Ale są tu przejścia. Słowa: „Boję się“ mogą mniej lub bardziej zbliżać się do krzyku. Mogą być mu całkiem bliskie, i *całkiem* dalekie.

Nie zawsze przecież powiemy, że ktoś się *skarży*, gdy mówi, że ma bóle. Zatem słowa: „Boli mnie“ mogą być skargą, ale mogą być też czymś innym.

Skoro: „Boję się“ nie zawsze jest — choć czasem bywa — swego rodzaju skargą, to czemuż miałoby być *zawsze* opisem pewnego stanu psychicznego?

X

Jak doszło w ogóle do używania zwrotów takich jak: „Sądzę ...“, czy zauważono tu jakieś zjawisko (sądzenia)?

Czy obserwowano siebie i innych, i odkryto w ten sposób sądzenie?

Paradoks Moore'a można wyrazić tak — zwrotu: „Sądzę, że jest tak a tak“ używa się podobnie jak stwierdzenia: „Jest tak a tak“; ale *supozycja*, iż sądzę, że jest tak a tak, nie jest podobna do supozycji, że jest tak a tak.

Wydaje się wtedy, jakoby stwierdzenie: „Sądzę“ nie było stwierdzeniem tego, co supozycja „sądzę“ suponuje!

Tak samo wypowiedź: „Sądzę, że będzie padać“ ma podobny sens — czyli podobne zastosowanie — do wypowiedzi: „Będzie padać“, ale: „Sądziłem wtedy, że będzie padać“ nie ma sensu podobnego do: „Wtedy padało“.

„Jednakże: 'Sądziłem' musi przecież stwierdzać *to samo* na temat przeszłości, co: 'Sądzę' na temat teraźniejszości!“ — Przecież $\sqrt{-1}$ musi znaczyć to samo dla -1 , co $\sqrt{1}$ dla 1 ! To nie znaczy nic.

„Słowami: 'Sądzę ...' opisuję w gruncie rzeczy stan swego umysłu, ale pośrednio opis ten jest stwierdzeniem stanu rzeczy będącego przedmiotem sądu“. — Tak jak opisuję czasem fotografię, by opisać to, czego jest ona zdjęciem.

Wtedy jednak muszę też być w stanie orzec, czy fotografia ta jest dobrym zdjęciem. Czyli muszę być też w stanie rzec: „Sądzę, że pada, a ponieważ mój sąd jest wiarygodny, więc polegam na nim“. — Sąd mój byłby wówczas swego rodzaju wrażeniem zmysłowym.

Można nie ufać własnym zmysłom, ale nie własnemu sądowi.

Gdyby istniał czasownik o znaczeniu 'mylnie sądzić', to nie miałyby sensownej pierwszej osoby w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego.

Nie uważaj za samo przez się zrozumiałe, lecz za coś nader dziwnego, że czasowniki „sądzić“, „pragnąć“, „chcieć“ posiadają wszystkie te formy gramatyczne, które mają również czasowniki „ciąć“, „żuć“, „bieć“.

Grę językową meldowania można by ująć tak, że meldunek nie informowałby odbiorcy o swym przedmiocie, lecz o meldującym.

Jest tak np. wtedy, gdy nauczyciel egzaminuje ucznia. (Można mierzyć po to, by sprawdzić miarę.)

Przypuśćmy, że jakieś wyrażenie — np.: „Sądzę“ — wprowadziłbym w taki sposób: Należy poprzedzać nim meldunek, gdy celem jego jest dostarczenie informacji o meldującym. (Z wyrażeniem tym nie musi się zatem wiązać żadna niepewność. Zauważmy, że niepewność stwierdzenia można też wyrazić bezosobowo: „Może dziś przyjdzie“. — „Sądzę ..., ale tak nie jest“, to byłaby sprzeczność.

„Sądzę ...“ rzuca światło na mój stan. Z wypowiedzi tej można wysnuwać wnioski co do mego postępowania. A więc mamy tu *podobieństwo* do wyrazu wzruszenia, nastroju itd.

Jeżeli jednak: „Sądzę, że jest tak a tak“ rzuca światło na mój stan, to rzuca je również stwierdzenie: „Jest tak a tak“. Albowiem sprawiać tego nie może znak: „Sądzę“; może to co najwyżej zaznaczać.

Język, w którym: „Sądzę, że jest tak a tak“ wyrażałoby się tylko intonacją stwierdzenia: „Jest tak a tak“. Zamiast „On sądzi“ mówiłoby się: „On skłonny jest rzec ...“, a byłaby tam również supozycja (w trybie warunkowym): „Przypuśćmy, że byłbym skłonny itd.“. Nie byłoby natomiast wypowiedzi: „Jestem skłonny rzec“.

W języku takim nie mielibyśmy paradoksu Moore'a; ale zamiast niego mielibyśmy czasownik pozbawiony pewnej formy gramatycznej.

Nie powinno to być dla nas niespodzianką. Pamiętajmy, że wyrażając zamiar, można przepowiadać *własne* przyszłe działania.

Mówię o kimś: „On zdaje się sądzić ...“, a inni mówią to o mnie. Czemu więc nie mówię tak nigdy o sobie — nawet gdy inni *szlusznie* mówią tak o mnie? — Czyżbym siebie nie widział i nie słyszał? — Można tak rzec.

„Przekonanie czujemy w sobie, nie wnosimy o nim z własnych słów czy z ich tonu“. — Prawdą jest: Z własnych słów nie wnosimy o własnych przekonaniach; ani o działaniach, które z nich wypływają.

„Wydaje się, jak gdyby stwierdzenie: 'Sądzę' nie było stwierdzeniem tego, co supozycja suponuje“. — Jestem więc skłonny, by rozejrzeć się za inną kontynuacją czasownika w pierwszej osobie trybu oznajmującego czasu teraźniejszego.

Myślę sobie tak: Sądenie jest pewnym stanem duszy. Trwa on niezależnie od tego, jak dokonuje się jego wyraz

np. w zdaniu. Jest zatem pewną dyspozycją sądzącego. U drugiego człowieka ujawni mi ją jego zachowanie, jego słowa; zarówno wypowiedź: „Sądzę ...“, jak i zwykle stwierdzenie. — A jak jest ze mną? Jak ja sam rozpoznaję własną dyspozycję? — Musiałbym tu przecież tak jak inni zwracać na siebie uwagę, słuchać swoich słów, wysnuwać z nich wnioski!

Wobec własnych słów mam zupełnie inne nastawienie niż ktoś drugi.

Ową kontynuację mógłbym znaleźć, gdyby tylko dało się powiedzieć: „Zdaje się sądzić“.

Wsluchując się w mowę swych ust mógłbym rzec, że przemawia nimi ktoś inny.

„Sądząc ze swej wypowiedzi, *tak* właśnie sądzę“. Cóż, dało by się pomyśleć okoliczności, w których słowa te miałyby sens.

Ktoś mógłby też rzec: „Pada, ale ja tak nie sądzę“ albo: „Zdaje się, że moje Ego tak sądzi, lecz tak nie jest“. Trzeba tu sobie wyobrazić zachowanie wskazujące na to, że dwie istoty przemawiają moimi ustami.

Już w *supozycji* linia biegnie inaczej niż myślisz.

W słowach: „Przypuśćmy, iż sądzę ...“ zakładasz już całą gramatykę słowa „sądzić“, jego zwykle i znane ci użycie. — Nie zakładasz, że dana jest ci jednoznacznie przez jakiś obraz taka sytuacja, do której mógłbyś potem docześć stwierdzenie inne od zwykłego. — Nie wiedziałbyś nawet, co zakładasz (czyli co np. z tego założenia wynika), gdybyś nie był już obeznany z użyciem słowa „sądzić“.

Pomyśl o wyrażeniu: „Powiadam ...“, np. w zwrocie: „Powiadam, że będzie dziś padać“, który stwierdza po

prostu, że: „Będzie ...“. „Powiada, że będzie ...“ potocznie znaczy tyle, co: „Sądzi, że będzie ...“. Jednakże: „Przypuśćmy, że powiadam ...“ *nie* znaczy: Przypuśćmy, że będzie dziś ...

Zbiegają się tu różne pojęcia i biegną przez pewien czas razem. Nie trzeba tylko sądzić, że wszystkie linie są *okręgami*.

Przypatrz się dziwnemu zdaniu: „Mogłoby padać; a nie pada“.

Trzeba się tu wystrzegać mówienia: „Mogłoby padać“ znaczy właściwie: sądzę, że będzie padać. — Czemu to ostatnie nie miałyby, na odwrót, znaczyć pierwszego?

Nie bierz niepewnego stwierdzenia za stwierdzenie niepewności.

XI

Dwa użycia słowa „widzieć“.

Jedno: „Co tam widzisz?“. — „Widzę *to*“ (następuje opis, rysunek, kopia). Drugie: „Widzę w tych dwu twarzach jakieś podobieństwo“ — a ten, kogo o tym powiadam, może widzieć te twarze równie dobrze jak ja.

Ważna jest tu kategoriałna różnica owych dwu 'obiektyw' widzenia.

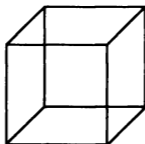
Jeden mógłby te twarze dokładnie narysować; drugi dojrzałby w rysunku podobieństwo, którego tamten nie widział.

Wpatruję się w jakąś twarz i nagle dostrzegam jej podobieństwo do innej. *Widzę*, że się nie zmieniła; a jednak widzę ją inaczej. Przechyćcie takie nazywam „dostrzeżeniem aspektu“.

Jego *przyczyny* interesują psychologa.

Nas interesuje pojęcie oraz jego pozycja wśród pojęć empirycznych.

Można sobie wyobrazić, że w paru miejscach pewnej książki, np. jakiegoś podręcznika, pojawia się ilustracja.

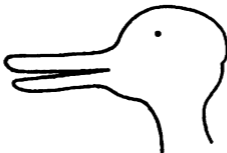


W należącym do niej tekście za każdym razem mowa jest o czymś innym: Raz o bloku szkła, raz o przewróconej, otwartej skrzyni, raz o drucianym szkielecie takiego kształtu, raz o trzech deskach tworzących kąt przestrzenny. Za każdym razem tekst interpretuje ilustrację.

Jednakże ilustrację można też *widzieć* raz jako to, raz jako tamto. — A więc interpretujemy ją i *widzimy* tak, jak ją *interpretujemy*.

Chciałoby się może odpowiedzieć: Opis bezpośredniego doświadczenia — doznania wzrokowego — za pomocą interpretacji jest opisem pośrednim. „Widzę tę figurę jako skrzynię“ znaczy: mam określone doznanie wzrokowe, które — jak uczy doświadczenie — łączy się zawsze bądź z interpretacją figury tej jako skrzyni, bądź z widokiem skrzyni. Gdyby jednak to powiedzenie miało taki sens, to musiałbym o tym wiedzieć. Musiałbym móc mówić o doznaniu bezpośrednio, a nie jedynie pośrednio. (Podobnie jak o czerwieni nie muszę koniecznie mówić jako o kolorze krwi.)

Poniższą figurę, wziętą z Jastrowa¹, będę w swych uwagach nazywać 'kaczko-zającem'. Można ją widzieć jako głowę zająca, a także jako głowę kaczki.



Trzeba tu odróżnić 'stałe widzenie' aspektu od jego 'rozbłyśnięcia'.

¹ *Fact and Fable in Psychology*

Obrazek ten mógł mi być pokazywany, przy czym mogłem nie widzieć w nim niczego poza zającem.

Warto wprowadzić tutaj pojęcie „przedmiotu obrazkowego“. „Twarzą obrazkową“ byłaby np. figura:



Odnoszę się do niej pod pewnymi względami podobnie jak do twarzy ludzkiej. Mogę studiować jej wyraz, mogę na niego reagować jak na wyraz ludzkiej twarzy. Dziecko może do człowieka lub zwierzęcia z obrazu mówić, może traktować go tak, jak traktuje lalki.

Kaczko-zająca mógłbym np. widzieć od początku jako obrazkowego zająca. Tzn. zapytany: „Co to jest?“ albo: „Co tam widzisz?“ odpowiedziałbym: „Obrazkowego zająca“. Gdyby mnie pytano dalej, co to takiego, to objaśniając pokazywałbym różne obrazki zajęcy, a może i prawdziwe zające, opowiadałbym o życiu tych zwierząt lub je naśladował.

Na pytanie: „Co tam widzisz?“ nie odpowiedziałbym: „Widzę to teraz jako obrazkowego zająca“. Opisałbym natomiast po prostu swe spostrzeżenie nie inaczej, niż gdybym powiedział: „Widzę tam czerwone koło“.

Mimo to ktoś drugi mógłby o mnie powiedzieć: „Figuretę widzi on jako obrazkowego zająca“.

Powiedzieć: „Widzę to teraz jako ...“ miałoby dla mnie równie mało sensu, jak powiedzieć na widok noża i widelca: „Teraz widzę to jako nóż i widelec“. Wypo-

wiedź taka byłaby dla innych niezrozumiała. — Tak samo jak ta: „Teraz jest to dla mnie widelec“ albo: „Może to być także widelec“.

Nie *'uwazamy'* za przybory do jedzenia czegoś, co przy stole rozpoznajemy jako przybory do jedzenia; tak jak jedząc nie usiłujemy poruszać ustami ani nimi poruszać nie zamierzamy.

Tego, kto mówi: „Teraz jest to dla mnie jakaś twarz“, można zapytać: „Jaką przemianę masz tu na uwadze?“.

Widzę dwa obrazki: na jednym kaczko-zająca w otoczeniu zajęcy, na drugim — w otoczeniu kaczek. Ich identyczności nie dostrzegam. Czy wynika stąd, że widzę w obu wypadkach co innego? — Jest to dla nas racją, żeby posłużyć się tutaj tym wyrażeniem.

„Widziałem to całkiem inaczej; nie byłbym tego nigdy rozpoznał!“ Cóż, jest to wykrzyknik. I ma swe uzasadnienie.

Nie przyszłoby mi na myśl, żeby w taki sposób nałożyć obie głowy na siebie, żeby je *tak* ze sobą porównać. Albowiem sugerują one inny sposób porównania.

Między głową widzianą *tak* a widzianą *tak* nie ma najmniejszego podobieństwa — chociaż są przystające.

Pokazują mi obrazkowego zająca i pytają, co to jest; mówię: „To jest zając“. Nie zaś: „Teraz to jest zając“. Informuję o postrzeżeniu. — Pokazują mi kaczko-zająca i pytają, co to jest; tu *mogę* rzec: „To jest kaczko-zając“. Ale mogę też zareagować na to pytanie całkiem inaczej. — Odpowiedź, że jest to kaczko-zając, byłaby znowu informacją o postrzeżeniu; odpowiedź: „Teraz to jest

zając“ informacją taką nie jest. Gdybym powiedział: „To jest zając“, dwuznaczność uszlaby mej uwadze i informowałbym o postrzeżeniu.

Zmiana aspektu. „A przecież rzekłbyś, że obraz zmienił się teraz całkowicie!“

Ale co jest teraz inne: moje wrażenie? moje nastawienie? — Czy potrafię na to odpowiedzieć? *Opisuję* zmianę tak, jakbym opisywał postrzeżenie; jakby przedmiot zmienił się w moich oczach.

„Przecież teraz widzę *to*“ — mógłbym rzec (wskazując np. na drugi obrazek). Jest to forma meldowania nowego postrzeżenia.

Wyraz zmiany aspektu jest wyrazem *nowego* postrzeżenia, a jednocześnie jest to wyraz postrzeżenia nie zmienionego.

Naraz widzę rozwiązanie zagadki obrazkowej. Tam, gdzie przedtem były gałęzie, teraz jest postać ludzka. Moje wrażenie wzrokowe zmieniło się; uświadamiam sobie teraz, że miało nie tylko barwę i kształt, lecz również ściśle określoną 'organizację'. — Moje wrażenie wzrokowe zmieniło się; — jakie było przedtem; jakie jest teraz? — Jeżeli przedstawię je za pomocą dokładnej kopii — bo czyż nie jest to dobry sposób przedstawiania? — to żadna zmiana się nie uwidoczni.

I tylko nie mów: „Moje wrażenie wzrokowe to przecież nie jest *rysunek*; jest to *coś* — czego nie potrafię pokazać nikomu“. Na pewno nie jest to rysunek; ale nie jest to też nic z kategorii tego, co noszę w sobie.

Pojęcie 'obrazu wewnętrznego' jest mylące, bo wzorem dla niego jest 'obraz *zewnątrzny*'; chociaż zastosowania tych terminów nie są do siebie bardziej podobne niż

terminów „liczebnik“ i „liczba“. (Nazywając liczbę 'idealnym liczebnikiem' można by wprowadzić podobny zamęt.)

Zestawiając 'organizację' wrażenia wzrokowego z barwami i kształtami, wychodzi się od wrażenia wzrokowego traktowanego jako przedmiot wewnętrzny. Ale przedmiot ten staje się wskutek tego chimerą, jakimś tworem dziwnie dwuznacznym. Podobieństwo z obrazem zaczyna się bowiem rwać.

Jeżeli wiem, że istnieją różne aspekty schematu sześciangu, to mogę — by przekonać się, co widzi ktoś drugi — polecić mu, żeby oprócz kopii sporządził także — lub wskazał — model tego, co widzi; nawet gdy *on* wcale nie wie, czemu domagam się dwu objaśnień.

Natomiast przy zmianie aspektu sprawa wygląda inaczej. To, co przedtem zdawało się — a może i było — zbyt czynnym uzupełnieniem kopii, teraz staje się jedynym możliwym wyrazem przeżycia.

I już samo to nie pozwala porównywać 'organizacji' wrażenia wzrokowego z występującymi w nim barwami i kształtami.

Widząc kaczko-zająca jako zająca, widziałem: takie oto barwy i kształty (dokładnie je odtwarzam) — a prócz tego jeszcze coś: i tu pokazuję różne obrazki zajęcy. — Uwidacznia się w tym odmiennosc tych pojęć.

'Widzieć jako ...' nie należy do postrzeżenia. Dlatego jest to coś w rodzaju widzenia, a zarazem nie jest.

