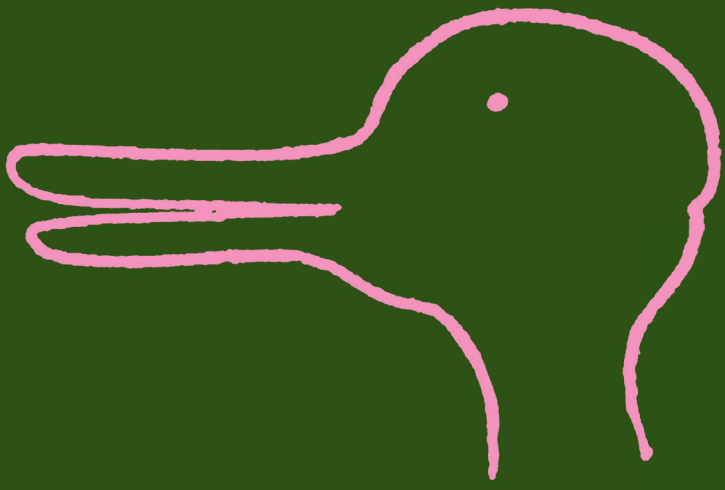
Ludwig Wittgenstein

Wykłady z filozofii psychologii 1946-47

Notatki
P. T. Geacha, K. J. Shaha i A. C. Jacksona



Seria
Wittgensteinowska

Ludwig Wittgenstein

Wykłady z filozofii psychologii 1946-47

Notatki
P.T. Geacha, K.J. Shaha i A.C. Jacksona

Przełożył Andrzej Orzechowski

Podstawą przekładu jest publikacja *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47. Notes by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson*. The University of Chicago Press, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1988/1989 copyright 1988 – Geach, Shah, Jackson.

Składamy serdeczne podziękowania dla Master and Fellows of Trinity College, Cambridge (https://www.trin.cam.ac.uk/fellows/master-fellows/) za udzielenie praw do tłumaczenia oraz możliwość udostępniania przekładu w wolnym dostępie.

Publikacja współfinansowana ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki w ramach projektu pt. *Wittgensteina wykłady z filozofii psychologii*, na podstawie umowy nr DNM/SN/514391/2021 z dnia 08 grudnia 2021 r.

Copyright © by Trinity College Cambridge
Copyright do wydania polskiego © by Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej
Wrocław, 2022

The translation is based on the publication *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47. Notes by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson*. The University of Chicago Press, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1988/1989 copyright 1988 – Geach, Shah, Jackson.

Our sincere thanks to the Master and Fellows of Trinity College, Cambridge (https://www.trin.cam.ac.uk/fellows/master-fellows/) for granting the translation rights and the opportunity to make the translation available through Open Access.

This publication is co-financed by the Ministry of Science and Higher Education within the framework of the project entitled Wittgenstein's Lectures on the Philosophy of Psychology, under contract no. DNM/SN/514391/2021, dated December 08, 2021.

Copyright © by Trinity College Cambridge
Copyright for the Polish edition © by Lower Silesia University Press
Wroclaw, 2022

Recenzent
dr hab. Tomasz Zarębski, prof. DSW

Redakcja naukowa
prof. dr hab. Piotr Dehnel

Redaktor prowadzący
dr Magdalena Karciarz

Korekta językowa i bibliograficzna
Agnieszka Heidinger

Redakcja techniczna
Henryk Żeligowski

Projekt okładki
Bartłomiej Siwek – Ponad.pl

E-book
Wojciech Sierżega

ISBN 978-83-65408-10-5
Dolnośląska Szkoła Wyższa
ul. Strzegomska 55, 53-611 Wrocław, tel. 539 670 429
https://wydawnictwo.dsw.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@dsw.edu.pl

SPIS TREŚCI

Filozofia psychologii Ludwika Wittgensteina 7
Od tłumacza 55
Przedmowa Harvester Press 59
Słowo wstępne redaktora *Wykładów* 63

I

P.T. GEACH

Notatki z wykładów Wittgensteina

Wykład 1: (11 października 1946) 71
Wykład 2: (14 października 1946) 71
Wykład 3: (18 października 1946) 74
Wykład 4: (21 października 1946) 76
Wykład 5: (25 października 1946) 80
Wykład 6: (28 października 1946) 83
Wykład 7: (1 listopada 1946) 86
Wykład 8: (4 listopada 1946) 90
Wykład 9: (8 listopada 1946) 95
Wykład 10: (11 listopada 1946) 100
Wykład 11: (15 listopada 1946) 104
Wykład 12: (18 listopada 1946) 108
Wykład 13: (22 listopada 1946) 112
Wykład 14: (25 listopada 1946) 116
Wykład 15: (29 listopada 1946) 121
Wykład 16: (2 grudnia 1946) 123
Wykład 17: (17 stycznia 1947 130
Wykład 18: (20 stycznia 1947) 132
Wykład 19: (25 stycznia 1947) 136
Wykład 20: (31 stycznia 1947) 139
Wykład 21: (3 lutego 1947) 146
Wykład 22: (7 lutego 1947) 150
Wykład 23: (10 lutego 1947) 152
Wykład 24: (14 lutego 1947) 155
Wykład 25: (17 lutego 1947) 158

Wykład 26: (21 lutego 1947) 161
Wykład 27: (24 lutego 1947) 165
Wykład 28: (28 lutego 1947) 169
Wykład 29: (7 marca 1947) 172
Wykład 30: (10 marca 1947) 175
Wykład 31: (… marca 1947) 178
Wykład 32: (2 kwietnia 1947) 183
Wykład 33: (28 kwietnia 1947) 186
Wykład 34: (2 maja 1947) 188
Wykład 35: (6 maja 1947) 192
Wykład 36: (9 lub 13 maja 1947) 195
Wykład 37: (16 maja 1947) 199

II

K.J.SHAH

Notatki z wykładów Wittgensteina

Wykład 1: 11 października 1946 223
Wykład 2: 14 października 1946 224
Wykład 3: 18 października 1946 226
Wykład 4: 21 października 1946 229
Wykład 5: 25 października 1946 233
Wykład 6: 28 października 1946 235
Wykład 7: 1 listopada 1946 239
Wykład 8: 4 listopada 1946 242
Wykład 9: 8 listopada 1946 247
Wykład 10: 11 listopada 1946 251
Wykład 11: 15 listopada 1946 256
Wykład 12: 18 listopada 1946 261
Wykład 13: 22 listopada 1946 266
Wykład 14: 25 listopada 1946 271
Wykład 15: 29 listopada 1946 278
Wykład 16: 2 grudnia 1946 281
Wykład 17: 17 stycznia 1947 286
Wykład 18: 20 stycznia 1947 290
Wykład 19: 25 stycznia 1947 294

Wykład 20: 31 stycznia 1947 297
Wykład 21: 3 lutego 1947 301
Wykład 22: 7 lutego 1947 306
Wykład 23: 10 lutego 1947 309
Wykład 24: 14 lutego 1947 313
Wykład 25: 17 lutego 1947 317
Wykład 26: 21 lutego 1947 321
Wykład 27: 24 lutego 1947 326
Wykład 28: 28 lutego 1947 330
Wykład 29: 7 marca 1947 332
Wykład 30: 10 marca 1947 336
Wykład 31: ... marca 1947 339
Wykład 32: 2 kwietnia 1947 339
Wykład 33: 28 kwietnia 1947 343
Wykład 34: 2 maja 1947 346
Wykład 35: 6 maja 1947 348
Wykład 36: 9 lub 13 maja 1947 351
Wykład 37: 16 maja 1947 355

III

A. JACKSON

Notatki z wykładów Wittgensteina

Wykład 1: (11 października 1946) 361
Wykład 2: (14 października 1946) 364
Wykład 3: (18 października 1946) 367
Wykład 4: (21 października 1946) 372
Wykład 5: (25 października 1946) 376
Wykład 6: (28 października 1946) 380
Wykład 7: (1 listopada 1946) 384
Wykład 8: (4 listopada 1946) 390
Wykład 9: (8 listopada 1946) 396
Wykład 10: (11 listopada 1946) 400
Wykład 11: (15 listopada 1946) 405
Wykład 12: (18 listopada 1946) 410
Wykład 13: (22 listopada 1946) 415

Wykład 14: (25 listopada 1946) 420
Wykład 15: (29 listopada 1946) 424
Wykład 16: (2 grudnia 1946) 427
Wykład 17: (17 stycznia 1947 432
Wykład 18: (20 stycznia 1947) 434
Wykład 19: (25 stycznia 1947) 437
Wykład 20: (31 stycznia 1947) 439
Wykład 21: (3 lutego 1947) 445
Wykład 22: (7 lutego 1947) 448
Wykład 23: (10 lutego 1947) 450
Wykład 24: (14 lutego 1947) 453
Wykład 25: (17 lutego 1947) 456
Wykład 26: (21 lutego 1947) 458
Wykład 27: (24 lutego 1947) 461
Wykład 28: (28 lutego 1947) 463
Wykład 29: (7 marca 1947) 465
Wykład 30: (10 marca 1947) 468
Wykład 31: (... marca 1947) 469
Wykład 32: (2 kwietnia 1947) 471
Wykład 33: (28 kwietnia 1947) 475
Wykład 34: (2 maja 1947) 478
Wykład 35: (6 maja 1947) 483
Wykład 36: (9 albo 13 maja 1947) 484
Wykład 37: (16 maja 1947) 486
Indeks 513

FILOZOFIA PSYCHOLOGII LUDWIGA WITTGENSTEINA

Po przygotowaniu ostatecznej wersji *Dociekań filozoficznych* w roku 1946 Wittgenstein skupił się na analizie znaczenia potocznych pojęć psychologicznych takich jak: rozumienie, myślenie, przekonanie o czymś, zamierzanie, wyobrażenie, przypominanie, a także ból, widzenie, smutek, radość etc. Pojęcia te pojawiały się oczywiście dużo wcześniej w jego refleksji nad naturą językowej reprezentacji, znaczeniem wyrażeń i ich gramatyką. W *Dociekaniach* kwestie rozumienia, myślenia, intencji czy języka doznań wplecione były w szerszy kontekst rozważań dotyczących użycia wyrażeń, postępowania wedle reguły czy języka prywatnego. Od maja 1946 roku Wittgenstein zaczął sporządzać notatki poświęcone pojęciom psychologicznym jako takim. Nie raz sugerował, że w żadnym innym obszarze języka nie mamy do czynienia z tyloma zwodniczymi analogiami, błędnymi wyobrażeniami i szkodliwymi konotacjami, co w języku opisującym naszą psychikę. Notatki te liczą około 1900 stron rękopisów (MS[1] 130-138), z których Wittgenstein sporządził dwa maszynopisy (TS 229 i TS 232[2]) opublikowane jako dwa tomy *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, obejmujące notatki z okresu od maja 1946 do października 1947 – tom I (TS 229) oraz od listopada 1947 do sierpnia 1948 – tom II (TS 232). Na podstawie fragmentów MS 137 i całości MS 138 wydane zostały *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Wiosną 1949 roku filozof przygotował odręcznie napisany wybór ze wszystkich swych manuskryptów i typoskryptów z lat 1946-1949 (MS 144) i na tej podstawie podyktował TS 234, który Elizabeth Anscombe i Rush Rhees opublikowali w 1953 roku jako „Część drugą" *Dociekań filozoficznych*. Warto zaznaczyć, że opublikowana dotąd część rękopisów obejmuje około jednej trzeciej tego, co Wittgenstein napisał na temat filozofii psychologii; pozostałe dwie trzecie to materiały nieopublikowane.

Filozofii psychologii poświęcony został ostatni cykl wykładów Wittgensteina z lat 1946-47, przed jego rezygnacją ze stanowiska profesora w Cam-

[1] Skróty MS i TS odnoszą się do rękopisów (MS) i maszynopisów (TS) Wittgensteina według klasyfikacji Georga H. von Wrighta. Por. G. H. von Wright, *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1982, s. 35-63.

[2] Te dwa maszynopisy Wittgenstein pociął na kartki i część z nich zachował celem przyszłego użytku. Zostały one później wraz z innymi pociętymi kartkami, między innymi z *The Big Typescript* (1933), opublikowane jako *Kartki* (*Zettel*).

bridge. Polska wersja tych wykładów w przekładzie Andrzeja Orzechowskiego właśnie jest przed nami. Stanowią one bezcenne źródło dla badań nad losami filozofii Wittgensteina w ostatnim etapie jego życia. Nie można wykluczyć, że gdyby dane mu było przygotować trzecią książkę, to byłaby ona poświęcona właśnie filozofii psychologii. Spróbujmy zatem w pierwszym rzędzie przedstawić ewolucję poglądów Wittgensteina dotyczących filozofii psychologii i dokonać przeglądu jego sposobów rozpatrywania pojęć psychologicznych.

1. Psychologia w okresie *Traktatu logiczno-filozoficznego*

W tezie 5.5423 *Traktatu* Wittgenstein ilustruje pogląd, że dostrzegać zdanie jako kompleks, to znaczy dostrzegać relacje między jego składnikami, rysunkiem sześcianu Neckera, który był tematem analiz psychologów postaci jako przykład figury dwuznacznej. Sześcian Neckera pojawia się ponownie w „Części drugiej" *Dociekań filozoficznych* w kontekście rozważań Wittgensteina na temat „dostrzegania aspektu" (o czym jeszcze napiszemy).

O filozofii psychologii mowa jest w *Traktacie* jednak tylko raz:

> Psychologia nie jest bliższa filozofii niż jakakolwiek inna nauka przyrodnicza. Teoria poznania jest filozofią psychologii. Czy moje studium symboliki nie odpowiada badaniu procesów myślowych, które filozofowie uważali za tak istotne dla filozofii logiki? Ale wikłali się przeważnie w nieistotne dociekania psychologiczne, a analogiczne niebezpieczeństwo jest i przy mojej metodzie (TLP[3] 4.1121).

Niebezpieczeństwo, o którym mówi tu Wittgenstein, wiąże się z pominięciem faktu, że pomyśleć i rozumieć można tylko *zdanie*, które jest głównym tematem *Traktatu*. Zdanie jest czymś pierwotnym, czymś, co jest dane, a więc rozumienie i myślenie jako procesy psychiczne wypadają z jego rozważań. Było to zresztą zgodne z przejętym od Gottloba Fregego i Bertranda Russella antypsychologizmem.

Wyłączenie rozważań psychologicznych wydaje się wykluczać także wszelkie analizy psychologicznych *pojęć*, co było faktem zarówno w odniesieniu

[3] TLP = L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

do *Traktatu*, jak i *Dzienników 1914-1916*[4] oraz *Uwag o logice*. Jednakże problem psychologii u wczesnego Wittgensteina bynajmniej nie znika, co więcej ujawnia się w jednej z możliwych interpretacji centralnego motywu *Traktatu*, jakim była tak zwana obrazkowa koncepcja znaczenia. Chodziłoby o pewne ukryte założenia psychologiczne, które możemy dostrzec biorąc pod uwagę pisma wcześniejsze. Na przykład w *Dziennikach* czytamy:

> Nazwy są niezbędne do sformułowania wypowiedzi głoszącej, że *ta* rzecz posiada *te a te* właściwości itd. – Wiążą one formę zdania z pewnymi całkiem określonymi przedmiotami. O ile zaś ogólny opis świata przypomina szablon, o tyle nazwy przypinają go do świata tak, iż wszędzie się z nim pokrywa (s. 89-90).

To „przypinanie" języka do świata za pomocą nazw ma charakter psychologiczny, a ściślej mówiąc taki charakter ma korelacja nazwy i znaczenia. W *Uwagach o logice* Wittgenstein stwierdza: „Temu przyporządkowaniu [przyporządkowaniu faktów do symboli – P.D.] odpowiada przyporządkowanie nazwy i znaczenia. Jedno i drugie ma charakter psychologiczny" (Dzienniki, s. 169). Innymi słowy to mówca, który wypowiada bądź ma na myśli określoną nazwę, nadaje jej znaczenie (*Bedeutung*) przez przyporządkowanie jej właściwego przedmiotu. „*Dzięki temu*, że częściom składowym obrazu przyporządkowuję przedmioty, może on przedstawiać pewien stan rzeczy i być trafny lub nietrafny" (Dzienniki, s. 58). Na przykład zdanie: „Książka leży na stole" może wydawać się niejasne, ponieważ nie wiadomo dokładnie, co oznacza „leży na", a zatem trudno byłoby mu przypisać wartość logiczną fałszu lub prawdy. Jednakże mówca przez to zdanie musi mieć coś na myśli, co jest jasne („To, co MAMY NA MYŚLI musi być zawsze '*ostre*'") (Dzienniki, s. 112) i co sprawia, że zdanie ma sens[5]. „Sens musi być jednak jasny, wszak wypowiadając zdanie, mamy *coś* na myśli, to zaś co mamy z *pewnością* na myśli, musi być przecież jasne" (Dzienniki, s. 111).

Taka mentalistyczna interpretacja relacji między nazwą a znaczeniem, obecna, zdaniem Petera M.S. Hackera[6], *explicite* w *Dziennikach 1914-1916,*

[4] L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916,* przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999. Dalej cytowane jako Dzienniki.

[5] Wedle Wittgensteina sensem zdania jest jego zgodność albo niezgodność z możliwym stanem rzeczy (por. TLP 4.2).

[6] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context,* Oxford University Press, Oxford 2013, s. 83.

natomiast *implicite* w *Traktacie*, zakłada jego metafizyczną (realistyczną) interpretację. Zgodnie z tą interpretacją nazwy proste oznaczają przedmioty, które są ich znaczeniem i tworzą stany rzeczy. Połączenie nazw z przedmiotami następuje wówczas, gdy użytkownik języka używa nazwy w zdaniu i wtedy ma na myśli określony przedmiot. Podobnie, kiedy wypowiada on jakieś zdanie sensowne, ma na myśli określony stan rzeczy. Tak więc to, co łączy język z rzeczywistością, jest pewnym aktem psychicznym, jakim jest pomyślenie czegoś za pomocą znaków, i na tym też polega, zdaniem Hackera, tak zwana metoda projekcji, o której Wittgenstein pisze w *Traktacie*: „Metodą projekcji jest pomyślenie sensu zdania" (TLP 3.11). To właśnie akt myślenia projektuje (*sc*. rzutuje) pomyślany stan rzeczy na obraz zdaniowy, tak jak muzyk rzutuje symfonię na język nut.

Trzeba jednak zaznaczyć, że nie wszyscy interpretatorzy zgodziliby się z taką psychologiczną (mentalistyczną) interpretacją relacji między nazwą a znaczeniem (*resp*. językiem a światem). Na przykład według Petera Wincha[7] mówienie o takiej relacji jest sensowne tylko wtedy, jeśli mamy na myśli relację wewnętrzną, a nie zewnętrzną. O znaczeniu nazwy decyduje bowiem jej rola w zdaniu i o tym też mówi uwaga 3.203 TLP: „Nazwa oznacza przedmiot. Przedmiot jest jej znaczeniem". Rola słowa „przedmiot" polega na tym, że jest ono usytuowane w relacji logiczno-syntaktycznej wobec słowa „nazwa", a nie na tym, że oznacza ono byt pozajęzykowy, z którym nazwa związana jest jakimś aktem mentalnym. Krótko mówiąc, znaczenie nazwy nie polega na relacji (relacji odniesienia) do przedmiotów, składających się na transjęzykową rzeczywistość, lecz na relacji względem innych słów. Wyobraźmy sobie, proponuje Winch, że do biurka przyklejamy różne etykiety: „mebel", „późny styl wiktoriański", „biurko", „owal", „niezbyt ciemny brąz". Każda z tych etykiet nazywa jakiś przedmiot. Żeby wiedzieć, co otrzymało nazwę, muszę wiedzieć, jak używa się danej nalepki, jak rozumie się jej gramatykę. Linia rzutowania łącząca nazwę z przedmiotem spełnia swoje zadanie tylko w kontekście *metody* rzutowania. Winch odwołując się do uwagi 3.11 z *Traktatu* stawia pytanie, czy wyjaśnia ona, na czym polega metoda projekcji (czyli na pomyśleniu sensu zdania), czy też odwrotnie, wyjaśnia ono, na czym polega pomyślenie sensu zdania (czyli na metodzie projekcji). Chcąc uniknąć mentalistycznych konsekwencji opowiada się za tą drugą

[7] Por. P. Winch, *Language, Thought and World In Wittgenstein's „Tractatus"*, [w:] *Trying to Make Sense*, Blackwell, Oxford1987, s. 3-17 oraz tegoż *Jedność filozofii Wittgensteina*, [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo* pod. red. L. Rasińskiego, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s.131-147.

możliwością. Zdanie jest projekcją możliwej sytuacji, pomyślenie sensu zdania polega na metodzie projekcji, a nie odwrotnie, to znaczy, że metoda projekcji polega na pomyślenie sensu zdania, co wskazywałoby na psychologistyczne (mentalistyczne) stanowisko Wittgensteina.

Tych sporów wokół *Traktatu* nie możemy tu rzecz jasna kontynuować[8]. W każdym razie wedle pewnej interpretacji (P. Hacker[9], N. Malcolm[10], H.-J. Glock[11]) w myśli wczesnego Wittgensteina, i to w samym jej centrum, daje się odnaleźć motyw psychologistyczny. Nie jeden zresztą. W liście do Russella z 18 sierpnia 1919 roku na jego zapytanie o składniki myśli Wittgenstein odpowiedział: „Nie wiem, *jakie* są składniki myśli, ale wiem, *że* musi ona mieć składniki odpowiadające słowom Języka. Z kolei to, jakiego rodzaju stosunek zachodzi między składnikami myśli i obrazowanego faktu, jest bez znaczenia. Dowiedzenie się tego byłoby rzeczą psychologii" (Dzienniki, s. 209). Na pytanie zaś, czy myśl składa się ze słów, odpowiedział: „Nie! Lecz ze składników psychicznych, których stosunek do rzeczywistości jest taki sam jak słów. Jakie są te składniki, nie wiem" (Dzienniki, s. 209). Zdaniem Hackera[12] słowa te wyrażają wysoce problematyczną ideę „języka myśli"[13], którą Wittgenstein w późniejszym okresie krytykował. Jeśli bowiem składniki myśli mają się do odwzorowywanych faktów w taki sam sposób, jak słowa, to składniki te nie mogą być same w sobie przedstawieniami faktów i wymagają dodatkowej interpretacji. Wedle mentalistycznej wykładni *Traktatu*, o której pisaliśmy wyżej, słowa połączone są bowiem ze znaczeniami (przedmiotami) przez *akt myślenia*, ale „język myśli" nie może być przecież połączony ze światem przez kolejne myśli, *resp*. akty myślenia, ponieważ wtedy akt myślenia nie byłby „ostry", nie byłby ostateczną interpretacją, którą musi być, by zdanie miało sens, czyli było prawdziwe albo fałszywe. Jeśli zatem chcielibyśmy przypisać samym składnikom myśli charakter przedstawień (reprezentacji), to składniki te musiałyby być usytuowane w innej relacji

[8] Szczegółowo spory te opisałem w książce *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu" do „Dociekań filozoficznych" – studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 149-167.

[9] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context*, s. 81-86 oraz tegoż *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon Press, Oxford 2001, s 176-180.

[10] Por. N. Malcolm, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford 1986, s. 20-35.

[11] H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik i M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 2001, 192-194.

[12] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context,* s. 85.

[13] Jej współczesnym promotorem jest Jerry A. Fodor.

do rzeczywistości niż słowa. Ale wtedy również wymagałyby dodatkowej interpretacji. Krótko mówiąc same myśli nie są w ogóle przedstawieniami. Żeby coś było przedstawieniem konieczne jest medium, które samo nie ma charakteru przedstawieniowego, np. atrament, głos, piksele etc. Wittgenstein pozostawia zadaniem psychologii odpowiedź na pytanie, jakiego rodzaju stosunek zachodzi między składnikami myśli i obrazowanego faktu, ale żeby odpowiedzieć na to pytanie trzeba wiedzieć najpierw, czym są te składniki. Przypuśćmy, że są to zjawiska mentalne oznaczane takimi słowami jak; rozumienie, myślenie, zamierzanie, wyobrażanie sobie etc., które jako takie należą do psychologii. Jednak wedle Wittgensteina pojęcia te nie mogą oznaczać samych tylko zjawisk, ponieważ to, co oznaczają musi zawierać obraz tego, co rozumiane, pomyślane, wyobrażane czy zamierzane i w tym sensie są metalogiczne. Nawet jednak gdybyśmy potraktowali wymienione pojęcia psychologii jako oznaczające same tylko zjawiska, to jedyną drogą, by dowiedzieć się, czym są składniki myśli, byłoby badanie ich od zewnątrz, na przykład jako korelatów zjawisk neuronalnych. W *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* Wittgenstein uznał jednak taką drogę za niemożliwą:

> Żadne założenie nie wydaje mi się bardziej naturalne niż to, że kojarzeniu lub myśleniu nie jest przyporządkowany żaden proces zachodzący w mózgu; tak że odczytanie procesów myślowych z procesów mózgowych nie byłoby możliwe. Mam na myśli coś takiego: kiedy mówię lub piszę, to zakładam, że z mojego mózgu wychodzi system impulsów przyporządkowany mojej mówionej lub pisanej myśli. Dlaczego jednak *system* ten miałby biec dalej w kierunku centralnym? Dlaczego porządek ten nie miałby, by tak rzec, wyłaniać się z chaosu? Powyższy przypadek byłby podobny do tego – że pewne gatunki roślin rozmnażają się poprzez nasiona, tak iż z nasienia wyrasta zawsze roślina tego samego gatunku co ta, która je wytworzyła – ale *nic* w tym nasieniu nie odpowiada roślinie, która z niego powstaje; niemożliwe jest więc wnioskowanie na podstawie właściwości lub struktury nasienia o właściwościach lub strukturze rośliny, która z niego powstaje (K[14], §608; BPP I, §903).

[14] L. Wittgenstein, *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999. Dalej cytowane jako K. z podniem numeru paragrafu. BPP = L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, Bd. 1*, [w:] *Werkausgabe Bd. 7*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999. Dalej cytowane jako BPP z podaniem numeru tomu i paragrafu.

2. Okres średni: między *Traktatem* a *Dociekaniami filozoficznymi*

W roku 1929 Wittgenstein powrócił do filozofii i zaczął ponownie, po dziesięcioletniej przerwie, spisywać swoje myśli w formie notatek. Nurtowały go kwestie związane z *Traktatem*, przede wszystkim tak zwany problem zdań o kolorach, poruszony w recenzji Franka Ramseya. Problem ten uświadomił Wittgensteinowi, że zdania elementarne nie są od siebie logicznie niezależne, co było kluczowe dla całej koncepcji *Traktatu*, ponieważ wszelkie relacje logiczne wyznaczały operacje zastosowane do logicznie niezależnych zdań elementarnych. Próba rozwiązania problemu kolorów przez stworzenie fenomenologii i tak zwanego języka fenomenologicznego nie udała się i została szybko porzucona. Odrzucając język fenomenologiczny Wittgenstein odrzucił tym samym ideę, że fundamentalne znaczenie w filozofii ma symbolizm (przejrzysta notacja). Stanowiło to bardzo ważny krok na drodze jego filozoficznego rozwoju. Nowym celem było uniknięcie językowego zamętu bez potrzeby konstrukcji przejrzystego symbolizmu. Od tego momentu myślenie Wittgensteina nabiera nowych kształtów. W jego notatkach coraz częściej pojawia się kontekst zastosowania wyrażeń językowych, odwołania do przykładów konkretnego użycia tych wyrażeń, gramatyki oraz porównania języka do rachunku i gry.

W analizie konkretnych fenomenów językowych nie mogło zabraknąć pojęć psychologicznych, czego przykładem mogą być rozdziały *The Big Typescript*[15] – nieopublikowanego maszynopisu będącego zbiorem notatek z lat 1929-1933: „Rozumienie", „Rozumienie w mgnieniu oka etc", „Myśl. Myślenie", „Oczekiwanie. Życzenie. Etc.". Rozdziały te pokazują wyraźnie, że Wittgenstein, z jednej strony, odchodzi od *Traktatowej* koncepcji języka, ale z drugiej pozostaje jeszcze w zasięgu jej oddziaływania. Tłem tych rozważań była lektura książki Russella *The Analysis of Mind*. Na przykład w pierwszym rozdziale *The Big Typescript* Wittgenstein składa deklarację brzmiącą zupełnie w duchu tezy 4.1121 *Traktatu*: „Rozumienie i mienie czegoś na myśli wypadają z naszych rozważań" (BT fragmenty[16], s. 35). Dodajmy – wypadają jako procesy psychiczne dokonujące się w umyśle. Język musi mówić sam

[15] BT = L. Wittgenstein, *The Big Typescript. Wiener Ausgabe, Bd. 11,* hrsg. von M. Nedo, Springer Verlag, Wien/New York, 2000.

[16] BT fragmenty = L. Wittgenstein, *The Big Typescript (fragmenty)*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, 2019.

za siebie, to znaczy między innymi, że jeśli sens zdania możemy wyjaśnić tylko za pomocą innych zdań, to jedyną rzeczą jaką dysponujemy jest język. Nie musimy odwoływać się do niepropozycjonalnych aktów psychologicznych, wewnętrznych doświadczeń o intuicyjnym charakterze, a zarazem istotnych i fundamentalnych, które dają życie martwym znakom. Wittgenstein pozostaje więc wierny swojemu antypsychologizmowi z lat wcześniejszych. Pisze na przykład:

> Żaden proces psychiczny nie może lepiej symbolizować, niż znaki, które widnieją na papierze. Proces psychiczny nie jest w stanie uzyskać więcej niż znaki pisma na papierze. Ciągle próbuje się wyjaśniać proces symboliczny za pomocą szczególnego procesu psychicznego, jak gdyby psyche mogła uczynić w tej sprawie więcej niż znaki (BT, s. 283).

Gdyby posiadanie czegoś na myśli, intencja, sens były niczym dusza znaku, to być może najchętniej pokazałbym ją wprost, bez konieczności obcego pośrednictwa. Tak chciał uczynić na przykład Edmund Husserl, który mawiał, że „znaczenie wiedzie samotne życie psychiczne", niezależne od tego, czy jest wyrażone czy nie. W drugim tomie *Badań logicznych* twierdził, że znacznie wyrażenia językowego (*Ausdruck*), gdy chcemy je komuś zakomunikować, czy po prostu wyrazić, przyjmuje funkcję oznaki (*Anzeichen*)[17], to znaczy służy za znak *myśli* mówiącego, czyli znak przeżyć psychicznych nadających sens znakom. A zatem znaczenie jest czymś innym niż znaczenie wyrażone, czymś samym w sobie, pierwotnym i czystym, niezanieczyszczonym powiadamianiem, komunikowaniem, mówieniem, pisaniem – artykułowaniem po prostu, które jest wtórne i drugorzędne. Znaczenie ma wymiar monologiczny, jest więc obecne, gdy mówimy do siebie. Wówczas nie powiadamiamy nikogo, znaki nie służą nam jako oznaki dokonujących się w nas aktów psychicznych. Takie oznaki byłyby całkowicie zbędne i bezcelowe, ponieważ przeżywane akty psychiczne są nam dostępne bezpośrednio, są przeżywane w tym samym momencie, co artykułowany znak. Ale moglibyśmy tutaj zapytać za Wittgensteinem, skąd wiemy mianowicie, że właśnie *te* przeżycia psychiczne są *tym* znaczeniem: „Jeśli jednak mówimy: 'skąd *on* ma wiedzieć, co ma na myśli, przecież także ma tylko swoje znaki'" (BT fragmenty, s. 4). Wiedzę o tym, bezpośrednią i niepropozycjonalną,

[17] Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, t. 2, s. 33 i n.

muszę przecież jakoś wyrazić w znakach, tak jak mówienie do siebie też jest operowaniem znakami. „Opis tego, co psychiczne musi się wszak znów dać zastosować jako symbol" (BT, s. 283). Pojęcia „bezpośredniej obecności", „bezpośredniego przeżycia psychicznego", „samotnego życia psychicznego" też są znakami. Dla Wittgensteina rozumienie znaczenia znaków nie jest rozumieniem czegoś, co znajduje się poza nimi. Dlatego jeśli coś rozumiem, to to coś jest zdaniem.

Załóżmy jednak, że próbujemy „pokazać wprost" znaczenie potraktowane jako dusza znaku, uchwycić bezpośrednio mentalny akt rozumienia. Według Wittgensteina kiedy ktoś mówi mi coś i ja to rozumiem, to dzieje się ze mną to samo, jak przy słyszeniu tego, co on mówi. Rozumienie jest tutaj zjawiskiem, które pojawia się, kiedy słyszę polskie zdanie i kiedy to słyszenie odróżnia się od słyszenia zdania w języku, którego nie znam. Wyobraźmy sobie, że mam przed sobą zdanie zapisane szyfrem oraz klucz konieczny, by je odczytać. Jeśli ktoś zapytałby, czy je rozumiem, odpowiedziałbym, „nie, muszę je dopiero odszyfrować" i kiedy zaszyfrowane znaki przełożyłbym już na język polski, mógłbym powiedzieć dopiero: „teraz je rozumiem". Gdybyśmy, zdaniem Wittgensteina, chcieli uzyskać wgląd w istotę rozumienia, musielibyśmy odpowiedzieć na pytanie, w którym momencie przekładania szyfru na polski rozumiem zdanie? Ale takiego momentu wskazać nie możemy. Możemy natomiast powiedzieć, że je rozumiemy, ponieważ umiemy odpowiedzieć na pytanie „co jest jego sensem". Jednym bowiem z fundamentalnych przeświadczeń Wittgensteina w kwestii rozumienia było, że jest ono korelatem wyjaśniania sensu. Brak rozumienia, czyli nierozumienie, można wyeliminować przez wyjaśnienie. „Rozumienie odpowiada wyjaśnianiu; jeśli zaś nie odpowiada wyjaśnianiu, jest niewyrażalne słowami i dlatego nas nie interesuje; albo jest wyrażalne słowami i odpowiada samemu zdaniu, którego zrozumienie chcieliśmy opisać" (BT, s. 11).

Wittgenstein w *The Big Typescript* zdał sobie sprawę, że myślenie, rozumienie, mienie czegoś na myśli nie są pojęciami metalogicznymi. „Tak jak nie istnieje żadna metafizyka, tak też nie istnieje żadna metalogika. Słowo 'rozumienie', wyrażenie 'rozumieć zdanie' również nie są metalogiczne. Są wyrażeniami języka jak każde inne" (BT, s. 1). Pojęcia metalogiczne to pojęcia, które odnoszą się do relacji, która łączy zdania, myśli, reprezentacje stanów rzeczy, z rzeczywistością[18]. W znaczeniu metalogicznym rozumienie byłoby procesem dokonującym się właśnie poza znakami, procesem men-

[18] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context,* s. 86-87.

talnym, który dopiero daje życie znakom, także w tym sensie, że łączy je z rzeczywistością. Takie rozumienie *rozumienia* jakby narzuca się nieodparcie, także Husserl mu uległ. Wittgenstein stara się bliżej przyjrzeć tej, powiedzmy, naturalnej idei rozumienia, ale zarazem uzna ją za błędną. Przypomina bowiem przyczynowe rozumienie znaczenia, jako czegoś co ożywia martwe znaki[19]. Wittgenstein odwołuje się do przykładu rozkazu i jego wykonania. Oczywiste wydaje się, że aby wykonać jakiś rozkaz muszę go najpierw zrozumieć – zrozumienie rozkazu jest warunkiem (przyczyną) jego wykonania (skutek). Czy rzeczywiście rozumienie rozkazu, na przykład „przynieś młotek", wiąże się z wyobrażeniem sobie, jak idę do szafki z narzędziami i wyjmuję z niej młotek? Odpowiedź Wittgensteina: „Ale od wiedzy do czynu nie ma przecież żadnego przejścia. I żadnego zasadniczego uprawomocnienia tego, że to było *to*, co odpowiadało rozkazowi" (BT fragmenty, s. 16). Moglibyśmy także zapytać, na jak długo przed wykonaniem rozkazu należałoby zrozumieć rozkaz? Zdaniem Wittgensteina nie istnieje żaden etap pośredni między zrozumieniem rozkazu a jego wykonaniem. Gdyby istniał, to znaczy, gdyby rozumienie było wcześniejszym przygotowaniem do wykonania rozkazu, musiałoby być czymś, co poniekąd dołącza się do znaku, czymś zewnętrznym wobec niego, co nie byłoby jego spełnieniem.

W *The Big Typescript* znajdziemy, oprócz rozumienia, rozdziały poświęcone intencji, oczekiwaniu i życzeniu, myśli i myśleniu. Mają one jednak niewiele wspólnego z filozofią psychologii, którą Wittgenstein rozwijał w późnych latach czterdziestych ubiegłego wieku. Celem ich nie jest też analiza języka doznań, jego rozważania nie dotyczą charakteru i natury wyrażeń odnoszących się do przeżyć wewnętrznych, z czym mamy do czynienia w *Dociekaniach filozoficznych*. Choć wiele fragmentów jest prefiguracją myśli tam zawartych, a niektóre zostały po prostu włączone do książki. W *The Big Typescript* Wittgensteinowi chodziło o coś innego, o to mianowicie, by pokazać wewnętrzną (logiczną) relację między znaczeniem a jego wyrazem. Nie jest bowiem tak, że najpierw istnieje myśl, znaczenie, sens, intencja, którym nadajemy dopiero językowy wyraz. Myśl i język, myśl i wyraz myśli stanowią jedność, nie można ich potraktować oddzielnie, tak jak wyrazu twarzy nie można oddzielić od samej twarzy. Pomyślmy sobie o czymś, a teraz pomyślmy to sobie w języku. Te intuicje rozwinął później w *Niebieskim i Brązowym Zeszycie* oraz w *Dociekaniach filozoficznych*.

[19] Taką właśnie koncepcję znaczenia prezentował B. Russell w pracy *The Analysis of Mind*.

W rozdziale „Intencja i odwzorowanie" Wittgenstein przyrównał intencję do złości i nienawiści. Wyobraźmy sobie: jestem zły, że on przyszedł w tej chwili. Oczywiście mogę nie wiedzieć, *dlaczego* on mnie złości, ale nie mogę nie wiedzieć tego, *że* mnie złości. „Złości mnie" nie znaczy bowiem jestem zły i on jest przyczyną mojej złości, „ale on, względnie jego wizerunek – etc. – pojawiaja się w mojej złości, jest jej częścią składową" (BT, s. 273). Nie można wątpić w to, co nas złości, czego się obawiamy, o czym jesteśmy przekonani. Zdanie: „Jestem przekonany, ale nie wiem o czym" jest bez sensu. Podobnie problematyczne wydaje się powiedzenie: „boję się, ale nie wiem czego", „jestem zły, ale nie wiem dlaczego". Interesujące jest jednak to, że Wittgenstein w notatkach zebranych w *The Big Typescript* posługuje się jeszcze bardzo często językiem *Traktatu*, jakkolwiek oddala się stopniowo od obecnego w nim podejścia do rozumienia, zdania, języka i w końcu porzuca teorię atomizmu logicznego. Nie zrezygnował jednak z porównywania języka i zdania do obrazu. W notatkach z lat 1929-1933 robił to bardzo często i to przy różnych okazjach. W *The Big Typescript* poświęcił temu nawet dwa podrozdziały „21. Podobieństwo zdania i obrazu" oraz „22. Zdania porównane do obrazów rodzajowych. (Spokrewnione z tym rozumienie obrazu)", często też stosował obrazowe porównania pisząc o rozumieniu, intencji czy oczekiwaniu: „Rozumienie jakiegoś opisu można przyrównać do rysowania obrazu według tego opisu. (…) A w wielu przypadkach obraz ten traktowany jest również jako dowód (kryterium) rozumienia" (BT fragmenty, s 15). Ale zarazem te porównania do obrazu, dyskurs odwołujący się do odwzorowania, rysowania, kopiowania, malowania, ma sens po części negatywny, służy mianowicie, by pokazać błędności poglądu głoszonego w *Traktacie*, że istnieje wspólna myśli i rzeczywistości forma logiczna, którą język, czyli obraz, odwzorowuje. Obrazkowe porównania wyrażają jedynie pewną cechę języka, ale nie jego istotę, jak było to w *Traktacie*. Powiedzenie, że zdanie jest obrazem, podkreśla pewną cechę w gramatyce słowa „zdanie". Jaką? – bardzo ogólną, mianowicie, że obraz musi mieć coś wspólnego z tym, czego jest obrazem, tak jak zdanie musi mieć coś wspólnego z tym, o czym mówi, intencja z jej spełnieniem, rozkaz z jego wykonaniem, a oczekiwanie ze spełnieniem tego oczekiwania. Jednakże za każdym razem to, co wspólne jest zarazem inne. Wszystkie te przykłady: zdanie, rozumienie, myśl, myślenie, intencja, oczekiwanie, życzenie, o których Wittgenstein pisze w *The Big Typescript*, są przykładami ogólnego stosunku myśli do rzeczywistości, obrazu do tego, co zobrazowane, ale odpowiedź na pytanie o zgodność między nimi, jest już sprawą gramatyki tych słów, sposobu, w jaki są używane w języku. Takie

ogólne porównania nie są tu jednak najistotniejsze, wiele bowiem nie wyjaśniają, raczej same wymagają interpretacji. Wittgenstein będzie się raczej koncentrował na konkretnych opisach gramatyki słów, które zawierają w sobie odniesienie do rzeczywistości: oczekiwanie, życzenie, rozkazywanie, rozumienie, myślenie etc. Teraz jednak zaczyna mu przyświecać jakby inna myśl przewodnia, nie związana z izomorfizmem obrazu i tego, co obrazowane, jako podstawą zgodności między myślą a rzeczywistością: „Zgodność myśli z rzeczywistością. Jak wszystko, co metafizyczne harmonię (przedustawną) między myślą a rzeczywistością trzeba znaleźć w gramatyce języka" (BT, s. 189).

Pisząc w *The Big Typescript* o oczekiwaniu Wittgenstein twierdzi na przykład, że oczekiwanie i jego spełnienie łączą się w języku. W zdaniu „oczekuję, że on przyjdzie" słowa „on przyjdzie" wydają się być inaczej użyte niż w twierdzeniu „on przyjdzie". Ale na czym polega to inność? Kiedy kogoś oczekujemy najczęściej spoglądamy na zegarek, chodzimy tam i z powrotem, wyglądamy przez okno, czy nie idzie etc. Jednak to nasze zachowanie ma niewielkie podobieństwo z oczekiwaniem, to znaczy mogę chodzić tam i z powrotem, spoglądać na zegarek nie oczekując, że on przyjdzie, tak samo jak mogę wyglądać przez okno nikogo nie oczekując. Te zachowania nie są więc charakterystyczne dla oczekiwania, że on przyjdzie. To, co charakterystyczne dane jest tylko w słowach, w których wyrażam oczekiwanie. Moje oczekiwanie, albo życzenie, żeby on przyszedł, jest oczekiwaniem (*resp*. życzeniem), żeby to właśnie *on*, a nie ktoś inny, *przyszedł*, a nie na przykład zadzwonił. Ale to mogę tylko wyjaśnić w języku, to znaczy, że czekam właśnie na *niego*, na to żeby *przyszedł*, i nie mogę tego pokazać moim zachowaniem, tylko wyjaśniając moje użycie słowa „on", „przyszedł". Są to wyjaśnienia gramatyczne, które tworzą język, ale zarazem tworzą ów punkt styczności między oczekiwaniem, a jego spełnieniem. „Wszytko rozgrywa się *w języku*" (BT, s. 383). A rzeczywistość? Pisząc o rozkazywaniu Wittgenstein zauważył: „Jest tak, jakby w rozkazie tkwił już cień jego wykonania. Ale cień właśnie *tego* wykonania. To *ty* w rozkazie zmierzasz tam i tam. – W przeciwnym razie byłby to już *inny* rozkaz" (BT, s. 288-289). Oczekiwanie (*resp*. życzenie) rzuca cień na jego spełnienie, ponieważ to *on*, jest tym, kogo oczekuję, chcę zobaczyć. Wittgenstein mówi też o „zapowiadaniu" (używa przy tym angielskiego *foreshadowing*) (por. BT, s. 365) przez rozkaz jego wykonania albo zapowiadaniu przez życzenie jego spełnienia. Ale powiedzenie, że życzenie, żeby *p* stało się faktem za sprawą wydarzenia *p*, jest niczym innym jak regułą dla znaków (*Zeichenregel*), która głosi: życzenie, że *p* = życzenie, które spełnia

zdarzenie *p*. Spójny z tym wydaje się zatem pogląd Wittgensteina, że rzeczywistość nie jest żadną własnością, której brak oczekiwaniu na coś, życzeniu sobie czegoś, rozkazywaniu, czy zamiarowi i która dopiero stanie sią ich własnością, kiedy oczekiwanie i życzenie zostaną spełnione, rozkaz wykonany a zamiar zrealizowany. Rzeczywistość nie jest również jak światło dzienne, które rzeczom nadaje ich barwę, podczas gdy w ciemności pozostają bezbarwne. Krótko mówiąc, nie jest ona żadnym dodatkiem do oczekiwania, życzenia, rozkazywania, myśli, czy zamiaru. Byłoby to taką samą niedorzecznością jak stwierdzenie, że kolor wyobrażony jest w porównaniu z rzeczywistym matowy. Wedle Wittgensteina nasze słowa rzucają cień na rzeczywistość, by nawiązać do sformułowania Hackera[20], a przedmioty, fakty i zdarzenia, jak postaci i jej cienie, stykają się ze słowami i w tym sensie stają się elementem systemu reprezentacji jako przykłady, wzory, próbki, które służą do wyjaśniana reguł gramatycznych rządzących użyciem wyrażeń.

> Zgodność myśli z rzeczywistością polega na tym, że jeśli mówię błędnie, że coś jest czerwone, to to mimo wszystko nie jest *czerwone*. A kiedy chcę komuś wyjaśnić słowo „czerwony" w zdaniu „to nie jest czerwone", to wskazuję na coś czerwonego (PG, §113)[21].

Podsumujmy krótko. Wiele pojęć, jak na przykład pojęcie rozumienia, traci w *The Big Typescript* swój metalogiczny charakter i staje się słowami, jak każde inne. Kiedy Wittgenstein w rozdziale 84 rozważa przekonania od razu wskazuje na słowa spokrewnione: oczekiwanie, nadzieja, obawa, życzenie, wątpienie, poszukiwanie. Po odrzuceniu idei języka fenomenologicznego pozostaliśmy z naszym językiem potocznym, musimy więc badać słowa tak, jak są one w nim używane, ich gramatykę. Wittgenstein do końca nie porzucił w *The Big Typescript* dyskursu obecnego w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Rozumienie, myślenie, oczekiwanie, życzenie, intencja etc., są po prostu przykładem ogólnego stosunku między językiem a światem, obrazem i tym, co przedstawia. Nie interesują go jeszcze same dla siebie jak w notatkach i wykładach o filozofii psychologii z lat 1946-1949.

---

[20] Por. P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion. Revised edition,* Clarednon Press, Oxford 1986: rozdz. VII.

[21] PG = L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik. Werkausgabe Bd.4,* hrsg. von R. Rhees, Suhrkamp. Frankfurt AM Main 1999. Uwaga ta została później włączona do *Dociekań filozoficznych* jako §429.

3. Pojęcia psychologiczne w *Dociekaniach filozoficznych*

W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein przedstawił nową koncepcję swej filozofii, którą nazywał czasami „podejściem etnologicznym" (*resp*. antropologicznym). Doszedł do przekonania, że język nie posiada żadnej uniwersalnej struktury logicznej, a zdanie nie jest najważniejsze dla określenia znaczenia słowa. W miejsce poszukiwania „form logicznych" skoncentrował się na opisie użycia słów w różnych „grach językowych". Jak mawiał: „Znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku" (DF[22], §43). Zauważył zarazem, że problemy filozoficzne powstają z błędnego stosowania słów, niezgodnego z regułami gramatyki właściwej dla danej „gry językowej", której reguły często przyrównywał do reguł gry w szachy. Reguły gramatyczne nie odzwierciedlają żadnych faktów, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, wyznaczają natomiast granice sensownego mówienia, sposób użycia słów. Co ważne, reguły te nie są uniwersalne podobnie, jak reguły gry w szachy nie mają zastosowania do innych gier.

Podejście etnologiczne miało doniosłe konsekwencje dla wielu kwestii, między innymi dla problemu znaczenia pojęć, w tym pojęć psychologicznych. W przeciwieństwie do Fregego Wittgenstein nie traktował pojęć jako bytów idealnych, ale raczej jako instrumenty, których stosowania trzeba się nauczyć drogą ćwiczeń, opanować odpowiednią technikę ich stosowania. Kto zna znaczenie słowa, ten umie je poprawnie użyć, wyjaśnić, co znaczy w danym kontekście, jak łączy się z innymi słowami etc. Umiejętności tych nabieramy w działaniu, albowiem opanowanie poprawnego użycia języka jest częścią ludzkiej aktywności, pewnego *sposobu życia* (*Lebensform*), który składa się na naszą historię naturalną.

W *Dociekaniach* pojęcia psychologiczne pojawiają się w różnych kontekstach. Jednym z nich jest tak zwany problem języka prywatnego w odniesieniu do doznań. Wittgenstein stawia pytanie: Jak słowa odnoszą się do doznań? Jak ustanawia się tu związek między nazwą i tym, co nazywane? Jego odpowiedź brzmi: słowa zastępują pierwotny, naturalny wyraz doznania: „Słowny wyraz bólu nie opisuje go, tylko zastępuje" (DF, §244). Kiedy więc mówię na przykład, że boli mnie głowa, to nie opisuję jakiegoś wewnętrznego stanu, ale wyrażam, manifestuję ten ból. Ten pogląd, że psychologiczne wypowiedzi w pierwszej osobie mają charakter *ekspresywny*, a nie *deskryp-*

[22] DF = L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

tywny, to znaczy nie są opisami stanów umysłowych podmiotu, ale *manifestacjami* (*deklaracjami*) doznań, uczuć, myśli, przekonań bądź intencji, a tym samym formą zachowania, Wittgenstein będzie rozwijał i uszczegóławiał w swojej filozofii psychologii z lat 1946-49.

Mówiąc o ekspresywizmie Wittgensteina należy jednak pamiętać, że jego rozważania mają charakter gramatyczny, to znaczy dotyczą sposobu funkcjonowania języka w odniesieniu do doznań. Kiedy używamy słów odnoszących się do doznań w pierwszej osobie czasu teraźniejszego, to najczęściej są one wyrazem albo wyznaniem naszych wewnętrznych stanów. Nie znaczy to jednak, że wypowiedzi te użyte w określonym kontekście, nie mogą mieć charakteru opisowego, jak na przykład w zdaniach: „bolało mnie kolano" albo „on wie, że boli mnie kolano". Wedle Wittgensteina zdania te należą do różnych gramatyk, natomiast użycie ekspresywne terminów psychologicznych w pierwszej osobie czasu teraźniejszego jest dla niego użyciem standardowym[23].

W *Dociekaniach* podkreślał także różnice wypowiedzi w pierwszej i trzeciej osobie (między „boli mnie głowa" a „ją boli głowa") zwracając uwagę na to, że często traktuje się doznania jako coś prywatnego, jako wewnętrzny stan, do którego tylko ja mam dostęp, wszak tylko ja doznaję bólu, tylko ja mogę odczuwać czego się boję, co zamierzam, o czym myślę etc. Inni mogą się jedynie dowiedzieć tego ode mnie albo obserwując moje zachowanie. O swoim bólu, strachu, myślach, zamiarach wiem *bezpośrednio*, o jej tylko pośrednio. Nie oznacza to jednak, że Wittgenstein akceptował epistemiczną prywatność, że na przykład introspekcja jest źródłem znaczenia pojęć psychologicznych. Jego zdaniem znaczenia słowa „ból" nie tworzymy na podstawie wewnętrznej czy też prywatnej definicji ostensywnej, gdyż w wewnętrznym przejściu od doznania bólu do słowa „ból" nie moglibyśmy stosować żadnych reguł. „Reguły faktycznie byłyby tu zawieszone w powietrzu, brak bowiem instytucjonalnych podstaw ich zastosowania" (DF, §380). W perspektywie antropologicznej ból przestaje być zjawiskiem „wewnętrznym", do którego mamy dostęp za pośrednictwem introspekcji, nie jest przeżyciem prywatnym poznawalnym przez wewnętrzny wgląd. Zdaniem Wittgensteina nasze pojęcie bólu nie rodzi się z introspekcji, lecz łączy się z istnieniem pewnych utrwalonych praktyk i behawioralnych kryteriów związanych z doznaniem bólu oraz nadbudowujących się nad nimi reguł gramatycznych określających uży-

[23] Por. H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik i M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 2001, s. 384. O krytykach i interpretacji ekspresywizmu Wittgensteina traktuje książka Davida H. Finkelsteina *Expression and the Inner*, Harvard University Press, Massachusetts 2008.

cie słowa „ból". „*Pojęcie* 'bólu' zdobyłeś wraz z językiem" (DF, §384). W tym sensie ból, choć niewątpliwie jest czymś subiektywnym (wewnętrznym), to znaczy moim, wymaga obiektywnych kryteriów behawioralnych i gramatycznych. „'Zjawisko wewnętrzne' wymaga zewnętrznych kryteriów" (DF, §580). Uczymy się ich tak, jak uczymy się czytać, pisać, prosić, rozkazywać. Dziecko ucząc się słowa „ból" uczy się nie tylko jego znaczenia, ale także tego, *czym* jest ból. Wittgenstein zwraca uwagę, że jest to nauka w praktyce: „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'" (DF, §257). Nawet gdybyśmy wyobrazili sobie, że dziecko samo wynalazłoby nazwę dla doznania, to nie mogłoby porozumiewać się takim słowem, co prawda rozumiałoby je, ale nie potrafiłoby nikomu wyjaśnić jego znaczenia. Musimy poza tym pamiętać, że proste nazwanie wymaga pewnego przygotowania w języku, to znaczy, gdy mówimy, że ktoś nadał bólowi nazwę, to tym, co było już przygotowane, jest gramatyka słowa „ból", która wskazuje miejsce, w które wstawia się nowe słowo. Gdyby każdy z nas o bólu wiedział tylko na podstawie swoich „wewnętrznych", prywatnych doznań, to każdy bólem mógłby nazywać co innego i nikt nie wiedziałby, co druga osoba ma na myśli. Tak jak w słynnym myślowym eksperymencie z żukiem w pudełku (por. DF, §293). Krótko mówiąc, „podejście etnologiczne (*resp*. antropologiczne) nie traktuje pojęcia „bólu" jako opartego na introspekcji, ale jako pojęcie splecione z naszym sposobem życia. Można nawet powiedzieć, że doznania bólu uczymy się na drodze akulturacji. Czy to oznacza, że gdybyśmy nie potrafili powiedzieć albo w inny sposób wyrazić bólu głowy, to ona nie bolałaby nas? Z bólem i z jego wyrazem jest trochę jak z twarzą i jej wyrazem. Wyraz twarzy nie jest czymś od niej oddzielonym. Chodzi o to, że kryterium doświadczenia, kryterium tego, że ktoś ma takie to a takie doświadczenie, tkwią w tym, co dany podmiot robi albo mówi.

Podobnie jest z innymi tak zwanymi procesami i stanami psychicznymi (wewnętrznymi), na przykład myśleniem, rozumieniem, chceniem, pamięcią, strachem, smutkiem i słowami, które je oznaczają. Te słowa-pojęcia nie są, tak jak wszelkie inne pojęcia psychologiczne, nazwami prywatnych, przedmiotów, zjawisk czy procesów. Oczywiście Wittgenstein będzie analizował bardzo skrupulatnie każdy przypadek oddzielnie, opisując „gry językowe", w których pojawiają się pojęcia psychologiczne. Będzie przy tym podkreślał zarówno różnice, jak i podobieństwa. Na przykład nie wszystkie wypowiedzi pierwszoosobowe są zastępnikiem zachowań niewerbalnych – zdanie „mam na myśli *p*" nie zastępuje żadnego zachowania, choć czasami może zastępować

gest. Dziecko, które nie umie jeszcze mówić, wyraża swe myśli i intencje gestami, na przykład wskazuje na coś palcem. Możemy się łatwo domyśleć, co ma na myśli, czego chce czy co zamierza. Ale gestami dziecko nie mogłoby wyrazić nadziei, podziwu, podejrzenia, że coś nastąpi, oczekiwania na coś albo na kogoś i wielu jeszcze innych rzeczy. Te działania czy aktywności naszego umysłu, które nie manifestują się wyraźnie w zachowaniu, wydają się nam tajemnicze i ukryte przed innymi. Jest tak na przykład z myśleniem, któremu Wittgenstein poświęca sporo uwagi w prezentowanych tu wykładach. W *Dociekaniach* pisał: „Myślenie otoczone jest nimbem" (DF, §97), ale nie tylko dlatego, że nie wyraża się jednoznacznie w zachowaniu, ale także dlatego, iż możemy w nim wybiegać poza granice empirycznego istnienia, pomyśleć o kimś, kogo już nie ma, albo kogo nigdy w ogóle nie było. Przy czym filozof zauważa jakby osobliwą rzecz, mianowicie, że myślenie nie wydaje nam się czymś tajemniczym, kiedy myślimy, ale kiedy myślimy o myśleniu, stawiamy pytanie o jego istotę, chcemy je zdefiniować, odpowiedzieć, czym jest. Każdy z nas, nawet dziecko, potrafi odpowiedzieć na pytanie, o czym myśli w danej chwili, ale miałby poważne trudności z odpowiedzią na pytanie, na czym polega myślenie albo czym ono jest, co znaczy myśleć.

Zdaniem Wittgensteina nie rozwiążemy jednak zagadki myślenia tworząc nowe teorie i hipotezy ani starając się odkryć nowe empiryczne fakty, ale przez uporządkowanie faktów *gramatycznych* w przejrzystej ekspozycji. Żeby zbadać naturę albo istotę myślenia musimy po prostu prześledzić, jak używamy słów „myśleć", „mieć na myśli", „myśleć, że…", „myśleć o kimś" itp. Reguły użycia tych wyrażeń tworzą to, co nazywamy „myśleniem" i dają nam odpowiedź na pytanie o jego istotę, która znajduje swój wyraz w gramatyce. Dociekania gramatyczne na temat słowa „myślenie" oraz dociekania nad naturą myślenia są tym samym. Co zatem wynika dla znaczenia słowa „myślenie" z gramatycznych badań Wittgensteina? Przede wszystkim to, że gdy spojrzymy na myślenie z punktu widzenia codziennego użycia znika niemal natychmiast nimb tajemniczości i myślenie okazuje się taką samą czynnością jak chodzenie, śpiewanie, mówienie, słuchanie etc. Przekonamy się również, że „jeśli przyjrzymy się bliżej sposobom używania wyrażeń takich jak 'myśleć', 'mieć na myśli', 'życzyć sobie' itp., wyzwoli to nas z pokusy, by szukać jakiegoś szczególnego aktu myślenia, niezależnego od aktu wyrażania myśli, a ulokowanego w pewnym szczególnym ośrodku" (NiBZ[24], s. 80). Oczywiście

[24] NiBZ = L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998.

myślenie ma swoją specyfikę. Po pierwsze, jest czynnością podobną do mówienia, którą możemy opisać jako operowanie znakami. Z tym, że nie są to te same znaki, ponieważ myślimy często nic nie mówiąc ani nie pisząc. Znaki myślenia nie mogą być więc całkowicie utożsamione ze znakami mówienia czy pisania. Po drugie, do myślenia nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu, jak tylko przez język. Błędne byłoby twierdzenie, że oto z jednej strony mamy myśli, a z drugiej słowa, które te myśli wyrażają. Myślenie jest zatem rozumiane jako użycie języka i nie jest ono różne od swego wyrazu, trwa tyle, ile trwa ten wyraz.

Pisaliśmy wcześniej, że Wittgenstein akceptował asymetrię pierwszej i trzeciej osoby w odniesieniu do wypowiedzi z udziałem pojęć psychologicznych, ale nie akceptował epistemicznej prywatności. Przy czym wypowiedzi w pierwszej osobie tworzyły dla niego szerokie spektrum, w którym należało odróżnić zdania typu „boli mnie ząb", „boję się", „jestem zły" od zdań wyrażających postawy propozycjonalne (intencjonalne): „jestem przekonany, że *p*", „mam na myśli *p*" czy „zamierzam *p*"[25]. Dopuszczał także przypadki wypowiedzi, w których autorytet pierwszoosobowy nie jest tak oczywisty, mianowicie wypowiedzi, w których mówca przypisuje sobie pewne cechy emocjonalne czy motywacje. Wtedy często możemy ulegać iluzjom bądź nie rozumieć w pełni rzeczywistych motywów naszego postępowania. Przypadki takie bada, jak wiadomo, psychoanaliza. Bardzo ważne jest tu podkreślenie, że Wittgenstein podważając epistemiczną interpretację pewności samowiedzy, nie bronił tezy przeciwnej, że bezpośrednia wiedza o „stanach wewnętrznych" jest niepewna i podważalna (choć czasem taka być może), ani też, że jest określona przez relacje ze środowiskiem zewnętrznym. Krótko mówiąc, krytykując pewien obraz samowiedzy jako fałszywy nie twierdził, że jego zaprzeczenie jest prawdziwe.

Odrzucał pogląd, że perspektywa pierwszoosobowa, której źródłem jest introspekcja, stanowi podstawę znaczenia naszych potocznych pojęć psychologicznych. Czy w takim razie alternatywą pozostawała dla niego perspektywa trzecioosobowa, w której znaczenie tych pojęć konstruowane jest na podstawie zachowania podmiotu. Czy można autorowi *Dociekań* przypisać pewną odmianę behawioryzmu? Odpowiedź nie jest prosta i jednoznaczna. Niewątpliwie filozofia psychologii Wittgensteina dzieli z behawioryzmem pewne wspólne przeświadczenia. Przy czym chodziłoby przede wszystkim o beha-

[25] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Mind. Volume 3 of an Analytical Commentary on the „Philosophical Investigations". Part I: Essays*, Blackwell, Oxford 1993, s. 92-96.

wioryzm logiczny, czyli pogląd, według którego wypowiedzi o wewnętrznych przedmiotach (doznaniach, przeżyciach, intencjach, wspomnieniach etc.) są w istocie pewnym *zachowaniem językowym*, a nie opisem mentalnych bytów wypełniających wewnętrzny świat podmiotu. Ból rozumiany jako „przedmiot prywatny" ukryty za bólowym zachowaniem jest gramatyczną fikcją (por. DF, §304), nie jest *czymś*, co mógłbym nazwać, to znaczy gramatyka słowa „ból" nie powinna być konstruowana wedle wzoru przedmiot – nazwa. Ale nie jest też *niczym*, to znaczy niczym, co może to coś zastąpić: nie jest prywatnym *czymś*, ani prywatnym *niczym*, w sensie, w którym często mówimy: „Czuję coś, ale nie mogę tego wyrazić słowami". Krótko mówiąc, Wittgenstein podobnie jak logiczni behawioryści, odrzucał tradycyjną koncepcję wnętrza, czy też jaźni, jako prywatnego świata dostępnego tylko dla jej właściciela. Błędem jest mniemanie, że tylko i wyłącznie ja mam bezpośredni dostęp do moich doznań, inni zaś mogą się ich tylko domyślać albo pośrednio o nich wnioskować. Kiedy widzę kogoś, kto u dentysty krzyczy, a na jego twarzy maluje się grymas bólu, to nie mówię, że są to tylko dźwięki i skurcze mięśni twarzy, za którymi skrywa się prawdziwy ból, o którym tylko on sam wie. Jego ból widzę bezpośrednio, jego krzyk i grymas po prostu są tym bólem, nie oznaczają go tylko wyrażają. „Nie powinniśmy poszukiwać 'bólu zęba'" jako czegoś niezależnego od zachowania. Ani mówić: 'Tu jest ból zęba, a tu zachowanie'. Możemy je ze sobą połączyć, jak chcemy"[26].

Z behawioryzmem psychologicznym natomiast łączyła Wittgensteina ogólna idea, że nauka języka opiera się na treningu odbywającym się w naturalnych kontekstach zachowań i reakcji. Jedna z jego metod w badaniach nad znaczeniem językowym brzmiała: jeśli chcesz wiedzieć, jakie znaczenie ma dane słowo, to pomyśl, jak dziecko uczy się tego słowa. Dziecko uczy się na przykład znaczenia słowa „myśleć", a więc jego użycia, na tle nieskończenie wielu zachowań i słów, które padają w ich trakcie, kiedy mama mówi: „Myślałam, że chcesz pić?", „może jutro kupię ci klocki, pomyślę o tym" etc. Uczy się odpowiadać na pytanie: „O czym myślisz?", „myślisz, że jutro przyjdzie św. Mikołaj?, albo kiedy zgubiło zabawkę i rodzice proszą: „Nie martw się, nie myśl już o tym". Albo kiedy uczy się reagować na słowa: „Nie hałasuj, tata myśli". W takich niezliczonych kontekstach, w których słowa łączą się działaniami i zachowaniami, dziecko uczy się nie tylko znaczenia słowa „my-

[26] L. Wittgenstein, *The Language of Sense Data and Provate Experience. Notes by Rush Rhees*, [w:] *Philosophical Occasions 1912-1951*, Ed. By J.C. Klagge and A. Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianopolis & Cambridge 1993, s. 298.

śleć", ale również tego, czym jest myślenie. Co więcej, z czasem zacznie dokonywać projekcji słowa na inne konteksty, których wcześniej nie znało, rozumieć i używać zwrotów: „wybiegać myślą", „cieszyć się myślą", „dręczyć się myślami" etc. Podsumowując krótko możemy powiedzieć, że Wittgenstein, tak jak zwolennicy behawioryzmu, negował klasyczne pojmowanie psychologii jako nauki, której przedmiotem jest specyficzna dziedzina świadomości.

Jednakże oprócz niewątpliwych i znaczących podobieństw istnieją także różnice. Niektórzy interpretatorzy są zdania, że mimo tych podobieństw, fundamentalnym błędem byłoby przypisywanie Wittgensteinowi stanowiska behawioryzmu, zarówno logicznego, jak i psychologicznego[27]. W przeciwieństwie do tego drugiego Wittgenstein nie negował istnienia tego, co mentalne, ani nie redukował do zachowania, jak czynili to zwolennicy tego pierwszego. Jego uwaga skupiała się na opisie gramatyki wypowiedzi wyrażających świat wewnętrzny, które prowadziły go do wniosku, że relacja między tym, co nazywamy wnętrzem, a jego zewnętrznymi (językowymi) manifestacjami, nie przypomina relacji między jakimś niewidzialnym obiektem a jego obserwowalnym skutkiem, na przykład zachowaniem. Relacja ta jest wewnętrzna albo gramatyczna, co sugerował już w *The Big Typescript*. W tym sensie to, co mentalne nie redukuje się po porostu do zachowania. Zdanie: „Xa boli ząb" nie oznacza „X zachowuje się tak a tak". Wedle Wittgensteina bólowe zachowanie nie jest skutkiem bólu, ale jego *kryterium*. Z kolei pierwszoosobowe słowa: „boli mnie ząb" są *ekspresją* bólu, a nie odniesieniem czy relacją do czegoś pozajęzykowego. Nie mamy tu do czynienia z dwoma niezależnymi obszarami: językiem doznań i samymi doznaniami – język i to, co wyraża są jakby ze sobą zrośnięte. Wittgenstein odrzucał dualistyczne rozumienie „wnętrza" i „zewnętrza" jako dwóch niezależnych dziedzin określonych przez relację zewnętrzną i przyczynową. „Wnętrzne" nie było dla niego tajemniczym, niewidzialnym i prywatnym światem, dostępnym jedynie nam w równie tajemniczy sposób drogą introspekcji, wewnętrznej percepcji, jakbyśmy mieli drugą parę oczu, tyle że należących do naszej duszy, za pomocą których „widzimy", co pojawia

[27] Np. P.M.S. Hacker w *Wittgenstein: Meaning and Mind* (s. 115) określa stanowisko Wittgensteina mianem krypto-behawioryzmu. Z kolei M. Budd uważa, że w pismach Wittgensteina możemy odnaleźć nową, nieznaną dotąd i bardziej wyrafinowaną, formę behawioryzmu, usytuowaną między dualizmem a tradycyjnym behawioryzmem. Ta nowa forma behawioryzmu odrzuca przyczynową relację między stanami i zdarzeniami desygnowanymi przez predykaty psychologiczne a zachowaniem określającym stosowalność tych predykatów. Por. M. Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London and New York 1989, s. 19.

się *in foro interno*. Chciał nas uwolnić od obrazu Hume'a, w którym: „Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuwają to w tę to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji"[28].

Krytycznej uwadze Wittgensteina nie uszedł też drugi biegun przeciwieństwa, czyli „zewnętrze" w jego behawiorystycznej wykładni redukującej zachowanie do ruchów ciała organizmu, które można wyjaśnić podobnie jak ruchy ciał fizycznych. Według niego psychologia nie zajmuje się zjawiskami psychicznymi w sposób, w jaki fizyka zjawiskami fizycznymi.

Pozbawiając eksplanacyjnej mocy metafory „wnętrza" i „zewnętrza" oraz dystansując się wobec całego filozoficznego i psychologicznego dyskursu na nich opartego, autor *Traktatu* odrzucał zarówno Kartezjański pogląd, że podmiotem psychologicznych atrybutów jest jaźń albo umysł, jak i jego behawiorystyczną antytezę, że tym podmiotem jest ciało. Jednym z jego najważniejszych przekonań o fundamentalnym znaczeniu dla filozofii psychologii było twierdzenie, że psychiczne właściwości możemy przypisać jedynie człowiekowi (albo stworzeniom podobnym do niego) jako całości: „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" (DF, §281; por. również DF §282-284, §357-361)[29].

Pisząc o pojęciach psychologicznych w *Dociekaniach filozoficznych* należy także pamiętać o terapeutycznym przesłaniu późnej filozofii Wittgensteina. Analiza gramatyki pojęć psychologicznych miała rozproszyć zamęt panujący w naszym języku opisującym psychikę, a tym samym przyczynić się do bardziej ogólnego zadania eliminacji filozoficznych problemów dotyczących natury umysłu. Powstają one wskutek zbyt małej, by tak rzec, dbałości o słowa. Dajemy się prowadzić zwodniczym analogiom, związki i cechy gramatyczne bierzemy za związki i cechy rzeczywiste. Wtedy to rodzą się filozoficzne niepokoje. Wittgenstein chce nas od nich uchronić wskazując precyzyjnie ich źródło:

---

[29] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 331.

[29] Niestety nie zauważa tego wielu współczesnych przedstawicieli neuronauk i filozofii umysłu popełniając to, co Hacker nazywa „błędem mereologicznym", to znaczy przypisując pewne psychologiczne predykaty mózgowi. Tak więc mózg myśli, wnioskuje, analizuje, interpretuje, postrzega, wyciąga wnioski, zakochuje się, gniewa etc. Por. M.R. Bennett, P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Balackwell, Oxford 2003, s. 68-74.

> W jaki sposób pojawia się filozoficzny problem *procesów* [zmiana i italic– P.D.] i stanów psychicznych oraz behawioryzmu? – Pierwszy krok jest całkiem niepozorny. Mówi się o stanach i *procesach* [italic – P.D.] pozostawiając kwestię natury otwartą! Może kiedyś dowiemy się o nich więcej – myślimy sobie. Ale właśnie przez to związaliśmy się z określonym ujęciem sprawy (DF, §308)[30].

Kiedy używamy do opisu tego, co mentalne słów: „stan", „proces", „przedmiot", „zjawisko", to często nie dostrzegamy kategorialnych różnic w sposobie użycia tych pojęć w obszarze tego, co *fizyczne* i tego co *psychiczne*. Wittgenstein postulował dokładną gramatyczną analizę języka, która pokazywałaby, że można sensownie mówić na przykład o smutku jako stanie wewnętrznym – stanie duszy, jak to się czasami mówi – ale błędem byłoby stwierdzenie, że takim stanem jest rozumienie albo przekonanie o czymś. Stany i procesy fizyczne zachodzą w czasie, możemy jej obserwować, rejestrować, śledzić ich przebieg, poznać ich naturę i przyczynę powstania, powtórzyć, czasami zmienić i przerwać. Stany i procesy psychiczne są całkowicie inne, jakościowo odmienne i nie możemy uczynić z nimi tego samego, co ze stanami i procesami fizycznymi. Co miałoby oznaczać powtórzenie smutku, przerwanie bycia przekonanym o czymś czy trwanie rozumienia? Gramatyka pojęć psychologicznych wymaga zatem przejrzystych rozróżnień i skrupulatnej analizy „gier językowych", w których te pojęcia występują. Często bowiem rzuca ona długi cień na nasze rozumienie natury zjawisk mentalnych i całą ontologię świata wewnętrznego. Okoliczność, że „rozumienie" jest *gramatycznie* czynnością nie znaczy, że gdy rozumiemy, to coś robimy, tak jak fakt, że „znaczenie" jest rzeczownikiem, nie implikuje, że jest nazwą jakiegoś „przedmiotu" w umyśle. „Stoimy tu przed jednym z głównych źródeł filozoficznego zakłopotania: rzeczownik każe nam szukać odpowiadającej mu rzeczy" (NiBZ, s. 21). Według Wittgensteina filozoficzne niepokoje rodzą się w subtelnych i niezauważalnych na pierwszy rzut oka niuansach semantycznych. W jego słowach: „Mówi się o stanach i procesach, pozostawiając kwestię ich natury otwartą!" może chodzić o „gramatyczną naturę" tych wyrażeń, ale

[30] Dokonaliśmy tu małej zmiany translatorskiej. Polski przekład jest tu bowiem nieprecyzyjny: „Mówi się o stanach i zjawiskach, pozostawiając ich naturę otwartą", podczas gdy w oryginale: „Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Nautr unentschieden!". W angielskim tłumaczeniu G.E.M. Anscombe też nie ma mowy o „zjawiskach": „We talk of processes and states and leave their nature undecided!".

też o ich naturę filozoficzną (epistemiczną). Tak czy inaczej samo już ich użycie wiąże nas „z określonym ujęciem sprawy". Zdradliwe analogie językowe narzucają nam pewne pytania i odpowiedzi, które prowadzą w błędnym kierunku. Jeśli istnieją procesy i zjawiska mentalne, to pragniemy wiedzieć, jaką mają naturę, co je determinuje, i wcale nie mamy zamiaru odkładać tego na później. Przykładem takiego błędnego kierunku, w którym zmierza filozoficzne myślenie, mógłby być dla Wittgensteina współczesny spór między eksternalizmem i internalizamem semnatycznym, czyli spór o to, czy nasze treści mentalne zdeterminowane są zjawiskami i procesami wewnętrznymi czy oparte są na relacji z otoczeniem przyrodniczym i społecznym[31].

4. Filozofia psychologii 1946-1949

Podjęcie bardziej szczegółowych badań nad problemami filozofii psychologii było w pewnym sensie naturalną konsekwencją dociekań Wittgensteina nad znaczeniem wyrażeń, ich gramatyką oraz opisem „gier językowych", w których słowa są zadomowione. Te, którymi posługuje się psychologia pochodzą z języka potocznego i być może właśnie to sprawia, że pozostają wieloznaczne i wymykają się naukowym uogólnieniom. O wszystkich pojęciach psychologicznych można powiedzieć, zdaniem Wittgensteina, że są zagmatwane; ich zastosowanie nie jest jasne, tak jak na przykład jasne jest zastosowanie pojęć z dziedziny mechaniki (por. K, §113). W *Bemerkungen…* posłużył się dość sugestywnym porównaniem:

> Pojęcia psychologii są po prostu pojęciami życia codziennego. Nie są pojęciami nowo utworzonymi przez naukę dla jej celów, tak jak pojęcia fizyki i chemii. Pojęcia psychologiczne mają się do pojęć nauk ścisłych jak pojęcia naukowej medycyny do pojęć starych bab, które trudniły się pielęgnowaniem chorych (BPP II, §62).

Musimy zatem dokonać przeglądu pojęć i zjawisk psychologicznych, przedstawić je w przejrzystej prezentacji, porównać ze sobą podkreślając różnice i podobieństwa. Nie potrzebujemy nowych słów, ale jak się wyraził „nowego systemu segregowania" (MS 130, 82). Swój cel określił jako stworzenie

[31] Więcej na ten temat pisałem w artykule *Wittgenstein i eksternalizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", nr 3 (119), 2021, s. 5-27.

drzewa genealogicznego (*Stammbaum*) pojęć i zjawisk psychologicznych: „Chciałbym mówić o drzewie genealogicznym pojęć psychologicznych. (Czy istnieje tu podobieństwo z drzewem genealogicznym różnych pojęć liczby?)" (BPP I, §742). Nie jest do końca jasne, co Wittgenstein miał tu na myśli. Porównanie do genealogii liczb mogłoby sugerować, że chodzi na przykład o różne liczby: naturalne, całkowite, wymierne, rzeczywiste, zespolone, a więc o genealogię *logiczną*, a nie historyczną (por. K, §466). Jej podstawową cechą powinna być jednak *przejrzystość*: „Drzewo genealogiczne zjawisk psychologicznych: dążę *nie* do *dokładności*, lecz do przejrzystości" (BPP I, §895; K, §464). Nie chodzi więc o kompletność naszych klasyfikacji, a o to, byśmy zjawiska te ujrzeli we właściwym świetle, a pojęcia, którymi je opisujemy, nie rzucały na te zjawiska deformujących je cieni. Wittgenstein chce naśladować metodę Goethego i nawiązuje do jego idei metamorfozy roślin, do której odwoływał się już w latach trzydziestych ubiegłego wieku w kontekście pojęcia przejrzystego przedstawienia. Teraz zaś pisze:

> Czym są dociekania pojęciowe? Czy są historią naturalną ludzkich pojęć? – Cóż, mówimy, że historia naturalna opisuje rośliny i zwierzęta. Czy jednak nie mogłoby się zdarzyć tak, rośliny zostałyby opisane ze wszystkimi szczegółami, a dopiero teraz zjawiłby się ktoś, kto dostrzega analogie w ich budowie, których wcześniej nie dostrzegano? A zatem, kto ustanawia nowy porządek w tych opisach. Mówi on: „Porównaj nie tę część z tą, ale raczej z tamtą". (Coś takiego chciał uczynić Goethe). Przy czym niekoniecznie mówi on o *pochodzeniu*, a jednak to nowe uporządkowanie mogłoby przecież nadać naszemu badaniu nowy kierunek. Mówi on: 'Popatrz na to w *ten* sposób!' – i może mieć to różnorodne korzyści i następstwa. (BPP I, §950).