Patrzę na jakieś zwierzę, gdy mnie pytają: „Co widzisz?“ odpowiadam: „Zająca“. — Spoglądam na krajobraz; naraz przebiega zając. Wołam: „Zając!“.

Jedno i drugie — meldunek i okrzyk — jest wyrazem postrzeżenia i doznania wzrokowego. Ale okrzyk w innym sensie niż meldunek. Okrzyk się nam wydiera. — Ma się on tak do przeżycia, jak krzyk do bólu.

Ponieważ jest to jednak opis pewnego postrzeżenia, można go też nazwać wyrazem myśli. — Spoglądając na przedmiot nie muszę o nim myśleć; ale kto ma doznanie wzrokowe wyrażające się w okrzyku, ten *myśli* o tym, co widzi.

Dlatego rozbłyśnięcie aspektu przedstawia się nam na wpół jako doznanie wzrokowe, na wpół jako myślenie.

Ktoś nagle widzi przed sobą jakąś nierozpoznaną sylwetkę (może to być znany mu dobrze przedmiot, ale w niezwykłym położeniu albo oświetleniu); nierozpoznanie może trwać zaledwie kilka sekund. Czy trafne będzie powiedzenie, że ma on inne doznanie wzrokowe niż ten, kto rozpoznaje przedmiot od razu?

Czy ten, komu pojawia się nagle jakaś nieznajoma sylwetka, mógłby ją opisać równie *dokładnie* jak ja, który ją dobrze znam? Czyż nie jest to odpowiedzią? — Co prawda na ogół tak nie będzie. Opis jego brzmieć też będzie zupełnie inaczej. (Ja np. powiem: „To zwierzę miało długie uszy“ — a on: „Były tam takie dwa wydłużenia ...“ — po czym je narysuje.)

Spotykam kogoś, kogo nie widziałem od lat; widzę go wyraźnie, ale nie poznaję. Nagle rozpoznaję, w zmienionej twarzy widzę dawną. Sądzę, że gdybym umiał malować, to sportretowałbym go teraz inaczej.

Poznaję naraz w tłumie znajomego, choć może już od dłuższego czasu spoglądałem w jego kierunku; — czy jest to jakiś szczególny rodzaj widzenia? Czy jest to widzenie

i myślenie? Czy może jest to amalgamat tego i tego — jak niemal chciałoby się rzec?

Kwestia polega na tym: *Czemu* chce się to rzec?

To samo wyrażenie, które jest również meldunkiem o tym, co się widzi, teraz jest okrzykiem rozpoznania.

Co stanowi kryterium doznania wzrokowego? — Co ma je stanowić?

Przedstawianie tego, 'co się widzi'.



Zarówno pojęcie przedstawiania tego, co się widzi, jak i pojęcie kopii, są bardzo rozciągliwe, a *wraz z nimi* pojęcie tego, co się widzi. Oba pojęcia są ściśle ze sobą powiązane. (Co *nie* znaczy, że są do siebie podobne.)

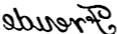
Po czym poznajemy, że ludzie *widzą* przestrzennie? Pytam kogoś, jak ukształtowany jest (ten tam) teren, w który ma on wgląd. „Czy jest ukształtowany *tak?*“ (pokazuję ręką). — „Tak“. — „Skąd wiesz?“ — „Nie ma mgły, widzę zupełnie wyraźnie“. — Nie podaje się tu racji dla *przypuszczenia*. Jest dla nas rzeczą najnaturalniejszą w świecie przestrzenne przedstawianie tego, co się widzi. Natomiast przedstawianie na płaszczyźnie — za pomocą rysunku albo słowami — wymaga wprawy i ćwiczeń. (Osobliwość rysunków dziecięcych.)

Jeśli ktoś widzi uśmiech, ale jako uśmiechu nie rozpoznaje — tak go nie rozumie — to czy widzi go inaczej niż ten, kto go tak rozumie? — Będzie go np. inaczej naśladował.

Odwróć rysunek twarzy górą na dół, a nie zdołasz rozpoznać jej wyrazu. Być może rozpoznasz, że twarz się uśmiecha, ale nie *jaki* dokładnie jest to uśmiech. Nie będziesz umiał go naśladować ani opisać bliżej jego charakteru.

A jednak odwrócony obraz może przedstawiać twarz nadzwyczaj dokładnie.

Figura a)  stanowi odwrócenie figury b) 

Tak jak figura c)  odwrócenie figury d)

Freude

Jednakże między moimi wrażeniami wywołanymi przez *c* i *d* zachodzi — chciałoby się rzec — inna różnica niż między wywoływanyymi przez *a* i przez *b*. Figura *d* wydaje się np. porządniej napisana niż *c*. (Porównaj z jedną z uwag Lewisa Carolla.) Figurę *d* łatwo jest skopiować, figurę *c* — trudno.

Wyobraź sobie kaczkę-zajacę ukrytego w plątaninie kresek. Naraz dostrzegam go w obrazku, i to po prostu jako zajacę. Innym razem, patrząc na ten obrazek, postrzegam tę samą linię, ale jako kaczkę, przy czym nie muszę wcale wiedzieć, że była to w obu wypadkach ta sama linia. A czy później, kiedy widzę już jak aspekt się zmienia, mógłbym rzec, że aspekt kaczki i zajacę widzę teraz zupełnie inaczej niż wtedy, gdy rozpoznawałem je z osobna w plątaninie kresek? Nie.

Zmiana aspektu wywołuje jednak zdziwienie, którego rozpoznanie nie wywoływało.

Kto w jednej figurze szuka drugiej i następnie ją tam znajduje, ten tym samym widzi pierwszą figurę w nowy sposób. Potrafi ją teraz nie tylko inaczej opisać; spostrzeżenie tego było też nowym doznaniem wzrokowym.

Ale niekoniecznie musi być tak, iż miałby ochotę rzec: „Pierwsza figura wygląda teraz zupełnie inaczej; nie przy-

pomina w niczym poprzedniej, chociaż jest do niej przystająca!“.

Jest tu mnóstwo pokrewnych sobie zjawisk i możliwych pojęć.

Czy więc kopia figury stanowi *niedoskonały* opis mego doznania wzrokowego? Nie. — Jest bowiem kwestią okoliczności, czy — i jakie — dalsze szczegóły byłyby potrzebne. — Kopia *może* być niedoskonałym opisem: jeżeli pozostawia jakieś pytania.

Można naturalnie powiedzieć: Istnieją takie rzeczy, które podpadają zarówno pod pojęcie 'obrazkowego zająca', jak i pod pojęcie 'obrazkowej kaczkki'. Rzeczą taką jest obraz, rysunek. — Ale *wrażenie* nie jest jednocześnie wrażeniem obrazkowej kaczkki i wrażeniem obrazkowego zająca.

„Tym, co naprawdę *widzę*, musi być przecież coś, co powstaje we mnie pod wpływem przedmiotu“. — To, co we mnie powstaje, byłoby swego rodzaju odzwierciedleniem, czymś, co samo z kolei może być obserwowane, co można mieć jakoś przed sobą: nieomal czymś w rodzaju *materializacji*.

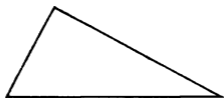
Materializacja taka jest czymś przestrzennym i musi być w całości opisywalna w pojęciach przestrzennych. Może się np. uśmiechać (gdy jest twarzą), ale pojęcie życzliwości do jej charakterystyki nie należy, jest jej całkowicie *obce* (choć może jej służyć).

Kiedy mnie pytasz o to, co widziałem, to potrafię może sporządzić szkic, który by to pokazywał; natomiast tego, jak zmieniało się moje spojrzenie, nie będę już w większości wypadków wcale pamiętał.

Pojęcie 'widzieć' sprawia wrażenie zagmatwanego. No cóż, takie właśnie ono jest. — Patrząc na krajobraz; wzrok mój błądzi, dostrzegam sporo wyraźnego i niewyraźnego ruchu; *jedno* utrwała mi się jasno w pamięci, *drugie* — zupełnie mętnie. Jak bardzo nierówno może się jawić nam to, co widzimy! A teraz zobacz, co nazywamy „opisem tego, co się widzi“! — Ale to właśnie nazywamy opisem tego, co się widzi. Nie istnieje *jakiś jeden właściwy*, porządnny przypadek takiego opisu — gdzie reszta byłaby jeszcze niejasna, czekająca wyjaśnienia albo po prostu rzucenia do kąta jako odpadek.

Tutaj grozi nam ogromne niebezpieczeństwo: dążenie do subtelnych rozróżnień. — Tak samo bywa wtedy, gdy chcemy objaśniać pojęcie ciała fizycznego za pomocą tego, co 'naprawdę się widzi'. — Tymczasem trzeba tu *akceptować* codzienną grę językową, a *błędne* sposoby przedstawiania wskazać jako takie. Prymitywna gra językowa, jakiej uczy się dziecko, nie wymaga uzasadnień; próby uzasadnienia trzeba odrzucić.

Rozważ dla przykładu aspekt trójkąta. Trójkąt



można widzieć: jako trójkątny otwór, jako bryłę, jako rysunek geometryczny; jako ustawiony na podstawie, jako zawieszony na wierzchołku; jako górę, jako klin, jako strzałę lub jako wskazówkę; jako przewróconą bryłę, która winna stać (np.) na krótszej przyprostokątnej, jako połowę równoległoboku — i jako wiele innych rzeczy.

„Można tu myśleć raz o *tym*, raz o *tamtym*, brać to raz za *to*, raz za *tamto* — będziesz to wtedy widział raz *tak*, a raz *tak*“. — Tylko *jak*? Nie ma tu bliższych wskazań.

Jak jest jednak możliwe, że pewną rzecz *widzimy* zgodnie z *interpretacją*? — Pytanie to ujmuje sprawę jako dziwny fenomen; jakby wtlaczano coś do formy, co właściwie do niej nie pasuje. Ale żadnego wtlaczania ani wymuszania tu nie było.

Kiedy wydaje się, że dla takiej formy nie ma miejsca wśród innych form, winienesz szukać jej w innym wymiarze. Jeżeli tu nie ma na nią miejsca, to znajdzie się ono właśnie w innym wymiarze.

(W tym znaczeniu nie ma też miejsca na osi liczb rzeczywistych dla liczb urojonych. To znaczy: zastosowania pojęcia liczby urojonej są mniej podobne do pojęcia liczby rzeczywistej, niż to widać z *rachunku*. Trzeba zejść do zastosowań — wtedy pojęcie to znajdzie swe niejako *nieoczekiwane* odmienne miejsce.)

A co powiemy na takie oświadczenie: „Można widzieć coś jako *to*, czego mogłoby ono być obrazem“?

To znaczy: Aspekty pojawiające się w zmianach aspektu są *tymi*, które na odpowiednim obrazie figura mogłaby mieć *stale*.

I rzeczywiście: trójkąt może na jednym obrazie *stać*, na drugim wisieć, na trzecim przedstawiać jakiś przewrócony przedmiot — tak mianowicie, że ja — obserwator — nie powiedziałbym: „To mogłoby też przedstawiać coś przewróconego“, lecz: „Szklanka przewróciła się i leży oto stłuczona“. Tak reagujemy na obraz.

Czy mógłbym powiedzieć, jaki musi być obraz, który by to powodował? Nie. Są bowiem sposoby malowania, które

mi np. niczego w tak bezpośredni sposób nie mówią, a jednak mówią coś innym ludziom. Sądzę, że nawyk i wychowanie nie są tu bez wpływu.

Co to znaczy 'widzieć' na obrazku kulę unoszącą się w powietrzu?

Czy polega to tylko na tym, że opis ten mam najbliżej pod ręką, że jest on czymś oczywistym? Nie; mógłby on być taki z różnych powodów. Mógłby np. być po prostu tradycyjnie przyjęty.

Co więc jest wyrazem faktu, że obraz nie tylko — np. — tak właśnie rozumiem (że wiem, co *ma* przedstawiać), lecz że go też tak właśnie *widzę*? — Wyrazem tego będzie: „Ta kula zdaje się unosić w powietrzu“, „Widać, jak się unosi“, albo ze specjalnym akcentem: „Ależ ona unosi się!“.

Taki więc jest wyraz brania czegoś za coś. Ale nie jest jako taki używany.

Nie zastanawiamy się tu nad tym, jakie to ma przyuczyny i co w konkretnym przypadku wrażenie to wywołuje.

A czy *jest* to jakieś szczególne wrażenie? — „Przecież widzę co *innego* widząc, że kula się unosi, niż gdy po prostu widzę, że gdzieś leży“. — To znaczy właściwie: Wyrażenie takie jest uzasadnione! (Bo wzięte dosłownie jest tylko powtórzeniem.)

(A jednak moje wrażenie nie jest też wrażeniem kuli naprawdę unoszącej się. Są bowiem różne rodzaje 'widzenia przestrzennego'. Przestrzenność fotografii i przestrzenność tego, co widzi się w stereoskopie.)

„A czy jest to rzeczywiście inne wrażenie?“ — By na to odpowiedzieć, chciałoby się zadać sobie samemu pytanie, czy rzeczywiście istnieje we mnie wtedy coś innego.

Ale jak mógłbym się o tym przekonać? — To, co widzę, inaczej opisuję.

Niektóre rysunki widzi się zawsze jako płaskie, inne czasem — albo zawsze — jako przestrzenne.

Chciałoby się tu rzec: Wrażenie wzrokowe rysunku widzianego przestrzennie jest przestrzenne; np. dla schematu sześcianu jest sześcianem. (Bo opis tego wrażenia jest opisem sześcianu.)

Dziwne się zatem wydaje, że przy jednych rysunkach wrażenie nasze jest czymś płaskim, a przy innych czymś przestrzennym. Rodzi się tu pytanie: „Gdzie się to skończy?”

Czy widząc obraz pędzącego konia tylko *wiem*, że chodzi o ten właśnie typ ruchu? Czy jest przesądem, że na obrazie *widzę* go w pędzie? — Czyż więc pędzi moje wrażenie wzrokowe?

O czym informuje mnie ten, kto mówi: „Widzę to teraz jako ...”? Jakie następstwa pociąga za sobą ta informacja? Co mógłbym z nią począć?

Ludzie często kojarzą barwy z samogłoskami. Mogłoby być tak, że wielokrotnie powtórzona samogłoska zmieniałaby dla kogoś swą barwę. Na przykład *a* będzie dla kogoś 'raz niebieskie — raz czerwone'.

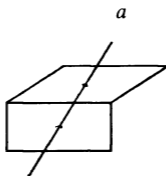
Wypowiedź: „Teraz widzę to jako” mogłaby znaczyć dla nas tylko tyle, co: „Teraz *a* jest dla mnie czerwone“.

(W świetle obserwacji fizjologicznych nawet taka zmiana mogłaby stać się dla nas ważna.)

Przychodzi mi tu na myśl, że rozmawiając o sprawach estetyki używamy słów: „Musisz to *tak* widzieć, tak to jest pomyślane“; „Widząc to *tak*, zobaczysz, gdzie jest

błąd“; „Słuchaj tych taktów jako wstępu“; „Słuchaj tego w takiej tonacji“; „Powinieneś to *tak* frazować“ (może się to odnosić tak do słuchania, jak i do gry).

Figura



ma przedstawiać wypukły stopień i służyć do demonstrowania jakichś zjawisk przestrzennych. W tym celu prowadzimy np. przez punkty środkowe obu płaszczyzn prostą *a*. — Otóż gdyby ktoś figurę tę widział przestrzennie tylko chwilami — a i wtedy raz jako wklęsłą, raz jako wypukłą — to śledzenie naszej demonstracji mogłoby mu nastęrczać trudności. Jeżeli zaś aspekt płaski jawi mu się na przemian z przestrzennym, to jest to tak, jak gdybym pokazywał mu w trakcie demonstracji dwa zupełnie różne przedmioty.

Co to znaczy, gdy patrząc na jakiś rysunek z geometrii wykreślnej powiadam: „Wiem, że linia ta staje się tutaj znowu widoczna, ale nie potrafię jej tak *widzieć*“? Czy znaczy to po prostu, że brak mi wprawy w operowaniu rysunkiem, i że wskutek tego niezbyt dobrze się w nim 'rozeznają'? — Cóż, wprawa stanowi z pewnością jedno z naszych kryteriów. Tym, co przekonuje nas o przestrzennym widzeniu rysunku jest swego rodzaju 'rozeznanie', np. pewne gesty, wskazujące na stosunki przestrzenne: subtelne odcienie zachowania.

Widzę, że na obrazie strzała przeszywa zwierzę. Trafiała je w szyję i wystaje z karku. Niech to będzie obraz

sylwetowy. Czy widzisz strzałę — czy tylko wiesz, że owe dwa kawałki mają być częściami jednej strzały?

(Porównaj figurę Köhlera dwu przenikających się sześciokątów.)

„To przecież nie jest *widzenie!*“ — „To przecież jest *widzenie!*“ — I jedno, i drugie musi dać się pojęciowo usprawiedliwić.

To jest przecież *widzenie!* *Pod jakim względem jest to widzenie?*

„Zjawisko to w pierwszej chwili nas zadziwia, ale z pewnością znajdzie się dla niego jakieś fizjologiczne wyjaśnienie“.

Nasze zagadnienie ma charakter pojęciowy, a nie przyczynowy.

Gdyby obraz przeszytego strzałą zwierzęcia, albo przenikających się sześciokątów, pokazano mi tylko na chwilę, i gdybym miał go na tej podstawie opisać, to *to* byłby opis; gdybym miał go narysować, to wykonana przeze mnie kopia byłaby na pewno nader niedoskonała, lecz uwidaczniałaby ona jakieś zwierzę przeszyte strzałą albo dwa przenikające się wzajemnie sześciokąty. Czyli: Pewnych błędów *nie* popełniłbym.

Pierwszą rzeczą, jaka rzuca mi się na tym obrazie w oczy, jest: to są dwa sześciokąty.

Patrzę teraz na nie i zastanawiam się: „Czy widzę je naprawdę *jako* sześciokąty?“. — Mianowicie przez cały czas, kiedy mam je przed oczami? (Zakładam, że ich aspekt się nie zmienił.) — I chciałbym odrzec: „Nie myślę o nich cały czas jako o sześciokątach“.