Nasze dotychczasowe powierzchowne klasyfikacje prowadzą bowiem w złą stronę powodując konceptualny zamęt i opaczne widzenie rzeczy. Ogólne pojęcia, które zazwyczaj stosujemy do opisu treści mentalnych to: *stan psychiczny, proces psychiczny, zjawisko psychiczne*. Jak już wspominaliśmy używając tych pojęć nie zwracamy uwagi na ich gramatykę, a w szczególności na kategorialne różnice w sposobach ich użycia w obszarze tego, co *fizyczne* i tego, co *psychiczne* oraz różnice i podobieństwa wśród samych pojęć psychologicznych. Przede wszystkim należy pamiętać, że kiedy mówimy na przykład, że przekonanie o czymś, mienie czegoś na myśli, zamie-

rzanie czegoś, są stanami czy działaniami (*resp*. procesami) umysłu, to musimy uwzględnić *kryteria* takiego mówienia. Wittgenstein pisze:

> 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) (DF, §572).

Należałoby zatem zapytać, co uznajemy za kryterium tego, że ktoś żywi jakieś przekonanie, zamiast, czego stanem jest przekonanie? Rozpatrzenie tych kryteriów pozwoli nam na dostrzeżenie kategorialnych różnic między gramatyką stanów fizycznych a gramatyką „stanów psychicznych" i uchroni, być może, przed mylącym użyciem języka.

Każdy stan oraz proces charakteryzuje się trwaniem, można go przerwać, wznowić, kontynuować. Nie jest tak w przypadku przekonania, mienia czegoś na myśli czy intencji:

> Zamiar (intencja) nie jest ani emocją czy nastrojem, ani doznaniem czy wyobrażeniem. Nie jest też stanem świadomości. Nie ma on prawdziwego trwania. Zamiar można nazwać pewną psychiczną dyspozycją. Wyrażenie to jest mylące o tyle, o ile takiej dyspozycji nie można dostrzec w sobie przez doświadczenie. *Skłonność* do zazdrości natomiast jest dyspozycją we właściwym sensie. Doświadczenie poucza mnie, że ją mam (BPP II, §178).

Mogę przerwać myślenie o czymś, na przykład myślę o swoim zepsutym samochodzie, że muszę jechać do warsztatu, wydać pieniądze etc., ale w tym momencie żona prosi, żebym pokroił drobno cebulę. Wówczas przerywam myślenie o zepsutym samochodzie i skupiam się na cebuli, po czym wracam do swych poprzednich myśli. Co jednak miałoby oznaczać, że przerywam swój zamiar pojechania do warsztatu, albo że mam z przerwami zamiar pojechania do warsztatu? „Oznaczałoby to mniej więcej tyle: mieć zamiar, porzucić go, znowu go powziąć itd." (K, §47). Myśleniu, przekonaniu, zamierzaniu nie przysługuje „prawdziwe trwanie" (*echte Dauer*), jak to określa Wittgenstein. To, że intencja nie jest wewnętrznym stanem świadomości, doświadczeniem czy procesem, przekonujemy się łatwo, gdy uwzględnimy konteksty nieosobowe:

> W jakich okolicznościach mówi się: 'To urządzenie to hamulec, ale nie działa'? Oznacza to przecież: ono nie spełnia swojego celu. Na czym polega to, że ma ono ten cel? Można by też powiedzieć: 'Taki był *zamiar*, by działało ono jako hamulec'. Czyj zamiar? Zamiar jako stan psychiczny całkowicie nam tu znika (K, §48).

Czasami też intencje przypisujemy podmiotom zbiorowym albo w ogóle traktujemy je bezosobowo, kiedy mówimy o intencjach rządu albo intencjach autorów ustawy czy po prostu o intencji ustawy. We wszystkich tych kontekstach użycia zupełnie znika subiektywny (podmiotowy) i wewnętrzny (mentalny) aspekt „intencji".

Bycie przekonanym o czymś, mienie czegoś na myśli, zamierzanie czegoś nie jest też wedle Wittgensteina żadnym aktem czy działaniem (procesem) umysłu. W *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* pisał:

> Zamierzam (można by powiedzieć) nie oznacza: 'zajmuję się zamierzaniem' albo 'jestem w trakcie zamierzania' (tak, jak mówi się, jestem w trakcie czytania gazety). Poprawne jest zaś: 'Zajmuję się planowaniem mojej podróży' etc. Nie mamy żadnego pojedynczego czasownika, ale moglibyśmy mieć (i być może istnieje on rzeczywiście w jakimś mało znanym języku), który wyrażałby: 'myśleć i działać w zamiarze i z zamiarem' (BPP I, §598).

Można zamierzać zbudować dom, pójść do kina, napisać artykuł etc., ale nie można zamierzać zamierzać czy mieć zamiar mieć zamiar. O tym, że zamierzenie czegoś nie jest działaniem, możemy przekonać się analizując na przykład użycie trybu rozkazującego:

> Porównaj polecenia: Podnieś rękę! Wyobraź sobie…! Policz w myśli…! Zastanów się nad…! Skoncentruj uwagę nad…! Spójrz na te figurę jak na sześcian! Z takimi: Zamierz…! Miej na myśli, używając tych słów…! Przypuść, że rzecz tak się ma! Sądź, że tak jest! (…). Czy różnica polega na tym, że te pierwsze są dowolnymi, zaś te drugie mimowolnymi poruszeniami umysłu? Mogę raczej powiedzieć, że czasowniki z drugiej grupy nie oznaczają żadnych działań (K, §51).

Według Wittgensteina intencja nie jest też doświadczeniem, uczuciem, dyspozycją ani czymś, co towarzyszy działaniom. Czym więc jest? Oczywiście z punktu widzenia filozofii Wittgensteina takie esencjalistyczne pytanie jest źle postawione. Należy zapytać raczej, w jaki sposób używamy słów wyrażających intencję (*resp*. przekonania, myśli):

> 'Zamierzam tam pójść': czy jest to *opis* stanu psychicznego czy *oświadczenie* (*Äußerung*). – Jeśli wyobrazimy sobie pewien model duszy, to zdanie to mogłoby być opisem aktualnego stanu tego modelu. Człowiek przygląda się swojej duszy i mówi: … Czy jest to dobry czy zły model? – Jak to rozstrzygnąć? Pytaniem jest: w jaki sposób *użylibyśmy* go jako znaku? (BPP I, §593).

Oczywiście najczęściej wyznajemy albo deklarujemy po prostu, co jest naszym zamiarem: „zamierzam kupić dom", „zamierzam w przyszłym roku odwiedzić Londyn" etc.; wówczas tego typu stwierdzenia, podobnie jak: „jestem przekonany, że jutro będzie padać", albo „mam na myśli mojego przyjaciela", mają charakter ekspresyjny, są *manifestacją* naszych intencji, przekonań czy myśli, a nie opisem mentalnych fenomenów. Nie opierają się też na żadnych świadectwach, nie mogą być prawdziwe ani fałszywe, jakkolwiek mogą być szczere albo nieszczere. Jeśli moje słowa nie są wystarczająco jasne, mogę zawsze je *wyjaśnić*, gdy koś mnie spyta na przykład: „co masz przez to ma myśli?", „do kogo zamierzasz napisać list?". Zamiast więc substancjalnej odpowiedzi na pytanie „czym są intencje (przekonania, myśli)?" Wittgenstein rozważa kryteria przypisania postaw intencjonalnych:

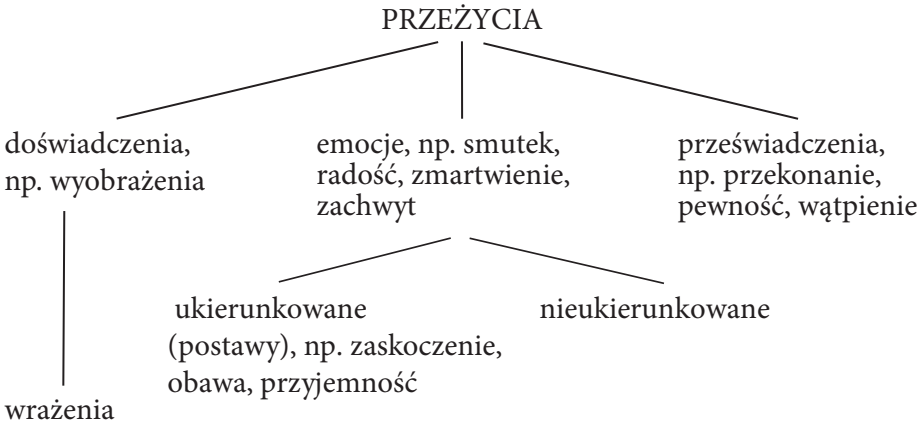
> Kiedy jakąś uwagą czynię aluzję do N, można to poznać – w pewnych okolicznościach – po moim spojrzeniu, wyrazie twarzy etc. To, że ty rozumiesz wyrażenie „czynić aluzję do N", możesz pokazać przez to, że opiszesz przykłady czynienia aluzji. Co takiego jednak opiszesz? Przede wszystkim okoliczności. Potem, co ktoś mówi. Może też jego spojrzenie etc. A następnie to, co chce zrobić ten, kto czyni aluzję. A jeśli jeszcze do tego poinformuję kogoś o uczuciach, wyobrażeniach etc., jakie miałem w chwili, gdy czyniłem te uwagę (tę aluzję), to uzupełnią one typowy obraz czynienia aluzji (albo *jeden* z takich obrazów) (K, §26).

A zatem nasze powierzchowne klasyfikacje i przyporządkowania pojęć i zjawisk psychologicznych prowadzą w fałszywym kierunku, powiedzmy w stronę Kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, który pojawia się w rozmaitych wcieleniach i rzuca długi cień na nasze myślenie o stanach, procesach i zjawiskach mentalnych. Są one jakby drugą stroną fenomenów, stanów i procesów fizycznych, tworzą świat wewnętrzny analogicznie do tego, jak ludzie, drzewa, samochody i elektrony składają się na świat zewnętrzny. Wittgenstein oponował przeciw takiej dualistycznej wizji podkreślając w swych badaniach gramatycznych istnienie kategorialnej (logicznej) różnicy między tym, co fizyczne a tym, co psychiczne. Choć słowo „umysł" jest rzeczownikiem, to nie znaczy przecież, że jest nazwą jakiejś rzeczy, przedmiotu albo bytu, jakkolwiek duchowej natury. Jakby był on wycinkiem czasoprzestrzeni, w której coś się znajduje: myśli, idee, przekonania, intencje, wspomnienia etc. Nie są one po prostu przedmiotami podobnymi do przedmiotów świata empirycznego, lecz niewidzialnymi, idealnymi. Tak jak rozumienie czy myślenie nie przypominają niewidzialnych czynności. Procesy psychiczne nie są w ogóle podobne do procesów fizycznych, to rzeczy nieporównywalne!, tak jak ruch w szachach nie jest jakimś rodzajem ruchu. Wittgenstein:

> Porównaj procesy i stany cielesne, takie jak trawienie, oddychanie etc., z procesami i stanami duchowymi jak myślenie, czucie, chcenie etc. To, co chcę podkreślić, to właśnie nieporównywalność. Powiedziałbym, że porównywalnymi stanami cielesnymi byłyby raczej: *szybkość* oddychania, *nieregularność* bicia serca, *niezawodność* trawienia, i tym podobne. Chociaż można by powiedzieć, że wszystkie te czynności charakteryzują zachowanie ciała (BPP I, §661).

Nowe uporządkowanie pojęć i zjawisk psychologicznych miało być więc czymś w rodzaju oświecającego przeglądu. Miało zapobiegać, by myślenie i język opisujący naszą psychikę, nie poszły w złym kierunku.

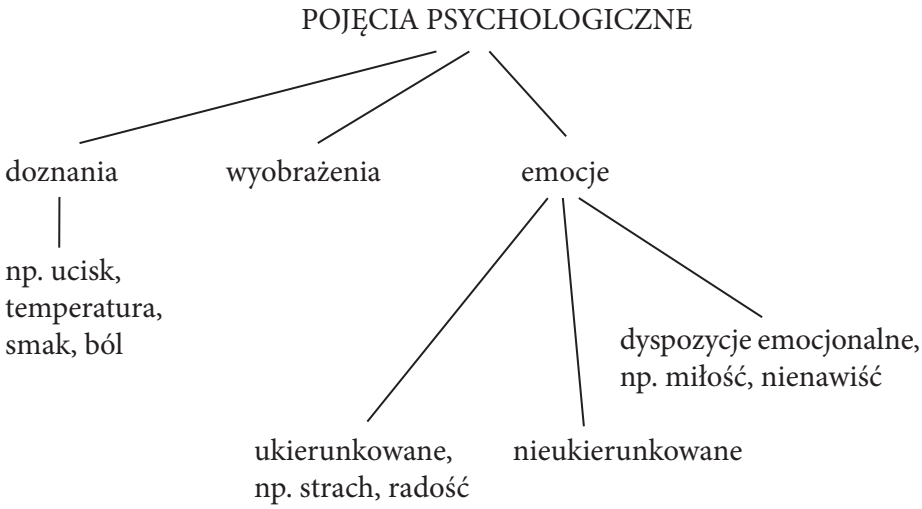
W pierwszej próbie przedstawienia nowych klasyfikacji, wspomnianego drzewa genealogicznego pojęć psychologicznych Wittgenstein cały obszar tego, co psychologiczne nazywa obszarem *przeżyć*. Wszystkie czasowniki psychologiczne są zatem czasownikami odnoszącymi się do przeżyć. „Ich cechą charakterystyczną jest to, że ich trzecia osoba tworzona jest na podstawie obserwacji, pierwsza zaś nie. Każda obserwacja jest obserwacją zachowania" (BPP I, §836). Klasyfikacja Wittgensteina przedstawia się następująco:



Pierwsza klasyfikacja (BPP I, §836)

Podklasą pojęć odnoszących się do przeżyć jest pojęcie doświadczenia, które charakteryzuje się trwaniem i przebiegiem; doświadczenia mogą przebiegać jednostajnie bądź niejednostajnie oraz mają intensywność. Nie mają natomiast charakteru myśli, to znaczy nie zabarwiają myśli. Doświadczeniem jest przykładowo wyobrażenie (*Vorstellung*). Podklasą „doświadczeń" są „wrażenia", które pozostają we wzajemnych relacjach przestrzennych i czasowych. Istnieją także wrażenia mieszane, składające się na przykład z zapachów, kolorów czy dźwięków. Drugą podklasą przeżyć są emocje: smutek, radość, zmartwienie, zachwyt. Wśród emocji można rozróżnić emocje ukierunkowane i nieukierunkowane. Emocje mają prawdziwe trwanie, lecz nie są umiejscowione w ciele, właściwy jest im natomiast charakterystyczny wyraz mimiczny, doświadczenia i myśli, to znaczy emocje zabarwiają myśli i doświadczenia. Ostatnią podklasą przeżyć są „przeświadczenia" takie jak: przekonania, pewność czy wątpienie. Nie zabarwiają one myśli, tak jak emocje.

Wittgenstein wspomina także o „myśleniu", ale jego rola w powyższej klasyfikacji pozostaje niejasna, nie wiadomo, czy jest ono podklasą przeżyć i czy w ogóle należy do obszaru tego, to psychologiczne. Wiele rozróżnień i charakterystyk wymagałoby też szerszego uzasadnienia, na przykład zaliczenie wyobrażeń do doświadczeń, czy w ogóle uznanie przeżyć za *summa genera*. Dlaczego na przykład przeżyciem miałoby być przekonanie o czymś albo zamierzanie czegoś? Podobnie niejasne jest zakwalifikowanie emocji, a zwłaszcza nieukierunkowanych (nastroje) jako przeżyć. Wittgenstein niemal od razu nie był zadowolony z tej klasyfikacji i zaproponował drugą:



Druga klasyfikacja (BPP II, §63, §148)

Doznania charakteryzują się *prawdziwym trwaniem*, czyli możliwością podania ich początku i końca oraz równoczesnością. Informują nas również o świecie zewnętrznym. Mają określony stopień, na przykład: ledwo zauważalne – nie do wytrzymania; dopuszczają także mieszanki jakościowe. W tym sensie doznania położenia i ruchu różnią się od doznań takich jak słyszenie i widzenie, ponieważ to, co nazywamy doznaniem położenia albo ruchu nie ma prawdziwego trwania ani stopnia. W przeciwieństwie do doznań zmysłowych doznania kinestetyczne nie informują nas o świecie zewnętrznym. Doznania różnią się też między sobą, jeśli chodzi o ich odczuwanie w konkretnym miejscu naszego ciała. Widzenie i słyszenie są inne w tym względzie niż uścisk, temperatura, smak czy ból, ponieważ na te ostatnie reagujemy w określonych częściach naszego organizmu. Wittgenstein dodaje do tego dalszą charakterystykę: „Doznanie nie nosi żadnych cech lokalizacji. W równie małym stopniu jak obraz pamięciowy – znamion czasu. (Czasowe cechy fotografii). Ból różni się od innych doznań zmysłowych charakterystycznym wyrazem. Przez to jest pokrewny radości (która nie jest doznaniem zmysłowym)" (K, §483; BPP II, §63).

Drugą podklasę pojęć psychologicznych stanowią wyobrażenia, które w pierwszej klasyfikacji nie tworzyły oddzielnej podklasy i były przykładem doświadczeń. Wyobrażenia nie informują nas o świecie zewnętrznym, ani prawdziwie, ani fałszywie. Nie są też halucynacjami ani też urojeniami. Nawiązując do sformułowania Hume'a Wittgenstein zauważa, że wyobrażenia

słuchowe albo wzrokowe nie różnią się od doznań „żywotnością”[32]. Zwraca też uwagę na różnice między doznaniem a wyobrażeniem, widoczną na przykładzie odmiennych „gier językowych”: „Przypatrz się tej figurze!” i „Wyobraź sobie tę figurę!”. Wyobrażenie i widzenie wykluczają się wzajemnie; kiedy widzę jakiś przedmiot, to nie mogę go sobie jednocześnie wyobrazić. Wyobrażenie podporządkowane jest woli, co oznacza prawdopodobnie, że w przeciwieństwie do doznania jest rezultatem naszej aktywności angażującej pragnienia i intencje. Wyobrażenie nie jest obrazem, w tym sensie, że o tym, co sobie wyobrażam, nie wnoszę z podobieństwa wyobrażonego obrazu do tego przedmiotu, choć oczywiście na pytanie: „Co sobie wyobrażasz?” – mogę odpowiedzieć obrazem.

Trzecią grupę pojęć psychologicznych stanowią emocje. Są one z jednej strony odróżnione od *dyspozycji emocjonalnych*, z drugiej podzielone na *ukierunkowane i nieukierunkowane*. Emocje różnią się od doznań po pierwsze tym, że nie informują nas o świecie i po drugie, że nie są zlokalizowane, co nie znaczy, że są rozproszone[33]. Wspólnymi cechami emocji są: prawdziwe trwanie, przebieg, na przykład gniew rozpala się, słabnie, znika, podobnie jak strach czy radość. Emocje wyrażają się też w charakterystycznym zachowaniu, wyrazie twarzy, a co za tym idzie w charakterystycznych doznaniach, na przykład smutkowi często towarzyszy płacz, a płaczowi doznania takie, jak głos nabrzmiały łzami. Doznania te nie są jednak emocjami, podobnie jak cyfra 2 nie jest liczbą 2. Wittgenstein odróżnia emocje nieukierunkowane od ukierunkowanych, takich jak na przykład strach *przed* czymś albo radość *z* czegoś. To coś jest przedmiotem, ale nie przyczyną emocji. Lęk można by nazwać emocją nieukierunkowaną, a strach ukierunkowaną. Innym aspektem emocji jest *treść*, przez którą Wittgenstein rozumie pewien *obraz* (*Bild*) albo coś, czego obraz można stworzyć (np. mrok depresji, płomienie gniewu). Takim obrazem można też nazwać ludzką twarz i przedstawić, dajmy na to, przebieg namiętności przez zmiany wyrazu twarzy. Oprócz tego

[32] D. Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej*, pisał: „Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę IMPRESJAMI i IDEAMI. Różnica między nimi polega na stopniu siły i żywotności, z jaką narzucają się umysłowi i torują sobie drogę do naszej myśli lub świadomości” (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 86). W rozmowach z Malcolmem Wittgernstein chwalił się, że nigdy nie czytał Hume'a. Por. *Recollections of Wittgenstein,* Ed. By R. Rhees, Oxford University Press, Oxford and New York 1984, s. 80. Fragment ten mógł znać z książki Jamesa *Principles of Psychology*, w której jest on przytaczany.

[33] Jest tu pewna niekonsekwencja, ponieważ widzenie i słyszenie zostały uznane wcześniej za nielokalizowane, a więc nie byłyby w tym sensie doznaniami.

podziału Wittgenstein odróżnia jako podklasę emocji *dyspozycje emocjonalne* (miłość, nienawiść), choć nie podaje ogólnego kryterium tego odróżnienia. Świadom jest chyba, że byłoby to bardzo trudne, gdyż na przykład strach, który jest emocją, może stać się pewną dyspozycją – odczuwać nagły strach to coś innego niż bać się kogoś „chronicznie" (por. BPP II, §148).

Również ta druga klasyfikacja może budzić pewne wątpliwości, choć w porównaniu z pierwszą wydaje się bardziej obiecująca. Przede wszystkim trzy główne kategorie są bez wątpienia niewystarczające, by wyczerpać cały obszar pojęć psychologicznych. Brak miejsca w tym podziale dla pojęć takich jak rozumienie, myślenie, przekonanie o czymś, pamięć albo oczekiwanie. Nie uwzględnione zostały także takie pojęcia i zjawiska psychologiczne jak uwaga, bycie świadomym czegoś oraz cały obszar związany z wolą: pragnienia, intencje, dążenia, decyzje. Poza uwagą Wittgensteina pozostały też pojęcia i zjawiska łączące się z działaniem, na przykład bycie ostrożnym, zdecydowanym, troskliwym, kompulsywnym, systematycznym, roztargnionym etc.

Wittgenstein nie był, jak się zdaje, zadowolony również z tej drugiej klasyfikacji i nie podjął już więcej żadnych prób w tym kierunku, co nie oznacza, że zrezygnował z narzucenia pojęciom psychologicznym pewnego porządku, którego celem miała być przejrzystość. Doszedł do wniosku, że pojęcia psychologiczne mogą być klasyfikowane w różny sposób, zależny od celów i zamiarów. Wydaje się, że od samego początku uświadamiał sobie trudności w stworzeniu takiej klasyfikacji. Już w pierwszych notatkach z filozofii psychologii stwierdzał, że nie zamierza *wyjaśniać* zjawisk, ale tylko opisywać; że nie poszukuje „filozoficznej teorii" i że kompletne uporządkowanie, które łączy się z taką teorią, nie ma dla niego żadnej wartości (por. MS 130, 218). Z kolei w paragrafie następującym zaraz po tym, jak mówił, że chciałby stworzyć drzewo genealogiczne pojęć psychologicznych, napisał: „Trudność wyrzeczenia się wszelkiej teorii: trzeba to, co w tak oczywisty sposób wydaje się niekompletne, ująć jako coś kompletnego" (BP I, §723). Wittgensteinowi chodzi tu, jak się wydaje, o to, że nasze potoczne pojęcia psychologiczne i ich klasyfikacje, są niejasne i odnoszą się do bardzo wielu różnych przypadków. Ujęcie tego, co niekompletne jako czegoś kompletnego, nie wymaga zabiegów klasyfikacyjnych, a konceptualny porządek można uzyskać inną drogą, mianowicie przez analizę poszczególnych pojęć i zjawisk psychologicznych poniekąd indywidualnie, co stanowiło istotę podejścia Wittgensteina. „Klasyfikacje już tu nie pomogą. Pojęcia trzeba *odróżniać* od siebie w sposób indywidualny" (MS 167, 6).

Wyrzeczenie się teorii było wyrzeczeniem się poszukiwania substancjalnych, metafizycznych cech zjawisk mentalnych. To odróżnia klasyfikacje Wittgensteina od znanego podziału zaproponowanego przez Franza Brentano. Jak wiadomo podzielił on cały świat zjawisk na dwie klasy: zjawiska fizyczne i zjawiska psychiczne. Cechą wyróżniającą tych ostatnich była według niego intencjonalność. W *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* pisał:

> Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne – P.D.] zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.[34]

Wittgenstein z pewnością nie zaakceptowałby wrzucania do jednego worka tak różnych zjawisk psychicznych jak doznania, uczucia, stany świadomości czy postawy propozycjonalne, nastroje czy akty woli. Byłoby to dla niego inkryminowanym „dążeniem do ogólności", które jest równoznaczne z „pogardliwym stosunkiem do konkretnych przypadków", by nawiązać to do sformułowań z *Niebieskiego zeszytu* (NiBZ, s. 45). Nie wszystkie zjawiska psychologiczne charakteryzują się intencjonalnością, na przykład nastroje, takie jak melancholia, przygnębienie czy wesołość. Przygnębienie czy wesołość (albo lepiej pogoda ducha) byłyby tu zgoła czymś innym niż cieszenie się z *czegoś* czy martwienie się *czymś*. Nastroje nie zawierają żadnego odniesienia do przedmiotu, podobnie jak niektóre doznania, na przykład ból oraz cechy charakteru, takie jak roztargnienie. Nawet gdybyśmy przyjęli za Brentano, że cechą przynajmniej niektórych zjawisk psychologicznych jest intencjonalność, to musielibyśmy dokonać ich bardzo szczegółowej analizy. Okazałoby się na przykład, że zjawiska, którym możemy sensownie przypisać

[34] F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, PWN Warszawa 1999, s. 126. Jest raczej bardzo mało prawdopodobne, by Wittgenstein czytał pracę Brentana, choć w zapiskach Waismanna z rozmów z filozofem znajduje się fragment (zatytułowany „Brentano") o dyskusji na temat intencjonalności. Por. G. Baker, *The Voices of Wittgenstein*, Routledge, London 2003, s. 443-51.

intencjonalność, w niektórych kontekstach tracą swoją intencjonalność. Przekonanie czy też wiara w to, co mówi Jan, nie zawiera w sobie żadnej formy „intencjonalnej inegzystencji", raczej jej warunkiem jest rzeczywiste istnienie Jana i tego, co mówi. Takie przekonanie jest różne od przekonania, że *p*, które jest niezależne od tego, czy *p* jest prawdziwe czy fałszywe, tak jak jest różne od wiary w moc Boga.

W przeciwieństwie do Brentano Wittgenstein w swych klasyfikacjach nie dążył do kompletności w postaci teorii dotyczącej natury zjawisk psychologicznych, ale raczej przyjmował niekompletność tych zjawisk, co było równoznaczne z twierdzeniem, że żadna ogólna teoria tego, co mentalne nie jest możliwa, że pojęcia psychologiczne należą do bardzo różnych „gier językowych". Jego klasyfikacje należałoby, jak zauważa Joachim Schulte[35], potraktować jako środek do uzyskania jasnych kryteriów potrzebnych do konkretnej analizy znaczenia pojęć psychologicznych. Wszelkie bowiem predykaty psychologiczne wymagają kryteriów, które określają ich użycie. I to była dla niego jedyna sensowna drogą wiodąca do „kompletności" pojęć i zjawisk psychologicznych. Istotą jego podejścia w filozofii psychologii, zarówno w *Dociekaniach filozoficznych*, jak i w pismach późniejszych jest – powtórzmy – „odróżnianie pojęć od siebie w sposób indywidualny". To odróżnianie przybiera postać gramatycznych opisów użycia wyrażeń, co pozwoliło Wittgensteinowi na wydobycie określonych cech pojęć i zjawisk psychologicznych, które stanowiły zarazem *kryteria* rozpoznawania, czy dane pojęcie i zjawisko należy do określonego rodzaju. Jakie to cechy? Zbierzmy je tytułem podsumowania:

(*i*) *Asymetria pierwszej i trzeciej osoby czasu teraźniejszego*. Jest to charakterystyczna cecha bardzo wielu pojęć psychologicznych. Wyrażenia pierwszoosobowe, na przykład „boli mnie głowa", „zmierzam odwiedzić Londyn", „myślę o moim przyjacielu" etc., nie są opisami zjawisk i procesów wewnętrznych, ale ich *manifestacjami*, *wyznaniami* albo *deklaracjami*. Natomiast wyrażeń trzecioosobowych, „jego boli głowa", „on zamierza odwiedzić Londyn", „on myśli o swoim przyjacielu", używamy na podstawie czyjegoś zachowania albo tego, co ten ktoś nam powie. Z tej gramatycznej asymetrii wynika pewna asymetria epistemiczna. Podczas gdy wyrażania w pierwszej osobie, czyli manifestacje, wyznania czy deklaracje nie podlegają wątpieniu, są prawdziwe bezpośrednio[36] (zakładając, że są szczere), to wyrażenia w trze-

[35] Por. J. Schulte, *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Clarednon Press, Oxford 1993, s. 34.

[36] Wittgenstein używał czasem słowa „introspekcja", ale nie w znaczeniu „zmysłu wewnętrznego", raczej w sensie refleksji o własnych stanach psychicznych.

ciej osobie są prawdziwe albo fałszywe na mocy pewnych zewnętrznych świadectw albo dowodów. Wittgenstein nie chciał jednak zdefiniować obszaru tego, co psychiczne przez wspomnianą asymetrię. Nie widział w ogóle takiej potrzeby, gdyż obszar ten, jego zdaniem, nie ma wyraźnych granic. Wskazanie na tę asymetrię służyło raczej charakterystyce niektórych pojęć psychologicznych, opisowi ich użycia.

(*ii*) *Prawdziwe trwanie* (*echte Dauer*). Wittgenstein odwoływał się do tej cechy, by dokonać istotnych rozróżnień wśród pojęć psychologicznych. Prawdziwe trwanie oznaczało dla niego trwanie, które ma początek i koniec. Czasem mówił nawet, że można je mierzyć ze stoperem, co wydaje się bardzo dobrym sposobem. Takim prawdziwym trwaniem charakteryzują się wszystkie doznania zmysłowe (na przykład ból), ale też emocje (na przykład strach). Cechy tej nie mają natomiast dyspozycje: myślenie, rozumienie, przekonanie o czymś, mienie czegoś na myśli i zamierzanie. Dlatego też, co bardzo ważne, Wittgenstein podkreślał, że nie można nazwać ich procesami, jak to się powszechnie zdarza wśród psychologów i filozofów. Byłby to bowiem dla niego pierwszy – niewinny – krok ku filozoficznym pseudo-problemom dotyczącym natury umysłu, na przykład, jaka jest natura tego procesu i jak się o tym dowiedzieć.

(*iii*) *Cielesna lokalizacja doznań*. Możemy sensownie pytać o to, gdzie odczuwam ból albo swędzenie, ale nie mogę sensownie zapytać, gdzie, to znaczy w jakiej części ciała, myślę, rozumiem, zamierzam etc. Wittgenstein za najbardziej niebezpieczną ideę uznał to, że myślimy za pomocą głowy albo w głowie, czyli w zamkniętej przestrzeni. W samym pytaniu: „gdzie dokonuje się myślenie" tkwi wyobrażenie myślenia jako procesu mechanicznego albo obliczeniowego przypominającego działanie procesora, mówiąc współczesnym językiem teorii umysłu. Myślenia, rozumienia czy zamierzania nie należy, zdaniem Wittgensteina, w ogóle porównywać z działaniami jakiegoś mechanizmu albo z działaniem jakiegoś organu, który jest fizyczną przestrzenią. Kiedy mówię, że „w głowie zaświtała mi pewna myśl", to „głowa" nie oznacza tu zamkniętej przestrzeni fizycznej, w ogóle nie oznacza części ciała, raczej coś podobnego do „w umyśle zaświtała mi pewna myśl", a zatem byłoby to wskazanie, że nie jest to miejsce fizyczne. Również emocje byłoby nam trudno zlokalizować w ciele; nie ma w nim miejsca, w którym bylibyśmy smutni albo weseli, źli albo wystraszeni, chociaż prawdą jest, że czasami emocje wywołują cielesne reakcje: drżenie ze strachu, zaschnięte gardło ze zdenerwowania albo rumieniec ze wstydu.

(*iv*) *Charakterystyczne zachowania*. Z wieloma pojęciami i zjawiskami psychologicznymi łączą się pewne charakterystyczne zachowania – z bólem: jęczenie, płacz, grymas twarzy, trzymanie się za bolące miejsce; ze złością: podniesiony głos, gestykulacja, wyraz twarzy. To ostatnie charakterystyczne jest dla wielu innych emocji: strachu, smutku, radości, zawstydzenia.

> *Widzimy* emocje – w przeciwieństwie do czego? – Nie jest tak, że widzimy grymasy twarzy i *wnioskujemy* (niczym lekarz, który stawia diagnozę) o radości, smutku, nudzie. Opisujemy twarz człowieka bezpośrednio jako smutną, promieniującą szczęściem, znudzoną, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać innego opisu jego rysów twarzy. – Smutek jest uosobiony w twarzy, chciałoby się rzec. Należy to do pojęcia emocji. (K, §225).

Behawioralne manifestacje emocji, nastrojów czy doznań są zależne od okoliczności, można bowiem płakać z bólu albo ze śmiechu, mieć wielkie oczy ze strachu albo z radości etc. Brak tych behawioralnych manifestacji charakterystyczne jest natomiast dla takich dyspozycji jak rozumienie, myślenie, przekonanie o czymś czy zamierzanie czegoś, choć czasami mogą wywoływać pewne reakcje, takie jak ton głosu, kiwanie głową na „nie", kiedy czegoś nie rozumiemy albo na „tak", gdy jesteśmy o czymś przekonani. „Wiedza, zamiar nie mają wyrazu twarzy. Jest za to ton i gest przekonania, ale tylko, jeśli ten ton albo gest coś mówią" (BPP I, §928).

(*v*) *Intencjonalność*. Niektóre z pojęć i zjawisk psychologicznych cechuje intencjonalność, choć nie wszystkie, jak twierdził Brentano. Co więcej, nie jest to cecha niezależna od kontekstu użycia. Na przykład wierzyć w coś albo być przekonanym o czymś jest intencjonalne, ale już wierzyć komuś albo być przekonanym, że mówi szczerze, intencjonalne nie jest. Emocje są intencjonalne, ale nastroje już nie, ponieważ ktoś może być po prostu smutny, a nie smutny jakiegoś konkretnego powodu; ktoś może mieć wesołe usposobienie, co nie jest intencjonalne, ale też być wesołym z konkretnego powodu, co jest intencjonalne. Wbrew poglądowi Brentano, że w lęku lękam się czegoś, bardzo dobrze możemy wyobrazić sobie kogoś, kto ogarnięty jest lękiem, ale nie jest w stanie powiedzieć konkretnie, czego się lęka.

(*vi*) *Zależność od woli*. Wittgenstein zwrócił uwagę na pewną cechę czasowników psychologicznych, takich jak na przykład wiedzieć, rozumieć, być przekonanym, mianowicie, że mimo tego, iż mają formę trybu rozkazującego, na przykład „wiedz o tym, że…" albo „zrozum to!", to nie można komuś

nakazać rozumieć, wiedzieć czy sądzić, na przykład mówiąc: „sądź, że *p*", „rozum francuski", „zamierz!", „wątp!". Jest tak, zdaniem Wittgensteina, ponieważ te czasowniki nie oznaczają czynności (por. K, §51). Pisał:

> Czy można rozkazać komuś, aby rozumiał jakieś zdanie? Dlaczego nie można polecić człowiekowi: 'Rozumiej to'? Czyż nie mógłbym spełnić polecenia 'Zrozum to greckie zdanie!' w ten sposób, że nauczyłbym się greki? – Podobnie można powiedzieć: 'Wywołaj w sobie bóle!', ale nie: 'Miej bóle!'. Mówi się: 'Postaw się w tym położeniu', ale nie 'Bądź w tym położeniu' (K, §52).

Możemy zatem odróżnić niektóre pojęcia i zjawiska psychologiczne pod kątem tego, czy zależą od naszej woli, są zamiarem bądź wolą podmiotu, na przykład wyobrażenie od postrzegania, myślenie od bycia świadomym.

(*vii*) *Zależność od języka.* Niektóre zjawiska psychologiczne możliwe są tylko dla istot, które opanowały język. Zwierzętom możemy przypisać wrażenia i doznania, nawet proste emocje: strach, złość, smutek, wesołość. „A nadzieję?" – pyta Wittgenstein i odpowiada:

> Pies myśli, że jego pan jest u drzwi. A czy może też myśleć, że jego pan przyjdzie pojutrze? (…) 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) (DF, s. 243).

Wiele zjawisk psychologicznych – emocji, pragnień, zamiarów, przekonań – dostępnych jest tylko dla istot, które opanowały język: obiecywanie i dotrzymywanie obietnicy, wiara, wyrzuty sumienia, zamiary związane z przyszłością, wspomnienia konkretnych wydarzeń z przeszłości. Nawet wśród użytkowników języka to, co mentalne podlega lingwistycznej relatywizacji. Dla ludzi władających językiem, w którym czas przyszły obejmuje tylko najbliższe kilka dni, nie ma zdań typu „w przyszłym roku chcę wybudować dom", nie są dostępne doświadczenia pamięci wydarzeń, które zdarzyły się ubiegłej wiosny. W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein analizuje przypadek niejakiego Ballarda – głuchoniemego, którego relacje przytacza William James w książce *The Principles of Psychology* na poparcie tezy, że możliwe jest myślenie bez języka. Otóż Ballard opowiadał, że we wczesnej młodości, kiedy

nie umiał jeszcze mówić, myślał sobie o Bogu i stworzeniu (por. DF, §342). Wittgenstein zakwestionował relacje Jamesa-Ballarda wysuwając wątpliwość, czy Ballard może być pewny, że to, co powiedział, jest trafnym przekładem jego bezgłośnych myśli i co miałoby być uznane za wyraz jego rzekomego pre-lingwistycznego myślenia o Bogu i stworzeniu świata? Jakie mamy tutaj kryterium, że on wówczas myślał o Bogu, a nie o czymś innym, albo że w ogóle nie miał żadnych myśli. W normalnych okolicznościach to, co ktoś ma na myśli, i czy w ogóle coś ma, kryterium jest po prostu fakt, że nas o tych myślach informuje. Tak więc sensownie można komuś przypisać myślenie tylko pod warunkiem, że możliwa jest jego ekspresja językowa, jakkolwiek możliwym wyrazem prostych myśli są także gesty, tak jak u dziecka, które wskazuje palcem na zabawkę.

Wymienione cechy nie wyczerpują oczywiście wszystkich cech pojęć oraz zjawisk psychologicznych i z pewnością w rezultacie bardziej szczegółowych badań można by ich listę wydłużyć[37]. Są to jednak cechy (*resp*. kryteria) najważniejsze, które posłużyły Wittgensteinowi do dokonania kluczowych rozróżnień i identyfikacji treści mentalnych. Był on przekonany, że konceptualna przejrzystość ma fundamentalne znaczenie w psychologii, ponieważ nauka ta czerpie swe pojęcia z języka codziennego, w którym spełniają one wiele różnych funkcji i odnoszą się do bardzo różnych zjawisk. Wittgenstein nie sądził, aby można było zastąpić te nieostre i wieloznaczne pojęcia terminami technicznymi, naśladując w ten sposób metody fizyki. W *Dociekaniach* pisał:

> 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. (DF, §571)

Taką zwodniczą paralelę, będącą konsekwencją Kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, Wittgenstein odrzucał z wielu względów, o których pisaliśmy wcześniej. Z istoty nie było też dla niego możliwe, aby psychologia mogła w przyszłości stać się taką nauką jaką jest dziś fizyka. W zakończeniu

[37] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Mind and Will*, s. 144-145.

„Części II" *Dociekań filozoficznych*, która dziś nie jest już tak określana[38], pisał:

> Zamęt i czczość psychologii nie dadzą się wytłumaczyć tym, że jest ona „młodą 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 ręku narzędzie, które uwolni nas od dręczących problemów; a tymczasem problem i metoda rozmijają się jak dwie zwichrowane linie. (DF, s. 324)

[38] Niejednego czytelnika *Dociekań filozoficznych* zastanawiała zapewne dość łatwo zauważalna różnica między I a II częścią książki, przede wszystkim pod względem formy. Co do treści może być ona widziana jako kontynuacja rozważań na tematy związane z językiem doznań i szerzej z pojęciami psychologicznymi zaczynających się od §241. *Część II* nie jest napisana w postaci paragrafów, ale przede wszystkim wydaje się nieuporządkowana i pozbawiona wewnętrznej struktury, którą posiada *Część I*. Otóż trzeba przypomnieć, że zadanie opublikowania *Dociekań* podjęły dwie z trzech osób zarządzających spuścizną piśmienniczą Wittgensteina – Elisabeth Anscombe i Rush Rhees. Pośród papierów Wittgensteina znaleźli oni maszynopis bazujący na rękopisie MS 144. Był to zbiór 372 nieponumerowanych uwag wybranych z rękopisów sporządzonych w latach 1946-1949. Anscombe i Rhees zdecydowali, że maszynopis ten był częścią tej samej książki co 693 paragrafy, które nazwali *Częścią I*. W nocie wydawniczej zamieścili informację, że Wittgenstein w jednej z rozmów powiedział, że gdyby sam miał opublikować swoje dzieło, zmniejszyłby dużą część ostatnich 30 stron *Części I* i w to miejsce włączył to, co zawiera *Część II* oraz inne materiały. Jednakże nie ma w całym *Nachlass* ani w korespondencji Wittgensteina żadnej sugestii, że MS 144 pomyślany był jako materiał do włączenia do tekstu *Dociekań*. Nie ma też żadnych dowodów źródłowych potwierdzających supozycję, że Wittgenstein zamierzał skrócić ostatnie 30 stron książki i włączyć materiały z *Części II* oraz inne. Georg Henrik von Wright, trzeci z zarządzających dziedzictwem piśmienniczym Wittgensteina, sugerował, że uwaga, na którą powoływali się Anscombe i Rhees, mogła paść podczas wizyty Wittgensteina w Dublinie w grudniu 1948, a więc w czasie, w którym MS 144 nie były jeszcze sporządzone. Być może Wittgenstein rozważał rewizję ostatnich 30 stron *Dociekań* i uzupełnienie ich o materiały powstałe po roku 1946, ale zamiaru tego nigdy nie zrealizował i na dobrą sprawę nie wiemy, czy rzeczywiście zamierzał dokonać tak radykalnej zmiany. W nowym wydaniu *Dociekań filozoficznych* pod redakcją Schulte i Hackera *Część II* nie jest już częścią drugą a *Fragmentem filozofii psychologii* (*Philosophie der Psychologie – ein Fragment*). Por. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations.* The German text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte. Revised 4th edition by P.M.S. Hacker and J. Schulte, Willey-Blackwell, Oxford 2009. Na temat informacji zawartych w tym przypisie zob. tamże, s. XXI-XXIII.

Wittgenstein nawiązuje tu bezpośrednio do II rozdziału książki Wolfganga Köhlera *Gestalt Psychology* (1929) zatytułowanego „Psychologia jako młoda nauka"[39]. Praca ta, obok książki Jamesa *The Principles of Psychology*, była drugim ważnym źródłem filozofii psychologii Wittgensteina[40]. W swojej książce Köhler porównał rozwój psychologii do rozwoju fizyki, który polegał jego zdaniem na zastąpieniu bezpośrednich obserwacji o charakterze jakościowym precyzyjnymi metodami ilościowymi. Jednakże te ostatnie zakładają szeroką bazę informacji:

> Oersted musiał odkryć odchylenie igły magnetycznej w pobliżu prądu elektrycznego zanim stały się możliwe ścisłe pomiary natężenia prądu. Nawet w czasach współczesnych Röntgen nie od razu dokonał pomiarów, kiedy odkrył promienie X. W pierwszym rzędzie musiał zanalizować ich właściwości w eksperymentach jakościowych[41].

Innymi słowy metody ilościowe wymagają istnienia pewnej wiedzy o charakterze jakościowym i tylko tam, gdzie dysponujemy taką wiedzą, możemy zastosować ścisły pomiar. „Problemy, które zaatakował Galileusz w wieku siedemnastym, mogły być od razu rozwiązane kwantytatywnie, ponieważ w tym przypadku koniecznej bazy dostarczyło kwalitatywne doświadczenie życia codziennego" [42]. Niestety w psychologii brak jest tego rodzaju uprzedniej wiedzy jakościowej, która mogłaby stanowić podstawę dla zastosowania metod opartych na ścisłych pomiarach. Z tego względu psychologia znajduje się, zdaniem Köhlera, na wczesnym, młodzieńczym, etapie swojego rozwoju, porównywalnym z młodzieńczym etapem rozwoju fizyki. To znaczy na etapie uzyskiwania owej jakościowej wiedzy opartej na bezpośrednim doświadczeniu, a zatem poprzedzającym zastosowanie ścisłych metod ilościowych. Behawioryzm chciał jakby przeskoczyć ten etap i osiągnąć od razu poziom odpowiadający poziomowi dojrzałej fizyki. Jednakże, zdaniem Köhlera, bez-

[39] W. Köhler, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York 1947.

[40] Być może Wittgenstein znał także inną pracę Köhlera *Intelligenzprüfungen an Antropoiden*, gdyż w *Bemerkungen* jest długa uwaga na temat inteligencji małp (BPP II, 224). Niewykluczone, że znał także pracę innego przedstawiciela *Gestaltpsychologie* K. Koffki. Köhler interesował Wittgensteina przede wszystkim w odniesieniu do problemu „dostrzegania aspektu" i „*widzenia jako*".

[41] W. Köhler, *Gestalt Psychology,* Liveright, New York 1947, s. 40.

[42] W. Köhler, *Gestalt Psychology*, s. 41.

pośrednie doświadczenie podmiotu jest podstawą identyfikacji na przykład strachu, złości, radości czy innych emocji, które nie mogą być po prostu zastąpione mierzalnymi opisami zachowania.

Według Wittgensteina pogląd Köhlera, że psychologia jest młodą nauką porównywalną z młodą fizyką, jest błędny. Problemy psychologii nie wynikają z braku korelacji między doświadczeniami jakościowymi a ścisłym badaniem procesów neurofizjologicznych. Pomijając fakt, że sam autor *Gestalt Psychology* nie był pewien, jaki typ odkryć miałyby zastąpić bezpośrednią wiedzę obserwacyjną i uczynić z psychologii naukę dojrzałą, Wittgenstein był krytyczny wobec samej możliwości zredukowania zjawisk psychicznych do zjawisk fizjologicznych (por. BPP I, §903, §913; K, §608, §609), a tym samym eliminacji jakościowych opisów z użyciem naszego potocznego słownika psychologicznego na rzecz opisów ilościowych w terminach neurofizjologii. Trudno przypuszczać, by odkrycia w tej dziedzinie mogły prowadzić do eliminacji z psychologii takich zdań jak: „zamierzam *p*", „jestem przekonany, że *p*", „odczuwam lęk z powodu *p*" itp., tak jak odkrycia termodynamiki doprowadziły do eliminacji z jej praw potocznych pojęć: ciepło, zimno, gęsto. Nie sposób sobie nawet wyobrazić, by dojrzała nauka psychologii miała wyeliminować pojęcie emocji, pragnień, intencji, przekonań, doznań, wyobrażeń etc. Neuropsychologiczne odkrycia, o których dziś tak chętnie się mówi, sprowadzają się często do zarejestrowania neuronalnej aktywności w obszarach kory mózgowej podczas zachodzenia danego zjawiska psychicznego. Ale czy opisać działanie naszego mózgu, gdy jesteśmy agresywni albo weseli, to znaczy opisać agresję albo radość? Oczywiste jest, że zjawiska psychiczne mają podstawę neuronalną, ale wyjaśnienia zjawisk neuronalnych nie są jednak jeszcze wyjaśnieniami zjawisk psychologicznych. To ludzie, a nie mózgi przyjaźnią się, kochają, nie lubią, boją się, są smutni, radośni etc.

Wittgenstein byłby raczej skłonny porównywać problemy psychologii jako nauki nie z fizyką, ale z teorią mnogości. Choć nie jest jasne, co miał przez to konkretnie na myśli. Wydaje się, że nie chodziło mu o problemy redukcji całej matematyki do teorii mnogości, jak chcą niektórzy interpretatorzy[43]. Jego słowa mówiące o „*pojęciowym zamęcie*" mogłyby sugerować, że w psychologii stosuje się metody eksperymentalne, bez uprzednich dociekań o pojęciowym charakterze, które w sposób jasny określiłyby naturę badanych zjawisk. W teorii mnogości natomiast mamy metody dowodzenia, czyli tak zwaną metodę przekątniową Georga Cantora, która jednak prowadzi do

[43] Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Mind and Will*, s. 113.

pojęć takich jak $\aleph_0$ i c, oznaczających liczność zbioru, które nie mają, zdaniem Wittgensteina, żadnego zastosowania, to znaczy nie ma techniki matematycznej, która pokazywałaby nam sposób użycia takich wyrażeń. Co więcej, metoda Cantora prowadzi do rodzących konfuzję wniosków, że zbiór liczb rzeczywistych jest większy niż zbiór liczb naturalnych, co autor *Traktatu* nazywał hocus-pokus. Zamęt w teorii mnogości jest więc konsekwencją jej metod dowodzenia, w psychologii natomiast istnieje on uprzednio wobec metod eksperymentalnych, gdyż pojęcia psychologii są pojęciami zaczerpniętymi z języka codziennego. Wittgenstein nie był przeciwny stosowaniu tych metod w psychologii[44]. Uważał tylko, że powinny być one poprzedzone badaniami o charakterze pojęciowym.

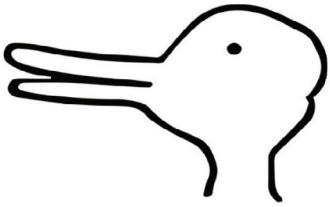
5. Wykłady 1946-47

Wykłady Wittgensteina z roku akademickiego 1946-47, których polski przekład prezentujemy, były ostatnimi w jego akademickiej karierze. Są ważne i interesujące z kilku powodów: po pierwsze, dotyczą zagadnień, którymi zajmował się przez następne dwa lata i które składały się na to, co pierwotnie stanowiło część drugą *Dociekań filozoficznych*. Po drugie, są świadectwem jego stylu uprawiania filozofii uchwyconym jakby *in actu*. Sposób prowadzenia dyskursu przez Wittgensteina jest absolutnie oryginalny, niemający poprzedników w całej historii filozofii. Na czym polega? Na to pytanie nie

[44] Sam we wczesnych latach swych studiów w Cambridge prowadził eksperymenty dotyczące rytmu w muzyce w instytucie znanego psychologa Charlesa Samuela Myersa. Eksperymenty Wittgensteina dotyczyły zjawiska tak zwanego „rytmu subiektywnego". Chodziło z grubsza biorąc o określenie warunków, w jakich podmiot wyczuwał rytm. Zjawisko subiektywnego wyczuwania rytmu występuje, kiedy regularnie funkcjonujący metronom słyszymy jako wyraźne grupy uderzeń. Wittgenstein umieszczał metronom w pudełku i co jakiś czas niezauważalnie dla badanego, którym był jego przyjaciel David Pinset, odkrywał pudełko, akcentując w ten sposób rytm. Mógł porównać dwa sposoby odczytywania rytmu przez badanego i dojść do wniosku, że w tych samych uderzeniach co do częstotliwości i tonu można usłyszeć różny rytm. Niektórzy interpretatorzy dopatrują się w eksperymentach Wittgensteina akustycznego odpowiednika figur dwuznacznych, a tym samym źródła jego pojęcia „dostrzegania aspektu". Por. E. Guter, *Philosophical Significance of Wittgenstein's Experiments on Rhythm, Cembrifge 1912*-13, „Estetika: The European Journal of Aesthetics", No 1 (2020), s. 32. Na temat eksperymentów Wittgensteina por. także G.H. von Wright, *Wittgenstein*, s. 19-20; B. McGuinness, *Young Ludwig. Wittgenstein's Life 1889-1921*, Clarendon Press, Oxford 1988, s. 125-128.

można odpowiedzieć wprost podając jakąś ogólną charakterystykę. Trzeba po prostu tego sposobu doświadczyć podążając tokiem jego wykładów. Nie są one prezentacją uprzednio opracowanych i gotowych idei, jakkolwiek Wittgenstein miał bardzo starannie przemyślane współrzędne intelektualnej przestrzeni, w których zamierzał się poruszać wraz ze swymi słuchaczami. Wykłady Wittgensteina z filozofii psychologii, podobnie jak wykłady wcześniejsze, są doświadczeniem filozoficznego myślenia, nie odtwarzają, nie rozjaśniają, nie omawiają, nie wykładają myśli, ale je tworzą. Na równi z notatkami stanowią nieocenione źródło jego filozoficznej refleksji.

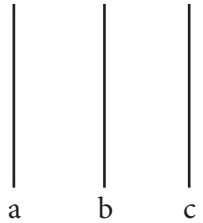
To właśnie na tych wykładach, a dokładnie na ostatnim wykładzie 16 maja 1947 roku, pojawia się słynna figura kaczko-zająca, analizowana bardzo często w jego notatkach:



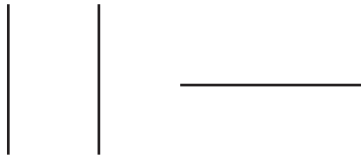
Wittgenstein namalował na tablicy ten rysunek, by zanalizować trudny i niejednoznaczny problem „widzenia *jako*" albo „dostrzegania aspektu", co nazywał też „rozbłyśnięciem aspektu". Punktem odniesienia jego analiz była teoria organizacji wrażeń zmysłowych zawarta w V rozdziale książki Köhlera *Gestalt Psychology.* Cytatami z tej książki zaczynał zresztą niektóre ze swoich wykładów. Wittgensteina zainteresował problem „widzenia jako", ponieważ – jak twierdził – „w jego opisie wyostrzają się problemy, które dotyczą pojęcia widzenia"[45]. Patrząc na rysunek kaczko-zająca możemy widzieć go na dwa sposoby: jako kaczkę, ale także jako zająca, choć sam rysunek nie zmienia się. Problem polegał na tym, czy *postrzegamy* dwa różne przedmioty wizualne, czy *interpretujemy* jeden na dwa sposoby. Köhler opowiadał się za tym pierwszym, to znaczy uważał, że postrzegamy dwa różne przedmioty wzrokowe, „dwie różne postacie (*Gestalten*)" albo dwie różne „rzeczywistości wzrokowe". Różnią się one od siebie pod względem *organizacji* elementów obrazu, która jest taką samą jego cechą jak kolor czy kształt. Było to bardzo ważne, jeśli nie najważniejsze, twierdzenie teorii postaci Köhlera, świadczące o jego odrzuceniu empiryzmu (i behawioryzmu) w kwestii percepcji. Nie

[45] L. Wittgenstein, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Werkausgabe Bd. 7,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, §172.

jest bowiem tak, że bezpośrednio postrzegamy surowe dane w postaci pojedynczych wrażeń, a następnie interpretujemy jako przedmioty percepcji. Według Köhlera percepcja nie polega na postrzeganiu jednostkowych bodźców (wrażeń), ale na postrzeganiu zorganizowanych całości (*Gestalten*). Ktoś, kto widzi trzy pionowe kreski



ten nie widzi jednej kreski i jeszcze jednej i jeszcze jednej, ale są mu one dane jako zwarty układ trzech kresek, który wywołuje wrażenie symetrycznego, harmonijnego i spokojnego. Ten układ, czyli *Gestalt*, można jednak zmienić i wtedy zmieni się jego „charakter", przestanie być widziany jako symetryczny, spokojny i harmonijny układ trzech kresek[46]:



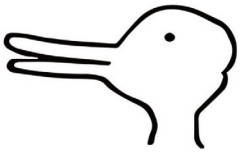
Figury dwuznaczne, takie jak rysunek kaczko-zająca czy sześcian Neckera, jeszcze bardziej „wyostrzały" problem percepcji, gdyż w ich przypadku nie ulegały zmianie elementy obrazu, ale zmieniała się ich *organizacja*, która jest fenomenalnie taka sama jak widzenie koloru, *sc*. jest tego samego rodzaju daną zmysłową jak kolor. W konsekwencji Köhler interpretował dostrzeganie aspektu jako zmianę organizacji wrażenia wzrokowego, taką samą jak zmiana koloru. Choć Wittgenstein zgadzał się z nim co do krytyki empirystycznego mitu tego, co dane, nie mógł zaakceptować jego pojęcia „organizacji" jako cechy wizualnej. Pisał:

> 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 wraże-

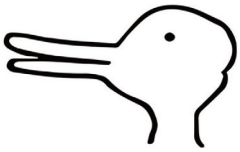
[46] Przykład ten zaczerpnąłem z książki W. Szewczuka, *Teoria postaci i psychologia postaci. (Analiza i krytyka)*, MSWiN, Warszawa 1951, s. 118.

> nie wzrokowe zmieniło się; – jakie było przedtem; jakie jest teraz? – Jeśli przedstawię je za pomocą dokładnej kopii – bo czyż nie jest to dobry sposób przedstawiania? – to żadna zmiana się nie uwidoczni (DF, s. 274).

Argument Wittgensteina jest bardzo zwięzły, ale zarazem bardzo przenikliwy, żeby nie powiedzieć mistrzowski. – Przedstawiam na rysunku swoje własne wrażenie wzrokowe, jego dokładną kopię, najpierw przed zmianą aspektu, kiedy widzę kaczkę:

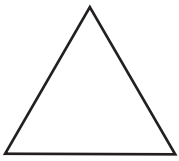


i po zmianie aspektu, kiedy rysunek widzę *jako* zająca:



Nic się tu nie zmieniło, nie dokonała się żadna zmiana w organizacji, która miała być rzekomo taka sama jak zmiana koloru czy kształtu, którą bardzo łatwo mógłbym przedstawić na rysunku. Argument Wittgensteina prowadzi do wniosku, że zmiana organizacji jest tu czymś subiektywnym, co sprawia, że „rzeczywistość wzrokowa", *Gestalt*, o którym mówił Köhler, staje się przedmiotem wewnętrznym, prywatnym. „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" (DF, s. 275).

Inny argument przedstawił Wittgenstein w wykładzie z 16 maja 1947 roku. Zauważył mianowicie, że Köhlera pojęcie „organizacji" opiera się na grupowaniu punktów czy prostych, ale nie uwzględnia takich przypadków jak trójkąt:



który możemy widzieć jako „wiszący" (np. wiszący stożek) albo jako „stojący". W swych rozważaniach Wittgenstein będzie starał się opisać różne rodzaje dostrzegania aspektu, co miało w jego zmyśle rozjaśnić wyjściowy problem, czy „widzenie *jako*" jest sprawą naszej percepcji wzrokowej, to znaczy, czy *widzimy* na rysunku dwie postaci, czy *interpretujemy* jedną? To zagadnienie zdominowało rozważania Wittgensteina nad *Gestalttheorie* i problemem widzenia, także w wykładach tu prezentowanych. Odpowiedź Wittgensteina nie jest tu jednoznaczna: „'Widzieć jako…' nie należy do postrzeżenia. Dlatego jest to coś w rodzaju widzenia, a zarazem nie jest" (DF, s. 275) albo „Dlatego rozbłyśnięcie aspektu przedstawia się nam na wpół jako doznanie wzrokowe, na wpół jako myślenie" (DF, s. 275). W wykładach wskazywał na różnice pojęć *widzieć* i *interpretować* (*resp.* myśleć) stosując kryterium trwania, o którym pisaliśmy wcześniej: „widzenie czegoś *jako*" może trwać pewien czas, jest bowiem *stanem*, interpretacja nie, gdyż jest myśleniem, a więc pewną dyspozycją.

Szczegółowa analiza konkretnych przypadków prowadziła go jednak do wniosku, że aspekty są różne, niektóre, jak na przykład w rysunku kaczkozająca, mają charakter pojęciowy – nie da się ich wyodrębnić bez posiadania pojęć „kaczki" i „zająca", wskazując tylko na elementy obrazu postrzeżeniowego; inne z kolei, jak trójkąt, który może „wisieć" albo „stać" albo sześcian Neckera czy „podwójny krzyż" wydają się czysto optyczne, jakkolwiek wymagają uprzednio takich pojęć jak „góra – dół", „przód – tył" czy „figura – tło". Nie są więc nigdy „czysto" percepcyjne, to znaczy wyodrębnienie aspektów nie jest sprawą samego tylko widzenia, ale z drugiej strony nie jest przecież interpretacją (myśleniem). W ostatnim wykładzie Wittgenstein rozwiązuje problem: „Zagadka polega na tym: znajdujemy rzeczy przemawiające za stwierdzeniem, że 'widzenie czegoś jako' jest pewnym doznaniem. Lecz doznanie to musimy opisać tak, jak gdybyśmy opisywali interpretację". Innymi słowy „widzenie *jako*" opisuje się tak, jak opisuje się interpretację, do opisu jednego i drugiego używamy po prostu tych samych słów.

Na koniec odnotujmy jeszcze trzeci powód, dla którego ostatnie wykłady Wittgensteina zasługują na uwagę. Zapis wykładów składa się z trzech wersji, co daje nam okazję ich porównania i prześledzenia różnic w rozumieniu i interpretacji myśli Wittgensteina. Autorzy tych wersji: Peter Geach, Kanti Shah i A.C. Jacson, późniejsi profesorowie filozofii, w sposób właściwy dla siebie odczytywali myśli autora *Dociekań*. Nie dziwi więc fakt, że ich wersje się różnią, ale są zaskakująco zbieżne w najważniejszych kwestiach. Notatki Geacha, wybitnego filozofa o polskich korzeniach (jego matka była Polką), oddają

dialogiczny charakter wykładów, wymianę myśli ze słuchaczami, która jakby okrąża dany problem, by znaleźć w słowach wykładowcy jego rozwiązanie, a czasami pozostawić go w zawieszeniu. Geach po mistrzowsku podąża za myślą Wittgensteina i trafia w samo jej sedno. Notatki Shaha i Jacksona wydają się natomiast wkomponowane w tok ich własnego myślenia, jakby przestudiowane, zwłaszcza zapis Jacsona, który wieczorem w dniu wykładu spisywał go z pamięci. Te trzy różne wersje dają nieocenioną możliwość wglądu w to, co Wittgenstein mówił i ku czemu zmierzał w ostatnich w swym życiu wykładach.

Piotr Dehnel

OD TŁUMACZA

Przedmowa Harvester Press podkreśla długotrwałość i pracochłonność procesu, jaki poprzedził publikację *Wittgenstein's Lectures on philosophical psychology 1946-47*. Jego rezultat wyraźnie różni się od innych tekstów będących zapisami wykładów Wittgensteina, które – podobnie jak *Lectures*… – są efektem opracowania notatek kilku słuchaczy. By wymienić jedynie dwie tego rodzaju publikacje, notatki R.G. Bosanqueta, Normana Malcolma, Rusha Rheesa oraz Yoricka Smythiesa opracowane przez Corę Diamond są podstawą *Wittgenstein's Lectures on foundations of mathematics, Cambridge 1939*, zaś zapiski Alice Ambrose i Margaret Mcdonald – *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-35*. O istotnej różnicy między nimi zadecydowała przede wszystkim odmienność strategii edytorskich. U podstaw jednej strategii tkwi wyobrażenie swego rodzaju pratekstu i prasceny (przypadek Cory Diamond) albo też nawet pamięć o nim, jeśli redaktor sam słuchał wykładów Wittgensteina (przypadek Alice Ambrose). Składają się nań słowa, którymi w kontekście jednorazowego wydarzenia Wittgenstein zwracał się do notujących je studentów. Oparta na zachowanych notatkach – redukująca niezgodności, usuwająca wszelkie inne usterki zapisów, wypełniająca luki w jednych dzięki uzupełnieniom zaczerpniętym z innych – przeprowadzona w duchu pietyzmu rekonstrukcja pratekstu stanowi cel tak esencjalistycznie rozumianego przedsięwzięcia edytorskiego. W rezultacie powstaje zwykle tekst cechujący się płynną i linearną narracją, a trudności, na jakie możemy się w nim natknąć, są z reguły nie tyle tekstualnej, ile konceptualnej natury.

Całkowicie odmienna strategia legła u podstaw wydania *Wittgenstein's Lectures on philosophical psychology*. W odróżnieniu od poprzedniej można określić ją mianem fenomenalistycznej, bowiem porzucając wiarę w możliwość autorytatywnej rekonstrukcji pratekstu, koncentruje się na redakcji i zachowaniu autentyczności samych notatek – słowa prasceny, którymi Wittgenstein faktycznie zwrócił się do słuchaczy, przechowują się jedynie w formie swych trzech bardziej lub mniej wiernych (albo zniekształconych) literackich podobizn. Rezultat minimalistycznego projektu – Peter Geach nie ingeruje głęboko w notatki, rozwija jedynie skróty słów i zdań, poprawia oczywiste błędy, uzupełnia interpunkcję i cudzysłowy, dzieli na akapity – posiada niewątpliwą zaletę: czytelnikom i badaczom Wittgensteina pozwala spostrzec, jakiego ogromu daleko idących edytorskich ingerencji w notatki słuchaczy może wymagać rekonstrukcja rzekomego pratekstu. Taki zwrot od mniej lub bardziej spekulatywnej rekonstrukcji pratekstu ku trosce i dba-

łość o zjawiska, jakim są notatki, wiąże się jednak z pewnymi kłopotliwymi konsekwencjami. Każdy uważny czytelnik *Lectures on philosophical psychology*, a zatem również ich tłumacz, prędzej lub później napotyka w nich kontrowersyjne miejsca, z którymi nie wie, co właściwie począć.

Chciałbym zilustrować to paroma przykładami; jedne z nich wiążą się z każdą lekturą *Lectures*…, inne dają o sobie znać, gdy sporządza się ich przekład.

W wykładzie 32. Wittgenstein mówi o smutku i o tym, do czego można go porównać. Wszystkie trzy wersje *Lectures*… zgodne są, że można go porównać do „szarego" / *gray* (Geach, *Notes*, 87 *Notatki*, 183, Shah, *Notes*, 218, *Notatki*, 340) albo „ołowianoszarego nieba" / *lead-gray* (Jackson, *Notes*, 320, *Notatki*, 472), lecz różnią się, gdy chodzi o dalsze porównanie: w zapisie Petera Geacha i Kanti Shaha pojawia się zaglądanie do *głębokiej studni* / *deep well*, natomiast u Jacksona jest to *sień* / *hall*, na którą spogląda się z góry. Czytając tekst oryginalny orientujemy się natychmiast, że mamy do czynienia z zapisem przesłyszenia. Pomylić *well* i *hall* jest łatwo. Jednak którym z tych słów faktycznie posłużył się Wittgenstein? A może było to jeszcze inne słowo, które można było usłyszeć zarówno jako *hall* albo *well*? I jak oddać to przesłyszenie w języku polskim? Nikt z nas przecież nie pomyli przecież słów *studnia* i *sień*…

Z nieco innym przypadkiem mamy do czynienia w wykładzie 8., gdzie w notatkach Petera Geacha pojawia się uwaga Normana Malcolma: *Maybe he calls a musical note the fourth* (Geach, *Notes*, 21). Zdanie to wydaje się nie nastręczać żadnej trudności i tłumacze oddają je podobnie wiążąc z sobą pewien dźwięk i kwartę: *Vielleicht bezeichnet er eine Note als Quart* (*Vorlesungen über der Philosopie der Psychologie 1946-47*, tłum. Joachim Schulte, Frankfurt am Main, 1991, s. 47) i *Puede ser que él llame al quarto una nota musical* (*Lecciones de filosofia de la psicologia 1946-47*, tłum. Isidoro Raguera Pérez i Andoni Alonso Puelles, Madrid, 2004, s. 40). Tak samo jak w przypadku *hall* i *well*, tłumaczę to zdanie w sposób konformistyczny i zgodny z literą tekstu: *Być może pewien muzyczny dźwięk nazywa kwartą*. Dyskomfort, jaki towarzyszy temu poprawnemu przekładowi bierze się stąd, że zdanie to wydaje się zupełnie nie pasować do kontekstu i być błędnym zapisem zdania wykładu. Wittgenstein porusza w nim temat widzenia kolorów oraz ludzi (plemienia), którzy widzą kolory inaczej lub ich w ogóle nie widzą. Obejmuje on osobliwy motyw pojawiający się również w innych wykładach: przejścia do usłyszenia dźwięku do dostrzeżenia nieznanego dotąd koloru (na przykład dźwięku trąbki i koloru czerwonego). Wersja Petera Geacha, która mówi o rozpoznaniu kwarty w pewnym dźwięku, w żaden sposób nie wiąże się z tym motywem. Najpewniej więc zamiast *the fourth* / kwarta, w zdaniu powinien pojawić się „czwarty kolor" / *a fourth colour*, jak

jest to w notatkach Allana C. Jacksona, w których mówi się o „czterech kolorach", „widzeniu czwartego koloru" etc., i gdzie Malcolm nie wspomina o „kwarcie", a o kimś, kto słysząc gwizd, widzi „nowy kolor".

Wobec powyższych trudności można (i zapewne trzeba) zachować się z pokorą, przemieszczając je po prostu do przekładu i mówiąc: „tak się rzeczy tu mają i nic z nimi począć nie można". Jednak oportunistyczna praktyka translatorska staje niekiedy w obliczu kłopotów, wobec których okazuje się bezradna: napotyka przeszkodę, która nie daje się ani zbagatelizować, ani ominąć. Gdy *well*, *hall* i *the fourth* (oraz podobne przypadki) można uznać za banalne problemy, bowiem słowa te są jedynie elementem kolorytu argumentacji, to inaczej ma się rzecz, kiedy chodzi o słowa, na których wspiera się filozoficzny wywód, jaki w *Lectures*… prowadzi Wittgenstein. Tak ma się rzecz przede wszystkim z *meaning* oraz *to mean*. Pojawiają się one właściwie w każdym wykładzie, a w niektórych występują w niezwykłym wręcz zagęszczeniu. Należą do słów, w których przypadku drogi angielskiego i polskiego rozchodzą się i które w oczach użytkownika jednego z nich mogłyby uchodzić za słowa jakiegoś egzotycznego języka. Niemal odruchowo tłumaczymy je jako „znaczenie" i „znaczyć". W wielu miejscach będzie to rzeczywiście jedyny dopuszczalny przekład i słusznie uważamy wówczas, że w miejscu tym mówi się nam coś temat języka i słów. Jest tak również w wielu zdaniach *Lectures*... W *Lectures*… znamienne jest jednak to, że znacznie częściej słów tych używa się nie tyle w odniesieniu do samego języka, lecz tego, kto tym językiem mówi: mówiąc nim „myśli coś" albo już wcześniej „pomyślał" (*mean*), zaś owo to, co myśli, pomyślał lub ma na uwadze, to właśnie *meaning*. Symetria między *Lectures*… (angielskim) i *Wykładami* (polskim) kończy się tam, gdzie możemy powiedzieć, że słowo coś znaczy (*means*), lecz nie możemy już powiedzieć, że *mówiący coś znaczy* (*means*). Jest to również miejsce, w którym w jakimś istotnym sensie słowa przekład polski zaczyna wprowadzać, a przynajmniej może wprowadzać w błąd. Angielski czyni język i umysł jednym kompleksem, a jego spoistość wyraża się w sposobie funkcjonowania słów *meaning* i *to mean*. W przekładzie polskim kompleks ten musi się rozpaść i dokonuje się to za sprawą nieistnienia leksykalnego i semantycznego związku między *znaczeniem* / *znaczyć* oraz *pomyśleć* / *mieć na myśli*.

Pod jednym względem polska wersja *Lectures*… istotnie różni się od wersji oryginalnej, a również wydania niemieckiego i hiszpańskiego. W redakcji Petera Geacha jedynie notatki Kanti Shaha mają wyraźną wewnętrzną strukturę – chronologiczny porządek i podział całości na poszczególne wykłady opatrzone systematycznie notowanymi przez niego datami. Przeważająca część

Lectures…, a więc notatki samego Petera Geacha i Allana C. Jacksona to strumień tekstu podzielonego jedynie na akapity. Sprawia to, że choć te trzy dokumenty odnoszą się do tego samego wydarzenia, to ich lektura zbyt często przypomina próbę śledzenia wydarzeń składających się intrygę w *Rashamonie* Akiro Kurosawy. Czytając którąkolwiek relację, czytelnik nie wie, do jakich fragmentów pozostałych dwóch relacji powinien odnieść fragment, który właśnie ma przed oczyma, a przechodzenie od wersji do wersji, by móc porównać, jak ten sam moment wykładu Wittgensteina utrwalony został każdej z trzech relacji (a także, by przekonać się, czy przekład owych trzech fragmentów zachowuje niezbędne podobieństwa i różnice między nimi), jest trudnym wyzwaniem. Warto oszczędzić go czytelnikowi. Wspólną trzem zapisom wydarzeń oś czasu rekonstruowałem identyfikując powtarzające się charakterystyczne słowa (np. *drogowskaz*, *śnić*, *kawa*, *Edward*, *Ziemia* etc.). Stanowiły one punkty, w których relacje do siebie przystają. Te punkty styczności pozwoliły następnie, by porządek z notatek Kanti Shaha nałożyć na zapiski Petera Geacha i Allana C. Jacksona. Dla zaznaczenia, że jest to efekt interwencji tłumacza, przeniesione daty zostały ujęte w nawiasy. To samo dotyczy kilku incydentalnie pojawiających się podtytułów; na przykład jeśli w jednej serii notatek występuje podtytuł *O definicji*, wówczas w dwóch pozostałych pojawi się jako (*O definicji*). Czytelnik *Wykładów*… nie jest już zatem w sytuacji widza oglądającego *Rashamona*, mimo to warto, by opierając się naturalnej pokusie czytania ich w standardowy sposób odstąpił – idąc wzorem znanym choćby z *Gry w klasy* Julio Cortázara – od linearnej lektury na rzecz równoległej lektury trzech wersji tego samego wykładu. Niektóre sprawy stają się wówczas jaśniejsze.

Jestem wdzięczny wielu osobom, które zechciały przeczytać i komentować kolejne wersje przekładu *Wykładów*… Dziękuję Magdzie Kamińskiej za cierpliwość potrzebną do czytania najwcześniejszych warstw przekładu. Nie można pogodzić się z myślą, że nie zobaczy gotowej książki. Beacie Borowicz-Sierockiej i Robertowi Freiowi dziękuję za uwagi do przedostatniej wersji, a Piotrowi Dehnelowi za krytyczną lekturę wersji ostatniej. Wszystkie ich uwagi były niezwykle przydatne. To oczywiste, że odpowiedzialność za wszelkie niedostatki tego przekładu spoczywa na moich barkach. Będąc w drugiej albo trzeciej klasie szkoły podstawowej, moja córka, Ida, niekiedy zerkała na *Lectures*… i wydruki przekładu nie mogąc nadziwić się, że poważni ludzie piszą o pięciu jabłkach, pięciu palcach, aromacie kawy, rysują dłonie, łabędzie albo kaczki, a inni ich mozolnie tłumaczą. Jej kpiny pozwalały mi zachować zdrowy rozsądek i odrobinę dystansu do pracy. Za to też jestem wdzięczny.

A.O.

PRZEDMOWA HARVESTER PRESS

W latach 1946-47 Ludwig Wittgenstein wygłosił wykłady, które miały się okazać się jego ostatnimi w Cambridge przed rezygnacją z katedry i poświęceniem się pracy nad *Dociekaniami filozoficznymi*. Wykładów tych słuchali trzej studenci – Peter Geach, Kanti Shah oraz A.C. Jackson – którzy zdobyli później akademickie uznanie jako profesorowie filozofii. Wszyscy trzej zanotowali wykłady i szczęśliwym zbiegiem okoliczności ich notatki zachowały się zyskując swego rodzaju „podziemną" sławę w środowisku badaczy Wittgensteina.

Pierwsza wiadomość o tych notatkach dotarła do Harvester Press na początku lat 70, kiedy pojawił się projekt, by opublikować je jako książkę. Nieco wcześniej w Harvester Press ukazały się zredagowane przez profesor Corę Diamond *Lectures on the Foundation of Mathematics* Wittgensteina i publikacja tomu zawierającego jego wykłady z filozofii psychologii stanowiła oczywiście atrakcyjną propozycję.

Rozpoczęły się więc długotrwałe pertraktacje, których rezultatem jest niniejszy tom.

Mimo prostoty zamysłu, pierwotny projekt okazał się trudniejszy niż wyobrażał sobie jego pomysłodawca. Praktyczna trudność polegała po pierwsze na tym, że trzej autorzy notatek mieszkali obecnie na trzech kontynentach – Peter Geach w Anglii, A.C. Jackson w Australii, a Kanti Shah w Indiach. Musieli – drogą pocztową – nie tylko wyrazić zgodę na ogłoszenie notatek drukiem, lecz również porozumieć się co do zawartości i formy. Bogate archiwum wydawnictwa świadczy o tym, jak długotrwałe okazały się te negocjacje.

Kolejna trudność dotyczyła odczytania i reinterpretacji notatek, które w przypadku jednego z autorów przez prawie trzydzieści lat pozostawały po części w „telegraficznym" zapisie. Lektura notatek dwóch pozostałych autorów pozwoliła rozjaśnić trudności związane z ich transkrypcją.

Najistotniejsza była jednak konieczność przezwyciężenia początkowej niechęci autorów do publikacji notatek. Nigdy nie były przeznaczone do druku i można było rzeczywiście uważać, że mają osobisty i impresyjny charakter. Był to powód, dla którego wszyscy trzej uznali, że ich notatek nie należy przedstawiać jako dosłownej prezentacji poglądów wygłoszonych przez Wittgensteina w wykładach.

Jeden z wczesnych pomysłów dotyczący wyznaczenia redaktora, który trzy zapisy połączyłby w chronologicznie uporządkowaną i wewnętrznie spójną

całość, mógłby – wbrew zamierzeniom – potwierdzić wrażenie, że notatki te stanowią miarodajny wyraz poglądów Wittgensteina. Na szczęście trzej autorzy nieugięcie bronili opinii, że należy je ogłosić równolegle, a dla uniknięcia nieporozumień wprowadzić jedynie niewielkie poprawki edytorskie. W rezultacie powstał jedyny w swoim rodzaju obraz dydaktycznej biegłości Wittgensteina, ukazujący również zróżnicowany wpływ, jaki ten sam wykład mógł wywierać w zależności od punktu widzenia osoby sporządzającej notatki.

Owe trzy zapisy stanowią więc związane z trzema różnymi perspektywami bezpośrednie relacje i swego rodzaju osobiste świadectwa dotyczące poglądów Wittgensteina.

Notatki profesora Geacha przedstawiają bardziej szczegółowy obraz tego, co działo się podczas wykładów, ukazując również wzajemne oddziaływanie pomiędzy Wittgensteinem i jego uczniami. Dzięki formie dialogu widać z nich, jak Wittgenstein rozwijał swe stanowisko, by wyjaśniać wszelkie nieporozumienia lub trudności, jakie napotykać mogli jego słuchacze.

Zgodnie z własnymi słowami, Profesor Shah notował „w trakcie wykładów, nieco ukradkowo stenografując własnym systemem" i dlatego też w jego notatkach w większym stopniu odzwierciedla się bezpośredni wpływ wywierany przez nie na tego słuchacza. Ich trwałe znaczenie polegało dla Shaha na tym, że po powrocie do Indii:

> w miarę upływu czasu uświadomił sobie, iż w indyjskim kontekście ważny jest wybór nie pomiędzy Shankarą i Samkhyą bądź pomiędzy Kantem i Wittgensteinem, lecz wybór pomiędzy Shanką i Kantem lub między Bhartrharim i Wittgensteinem. Do doniosłej dyskusji filozoficznej dochodzi w przestrzeni, w której klasyczna myśl indyjska i nowożytna myśl zachodnia odgrywają wobec siebie rolę tezy i antytezy.