Ktoś mówi mi: „Zobaczyłem to od razu jako dwa sześciokąty. I to było *wszystko, co* widziałem“. Ale jak to

rozumieć? Myślę, że na pytanie: „Co widzisz?“ mógłby od razu odpowiedzieć tym opisem, nie traktując go nawet jako jednego z wielu możliwych. Opis ten jest jak odpowiedź: „Jakaś twarz“, po pokazaniu mu figury:



Najlepszym opisem tego, co na chwilę mi pokazano, jest to: ...

„Robiło to wrażenie zwierzęcia stojącego dęba“. Pojawia się zatem zupełnie określony opis. — Czy było to *widzenie* czegoś, czy też była to jakaś myśl?

Nie próbuj analizować w sobie tego przeżycia!

Mogłoby być tak, że widziałbym najpierw ów obraz jako coś innego, a potem powiedziałbym sobie: „Ach, to są dwa sześciokąty!“. Zatem aspekt by się zmienił. Ale czy dowodzi to, że faktycznie *widziałem* przedtem coś określonego?

„Czy jest to *naprawdę* doznanie wzrokowe?“ Pytanie: Pod jakim względem?

Trudno tu dostrzec, że chodzi o ustalanie pojęć.

Pojęcia nam się narzucają. (Nie wolno ci o tym zapominać.)

Kiedy nazwałbym to czystą wiedzą, nie widzeniem? — Na przykład wtedy, gdyby ktoś posługiwał się obrazem jak rysunkiem technicznym, gdyby *czytał* go niczym światłokopię. (Subtelne odcienie zachowania. — Czemu są one *ważne*? Bo mają *ważne* następstwa.)

„Dla mnie jest to zwierzę przeszyte strzałą“. Tak to

ujmuję, takie jest moje *nastawienie* wobec figury. Oto jedno ze znaczeń, w jakich można tu mówić o 'widzeniu'.

Czy jednak mógłbym w tym samym sensie powiedzieć: „Dla mnie są to dwa sześciokąty“? Nie w tym samym, ale w podobnym.

Musisz pamiętać o roli, jaką w naszym życiu grają obrazy typu malowideł (w przeciwieństwie do rysunków technicznych). Nie ma tu bynajmniej jednolitości.

Porównaj z tym: Wywieszamy czasem na ścianach przysłowia, ale nigdy twierdzenia mechaniki. (Nasz stosunek do jednych i drugich.)

Po osobie, która widzi rysunek jako zwierzę, spodziewam się czegoś innego niż po takiej, która jedynie wie, co rysunek ma przedstawiać.

Może lepiej byłoby to wyrazić tak: *Patrzemy* na fotografię, na wiszący na ścianie obraz, jako na sam przedstawiony obiekt (jako na człowieka, na krajobraz).

Tak mogłoby nie być. Łatwo wyobrazić sobie ludzi, którzy mieliby inny stosunek do obrazów. W których fotografie budziłyby np. odrazę, jako że bezbarwna twarz — lub choćby tylko zmniejszona — zdawałaby się im nieludzka.

Jeżeli powiadam: „Patrzemy na portret jak na człowieka“ — to kiedy i jak długo to robimy? Czy *zawsze*, kiedy go widzimy (i gdy nie widzimy go np. jako coś innego)?

Mógłbym tu odpowiedzieć twierdząco, określając przez to bliżej pojęcie patrzenia. — Powstaje teraz pytanie, czy jest dla nas ważne jeszcze jakieś inne, pokrewne pojęcie — mianowicie pojęcie „widzenia-tak“, które zachodzi tylko wtedy, gdy obraz zajmuje mnie jako (przedstawiony na nim) przedmiot.

Można by rzec: Nie zawsze obraz, gdy-go widzę, jest dla mnie żywy.

„Jej obraz uśmiecha się do mnie ze ściany“. Nie zawsze, gdy pada nań moje spojrzenie, musi tak być.

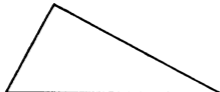
Kaczko-zajac. Zadajemy sobie pytanie: Jak jest możliwe, by oko — ów *punkt* — patrzyło w pewnym kierunku? — „Spójrz, jak on patrzy!“ (A przy tym sami 'patrzmy'.) Nie mówimy tego jednak i nie robimy przez cały czas przyglądania się obrazowi. Czym więc jest owo: „Spójrz, jak on patrzy!“ — czy jest to wyraz jakiegoś doznania?

(We wszystkich tych przykładach nie dążę do żadnej kompletności. Nie chodzi mi bowiem o klasyfikację pojęć psychologicznych. Przykłady mają tylko ułatwić czytelnikowi rozeznanie się w pojęciowych niejasnościach.)

„Widzę to teraz jako pewien ...“ idzie w parze z: „Usiłuję zobaczyć to jako pewien ...“ albo: „Nie potrafię jeszcze zobaczyć tego jako pewnego ...“. Nie można natomiast usiłować zobaczyć konwencjonalnego obrazka lwa *jako* lwa, albo litery F jako tej właśnie litery. (A można np. jako szubienicę.)

Nie zastanawiaj się: „Jak to jest u mnie?“. — Zastanów się: „Co wiem o innych?“.

Jak więc gra się w tę grę: „To mogłoby być też *tym*“? (*Tym*, czym dana figura mogłaby też być — jako co można by ją widzieć — nie jest po prostu jakaś inna figura. Kto mówi:

„Widzę  jako  „może mieć
bardzo różne rzeczy na myśli.)

Dzieci grywają w tę grę. O skrzyni mówią np., że jest teraz domem, i potem traktują ją zupełnie jak dom. Wplatają w nią swe zmyślenia.

Czy dziecko *widzi* wtedy skrzynię jako dom?

„Zapomina całkiem, że jest to skrzynia; dla niego jest to naprawdę dom“. (Świadczą o tym określone oznaki.) Czy nie byłoby więc słuszne rzec, że *widzi* ją jako dom?

Kto umiałby się tak bawić i w określonej sytuacji wykrzyknąłby odpowiednim tonem: „Teraz to jest dom!“ — ten dałby wyraz olśnieniu aspektem.

Gdy słucham kogoś, kto mówi o kaczko-zającu, i kto *teraz* mówi — w określony sposób — o szczególnym wyrazie owego zajęczego pyszczka, wtedy powiedziałbym, że widzi on *teraz* obrazek jako zająca.

Wyraz głosu i gestu jest tu taki sam, jak gdyby zmienił się obiekt, *stając się* wreszcie tym czy tamtym.

Każę przegrywać sobie wielokrotnie pewien temat, za każdym razem w coraz wolniejszym tempie. Wreszcie mówię: „*Teraz* jest dobrze“ albo: „Dopiero *teraz* jest to marsz“, „Dopiero *teraz* jest to taniec“. — W *tym* tonie również wyraża się olśnienie aspektem.

’Subtelne odcienie zachowania’ — Jeżeli moje rozumienie tematu wyraża się w tym, że gwizdzę go z właściwym wyrazem, to mamy tu przykład owych subtelnych odcieni.

Aspekty trójkąta: Jest to tak, jakby pewne *wyobrażenie* zetknęło się z wrażeniem wzrokowym i przez jakiś czas pozostawało z nim w kontakcie.

Ale pod tym względem aspekty te różnią się — np. — od wklęsłego i wypukłego aspektu stopnia, a także od

aspektów figury



(będę ją nazywać „podwójnym krzyżem“) jako białego krzyża na czarnym tle i jako czarnego krzyża na tle białym.

Pamiętaj, że opis wymienających się aspektów jest za każdym razem zupełnie innego rodzaju.

(Pokusa, by rzec: „Widzę to *tak*“ — wskazując na to samo przy „to“ i „tak“.) Wyeliminuj sobie zawsze obiekt prywatny przyjmując, że stale się on zmienia, ale tego nie zauważasz, gdyż stale myli cię pamięć.

O obu aspektach podwójnego krzyża (będę je nazywać aspektami A) można by kogoś informować po prostu w ten sposób, że wskazywałoby się na przemian to stojący osobno krzyż biały, to takiż krzyż czarny.

Można sobie nawet wyobrazić, że byłaby to prymitywna reakcja nieumiejącego jeszcze mówić dziecka.

(Informując o aspektach A wskazuje się zatem pewną część figury podwójnego krzyża. — Natomiast aspektów kaczk-zająca nie da się opisać analogicznie.)

’Aspekt kaczk i aspekt zająca widzi’ tylko ten, kto zna postaci obu tych zwierząt. Analogiczny warunek nie zachodzi dla aspektów A.

Kaczk-zająca mógłby ktoś uważać po prostu za obrazek zająca, a podwójny krzyż za obrazek czarnego krzyża. Nie mógłby natomiast uznać samej figury trójkąta za obraz przewróconego przedmiotu. By dostrzec ten aspekt trójkąta, trzeba *wyobraźni*.

Aspekty A nie są aspektami istotnie przestrzennymi; czarny krzyż na białym tle nie musi z istoty swej mieć białej płaszczyzny za tło. Można by wpoić komuś pojęcie czarnego krzyża na tle innego koloru, choć nie pokazywałoby mu się innych krzyży niż malowane na papierze. 'Tłem' jest wtedy po prostu otoczenie figury krzyża.

Aspekty A nie wiążą się z możliwością złudzeń w ten sam sposób, w jaki przestrzenne aspekty rysunków sześcienu czy stopnia.

Schemat sześcienu mogę widzieć jako pudełko; — a czy także: raz jako papierowe, raz jako blaszane? — Cóż miałbym rzec, gdyby ktoś mnie zapewniał, że on to potrafi? — Mogę tu rozgraniczyć pewne pojęcia.

Przyglądając się obrazowi pomyśl także o wyrażeniu 'odczuwany'. („Czuje się miękkość tej materii“.) (*Wiedza w marzeniu sennym*. „I *wiedzialem*, że w pokoju był ...“.)

W jaki sposób uczymy dziecko (np. przy rachowaniu): „Teraz weź *te* punkty razem!“ albo: „Teraz *te* przynależą do siebie“? Widocznie „wziąć razem“ i „przynależeć do siebie“ znaczyło dlań pierwotnie co innego, niż że coś *widzi się* tak albo inaczej. — Jest to uwaga o pojęciach, a nie o metodach nauczania.

Pewien *rodzaj* aspektów można by nazywać „aspektami organizacji“. Ze zmianą aspektu zaczynają przynależeć do siebie fragmenty obrazu, które przedtem do siebie nie przynależały.

W trójkącie mogę teraz widzieć *to* jako wierzchołek, a *to* jako podstawę — następnie zaś *to* jako wierzchołek, a *to* jako podstawę. — Jest jasne, że słowa: „Teraz widzę *to* jako wierzchołek“ nic jeszcze nie mogą mówić uczniowi, który dopiero co zaznajomił się z pojęciami wierzchołka,

podstawy itd. — Nie jest to jednak pomyślane jako zdanie empiryczne.

Jedynie o kimś, kto *potrafi* biegle posłużyć się w pewien sposób figurą powiedzielibyśmy, że teraz widzi ją *tak*, a teraz *tak*.

Podłożem tego przeżycia jest opanowanie pewnej techniki.

Jakie to jednak dziwne, że miałyby to stanowić warunek logiczny tego, iż ktoś *przeżywa* to a to! Nie powiesz przecież, że 'ból zęba ma' tylko ten, kto potrafi to a to zrobić. — Wynika stąd, że nie możemy tu mieć do czynienia z tym samym pojęciem przeżycia. Jest ono inne, choć pokrewne.

Jedynie o kimś, kto to a to *umie*, tego a tego się nauczył, to a to opanował, można rzec sensownie, że *to* przeżywa.

A jeżeli brzmi to niemądrze, to zważ, że modyfikuje się tutaj *pojęcie* widzenia. (Refleksja taka okazuje się nieraz potrzebna, by wyzbyć się poczucia zawrotu głowy w matematyce.)

Formułujemy wypowiedzi, a dopiero *później* otrzymujemy obraz ich życia.

Jak mogłem widzieć, że jest to postawa niezdecydowana, nie wiedząc uprzednio, że jest to pewna postawa, a nie anatomia owego stworzenia?

Czy nie znaczy to jedynie, że *tego* pojęcia, które odnosi się nie *tylko* do sfery wzrokowej, nie można następnie używać do opisu tego, co się widzi? — A czy mimo to nie mógłbym mieć czysto wzrokowego pojęcia postawy niezdecydowanej, wylkniętej twarzy?

Pojęcia te można porównać do pojęć 'dur' i 'mol', które mają wprawdzie zabarwienie emocjonalne, ale można ich też używać do opisu samej tylko postrzeganej struktury.

Określenie „smutna“ w zastosowaniu np. do rysunku twarzy charakteryzuje ugrupowanie kresek w owalu. W zastosowaniu do człowieka ma inne znaczenie — chociaż pokrewne. (*Nie* znaczy to jednak, by smutny wyraz twarzy był *podobny* do uczucia smutku!)

Pamiętaj też o tym: Czerwień i zieleń można tylko zobaczyć, nie usłyszeć; natomiast o ile smutek można zobaczyć, o tyle można go też usłyszeć.

Pomyśl o zwrocie: „Słyszałem zawodzącą melodię“! A teraz kwestia: „Czy *słysz* on to zawodzenie?“.

Jeżeli odpowiem: „Nie, nie słyszy, tylko czuje“ — to co tym osiągnąłem? Nie umiem nawet wskazać narządu owego 'czucia'.

Ktoś powiedziałby może: „Oczywiście, że słyszę!“ — Ktoś inny: „Właściwie nie *słysz*ę“.


Dadzą się tu jednak stwierdzić różnice pojęć.

Zareagujemy na twarz inaczej niż ten, kto rozpozna ją jako załężnioną (w *całym* tego słowa znaczeniu). — *Nie* chcę jednak przez to powiedzieć, że reakcję tę czujemy w mięśniach i stawach, i że to jest właśnie owo 'czucie'. — Nie, mamy tu do czynienia ze zmodyfikowanym pojęciem *czucia*.

Można o kimś rzec, iż jest ślepy na *wyraz* pewnej twarzy. Ale czy tym samym brak czegoś jego wzrokowi?

Oczywiście nie jest to po prostu kwestia fizjologii. Fizjologia jest tu symbolem logiki.

Co postrzega ten, kto czuje powagę pewnej melodii? — Nic, co można by przekazać odtwarzając to, co się słyszy.

Można sobie wyobrazić, że pewien dowolny znak graficzny — np. ten  — jest absolutnie poprawnie

napisaną literą jakiegoś obcego alfabetu. Albo że jest taką literą, ale napisaną błędnie; i to błędnie pod określonym względem: np. nagryzmołoną albo typowo po dziecinnemu niezgrabną, albo biurokratycznie ozdobioną zawijasami. Znak ten może pod różnymi względami odbiegać od prawidłowej pisowni. — A w zależności od zmyśleń, jakimi go otaczam, widzę go w różnych aspektach. Zachodzi tu bliskie pokrewieństwo z 'przeżywaniem znaczenia słowa'.

Chciałbym rzec, iż to, co nas olśniewa, utrzymuje się jedynie dopóty, dopóki trwa określone zainteresowanie oglądanym obiektem. („Spójrz, jak on patrzy“.) — 'Chciałbym rzec' — ale czy tak *jest*? — Zastanów się: „Jak długo rzuca mi się coś w oczy?“. — Jak długo jest dla mnie czymś *nowym*?

W aspekcie dana jest jakaś fizjonomia, która potem przemija. Jest to niemal tak, jak gdyby była tam pewna twarz, którą najpierw *naśladuję*, a potem akceptuję bez naśladowania. — Czy wyjaśnienia te nie są już wystarczające? — A czy nie jest ich czasem za dużo?

„Przez parę minut dostrzegałem podobieństwo między nim i ojcem, później już nie“. — Tak można by powiedzieć, gdyby zmieniał się on na twarzy, jedynie przez chwilę przypominając ojca. Ale mogłoby to też znaczyć: Po paru minutach podobieństwo ich już mi się nie rzucało w oczy.

„Gdy podobieństwo rzuciło ci się już w oczy — jak długo je sobie potem uświadamiałeś?“ Co można na takie pytanie odpowiedzieć? — „Po chwili już o tym nie myślałem“ albo: „Od czasu do czasu rzucało mi się w oczy wciąż od nowa“, albo: „Kilka razy pomyślałem sobie:

Jacyż oni są podobni!“, albo: „Podobieństwu temu dziwiłem się na pewno przez całą minutę“. — Tak mniej więcej wyglądałyby odpowiedzi.

Chciałbym zapytać: „Czy widząc przedmiot (np. tę szafę), jestem *stale świadomy* jego przestrzenności, jego głębi?“. Czy niejako *czuję* ją przez cały czas? — Postaw to pytanie w trzeciej osobie. — Kiedy rzekłbyś, że jest on tego *stale świadomy*? Kiedy coś przeciwnego? — Można by go wprawdzie spytać, ale jak nauczył się on na to pytanie odpowiadać? — Wie, co znaczy „doznawać bez przerwy bólu“. Ale to go tylko zdezorientuje (tak jak dezorientuje mnie).

A jeśli powie, że *stale* jest świadomy głębi, to czy mu uwierzę? A jeśli powie, że jest jej świadomy tylko od czasu do czasu (np. gdy o niej mówi) — to czy w *to* uwierzę? Będę miał wrażenie, iż odpowiedzi te oparte są na fałszywej podstawie. — Co innego jednak gdyby powiedział, że przedmiot wydaje mu się czasem płaski, a czasem przestrzenny.

Ktoś mi mówi: „Patrząc na ten kwiat myślałem o czymś innym i nie uświadamiałem sobie jego barwy“. Czy rozumiem to? — Mogę tu sobie wyobrazić jakiś dorzeczny kontekst: szłoby to dalej, powiedzmy, tak: „A potem nagle ją *zobaczyłem* i poznałem, że jest to ta, którą ...“.

Albo: „Gdybym się był wtedy odwrócił, nie umiałbym powiedzieć, jakiego był koloru“.

„Patrzy na nią nie widząc jej“. — Tak bywa. Ale co stanowi kryterium tego, że tak jest? — Cóż, bywają tu rozmaite przypadki.

„Patrzyłem teraz raczej na kształt niż na barwę“. Nie daj się zwieść takim zwrotom. Nade wszystko zaś nie

zastanawiaj się: „Co też może się wtedy dziać w oku albo w mózgu?”.

Podobieństwo rzuca się w oczy, a potem efekt ten wygasa.

Rzucało mi się to w oczy jedynie przez parę minut, potem już nie.

Co się wtedy działo? — Co potrafię sobie uzmysłwić? Pamiętam swój wyraz twarzy, mógłbym go odtworzyć. Ktoś, kto mnie zna, powiedziałby widząc moją twarz: „Coś w jego twarzy rzuciło ci się teraz w oczy”. Przypominam też sobie, co przy takiej okazji mówiłem — głośno lub tylko w myśli. I to byłoby wszystko. — A czy to jest właśnie owo rzucanie się w oczy? Nie. To są jego przejawy; lecz właśnie one są tym, 'co się dzieje'.

Czy takie rzucanie się w oczy jest to patrzenie + myślenie? Nie. Wiele naszych pojęć *krzyżuje się* w tym miejscu.

('Myśleć' i 'mówić w wyobraźni' — nie powiedziałem: „mówić do siebie“ — to są różne pojęcia.)

Barwie obiektu odpowiada barwa we wrażeniu wzrokowym (bibułka wydaje mi się różowa i jest ona różowa), kształtowi obiektu — kształt we wrażeniu wzrokowym (coś wydaje mi się prostokątne i jest też prostokątne). Natomiast to, co postrzegam w olśnieniu aspektem, nie jest własnością obiektu, lecz pewnym stosunkiem wewnętrznym między nim a innymi obiektami*.

Jest prawie tak, jak gdyby 'widzieć znak w tym powiązaniu' było echem jakiejś myśli.

„W widzeniu brzmią echa myśli“ — chciałoby się rzec.

* W sprawie terminu „stosunek wewnętrzny“ por. *Traktat*, tezy 4.122-4.1251, a także B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, rozdział V *Revolta pluralistyczna*, Warszawa 1971, BKF, s. 56-67.

Wyobraź sobie fizjologiczne tłumaczenie tego przeżycia. Powiedzmy takie: Gdy patrzymy na figurę, wzrok błądzi po swym obiekcie, kreśląc wciąż od nowa pewien tor. Tor tego ruchu odpowiada charakterystycznej oscylacji gałek ocznych podczas patrzenia. Może się zdarzyć, że ruch ten zmieni się w inny, i że będą się one wzajemnie zastępowały (aspekty A). Niektóre rodzaje ruchu są niemożliwe fizjologicznie; stąd nie mogę np. ujrzeć schematu sześcianu jako dwu przenikających się wzajemnie przyzmatów. I tak dalej. Takie byłoby nasze tłumaczenie. — „Tak, teraz wiem, że jest to rodzaj *widzenia*“. — Wprowadziłeś tym samym nowe, fizjologiczne kryterium widzenia. To zaś może dawny problem przesłonić, ale nie rozwiązać. — Uwaga ta miała nam jednak uprzytomnić, co dzieje się wtedy, gdy otrzymujemy wytłumaczenie fizjologiczne. Pojęcie psychologiczne unosi się nad tym tłumaczeniem nie-*tknięte*, ale natura naszego problemu staje się przez to jaśniejsza.

Czy rzeczywiście widzę za każdym razem co innego, czy może interpretuję tylko rozmaicie to, co widzę? Powiedziałbym raczej to pierwsze. Ale dlaczego? — Interpretacja jest myśleniem, pewnym działaniem; widzenie zaś jest stanem.

Przypadki, w których *interpretujemy*, łatwo rozpoznać. Interpretując wysuwamy jakieś hipotezy, które mogą okazać się fałszywe. — „Widzę tę figurę jako pewien ...“ tak samo nie podlega weryfikacji, jak: „Widzę płomienną czerwień“ (albo podlega jej tylko w tym sensie, co to ostatnie). Między sposobami użycia słowa „*widzieć*“ zachodzi więc w obydwu tych kontekstach pewne podobieństwo. I nie sądzę czasem, jakobyś z góry wiedział, co znaczy tu „*stan widzenia*“! Niech użycie *pouczy* cię o znaczeniu.

Coś w widzeniu zdaje się nam zagadkowe, bo za mało zagadkowe zdaje się nam całe widzenie.

Gdy ktoś patrzy na fotografie — ludzi, domów, drzew — to nie brak mu w nich przestrzenności. Niełatwo byłoby nam je opisać jako zbiory plam na płaszczyźnie, a jednak to, co widzimy w stereoskopie, wygląda przestrzennie w jakiś inny jeszcze sposób.

(Nie jest wcale samo przez się zrozumiałe, że dwojgiem oczu widzimy 'przestrzennie'. Można by oczekiwać, że kiedy dwa obrazy wzrokowe stopią się w jeden, to rezultatem będzie obraz zamazany.)

Pojęcie aspektu jest pokrewne pojęciu wyobrażenia. Albo: pojęcie 'teraz widzę to jako ...' jest spokrewnione z pojęciem 'teraz wyobrażam sobie to'.

Czy na to, by słyszeć coś jako wariację danego tematu, nie trzeba wyobraźni? A jednak coś w ten sposób postrzegamy.

„Wyobraź sobie, że zostało to tak zmienione, a otrzymasz tamto“. W wyobraźni można przeprowadzać dowody.

'Widzenie aspektu' i 'wyobrażanie sobie' podlegają naszej woli. Istnieje rozkaz: „Wyobraź to sobie!“, a także rozkaz: „Zobacz teraz tę figurę tak!“. Nie ma zaś rozkazu: „Zobacz teraz ten liść zielono!“.

Pojawia się tu pytanie: Czy mogliby istnieć ludzie bez zdolności widzenia czegoś *jako czegoś* — i jak by to miało wyglądać? Jakie miałyby następstwa? — Czy defekt taki byłby podobny do daltonizmu albo do braku absolutnego słuchu? — Nazwijmy to „ślepotą na aspekty“ — i zastanówmy się, co by przez to można rozumieć. (Dociekania pojęciowe.) Ślepy na aspekty nie powinien widzieć

zmiany aspektów *A*. A czy nie powinien też rozpoznawać, że podwójny krzyż zawiera dwa krzyże, biały i czarny? Czy nie powinien zatem móc podolać zadaniu: „Wskaż mi spośród tych figur te, które zawierają czarny krzyż”? Nie, to powinien by umieć, natomiast nie powinien mówić: „Teraz jest to czarny krzyż na białym tle!”.

Czy miałby być ślepy na podobieństwo dwu twarzy? — Zatem również na ich identyczność lub prawie identyczność? Tego nie chciałbym przesądzać. (Powinien umieć wykonywać rozkazy typu: „Przynies mi coś, co wygląda jak *to!*“.)

Czy byłby niezdolny zobaczyć schemat sześcianu jako sześcian? — Nie wynikałoby z tego, że nie umie rozpoznać w tym schemacie reprezentacji sześcianu (np. jego rysunku technicznego). Ale schemat nie przekakiwałby mu z jednego aspektu w drugi. — Pytanie: Czy byłby zdolny — podobnie jak my — *uważać* go czasem za sześcian? — Jeżeli nie, to trudno byłoby nazywać to ślepotą.

Osoba 'ślepa na aspekty' miałaby zupełnie inny stosunek do obrazów niż my.

(Anomalie *tego* rodzaju łatwo sobie wyobrazić.)

Ślepotą na aspekty byłaby czymś *pokrewnym* brakowi 'słuchu muzycznego'.

Pojęcie to jest ważne ze względu na powiązania pojęć 'widzieć aspekt' i 'przeżywać znaczenie słowa'. Bo chcielibyśmy spytać: „Czego byłby pozbawiony ktoś, kto nie *przeżywałby* znaczenia słowa?”.

Czego np. pozbawiony byłby ten, kto nie pojmowałby wezwania, by wymówić wyraz 'lecz' rozumiejąc go jako czasownik — albo kto nie czułby, że wymówiony dziesięć razy z rzędu wyraz ten traci dla niego swe znaczenie i staje się pustym dźwiękiem?

W sądzie mogłaby np. powstać kwestia, jak ktoś rozumiał dany wyraz. Można by o tym wnosić z pewnych faktów. — Jest to kwestia *intencji*. Ale czy podobnie ważne mogłoby być to, jak ktoś dany wyraz — np. wyraz „bank“ — przeżywał?

Przypuśćmy, że umówiłem z kimś taki szyfr: „wieża“ znaczy bank. Mówię: „Idź teraz do wieży!“ — on rozumie i według tego działa, lecz wyraz „wieża“ brzmi mu w tym użyciu obco; nie 'nabrał' jeszcze swego znaczenia.

„Kiedy wiersz lub opowiadanie czytam z uczuciem, to jednak dzieje się we mnie coś, co nie dzieje się wtedy, gdy linie przebiegam wzrokiem tylko pobieżnie“. — Jakie procesy mam tu na oku? — Zdania *brzmią* wtedy inaczej. Baczę pilnie na intonację. Czasem jakieś słowo zabrmi fałszywie, jest za mocno lub za słabo eksponowane. Zauważam to i moja twarz to wyraża. Mógłbym potem rozmawiać o szczegółach mego wykładu, np. o niewłaściwościach intonacji. Niekiedy mam przed oczami jakiś obraz, niejako ilustrację; pomaga mi on, jak się zdaje, czytać z należytych wyrazem. Elementów takich mógłbym przytoczyć więcej. — Mogę też nadać słowu takie brzmienie, które — nieomal tak, jak gdyby słowo było obrazem rzeczy — uwypukli jego znaczenie pośród innych. (To zaś, rzecz jasna, może być uwarunkowane budową zdania.)

Gdy z ekspresją czytając wymawiam słowo, to jest ono całkowicie wypełnione swym znaczeniem. — „Ale jak tak może być, skoro znaczeniem słowa jest sposób jego użycia?“ Cóż, rozumiałem ten zwrot obrazowo — co nie znaczy, bym ów obraz wybierał; obraz mi się tu narzucił. — Obrazowe użycie słowa nie może jednak popadać w kolizję z użyciem pierwotnym.

Dlaczego nasuwa mi się *ten* właśnie obraz, dałoby się chyba wyjaśnić. (Pomyśl tylko o zwrocie „trafne słowo“ i o jego znaczeniu.)

Skoro zaś zdanie może się nam przedstawiać jako słowne malowidło — a nawet pojedynczy wyraz w zdaniu jako obraz — to nie jest znowu tak dziwne, że dane słowo, wypowiedziane z osobna i bez celu, zdaje się już zawierać określone znaczenie.

Pamiętaj o szczególnego rodzaju złudzeniach, które rzucają pewne światło na tę sprawę. — Spaceruję ze znajomym w okolicy swego miasta. Podczas rozmowy okazuje się, że wyobrażam sobie miasto jako leżące na prawo od nas. Mniemania tego nie tylko nie opieram na *żadnych* świadomych racjach, lecz ponadto zupełnie proste rozumowanie mogłoby mnie doprowadzić do wniosku, że miasto leży nieco w lewo przed nami. Zapytany, *czemu* więc wyobrażam sobie miasto jako leżące w *tym* właśnie kierunku, nie potrafię w pierwszej chwili nic odpowiedzieć. Nie miałem *żadnych podstaw*, by tak sądzić. Ale choć nie mam podstaw, to jednak zdaję się dostrzegać pewne przyczyny psychologiczne; mianowicie różne skojarzenia i wspomnienia. Dajmy na to takie: Szliśmy wzdłuż kanału, a niegdyś — w podobnych okolicznościach — zdarzyło mi się już iść wzdłuż kanału, przy czym miasto leżało wtedy na prawo od nas. — Przyczyn swego bezpodstawnego przeświadczenia mógłbym się doszukiwać niejako psychoanalitycznie. •

„Cóż to jednak za dziwne przeżycie?“ — Nie jest ono, rzecz jasna, bardziej dziwne niż jakiegokolwiek inne. Jest to tylko przeżycie innego rodzaju niż te, które uważamy za najbardziej fundamentalne, np. niż wrażenia zmysłowe.

„Odnoszę takie wrażenie, jak gdybym wiedział, że tam leży miasto“. — „Odnoszę wrażenie, jak gdyby nazwisko 'Schubert' pasowało do utworów Schuberta i do jego twarzy“.

Wymawiając wyraz „lej“, raz można go rozumieć jako tryb rozkazujący czasownika, a raz jako rzeczownik. Powiedz teraz: „Lej!“ — a potem „Nie lej wody!“ — Czy w obydwu przypadkach wyrazowi towarzyszyło *to samo* przeżycie? — czy jesteś tego pewny?

Jeżeli uważne wsłuchanie się wykaże mi, że w grze tej przeżywam ów wyraz raz *tak*, a raz *tak*, to czy nie wykaże też, że w potoku mowy często *wcale* go *nie* przeżywam? — Bo nie ulega przecież wątpliwości, że czasem rozumiem go *tak*, a czasem *tak* — i że potem *tak* właśnie to objaśniam.

Pozostaje natomiast kwestia, czemu w owej *grze* przeżywania słów mówi się również o 'znaczeniu' i 'rozumieniu'. — Jest to kwestia innego rodzaju. — Charakterystyczna w tej grze jest okoliczność, że — właśnie w *tej* sytuacji — posługujemy się zwrotem, który mówi, iż dane słowo wypowiedzieliśmy w *tym* znaczeniu; i że przejmujemy ów zwrot z tamtej gry językowej.

Nazwij to snem. Niczego to nie zmieni.

Czy dysponując pojęciami 'tłusty' i 'chudy' skłonny byłbyś raczej rzec, iż środa jest tłusta, a wtorek chudy, czy raczej odwrotnie? (Osobiście skłaniam się zdecydowanie do pierwszego.) Czy wobec tego słowa „tłusty“ i „chudy“ mają tu znaczenie inne od zwykłego? — Mają inne zastosowanie. — Czy więc należałoby tu właściwie użyć innych słów? Ależ nie! — Chcę *tutaj* użyć *tych* właśnie słów (w ich obiegowym znaczeniu). — Na temat przyczyn

tego zjawiska nie wypowiadam się. *Mogłoby* to być sprawą skojarzeń z lat dzieciennych. Ale to byłaby hipoteza. Jakikolwiek byłoby wyjaśnienie — skłonność owa pozostaje.

Zapytany: „Co właściwie rozumiesz tu przez 'tłusty' i 'chudy'?“ — mógłbym objaśnić ich znaczenia tylko w najzwyczajniejszy sposób. *Nie* mógłbym ich pokazać na przykładzie wtorku i środy.

Można by tu mówić o 'pierwotnym' i 'wtórnym' znaczeniu słowa. Tylko ten, dla kogo słowo ma pierwsze ze znaczeń, używa go też w drugim.

Tylko temu, kto umie już liczyć — pisemnie lub ustnie — można za pomocą tego pojęcia liczenia wyjaśnić, co to jest liczenie w myśli.

Wtórne znaczenie nie jest znaczeniem 'przenośnym'. Gdy powiadam: „Samogłoska *e* jest dla mnie żółta“, to nie chcę przez to powiedzieć: 'żółta' w przenośnym znaczeniu. Tego bowiem, co chcę powiedzieć, nie umiałbym w ogóle wyrazić inaczej niż z pomocą pojęcia 'żółta'.

Ktoś mówi do mnie: „Poczekaj na mnie koło ławki“. Pytanie: *Czy wymawiając to słowo* miałeś tę oto ławkę na myśli? — Jest to pytanie tego rodzaju co: „Czy jadąc do niego zamierzałeś mu to a to powiedzieć?“. Odnosi się ono do określonego czasu (do czasu jazdy, jak pytanie pierwsze do czasu mówienia) — ale nie do jakiegoś *przeżycia* w tym czasie. 'Mieć coś na myśli' tak samo nie jest przeżyciem, jak 'coś zamierzać'.

Ale co różni je od przeżyć? — Nie ma w nich przeżywanej treści. Albowiem treści (np. wyobrażenia), które im towarzyszą i ilustrują je, nie stanowią intencji ani zamiaru.

Intencja, w *jakiej* się działa, nie 'towarzyszy' działaniu; tak samo myśl nie 'towarzyszy' mowie. Myśl i intencja nie są ani 'artykułowane', ani 'nieartykułowane'; nie przypominają ani pojedynczego tonu, który rozbrzmiewa w trakcie działania lub mówienia, ani melodii.

'Mówić' (głośno lub bezgłośnie) oraz 'myśleć' nie są pojęciami tego samego rodzaju; choć pozostają ze sobą w najściślejszym związku.

Przeżycie podczas mówienia i intencja nie są jednakowo *interesujące*. (Psychologowie przeżycie mogłoby np. służyć jako wskazówka co do 'podświadomej' intencji.)

„Przy tym słowie obaj pomyśleliśmy o nim“. Przypuśćmy, iż każdy z nas wypowiedział do siebie bezgłośnie te same słowa — bo nie może to przecież znaczyć WIĘCEJ. — Czyż słowa te nie byłyby też tylko *zarodkiem*? Muszą one przecież należeć do jakiegoś języka i do jakiegoś kontekstu, skoro mają być naprawdę wyrazem myśli o owym człowieku.

Gdyby Bóg wejrzał w nasze dusze, nie mógłby tam zobaczyć, o kim mówiliśmy.

„Czemu przy tych słowach spojrzaleś na mnie; czy pomyślałeś o ...?“ — A więc zachodzi w tym momencie pewna reakcja, którą objaśniamy słowami: „Pomyślałem o ...“ albo: „Nagle przypominałem sobie o ...“.

Wypowiedź taka odnosi się do chwili mówienia. I nie jest obojętne, czy odnosi się do tej chwili, czy do tamtej.

Samo objaśnianie słowa nie odnosi się do jakiegoś zdarzenia zachodzącego w chwili jego wypowiedzania.

Gra językowa „Mam (lub miałem) *to* na myśli“ (objaśnianie słowa *ex post*) jest zupełnie odmienna od gry:

„Myślałem przy tym o ...“. Ostatnia jest spokrewniona z grą: „Przypomniało mi to ...“.

„Już trzy razy przypomniało mi się dzisiaj, że miałem do niego napisać“. Jak ważne jest to, co działo się wtedy we mnie? — A z drugiej strony: jak ważny, na ile interesujący jest sam ten komunikat? — Pozwala on wysnuć pewne wnioski.