Profesor Jackson notował z pamięci wieczorem w dniu wykładu i zwyczaj ten odzwierciedla się w formie dziennika charakterystycznej dla części jego autorstwa. Jak podkreśla, „celem przypisania Wittgensteinowi dosłownie przytoczonych zdań jest przekazanie tego, jak jeden ze słuchaczy rozumiał przedstawione przez niego poglądy".

Decyzja odrębnej publikacji notatek spowodowała pewną ilość nieuchronnych powtórzeń. Lecz zapewne bardziej interesujące są różnice między tym, jak trzej autorzy notatek przedstawiają ten sam materiał, dając tym samym

wyraz temu, co uznawali za najbardziej istotne. Stwarzając niecodzienną i szczególną możliwość wglądu w dydaktyczny styl Wittgensteina, trudność rozważanych przez niego problemów filozoficznych oraz sposób, w jaki się do nich zbiera, owe trzy jednoczesne perspektywy będą niewątpliwe mieć nieocenioną wartość dla wszystkich jego badaczy.

Pragniemy wreszcie podziękować Profesorowi Geachowi, Profesorowi Jacksonowi i Profesorowi Shahowi za zgodę na opublikowanie notatek. Należy powtórzyć, że są to osobiste zapiski i pierwotnie nie były przeznaczone do druku. Jesteśmy im wdzięczni za to, że w ogóle zechcieli je udostępnić, a również za pełne poświęcenia, trwające ponad dekadę ich odszyfrowywanie, transkrybowanie i przygotowywanie do druku.

Szczególne podziękowania winni jesteśmy Profesorowi Geachowi, który pieczołowicie koordynował długotrwały proces wydawniczy i sprawił, że nie zarzucono pierwotnego pomysłu odrębnej publikacji notatek. Jego *Wstęp* przedstawia kontekst wykładów i rzuca również pewne światło na osobiste stosunki wiążące Wittgensteina ze studentami w okresie powstawania notatek.

czerwiec 1988

PRZEDMOWA REDAKTORA *WYKŁADÓW*

Wittgensteina spotkałem po raz pierwszy w 1945 przybywszy po wojnie do Cambridge. Moja żona, Elizabeth Anscombe, posiadała tam dom i uczęszczała na wykłady Wittgensteina oraz organizowane przez niego dyskusje. Od dawna byliśmy oboje głęboko poruszeni lekturą *Traktatu* i nie byliśmy zawiedzeni spotykając jego autora. Nie chodziłem wówczas na jego wykłady, lecz często widywałem go na spotkaniach Moral Science Club i czasami Wittgenstein zapraszał mnie na wspólny spacer. Podczas jednej z przechadzek zaskoczył mnie mówiąc, że znał mego ojca; ojciec nigdy nie wspominał mi o Wittgensteinie. Obaj wspólnie Bertrandem Russellem zajmowali się filozofią w czasie wielkich dni filozofii w Cambridge przed I wojną światową.

Wittgenstein skłonił Elizabeth, by pozwoliła mu zaproponować jej kandydaturę na stanowisko sekretarza Moral Science Club, które sprawowała w latach 1945-1946. Był to dla nas trudny okres. Nie spełniła się moja nadzieja na wyjazd do Polski, by dopomóc tam w dziele odbudowy. W Anglii nie mogłem zdobyć posady, jakiej zdecydowany byłem poszukiwać, gdybym nie mógł się udać do Polski. W Newnham College przestano wypłacać Elizabeth studenckie stypendium badawcze, a dopiero w jesiennym trymestrze 1946 roku uzyskała asystenckie stypendium badawcze w Somerville College w Oxfordzie. Byliśmy bardzo ubodzy. Wittgenstein okazał się prawdziwym przyjacielem. Spróbował przekonać Newnham College do pomocy w karierze Elizabeth; choć zwykle go nie nosił, na rozmowę z przełożonym kolegium założył nawet krawat – zupełnie na próżno. Później, w grudniu 1946, w związku z narodzinami naszego drugiego dziecka, Johna Richarda, opłacił Elizabeth pobyt w prywatnej klinice położniczej. Nalegał, byśmy potraktowali to jako prezent; był to charakterystyczny wyraz wielkoduszności, z jaką spotykali się również inni przyjaciele.

Elizabeth nie pozwoliła, by macierzyństwo przeszkadzało jej uczestniczyć w spotkaniach Moral Science Club i wykładach Wittgensteina. Pamiętam, jak odwiedził nas krótko przed narodzinami naszego syna, by porozmawiać o programie Moral Science Club na następny trymestr. Należało wypełnić jeszcze jeden punkt programu: „Moglibyśmy zaprosić N.N." – powiedział Wittgenstein wymieniając nazwisko pewnego kolegi z Cambridge – „lecz bądźmy szczerzy, stary, w ten sposób sięgamy po resztki". (N.N. przyjął zaproszenie). Wiele razy słyszałem, jak zwracał się do Elizabeth mówiąc do niej „stary". Nie był to jego jedyny sposób traktowania jej jako honorowego

mężczyzny. Każdego roku na początku cyklu swoich wykładów Wittgenstein miał wielu słuchaczy, głównie kobiet; już po trzecim lub czwartym wykładzie tłum ten gwałtownie topniał do niewielkiego grona regularnych słuchaczy. Zdarzyło się tak szczególnie tego roku, kiedy na jego wykłady uczęszczała Elizabeth. Widząc ubytek słuchaczy, Wittgenstein z ponurą satysfakcją rozejrzał się po pokoju i powiedział: „Dzięki Bogu, pozbyliśmy się kobiet!". Jego niechęć do kobiet, spod której wyłączona była Elizabeth, dziwiła mnie i zarazem nieco niepokoiła; wiedziałem, że przynajmniej jednej z jego wcześniejszych uczennic dano bez ogródek do zrozumienia, że nie ma już u niego dobrych notowań i obawiałem się skutków, które takie odrzucenie mogłoby spowodować w przypadku Elizabeth.

Nim zacząłem uczęszczać na jego wykłady, chodziłem z Wittgensteinem na wspólne spacery. Od czasu do czasu zdarzało się to nadal dokąd był profesorem w Cambridge. Ze spacerów wynosiłem wiele korzyści, lecz stanowiły dla mnie poważny wysiłek. Wittgenstein nie wdawał się w niezobowiązujące rozmowy i nie tolerował nie przemyślanych, przypadkowych uwag; podczas spacerów zapadało milczenie, którego nie śmiałem przerywać. Skupienie umysłu, jakiego wymagał Wittgenstein, było wyczerpujące. Kilka razy mówił o swoich stosunkach z Fregem: to, co zapamiętałem, opublikowałem w przedmowie do mojej rozprawy o Fregem w *Trzech filozofach* oraz w przedmowie do przekładu jego *Logical Investigations*. Odkryłem, że Wittgenstein nie znał poglądów McTaggarta i mogłem mu coś o nich powiedzieć; być może nasza rozmowa tłumaczy uwagę w *Nachlass*, że McTaggart potrzebowałby *odwagi*, by wyrzec się swego sposobu myślenia. Nie bez swego rodzaju uznania Wittgenstein dostrzegł, że mam skłonność do wtrącania do rozmów wyszukanych odwołań; później, kiedy miałem uczęszczać na jego wykłady, powiedział (Yorickowi Smythiesowi, swemu przyjacielowi), że ma nadzieję, iż do dyskusji nie będę mieszał „Babilonu i Syrii".

Wykłady, na które uczęszczałem w roku 1946-47, były ostatnimi, jakie Wittgenstein wygłosił przed odejściem z uczelni: w 1945-46 nie mogłem słuchać jego wykładów, bowiem kiedy wychodziła na nie Elizabeth, ja zajmowałem się dzieckiem. Wittgenstein wykładał nie posługując się notatkami, lecz oczywiste było, że nie robił tego bez przygotowania. Od słuchaczy oczekiwał wytężonej uwagi i współpracy. Począwszy od drugiego wykładu tok rozważań zależał od tego, co poruszono na poprzednim spotkaniu; podążanie za z góry ustalonym programem w ogóle nie wchodziło w rachubę. Wittgenstein okazywał cierpliwość wobec rzeczywistych trudności, jakie napotykali jego słuchacze i często z uwagi studenta wydobywał znacznie więcej niż można

byłoby oczekiwać. Potrafił być jednak bezwzględny wobec tego, co uznawał za niedbałe myślenie; dość gwałtownie zareagował na sugestię, że wiedza jest „bardziej intensywna" niż sąd.

Oprócz regularnych wykładów odbywały się (w sobotnie popołudnia, o ile pamiętam) nieformalne spotkania, podczas których dyskutowaliśmy – by tak rzec – *quaestiones quodlibetales*. Pewnego razu przedmiotem dyskusji były „zjawiska parapsychologiczne". Wittgenstein zwrócił się do kogoś: „Chciej, by to pudełko zapałek przesunęło się ku twojej ręce!". Ów ktoś z przejęciem wpatrywał się w pudełko, a ono oczywiście nie poruszyło się. Następnie Wittgenstein powiedział: „A teraz chciej, by twoja ręka poruszyła się ku pudełku!". Jak gdyby oczekując, że coś poruszy ją w stronę pudełka zapałek, człowiek ten z przejęciem wpatrywał się w swoją rękę i ręka oczywiście nie poruszyła się również; a następnie *wyciągnął* ją nagle w stronę pudełka. Dyskutując o telekinezie mówi się w taki sposób, jak gdyby chodziło o wolę wywierającą wpływ na zewnętrzne ciała w ten sposób, jak w zwykłych okolicznościach człowiek oddziałuje na własne kończyny. Jestem pewien, że nie wypowiedziany morał tego epizodu polegał na tym, by zwrócić uwagę, jak odległy jest *ten* sposób mówienia o „chceniu" czegoś od zwyczajnego sposobu mówienia o ruchach dowolnych. Wittgenstein przejawiał zupełny brak skłonności, by badania psychologiczne uznawać za poważną sprawę; powiedział kiedyś: „Carnap i ja mieliśmy spór na ten temat; był to nasz ostatni spór".

Jesienny trymestr roku 1947 był ostatnim okresem profesury Wittgensteina. Przez resztę życia intensywnie pracował nad *Dociekaniami filozoficznymi*. Z punktu widzenia niektórych wykładowców w Cambridge rezygnacja z katedry po to, by napisać książkę, stanowiła niezrozumiały uczynek; pamiętam, jak wyjaśniałem pewnemu sceptykowi, iż książka ta rzeczywiście istnieje i że w domu mamy jej duży maszynopis – spoglądał na mnie z pełnym politowania niedowierzaniem. Pod koniec 1949 Wittgenstein wyjechał do Wiednia i pozostał tam kilka miesięcy. Jego pobyt zbiegł się z długą wizytą Elizabeth u jego wiedeńskich znajomych; podjęła już wtedy pracę nad tłumaczeniem *Dociekań* i chciała w tym celu dobrze opanować niemiecki, jakiego używa się w Wiedniu. Część I *Dociekań* była gotowa w chwili śmierci Wittgensteina, a wcześniej widzieliśmy już rękopis znany obecnie jako ich II część; Wittgenstein zamierzał wprowadzić zmiany do końcowych stron części I i uzupełnić ją o nowy materiał, lecz zmarł zanim to uczynił.

8 lutego 1951 Wittgenstein ostatecznie powrócił do Cambridge. Odpychała go myśl o śmierci w angielskim szpitalu; jeszcze niechętniej reagował na ewentualność operacji w Stanach Zjednoczonych i umierania w tamtej-

szym szpitalu. Przyjaciele Wittgensteina, Dr. Edward Bevan z żoną, wielkodusznie zapewnili go, że aż do śmierci może zamieszkać w ich domu.

W ciągu tych ostatnich tygodni życia Wittgensteina widzieliśmy go wiele razy; nadal był fizycznie sprawny i ożywiony umysłowo, choć wyglądał na niezwykle osłabionego. Okazał się bardzo pomocny i poparł plan Maxa Blacka i mój, by wspólnie przełożyć niektóre prace Fregego; powiedział mi, gdzie w Cambridge University Library znaleźć można niektóre artykuły Fregego i udzielił rad dotyczących przekładu. Widząc się po raz ostatni rozmawialiśmy o artykule Fregego „Pojęcie i przedmiot". Wittgenstein wziął do rąk tom z tym artykułem, przez chwilę czytał w milczeniu i następnie powiedział: „Ależ zazdroszczę Fregemu! Żałuję, że nie umiałem tak pisać".

Chodziło o oprawiony zbiór pism Fregego należący do Bertranda Russella. Wittgenstein wiedział, że Russell przechowywał w ten sposób niektóre trudno osiągalne artykuły. Za radą Wittgensteina napisałem do Russella wymieniając źródło mych informacji; Russell natychmiast wielkodusznie przysłał mi ów tom wprost do domu. Aż do końca swych dni obaj zachowali dla Fregego szacunek; w przypadku Russella widać to wyraźnie z prac napisanych pod koniec życia. Gdy chodzi o Wittgensteina, w pewnych kręgach panuje przeciwny pogląd; ktoś rozpowszechniał nawet anegdotę, zgodnie z którą Wittgenstein twierdził, że podczas prywatnej utarczki „sponiewierał Fregego"! We fragmentach *Dociekań filozoficznych* stanowiących oczywistą krytykę „augustyńskiego" poglądu na język, nieco bardziej umiarkowani autorzy dopatrują się ukrytego ataku na Fregego. Na podstawie tego, co o Fregem słyszałem z ust samego Wittgensteina, jestem pewien, że interpretacja ta jest błędna, a anegdota zmyślona. Wittgenstein był zadowolony, kiedy Elizabeth powiedziała mu, że dla Moral Science Faculty w Cambridge mam wygłosić wykład o Fregem, uważał bowiem, że będę mówił „poważnie". Długo po śmierci Wittgensteina von Wright opublikował w *Cambridge Review* część jego korespondencji; z satysfakcją dowiedziałem się stamtąd, że von Wright przedstawił Wittgensteinowi przychylną ocenę moich wykładów o Fregem: „Frege to ktoś w sam raz dla niego" – skomentował to Wittgenstein (zob. *Cambridge Review*, 28 luty 1983, s.61).

Po naszej ostatniej rozmowie o Fregem (sądzę, że miała miejsce w moim domu), tylko raz przelotnie widziałem Wittgensteina; miał właśnie wyjść z Elizabeth na spacer. Kilka dni później ciężko zachorował; wiedząc, że umiera, wezwał do siebie kilku swoich przyjaciół. Kiedy zbliżyła się do niego Elizabeth, nie mógł już mówić, lecz dał znać, że wie o jej obecności. Wcześniej odbył kilka rozmów z ojcem Conradem Peplerem O.P., który przybył, by udzielić mu wa-

runkowego rozgrzeszenia. Przedyskutowawszy tę sprawę, jego przyjaciele zgodzili się, że powinien mieć katolicki pogrzeb. Aż do ostatniego stadium choroby sporządzał notatki o pewności opublikowane później jako książka.

Będąc profesorem Wittgenstein usłyszał pewnego razu, że Moore nie będzie już przychodził na spotkania Moral Science Club, gdyż jego żona obawia się, że ożywiona dyskusja mogłaby przyprawić go o atak serca. „Czy można by umrzeć lepiej? Powinno umierać się w butach" – powiedział wówczas Wittgenstein. Jest to ta sama postawa, jaką w jednym z czterowierszy z *Wesołych smutków* wyraził Tadeusz Kotarbiński:

> Pragnęłoby się wiedzieć, że się gasnąć będzie
> Nie tak jak knot ogarka, pełgający w swędzie,
> Lecz jak żarówki, które w mgnieniu oka gasną,
> A przedtem do ostatniej chwili świecą jasno[47].

Na *Nachlass* Wittgensteina składają się rękopisy i maszynopisy pozostałe po żmudnym procesie selekcji, poprawek, zmian układu; wiele materiałów zostało przed jego śmiercią usuniętych i zniszczonych. Zdecydowanie większa część tego materiału napisana jest języku niemieckim; mówiąc płynnym i idiomatycznym angielskim, Wittgenstein uważał jednak, że jego poglądy tracą na zrozumiałości, gdy wyraża się je w języku angielskim. Niedorzecznością byłoby twierdzić, że jako wyraz poglądów Wittgensteina publikowane tu notatki mogą równać się z *Nachlass*.

Wśród trzech autorów, którzy w 1947-48 notowali wykłady Wittgensteina, byłem ja sam, Kanti Shah oraz A.C. Jackson. Jako redaktor notatek nie ingerowałem w nie głęboko; rozwinąłem słowa i zdania zapisane skrótami, poprawiłem oczywiste błędy powstałe przy przepisywaniu, ponoszę także odpowiedzialność za podział na paragrafy i interpunkcję, włączając w to wprowadzenie cudzysłowów. W swej obecnej postaci owe trzy zapisy są *bona fide* relacjami z tego, co trzej młodzi ludzie potrafili zrozumieć ze słów wypowiadanych na żywo przez wielkiego filozofa. Zapisy te straciłyby na autentyczności, gdyby poddać je gruntowniejszemu opracowaniu redakcyjnemu; utraciłyby ją w ogóle wskutek prób ich uzgodnienia lub stworzenia jednego tekstu.

P.T. Geach

[47] Kotarbiński, T., *Wesołe smutki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966 (od tłum.).

I

P.T. Geach

•

NOTATKI
Z WYKŁADÓW WITTGENSTEINA

1
(11 października 1946)

Istnieją laboratoria psychologiczne. – W nich jednak obserwujemy zachowanie, a nie zjawiska psychologiczne. Można obserwować własne zachowanie (albo kazać obserwować je innym).

„Czym jest myślenie? Przyjrzyjmy mu się!" – na co wówczas *patrzymy*? Wiemy na co patrzeć, aby ustalić, na czym polega trawienie. Nikt nie pragnie takiej odpowiedzi: „*Myślę* w języku, którym mówię bądź też robię to posługując się pismem", a więc odpowiedzi, która zwraca uwagę na pewne *osobliwe cechy*.

Czym jest ból? Kusi, by jako przykład wziąć ból odczuwany w danym momencie („Jak długo potrwa nim zastrzyk usunie ból?"). Czy obserwowanie bólu można porównać do słyszenia czegoś, czy do nasłuchiwania? (Można nasłuchiwać tam, gdzie nie ma żadnego dźwięku).

„Jestem ożywiony o 10 przed południem. Czasami myślę dwujęzycznie" – to są obserwacje dotyczące myślenia. Jednak to nie obserwacji chcemy, ale definicji.

Przypuśćmy, że powiedziano, iż myślenie nie daje się zdefiniować. W jakim jednak systemie? Definiowanie to *jedna z metod* objaśnienia sposobu użycia słowa. Jeśli metoda ta nie daje się zastosować, musimy mimo wszystko *w pewien sposób* objaśnić, jak się go używa. Wszyscy nauczyliśmy się słowa „myśleć" (albo jego odpowiednika w naszym języku) – i wcale *nie* stało się to dzięki definicji.

Dlaczego chcemy czegoś więcej? – Dla porównania weźmy rachunek różniczkowy. Rzeczywiście przeprowadzano takie rachunki sądząc, że odnoszą się do wielkości nieskończenie małych. My chcemy rozumieć stwierdzenie „Myślę". Obecnie *dy/dx* rozumiemy w innym znaczeniu niż to, w którym rozumiał je Leibniz.

2
(14 października 1946)

To oczywiste, że dzięki introspekcji nie dowiemy się, czym jest myślenie, ponieważ gdy każę komuś, by obserwował jak myśli, musi już wiedzieć, czym ono jest.

Rezygnujemy z introspekcji. – Jeśli zdalibyśmy z niej jakąś relację, miałaby jedynie *osobisty* charakter, byłaby idiosynkratyczna.

Skłonni jesteśmy powiedzieć, że myślenie to coś niezwykłego. Czemu? Nie zdarza się przecież rzadko.

Czy rzecz ma się tak, jak wówczas, gdy fizyk mówi, że żelazo jest niezwykłe pod względem swej atomowej struktury? Nie. Nie spostrzegliśmy takiej właściwości myślenia. Chcemy je zanalizować – obserwować jego mechanizm.

O definicji

Definicja językowa / definicja ostensywna.

Definicję ostensywną łatwo jest błędnie zrozumieć. Skąd wiem, że „To jest niebieski" dotyczy *koloru*? Nie da się nauczyć dziecka słowa „niebieski" mówiąc mu: „To jest niebieski".

Celem jest opanowanie techniki. Dzięki definicji językowej można przyswoić sobie pewną technikę na podstawie technik już znanych. Jeśli powiem: „To jest bladoniebieski", nauczycie się tego określenia, jednak z góry zakłada się tu wiele rzeczy.

Tak więc nie wiadomo, jakiej właściwości szukać w *sobie samym*.

Słów psychologicznych *nie* nauczyliśmy się dzięki definicji ostensywnej. Dla porównania pomyślmy o słowach „wszyscy", „żaden", „być może". Nie oznacza to, że za pomocą definicji ostensywnej nie można nas tych słów nauczyć. Słów „jeden", „dwa", „trzy" – podnosząc w górę palce. Słowa „wściekłość" – wskazując rozgniewanego człowieka. Błędne rozumienie jest zawsze możliwe – cuda się nie zdarzają.

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Można pokazać palce, ale nie liczby; oznaki emocji, ale nie emocję".

Malcolm: Jeśli wskaże się kolor nazwany „John", będziemy potrafili rozpoznać ten kolor. Natomiast symptomy wściekłości mogą być bardzo zróżnicowane.

Geach: Tym samym nie można by ostensywnie zdefiniować kota. A przecież się to *udaje*.

Wittgenstein: No dobrze, ale czym jest ten sam odcień? – Porównaniem? – Niezdolnością dostrzeżenia pewnej granicy...? Nie wystarczy uderzyć palcem w stół i powiedzieć „*ten sam*".

Można powiedzieć, że zależy to od pojęcia odcienia. Ale dlaczego pojęcie to jest aż tak zrozumiałe?

Przypuśćmy, że mielibyśmy „słowa określające kolor i kształt" i na przykład słowo „bu" znaczyłoby tyle co „niebieskie koło". Gdy chodzi o kształt i kolor, *rzeczywiście* potrafimy zmieniać je niezależnie od siebie. (To ten rodzaj faktu, jakiego nie znajdujemy w podręcznikach).

Wyobraźmy sobie świat, w którym tylko więdnące liście są czerwone – czy ludzie nazywaliby czerwień odcieniem zieleni?

Biel i czerń – czy to kolory? *Tak*, gdy chodzi o flagi. (Szary „nie jest kolorem" nawet na flagach).

Malcolm mógłby wycofać się ze swego stanowiska mówiąc: Definicja koloru to definicja ostensywna *par excellence*. Nawet w takim przypadku pojęcie to dawałoby się zmieniać pod wieloma względami.

Użycia słów „taki sam", „identyczny" tworzą rodzinę. W jakich okolicznościach członka przyjmuje się do rodziny?

„Ta sama długość": dwie równoczesne równe długości, dwie następujące po sobie równe długości.

To również (mierzona równość) stanowi rodzinę.

Jeśli w jednej części pokoju rzeczy rozszerzają się bez dających się spostrzec różnic (na przykład temperatury), powiedzielibyśmy, że i po jednej, i po drugiej stronie długości są naprawdę równe, a *tylko wyglądają* na różne.

Nasze pojęcia nie są jedynymi pojęciami. Moglibyśmy rzec: Wszystkie cywilizowane ludy tworzą ten typ pojęcia.

Jeśli ktoś uczy się słowa „wściekłość" na podstawie jednego przykładu, mówimy, że „spostrzegł rzecz zasadniczą" lub że „odgadł rzecz zasadniczą". Czy zasadnicza rzecz, podobnie jak kolor, znajduje się tu na powierzchni? Tym, czego się nauczył / co odgadł, jest sposób użycia pewnego słowa. Powiedzieć, że go odgadł, może oznaczać:

A. Słowa „wściekłość" używa teraz tak, jak my go używamy.

B. Miał miejsce pewien akt odgadywania.

Przypuśćmy, że mówię „bu" i Malcolm *odgaduje*: Wittgenstein ma na myśli kolor? Jednak dziecko, któremu pokazano niebieski czworobok i które słowa „niebieski" uczy się *jako nazwy koloru*, wcale nie *odgadło*, że „niebieski" to nazwa koloru.

Jak to jest z *widzeniem* zasadniczej rzeczy? [Wittgenstein podnosi gruszkę i mówi: „To ogonek"]. Widzieć rzecz zasadniczą znaczy tu: Nie patrzeć na gruszkę.

Jak jednak patrzy się na kształt, a nie na kolor lub wielkość? To coś zupełnie innego. Co zatem ma się na myśli mówiąc „Spostrzegł rzecz zasadniczą", kiedy chodzi o wściekłość?

3
(18 października 1946)

Co dzieje się, kiedy myślimy? Kiedy wzrasta ciśnienie gazu, molekuły poruszają się szybciej. Kiedy myślimy ...? Coś tego rodzaju na nic się tu nie zda.

To samo dotyczy emocji. Istnieją *teorie* emocji. Na przykład teoria Jamesa-Langego. Mylące jest już samo słowo *teoria*. *Stawia się tu pytanie, które brzmi tak, jak gdyby odpowiedzią na nie była jakaś teoria*.

Niewątpliwie intryguje nas nie słowo, a natura zjawiska. Zaś zbadać naturę zjawiska to *popatrzeć uważniej*.

Dlaczego miałoby intrygować nas to, jak używa się jakiegoś słowa? To pewne, że umiemy używać słowa „myśleć", nie umiemy jednak *opisać* tego użycia. Dlaczego jednak miałoby to nas martwić?

Dla porównania pomyślmy o takiej zagadce: „Co to jest *jeden*?", „Co to jest liczba?". Odpowiedziano na to: Liczba to swego rodzaju nagromadzenie, suma czegoś. To błąd, który łatwo popełnić w przypadku definicji ostensywnej. Gdy dostrzegamy, że nie wystarczy, kiedy tak powiemy, liczba pięć wydaje się nieuchwytna. „X nie daje się dotknąć" – tak koryguje się błąd. Dotyczy to pomylenia liczby i cyfry. Kiedy mówimy: „koło" nie znaczy △, nie oczekujemy, że „koło" będzie nazwą koloru. Liczba pięć i cyfra pięć są jak kolejowy urzędnik i kolejowy wypadek.

Jak matematycy mogli tak pobłądzić? Mylnie opisywali użycie słowa „liczba" lub „pięć". Malcolm powiedziałby, że mieli błędne wyobrażenie, błędny obraz liczby. Czy to tak, jak wtedy, gdy myślimy, że mamy przed sobą obraz lwa, a naprawdę to tygrys? Skąd wzięli błędny obraz?

Malcolm: Chcieli posiadać obraz, a nie powinni byli go mieć.

Wittgenstein: Ale czy ✋ to *błędny* obraz pięciu? Albo czy czymś nieodpowiednim jest w ogóle mieć jakiś obraz? Ten obraz to tylko symbol. Liczby mógłbym pokazywać na palcach. Nie może chodzić o to, że źle zrozumieli *symbol*.

Malcolm: Źle rozumieli, jak się go używa?

Wittgenstein (trzymając podniesioną rękę): Przypuśćmy, że mówię, iż miałem ✋ jabłek. Mam na myśli pięć, wy zaś sądzicie, że na myśli mam jabłka różowo-cielistej barwy.

Malcolm: Filozoficzna pomyłka nie prowadzi do błędnych rezultatów w działaniu.

Wittgenstein: Nie prowadzi do błędnego użycia słowa, lecz do błędnego opisu.

Dlaczego określenie „błędny opis" użycia brzmi odpychająco, a „błędny obraz" – pociągająco?

Św. Augustyn o czasie: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem, czym jest; gdy mnie pyta – nie wiem". Znał technikę, lecz nie wiedział, jak ją opisać.

Jeśli mówicie, że chodzi tu o „obraz", mogę powiedzieć, że błędnie opisują użycie tego *obrazu*. W końcu obraz ten to *symbol* posiadający pewne zastosowanie. Dlaczego mamy twierdzić, że posiadają błędny obraz, nie zaś że błędnie *posługują* się tym obrazem? Dlaczego „błędne użycie *obrazu*" mamy uważać za lepsze niż „błędne użycie słowa"?

Mamy słowo pięć. ☺ ✋ ∴ ♥♥♥ PIĘĆ.

Jeśli ktoś myśli, że PIĘĆ to ☺, mówimy, że źle zrozumiał ten *obraz*, sądził, że „pięć" znaczy „twarz".

Jeśli jednak łączy się PIĘĆ z ∴, będzie to właściwy *obraz*. Na czym polega błąd?

Malcolm: Być może jest to obraz czegoś innego.

Wittgenstein: Nie chodzi tu o przypadek błędnego rozpoznania tożsamości, o coś takiego, jak wzięcie psa za kota.

Rysuję jakiś wizerunek i mówicie: „To Malcolm". Odpowiadam na to: „Nie, to jest *smutek*". Nie wystarczy powiedzieć, że przedstawia on *coś* innego. To obraz innego rodzaju. Albo lepiej – inna jest technika używania tego obrazu. „Obraz innego rodzaju" nasuwa taką myśl: Tu rzut Mercatora, tam globus.

„Liczby są nieuchwytne"? Nie można wziąć liczby do ręki? „Liczby są uchwytne" to *nonsens*. Czy to o pojęciu chcemy tutaj mówić?

Ktoś mówi: „Nigdy nie potrafiłem wyobrazić sobie punktu". Przypuśćmy jednak, że trzy kolory – czerwony, zielony i niebieski – schodzą się w rzeczywistym punkcie pozbawionym rozciągłości? Próbował wyobrazić sobie nierozciągłą kropkę. Podchodził do sprawy ze złej strony.

Różnica między leopardem i tygrysem jest być może drobna, lecz praktycznie doniosła. „Co to jest pięć?" nie ma praktycznej doniosłości.

„Nie daje się opisać aromatu kawy". Żaden opis nie jest możliwy? – *Jak* jednak wyglądałby taki opis? – „Żadne słowa nie dadzą ci o nim pojęcia". Skąd jednak wiemy, że ty to *zrozumiałeś* naprawdę? Mogłem ci to powiedzieć.

Geach: Ślepy i „Czerwień to dźwięk trąbki"[48].

[48] Zob. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, s. 44 (przeł. Bolesław J. Gawecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955): „Pewien niewidomy (…) korzystał z wyjaśnień, jakich mu dostarczały książki i znajomi, by zrozumieć nazwy światła i barw, które często spotykał; chełpił się on pewnego razu, że teraz już rozumie, co znaczy „szkarłat". A gdy przyjaciel zapytał go, co to jest szkarłat, niewidomy odrzekł, że szkarłat jest podobny do dźwięku trąby." (od tłum.).

Wittgenstein: *Nasze* słowo „czerwony" mógłbym cudzoziemcowi wyjaśnić mówiąc o „dźwięku trąbki" albo grając na trąbce. *Ślepota* się tu nie liczy.

Isadora Duncan tańczyła Schopenhauera.

Wyobraźmy sobie, że ktoś rozpoznaje pewien aromat na podstawie mojego rysunku. Czy zatem aromat ten opisałem? Czego tutaj brakuje? – „Znajduje się w niewłaściwej przestrzeni"?

Geach: W przypadku innych ludzi rzecz mogłaby się przedstawiać inaczej.

Wittgenstein: Czy nie jest to inna przestrzeń, jeśli mówię: „Przynieś mi kwiat bardziej czerwony niż żółty"?

Wtedy jednak „czerwony" i „żółty" są czymś, czego się *uczymy*.

Przypuśćmy, że mówię, iż aromat ten musi mieć wyrazistość i pełnię.

Przypuśćmy, że znam kawę i kakao. Nie byłoby niczym absurdalnym, gdyby mówiono o aromacie mieszczącym się między aromatem kawy i aromatem kakao.

„Gdybym tylko potrafił to zanalizować…". Nie mamy jednak pojęcia, jak analizować.

*

Myślenie to pewna czynność. – Jaka czynność?

Mówienie. Myślenie to mówienie.

Można mówić nie myśląc. Na przykład powtarzając zdanie w chińskim języku.

Jeżeli można mówić myśląc bądź nie myśląc przy tym, myślenie stanowi akompaniament (melodię).

Jak myślenie towarzyszy mówieniu? Czy myślimy każde słowo? Pewien francuski polityk powiedział: „W języku francuskim słowa wypowiada się w porządku, w jakim się je myśli". Na przykład Niemiec musi pomyśleć czasownik zanim go wypowie.

4
(21 października 1946)

Dlaczego nie wystarczy poprzestać na twierdzeniu, że chodzi o błędne użycia pewnego słowa – słowa „myślenie", „odczuwanie"? Jak to możliwe, by był to ważny problem? Gdy ktoś, kto uczy się naszego języka, sądzi, że słowo „myślenie" znaczy „odczuwanie", nie jest to wcale ważne. Ten ktoś nie zna odpowiedniej konwencji.

Filozoficzne problemy powstają wówczas, gdy słowa „myślenie" używa się w zgodzie ze standardami naszego języka, lecz użycie to błędnie *opisuje*. Dlaczego *popełnia się błędy w opisie*?

Opis użycia słowa podaje się *definiując* to słowo, pokazując próbkę (na przykład koloru). Mimo to dziecko „chwyta" wyrażenia psychologiczne. Nie podaje się mu żadnych wyjaśnień. Dla porównania weźmy słowo „zapewne". Nie udziela się żadnych wyjaśnień, gdy dziecko pyta: „Co to jest 'zapewne'?". Dziecko „chwyta" to wyrażenie. Czujemy się zakłopotani, gdy mamy opisać, jak się go używa. Każde wyjaśnienie, które przychodzi do głowy, będzie zawsze niedobre.

Jeśli przedstawiam na obrazie człowieka, który mówi, pisze, zastanawia się, obraz jest bez zarzutu. Jak jednak go używamy?

Nawet wówczas, gdy chodzi o globus, pojawia się pytanie, jak od globusa przechodzi się do faktów geograficznych.

Obrazy stanów psychologicznych wprowadzają nas w błąd.

„Myślenie to pewna czynność". Nie jest to czynność ciała, a zatem to czynność umysłu. Jak mówienie ma się do ciała, tak myślenie ma się do „umysłu". Myli to nas – nie myli nas jednak, gdy lekarz mówi komuś, że ma zbyt czynny umysł.

Próbując zastosować jakieś wyjaśnienie, pogrążamy się w masie wyjątków.

Myślenie jako akompaniament mówienia lub pisania. („Nie mów bezmyślnie", „Pomyśl zanim zaczniesz mówić"). Czy mogę powiedzieć: „Zastanawiam się, czy jutro będzie ładnie", a następnie pomyśleć to nie mówiąc? Mógłbym powiedzieć to do siebie samego. Ale czy to nie jest myślenie?

Mówię: „Myśl to nie to samo, co powiedzenie czegoś, nawet do samego siebie". Jest to jednak tak, jak w przypadku „dzisiaj" i „21 października". Jedno i drugie odnosi się do tego samego. – „Nie mają tego samego znaczenia". – Czy mogę powiedzieć, że dzisiaj i wczoraj słowo „dzisiaj" znaczy co innego? (Dla porównania pomyślmy też o „ja" oraz „Wittgenstein").

To błąd pytać do czego odnosi się słowo. Nie jest mądrze powiedzieć, że cyfra pięć i słowo „pięć" odnoszą się do różnych rzeczy.

Skrzynka z narzędziami zawiera młotek, dłuto, śrubokręt, gwoździe, śruby, pojemnik z klejem. Ale czy są one do siebie „podobne"? Gdy powiemy: „Myślenie nie jest mówieniem", będzie to znaczyło: A) Między „myśleniem" i „mówieniem" zachodzi pewien związek. B) Nie są one tym samym i nie ma między nimi podobieństwa. (Pomyślmy tu o młotku i gwoździach).

Związek ten nie polega na tym, że myślenie to czynność towarzysząca mówieniu.

Jeśli powiem: „Mów do mnie i obserwuj siebie samego!", nie spostrzeżesz w ogóle niczego. Twierdzimy, że coś *musi* być – lecz jest tylko owo „musi".

Czy myśl towarzyszy każdemu słowu etc.? – To na nic się nie zda. „Proces myślenia zachodzi zanim zaczynamy mówić". Wydaje się, że karty zostały rozdane, nim w ogóle zaczęło się mówić. Tak twierdzi James. Ale skąd to wiedział? Czy to indukcyjne uogólnienie? Jak wielu ludzi przebadał James? Jeśli to hipoteza, wówczas wcale nie jest tym, czego James chce. Chce powiedzieć coś, co *dotyczy istoty* myślenia.

Czy najpierw szybko mówimy zdanie do siebie? Nie zawsze. Nie robię tego w czasie tego wykładu.

Dlaczego ktoś miałby chcieć coś takiego powiedzieć? Aby uwolnić się od trudności, jakie wiążą się z akompaniamentem.

Malcolm: Jak inaczej wiedziałby, co powie? Potrafi odpowiedzieć na pytanie „Co miałeś powiedzieć?"

Wittgenstein: Grzęźniemy w ten sposób w bagnie.

Spróbujmy to zastosować. Ktoś ma dobrą pamięć, nie jest kłamcą i mówi, co zamierzał powiedzieć. A zatem rzeczywiście miał taki zamiar. Wiedział więc, co zamierzał powiedzieć. Jeśli coś zamierzamy powiedzieć i to następnie mówimy, wiemy, że powiedzieliśmy to, co rzeczywiście zamierzaliśmy powiedzieć.

Nie jest to wiedza o jakimś przyczynowym związku, takim jak między rozbłyśnięciem światła i naciśnięciem przycisku.

Jaki związek zachodzi między takim zdarzeniem, jak „zamiar gry w szachy", które zachodzi w umyśle o godzinie 6 oraz grą w szachy o godzinie 7? – „Związek przyczynowy. Zamiar stanowi przyczynę tej czynności". Ale czy może się zdarzyć, że dzisiaj realizacja tego zamiaru polega na zagraniu w szachy, jutro natomiast na zjedzeniu jabłka? Czy jest tylko indukcyjnym uogólnieniem, że się to nie zdarza?

„Zachodzić powinna relacja odwzorowania".

Załóżmy, że zamiar byłby *zapisany* w umyśle. Jeśli więc przeczytałbym zdanie w czyimś umyśle, wiedziałbym, co zamierzał. Skąd jednak wiemy o tej zasadzie odwzorowania?

Hijab: Gdybyśmy w umyśle tego człowieka zobaczyli pionka, jak wyciągalibyśmy stąd wniosek, że człowiek ten będzie grał w szachy?[49]

Wittgenstein: Czemu to zbyt proste?

X : Mógłby być tam zegar.

Y: Być może jest tam napisane zdanie.

[49] Dalsze uwagi sugerują, że być może zostały tu pominięte słowa „o godzinie 7".

Z[50]: Lecz mogłoby to znaczyć: Nie graj w szachy o godzinie 7!

Wittgenstein: Dlaczego nie pomaga tu dodanie kolejnych wskazówek? Dodajemy zegar, dodajemy słowa „Zrób", a nie „Unikaj".

X: Nadal jednak potrzebna jest reguła.

Wittgenstein: Zawsze możemy domagać się pewnej dalszej wskazówki, jak tej wskazówki używać.

Być może *X* potrzeba jednej wskazówki, *Y* dwóch wskazówek: 1 + wskazówka, jak posłużyć się 1; *Z* potrzebuje trzech: 1 + 2 + wskazówki, jak posłużyć się 2. Wystarczyć może pewna skończona ilość wskazówek, lecz mimo to nie ma czegoś takiego, jak „wszystkie wskazówki".

Drogowskaz mówi „Do Coton" i kierujesz się według niego. Skąd wiesz, jak należy się według niego kierować? Dlaczego nie miałoby być regułą, że mamy iść pod kątem prostym w lewo? Albo wstecz od ramienia do dłoni?[51] Drogowskaz to pewna reguła. Jak się tę regułę wyjaśnia? A) Można nas odpowiednio wyćwiczyć; B) Można podać wyjaśnienie: „Idź od dłoni w stronę ramienia!". – Czy moglibyśmy zapisać je na drogowskazie, na przykład: ⇉ albo: „Idź równolegle do drogowskazu!"?

Jednak z wyjaśnieniem wiąże się ta sama trudność.

Czy ten ktoś rozumie nasze drogowskazy? (A) Weźmy go do drogowskazu. (B) Zapytajmy o wyjaśnienie.

Gdyby określony zamiar był zapisany w czyimś mózgu, mógłbym odczytać, co ten człowiek zamierza. Czy nie przypomina to jednak odczytania morderczego spojrzenia?

Co trafnego jest w teorii odwzorowania? *Wyraz* zamiaru *jest* odwzorowaniem, na przykład za pośrednictwem konwencji naszego języka. Czy ma sens powiedzieć: Wyraz zamiaru to odwzorowanie tego zamiaru? Wyrazu zamiaru nikt nie uczy się jako przekładu.

Malcolm mówi: „Idę do kina". Czy przekłada poprawnie? Jak to ustalamy? Chociaż być może ja nie potrafię tego powiedzieć, on to potrafi.

Kusi nas stale, by sądzić, że widzimy, co sami robimy: „Wiem, co to jest myślenie, ponieważ to widzę". To całkiem niedorzeczne: „Mogę powiedzieć do samego siebie: Oto myślenie".

---

[50] Nie pamiętam, kto zabrał głos w tym miejscu – kim byli X, Y, Z. [W dalszych partiach tekstu X, Y, Z oznaczają zabierających głos, nieznanych z nazwiska słuchaczy Wittgensteina; litery te nie muszą za każdym razem odnosić się do tej samej osoby – od tłum.]

[51] Zob. następną uwagę, gdzie bez wątpienia „od dłoni do ramienia" oznacza zwykły sposób kierowania się drogowskazem. Być może mamy tu do czynienia z osobliwością języka angielskiego, którym mówi Wittgenstein.

Geach: Nie ma wtedy żadnej metody prostowania błędu.

Wittgenstein: Zastosowanie języka mogłoby zmieniać się z dnia na dzień: słowo „krzesło" znaczy „krzesło" – „pióro" – „książka" – „krzesło" – Skąd wiem, że nie zmienia się tak słowo „myślenie"?

5
(25 października 1946)

„Co miałem[52] powiedzieć?". Nasuwa to trudny problem. Nie jest on trudny w znaczeniu, w jakim trudny jest jakiś problem w matematyce lub fizyce. Ani też dlatego, że zawiły jest temat. Pojęcie to pojawia się w dziedzinie, z którą nie wiem, co począć.

„Będę miał mdłości" – „Mam spotkać się z przyjacielem". Pierwsze jest przewidywaniem na podstawie doświadczenia, drugie nie jest takim przewidywaniem. „Miałem powiedzieć" to coś innego niż „Miałem mieć mdłości". Jest się tu skłonnym rzec: Zamiar istnieje w umyśle, czynność jest gdzie indziej.

Czym musi być coś, by stanowić zamiar uczynienia tego a tego?

„Zamierzam ofiarować mu 5 funtów szterlingów" – nie jest to twierdzenie przyczynowe. (Lecz nawet w tym jest odrobina prawdy).

„Zamiar to obraz tego, co zostało zamierzone" – Z jakim jednak sposobem odwzorowania? Nawet jeśliby w twoim mózgu coś było na przykład zapisane lub było tak złożone, jak wyraz owego zamiaru... Ty zaś tak czy owak tego nie spostrzegasz.

Wyraz zamiaru to obraz *zamierzonej rzeczy*. Czy taka relacja zachodzi między wyrazem i wyrażonym zamiarem? Wracamy w ten sposób do dawnego problemu myśli i wyrazu. (Twierdzono, że słowa to obrazy myśli).

Gdy mówię „Będzie chłodno wieczorem", rzeczywista myśl jest we mnie – komuś innemu mogę dać tylko przekład. Ja mam właściwe stwierdzenie – jemu daję jego fotografię.

Na przykład myślę sobie coś po niemiecku i przekładam to na język, którym mówimy. Jest to opis niemieckiego zdania.

Czy myśl to prywatny język, którym do innych mówić można tylko za pośrednictwem jakiejś innej techniki – mowy lub obrazów?

[52] W oryginale tutaj i w dalszych miejscach *going to (do sth)*; zwrot wyrażający zamiar, przewidywanie bądź po prostu czas przyszły czasownika następującego po *to*. (od tłum.)

Gdy mówi coś zwykły człowiek, przyjmuję, że coś dzieje się na zapleczu słów, które wypowiada. Co się tam dzieje, tego nie możemy wiedzieć. Ale czy nie możemy wiedzieć zupełnie niczego? Musi istnieć coś, co odwzorowują te słowa. Mówię coś, gdy oznajmiam komuś, co pomyślałem w języku niemieckim.

„Powiedziałem do siebie po niemiecku…".

„Powiedziałem do siebie w obcym języku…". Inny nie dowiaduje się stąd niczego. Przypuśćmy, że zdanie *to* wyrażono by klaskaniem w dłonie. Albo, że pięć minut ciszy znaczy: „Jestem chory. Sprowadź lekarza". Można zapewne powiedzieć: Jeśli zdanie A to pięć minut ciszy, tak samo jest ze zdaniem B.

Co stanowi kryterium tego, że ktoś wyraża swą myśl? (Po porównaniu słów oraz swych myśli ktoś powiada: „Zamierzam dać Wittgensteinowi 5 funtów szterlingów"!).

A przecież mówi się: „Pomyślałem coś, ale nie wiem, jak to powiedzieć". Mogą zdarzać się takie sytuacje, w których nikt inny nie może stwierdzić, co chcę powiedzieć. Nikt inny nie mógłby powiedzieć, jakich innych słów trzeba użyć. Czy to właśnie jest „porównanie słów z własną myślą"?

Czy mogę uwierzyć komuś, kto mówi, że słowa porównał z myślą? – Ale czy tutaj słowo „porównać" w ogóle coś znaczy?

Przypuśćmy, że narysowałem coś zanim zacząłem mówić i następnie powiadam: „Oto właściwe zdanie – porównałem je ze swoim rysunkiem". – Cóż to jednak znaczy, że *można* na kimś *polegać*, gdy twierdzi, że dokonał porównania?

„Wydaje mi się, że pomnożyłem bezbłędnie" nie znaczy „Pomnożyłem bezbłędnie". A jednak zdaje się, że naprawdę porównałem, jeśli uważam, że porównałem. Rozkład jazdy można odczytać w taki sposób, że można na nim polegać i można też odczytać go w sposób, na którym polegać nie można. I można to sprawdzić. Przyjmijmy, że demon wprowadzał cię w błąd, ilekroć porównywałeś język i myśl. Co by to znaczyło?

Malcolm: Jeśli ktoś stale przeczyłby samemu sobie, można by to uznać za kryterium niewłaściwego wyrażania myśli.

Wittgenstein: Na jakiej podstawie? A może to definicja?

Przyjmijmy, że dotąd wszyscy zajmowaliście się arytmetyką tylko w tym pokoju. I przypuśćmy, że przechodzicie do sąsiedniego pokoju. Czy nie mogłoby to sprawić, że 2 x 2 = 5 stanie się poprawnym rachunkiem? Jest to pytanie o to, na czym polega robienie tego samego w odmiennych okolicznościach. Jeżeli z pokoju obok wrócilibyście z wynikiem 20 x 20 = 600, powiedziałbym,

że to błąd, wy natomiast odpowiedzielibyście: ”Przecież nie liczyliśmy *tutaj*”. Na to odpowiadam: „To bez znaczenia”.

Gdy nauczyciel matematyki mówi: „Rób dalej to samo!”, czy jest na to tylko jeden sposób? Przypuśćmy, że po 100 ktoś mówi 100 + 2 = 112. Jeżeli kontynuuje w ten sposób, mogę go tylko odesłać do Fulbourn[53].

Nie uczono was porównywać myśli i mowy. Nie przeprowadziliście porównania *w innym pokoju*, a potem wyszliście i dali mi słowo honoru, że porównaliście poprawnie.

Czym jest mówienie do samego siebie? Albo mnożenie w głowie? Czy na pewno coś musi być obrazem mowy? Na przykład niesłyszalne poruszenia krtani? W ten sposób nie mogę jednak wyjaśnić, czym jest mówienie do siebie samego.

I w tej sprawie nikomu nie mogę wierzyć na słowo.

Co znaczy „podobne”, gdy Malcolm mówi, że wyobraża sobie słowa bardzo podobne do ich rzeczywistego brzmienia? Skłonnym się jest rzec, że jedno jest mniej wyraźną kopią drugiego. Nie jest to absurd. Ale co znaczy „mniejsza wyrazistość”?

Geach: Dzwon cichnący tak, że nie wiadomo, czy wyobrażamy sobie jego dźwięk, czy słyszymy naprawdę.

Wittgenstein: Nie, to nie ma nic do rzeczy.

Dymek ze słowami oznacza w komiksach mowę, natomiast *chmurka* ze słowami – myśl. Rozumiałem to bez wyjaśnień. W niemych filmach ekran stawał się *niebieski*, gdy chodziło o sen. Nikomu nie przychodziło na myśl, aby dać mu kolor *czerwony*. Rozumiał to każdy. Czy w ten sposób można by również nauczyć się rozumieć słowo „wyobrażenie” w znaczeniu „niewyraźnego wrażenia”? (Co jest ku temu podstawą? Na przykład, że moje wyobrażenie jest krótkotrwałe. A wyjaśnienie to długa historia).

Jak nauczyłem się mówić do samego siebie? Rodzice uczyli mnie mówić na głos, lecz nie uczyli mnie mówić do samego siebie. – Skąd mogę wiedzieć, że ktoś potrafi mówić płynnie do siebie w naszym języku?

X: Wydaje się, że „mówić do siebie” to *poprawny* zwrot.

Wittgenstein: „Poprawny” nie jest odpowiednim słowem.

Y: Jednak rzeczywiście można sprawdzić poprawność mnożenia przeprowadzonego w głowie.

Wittgenstein: Posługując się *metronomem* uczę kogoś mnożyć w głowie trzy razy trzy w ten sposób, że gdy ja mnożę na papierze, a on mnoży w głowie, przebiega to synchronicznie. (Może to być zwykłe liczenie).

[53] Duży szpital psychiatryczny w pobliżu Cambridge.

Wiesz, co powiedziałeś do siebie, lecz nie to, czym jest „mówienie do siebie".

„Powiedział do siebie 340". W zdaniu „Powiedział po rosyjsku 340" mógłbym podstawić odpowiednie rosyjskie słowo. Niczego jednak nie umiem podstawić po słowie „powiedział" w zdaniu „Powiedział do siebie 340". Wydaje się, że jest tam puste miejsce. Czy to puste miejsce oznacza, że czegoś nie wiemy / czegoś nie potrafimy powiedzieć?

„Nie potrafi tego wyjaśnić, lecz wie, na czym polegało powiedzenie *do siebie* 340". Można by to nazwać wiedzą bezpośrednią w odróżnieniu od wiedzy dzięki opisowi. – Myśl o pustym miejscu bierze się z porównania odmiennych gier językowych.

„Nie można strzelić gola w tenisie" znaczy, że w tenisie nie ma czegoś takiego, jak gol.

Gdybym narysował na ścianie koło, mógłbym powiedzieć, że muchy unikają tego koła. O płaszczyźnie pomniejszonej o koło, mógłbym jednak mówić jako o całej przestrzeni.

Docieramy zatem do zwrotu „nie móc".

(i) Jeśli po rosyjsku powiedział 340, *mogę* powiedzieć, co się wydarzyło.

(ii) Jeśli w myślach powiedział 340, *nie mogę* powiedzieć, co się wydarzyło.

W przypadku (i) do koła nie ma dostępu. Nie ma koła w przypadku (ii); mamy do czynienia z całą płaszczyzną, którą można rzutować na płaszczyznę pomniejszoną o koło.

6
(28 października 1946)

Co dzieje się, kiedy mówię do samego siebie? „Musi to stanowić obraz mówienia na głos". Nie da się obronić tej tezy, chociaż zaprzeczano by temu.

Czy mówienie do siebie przypomina szept – jest pozbawione barwy? Jednak nawet na kimś najbardziej godnym zaufania nie można w tej sprawie polegać.

Pomyślmy o kimś, kto liczy w głowie. Kusi tutaj, by przyjąć istnienie jednoznacznej odpowiedniości, pewnego osobnego procesu dla każdej cyfry. Przypuśćmy, że mnożąc rysuję zygzaki na kartce papieru. Podaję wynik, a jeśli mi się przerywa, wiem, w którym miejscu rachunku właśnie się znajduję. Zygzaki nie muszą przypominać rachunku. Gdybym należał do plemienia, którego liczby zmieniają wartość wraz z upływem godzin i mają war-

tość zależną od pozycji, być może mnożenie 3197 x 1276 przedstawiałbym jako 11111 x 1111.

Skąd nauczyciel wiedział, że policzyłeś w głowie? – Otrzymałeś poprawny wynik albo popełniłeś błąd, lecz wiedziałeś, gdzie się pomyliłeś. Jeżeli ci przerywano, wiedziałeś, do którego miejsca rachunku doszedłeś.

„Załóżmy, że jest to naprawdę mnożenie".

„Nie potrafimy tego dowieść, jednak w to wierzymy".

X: Kiedy mnożę, wyobrażam sobie kawałek papieru.

Wittgenstein: Czy jednak wyobrażanie sobie czegoś jest podobne do widzenia czegoś? Czy wyobrażenie to rodzaj obrazu?

Geach: Jak się to dzieje, że dziecko bierze wyobrażonego policjanta za prawdziwego?

Wittgenstein: Dziecko myli mnie z policjantem albo woskową figurę bierze za policjanta... Mówiąc, że myli wyobrażonego policjanta z prawdziwym policjantem, przesądza się sprawę. – Przypuśćmy, że *kreślę słowa w powietrzu*. Czy to nie coś pośredniego między wyobrażeniem w umyśle i obrazem?

Czym jest zdanie relacji z jakiegoś zdarzenia? Wszystkich nas uczono zdawać relację i opisywać. Uczono nas na przykład opisywać kolory i położenie w przestrzeni. W którejś chwili zaczęliśmy opowiadać o tym, co sobie wyobraziliśmy. Tego nas nie nauczono. Nauczywszy się opisywać rzeczy, zaczęliśmy zdawać relacje z „wyobrażeń". – „Jak, na miłość boską, było to możliwe?". Ale nie jest to ważne.

Mówię: „Powiedz to na głos" – „Wyszeptaj to" – „Zrób to w głowie". Skąd wiem, że to robi? Siedzi przez chwilę, a potem podaje wynik.

„Przecież potrafię ci *powiedzieć*, co zrobiłem".

Co znaczyłby zwrot „w głowie", gdyby ludzie liczyli *tylko* na papierze lub mówiąc na głos? Mówiliby wówczas, że mieszkańcy Księżyca lub Marsa mówią tak, *jak gdyby rzeczywiście* policzyli, kiedy *naprawdę* nie obliczali niczego. Dlaczego „liczyć w myśli" różni się od „dać ci w myśli 5 funtów szterlingów"?

Hijab: Jeżeli w trudnej okolicy ktoś dociera do celu, zapewne porusza się właściwą drogą – zgodnie z drogowskazem.

Wittgenstein: Jeśli pytasz, jak wygląda wyobrażenie 3, odpowiadamy, że jak 3, tylko wyobrażone.

Jak będąc dziećmi nauczyliśmy się zwrotów „w wyobraźni" albo „w głowie"? Zasadniczą rzeczą jest tutaj to, że *relacja* jest ta sama, lecz *używa* się jej w inny sposób.

„Najpierw pomnożył w głowie, potem na papierze". Jak gdyby najpierw na głos, a potem na kartce. Wprowadza nas błąd swojski charakter zwrotu

„mnożyć w jakimś miejscu", a także swojski charakter tych zjawisk. Przypuśćmy, że istnieje jakieś inne plemię, którego języka, za wyjątkiem cyfr, nie znamy. Nauczyciel mówi 26 x 39, zaś po jakimś czasie dziecko podaje rozwiązanie. Gdybyśmy sami nigdy nie liczyli w myśli, czemu o nich mielibyśmy powiedzieć, że liczą w głowie / w myśli?

Malcolm: Moglibyśmy powiedzieć, że robią to nie licząc.

Wittgenstein: Antropolog A mówi: „Muszą gdzieś liczyć" i szuka ukrytego kawałka papieru. Pytam go: „Czy liczy się tu za pomocą tych samych symboli czy też jakichś innych? Czy używają tych samych znaków i czy posługują się systemem dziesiętnym?". „Nie wiem" – to jedyna uczciwa odpowiedź, jakiej mógłby udzielić.

Antropolog B mówi: „Czy muszą to być ukryte symbole, jeżeli symboli tych nie znasz? Czy muszą w ogóle rachować? Albo podejrzewasz, że liczą na papierze lub w jakiś równie określony sposób, albo też po prostu nie pomagasz nam w niczym mówiąc o 'liczeniu'".

Na mocy *definicji* można powiedzieć: „Liczą w głowie". Jednak powiedzieć tak można tylko pod pewnymi warunkami. (Musieli się uczyć liczenia).

Cudownie rachujący chłopcy[54] wykonują skomplikowane mnożenia. Gdy pyta się ich o to, nie wiedzą, jak to robią.

A jeśli robiłoby to mnóstwo ludzi...? Przypuśćmy, że ludzie graliby w „tenisa" bez piłki!

To, co powiedziałem, brzmi jak całkowity behawioryzm.

Geach: Przypuszczam, że chodzi o to: zdarzenia w umyśle opisuje się używając zwyczajnych terminów w pewien szczególny sposób. Ale na czym polega ten szczególny sposób?

Wittgenstein: Przypuśćmy, że mnożenie to zapisywanie równań w celu zdobienia tapet na ścianach. Co dzieje się wówczas z mnożeniem w głowie? Mogłoby stanowić '*sprawdzian*' „rzeczywistego" mnożenia. To *odmienny, lecz pokrewny sposób użycia*.

Geach: Czym różni się widzenie rachunku przeprowadzonego w wyobraźni od jego słyszenia?

[54] W oryginale *calculating boys*. Określenia tego używano w odniesieniu do osób (zwykle chłopców lub młodych mężczyzn) z tzw. uzdolnieniami sawantycznymi; w tym przypadku chodziło o wysoce ponadprzeciętnie zdolności rachunkowe. Osoby takie potrafiły np. powiedzieć, jaki będzie dzień tygodnia, gdy dana osoba skończy 70 lat, gdy podano im datę jej urodzin albo też dokonywać w pamięci skomplikowanych mnożeń. Uzdolnienia takie często szły w parze z zupełnym brakiem formalnego wykształcenia (nieumiejętnością czytania zapisów cyfrowych), deficytem intelektualnym (niskim ilorazem inteligencji) lub obecnością symptomów spektrum autyzmu (od tłum.).

Wittgenstein: Można go porównać do „uczucia obecności", kiedy nikogo nie ma. Jakieś plemię mogłoby „przywoływać zmarłych", by mnożyli dla nich. Nie byłoby w tym nic tajemniczego, jeśli byłoby powszechne i użyteczne.

Co stałoby się, gdyby tylko jeden z nas śnił? Rankiem śniący opowiadałby jakąś historię. Powiedzielibyśmy: „Wcale ci się to nie przydarzyło". On zaś by powiedział: „To dziwne. Było tak i zarazem nie było". (Historię tę opowiada się *w czasie przeszłym*). Przypuśćmy teraz, że ktoś twierdzi, że my również śnimy! (Zauważmy, że to, co mówimy we śnie, o niczym nie rozstrzyga).

Przypuśćmy, że ktoś, komu na nos kapnęła woda, opowiada długą historię? Twierdzimy, że śniło mu się – bardzo szybko. *Kiedy* jednak śnił?

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: Ludzie nie śnią, a tylko opowiadają sny.

Jak dowieść, że ktoś kłamie mówiąc o swoim śnie? – Jeśli aparatura nagrywająca niczego nie wykazuje, *mówię*: Oni nie śnią, a tylko to sobie wyobrażali. Być może w pewnym plemieniu mówiono by: Ludzie, którzy mówią we śnie, naprawdę śnią. Inni nie śnią naprawdę. Mogłoby to iść w parze ze złą, wymyślającą pamięcią.

7
(1 listopada 1946)

Gdy chodzi o zjawiska psychiczne, pytanie „Co dzieje się, kiedy...?" kieruje uwagę w złą stronę. Żadna odpowiedź nie wytrzymuje próby.

Czy można powiedzieć: „Psychologiczne słowa mają szczególne, nie dające się opisać znaczenie"? Rozumiem stąd tylko to, że *ten ktoś* nie opisuje tego znaczenia. Gdy ktoś mówi: „Mam Jacka w tamtym pudełku", nie dowiadujemy się w ogóle niczego.

„Nie można opisać, co to jest kolor czerwony" – To nieprawda. – „Tylko pokazując coś czerwonego można objaśnić, co to za kolor". Przypuśćmy jednak, że uderzenie kogoś w głowę sprawiło, że rozumie, co to jest czerwień? – Gdyby ktoś miał koło barw, w którym pominięto czerwoną część, wskazując *puste miejsce* mógłbym (być może) objaśnić, co to jest czerwień. Mógłby on następnie zacząć posługiwać się słowem „czerwony" tak, jak my to robimy.

Załóżmy, że mam barwną wstęgę, czerwono-pomarańczowo-żółtą. Mógłbym zapytać, czy kolory zmieniają się w sposób jednostajny. W niektórych

wstęgach wyraźnie *brak* jednostajności. I chociaż wydaje się, że krzywe

są zrozumiałe, mimo to pytanie o równanie tej krzywej jest niedorzeczne.

Jakie warunki trzeba by sobie wyobrazić, by można było powiedzieć, gdzie przebiega linia dzieląca w połowie? – Dzielę linię na 64 części, a ktoś kolor pośredni umieścić ma w samym środku. Nie oznacza to koloru, który na kole barw otrzymuje się przez zmieszanie koloru w połowie czerwonego i koloru w połowie żółtego. Nie potrzeba nam żadnych sprawdzianów. Ważne jest, by postępował konsekwentnie.

Załóżmy, że robiłoby to całe plemię. (Mogliby wykorzystywać to do nazywania kolorów).

Kusi tu, by powiedzieć: „Wittgenstein, to tylko opis zachowania".

Geach: Czy mówiliby, że między kolorem 6 i kolorem 1 jest taka sama odległość, jak pomiędzy kolorem 57 i kolorem 51?

Wittgenstein: Być może. Ich ujęcie kolorów byłoby bardziej lub mniej ilościowe.

Przypuśćmy, że ludzie pewnego plemienia potrafiliby rozpoznawać, czy mają przed sobą 100 lub 101 kresek albo że potrafiliby rozpoznawać figurę o 100 bokach. Czy w obu przypadkach można powiedzieć: „Można opisać ich zachowanie, ale nie ich przeżycia"?

Jakie przeżycia potrafimy rzeczywiście opisać? Jeśli mówię, że widziałem wstęgę czerwono-biało-niebiesko-czerwono-niebiesko-białą, jest to pewien opis. Opisać można by również układ barwnych plam na ścianie. Wystarczy, jeśli posłużę się samymi słowami – nie muszę nic pokazywać.

Pokazać musiałbym to, co wymagałoby objaśnienia na przykład w słowie „kremowy" w znaczeniu używanym przez malarzy. Mógłbym wprawdzie powiedzieć: „Biel, nieco żółci i dodatek pomarańczowego" – lecz na takiej podstawie nie można by *namalować* koloru kremowego. Mógłbym jednak wytłumaczyć to plemieniu, które kolory nazywa przy pomocy liczb. Czy powinienem powiedzieć: Nie można *nam* wytłumaczyć, co to jest „kremowy"? Czy owo „nie można" jest logiczne, czy psychologiczne?

Malcolm: Powiedziano by, że nie potrafimy wyobrazić sobie przeżyć owego plemienia.

Geach: Czy nie można by samemu wyćwiczyć się w rozróżnianiu kolorów za pomocą liczb?

Wittgenstein: Takie ćwiczenie można by opisać. Jednak Malcolm mógłby powiedzieć, że w pewnym punkcie nastąpiło gwałtowne przejście. Dla porównania: „Zmiana ilości w jakość" materialistów dialektycznych.

Nie umiem nawet wyobrazić sobie, co znaczy posiadać absolutny słuch – nawet jeśli można by było mnie ćwiczyć, abym go *posiadał*.

„Czy możesz sobie to wyobrazić?" – „Czy możesz to *zrobić*?".

Umysłowo upośledzeni ludzie nie potrafią często opanować techniki słowa „ja". *Samego siebie* Edward nazywał „Edwardem", a swoją matkę – „ja". Nie może wyobrazić sobie, co mam na myśli, kiedy mówię „ja" – nie potrafi *używać* tego słowa.

Tak samo jest z umiejętnością oceniania czasu: (A) na podstawie światła, etc., (o tym nie chcę mówić), (B) po prostu umiemy go ocenić – nie mając nic za podstawę.

Jak odgadujemy czas?

X: Zegarek pokazywał 4.30, gdy piłem herbatę. Od tamtej chwili minęło 20 minut – wiem to automatycznie.

Wittgenstein: Jak oceniłeś, że to 20 minut?

X: Na podstawie doświadczenia.

Wittgenstein: Mógłbyś mieć przez to na myśli, że wraz z doświadczeniem twoja ocena staje się bardziej dokładna. Nie odwołujesz się w pamięci do rzeczywistych doświadczeń.

Nie pytam o *przyczynę* dokładności. Na przykład o taką: Wypaliłem trzy papierosy i tak to oddziałało na moją podświadomość, że podałem właściwy wynik. *Przyczyna* ta nie jest *metodą*.

Jeśli by ktoś chciał jakiegoś opisu metody, cóż by to do licha znaczyło: „Skup uwagę na czasie!"?

Malcolm: Jeśli A podaje dokładną, szczegółową ocenę czasu i robi to bezbłędnie, zaś B się myli, to chciałoby się powiedzieć, że zachodzi jakaś różnica pomiędzy tym, co się w nich zdarza, *inna* niż różnica między trafnością i błędem.

Wittgenstein: „Nie można wytłumaczyć, co to jest czerwień".

A. Rzeczywiście, nie znajduje się żadnych objaśnień.

B. „Dźwięk trąbki". To możliwe, że ktoś dzięki niemu zrozumie, co to jest kolor czerwony. Ale nie jest to wyjaśnienie, albowiem nie ma tu *żadnego* systemu. Czy *żółty* to *flet*?

Zatem uderzenie w głowę nie jest wyjaśnieniem tego, co to jest czerwień, nawet jeśli rzeczywiście sprawia, że ktoś to pojmuje.

Opisuję wzór składający się z ponumerowanych kwadratów – czerwonego, białego, niebieskiego – i mówię: „1 czerwony, 2 niebieski, 3 biały, etc.". Jeżeli ktoś z was ma dobrą pamięć, będzie to umiał odtworzyć. Powiemy wówczas, że mnie zrozumiał. Moje wyjaśnienie było długim dźwiękiem.

Wyobraźmy sobie kogoś, kto nie uczył się naszego języka, lecz rysuje odpowiednie przedmioty, gdy wydaję określony dźwięk. Czy ten człowiek rozumie? Trzy przypadki: A nauczył się naszego języka i potrafi go powtarzać. B w ogóle nie zna naszego języka, lecz potrafi powtarzać. C rysuje odpowiedni wzór, kiedy mówię „wuwu". (W każdym z tych przypadków mogłoby istnieć przyczynowe wyjaśnienie, lecz nie jest ono tu ważne).

Czy można by powiedzieć o B, że *po prostu na chwilę* zrozumiał nasz język? Nasuwa się tu myśl, że A i B zdarzyło się to samo, chociaż nie mają oni takiej samej historii.

Malcolm: Dlaczego przypadek B jest mniej niezwykły niż C?

Wittgenstein: B ma przynajmniej do czynienia z czymś wyartykułowanym. Nie wiem, do jakiego języka należy „wuwu".

Rozumienie nie jest jakimś procesem, który towarzyszy słyszeniu. Zdanie rozumiemy jedynie w obrębie systemu. Jeżeli uderzenie kogoś w głowę spowoduje, że ów ktoś coś zrozumie, wcale nie będzie to wyjaśnienie. Wyjaśnienie (pewnego słowa) *posiada tę samą formę*, co sposób użycia / sposoby użyć tego słowa.

Malcolm: Nawet gdy chodzi o to plemię, odczuwamy niechęć, by „Pomarańczowy to ¾ czerwonego i ¼ żółtego" uznać za wyjaśnienie.

Wittgenstein: Powiedziano, że znając położenie własnego ciała, muszę je znać dzięki jakimś odczuciom. Nie czuję w łokciu niczego za wyjątkiem rękawa. – Nie ma stąd przejścia do znajomości położenia. Co jednak z zakończeniami nerwowymi w stawach? To tylko fizjologia. Jeśli zakończenia nerwów ulegną zniszczeniu, nie będę już znał położenia. Lecz nie jest ono czymś, o czym dowiedzieć się można na podstawie opisu doznań kinestetycznych. Po prostu je znam.

Ludziom wydaje się, że nie da się uniknąć hipostazowania odczucia. Jak gdyby należało mówić: „Trzeba *odczuwać to napięcie*, aby je ocenić".

„Nie możemy odczuwać tak, jak odczuwają oni". Co stanowi kryterium tego, że dwaj członkowie tego plemienia odczuwają w taki sam sposób?

Często powiadałem sobie: „Kolor czerwony *pojawia się* w określony sposób. Mogę wyobrażać sobie niebieski lub patrzeć na czarny, ale *właściwy* kolor odczuwa się inaczej".

Na czym polega przeżycie czytania? – Czy na tym, że słowa jak gdyby pojawiają się w inny sposób? Czy istnieje tu przeżycie „zrozumienia"?

8
(4 listopada 1946)

„Czerwień to coś prostego. Wyjaśnić można tylko coś złożonego". W ten sposób mogę więc na przykład wyjaśnić, co to jest Union Jack, ale nie czerwień. Spowodowanie, że ktoś zrozumie, co to jest czerwień, kiedy nie ma czerwonego przedmiotu, nie jest wcale niemożliwe. Można to na przykład spowodować uderzając go w głowę. Ale nie jest to wyjaśnienie. Wyjaśnienie można porównać do ząbków klucza. Klucz otwiera zamek dzięki swemu szczególnemu kształtowi i otwiera go w określony sposób.

Tak jak rozkazem „Podejdź do mnie" nie jest wszystko, co powoduje, że ktoś do mnie podchodzi. Rozkaz jest jak ząbki klucza – o ile działa, działa w określony sposób. Mówimy, że kwoka przywołuje kurczęta. Gdyby jakiś uczony odkrył mechanizm, który powoduje, że kurczęta przybiegają, wyrażenie to nie wydawałoby się już właściwe. Ale nawet gdyby tego rodzaju mechanizm odkryto u człowieka, słowa nie stałyby się przez to wezwaniami.

Mówię o pojęciu języka.

„Czerwień jest prosta". Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby, że czerwień jest złożona. Nie zrozumielibyśmy go w pierwszej chwili. Mówiąc, że książka to coś złożonego, potrafię powiedzieć, co się na nią składa. Gdy ktoś powie, że ta czerwień (książki) jest złożona, uznam, że ma na myśli to, że zawiera czarne prążki. Jeśli powie, że ten kolor jest złożony, zrozumiem, że chodzi o to, że zawiera czerwień, żółć oraz biel. Jeżeli powiem, że moje pokoje mają złożone barwy, będzie to zrozumiane w ten sposób: Żaden z nich nie jest biały, czarny albo (czysto) czerwony, żółty lub niebieski. Będzie podobnie, gdy powiem, że cały mój dom pomalowany jest prostymi kolorami. Ale czy jest to stwierdzenie tego samego rodzaju, co „Biel to prosty kolor"? Na czym polega różnica między „Mój pokój pomalowany jest prostym kolorem. – Jakim? – Białym" oraz „Biel jest prostym kolorem"?

Malcolm: „Kolor mojego pokoju jest prosty" w odróżnieniu od „Mój pokój pomalowany jest w pasma". „Biel jest prostym kolorem" – „Pomarańczowy jest złożonym kolorem".

Jackson: „Biel jest prostym kolorem" jest bezczasowe.

Wittgenstein: „Biel jest prostym kolorem" ma się do „Kolor tego pokoju jest prosty" jak „7 jest liczbą pierwszą" ma się do „Ilość banknotów w mojej kieszeni stanowi liczbę pierwszą". Nie ma sensu pytać, jaka byłaby biel, gdyby nie była prostym kolorem. Biel z istoty jest prosta – ma to oparcie w znaczeniu / sposobie użycia słowa „biel". „Bieli nie można *wytworzyć* w ten sposób" stanowi być może to, co rozumiemy przez „Biel jest prostym kolorem". A to zdanie nie jest już pozbawione odniesienia do czasu i wiemy co znaczy jego zaprzeczenie.

Czerwień to jeden z kolorów, które nazywamy prostymi. Dlaczego nazywamy ją prostą?

W odniesieniu do *kolorów* przeciwieństwo „prosty" / „złożony" mogłoby przypominać przeciwieństwo „zimny" / „ciepły". Albo przypominać porównywanie kompozytorów przy pomocy nazw czegoś, czego się nie lubi, takich jak na przykład „gęsta zupa". Niekiedy nie potrafimy podać *żadnych* powodów. To ważny przypadek.

Nie jest tak, gdy chodzi o kolory. Kolory możemy analizować wizualnie. Nie zależy to od ich wytwarzania za pomocą farb czy koła kolorów.

Przeważnie zgadzamy się z takimi opisami, jak czerwonawo-biały albo czerwonawo-żółty kwiat; na przykład taki kwiat prawdopodobnie umielibyśmy *znaleźć*.

Przypuśćmy, że powiedziałbym „purpurowo-pomarańczowy" mając na myśli „czerwony", bowiem czerwony leży między purpurowym i pomarańczowym. Nie zrozumiano by mnie. Jednak mówić „purpurowo-pomarańczowy" albo „pomiędzy purpurowym i pomarańczowym" mogłem nauczyć się na podstawie koła barw. – Chociaż nie rozstrzyga to, czy chodzi o pomarańczowy, purpurowy lub czerwony.

„Zielonkawo-czerwony" nie mówi wam niczego.

Twierdzi się, że oliwkowy to zielonkawo-czerwony. To prawda, że więdnący liść z zielonego płynnie przechodzi w czerwony. Jeśliby jednak widywano przejściowy kolor oliwkowy, nikt nie nazwałby go zielonkawo-czerwonym. Natomiast „białawo-żółty" jest niezależny od przejścia biel–żółć–ochra, a to samo dotyczy koloru „czerwonawo-brązowego". – Ludzie mogliby wprawdzie kolor oliwkowy nazywać „czerwonawo-zielonym" i mogliby zawsze *przypominać* sobie o tym przejściu.

Czy jest to po prostu różnica w naszym wyszkoleniu? Nie. *Czerwieńszy* czerwonawo-niebieski to coś naturalnego.

Przypuśćmy, że powiedziano by, iż punkty, które wyznaczają podziały na kole barw, są arbitralne. Jak w *takiej* sytuacji mamy nazwać „czysto czerwony" – „Purpurowo-pomarańczowym"?

Przypuśćmy, że cztery proste nazwy oznaczałby „purpurowy", „pomarańczowy", „niebiesko-zielony" oraz „żółto-zielony". Ci, którzy ich używają, czerwony nazywają purpurowo-pomarańczowym. Czy jest to po prostu inny język, który można przekładać na nasz?

Jest to zupełnie możliwe, choć ich farb nie dałoby się używać tak, jak używa się naszych. Moglibyśmy nazywać farby „wiernymi pod względem koloru", jeśli dawałyby pośredni kolor. Ludzie ci mogliby używać innych farb, które dla *nich* byłyby wierne pod względem koloru, na przykład pomarańczowy + purpurowy = czerwony.

Czego nie mogą oni uczynić w swoim języku?

Geach: Z prostymi kolorami nie jest tak, że kolor A jest bardziej podobny do koloru B niż C.

Wittgenstein: Żółty znajduje się między czerwonym i zielonym, podobnie jak niebieski; jednak dzieje się to inaczej niż w przypadku przejścia czerwony – pomarańczowy – żółty. Żółty jest pewnie bardziej podobny do czerwonego niż niebieski. Jeżeli powiesz, że nie to miałeś na myśli, trzeba uzasadnić to w sposób formalny.

Przypuśćmy, że rola kardynalnych punktów barwnych tamtego innego ludu byłaby dokładnie taka sama, jak naszych.

Przypuśćmy, że mielibyśmy wiele różnie zabarwionych kartek papieru i że jeden z odcieni koloru, pewien rodzaj pomarańczowego, nazywamy „bu". Gdybym następnie kazał komuś wybierać odpowiednią kartkę, ciągle myliłby się co do „bu", lecz nie co do czystej czerwieni. Kardynalne punkty koła barw zapamiętuje się łatwiej. To niezależne od wyszkolenia.

Gdyby plemię to potrafiło *znajdować* pomarańczowy biegun, lecz nie potrafiłoby czysto czerwonego...?

Geach: Niewątpliwie powiedziano by wówczas, że widzą kolory inaczej.

Wittgenstein: Owszem. Malcolm powiedział to samo na temat ludu, który potrafi nazywać kolory wykorzystując do tego liczby – mianowicie że nie potrafilibyśmy zrozumieć ich przeżyć.

Człowiek z absolutnym słuchem ma inne przeżycia niż ja. Czy dwóch ludzi mających słuch absolutny ma to samo przeżycie?

Wróćmy do plemienia z niezwykłymi nazwami kolorów. Można by powiedzieć, że opisałem tylko ich zachowanie, a nie wewnętrzne zdarzenia w umyśle. Nasuwa się zatem pytanie: Co wiem o owych wewnętrznych zdarzeniach? Czy ślepy na kolory nie potrafi wyobrazić sobie, jak to jest nie być ślepym na kolory? – Ślepy na kolory to ktoś, kto nie może nauczyć się pewnych rzeczy.

Tak więc ludzie tego plemienia i my nie moglibyśmy się nauczyć języka drugiej strony. „Widzą kolory inaczej". *Malowanie* to coś śmiesznego. Czyżby? Maluję obraz pomijając czerwień i zieleń, zaś ślepy na kolory nie spostrzega żadnej różnicy. Mówię, że dla niego tak to właśnie wygląda. – Lecz być może *wiele* obrazów wygląda dla niego tak samo.

Czy *ślepy* przypomina kogoś, kto znajduje się w ciemnym pomieszczeniu?

Czy mamy powiedzieć: „Być może *widzi* to samo, a tylko inaczej *się zachowuje*?" Wydaje się, że ma to jakiś sens – „To nadzwyczaj nieprawdopodobne?" Wszyscy powiedzieliby, że widzi inaczej. *Widzi* inaczej i dlatego działa inaczej. Czy „widzi inaczej" i „działa inaczej" znaczą to samo? Jak w ogóle odkryliśmy, że „rzecz ma się tak właśnie"?

Wydaje się, że między widzeniem i działaniem zachodzi pewien *nie w pełni określony* związek. W *niektórych przypadkach* można zapytać: „Czy *tylko* działa inaczej?" W pewnej dziedzinie ma to sens, lecz zbacza ku nonsensowi.

Związek ten można porównać do niezupełnej określoności w matematyce. Mówimy, że rachunek musi dawać jakiś wynik. Mogłaby istnieć arytmetyka, w której wyniki nie byłyby w pełni określone.

Jakąś plamę opisuję jako odległą o 3 stopy od osi X i 3 stopy od osi Y. Przypuśćmy jednak, że osie byłyby zamazane?

Słowo „prawdopodobnie" wyraża *niepełną określoność naszego pojęcia*.

Co sprawia, że mówimy, iż ludzie mają to samo przeżycie?

Mówiąc, że plemię to widzi kolory inaczej, nie mówi się czegoś o ludziach tego plemienia, lecz czyni się wyraźnym nasze *pojęcie* innego widzenia kolorów.

„Przeżycia tego nie możemy sobie wyobrazić"?

Czy mają oni inną grę językową?

Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby, iż ich przeżycie jest tym, co my nazwalibyśmy słyszeniem? Przypuśćmy, że mielibyśmy do czynienia ze ślepym na kolory i ktoś powiedziałby: „Wyjaśnię mu, co to jest czerwień!", na co ktoś inny odparłby: „Nie można tego wyjaśnić. Musisz umożliwić mu pewne *przeżycie*". Co umożliwia się wówczas temu człowiekowi?

X: Może teraz rozróżniać kolory.

Y: Może teraz używać innych słów.

Geach: Może widzieć czerwony kwadrat na zielonym tle.

Wittgenstein: Może także robić wiele innych rzeczy.

Przypuśćmy, że otwieramy tego człowieka i w jego wnętrzu umieszczamy czerwień i zieleń – teraz potrafi je rozróżniać.

Otrzymał coś od nas – otrzymał pewien wzorzec.

Przypuśćmy, że rozmawiamy o kolorach i posługujemy się przy tym wykresem[55] z nazwami kolorów. Gdy daję komuś wykres, umie on określać kolory. Może teraz *robić* coś, czego przedtem nie mógł. Traktujemy to jako *umożliwienie* mu czegoś. „Ma teraz przeżycia, których nigdy wcześniej nie miał". Robi coś innego.

Malcolm: Mógłby powiedzieć: Teraz jest znacznie *przyjemniej*. Widzę nowe rzeczy.

Wittgenstein: Kto powiedział mu, że jest to widzenie?

Załóżmy, że (będąc umysłowo upośledzonym albo dzikusem) klaszcze w dłonie zamiast mówić „przyjemne". Sortuje zatem rzeczy według ich kolorów, które teraz widzi i klaszcze w dłonie. Słowa „widzenie" i „przyjemnie" możemy powiązać z tą prymitywną formą wyrazu. Stanowi to *kryterium* nowego przeżycia.

„Kryterium" budzi tu nieufność. Czy między „Działa teraz inaczej" oraz „Ma teraz nowe przeżycia" zachodzi jakaś różnica?

X: Jedno jest świadectwem drugiego.

Wittgenstein: Tak i nie. *Nie* jest świadectwem w tym znaczeniu, że przeżycie stanowi dowód pewnej współzależności. Wskazania barometru to symptom złej pogody. – Nie o taką zależność tu chodzi. *Ani też* o to, że jedno *jest* drugim.

Malcolm: Zachodzi pewna zależność między sortowaniem i wyrazem przyjemności.

Jackson: Czy sam ten człowiek nie dysponuje tu pewnym świadectwem? To, co widzi, *sam* wiąże z tym, co robi. Spostrzega, co może zrobić oraz co widzi.

Wittgenstein: Skąd wie, że widzi coś innego?

Jackson: Być może nauczył się zwrotu „Istnieje jeszcze inny kolor".

Wittgenstein: Czy mamy mu wierzyć? Tylko wówczas, gdy *działa* odpowiednio. Stara teza: By zinterpretować regułę, niezbędne są przykłady.

Malcolm: Być może pewien muzyczny dźwięk nazywa kwartą.

Wittgenstein: Ślepy pyta: Co to jest mleko? – Jest białe.

Co jest białe? – Łabędź.

Co to jest łabędź? –

A więc oto jakie jest mleko.

Jackson: Sugestia Malcolma ma sens jedynie dlatego, że *wiemy*, co to jest kolor i dźwięk.

[55] W maszynopisie „with" (z / mając) zamiast „use" (posługujemy się / używamy).

Wittgenstein: Przypuśćmy, że ślepy mówi, że rozumie. Czy powiemy na to: „Owszem, być może rozumie, choć na nic mu się to nie przydaje"? Czy też: „Nie, nie, to niemożliwe"? Znajomość czegoś, tak jak ją tu rozumiemy, nie przejawia się w tym, że ktoś mówi: „Znam to", lecz w jego działaniach. Przypuśćmy, że ślepy na kolory mówi, że zna jakiś kolor, lecz nie potrafi działać w odpowiedni sposób?

Jackson: Samo to sformułowanie pokazuje, że nie jest to całkiem bez sensu.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że się myli. Wiadomo tu jedynie, że *mówi, że go zna*.

Jackson: Mogę wyobrazić sobie, jak mówię, że znam cztery kolory nie potrafiąc przy tym odpowiednio działać.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że pytam: „W jakim celu wydajesz ten dźwięk?". Jeśli wydaje ci się to zagadkowe, zadaj sobie pytanie, po co w ogóle wydajemy dźwięki. Jeśli odpowiesz: „Mam przez to coś na myśli", będzie to tylko kolejny dźwięk.

Załóżmy, że powiesz, że są to myśli. Nie znam twoich myśli. Czemu twoje myśli miałyby interesować mnie bardziej niż twoje trawienie?

Przypuśćmy, że do mojej głowy przyczepiona byłaby kula, w niej zaś błyskałoby i grzmiało. Byłyby to moje „najskrytsze myśli". Czemu miałoby to nas interesować?

„Wydaje się, że wiąże się to z tym, co mnie zajmuje"?

Mówię: „Są tu cztery kolory. Możesz mi ufać" – Co jednak *znaczy* „ufać"? Na czym właściwie polega?

Przywodzi to na myśl pewien obraz: Ktoś trzyma w ręku nowy kawałek papieru.

W pierwszej chwili dźwięk ten wydaje się mieć sens jedynie dzięki temu obrazowi. Nie wiemy, jak kontynuować.

Jeśli wiemy, na czym polega opisanie książki na stole, etc., mimo to wciąż nie umiemy opisać tego, co się zdarza w umyśle.

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: „*W moim umyśle* znajdują się dwie książki" – Potrzebne mi wtedy nowe uzasadnienie. Muszę wiedzieć, jakie wyciągnąć stąd wnioski.

9
(8 listopada 1946)

„Dobrym przykładem czegoś szczególnego / czegoś, co się nie daje objaśnić, jest kolor". Załóżmy teraz, że ktoś twierdzi: Myślenie to coś szczególnego. To

błąd. Słowo „czerwony" wyjaśnia się stosując definicję ostensywną. Gotowym się jest sądzić, że ów wspólny przedmiot nie odgrywa istotnej roli w tym wyjaśnieniu. Czy nie wystarczyłoby po prostu widzieć coś czerwonego i powiedzieć do siebie: „To jest czerwone"? Może się nie przydać innym, ale dla mnie jest to pomocne. Czy to prywatne wyjaśnienie? Nie, w ogóle nie jest to wyjaśnienie.

Czerwony *przedmiot* nie jest niezbędny (mógłbym na przykład widzieć czerwoną plamę rzutowaną przez projektor na ścianę). Czerwone *wrażenie* na nic się natomiast nie zda.

Gdy ktoś twierdzi, że dzięki prywatnemu wrażeniu dowiedział się, co to jest czerwień, skąd wie, że właściwie pamięta to wrażenie mówiąc, że książka ta jest czerwona?

Przypuśćmy, że ktoś mówi, że dzięki prywatnej definicji wie, co to jest czerwień, a następnie czarną książkę nazywa czerwoną. Metodami fizjologii mógłbym ustalić, że za drugim razem rzeczywiście widział czerwień – postrzegał powidok lub „obwody mu się splątały". Wszystko byłoby OK, gdyby słowa „czerwony" używał potem poprawnie.

Załóżmy, że pokazujemy komuś pustą kartkę: „Jest czerwona" – On zaś następnie poprawnie posługuje się słowem „czerwone". Jednak nie byłoby to wyjaśnienie.

Nie wszystko, co stanowi przyczynę rozumienia czegoś, jest wyjaśnieniem. – Tak jak dynamit nie jest kluczem do zamka, wyjaśnieniem nie jest zastrzyk lub operacja, która spowodowała, że ktoś jakiegoś słowa używa poprawnie. Być może mówiąc „To jest *okrągłe*" nauczyłbym kogoś, jak używa się słowa „czerwony". Tym, czego tutaj brakuje, jest *system*.

Widać stąd, że nie można samemu sobie udzielić prywatnego wyjaśnienia. Ktoś wprawdzie danego słowa używa teraz poprawnie, jednak to, co uczynił w stosunku do siebie samego, mogłoby być czymkolwiek albo niczym.

Przypuśćmy, że nie znałem języka, którym mówimy i gdy uczono mnie słowa „czerwony", powiedziałem: „Wyobrażałem sobie, że słowo to znaczy właśnie to". Czy jest to wyjaśnienie?

Kreisel: Przypuśćmy, że mówisz: „Myślałem, że 'czerwony' znaczy 'rot' po niemiecku".

Wittgenstein: Jak mogłoby stanowić to jakąkolwiek różnicę? Dlaczego wyobrażenie sobie jakiegoś dźwięku miałoby tu być czymś lepszym od samego koloru?

Kreisel: Ponieważ w niemieckim „rot" jest częścią systemu.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że chcę pociągiem pojechać do Londynu i wyobrażam sobie rozkład jazdy. Można by wtedy powiedzieć: „Sprawdziłem go w głowie". Albo: „Odwróciłem się i sprawdziłem czas na wyobrażonym zegarze".

Gdy mnożysz w głowie, na nic się nie zda powiedzieć: „Jakież to osobliwe – nauczyciel nigdy nie sprawdzał, co robiłeś". A przecież *sprawdzał* – pytając o wyniki, pytając, do którego miejsca doszedłeś.

Wyobrażony zegar / rozkład jazdy / *wyjaśnienie* nie jest w rzeczywistości żadnym zegarem / rozkładem jazdy / wyjaśnieniem.

Malcolm: Przypuśćmy, że ktoś wysuwa domysł, że gdy podaje się rzeczywiste wyjaśnienie, słowo „czerwone" wyjaśnione będzie jako „rot". Na czym polega *pokusa*, by uznać to za rzeczywiste wyjaśnienie?

Wittgenstein: Za pomocą prywatnego wyjaśnienia, którego nie można uczynić publicznym, „wyjaśniasz" samemu sobie, co to jest życzenie bądź zamiar.

Jeśli mówisz: „Tak więc 'czerwone' znaczy *to* – właśnie tak, jak wyobraziłem to sobie pięć minut temu", to czy nie może zawodzić cię pamięć? Albo czy pamięć o tym stanowi wyjaśnienie kryterium tego, że wyjaśniłeś coś sobie?

Kreisel: Załóżmy, że ktoś *napisał* obok siebie słowo niemieckie i słowo naszego języka – „czerwony" oraz „rot". – Czy nie byłoby widać, że z jego pamięcią jest wszystko w porządku?

Wittgenstein: Definicję nazywamy ostensywną, jeśli wskazuję pewien przedmiot i mówię do kogoś: „Czerwony", a on na pytanie: „Jakiego koloru jest ten przedmiot?" odpowiada: „Czerwony". Czy to oczywiste, że mamy do czynienia z wyjaśnieniem, jeśli coś takiego rozgrywa się w *wyobraźni*?

Odpowiedzieć by można, że jest tylko sprawą słów, co postanowimy nazywać wyjaśnieniem. Moglibyśmy uciąć tę kwestię mówiąc: Jeśli udzielam ci wyjaśnienia stosując definicję ostensywną, można zademonstrować to wyjaśnienie mówiąc: „To (wskazując przy tym czerwony przedmiot) jest wyjaśnienie". Nie da się uczynić tego z wyobrażonym wyjaśnieniem. Stąd widać, że na nic się nie zda powiedzieć, iż prywatnie wyjaśniam, co to jest myślenie.

Kusi, aby powiedzieć: „Przeżycie koloru, przeżycie dźwięku, żywienie nadziei, odczuwanie lęku, myślenie są czymś szczególnym" – tak, jak gdyby można było je zdefiniować skupiając na nich uwagę. A jednak nie można. To, co szczególne, musi być *pokazane* publicznie. Zaś tym, co *można* publicznie pokazać i co jest szczególne, są pewne zjawiska życia.

Malcolm mówił wczoraj o różnicy między przyczyną i powodem. Powiedziałem: Przyczynę jakiegoś zdarzenia – na przykład skaleczenia – ustala się na podstawie doświadczenia, lecz nie ustala się w ten sposób motywu. „Kopnąłem go, ponieważ zrobił X" nie znaczy „Ilekroć robi X, moja noga zwykle się unosi". Dlaczego powiedziałem, że to *godne uwagi*, iż człowiek wie, dlaczego to a to zrobił?

Jak istota ludzka zaczyna podawać motywy? Dziecko mówi: „Jabłko". Umieszczam jabłko w puszce, a dziecko próbuje otworzyć jej wieczko. Pytam: „Czego chcesz?", ono zaś odpowiada: „Jabłko". To jedno z użyć słów, w którym powinniśmy dostrzec specyficzną ludzką reakcję. Słowa „chcę", „nie chcę" mają oparcie w takim użyciu słowa „jabłko".

Przypuśćmy, że dziecko mówi: „Rzucam!" i rzuca. – To inna z występujących reakcji.

Są to szczególne gry językowe.

Jak istotę ludzką uczy się nazywać kolor albo kształt? Przypuśćmy, że mówisz: „Czerwone". Dziecko będzie umiało zrobić różne rzeczy, na przykład przynieść przedmiot posiadający *stosowną* jakość, a nie przedmiot o takim samym *kształcie*, co próbka czerwieni, którą mu pokazano.

To samo dotyczy motywu. Pewnego dnia dziecko zaczyna wypowiadać słowa, po których stwierdzamy: „Oto dlaczego to zrobiło".

Przypuśćmy, że mówię: Jeżeli ktoś pyta, co to jest długość, ja odpowiadam pytaniem o sposób, w jaki ją mierzymy. Niektórzy ludzie powiedzieliby, że to absurdalne – niczym odpowiedź „Jedziesz tam autobusem czy pociągiem?" na pytanie „Gdzie leży Londyn?" – Nie można przecież wyjaśnić, czym jest „ustalanie długości", wyjaśniając, co to jest „długość" i co to jest „ustalanie".

Co to jest długość, szerokość i grubość, można by wyjaśnić posługując się definicją ostensywną. Ale wyjaśnieniem jest również powiedzieć: „Ustalenie długości polega na uczynieniu tego a tego".

Przypuśćmy, że mówię Marsjaninowi: „Na Ziemi mierzymy czas". – „Co, czas również?" Jego pytanie dowodzi, że mnie nie zrozumiał. Nie można wyjaśnić, co to takiego mierzenie czasu, mówiąc komuś: „Czas jest tym, co upływa. Wiesz zaś, co to jest mierzenie".

„Jak jednak można mówić o bardziej *dokładnym* mierzeniu długości nie wiedząc wcześniej, co to jest długość?". Wyrażenie „mierzyć długość bardziej dokładnie" może być niezrozumiałe nawet wówczas, gdy rozumie się już zwrot „mierzyć długość". Być może jacyś ludzie nie mają żadnego wyobrażenia dotyczącego znaczenia słów „bardziej dokładnie".

Geach: Czy nie uciekając się do wyjaśnienia odpowiedniej techniki nie można by w ogólny sposób określić dokładności jako usunięcia rozbieżności?

Wittgenstein: Przypuśćmy, że w pewnym plemieniu liczenia uczy się jako rodzaju poezji i że następnie liczenie kroków stosuje się tam jako sposób mierzenia pól. Ludzi tych być może wcale nie obchodzi, by za każdym razem uzyskiwać taki sam wynik, a zatem zgodność nic dla nich nie znaczy. Rozbieżności mogliby składać na karb losu i nie dbać o wasze pręty miernicze – uważać, że jesteście szaleńcami posługując się nimi. Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: Ludzie ci *porównują długości*. Czy przechadzanie się wzdłuż dwu pól to porównywanie ich długości?

X: Tak, jeśli robisz to po to, by mierzyć pola i porównywać długości.

Wittgenstein: W porządku, jeśli chodzi o ciebie i o mnie. Ale na czym polega to w przypadku Neandertalczyka – zabrać się do porównywania krokami? Albo dziecka – zacząć coś takiego robić?

X: Muszą wiedzieć, co robią.

Wittgenstein: Przybywasz do dzikiego plemienia. Widzisz, jak ludzie kroczą wzdłuż pól. Dlaczego mówisz, że kroczenie to jest porównywaniem?

Y: Ustalasz, czy ludzie ci liczą.

Wittgenstein: Nie znasz ich języka.

Miss Martini: Sprawdzasz, czy krok jest stałą jednostką.

Wittgenstein: Mógłby to być taniec.

Hijab: Badasz ich życie.

Wittgenstein: Owszem, potrzebny jest nam kontekst, na który składa się wiele innych rzeczy, które ludzie ci robią. Widzę, jak kroczą. Słyszę, jak wypowiadają liczebniki. Widzę „zapłatę" dokonywaną za pomocą kamieni i że kamienie traktuje się jak własność. „To mierzenie i kupowanie" – oznajmiam. Ale powiedzieć tak mogę tylko wtedy, gdy wiem wiele na temat kontekstu.

Weźmy dowolne zjawisko, takie jak porównywanie kolorów, mierzenie czasu, porównywanie długości, rozgrywanie gier. To one są czymś szczególnym. „Pokażę ci coś, co my, ludzie, robimy".

Kiedy zwracam uwagę na coś szczególnego – na przykład na językową reakcję podawania motywu – często przywoływane są bardziej skomplikowane przypadki, w których to nie wystarcza. Pomyślmy o dziecku, które mówi: „Jabłko". My zaś czynimy z tego oparcie dla „Chcę" albo „Daj mi, proszę". To śmieszne pytać, czy dziecko wie, czego chce. To właśnie coś, co *nazywamy* wyrazem pragnienia. – „Pragnienie" wyjaśniam poprzez „wyraz pragnienia", podobnie jak „długość" poprzez „porównanie długości". (W obu wypadkach jest to tylko część wyjaśnienia).

W tej prymitywnej grze językowej „nieadekwatny wyraz" w ogóle nie wchodzi w rachubę. Nie można sformułować teorii spadania ciał na podstawie spadającego kawałka papieru.

Wychodząc od najprostszych przykładów, Freud wyjaśnia sny jako spełnienie pragnień. Możemy słusznie sprzeciwić się mówiąc: „Tak, ale", ponieważ jest to *teoria*.

Jednakże ja, gdy opisuję ową prymitywną grę językową związaną z wyrazem pragnienia, wskazuję ośrodek zmienności. Jeśliby na ścianie widniały przechodzące w siebie kolory, mógłbym wskazać *czyste* części pola. Tak samo mogę wskazać *jeden prosty sposób użycia* nie czyniąc go bynajmniej wzorcem. Przywołanie innych przykładów, stanowi uzupełnienie, a nie zaprzeczenie – jak wówczas, gdy mówiąc: „różowy", nie zaprzecza się temu, że w czystych częściach pola wskazałem czerwień i biel. Tak więc gdy mówię: „Rzucam" i rzucam (rzuca we mnie książką), nie ma żadnej wątpliwości dotyczącej mego zamiaru. Oto ośrodek zmienności dla wyrazu zamiaru.

10
(11 listopada 1946)

Prymitywne gry językowe są czymś szczególnym i nie można ich kogoś nauczyć przedstawiając mu wyjaśnienia, bowiem każda z nich odpowiada pewnemu swoistemu sposobowi użycia języka. Tak jest na przykład ze słowem „Jabłko" i wyrazem pragnienia albo ze słowem „Rzucam" w sytuacji, gdy ma się zaraz czymś rzucić. Jeśli dziecko samo nie reaguje w ten sposób, z pewnością nie można go tej reakcji nauczyć udzielając mu *wyjaśnienia*.

Opis i zdawanie relacji. Gdy dziecko mówi „Jabłko", można – jeśli tego chcemy – nazywać to opisem stanu umysłu, tak jak opisem można też nazwać okrzyk „Pomocy!". Za opis stanu umysłu dziecka można by też uznać słowo „Rzucam!", które dziecko wypowiada nim rzuci.

Słowa takie jak „zdarza", „dzieje", „stan rzeczy", etc., wydają się posiadać charakter czysto logiczny – nie potrzebują przykładów. Logicy stale używają takich zwrotów, jak na przykład „zachodzi" w *Traktacie* oraz „fakt" czy „zdarzenie". Niekiedy sądzi się, że przykłady, które podajemy dziecku, to *pośrednie wskazówki*, które dziecko może pojąć, kiedy jest dość inteligentne. „Zdarza się" zastępuje takie czasowniki, jak na przykład „myśli", „pragnie". To samo dotyczy „stanu" i takich zwrotów, jak „umie grać w szachy", a także „wszyscy" i „każdy" oraz „wszyscy ludzie", „wszystkie liczby".

Środki języka są niczym dźwignie maszyny. Wszystkie zrobione są tak, aby pasować do dłoni, lecz różnią się tym, co robią i co my mamy z nimi robić. Jedną należy mocno ciągnąć, inną płynnie przesuwać, jeszcze inną można ustawić tylko w dwu położeniach.

Tradycyjną logikę zajmują tylko dźwignie, a nie to, co robią. Na przykład kopula nie jest wcale istotna. Po niemiecku mówimy „es blaut" – „niebieścieje". Mógłby istnieć język, w którym czasownikami byłyby wszystkie słowa określające kolory.

Słowa „opis" i „zdawanie relacji" mają ten sam stopień niezwykłej ogólności, co tamte terminy. Chcąc je wyjaśnić, podaje się przykłady rozwiniętego opisu. Zdania „Daj mi jabłko!" nie podaje się jako przykładu opisu stanu umysłu.

Jones: Opisalibyśmy coś, co można zobaczyć – obraz albo książkę.

Malcolm: Opisalibyśmy całą półkę książek, ponieważ wtedy można więcej powiedzieć.

Wittgenstein: To najbardziej prymitywna forma opisu. Co to jest opis stanu umysłu?

Geach: „Wykonanie mnożenia", „chęć na herbatę" oraz „sporadyczny ból zęba"?

Wittgenstein: Owszem. Albo opis *następujących po sobie* faz – teraz ból zęba, następnie przerwa, potem znowu ból i swędzenie skóry głowy. Opis powinien być *złożony*, by można było sprawdzić szczegóły. Jak wtedy, gdy na podstawie listy sprawdza się, czy goście siedzą na swoich miejscach.

Opis – tak myślimy – można porównać do językowego obrazu albo do wykresu.

Wykres ciśnienia krwi – czemu nie uważamy, że jest czymś osobliwym? Tylko z tego powodu, że takimi wykresami posługujemy się stale i wiemy, co z nimi *robić*.

Pojęcie *obrazu* samo stanowi rodzinę wyobrażeń. Obraz człowieka jest do niego podobny; Europa w rzucie Mercatora nie przypomina Europy, wiemy jednak, co począć z tym rzutem.

Krzywa nie jest podobna do ciśnienia krwi, a tego, jak się nią posługiwać, nie pokazuje się pisząc po prostu „ciśnienie" na osi rzędnych oraz „sekundy" na osi horyzontalnej.

Przypuśćmy, że opisuję, jak pewna istota ludzka uczy się liczyć. Przytoczę, co mówi nauczyciel i co mówi dziecko, i wskażę również wszystkie istotne czynności – W pewnych momentach nauczyciel zachęca dziecko, by kontynuowało – za pomocą tonu i gestu, pochwały i nagany, a także mówiąc: „Rób tak dalej".

Na pewnym etapie nauczyciel wypowiada słowa: „To dziecko umie[56] liczyć". Czy stanowi *to* część opisu, gdy *ja* w swoim opisie mówię „To dziecko umie liczyć"? Dziecko *policzyło* do pewnej najwyższej liczby. *Ja* jednak powiadam, że dziecko umie liczyć *bez ograniczeń*. Czy wychodzę poza świadectwa? Wprowadzam niejasne pojęcia?

Shah: To słuszny zarzut, że posuwasz się daleko, bowiem być może dziecko więcej już tego nie zrobi. Wówczas będziesz wahał się, czy powiedzieć, że dziecko umie liczyć, lecz opis jego wcześniejszych czynności pozostanie bez zmian.

Wittgenstein: Mogę *mylić* się mówiąc, że dziecko liczyło, lecz z tego powodu stwierdzenie to nie staje się nonsensem. A zatem to, że umie liczyć, może być poprawnym opisem.

X[57]: Jeśli dziecko policzyło do 100, w dalszym ciągu nasuwa się pytanie, czy *umie liczyć* do 100.

Wittgenstein: To prawda. Ale czy stwierdzenie, co dziecko *umie*, to opis?

Kreisel: Można by zapytać, *do czego* jest ten opis potrzebny.

Wittgenstein: Owszem. I to właśnie jest dobre w pragmatyzmie. Do czego potrzebny jest opis?

Y: Na przykład, gdy chłopiec szuka zajęcia na farmie, mówi się, że *umie* liczyć owce.

Wittgenstein: Tak. Pomówmy o słowie „umieć". Mówimy, że zdolność to pewien stan. Ktoś sprawdza mięśnie chłopca i mówi, że może podnosić ciężary – jednak stan mięśni nie jest tą zdolnością. Być może dałoby się też odkryć pewien stan w mózgu człowieka, kiedy ten umie liczyć, lecz oczywiście się tego nie robi.

Czy „Umie liczyć" to przewidywanie? Nie, bowiem gdy na głowę spadnie mu cegła, mówimy: „*Umiał* liczyć". Jednak przypomina przewidywanie.

Przypuśćmy, że istoty ludzkie ćwiczy się w liczeniu (owiec, dajmy na to). Nauczyciel mówi: „Ten chłopiec umie liczyć" i bierze się go do liczenia owiec. Widać tu, jak używa się „umieć".

Przypuśćmy, że na głowę spadnie mu cegła. Rodzice mówią wtedy: „Umiał liczyć". Jeśli na głowę nie spada mu żadna cegła, rodzice mówią: „Nauczycielu, on nie umie liczyć", zaś nauczyciel odpowiada: „Coś musiało się stać, *umiał* liczyć".

Można by zapytać, dlaczego ktoś miałby używać tak niejasnego czasownika.

[56] W oryginale czasownik posiłkowy *can: móc, umieć, potrafić, być w stanie* (od tłum.).

[57] Nie pamiętam, kto to był.

Przypuśćmy, że myśląc o stanie mózgu powiedziałem, że kiedy czyjś mózg znajduje się w *określonym* stanie, wtedy „Ten człowiek *umie*". Tak więc niejasność słowa „umie" brałaby się stąd, że stan mózgu jest sprawą przypuszczeń. – Wszystko to głupstwa. Niejasność tkwi w samych podstawach. Wyjaśnienie to jest szalbierstwem.

Czym mielibyśmy zastąpić słowo „umieć"? – „Nauczycielu, opowiedz mi całą historię tego, co chłopiec robił". Dlaczego to na nic? Nauczyciel w rzeczywistości nie wie, co robiło dziecko. Nawet gdyby wszystko zapisał, nie mógłby stąd wywnioskować owego „umie". „Umie" nie jest skrótem dysjunkcyjnego zdania o przeszłości.

Gdy mówię, że X wyglądał na znudzonego, nie mówię o tym, jak skrzywił usta, etc. Coś jednak to znaczy i ma konsekwencje, na przykład, że nie powinien już więcej przychodzić. – Podobnie jest z uwagą „W jego głosie słychać było zadowolenie" – nikt nie oczekiwałby, że będę naśladował ton jego głosu. Mówiąc tak wcale nie twierdzę, że w głosie tego człowieka słychać pewien ton i że ten ton stanowi oznakę zadowolenia.

Zastosowanie stwierdzenia „Umie liczyć" różni się od zastosowania opisu tego, co ten ktoś zrobił. – Jednakże pytanie, czy „Umie liczyć" stanowi opis, jest całkowicie niejasne.

Przypuśćmy, że dziecko uczy się nie tylko liczyć, lecz także zapisywać ciągi liczb. Moglibyśmy powiedzieć:

Nauczyciel pisze 1, 2, 3, 4, 5,

Dziecko pisze 1, 4, 9, 1, 6, 2, 5.

Lub używając reguły powiedzieć: – nauczyciel pisze liczby całkowite, a dziecko ich kwadraty.

Dziecko może uczyć się pewnej techniki i na polecenie „Rób tak dalej" wykonywać kolejny krok.

Ludzi innego plemienia mogłoby zdumiewać, że ten sam dźwięk sprawia, iż dziecko robi różne rzeczy i zawsze klepane jest po ramieniu.

Przypuśćmy, że dzieci uczą się na pamięć π do setnego miejsca po przecinku i teraz kontynuują – po 3. pada polecenie „dalej" i dzieci piszą 1 – nauczyciel musiał uczyć je *każdego* kroku.

Jednak w przykładzie z kwadratami liczb dziecko potrafi kontynuować nie musząc uczyć się każdego kroku. Umie zrobić coś, czego nigdy go nie uczono.

Geach: (wspomniał o czyjejś wątpliwości dotyczącej budowania zdań przez dzieci).

Wittgenstein: Tak, w języku jest coś niezwykłego – umiemy robić coś, czego się nie uczyliśmy.

Opis *za pomocą reguły* jest dla nas zupełnie dobrym opisem.

Gdy *ja* mnożę 13 x 13, otrzymuję to samo, co mówi podręcznik do arytmetyki. Czy to nie dziwne, że wynik jest taki sam?

Przypuśćmy, że w pomieszczeniu jest 21 rzędów po 51 osób. Mnożymy i otrzymujemy określoną liczbę. Gdy nie jesteśmy zgodni, niezgodę tę łatwo usunąć. – Gdyby jednak zawsze popełniano przy tym błędy, co mielibyśmy uznać za liczbę osób w tym pomieszczeniu? Czy powinniśmy powiedzieć, że na mnożeniu nie można polegać, można natomiast na dodawaniu?

To opis, gdy mówię: „Mieści się tam 3144 osob". We własnym teatrze mógłbym mieć reguły przydzielania im miejsc. Mógłbym więc sporządzić mapę, a następnie zrobić fotografię. Dlaczego jednak muszą się z sobą zgadzać? Faktem jest, że się rzeczywiście zgadzają. Jest to fakt w najwyższym stopniu doniosły. Nazywając ten rachunek opisem, słowa „opis" używam w zupełnie nowym znaczeniu.

11
(15 listopada 1946)

Słowo „przeżycie". Twierdzi się, że mówienie do samego siebie to pewne konkretne przeżycie.

Mówimy o bezpośrednim przeżyciu – o tym, co się zdarza w umyśle, a o czym wiedzieć można tylko samemu i co inni mogą tylko odgadywać.

Zastanówmy się nad liczeniem w głowie. Skłonni jesteśmy powiedzieć: Wiem, że coś zdarza się we mnie, kiedy mnożę w głowie. Ale co się tam zdarza? Nie umiemy na to odpowiedzieć – chyba że istotnie powiemy, iż właśnie „mnożenie w głowie".

Czy znaczy to, że mnożenie w głowie to coś szczególnego, coś, czego nie można wyjaśnić?

Mnożenie oznaczało pierwotnie na przykład pewną czynność wykonywaną na papierze. Obecnie mówimy o mnożeniu w głowie. – Czy to pośredni opis? Kusi nas, by odpowiedzieć twierdząco. Jest tu tak, jak z wypowiedzią: „Smith wisi u mnie na ścianie" – nie, to nie on, ale jego portret. Z „Pomnożył w głowie" rzecz ma się tak samo – nie napisał w głowie wyniku; zrobił coś innego.

To na nic. Nie ma żadnej odpowiedzi na pytanie: „Co działo się w nim, kiedy mnożył w głowie?" (pominąwszy stwierdzenia dotyczące ciśnienia krwi, pulsu etc.).

Jak widać, kusi nas, by powiedzieć, że jest ono czymś szczególnym. Ale „czerwień" można wyjaśnić za pomocą definicji ostensywnej, tutaj natomiast definicja ostensywna nie wchodzi w rachubę. Człowiek, który mnożył w głowie, wie nie więcej od nas, wie mianowicie, że pomnożył w głowie. Nie posiada żadnej prywatnej wiedzy o czymś, co ma szczególny charakter.

Przypuśćmy, że pewni ludzie mówią o liczeniu na głos / liczeniu na papierze. Przypuśćmy też, że odkryliby, że ktoś porusza krtanią tak, jak gdyby liczył na głos. Mogliby wtedy powiedzieć, że liczy krtanią. Mogliby jednak uważać, że czymś obłąkanym jest mówić o liczeniu w głowie.

My wszyscy zostaliśmy nauczeni wyrażenia „liczyć w głowie".

Przypuśćmy, że bylibyśmy ludem, który liczy na papierze lub na głos i nie ma żadnego zastosowania dla zwrotu „liczyć w głowie", tak samo jak nie ma go dla zwrotu „przepiłować pień w głowie". Przypuśćmy teraz, że jeden z nas, poproszony o rozwiązanie zadania, usiadł i po pewnym czasie podał wynik – albo że zrobiło to wielu ludzi. Przypuśćmy, że pytam, co zrobili, a oni jąkając się odpowiadają: „No cóż, wykonałem rodzaj mnożenia – tyle że nie na głos, nie na papierze – a we własnej głowie".

Musi to być spontaniczne wyrażenie, tak jak wyrażenie „odczucie obecności". Jest ono rozwinięciem zwyczajnych zastosowań słów „odczucie" i „obecność". Poeci tworzą spontaniczne wyrażenia – najpierw posłuży się nim jeden człowiek, potem używają go tysiące. Być może to jakiś poeta wynalazł owo zastosowanie słów „w głowie".

Przypuśćmy, że Hunt byłby pierwszym człowiekiem, który (jak to mówimy) liczy w głowie i aby wyrazić, co robi, używa zwrotu „w głowie". *Obraz* tego, co robi, można by sporządzić wysuwając przypuszczenie, że pisze na ukrytej kartce papieru i jeśli mu przerwać, potrafi dzięki temu podać miejsce w rachunku, do którego doszedł. To dogodny opis – Gdzieś na ścianie mogłyby znajdować się fragmenty linii, które opisać możemy jako rysunek greckiej świątyni albo kwiatu *z pominiętymi elementami*. Opis ten nie zakłada jakiegokolwiek rzeczywistego przedstawienia, ani też żadnego związku z faktycznym oryginałem. Nasz opis liczenia cechowałby się taką właśnie dogodnością.

Jednak Hunt mówi nam spontanicznie, że wykonał pełne obliczenie. Przypuśćmy też, że posługując się zegarem może powiedzieć, kiedy wypowiadał każdą z cyfr – Sprawdzić to można dzięki szybkim pytaniom i odpowiedziom. – "Jaką cyfrę masz teraz w głowie?".

Wyrażenie, którego używa, posiada dwa składniki. (A) Całe słownictwo związane dotąd z liczeniem na papierze lub na głos, etc. (B) Zwrot tego ro-

dzaju, co „gdzie indziej", „w głowie", „w umyśle", etc. Co odgrywa tu zasadniczą rolę? (A) Jeśli się mu przerwie, musi przytoczyć część *rzeczywistego* rachunku. (B) Używając całej frazeologii związanej z liczeniem musi zdać relację z tego, co pamięta i jednocześnie wykazać, że to, co zrobił, jest czymś innym, niż to, co dotąd nazywano liczeniem.

Założywszy, że można polegać na pamięci i prawdomówności tego człowieka, czy to, co mówi, mogę uznać za informację?

Kreisel: Nie. Jak dotąd nie powiedział niczego, czego bym nie wiedział. Zwrot „w umyśle" niczego mi nie mówi.

Wittgenstein: Z takiego zwrotu można by *wywnioskować* określone rzeczy. Przypuśćmy, że Hunt powiada: „Mogłem *w każdej chwili* powiedzieć, w którym miejscu rachunku właśnie się znajdowałem". Wypowiedź ta ma zastosowanie, ponieważ w *przyszłości* mogę go *nieoczekiwanie* zapytać, w którym właśnie jest miejscu.

Owo zastosowanie czasu przeszłego jest nowym sposobem użycia przypominającym użycie czasu przeszłego w odniesieniu do snów. To, co rozumiemy przez pamięć, zależy od tego, jak się ją sprawdza.

Hunt wprowadza nową grę językową, z nowym czasem przeszłym – nowe znaczenie pamięci.

Moglibyśmy mieć jakiś inny obraz, nie będący obrazem „robienia tego w jakimś innym miejscu".

Mogę na przykład użyć Hunta jako maszyny arytmetycznej, by niczego nie mówiąc podawał wyniki i kroki obliczeń. Ponadto spoglądając wstecz zdaje mi relację z tego, co robił (co mogłoby łączyć się z wynikami obserwacji fizjologicznych).

Sposób, w jaki Hunt posługuje się słowami „w umyśle", jest istotny dzięki temu, że każdy, kto jest do niego podobny, czuje skłonność, by odpowiadać w taki sam sposób. Jeśli ludzie zachowują się tak, jak on i również formułują wypowiedzi o tym, co pamiętają, stanowi to wystarczającą zgodność. „Policzyłem – *w głowie*" – „*i nie policzyłem*", etc. W *tej* części wypowiedzi nie chodzi o wiarygodność. – To tylko sprawa skłonności, by mówić inne rzeczy.

Hijab: Załóżmy, że rozpoczynamy od innej strony. Wyobraźmy sobie plemię, w którym wszyscy (jak to mówimy) liczą w głowach, a innowatorem jest ten, kto robi to na papierze.

Wittgenstein: Można by to pewnie zrobić, jednak to nie tak proste, jak się wydaje.

Geach: Czy zamierzasz zrobić coś z czasowym odniesieniem zwrotu „Policzyłem w głowie"?

Wittgenstein: Czy uważasz, że mówiąc o snach, miniony sen zastępowałem teraźniejszą opowieścią?

Geach: Nie, miałem na myśli fakt, że „On zamierza..." dotyczy tego, co ten ktoś robi *później*, a nie tego, co robi w tej chwili.

Wittgenstein: Nie, odniesienie do przeszłości ma istotne znaczenie.

Przypuśćmy, że człowiek, któremu kazano liczyć, *mówi*, że oto, co uczynił w głowie: A B A B C E C D. „Czy oszalałeś?" – mówię, a on następnie litery te przekłada na właściwe mnożenie. Powiedzieć by można: Nie zrobił *tej samej rzeczy* w jakimś innym miejscu. Zrobił coś innego, a następnie zinterpretował tak, jak się to robi ze snami. (Opowiadając sen mówimy: „Wiedziałem...", „Wiedziałem, że przybyła z Rosji."). No cóż, być może nie uważalibyśmy, że w jego umyśle zdarzyło się to samo, co zdarza się, gdy rachunek się *zapisuje*.

Zakładam jak dotąd pewną regułę przekładu – lecz wcale nie musi ona istnieć. I czy niezbędna jest określona reakcja pamięci? Czy trzeba być pewnym, że wykonało się każdy krok?

Czy pamiętasz, że poruszałeś się w sposób ciągły, a nie skokami – dematerializując się i materializując ponownie? Mogłem zapaść w sen nie spostrzegając tego i ty mogłeś tak samo. Takie nieciągłe życie *odczuwano by* inaczej – Czy naprawdę jest oczywiste, że nie zdarzyło się to w trakcie rachunków?

„Jak jednak mógłbyś wykonać ten rachunek, gdybyś nie wykonał wszystkich kroków?". To jednak jest pewna *teoria* i przeciwstawna teoria, według której nie wykonałeś wszystkich kroków, jest również możliwa.

Przypuśćmy, że kiedy pytam kogoś: „W którym teraz jesteś miejscu?", odpowiada: „Daj mi spokój" albo: „Nie umiem powiedzieć". Tak właśnie zachowują się cudownie rachujący chłopcy, a przecież z pewnością *liczą* w naszym znaczeniu tego słowa. Reakcja pamięci jest tu nieistotna.

Geach: Jedyne cudownie rachujący chłopiec, o jakim czytałem, nie potrafił na papierze wykonać wszystkich kroków rachunku. Natomiast ktoś zupełnie zwyczajny *potrafił* zrobić to na papierze, nawet jeśli nie umiał zrobić tego „w głowie".

Wittgenstein: Owszem i być może uzyskiwania wyniku w ten sposób nie określono by tą samą nazwą, co rachunek wykonany przez zwykłą osobę. Dla porównania pomyślmy o mojej opowieści o człowieku, który odczytuje wyniki z czegoś innego. Czy muszę powiedzieć, że jest to liczenie?

Geach: Zmierza to ku temu, by powiedzieć, że nie można liczyć „w głowie" nie nauczywszy się liczyć na papierze.

Wittgenstein: Zmierza, owszem. Lecz tylko to *sugeruje*. Zaufanie do czyjejś pamięci nie gra tu żadnej roli.

Przypuśćmy, że Hunt stawia dziwaczne znaki, zaś ktoś inny odczytuje z nich zapis mnożenia i mówi: „*Tu* jest błąd". Czy powiemy: „Mimo wszystko Hunt rzeczywiście pomnożył"?

Można by powiedzieć, że zależy to od tego, czy ów ktoś potrafi (teraz) podać wynik i wskazać takie a takie pominięcia. „Pamiętanie czegoś" można by zignorować, niczym w przypadku chłopca, który mówi „Poszedłem do babci", a ja odpowiadam na to: „Śniło ci się".

Jest skłonny powiedzieć: Naprawdę policzyłem.

12
(18 listopada 1946)

Mogę uczyć chłopca, jak liczy się w głowie. Choć można powiedzieć, że siedząc i myśląc wykonuje pewną czynność, nie jest to jednak czynność, której nauczył się obserwując, jak ja ją wykonywałem.

Czy opisując to *muszę* powiedzieć, że coś liczy? (A) Potrafi podać wynik, a jeśli mu się przerwie, umie także powiedzieć, w którym właśnie jest miejscu. Zatem *wygląda to tak, jak gdyby* gdzieś mnożył.

Dla porównania pomyślmy o mojej analogii z innego dnia przywołującej rysunek greckiej świątyni. Powiedziałem, że *najlepszym sposobem* opisu fragmentarycznych linii, było nazwanie ich częścią rysunku greckiej świątyni. (Dlaczego? (a) Być może opis ten stanowi wyjaśnienie – że na przykład rzeczywiście istnieje związek między rysunkiem i świątynią. (b) Podobnie w innych przypadkach).

(B) Chłopiec spontanicznie *powiedział*, że liczył.

Czy mając na względzie (B), muszę powiedzieć, że liczył? W każdym razie słowem „liczyć" posługuje się w nowy sposób.

„Można na nim polegać i ma dobrą pamięć, a zatem po prostu wie o tym, że liczył".

Kryteria pamięci przestają być nam tutaj pomocne. „Pamiętam" towarzyszyło opisom *minionych wydarzeń* i tak samo miała się rzecz z czasem przeszłym. (Uczyć można jedynie w powiązaniu z godną zaufania pamięcią. Tak samo nie można uczyć nazw kolorów dziecka, które nigdy nie widziało kolorów i miało tylko barwne halucynacje).

Jeśli chłopiec mówi, że liczył, tym razem z pewnością zawiodła go pamięć, albowiem (w jedynym dotychczasowym znaczeniu tego słowa) faktycznie nie liczył.

Ucząc się nazw kolorów, dziecko najpierw uczy się mówić „To jest czerwone", a nie „To mi się wydaje czerwone". Tego drugiego nie potrafi nauczyć się w pierwszej kolejności. Gra językowa, w której używa się „Widzę coś czerwonego" lub „To się wydaje czerwone", opiera się na tym, że umiemy powiedzieć „To jest czerwone".

Jeśli o czymś czerwonym dziecko mówi, że jest „czarne", to (pominąwszy przypadek ślepoty na kolory) możemy powiedzieć: (a) „To paplanina. Dziecko zapomniało odpowiedniego słowa na określenie koloru" albo (b) „Taką ta rzecz mu się wydaje (bowiem patrzy przez barwne okulary)". Traktujemy je wtedy poważnie i gramy w pewną nową grę, której je potem uczymy.

Przypuśćmy, że jakiś filozof wychował dziecko tak, by mówiło: „Z wyglądu jest czerwone", „Wydaje się słodkie", etc. Czy naprawdę je czegoś nauczył?

Malcolm: Dziecko nie nauczyłoby się naszego sposobu użycia, bowiem nie znałoby kontrastu pomiędzy „jest" i „wydaje się". To, że ktoś potrafi w dowolnym momencie powiedzieć, do którego miejscu rachunku właśnie doszedł, powoduje, że niemal nie można oprzeć się przed stwierdzeniem, że liczył.

Wittgenstein: Sprawia to, że opis ten jest prosty i użyteczny. Można by jednak powiedzieć: Oto co powiedział, kiedy mu przerwano: (krok w rachunku).

Przyglądając się barwnym płaszczyznom czyni się bardzo niewiele spostrzeżeń. Wyobraźmy sobie jednak świat, w którym czarne koła poruszają się po ścianie zgodnie z prawami mechaniki. (Interesować nas ma albo mechanizm rzutowania kolorów, albo chemiczne procesy zachodzące w ścianie. Jednak prawa kolizji barwnych plam mają być może ostateczny charakter. To bardzo istotne, że w naszym świecie nie ma takich praw). Przypuśćmy więc, że znajduje się tam jak gdyby cień pudełka, z którego wydobywa się dym. Czy *musimy* nazywać to obrazem pudełka, z którego wydobywa się dym? Bynajmniej.

Geach: Kiedy ktoś każdy krok swego rachunku w pamięci wykonuje na głos, dowodzi tylko tego, że potrafi liczyć na głos – w umyśle nie musiał wykonać wszystkich kroków.

Wittgenstein: Nie, dowodzi nie *tylko* tego.

„W umyśle wykonałem wszystkie kroki" – co interesującego jest w tym stwierdzeniu?

Lytton Strachey opisuje myśli umierającej królowej Wiktorii. Co można począć z tym opisem? W obecnej postaci w ogóle nie ma dla niego zastosowania.

Mogę przypuszczać, co pewien człowiek myśli, a czasami mogę go o to zapytać.

W jakimś momencie uczymy się odpowiadać na pytanie „Co myślałeś?". Wyciąga się stąd różne ważne wnioski. Chcę, abyście mówienie komuś o tym, co myśleliście, uznali za zupełnie nowy sposób użycia języka, różniący się od informowania, co *jedliście*. Mówić, co myślimy, uczymy się w sytuacjach, w których jest to istotne, a więc nie w takich, jak przypadek królowej Wiktorii – ten jest zabawą mającą oparcie w zwykłych sytuacjach.

Fikcja to coś, co powinno nas zaskakiwać. Dlaczego interesuje nas fikcja?

Malcolm: Dzieci w pewnym wieku tracą zainteresowanie fikcją dowiadując się, że nie jest prawdą,.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że pytamy, jaką kobietą była matka Króla Leara. Co mamy odpowiedzieć? – „Nie miał matki" albo „Nie wiemy"?

Jeśli ktoś z nas rysuje na kartce kilka kwadratów, kładzie tam dwa pensy, potem jeszcze sześć pensów i mówi, że tak właśnie daje się mata dwoma wieżami, swoje znaczenie zawdzięcza to całej grze w szachy. Również opowieść o królowej Wiktorii stanowi pewien ruch w wielkiej grze. – Tak samo jest z kasą biletową w wielkiej sieci kolei żelaznej.

Geach: Przypuśćmy, że ktoś ulepsza swój rachunek, kiedy liczy na głos, tak jak my ulepszamy sny, gdy je opowiadamy?

Wittgenstein: Mógłbyś *postanowić* powiedzieć, że jego *pamięć* staje się lepsza. Bądź też mógłbyś po prostu utrwalać to, co zapamiętał i nie próbować rozróżniać wspomnień wiernych od niewiarygodnych.

Pytanie dotyczy tego, jak *używa* się tej wypowiedzi. Jeśli na przykład ktoś mówi, że policzył coś w głowie pominąwszy pewne kroki, być może będziemy wiedzieć, co zrobi licząc na głos. – *Niekiedy* wcale jej nie wykorzystujemy, lecz to nie jest istotne.

Dlaczego interesują nas obrazy przedstawiające fikcyjną bitwę?

Przypuśćmy, że nie mówilibyśmy o liczeniu w głowie / umyśle, etc., lecz o wykonaniu pewnego nierzeczywistego rachunku. – Mówimy o czyimś zachowaniu i wykorzystujemy również jego własną wypowiedź, na przykład: „Policzyłem to a to". Uznajemy przy tym kryteria prawdy i fałszu. Gdy mówi on: „Uzyskałem taki a taki wynik", lecz nie potrafi przedstawić obliczeń, być może powiemy, że rzeczywiście policzył. Być może jednak nie wiemy, co wtedy powiedzieć.

W uwadze Malcolma, że niemal nie można się oprzeć przed stwierdzeniem, że człowiek ten liczył, prawdą jest to, że wprowadzenie nowego sposobu patrzenia na tę sprawę, wprowadzenie nowego słownictwa, byłoby dla nas niezwykle trudne.

(Pojęcia psychologiczne)

Oto typowe pojęcie psychologiczne. Mamy pewien czasownik występujący w różnych formach. W trybie oznajmującym, w pierwszej osobie liczby pojedynczej używa się go w sposób wyraźnie odmienny niż w trzeciej osobie albo w czasie przeszłym. O tym, co *ktoś* robi, sądzimy na podstawie jego zachowania, do którego należy również to, co powiedział. Natomiast trybu oznajmującego w pierwszej osobie liczby pojedynczej *nie* weryfikuje się na podstawie obserwacji zachowania.

W porównaniu z „Ja jem" oraz „On je", etc., jest to asymetria. Asymetria ta zachodzi jedynie *dzięki porównaniu z innymi czasownikami*. Nie uważa się fajki za asymetryczną lub niejednorodną z tego powodu, że jest cienka z jednego końca, a masywna z drugiego.

Przypuśćmy, że ktoś powie, iż nie jest to właściwość psychologicznych *pojęć*, lecz psychologicznych *zjawisk*. No cóż, możemy wskazać fakty dotyczące zjawisk psychologicznych, które odpowiadają owym osobliwościom sposobu użycia. Rzecz w tym, że nie są to fakty, które ma się zwykle na myśli.

Jeden z tych faktów to prywatność przeżycia. – „Nie mogę wiedzieć, co myślisz, czujesz, zamierzasz...". Z owym „nie mogę wiedzieć" wiąże się pewna niejasność. Można by odpowiedzieć: „*Mogę* wiedzieć i często wiem, co myślą inni albo kiedy mają bóle, etc. Natomiast nie *wiem*, że mam bóle, a po prostu je mam".

To fakt, że często błędnie odgaduję, co inni myślą, zamierzają, etc. Wyobraźmy sobie pewne plemię i ludzi, którzy bezustannie pomrukują, zaś doświadczenie daje im umiejętność odgadywania myśli, etc., na podstawie pomruków. To ważne, że wśród *nas* rzecz tego rodzaju nie jest powszechna.

Pomyślmy o zamiarach. Gdy widzę, jak ktoś opuszcza ten budynek, zazwyczaj nie wiem dokąd zamierza pójść. Przypuśćmy jednak, że mógłbym powiedzieć: „Sklep spożywczy – wykład – umówione spotkanie" i że nie myliłbym się. W rzeczywistości zdarza się to tak rzadko, jak jasnowidze i prorocy. To *ważne*, że zdarza się rzadko.

Czy ta asymetria jest jedynie sposobem, w jaki patrzymy na te zjawiska, czy też asymetryczne są same zjawiska? Czy mogliśmy patrzeć na nie w zupełnie inny sposób?

Przypuśćmy, że gdy ktoś liczył „w głowie", mogliśmy obserwować ruchy jego krtani i że to właśnie było interesującą nas rzeczą. Reakcja pamięci może służyć jako sprawdzian dla reakcji krtani, lecz jej ruchy są ważne. – Jako zwykłą paplaninę mógłbym zlekceważyć nawet jego uwagi o tym, co pamięta, tak jak gdyby mówił, że w czasie wykładu widzi unoszące się barwne

plamy. Od obserwacji jego krtani mógłby zależeć na przykład test tego, co człowiek ten umie. Pominąwszy być może psychoanalizę, to, co on pamięta, mogłoby być wówczas zupełnie nieważne. Wypowiedź „Liczyłem" *nie* byłaby wtedy tak interesująca, jak teraz. Sny mogą nie interesować ludzi, którzy nie wierzą ani w psychoanalizę, ani prekognicję.

Jeśli mówimy, że ten ktoś wie, z czym ma do czynienia, natomiast inni mogą się tego tylko *domyślać*, powstają wszelkie dziwaczne trudności. Jak się nauczył mówić coś takiego? Brakuje głównego ogniwa. Skąd wie, że to, co ma, nosi nazwę bólu? A jeśli odpowiada: „Mogę mylić się co do nazwy, wiem jednak, co mam", to czy wie również, jakie znaczenie ma słowo „mieć" użyte w taki sposób?

13
(22 listopada 1946)

Czy asymetria pomiędzy pierwszą i trzecią osobą czasowników psychologicznych w czasie teraźniejszym trybu oznajmującego zależy od jakiejś właściwości zdarzeń psychologicznych? – Od faktu, że pierwsza osoba to wyraz stanu rzeczy w mym wnętrzu, który tylko ja mogę znać, podczas gdy trzecia osoba informuje jedynie o czyimś zachowaniu?

To na nic. To absurd powiedzieć, że trzecia osoba jest wyrazem pośredniej znajomości, bowiem bezpośrednia wiedza o nich w ogóle nie jest możliwa. Rzecz ma się inaczej niż w przypadku deszczu, który mogę widzieć albo o którym mogę wnioskować na podstawie odgłosu, wilgotnego muru, etc.

Kiedy mówimy, że nie można myśleć myśli innego człowieka, czuć jego bólu, etc., owo „nie można" ma logiczny charakter, chociaż wiążą się z nim pewne przeżycia. Zwykle nie czuję bólu, gdy wbijam igłę w Hijaba. A kiedy ktoś uważa mnie za głupca, często nie wiem o tym, lecz niekiedy wiem.

Opisując tę asymetrię opisuję psychologiczne pojęcia, czy psychologiczne zjawiska? Do czego odnoszę się nazywając pamięć zjawiskiem psychologicznym? Filozof odpowie na to: Psychologiczne zjawiska to coś, co zdarza się w czyimś umyśle. Mogę znać jedynie zdarzenia, które mają miejsce w moim własnym umyśle, lecz nie zdarzenia w umyśle kogoś innego.

W tej chwili nic mnie nie boli. Gdy ktoś kłuje mnie szpilką, skąd wiem, że ból jest taki, jak to, co nauczyłem się nazywać bólem? Albo że obecne wspomnienia podobne są do wcześniejszych wspomnień? *Tego* wspomnienia nie daje się sprawdzić. Pamięć nas często zawodzi. Mówimy, że można mieć

dobrą albo złą pamięć do telefonicznych numerów. – Co mamy na myśli mówiąc o dobrej pamięci do bólu bądź wspomnień? Czy mogę powiedzieć: „Ten oto obecny stan to pamiętanie czegoś"? To na nic, bowiem jak mogę *posłużyć* się tą nazwą? Tak więc nie sprawdza się również pogląd, że zjawiska psychologiczne znane są nam od wewnątrz. Lecz pogląd, że zjawiska psychologiczne znam dzięki temu, że obserwuję innego człowieka, jest równie absurdalny.

Przypuśćmy, że próbuję podać przykład pamięci. Mówię, że przypominam sobie, co jadłem dziś rano. Ale czy stąd dowiadujecie się czegoś o akcie mojej pamięci, czy raczej o tym, co jadłem tego ranka?

Co to znaczy, jeśli powie się, że zjawiska psychologiczne obserwuję w samym sobie / w kimś innym? Obserwuję ból w drugim człowieku przyglądając się jego zachowaniu, na przykład temu, jak w pewnych okolicznościach trzyma się za policzek i jęczy.

„Obserwuję mój własny ból". Jak? *Nie* polega to na tym, że mnie boli. Obserwacja własnego bólu polegać by mogła na powiedzeniu: „Chciałbym trzymać się za policzek i jęczeć". Jak się nauczyłem tych słów? Z pewnością nie *pokazano* mi pragnienia, by trzymać się za policzek i jęczeć.

Czym jest obserwowanie czegoś? Jeśli siedzę w czujnej postawie, a żuk pełza przed moimi oczami, to nawet wtedy, gdy oczy podążają w ślad za nim, nie nazwiemy tego obserwacją żuka. A z pewnością obserwacją nie jest także mówienie czegoś o żuku. Lecz jako kryterium tego, że ktoś rzeczywiście go obserwował, wykorzystujemy to, że *teraz* coś mówi, na przykład: „Cóż za osobliwe stworzenie".

Czy obserwacja jest jakimś przeżyciem? Można się z tym nie zgodzić, ponieważ obserwacja stanowi pewną czynność. Ale co to jest czynność? *Prima facie* jest ruchem ciała. Lecz nie jakimkolwiek ruchem – nie jest to ruch taki, jaki ma miejsce, kiedy łamie się krzesło, ani też bicie serca. Musi to być ruch dowolny. Ale co to jest ruch dowolny? Czy to, że dowolnie potrząsnąłem głową, polega na tym, że głowa się zatrzęsła, czy też na czymś jeszcze? Wydaje się, że istotne jest owo „coś jeszcze" – CHCENIE – a więc coś, co przydarza się memu umysłowi, czyli pewne przeżycie.

Wydaje się, że znikło rozróżnienie pomiędzy czynnym i biernym – pomiędzy tym, że rzucam w kogoś książką i tym, że on rzuca książką we mnie. Chcenie po prostu się zdarza. Można by mówić „chciało", tak jak się mówi „padało". Tak więc chcąc, jestem bierny.

Co zdarza się, kiedy chcę? Decyzja? W większości przypadków *nie* podejmujemy decyzji zanim zaczniemy działać.

Przypuśćmy, że ktoś mówi, iż istotna jest *próba* poruszenia własnego ciała. Zwykle jednak wcale nie próbujemy – nie próbuję mówić albo podnieść książki.

We własnym umyśle potrzeba nam czegoś, co nazywamy rzeczywistą czynnością. Kiedy próbujemy coś zrobić i się nam nie udaje, możemy powiedzieć, że wytężaliśmy wolę. Wobec tego, niezależnie od rzeczywistego ruchu, chcenie musi być próbowaniem uczynienia czegoś. Lecz jak powiedziałem, w większości przypadków rzecz nie polega na próbowaniu.

Tak samo ma się sprawa z ideą uczucia innerwacji. Nie trzeba dodawać, że nie prowadzono badań, by dowieść, że pewne uczucie ma się wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi również dowolna innerwacja. Istotą owej doktryny jest „Przecież MUSI zachodzić…".

Podobnie ma się rzecz z wyobrażeniem swego rodzaju *postanowienia*. Czy zanim powiem coś albo uczynię cokolwiek innego, muszę (z własnej woli) powiedzieć samemu sobie: „Niech się tak stanie"?

W jakich przypadkach posługujemy się zwrotem „działał z własnej woli"? Obserwowałbym to, co człowiek ten robi i pytał go o to. A jak ma się rzecz z „działałem z własnej woli"? Czy polegam tu na obserwacji lub na pewnym szczególnym uczuciu? – Jak rozróżniamy ruch dowolny od mimowolnego? Dziecko uczy się chodzić, sięga po żywność. Określimy to mianem ruchu dowolnego. Kiedy się potyka, mówimy, że był to ruch mimowolny. Wszystko, czego zrobienie możemy dziecku *rozkazać*, określamy jako dowolne. „Nie jedz tak szybko" – mówimy, że je się z własnej woli.

Jak dotąd nie ma tu żadnego związku z uczuciem. Nie twierdzę, że związek w ogóle *nie istnieje*. Gdy moje ramię unosi się mimo woli, mówię: „Coś takiego!", nie mówię tak wówczas, gdy ramię unosi się z mojej własnej woli. „Czemu tak cię to zaskakuje? Sam je uniosłeś" – mówimy. Gdy rysuję okrąg, robię to z własnej woli, natomiast usterki i nieregularności okręgu są mimowolne.

To ważny fakt, że (niekiedy) podejmujemy decyzję, by wykonać ruch. Ludzka istota mówi coś i jej ciało działa zgodnie z tym, co powiedziała. „To jednak nie wszystko". – Faktem jest także to, że nie jestem tym zaskoczony. Przypuśćmy, że ktoś zawsze naśladowałby moje ruchy – kiwał głową jak ja. Tym byłbym zaskoczony.

Czy wystarczy powiedzieć, że kiedy rzucam, odczuwam to zupełnie inaczej niż odczuwałbym, gdybym zrobił to mimo woli? Jak to rozstrzygnąć? Kusi nas, by powiedzieć, że MUSZĘ to odczuwać inaczej, bowiem jakże inaczej *wiedziałbym*, że to *ja* rzuciłem?

Można by zapytać, jak dokonujemy tego rozróżnienia. Ale skąd wiem, jak ty odróżniasz jedno od drugiego? Jak nauczyłeś się mówić o czymś: „dowolne" albo „mimowolne"? Co interesującego jest w tych odpowiedziach?

Przypomina to przypadek, w którym ludzie mówią, że czują, gdzie się znajduje ich ręka. *Potrafią to opisać*. Być może nie potrafiliby, jeśli byłaby znieczulona, ale nie znaczy to, że to dzięki temu, że czują tę rękę, wiedzą, gdzie się ona znajduje.

Jedną ręką mogę naśladować to, co robi druga. Czy sprawiam, że uczucie w jednej ręce stanowi imitację uczucia w drugiej rece? Poruszam czyjąś lewą ręką i ćwiczę go, by wykonywał odpowiednie ruchy prawą. – „*Czuje*, co robię" może oznaczać tylko to, że znieczulenie jego lewej ręki przerwałoby owe eksperymenty.

Przyjrzyjmy się pojęciu starania się. Jak uczę się słów „Staram się", „To trudne"? Gdy unosi się ciężar, „Och!" jest naturalną formą wyrazu. Wszyscy umiemy naśladować człowieka podnoszącego ciężar. Bylibyśmy zdezorientowani, jeśli dziecko stękałoby odwracając kartki, a nie robiłoby tego, kiedy podnosi ciężar. Być może obserwowano by wówczas stan jego mięśni.

Powiedzieć by można: „Musi występować tu jakieś uczucie". Jest jakieś uczucie, ale czy jest to staranie się? Jak nauczyłem się wyrażenia „Próbuję z całych sił"? Dziecko zaczyna od stęknięć, grymasów, etc., i wtedy uczy się je mówić: „Próbuję z całych sił".

Porównajmy ból i próbowanie z całych sił. Istnieją wyrazy bólu – płacz, wrzask, etc. Gdy dziecko zraniło się, uczymy je mówić „Zraniłem się". Oto, co stanowi oparcie dla tego środka wyrazu. Lecz mówić „Próbuję z całych sił" uczymy się w zupełnie innych okolicznościach, a mianowicie coś *robiąc*.

Przypuśćmy, że ktoś z całych sił próbował tak bardzo, że go to zabolało. Nawet wówczas „Próbuję z całych sił" nie ma tego samego oparcia, co „To boli".

Malcolm: To znacznie bardziej złożone. Chce on coś uczynić, potrzeba na to czasu i wykonuje określone ruchy ciała.

Wittgenstein: Nie uprawiam behawioryzmu. „Boli mnie" nie znaczy „Płaczę", ale zastępuje płacz lub inny wyraz bólu. Czy „Próbuję z całych sił" zastępuje wyrazy uczucia? Okoliczności są tu zupełnie odmienne – na przykład otrzymawszy rozkaz, zaczynam robić to, czego się nauczyłem; następstwa oraz rodzaj zainteresowania są tu całkowicie odmienne.

Dlaczego mówimy: „Czuje, że próbuje z całych sił"? Czuje ból w mięśniach, ocieranie kołnierza kurtki, etc. Nawet powiedzieć: „*Wie*, że próbuje z całych sił" nie jest tu na miejscu. „Wiem, że próbuję z całych sił" znaczy po prostu „Próbuję z całych sił".

Czy rozpoznaje się ból, próbowanie z całych sił, etc.? To obojętne, czy się je rozpoznaje i czy rozpoznanie jest trafne czy błędne. Tylko wtedy, gdy ktoś zachowuje się jak normalna ludzka istota, mówimy, że nauczył się używać tych słów. Jeśli dziecko byłoby rozpromienione, gdy zadaje się mu ból, krzyczałoby zaś bez żadnego wyraźnego powodu, nie można by nauczyć je posługiwać się słowem „ból". Nawet gdybyśmy nauczyli je, by używało tego słowa w zastępstwie krzyku, nadal nie miałoby to takich konsekwencji, jak zabieranie go do lekarza. Byłoby to pewne nowe użycie. Tego dziecka nie można by nauczyć naszego sposobu używania słów psychologicznych.

Gdy się je tego nauczy, dziecko musi używać tego słowa w normalny sposób. Będą się zdarzać wyjątki, jednak ośrodkiem odniesienia jest zwykłe ludzkie życie, a czym bardziej oddalamy się od zwykłego ludzkiego życia, tym mniej znaczenia potrafimy nadać takim formom wyrazu.

Malcolm: Pewne formy wyrazu są ważniejsze od innych, na przykład cofnięcie się jest ważniejsze od grymasu twarzy. Jeśli oparzone dziecko uśmiecha się, ponieważ coś niezwykłego dzieje się z mięśniami jego twarzy, nadal mówilibyśmy o bólu.

Wittgenstein: Użycie psychologicznych środków wyrazu zakłada wielką uległość wobec zwyczajnego postępowania. Uchylenie się może być całkiem nieświadome. – Kryteria zachodzą na siebie: pies „uśmiecha się" machając ogonem. Nie jest to tylko sam uśmiech – towarzyszą mu dźwięki, etc.

Malcolm: Uchylenie się jest chyba ważniejsze.

Wittgenstein: Dlaczego i w jakim stopniu ważniejsze? Jeśli nogę pozbawionej mózgu żaby podrażni się kwasem, druga noga go zetrze. Mówi się, że żaba niczego nie czuje. Co teraz powiesz? Być może odpowiesz, że uchylenie się było odruchem, a z wyrazu twarzy widać było, że dziecko naprawdę nie czuło bólu.

Malcolm: Chcę powiedzieć, że pewne zachowanie wiąże się z bólem na mocy definicji, inne zaś tylko za sprawą doświadczenia.

14
(25 listopada 1946)

Wittgenstein: Czy asymetria pomiędzy pierwszą i trzecią osobą jest arbitralna? Przedstawiłem ją tak, że sprawia wrażenie języka, w którym jakieś słowo w pierwszej osobie liczby pojedynczej znaczy „piszę", natomiast w trzeciej osobie – „śmieje się". Co *kryje się za* tą asymetrią? – *Odzwierciedla się* w niej?

Jakich zjawisk mam szukać?

„Boli mnie" to *słowny wyraz bólu*. Kto uczy się słów „Boli mnie", ten uczy się nowego zachowania się w bólu. Nie robi tego ucząc się mówić „Boli go".

Dla „boli mnie" moglibyśmy posiadać jeden czasownik, a dla „boli go" – inny. Gdybyśmy napotkali coś takiego w obcym języku, uznalibyśmy, że to tylko nieistotny szczegół idiomu.

Nie interesuje to nas. Interesują nas jednak: (i) prymitywne wyrazy bólu, płacz, wicie się, etc., (ii) przyczyny bólu, etc., oparzenia, skaleczenia, etc., (iii) środki uśmierzania bólu, (iv) emocjonalne reakcje na ból, (v) skutki bólu – nie ufałbym na przykład robotnikowi, gdyby cierpiał bóle.

Przypuśćmy, że do naszej filozofii należy pogląd, iż nasi niewolnicy nie są istotami ludzkimi i że nie czują bólu. Ale po to, by pracowali, trzeba ich nauczyć języka – łącznie z czasownikami psychologicznymi; po to bowiem, byśmy mogli sprowadzić lekarza, muszą mówić nam, gdzie mają bóle. – Choć więc nie mają duszy, w pewien osobliwy sposób ich język będzie odpowiadał naszemu językowi.

Jeśli powiem, że mnie boli, wówczas to, czy wydacie sąd „Boli go", zależeć będzie od zgodności mego zachowania z waszym zachowaniem *pod innymi względami*.

Jak to możliwe, by nasze pojęcie o bólu zawierało się w użyciu tego słowa, jeśli może tu chodzić o nieinteresujący idiom? – Czy jednak ludzie ci mają to samo pojęcie, jeśli czasowników używają zupełnie inaczej?

Gdy widzimy, jak ludzie jęczą, płaczą, etc., skąd wiemy, jak zjawiska bólu mamy połączyć w jedną w grupę? Wykorzystujemy różnorodne kryteria, by jęk połączony z bólem odróżnić od jęku bez bólu – uwzględniamy na przykład, czy ktoś się zranił. Ale czy zjawiska musimy grupować w ten sposób?

Łączymy w grupy książki, innym razem stoły. Ale nasze granice moglibyśmy wytyczyć zupełnie inaczej. Nie potrzebujemy tych pojęć do opisu tego pokoju.

Zachowanie niewolników interesuje nas jedynie ze względu na pracę. Dlaczego jednak miałbym zwracać uwagę, kiedy niewolnik drapie się albo krzyczy?

Dlaczego w jedną grupę miałbym łączyć zadowolenie widoczne w twarzy oraz zadowolenie przejawiające się w ruchach ciała?

Gdy niewolnik mówi: „Jestem przygnębiony", spodziewam się, że źle będzie pracował, zatruwał przygnębieniem kolegów, etc. Uczę go, by dawał mi sygnał, na podstawie którego mogę wnioskować, jak mniej więcej będzie się zachowywał – uczę go mianowicie słów „Jestem przygnębiony".

Obserwując zachowanie niewolnika i mówiąc „Jest przygnębiony", na podstawie zachowania obecnego i minionego wnioskuję, jak będzie się zachowywał w przyszłości. Jednak gdy niewolnik mówi „Jestem przygnębiony", sygnał na temat swego przyszłego zachowania daje mi nie obserwując samego siebie.

Nic w tym dziwnego, że wyróżniam pewne ważne dla mnie zachowania, na przykład, że gdy ktoś odsłania zęby, jest niebezpieczny. Mogę wtedy zgrupować sygnały zagrożenia i powiedzieć: „Jest rozwścieczony". To samo dotyczy „Jest przygnębiony", „Jest pogodny", etc. Bębnienia w pierś i obnażonych zębów nikt na pierwszy rzut oka nie zestawiłby w jedną grupę; jednak jedno i drugie to sygnały zagrożenia. Z drugiej strony przyjazne odsłonięcie zębów i odsłonięcie zębów w wściekłości mogą być wizualnie podobne, lecz ich następstwa się różnią. Posiadając więc czasownik dla zachowania się w przypływie wściekłości, można by obserwować samego siebie i mówić: „Zachowuję się w przypływie wściekłości". Tu nie ma asymetrii i przypomina to sytuację z „gram w szachy" oraz „gra w szachy". Natomiast gdy chodzi o psychologiczny czasownik, słowa „Jestem wściekły" *same stanowią oznakę wściekłości*. Możemy więc liczyć na to, że ten, kto wypowiada te słowa, zareaguje w określony sposób i to właśnie znamienne jest dla naszego rozumienia wściekłości, przygnębienia, etc.

Istniała pewna teoria (teoria Jamesa-Langego), zgodnie z którą emocja to uogólnione uczucie fizyczne. „Jest smutny, ponieważ płacze" – mówił James. Miał na myśli to, iż częścią czyjegoś smutku jest to, że ten ktoś *czuje*, że płacze. Wiąże się z tym ta sama trudność, co z przekształceniem chcenia w przeżycie. Wzorzec przeżycia stanowi przeżycie zmysłowe uzupełnione o odczucia kinestetyczne i somatyczne. Na przykład przygnębienie to suma uczuć w karku (jest bezwładny), sercu, mięśniach klatki piersiowej (zmieniony ton), etc. James uważał, że jego teorię potwierdzało to, że imitując emocję, jaką jest radość lub smutek, *odczuwa się* radość lub smutek.

Można by powiedzieć, że żal odczuwa się w umyśle, a nie w żołądku, bowiem nikt nie oczekiwałby, że żal minie, jeśli uwolni się od nieprzyjemnego uczucia w żołądku. Wyrażeń „Jestem przygnębiony" i „Boli mnie" uczymy się w odmiennych okolicznościach – ujmując to inaczej, musimy *posługiwać się nimi w odmiennych okolicznościach*, by można było powiedzieć, że opanowaliśmy je jak należy.

Zastanówmy się nad naszym plemieniem. W jakich okolicznościach potrzebne mi są sygnały „Jestem przygnębiony" i „Boli mnie"? Słów „ból w karku" ludzie tego plemienia nauczyli się dzięki pewnym działaniom, na

przykład dotykając bolącego miejsca. Ból głowy – nawet dzisiaj nie wiemy, jaka tkanka jest wtedy źródłem bólu – lecz istotne jest to, że cierpiąc go uciska się głowę. Zwykle przyjmujemy, że gdy ktoś „czuje ból" poza raną, istnieje jakieś wyjaśnienie; na przykład połączenia nerwowe. Rzecz w tym, że ktoś na przykład dotyka bolącego miejsca, a potem może uczyć się mówić: „Boli mnie w tym miejscu".

Gdy ktoś wskazuje kolano, możemy powiedzieć: Wskazuje kolano, dlatego że ma tam ranę, a NIE dlatego, że ma tam *ból*. „Wiedza" o miejscu bólu polega właśnie na wskazaniu i wypowiedzeniu „Au!" lub jakiegoś językowego odpowiednika tego okrzyku.

Lecz taka reakcja nie występuje w przypadku przygnębienia. Nie ma gestu wskazującego część ciała, w której odczuwam przygnębienie.

Co stanowiło motyw teorii Jamesa?

Malcolm: James chciałby opisać przygnębienie biorąc za model ból, a skoro w odróżnieniu od bólu przygnębienie nie jest umiejscowione, przedstawia je jako ogólne uczucie fizyczne.

Wittgenstein: Nie. Słowa „Boli mnie" powiązane są z określonymi umiejscowionymi reakcjami, na przykład z pielęgnowaniem kolana. Nic takiego nie występuje w przypadku przygnębienia.

James uważał, że musi ustanowić ten związek, ponieważ ból i przygnębienie uznał za dwa przeżycia umysłu. My natomiast twierdzimy, że pojęcia te nie muszą być nawet porównywalne.

Oba słowa, którymi ludzie mego plemienia nazywają przygnębienie i ból, są dla mnie ważne ze względu na ich przyszłe zachowanie. Czy jednak ich ważność daje się porównywać?

Mam do czynienia z następującymi sygnałami: (A) Słowo takie, jak „ból", którego używa się w powiązaniu z jakąś częścią ciała, zazwyczaj częścią, gdzie znajduje się skaleczenie. Wiąże się on z lekiem dla owej części ciała, środkami znieczulającymi, etc. (B) „Przygnębienie". Oczekuję złej pracy, ale gdy niewolnik płacze, nic nie robię na przykład z jego oczyma. (C) „Życzenie" – używa się go wraz z nazwami żywności etc. Wiąże się z dawaniem komuś „tego, czego chce" etc. (D) „Zamiar" – w powiązaniu z czasownikiem określającym czynność, której następnie oczekuję.

Sygnały te jako takie nie sugerują, że w jakimś miejscu zachodzi coś, co daje się porównywać. Zastosowania tych sygnałów są zdecydowanie odmienne.

Geach: A co z prymitywnym przeżyciem, odczuwaniem emocji sercem, wnętrznościami etc?

Wittgenstein: Nie wiem, czy ktoś zakochany *spontanicznie* dotykałby serca; jednak być może tak właśnie by było. Z drugiej jednak strony może to być nabyte.

Czujemy, że „wysokie dźwięki" – „niskie dźwięki" to trafne słowa. Jednak samo to odczucie może być następstwem edukacji.

Czy uznano by, że ludzie pewnego plemienia mówią coś nietrafnego twierdząc, iż miłość czują po prawej, a nie po lewej stronie? – To, że „serce uderza", wywodzi się z uderzeń ludzkich stóp.

Obserwujemy, jak punkty na ścianie poruszają się różnymi torami. Punkty te są dla nas ważne. Mówimy o tym, jak punkty się zachowują. Ale być może interesuje nas tylko to, ile zakreślają pętli, w jakim stopniu pętle te są bliskie okręgom etc.

Przypuśćmy, że zapytano, do czego się te sygnały (ABCD) odnoszą. Nie do zachowania – nie są opisami czyjegoś zachowania. Jedyne zjawisko, o jakim mówiliśmy, to zachowanie człowieka w określonych okolicznościach, lecz byłoby raczej czymś dziwnym gdybyśmy powiedzieli, że sygnały te odnoszą do zachowania.

Przypuśćmy, że ktoś chciał wprowadzić pewien obraz, by móc powiedzieć, że sygnały te, etc., to *opisy* czegoś, co dzieje się *we wnętrzu* niewolnika. (Być może ten ktoś wynajduje nowe słowo oznaczające umysł lub duszę). Tak wiec *obecnie* niewolnik ma posiadać dodatkowy zmysł, za pomocą którego we własnym wnętrzu postrzega ból, przygnębienie, pragnienie bądź zamiar. Dzięki temu wszystkie te słowne formy wyrazu stają się niezwykle do siebie podobne.

Hijab: Dlaczego ktoś miałby wprowadzać ów obraz? W niczym nie jest pomocny.

Wittgenstein: Nie przyjmuję żadnych założeń na temat powodów, dla których ktoś proponuje ten obraz. Chodzi o to: Jaki obraz tego, co obserwuje niewolnik, musiałbym sporządzić, by móc wyciągać trafne wnioski? Mamy teraz mówić o zjawiskach psychologicznych. Obraz ten posiada rodzaj zrównującego oddziaływania. Mamy teraz mówić, że człowiek dający różne sygnały obserwuje po prostu różne zjawiska. Gdy traktowaliśmy je jako zwykłe sygnały, wydawały się nie posiadać niczego wspólnego.