„Przypomniał mi się przy tych słowach“. — Co jest pierwotną reakcją, od której ta gra się zaczyna? — którą można potem na te słowa przełożyć. Jak dochodzi do tego, iż ludzie tych słów używają?

Pierwotną reakcją mogłoby być spojrzenie, gest, a także słowo.

„Czemu spojrzaleś na mnie kręcąc głową?“ — „Chciałem dać ci do zrozumienia, że ty ...“ Ma to wyrażać nie regułę symboliki, lecz cel mego działania.

Mieć coś na myśli — to nie jest zjawisko towarzyszące słowu. Żadne bowiem *zjawisko* nie mogłoby mieć tych następstw, które ma to, iż ma się coś na myśli.

(Tak samo można by — jak sądzę — rzec: Rachunek nie jest eksperymentem, gdyż żaden eksperyment nie mógłby mieć tych szczególnych następstw, jakie ma mnożenie.)

Podczas mówienia występują ważne zjawiska towarzyszące, których brak bywa często charakterystyczny dla mowy bezmyślnej. Ale nie *one* są myśleniem.

„Już wiem!“ Co tutaj zaszło? — Czyż *nie* wiedziałem, gdy zapewniałem, że już wiem?

Błędnie to ujmujesz.

(Do czego służy sygnał?)

Czy można by uznać 'wiedzę' za coś towarzyszącego temu okrzykowi?

Dobrze nam znane oblicze słowa; poczucie, że wchłonęło ono swe znaczenie, że jest tego znaczenia podobizną — mogliby istnieć ludzie, którym to wszystko byłoby obce. (Nie byłiby oni przywiązani do słów.) — A w czym uczucia te przejawiają się u nas? — W tym, jak słów dobieramy, i jak je sobie cenimy.

Jak znajduję 'właściwe' słowo? Jak dobieram słów? Czasem jest to tak, jakbym je porównywał według delikatnych różnic zapachu: *To* jest za bardzo ..., *to* za bardzo ..., — *to* jest właściwe. — Ale nie zawsze muszę dokonywać ocen, dawać wyjaśnienia; czasem potrafiłbym tylko rzec: „*To* po prostu jest jeszcze nie *to*“. Jestem niezadowolony, szukam dalej. Wreszcie zjawia się jakieś słowo: „*To* jest *to!*“. *Niekiedy* umiem powiedzieć dlaczego. Tak wygląda tutaj szukanie — i znajdowanie.

A czy słowo, które przychodzi ci do głowy, nie 'zjawia się' w szczególny sposób? Zwróć na to uwagę! Zwracanie uwagi nic mi nie pomoże. Pozwoli bowiem wykryć tylko *to*, co *teraz* we *mnie* się dzieje.

I jak — akurat teraz — mogę się w to w ogóle wsłuchiwać? Powinienem raczej czekać, aż przyjdzie mi znowu do głowy jakieś słowo. Dziwne jest właśnie to, że nie wydaje się, bym musiał wyczekiwać dopiero okazji; mogę to sobie zademonstrować sam, choć naprawdę nic takiego się nie dzieje. — W jaki sposób? — *Odgrywając*. — Ale *czego* mogę się tą drogą dowiedzieć? Co tu odtwarzam? — Charakterystyczne zjawiska towarzyszące. Głównie: gesty, intonacje, miny.

O subtelnej różnicy estetycznej da się *wiele* powiedzieć — to ważne. Pierwszym, co powiemy, będzie może:

„To słowo pasuje, *tamto* nie“ — lub coś w tym rodzaju. A potem możemy rozpatrywać daleko rozgałęzione powiązania, które biegną od każdego z tych słów. Ów pierwszy sąd *nie* załatwia sprawy, bo sprawą decydującą jest *pole* słowa.

„Mam ten wyraz na końcu języka“. Co dzieje się wtedy w mej świadomości? To nie ma znaczenia. Cokolwiek w niej się działo, nie to mieliśmy w naszej wypowiedzi na myśli. Bardziej interesujące byłoby już to, co dzieje się wtedy w *mym* zachowaniu. — „Mam ten wyraz na końcu języka“ — zwrot ten informuje, że wyraz, który tu należy, gdzieś mi się zapodział, ale spodziewam się wnet go odnaleźć. Poza tym zwrot ów nie daje więcej, niż pewne zachowanie bezsłowne.

Pisząc na ten temat James chce tu właściwie powiedzieć: „Cóż za dziwne przeżycie! Wyrazu jeszcze nie ma, a jednak w jakimś sensie — już jest — albo jest już coś, z czego tylko ten wyraz *może* wyrosnąć“*. — Ale nie jest to żadne przeżycie. *Pojęte* jako przeżycie wygląda istotnie dziwnie. Nie inaczej niż intencja *pojęta* jako coś towarzyszącego działaniu albo — 1 jako liczba kardynalna.

Słowa: „Mam to na końcu języka“ tak samo nie są wyrazem przeżycia, jak słowa: „Już wiem, jak dalej!“. — Używa się ich w *pewnych sytuacjach*, a otacza je swoiste zachowanie i charakterystyczne przeżycia. W szczególności następuje po nich często *znalezienie* słowa. (Zastanów się:

* Por. W. James, *Principles of Psychology*, cyt. wyd., rozdział IX, *The Stream of Thought*, s. 251/252, gdzie mówiąc o „poczuciach skłonności“ (*feelings of tendency*) James rozpatruje ów „osobliwy stan świadomości“, który pojawia się wtedy, gdy usiłujemy przypomnieć sobie jakąś nazwę.

„Co by było, gdyby ludzie nigdy nie znajdowali słów, jakie mają na końcu języka?“.)

Mowa cicha, 'wewnętrzna' nie jest na wespół ukrytym zjawiskiem, które postrzegamy jakby przez zasłonę. Nie jest ona *wcale* ukryta, ale jej pojęcie wprawia nas łatwo w zakłopotanie. Biegnie ono bowiem przez dłuższy czas tuż obok pojęcia zjawiska 'zewnętrznego', nie pokrywając się z nim jednak.

(To, czy przy mowie wewnętrznej zachodzi innerwacja mięśni krtani jest, być może, bardzo ciekawym zagadnieniem, ale nie z punktu widzenia naszych dociekań.)

Bliskie pokrewieństwo 'mowy wewnętrznej' z 'mową' wyraża się w tym, że można głośno zakomunikować to, co się mówiło wewnętrznie, i że wewnętrzna mowa *towarzyszyć* może działaniu zewnętrznemu. (Mogę wewnętrznie nucić albo czytać po cichu, albo liczyć w myśli, uderzając zarazem ręką do taktu.)

„Ale mowa wewnętrzna jest przecież pewną czynnością, której trzeba się nauczyć!“ Owszem; tylko czym jest tu 'czynność' i czym 'nauka'?

Niech o znaczeniu słów pouczy cię ich zastosowanie! (Podobnie można często powiedzieć w matematyce: Niech *dowód* pouczy cię, *co* zostało dowiedzione.)

„Czy więc licząc w myśli nie liczę *naprawdę*?“ — Przecież ty też odróżniasz liczenie w myśli od liczenia dostrzegalnego! Jednakże dowiedzieć się, czym jest 'liczenie w myśli' możesz tylko przez to, że dowiesz się, czym jest 'liczenie'; liczenia w myśli możesz nauczyć się tylko przez to, że nauczysz się liczyć.

Można mówić bardzo 'wyraźnie' w myśli, oddając kądencję zdań — z zamkniętymi ustami — mrużeniem.

Pomocne są też ruchy krtani. Dziwne jest jednak to, że mowę *słyszysz się* wtedy w myśli, nie zaś — by tak rzec — *czuje* jedynie jej szkielet w krtani. (Bo można by też sobie wyobrazić, iż ludzie liczą po cichu na ruchach krtani jak na palcach.)

Hipotezy tego rodzaju, że przy liczeniu wewnętrznym zachodzi w naszym ciele to a to, są dla nas tylko o tyle interesujące, o ile wskazują możliwe użycie zwrotu: „Powiedziałem sam do siebie ...“; mianowicie polegające na tym, że ze zwrotu wnosi się o zjawisku fizjologicznym.

W *pojęciu* 'mowy wewnętrznej' zawarte jest, że to, co drugi mówi wewnętrznym, jest przede mną ukryte. Tylko że „ukryte“ nie jest tu słowem właściwym; bo jeśli jest przede mną ukryte, to dla niego samego winno być jawne, *on* powinien by to *wiedzieć*. Tymczasem nie 'wie', a tylko wątpliwość, którą ja mam, u niego się nie pojawia.

„To, co ktoś mówi wewnętrznym do siebie, jest przede mną ukryte“. Co prawda, mogłoby to też znaczyć, że nie potrafię tego na ogół *odgadnąć* ani — co też możliwe — odczytać np. z ruchów jego krtani.

„Wiem, czego chcę, czego sobie życzę, co sądzę, co czuję, ...“ (i tak dalej poprzez wszystkie czasowniki psychologiczne) jest to bądź niedorzeczna mowa filozofów, bądź też *nie* jest to sąd a priori.

„Wiem ...“ może znaczyć „Nie wątpię ...“. Nie znaczy to jednak, iż słowa „Wątpię ...“ są *bezsensowne*, że wątpliwość jest wykluczona logicznie.

Mówi się: „Wiem“, gdzie można by też powiedzieć: „Sądzę“ lub: „Przypuszczam“; gdzie można się o czymś przekonać. (Gdyby ktoś zechciał oponować, że mawiamy

czasem: „Muszę przecież wiedzieć, czy mam bóle!“, „Tylko ty możesz wiedzieć, co czujesz“ itp., to winien przywrzeć się najpierw powodom wypowiedzania takich zwrotów i ich celowi. „Wojna to wojna“ nie jest przecież przykładem zasady tożsamości.)

Da się pomyśleć przypadek, w którym *mógłbym* przekonać się o tym, że mam dwie ręce. Jednakże normalnie *nie* mogę. „Wystarczy przecież potrzymać je przed oczami“. — Jeżeli *teraz* wątpię, czy mam dwie ręce, to nie muszę też wierzyć własnym oczom. (Równie dobrze mógłbym spytać przyjaciela.)

Wiąże się z tym okoliczność, że np. sens zdania: „Ziemia istnieje od milionów lat“ jest jaśniejszy niż zdania: „Ziemia istniała przez ostatnie pięć minut“. Tego bowiem, kto twierdzi to ostatnie, zapytałbym: „Do jakich obserwacji odwołuje się to zdanie? A jakie przemawiałyby przeciw niemu?“. — Wiem natomiast, do jakiego kręgu rozważań należy zdanie pierwsze, i do jakich obserwacji odwołuje się ono.

„Niemowlę nie ma zębów“. — „Gęś nie ma zębów“. „Róża nie ma zębów“. — To ostatnie — chciałoby się rzec — jest przecież oczywistą prawdą! Pewniejszą nawet, niż że nie ma ich gęś. — A jednak nie jest to tak jasne. Bo gdzie róża miałaby mieć zęby? Gęś nie ma ich w szczękach. Nie ma ich też w skrzydłach, ale nie to ma na myśli ten, kto mówi, że nie ma ona zębów. A gdyby rzec: Krowa przeżuwa paszę i nawozi nią potem różę, zatem róża ma zęby w pysku zwierzęcia. Nie byłoby to absurdem, jako że nie wiemy z góry, gdzie szukać u róży zębów. ((Związek z bólem w ciele drugiego człowieka’))

Mogę wiedzieć, co myśli inny człowiek, ale nie, co ja sam myślę.

Powiedzenie: „Wiem, co myślisz“ jest poprawne, a „Wiem, co myślę“ — nie jest.

(Cała chmura filozofii kondensuje się w kropelkę nauki o języku.)

„Myślenie ludzkie odbywa się wewnątrz świadomości w takim odosobnieniu, wobec którego wszelkie odosobnienie fizyczne jest wręcz wystawieniem na widok publiczny”.

Czy obrazu całkowitego odosobnienia skłonni byłiby używać też ludzie, którzy zawsze — np. przez obserwację krtani — potrafiliby odczytywać ciche monologii innych?

Gdybym głośno rozmawiał sam z sobą w języku niezrozumiałym dla obecnych, to moje myśli też byłyby przed nimi ukryte.

Przypuśćmy, że istnieje taki człowiek, który zawsze prawidłowo zgaduje, co mówię do siebie w myśli. (Jak to robi, nie ma znaczenia.) A co stanowi kryterium tego, że zgaduje on *prawidłowo*? No cóż, jestem prawdomówny i wyznaję, że dobrze zgadł. — Czy nie mógłbym się jednak mylić, czy pamięć nie mogłaby mnie zwodzić? A czy nie mogłaby mnie zwodzić zawsze, kiedy tylko — nie kłamiąc — mówię, co sobie pomyślałem? — Wobec tego zdaje się, że rzecz wcale nie w tym, co 'działo się w mym wnętrzu'. (Wykonuję tu pewną konstrukcję pomocniczą.)

Kryteriami prawdziwości *wyznania*, iż pomyślałem sobie to a to, nie są kryteria zgodnego z prawdą *opisu* zjawiska. Doniosłość prawdziwego wyznania nie polega też na tym, że oddaje ono trafnie i pewnie jakieś zjawisko. Polega ono raczej na swoistych konsekwencjach, jakie można

wysnuwać z wyznań, których prawdziwość gwarantują specjalne kryteria *prawdomówności*.

(Przypuśćmy, że sny mogłyby być dla nas ważną wskazówką *co* do osoby śniącego; źródłem wskazówki byłoby wtedy szczere opowiedzenie snu. Nie może się tu pojawić kwestia, czy śniącego nie myli czasem pamięć, gdy po obudzeniu opowiada swój sen — chyba że wprowadzilibyśmy zupełnie nowe kryterium 'zgodności' opowiadania ze snem: kryterium, które pozwalałoby odróżnić tu prawdę od *prawdomówności*.)

Jest taka gra: 'zgadywanie myśli'. Jej wariantem byłaby gra następująca: Osobę A informuję o czymś w języku, którego osoba B nie rozumie. B ma zgadywać sens informacji. — Inny wariant: Zapisuję jakieś zdanie, którego ktoś drugi nie widzi. Ma on teraz odgadnąć jego brzmienie lub sens. Jeszcze inny: Składałam obrazkową układankę; ktoś inny mnie nie widzi, ale od czasu do czasu zgaduje moje myśli i wypowiada je. Mówi np.: „Gdzie się podział ten kawałek!“. — „*Teraz* już wiem, jak to pasuje!“ — „Nie mam pojęcia, co należy tutaj“. — „Niebo zawsze jest najtrudniejsze“ itd. — przy czym *ja* mogę do siebie w ogóle nie mówić, nie tylko głośno, ale również w myśli.

Wszystko to byłoby zgadywaniem myśli. Jeżeli zaś faktycznie tak się nie dzieje, to myśl nie staje się przez to czymś bardziej ukrytym niż jakiegokolwiek nie postrzegane przez nas zjawisko fizyczne.

„*Wnętrze* jest przed nami ukryte“. — Przyszłość jest przed nami ukryta. — Czy sądzi tak astronom, gdy oblicza, kiedy nastąpi zaćmienie Słońca?

Gdy widzę, jak ktoś — z widocznych powodów — zwija się z bólu, to nie myślę sobie: a jednak doznania jego są przede mną ukryte.

Mawia się też o ludziach, że są dla nas przejrzysti. Ale w naszych rozważaniach istotne jest to, że człowiek może też być dla drugiego kompletną zagadką. Przekonujemy się o tym, gdy trafiamy do obcego kraju o zupełnie obcych nam tradycjach; i to nawet wtedy, gdy władamy tamtejszym językiem. Ludzi tych nie *rozumiemy*. (I to nie dlatego, że nie wiemy, co do siebie mówią.) Nie potrafimy się w nich wczuć.

„Nie mogę wiedzieć, co się w nim dzieje“ — to jest przede wszystkim pewien *obraz*. Jest to przekonywający wyraz pewnego przekonania. Nie podaje on racji owego przekonania. *Te* nie leżą na dłoni.

Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć.

Można sobie wyobrazić zgadywanie zamiaru, podobnie jak zgadywanie myśli, ale także zgadywanie, co ktoś teraz naprawdę *zrobi*.

Powiedzieć: „Tylko on może wiedzieć, co zamierza“ — to niedorzeczność; powiedzieć: „Tylko on może wiedzieć, co zrobi“ — to fałsz. Bo z jednej strony przewidywanie zawarte w wyrazie zamiaru (np.: „Gdy wybije piąta, idę do domu“) nie musi się spełnić, z drugiej zaś, inny człowiek może wiedzieć, co się naprawdę stanie.

Dwie rzeczy są jednak ważne: To, że inny człowiek często nie potrafi przewidzieć mych działań, podczas gdy ja w swym zamiarze je przewiduję; oraz to, że moje przewidywanie (zawarte w wyrazie mego zamiaru) opiera się na innych podstawach niż jego przewidywania co do mych

działań — i że wnioski płynące z tych przewidywań są zupełnie różne.

Doznań drugiego człowieka mogą być tak samo *pewny*, jak każdego innego faktu. Jednakże zdania: „On jest bardzo przygnębiony“, „ $25 \times 25 = 625$ “ i „Mam 60 lat“ nie staną się przez to podobnymi instrumentami. Nasuwa się wyjaśnienie, że chodzi tu o inny *rodzaj* pewności. — Zdaje się ono wskazywać na jakąś różnicę psychologiczną. A jest to tymczasem różnica logiczna.

„Czy będąc *pewny*, nie zamykasz po prostu oczu na wątpliwości?“ — One zostały mi zamknięte.

Czy jestem mniej pewny tego, że człowiek ów ma ból, niż tego, że $2 \times 2 = 4$? — Czy zatem to pierwsze jest pewnością matematyczną? — 'Pewność matematyczna' nie jest pojęciem psychologicznym.

Rodzaj pewności to rodzaj gry językowej.

„Tylko on zna swoje motywy“ — tak wyraża się to, że o jego motywy *jego* pytamy. — Jeżeli jest szczerzy, to je nam ujawni; trzeba natomiast więcej niż szczerości, żeby jego motywy odgadnąć. Zachodzi tu pokrewieństwo z przypadkiem, kiedy się coś *wie*.