Przypuśćmy, że mieliśmy opisy emocji wyrażających się w twarzy. Bez względu na to, jak skomplikowane mogłoby być znaczenie takich opisów, nadal byłyby porównywalne. Nawet gdybyśmy dodali również sposób poruszania się, wciąż dawałoby się je porównywać. Moglibyśmy mówić o radosnym albo smutnym sposobie poruszania się, tak jak wcześniej mówiliśmy

o radosnej albo smutnej twarzy. Gdy jednak zaczyna chodzić o rzucenie kamieniem, w grę nie wchodzi już twarz, w której rzucenie kamieniem znajduje swój wyraz.

Sens, w jakim należy mówić o następstwach – można tu przeprowadzić porównanie do naszego przykładu poruszających się punktów, kiedy raz zainteresowani byliśmy odległością, raz kątem, innym razem krzywizną.

W jednym przypadku interesować mnie może pytanie: „Co mam mu zrobić?", w innym: „Jak mniej więcej będzie się zachowywał?" albo: „Jak mogę siebie ochronić?". Sygnały te pełnią zupełnie nieporównywalne role.

15
(29 listopada 1946)

Dotąd przyjmowałem uproszczone założenia. Można powiedzieć, że upraszczając pomijam to, co istotne. To pomyłka.

Przyjmijmy, że sygnały, których używa nasze niewolnicze plemię, mają formę „Robię to a to". (Być może posiadamy specjalne słowa, które różnią się od naszych własnych czasowników psychologicznych i których ich uczymy).

Co dzieje się, gdy niewolnik mówi: „Zamierzam to a to"? Kto powiedział, że coś się w ogóle wydarza? Tutaj pytanie to jest niedorzeczne.

Możliwe że ktoś powie: „Wittgenstein, pominąłeś wszelkie wewnętrzne procesy, a potem dziwisz się, kiedy ich nie znajdujesz".

Oto, co musi wyglądać podejrzanie: Ignorowałem dotąd możliwość kłamstwa, na przykład to, że niewolnik wyraża ból, kiedy go wcale nie czuje.

Co znaczy to na mocy naszej hipotezy? Co poprzedza udawanie bólu i jakie są jego następstwa?

Broad powiedział: „Być może Jonesa nie boli ząb, ale gdy mu współczuję, z pewnością wierzę, że go boli". Czy tego rodzaju język da się w ogóle wykorzystać w odniesieniu do naszych niewolników?

Gdy mówię „Wierzę, że boli go ząb", nie jest to wiara metafizyczna. Kryteria będą takie same, co teraz.

Przypuśćmy, że mówiąc o niewolniku i mówiąc o nas samych używamy zupełnie innych słów, obrazów, etc. Następnie nasza postawa zaczyna się zmieniać. Mówimy: „Istoty te czują ból tak samo jak my". Jaką zmianę to powoduje? Co przemawia za nią, a co przeciw niej?

Malcolm: Kiedy są już niezdolni do pracy, nie traktujemy ich teraz jak zużyte urządzenia.

Wittgenstein: Tak, nasza postawa zmienia się. Ale mimo wszystko moglibyśmy zachować dawny *język*, który unika obrazu czegoś, co dzieje się we wnętrzu niewolników.

Wydaje się, że w tamtym dawnym języku sygnały posiadają nieporównywalne sposoby użycia.

Pomyślmy znowu o naszych punktach. Można powiedzieć: „Czasami punkt porusza się prosto, czasami po liniach krzywych, czasami zatacza pętle, czasami kreśli fale", *nie* można natomiast powiedzieć: „Czasami zatacza pętle, czasami *wielkie* pętle, czasami porusza się prosto *po* zatoczeniu pętli".

Tak samo ludzkie zachowanie interesuje nas na różne i nieporównywalne sposoby. Gdy mówimy, że radość, pragnienie, zamiar to bez wyjątku przeżycia, wydaje się wtedy, że są jednorodne niczym złoto, żelazo, ołów i woda, które różniąc się między sobą, są mimo to porównywalne. Jeśli jednak poprzestajemy na *sygnałach*, owe cztery *sygnały* pełnią zupełnie odmienne funkcje. – Byłoby w najwyższym stopniu mylące, gdybym zajęcia ludzkich istot poklasyfikował na podstawie ruchów ich ciał. Nie chodzi o to, że fizyczne ruchy pisarza, urzędnika bankowego i sklepikarza się różnią. W opisie ich zachowania istotne są dalsze losy rękopisu, gotówki i towarów spożywczych. Pominięcie ich można porównać do pominięcia wymiaru w opisie ciała i porównywania samych przekrojów.

Przypuśćmy, że ktoś mówi, iż wie, że w jego wnętrzu coś właśnie się dzieje. *Co* takiego wie? „Dzieje się w jego wnętrzu" to wyrażenie, którego się *nauczył*.

Przypuśćmy, że my unikamy sformułowania, że coś „dzieje się we wnętrzu" niewolników, lecz sami niewolnicy tego wyrażenia używają spontanicznie. Dajmy na to, że początkowo używaliśmy tego wyrażenia mówiąc o tym, co dzieje się w ich żołądkach. Jak powinniśmy zareagować, gdyby użyli go w odniesieniu do stanów umysłu? Kiedy dziecko mówi o „mrocznych dźwiękach", nie reagujemy stwierdzając: „Cóż, właściwie to *są* mroczne".

Czy można powiedzieć, że używając słów „w mym wnętrzu" w odniesieniu do trawienia i procesów w umyśle – albo słowa „mroczny" w odniesieniu do dźwięków i kolorów – spostrzega się jakieś podobieństwo? Skojarzenia te mogą być *następstwem* jakiegoś podobieństwa, same jednak nie są *spostrzeganiem* tego podobieństwa.

Köhler przytacza obrazowe wyrażenie pewnego poety: „Mewy, które wyglądają jak gdyby nosiły imię Emma", co oznacza, że przypominają jedną z mieszczańskich starych ciotek. Uważa, że dowodzi to pewnej wewnętrznej asocjacji związanej z dźwiękiem „Emma" – jednak wcale tak być nie musi.

Przypuśćmy, że o jakimś słowie w wierszu mówimy: „Jakże miękkie ma brzmienie". Czy pomiędzy imieniem i miękkością musi w ogóle zachodzić jakieś podobieństwo?

Köhler mówi o podobieństwie między uczuciem i jego wyrazem – czy to tak, jak gdyby w szale dusza drżała tak samo, jak ciało?

Czy to, że niewolnicy mówią, iż coś się w nich dzieje (być może rysują coś, co znajduje się w ich wnętrzu albo wskazują brzuchy), stanowi potwierdzenie tego, że posiadają duszę?

Rozmawiamy o zjawiskach psychologicznych i mówimy, że psycholog w swym laboratorium obserwuje zjawiska psychologiczne. Nie trzeba jednak dodawać, że tym, co obserwuje naprawdę, jest mowa ludzi i inne ich zachowania. Jednak wyrażeniem „zjawiska psychologiczne" moglibyśmy posługiwać się w innym znaczeniu, mianowicie na określenie czegoś, czego nie obserwuje się, lecz o czym wnioskuje się na podstawie zachowania. Otóż naszych niewolników nie wyposażyliśmy w żadne słowa odnoszące się do zjawisk psychologicznych w tym drugim znaczeniu. Niewolnicy sygnalizują i coś, co wydarza się, kiedy dają sygnały, nie wchodzi tu w ogóle w rachubę.

Jeśli więc mówią: „Coś dzieje się w mojej głowie..., w mojej duszy...", dowodzi to tylko tego, że używają pewnego obrazu. Nic, co mówią, nie może sprawić, iż dojdziemy do wniosku, że mimo wszystko w pewnym ośrodku coś rzeczywiście zachodzi.

16
(2 grudnia 1946)

Być może zadajecie sobie pytanie, po co zastanawiać się nad bezsprzecznie fikcyjnym plemieniem. Rzecz w tym, że być może doprowadzi to nas do porównania rzeczywistych zjawisk ze zjawiskami fikcyjnymi, a dzięki temu do pomyślenia o nich w sposób inny niż zwykle. Nie musimy już na przykład porównywać myślenia do czegoś, co zachodzi „we wnętrzu", „w jakimś ukrytym miejscu".

Czy można myśleć bez słów? James przytacza biografię głuchoniemego, który przypomina sobie, że zadał sobie pytanie o to, jak powstał świat. Co to właściwie znaczy? W jakiej formie zadał *to* pytanie? Czy spojrzał na pejzaż i potrząsnął głową? Oto, co chętnie bym tu powiedział: „Wydaje mu się, że zadawał te pytania, a przynajmniej tak mówi i nie sądzę, by kłamał". Kiedy chcemy powiedzieć, że ktoś myśli bez słów?

Geach: Na pewno wówczas, gdy głuchoniemy gra w szachy.

Wittgenstein: Gdy o to chodzi, nie ma żadnego „na pewno". Jeśli *tylko* gra w szachy...? W jakim otoczeniu to robi?

Wyobraźmy sobie złożony system działań, pomiarów, porównań, które można wykonywać niczego przy tym nie mówiąc. Powiedzielibyśmy, że wszystkie one wykonywane są w inteligentny sposób. – Gdy byłem mały, mówiono mi, że nigdy nie przestaje się myśleć. A jednak można przestać. Nic łatwiejszego – starczy zagwizdać melodię albo zaśpiewać ją ze słowami bez sensu...

Mamy pewien obraz, w którym myślenie towarzyszy działaniom. (Działanie bez namysłu, działanie przemyślane). Wiążą się z nim naturalnie te same trudności, co z obrazem myśli, która towarzyszy językowi. Mógłby istnieć język, w którym słowa określające kolory byłyby czasownikami. Tak więc kiedy pewna rzecz niebieścieje, filozofowie mówiliby, że coś się *wydarza*, tak samo, jak wtedy, kiedy zmienia się kolor. – Słowo „towarzyszenie" zachęca zatem do pewnych porównań. Fortepian i głos to podstawowy przykład. Nienaturalnym użyciem języka jest już stwierdzenie, że słowom towarzyszy melodia, bowiem nikt nie posłużyłby się tym wyrażeniem w odniesieniu do zmiany tonu w trakcie zwyczajnej wypowiedzi. Nie powiedziano by, że mówieniu towarzyszą zmiany tonu. Mógłbym powiedzieć: „Proszę wydawać dźwięki, którym towarzyszy myśl", mając po prostu na myśli: „Mów, a nie chrząkaj" – jednak używając słów „którym towarzyszy", zachęcam do porównania, które może prowadzić do błędu.

Czy o istocie ludzkiej, która mierzy, skutecznie daje sobie z czymś radę, etc., lecz *nie potrafi* mówić, mamy powiedzieć, że mimo to myśli? Gdy jeden z *was* coś mierzy, powiem, że myśli, jednak następnie on sam mógłby mi to powiedzieć. Jeżeli jednak pomiary wykonuje lunatyk, po prostu *nie wiemy*, czy odpowiedzieć, że myśli. – Powiedzieć by tu można, że owo „Nie wiemy" różni się od „Nie wiemy" w odpowiedzi na pytanie „Co dzieje się w jego mózgu?" albo „Co zjadł?" Załóżmy, że nauczyłbym kogoś, aby odpowiadał „Zamilcz". Czy stanowi jakąś różnicę, co się tutaj odpowie? Odpowiedź „Nie wiemy" pozostawia jakąś nadzieję – być może *pojawi się* pewne kryterium.

Przypomina to zapytanie, czy sen opowiedziany o poranku odpowiada jakiemuś wcześniejszemu zdarzeniu, czy też jest tylko zjawiskiem pamięci. Gdy zadajemy jakieś pytanie i nie istnieje żadna metoda odpowiedzi na nie, można mimo to mieć *nadzieję* na znalezienie metody.

Przypuśćmy, że króla i królową w szachach zastępuję dwoma konsulami, a następnie pytam, jak się teraz odnosi zwycięstwo. Być może Malcolm od-

powiedziałby na to tak, że stwierdzilibyśmy: „Tak, właśnie tak chcemy to pojęcie rozszerzyć". To oczywiste, że nie byłoby to rozwiązanie szachowego problemu, a coś zupełnie innego. Znalezienie czegoś, co będzie nowym kryterium tego, czy ktoś myśli, jest podjęciem *decyzji*.

W określonych sytuacjach chcemy powiedzieć, że ktoś działa inteligentnie. Wystarcza całkiem nieznaczna zmiana sytuacji – na przykład jeśli stwierdzamy, że w lunatycznym śnie ktoś powtarza to, co czynił na jawie – i nie wiemy już, co powiedzieć.

Wyobraźmy sobie język, w którym myślenie reprezentuje kilka czasowników: (i) czasownik oznaczający siedzenie i myślenie, (ii) czasownik oznaczający mówienie, (iii) czasownik oznaczający inteligentne działanie (mierzenie, ważenie, etc.). Jeśli interesuje nas pojęcie myślenia, to czy interesuje nas, jak używa się tego słowa *naszego języka*? Czy filozof owego plemienia i nasz filozof zastanawiają się nad tym samym problemem? Czy różnica między językami jest ważna, czy pozbawiona znaczenia? Czy przypomina fakt, że na leżak mówimy „fotel", choć w innym języku być może nie jest to możliwe? W *tamtym* języku nie można by zadać pytania „Czy *to* jest również myślenie?".

Geach: Można by jednak zapytać, czy słowo (iii) stosuje się do lunatyków.

Wittgenstein: Z pewnością mogłyby tam istnieć filozoficzne problemy, które z grubsza odpowiadałyby naszym problemom. Ludzie ci mogliby pytać, czy między (i), (ii) oraz (iii) zachodzi istotne podobieństwo. (Oto typowa filozoficzna wypowiedź: „*W rzeczywistości* jest to tym a tym", co znaczy: „*Powinniśmy* powiedzieć to a to"). Tak więc błędem jest powiedzieć, że to, co robię, stanowi opis użycia słowa „myślenie".

Zwrot „Przez głowę momentalnie przemknęła mu myśl". Mówiąc tak wyobrażamy sobie, że ponieważ można poinformować o tym, co *miało się* dopiero powiedzieć, myśl istnieje nim wypowie się ją na głos. Jak jednak możemy powiedzieć, że myśl była już gotowa zawczasu? Na nowo rodzi to dawny problem. „Pamiętanie zamiaru". „Miałem powiedzieć" jest szczególną reakcją, różną od „Pamiętam odwiedziny mojej ciotki", ale właśnie ten zwrot dostarcza nam tego obrazu. – Tak jakbym przed każdym zdaniem sporządzał stenograficzny zapis, a następnie go odczytywał. Można by jednak powiedzieć, że wstępna myśl jest szkicem, tak jak jest szkicem sześcianu. – Jeśli zdanie muszę utworzyć wpierw w innym ośrodku, istnieć musi pewien język oraz reguła przekładu. Ale jeśli sporządzam szkic zdania – „Z" mogłoby w nim znaczyć „Malcolm" – czy wówczas to, co mówię, nie jest rozwinięciem według pewnej reguły...? Czy momentalne przemknięcie myśli

przypomina to, co dzieje się, kiedy pęka mechanizm wychwytowy zegara? Przecież nigdy nikomu nie przyszło do głowy, aby mierzyć prędkość, z jaką myśl przemyka.

Przypuśćmy, że ktoś nagle odgaduje wzór ciągu. „Już to rozumiem" – mówi. Skąd jednak wiem, co się wtedy zdarza? Co właściwie pytanie to znaczy? Kusi tu, by zapytać: „Na czym by to *polegało*, że wie to w mgnieniu oka?". To niedorzeczne. Być może formułę tę zobaczył oczyma własnego umysłu – a być może nie. Pominąwszy to, że widział formułę – bowiem możemy rzeczywiście przejść od formuły do rozwinięcia ciągu – cokolwiek się wtedy zdarzyło, stanowi skąpe, *nierozstrzygające* świadectwo tego, że *ją zna*.

W jaki sposób dwukrotnie mówimy słowo *bank*, najpierw mając na myśli bank z pieniędzmi [money-bank], a następnie brzeg rzeki [river-bank]? „Jak *ty* to zrobiłeś?". *Ja* widziałem przy tym pewną ulicę w Swansea, która tam właśnie prowadzi. – Lecz jest to tak nieprzekonujące! Istnieje odpowiedź na pytanie „Co się wydarzyło?" – to, co ów człowiek pamięta. Stąd jednak nie dowiadujemy się, co to jest posiadanie czegoś na myśli[58]. Istnieje tu pewien niewyraźny związek – można *interpretować* to, co się zdarzyło.

„Momentalne przemknięcie myśli" to coś zupełnie innego niż „inteligentne mówienie". Jeśli powie się, że to ta sama rzecz, tylko zrobiona szybciej, będzie to definicja podobna do definicji „torsje" = „jedzenie w przeciwną stronę". A może należy to sprawdzić?

„Czy chodzi tu o różnicę pod względem pojęć, czy tylko o różnicę pod względem języka?" to niejasne, lecz niezwykle ważne zagadnienie. Ludzie posiadający trzy czasowniki dla „myśleć", mogliby nauczyć się naszego języka. Być może powiedzieliby: „Tamci są dziwni i mają tylko jedno słowo" albo: „Jakie to niewygodne, że my mamy trzy słowa". To jakby powiedziano: „Naprawdę są to trzy rzeczy / Naprawdę jest to jedna rzecz".

*

[Zapytany o naturę problemów filozoficznych:]

Wittgenstein: Filozoficzny problem powstaje wtedy, gdy się w niczym nie możemy rozeznać. Pierwszy błąd polega na zadaniu pytania.

Pomyślmy o teorii Jamesa-Langa, zgodnie z którą emocje to rozproszone doznania cielesne. Mówi się, że to „teoria", a jednak nie jest to hipoteza nauki. Proponuje się ją wraz z pytaniem „Czymże innym *może* być emocja?". Moglibyśmy posiadać naukową teorię (trafną lub nie) dotyczącą emocji i gruczołów. Teoria Jamesa nie ma *tego* statusu; nie odwołuje się ona do świadectw.

[58] W oryginale *meaning*: *mieć na myśli, myśleć, zamierzać* (od tłum).

– Można by nauczać filozofii (jak na przykład Platon) zadając po prostu odpowiednie pytania, aby przypomnieć... Przypomnieć o czym? W tym przypadku o tym, że „Jestem przygnębiony" nie mówi się na podstawie zaobserwowanych uczuć cielesnych.

Z wyjściem na otwartą przestrzeń wiąże się pewna trudność: „To *musi* być tak".

Unikamy tej trudności pytając, jak człowiek uczy się mówić komuś, że coś mu dolega i jak uczy się mówić „Jestem przygnębiony". Ale czemu pytamy o to, jak się uczy tych słów? Gdyby nauczył się ich z ruchów różdżki, w pewnym sensie byłoby to obojętne.

Korzystnie jest rozważać uproszczone techniki. My na przykład rozważamy posługiwanie się sygnałem, który znaczyć ma: „Jestem przygnębiony". Samo zastanowienie się nad tą prostą, łatwą do przekazania techniką, wystarcza, by obalić teorię Jamesa-Langego. I nie odradza się ona, gdy dodajemy inne, bardziej skomplikowane użycia czasownika „być przygnębionym".

Z tego samego przykładu widać, że mylimy się sądząc, że język to w całości komunikat / opis. – Teoria Jamesa-Langego ściśle wiąże się z mylnym wyobrażeniem na temat pewnej idei dotyczącej określonych pojęć / użycia określonych słów.

Co to jest pieniądz, wyjaśnić mógłbym rozdzielając papierowe bony wymienialne na towary w sklepiku. Ale opis ten byłby dalece niepełny. To tylko proste użycie, które przyszło mi na myśl.

W ten sam sposób przychodzą nam na myśl pewne proste użycia słów. Słowa oznaczają rzeczy. Słowo „Wittgenstein" oznacza Wittgensteina, a słowo „chodzi" oznacza chodzenie. Prowadzi nas to do nikąd i do większości przypadków nie daje się zastosować.

Gdy ktoś daje sygnały bólu, uczy się go wtedy mówić „Boli mnie", ale mówić „Jestem przygnębiony" uczy się w zupełnie inny sposób. To pierwsze łączy się z obrażeniem i wskazywaniem ręką bolącego miejsca. „Jestem przygnębiony" nie wiąże z nieszczęśliwymi wypadkami, na przykład z upadkiem, ani ze wskazywaniem jakiejś części ciała.

Nie można *obecnie* odkryć, że przygnębienie to osobliwy zbiór uczuć w ciele. To ważne, jeśli istoty ludzkie *nie wiedzą*, że przygnębienie to uczucia w ciele.

James mówi skromnie: „Uczucia te są wszystkim, co się we *mnie* wydarza". To właśnie jest niejasność pojęć, albowiem nie jest to obserwacja. Jeśli chcę wiedzieć, jak dwóch przyjaciół zachowuje się we własnym towarzystwie, nie wchodzę do pokoju, aby się im przyjrzeć. James bez wątpienia obserwował te rzeczy – *wówczas, gdy je obserwował*.

„Wewnętrzne Ja[59] składa się z tych uczuć" – mamy tu do czynienia z pomieszaniem pojęć. Być może myśląc o takim wewnętrznym Ja James ma w głowie i gdzie indziej owe niezwykłe uczucia. Słowo „Ja" nie służy do tego, by oznaczać uczucia napięcia w mięśniach etc. Nawet gdyby całe plemię posiadało takie uczucia, nie stanowiłyby one znaczenia słowa „Ja".

Jeśli wypowiadając słowo „jeden", ktoś obserwował własne uczucia w mięśniach, mogłoby to czemuś służyć albo też mogłoby nie służyć niczemu. Jednak niechybnie miałby pomieszane w głowie, jeśliby spodziewał się, że w ten sposób rzuci jakieś światło na podstawy matematyki.

Myśl ta przedstawia się tak: Owo Ja znajduje się w moim wnętrzu i obserwuje się je posługując się metodą introspekcji.

Zastanówmy się nad sygnałem „Teraz to dostrzegam". Ktoś, kto tak mówi, może wprawdzie obserwować, co dzieje się w jego wnętrzu, nigdy jednak nie stanowi to świadectwa rozstrzygającego o tym, że coś rzeczywiście zrozumiał. James wyobraża sobie, że dzięki introspekcyjnemu spojrzeniu można zaskoczyć samego siebie. Słowa „rozumieć" nie używa się w odniesieniu do tego, co obserwuje się w samym sobie.

Przypuśćmy, że kazano mi, bym obserwował swe Ja. Zamykam oczy i opuszczam głowę. Widzę ciemność i odczuwam ucisk pod podbródkiem – a więc *to* jest moje Ja! Znajduje to oparcie w określonej strukturze języka – pewnych porównaniach, które są w nim zawarte. Przypuśćmy, że powiedziałbym: „Obserwuj Dzisiaj" – zapewne uczyniłbyś coś osobliwego.

Powiedz do samego siebie: To jest tutaj, a następnie powiedz, o czym myślisz. To, co powiesz, określone będzie przez twoje wychowanie.

Relacja Jamesa to autentyczna relacja, jednak nie dotyczy tego, czego jego zdaniem dotyczy. Jeśliby Kreisel złożył nam introspekcyjne sprawozdanie

[59] W oryginale *Self of selves*. William James tylko raz używa tego sformułowania; dzieje się to w miejscu, gdzie zgodnie z zapowiedziami powinny znaleźć się uwagi o *pure Ego* (William James, *The Principles of Psychology* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1981, s. 288.) Nieco wcześniej pojawia (również tylko raz) jako *Self of all the other selves* (s. 285) Ma ono być szczególnym, Ja, odrębnym od Ja materialnego, Ja społecznego, Ja duchowego, będącym „najbardziej wewnętrznym centrum kręgu, sanktuarium wewnątrz cytadeli" (s. 284), a ostatecznie – w uwadze Jamesa o sobie samym – okazuje się „przede wszystkim zbiorem swoistych ruchów w głowie oraz pomiędzy głową i krtanią" (s. 288). W *Psychology. Briefer Course* Jamesa (zob. William James, *Psychologia, Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, PWN, 2002) sformułowania te już się nie pojawiają. *Self* polski tłumacz oddaje zwykle jako Ja. Zdaję sobie sprawę, że *wewnętrzne Ja* to raczej wyminięcie trudności translatorskiej, niż rozwiązanie, lecz trudno wyobrazić sobie literalny przekład *Self of selves*, a *Ja we wnętrzu innych ja* brzmi zbyt nienaturalnie i ezoterycznie (od tłum.).

o tym, co zaszło w jego wnętrzu, gdy myślał o liczbie 0, o liczbie 0 nie powiedziałoby to nam niczego. Jak doszło do różnicy zdań między tymi, co twierdzili, że matematyka to myśli oraz tymi, co twierdzili, że matematyka to gra tak jak szachy? Można by to było zrozumieć, gdyby rzeczywiście istniały dwa rodzaje matematyki lub jeśli o matematyce mówiłoby *nie*-matematyczne plemię. Lecz jeśli w ten sposób mówi matematyk...?

Wydaje się, że w takich przypadkach jesteśmy przykuci do jednej z dwóch niedorzecznych tez i nie potrafimy pomyśleć o zupełnie innych możliwościach.

Jedna grupa matematyków myśli o czynności liczenia, inni sądzą, iż znaczy to, że matematyka dotyczy znaków na papierze, a to niemożliwe, aby tak było, zatem musi dotyczyć myśli.

A w ogóle, *do czego* służy słowo „Ja"? Jeśli zapytam, *do czego* służy słowo „zamierzam", usłyszę w odpowiedzi, że do tego, by mówić, co wydarza się w moim umyśle. Ale po co wydaje się dźwięki składające się na ten opis? Co dźwięki te mają wspólnego z tym, co zachodzi w moim umyśle? Co można począć ze słowem „zamierzam"? Albo ze słowem „Ja"? Jeśli brak mi jasności co do tego, jak używa się słowa „książka" i myślę, że znaczy ono tyle, co „zeszyt", z góry wiadomo, co to za *rodzaj* braku jasności. Zwracam tu uwagę nie tylko na brak jasności, lecz również na morfologię braku jasności. Widząc coś o wyostrzonej krawędzi, można zapytać, do cięcia czego to służy, a przecież być może jest to coś całkiem innego – ramię wagi wisi na wyostrzonej krawędzi. Filozoficzna zagadka powstaje wówczas, gdy dysponujemy ograniczoną *morfologią* sposobów użycia języka. – Być może charakteryzuję zachowanie się czyjegoś ciała – nieregularny oddech, uderzenia pulsu, wpływ oddechu na bicie serca, a zjawiska te nie są tego samego rodzaju, co trawienie, oddychanie, krążenie.

(Zapytany, jak ustalić morfologię języka, odpowiedział). Weźmy słowo „Ja". Najpierw mówi się: „Moje ciało" – co jednak, jeśli odcina się jego części? (Na początku pada pytanie, co to słowo oznacza – dlatego mówi się o ciele). Teraz zaczynają się najróżniejsze wybiegi. Błąd polega na uznaniu, że słowo „Ja" znaczy coś w taki sam sposób, jak słowo „ciało" oznacza ciało, a więc na przykład oznacza coś wewnątrz ciała. Pomyślawszy o zastąpieniu słowa „Cierpię" jakimś sygnałem, spostrzega się, że pierwsza pomyłka polega na uznaniu, że słowo „ja" coś *oznacza*. Staram się, abyście nie tylko dostrzegli, że „rzecz ma się inaczej", lecz także, że wcale *nie musi* mieć się w taki sposób.

17
(17 stycznia 1947)

Osobliwości pojęć psychologicznych. Gdyby zapytano, co mam na myśli mówiąc o zjawiskach psychologicznych, odpowiedziałbym: Rozumiem przez to myślenie, czucie, widzenie, śnienie, etc. Jakie zatem zjawiska obserwuje psycholog, gdy pracuje w laboratorium? Prosi cię, abyś na coś spoglądał i następnie opisał, co widzisz. Co obserwował? Mógłbyś odpowiedzieć: „Obserwował moje reakcje". A jeśli eksperymenty dotyczyły przypominania sobie, to czy błędem byłoby powiedzieć: „Obserwował moją pamięć"? To również *można* powiedzieć. Widać stąd, że zjawiska psychologiczne są zjawiskami i że obserwuje się je w innym *znaczeniu* niż się obserwuje reakcje. Zamiast mówić o „pojęciu myślenia", etc., moglibyśmy mówić o „technice posługiwania się tym psychologicznym czasownikiem". Uderzającą cechą jest tu asymetria. W odróżnieniu od „on myśli", w przypadku „ja myślę" nie przeprowadza się weryfikacji. Czy to po prostu niezwykły sposób posługiwania się słowem? Jeśli we wtorki o godzinie 5 nazwa „Malcolm" oznaczałaby Hunta, a Malcolma w dni pozostałe, byłoby to całkiem spójne, choć dziwaczne – i zupełnie nieważne. Lecz asymetria związana z „myślę" nie wygląda niezwykle nim nie zwrócę na nią uwagi. – Jej niezwykłość uwidacznia się tylko wówczas, gdy „myślę" porównujemy z nieodpowiednim wzorcem, na przykład z „jem".

Co zmusza nas, by czasowników używać w ten niezwykły sposób? Można by powiedzieć, że związek pierwszej i trzeciej osoby przedstawiam tak, że wydaje się heterogeniczny, zewnętrzny, gdy w istocie wynika z pojęcia myślenia – asymetria jest tylko przejawem pewnej podstawowej zasady. Jeśli rozumie się, do czego służy fajka, nie dziwi, że nie jest symetryczna. Skłonnym się jest rzec: „To znaczenie słowa 'myślenie' musi uzasadniać ów osobliwy sposób użycia. Wbrew temu, co twierdzi Wittgenstein, ów osobliwy sposób użycia nie stanowi jego znaczenia".

Dlaczego myślenie miałoby nas interesować? Musimy wiedzieć najróżniejsze rzeczy o tym, jak buduje się most, lecz czy procesy w umyśle inżyniera są tu ważniejsze od wojny w Chinach? Co jest w nim interesującego? Podnosimy wrzawę wokół wewnętrznych procesów rozumienia słów. Gdy jednak jakieś słowo wywołuje swędzenie albo kwaśny smak w ustach, czemu nas to interesuje? Wiadomo mniej więcej, jakich związków poszukiwałby psycholog. Jednakże nasze obecne zainteresowanie jest zupełnie innego rodzaju.

Gdy pytamy kogoś o drogę do kina *Regal*, interesuje nas droga, a nie procesy, które zachodzą w jego umyśle, gdy słyszy to pytanie.

Mając opisać rozmiary przedmiotów w tym pokoju, mogę użyć wszelkich jednostek miary. Powie ktoś: Ta jednostka miary jest arbitralna. Pojęcie w pewnym sensie przypomina jednostkę miary: dostarcza nam metody opisu. – Gdy unoszę kawałek papieru i mówię: „Opisz go", można by odpowiedzieć: „To zbyt niejasne. Gdybyś wyraził się jasno, wiedziałbym, że chcesz, bym zmierzył (dajmy na to) długość". Gdybym wskazał osoby w tej sali i powiedział: „Opuść to pomieszczenie!", byłoby to wieloznaczne i wieloznaczność tę można by usunąć mając długi wskaźnik zamiast po prostu posługiwać się palcem. Na to jednak mówię: „Nie staraj się sprecyzować czynności opisu za pomocą *przedmiotu*, który ma być opisany, lecz za pomocą *techniki* opisu. Nie myśl o kolorze i długości tego kawałka papieru jako o dwóch *rzeczach*, których z powodu niezdarności nie umiem wskazać osobno". Widzę, jak ktoś mierzy. Dlaczego to robi? – „Aby ustalić długość tego stołu". – W odróżnieniu od czego? – „W odróżnieniu od ustalenia długości *pręta pomiarowego* albo w odróżnieniu od pocierania dwóch kawałków drewna". Jakieś plemię chce ustalić, jak wiele tarcicy trzeba na podłogę i widzimy, jak mierzą (my to tak nazywamy) długość pomieszczenia i szerokość desek. Lecz pojęcie „ustalania długości" nie jest nam tutaj potrzebne; być może wystarczy powiedzieć, że ustalają, jak wielu desek potrzeba. Ktoś mógłby powiedzieć: „Możemy porównać długości po prostu się im przyglądając". Lecz jest to inna czynność, która może mieć ten sam cel albo też go nie mieć.

Załóżmy, że powiedzielibyśmy: Ten osobliwy sposób posługiwania się słowem „myślenie" ma uzasadnienie w samej naturze myślenia. Jak jednak badamy naturę myślenia – albo skąd wiemy, że ją właśnie badamy? Co mam obserwować, by poznać naturę myślenia? Gdybym znał odpowiedź, znałbym już naturę myślenia.

Chcemy, aby ktoś podał nam definicję myślenia – albo raczej, by powiedział nam, jak używamy słowa „myśleć".

Dlaczego heterogeniczne pierwsze i trzecie osoby czasowników psychologicznych łączymy w jedną grupę? I czy musimy to robić? „Boli mnie" można porównać do jęku – jest ono zachowaniem się w bólu. „Boli go" nie jest zachowaniem się w bólu. Dlaczego łączymy je z sobą?

Geach: Na czym polega różnica – o ile w ogóle jest jakaś – pomiędzy „Mam bóle" i „Mary ma bóle", jeśli to Mary mówi?

Wittgenstein: Gdyby jakieś plemię nie miało osobowych zaimków i nikt nie nazywałby siebie używając zaimka „ja", lecz swego własnego imienia, asy-

metria ta byłaby jeszcze bardziej wyraźna. To samo zdanie – „Mary ma bóle" – dla Mary jest wyrazem jej bólu, lecz nie jest nim dla nikogo innego.

Przypuśćmy, że mielibyśmy czasownik „zachowywać się w bólu", którego używalibyśmy w *symetryczny sposób*. Jak miałaby się sprawa z wyrazami bólu? Być może wcale nie używa się słów, a tylko jęczy i wskazuje bolące miejsce.

Co jednak dzieje się wtedy z przeszłością? „Zachowywałem się w bólu" na nic się nie zda; wcale nie trzeba okazywać bólu. – Jeśli mówię o wczorajszym stole, słowu „stół" nie nadaję formy czasu przeszłego; mógłby jednak istnieć język, w którym się to robi. Na przykład kolory można by w nim wyrażać za pomocą czasowników: Papier bieli się dzisiaj i bielił się wczoraj. Mógłbym zatem powiedzieć: „Tu się wczoraj stoliło" (w formie bezosobowej) – jeżeli mogę powiedzieć: „Padało".

18
(20 stycznia 1947)

Czy nasze pojęcia psychologiczne są arbitralne? To niezwykle mylące, jeśli mówimy: „Nasze pojęcie bólu odzwierciedla naturę bólu". Czy *czas* odgrywa tu jakąś rolę? Gdy mówię o naturze tego krzesła, jasne jest, że czas jest wtedy ważny. Gdy mówię o naturze wodoru – cóż, eksperymentujemy z wodorem, by określić jego stałe własności fizyczne i posiadamy szereg kryteriów tego, co to jest wodór. To sprawa doświadczenia, że wynik jest ten sam przy różnych okazjach – a gdy nie jest, to wiemy dlaczego. (Gdy na przykład inna jest gęstość, to jest tak z powodu zmienionej temperatury). Mówimy więc, że posiadanie określonej temperatury nie należy do natury wodoru, należy do niej natomiast posiadanie określonej gęstości przy określonej temperaturze i określonym ciśnieniu.

Gdyby więc nikt nie mógł zapamiętać więcej niż X wersów poezji, byłoby to twierdzeniem o naturze pamięci. W twierdzeniu tym zawarty jest czas – nikt *w dowolnym momencie*. To jednak *zakłada* nasz sposób użycia czasownika „pamiętać". Nie możemy więc twierdzić, że gramatyka czasownika „pamiętać" ukazuje *tak rozumianą* naturę pamięci.

Jeśli chcemy powiedzieć, że „asymetria" ta odzwierciedla właściwość psychologicznego zjawiska, wówczas *czas* nie gra tu żadnej roli.

Przypuśćmy, że przez pięć dni tygodnia znaczeniem nazwy „Hijab" byłby Hijab, w niedzielę X, zaś Y w sobotę – rozumiemy to, gdy znamy tę konwencję. Ale czy jest to konwencja, której brakuje sensu? Wcale tak być nie musi.

Istnieć mogą społeczne instytucje, które tej dotyczącej nazw własnych konwencji nadają pewien sens (dla porównania: chłopcy do bicia). Z drugiej strony może nie posiadać żadnych znanych i zrozumiałych podstaw.

Mówimy: „Mam bóle", „Miałem bóle", „Ma bóle", „Miał bóle". Wydaje się więc oczywiste, że mam to, co i on miał, i tak dalej. Ale to oczywiste, że mógłbym używać tu rożnych czasowników. Czy jest to jednak nie służąca niczemu, powierzchowna igraszka?

Przypuśćmy, że mówię: To plemię posiada jedno słowo dla „mam bóle" i całkiem inne dla „ma bóle". Od razu możemy powiedzieć, że to zrozumiałe.

Jeśli ktoś mówi: „Tylko moje przeżycia są rzeczywiste" albo: „Rzeczywiste jest tylko przeżycie, które występuje w tej chwili", dodałby następnie, że ból zębów innego człowieka zasługuje na inną nazwę.

Jeśli nigdy nie *wiem*, czy ktoś inny ma to samo przeżycie, co ja, a to, co ja mam, to ból zębów, wówczas nigdy nie wiem, czy bolą go zęby. Ale pod pewnym względem nie jest to wcale istotne; na przykład, gdy chodzi o jego wizyty u dentysty. Tak więc czymś naturalnym mogłoby być użycie innego słowa w odniesieniu do niego i innego w odniesieniu do mnie samego.

Powiedziałem, że pojęcie to technika używania słowa. Wyobraźmy więc sobie plemię, które w parzyste i nieparzyste dni zamienia słowa oznaczające obraz oraz krzesło – czy oznacza to zmianę pojęcia? W jakich okolicznościach powiedzielibyśmy: „To plemię nie ma naszego pojęcia koloru albo naszego pojęcia czerwieni"? Można by uważać, że kolor i czerwień są po prostu *dane*. Lecz nie znaczy to, że dane jest również pojęcie. Powiedziano tu tylko: „Widzimy czerwone przedmioty" – używając już przy tym pojęcia czerwieni. To samo dotyczy „fizycznego przedmiotu". „Widzę fizyczne przedmioty" – w odróżnieniu od czego? Gdy spoglądam na błękitne niebo, wcale nie widzę fizycznych przedmiotów. Pojęcie „przedmiot fizyczny" nie jest dane w samej naturze, tak samo jak nie jest dane pojęcie „czerwień" albo „kolor".

Co ma się na myśli mówiąc, że inni ludzie posiadają odmienne pojęcia? Przypuśćmy, że pewni ludzie mieliby słowa oznaczające połączenie koloru i kształtu, na przykład „czerwone-koło", „niebieski-kwadrat", etc. Być może zapytano by wówczas: Czy nie zauważają, że czerwony kwadrat jest podobny do czerwonego okręgu? Zamiast „zauważają podobieństwo" moglibyśmy powiedzieć: „wykorzystują to podobieństwo". Gdy na przykład mówię: „Przynieś czerwone rzeczy", ktoś mógłby przynieść czerwony kwadrat i czerwone koło. Dziecko nie rozumie, co to jest przyspieszenie albo prędkość kątowa, lecz byłoby rzeczą niezwykłą, jeśli nie posiadałoby pojęcia koloru albo fizycznego przedmiotu.

Nazwy rodzajów przedmiotów fizycznych są powszechne we wszystkich językach. Większość z nas skłonna by była powiedzieć, że nie potrafimy obejść się bez takich nazw. Czego nie możemy bez nich?

Jasne jest jedno: bez nich bardzo trudno wyobrazić sobie zwykłe obcowanie ludzi. Czy to tylko sprawa nawyku, że trudno wyobrazić sobie, iż są nieobecne? Nie, nie tylko o to tu chodzi. Słowa te to *instrumenty* w naszych najbardziej zwyczajnych działaniach. Są niczym zupełnie proste narzędzia – kamienie, którymi się rzuca, kije, którymi się uderza, miski, z których się pije. Są zatem wspólne wszystkim istotom, które prowadzą mniej lub bardziej ludzki sposób życia. I tylko istoty, które wiodłyby życie zasadniczo odmienne, posiadałyby odmienne pojęcia.

Mówiąc o tych sprawach łatwo mówi się w sposób niedorzeczny – zapomina o warunkach, w których dane wyrażenie ma sens. „Otaczają mnie teraz fizyczne przedmioty" coś znaczy, gdy zdanie to przeciwstawia się temu, że patrzę na błękitne niebo. Jeśli jednak pytamy, jak by to było, gdyby nie istniały fizyczne przedmioty...? Mówiąc „Otaczają mnie ludzie, krzesła, obrazy", mogę wyobrazić sobie, że są nieobecne. Gdy jednak filozof powiada: „Istnieją fizyczne przedmioty", czy zdanie to musi w ogóle mieć jakiś sens? Jeżeli sens ma „f(A)", to „(X)f(X) oraz (X)f(X) NIE muszą mieć sensu. Ma sens powiedzieć: „Właśnie wykonuję nieprawidłowy ruch w szachach", ale „nikt nigdy nie wykonuje prawidłowego ruchu w szachach"...? Jeśli Kreisel wymyśliłby jakąś grę, zapewne można by powiedzieć, że dotąd nikt nie grał w nią prawidłowo – ale przynajmniej: „w żadną grę nikt nie grał prawidłowo" jest nonsensem.

Nie potrafimy obejść się bez nazw rodzajów przedmiotów fizycznych – nazw kolorów, nazw substancji i (być może) nazw osób. Przypuśćmy jednak, że między plemionami zachodzą głębokie różnice, że na przykład w innym plemieniu nazwy podlegają rotacji według dni tygodnia. Chcę powiedzieć: Mają one to samo pojęcie, jeśli *łatwo* przekładać jeden język na drugi, jeżeli mogłyby nauczyć się naszego języka nie ucząc się nowego życia.

Załóżmy jednak, że pytam: Czy wciąż jest to język? „Język" to rzeczywiste języki oraz inne *dostatecznie* podobne działania. Jedną z osobliwości języka jest istnienie słów, czyli powtarzających się elementów. Jednak powtarzające się elementy są również w pieśni drozda. Weźmy teraz następującą klasyfikację: komendy, stwierdzenia, pytania, etc. Twierdzimy: Nie potrafimy obejść się bez rozkazów, a po to, by rozkazywać, potrzebne są nam nazwy fizycznych przedmiotów. Mogę więc powiedzieć: Przynieś mi krzesło! Krzesło wygląda odmiennie w zależności od różnych punktów widzenia. Wyobraźmy sobie

język, w którym, jeśli powiem „Przynieś mi koło", tamten człowiek przynosi mi coś, co z *jego* punktu widzenia ma okrągły wygląd.

W dzieciństwie każe się nam, byśmy z przedmiotami fizycznymi robili to albo tamto, a pragnienia wyrażali za pomocą nazw fizycznych przedmiotów. Twierdzi się często, że dany jest nam nie przedmiot fizyczny, ale nasz ogląd tego przedmiotu, tak więc gdy mówię o tym kiju, mówię o pewnych widokach. Wszyscy jednak nauczyliśmy się wykonywać rozkazy: „Daj mi ten kij! Usiądź na tym krześle!", etc., i nie nauczyliśmy się tego ucząc się najpierw języka opisującego wyglądy tego krzesła i kija. Na tym właśnie polega posiadanie pojęcia fizycznego przedmiotu. Stojąc *w dowolnym miejscu* dziecko mówi: To jest krzesło.

Reklama specyfiku farmakologicznego głosi: „W twoich nerkach są mile kanalików, które trzeba utrzymywać w czystości". Chodzi o to, by poczuć: Na Boga, ależ to musi być trudne! Lecz w rzeczywistości wcale nie jest trudne. Podobnie „krzesło" *musi* być złożonym pojęciem – oznacza te wszystkie wyglądy! Ale w rzeczywistości dziecko rozumie pojęcie „krzesło" niezależnie od takich wyglądów.

Jeśli ludzie mają zasadniczo odmienne pojęcia – przypuśćmy, że mieliby nazwy pewnych szczególnych wrażeń zmysłowych. Jeśli mam sprawić, by ktoś przyniósł mi krzesło, muszę narysować wygląd krzesła z *jego* punktu widzenia lub użyć odpowiedniego słowa.

Naszym dzieciom mówi się: „To jest krzesło", a w książkach z obrazkami widzą krzesła w najróżniejszych pozycjach. Natomiast w tamtym języku istnieje nazwa dla każdego perspektywicznego rysunku. To jednak odpowiada *mniej więcej* użyciu słów określających kształty – „koło", „prostokąt", etc. – w *naszym* języku. Tak więc ostatecznie powracamy do *naszego* języka.

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: Malcolm i ja nie moglibyśmy pracować na budowie, gdybyśmy nie używali tych samych słów oznaczających fizyczne przedmioty. Przypuśćmy jednak, że zgadywałbym, czego ode mnie się chce. – „No nie, to kpiny, musi wydać ci rozkaz". Ale co to jest rozkaz? Czy nie starczyłby pierwszy lepszy dźwięk? – Jeśli chcę, aby istoty ludzkie pracowały dla mnie, muszę uwarunkować je ucząc je języka. Jest faktem, że bez nazw rodzajów przedmiotów fizycznych my (istoty ludzkie) nie potrafimy wybudować domu.

19
(25 stycznia 1947)

Czy uzasadnienie dla gramatycznych osobliwości czasowników psychologicznych może zawierać się „w rzeczywistości"?

Z naszych pojęć widać, jakiego *wyboru* zjawisk dokonujemy, widać, co nas *interesuje*. (Notabene: słowo „interesuje" nie oznacza tu czegoś praktycznie użytecznego).

„Ktoś, kto ma bóle, ma to, co i ja mam". Całkiem łatwo wyobrazić sobie zarzucenie tego przypuszczenia. Nawet w naszym świecie pojęciowym ludzie często mówią: „Nie wiemy, co czują inni". No cóż, czemu więc nazywać to „bólem"? – „*Zakładamy*, że to, co on ma, jest podobne do tego, co my czujemy – mówimy tak, jak gdyby właśnie tak było". Łatwo zatem wyobrazić sobie ludzi, którzy tego nie zakładają i nie mówią, jak gdyby właśnie tak było.

W wielu europejskich językach słowo „mam" używa się w odniesieniu do rzeczy związanych z moim własnym ciałem (siwych włosów, fajki w mojej kieszeni, etc.), a również w odniesieniu do bólu, etc. Jest jednak jasne, że „Mam bóle" można by zastąpić okrzykiem. Czy można by posłużyć się tym okrzykiem, aby powiedzieć „Ma bóle"? Jeśli wskażę innego człowieka i powiem „Au!", zrozumiano by to nie jako „Ma bóle", lecz jako „Boli mnie w tym miejscu" – jak gdyby jego ciało było przedłużeniem mojego. „Ma bóle" można by pokazać za pomocą zachowania się w bólu. (A co wtedy, gdy symuluje? Istniałby jakiś sposób, aby to powiedzieć. Aby wyrazić to, że udaje, mógłbym opisać zachowanie bólowe Malcolma posługując się innym tonem głosu lub wyrazem twarzy).

Jak by to było, gdyby ludzie wcale nie uważali, że „inny człowiek czuje to samo, co ja"?

Opisując w *Złotej gałęzi* wierzenia ludów Frazer często używa słów „dusza" i „duch". Skąd ma pewność, że przekład ten jest poprawny? Jakimś świadectwem byłoby to, gdyby ludy te sporządzały wizerunki ludzkiej postaci wydobywającej się z martwego ciała i miały dla niej nazwę. To ważne, by duszę przedstawiano jako *ludzką postać*. Możliwość taka oraz to, że przedstawienie tego rodzaju – bez względu na to, że możemy uważać je za zbyt mało subtelne – uchodzi za *naturalne*, stanowi część naszego pojęcia duszy.

Jackson: Co sprawia – gdy chodzi o udawanie bólu – że ludzie ci używają ironicznego tonu opisując czyjeś zachowanie się w bólu? Jakie inne zachowanie stanowi tu uzasadnienie?

Wittgenstein: Takim właśnie ironicznym tonem można by powiedzieć: „X znowu jęczy", gdyby X był uporczywym symulantem.

Hijab: Jednak gdy ktoś udaje, jego zachowanie różni się od rzeczywistego przeżycia.

Wittgenstein: To dziwne sformułowanie. Czy chodzi ci o to, że jego zachowanie różni się od zachowania człowieka, który naprawdę cierpi ból? – Pielęgniarka mogłaby z obojętnością powiedzieć o pacjencie: „Stale jęczy".

Przypuśćmy, że znajdujemy się w obcym kraju. Są tam szpitale, lekarze, pielęgniarki, etc. Gdy pacjent jęczy, ludzie ci wydają się niekiedy wątpić w szczerość owego objawu – nie znając ich języka moglibyśmy odgadywać to w jakiś sposób. Moglibyśmy uznać również, że podziwiają heroiczne cierpienie w milczeniu.

Jak to rozumiemy, gdy ktoś mówi w naszym języku: „Straszliwie cierpi, chociaż niczego nie mówi"?

Nie wolno nam wykluczyć zdania „Nie wiem, czy odczuwa ból", jeśli wypowiada się je w nie-filozoficznym znaczeniu. Wykluczając je, wyeliminowalibyśmy istotny fragment naszego życia. (Zupełnie inaczej jest w przypadku filozoficznego pytania „Skąd wiemy, że ktoś inny odczuwa ból?").

Moglibyśmy wyobrazić sobie ludzi tak współżyjących ze sobą, że gdybyśmy któregoś z nich rozpatrywali z osobna, nazwalibyśmy go umysłowo upośledzonym. – Nie potrafią liczyć ani budować zdań typu „jeśli..., to...". Mogę wyobrazić sobie język tak prymitywny, że wprawdzie wyraża się w nim ból (być może również, gdy chodzi o przeszłość) oraz zadaje różne pytania, to jednak nie można w nim zadać pytania „Czy cię boli?". Lecz próbując utworzyć sobie obraz tego ludu, ludzi tych przedstawiam sobie tylko jako umysłowo upośledzonych.

Przypuśćmy jednak, że pewien lud posiadałby stwierdzenia, pytania, wątpliwości, etc., nie mając przy tym wyrażeń na określenie tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne? Charakterystyczne dla naszego pojęcia bólu jest to, że istnieją wyrazy wątpliwości, pytania, etc. – „Czy cię boli?", „W którym miejscu cię boli?", etc. Bez względu na to, jaki obraz posiada ktoś inny, moglibyśmy powiedzieć, że ma to samo pojęcie bólu, co my, jeśli używa analogicznych wyrażeń. (Czy mamy również powiedzieć, że użycie słowa „mieć" – które stosuje się także w przypadku innych rzeczy – jest częścią tego pojęcia?).

Całkiem łatwo wyobrazić sobie konwencjonalny sygnał bólu, którego *nie* używa się mówiąc o kimś innym (być może jedynie po to, aby go rozdrażnić). Lecz jak ma się wówczas rzecz z takim pytaniem jak „Czy cię boli?". Odpowiedzią na to pytanie mógłby być ów sygnał bólu.

Być może czasownik „mieć bóle" byłby niekompletny – w czasie teraźniejszym trybu oznajmującego pozbawiony pierwszej osoby albo też pozbawiony pierwszej osoby we wszystkich czasach.

Czy nadal mówilibyśmy: „Uważają, że ma on to, co i ja mam"?

Hijab: Czy sygnał bólu dany przez Malcolma to wystarczający dowód, że Malcolm ma bóle?

Wittgenstein: Jest tu tak samo, jak u nas. Czasami, gdy Malcolm daje sygnały bólu, mówię: „Malcolm ma bóle", a czasami tego nie mówię – tak, jak robimy to w naszym własnym języku.

Hijab: Wiążąc wypowiedź „Ma bóle" z dawanymi przez niego sygnałami bólu wprowadza się tym samym obraz tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne.

Wittgenstein: Dlaczego? – Rzecz w tym: Czy mógłbym nauczyć ich naszego języka posługując się zwykłym podręcznikiem gramatyki? Owszem, to możliwe. Oczywiście, języki te są znacznie mniej do siebie podobne, jednak gdy chodzi o cele praktyczne, różnica między nimi będzie bez znaczenia.

Geach: „Bolało mnie pięć minut temu" to stosowna odpowiedź na pytanie „Czy cię boli?". Tak więc wydaje mi się, że nie wykonamy naszego zadania, nim nie znajdzie się miejsce dla czasu przeszłego.

Wittgenstein: Gdy idzie o czas przeszły czasowników nie-psychologicznych, to uczymy dzieci, by posługiwały się modyfikacją opisów w czasie teraźniejszym. Przypuśćmy teraz, że dziecko używa sygnału bólu, kiedy ból już minął – moglibyśmy wtedy uczyć je zmodyfikowanego sygnału bólu połączonego ze znakiem czasu przeszłego.

Nie waham się powiedzieć, że taki bardzo odmienny język wyraża te same pojęcia, co nasz.

Co to jednak znaczy? Potrafię wyobrazić sobie, co w przypadku jakiegoś zwierzęcia znaczy niepokój o inne zwierzę. Ale jak bardzo rozwinięty musi być język, aby można było powiedzieć: „Kreisel zastanawia się, czy Hunt ma bóle"?

Nie znając języka chińskiego, zadajesz po chińsku pytanie: „Czy cię boli?". Co sprawia, że nie jest to zastanawianiem się, czy druga osoba ma bóle? Czy z tego powodu, że słów tych nie potrafisz użyć w innych sytuacjach?

Kreisel: Przypuśćmy, że ktoś ostukuje mnie, tak jak to robią lekarze? Czy w ten sposób zastanawia się, czy coś mnie boli?

Wittgenstein: W pewnych okolicznościach i w szczególnej społeczności można by powiedzieć, że owo ostukiwanie stanowi wyraz takiego zastana-

wiania się. Gdy w pewien szczególny sposób przyglądam się leżącemu w łóżku człowiekowi, w tym momencie i w tym miejscu stanowi to również wyraz tego, że zastanawiam się, czy człowiek ten ma bóle. Ale podobne spojrzenie przy innej okazji nie byłoby przejawem takiego zastanawiania się.

Nikt nie powiedziałby: Nie można być rozgniewanym, jeśli nie mówi się żadnym językiem. Czy można jednak zastanawiać się nie mówiąc żadnym językiem? Czy nie znając cyfr można zastanawiać się, czy w pomieszczeniu znajduje się 100, czy też 101 ludzi?

Geach: Przecież zwierzęta mogą być zaciekawione tak samo, jak mogą się złościć?

Wittgenstein: Owszem, lecz gdy chodzi o wszystkie te rzeczy, zatrzymują się w pół drogi. Zwierzę może być zaciekawione lub przestraszone, ale nie tym, co zdarzy się *jutro* albo *za godzinę*. Tylko w określonych, nader złożonych okolicznościach można uznać, że zwierzęce zachowanie jest wyrazem zdziwienia; podobnie jak wydawanie dźwięków jest językiem jedynie w określonych, skomplikowanych okolicznościach. – Czy *musimy* mieć rację mówiąc, że język „tylko" wyraża to, że się zastanawiamy?

Jeśli ktoś wydaje chińskie dźwięki, nie twierdzimy, że mówi po chińsku, o ile wcześniej nie zrobił innych rzeczy i później nie potrafi zrobić innych. Tak samo gra w szachy nie polega na przesuwaniu figur szachowych. Czy więc zastanawianie się nie mogłoby polegać na tym, że w określonym kontekście naszego zachowania używa się pewnych słów, które składają się na to pytanie? To pozostała część zachowania i *języka* sprawia, że ów dźwięk jest wyrazem zastanawiania się, czy ktoś czuje ból. Jeśli powie się, że to za sprawą sytuacji, w jakiej używa się tego dźwięku, jest on wyrazem zastanawiania się, nie będzie to całkiem właściwe. Do opisu owego zachowania włączyć trzeba system języka.

20
(31 stycznia 1947)

Twierdzę, że znaczenie[60] słowa to technika posługiwania się tym słowem. Jak zatem słowo może znaczyć coś przez chwilę, w momencie gdy słyszę je albo

[60] W oryginale rzeczownik *meaning: znaczenie*, w naturalny sposób powiązany z formami czasownika *to mean* oraz imiesłowem *meaning: znaczyć, mieć na myśli, pomyśleć*; *meaning* oddaję w niektórych kontekstach jako *pomyślenie (słowa) w (takim a takim znaczeniu)* bądź nawet *jako znaczenie, które ma się na myśli* (od. tłum).

wypowiadam? Znaczenie wydaje się czymś, co często, aczkolwiek nie zawsze, towarzyszy słowu. Wydaje się, że istnieją stopnie posiadania znaczenia. Gdy mówię: „Otwórz okno!", słowo „okno" posiada znaczenie, lecz gdy powtarza się: „Okno, okno...", znaczenie zanika.

„*Musi* się wtedy coś zdarzać". Dlaczego? – pytam. Czy rozumiałeś to słowo? – „Tak". – „Kiedy je rozumiałeś?" – „Gdy je wypowiadałeś". A więc o to ci chodzi! Jednak to na nic. „Kiedy je rozumiałeś?" to tak czy owak osobliwe pytanie. Rozumienie słowa porównać można do umiejętności gry w szachy. Nikt nie zrozumiałby kogoś, kto powiedziałby: „Przez sekundę umiałem grać w szachy". Przeciwstawmy temu: Przez sekundę czułem gwałtowny ból. Mogłem nacisnąć przycisk, gdy ból się zaczynał i kiedy ustawał – nic takiego nie jest możliwe w poprzednim przypadku. Lecz jak to jest z sytuacją, w której ktoś mówi: „Teraz to rozumiem!"? Przede wszystkim, w jaki sposób nauczył się tego wyrażenia? To nie jest naprawdę istotne. Zdarzenie, jakie miało tu miejsce, polegało na tym, że drgnął. Być może w jego umyśle pojawia się pewien obraz, wzór albo fragment wzoru, lecz nie *dowodzi* to, że teraz coś rzeczywiście zna. Być może powie: Zobaczyłem potęgowy wykładnik „5" (w „x^5") i widziałem, co to za wzór. Przypuśćmy jednak, że ktoś mówi: „Rozumiem", lecz nie umie wykonać następnego kroku. Powiemy wtedy, że wcale go nie zrozumiał. Gdy ktoś powiedziawszy „teraz to rozumiem!", próbuje coś zrobić, często potrafi poradzić sobie z zadaniem. Wówczas możemy powiedzieć, że naprawdę zrozumiał. Można jednak zrozumieć coś bez takiego drgnięcia albo nie zrozumieć, gdy miało ono miejsce.

Nie ma powodu, by sądzić, że ilekroć rozumiemy jakieś słowo – również w skrajnym przypadku, gdy mówię „Teraz to rozumiem!" – występuje w nas pewne charakterystyczne przeżycie. Powiedziałem do siebie słowo „bored" [znudzony] i ujrzałem przy tym małą literę b, bowiem na myśli miałem imiesłów, a nie rzeczownik „board" [deska]. Powodem tego jest to, że w języku niemieckim to rzeczowniki, a nie imiesłowy pisze się wielką literą. W ten sam sposób ujrzałem pewną ulicę w Swansea, ponieważ słowo „bank" [bank / brzeg] pomyślałem w sensie „money-bank" [bank z pieniędzmi]. Jednak to oczywiste, że żadne z takich przeżyć nie stanowi charakterystyki pomyślenia tego właśnie słowa. To osobliwe, że pytanie „Co słowo to znaczyło dla ciebie w tej chwili?" jest sensowne w momencie, gdy go nie używam – jest to osobliwe w świetle mojej tezy, że znaczenie słowa to pewna technika. Albowiem powiedzenie słowa „bored" [znudzony] do samego siebie to coś zupełnie innego niż zadanie pytania „Are you bored?" [Czy jesteś znudzony?]. Ale czy kiedy tego słowa używa się w pewnym kontekście, zdarza się to samo,

co wówczas gdy używa się go poza kontekstem kojarząc z nim jednak pewne znaczenie? Czy kiedy to pojedyncze słowo bierze się w znaczeniu „board" [deska], mogłoby zdarzyć się to samo, co wtedy, gdy słyszy się i rozumie słowa „Are you bored?" [Czy jesteś znudzony?].

Malcolm: Owszem. Za każdym razem mógłbyś wyobrażać sobie deskę [board], przy czym za drugim razem pomyśleć „Bored *stiff*" [zesztywniały z nudów].

Wittgenstein: Po co jednak mieszać do tego wyobrażanie sobie czegoś? Widzenie czegoś jest chyba równie dobre jak wyobrażanie sobie czegoś. Kiedy jednak patrzę na tę deskę [board] i mówię: „I am bored stiff" [Jestem sztywny z nudów], wydaje się to nie pozostawać z żadnym związku z tą deską.

Mógłbym wyobrazić sobie grę polegającą na myśleniu o nieodpowiednim symbolu (bądź lepiej: na patrzeniu nań). Na przykład myśląc o Moral Science Board [Wydział Humanistyki] spoglądam na deskę [board] albo rozmawiając ze stolarzem mówię do siebie „bored stiff" [zesztywniały z nudów]. Gra nie musi ograniczać się do słów o podwójnym znaczeniu – mógłbym zawsze spoglądać na buty, kiedy ktoś mówi o spodniach i tak dalej. Wskutek tego trudno byłoby skupić uwagę, polecenia trudno byłoby wykonywać, etc.

„Time flies!" [Czas leci // Czas / muchy]. Mając przed oczyma zegar oraz muchy można by westchnąć: „Time flies!"– Co byłoby tu niemożliwe? Co rzeczywiście stoi w sprzeczności ze znaczeniem tego westchnienia? – Jeślibym zapytał kogoś, co miał wówczas na myśli, nikt nie oczekiwałby, że powie: Widać to tylko z kontekstu. Nasuwa to myśl o jakimś przeżyciu. Zaś to, że mówi, co stanęło mu przed oczyma, jest czymś zupełnie niezależnym.

Malcolm: Jest coś takiego, jak przygotowanie się do użycia pewnego wyrażenia. Czy to jakieś przeżycie? – Kiedy pierwszy raz mówiłem „okno", przygotowywałem się patrząc na okno, następnie zaś odprężyłem się.

Wittgenstein: Zadawszy pytanie „Co to jest przygotowywanie się?", dzięki introspekcji odkrywa się szczególnego rodzaju napięcie. James powiedziałby: Oto właśnie przygotowywanie się – otwieram usta i zamykam je. Ktoś mówi: „Miałeś coś powiedzieć". Odpowiadam na to: „Tak, miałem powiedzieć...". Otwarcie ust było przygotowaniem się do mówienia, lecz nie do wypowiedzenia owych konkretnych słów, które miałem powiedzieć. Nie było tu żadnego szczególnego przygotowywania się – jeśli zaś było (dajmy na to, w mózgu), nie wiemy o nim niczego. A jak ma się rzecz z odprężeniem? Gdybyśmy grali w grę polegającą na pięciokrotnym powtarzaniu różnych słów, można by powiedzieć, że pojawia się pewne napięcie (zabawne, że zawsze ma to być *napięcie*), potem zaś następuje odprężenie. Czy jednak takie na-

pięcie i odprężenie występuje również wtedy, gdy mówię: „Malcolm, proszę zamknij okno!"?

Można by powiedzieć, że istnieje stałe przeżycie znaczenia, któremu mogą towarzyszyć rozmaite wyobrażenia. (Dzięki zwykłemu obrazowi wykrzyknika, a nie muchy albo stopera, „Time flies" można uczynić zdaniem w trybie rozkazującym.

Gdy wypowiadasz pojedyncze słowa – „jeść", „jabłko", „oko" – i na moje pytanie o to, czy je rozumiesz, odpowiadasz twierdząco, wówczas jasne się staje, na czym polega myśl o ilustracji dla każdego poszczególnego słowa. Natomiast gdy mówię: „Pójdź do sklepu i przynieś mi jabłko!", powstaje takie wrażenie, jak gdyby całe zdanie posiadało ilustrację.

Jeżeli dla mnie, jak i dla ciebie zdanie „Time flies" znaczyło to samo, to czy w nas obu musiało się zdarzyć to samo? Przystano by na to, że nasze wyobrażenia różniły się między sobą. Jeśli polecam, abyś „Time flies" rozumiał jako westchnienie, a ty wypowiadasz je dwukrotnie, ja zaś następnie pytam, czy za każdym razem wydarzyło się to samo, możesz tylko – pomijając wyobrażenia – powiedzieć: „Tak, za każdym razem miałem na myśli westchnienie". Czy jest to jakieś przeżycie?

Malcolm: Skąd wiedziałbyś, że zastosowałem się do twego polecenia, bym „Time flies" za każdym razem rozumiał tak samo? Nie jest wcale jasne, czy polecenie to w ogóle ma sens.

Wittgenstein: Mógłbym cię o to zapytać – to oczywiste, że w pewnym kontekście możesz mieć na myśli westchnienie. Wydaje się jednak, że mogę powiedzieć „Time flies" i bez względu na kontekst mieć na myśli westchnienie. Mogę również mieć na myśli rozkaz, pomimo że nigdy nie miałem jak posłużyć się takim poleceniem.

Geach: Niezwykle kusi, by stwierdzić, że tam, gdzie mamy do czynienia z kalamburem, mamy też do czynienia z aktem pomyślenia słowa w określonym znaczeniu.

Wittgenstein: Oto, co nas kusi: Słowo jest niczym stacja kolejowa, na której przecina się mnóstwo linii. Jak gdyby owo przeżycie było wibracją pokazującą, którą drogą moglibyśmy podróżować.

Kiedy pojawia się pytanie, co dzieje się w czyimś umyśle? *Nie* wówczas, gdy kupuję coś w sklepie. *Niekiedy* jednak to, jaki obraz ma ktoś przed oczyma, jest rzeczą istotną. I wydaje się, że za wyobrażeniami kryje się coś jeszcze. Gdy mówię: „Powiedz 'książka' i pomyśl 'książka'", wydaje się, że to raczej łatwe zadanie, choć słowo 'książka' nie posiada tu żadnego kontekstu. Kiedy mówię: „Powiedz 'książka', a pomyśl 'jabłko'" albo: „Powiedz 'ABCD',

a pomyśl 'Proszę wyjść z pokoju'", wydaje się, że między jednym a drugim nie powstał żaden związek.

(Widziałem łacińską książkę przeciwko Papieżowi, w której każde słowo zaczynało się od litery P. Niezwykle trudno było czytać ją jako książkę – sprawiała wrażenie słownika dla litery P).

Przypuśćmy, że mówiąc ludzie zwykle wykonywaliby machinalne rysunki. Moglibyśmy mieć całkiem ogólnikowe wyobrażenie o tym, na czym polega ważność tych machinalnych rysunków. Nie byłyby one ważne, kiedy chodzi o zamawianie towarów u sklepikarza, lecz psychoanalityk mógłby wyciągać wnioski z rysunku diabła towarzyszącego słowom pozdrowienia.

Wydaje się, że tylko w takim sensie ważne jest to, co wydarza się w naszym umyśle wówczas, gdy mówimy. A nie tego nam trzeba. Potrzeba nam mentalnych zdarzeń, dzięki którym nasza mowa staje się czymś *żywym*.

Czego brakowałoby ludziom, którym nie wydarzałoby się nic tego rodzaju, gdy mówią albo kiedy piszą?

Czy można by powiedzieć, że z wyrażeniem „znaczenie słowa" wiążą się dwa sensy – sposób użycia oraz towarzyszące słowu zdarzenie w umyśle?

Gdy mówię: „Idź do Combination Room", a ktoś pyta mnie: „Co znaczy 'Combination Room'?", nie pyta mnie oczywiście o to, co dzieje się w moim umyśle. Nawet gdy mówię „Go to the bank!" [Idź do banku / na brzeg!], a ktoś zadaje takie pytanie, prosi tylko, bym uzupełnił to polecenie.

Przypuśćmy, że spotykamy ludzi, dla których zadane poza kontekstem pytanie „Co miałeś na myśli, kiedy powiedziałeś słowo 'bank'?" nie miałoby sensu – „Niczego nie miałem na myśli, po prostu je powiedziałem". Nie znaczyłoby to wcale, że nie są zdolni objaśnić słowa „bank" w poleceniu „Go to the bank". Plemię to moglibyśmy nazwać ślepym na znaczenie.

Gdy ktoś powiada: „Znaczenie to w mgnieniu oka przemknęło mi przez głowę", można zapytać: „No dobrze, co się właściwie zdarzyło?". Czy widać stąd, że ze słowem „znaczenie" wiążą się dwa sensy – jeden, w którym może ono „przemknąć przez głowę" oraz drugi, który odpowiada sposobowi, w jaki używa się pewnego słowa?

Kreisel: Nie. Bowiem jeśli pytasz kogoś, co mu przemknęło przez głowę, w odpowiedzi może tylko opisać sposób, w jaki używa się słowa.

Wittgenstein: To sugeruje jednak, że tak samo jak ból, *umiejętność* użycia słowa jest stanem umysłu, który może się nagle rozpocząć. Jeśli ktoś mówi: „Już wiem", pojawia się problem dotyczący tego, jak to MOŻLIWE: „Jak możesz to wiedzieć?". Niekiedy odróżnia się wiedzę dyspozycyjną i wiedzę aktualną. Dyspozycja rozpoczyna się często wraz z konkretną wiedzą ak-

tualną. „Jak długo to już wiesz?", „Kiedy zacząłeś to wiedzieć?" to pytanie, którym można się posłużyć, nie ma jednak zastosowania dla pytania „Ile czasu trzeba, aby to wiedzieć?", o ile nie rozróżnia się dwu sensów słowa „wiedzieć".

Przypuśćmy, że mówiąc „Go to the bank!" [Idź do banku / na brzeg!] zmieniam zdanie co do tego, co mam właściwie na myśli. – To chyba jest przeżycie, którego brakuje plemieniu „ślepemu na znaczenie"? Gdyby zmiana ta łączyła się ze spojrzeniem na jakiś inny obraz (wyobrażaniem go sobie), czy mielibyśmy tu wtedy dwie zmiany – zmianę obrazu oraz zmianę znaczenia? I czy są to zmiany tego samego rodzaju? To ostatnie pytanie wydaje się podejrzane. Jaka to zasadnicza różnica zachodzi na przykład miedzy wiedzą o czymś i bólem?

Hijab: Wydaje się, że więcej wydarza się wtedy, gdy kogoś bolą zęby, niż wówczas, kiedy coś wie. Ból zębów to intensywniejsze przeżycie niż znajomość czegoś. Przyznaję, że to osobliwe – zwykle porównujemy tylko intensywność bólu.

Wittgenstein: Łatwiej byłoby mi zrozumieć, gdyby ktoś powiedział: „intensywniejszy niż spoglądanie na zieloną łąkę". Gdyby jednak zapytano, na czym polega tu błąd, czego szukalibyśmy jako możliwego błędu?

Malcolm: W ogóle nie rozumiem, jak intensywność daje się stosować do wiedzy.

Wittgenstein: Cały dzień wiedziałeś, że ziemia jest okrągła. Jednak to, co zaszło w tobie, gdy mówiłeś „Ziemia jest okrągła", nie stanowiło wiedzy. Wiedza zatem w ogóle nie jest przeżyciem. Czy znaczy to, że wiedząc coś, nie odczuwa się tego jako przeżycia?

X: Mówiąc, że wiedza nie jest przeżyciem, na pewno ogranicza się definicję wiedzy.

Wittgenstein: Dlaczego ktoś miałby chcieć ograniczać ją w taki sposób? Mógłbym ograniczyć definicję człowieka wyłączając Hunta i Hijaba.

Geach: Chciałoby się tu zauważyć, że ma się jedno przeżycie po drugim, natomiast nie można powiedzieć, że jedną rzecz wie się po drugiej, chyba że w sensie „dowiadujemy się...".

Wittgenstein: Opis zmian przeżyć w istotny sposób różni się od opisu zmian wiedzy. – Nie ma raczej żadnego zastosowania dla „Teraz wiem to, a teraz tamto" (pominąwszy być może przypadek opisu braku pamięci). Tak samo całkiem oczywiste jest, jak odpowiada się na pytania „Co teraz widzisz?", „Czy boli cię teraz?", natomiast wątpliwe jest, co można odpowiedzieć na pytanie „Co teraz wiesz?".

Wydaje się, że zmiana znaczenia, które się ma na myśli, bardziej przypomina zmianę tego, co się wie, niż zmianę przeżycia. Gdy ktoś pyta: „Co zdarzyło się w tobie, kiedy zacząłeś mieć co innego na myśli?", odpowiedzią będzie: „Zmieniła się odpowiedź, jakiej bym udzielił, gdybyś zapytał mnie, co miałem na myśli!". Tak więc zmiana, która nastąpiła, gdy powiedziałem „Już wiem", polegała na tym, że obecnie podałbym nową odpowiedź.

Taki opis zmiany sporządzony w trybie przypuszczającym wydaje się jednak dziwaczny.

Malcolm: Kusi, by powiedzieć, że okres warunkowy można zweryfikować jedynie wtedy, gdy spełniony jest warunek.

Wittgenstein: Tak. Wprawdzie gdy chodzi o fakty, nic się *nie* zmieniło, mimo to nastąpiłaby jakaś zmiana. Jeśli na przykład zabiję kogoś, nie wystarczy powiedzieć: Wydarzyło się tylko tyle, że nie zachichotałby, gdybym go połaskotał.

Toulmin: Wydaje się, że „byłbym odpowiedział" stanowi sygnał wiedzy, tak jak „Czuję ból" jest sygnałem bólu.

Wittgenstein: Powiedziałem „Go to the bank" [Idź do banku / na brzeg], a następnie leciutko drgnąłem. Pytasz: „Co się stało?", a ja odpowiadam: „W tym momencie zmieniłem ewentualną odpowiedź na twoją prośbę o wyjaśnienie". Lecz wygląda to tak, jak gdyby znaczyło to: Moje wyobrażenia (na przykład) zmieniły się w ten sposób, że byłbym odpowiedział... I w ten sposób wydaje się, że to wyobrażenie się zmienia oraz że wypowiedź o tym, co mogłoby z tego wyniknąć, jest hipotezą. Dla porównania: Zamiar. Zamiar to nie przeżycie, ani myśl, ani też powiedzenie czegoś. Przypomina wiedzę o czymś, ponieważ można wyrazić go w sposób warunkowy: Gdybyś mnie zapytał, byłbym powiedział, że spotkam się z Malcolmem.

Geach: O zmianach zamiarów można mówić w sposób, którego nie można zastosować, gdy mówi się o wiedzy.

Wittgenstein: Owszem. Ból, wiedza, zamiar – wszystkie stanowią przedmiot psychologii. Ale do czego porównać można to stwierdzenie?

Geach: Do stwierdzenia, że lekarze zajmują się sercami i malarią.

Wittgenstein: Porównajmy też różne rodzaje liczb, którymi posługują się matematycy. Na papierze wszystkie wyglądają tak samo – ale spróbujmy tylko je zastosować! Ilu ludzi jest w tym pokoju? Odpowiedź: „15" jest OK. Ale „15½" albo „√15"...? Zignorowanie zastosowań spowodowało trwałe nieporozumienia dotyczące matematyki.

(Wyobraźmy sobie słowa oraz liczne ilustracje – ilustracje do słów „jeden", „człowiek", „czerwień", „ból zębów". Obraz bólu zębów i obraz człowieka wy-

glądają podobnie – w obu przypadkach to ludzie, z tą tylko różnicą, że jeden z nich trzyma się za policzek. Lecz używa się ich zupełnie inaczej). Nie wystarczy powiedzieć, że w matematyce występują liczby nieskończone. W jakich zadaniach użyto by tych liczb?

Można być skłonnym powiedzieć, że psychologia zajmuje się przeżyciami. A więc zamiar, ból, wiedza – wszystko to są przeżycia. To tak jak powiedzieć, że 3, π, √–1 to liczby, a następnie mówić o 3 żołnierzach, π żołnierzach, √–1 żołnierzach.

21
(3 lutego 1947)

Jak zmiana znaczenia wiąże się ze zmianą, która jej towarzyszy – na przykład ze zmianą obrazu? To całkiem zrozumiałe, że gdy widzimy Barclay's, przywodzi to na myśl bank z pieniędzmi [money-bank], a nie brzeg rzeki [river-bank]. Lecz przeżycie to nie jest wcale konieczne. Czy moglibyśmy powiedzieć, że pewien obraz jest częścią naszego języka? Zaleta tego ujęcia polega na tym, że nie musimy sugerować, iż zachodzi jakiś przyczynowy związek – „doświadczenie wskazuje, że widząc ten obraz na myśli mam bank z pieniędzmi".

Użycie trybu przypuszczającego w odniesieniu do zmiany znaczenia – „Gdybyś zapytał mnie pięć minut temu, byłbym powiedział..." – wskazuje, że nie jest to zmiana w tym samym sensie, co zmiana obrazu.

Geach: Czy to nie asymetria? „Byłbym..." to słowna forma wyrazu, natomiast „Byłby..." to hipoteza...?

Hijab: Jeśli „Byłbym..." jest słowną formą wyrazu, czemu by nie powiedzieć, że to wyraz jakiegoś przeżycia?

Wittgenstein: Przy innej okazji krytykowałem uwagę Hijaba, że wiedza jest przeżyciem mniej intensywnym od bólu. Ale pomyślmy o takim przykładzie: „Cały czas, kiedy był tutaj, miałem świadomość jego...". Coś takiego chętniej nazwiemy stanem umysłu niż na przykład moją zwykłą znajomość tabliczki mnożenia.

Można wyobrazić sobie język, w którym mówi się „Po tym, jak mi to słowo wyjaśnił, *znałem* je i następnie *znałem je* przez kolejną godzinę, co znaczy, że posługiwałem się nim mając jego znajomość. Gdyby język taki istniał, najlepiej nadawałby się, aby oddać pewną różnicę. (To ważne, że w naszym języku nie ma wyrażenia „znałem przez określony czas" – nie ma potrzeby zaznaczania różnicy).

Moje rozróżnienia nie przypominają rozróżnień odmian botanicznych. Są rozróżnieniami dotyczącymi kategorii. Nie zajmujemy się niuansami, a raczej różnicami, które porównać można do różnicy między królem i królową w szachach.

Dlaczego nie mogę powołać się na użycie trybu przypuszczającego, aby pokazać, że istnieje różnica między zmianą obrazu i zmianą znaczenia?

Kreisel: Dlaczego w tym celu miałbyś posługiwać się trybem przypuszczającym?

Wittgenstein: Tak. Mamy spróbować ustalić, co jest istotne, a co jest tylko idiomem, gdy wyrażamy znaczenie, które mamy na myśli. Jeśli pytam kogoś, co miał na myśli mówiąc pewne słowo, nie opisuje on przeżycia, lecz wyjaśnia to słowo. Wydaje się więc, że aby wyjaśnić *zmianę* tego, co mamy na myśli, trzeba nam dwu wyjaśnień słowa. Przynajmniej to jest istotne.

Hijab: Lecz tylko w takim sensie, w jakim wówczas, kiedy nie było żadnej *zmiany* znaczenia, potrzebne było pojedyncze objaśnienie słowa. „To, co miał na myśli" jest bez wątpienia przeżyciem.