Niech cię *zastanowi*, że istnieje coś takiego, jak nasza gra językowa: Wyznawać motywy swego czynu.

Nie uświadamiamy sobie niesłychanej różnorodności codziennych gier językowych, gdyż szata naszego języka wszystko ujednolica.

Tym, co nowe (spontaniczne, 'specyficzne') jest zawsze jakaś gra językowa.

Na czym polega różnica między motywem i przyczyną? — Jak *znajdujemy* motyw, a jak przyczynę?

Można zadać pytanie: „Czy jest to wiarygodny sposób na ocenę motywów czyjegoś postępowania?“. Aby jednak móc tak pytać, trzeba już wiedzieć, co znaczy „oceniać motyw“; tego zaś nie dowiemy się stąd, że powie się nam, czym są 'motywy' i co znaczy 'oceniać'.

Oceniając długość pręta można szukać metody — i znaleźć ją — oceniania dokładniejszego i bardziej niezawodnego. Czyli — powiesz — że to, *co* oceniamy, nie zależy od metody oceny. Za pomocą metody wyznaczania długości nie można objaśnić, czym *jest* długość. — Kto tak myśli, popełnia błąd. Jaki? — Powiedzenie: „Wysokość szczytu Mont Blanc zależy od tego, jak się nań wchodzi“ — byłoby to dziwne. Tymczasem: 'Wymierzać coraz dokładniej długość' chciałoby się porównywać do podchodzenia coraz bliżej do jakiegoś obiektu. Otóż w pewnych przypadkach jasne jest, co by znaczyło „przybliżyć się do długości obiektu“, a w pewnych *nie* jest. Co znaczy powiedzenie: „Wyznaczać długość“ nie dowiemy się stąd, że dowiemy się, czym jest *długość* i czym *wyznaczanie*. Znaczenie słowa „długość“ poznajemy natomiast między innymi przez to, że dowiadujemy się, czym jest wyznaczanie długości.

(Dlatego wyraz „metodologia“ ma podwójne znaczenie. „Rozważaniami metodologicznymi“ można nazywać rozważania i fizykalne, i pojęciowe.)

O pewności — przekonaniu — chciałoby się czasem rzec, że stanowią zabarwienie myśli. Jest też prawdą, że znajdują one wyraz w *tonie* naszej mowy. Ale nie wyobrażaj ich sobie jako jakichś 'poczuć' podczas mówienia lub myślenia!

Nie pytaj: „Co dzieje się w nas, gdy jesteśmy pewni ...?“, natomiast pytaj: W jaki sposób 'pewność, że tak jest' przejawia się w działaniu człowieka?

„Można wprawdzie mieć całkowitą pewność co do stanu ducha drugiego człowieka, ale zawsze będzie to pewność subiektywna, a nie obiektywna“. — Te dwa wyrazy wskazują na różnicę gier językowych.

Może powstać spór co do poprawnego wyniku danego rachunku (np. dłuższego sumowania). Ale spory takie powstają rzadko i trwają krótko. Można je — jak powiadamy — rozstrzygać 'z całą pewnością'.

Wśród matematyków nie dochodzi na ogół do sporu na temat wyników rachunku. (To ważny fakt.) — Gdyby było inaczej, gdyby np. któryś z nich był przekonany, że jakaś cyfra niepostrzeżenie się zmieniła, albo że jego — czy tego drugiego — zawodzi pamięć itd., itd. — to nie istniałoby wówczas nasze pojęcie 'pewności matematycznej'.

Ale zawsze jeszcze mogłoby to znaczyć: „Nie możemy co prawda nigdy *wiedzieć*, jaki jest wynik rachunku, ale ma on jednak zawsze zupełnie określony wynik. (Bóg go zna.) Matematyka niewątpliwie odznacza się najwyższą pewnością, chociaż mamy tylko szkicową jej podobiznę“.

Czy chcę może powiedzieć, że pewność matematyki opiera się na niezawodności papieru i atramentu? *Nie*. (Byłoby to błędne koło.) — Nie powiedziałem, *czemu* między matematykami nie dochodzi do sporów, lecz tylko, że nie dochodzi.

Nie ulega kwestii, iż używając pewnych rodzajów papieru i atramentu nie dałoby się liczyć — to znaczy, gdyby podlegały one jakimś osobliwym przemianom. Ale to, że się zmieniają, znowu mogłoby okazać się tylko dzięki pamięci i porównywaniu z innymi przyborami do liczenia. A jak te z kolei miałyby być sprawdzane?

Tym, co po prostu trzeba przyjąć, co jest dane, są — można rzec — *sposoby życia*.

Czy jest sens mówić, iż ludzie są na ogół zgodni w swych sądach o kolorach? Jak by to było, gdyby było inaczej? — Ano, jeden mówiłby, że kwiat jest czerwony, a drugi, że niebieski itd., itd. — Ale jakim prawem uznawalibyśmy wtedy wyrazy „czerwony“ i „niebieski“ u tych ludzi za *nasze* 'nazwy kolorów'?

Jak uczyliby się oni używać tych wyrazów? Czy gra językowa, której się uczą, jest nadal tym, co my nazywamy użyciem 'nazw kolorów'? Zachodzą tu najwyraźniej różnice stopnia.

Rozumowanie to musi się jednak odnosić również do matematyki. Gdyby nie było tu pełnej zgody, to ludzie ci nie opanowaliby też techniki, którą my opanowujemy. Ich technika różniłaby się mniej lub więcej od naszej, może wręcz nie do poznania.

„Prawda matematyczna nie zależy przecież od tego, czy ludzie poznali ją, czy nie!“ — Zapewne: Sens zdań „Ludzie sądzą, że $2 \times 2 = 4$ “ i „ $2 \times 2 = 4$ “ nie jest jednakowy. Ostatnie jest zdaniem matematycznym, natomiast pierwsze — jeżeli ma w ogóle jakiś sens — mogłoby ewentualnie znaczyć, iż ludzie na to zdanie matematyczne *wpadli*. Oba mają całkiem odmienne *zastosowanie*. — A cóż by to znaczyło: „Choćby wszyscy ludzie sądzili, że 2×2 jest 5, to jednak będzie to 4“? — Jak by to wyglądało, gdyby wszyscy tak sądzili? — No, można by sobie np. wyobrazić, iż mają oni inny rachunek albo technikę, której my nie nazwalibyśmy „liczeniem“. Ale czy byłby to *falsz*? (Czy koronacja jest *falszem*? Istotom innym niż my mogłaby wydać się nader dziwna.)

W jakimś sensie matematyka jest wprawdzie pewną teorią, ale jest też pewną *działalnością*. 'Błędne ruchy' mogą pojawiać się w niej tylko w drodze wyjątku. Bo gdyby to, co teraz tak nazywamy, stanowiło regułę, to znosiłoby to grę, w której są to błędne ruchy.

„Wszyscy uczyliśmy się tej samej tabliczki mnożenia“. Mogłaby to być uwaga o nauczaniu arytmetyki w naszych szkołach, a także stwierdzenie na temat pojęcia tabliczki mnożenia. („Na wyścigach konie biegną — na ogół — tak szybko, jak tylko mogą“.)

Istnieje ślepota na kolory i są sposoby jej stwierdzania. Wśród ludzi uznanych za normalnych panuje — na ogół — pełna zgodność wypowiedzi o kolorach. Tym charakteryzuje się pojęcie wypowiedzi o kolorze.

Zgodności takiej brak na ogół w kwestii, czy jakiś wyraz uczucia jest szczery, czy nie jest.

Jestem pewny, *pewny*, że on nie udaje; a ktoś trzeci pewny nie jest. Czy zawsze potrafię go przekonać? A jeżeli nie, to czy popełnia on zatem błąd jakiś w myśleniu albo w obserwacji?

„Niczego nie rozumiesz!“ — tak mówimy, gdy ktoś podaje w wątpliwość coś, co jasno rozpoznajemy jako autentyczne, ale nie potrafimy niczego udowodnić.

Czy co do autentyczności wyrażanych uczuć może istnieć sąd 'eksperta'? — I tutaj bywają ludzie o mniej lub bardziej 'trafnym' sądzie.

Prognozy, które wynikają z sądu lepszego znawcy ludzi, są na ogół — trafniejsze.

Czy znawstwa takiego można się nauczyć? Owszem; niektórzy mogą się tego nauczyć. Ale nie na jakichś kursach, tylko w drodze '*doświadczenia*'. — Czy może tu

ktoś być nauczycielem? Zapewne; od czasu do czasu da on odpowiednią *wskazówkę*. — Tak właśnie wygląda tu 'nauka' i 'nauczanie'. — Nie uczymy się tu żadnej techniki; uczymy się trafności sądu. Są tu także reguły, ale nie tworzą one systemu, i tylko człowiek doświadczony umie je właściwie stosować. Inaczej niż w wypadku reguł rachunkowych.

Najtrudniej oddać tu ową nieokreśloność trafnie i bez zafałszowań.

„Autentyczności wyrazu nie można udowodnić; trzeba ją wyczuć“. — Istotnie, ale co z tym rozpoznaniem autentyczności dzieje się potem dalej? Jeżeli ktoś powie: „*Voilà ce que peut dire un coeur vraiment épris*“ — i jeżeli nawet przekona o tym drugiego — to jakie będzie to miało następstwa? A może nie będzie miało żadnych i gra *skończy się* na tym, że jednemu smakuje to — co nie smakuje drugiemu?

Mamy tu *następstwa*, ale są one rozproszone. Poucza o nich doświadczenie, to znaczy wielorakie obserwacje. I nie da się ich sformułować w sposób ogólny; wydać trafny i płodny sąd, stwierdzić jakiś płodny związek można jedynie w odosobnionych przypadkach. A najogólniejsze uwagi dają najwyżej coś, co wygląda jak ruiny systemu.

Dowody mogą nas przekonać, iż ktoś jest w takim a takim stanie ducha; np. że nie udaje. Ale są tu też dowody o charakterze 'imponderabiliów'.

Pytanie: Czego *dowodzą* imponderabilia?

Wyobraź sobie, że jakieś imponderabilia świadczą o chemicznej strukturze danej substancji (o jej wnętrzu); dowodem mogłyby się one stać tylko dzięki jakimś *namacalnym* następstwom.

(Imponderabilia mogą przekonać kogoś o autentyczności danego obrazu ... Ale *może* się to również okazać prawdą w świetle dokumentów.)

Do imponderabiliów należą niuanse spojrzenia, tonu, gestu.

Mogę rozpoznać spojrzenie prawdziwej miłości, mogę je odróżnić od udanego (sąd mój może tu naturalnie mieć swe 'namacalne' potwierdzenia). A zarazem mogę być całkowicie niezdolny do opisanja tej różnicy. I to wcale nie dlatego, że znane mi języki nie mają na to słów. Czemu bowiem nie wprowadzę po prostu nowych? — Gdybym był niezwykle zdolnym malarzem, to umiałbym może przedstawić w obrazach spojrzenie prawdziwej i udawanej miłości.

Zastanów się: W jaki sposób człowiek zdobywa 'wyczucie' pewnych spraw? I jak wyczucie to da się spożytkować?

Udawanie jest, rzecz jasna, tylko szczególnym przypadkiem tego, iż ktoś np. manifestuje ból, którego nie ma. Jeżeli jest to w ogóle możliwe, to czemu miałyby tu zachodzić zawsze udawanie — ów bardzo specjalny wzór we wstędze naszego życia?

Dziecko wiele musi się uczyć, zanim zdoła udawać. (Pies nie może być obłudny, ale nie może też być szczery.)

Mógłby nawet zdarzyć się taki przypadek, w którym powiedzielibyśmy: „On *sądzi*, że udaje“.

XII

Jeżeli genezę pojęć można wyjaśnić faktami przyrody, to czy zamiast gramatyki nie powinno interesować nas to, co w przyrodzie leży u jej podstaw? — Owszem, interesuje nas również odpowiedniość między pojęciami i pewnymi bardzo ogólnymi faktami przyrody. (Takimi, których ze względu na ich ogólność przeważnie wcale nie zauważamy.) Ale nasze zainteresowania nie kierują się potem ku tym możliwym przyczynom powstawania naszych pojęć; nie uprawiamy przyrodoznawstwa i nie uprawiamy historii naturalnej — bo dla naszych celów historię tę moglibyśmy też zmyślać.

Nie mówię (w sensie hipotezy): Gdyby te a te fakty przyrody wyglądały inaczej, to ludzie mieliby inne pojęcia. Lecz: Jeżeli ktoś sądzi, iż pewne pojęcia są po prostu prawidłowe — a kto miałby inne, ten nie rozumiałby czegoś, co my rozumiemy — to niech wyobrazi sobie inaczej niż zwykle pewne bardzo ogólne fakty przyrody. Powstawanie pojęć innych niż zwykłe stanie się dlań wtedy zrozumiałe.

Porównaj pojęcie ze sposobem malowania: Czy nasz sposób malowania jest może dowolny? Czy według uznania moglibyśmy wybrać inny (np. egipski)? A może jest to tylko kwestią tego, co ładne i co brzydkie?

XIII

Gdy mówię: „Pół godziny temu był tutaj“ — mianowicie przypominając to sobie — to nie jest to opis mego aktualnego przeżycia.

Przeżyciami wspomnień są zjawiska towarzyszące wspomniani.

Przypomnienie nie ma przeżywanej treści. — A czy nie da się tego stwierdzić za pomocą introspekcji? Czy nie *ona* właśnie pokazuje, iż nie ma tam niczego, co wyglądałoby na treść? — Mogłaby to pokazywać tylko od przypadku do przypadku. Nie może mi natomiast pokazać, co znaczy słowa „przypomnieć sobie“, tzn. *gdzie* należałoby tu szukać jakiejś treści!

Ideę treści przypomnienia zdobywam tylko przez porównywanie pojęć psychologicznych. Jest to podobne do porównywania dwu *gier*. (Są *bramki* w piłce nożnej, nie ma ich w grze w dwa ognie.)

Czy można wyobrazić sobie taką sytuację: Ktoś po raz pierwszy w życiu coś sobie przypomina, i mówi: „Tak, teraz już wiem, co to znaczy 'przypomnieć sobie', jak to się *czuje*“. — Skąd jednak wie, że właśnie to poczucie jest 'przypomnieniem'? Porównaj: „Tak, teraz już wiem, co znaczy 'mrowienie!'“. (Doznał np. po raz pierwszy wstrząsu elektrycznego.) — Czy wie, że jest to przypomnienie, ponieważ wywołało je coś minionego? Skąd jednak wie, co znaczą słowa 'coś minionego'? Pojęcie rzeczy minio-

nych człowiek zdobywa przecież przez to, że coś sobie przypomina.

I skąd będzie wiedział w przyszłości, jakie poczucie daje przypomnienie?

(Z drugiej strony można chyba mówić o poczuciu „Dawno, dawno temu“; istnieje bowiem i ton, i gest właściwy opowieściom z minionych dni.)

XIV

Zamęt i czczość psychologii nie dadzą się wytłumaczyć tym, że jest ona „młoda nauką”; stanu jej nie można np. porównywać ze stanem fizyki we wczesnych stadiach. (Już prędzej ze stanem niektórych gałęzi matematyki, z teorią mnogości.) W psychologii mamy bowiem eksperymentalne metody i *pojęciowy zamęt*. (Tak jak tam — *pojęciowy zamęt* i metody dowodzenia.)

Obecność metody eksperymentalnej każe nam wierzyć, że mamy w rękę narzędzie, które uwolni nas od dręczących problemów; a tymczasem problem i metoda rozmijają się jak dwie zwichrowane linie.

Dla matematyki możliwe są dociekania całkiem analogiczne do naszych dociekań dotyczących psychologii. Nie byłyby to dociekania *matematyczne*, tak jak i tamte nie są psychologiczne. Prowadząc je *nie* wykonywałoby się rachunków, a więc nie byłaby to np. logistyka. Mogłyby one zasługiwać na miano badań nad 'podstawami matematyki'.

SKOROWIDZ OSÓB*

Opracował *Bogusław Wolniewicz*

- | | |
|--|----------------------------------|
| Augustyn, św. §: 1 - 3, 32, 89 - 90,
436, 618 | Köhler Wolfgang s. 285 |
| Beethoven Ludwig van s. 256 | Luter Martin § 589 |
| Carroll Lewis § 13; s. 278 | Mojżesz §: 79, 87 |
| Faraday Michael s. 71 | Moore George Edward s.: 265, 267 |
| Frege Gottlob §: 22, 49, 71; s. 21 | Nestroy Johann s. 2 |
| Goethe Wolfgang s. 256 | Ramsey Frank P. § 81; s. 4 |
| James William §: 342, 413, 610;
s. 307 | Russell Bertrand §: 46, 79 |
| Jastrow Joseph s. 271 | Schubert Franz s. 302 |
| | Sokrates §: 46, 518 |
| | Sraffa Piero s. 5 |

* W obu skorowidzach numery paragrafów odnoszą się do części pierwszej, numery stron — do części drugiej oraz do strony z notą samego Wittgensteina.

SKOROWIDZ POJĘĆ

Opracował *Bogusław Wolniewicz*

- Abstrakcja (*Abstraktion*) § 97
Absurdalność (*Absurdität*) § 286
Akompaniament (*Begleitung*) §: 330, 332; patrz też Towarzyszyć
Akt (*Akt*) §: 22, 27, 38, 159, 197, 412, 586, 609
Algebra (*Algebra*) §: 167, 179, 692
Algebraiczny (*algebraisch*) §: 146 - 147, 151, 189, 213, 228, 320
Alternatywa (*Disjunktion*) §: 67, 465
Analiza (*Analyse*) §: 39, 60, 63 - 64, 91, 392 - 393, 413
Analizować (*analysieren*) §: 90, 383, 413; s. 286
Analogia (*Analogie*) §: 75, 83, 90, 140, 494, 613, 669
Anormalny (*abnormal*) § 141 - 143
A priori §: 97, 158, 251, 617; s. 309
Argument (*Argument*) §: 140, 320, 352, 354; s. 25
Arytmetyka (*Arithmetik*) §: 233, 692; s. 318
Asercja (*Behauptung*) § 556 - 557; patrz też Stwierdzenie
Asocjacja (*Assoziation*) § 6; patrz też Kojarzenie
Aspekt (*Aspekt*) §: 63, 129, 387, 493, 536; s.: 270 - 271, 274 - 276, 278, 280 - 281, 284 - 285, 289 - 291, 294, 296 - 299
Atmosfera (*Atmosphäre*) §: 173, 594, 596, 607, 609; s.: 98, 255 - 256; patrz też Aura
Aura (*Atmosphäre*) § 213; patrz też Atmosfera
Autentyczność wyrazu (*Echtheit des Ausdrucks*) s. 318 - 319
Automat (*Automat*) § 420; s. 249
Bezsensowny (*sinnlos*) §: 71, 247, 361, 500, 554; s. 263
Błąd (*Fehler*) §: 51, 54, 143
Ból (*Schmerz*) §: 26, 244 - 246, 250 - 251, 253, 257, 281 - 284, 286 - 289, 293, 295 - 296, 300, 302 - 304, 310 - 313, 315, 317, 350 - 351, 359, 384, 391 - 393, 402 - 408, 411, 448 - 449, 665 - 668; s.: 243, 259 - 261, 264, 310, 313 - 314, 320
Budować (*bauen*) §: 2, 8, 15, 267, 364, 491
Cecha (*Merkmal*) §: 134, 160, 166; s. 259; patrz też Znamię
Choroba (*Krankheit*) §: 255, 593
Czas (*Zeit*) §: 88, 90, 138, 141,

- 196, 266, 350, 363, 607-608;
s.: 262, 295
- Ćwiczenie (*Abrichtung*) §: 6, 86,
158, 189, 198, 206, 441, 630;
s. 261; patrz też Tresura
- Definicja (*Definition*) §: 6, 28-30,
33, 38, 69-70, 75, 77, 79, 182,
239, 242, 258, 354, 380, 665
- Dokładność (*Genauigkeit*) §: 88,
237
- Doniosłość (*Bedeutung*) §: 89, 93,
111; s. 84
- Doświadczenie (*Erfahrung*) §: 59,
92, 97, 109, 144, 147, 194, 197,
232, 249, 315, 325, 354, 417,
436, 478, 480, 485, 611, 617,
620; s.: 271, 318
- Dowód (*Beweis*) §: 310, 517, 578;
s.: 298, 308
- Doznanie (*Empfindung*) §: 244, 246,
248, 256-258, 260-261, 268,
270, 273-275, 281, 284, 288,
290, 293, 298, 304, 314, 352,
400, 411, 582-583, 624-625,
646-647, 669; s.: 244, 314
- Drogowskaz (*Wegweiser*) §: 85, 87,
198
- Duch (*Geist*) §: 36, 648
- Dusza (*Seele*) §: 149, 188, 196, 283,
357, 391, 422, 424, 454, 530,
573, 589; s.: 249-252, 263, 267,
304
- Dyspozycja (*Disposition*) § 149;
s. 268
- Działać (*handeln*) §: 1, 6-7, 23,
198, 200-201, 211, 232, 243,
486-467, 489-490, 505, 613,
615, 627, 638, 642; s.: 245, 267,
297, 304, 307-308, 313-315;
patrz też Postępować
- Działania sposób (*Handlungsweise*)
§: 201, 206
- Eksperyment (*Experiment*) §: 169,
265, 412, 490; s.: 252, 263, 305
- Element (*Element*) §: 48-51, 53, 59
- Empiryczne zdanie (*Erfahrungssatz*) §: 85, 251, 295, 360
- Estetyka (*Ästhetik*) § 77; s.: 283,
306
- Fakt (*Tatsache*) §: 89, 94, 192, 254,
291-292, 402, 418, 461, 465-
-466, 471, 497, 524, 621, 629,
654; s.: 316, 321
- Faktem być (*der Fall sein*) §: 22,
95, 134, 282, 438, 461, 520, 610
- Fenomen (*Phänomen*) §: 363, 583;
patrz też Zjawisko
- Fikcja (*Fiktion*) §: 22, 166, 307
- Filozofia (*Philosophie*) §: 52, 81,
108-109, 116, 119, 121, 124-128,
133, 254-255, 309, 352, 393, 413,
514, 520, 599; s.: 309, 311
- Filozoficzny (*philosophisch*) §: 2, 38,
47, 49, 85, 90, 109, 111, 123,
125, 133, 182, 192, 275, 299,
308, 314, 411, 593
- Filozofować (*philosophieren*) §: 11,
15, 38, 131, 133, 194, 254, 261,
274, 295, 303, 348, 436, 592, 598
- Fizjologia (*Physiologie*) s. 293
- Fizjologiczny (*physiologisch*) §: 376,
632; s.: 283, 285, 293, 297, 309
- Fizjonomia (*Physiognomie*) §: 235,
568; s. 294

- Fizyczny (*physikalisch, physisch*) §: 58, 108, 194, 253, 401, 493, 566; s.: 252, 280, 311-312
- Fizyka (*Physik*) §: 410, 569, 571; s. 324
- Forma (*Form*) §: 21, 63, 90-91, 93-94, 111-112, 114, 134, 136, 189, 251, 356, 402, 426
- Funkcja (*Funktion*) §: 4, 11, 17, 21, 27, 92, 208, 260, 274, 280, 556, 559
- Głębina (*Tiefe*) §: 89, 97, 111, 167, 387, 583, 594, 664
- Gra (*Spiel*) §: 3, 7, 31, 42, 47, 49-54, 61-62, 64, 66-71, 75, 78, 81, 83-84, 86, 100, 125, 135-136, 182, 197, 200, 204, 216, 282, 345, 409, 441, 480, 492, 499, 562-568; s.: 254-255, 263, 288-289, 302, 312, 318-319, 322
- Gra językowa (*Sprachspiel*) §: 7, 16, 21-24, 27, 33, 37-38, 41-42, 44, 48-51, 53, 55, 57, 60, 64-65, 71, 77, 86, 96, 130, 136, 142-143, 146, 156, 179, 195, 249, 261, 270, 288, 290, 293, 300, 363, 486, 556, 630, 632, 654-656, 669; s.: 252, 257, 266, 280, 302, 304-305, 314, 316-317
- Gramatyczny (*grammatisch*) §: 21, 47, 90, 110-111, 149, 232, 251, 295, 307, 392, 401, 458, 558, 572-574; s.: 89, 260, 266
- Gramatyka (*Grammatik*) §: 20, 29, 122, 150, 182, 187, 199, 257, 293, 295, 304, 339, 350, 353-354, 371, 373, 492, 496-497, 520, 528, 562, 572, 657, 660, 664, 693; s.: 31, 98, 268, 321
- Granica (*Grenze*) §: 68-69, 71, 76-77, 79, 88, 143, 163, 385, 420, 499
- Hipoteza (*Hypothese*) §: 23, 82, 109, 156, 325; s.: 297, 303, 309, 321
- Historia naturalna (*Naturgeschichte*) §: 25, 415; s. 321
- Idealny (*ideal*) §: 81, 88, 107, 194, 275
- Ideał (*Ideal*) §: 88, 98, 100-101, 103, 105
- Identyczność (*Gleichheit, Identität*) §: 215-216, 253, 288, 322, 350, 377, 404, 565-566; s. 299.
- Identyfikacja (*Identifizierung*) §: 270, 290
- Ilość (*Anzahl, Quantität*) §: 21, 160, 186, 284; s. 251; patrz też Liczebność
- Indukcja (*Induktion*) § 324-325
- Indukcyjny szereg (*induktive Reihe*) § 135
- Institucja (*Institution*) §: 199, 337, 380, 540, 584
- Intencja (*Absicht, Intention*) §: 197, 275, 644, 646-646, 656, 658-660; s.: 253, 300, 303-304; patrz też Zamiar
- Interpretacja (*Deutung*) §: 160, 198, 201, 210, 213, 215, 506, 539, 634, 652, 656; s. 281
- Intuicja (*Intuition*) §: 186, 213-214, 659
- Istnienie (*Sein*) §: 50, 116

- Istota (*Wesen*) §: 1, 46, 89, 92, 105, 113, 116, 239, 371, 547
- I tak dalej (*und so weiter*) §: 208, 229
- Jakość (*Qualität*) § 284
- Jałowy bieg (*Leerlauf*) §: 88, 132, 507
- Jasność (*Klarheit*) §: 133, 395
- Jasny (*klar*) §: 30, 47, 102, 130, 142, 350
- Język (*Sprache*) §: 1 - 10, 13, 16 - 23, 26 - 27, 32, 36, 38, 41, 43, 48, 50 - 57, 65, 81, 83, 90, 92, 96 - 98, 105, 107 - 112, 115 - 116, 118 - 120, 124, 130, 132, 134, 136, 182, 194, 199, 203, 206 - 207, 240 - 243, 245, 256 - 257, 259, 261, 269, 275, 304, 329, 336, 338, 344, 355, 358, 363, 372, 384, 402, 436, 445 - 446, 491 - 501, 508, 512, 528 - 530, 540, 542, 569, 577, 584, 649, 665; s.: 31, 243, 258, 267, 304, 313 - 314, 320
- Klasyfikacja (*Klassifikation*) s. 288
- Kojarzenie (*Assoziation*) § 53; s.: 301, 303; patrz też Asocjacja
- Kojarzyć (*assoziiieren*) §: 256, 508; s. 256
- Komunikować (*mitteilen*) §: 199, 207 - 208, 363, 416, 571, 659
- Konkretny (*konkret*) § 97
- Konstrukcja (*Konstruktion*) §: 149, 366, 517
- Kontynuować (*fortsetzen*) §: 145, 151, 154, 179, 181, 183, 208, 211 - 212, 324 - 325, 660, 634
- Kryterium (*Kriterium*) §: 56, 141, 146, 149, 159 - 160, 164, 182, 185, 190, 238 - 239, 253, 258, 269, 288, 290, 322, 344, 354, 376 - 377, 385, 404, 509, 542, 572 - 573, 580, 625, 633, 692; s.: 253, 260, 277, 284, 295, 297, 311 - 312
- Liczba (*Zahl*) §: 10, 26, 28 - 29, 67 - 68, 135, 143, 146 - 147, 151, 185 - 187, 189, 193, 284, 339, 364, 513, 553, 607; s.: 275, 281
- Liczebność (*Anzahl*) §: 33, 35, 553; patrz też Ilość
- Logiczny (*logisch*) §: 68, 140, 207 - 208, 220, 366, 398, 408, 412, 437, 481, 520 - 521, 566; s.: 244, 292, 309, 314
- Logika (*Logik*) §: 38, 81, 89, 93, 97, 101, 105, 107 - 108, 124 - 125, 134, 167, 242, 293, 345, 377, 486, 554
- Matematyczny (*mathematisch*) §: 125, 189, 254, 334, 517, 544; s. 317
- Matematyka (*Mathematik*) §: 23, 124 - 125, 144, 208, 240, 254, 463; s.: 292, 308, 316 - 318, 324
- Meldunek (*Meldung*) §: 19, 21; s.: 266, 274, 276
- Melodia (*Melodie*) §: 154, 184, 333; s.: 293, 304
- Metafizyczny (*metaphysisch*) §: 58, 116
- Metafora patrz Przenośnia
- Metoda (*Methode*) §: 48, 133, 139, 141, 242, 366; s.: 291, 315
- Metodologia (*Methodologie*) s. 315
- Mitologiczny (*mythologisch*) § 221

- Mnogości teoria (*Mengenlehre*) §: 412, 426; s. 324
- Model (*Modell*) §: 141, 156, 275
- Moje ja (*das Selbst*) § 413
- Motyw (*Motiv*) s. 314-315
- Możliwość (*Möglichkeit*) §: 20, 22, 24, 53, 56, 80, 90, 97, 104, 132, 143, 193-194, 244, 288, 353, 448, 495, 520-521, 566, 607, 629; s. 253
- Mózg (*Gehirn*) §: 149, 156, 158, 376, 412, 427; s. 296
- Muzyka (*Musik*) §: 341, 523, 527, 529, 531, 536; s. 299
- Myśl (*Gedanke*) §: 304, 317-320, 330, 332, 335, 342, 428-430, 501, 531, 574, 578, 633, 638, 640, 642, 669; s.: 249-250, 286, 296, 304, 311-312
- Myślenie (*Denken*) §: 22, 25, 32, 66, 81, 92-93, 95-97, 109-110, 316, 318, 325, 327-332, 339, 342, 352, 359-361, 383, 427-428, 466-470, 548, 551, 571, 574-576, 578, 597-598, 693; s.: 276, 296-297, 304-305, 310-311
- Narzędzia (*Werkzeug*) §: 11, 14-17, 23, 41-42, 53-54
- Naśladować (*nachmachen*) §: 208, 450; s.: 272, 277, 294
- Natura (*Natur*) §: 58, 114, 185; s. 207; patrz też Przyroda
- Nauka (*Wissenschaft*) §: 79, 81, 89, 109; s. 324
- Nawyk (*Gebrauch*) § 198-199
- Nazwa (*Name*) §: 1, 15, 27-28, 37-46, 48-50, 55, 57-60, 62, 64, 73, 79, 87, 116, 244, 256-257, 383, 410, 613; s. 247
- Nazywać (*nennen, benennen*) §: 1, 7, 10, 15, 26-28, 37-39, 46-50, 65-67, 69, 71-73, 75, 80, 82, 87-88, 100, 140, 143, 148, 161-163, 180, 189, 244, 257, 263, 275-276, 291, 313, 332, 347, 350, 356, 379, 403, 410, 480-481, 486, 560, 601; s.: 88, 302
- Negacja (*Negation*) §: 251, 547, 549-550, 554-555; s. 207; patrz też Przeczenie
- Niedefiniowalny (*undefinierbar*) §: 182, 322
- Niedorzeczność (*Unsinn*) §: 40, 79, 119, 134, 197, 282, 464, 512, 524; s.: 309, 313
- Niepewność (*Ungewissheit*) §: 24, 247
- Nieregularny (*unregelmässig, regellos*) §: 73, 143, 163
- Nieskończony (*unendlich*) §: 147, 186, 218, 229, 344, 352, 426
- Niespełnienie (*Unbefriedigung*) § 439-440
- Niezależny (*unabhängig*) §: 57, 92, 157, 265; s. 267
- Nominalizm (*Nominalismus*) § 383
- Objaśnienie (*Erklärung*) §: 1, 3, 5-6, 27, 31-32, 34, 38, 51, 70-73, 79, 145, 184, 209-210, 217, 239, 288, 350, 362, 444, 516, 527, 560, 598; s.: 25, 30, 304; patrz też Wyjaśnienie
- Obraz (*Bild*) §: 1, 6, 23, 37, 59, 62, 70-74, 76-77, 79, 86, 96, 115, 139-141, 144, 171, 173, 191, 193-194, 222, 239, 251, 266,

- 280, 291, 294-295, 297, 300-301, 305, 334-335, 349, 352, 367-368, 374, 389, 402, 411, 422-427, 449, 455, 490, 515, 518-520, 522, 526, 548, 573, 584, 604-605, 607, 635, 658, 663, 680; s.: 82, 246, 248-250, 258, 260, 274-275, 281-291, 300-301, 313
- Oczekiwanie (*Erwartung*) §: 442, 444-445, 452-453, 465, 572, 581, 586
- Odkrycie (*Entdeckung*) §: 119, 124-126, 133
- Odwzorowywać (*abbilden*) §: 292, 366, 386; s. 262
- Ogólna forma zdania (*allgemeine Form des Satzes*) §: 65, 114, 134, 136
- Ogólny (*allgemein*) §: 71, 73, 89, 104, 480; s.: 84, 319, 321
- Opis (*Beschreibung*) §: 10, 23-24, 49, 51, 53, 55, 69-70, 79, 109, 154, 171, 175, 180, 219, 221, 240, 256, 285, 291, 322, 335, 368, 370, 374, 383, 402, 444, 509, 577, 585, 588, 609-610, 627, 665; s.: 246, 248, 252, 260, 262-265, 271, 276, 279-280, 282-283, 285-286, 311
- Osoba (*Person*) §: 1, 27-28, 302, 404-406, 410, 413, 689; s.: 266-267, 295
- Ostensywnie (*hinweisend*) §: 6, 9, 27-30, 32-34, 38, 49, 258, 362, 380, 444; s. 25
- Otoczenie (*Umgebung*) §: 216, 412, 539-540, 583-584; s. 291
- Oznaczać (*bezeichnen*) §: 10, 13, 15, 39-40, 46, 51, 55-56, 59, 239, 256, 264, 273-274, 398
- Oznaka (*Anzeichen*) §: 271, 321; s. 289
- Pamięć (*Gedächtnis*) §: 53, 56, 159, 265, 271, 342, 604, 691; s.: 257, 290, 311
- Paradoks (*Paradox*) §: 95, 182, 201, 304, 412; s.: 265, 267
- Pasować (*passen*) §: 136-139, 182, 194, 216, 537, 572; s.: 256, 302, 307, 312
- Pewność (*Gewissheit, Sicherheit*) §: 320, 324-325, 474, 607; s.: 314-316
- Pewność matematyczna (*mathematische Sicherheit*) s.: 314, 316
- Pierworzór (*Urbild, Vorbild*) §: 191-192, 439
- Podmiot (*Subjekt*) §: 134, 137, 398, 571, 618
- Podobieństwo (*Ähnlichkeit*) §: 9, 11, 66, 130, 185, 444; s.: 248, 266, 270, 273-275, 294-295, 296-297; patrz też Przypominać
- Podobieństwo rodzinne (*Familienähnlichkeit*) § 67
- Pogląd (*Ansicht*) § 573
- Pojęcie (*Begriff*) §: 67-71, 75, 77, 97, 122, 135-136, 157, 208, 308, 334, 345, 383-384, 513, 532, 544, 569-570, 574, 577; s.: 84, 243, 255, 269-270, 274, 279-280, 286, 288, 291-292, 296-297, 304, 314, 316, 321
- Pokrewieństwo (*Verwandschaft*) §: 65-68, 76, 108, 150, 224,