Wittgenstein: Nie! Zastanówmy się nad następującym przykładem. Mógłbym powiedzieć, że jakaś plama na ścianie lub pewien powidok są podobne do twarzy Hijaba. To tylko przypadek, że wymienia się tutaj Hijaba. Kiedy jednak wyobrażam sobie twarz Hijaba, nie przyjmuję *założenia*, że to, co sobie wyobrażam, jest wyobrażeniem twarzy Hijaba. Tutaj wymienienie jego nazwiska gra istotną rolę. Problem polega na tym, czy wyjaśnienia takie stanowią istotną część wyrazu zmiany znaczenia.

Zmianę wyobrażenia mógłbym przecież opisać nie wspominając o banku z pieniędzmi ani o brzegu rzeki, tak jak plamę lub powidok opisać mógłbym nie wspominając o twarzy Hijaba. Lecz w opisie zmiany znaczenia muszę zawrzeć oba te opisy użycia słowa. Uzasadnia to z pewnością moje twierdzenie, że zmiany te są zmianami w całkiem innych sensach.

Chcę uniknąć mówienia o przeżyciach – poglądu, że nasze wypowiedzi opisują treść przeżyć. Pogląd ten prowadzi do takiego obrazu: Ja sam mogę postrzegać tę „treść", natomiast ktoś inny nie może. Treść ta jest tuż obok, tylko mi dostępna, znajduje się w moim wnętrzu. Stąd wywodzi się cały obraz introspekcji.

Przeciwstawmy (i) posiadanie wyobrażenia, które przypomina Hijaba, a również, jeśli go posiada, jego bliźniaczego brata, oraz (ii) posiadanie wyobrażenia *przedstawiającego* Hijaba – co do tego wyobrażenia nie ma żadnych wątpliwości albo przypuszczeń.

Przeciwstawmy również znajomość czegoś i zamiar.

Zacząć coś wiedzieć, przestać coś wiedzieć
Zacząć zamierzać, przestać zamierzać
należą do różnych kategorii.

Moglibyśmy powiedzieć: Znać i rozumieć słowo, etc., to potencjalności.

(Nie jest to podobne do „Węgiel, żelazo, wodór, woda to substancje", lecz raczej do „Kilogram, metr, sekunda to miary").

„Pomyślenie czegoś w pewnym znaczeniu" oraz „zamiar" występowałyby razem. I nie byłyby to potencjalności.

O czym mówi się stwierdzając: „Tylko obecna treść mojej świadomości jest rzeczywista"? O tym, co słyszę, co widzę, co pamiętam (czy nie chodzi o to, że istnieje obraz oraz pewien ślad tego, co pamiętam?), a także smak, dotyk, ból. Czy zaliczyć tu mamy również myśl i interpretację?

Malcolm: Przekonanie?

Wittgenstein: W pewnym sensie przekonanie jest oczywiście potencjalnością. – Co jednak przemawia przeciw temu, by myśl, etc., umieścić w tej samej grupie, co wrażenia zmysłowe i ból?

Przypuśćmy, że dla pewnego wyglądu Hijaba posiadałbym słowo „X". Technika używania słowa „Hijab" będzie różnić się od techniki używania słowa „X". Zaś to, co określam mianem treści, nazywać trzeba używając słowa takiego jak „X", a nie takiego jak „Hijab". Powiedzieć by można: „Hijab nie może być składnikiem treści przeżyć, natomiast plama X może być takim składnikiem. To gramatyczne rozróżnienie. Jeśli ktoś pyta mnie: „Czy Hijab nie mógłby należeć do treści czyichś przeżyć?", odpowiadam, że nie jest to pojęcie, którego tu chcę.

Malcolm: Czy wiąże się to z poglądem, że treść musi być prywatna?

Geach: Albo że treść świadomości nie jest czymś stałym, lecz czymś, co przypomina widmo?

Wittgenstein: Nie. Można by powiedzieć, że treść świadomości jest *prostsza* od zewnętrznej rzeczywistości, o której mówi się, że jest konstrukcją z niej utworzoną.

Ktoś pyta mnie: „Co widzisz?". W odpowiedzi mogę albo coś narysować (namalować) albo wskazać rysunek lub obraz, albo wreszcie posłużyć się nazwami takimi, jak „Hijab". Na to można by odpowiedzieć: „Pewny możesz być tylko tego, co jest na obrazie. Być może nie jest to Hijab". Stanowi to rozwinięcie przypadku, w którym spór dotyczy tego, czy widzę drzewo i w którym mówię: „No dobrze, narysuję je". Przypadek ten umożliwia nam również przedstawienie różnicy między dwoma opisami wyobrażania sobie czegoś – opisem za pomocą obrazu oraz opisem przez odniesienie do Hijaba. To właśnie źródło tego rozróżnienia.

To, co można opisać rysując, gwiżdżąc, etc., nazwijmy doznaniem. Czy ból to doznanie?

X: Zdaje się, że *nie* występują tu owe dwie rzeczy obecne w przypadku Hijaba i obrazu.

Wittgenstein: Przyjrzyjmy się temu.

Geach: Przyjmijmy, że ludzie nie mieliby zmysłu temperatury. Być może ból przypisywaliby wówczas bardzo ciepłym i bardzo zimnym ciałom jako ich jakość.

Wittgenstein: Albo też zbierając owoce mogliby kierować się tym, czy ich skórka wywołuje ból.

Y: Czy chodzi o to, że należy odróżniać objawy od przypuszczeń na temat przyczyn – uznać, że ból należy do objawów?

Wittgenstein: Nie. Czasami snuje się domysły na temat przyczyn – czy to dym, czy mur, a może...? Na początku jednak nie mówi się o objawach. Mógłbym narysować drzewo genealogiczne rozpoczynając od nazw fizycznych przedmiotów i przechodząc następnie do zjawisk. W tym samym pokoleniu, co zjawiska, występowałby ból, chociaż nie ma takich przodków, jakich mają zjawiska.

Y: Czy zamiast o domysłach nie mógłbym mówić o pewnym założeniu? – Ostatecznie, że to rzeczywiście jest Hijab, jest raczej założeniem.

Wittgenstein: Nie. „Domysł", „założenie", „przekonanie" – to na nic.

Czasami wyobrażamy sobie, jak gdyby kolor, dźwięk, ból były różnymi rzeczami mieszczącymi się w skrzynce. Nie ma jednak sensu powiedzieć „Mam to" i wskazać przy tym do wnętrza samego siebie. „Skłonny jestem powiedzieć", że ból to doznanie. – Nie mogę jednak tego uzasadnić zauważalnym podobieństwem zachodzącym między tym, co zawiera się w skrzynce – kolorem, dźwiękiem, bólem. Podobieństwo musi tkwić w *pojęciu*.

Można by wyobrazić sobie kino, które oprócz ścieżki dźwiękowej posiada ścieżkę dotykową i zapachową. Na przykład gdy w filmie widzimy zabieg dentystyczny, promień mógłby wywoływać w nas ból zęba. Czy jednak tego rodzaju mechanizm mógłby wywoływać *wspomnienia*? Problem następstwa w czasie. – Kiedy zaczyna się pamiętanie czegoś?

Hijab: To trudność gramatyczna czy psychologiczna? Czy nie mógłbym powiedzieć, że o 7[54] Kreisel i ja wspominaliśmy nasze dzieciństwo?

Wittgenstein: Nie. Nie chodzi o trudności techniczne.

22
(7 lutego 1947)

Na czym polega różnica między zmianą wyobrażenia i zmianą zamiaru?

Jeśli mówię: „Kiedy to powiedziałem, miałem na myśli to a to, teraz jednak zmieniłem zdanie", wówczas to, że zmieniłem zdanie, jest interesujące ze względu na swe przyczyny i skutki. Jak się zdaje, napotykamy tu trudność: Jak momentalną zmianę tego, co mamy na myśli, można scharakteryzować jako przejście od jednego do drugiego wyjaśnienia słowa? Wydaje się, że mówiąc o zmianie wyobrażeń usuwa się trudność. Wtedy jednak pojawia się takie pytanie: Jak wyobrażenia te wiążą się ze zmianą wyjaśnienia znaczenia, które mamy na myśli? I w tym miejscu utykamy. „Jak to możliwe...?" to typowa forma problemu filozoficznego. Zawsze oznacza nieuzasadnione porównanie. – „Potrafiłem zrozumieć tamten przypadek (na przykład przypadek wyobrażeń). Ten jednak przypadek...?". – „Ale czemu te dwa przypadki mają być w ogóle podobne?". Należą do różnych kategorii. – Choć trzeba przyznać, że stwierdzenie to nie jest szczególnie satysfakcjonujące. Zmiana zamiaru: „Miałem..., potem jednak zmieniłem zdanie i już nie zamierzałem...". – Pomyślmy o takim przykładzie: „Gdy mi przerwałeś, miałem powiedzieć...". Czy mamy tu do czynienia z przeżyciem? Naturalnie, nikt nie powiedziałby, że jest to przeżycie. Co jednak podpowiada którąś z odpowiedzi? (a) Nie można tu zapytać: „Czy jesteś tego pewny?". „Miałem..." nie jest hipotetycznym wnioskiem, lecz słowną formą wyrazu. Jednak (b) chcemy, by przypadek ten różnił się od wyobrażeń i temu podobnych. *Na czym* zatem polega ta różnica? Skąd wiem, czy ktoś inny rozróżnia wyobrażenie i zamiar? – „Reakcja jest inna"? Zainteresowanie dotyczy czegoś innego.

Aby wyrazić, co na myśli ma ktoś, kto mówi: „Miałem powiedzieć 'Idź do diabła!'", musimy mieć zwrot zawierający słowa „Idź do diabła!". Lecz skąd mam wiedzieć, czy „Idź do diabła!" (wypowiedziane przez kogoś, kto nie mówi naszym językiem) znaczy „Miałem powiedzieć..." czy może „Miałem przed sobą wyobrażenie słów..."? Różni się tu rodzaj zainteresowania. „Miałem powiedzieć 'Idź do diabła!'" mógłbym zrozumieć jako obrazę, natomiast „Miałem przed sobą wyobrażenie słów..." nie posiada takiego następstwa.

Malcolm: Czy związek zamiaru z wynikłym działaniem jest istotną rzeczą?

Wittgenstein: Sądzić by można, że w chwili wyrażania zamiaru występuje jakieś przeżycie.

Geach: A nie wówczas, kiedy się *pojawia*? Czy słowa „w chwili wyrażania" są tu podkreślone?

Wittgenstein: Jeśli chodzi o pojawienie się zamiaru, przypuśćmy, że Malcolm oznajmia, że za pięć minut zamierza wyjść z tego pokoju, a później mówi, że nie zmienił zamiaru. Skąd wiem, że nie odnosi się wtedy do czegoś, co można porównać do obrazu w umyśle? Bowiem jeśli rzeczywiście widział pewien obraz, to czy równie dobrze nie mógłby widzieć rzeczywistego, narysowanego przeze mnie obrazu przedstawiającego go, jak opuszcza ten pokój. Czy to nie byłby zamiar?

X: Można by zapytać, czy mógł mieć przed sobą ten obraz i jednocześnie nie mieć tego zamiaru.

Wittgenstein: Być może odpowiedziałby: „Nie mogłem" – zawsze można wyobrazić sobie odpowiedź, która zbije pytającego z tropu. Któregoś dnia Hijab twierdził, jakoby znajomość alfabetu oznaczała, że jest on w jakiś sposób zawsze obecny w umyśle. – „Ze mną tak nie jest". Czy to wszystko, co mogę powiedzieć?

Przypuśćmy, że „Zamierzam wyjść... nadal zamierzam... nadal zamierzam... już nie zamierzam" ktoś mówiłby takim tonem, jak gdyby obserwował czerwone światło i czekał aż zgaśnie. Czy nie znaczyłoby to, że słowa „zamierzać" nie używał w sposób, w jaki my go używamy?

Przypuśćmy, że wypowiadając zamiar ktoś unosiłby wskaźnik i trzymał go w górze do chwili, gdy zamiar ten porzuci. Jak różniłoby się to od tego, co dzieje się wtedy, gdy występuje jakieś przeżycie? Człowiek ten mógłby powiedzieć: „Więcej już o nim nie pomyślałem, po prostu go nie zmieniłem".

Gdy ktoś mówi, że widzi samego siebie wychodzącego z pokoju, skąd wiem, że nie chodzi o zamiar, a o wyobrażenie? Jak uczę się językowej gry „Widzę przed sobą..."? To oczywiste, że bardzo często uczę się jej w sytuacjach, w których nie chodzi o żaden zamiar – muszę wpierw opanować słowo „widzieć" w jego dosłownym sensie.

Y: Dlaczego zmieniłeś zamiar? Dlaczego zmieniłeś wyobrażenie? Są to różne pytania. Na drugie można powiedzieć: Po prostu się zmieniło, nic nie mogłem poradzić.

Wittgenstein: „Dlaczego?" w odniesieniu do zamiaru to pytanie o *powód*, zaś w odniesieniu do wyobrażenia – tylko o *przyczynę*.

Nie wiem wszakże, czy powinienem opisać przypadek, w którym pytanie o powód pozbawione jest sensu.

Y: Istnieje taki przypadek?

Kreisel: Gdy dziecko mające ochotę na jabłko mówi „Jabłko", pytasz „Gdzie jest to jabłko?", a dziecko nie odpowiada. Dajesz mu wtedy jabłko i mówisz: „Chciałeś jabłko". Pytanie „Dlaczego?" nie pojawia się.

Wittgenstein: Prawda. To samo odnosi się oczywiście do chęci (zamiaru) wyjścia z tego pokoju.

Przeżycie powinniśmy rozumieć tu jako coś w rodzaju wyobrażenia lub postrzeżenia. Przeżycie charakteryzuje się trwaniem w czasie – jak wydłużający się dźwięk albo barwa. „Znowu ten sam dźwięk..., nadal..., nadal..., teraz już nie". NIE jest to naturalna forma, w której wyraża się zamiar – albo wiedzę, jeśli i o nią chodzi. Gdy ktoś mówi, że widzi czerwony dysk, mogę co jakiś czas dopytywać się, czy nadal go widzi, lecz gdy mówi, że jutro zamierza złożyć wizytę swej babci, nie będę wciąż pytał, czy nadal zamierza. – Wyobrażenie trwające pięć minut może kogoś pozbawić spokoju; pozbawić go spokoju mogą również myśli związane z zamiarem, lecz nie zamiar *qua* zamiar. To rozróżnienie pomiędzy myślą i zamiarem jest rozróżnieniem kategorii. Ruch w szachach nie ma *prędkości*, inaczej niż fizyczne poruszenie, dzięki któremu się go wykonuje.

Kreisel: Nawet jeśli prędkość jest jednowartościową funkcją położenia, mają one odmienną *gramatykę*. Tak więc gdyby nawet czyjś zamiar łączył się z myślami i wyobrażeniami, ich *gramatyka* byłaby inna.

Wittgenstein: Myślenie i jednoczesne zamierzanie czegoś nie tworzą pewnej złożonej całości. Przypominają raczej równoczesne zaśpiewanie tonu C oraz *God Save the King*, co nie jest robieniem dwóch rzeczy na raz.

Gdy wspominałem o szachach, chodziło mi o to, że w trakcie ruchu można by zapytać, jaki ruch właśnie wykonuję i na pytanie to można odpowiedzieć, natomiast dziwnie brzmiałoby wypowiedziane (w trakcie ruchu) czasowe określenie: „*Teraz* posuwam się na to pole". Tak samo słowo „teraz" w wypowiedzi „zamierzam *teraz*" różni się od „teraz" w wypowiedzi „myślę *teraz*". Zamiaru i myśli nie wolno traktować jak dwóch różnych partii muzycznego zapisu.

23
(10 lutego 1947)

Podkreślaliśmy różnice między użyciem „zaczynać się" oraz „nadal być" w odniesieniu do różnych psychologicznych wyrażeń.

Na wiadomość o czyjejś chorobie rozpocząć się mogą dwie rzeczy: zamiar zobaczenia się z chorym oraz stan przygnębienia. Trwają one następnie, każda na swój sposób. Każdy z was powiedziałby, że to stan przygnębienia, a nie zamiar, *bardziej* przypomina przeżycie zmysłowe.

Można obserwować barwę, dźwięk albo ból po to, by ustalić, czy nie ulega zmianie. Nie robi się tego, gdy chodzi o przekonanie bądź zamiar. Wróćmy do naszego plemienia „bez duszy": nie można tam porównywać sygnału zamiaru z sygnałem bólu i nic nie skłania, aby je porównywać. Można się tam posłużyć pytaniem „Czy nic cię w tej chwili nie boli?", lecz nie jest to możliwe w przypadku pytania „Czy nic nie zamierzasz w tej chwili?".

Wróćmy do różnych rodzajów liczb. Można powiedzieć, że liczby mają wspólne własności formalne, lecz że różni je sposób ich zastosowania. Podobnie „zamiar" i „ból zęba" to pojęcia, którym wspólna jest formalna cecha asymetrii między pierwszą i trzecią osobą, lecz które głęboko różnią się, gdy idzie o ich zastosowanie. Tak samo jak „stopa" i „sekunda" – nic nie może różnić się bardziej niż te pojęcia, lecz jedno i drugie to *miary*.

Paradoks Moore'a. „Myślę, że pada deszcz, lecz wcale nie pada" to absurd, choć „Myślałem ..." lub „Myśli ..." a nawet „Przypuśćmy, że myślę ..." nie są wcale absurdalne. Istotne jest, że to paradoks i chcemy, by istniało dlań rozwiązanie. Ale jak się go rozwiązuje? Coś się nie zgadza w naszym systemie klasyfikacji. W logice formalnej chcemy notacji, w której nie może wystąpić zdanie, którego można w sensowny sposób użyć jako hipotezy, lecz którego nie da użyć się jako stwierdzenia. (Można powiedzieć: „Jeśli myślę, że pada deszcz, lecz wcale nie pada, zatem się mylę", nie można natomiast powiedzieć: „Myślę, że pada deszcz, lecz wcale nie pada").

Jeżeli sądzenie czegoś to dający się obserwować stan umysłu, dlaczego nie miałbym jednocześnie obserwować tego, że nie pada i tego, że sądzę, że pada? Widać stąd tylko, że uznanie sądzenia czegoś za obserwowalny stan umysłu jest zupełnym nieporozumieniem.

Czy można by uznać, że „sądzę" to znak asercji? Można by mieć wiele znaków asercji, jeden dla matematyki, inny dla zdań o danych zmysłowych, jeszcze inny dla przewidywań i tak dalej. Ale jak wtedy zapisać „sądziłem", „sądzi", etc.? Trudność sprawia nam asymetria. Czy moglibyśmy wyobrazić sobie jakiś symetryczny czasownik? Czasownik ten mógłby znaczyć „wydawać się sądzić" i mógłbym wówczas powiedzieć: „Wydaję się sądzić ..., jednak wcale nie sądzę". Jako kryterium mógłbym wykorzystywać własne zachowanie. Rzeczywiście mówimy w taki sposób, choć zdarza się to rzadko. (Mówimy tak na przykład o nieświadomych pragnieniach. – „Wziąwszy pod uwagę własne zachowanie, *w rzeczywistości* pragnę, by nie odpowiadał"). O sobie samym z przeszłości mogę powiedzieć: „Uwzględniając to, co powiedziałem, musiałem sądzić...". Czy mogę powiedzieć tak w czasie teraźniejszym? – Przypuśćmy, że ktoś ma przedstawić mi informację o sytuacji militarnej wraz ze swą opinią o przy-

szłych wydarzeniach. Człowiek ten nie powie: „Sądzę, że nieprzyjaciel nadciągnie", lecz: „Chyba..." albo: „Wygląda na to..." – To ja mówiąc o *nim* używam słowa „sądzi", uwzględniając, co mówi, a także jego wiarygodność. Czy zatem słowa „sądzę" mogę użyć wtedy, kiedy idzie o mnie? Choćby w odniesieniu do tego, co sądzę „podświadomie"? To, co „podświadomie" sądzę, mogłoby na przykład odgrywać istotną rolę w przewidywaniu tego, co prawdopodobnie zrobię. Czy jednak nie zakłada to, że własne wypowiedzi obserwuję tak, jak gdyby były automatyczne, tak jak automatyczny zapis?

„Pada deszcz i sądzę, że pada" jest równie paradoksalne, co „Pada deszcz i sądzę, że wcale nie pada" – tak samo jak „Mówię teraz prawdę" jest równie paradoksalne, co „Teraz mówię nieprawdę".

Malcom: Mając pewność mógłbym błyskać zielonym światłem (droga wolna), natomiast sądząc coś – światłem pomarańczowym (przechodzisz na własne ryzyko). Światła sygnalizują stan drogi, a nie mego umysłu.

Wittgenstein: W odróżnieniu od „Pada deszcz i to mnie przygnębia"?

Malcolm: Właśnie.

Toulmin: Jak ma się rzecz z „Założę się, że spadnie deszcz"?

Wittgenstein: „Założę się" to nie to samo, co „Właśnie zawieram zakład". Kiedy mówię do kogoś postronnego: „Właśnie zawieram zakład, że spadnie deszcz, jednak wcale nie spadnie", nie jest to żaden paradoks, jednak „Założę się, że spadnie deszcz, jednak wcale nie spadnie" jest znowu paradoksem.

Dlaczego utworzenie symetrycznej pierwszej osoby czasownika „sądzić" – „Postępuję i mówię, jak gdybym sądził..." – ma dla nas tak niewielkie znaczenie? – Własne działania przewiduję na dwa sposoby: (i) mówiąc, co zamierzam, (ii) wysuwając hipotezę opartą na wiedzy o sobie samym. „Pójdę do kina" to wypowiedź, z której można wnioskować, co zrobię. Przeciwstawmy temu austriackiego cesarza, który powiedział: „X znowu mnie prosi o tytuł i zobaczycie, że będzie go miał" – co nie jest wyrazem zamiaru, lecz przewidywaniem dotyczącym drugiej osoby. Symetryczny czasownik „sądzę" przypomina ten drugi przypadek.

Czymś głupim byłoby zapytać człowieka, który bierze parasol, nieprzemakalny płaszcz i kalosze: „Na co to wskazuje?"

Jackson: Jak to jest z przypadkiem, o którym kiedyś wspomniałeś – „Stwierdzam, że zaczynam sądzić..."?

Wittgenstein: Który przypomina: „Oszuka mnie, jednak stwierdzam, że mu ufam"?

Przypuśćmy, że sporządziłem automatyczny zapis i zapytany odparłem *bona fide*: „Spadnie deszcz", lecz napisałem „Padać nie będzie". Wnioski wy-

pływające z zapisu są być może ważniejsze. Ale czym właściwie jest automatyczny zapis? „Po prostu pozwoliłem, by moja ręka pisała". – Czyż w pewien sposób i tak tego nie robię? Czy to ważne, że zaskakuje mnie to, co sam piszę? Czy mógłbym do owego automatycznego zapisu odnosić się tak, jak odnoszę się do wypowiedzi kogoś innego?

24
(14 lutego 1947)

Geach: Skąd bierze się: „Mówię, że..., jednak nie sądzę, aby tak było"?

Wittgenstein: „Mówię, że ona mnie lubi, jednak nie sądzę, aby tak było". „Nie sadzę, aby tak było" praktycznie = „wcale mnie nie lubi". „Mówię, że ona mnie lubi" praktycznie = „*Sądzę*, że mnie lubi" (w znaczeniu, w którym „sądzę" opiera się na obserwacji moich własnych reakcji). Tu nie ma żadnego paradoksu. Poszukujemy *prawdziwej* pierwszej osoby liczby pojedynczej zdania „Sądzi, że ona go lubi, lecz ona go wcale nie lubi". Lecz *prawdziwą pierwszą osobę* bardziej przypomina właśnie to zdanie, niż zdanie „Sądzę, że ona mnie lubi, jednak ona mnie wcale nie lubi". Tylko, że to na nic, bowiem oczywiście trzecią osobą jest tu „Mówi *on*, że ona go lubi, jednak nie sądzi, aby tak było".

To nadzwyczaj ważne, że o tym, co się samemu sądzi, na ogół nie wnioskuje się na podstawie własnego zachowania.

Przypuśćmy, że w trybie oznajmującym czasownik „sądzić" nie posiadałby pierwszej osoby liczby pojedynczej czasu teraźniejszego – tak jak czasownik „powinien" nie posiada bezokolicznika. Zamiast „Sądzę, że spadnie deszcz" mówilibyśmy „Prawdopodobnie / być może spadnie deszcz". W każdym razie używając słowa „sądzę" nie kierujemy uwagi na siebie samych. „Spadnie deszcz i myślę, że śnieg spadnie również" – mówiąc to nie zwracam uwagi najpierw na pogodę, a następnie na siebie. Czy moglibyśmy więc *utworzyć* pierwszą osobę liczby pojedynczej czasownika „sądzić" opartą na obserwacji własnego zachowania? Tkwi w tym pewna trudność. Tego, jak się poruszam – albo w ogóle swych fizycznych zachowań – nie mogę obserwować nie wywierając wpływu, który je zakłóca. Czy znaczy to, że obserwuję swe Chcenie – źródło mych dowolnych poruszeń?

Chcenie nie polega na wyobrażeniu sobie pewnego ruchu i przyglądaniu się, jak się wydarza. Nic w tym *dziwnego*, że ręka porusza się tak, jak tego chciałem.

Geach: Jeśli tego, aby twoja ręka poruszyła się, chcesz w taki sposób, jak mógłbyś chcieć, by poruszyła się książka, wówczas ręka się nie poruszy.

Wittgenstein: Można powiedzieć: „Spójrz! Rysuję regularne koło", nie można natomiast powiedzieć: „Spójrz! Moje dłonie zataczają koło". Paradoks Moore'a wiąże się z problemem dowolnego ruchu oraz problemem zamiaru. W dyskusjach na temat znajomości przyszłych wydarzeń zapomina się o słownych wyrazach zamiaru, które są przewidywaniami i spełniają się w dziewięciu przypadkach na dziesięć. Rzecz ma się tak, jak gdybym znał wszystko w najdrobniejszych szczegółach, od wewnątrz wiedział, co dzieje się w Ministerstwie, a nie tylko znał komunikaty dla prasy.

Zastanówmy się nad kimś, kto sporządza automatyczny zapis i wyciąga zeń wnioski – na przykład „Właściwie (podświadomie) to nie sądzę, aby tak było" – co musi mieć pewne następstwa. Czym jednak jest automatyczne pismo? Mogę mieć obraz własnej ręki, która pisze, gdy ja sam skupiony jestem na czymś innym. Ale czy to ważne? Ważne jest, że o zapisie takim mógłbym powiedzieć: „A zatem to napisałem", podczas gdy nie mówię „Spadnie deszcz" i nie dodaję po pięciu minutach: „A zatem to powiedziałem".

Trudności związanej z obserwowaniem samego siebie mógłbym uniknąć zdając się na świadectwa innych. Czemu miałbym ufać temu, co inni mówią o moim zachowaniu?

O kłamstwie. Jeśli ktoś mówi: „Spadnie deszcz", a następnie: „Nie sądziłem, aby tak było – to było kłamstwo", wydaje się, że unieważnia to pierwszą wypowiedź. Czy wobec kłamstwa jesteśmy bezradni? Czy zmusza nas ono, abyśmy uznali, że coś zachodzi w umyśle?

Jeśli kłamstwo rzeczywiście *grozi* mi tym, że będę wobec niego bezradny, wówczas, nawet jeśli jestem na tyle sprytny, by nie być wobec niego bezradnym, można o mnie powiedzieć: „Cóż, toczy nierówną walkę i *pokona* go coś innego".

Zajmuję się swego rodzaju matematyką – matematyką na etapie, który poprzedza rachunki.

Kreisel: Etapie wprowadzania nowego pojęcia (definicji)?

Wittgenstein: Tak. Nowym rodzajem opisu chcę zastąpić dawny – nie dlatego, że dawny jest zły, lecz po to, by usunąć nieporozumienia.

Czy „W kłamcy coś się wydarza" służy po prostu do tego, by odróżnić „Kłamie" od „Nie mówi prawdy"? Nie powiemy jednak, że kłamca wie, kiedy kłamie. Wypowiadając takie twierdzenie, należy rozumieć je jako twierdzenie gramatyczne. Nie znaczy ono na przykład, że *większość* kłamców wie, kiedy kłamie. I słowa „wiedzieć" nie będziemy używać w ten sposób. „Gdy

ktoś kłamie, czuje, że kłamie". W pewnym sensie to prawda. Wyobraźmy sobie kogoś, kto drży, ilekroć wypowiada kłamstwo. – Nie wolno nam tu wykonać błędnego posunięcia i mówić o pewnym szczególnym uczuciu. Słowa „kłamie" nie nauczono nas wiążąc je z jakimś uczuciem.

Kreisel: Jak uczy się kogoś słów „uczucie mdłości"?

Geach: Ktoś widzi dziecko pozieleniałe na twarzy i pyta: „Czujesz mdłości?'

Wittgenstein: Dziecko mogłoby doznawać najróżniejszych uczuć!

Wróćmy do naszego psychologicznego rodowodu. Mówi się: Z wrażeń zmysłowych dowiadujemy się, jaki jest świat. Nie znaczy to, że zmysły można porównać do *nauczycieli*. Chodzi tu o możliwość wiązania jednych wrażeń zmysłowych z innymi. Wrażeniami zmysłowymi *zaludniamy pewną przestrzeń* i w tej przestrzeni znajdują się również bóle. (Nie jest to przestrzeń fizyczna. Kiedy bolą dwa palce, bóle nie stykają się, gdy stykają się palce, ani też ból nie znajduje się w odległości 3 stóp od podłogi i 4 stóp od ściany). Istnieje pewien dalszy związek miedzy wrażeniami zmysłowymi i bólami, a mianowicie sposób, w jaki są określone czasowo, sposób, w jaki w odniesieniu do nich używamy słów „zaczyna się", „ustaje", „trwa".

Istotne jest, że uczucie znajduje się w jakimś miejscu i wiąże się z moim ciałem, a także, że w szczególny sposób zaczyna się, trwa i ustępuje.

Słowa określające emocje (radość, smutek, etc.) należą do odrębnej kategorii. Wiadomo, że kłamstwo nie przypomina zmysłowego wrażenia lub bólu. Czy słowa tego uczymy się tak, jak uczymy się nazwy emocji?

Na teorię Jamesa, że emocja jest niewyraźnie umiejscowionym uczuciem cielesnym, można odpowiedzieć zadając pytanie: „Jak uczymy się słów oznaczających pewne uczucie?". Czy tak, jak uczymy się słów takich, jak „ból"? Skąd wiedzielibyśmy, że jakiś lud ma nowy zmysł?

Hunt: Mogliby odkrywać coś, czego my nie umiemy odkryć, podobnie jak ślepy nie może o rożnych rzeczach wiedzieć na odległość.

Wittgenstein: Mieliby jakąś nową grę językową. Ludzie z absolutnym słuchem mogą mówić mi o pewnych dźwiękach, a ja mogę to sprawdzić, choć nie mogłem ich słyszeć. Przypuśćmy teraz, że ludzie mieliby czułki, takie jak mają owady i mówiliby o czymś, co sprawdzić mógłbym jedynie dzięki pewnym instrumentom. Czy można by wtedy powiedzieć: „To tylko przypuszczenie. Być może nie jest to wrażenie zmysłowe i tak czy owak czegoś takiego nie umiemy sobie wyobrazić"? (Wówczas ktoś być może odpowiedziałby: „Całkiem dobrze potrafię to sobie wyobrazić").

Geach: Czy nie musieliby używać szczególnego zestawu *przymiotników*? Ślepi słyszą, jak ludzie widzący używają przymiotników określających barwy,

spostrzegają gramatyczne podobieństwo do ich własnych przymiotników – „gorący", „szorstki", etc.

Wittgenstein: Należy pamiętać, że ślepi uczą się *naszego* języka, że są od *nas* zależni. Dowiadują się, że brak im pewnego zmysłu i że są rzeczy, których zrobić nie mogą.

Żadna abstrakcyjna definicja nie określa tego, co to są zmysły: zmysły to widzenie, słyszenie, etc. Poruszamy się więc po niepewnym gruncie mówiąc: „To również jest pewien zmysł". – Czy wystarcza tu pewne podobieństwo? Łatwiej byłoby to zaakceptować, gdybyśmy na przykład wyobrazili sobie szczegóły fizjologiczne.

X: Czy nie umielibyśmy rozpoznać wzorców zachowania, które oznaczają posiadanie nowego zmysłu?

Wittgenstein: Ale jak to rozpoznać? Nic nie jest tu z góry ustalone.

Hunt: Tracąc czułki powinni tracić umiejętność rozpoznawania elektrycznego potencjału.

Wittgenstein: Tak. To inna ważna rzecz. Jeszcze inna to intensywność – powinni używać takich słów, jak „silniejszy" i „słabszy". Moglibyśmy to kontynuować.

Teraz o nastrojach. Znamienne dla nastroju jest to, że oddziałuje na całość zachowania.

Teza Jamesa: „Smutny, ponieważ płacze". Nikt jednak nie mówi, że smutek ma w oczach.

Porównajmy z tym określenie „zmęczony". „Jestem zmęczony" – „Gdzie? – „W nogach". Być może James powiedziałby: To tylko nieistotna okoliczność językowa – można byłoby mówić: „Mam smutek w oczach".

25
(17 lutego 1947)

(Nie tylko nie wyciągamy takich wniosków, jak „Mówię, że spadnie deszcz, a zatem sądzę, że spadnie deszcz", lecz również takich wniosków, jak „Mówię, że spadnie deszcz, a zatem prawdopodobnie wezmę płaszcz nieprzemakalny" – a więc nie wykorzystujemy własnych czynów i słów (jak robimy to z czynami i słowami innych) po to, by wyciągać z nich wnioski dotyczące tego, *co uczynimy i co powiemy w przyszłości*).

Wyobrażenie o tym, czym jest treść świadomości, wywodzi się z doznań. Treść tę przedstawiamy sobie według wzorca przedmiotów fizycznych. –

Opisując halucynacje mógłbym na przykład powiedzieć: Widzę wizualnego człowieka siedzącego na wizualnym krześle. To, co widzę, można narysować. W terminologii danych zmysłowych chodzi o taki opis zjawisk, jak gdyby były one zawartością jakiegoś pomieszczenia.

Dla porównania weźmy takie pojęcia, jak (i) nadzieja, strach, pragnienie; (ii) radość, melancholia, przerażenie; (iii) przyjemność.

Czy możliwe są emocje bez doznań? Wiadomo, że emocje wpływają na reakcje całego ciała. O ile wiem, zmiana świateł drogowych z czerwonych na zielone powoduje zmianę ciśnienia krwi. Mógłbym badać skutki przygnębienia, lecz to oczywiste, że „przygnębienie" nie oznacza „zmiany ciśnienia krwi". Czy jednak nie odczuwamy emocji? Przypuśćmy, że czyjaś choroba wywołuje we mnie paniczny lęk i że mówię: „Ten strach jest potworny". Lecz to *nie* zaburzenia w żołądku, ucisk w klatce piersiowej, etc., są prawie nie do zniesienia. Wytrzymywałem gorsze dolegliwości cielesne. Można by nawet uważać, że cielesne symptomy odwracają uwagę od tej emocji.

„Można przecież zmienić swój nastrój zmieniając postawę ciała". (Porównajmy: „Broda do góry! Uśmiechnij się!", co jest całkiem rozsądne). Gdy James mówi, że jestem smutny dlatego, że płaczę, nie chodzi mu o to, że jestem smutny, ponieważ odczuwam dolegliwość w okolicy oczu, lecz dlatego, że czuję działanie całego ciała. Chociaż rzeczy te mogą stanowić przyczyny smutku, nie są jednak powodami tego, że się smucę. Po to by ustalić, jakie procesy fizjologiczne wywołują smutek, niezbędny jest eksperyment, lecz nie potrzeba eksperymentu, by ustalić, że płaczę, ponieważ czuję ból.

Moje słowa „Ten lęk jest potworny" należą do przejawów, tak samo jak płacz albo jęk. Jeśli ktoś jęczy z bólu, wiem, że ból jest potworny. Przypuśćmy jednak, że jęczy ze strachu...? Muszę wydobyć tu pewną reakcję. Kiedy ktoś jęcząc trzyma się za kolano, chodzi o ból w kolanie; jeśli wskazuje żarówkę, wiem, że światło jest dlań zbyt jaskrawe. Gdy chodzi o strach, reakcja polega na tym, że mówi mi, co wywołało ten strach. Chcąc ustalić treść tego przeżycia, nie znajdziemy niczego.

Wzrost ciśnienia krwi zarejestrowany przez wykrywacz kłamstw nie dowodzi, że kłamstwo jest jakimś szczególnym przeżyciem (albo że przeżycie takie mu towarzyszy).

Na pytanie, czy istnieją emocje bez odczuć cielesnych, mogę tylko odrzec: „*Nie potrafię przypomnieć sobie* takich emocji". Tak samo jak nie potrafię przypomnieć sobie żadnych charakterystycznych odczuć biorących się z postawy mego ciała, które wystąpiły w ciągu ostatnich pięciu minut, chociaż takie odczucia postawy posiadam w tej chwili.

Czy „dławienie w gardle" to doznanie, które można mieć nie będąc pod wpływem emocji?

Można by również zapytać, czy czymś szczególnym jest na przykład doznanie wciągniętego oddechu, który łączy się z okrzykiem „Już to rozumiem!" (który wyraża lekkie zaskoczenie). Jak to rozstrzygnąć? Do kogo się odwołujemy? Do któregoś z nas? Do nas wszystkich? Do wybitnego aktora? I czy każdemu wierzymy na słowo?

Hunt: Jeśli ktoś to wie, ty wiesz to również. Najlepiej znasz własne przeżycia.

Wittgenstein: Czy to ważne, kiedy miałem to przeżycie?

Hunt: Najlepiej, abyś je miał w czasie tej dyskusji.

Wittgenstein: Ale nawet wtedy trzeba odwołać się do pamięci, by wiedzieć, że różni się od innych przeżyć, na przykład od przeżycia towarzyszącego jedzeniu kartofla. Trzeba by pamiętać, na czym to przeżycie polega.

Malcolm: Byłoby bardzo dziwne, gdyby ktoś powiedział: „Krzyżuję nogi, ilekroć jestem smutny", chcąc w ten sposób poinformować, jak przez całe życie zachowywał się mając pewne przeżycie,

Wittgenstein: Tak, to ważne. Lecz ważne jest również, że *nigdy* nie zdarza się nam słyszeć, aby ktoś mówił „To właśnie to jest dławienie w gardle, jeśli pominąć towarzyszące mu emocje". Przypuśćmy, że od kogoś w pewien sztuczny sposób uzyskałbym taką odpowiedź. Czy powinienem mu ufać? Być może, gdybyśmy dostatecznie dobrze wiedzieli, co w czasie dławienia w gardle dzieje się w krtani, etc., i mieli jakiś lek, aby te procesy odtworzyć.

Słów „dławienie narastające w gardle" uczono nas na użytek konkretnej sytuacji – prób powstrzymania płaczu. Mówi się również na przykład, że komuś „załamuje się głos".

Jak się takie doznania odtwarza? Czyta się coś wzruszającego bądź też krok po kroku usiłuje to doznanie wywołać.

Ktoś mógłby powiedzieć, że ma przed sobą wyobrażenie tęsknoty, żalu, bólu – niejako obraz podobny do oryginału, chociaż mniej wyraźny i nieokreślony. Wtedy jednak odnosi się takie wrażenie: Cóż to za niezwykłe procesy! Czy mam przed sobą obraz współczucia Malcolma dla Gunna cierpiącego z powodu bólu zęba? – Wolno mówić tu o obrazie, o ile jesteśmy świadomi, że nie jest to wyjaśnienie.

Przypuśćmy, że pytamy, jak ma się rzecz ze smutkiem odgrywanym na scenie. Czy powiemy, że jest podobny do smutku? Czy zapytamy o to aktora? „Podobny do smutku" – brzmi jego odpowiedź i potwierdza ją odgrywając smutek na scenie. Gdy jednak powiem „Widząc tę książkę czuję coś podob-

nego do smutku", nasuwa się wówczas pytanie, jak silne jest podobieństwo. Pod wieloma względami fotografia *różni* się od oryginału. – „Bliski płaczu": nie jest to przecież opis jakiegoś doznania. Mówi się, że ktoś jest bliski płaczu, o ile *robi* określone rzeczy. Gdy zapytać go, czego doznaje, potrafi być może odpowiedzieć, że „bliski płaczu" nie jest opisem tych doznań. A tego, czy ktoś jest bliski płaczu, nie ustala się w taki sposób.

Przypuśćmy, że pytamy aktora, co czuje.

Malcolm: Mógłby odpowiedzieć tak, jak odpowiedziałby, gdyby szło o prawdziwy smutek: „Myślałem o zmarłym".

Wittgenstein: Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Ta muzyka wywołuje uczucie podobne do smutku", a ja pytam go, jakie to właściwie uczucie. Być może po to, by wzmóc swe emocje, aktor myśli o prawdziwych przypadkach śmierci.

Przeżycia aktora są właśnie *tym, co zwiemy* cieniem albo podobizną smutku. Lecz poza kontekstem, którym jest gra na scenie, słowa „cień smutku" nie mają wyraźnego sensu.

Malcolm: Gdyby natomiast chodziło o pewne cielesne doznanie, podobieństwo byłoby zrozumiałe.

Wittgenstein: Równie dobrze jak wszyscy znam dławienie w gardle. Nie umiem go jednak odpowiednio opisać i brak mi jasnego kryterium tego, że w moim przypadku oraz przypadku kogoś innego chodzi o to samo przeżycie, a przynajmniej nie mam pojęcia czy (i jakie) szczegóły owego przeżycia odpowiadają sobie nawzajem. A jednak nauczyłem się tych słów od innych bez względu na owe szczegóły.

Dla porównania weźmy tu opowieść „Człowiek, co nie drżał ze strachu". Kiedy księżniczka oblała go wodą, człowiek ten doznał Jamesowskiej emocji, to znaczy nieumiejscowionego cielesnego odczucia. Choć sprawiło mu to przyjemność, nadal nie wiedział, na czym polega emocja, jaką jest przerażenie.

26
(21 lutego 1947)

Mamy następujący obraz: Najbliżej mnie jest moje przekonanie, następnie – moje słowa, jeszcze dalej – słowa drugiego człowieka, zaś najdalej ode mnie – jego przekonania.

Ale jak tego obrazu należy używać? Dość łatwo porównać własne słowa z czyimiś słowami. Jak jednak porównać czyjeś przekonanie z własnym przekonaniem?

Wyrażamy zamiary i przewidujemy w ten sposób swoje przyszłe działania. Gdy mówię: „Pójdę do kina" i wyrażam w ten sposób swój zamiar, ktoś inny może „Pójdzie do kina" wypowiedzieć jako przewidywanie.

Czy to coś niezwykłego, że mogę wiedzieć, co zrobię w przyszłości? Ktoś mógłby powiedzieć: „Nie. *Po prostu znasz obecny* stan własnego umysłu. Wiesz również, że jeśli ten stan (a także twoja zdolność działania) nie ulegnie zmianie, postąpisz w określony sposób" – ale skąd *to* właściwie wiadomo?

Czynność dowolna i czynność mimowolna. Czy czynność dowolna charakteryzuje się wystąpieniem określonych (kinestetycznych) uczuć? Na czym polega różnica między dowolnym i mimowolnym uniesieniem ramienia? Chciałoby się rzec: „Uniesienie ramienia wyglądałoby tak samo, lecz odczuwałoby się je inaczej".

Nikt nie pyta, czy dziecko chodzi, je, pije, etc., z własnej woli. Nikt nie pyta, co dziecko przy tym czuje. – Tak więc być może wszystko to dzieje się mimo jego woli! I na ogół nie czujemy niczego, gdy wzrok kierujemy w tę, a potem w tamtą stronę.

To ważne, że czynności dowolne wiążą się z językową grą wydawania rozkazów. Gdy ktoś powie mi: „Kichnij!", mógłbym spowodować, że kichnę (posłużywszy się, powiedzmy, tabaką). Ale w zasadniczy sposób różni się to od uniesienia ramienia, kiedy ktoś każe mi, abym je uniósł. Nie powoduję wtedy ruchu ramienia, lecz *poruszam* ramieniem. I nie wystarczy powiedzieć: „Powoduję ruch ramienia przesyłając do niego impulsy nerwowe albo napinając mięśnie". Nie ma bowiem rozkazu „Prześlij do mięśnia impulsy nerwowe!". A chociaż istnieje rozkaz „Napnij mięśnie!", nie uczymy się go wykonywać po to, aby unieść ramię.

Dlaczego zatem wierzono, że istnieje uczucie innerwacji? Nie było na to licznych dowodów, uważano jednak, że uczucie to *musi* istnieć. (Rzeczy tego rodzaju są częste w psychologii. Na przykład pogląd Jamesa, że *musimy* pomyśleć zdanie zanim je wypowiemy – pogląd ten nie był bowiem uogólnieniem eksperymentów. W psychologii istnieją inne charakterystyczne przykłady zamętu, jak na przykład pogląd, że naturę myśli można ustalić pytając ludzi, co dzieje się, kiedy myślą, czy też opinia Richardsa, że to, czy przyjemność jest doznaniem, stanowi zagadnienie *neurologiczne*). Czemu ma to być uczucie innerwacji, a nie uczucie kurczenia się mięśni?

Panna Martini: W przypadku czynności mimowolnej wystąpiłyby te same uczucia.

Wittgenstein: Niekoniecznie. Przecież postrzeżenie skurczu mięśni nie różni się rodzajowo od innych postrzeżeń, na przykład wzrokowego postrzeżenia ruchu mego ciała.

Hunt: Nie jestem pewien, czy można na to przystać.

Wittgenstein: Czemu nie? Połaskotanie gardła wywołuje torsje, a nie wywołuje ich połaskotanie czoła. Czy chcesz po prostu powiedzieć, że między doznaniem w mięśniach i doznaniem wzrokowym zachodzi *taka właśnie* doświadczalna różnica? Czy może chodzi tu o różnicę kategorii?

Hunt: Miałem wątpliwości, czy należą do tej samej kategorii.

Wittgenstein: To znaczy, że nie są wrażeniami zmysłowymi w takim samym sensie. Ale dlaczego?

Geach: A jednak to, jak porusza się moje ramię i jak porusza się czyjeś ramię, widzę w taki sam sposób. Nie odczuwam natomiast skurczu jego mięśni.

Wittgenstein: To prawda. Ale nie czuję również jego swędzenia albo jego rany. Chodzi o to, że wcale nie musi tu występować coś, co mi się przydarza. Uczucie skurczu mięśni – dokonanego czynu – jest po prostu czymś, co mi się przydarza. Postulując uczucie innerwacji poszukiwano *czynnego uczucia*, a więc czegoś przypominającego życzenie albo zamiar, czegoś wcześniejszego od dokonanego czynu, co nie jest jednak życzeniem ani zamiarem – pewnego uczucia nie będącego jednak czymś, co mi się po prostu przydarza. Widać stąd, do jak osobliwych następstw prowadzi pomylenie kategorii.

Może nas kusić, by rzec: „Nie działam, kiedy poruszam ramieniem. To dar Boga. Działam próbując nim poruszyć". Zwykle jednak nie próbuję poruszyć ramieniem. To odrębna czynność. (Przytrzymuję czyjeś ramię i mówię: „Spróbuj nim poruszyć!").

Geach: A jak ma się rzecz z Pricharda „postanowieniem uczynienia czegoś"?

Wittgenstein: Zwykle nie postanawiamy, że coś uczynimy. Być może na przykład postanowiłeś, że zaczniesz mówić, lecz nie postanawiałeś, że powiesz każde poszczególne słowo.

Porównajmy Jamesa uwagi o decyzji. Chciało by się powiedzieć, że prawdziwą czynnością jest *przygotowanie się* do pewnego ruchu.

Ktoś, kto pisze, powiedziałby, że poruszał ręką z własnej woli (inaczej niż w przypadku drżenia). Uznajemy to za wypowiedź nie dopuszczającą wątpienia. Skąd mu to jednak wiadomo? Być może ktoś odpowiedziałby: „Czuje to", a ktoś inny: „Chce tego", co znaczy: „Odpowiada mu to, co robi jego ręka". Czego właściwie dowiaduję się, kiedy mówi, że porusza nią z własnej woli?

Malcolm: Mógłbyś powiedzieć mu, aby przerwał.

Wittgenstein: To za mało. Można przerwać również ruchy mimowolne.

X: Jeśli ktoś porusza uszami, można go zapytać, czy robi to z własnej woli, czy też dzieje się to mimo woli.

Wittgenstein: Owszem. Lecz zażądać, by przestał, można w obu wypadkach.

X: Obserwowaniem ruchów mimowolnych może być zainteresowany inaczej niż obserwowaniem ruchów dowolnych.

Wittgenstein: Jest w tym coś. Można to tak ująć: Ruch dowolny *nie może* nas zaskoczyć. Przypuśćmy, że ktoś odpowie na to: „No właśnie". Ma rację, czy może się myli?

Hunt: A co jeśli „spostrzegam, że mówię" coś, co mnie zaskakuje?

Wittgenstein: Gdyby moje usta poruszały się mimo woli, mógłbym napisać: „Cóż za dziwne rzeczy mówię". Jednak ze „spostrzegam, że mówię" sprawa ma się inaczej – zaskoczenie następuje po powiedzeniu czegoś.

W przypadku rozszczepionej osobowości mógłbym zapytać: „Czy to *ty* piszesz?"

Przypuśćmy, że ktoś powie: Zgoda, moja ręka porusza się, ale to nie ja piszę. Tak, jak wówczas, gdy w pewien szczególny sposób przyciskam rękę do ściany, a następnie, gdy od niej odchodzę, ręka unosi się „sama". Powiedziałbym, że to ruch mimowolny. – „Z pewnością różnica tkwi w sposobie, w jaki się to czuje". Przypuśćmy teraz, że ktoś mówi nam: „Wszystkie moje ruchy są mimowolne". Co moglibyśmy wtedy powiedzieć? – „Przestań"? Mógłby odrzec: „Tak, ruch ustaje, kiedy mówisz 'Przestań'". Lecz czy mogę mieć pewność, że po prostu człowiek ten nie zrozumiał źle różnicy pomiędzy tym, co dowolne i tym, co mimo woli? Być może mówi, że nie doznaje już uczucia innerwacji.

Próbuję powiedzieć, że różnica między tym, co dowolne oraz tym, co mimowolne zależy od rozmaitych reakcji – od tego, czy się *obserwuje*, czy jest się *zaskoczonym*, etc.

Czy musi istnieć obiektywne kryterium tego, że ktoś wykonuje mój rozkaz, gdy każę mu, by pozwolił, aby jego ramię opadało swobodnie i unosiło się samo? Wierzę, że rzeczywiście istnieje. Lecz co wtedy, gdyby go nie było? Wówczas wiedziałbym tylko, że w pewnych okolicznościach ramię się unosi – a może że on je unosi? Gdyby wówczas mnie zapytano, który przypadek ma miejsce, odpowiedziałbym: „*Jego* pytajcie, czy podniósł ramię, czy tego nie zrobił". Przypuśćmy, że odparł, iż nie uniósł ramienia. – Czego byśmy się stąd dowiedzieli?

Mimowolne ruchy mięśni, nad którymi sprawujemy kontrolę (pominąwszy oddychanie i mrużenie oczu), w rzeczywistości zdarzają się rzadko i nie stanowią normy. Przypuśćmy jednak, że ktoś mimo woli chodziłby, mówiłby, etc.? Co pełniłoby wówczas rolę kryterium? Nawet wtedy, gdy jest lunatykiem,

nie jest jasne, jak należy wówczas odpowiedzieć. Przypuśćmy jednak, że niekiedy ktoś w pełni przytomny chodziłby mimo woli. Co wtedy stanowiłoby kryterium? Nie jest to wcale jasne. Moglibyśmy jednak jakieś wynaleźć.

Człowiek ten mógłby powiedzieć: „Nie czuję, że chodzę" – „Lecz czy nie zakładasz zbyt wiele? Czy nie wystarczyłoby powiedzieć: 'Inaczej to odczuwam'"? – Skąd jednak miałbym to wiedzieć? Czy nie mógłbym powiedzieć: „Jest dzisiaj trochę dziwny"?

Nie jest ważne, czy ktoś czuje, że chodzi albo – będąc pod znieczuleniem – widzi, że chodzi. Pytanie to dotyczy tego, czy *wie* o tym, że chodzi. Gdyby ktoś wykonywał rozkazy nie *wiedząc*, że je wykonuje, powiedzielibyśmy, że wykonuje je niczym maszyna. Nie powiedzielibyśmy, że porusza się z własnej woli.

Komuś kazano dokądś się udać, a on, nawet jeśli jest ślepy, idąc tam wie, w którym jest miejscu. Czy wobec tego musi mieć zmysłowe wrażenie tego, w którym znajduje się miejscu?

Hunt: Przypomina to przypadek pytania o godzinę kogoś, kto nie ma zegarka.

Wittgenstein: Owszem. Chodzi o to, że pada jakaś odpowiedź. Gdybym kogoś zapytał, co Jones robi teraz w swoim pokoju, odpowie: „Skąd miałbym to wiedzieć?", ale gdybym zapytał, która jest godzina, odpowiedź byłaby inna. Można jej udzielić z niejaką pewnością i bardzo często mieć rację. Nie ma tu żadnego „Skąd wiesz?". Nie istnieje uczucie, które podpowiada, która jest godzina.

27
(24 lutego 1947)

Czy mamy wierzyć komuś, kto twierdzi, że chodzi (a nawet mówi) mimo woli? Jeżeli poza tym postępuje normalnie, jego wypowiedź moglibyśmy uznać za zwyczajny wybryk.

Geach: Przypuśćmy, że postępowałby „normalnie", lecz niezgodnie ze swym charakterem?

Wittgenstein: Jeślibym na przykład nagle zachował się tak, jak gdybym był tobą? Przypuśćmy, że popełniłbym wówczas zbrodnię. Sędzia mógłby powiedzieć: „To prawda, że postępowałeś jak Geach. Ale czy dzięki temu zrobiłeś to mimo woli?". Czy mam odpowiedzieć: „Czułem, że postępowałem automatycznie"?

Dla porównania pomyślmy o uczuciu nierzeczywistości. Co stanowi kryterium tego, że ktoś ma takie uczucie? – Wypowiedź „Wszystko wydaje się nierzeczywiste", a również niektóre okoliczności (zmęczenie, wczesne stadia schizofrenii).

Tak samo gdy ludzie twierdzą, że działali (jedli, mówili, etc.) mimo woli, wiemy, że tak właśnie twierdzą i znamy być może niektóre okoliczności. Jednak nie możemy wtedy wyciągać takich wniosków, jakie wyciągamy mówiąc o dowolnych i mimowolnych odruchach kolanowych – o rzeczywistym albo udawanym odruchu.

Ktoś mógłby powiedzieć: „Nie odczuwam znużenia". Jak żołnierze, którzy maszerują „automatycznie" i maszerując mogą nawet zasnąć – jest jednak wątpliwe, czy robią to mimowolne w zwyczajnym sensie słowa.

Mogę komuś zarówno polecić, aby zrobił coś w głowie (wyobraził coś sobie, etc.), jak też, by wykonał pewien ruch swoim ciałem. Zauważmy, że rozkaz brzmi: „Wyobraź sobie", a nie: „Spowoduj, że sobie wyobrazisz". Rozkazy te różniłyby się w taki sam sposób, co „Unieś nogę" i „Spowoduj, że noga się uniesie" (na przykład przez stuknięcie w rzepkę kolanową i sprawienie, że noga zadrga).

X: Jak to możliwe, że ludzie odróżniają czynność dowolną od mimowolnej, jeżeli różnica między nimi zależy od kontekstu, a nie wiadomo, na czym polega różnica między kontekstami?

Wittgenstein: Ludzie nie rozróżniają świadomie jedzenia, picia, etc. z własnej woli oraz jedzenia i picia mimo woli. Odróżniają na przykład dowolne i mimowolne uniesienie ramienia. „*Zrobiłem* to z własnej woli / mimo woli" to pewien wyraz, ale nie jest to wyraz jakiegoś uczucia. Wyraz uczucia miałby zawsze sens, nawet wtedy, gdy chodzi o jedzenie i picie. Lecz wypowiedź „Zrobiłem to mimo woli" nie ma w takich przypadkach wyraźnego sensu.

Dla porównania pomyślmy o kłamstwie. Gdy ktoś mówi: „Mam takie uczucie, jak gdybym kłamał", nie odpowiadamy: „A więc chyba kłamiesz". Nie możemy tu wyciągać zwykłych wniosków dotyczących kłamstwa.

Do pewnego stopnia mogę porównywać uczucia. Kiedy jednak ktoś twierdzi, że to dzięki pewnemu uczuciu wiem, iż moje ramię porusza się z mojej woli, jak uczucie to mam wyodrębnić spośród wielu innych wywołanych tym, że unoszę ramię?

Gdy ktoś opowiada mi, że z własnej woli uniósł nogę, gdy lekarz ostukiwał mu rzepkę kolanową, rzeczywiście wyciągam stąd wnioski (na przykład, że lekarz zapewne wyciągnął mylne wnioski na temat jego zdrowia). Jednak *nie* wyciągam stąd wniosków dotyczących tego, co czuł.

„Straciłem władzę w ręce". Czy znaczy to „Nie mogę nią poruszyć", czy też „Nie porusza się"? A może, że gdy zamykam oczy, jej poruszenia są dla mnie niczym ruchy obcego ciała?

Gdy patrząc w lustro próbuję narysować prostokąt oraz jego przekątne, doznaję osobliwego uczucia: linie biegną we wszystkich kierunkach – *nie mogę chcieć*. Dzieje się podobnie, gdy ktoś splótłszy palce w pewien określony sposób, nie potrafi wykonać rozkazu poruszenia tym właśnie palcem, który ktoś inny mu wskaże. Lecz w mięśniach tych nie ma żadnego szczególnego uczucia. Możemy powiedzieć, że ruchów tych nie wykonuje świadomie. Co to takiego: „rysować świadomie"? Czy znaczy to, że istnieją powody, aby tak właśnie rysować? Tak, jak istnieją powody, by skłamać? Nie jest tak zawsze, ale jest to *interesujący przypadek*.

Gdy ktoś każe mi skopiować linię, chodzi wówczas o charakterystyczną świadomą czynność. – „Zrobiłem to przecież całkiem automatycznie". – „No cóż, właśnie, zrobiłeś to jednym pociągnięciem i wcale nie patrząc". Jeżeli jednak robię to wykonując gwałtowne ruchy i klnąc, kiedy się mylę, lecz nadal twierdzę, że robiłem to automatycznie, to czy jest to OK, o ile tylko miałem uczucie automatyczności (*sic*)?

„To automatyczne" jest pewnym sygnałem. Ale czy jest to sygnał jakiegoś uczucia? Pewien sygnał nazywamy sygnałem uczucia tylko wówczas, jeśli budzi określony rodzaj zainteresowania. Jeśli Geach mówi, że pisze automatycznie, myli sposoby użycia sygnałów.

Geach: A co z tym, co Freud nazywa „automatyzmami" – z pomyłkami pisarskimi?

Wittgenstein: Cóż, czy pisanie to ruch automatyczny? Nie.

Zastanówmy się nad sygnałem „Staram się z całych sił". Czy ten, kto go używa, opisuje jakieś przeżycie? Być może człowiek ten stęka, ale czy jest to wyraz uczucia? Sygnały są interesujące z bardzo różnych powodów. Sygnał, jaki Neandertalczyk daje przed atakiem, jest interesujący z innego powodu niż sygnał, jaki daje w wypadku zranienia albo wówczas, kiedy coś rozumie.

Malcolm: Twierdzisz, że zwrot „czynność dowolna" posiada sens dzięki okolicznościom. „Czynność dowolną" oraz „uczucie" przeciwstawiasz jako różne pojęcia. Można by zatem oczekiwać, że słowo „ból" *nie* posiada sensu dzięki okolicznościom. Natomiast *ty* twierdzisz, że *również* słowo „ból" zawdzięcza sens okolicznościom. Na czym więc polega przeciwieństwo między, dajmy na to, bólem i czynnością dowolną?

Wittgenstein: To prawda, że wszystkie sygnały swój sens zawdzięczają okolicznościom. Różnią się jednak sposoby, w jaki funkcjonują w tych okolicz-

nościach. Tak więc wrażenia mają pewne miejsce, emocje zaś go nie mają. A zatem stwierdzenie, że jakaś czynność jest czynnością dowolną, nie jest tym samym, co danie wyrazu jakiemuś wrażeniu *albo* emocji.

Gdyby *trzeba* było, to do czego porównalibyście czynność dowolną – do emocji czy do wrażenia?

Malcolm, Hunt: Do emocji

Wittgenstein: Właśnie, umieścilibyśmy ją blisko bólu albo doznania, bowiem w przypadku chcenia występuje odniesienie do *miejsca*. Jeśli jednak można tu mieć jakieś wątpliwości, to z pewnością widać stąd, że chcenie nie należy właściwie do żadnej z tych kategorii.

„Istnieją przecież doznania ruchu. Skąd wiemy, że dowolnych i mimowolnych ruchów ramienia nie rozróżniamy na podstawie tych doznań?"

Przypuśćmy, że ktoś z drgającym ramieniem przybywa do szpitala i mówi: „Czasami moje ramię porusza się mimo woli". Lekarz mógłby na to powiedzieć: „Umiem w ten sposób poruszać ramieniem". – „A jednak czuję, że dzieje się to mimo woli". – „Czy to bardzo przykre uczucie?". – „Nie". – „Więc po co się tym przejmować?". – Nic nie jest tu tak, jak należy. Chodzi o to, że ruch ten następuje, kiedy tego nie chcę. Lekarz może istotnie pytać, jak i w którym miejscu się go odczuwa.

Hijab: Tak jak może pytać, czy po posiłkach ruchy są bardziej dokuczliwe...

Wittgenstein: Nie jest to jednak okoliczność, która sprawia, że ruch ten jest mimowolny.

Postawy własnego ciała nie rozpoznajemy na podstawie uczuć. Oczywiście *moglibyśmy*, tak samo, jak moglibyśmy ją rozpoznawać po prostu się mu przyglądając. Zwykle jednak uczucia te ledwo daje się zauważyć. Kiedy wyginam palce, czuję tylko słabe napięcie skóry na grzbiecie dłoni.

Intensywność, która jest charakterystyczna dla doznań, nie może odgrywać tu istotnej roli. Co to jest silne uczucie własnej postawy? Na pytanie to nie ma odpowiedzi i nie znaczy to, że nie zajmuje nas sprawa intensywności doznania postawy, lecz to, że nie ma takiego doznania. Mogę wprawdzie na podstawie jakiegoś doznania dowiedzieć się, w jakiej postawie znajduje się moje ciało. – „Mam silny ból głowy, muszę więc mieć opuszczoną głowę". Nie mówię jednak: „Mam to właśnie doznanie wzrokowe, a zatem muszę widzieć coś czerwonego".

28
(28 lutego 1947)

„Wszystkie doznania cechuje jakość i intensywność". Ale co to znaczy? Gdy przede mną na ścianie znajduje się barwna plama, odróżniam zmianę intensywności światła od zmiany koloru. Każdy z was powiedziałby, że głośność odpowiada intensywności światła, zaś dźwięk – kolorowi. Ale czy nie przypomina to stwierdzenia, że samogłoska e jest czerwonego koloru? Zależy *to* od tego, czy wielu ludziom zadamy pytanie, czy tak właśnie myślą. Czy dotyczy to również porównania głośności dźwięku i intensywności światła? Albo dźwięku i barwy?

Logika jakości polega na możliwości *mieszanin*. Posługujemy się przymiotnikami zakończonymi na -awy – „czerwonawo-zielony" ,"słodkawy" etc. Mogę wyodrębniać czerwień i niebieski w kolorze purpurowym, dźwięki w akordzie, zapachy w perfumach.

Trudniejsza jest logika intensywności. Znamienne jest tu istnienie jednowymiarowych ciągów nazywanych „bardziej lub mniej". A również takich określeń, jak „nie do wytrzymania mocny", „ledwo zauważalny".

Geach: Czy wysokość dźwięku to intensywność? Dźwięki będące oktawami tego samego tonu są bardziej albo mniej wysokie i cechują się podobną jakością. Jednak ciągi te mają dyskretny charakter. Czy intensywność nie powinna być ciągła?

Wittgenstein: W owym „powinna" zawiera się podstawowy błąd. Katalogu się zmysły, a nie przykłady ogólnego pojęcia doznania. Mają one wiele wspólnych cech, lecz zachodzą między nimi również zasadnicze różnice. Na przykład „Widzę oczyma" różni się od „Czuję dłońmi" albo „Czuję smak językiem". Inaczej niż w przypadku pytania „Gdzie czujesz ten ból?", w odpowiedzi na pytanie „Gdzie widzisz tę czerwień?" nie wskazuję jakiejś części ciała, lecz czerwoną koszulę znajdującego się tam oto człowieka. Inna jest reakcja. Zlokalizowanemu w ciele miejscu dotyku, smaku, etc., nie odpowiada nic, gdy idzie o widzenie.

Dane zmysłowe wyobrażamy sobie na podstawie wzorca, jaki stanowią przedmioty fizyczne. Stanowią one zawartość subiektywnej przestrzeni. W wizualnym pokoju znajduje się wizualna książka. (Sformułowanie Russella: „ostateczne wyposażenie świata". – To oczywiste, że podstawę tego sformułowania stanowi *wzrok*. Na przykład dane zapachowe albo to, co odczuwam w stopie, trudno uznać za tego rodzaju zawartość).

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi, iż ma doznanie postawy ciała. A co z jego intensywnością i barwą? Ponadto z zamkniętymi oczyma wiem, gdzie znajdują się moje palce, lecz czuję je opuszkami palców.

Chciałoby się powiedzieć: Owo uczucie znajduje się w takiej oto przestrzeni – jak gdyby ramienia zbudowanego z uczucia. Gdyby zapytano mnie, jak odczuwam swe ramię, narysowałbym je i następnie obszary odczuwania wypełnił czerwona kredą. Lecz nie chodzi tu wcale o to, że gdy zginam rękę w łokciu, jakieś uczucie staje się silniejsze bądź słabnie albo zmienia pod względem jakości. Zginając palce, odczuwam wzmożone napięcie skóry. Czy to właśnie stąd wiem, jak trzymam rękę? Ja odpowiadam przecząco. Co jednak, jeśli Malcolm odpowie twierdząco?

Jackson: Można by zapytać Malcolma, czy pozycję ręki zawsze określa na takiej podstawie?

Hijab: Czy sprawy tej nie można by rozstrzygnąć znieczulając rękę? Czy to takie kryterium jest nam potrzebne?

Wittgenstein: Nie zgodziłbym się z tym. Widać stąd tylko, że będąc pod miejscowym znieczuleniem, nie potrafisz powiedzieć, gdzie jest twoja ręka.

Hijab: Jeżeli znieczulenie *niekiedy* uniemożliwia nam określenie pozycji kończyny, niekiedy zaś nie, to czy nie można by powiedzieć, że *kiedy* znieczulenie nam to uniemożliwia, wtedy pozycję określamy na podstawie uczucia?

Wittgenstein: Przypuśćmy, że nie umiałbym określić pozycji kończyny, kiedy przestaje być wrażliwa na łaskotanie? Czy powiedzieć mam, że to dzięki jej wrażliwości na łaskotanie wiem, gdzie się znajduje?

Mając staw dotknięty reumatyzmem, stopień jego wygięcia określałbym być może na podstawie poziomu bólu.

Odległość, w jakiej ktoś się ode mnie znajduje, mógłbym określać na podstawie głośności jego gwizdka – lecz nie wtedy, gdybym był głuchy. Albo posługując się wzrokiem – lecz nie wtedy, gdybym był ślepy. Czy więc „określenie położenia palców, nie wtedy jednak, kiedy są znieczulone" należy porównywać do określenia odległości na podstawie dźwięku albo za pomocą wzroku?

Materiał, z którego uszyte są spodnie, można by rozpoznawać przyglądając mu się albo go dotykając. Powiedziałbym, że barwy rozpoznaje się po tym, jak wyglądają, a nie dzięki temu, że ustala się związek między barwą i wrażeniem wzrokowym.

Przypuśćmy, że coś mnie dotyka i mówię: „To było poniżej prawego sutka". Czy dowiaduję się o tym dzięki jakiemuś uczuciu?

Na czym polega koncepcja oznaki miejsca? Gdybym miał namalować ból, jak mam dać wyraz temu, że to ból w moim ramieniu? Czy w charakterze tego bólu jest coś RAMIENNEGO? Nie. Nic nie mówi mi, gdzie jest umiejscowiony. Reaguję na ból w określony sposób – na pytanie „Gdzie?" wskazując albo nazywając część własnego ciała. Musimy nauczyć się myśleć, że jest to niezwykłe, a wtedy nie będziemy już uważać za niezwykłe, iż przyjemność nie znajduje się w żadnym miejscu. Mogłoby się zdarzyć, że na podstawie charakteru bólu w zwykłym sensie słowa powiedziałbym, który ząb mnie boli (to znaczy, który jest zepsuty): *Ten* ząb zadaje mi kłujący ból. I właśnie to byłoby prawdziwą oznaką miejsca.

Będąc osobą postronną i słysząc o uczuciach położenia, można by zapytać: „Do którego zmysłu podobne są te uczucia?". Przypominają doznania dotykowe; na przykład czuję napięcie skóry w miejscu, gdzie odczuwam gorąco. Lecz z reguły uczucia takie nie są czymś charakterystycznym dla położenia ciała. Zwracam czyjąś uwagę na uczucie w kończynie i pytam: „Czy odczuwasz to zawsze, kiedy kończyna znajduje się w takiej pozycji?". Jeśli odpowiada twierdząco, znaczy to, że – niezależnie od eksperymentów ze znieczuleniem – ów ktoś pozycję rozpoznaje na podstawie uczucia. Z reguły jednak tak nie jest.

Gdy chodzi o nasze cele, eksperymenty ze znieczuleniem przynoszą nieinteresujące wyniki. *Mogłoby* się zdarzyć, że ktoś własny głos będzie postrzegał inaczej w zależności od położenia swych nóg i gdy nogi przesłaniamy ekranem, myli się w swoich ocenach.

Koncepcja oznaki miejsca jest zupełnie błędna. Istnieje podobna koncepcja, zgodnie z którą to, które z pamiętanych zdarzeń jest wcześniejsze od innych, wiemy dzięki oznace czasu – na przykład obraz (jak gdyby fotografia) mnie samego przed sklepem spożywczym jest bardziej wyblakły niż mój obraz przed the Union.

Wzorcem jest tu obraz z jakaś oznaką. Ból przedstawia się na nim jako płomień wraz z oznaką wskazującą miejsce, w którym boli. Wizyta w sklepie musi cechować się jakąś oznaką wskazującą, kiedy się zdarzyła. Wszystko musi być pewnym doznaniem. Ból to doznanie, a jego „gdzie boli" stanowi oznakę, kolejne doznanie. Doznaniem jest obraz przywołany w pamięci, a „gdzie bolało" to oznaka, jeszcze jedno doznanie.

Uczucia w mojej dłoni mają pewien kształt. Gdy oparzę ci grzbiet ręki, ból ma kształt grzbietu dłoni.

Geach: Zwrot użyty przez Metcalfe'a: „Ból był okrągły – okrągły najdoskonalszą krągłością...".

Wittgenstein: Chyba można zgodzić się na to. Gdyby zapytano mnie, jak odczuwam swój nos, złożyłbym ręce w ten sposób ⋀.

Psycholog powiada: „Posługiwać wolą uczymy się czując własne kończyny". Mogę tak spleść palce, że gdy wskaże się któryś z nich, ale go nie dotknie, nie będę mógł nim poruszyć, kiedy tego zechcę. „Nie wiem, jaką strunę poruszyć ma moja wola". Nawet jeśli naprawdę odczuwa się, jak wola odkrywa, który spośród wszystkich mięśni ma poruszyć? To możliwe, że jedynie dotykając tego palca można nauczyć kogoś, by wykonywał polecenie „Porusz palcem" – lecz pogląd „To właśnie dzięki temu to wiemy"? – jak więc wiemy to *później*?

W przypadku ruchu z własnej woli istotne jest to, że wiemy, kiedy się poruszyliśmy, a nie to, że wcześniej wyobraziliśmy sobie ten ruch.

Poddajemy krytyce redukcję wszystkiego do doznań albo do wyobrażeń. Błędem jest nawet to, że doznania i wyobrażenia zestawiamy razem. Pogląd, że doznanie jest wyrazistsze od wyobrażenia – jak gdyby wyrazistość była barwą jakiejś rzeczy. W podobny sposób psycholodzy mówią o tonie przyjemności właściwym przyjemnym doznaniom – jakby i on stanowił barwę pewnej rzeczy.

29
(7 marca 1947)

Niektórzy łączą ruch dowolny z zamiarem, postulują rodzaj decyzji (przystąpienie do działania, przygotowywanie się do działania). Decyzję nie zawsze się podejmuje, lecz ważne jest, że się ją postuluje.

Ruch dowolny to *nie* to samo, co ruch, którego zdarzenie się jest pożądane i który następnie rzeczywiście się zdarza. Jeśli chcę, by padało i deszcz rzeczywiście pada, nie ma w tym nic dowolnego. Dowolny charakter może mieć również coś, co nie jest działaniem fizycznym. *Próbujemy* z własnej woli. (Rzeczywiście twierdzono, że prawdziwą czynnością dowolną jest próbowanie. Ale to nieprawda – w tej chwili nie próbuję mówić, lecz po prostu mówię). W odróżnieniu od wrażeń oraz powidoków dowolne są również wyobrażenia. To właśnie, a nie wyrazistość, stanowi o rzeczywistej różnicy między nimi. Obserwuję doznania oraz powidoki, nie obserwuję natomiast wyobrażeń w umyśle. Mogę komuś kazać, by sobie coś wyobraził, nie mogę mu jednak kazać, by widział coś albo miał przed sobą powidok.

Skąd wiem to wszystko na temat wyobrażeń? Nie pytałem was o to i nie wystarczy powiedzieć, że czerpię z własnego przykładu, bowiem odnosi się

on tylko do *mnie*. Jeśli na przykład moje wyobrażenia są mniej wyraziste od powidoków, w waszym przypadku nie musi być tak samo. A mimo to *jestem* pewny. *Wiem*, że gdybyście swoje doznania i swoje wyobrażenia mieli przedstawić za pomocą silnych i słabych kolorów, wszyscy użyliby mocnych barw dla doznań, a słabych dla wyobrażeń. Czemu jednak bylibyście skłonni postąpić tak właśnie? – Ktoś wyobraża sobie pewną rzecz tam, gdzie widzi inną. Najlepszą ilustracją wyobrażenia jest sytuacja, w której patrząc przez okno widzi się zarówno rzeczy będące na zewnątrz, jak też odbicia rzeczy znajdujących się wewnątrz.

„Czy jesteś pewien, że to profesor Moore" jest sensownym pytaniem, gdy nie chodzi o wyobrażenie, ale o doznanie. Jeśli kogoś widzę, pytanie to jest dorzeczne; nie jest dorzeczne, gdy wyobrażam go sobie. Różnica ta jest różnicą kategorii.

Wyobrażenie głowy profesora Moore'a, które mam przed sobą, nie przeszkadza mi widzieć buty Malcolma.

Geach: Zwrot „przed sobą" sprawia mi trudność. Czy wyobrażenie jest w jakimś miejscu? Rzecz widzi się w tym miejscu, gdzie się ją pokazuje. Czy można wskazać miejsce, w którym znajduje się wyobrażenie?

Wittgenstein: Trudno o tym mówić. Z pewnością moje wyobrażenie profesora Moore'a nie znajduje się w jakiejś odległości ode mnie.

X: Wyobrażenia znajdują się raczej w głowie niż w stopie...?

Wittgenstein: Owszem, jeśli wybierać trzeba między „w głowie" i „w stopie", ale nie znaczy to, że wyobrażenia rzeczywiście są w głowie. Przypuśćmy, że ktoś powiedział, iż wyobrażenia widzi w odległości stopy przed sobą albo tak, jak widzi się powidoki. O co mamy zapytać, aby to rozstrzygnąć? Jedno z pytań dotyczyłoby tego, czy wyobrażenie profesora Moore'a przeszkadzało widzieć kolano Malcolma (albo powidok okna, jeśli ów ktoś miał zamknięte oczy).

Skąd wiem, że skłamałem? Pamiętam łańcuch myśli? Nie zawsze. Przyznając się do kłamstwa, mówię „Skłamałem", a nie „Musiałem skłamać". I jeśli wymaga się ode mnie świadectwa, to, co przychodzi mi na myśl, stanowi nadzwyczaj skąpe świadectwo. Tak samo dzieje wtedy, gdy chodzi o „Zamierzam..." i „Miałem na myśli słowo 'bank' [bank / brzeg rzeki] w znaczeniu 'bank z pieniędzmi'".

„Kiedy wiedziałeś, że kłamiesz?" – „Wtedy, gdy kłamałem". Dlatego uważa się, że umysł kłamcy musiał zawierać coś w rodzaju słów „Teraz kłamię". Zazwyczaj wcale tak nie jest.

We wszystkich tych przypadkach jest się skłonnym powiedzieć: Cały zamiar / pomyślane znaczenie / rozumienie było już tam obecne. Tak więc wy-

myśla się przeżycie, które skłonnym się jest przedstawić jako świadectwo – ów zarodek przeżycia niejako zawiera w sobie miniaturę całości zamiaru etc. To jasne, że jej nie zawiera. Na przykład to, że mając na myśli „board" [deska], a nie „bored" [znudzony], widzę przed sobą słowo „Board" (albowiem w niemieckim rzeczowniki pisze się z dużej litery), nie jest bynajmniej charakterystyczne dla tego, że na myśli ma się właśnie „board", a nie „bored".

O tym, że się kłamie, wie się inaczej niż się wie, że Ziemia porusza się wokół Słońca.

Istnieje pewien problem dotyczący tego, jak można być świadomym tego, że się kłamie.

Hunt: Problem ten polega chyba na tym, jak można *nie* być tego świadomym?

Wittgenstein: Oto jak się ten problem przedstawia: „Czy świadomość kłamstwa mam wtedy, *kiedy* kłamię, a zatem cały czas, gdy kłamstwo to wypowiadam?

Nie byłoby żadnej trudności, gdybym mówiąc prawdę widział obraz bieli, zaś obraz czerni, gdy kłamię. Ów czarny obraz mógłbym mieć przed sobą przez cały czas, kiedy wypowiadam kłamstwo. Lecz to oczywiste, że świadomość kłamstwa nie polega na czymś tego rodzaju.

Właśnie dlatego mówię: Nie twierdźmy, że jest to jakieś przeżycie.

Gdyby zapytano: „To prawda, czy fałsz, że kłamiąc byłeś świadomy tego, że kłamiesz?", odpowiedź musi brzmieć: „To prawda. Byłem tego świadomy". Wypowiadając jakieś zdanie mogę mieć najróżniejsze przeżycia – ból, swędzenie, słyszeć jakąś melodię albo inne zdanie. Można by zapytać, w którym punkcie melodii był Geach gwiżdżąc *God save the King* w chwili, gdy rozpoczynała się i kończyła moja kłamliwa wypowiedź. To samo dotyczy każdej innej towarzyszącej wypowiedzi. Jednak ta grupa pytań nie ma sensu, gdy chodzi o świadomość kłamstwa. Nie można zapytać, kiedy się zaczęła i kiedy skończyła.

X: Można przecież zapytać, czy świadomy tego, że kłamiesz, byłeś dzisiaj czy wczoraj. Czemu bardziej dokładne określenia czasu są pozbawione sensu?

Wittgenstein: Nie *muszą* być go pozbawione. Mogę powiedzieć, że zacząłem mówić je automatycznie i mówiąc je zdałem sobie sprawę, że kłamię. Lecz to nie jest istotne.

Hijab: Czy chodzi o to, że intensywność bólu może zmieniać się wraz z upływem czasu, natomiast świadomość kłamstwa nie może się tak zmieniać?

Wittgenstein: Chyba jednak może: „Mówiąc to byłem coraz bardziej świadomy, że kłamię".

(Tak samo mówi się: „Na wpół zamierzałem...". Tutaj również przeżycia, do których można by się odwołać, nigdy nie są charakterystyczne).

Co ma zasadnicze znaczenie, gdy chodzi o wyraz świadomości czegoś? Pytanie „Jak to *możliwe*, że świadomość trwa, kiedy kłamię?" bierze się (jak wszystkie pytania „jak to możliwe") z niedozwolonych porównań – świadomości do wyobrażenia, doznania albo bólu. Aby wyrazić świadomość czegoś, wspomina się o czasie, lecz nie mówi się o stadiach procesu. „W którym punkcie swej świadomości byłeś w tym momencie?" to niedorzeczne pytaniem. Lecz nie znaczy to wcale, że świadomość jest amorficzna niczym długo przeciągający się dźwięk, w przypadku którego również nie można powiedzieć, które jego stadium właśnie osiągnięto.

Gdybym jednak sam nie używał takich wyrażeń, dlaczego nie miałbym uważać za dziwaczne, że wy ich używacie? To zwykła osobliwość waszego języka? Nie można poprzestać na tym, że jest się skłonnym mówić w taki sposób. – „Mówią tak i nie są szaleni, więc mogę im ufać". Nie, muszę bowiem wiedzieć, co mają przez to na myśli. Czy chodzi tu o coś podobnego do „uczucia obecności"? Wiem tylko tyle, że ludzie coś takiego *mówią*. Nie pytam nawet, czy widzą coś, słyszą, etc., albowiem wiem, że odpowiedź będzie przecząca. (Byłoby inaczej, jeśli w większości przypadków, w których ktoś miał świadomość obecności, ktoś *byłby* rzeczywiście obecny). Czy więc świadomość kłamstwa jest czymś podobnym, lecz znacznie bardziej powszechnym?

30
(10 marca 1947)

To motyw stanowi charakterystyczną cechę kłamstwa. Rozmyślne powiedzenie nieprawdy nie jest kłamstwem, nie jest na przykład kłamstwem, gdy ktoś powiedział, że 25 x 25 = 600. Mamy do czynienia z kłamstwem, jeśli ktoś próbuje wprowadzić w błąd, chce, aby ktoś inny uwierzył w coś, co nie jest prawdą. Co zatem stanowi kryterium tego, że ktoś „próbuje wprowadzić w błąd"? Jeżeli udaję ból, to robię to „dlatego, że potrzebne jest mu współczucie". Jeśli mówię, że nic mnie nie boli, gdy w rzeczywistości mam bóle, to robię to „dlatego, że on nie chce, aby mu okazywano współczucie". Po to jednak, aby można było tak o mnie powiedzieć, niezbędny jest zwykły ludzki kontekst.

Przypuśćmy, że członek pewnego plemienia przybiera wygląd osoby niedołężnej, a następnie atakuje i dokonuje na kimś rozboju. Napadnięty po-

wiedziałby, że było to oszustwo. Lecz co wtedy, gdyby zrobiło to zwierzę? – „To nie oszustwo. Zwierzę nie wie, co robi". A dlaczego nie? Bo zwierzęta nie mówią? Jeśliby „podstęp" ten powtarzał się nadzwyczaj regularnie, wahalibyśmy się, czy nazwać to podstępem.

Mógłbym dać wyraz temu, że zamierzam kogoś oszukać; można mnie wówczas zapytać, jakim się kieruję motywem. Motyw nie oznacza przyczyny. Przyczyna jest sprawą zaobserwowanej regularności, zaś mój własny motyw jest mi po prostu *znany*. Gdybym powiedział, że zabiłem Malcolma dla pieniędzy, byłoby to zrozumiałe. Gdybym jednak powiedział: „Ponieważ miał na sobie tweedowy garnitur" albo: „Ponieważ zjadł jabłko", nie uznano by tego za motyw.

Podawanie motywu – tak jak wypowiadanie życzenia lub zamiaru – to szczególna gra językowa. Pies nie nauczy się mówić, a świnia nie nauczy się aportować. Pewni ludzie nie uczą się mówić. Niektórzy uczą się jednych gier językowych, lecz nie uczą się innych. Na przykład uczą się mówić „jabłko" na określenie jabłka, lecz nie uczą się mówić „jeśli..., to..." ani też mówić, jakimi kierują się motywami.

Gdy boję się czegoś, nie oznacza to: „Czuję się zdenerwowany. Czy to jego twarzy się boję? Zabierzcie go i zobaczmy, czy nadal będę zdenerwowany". To samo dotyczy zadowolenia. W wyrazie strachu bądź zadowolenia zawarty jest ich przedmiot. (Nie jest ważne, że istnieje również lęk „bezprzedmiotowy"). Podanie motywu czynu można porównać do wskazania przedmiotu strachu lub zadowolenia. A przy tym motyw – bądź przedmiot – *może* stanowić zarazem przyczynę.

Czy motyw musi być *prawdopodobną przyczyną* danego uczynku? Jeśli powiem, że zamordowałem kogoś, ponieważ zjadł jabłko, nie mówiąc, że chciałem mieć to jabłko albo że nienawidzę ludzi, którzy jedzą jabłka, wówczas nikt nie uzna tego za motyw / za prawdopodobną przyczynę.

Geach: Zdanie z „ponieważ" nie powinno chyba być opisem, lecz słownym wyrazem, a zatem powinno brzmieć: „Chcę", „Nienawidzę", etc., a nie: „Zjadł jabłko". Czy nie będzie to wbrew gramatyce, jeśli po prostu powiem *to* tylko i odmówię rozbudowania swej wypowiedzi?

Wittgenstein: To nie jest dla mnie jasne. (A) W prostych przypadkach mogę uznawać motyw za przedmiot reakcji, tak jak we wcześniejszych przykładach dotyczących przedmiotu strachu lub zadowolenia. Zabijam Malcolma i mówię: „Och! Jabłko!", ponieważ chrupanie jabłka mnie drażni.

(B) Pomyślmy o sztuce teatralnej, w której ktoś zabija dla pieniędzy. Czy nie wystarczy, że ostatecznie wyzna, że właśnie to było jego motywem? Na pewno nie.

„Dlaczego go zabiłeś? Co doprowadziło do tego?". Lecz interesuje nas tylko określona grupa rzeczy, które do tego doprowadziły – myśli, przygotowania, wyrazy zamiaru.

„Zabiję cię za to" (a mianowicie za to, co właśnie powiedziałeś). „Za to" wskazuje motyw tego, co uczynię. Tak więc nie mogę przedstawić historii tego uczynku albo wskazać jego przyczyny – jeszcze nie nastąpił. Nie mówię nawet, co stanowi jego prawdopodobną przyczynę – „Prawdopodobnie zabiję cię wskutek tego, co powiedziałeś". Jest to pewna szczególna reakcja.

Malcolm: Jeżeli wielu ludzi podawałoby pewien konkretny, absurdalny powód morderstwa („Chciałem wody"), nadal nie uznawalibyśmy, że stanowi to motyw. Jednak rzeczywiście byłaby to pewna prawdopodobna przyczyna, o ile istniałyby jakieś podstawy, by wierzyć, że zabójca *rzeczywiście* chciał wody.

Wittgenstein: Nie. Nie każda prawdopodobna przyczyna może się liczyć za motyw.

Przypuśćmy, że na czerwień reagowałbym jak byk i nie był do tego szczególnie wymowny. Jeśli widząc czerwoną kurtkę powiedziałbym „czerwień, czerwień" i zasztyletował owego człowieka, co nieco można by z tego zrozumieć. Ale gdybym jednego dnia mówił „czerwień", następnego – „zieleń", „duży" – trzeciego, nie powiedziano by już, że to wyraz motywu, a tylko że brzmieniem przypomina trochę wyraz motywu.

Można również wyobrazić sobie inne reakcje wyjęte z ich normalnego kontekstu, na przykład człowieka, który nie potrafiąc kontynuować ciągu mówi „Już rozumiem!", lecz który wcale nie kłamie, albo też kogoś mówiącego „Witam!", jak gdyby rozpoznawał ludzi, których w rzeczywistości nigdy przedtem nie widział.

(Różnica między motywem i powodem)

Oto różnica pomiędzy powodem i motywem. Powód można podać w formie rozumowania. – „Musiałem mieć pieniądze, by zachować pracę". I co wobec tego miał począć? etc. Lecz niechęci do czerwieni nie można nazwać powodem do zabójstwa.

Weźmy przykład dr Malcolma. Zabijam człowieka i mówię / wołam: „Wody!". Powiedziano by, że z tego okrzyku nie widać ukierunkowania czynu. Czy „Wody!" znaczy tyle, co „Jackson"? Przeciwstawmy temu okrzyk „Uderzył mnie!".

(Pytając o kierunek dźwięku, nie prosi się o wskazanie przyczyny. W istocie wskazanie kierunku bardzo często jest wskazaniem jego przyczyny.

Lecz wskazanie w pewnym kierunku, kiedy słyszę dźwięk, jest reakcją, a nie domysłem dotyczącym przyczyn. To obojętne, jak się jej nauczyłem i że nie była czymś prymitywnym. To tylko historia).

Okrzyk „Wody!" nie mówi niczego o ukierunkowaniu aktu morderstwa.

Malcolm: W jednym z przykładów morderstwo nie prowadzi do ugaszenia pragnienia. W drugim prowadzi do usunięcia czerwonego przedmiotu. Byłoby inaczej, jeśli dzięki morderstwu pragnienie zostałoby zaspokojone.

Wittgenstein: „Wittgenstein traktuje czerwony sweter jak osobistą obrazę, taką jak uderzenie". To nas zadowala. Ale dlaczego? Uderzenie to coś, co nazwalibyśmy motywem.

Podawanie motywu służy między innymi do wyjaśnienia czynu. Dlaczego takim wyjaśnieniem nie są słowa „Chciałem wody"?

Toulmin: Gdybym wcześniej powiedział „Chcę wody", morderstwo nadal byłoby zaskakujące.

Wittgenstein: Gdyby ktoś powiedział „21 x 21 = 469", ponieważ 2 x 2 = 6; 6 + 8 = 19 etc.", byłoby to coś, czego bym nie potrafił przewidzieć. Tak samo jakiś uczynek nie staje się zrozumiały po prostu dlatego, że podano motyw.

Jeśli patrząc na czyjąś twarz mówię „Ależ to potworne!" i nadal spoglądam w taki sam sposób, i ponownie mówię „Ależ to potworne!", nie byłoby jasne, co stanowi przedmiot mojej reakcji. Okrzyk „Czerwień!" stanowiłby wyjaśnienie zabójstwa tylko wtedy, gdyby można było oczekiwać regularności.

31
(… marca 1947)

Nie można ustalić jakościowych różnic między zjawiskami psychologicznymi, tak jak ustala się różnice między gatunkami jabłek lub gruszek. Różnice między nimi porównać można do różnicy między przedsiębiorstwem kolejowym / wypadkiem / pociągiem / urzędnikiem.

Robimy tu coś, co przypomina to, co robią matematycy rozróżniając odmienne pojęcia liczby – liczba kardynalna, porządkowa, rzeczywista, zespolona. Musimy pamiętać, że pojęć matematycznych używa się poza matematyką, mówiąc na przykład: „Mam trzy pary butów i trzy koszule". Chcąc porównywać pojęcia matematyczne do pojęć nie-matematycznych nie wolno porównywać zdań matematycznych do zdań nie-matematycznych – pod uwagę należy wziąć empiryczne zdania zawierające matematyczne pojęcia.

Co jest wspólne dla wrażeń? Jeśli dam wam listę psychologicznych pojęć, niektóre z nich będziecie chętniej łączyć w grupy niż inne. Jeśli dam spis tytułów rozdziałów z rozprawy o psychologii wszyscy zaproponują jakiś porządek, aczkolwiek z pewnymi rozbieżnościami.

Lecz jeśli ktoś z *was* sugeruje pewien porządek, na przykład zaczynający się od doznania, a ja zapytałbym „Dlaczego?", pytanie to mogłoby wprawić was w zakłopotanie. Po części zależy to od wychowania, na przykład od tego, że słyszy się o pięciu zmysłach.

Co łączy doznania owych pięciu zmysłów? Przypominają raczej wujów i kuzynów, niż samych tylko braci. Trudno byłoby umieścić przyjemność w tej samej grupie, co zmysły. Powiedzielibyście jednak: „przyjemność i ból" i z pewnością chcielibyście umieścić ból pośród doznań.

Hunt: Czy nie istnieją dwa znaczenia „przyjemności" – przyjemność pewnego doznania i przyjemność jako przeciwieństwo smutku?

Wittgenstein: Powiedz to swemu sklepikarzowi!

„Buty dr Scholla sprawią radość twym stopom" brzmi osobliwie. Lecz „ból stóp" wcale tak nie brzmi. To naturalne, że ból i przyjemność stanowią parę, choć przyjemność nie jest, a ból jest doznaniem – posiada nawet organy końcowe, jak ciepło, zimno i nacisk.

Co wspólnego mają przyjemność i ból?

X: Służą jako miara innych doznań, o których mówimy, że są przyjemne bądź bolesne.

Geach: Są źródłem efektów kontrastu, jak słone i gorzkie.

Malcolm: Przyjemność i ból to motywy działania.

Hijab: W odróżnieniu od innych doznań nie mają zewnętrznych odniesień.

Wittgenstein: Mogłoby tak nie być. Mogłoby się zdarzyć, że owoce rozpoznawalibyśmy po tych partiach ich skórki, które wywołują ból.

Toulmin: Przyjemność i ból wiążą się grymasami twarzy wyrażającymi uznanie lub niezgodę.

Wittgenstein: Właśnie. Z twarzy dziecka widać, że cierpi ból. Istnieje wygląd charakterystyczny dla bólu, a nie ma wyglądu charakterystycznego dla widzenia czerwieni.

Geach: Doznania smakowe wiążą się z charakterystycznymi wyrazami twarzy.

Wittgenstein: Słusznie. Istnieje wygląd związany ze smakowaniem czegoś słodkiego albo gorzkiego – mówi się więc „słodka" o przyjemności oraz „gorzki" o smutku.

Ale czy ma to stanowić tylko charakterystykę reakcji wyrażających przyjemność i ból, a nie charakterystykę samych stanów?

Przypuśćmy, że powiedziano, iż rzeczywista różnica zachodzi między pewnymi procesami w mózgu?

Chcę powiązać przyjemność i ból z wyglądem, gestami, okolicznościami, etc. Czy kiedy chodzi o ból i przyjemność jako takie, to, nad czym się tu zastanawiam, nie jest ważniejsze od badań procesów w mózgu, które prowadzi ktoś inny?

Hunt: Można by powiedzieć: Nie opisujesz bólu, lecz jego typowe następstwa.

Wittgenstein: Co to jest: opisywanie bólu?

Hunt: Można opisać jeden ból odróżniając go od innego, ale nie ból w ogólności.

Wittgenstein: To znaczy?

Toulmin: Można „opisać kolor w ogóle" demonstrując proces sortowania rzeczy według ich kolorów. Z bólem nie da się zrobić czegoś podobnego.

Wittgenstein: „Opisywanie koloru w ogóle" – czyż to nie okropne wyrażenie? *Co* wtedy się opisuje? Niewątpliwe (po części) użycie słów określających kolory. Czymś porównywalnym byłoby opisanie techniki użycia słów wyrażających ból, takich jak „Au!"

Toulmin: Takimi analogicznymi słowami są na pewno „tępy", „rwący", etc. Jeśli ktoś chce więcej niż samo słowo „niebieski", mogę mu pokazać niebieskie przedmioty. Czy można jednak posunąć się dalej, poza słowo „rwący"? Tak czy owak trudno posunąć się dalej.

Wittgenstein: Ale dlaczego mielibyśmy liczyć na to, że znajdziemy analogię między bólem i kolorem? Analogie takie to dary z niebios, o ile w ogóle się pojawiają.

Istnieją behawiorystyczne opisy bólu i dobrego samopoczucia, ale nie ma takich opisów doznań kolorów. Dla porównania pomyślmy o podobieństwach i różnicach między liczbami kardynalnymi i liczbami zespolonymi.

Geach: Słów „rwący", „tępy", etc. na pewno nie uczymy się w taki behawiorystyczny sposób – z wyrazów twarzy.

Wittgenstein: Czemu „na pewno"? Ani nie przeczy to, ani nie przemawia przeciwko faktowi, że słowa „ból" rzeczywiście uczymy się w powiązaniu z zachowaniem.

Czy jakieś plemię nie mogłoby spontanicznie nazywać bólów czarnymi i białymi?

X: Odnosząc się do ich przyczyny, na przykład do gorąca i zimna?

Wittgenstein: Nie.

Jackson: Tak jak mówi się o czarnym nastroju?

Wittgenstein: Chcemy, by opisy zwrotów „czarny ból", „biały ból" były interesujące dla lekarzy. Tak jak „tępy ból w szczęce", „przeszywający ból w szczęce", które są różnymi opisami symptomów. Przypuśćmy, że komuś nigdy nie powiedziano, co to są ciepłe i zimne kolory, ani „rwące" i „przeszywające" bóle, czy też „wesołe" i „smutne" melodie. Słów „ciepły" i „zimny" uczy się go w ich dosłownym znaczeniu, słowa „rwący" na przykładzie silnika, etc. Następnie ktoś stawia mu pytanie: Gdybyś miał je określić jako „ciepłe" i „zimne", jakbyś poklasyfikował kolory? Przypuśćmy, że wszyscy się z sobą zgadzają (pominąwszy paru, którzy wędrują do zakładów dla obłąkanych).

Skąd będę wiedział, że Ten a ten „rwącymi" i „przeszywającymi" nazywa takie same bóle? Wbrew temu, co mówi Geach, *istnieją* różnice miedzy reakcjami: „Aa!" nie jest wyrazem tępego bólu. W ogóle nie musi być wyrazem bólu. Gdy jednak na fotelu wydam okrzyk „Ha!", powiecie, że był to przeszywający ból.

Słowo „rwący" objaśnić można na rozmaite sposoby – rytmicznie uderzając w stół albo rytmicznie ściskając mi rękę.

„Nie można opisać bólu". – Lecz czy można spróbować i doznać porażki? Czy to tak, jak powiedzieć: „Nie można zjeść czerwieni"?

Hunt: Nie można nawet próbować go opisać, a tylko powiedzieć o nim wiele rzeczy.

Wittgenstein: Komu opisywałbyś ból?

Hunt: Komuś, kto nie nauczył się, jak się tego słowa używa.

Wittgenstein: Ale potrafisz nauczyć go używać tego słowa?

Hunt: Tak, lecz nie dzięki temu, że opiszę ból.

Wittgenstein: Można opisać fizyczny przedmiot / powiedzieć, jaki ma kolor i kształt. Można opisać melodię / powiedzieć, jakie tony w niej występują i w jakim porządku.

Lecz co wspólnego mają oba te przypadki? – Albo one bądź opis smaku kawy?

Ktoś ma opisać wzór na ścianie. Później daję mu do powąchania różę i ma opisać zapach. Czy to jasne, czego chcę?

Hunt: Opisywałby *podobieństwa* zapachów.

Wittgenstein: Tak. „Pomiędzy różą i fiołkiem" podobne jest do „pomiędzy czerwonym i żółtym" lub „pomiędzy okrągłym i prostokątnym". Lecz do *czego* jest właściwie podobne? A jak ma się rzecz z podobieństwem dźwię-

ków? Chyba nie „pomiędzy C i E", lecz raczej „pomiędzy rogiem i fagotem". Nie można jednak powiedzieć, na czym właściwie polega *ta* analogia.

„Nie można opisać bólu". „Do czego porównać mam ból, aby go opisać?"

Nie wiem, jaką analogię mam przeprowadzić. Mamy tu do czynienia jak gdyby z innym wymiarem.

„Nie możesz go opisać, ale wiesz, co to za ból"? Lecz mógłbym zapytać, co to właściwie za ból.

Hunt: Mógłbym uderzyć cię w głowę.

Wittgenstein: To coś w rodzaju opisu.

Mógłbyś powiedzieć „Taki jak to" szczypiąc *samego siebie*. Ale nie chodzi ci o ten ruch i nie wyjaśniłeś niczego.

Czy ból to doznanie? Zachodzą tu podobieństwa i różnice, lecz odnosi się to do wielu doznań. Co jest najbliższe widzeniu? Większości tego, czego my dowiadujemy się dzięki wzrokowi, ślepy dowiaduje się dzięki dotykowi. Zachodzi tu jednak podstawowa różnica.

Geach: W odpowiedzi na pytanie, gdzie widzi się jakąś rzecz, nie wskazuje się oka, natomiast wskazuje się palec odpowiadając na pytanie, gdzie czuje się jakąś rzecz.

Wittgenstein: Ważniejsze jest to, że kształty poznaje się *poruszając* przedmiotami. Nie zachodzi żadna analogia, gdy idzie o zmysł wzroku. Analogia między wzrokiem i dotykiem polega na czymś innym niż można by oczekiwać. Przypuśćmy, że ktoś dotykiem wyczuwa coś czworokątnego / widzi, że jest czworokątne. Jakie zachodzą tu analogie i jakie różnice? Powiedziano by, iż to dzięki doznaniom dotykowym i kinestetycznym odczuwamy, że to czworokątny przedmiot. Ale na czym polega różnica?

Geach: Przyciskając komuś do skóry czworokątną gumową pieczęć, nie można go nauczyć, co to jest „czworokąt".

Wittgenstein: A gdyby można było, nie byłoby to wcale istotne, ponieważ nie byłby to ten sposób odczuwania, że coś jest czworokątne, który rozważamy, lecz pewien inny. Byłby to dodatkowy, trzeci sposób rozpoznawania czworokątnych przedmiotów.

Czy pokusa mówienia o czworokątnej dotykowej danej zmysłowej byłaby tak silna? Termin „dana zmysłowa" zawsze oznaczał *przede wszystkim* dane wzrokowe i słuchowe. „Dane dotykowe? Zajmiemy się nimi później" – oto postawa filozofa danych zmysłowych.

32
(2 kwietnia 1947)

(Kategorie psychologiczne)

Można być skłonnym powiedzieć, że wzrokowi najbliższy jest słuch. Dlaczego? Jako opis ich podobieństwa do głowy przychodzi mi „wyrazistość".

Co to jest doznanie dotykowe? Doznania twardości, etc., odgrywają zupełnie nieistotną rolę, gdy z zamkniętymi oczyma poznaje się kształt jakiegoś przedmiotu. Powiedziano by, że najważniejszą rolę odgrywają wtedy doznania ruchu i położenia.

Gdy chodzi o wzrok oraz słuch, w *naturalny* sposób mówi się jak coś się *przejawia*, a zatem o danych zmysłowych. Gdy chodzi o zmysł dotyku, jest to znacznie mniej naturalne. Dlaczego?

Dziecko nie uczy się mówić o danych zmysłowych. Twierdzi się: „Dane zmysłowe są dane, natomiast przedmiot fizyczny to konstrukcja logiczna". Przypuśćmy, że nauczyliśmy kogoś słów oznaczających dane zmysłowe. Na przykład znaczeniem słowa „A" będzie dana zmysłowa określonego stołu. Niebezpieczeństwo polega tu na uznaniu, że nazwę mogę mu nadać *prywatnie* – spojrzeć na stół i powiedzieć: *Ten* wygląd będę nazywał „A". Stąd bowiem nie wiem nawet, na jakiej podstawie jakieś *późniejsze* zjawisko określę mianem „A". Mógłbym jednak narysować pewien *obraz* i rzec: Co tak wygląda, jest A.

Przypuśćmy, że mielibyśmy do czynienia z dwojgiem dzieci. Jedno z nich uczy się najpierw słowa „stół", natomiast drugie rozpoczyna naukę od słów takich jak „A". To pewne, że jeśli któreś dziecko nauczyło się *obu* tych słów, potrafi wówczas powiedzieć: „Ten stół to A". Gdy jednak nauczyło się *tylko* takich słów, jak „A", nigdy nie będzie posiadać pojęcia „stół".

Zgodnie z tym, jak obecnie je pojmujemy, dane zmysłowe są *wyglądami*. – Dlaczego nie mielibyśmy utworzyć przedmiotu z jego wyglądów? Dana zmysłowa stanowi odpowiedź na pytanie „W jaki sposób to widzisz?". Odpowiedzią może być rysunek bądź obraz. To samo dotyczy pytania „W jaki sposób to słyszysz?". Odpowiedź na nie byłaby całkiem prosta. – Ktoś na przykład gwiżdże, a ja go naśladuję. Nie istnieje jednak żaden odpowiednik, kiedy chodzi o dotyk. A może taki odpowiednik istnieje? Wkładam ramię do naczynia i wyczuwam dno. Mogę wtedy powiedzieć: „W dotyku jest tak szorstkie, jak to (ta oto próbka)". Przypuśćmy jednak, że wyczuwam sześcian. Wówczas na pytanie, jaki jest w dotyku, mogę tylko odrzec: „To sześcian" – tu nie można już mówić, jaki jest w dotyku.

Uczę kogoś rozpoznawać rzeczy za pomocą zmysłu dotyku. Jak przechodzę do danych zmysłowych? *Prima facie* nie są mi wcale potrzebne. – „Daną zmysłową jest *to, co ten ktoś czuje dotykiem*". Lecz nie mamy kryteriów tego, że bliźniaczy brat tego człowieka odczuwa to samo. Palcem dotykam grzbietu książki. To wszystko, co *mogę* odrzec na pytanie o to, co czuję.

Każę komuś w ciemności dotykać kule i elipsoidy, a on mówi, że jedna z tych rzeczy jest w dotyku kulista. – Czy można wtedy powiedzieć, że „kulista" to opis owej danej zmysłowej?

von Wright: Nie widzę powodu, by tak nie powiedzieć. Opis ten jest równie pierwotny, co stwierdzenie, że moneta ma wygląd elipsy.

Malcolm: Znacznie bardziej przypomina to sąd, że znajduje się tam jakaś kula.

Wittgenstein: Czy jednak opinia ta nie powinna zależeć od tego, jaka jest ta kula w dotyku?

Czy istnieje tu coś, co odpowiada *obrazowi* przedstawiającemu wzrokową daną zmysłową?

Geach: Czy nie można by z plasteliny sporządzić modelu tego, jakie coś jest w dotyku?

Wittgenstein: Albo naszkicować to z zamkniętymi oczyma? Owszem, pozostaje jednak trudność biorąca się stąd, że sposób, w jaki dotykam kuli, powinien być tu istotny. A najwyraźniej nie jest.

Gdyby istniał zmysł położenia, to do jakiego innego zmysłu najbardziej podobne byłoby poczucie położenia ze względu na swą treść?

von Wright: Co do mnie, powiedziałbym, że do zmysłu dotyku.

Wittgenstein: Tak, ponieważ chętnie powiedziałbym, że położenie palców czuję w ich opuszkach. (Odczuwam tam pewne napięcie). Jednak faktem jest to, że po prostu *znam* położenie swych członków. W tym przypadku koncepcja danych zmysłowych to absurd. Rzeczywiście istnieją pewne doznania dotykowe, lecz ich opis byłby pozbawiony znaczenia.

Nie musimy mówić o zmyśle położenia, tak samo, jak nie musimy mówić o jakimś zmyśle miejsca bólu (różnym od zmysłu bólu).

Co to jest treść świadomości? – Pewna wizualna dana zmysłowa, pewien dźwięk. No tak, a co wtedy, jeśli ktoś w ręku trzyma kulę? Co jeszcze tu występuje?

von Wright: Świadomość trzymania kuli.

Wittgenstein: Jak ta świadomość ma się do odczuć w opuszkach palców? Czy przypomina migawkowe ujęcie tego, co się widzi? Czy nie jest bardziej podobna do świadomości czyjejś obecności?

Dlaczego Malcolm powiedział, że chodzi tu o coś, co przypomina przekonanie? Z kolorowego wosku mógłbym sporządzić model tego, jak wygląda Geach, pomijając przy tym fragmenty, których nie dostrzegam. Jeślibym jednak dotykał kuli, to, co odczuwam dotykiem, musiałbym przedstawić za pomocą modelu całej kuli.

„W porównaniu z bólem zęba doznanie położenia ręki jest niezwykle łagodne". Cóż może to znaczyć? Stwierdzenie to jest nadzwyczaj dziwaczne.

Kreisel: Doznanie to mniej przeszkadza w zwykłych zajęciach.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że ból, to, że widzę kogoś, a także doznanie położenia uporządkowałbym według ich intensywności – tamto narzuca się samo, to jest wyraźne, to zaś ledwo zarysowane! Byłoby to równie absurdalne, jak porządkowanie fizycznych przedmiotów, liczb kardynalnych i liczb urojonych według ich malejącej konkretności!

Gdybym miał uznać, że dane zmysłowe stanowią wypełnienie świata, nie umieściłbym wśród nich znajomości położenia, lecz dane wizualne, dźwięki i bóle. Te dane są konkretne / posiadają rodzaj ciała; znajomość położenia *nie* jest konkretna / nie ma żadnego ciała.

Doznaniom położenia brak zarówno intensywności, która jest tak ważna, gdy chodzi o pozostałe doznania; brak im także jakości. Istnieją przymiotniki opisujące tamte doznania – „czerwony", „słodki", etc. – Zdaje się natomiast, że nie ma przymiotników, za pomocą których opisuje się odczucie położenia palców u stóp. Gdy chodzi o doznania położenia, nie ma również żadnego odpowiednika zwrotów „pomiędzy czerwonym i żółtym", „bliższy fletowi niż obojowi".

Co to za różnica? Czy to różnica dana w doświadczeniu?

von Wright: Co to jest *nie*-doświadczalna różnica?

Wittgenstein: „Czarne włosy są bardziej kruche od jasnych". To jest różnica doświadczalna, którą można potwierdzić wykonując eksperyment. Przypuśćmy, że dwóch spośród was doznaje głębokiego smutku i jeden mówi: „To tak, jak gdyby niebo było szare", a drugi: „To tak, jak gdybym zaglądał do głębokiej studni". Po to, by ustalić różnice, trzeba tu zadawać pytania. Jednak mówiąc o zmysłach nigdy nie pytałem, czy są dla was tym samym. Czy była to arogancja?

von Wright: Czy można by powiedzieć, że jest to różnica pojęciowej natury?

Wittgenstein: Tak. Dewey twierdzi, że sądzenie czegoś to dostosowanie się organizmu. – Jeśli więc na przykład sądzę, że za drzwiami znajduje się podłoga, mój organizm nastawiony jest na inne zachowanie, niż wówczas, kiedy

sądzę, że za drzwiami jest otchłań. Jakie badania mogłyby doprowadzić do stwierdzenia, że tym właśnie jest sądzenie czegoś? A może jest to twierdzenie na temat pojęcia?

Jeśli dotyczy pojęcia, wówczas mówiąc „Sądzę, że to głupiec", na myśli mam „Mój organizm nastawiony jest na to, że to głupiec". Można na to przystać, gdy chodzi o nieliczne przypadki oczekiwania czegoś, na przykład oczekiwania eksplozji.

33
(28 kwietnia 1947)

Doznania kinestetyczne oraz doznania postawy różni od innych doznań brak intensywności oraz inny sposób posiadania jakości (nie występuje tu na przykład zjawisko jakościowych mieszanin). Istotniejsza różnica polega jednak na tym, że trwają inaczej niż tamte. Zmiany innych doznań są w określony sposób powiązane pod względem swego trwania. (Możemy na przykład powiedzieć: „Podczas gdy dźwięk stawał się głośniejszy, kolor stawał się coraz bardziej czerwony"). Lecz takich korelacji nie potrafimy ustalić w przypadku „doznania" postawy ciała i „doznań" kinestetycznych.

Ta sama trudność związana z korelacją występuje w przypadku zmysłu dotyku. Nie mogę powiedzieć, że to, iż kula staje się coraz bardziej elipsoidalna, jest powiązane w czasie z czerwienieniem barwy.

von Wright: Nie całkiem rozumiem, czemu nie można ustalić takiej korelacji.

Wittgenstein: Dotykanie czegoś można porównać do obserwowania w krzywym zwierciadle, jak rzecz powiększa się na tle skali z podziałką. Wiem, co dzieje się z tą rzeczą, tylko dzięki temu, że odczytuję cyfry na skali. Nie ustalam bezpośredniej korelacji zmian zmysłowego wyglądu, albowiem to, że rzecz *wygląda* na większą i mniejszą nie jest tu ważne. Również oceniając kształt jakiejś rzeczy na podstawie punktowych zetknięć, wrażeń jej zmieniającego się kształtu również nie potrafię skorelować na przykład z barwą, która staje się coraz czerwieńsza (inaczej niż w przypadku stopniowego wzrostu temperatury).

(Nadzwyczaj trudno oprzeć się poglądowi, zgodnie z którym *musi* istnieć odczucie położenia, bowiem jak w przeciwnym razie wiedzielibyśmy, gdzie znajdują się nasze kończyny. To ważne w filozofii, by wiedzieć, gdzie się należy zatrzymać, kiedy nie zadawać pytania. Nie musi być żadnego „jak". Po prostu *wiemy*, jak usytuowane są nasze kończyny.

Istnieje pogląd, zgodnie z którym rzecz musi być zapisana w mózgu, by można ją było pamiętać. Ale czy pamięć o czymś musi przypominać lekturę dawnych zapisków? Mogłaby przecież być czymś takim: Kiedy ktoś mówi, rysuję na kartce krzywą linię i gdy ponownie śledzę jej kształt, potrafię powtórzyć to zdanie, choć krzywej nie da się czytać tak, jak czyta się szyfr.

Albo czymś takim: Z nasiona lilii zawsze wyrastają lilie, z nasiona róży – róże, a przecież nawet badając je pod mikroskopem nie dostrzega się żadnej stałej różnicy między nasieniem róży i nasieniem lilii.

Nawet gdybyśmy wiedzieli, że w wyniku usłyszenia *God save the King*, określony obszar mózgu ulega zmianie i że zniszczenie tego obszaru mózgu uniemożliwia przypomnienie tego wydarzenia, nie byłoby powodu, by uważać, że powstała w mózgu struktura lepiej przedstawia *God save the King* niż *Rule Britannia*).

Aby wiedzieć, że kula zachowuje swój kształt, muszę wciąż zmieniać położenie palców. Tak więc *to* właśnie przypomina obserwowanie rzeczy w krzywym zwierciadle. Tu również zmiana pozornej wielkości mogłaby wskazywać na to, że rzeczywisty rozmiar nie ulega zmianie.

Prima facie wydaje się, że zmęczenie można zanalizować w ten sposób, iż okaże się sumą pomniejszych dolegliwości – lekkiego bólu w nodze, etc. Jak gdyby nie istniał żaden inny materiał, z którego mogło by się składać uczucie zmęczenia. Co przeciw temu przemawia?

Malcolm: Można powiedzieć: „Ból w nodze nie jest tak silny, pracuj dalej!"

Wittgenstein: Tak. Sygnał ten ma inną funkcję. Dla właściciela „niewolnika bez duszy" sygnał „Jestem zmęczony" jest interesujący z innych powodów niż „Boli mnie noga".

Niektóre psychologiczne zjawiska stanowią „treść świadomości" – doznania, uczucia bólu, zmęczenie, emocja; „treścią" taką nie są natomiast inne zjawiska – przekonanie, zamiar, znajomość czegoś.

Dwa sposoby na przeprowadzenie tego rozróżniania. (i) *Czujemy* widząc coś, gdy nas boli, gdy jesteśmy zmęczeni, kiedy gniewamy się. Lecz nic nie czujemy sądząc coś, zamierzając, znając. (ii) Wszystko w porządku, jeśli powiemy: „Nieprzerwanie widziałem / miałem bóle / gniewałem się". Nie możemy natomiast powiedzieć: „Nieprzerwanie sądziłem, znałem nieprzerwanie". Ponieważ mogę zmienić zamiar, ma sens powiedzieć „Zamierzałem nieprzerwanie". Ale nawet tutaj nie jest możliwe ciągłe obserwowanie zamiaru po to, by sprawdzić, czy aby się nie zmienia. Przerwą w znajomości alfabetu można by więc nazwać moment nieświadomości albo amnezji. Lecz nawet wówczas zachodzi pewna różnica. – „Kiedy zaczęła się ta przerwa?"

– „W chwili, gdy opadła maczuga" – „A czemu nie wcześniej? Skąd wiesz, że nie było to wcześniej?". Kryteria te są zupełnie odmienne.

X: Znajomość czegoś to z pewnością nie stan, a dyspozycja.

Wittgenstein: Z pewnością. Co jednak możliwe jest w jednym przypadku, a niemożliwe w drugim? W jaki sposób różni się ich logika?

X: Przewiduje się coś stwierdzając pewną dyspozycję.

Wittgenstein: Czemu nie przewiduje się stwierdzając pewne przeżycie zmysłowe?

Jak i wy chcę używać słów „dyspozycja" i „stan", lecz tylko wtedy, gdy wiem, co mogę począć z tymi słowami.

Rozróżnienie: amorficzne / nie amorficzne. Przez 30 sekund widzę coś, słyszę, czuję ból. – Ale przez 30 sekund byłem zakochany, żywiłem nadzieję...? Gdyby miłość była treścią świadomości, mogłaby trwać 30 sekund.

von Wright: Czy różnica polega na tym, jak stany te są ograniczone?

Wittgenstein: W jaki sposób się kończą? Podobnie jak istnieje wyraźna granica między warstwami kredy i kwarcu, nie ma zaś wyraźnej granicy pomiędzy granitem i kwarcem, bowiem w granicie zawiera się kwarc.

34
(2 maja 1947)

Możliwe, że w przypadku różnych osób kryterium „Czy czujesz...?" (ból, gniew, znajomość czegoś, zamiar) dawałoby odmienne wyniki. Z psychologicznego punktu widzenia byłoby to interesujące. Również „treść' mogłaby łączyć się z jakimiś skojarzeniami i stwierdzenie, że „znajomość czegoś nie stanowi takiej treści, stanowi nią natomiast widzenie czegoś", mogłoby nie różnić się od stwierdzenia, że u jednego poety mamy do czynienia z treścią, u innego zaś nie. Jednak dla mnie to całkiem bezużyteczne.

Treść można by przypisać doznaniom oraz ich powiązaniom. Stopień, jakość i mieszanina wydają się tu ważne. (Postawa to coś innego – poczucie postawy wydaje się pozbawione wszelkiej treści. Być może lepiej byłoby mówić o „świadomości postawy". Nie czuję własnej postawy, a jestem jej świadomy. Nie jest to usuwanie trudności przez nadawanie nazw – jak gdybym jednego pionka stroił na czerwono, innego zaś na zielono. Przypomina raczej przebranie w czerwony strój figury, która wygląda jak pionek, aby pokazać, że w rzeczywistości to *król*).

Trwanie. Wrażenia zmysłowe koreluje się z uwagi na ich trwanie – gdy rozbłysło zielone światło, dźwięk stał się głośniejszy, etc., etc. Pod tym względem emocje należą do innej kategorii. Nie można powiedzieć, że kochałem kogoś, gdy zapaliło się zielone światło.

Geach: Ale można powiedzieć: Odczułem nieznośny atak lęku, kiedy zabłysło zielone światło.

Wittgenstein: Tak. Pomiędzy emocjami zachodzą kategorialne różnice, zresztą między doznaniami również. Wyobrażenia posiadają „treść" – intensywność, jakość, mieszaninę; możliwe są związki miedzy trwaniem wyobrażenia i trwaniem doznania. Na czym polega różnica między wyobrażeniem i doznaniem?

„Wyobrażenia są mniej wyraziste". Ale odpowiedź ta może brzmieć różnie w przypadku różnych osób. Być może ktoś powiedziałby, że jego wyobrażenia są bardziej wyraziste od doznań. To odpowiedź zależna od doświadczenia. Poprzednia natomiast to zamaskowane stwierdzenie dotyczące kategorii. Nie stwierdza, że „*jak dotąd ja oraz inni ludzie ustaliliśmy*, iż wyobrażenia są mniej wyraziste". (To znamienne w metafizyce, że twierdzenie sprawia wrażenie twierdzenia empirycznego, a w rzeczywistości ma pojęciowy charakter).

Istotne właściwości wyobrażenia: (1) Nie przeszkadza doznaniom zmysłowym; na przykład wyobrażenie Biblioteki Uniwersyteckiej nie zasłania twarzy Kreisela; (2) wyobrażamy sobie z własnej woli.

Istotną rolę odgrywa tu różnica między tym, co czynne oraz tym, co bierne. Niektórych czasowników psychologicznych używa się w trybie rozkazującym – „Wyobraź sobie!", „Pomyśl!", „Policz w głowie!". Można by zatem powiedzieć, że czynny charakter ma to, na czego zrobienie można się zdecydować. Można więc postanowić patrzeć albo przysłuchiwać się, nie można natomiast postanowić widzieć lub słyszeć. Mogę sprawić, że coś zrobię, jednak nie znaczy to, że zrobię to z własnej woli. Jeśli von Wrighta zaatakowałbym nożem, uniósłby pięść i w ten sposób sprawiłbym, że się go przestraszę, lecz dzięki temu nie bałbym się go z własnej woli. Gdyby nawet powiedzieć, że tylko sprawiłem, iż uniosłem ramię (próbując je unieść), to w każdym razie próbuję z własnej woli, a nie tylko *sprawiam*, że próbuję.

Lecz czy dowolność nie jest przypadkową cechą wyobrażeń? Czy jacyś inni ludzie nie mogliby mieć wyobrażeń mimo woli? Tak jak ja (Wittgenstein) z własnej woli poruszam uszami, gdy ktoś inny może mieć tik polegający na tym, że jego uszy się poruszają. Skąd jednak wiemy, że ktoś wyobraża coś sobie?

Jakieś dziecko niespodziewanie mówi: „Widzę Bibliotekę Uniwersytecką", kiedy nie można jej wcale zobaczyć. Czy mamy wysłać je do lekarza? Czy widzi ją, kiedy zamyka oczy i czy mamy zatem powiedzieć, że ma halucynacje? Przypuśćmy, że dziecko to nie rozumie rozkazu „Wyobraź sobie Bibliotekę Uniwersytecką!". Czy stan, w którym mówi „Widzę Bibliotekę Uniwersytecką", powinniśmy nazwać wyobrażaniem sobie czy halucynacją? Przypuśćmy, że mówię: „Widzę Jonesa w jego ogrodzie..., bierze teraz inne narzędzie..., teraz idzie do szopy..."?

von Wright: Gdy chodzi o ostatni przykład, byłbym skłonny powiedzieć, że nie chodzi o wyobrażenie, lecz o halucynację, bowiem wydaje się, że nie można tu niczemu zapobiec.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że Mandżurowie nie mieliby czasownika, którego znaczeniem jest „wyobrażać sobie" i po prostu mówiliby „Jones w ogrodzie..., teraz idzie do szopy". Skąd wiemy, czy w przekładzie użyć czasownika „wyobrażać" albo czy powiedzieć, że mają halucynacje?

Gdy o *mnie* chodzi, muzykę potrafię wyobrażać sobie bez żadnych przerw, podczas gdy moje wyobrażenie Hunta przechadzającego się po Fellow's Garden zawiera liczne luki. Jednak nie powiedziano by, że miałem muzyczne halucynacje.

Prowadząc badania nad Mandżurami, zadałbym sobie pytanie, czy występuje u nich coś, co wygląda jak rozkaz, by wyobrazić sobie to a to, albo rozkaz, by przestać sobie coś wyobrażać.

Jeśli mówię: „Widzę Bibliotekę Uniwersytecką", a ktoś zapyta: „Czy z komina unosi się dym?", odpowiedź, która padnie, będzie się różniła w zależności od tego, czy z jednej strony chodzi o rzeczywiste widzenie czegoś lub halucynację, czy też o wyobrażenie z drugiej strony.

Przypuśćmy, że mówię: „Być może to, że von Wright coś widzi, zawiera tą samą treść, co to, że ja słyszę dźwięk *do*"! Jest to absurdalne dlatego, że nie istnieje żadne kryterium tożsamości treści.

To samo dotyczy przypuszczenia „Jeśli ludzie mają mimowolne wyobrażenia, być może zawierają one tę samą treść, co wyobrażenia dowolne". Tu również nie istnieje kryterium tożsamości. Powinniśmy raczej skłaniać się ku temu, by rzec, że mają oni zupełnie inne przeżycie, bowiem przeżycie to nie jest dowolne. Różnica między tym, co dowolne i tym, co mimowolne, stanowi być może nasze kryterium odmienności przeżyć.

Emocja ukierunkowana i nie ukierunkowana. Ukierunkowanej emocji nie da się zanalizować w sposób *przyczynowy*. „Boję się Malcolma" nie znaczy „Boję się i Malcolm jest tego przyczyną". Jest to jedna z prymitywnych

gier językowych i nie ma tu żadnych dociekań, czy to Malcolm, a nie Kreisel jest tą osobą, której się lękam. Uczymy dziecko mówić „Boję się X-a" wtedy, gdy (a) na przykład spogląda na niego jak zauroczone i drży, (b) na przykład X je przestraszył. Dziecko mogłoby również zachowywać się tak samo, gdy nie ma żadnego przedmiotu i uczyć się mówić „Boję się". Jeślibym powiedział: „Kreisel, odegraj rolę kogoś, kto boi się, ale nie boi się czegoś!", wiedziałby z grubsza, co powinien uczynić. (Lecz jak odegrałby nie ukierunkowaną nadzieję albo zaufanie?)

„Nienawiść i miłość to przeciwieństwa. Musi to znaczyć, że są to przeciwstawne uczucia". Wydaje się, że nawiązuje się tu do takich treści świadomości, jak czerń oraz biel. Ale co takiego czuje się kochając albo nienawidząc? Ich treść wydaje się zanikać, gdy przeprowadza się introspekcję.

Malcolm: We mnie ta „treść" zdaje się znikać stając się wyobrażonymi gestami / wrażeniami.

Jackson: Czy nie mógłbyś na przykład przypomnieć sobie nieprzyjemnego napięcia w karku, które odczuwałeś bojąc się?

Wittgenstein: Wydaje się, że zostajecie z najbardziej błahymi rzeczami. Stało się tak dlatego, że uważacie strach za uczucie.

Jackson: Przypominając sobie strach można doznać uczuć, które bynajmniej nie są błahe.

Wittgenstein: Strach może spowodować chociażby niestrawność. A przecież nie jest ona strachem.

Próbując przypomnieć sobie strach, próbuję przypomnieć sobie przedmiot strachu – przerażającą twarz.

„Odbierasz lękowi ciało, Wittgenstein". Oskarżenie to jest pojęciowym błędem, porównaniem emocji do doznań. Jeśli mówi się, że miłość to biel, a nienawiść – czerń, jest to rodzaj personifikacji. Można przedstawiać cnoty jako osoby, lecz cnota nie jest osobą. Widziałem obrazek przedstawiający Olbrzymią Rozpacz pod postacią zrozpaczonego olbrzyma. To pomyłka. Olbrzym powinien kierować klubem pod zrozpaczonym mężczyzną.

Geach: Można doznawać gniewu pełnego lęku, a także mniej lub bardziej intensywnego gniewu oraz lęku.

Wittgenstein: Tak. To rzeczywiste pojęciowe podobieństwo między emocjami i doznaniami. Nie jest to tylko metafora.

Geach: Nie da się jednak skorelować ich trwania – „wraz z tym, jak narastał dźwięk, strach wolno ustępował".

Wittgenstein: Przynajmniej nie w taki sam sposób. W każdym razie nie da się narysować wykresu

i to nie z powodu trudności związanych z pomiarem.

Emocje mogą *nadawać barwę* myślom – myśl może być pełna lęku, nadziei, etc.

35
(6 maja 1947)

Dlaczego pierwsza osoba czasowników psychologicznych nie jest symetryczna wobec drugiej i trzeciej osoby? Dlaczego na przykład nie istnieje czasownik „zamierzam" z tymi samymi kryteriami, co czasownik „zamierza"? Co chciałoby się tu powiedzieć?

Kreisel: Z konieczności wiemy, co zamierzamy i to niemożliwe, by trzeba było obserwować siebie samego.

Wittgenstein: Muszę iść do lekarza,
ponieważ mam bóle.
Malcolm, musisz iść do lekarza,
ponieważ tak jęczysz.
} Skąd bierze się ta różnica?

Dlaczego nie mówi się: „Muszę iść do lekarza, ponieważ słyszę, jak jęczę"? Czyżbym nie mógł słyszeć samego siebie? (Czy ta asymetria to po prostu problem dotyczący słów? Mam prawo, aby słowa *te* zestawiać w grupę). Być może powiedziano by: „To ból się liczy. Jęk jest tylko przejawem".

Geach: Co to takiego asymetryczny czasownik? Na przykład „piszę" to asymetryczny czasownik – weryfikuje się go inaczej niż „pisze". W przeciwnym razie powinienem mówić: „Jakie to dziwne – moja ręka pisze".

Wittgenstein: Można by tworzyć symetryczne czasowniki za pomocą zwrotu „Wydaje się, że...". Mają one określone zastosowanie, jak na przykład: „Wydaje się, że reaguję wściekłością na niewdzięczność, gdy gram Króla Leara".

Zazwyczaj nie widzę samego siebie. Nie mogę też obserwować samego siebie nie będąc obserwowanym, nawet jeśli przyglądam się sobie w lustrze. Tak jak z góry znam własne zachowanie, tak nie znam z góry zachowania innych.

Czemu własne zachowanie się w bólu interesuje mnie w tak niewielkim stopniu? – Czemu nie wyciągam zeń wniosków?

Wyobraźmy sobie pewien prymitywny język. Mam bóle i chcę iść do Malcolma po pomoc. Hijab przytrzymuje mnie, a ja wydaję jęk bólu wyjawiając w ten sposób motyw, który mną kieruje. Inny przypadek: Biorę kogoś do le-

karza i podaję motyw naśladując jego jęk lub wskazując, jak się zachowuje. To pierwsze robię nie obserwując niczego, to drugie – po tym, jak coś zaobserwowałem.

„Dostrzegalne w von Wrightcie wyrazy przekonania mówią nam, co dzieje się w jego wnętrzu". Dlaczego mamy interesować się tym, co dzieje się w czyimś wnętrzu? Uzasadnienie stanowią określone następstwa. Czemu jednak nie miałbym interesować się owymi następstwami w swoim własnym przypadku?

(Przypuśćmy, że bez patrzenia znałbym lokalizację pustych przestrzeni w mych kościach, lecz potrzebowałbym zdjęć roentgenowskich, by wiedzieć, jak ma się rzecz z kośćmi innych ludzi. Wciąż nie jest to interesujące, o ile w grę nie wchodzą jakieś następstwa. Dotyczy to również zjawisk psychologicznych, nawet jeśli mogę obserwować je sam).

Nie musi być wcale ważne, że nie mogę obserwować samego siebie. Mogę polegać na cudzych obserwacjach.

Kreisel: Kiedy korzystałbym z cudzych obserwacji, by przewidywać własne zachowanie?

Wittgenstein: Na przykład: „Mówisz, że *teraz* mogę ci ufać, ale przypomnij sobie, co zrobiłeś *wtedy* i *wtedy*" albo: „Nie idź na to spotkanie, znowu się zirytujesz". Zwykle wówczas, kiedy potrzebna jest rada.

Malcolm: Czy nie chodzi nam o przewidywanie na podstawie *obecnego* zachowania?

Wittgenstein: Lecz czy takie przewidywanie nie wpływa na późniejsze zachowanie?

Geach: Przypuśćmy, że ktoś roztargniony pyta: „Co właściwie robię?"

Wittgenstein: Przypuśćmy, że mówię do von Wrighta: „Za trzy minuty uniesiesz ramię". Jeśli najpierw zapomni, co powiedziałem, potem je uniesie, a następnie przypomni sobie moje słowa, można to nazwać spełnieniem przewidywania.

Są jednak inne możliwości. (A) Być może bierze moje słowa za rozkaz, albowiem wypowiadam je tonem groźby. Wówczas nie uznajemy, że było to spełnienie przewidywania. (B) Nie traktujemy tego jako spełnienia przewidywania ani gdy mówi: „OK, niech będzie, jak chcesz", ani wówczas gdy tego nie robi, (C) ani też jeśli ku jego wielkiemu zdumieniu ramię unosi się „mimo woli".

Geach: Czy o własnych zamiarach ów roztargniony człowiek nie dowiaduje się z „cudzych obserwacji"?

Kreisel: Podobny defekt mógłby wystąpić w czyimś zachowaniu bólowym – jęczy, gdy coś mu dolega, ale pięć minut później nie potrafi powiedzieć, co

jest nie w porządku; inni muszą go obserwować. Podobnie ma się rzecz z tym, jak człowiek ten działa – pyta, co zaczął robić. Jego przewidywania co do samego siebie dotyczą tylko krótkiego okresu; pomagać mu musi przyjaciel.

Wittgenstein: Zakładasz, że przez jakiś czas był normalny.

Nie należy uważać, że upośledzony umysłowo przypomina zegar z zepsutym mechanizmem. Powinniśmy natomiast zadać sobie pytanie: „Jakie gry językowe opanował ten człowiek?". Jednak w rzeczywistości upośledzonymi umysłowo kierują ludzie normalni. Sami nie tworzą wspólnoty. Powiedzielibyśmy, że żyjąc między nami człowiek z twojego przykładu miał szczątkowe zamiary. Co jednak gdyby żył pośród takich jak on?

Ktoś mówi: „Jeść jabłko", chwyta jabłko i zjada. W tym wyraża się zamiar. („Zamierzam..." – poprawność gramatyczna – pojawia się później. *To* jest pierwotne).

Zakładasz, że twój jegomość był swego czasu normalny i nauczył się tego prymitywnego wyrazu zamiaru. Przypuśćmy, że wstaje, by sięgnąć po płaszcz i pyta, co miał zrobić, ty zaś odpowiadasz: „Fiknąć koziołka!". Czy ma fiknąć koziołka?

Kreisel: Przypuszczam, że mój jegomość wyraża swe zamiary słowem albo działaniem i że *niekiedy* sprzeciwia się, kiedy się co do nich mylisz.

Wittgenstein: Jeżeli po prostu stosuje się do twoich sugestii, to nawet gdy zadaje pytanie „Co miałem zrobić?", nie ma tu już żadnej cechy charakterystycznej dla gry w zamierzanie.

Zastanówmy się nad post-hipnotyczną sugestią, aby wejść do pokoju. Postępuję zgodnie z tą sugestią, a wówczas ktoś pyta: „Dlaczego?". Być może odpowiem: „Zapomniałem". To normalna reakcja. Albo też mógłbym powiedzieć: „Musiałem zobaczyć, czy pali się światło" i możliwe, że pominąwszy tę sugestię, kontekst mógł być zupełnie zwyczajny.

Czy mówiąc, co zamierzasz uczynić, przewiduję przyszłe działania, czy też je sugeruję?

Jackson: Jeśli mam w ręku pistolet, używam go jako świadectwa przeciwko twojemu stwierdzeniu: „Zamierzałeś napisać sonet". Mówię: Myliłeś się co do mego zamiaru.

Wittgenstein: Pytanie „Sugeruję czy przewiduję?" nie może pojawić się w prymitywnej grze językowej, jaką rozgrywa się z dzieckiem. „Miałeś..." to rozwinięta technika.

Geach: Gdyby dziecko przerwało swą czynność i wyglądało zakłopotane, pomógłbyś mu w ten sposób wrócić w koleiny rutynowego działania.

Wittgenstein: Gdy chodzi o zwierzęta, można by postąpić tak samo i również można by mówić, że coś zamierzają, jak na przykład kot – schwytać ptaka. Lecz nikt nie mówiłby o przypominaniu zwierzęciu o jego zamiarze.

Prywatna rozmowa. Przytoczyłem Wittgensteinowi słowa Tomasza z Akwinu: *Non pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere*. Nie jest sprawą mego umysłu wiedzieć, czego *ty* chcesz albo co myślisz (*Summa Theologica* Ia q. 107 art. 2).

Geach: Czy nie przypomina to tego, co mówisz na temat wewnętrznych procesów?

Wittgenstein: Brzmi podobnie. Musiałbym jednak znać kontekst.

Geach: To o aniołach – że nawet anioł nie znałby cudzych zamiarów.

Wittgenstein: Ależ znałyby, tak jak my je znamy. To, co *ja* powiedziałem o tym, że zamiary nie są istotne, nie było poważne. Powiedziałem tylko, że zamiary nie są interesujące, jeśli są po prostu wewnętrznymi procesami; nie powiedziałem, że nie są interesujące.

Geach: Anioł nie mógłby znać czyichś zamiarów tak, jak zna swoje własne zamiary.

Wittgenstein: To niedorzeczne. Wyrażenie „znać czyjeś zamiary" posiada zwyczajne zastosowanie, natomiast „znać własne zamiary" nie ma *żadnego* zastosowania. Nie, rozumiem, że twierdzenie Tomasza dotyczy pojęcia: „O znajomości zamiarów nie myśl w taki sposób".

Geach: Coś tego rodzaju: „Nie wyobrażaj sobie, że *my* nie możemy znać zamiarów, dlatego, że jesteśmy zbyt grubo ciosani, zaś anioły byłyby przejrzyste jak zegar ze szklanymi ściankami".

Wittgenstein: Tak, coś tego rodzaju.

36
(9 albo 13 maja 1947)

Dlaczego używamy asymetrycznych czasowników? Czy to takie samo pytanie, jak „Dlaczego liczymy?". *Liczymy* i uczymy liczyć innych. Istnieje powód, dla którego liczyć ma pracownik banku, lecz istnieje on tylko w obrębie naszych instytucji. Zwierzęta obywają się bez liczenia, a zatem nie można powiedzieć, że jest ono konieczne.

Z reguły nie wyciągamy wniosków z własnego zachowania (takiego, jakim widzą je inni). *Własne* zachowanie przewidujemy zupełnie inaczej niż zachowanie innych ludzi, a mianowicie wyrażając zamiar.

Gdy chodzi o to, co sądzi ktoś inny, dość często polegam na tym, co mówi. Nie polegam na tym, co sam mówię, gdy chodzi o to, co sądzę.

Stan świadomości: doznanie, wyobrażenie, uczucie, etc. Stan umysłu: znajomość czegoś, sądzenie czegoś, etc. – stan pewnego hipotetycznego mechanizmu. (Niczym sposób nastawienia zegara).

„Znać własny stan jest mi łatwo, ponieważ jestem sobą". – Czy dlatego, że jestem tak blisko niego? A jeśli nawet tak jest, to jak mogę przewidywać własne zachowanie? Czy to doświadczenie nauczyło mnie, że kiedy spostrzegam w sobie jedną rzecz, należy po mnie oczekiwać, że zrobię jakaś inną? I że nikt inny nie może spostrzec we mnie tej rzeczy?

Geach: Niczym aury epileptycznego ataku. Spostrzegam (subiektywny) błysk i wnioskuję, że będę miał atak.

Wittgenstein: Rzecz w tym, że nie przeprowadzamy takich wnioskowań, kiedy chodzi o zamiar lub przekonanie.

Zmiany przekonań skłonni jesteśmy nazywać zmianami jakiegoś stanu. Czy jednak mówiąc „Sądzę, że nie jest dobrym ministrem", opisuje się sposób swego wewnętrznego nastawienia?

(O cytacie z Tomasza z Akwinu): W pewnym sensie to bzdura. Wiem, że opuściwszy ten pokój nie zamierzacie spać w pokoju służącego, lecz zejść na dół.

„Mogę mieć wątpliwości co do zamiarów dr Malcolma, lecz nie mogę ich mieć co do własnych życzeń". „Nie mogę wiedzieć, co jest zamiarem dr Malcolma *w takim samym sensie*, w jakim wiem, co jest moim zamiarem".

W prymitywnej grze językowej można by wyrazić życzenie nazwawszy przedmiot życzenia: „Jabłko!", „Szklanka wody!". Zatem wątpienie nie ma do niej dostępu i nie ma też w niej żadnego zastosowania dla „Zastanawiam się, czy chcę...?", „Czy chcę...?" – i dlatego nie ma również zastosowania dla „Wiem, że chcę...". „Nie mogę mieć wątpliwości co do własnego zamiaru" można porównać do „Nie mogę strzelić gola w tenisie". Nie mogę nawet *spróbować* wątpić, czy coś jest moim zamiarem / strzelić gola w tenisie.

Czego właściwie nie możemy? Jak by to było, gdybyśmy zamiary innych znali tak, jak znamy własne zamiary?

Geach: Jedyny sens, jaki mógłbym temu przypisać, to rodzaj hipnotycznej kontroli.

Wittgenstein: „Jedyny sens, jaki mógłbym temu przypisać...". Zwrot ten oznacza, że w pierwszej chwili w ogóle *nie ma* to sensu. Tak, jak gdybym powiedział: „Geach jest w zielonym nastroju. Co to znaczy, Malcolm?". „Nie mogę znać myśli innego człowieka". To empiryczny fakt. Przypuśćmy, że po-

trafiłbym odgadywać myśli. Być może powiedziałbym, że odczytuję je z twarzy, lecz kamera mogłaby pokazać, że ruchy twarzy były inne niż to powiedziałem. Lecz mimo to w większości przypadków lub zawsze mógłbym mieć rację. Co to właściwie znaczy?

Malcolm: Tamten człowiek musi to potwierdzić mówiąc: „Zgadza się".

Wittgenstein: Można by jednak powiedzieć: Potwierdzenie wcale się tu nie liczy. Albo miał on tę myśl, albo jej nie miał.

Malcolm: Jak gdyby myśl ta spoczywała w jakimś miejscu, gdzie nie możemy jej sięgnąć?

Wittgenstein: Jednak tamten człowiek mógłby nie zaakceptować twojego obrazu.

Malcolm: Chcę poddać krytyce to użycie prawa wyłączonego środka.

Wittgenstein: Rzecz w tym: Po co powoływać się na to prawo? Czy ktokolwiek w nie wątpi? Mówiąc „Albo odgadł właściwie, albo się pomylił" po prostu z całą siłą stawia się ten obraz przed nami, lecz nie objaśnia, jak się go używa. Przypomina to pytanie o różne znaczenia pojęcia prawdziwości. „'P' jest prawdą" nie dodaje niczego do „P". Różnica między „Ziemia porusza się wokół Słońca" oraz „2 x 2 = 4" nie polega na różnych rodzajach prawdziwości, a na tym, że inaczej się tych dwóch zdań używa.

Jak by to było, gdybyśmy wiedzieli, co myśli druga osoba? – Nie nadałem dotąd temu zwrotowi znaczenia. Może się zdarzyć, że powiem „Myślisz to a to", a tamten przyzna, że jest tak rzeczywiście. Lecz przypuśćmy, że tego nie zrobi.

Hunt: Nie można tego sprawdzić, jeśli on sam tego nie przyzna.

Geach: Chce się rzec: Człowiek ten zawsze może kłamać.

Wittgenstein: Przypomina to starą sprawę reguły i wyjątku. Można wykonać fałszywy ruch w szachach, lecz to niemożliwe, by każdy, kto gra w szachy, zawsze wykonywał fałszywe ruchy.

Skąd kłamca wie, że poprawnie odgadłem, co myśli? Czy w jego umyśle znajduje się coś, co odpowiada mym słowom? Skąd dowiadywałby się o tej odpowiedniości?

Gdy w filozoficznym kontekście mówię „Możliwe, że Geach kłamie", nie wyrażam w ten sposób braku zaufania do Geacha. W istocie mówię tylko, że istnieje coś takiego, jak kłamstwo. (A co to jest kłamstwo? Trzeba opisać otoczenie, w którym występuje kłamstwo, brak zaufania etc).

„Być może kłamie – to obojętne, czy się do tego przyznaje". Czy jest również obojętne, jeśli *ktoś* w ogóle przyznaje, że odgadłem, co myśli? Stwierdzić, że to obojętne, to tak jak powiedzieć, że w szachach *wszyscy* wykonują tylko fałszywe posunięcia.

„Malcolm myśli, że będzie padać wieczorem". W jego wnętrzu jest coś, co dopowiada temu zdaniu naszego języka: „Będzie padać wieczorem". Co to za odpowiedniość? Tego nie wiemy. Nie polega w każdym razie na tym, że Malcolm niejako napisał odpowiadające mu zdanie niemieckie. A może moglibyśmy odrzucić wewnętrzny proces mówiąc: „Malcolm jest skłonny powiedzieć, że będzie padać wieczorem"?

Lytton Strachey o myślach umierającej królowej Wiktorii. Skąd mógł o nich coś wiedzieć? A jeżeli nie mógł, to czy mówi do rzeczy?

Geach: Mógłbym powiedzieć: Wiem jak to jest, kiedy myśli się o tych sprawach.

Wittgenstein: Pokazując rozmaite ruchy w tej grze, można by na przykład pokazać, co znaczy „wyobrażać coś sobie".

Można porównać to do pokazania na niewielkim diagramie składającym się z sześciu pól, jak w szachach daje się mata. Ma to sens, ponieważ wiąże się z pełną szachownicą i resztą gry.

W		
W		K

Dlaczego ktoś miałby znajdować upodobanie w lekturze powieści? Ktoś wychowany na raportach i kłamstwach być może zapyta: „Czy naprawdę istniał jakiś Tristram Shandy?" – „Nie, oczywiście nie istniał". – „Czy to kłamstwo?" – „Nie". – „A zatem co...?"

Pewne plemię mogłoby więc używać pisma obrazkowego i wyobrażanie sobie czegoś przedstawiać rysując balonik z obrazkami, a historyk mógłby w ten sposób przedstawić królową Wiktorię leżącą na łóżku, a nad nią unoszące się jej wyobrażenia.

Geach: Mógłbym zapytać: Czy *ty* nie potrafisz wyobrazić sobie tych rzeczy?

Wittgenstein: Lecz *nie* polega to na prywatnym pokazie pewnego możliwego stanu rzeczy.

„Wiem, że myśli to a to, chociaż się nie przyznaje do tego". Najpierw muszą mieć miejsce przypadki, w których ludzie mówią, co myślą. Pies nie udaje, że ma bóle, lecz nie z tego powodu, że jest zbyt uczciwy! Nie mógłbym powiedzieć do dziecka: „W jego wnętrzu znajduje się coś, co odpowiada tym słowom, on jednak tego nie przyzna. Dziecko pomyślałoby wówczas o przekładzie, a to byłby błąd.

37
(16 maja 1947)

Niejednoznaczne rysunki – „widzenie jako". Czy polega to na tym, że określonego rysunku wcale nie *widzi się* na różne sposoby, lecz po prostu różnie *interpretuje*? Nauczyciel nie mówi dziecku, jak należy *widzieć* trójkąt, by jeden z punktów trójkąta widzieć jako wierzchołek. Wydaje się, że chodzi tu po prostu o pewną interpretację. Tak samo jest wtedy, gdy rysuję trójkąt po to, by pokazać, jaki kształt mają piramidy. Mógłbym też pokazać rzemieślnikowi ten rysunek i powiedzieć mu: Wytnij kawałek blachy w ten sposób i zawieś w punkcie A. To obojętne, w jaki sposób go *widzi*.

Köhler twierdzi, że w takich wypadkach następuje prawdziwa zmiana wizualnej rzeczywistości. W odróżnieniu od czego? Od interpretacji zapewne. Lecz jak to można ustalić? Pytając o to ludzi (przynajmniej tych, którzy nie są „zaślepieni przez teorię")? Köhler *nie* pyta.

Na czym polega różnica między „widzeniem czegoś jako" oraz interpretacją?

Geach: Czy mogąc ustalić związek między jego trwaniem i innymi doznaniami, nie lepiej byłoby mówić o „widzeniu" – „Gdy paliło się czerwone światło, widziałem to w ten sposób"?

Wittgenstein: Owszem, w laboratoriach psychologicznych trwanie rzeczywiście mierzy się w taki sposób. To bez sensu powiedzieć: „Interpretacja począwszy od *tego* aż do *tamtego* momentu". „Kiedy interpretuję?" to dziwaczne pytanie.

Nie oznacza to, że mówi się raczej o „widzeniu jako", a nie o „interpretowaniu". To tylko sprawa czyjejś idiosynkrazji. Stąd, że *mówicie* „widzieć coś jako", widać, że *jesteście* po prostu skłonni dokonywać pewnego porównania, mianowicie porównywać „widzenie jako" do widzenia koloru i kształtu, a inni ludzie być może skłaniają się do odmiennego porównania. To, że mówi się o „wizualnej rzeczywistości" stanowi po prostu wyraz tego samego porównania.

Dlaczego wątpi się, że „widzenie czegoś jako" jest „wizualną rzeczywistością" choć pod względem trwania jest kategorialnie podobne do doznań?

Toulmin: Zmiana koloru jest wspólna dla obserwatorów, natomiast zmiana sposobu, w jaki widzi się pewną rzecz, zdarzać się może różnym obserwatorom w różnych momentach?

Wittgenstein: Tak, chodzi właśnie o to. Lecz istnieje również pewna psychologiczna trudność. Czy ktoś może powiedzieć, o jaką trudność chodzi?

Jackson: Może nie zmienić się obraz na siatkówce.

Wittgenstein: Tak. Istnieje pogląd, według którego to po prostu obraz na siatkówce określa to, co widzimy. Można by pozbyć się tego poglądu mówiąc, że to, co widzimy, zdeterminowane jest nie przez obraz na siatkówce, lecz przez fizjologiczne procesy w mózgu. Jeśli chodzi o mnie, to nie dbam, czy Malcolm ma siatkówkę, czy może jej nie ma. Bez względu na to, jak przedstawiać mogłaby się wewnętrzna budowa oka, eksperymenty w laboratorium byłyby nadal tak samo interesujące. Nie musimy więc wierzyć, że między stanem mózgu oraz pomyślaną myślą zachodzi jakiś przyczynowy związek, na którego podstawie doskonały fizjolog mógłby, teoretycznie rzecz biorąc, rozpoznać, co to za myśl. Czy to obskurantyzm?

Jackson: Tak sądzę. Ostatecznie odnieśliśmy liczne sukcesy w innych przypadkach i czy nie ma powodu, by oczekiwać następnych?

Wittgenstein: O co chodziło w mojej uwadze, że „nie musimy wierzyć..."?

Geach: Skierowana jest przeciw tym, którzy – jak Lord Russell – twierdzą, że gdy A zna francuski, a B go nie zna, między ich mózgami MUSI zachodzić mikroskopowa różnica.

Wittgenstein: Dlaczego wydaje się to obskuranckie?

Jackson: Z powodu częściowych sukcesów.

Geach: Ponieważ wydaje się, że w ten sposób wprowadzasz duszę.

Wittgenstein: Tajemnicze połączenie za pośrednictwem duszy? Nic podobnego.

Każda zmiana dotycząca pojęcia przyczynowości jest zmianą niezwykle istotną. Zatem moje stwierdzenie „Nie musi tak być" otwiera pewne drzwi i zamyka inne.

Przypomina to przypadek ludzi, którzy twierdzą, że NIE MOŻE zachodzić oddziaływanie na odległość. W tego rodzaju sporach jedna strona nie rozumie trudności drugiej.

„Jak MOŻEMY zakładać, że związek między procesami psychologicznymi i fizjologicznymi w jakimś punkcie ulega zerwaniu"? Możemy dokonać pewnego rozróżnienia i (nie przepowiadając przyszłości) powiedzieć, że nie ma powodu, by posuwać się dalej.

Uważano, że newtonowska mechanika MUSI wyjaśniać wszystko, a także że wspierać się musi na zasadach, których ustanowienie jako praw (Prawa Minimum Tego, Zachowania Owego) byłoby – by tak rzec – rozumne z punktu widzenia Stwórcy. Skąd taki pogląd? – „Albowiem wszystko na ten pogląd wskazuje". Wszystko? Bynajmniej. Jedynie wszystko to, na czym skupiano uwagę. Nie jest więc wcale tak (jak mógłby powiedzieć Lord Russell),

że *wszystko* wskazuje, iż w mózgu istnieje ślad języka francuskiego, a tylko ogół tego, co wypełnia jego duchowe pole widzenia.

Dlaczego nie powinniśmy chcieć mówić, że aspekty trójkąta to wizualne rzeczywistości? Z powodu „organizacji" (Köhler)?

Jackson: Ponieważ mimo wszystko można powiedzieć, że w jakimś sensie widzi się ten sam trójkąt.

Toulmin: Dlatego, że nie można zmienić organizacji tego, co widzi ktoś inny.

Geach: To przecież możliwe – tak jak wówczas, kiedy każe się komuś spostrzec na księżycu królika.

Wittgenstein: Lecz w ten sposób nie zmienia się rzeczy, którą się widzi – tak jak można by zmienić jej kolor.

Słowo „organizacja" pasuje do takich przypadków, jak widzenie jako 2 + 1 + 2 albo 2 + 2 + 1 punktów[61] albo też do wyraźnego rytmu monotonnego stukania, lecz nie do takich aspektów trójkąta, jak trójkąt „stojący" oraz trójkąt „wiszący". Dlaczego nie pasuje?

Toulmin: Wydaje się, że słowa „stojący" i „wiszący" odgrywają istotną rolę w wyjaśnieniu.

Jackson: Czy rysując dodatkowe kreski: i nie można by osiągnąć tego samego?

Wittgenstein: Lecz jest być może piramidą piasku ze słupkiem.

Czy w tym opisie słowa „stojący" i „wiszący" odgrywają istotną rolę? A może są tak pozbawione znaczenia, jak słowa „wysoki" i „niski" w muzyce? Choć wszyscy się ich nauczyli, muzyki można uczyć nie używając tych słów. Nie podałem żadnych innych objaśnień prócz „wiszący aspekt" i „stojący aspekt", a przecież nikt nie domagał się dalszych wyjaśnień.

Tak więc mimo wszystko wyraz tego, że „widzi się coś jako" zbiega się z wyrazem tego, że coś „interpretuje się jako".

Prawa psychologów postaci łączą aspekty z resztą wizualnego pola. Na przykład w każdy na pierwszy rzut oka grupowałby punkty w taki sam sposób. Nie możemy jednak uwolnić się od uczucia, że w takich wyrażeniach, jak „widzieć trójkąt jako stojący / wiszący", jest coś zagadkowego.

(Na mapach morskich, na których *morze* przedstawione jest szczegółowo, zaś *ląd* niczym nie wypełniony (odwrotnie niż na zwykłych mapach), ludzie, zdaniem Köhlera, nie rozpoznają konturu Morza Śródziemnego). (Przykład efektu „przedmiot i tło").

[61] Zapewne mamy tu do czynienia z błędnym zapisem: kropek nad kreską powinno być raczej pięć, a nie sześć (od tłum.).

„Zobacz ten trójkąt jako wiszący stożek". – „Ale to nie jest wiszący stożek. Czy mam więc mieć halucynacje?". Nic podobnego. Zagadka polega na tym, że „widzenie jako" opisuje się według wzorca *interpretacji*, a również na tym, że taki opis wydaje się istotny.

Przypuśćmy, że „widzenie jako" wyjaśnia się mówiąc o różnych ruchach oka. Można by zgodzić się, że sposób, w jaki oko wędruje od punktu do punktu, jest pewnym zjawiskiem wizualnym. Spojrzeć wpierw na twarz jakiegoś człowieka, a następnie na jego kolana, jest „zmianą wizualnej rzeczywistości". Dlatego może skłaniać, aby zwrot „widzieć ten trójkąt jako wiszący stożek" *zanalizować* jako „pozwolić spojrzeniu wędrować po trójkącie tak, jak gdyby był wiszącym stożkiem". Tak więc określenie „jako wiszący stożek" nie jest bezpośrednią, lecz pośrednią interpretacją. Lecz jeśli zależy to od eksperymentów, nie może to być *analiza*.

(Efekt „przedmiot i tło" należy *początkowo* wyjaśniać w taki sam sposób, jak wyjaśnia się aspekt „wiszący" oraz aspekt „stojący". Na przykład ołówek na stole – ołówek to „przedmiot", a stół to „tło").

Czy widzimy „znaczenie"? Jeżeli „widzieć coś jako wiszący stożek" stanowi *bezpośredni* opis, wówczas wydaje się, że to, co widzimy, jest pewnym „znaczeniem". Czy to wystarczy?

Geach: To „ruch oka" jest tutaj istotny. – Czy poruszać się nie mogłoby „optyczne oko"?

Wittgenstein: Chodzi ci o to, że nie powinienem obserwować twoich oczu, lecz *ciebie pytać*, na czym skupia się twoje oko? To jednak jest równie niedobre, jak czysto fizjologiczna hipoteza. Jeśli *ty* powiesz mi, że koncentrujesz się na podstawie, gdy trójkąt widzisz jako stojący, nadal będę musiał pytać innych ludzi, na czym *oni* skupiają wzrok widząc trójkąt jako stojący. Czy należało by to ustalać w sposób indukcyjny, tak samo jak ustala się ruch fizycznego oka i nie może to stanowić części analizy „widzenia jako"?

Co umykałoby człowiekowi „ślepemu na znaczenie"? – Nie potrafiłby widzieć trójkąta jako stojącego, wiszącego, przewróconego? Czy znaczy to, że nie przedkłada jednego opisu nad drugi? A może poproszony o opisanie tego, co narysowałem, powie: „Przypuszczam, że zamierzałeś narysować..."? Bądź też, gdy pokażemy mu niejednoznaczny obrazek, powie: „Tę część można nazwać gałęźmi albo psem do góry nogami, jak wolisz"?

Czy rzecz zawsze widzę *jako* coś, choć dopiero niejednoznaczne obrazki czynią to oczywistym? Jeśli aspekt się zmienia, musiał chyba już istnieć, by móc następnie się zmienić?

Geach: Czy można to porównać do stwierdzenia: „Jeśli boli mnie ręka, musiałem coś czuć zanim poczułem ból"?

Wittgenstein: Powiedziano by: „Nie czujesz w ręce bólu? Zatem musisz czuć swoją rękę, by wiedzieć, gdzie cię nie boli". Obraz, który odgrywa tu rolę – a także w argumencie dotyczącym zmiany aspektu – to obraz plamy na ścianie: Jeśli jest czerwona w tej chwili, wcześniej musiała być *jakiegoś* koloru.