- 527, 538, 630, 660; s.: 278, 294, 298, 299, 308, 314
- Polecenie (*Befehl*) §: 74, 143; s. 52; patrz też Rozkaz
- Pole słowa (*Wortfeld*) s. 307
- Porządek (*Ordnung*) §: 97-98, 105-106, 132, 336
- Postępować (*handeln*) §: 217, 420, 653; patrz też Działać
- Praktyka (*Praxis*) §: 7, 21, 51, 54, 132, 197, 202, 403, 411
- Prawda (*Wahrheit*) §: 97, 136, 265, 282, 544; s.: 311-312, 317
- Prawidłowość (*Richtigkeit*) § 258; patrz też Trafność
- Prawo (*Gesetz*) §: 54, 325, 492
- Projekcja (*Projektion*) §: 139, 141
- Próbka (*Muster*) §: 1, 8, 16, 72-74; patrz też Wzorzec
- Prymitywny (*primitiv*) §: 2, 5, 7, 25, 146, 194, 339, 554, 597; s.: 280, 290
- Prywatny (*privat*) §: 202, 243, 246, 248, 251, 256, 259, 262, 268-269, 272, 274-275, 280, 294, 311, 358, 380, 653; s. 290
- Przeczenie (*Verneinung*) §: 19, 447, 547, 549, 556-557; s. 207; patrz też Negacja
- Przedmiot (*Gegenstand*) §: 1, 7, 11, 15, 26-27, 38-39, 46-47, 58, 116, 194, 208, 253, 276, 283, 293, 339, 373, 374, 389, 401, 428, 439, 476, 571, 601-602, 604-605, 669; s.: 252, 262, 284
- Przedmiot obrazkowy (*Bildgegenstand*) s. 272
- Przejaw (*Äusserung*) §: 149, 152, 208, 256, 571, 582, 585, 596
- Przejrzystość (*Übersichtlichkeit*) §: 92, 122
- Przeñośnia (*Metapher*) §: 356, 439; s. 250
- Przesąd (*Aberglaube, Vorurteil*) §: 49, 108-110, 340; s.: 31, 283
- Przestrzenność (*Räumlichkeit*) s.: 282, 298
- Przezeń (*Raum*) § 219; s. 262
- Przeżycie (*Erlebnis*) §: 34-35, 55, 157, 165, 167, 170-174, 176-177, 179, 256, 272, 274, 277, 322, 325, 509, 591-592, 645, 649, 655; s.: 254, 276, 286, 292, 297, 301-302, 304, 307
- Przyczyna (*Ursache*) §: 217, 324-325, 466, 475-476, 593, 632; s.: 270, 301-302, 314
- Przykład (*Beispiel*) §: 71, 75, 77, 133, 135, 185, 208-210, 490, 593; s. 288
- Przypominać (*ähnlich sein*) §: 90, 430; patrz też Podobieństwo
- Przypomnienie (*Erinnerung*) §: 127, 265, 306; patrz też Wspomnienie
- Przyroda (*Natur*) §: 89, 472, 492; s. 321; patrz też Natura
- Psychiczny (*psychisch*) §: 321, 427, 454, 571
- Psychoanalityczny (*psychoanalytisch*) s. 301
- Psychologia (*Psychologie*) §: 377, 571, 577; s.: 251-252, 270, 304, 324
- Psychologiczny (*psychologisch*) §: 140, 213, 254, 274, 377, 589; s.: 252, 254, 288, 297, 301, 309, 314, 322, 324

- Pytanie (*Frage*) §: 21-24, 47, 92, 120, 133, 137, 353, 411, 471, 502, 516-517
- Rachunek (*Kalkül, Rechnung*) §: 81, 136, 364, 480, 490, 559, 565, 569; s.: 25, 281, 305, 316-317
- Reagować (*reagieren*) §: 6, 143, 157, 185, 189, 198, 206, 495, 539; s.: 272, 281, 293
- Reakcja (*Reaktion*) §: 145, 284, 288, 343, 657, 659; s.: 290, 293, 304-305
- Regularność (*Regelmässigkeit*) §: 163, 207-208, 237
- Reguła (*Regel*) §: 31, 53-54, 68, 74, 80-86, 100, 102, 125, 142, 162-163, 197-202, 205-206, 208, 217-219, 221-225, 227-228, 231-232, 234-235, 237-238, 240, 259, 292, 372, 380, 497, 558, 564, 567, 653, 692; s.: 207-208, 319
- Regułą kierować się, do niej się stosować (*einer Regel folgen*) §: 199, 201-202, 206, 213, 217, 219, 222, 227, 232, 235, 237
- Rodzina (*Familie*) §: 67, 77, 108, 164, 179, 236
- Rola (*Rolle*) §: 10, 16, 21, 30, 50, 53, 66, 100, 156, 182, 251, 391, 393, 395, 557, 563, 670; s.: 25, 287
- Rozkaz (*Befehl*) §: 8, 18-21, 23, 34, 41, 53, 60-62, 185-189, 199, 206-208, 345, 431, 433, 451, 458-461, 498, 503, 505-506, 519, 617, 630, 685; s. 298; patrz też Polecenie
- Rozum (*Verstand*) § 119
- Rozwinięcie (*Entwicklung*) §: 228, 352, 516
- Równoważny (*äquivalent*) §: 75, 96
- Sens (*Sinn*) §: 20, 39-40, 44, 47, 50, 57-58, 60-61, 79, 85, 98-99, 108, 117, 136, 138, 156-157, 182-184, 195, 197, 227, 246, 253, 257-258, 278, 282, 345, 352, 357-358, 363, 380, 395, 421-422, 426, 452-453, 499-500, 502, 508, 511-513, 533, 544, 556, 594, 613; s.: 245, 254, 258, 268, 310, 317
- Sensowny (*sinnvoll*) §: 31, 408, 594; s. 266
- Składnik (*Bestandteil*) §: 47, 59, 136
- Skłonność (*Tendenz*) § 591
- Słowo/wyraz (*Wort*) §: 1-2, 5-11, 13, 16-17, 19-23, 26-27, 29-31, 35, 38-40, 43, 45, 47-51, 55-58, 68, 71, 73, 77-82, 84, 90, 97, 100, 105, 108, 116-117, 120-122, 138-140, 156-169, 171, 180, 182, 191, 196-197, 208, 224-225, 239, 244, 257, 261-262, 265, 269, 288-289, 305, 316, 330, 335-337, 339-340, 349, 360, 370, 382-383, 412-413, 449, 489, 503, 507-509, 525, 530-531, 534, 540-546, 556-561, 565-566, 610, 664, 673; s.: 81, 89, 244-247, 253-254, 260, 262, 294, 299-308, 320
- Śluch muzyczny (*musikalisches Gehör*) s. 298-299

- Solipsyzm (*Solipsismus*) §: 24, 402 - 403
- Sposób działania (*Handlungsweise*) patrz Działania sposób
- Sposób życia (*Lebensform*) patrz Życia sposób
- Sprzeczność (*Widerspruch*) §: 58, 125, 201; s. 266
- Spójka (*Kopula*) §: 20, 561
- Spór (*Streit*) § 240; s. 316
- Stan (*Zustand*) §: 24, 55, 91, 125, 146, 149, 180, 308, 413, 421, 572 - 573, 577, 584 - 585, 588 - 589, 607 - 608, 622; s.: 89, 253, 264 - 267, 297
- Stan rzeczy (*Sachverhalt*) §: 299, 520
- Stosunek wewnętrzny (*interne Relation*) s. 296
- Stwierdzenie (*Behauptung, Bejahung*) §: 21 - 23, 556 - 557; s.: 207, 265 - 269; patrz też Asercja
- Subiektywny (*subjektiv*) §: 265, 269; s. 316
- Sublimować (*sublimieren*) §: 38, 94
- Supozycja (*Annahme*) § 22; s.: 21, 268
- Sygnal (*Signal*) § 180; s. 305
- Symbol (*Symbol*) §: 193, 219 - 221; s. 293
- Symptom (*Symptom*) § 354
- Sytuacja (*Sachlage*) § 104
- Sytuacja (*Situation*) §: 49, 57, 166, 172, 216, 337, 393, 417, 448, 522, 539, 581, 587, 591 - 592, 633, 637, 645, 648, 662; s.: 289, 302, 307
- Ścisłość (*Exaktheit*) §: 58, 69, 88, 91
- Świadomość (*Bewusstsein*) §: 149, 156, 358, 390, 412, 416 - 421, 426; s.: 258, 307, 311
- Technika (*Technik*) §: 125, 150, 199, 205, 232, 262, 337, 520, 557, 630, 692; s.: 292, 317, 319
- Teologia (*Theologie*) § 373
- Teoria (*Theorie*) § 109
- Teoria mnogości (*Mengenlehre*) patrz Mnogości teoria
- Terapia (*Therapie*) § 133
- Teza (*These*) § 128
- Towarzyszące zjawisko (*Begleiterscheinung, Begleitvorgang*) §: 79, 152 - 153, 200, 231
- Towarzyszyć (*begleiten*) §: 20, 33, 243, 275, 296, 449, 489, 595, 607, 646, 670, 673; s.: 255, 302 - 307, 322; patrz też Akompaniament
- Tożsamość patrz Identyczność
- „Tractatus” §: 23, 46, 97, 114; s. 4
- Trafność (*Richtigkeit*) §: 265, 424; patrz też Prawidłowość
- Tresura (*Abrichtung*) §: 5, 27, 157; patrz też Ćwiczenie
- Twardość logiki (*logische Härte*) § 437
- Ujawniać się/być widocznym (*sich zeigen*) §: 10, 24, 29, 162, 201, 287, 391, 559; s. 274
- Umowa (*Abmachung*) § 41
- Umowa (*Übereinkunft*) § 355
- Umysł (*Verstand*) § 109
- Uprzymnić sobie (*sich besinnen*) §: 89 - 90, 335, 475, 514
- Usprawiedliwienie (*Rechtfertigung*)

- §: 182, 217, 265, 267, 289, 324-325, 382, 460, 482, 644
- Uwaga (*Aufmerksamkeit*) §: 6, 33-34, 145, 156, 258, 263, 268, 275, 277, 321, 405, 411-413, 417, 666-667, 669, 674
- Uwagi (*Bemerkungen*) §: 16, 251, 415, 574; s.: 3, 5, 271, 278, 291, 318-319
- Uzasadnienie (*Begründung*) §: 124, 169, 217, 320; s. 244
- Użycie (*Anwendung, Verwendung*) §: 1, 5-6, 11, 20-21, 23, 41, 47, 54-55, 61, 68, 84, 97, 116-117, 133-134, 139-141, 146, 151, 156, 179, 182, 189, 191, 195-197, 247, 270, 278, 282, 291, 305, 376, 383, 397, 421, 426, 520, 530, 558; s.: 245, 253, 270, 300, 303; patrz też Zastosowanie
- Użycie figury, znaku, języka, reguły, zdania, itd. (*Gebrauch*) §: 31, 51, 53, 82, 124, 132, 136, 221, 416, 427, 432, 491, 496, 526, 566, 665; s.: 297, 317
- Użycie słowa (*Gebrauch des Wortes*) §: 7, 9-10, 26-27, 29-30, 35, 38, 43, 47, 49, 58, 79-82, 90, 121-122, 136, 138, 142, 149, 156, 224-225, 257, 261, 288, 293, 337, 345, 556, 560-561, 565, 664; s.: 247, 260, 270, 300; por. Zastosowanie słowa
- Wątpliwość (*Zweifel*) §: 84-85, 87, 142, 187, 197, 213, 288, 415; s.: 309, 314
- Weryfikacja (*Verifikation*) § 353; s. 297
- Wewnętrzne (*innere*) §: 165, 169, 174, 213, 232-233, 243, 256, 258, 305, 361, 380, 580, 607, 645, 671; s.: 253, 274, 312
- Widok (*Anblick*) §: 166-167, 169, 293; s.: 261, 272
- Wiedzieć/wiedza (*wissen*) §: 30, 69-70, 75, 78, 89, 116, 132, 148-151, 156, 158-159, 179, 184, 187, 211, 213, 239, 243, 246-247, 264-265, 278-279, 289, 293-295, 303, 311, 315, 347-348, 350-352, 363-364, 375, 378, 380, 386, 388, 404, 407-409, 433, 435, 437, 441, 448-451, 461, 481, 487, 490, 504-505, 527, 549, 572, 587, 617, 625, 637, 679, 681; s.: 81, 259, 277, 283, 285-286, 291, 305-306, 309-316, 322-323
- Wola (*Wille*) §: 174, 176, 611, 617-618; s. 298
- Wrażenie (*Eindruck*) §: 259, 277, 280, 355, 368, 486, 596, 600, 604; s.: 279, 282
- Wskazywać (*hinweisen*) §: 6, 9, 28-29, 44-45, 51, 672
- Wspomnienie (*Erinnerung*) §: 342-343, 587, 648-649, 651; patrz też Przypomnienie
- Wspólne (*gemeinsam*) §: 65-67, 71-73, 97, 172, 206, 531
- Wychowanie (*Erziehung*) §: 189, 283, 441
- Wyjaśnienie (*Erklärung*) §: 82, 87-88, 109, 120, 136, 179, 654-655; s. 303; patrz też Objasnienie
- Wyjątek (*Ausnahme*) § 142; s. 318

- Wykonanie rozkazu (*Ausführung*) §: 431, 461
- Wykrzyknik (*Ausruf*) §: 27, 323, 586; s. 273
- Wyobrażalność (*Vorstellbarkeit*) §: 395, 397
- Wypowiedź (*Aussage*) §: 58, 60, 90, 134, 179, 184, 303, 352, 366, 511, 589; s. 265
- Wypowiedź (*Äusserung*) §: 231, 631; s.: 245-248, 304
- Wyraz (*Ausdruck*) §: 19, 53, 91, 142, 171, 196, 198, 201, 244, 247, 288, 293, 317-318, 329, 332, 335, 452-453, 537, 542, 570, 574, 606, 641, 647; s.: 98, 274, 282, 288-289, 319; patrz też Wyrażenie
- Wyraz (*Wort*) patrz też Słowo
- Wyrażenie (*Ausdruck*) §: 10, 20, 58, 137, 345, 426; s. 266; patrz też Wyraz
- Wzorzec, wzór (*Muster, Vorbild*) §: 20, 50, 53, 56, 131, 302, 385; s.: 243, 247, 320; patrz też Próbką
- Wzór (*Formel*) §: 151-152, 154, 179, 183, 189-190, 320, 325, 521
- Zachowanie (*Benehmen*) §: 54, 244, 246, 250, 269, 281, 288, 300, 302, 304, 307, 357, 393, 486, 571, 579, 591; s.: 251-252, 268, 286, 289, 307
- Zachowanie (*Verhalten*) §: 157, 193, 344, 631; s.: 268, 284
- Zagadka (*Rätsel*) §: 23, 168; s. 313
- Zajmować się czymś (*etwas behandeln*) § 254-255
- Zamiar (*Absicht*) §: 172, 174, 210, 247, 337, 588, 591-592, 635, 638, 641, 653; s.: 267, 313; patrz też Intencja
- Zamierzać (*beabsichtigen*) §: 197, 205, 337; s.: 303, 313
- Zastosowanie reguły (*Anwendung der Regel*) §: 54, 218, 292; s. 319
- Zastosowanie słowa, obrazu (*Anwendung, Verwendung des Wortes, des Bildes*) §: 80, 96, 100, 141, 146-148, 262, 264, 340, 349, 351, 374, 380, 383, 385, 411, 422-425, 454, 520, 532, 557; s.: 246, 258, 265, 281, 302; patrz też Użycie
- Zastosowanie zdania (*Verwendung des Satzes*) s. 317
- Zdanie (*Satz*) §: 1, 16, 19-20, 22-24, 27, 39, 44, 48-49, 58-60, 63, 65, 79, 81, 92-94, 96-99, 105, 108, 114, 116-117, 120, 134-138, 154, 159, 167, 169, 183, 186, 195, 199, 216, 220, 225, 244, 251, 278, 317, 332, 337, 353, 358, 395-396, 421, 435, 447, 486-487, 493, 500-502, 508, 511, 513-514, 516, 520, 522, 527, 531, 534, 540, 547, 551, 559, 574, 592, 595, 607, 633-634, 678, 685; s.: 245-247, 254, 300-301, 310
- Zdarzenie (*Ereignis*) §: 441-442, 465, 475, 482, 484, 548, 586
- Zgodność (*Übereinstimmung*) §: 134, 139, 186, 201, 224, 234, 241-242, 271, 352, 386, 416, 429, 465, 492, 538, 594, 607; s.: 312, 317-318

- Zjawisko (*Erscheinung*) §: 65, 90, 171, 176, 385, 401, 436, 620; s. 243
- Zjawisko (*Phänomen*) §: 79, 108, 176, 325, 383, 436; s.: 265, 308; patrz też Fenomen
- Zjawisko pierwotne (*Urphänomen*) § 654
- Złożony (*zusammengesetzt*) §: 45 - 48, 59 - 60
- Złudzenie (*Täuschung*) §: 80, 96 - 97, 110; s.: 291, 301
- Znaczenia bryła (*Bedeutungskörper*) § 559
- Znaczenie (*Bedeutung*) §: 1 - 2, 5, 13, 30, 39 - 43, 45, 49, 55, 57 - 58, 77, 79, 111, 117, 120, 138 - 140, 197 - 198, 244, 254, 269, 316, 329, 339, 362, 413, 448, 532, 534, 540 - 541, 543 - 545, 552 - 553, 555 - 561, 563, 568, 583; s.: 82, 208, 245 - 247, 254, 299, 302 - 303, 308, 315
- Znak (*Zeichen*) §: 10, 15, 23, 41 - 42, 44, 49, 51, 53, 64, 94, 105, 136, 145, 157, 160, 166 - 167, 169, 198, 258, 260 - 261, 270, 279, 366, 402, 432 - 433, 495 - 496, 503 - 504, 508 - 509, 548 - 549; s. 296
- Znamię (*Merkmal*) § 54; patrz też Cecha
- Zwyczaj (*Gepflogenheit*) §: 198 - 199, 205, 337
- Życia sposób (*Lebensform*) §: 19, 23, 241; s.: 244, 317
- Życie (*Leben*) §: 156, 235, 412, 432, 520, 583; s.: 287, 292, 320