Jak *można* widzieć znaczenie? Czy nie jest ono czymś arbitralnym? Pytanie to jest podobne do następującego pytania: Jak w jednej chwili mogę rozumieć jakieś słowo (technikę posługiwania się nim)? Wydaje się w każdym razie, że mamy przeżycia znaczenia, na przykład rozumienia wieloznacznego słowa na jeden z możliwych sposobów.

Zdania „Widzę ten trójkąt jako stojący" nie można zanalizować w następujący sposób: „Trójkąt, który *rzeczywiście* stoi, posiada pewien wygląd, a ten trójkąt tak właśnie teraz wygląda". „Widzę go jako stojący" to najbardziej bezpośredni opis, jaki można podać.

Aspekt ten trwa określony czas i w pewnej chwili ustaje – podobnie jak zmieniają się światła na ulicznym przejściu. Lecz jeśli zmiana aspektu jest zmianą wizualnej rzeczywistości, czy to, co widzę, nie musi *zawsze* posiadać pewnego aspektu?

*

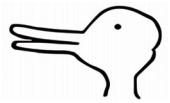
Co widzę przed sobą? „Człowieka" – brzmi moja odpowiedź. Czy jednak lepszym opisem nie byłoby narysowanie barwnego wizerunku? Niekoniecznie, ponieważ nie dowiedziałbym się stąd, jak na przykład widziałem schematyczny rysunek sześcianu. A może mógłbym sporządzić trójwymiarowy model? Stąd jednak nie dowiedziałbym się, czy trójkąt widziałem jako wiszący, czy jako stojący, czy był skierowany na prawo, czy lewo.

Nie istnieje *jeden* opis tego, co widzę. (Niespostrzeżenie zaczyna się myśleć, że istnieje prywatny opis, który mogę przedstawić sobie samemu, chociaż nie mogę przedstawić go innym. To wszakże niedorzeczne).

Ów rodzaj błędu, jaki popełniam rysując jakąś głowę, brać się może stąd, że widzę ją jako głowę. Rysując głowę, którą widzę jako głowę, z pewnością nie pominę oka, natomiast gdy widzę ją jako plamę na kartce papieru, oko mogę z łatwością pominąć. Kopiując morską mapę Morza Śródziemnego również popełnię różne błędy, ponieważ nie rozpoznaję go jako Morza Śródziemnego.

Przypuśćmy, że wieloznaczny obrazek wygląda najpierw jak gmatwanina linii, a następnie „staje się" człowiekiem. Słusznie można nazwać to ruchem, choć nie ma tu nawet iluzji ruchu.

[Wittgenstein narysował dwuznaczny rysunek kaczko-zająca.]



Jest to oczywiście sprawa znaczenia. Nie chodzi o to, że prawdziwa kaczka wygląda jak X, a prawdziwy zając jak Y, zaś w tym rysunku X zmienia się w Y i odwrotnie. Ani też nawet o to, że niedwuznaczny obrazek kaczki wygląda jak X, zaś niedwuznaczny obrazek królika jak Y, a w tym obrazku zmiana przebiega między X i Y. Nie jest to również opis pośredni.

Przypuśćmy, że rysunek ten pokazuję dziecku. Dziecko mówi: „To kaczka", a potem nagle: „Och, to jest zając". Zatem figurę tę rozpoznaje jako zająca. Jest to przeżycie rozpoznania. Ma się je również spotykając mnie na ulicy i mówiąc: „O, Wittgenstein". Jednak przeżycia rozpoznania nie ma się stale. Przeżycie to pojawia się tylko w momencie *zmiany* kaczki w zająca i odwrotnie. W międzyczasie aspekt ma niejako charakter dyspozycji.

Aspekt jest po części dowolny. Jeżeli polecenie „Zobacz to jako czerwono-zielone" miałoby w ogóle sens, nie można by dowiadywać się, co to takiego „czerwony" i „zielony" po prostu na nie patrząc – tak jak z mojego rysunku nie można dowiedzieć się, co to „kaczka" i „zając". Zatem ta dowolność jest tutaj fundamentalna.

Geach: Czy nie mógłbym w dowolnym momencie powiedzieć, jak widzę tę figurę, a nie tylko wtedy, kiedy się zmienia?

Wittgenstein: Tylko jeśli skupiasz na niej uwagę, a więc nie wtedy, gdy skupiasz uwagę na przykład na moim niedobrym rysunku linii.

X: Dlaczego nie możemy widzieć jej jako jednego i drugiego zarazem?

Wittgenstein: Cóż mogłoby to znaczyć? Kiedy moglibyśmy powiedzieć, że widzimy oba aspekty naraz?

Gdyby była to głowa Janusa, obraz pewnego bóstwa – kaczka spoglądająca w przeszłość i zając patrzący w przyszłość. – „Ale musisz widzieć albo jako uszy, albo jako dziób, a nie jako jedno i drugie naraz". Czy jednak to niemożliwe?

W historyjce z animowanego filmu Disneya zawierającego mój rysunek nie można *potraktować* jako dzioba i jako uszu zarazem.

Chcę powiedzieć, że „widzieć tę figurę jako kaczkę" łączy się z tego rodzaju praktyką.

Toulmin: Mogło by się zdarzyć, że na przyjęciu musiałbyś zagrać rolę zwierząt narysowanych na kartach i gdyby na twojej karcie był ten rysunek, mógłbyś odegrać kaczkę *albo* zająca, ale nie oba te zwierzęta jednocześnie.

Wittgenstein: Właśnie. Na pytanie „Co właściwie zmienia się, kiedy z zająca zmienia się w kaczkę?" nie ma stosownej odpowiedzi. W jednej chwili mogę patrzeć na „uszy", w innej na „pysk", lecz ma to charakter eksperymentalny i nie jest tutaj istotne.

Nie ma sensu pytać: Co się zmieniło? A odpowiedź „Zmieniła się organizacja" również nie ma sensu. Jest to odpowiedź równie niedobra, jak naiwne stwierdzenie, że musiał odbywać się pewien ruch, które dowodzi jedynie, że chciałoby się coś takiego powiedzieć.

„To, co widzimy" chętnie byśmy namalowali bądź narysowali. Lecz w *tym* przypadku oczywiście nie możemy tego zrobić.

*

W jakich okolicznościach mamy powiedzieć, że ktoś prymitywny albo dziecko ma nasze przeżycie? Przypuśćmy, że nauczywszy się słów „zając" i „kaczka" potrafiłby wydawać okrzyki „O, królik!", „A teraz to kaczka!". Albo że potrafiłby wskazywać rysunek zająca, a następnie rysunek kaczki i być może śmiałby się przy tym. Czy tylko na tym polega doniosłość tego zjawiska? Czy to wszystko, co umykałoby ślepemu na znaczenie? Czy rzeczy, które widzi, ślepy na znaczenie opisywałby tylko jako plamy? Zapytany, co widzi, nie potrafiłby nigdy odpowiedzieć: „człowiek", „kaczka", „zając"?

Można by nauczyć się, co znaczą te obrazki. W jakich okolicznościach nadal mówilibyśmy o kimś: „Wiesz, że nie widzi tego jako twarzy"?

Hunt: Chodzi ci o to, że rysunek kojarzyłby tylko z kaczką, tak jak ty słowo „kaczka" kojarzysz z kaczką.

Wittgenstein: Jeślibyś kaczkę narysował w nieco inny sposób, a on powiedziałby: „Kaczka się teraz śmieje", uznałbyś, że rysunek ten widzi jako kaczkę.

Malcolm: Przypuśćmy, że ktoś po prostu nie umie widzieć w sposób dwuznaczny. Czy jest „ślepy na znaczenie"?

Wittgenstein: Zwrot „widzieć jako" można błędnie rozumieć w znaczeniu „użyć jako". Jakie charakterystyczne użycie ma zwrot „widzieć jako"? Można by umieć wykonać polecenie: „Przedstaw w glinie tego zająca / tę kaczkę posługując się moim rysunkiem jako projektem", a nawet selekcjonować gliniane kaczki i zające mówiąc, że mogły być lepione według tego projektu, lecz mimo to być ślepym na znaczenie.

Nawet jeślibym pokazał komuś gmatwaninę linii, a on nagle dostrzegłby w niej człowieka, którego model ma sporządzić, czy dowodziłoby to, że widział ją jako człowieka?

Mógłbym dać komuś projekty waszych woskowych modeli, które wcale nie są do was podobne. Ślepy na znaczenie mógłby oczywiście posłużyć się nimi.

Geach: Czy ślepy na znaczenie potrafiłby powiedzieć, że ☺ nie jest smutną twarzą?

Wittgenstein: Skłonny jestem powiedzieć, że nie *uśmiechnąłby się do* twarzy śmiejącej się na rysunku.

Malcolm: Nawet ślepy na znaczenie powiedziałby, co za uszy znajdują się na twoim rysunku. *Czego* zatem właściwie nie spostrzega?

Wittgenstein: Chodzi o to: Czy umiemy znaleźć jakąś *drogę* prowadzącą poprzez wszystkie zjawiska „aspektów"?

Geach: Czy na przykład istnieje coś takiego, jak „*słyszenie* jako"?

Wittgenstein: Tak, na przykład w muzyce. – Którą melodię słyszy się jako temat, a którą jako wariację?

Gdyby muzykę odtwarzano na katarynce, urządzenie to nie odtwarzałoby frazy utworu. Przesadnie *zniekształcając* frazę mógłbym jednak powiedzieć, jak go należy frazować.

ꟻOR – nie wzięlibyście tego za odwrócone F, a więc za ꟻ. O jakimś profilu nie powiedzielibyście: „To *odwrócony* pan Gunn" – w przeciwieństwie do ЯR. Gdyby dziecko napisało ⊤, uznalibyście, że to odwrócone F; gdyby napisał to dorosły, wzięlibyście to za F z przesuniętymi do tyłu (...)[62]. Zdaje się, że można powiedzieć, że widząc literę, widzi się zarówno aspekt, jak kształt. Ślepy na znaczenie nie rozumiałby polecenia: „Teraz patrz na to jak na lustrzane F, a teraz jak na zwyczajne F".

Czy aspekt jest sprawą porównania – porównywania ⊤ raz z F, raz z ꟻ?

Stanowi to o różnicy, jaka dzieli ten przypadek od przypadku odpowiedniości pomiędzy punktami. – Jak więc potrafimy *widzieć* jedno i drugie?

Niejednoznaczność wyrażenia „powiedzieć, co się widzi". Ktoś mógłby narysować to, co widzi. Lecz bez względu na dokładność rysunku nie dowiadujemy się z niego niczego na temat aspektu.

Geach: Czy pewnych linii nie mógłbyś narysować grubszą kreską, by pokazać, *jak* widziałeś ⊤? Czy nie mogłoby to być spontaniczne?

Wittgenstein: Można by to porównać do namalowania ciemnej plamy na czole Gunna, by pokazać, że jest w mrocznym nastroju. Być może niektórzy powiedzieliby, że to lepszy obraz. Lecz pogrubienie pewnych linii nie odpowiada naszej idei wizualnej danej wzrokowej w wizualnym świecie, który (skoro prywatne przedstawienie nie ma żadnego znaczenia) dałoby się przedstawić malując obrazy lub sporządzając woskowe modele (pomijając przy tym na przykład tył głowy Miss Anscombe). W takim obrazie / modelu

[62] Brakuje tu rysunku tego, co jest „przesunięte do tyłu".

nie ma *miejsca* na to, co sugeruje Geach – byłby to swego rodzaju brak wierności.

„Opisywanie tego, co widzimy" to zwrot o wielu znaczeniach.

(Wittgenstein mówił o obracającym się bębnie w gazowni): Na nieoczekiwanie zadane pytanie człowiek prostoduszny mógłby odpowiedzieć: „Obraca się *w taki* sposób". Nie powiedziałby więc: „Oto, jak *ja* to widzę", lecz: „Oto, jak się *porusza*". Co powie ślepy na znaczenie?

Nie będzie rozumiał obrazka z kaczko-zającem, lecz chcemy, aby rozpoznawał kaczki i króliki. Chcemy też, by rozpoznawał ruchy – choć wolno mu się mylić.

Wyrażeń z „wydaje się" – „Wydaje się, że to krzesło" – nie uczymy się *w pierwszej kolejności*.

Na pytanie o to, jak widzę poruszający się bęben, mogę odpowiedzieć: „Górna część porusza się w naszą stronę, a dolna oddala". Mogę też pokazać to rękoma. To osobliwe. Wydaje się, że opis ten spełnia zadanie, o ile jest niedokładny, bowiem wcale nie widzę, jak bęben robi to, co ja robię rękoma. W istocie jest to szczególny rodzaj opisu – to, o czym mówimy, że jest niedokładne, w rzeczywistości nie jest wcale niedokładne.

Gdyby aspekt nigdy się nie zmieniał, nie mówilibyśmy: „Widzę to jako...", lecz: „Rozpoznaję / Wydaje się, że rozpoznaję...".

Helmholtz uważał za godne uwagi, że wyodrębniamy słowa rozmowy nie kłopocząc się innymi równoczesnymi falami dźwiękowymi. W epoce wiktoriańskiej w podobny sposób pisano i czytano listy, w których wersy krzyżowały się . Potrafiłbym bez trudu skopiować tylko słowo „krzesło", ale nie słowa, które je przecinają. Zapytany, jak wygląda mój stół, odpowiadam, że ma cztery kąty proste. Narysowany stół wcale nie wyglądałby w ten sposób – nie potrafię jednak naprędce odtworzyć jego wizualnej postaci. Tak samo poproszony o naśladowanie tego, co słyszę na ulicy, potrafiłbym zapewne naśladować głos Hijaba, lecz nie rzeczywiste połączenie jego głosu z dźwiękami ulicy i urywkami rozmów przechodniów. O wiktoriańskim liście potrafiłbym również powiedzieć, że zawiera słowo „Znowu" przecięte przez „Miłość", nie umiałbym natomiast opisać, jak słowa te rzeczywiście się przeplatają. Dziecko rozpoznałoby perspektywiczny obraz.

Miss Anscombe: Czy nie pokazuje to, że trudność opisu tego, co widzimy, jest – można by rzec – jedynie techniczna?

Wittgenstein: Trapez widoczny na dwuwymiarowym rysunku krzesła dziecko nazwałoby prostokątem. To opis, który się *nasuwa*. Tak samo kąt A w rysunku sześcianu

wcale nie wydaje się ostry.

Miss Anscombe: Figurę tę widzi się jako sześcian, lecz kąta A nie widzi się jako kąta prostego.

Wittgenstein: W sześcianie z siatki drucianej ten czy inny kwadrat można by widzieć jako bliższy. Nie byłoby tu jednak podobieństwa do niejednoznacznego rysunku . Nie chodzi tu o przypadek, w którym coś „widzę jako", a tylko o to, że jeden kwadrat *uznaje się* za bliższy – słusznie bądź nie.

Psycholog postaci powiedziałby, że nie widzę fragmentu buta, nogi krzesła i kolejnego fragmentu buta, lecz że widzę nogę krzesła i za nią but. To prawda, że nie potrafię opisać złożonego kształtu tych dwóch ciemnych plam. Czy zatem, jak mówi Miss Anscombe, chodzi tu o techniczną trudność? Nie. Dziecko powiedziałoby, że zegar jest okrągły, chociaż przybliżoną elipsę potrafiłoby narysować z równą łatwością, co przybliżony okrąg.

Miss Anscombe: Lecz można by powiedzieć, że dziecko rzeczywiście widzi zegar jako elipsę i musi nauczyć się opisywać go jako okrągły.

Wittgenstein: Rzecz w tym, że istnieją liczne sposoby opisu „tego, co się widzi". Można namalować obraz – albo sporządzić woskowy model – albo namalować dwa stereoskopowe obrazy – albo nakręcić film. Jednak wydaje się, że wiele się przy tym pomija, na przykład przedmioty: *ten but* staje się dwoma odrębnymi plamami. Już samo stwierdzenie „But naprawdę jest tak samo wizualny, jak plamy" brzmi osobliwie i nie uwzględnia tego, że istnieją różne rodzaje opisu.

*

Na pewnej stacji pociąg wydawał się najpierw rosnąć zachowując stałą odległość, a następnie zbliżać nie zmieniając wielkości. Jednak plama na siatkówce jednostajnie rośnie. Przypuśćmy, że w siatkówce odkryto by następujące zjawisko: Kiedy pociąg zaczyna zbliżać się zamiast zwiększać swą wielkość, określone elektryczne prądy zmieniają kierunek. Czy dzięki temu owo zjawisko staje się *rzeczywistym widzeniem*? Jeśli chodzi o nas, nie dowodzi to w ogóle niczego. Rzecz w tym, że istnieją różne rodzaje opisu tego, co widzimy. W jednym z nich lokomotywa jednostajnie się powiększa (w taki sposób przedstawiłbym ją na przykład w filmie rysunkowym). Lecz inny opis – „rośnie, po czym się przybliża" – jest tak samo opisem tego, co widzę.

W pewnym sensie „to, co widzę" jest tym, na co patrzę. Owa dana zmysłowa to niejako prywatny przedmiot, na który patrzę prywatnie, a którą opisuje się biorąc za wzór przedmiot fizyczny.

Geach: Czy eksperymenty Katza z kurami w kolorowym świetle są tu równie pozbawione znaczenia, co elektryczne ruchy na siatkówce?

Wittgenstein: Niechaj to ludzie mówią. Być może powiedzieliby, że w niebieskim świetle biały chleb nadal jest biały. Jak różni się to od przypadku kur?

Geach: Mówi się, że uczymy się określać chleb jako biały. Kury z pewnością nie mogą się tego nauczyć.

Wittgenstein: Czy chodzi o to, że nasza reakcja jest prymitywna / zwierzęca? „Jeśli to krew, można mówić o niej, że jest czerwona. Kura nie mogłaby jednak reagować na nazwę owej substancji. Jeśli więc kura rozpoznaje kolor w zmieniającym się świetle..." Nie sądzę, by było to rzetelne.

Ślepotę na znaczenie można by uznawać za (i) brak przeżycia przejścia między aspektami albo za (ii) nieobecność przeżyć, przy których przejście to się dokonuje i od których się rozpoczyna. To nie o tę drugą możliwość nam chodzi. Bowiem w oderwaniu od przeżycia przejścia w niejednoznacznych rysunkach nie ma nic szczególnego. I jeśli ślepy na znaczenie nie miałby przeżyć aspektu, kiedy patrzy na niejednoznaczne obrazy, nie potrafiłby również (zgodnie z tym poglądem) widzieć jednoznacznego wizerunku zająca – czy też rzeczywistego zająca – jako zająca. Tak więc ślepota na znaczenie musi polegać na braku przeżycia przejścia między aspektami.

Dlaczego, gdy chodzi o ślepotę na znaczenie, istotne jest, co *odpowiadają* ludzie?

*

Gdy się komuś zadaje pytanie „Co to takiego?", odpowiedź jest zwykle niezmienna, na przykład: „To książka". Jest to po prostu jedna z reakcji na książkę. Tu nie chodzi o „widzenie jako", lecz o rozpoznawanie. Odpowiedź „To książka" pokazuje, co *wiem*, a nie co *widzę*.

Pominąwszy niezwykłe sytuacje odpowiedź „Wydaje się, że to książka" pozbawiona jest sensu. Ślepy na znaczenie na nic nie reagowałaby spontanicznie. Nie powiedziałaby: „O, a skąd się tu wziąłeś?, lecz: „To chyba jakiś człowiek".

„ꟸorma". Wszyscy przeczytalibyście to w taki sam sposób. Ale czy wszyscy widzieliście pierwszą literę jako F, a nie jako ꟸ? Jeśli pytam, jak ją widzieliście, czy mogę być pewien, że widzieliście ją jako F? Czy właściwą odpowiedzią nie jest po prostu: „Przeczytałem ją jako F"? Jeśli nie *przychodzi wam do głowy* myśl o lustrzanym F, czemu miałbym powiedzieć, że *widzieliście ją* jako F?

ꟸ można przeczytać jako dwa T, a więc T ⊤. – Lecz „Widzę to jako dwa T" ma sens tylko wtedy, jeśli mogliście przeczytać to jako dwa T. Albo *każdy*, kto z miejsca czyta to jako F – reaguje na to jak na F – jest człowiekiem widzącym to jako F, albo „widzenie jako" musimy ograniczyć do przypadków przejścia między aspektami.

Czy ślepy na znaczenie nigdy nie reagowałby spontanicznie? Nigdy nie reaguje?

Czy potrafiłby na przykład powiedzieć, czym pewna rzecz wydawała się być? Nie można by nauczyć się mówić „Wydaje się, że to koszula", gdyby nigdy nie była to koszula.

Hijab: Jak sprawa się ma z inną możliwością, z przypadkiem „bez przejść"? Co wynikałoby z niego i czy pociągałby niezdolność czytania?

Wittgenstein: Wielu ludzi ledwie wykorzystuje ten rodzaj przejścia.

Berkeley powiedział, że nie można widzieć odległości[63]. Na czym polega ta zagadka?

Na rysunku przedstawiającym góry widać, że jedne z nich znajdują się z tyłu za innymi. Wykonujemy gesty szczególnego rodzaju. – Czy to ten rodzaj gestu (lub zaczątkowy ruch) jest tym, co się tu liczy? „To oczywiste, że nie można widzieć odległości" – twierdzą zwolennicy Berkeley'a.

„To oczywiste, że nie można widzieć długości linii biegnącej od czubka ołówka do oka, długości taśmy rozpiętej między okiem i jakimś przedmiotem, czyli nie można widzieć, w jakiej odległości znajduje się ten przedmiot. Zgoda, że bliższe przedmioty *pachną* mocniej, lecz, na miłość boską, nie na to, że widzimy odległość".

„To oczywiste" – mówi Köhler i Sp. – „że odległości to wizualna rzeczywistość".

Zwrot „Widzę przed sobą..." jest wstępem do różnych opisów, jak na przykład: „stół, na którym leży książka, ściereczka etc". albo też do opisu barwnych plam.

„Jakaś wyspa o niezwykłym kształcie – O, nie, to Morze Śródziemne". Co jeszcze zdarza się tu jeszcze oprócz językowego opisu? Po pierwsze, *kopiujemy* na różne sposoby. I to jeszcze: Jeśli ktoś kopiuje rysunek kaczko-zająca starając się właściwie oddać wyraz kaczki, nie potrafi kontynuować widząc, że to zając. Rzecz ma się tak samo, jeśli kopiuje rysunkową zagadkę.

Ktoś, kto potrafi powiedzieć, jaki wyraz ma kaczka, widzi ją jako kaczkę.

„Żołnierz z psem przechodzący przez drzwi".

To nie to samo: wiedzieć, co to takiego i *widzieć to jako właśnie takie*. Na czym ta różnica polega? – „Wiem, jak wyglądają żołnierz i pies".

[63] „(…) odległości (…) ani się nie postrzega bezpośrednio wzrokiem, (…) człowiek niewidomy od urodzenia, który później odzyskałby wzrok, nie pomyślałby wpierw, że rzeczy, które widzi, istnieją poza jego umysłem (…)"; George Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przeł. J. Salamon, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków, 2006.

Kreisel: Pies to alzacki owczarek z pięknym, długim ogonem.

Wittgenstein: Dla mnie żołnierz ma na sobie czerwień oraz błękit, a nie khaki – jest wartownikiem. To ważne.

Geach: Czy to słowa są ważne, czy też chodzi o to, że gdybym dalej rysował, można by powiedzieć: „Właśnie tak" albo: „Źle"?

Wittgenstein: Ważne jest jedno i drugie – słowa te są tylko częścią reakcji.

„Widzę obraz przedstawiający starego człowieka, który się wspina z mozołem". – „Ale skąd wiesz, że szybko nie ześlizguje się w dół? Widziałeś tylko obraz, a człowiek ten nie szedł ani w górę, ani też w dół". A jednak „stary człowiek wspinający się wolno" to być może jedyna odpowiedź, jakiej tu *można* udzielić. – „Miał zakłopotaną minę". – „Co działo się z rysami jego twarzy?". Być może nie da się na to odpowiedzieć – albo też to, co się powie, może nie być istotne. Tak samo jest wtedy, gdy mówi się: „Jego twarz promieniała".

Z opisem skurczu mięśni oraz z „jego twarz promieniała" wiążą się zupełnie inne gry językowe. Mógłbym na przykład sprawić, że moja twarz rozpromieni się nie widząc, co się z nią dzieje.

Malcolm: Twierdzisz, że nie potrafilibyśmy opisać twarzy odwołując się w tym celu kolorowych plam.

Wittgenstein: Ani jej rozpoznać. Drobne zmiany koloru mogą sprawić, że twarz nie da się rozpoznać, natomiast daje się rozpoznać kilka kresek na papierze.

Malcolm: Zazwyczaj nie mogę także rysować lub malować nie wiedząc, co rysuję. Filozofowie chcą jednak twierdzić, że oprócz barwnych plam *nie można* widzieć niczego.

Wittgenstein: Kłopot polega na błędnym wyobrażeniu tego, czym jest opis tego, co widzę, na tym, że posiadamy *jedną* ideę tego, jak powinien wyglądać opis. Dlaczego oddziałuje ona z taką wielką siłą? Wydaje się, że są w tym jakieś czary, że A *widzę* za B, a nie po prostu odgaduję, że A znajduje się z tyłu za B.

To *obraz* jest tu wzorcem, na przykład to, że malarskie płótno jest płaskie. A jednak nigdy nie przyszłoby mi do głowy, aby patrząc na namalowaną grupę ludzką powiedzieć: „Widzę jedną malutką głowę i dwie głowy normalne".

Mówimy: „Nie widzisz naprawdę krzesła, a co najwyżej część jego powierzchni". Mimo to nadal mówimy: „Widzisz...". A to, co się widzi, musi się dać w pewien sposób odtworzyć. Obraz? Model? Poszukiwanie wierności prowadzi nas ku czemuś w rodzaju teatralnej dekoracji. Teraz jednak naty-

kamy się na nową trudność. Czy scena zrobiona z tektury *jest* naprawdę modelem tego, co widzę? Wydaje się, że i to nie wystarcza. Wydaje się, że z tym, co widzę, scenę tę wiąże tylko przyczynowy związek.

Przypuśćmy, że ktoś widzi rozpromienioną twarz. Co będzie świadczyło o tym, że sporządziłem właściwy model tego, jak wyglądała? Czy film, nawet jeśli jest barwny, musi być w tym przypadku adekwatny? Nie musi, jeśli człowiek ten *powie*, że twarz nie wyglądała w ten sposób. *Nie* wystarczy, jeśli odpowiednio zestawi się kolorowe plamy.

Szkoląc aktora posługiwałbym się takimi wyrażeniami, jak „Wyglądaj na zdumionego!", a więc wyrażeniami, które nie odnoszą się do przestrzeni i w których przypadku nie ma powodu, aby wierzyć, że można je zastąpić przestrzennymi opisami ruchów: „Dwa milimetry w prawo".

Czy „kochająca twarz" to opis wizualnego obrazu? Czy widzimy czułość, życzliwość, etc.?

Są tu dwie szkoły. (i) To oczywiste, że „czułość", „życzliwość" są pośrednimi opisami tego, co widzimy. (ii) To oczywiste, że nie są to pośrednie opisy, albowiem nie potrafimy opisać barwnych plam, a jedynie powiedzieć: „Jego twarz promieniała". A zatem życzliwość, etc., odległość, etc., są równie optyczne, co kolor.

Chcę powiedzieć, że *oba* ujęcia są błędne. „Idealny opis tego, co widzimy" to chimera. To, co widzę, każdy model musiałby wyrazić w jakimś innym miejscu. Zatem do mego stwierdzenia, że model jest trafny, odnoszą się *różnorodne* kryteria. Czy malując model zamku ciemniejszym kolorem – albowiem nie wygląda dostatecznie ponuro – poprawia się wierność modelu pod innymi względami?

Które wyobrażenie jest moim obecnym wyobrażeniem Geacha? Czy umiem powiedzieć, gdzie znajduje się każdy włos? A jeśli nie umiem, czym właściwie było moje wizualne wyobrażenie? Idealny opis nie istnieje. (To niedorzeczne powiedzieć: „*To* jest mój obecny wizualny obraz").

„Ale przypuśćmy, że idealny opis jest niewyraźną plamą?". Przypuśćmy, że mam trzy obrazy – pierwszy ukazuje włosy w ten sposób, kolejny inaczej, a na trzecim są zamazane. Który z nich jest właściwy. Jeśli ja nie mogę, to kto to może powiedzieć? Czy to pamięć zawodzi? Czy umiałem ongiś powiedzieć, który z nich jest właściwy?

Wiemy, na czym polega zbliżanie się do dokładnego pomiaru, chociaż nawet tutaj „absolutna dokładność" nie ma żadnego sensu. Wyobrażamy sobie, że istnieje dokładny opis tego, co widzę. Chcę powiedzieć, że nie ma takiego opisu.

Gdy ∓ ktoś przeczyta najpierw jako zwykłe F (na przykład jako część słowa), następnie figurę tę zobaczy jako lustrzane F, a jeszcze później znowu widzi ją jako F, to czy jest to powrót do wcześniejszego aspektu? Czytając w zwykły sposób nikt nie mówi: „Ach, to F!". Mówi się tak mając przeżycie zmiany aspektu. Przypuśćmy, że w jakimś języku nie byłoby naszego wyrażenia „widzieć coś jako". Skąd wiedzielibyśmy, że tamci ludzie mają przeżycie zmiany aspektu? I dlaczego my mówimy o „widzeniu czegoś jako"? ∩∩∩ Każdy powiedziałby, że to trzy rzeczy, a nie, dajmy na to, 17. Mogę powiedzieć: „Spójrz na to jak na wypusty skierowane ku górze albo jak na wypusty skierowane w dół!". Nie można natomiast wydać polecenia: „Jego koszulę zobacz jako niebieską". Moje polecenia umieszczają ten rysunek w pewnym *kontekście*. I tak samo jest w przypadku ∓ – widzę inny *Gestalt*. Lecz problem polega właśnie na tym, że F oraz lustrzane F mogą wyglądać dokładnie tak samo.

Nawet gdy ktoś ∓ czyta jako F, mógłbym go zapytać o homologiczne części. (Jeśli to dziecko napisało ∓, mógłbym nie wiedzieć, co miało na myśli, ponieważ dzieci mylą ukierunkowanie liter).

Przypuśćmy, że ktoś miał ocenić odręczne pismo. Mógłby powiedzieć: „To jest F lekarza" mówiąc niejako o fizjonomii tego F. Można by również mówić o fizjonomii *lustrzanego* F. Aby to było możliwe, trzeba je nie tylko przeczytać, lecz także widzieć, w którą stronę skierowane jest F.

Geach: Nie robiąc korekty, lecz jedynie czytając, można pominąć dziwaczność jakiegoś F i je po prostu przeczytać. Tak więc pytanie o to, jak widzi się F, może się nie pojawić.

Wittgenstein: Jak dochodzi do tego, że pojawia się pytanie „Co widzisz?". Słowa „widzę" uczymy się w *późniejszym* etapie życia. Zanim dziecko nauczy się mówić „widzę", uczy się nazw *rzeczy, które widzi*. Przypuśćmy (po to, by wyeliminować ideę wewnętrznego obrazu), że ktoś widzi plamkami na czole. Po co zadaje się pytanie „Co widzisz?" bądź pytanie „Co *naprawdę* widzisz?"?

Wyrażenie „widzieć coś jako" sugeruje różnicę, która nie istnieje. Dlaczego używamy słowa „widzieć"? Czy ich wspólną cechą jest trwanie? Moment zmiany aspektu rzeczywiście przypomina zmianę świateł na przejściu ulicznym. Ale z jego trwaniem wcale nie jest tak samo.

Dla porównania pomyślmy o słyszeniu słowa w określonym znaczeniu. Jeśli dziesięć razy powtórzę „drzewo", słowo to „traci znaczenie". Pomyślmy teraz o słowie „drzewo" występującym w rozmowie. Czy przypomina to wówczas usłyszenie słowa „drzewo" za pierwszym, czy za dziesiątym razem? Czy nim nie zwróci się uwagi na zmianę aspektu, słowo to *może* w ogóle posiadać *jakiś* aspekt, jeśli czyta się w zwykły sposób?

Jackson: Nie było żadnego pierwotnego aspektu.

Wittgenstein: Czy nie mogło go być?

Jackson: Nie.

Wittgenstein: Masz na myśli, że nie ma sensu powiedzieć, iż pojawił się tam pewien aspekt?

Jackson: Raczej to, że wcale nie musiało go być.

Wittgenstein: To samo słowo wygląda zwyczajnie, kiedy po prostu je czytasz, zaś śmiesznie, gdy widzisz, jak Kreisel często pisze litery odwrotnie. Słowo to można zatem czytać w ten sposób: zwyczajne – śmieszne – zwyczajne – śmieszne. Następuje powrót przynajmniej do drugiego aspektu. Dlaczego nie do pierwszego?

Toulmin: Powrót do pierwszego aspektu oznacza, że po kilku godzinach czyta się je nie zwracając na nie szczególnej uwagi i zapomniawszy o sprawie aspektów.

Wittgenstein: Widząc 7 najpierw jako frunące F, po czym jako odwrócone F, *można* ponownie uchwycić wcześniejszy aspekt. Ale istnieje także „czytanie bez zwracania szczególnej uwagi", w przypadku którego w ogóle nie można mówić o pierwotnym aspekcie. Gdy ktoś czytając nie spostrzega, że F jest odwrócone górą do dołu, z pewnością nie widzi go jako F odwróconego górą do dołu.

Jeżeli wydaję polecenie: „Zobacz to jako frunące F", mogę również zapytać: „Co spowodowałoby, że efekt frunącego F byłby jeszcze bardziej wyraźny?".

Czy pomysł z widzeniem plamami na czole unicestwia wyobrażenie o idealnym opisie tego, co widzimy?

Kreisel: Problem kamuflażu pozostałby bez zmian, to znaczy problem związany z możliwością przedstawienia czegoś, co będzie przejawiało się tak samo, jak coś zupełnie innego. Jest to rola, którą chciałoby się przypisać idealnemu opisowi. *Co* wspólnego pod względem powierzchowności muszą mieć stajnia oraz dom zakamuflowany tak, by wyglądał jak stajnia?

Wittgenstein: Co do udanego kamuflażu, to chcę, aby ktoś w samolocie powiedział: „To *stajnia*". To znaczy, by posłużył się nazwą *przedmiotu*, a nie po prostu powiedział, jaki kolor widzi.

Obraz kopiuje się inaczej w zależności od tego, jak rozumie się jego wyraz. To, co w japońskim obrazie wydaje mi się wyrazem charakterystycznym dla *demona*, Japończyk widziałby jako wyraz charakterystyczny dla *służącego* („nieprzejrzystość" wyrazu innej rasy). Wywrze to wpływ na sposób kopiowania; językowa reakcja jest tylko jedną spośród wielu reakcji.

„Odpowiednie słowo". Nie to mam na myśli: odpowiednie słowo dla tej rzeczy to „stół", lecz: odpowiednie słowo dla tego wyrazu jego twarzy to... (i żadne inne słowo nie będzie tu w pełni właściwe).

„Wielki Wóz zawsze rysowano by tak:

a nie tak:

Czy dowodzi to, że Wielki Wóz widzimy w ten, a nie w tamten sposób?". No cóż, jeśli to *nazywać* opisem tego, jak go widzimy, to nic więcej nie można tu już powiedzieć.

Drawing Dogs [Rysowanie psów / Rysujące psy] (tytuł książki). Przypomina to *Calculating Dogs* [Liczące psy / Liczenie psów] (jak przez chwilę sądziłem)? Nie, znaczy to „jak rysuje się psy". Lecz nic istotnego nie zdarzyło się we mnie, kiedy nastąpiła zmiana polegająca na przejściu od jednego do drugiego rozumienia. Gdybym nawet spojrzał wpierw na rzeczywisty obrazek przedstawiający rysującego psa, a następnie na obrazek przedstawiający człowieka, który rysuje psa, nie rozstrzygnęłoby to o niczym. *A fortiori* obrazy w umyśle nie będą nam tu pomocne.

Geach: Z pewnością jest tylko jeden sposób na to, by *Drawing Dogs* było tytułem tego albo innego obrazka.

Wittgenstein: Od tego, iż na myśli mam *to*, przechodzę do tego, że na myśli mam *tamto*. Zaś *to* i *tamto* można objaśnić między innymi za pomocą obrazów.

Czy powiedzieć mam, że zmiana ta polega na przejściu od gotowości do użycia jednego rodzaju objaśnienia do gotowości, aby posłużyć się innym? Nie, to na nic się nie zda.

Stan umysłu kogoś, kto próbuje przypomnieć sobie zapomniane nazwisko, James nazywa „szczególnym". Tu właśnie zaczyna popełniać omyłkę. Ów stan jest „szczególny" tylko wtedy, gdy patrzy się nań w niewłaściwy sposób. James mówi o widmie zapomnianego słowa. Czy widmo to stanowi rodzaj odwzorowania tego słowa? Skąd wiemy, którego słowa to widmo?

Skłonny więc jestem mówić o widmie psa, który rysuje / człowieka rysującego psa. A także o zarodku przeżycia, który rozwinąć mogę w pełne objaśnienie. Lecz w rzeczywistości nie ma takiego zarodka.

Mógłbym przeprowadzić eksperyment dotyczący zmiany aspektu obserwując, które części rysunku można nieznacznie zmienić tak, by nie zostało to zauważone. Jeśli na przykład rysunek kaczko-zająca ktoś widziałby jako zająca, drobna zmiana położenia „uszu" nie miałaby znaczenia. Miałaby jednak znaczenie, gdyby już spostrzegł, że to kaczka, a „uszy" stały się „dzio-

bem". Ten typ reakcji – w momencie spostrzeżenia zmiany – mógłby wskazywać, kiedy zmienił się aspekt.

Aspekty mogą zmieniać się automatycznie. Lecz aspekt *można* zawsze zmienić z własnej woli. Stanowi to o różnicy między „widzeniem czegoś jako" oraz – powiedzmy – widzeniem czerwieni.

Przypuśćmy, że pewien lud posługuje się alfabetem, w którym F wygląda jak ∓. Czy mamy powiedzieć, że F widzą oni jako lustrzane F? A może, że jest ono odmianą naszego F? Czy pytania te mają w ogóle sens?

Geach: Gdyby w alfabecie tym (jak w hebrajskim) wiele liter zwróconych byłoby „nie w tą stronę" i gdyby ludzie ci pisali od prawej do lewej, byłoby się chyba skłonnym powiedzieć, że to lustrzane F?[64]

Wittgenstein: Pomińmy tę możliwość i przypuśćmy, że piszą od lewej do prawej i że nie ma innych liter skierowanych „nie w tą stronę". Pytanie, w jaki sposób je widzą, nie ma wtedy sensu.

Malcolm: Czy nie można rozstrzygnąć tej sprawy ustalając, czy poprawiają moje F mówiąc „Nie w tą stronę!" i jednocześnie twierdzą, że ∓ jest nieuważnie napisanym ∓? Czy nie rozumieliby pytania „W którą stronę zwrócona jest twoja litera?"?

Wittgenstein: W którą właściwie stronę są skierowane litery? ℑ jako T w staroświeckim piśmie przypomina niemieckie duże „I". Uznałbym, że niemieckie I, a więc ℑ, skierowane jest tak ←, lecz kiedy je biorę za T, uznaję, że jest skierowane tak oto →. Gdyby jednak czyjaś ślepota na aspekty dotyczyła ukierunkowania liter, nie umykałoby mu nic *oprócz* tego.

Angielskie „bit" i francuskie „pas" (przeczenie) utraciły swe etymologiczne znaczenia. Przypuśćmy więc, że słyszę francuskie zdanie i mówię, że „ne...pas" zrozumiałem jako „ani kroku"? O czym bym was powiadomił?

Mlle Martini: Nigdy w życiu nie pomyślałam o „pas" w taki sposób.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że nie chodziło by o czasownik odnoszący się do ruchu, powiedzmy „je ne sais pas". Co by to znaczyło, jeślibym powiedział, że słowo to usłyszałem w jego pierwotnym znaczeniu, a więc jako „krok"? Być może w wierszu byłoby ważne, aby z estetycznych względów rozumieć „pas" w jego pierwotnym znaczeniu. Tam jednak ma to następstwa. Podobnie jest z różnicą między F i lustrzanym F. Być może czyjeś ∓ *zawsze* biorę za lustrzane F, czyli przypisuję mu określony błąd. Co to jednak znaczy, że *w tej chwili* ∓ widzi się jako lustrzane F? Czy to po prostu niemądra gra kazać ludziom, by figurę tę widzieli w ten albo inny sposób – tak jak pytanie ich, co kojarzy się im z pewnym słowem?

[64] Hebrajskie litery 3 x ר ק ר: r q p.

Psychologowie postaci twierdzą, że to nie interpretacja odgrywa tu istotną rolę, że zmiana aspektu nie przypomina zmiany znaczenia, lecz zmianę koloru. Brzmi to do rzeczy, gdy pod uwagę bierze się przypadki takie jak ten: , gdzie chodzi o organizację, a więc o to, co jest z czym powiązane. Jednak o organizacji można mówić tylko w niektórych przypadkach.

Malcolm: Organizacja może wpływać na to, jak się te przypadki odtwarza.

Wittgenstein: Organizacja to sprawa tego, co widzi się jako występujące razem. Są tutaj dwa pytania: Czym powodowane są zmiany aspektu? Jak należy je opisywać? Köhler mówi, że aspekty nie pojawiają się za sprawą minionych przeżyć, że na przykład 4 może być zakryte przez otaczające je kreski. A w przypadku „ne...pas" nie chodzi o pewien sposób zestawienia słyszanych dźwięków, ale o znaczenie. Trudność związana z opisem pojęcia widzenia / słyszenia nie ma nic wspólnego z zagadnieniem przyczyn.

Zwykle nie gra się w taką grę językową: „Powiedz 'board' [deska] i pomyśl 'blackboard' [tablica]". Dzięki kontekstowi można wprawdzie ustalić znaczenie niejednoznacznego słowa i można domagać się, by taki kontekst wskazano. Nie jest to jednak to samo. Niezwykłe jest to, że wydawać się miało, iż znaczenie słowa to sposób jego użycia, natomiast tutaj wcale nie używamy słowa „board" [deska], a mimo to w pewien określony sposób mamy je na myśli. Czy dowodzi to, że coś się w nas wydarza – że znaczenie to odczuwamy?

Pogrzebacza można użyć jako berła. Przypuśćmy, że powiedziano mi: „Narysuj to jako pogrzebacz. Narysuj to jako berło". Co powinienem zrobić? Być może rysunek ten raz może być prozaiczny, a za drugim razem bardziej wyszukany?

Na pierwszy rzut oka językowa gra „Powiedz..., a pomyśl..." wcale nie jest niezbędna – dziecko się jej nie uczy.

Dla porównania: „uczucie obecności". Słów tych nauczyłem się jako dojrzały człowiek czytając o obłąkanych, a nie wtedy, gdy uczyłem się słowa „obecny". Być może językowa gra „Powiedz..., a pomyśl..." jest tak samo nieważna.

Słowa „uczucie obecności" nie są interesujące dlatego, że brzmią w tak niezwykły sposób. Ważne jest na przykład, by ten, kto je wypowiada, znał język, którym mówimy. Jeśli słowa „czuję obecność" wypowiadam ilekroć (dajmy na to) spostrzegam własny cień, być może chodzi tylko o pewien przyczynowy związek; sprawia to jednak, że wypowiedzi te stają się *ważniejsze*, albowiem łączy je on z określonymi okolicznościami.

Jeśli ktoś czuje ból „wiszący w powietrzu", jest to „zachowanie odbiegające od normy" – bardziej lub mniej powiązane z naszym zwykłym zachowaniem.

„F(F)" nic nie znaczy, jeśli „F" nie jest wieloznaczne; dotyczy to na przykład „Zielony jest zielony" albo „Szkot jest Szkotem". Może się wydawać, że takie zdanie można by powiedzieć dwukrotnie, raz pozbawione sensu, ponieważ oba „F" znaczą to samo, raz jako sensowne, ponieważ oba „F" różnią się pod względem znaczenia. Jak gdyby nadawało się słowom znaczenia, lecz niekiedy znaczenia te nie nadawały sensu zdaniom jako całości.

Geach: Jak gdyby znaczenia były częściami układanki i choć można swobodnie wybierać elementy, to czasami nie pasują one do siebie.

Wittgenstein: Właśnie. Przypuśćmy, że mówię: „Zielony jest zielony". Możesz zapytać: „Czy masz na myśli, że pan Zielony jest zielony?" – prosisz o wyjaśnienie.

Geach: Dlaczego właściwie „'F(F)' to nonsens" jest ważnym stwierdzeniem? W odróżnieniu od „Abrakadabra to nonsens"? I jak można dowieść, że „F(F)" to nonsens? Jak można nonsensem posługiwać się według reguł?

Wittgenstein: To decyzja, że „F(F)" jest nonsensem. Przypuśćmy, że mówimy, iż „F&F" to nonsens, jeśli „&" to kopula, a oba F to rzeczowniki. Co to znaczy? Czy jest czymś tego rodzaju: „Nie można dać mata skoczkowi"? Przypuśćmy, że ABC ma być zdaniem. A, B, C mogę przypisać wartości, które uczynią je zdaniem bądź nie. Komu jednak to mówię? To dość łatwe, jeśli A, B, i C są słowami naszego języka. Lecz przypuśćmy, że A, B, C są tym samym słowem z trzema różnymi technikami użycia...? Co znaczy powiedzieć, że ma ono sens, jeśli słów A, B i C używa się w szczególny sposób? Jeśli zdanie to bezczynnie spoczywa na tablicy, w ogóle nie spełnia żadnej roli. Mogę powiedzieć: „Nigdy nie przyszło mi do głowy, że pan Zielony jest zielony. Chyba raczej jest biały?". *Tutaj* słowa te rzeczywiście funkcjonują.

Przypuśćmy, że dywizy decydują o tym, czy coś będzie zdaniem, a więc na przykład „Ja ciebie kocham" nie jest zdaniem, lecz jest nim „Ja-ciebie-kocham". Przypuśćmy teraz, że piszę A-B-C, poniżej zaś piszę objaśnienia, które nie nadają zdaniu trwałego sensu – wciąż nie ma tu zdania.

Przypuśćmy, że napisałem

F (F)

(wyjaśnienie) (wyjaśnienie).

Wraz z wyjaśnieniami tworzy to *jeden symbol*.

Jeżeli wyjaśnienia nie nadają mu sensu, stanowi ono nonsens w tym stopniu, co abrakadabra. Z tym tylko, że *podobieństwo* tego nonsensu do sensu jest większe.

Geach: Ale jak można tym nonsensem posługiwać się w sposób logiczny? Przypuśćmy, że „F(F)" ma sens. Niech dla wszystkich wartości F na mocy definicji: G(F) = nie F(F). Następnie na mocy definicji G(G) = nie G(G). – Jak działa ten dowód?

Wittgenstein: *Nie chcemy* „p ≡ nie p". Przyjmujemy więc reguły, by tego uniknąć. Pokazanie, że „F(F)" to nonsens, przypomina stwierdzenie, że dwa zaprzeczenia stanowią twierdzenie. Powoduje to, że sprawy mają się systematycznie – unika się wyjątków. O dwóch negacjach uczy się nas na przykład za pomocą obrazka pokazującego dwukrotne obrócenie strzałki. Czego się nauczyliśmy? Ale czy obracając ⟷ i obracając ⟷, dwukrotnie robi się to samo?

Uczymy się robić nowe rzeczy. Jak chłopiec, który nabywa wyobrażenia nieskończonej linii prostej.

Język potoczny rzeczywiście zawiera sprzeczności i tautologie, lecz są one wyodrębnione – należą do osobnej grupy. Dowód, że „F(F)" to „nonsens", wskazuje po prostu powód, by wyrażenie to wyłączyć z logiki Russellowskiego typu.

To, że mówiąc jakimś językiem, można wkładać weń całą swą duszę – na przykład w słowo „krowy" w zdaniu „Trzy krowy kosztują 50 funtów" – nie musi nas interesować, jeśli zajęci jesteśmy językową grą kupowania i sprzedawania.

*

W zwrocie „czuć czyjąś obecność" ważne jest to, że nauczywszy się tych słów w pewien sposób, używamy ich teraz inaczej. Tak samo zwrotu „mieć coś na myśli" uczymy się dzięki objaśnieniom. „Mówiąc..., mam na myśli...", a to nie ma żadnego odniesienia do przeżyć. I oto ktoś mówi: „'Board' [deska]; mam na myśli 'blackboard' [tablica]". Czy to rodzaj szaleństwa? Weźmy inny przykład. Opowiadając sen mówię: „Wiedziałem, że człowiek, którego widzę, jest bratem Malcolma". W codziennym życiu posiada to sens. Ale jaki ma sens, kiedy chodzi o sen? To również coś, co odbiega od normy. Ale czemu by nie? Użycia „odbiegające od normy" rzucają się w oczy, lecz określenia „odbiegające od normy" nie wolno nam uznawać za słowa potępienia.

II

Kanti Shah

•

NOTATKI
Z WYKŁADÓW WITTGENSTEINA

1
11 października 1946

Będziemy mówić o tego rodzaju zagadnieniach: Czym jest myślenie, widzenie, odczuwanie, etc.? Oznacza to, że będziemy się starali dociekać natury zjawisk psychologicznych. Te same zjawiska bada się w laboratoriach psychologicznych – jest to nauka. Dlaczego my mielibyśmy się nimi zajmować? Ale czy w laboratoriach obserwujemy „myślenie"? Rejestrujemy tam tylko sposób postępowania, zachowanie, etc. podmiotu. Skąd zatem mamy wiedzieć, co to jest myślenie? Obserwuj samego siebie! Można obserwować również własne zachowanie, lecz wydaje się, że kiedy obserwujemy własny umysł, napotykamy tylko pewne dające się spostrzegać fakty.

1. Musimy zrozumieć, co to za pytanie. Czym jest trawienie? Wiemy, czego szukać. Czym jest myślenie? Czego mamy szukać?

(a) Czy ludzie pytają o to, co dzieje się w mózgu? Nie, niczego takiego nie mają na myśli. (Sugerowane pytania – zarzuty – i odpowiedzi).

(b) Własną myśl możemy obserwować tylko retrospektywnie. Oznacza to, że nie możemy obserwować myślenia, które właśnie ma miejsce. Ale to nie jest ważne.

(c) Jednak owa obserwacja oddziałuje modyfikująco na myśl.

(d) Mamy tu do czynienia z trudnością, jaką jest nieskończony regres. – Skąd wiemy, czym jest myślenie, nie wiedząc, czym jest owo myślenie, które prowadzi dociekania nad myśleniem?

2. Pytanie „Co to jest myślenie?" zadawano setki razy. Na początku skłonnym się jest zademonstrować je samemu sobie. Czy ból obserwujemy, czy też go wytwarzamy? Czy zatem gdy obserwujemy myślenie, albo gdy każe się nam je obserwować, nie ma niczego, co można by obserwować, tak jak wtedy, gdy nasłuchujemy tam, gdzie nie ma żadnego dźwięku albo patrzymy, kiedy nie ma nic, co by można zobaczyć?

3. Wydaje się, że to definicja mogłaby rozwiązywać tę trudność. Jednak definiuje się za pomocą innych pojęć i dlatego nie będzie nam ona pomocna.

4. Na nic się nie zda, jeżeli powiemy, że myślenie nie daje się zdefiniować. Dlaczego? Nie ma niedefiniowalnego pojęcia. Musimy zapytać: Z czym pojęcie to jest powiązane? W jednym systemie może być definiowalne i nie dawać się zdefiniować w innym. Być może moglibyśmy podać jego definicję, która byłaby być może całkiem bezużyteczna. Pomyślmy o podstawowych twierdzeniach kardynała Newmana. W pewnych przypadkach konsekwencje

wynikające z takich twierdzeń są ważne, w pewnych zaś nie są ważne. Konsekwencje nie są interesujące wówczas, gdy wszystko zawiera się już w podstawowych twierdzeniach. Co jest interesujące? Interesujący jest sposób używania słowa. W nim zawierają się wszelkie konsekwencje, które zeń wyciągamy. Pominąwszy jednak przypadek uczenia się obcego języka, słowa „myślenie" nie uczymy się dzięki definicji. Powinno to być zatem najprostsze z dociekań, bowiem o użyciu słowa „myślenie" wszystko jest wiadome. A jednak dociekanie to jest niewyobrażalnie trudne. Dlatego w pewnym miejscu musimy głęboko się mylić co do pytań, które stawiamy bądź co do odpowiedzi na nie.

5. Pomyślmy tu o odkryciu rachunku różniczkowego przez Leibniza i Newtona. Nie jest to ani odkrycie w naukach przyrodniczych, ani odkrycie matematyczne. Polega tylko na nowym uporządkowaniu pojęć. Tym niemniej jest niewyobrażalnie trudne.

6. Gdy chodzi o myślenie, błądzimy po omacku. Czujemy, że powinniśmy zadać sobie pytanie, a jednak coś nie jest jasne. Trudność ta podobna jest do tej: „Ma on wielkie serce". Jak wielkie? Technika odpowiedzi wymaga zajrzenia do ogromnej skrzyni z milionem kluczy. Niekiedy znajdujemy odpowiedni klucz, innym razem nie.

2
14 października 1946

7. Skąd wiem, że obserwował właśnie myślenie? By je obserwować, musi już wiedzieć, co to jest myślenie. A nawet jeśli je obserwuje, wówczas otrzymujemy od niego po prostu osobistą relację. Możliwe, że na podstawie takich osobistych relacji potrafimy sformułować psychologiczne uogólnienia. A jednak nie jest to taka odpowiedź, jaką chcemy tutaj uzyskać.

8. Czy myślenie to coś niezwykłego? Dlaczego jest czymś niezwykłym? Czyż przydarza się rzadko? Czy klucz do zamka to coś niezwykłego? Klucz jest czymś rzadkim, lecz nie ma w nim nic niezwykłego. Czymś niezwykłym jest myślenie w tym gabinecie. (i) Myślenie różni się od tego, co zachodzi w liczącej maszynie, bowiem cechuje się na przykład wynalazczością. (ii) Myślenie to częste zjawisko, a jednak wiemy o nim tak mało. Nie potrafimy się mu przyjrzeć, nie umiemy stawiać dotyczących go pytań. Wydaje się, że w istocie niczego o nim nie wiemy i nie wiemy też, jak do niego dochodzi. Nasuwa to myśl, że chcemy odkryć jego mechanizm, że chcemy dokonać

analizy myślenia. Lecz gdy tylko rozpoczyna się analizę, okazuje się, że nie ma niczego, co można by zanalizować. Przyznawano by się do tego, gdyby nie uczucie wstydu. Jeśli w ogóle możemy być tu czegoś pewni, to bez względu na to, jak sprawa ta może się przedstawiać, jesteśmy pewni, że nie chodzi nam o sposób, w jaki używa się słowa „myślenie".

(O definicji)

9. Są dwa sposoby definiowania słowa bądź wyrażenia. Możemy podać definicję posługując się innymi wyrażeniami albo też podać definicję ostensywną wskazując to, do czego stosuje się ów termin. W obu przypadkach definicja dostarcza nam techniki używania słów. Definicja ostensywna to tylko jedna z metod tej techniki. Co jednak wskazujemy? (W jaki sposób mówimy, co wskazujemy?). Z racji wzajemnych związków między sposobami użycia słów, nie tylko słowa „myślenie", lecz *żadnego* słowa nie można nikogo nauczyć wykorzystując w tym celu samą tylko definicję ostensywną.

Opanowaliśmy wprawdzie technikę używania terminów psychologicznych, lecz nie nauczyliśmy się ich dzięki temu, że pokazywano nam, do czego się te terminy stosują. Nauczyliśmy się na przykład techniki posługiwania się słowami „lub", „nie", „być może", „myślenie", jednak nie dzięki temu, że pokazano nam to, do czego się te terminy stosują. To jednak, że wyrażeń tych nie opanowaliśmy dzięki definicjom ostensywnym, nie znaczy, że za pomocą takich definicji nie potrafimy jakiegoś słowa objaśnić. Możemy na przykład poznać znaczenia słów „jeden", „dwa", „trzy" dzięki pokazywaniu na palcach. Jeżeli to cud, zgoda, lecz na tym właśnie polega uczenie się na podstawie definicji ostensywnej. W podobny sposób można nauczyć się terminów psychologicznych; na przykład słowa „wściekłość" dzięki wskazaniu rozgniewanego człowieka. Można jednak również zrozumieć ją błędnie. Możliwość błędnego zrozumienia występuje nawet wtedy, kiedy słowo „notatnik" objaśnia się pokazując notatnik. Między tymi dwoma przypadkami zachodzi jednak różnica: notatnik można pokazać, nie da się natomiast pokazać wściekłości. Można pokazać palce, ale nie można pokazać liczb. To dobry zarzut, czy zły?

Malcolm: Dobry.

By uczynić to bardziej wyraźnym, weźmy przykład czegoś, co da się pokazać: kolor – konkretny, określony odcień; powiedzmy, że odcień ten nazywa się John. Wściekłość jednak nie stanowi czegoś jednego[65]. Również ko-

[65] Sens nie jest tu jasny.

loru nie da się zdefiniować. Chcąc ograniczyć definicję ostensywną, ograniczyłoby się ją bardziej, niż się tego pragnie. Jak ustala się, że chodzi o ten sam odcień? Kto decyduje, że to, dajmy na to, John, kto decyduje, że Smith, a nie jakiś inny odcień? Wydaje się naturalne, że istnieje takie pojęcie (określonego odcienia koloru), lecz nie ma takiego pojęcia, jak „czerwono-okrągły".

Jest bardzo ważnym faktem, że kolory i kształty są bezładnie zmieszane. (Lecz wcale tak być nie musi). Wyobraźmy sobie, że kolor czerwony występowałaby jedynie na koniuszkach liści. Powiedzielibyśmy wtedy, że to rodzaj więdnącej zieleni. Ze swego stanowiska Malcolm mógłby wycofać się na dwa sposoby: (i) Mógłby powiedzieć, że definicja pewnego konkretnego odcienia koloru to definicja ostensywna *par excellence*. Tego jednak zrobić nie można. Można by powiedzieć, że mamy tu do czynienia z idealną tożsamością. Jakie zastosowanie ma jednak tożsamość? Możemy mówić o niej w odniesieniu do (a) 2 + 2 = 4, (b) bólu, (c) człowieka, (d) długości.

Ale co znaczy „taki sam"? Co na przykład jest taką samą długością? Czy to (a) ta sama długość, którą ustalamy patrząc, czy (b) ta sama długość, co wczoraj albo (c) ta sama długość według pomiaru? Mamy tu rodzinę technik.

Czy jednak uwaga Malcolma była nic nie warta? Nie, albowiem widać z niej było do czego się skłaniamy.

(ii) Wściekłość można stopniować. Ale gdy do poprawnego opanowania słowa „wściekłość" wystarcza komuś jedna ostensja, skłonni jesteśmy powiedzieć, że spostrzegł rzecz zasadniczą. Odgadł rzecz zasadniczą. Co to jednak jest: odgadnięcie czegoś? Czy polega na poprawnym użyciu słowa, czy może na akcie odgadnięcia? By odgadywać, trzeba mieć możliwość wyboru. Trzeba dostrzegać rzecz zasadniczą: patrzeć na kolor, nie na kształt; patrzeć na kształt, nie na wielkość; patrzeć na wielkość, nie na kształt.

3
18 października 1946

Czym jest myślenie? (Co w myśleniu stanowi rzecz zasadniczą?). Odpowiedzi na te pytania niekiedy nazywa się „teoriami". Mylące tutaj jest samo użycie słowa „teorie". Mówi się też: Nie zajmuje nas sposób użycia słów, lecz natura zjawisk. Lecz cóż to jest „natura"? Zwłaszcza w przypadku pytań filozoficznych popełnienie błędu polega na samym zadaniu pytania. Na czym jednak polega to zainteresowanie sposobem używania słów? Czy nie wiemy,

jak używa się słów? Ależ tak – równie dobrze jak wiemy, jak używa się okularów. Jest to jednak zarazem prawda i fałsz. By to dostrzec, musimy rozróżnić użycie oraz opis owego użycia. Wiemy, jak używa się okularów, lecz nie wiemy, jak to użycie opisać. Podobnie jest w przypadku „myślenia".

Gdy opisujemy użycie, wzorcowe przykłady wprowadzają nas w błąd. Opis zależy od tego, jak się do niego bierzemy.

*

Podobna zagadka, choć pod pewnym względem zupełnie odmienna: Co to jest liczba? Jedna z odpowiedzi głosi, że liczbę można porównać do swego rodzaju nagromadzenia czegoś. To najbardziej naturalna odpowiedź. Najłatwiej jest coś pokazać. Można na przykład posłużyć się ręką, by pokazać *ręka* albo *pięć*. Lecz gdy tylko się powie, że pięć jest grupą rzeczy, popada się w kłopoty. Jedna z tych rzeczy jest być może w Anglii, inna w USA etc., a razem stanowią pięć. Wtedy jednak nie ma żadnej grupy. Tak więc na pytanie „Co to jest liczba?" udzielamy prędko naiwnej odpowiedzi. Gdy okaże się, że nie jest to dobra odpowiedź, myślimy o liczbie jako o czymś nieuchwytnym.

*

Powiedział ktoś, że liczba to cyfra. Cyfra jednak to coś uchwytnego, natomiast liczba jest nieuchwytna. W tym momencie naturalne posunięcie polega na tym, by rozejrzeć się wokół. *Trójkąt* znaczy △. *Koło* nie znaczy △ i dlatego rozglądamy się za innym kształtem. Słusznie. Ale słowa „trójkąt" i „koło" nie mają tak niejednorodnych zastosowań, jak słowa „duży" i „trójkąt". Jeśli „duży" to nie △, wcale nie będzie w porządku, jeśli zaczniemy szukać jakiegoś innego kształtu. Zaś „cyfra 5" i „liczba 5" mają całkowicie niejednorodne użycia, tak niejednorodne jak „kolejowy urzędnik" i „kolejowy wypadek". Podobnie rzecz się ma z „liczbą" i „myśleniem". Nie są one do siebie podobne w sposób, w jaki podobne są jabłka i gruszki.

*

Jak popełnili ten błąd matematycy, którzy się zajmują liczbami? To z pewnością błąd, ponieważ nie był to żart. Jednak co to za błąd? Czy nie możemy powiedzieć, że był to błędny opis użycia słowa „pięć"? Malcolm wolałby raczej opisać ów błąd jako posiadanie błędnego obrazu. Czy można to porównać do czegoś takiego: Słyszeć ryk lwa i utworzyć obraz tygrysa z niewielkim lwem u spodu? Jak jednak owi matematycy, stale używając liczb, popełnili błąd sporządzając jej obraz?

Malcolm: Błędem było to, że chcieli posiadać obraz. Nie powinni byli w ogóle mieć żadnego obrazu.

Wittgenstein: A czemu nie? Mogliby mieć obraz i cóż w tym złego?

Malcolm: Ponieważ żaden obraz nie jest odpowiedni.

Wittgenstein: Lecz gdy idzie o cokolwiek, żaden obraz nie jest odpowiedni. Czy nie należy powiedzieć, że źle zrozumieli ów obraz? Obraz to tylko symbol.

Malcolm: Nie rozumiem, na czym polegać będzie błędne zrozumienie obrazu.

Wittgenstein: Ależ to proste. Pokazuje się na palcach pięć jabłek. Otóż sądzić, że jabłka są podobne do palców to błędnie zrozumieć użycie tego obrazu.

Malcolm: Nie. Taki błąd popełniony przez jakiegoś filozofa nie ma odzwierciedlenia w życiu.

Wittgenstein: Jaki zatem błąd jest błędem filozoficznym? Czy ów matematyk uważał, że pięć to swego rodzaju nagromadzenie czegoś?

Malcolm: Możemy powiedzieć, że tak uważał albo że tak nie uważał.

Wittgenstein: Tak, lecz nie zrozumieliśmy dlaczego. Dlaczego określenie „błędny obraz" wydaje się nam pociągające, zaś „błędny opis użycia" uważamy za odpychające? Chłopiec popełnił błąd praktyczny, filozof – błąd w opisie. Pomyślmy o stwierdzeniu św. Augustyna: „Wiem, czym jest czas, jeśli nikt mnie o to nie pyta; nie wiem, kiedy ktoś mnie zapyta". Ujmę ten przypadek inaczej: „Błędnie opisali użycie tego obrazu" – czy mamy uważać, że pod jakimś względem jest to lepsze sformułowanie niż „mieli błędny obraz".

Malcolm: Nie.

Wittgenstein: Czemu jednak przyznaje się pierwszeństwo „błędnemu obrazowi" bądź „błędnemu użyciu słów"? Sam obraz również polega na użyciu słów. Przypuśćmy, że na ścianie znajdują się obrazy: twarz, pięć, etc. Dlaczego posiadając właściwy obraz ludzie ci mieliby popełniać błąd posługując się nim?

Malcolm: Być może obraz ten wzięto za coś innego.

Wittgenstein: Nie chodzi ci jednak o przypadek wzięcia fotografii jednej osoby za fotografię innej? To obraz innego rodzaju, używa się go inaczej. Mówiąc, że obraz przedstawia coś innego, na nowo popełnia się ten sam błąd. Czy mielibyśmy powiedzieć, że w porównaniu z cyframi liczby są nieuchwytne? Stwierdzenie, że są uchwytne, nie ma w istocie więcej sensu niż stwierdzenie, że nie są uchwytne. To, co chcemy powiedzieć, dotyczy nie słowa, ale pojęcia.

*

Wyobraźmy sobie punkt. Nic łatwiejszego. Z tropu zbija jednak wyobrażenie kropki. Podobnie sprawa się ma w przypadku liczby, kiedy w błąd wprowadza po części ostensywna definicja liczby, po części zaś niemożliwość poradzenia sobie z opisem całkowicie odmiennego użycia słowa. Nie jest się gotowym na dociekania, jak należy tu odpowiadać. Różnica między lampartem i tygrysem, etc., posiada praktyczną doniosłość. Niemal zupełnie pozbawiona praktycznej użyteczności jest natomiast odpowiedź na pytanie „Co to jest pięć?".

*

Coś się nie daje opisać. Aromat kawy nie daje się opisać. Na czym by to polegało, gdybyśmy go opisali? Mówimy, że czego właściwie nie możemy zrobić? Przypuśćmy, że słowo „czerwony" ktoś objaśnia dźwiękiem trąbki[66] albo Schopenhauera tańcem Isadory Duncan. Przypuśćmy, że mówię komuś, iż kawa ma taki aromat , a kiedy proszę go o to, przynosi mi kawę. Czy mamy powiedzieć, że mnie naprawdę zrozumiał? Nie, ponieważ czegoś tutaj brakuje – brakuje aromatu kawy. Brakuje techniki użycia tego słowa. Używamy języka w niewłaściwej przestrzeni. Mógłbym powiedzieć, że aromat powinien posiadać wyrazistość i pełnię. Cóż jednak mogę z tym począć? Zazwyczaj powiedzielibyśmy, że aromat kawy nie daje się opisać.

*

Myślenie to pewna czynność, dajmy na to, mówienie do samego siebie (i tak toczy się to dociekanie). Lecz czy mamy do czynienia z myśleniem, gdy tylko zaczyna się mówić? Nie, albowiem można mówić wcale przy tym nie myśląc. Myślenie zatem stanowi akompaniament mowy. Nie brzmi to wcale źle.

Chcemy zwrócić uwagę na naturę związanego z tym błędu. Czemu jednak popełniamy ów błąd? Wszyscy myślimy – lecz nie uczy to nas sposobu użycia tego słowa. Powiedzenie czegoś takiego byłoby takim samym błędem, co błąd polegający na wskazywaniu czegoś i uczeniu kogoś słowa „kolor". Mój kłopot nie polegał na dokonaniu wyboru. Jak myślenie towarzyszy mówieniu? W tym samym czasie, wcześniej, etc.?

4
21 października 1946

Skłonnym się jest zatem powiedzieć, że to trudność tylko werbalna. Jak to jednak możliwe, by była tylko werbalna? Można pomylić „myślenie" i „ból",

[66] Zob. przyp. 48.

lecz nie powstaje wtedy filozoficzny konflikt. Konflikt filozoficzny powstaje tylko wtedy, gdy ktoś ma poprawne wyobrażenie o sposobie użycia danego słowa. Czym jednak jest to poprawne wyobrażenie o sposobie użycia? Ów ktoś rzeczywiście zna pewien sposób użycia i stosuje go w praktyce. W tym przypadku problem nie ma nic wspólnego z konfliktem między różnymi osobami, lecz jest konfliktem we wnętrzu tego człowieka. Pomimo że właściwie opanował ten sposób użycia, błędnie go sobie wyobraża. Jak do tego dochodzi? Dzieje się tak dlatego, że opis użycia nie jest wcale potrzebny, by nauczyć się używać jakiegoś słowa. Potrzebny jest wtedy, kiedy definiujemy słowo. Definiując słowo opisujemy jego użycie. Podając ostensywną definicję opisujemy użycie słowa. Jak w takim razie dziecko uczy się słowa „myślenie"? Dziecko chwyta to słowo. Nie używa się żadnych wyjaśnień. Nasz system opisu nigdy nie jest taki jak trzeba. Malcolm stwierdził, że lepiej by było powiedzieć, iż w grę wchodzi posiadanie fałszywego albo zbędnego obrazu. Ale nawet w takim wypadku pytaniem pozostaje to, jak należy posługiwać się tym obrazem. Obraz myli na niezliczone sposoby. Obraz jest mylący, albowiem rzeczywiście wprowadza w błąd, jak na przykład obraz, który towarzyszy liczbom urojonym. W porównaniu z użyciem, które przychodzi nam na myśl wraz z obrazem, który mamy w umyśle, rzeczywiste użycie słowa nie jest regularne. Musimy robić najróżniejsze wyjątki.

„Myślenie to akompaniament mowy. Zawiera się w sposobie, w jaki mówimy". Nie jest to mylące nim nie wprowadzi w błąd. Sposób użycia słowa „myślenie" jest znacznie bardziej złożony niż zwykle sądzimy.

Powiedz: „Myślę, że jutro będzie ładnie". A teraz pomyśl to nie mówiąc. Myślenie to właśnie mówienie do samego siebie. My jednak twierdzimy: Myślenie nie jest mówieniem do siebie, aczkolwiek myśli się *mówiąc* do siebie. Nie możemy oprzeć się myśli, że musi być zatem czymś innym. Przywołajmy wcześniejszy przykład liczby i cyfry. Jeśli liczba pięć nie jest cyfrą pięć, jest zatem czymś innym, czymś abstrakcyjnym.

Inny przykład: Dzisiaj jest 21 października. Do czego odnosi się „21 października"? Do dzisiaj. Do czego odnoszą się „dzisiaj" i „21 października"? Albo: Co jest odniesieniem „dzisiaj, 21 października"? Jeśli można powiedzieć, że się do czegoś odnoszą, to odnoszą się do tego samego. By wziąć inny przykład: „liczba 5" oraz „cyfra 5" odnoszą się do mojej dłoni. Ale czy znaczą to samo? Nie. Dzisiaj słowo „dzisiaj" znaczy coś innego niż znaczyć będzie jutro. Podobnie rzecz się ma z „Wittgenstein" i „ja". Jednak ich sposób użycia jest zupełnie inny. Użycie, o którym mówimy, to *forma* użycia. Lepiej powiedzieć to w taki sposób, bowiem nie można ich porównywać. To po-

służenie się słowem „odniesienie" powoduje, że sądzimy, iż są porównywalne. Zastanówmy się nad przykładem skrzynki z narzędziami. Mówiąc, że młotek i śrubokręt różnią się od siebie, sprawia się, że wydają się bardziej do siebie podobne. Jeśli twierdzimy, że myślenie nie jest mówieniem do samego siebie: (a) Między znaczeniem jednego i drugiego zachodzi związek, ale nie znaczy to, że między ich znaczeniami zachodzi podobieństwo. Między młotkiem i gwoździem również zachodzi związek, lecz nie są one z tego powodu do siebie podobne. (b) Myślenie i mówienie nie są tym samym. Ale różnica między nimi nie polega na tym, że myślenie to czynność, która towarzyszy mówieniu.

*

Sposób użycia słowa „myślenie" przecina się z użyciem wyrażeń określających czynności ciała. Mówi się niekiedy, że myślenie i mówienie występują równocześnie. Niekiedy, jak na przykład robi to William James, że w chwili gdy zaczyna się mówić, proces myślenia jest już zakończony. Skąd James to wiedział? Czy to tylko fakt psychologiczny? Jeśli tak, to w ogóle nie sformułowałby takiego twierdzenia, albowiem nie chodzi mu o psychologiczne ustalenia. Chce powiedzieć coś, co ujawnia naturę myślenia, co dotyczy istoty myślenia.

Co sprawia, że mówi on coś takiego? Na nic nie zdałoby się powiedzenie, że myślenie towarzyszy mówieniu. Można by powiedzieć, że myślenie poprzedza mówienie, ponieważ muszę wiedzieć, co chcę powiedzieć i mogę również zadać takie pytania: „Czy zamierzałeś powiedzieć...?" albo stwierdzić: „Miał powiedzieć..." bądź także zapytać o to: „Co miałeś powiedzieć?". Wszystko to razem wskazuje, że myśl jest już wcześniej obecna.

Spróbujmy to zastosować. W jaki sposób ktoś coś zamierza? Na czym polega jego zamiar? Jaki związek zachodzi między zamiarem i wypowiedzeniem zamiaru? Czy to przyczynowa zależność? A może podobieństwo struktury wskazuje na to, że jest to relacja odwzorowania? Przypuśćmy, że zamiar i wypowiedzenie zamiaru powiązane są przyczynowo. Czy zatem wiadomo, że powiedzieliśmy to, co zamierzaliśmy powiedzieć? Tak. Skąd wiadomo, że to zamiar stanowi przyczynę? Skąd wiadomo o tym przyczynowym związku? Czy to, co było czyimś zamiarem, odkrywa się ustalając ów przyczynowy związek? Ktoś zamierza grać w szachy o godzinie siódmej. – Na czym musi polegać zamiar gry w szachy o godzinie siódmej? Przypuśćmy, że grałbym w szachy. Jak dowiedziałbym się, że to ów zamiar stanowi tutaj przyczynę? Czy o tym, że zachodzi tu związek przyczynowy, dowiaduję się na podstawie obserwacji?

Można by jednak powiedzieć, że miedzy myślą oraz wypowiedzianymi słowami zachodzi relacja odwzorowania. Czy jedno jest odwzorowaniem drugiego? Skąd jednak wiadomo o tym odwzorowaniu? Żadna reguła odwzorowania nie została podana. Wyobraźmy sobie film. Jedna ze scen przedstawia pionka o godzinie 6. Można by powiedzieć, że obraz ten jest zbyt prosty. Czemu? Mógłby zawierać więcej szczegółów. Co ważniejsze, musimy posiadać regułę odwzorowania. Czy jednak pomocne jest tu nagromadzenie wskazówek? Nie, ponieważ zawsze chcemy dalszych objaśnień wskazówki. Niezbędna wskazówka to ta, która sprawia, że posługujemy się właściwą techniką. Nie ma niczego takiego jak „wszystkie" wskazówki.

*

Drogowskaz. – Skąd wiesz, na czym polega kierowanie się drogowskazem? Drogowskaz to odpowiednik reguły. Ćwiczono nas, byśmy się nią kierowali. Jednak, powie ktoś, moglibyśmy w zamian otrzymać więcej wskazówek. Ale czy to wystarczy? Reguły uczymy się po części dzięki ćwiczeniu, po części dzięki objaśnianiu. Czy ją opanowaliśmy, ustalić można na dwa sposoby: (i) kazać komuś wykonać odpowiednią czynność, (ii) zapytać go o wyjaśnienie. Nie istnieje reguła bez techniki.

Przypuśćmy, że w mózgu istnieje pewna struktura, taka sama jak struktura zamiaru i że mogę ją obserwować od wewnątrz. Również w takim przypadku muszę zamierzać, że *urzeczywistnię* ten zamiar. Wyraz zamiaru i rzeczywistość łączy relacja odwzorowania, lecz wyraz zamiaru nie jest zamiarem. Ale czy zachodzi relacja odwzorowania między zamiarem i wyrazem zamiaru?

Jak poznaje się „zamiar"? Możemy odkryć go dzięki introspekcji, dzięki prywatnej definicji ostensywnej. Sądzić jednakże, że moglibyśmy odkrywać stan własnego umysłu, to czyste złudzenie o szczególnym charakterze. Dlaczego? Jest tak (a) ponieważ w tym przypadku niemożliwe jest sprostowanie błędu oraz (b) ponieważ nasuwa się pytanie o to, co musimy wskazać. Stan ten możemy odczuwać – jak jednak nań wskazujemy?

Możemy go wskazywać skupiając na nim uwagę. Skupiam uwagę, gdy chcę na przykład wskazać na ból. Lecz to nie wystarczy. Co jest objaśnieniem dla mnie, powinno być także objaśnieniem dla ciebie i *vice versa*. Przypuśćmy, że przekładam z rosyjskiego na niemiecki. Skąd wiadomo, że to, co tłumaczę oraz przekład połączyłem poprawnie? Wiemy to, dzięki temu, jak się ich *używa*. A zatem język prywatny musi posiadać publiczne reguły.

5
25 października 1946

Pytanie „Co zrobisz?”[67] nasuwa trudny problem. Mówiąc, że to trudny problem, mamy na myśli to, że pojęcie jest przed nami ukryte. Otaczają je wyobrażenia, które wprowadzają nas w błąd:

1. W jaki jeszcze sposób, niezwykle podobny, a jednak odmienny, używa się wyrażenia „mieć coś zrobić”? Oba użycia wiążą się w pewien sposób z przewidywaniem:

(a) Będę miał mdłości (To nie jest zamiar).

(b) (i) Wieczorem mam spotkać się z przyjacielem.
(ii) Miałem powiedzieć... } (Zamiar)

(a) jest przewidywaniem na podstawie obserwacji, (b) nim nie jest.

2. Zamiar uderzenia w stół i uderzenie w stół. Są czymś całkowicie od siebie różnym. Jedno jest, drugie zaś nie jest w umyśle.

3. Zamiar to obraz tego, co zamierzone. Zamiar jest przyczyną tego, co się zamierza.

4. Nawet jeśliby Bóg widziałby wnętrze umysłu, widziałby wyraz zamiaru, a nie sam zamiar.

5. Wyraz zamiaru to w pewnym sensie obraz tego, co zamierzone. Jest to ten sam problem, co myśl i wyraz myśli.

„Wieczorem będzie chłodno”. To wyraz myśli. A co jest myślą? Wypowiadając zdanie przedstawiam tylko jej obraz. Musi się to wydawać nieco podejrzane. Nasuwa przypuszczenie, że mógłby istnieć wierniejszy opis mej myśli. Przekładając niemieckie zdanie w pewnym sensie sporządza się jego opis. Za przekładem ukrywa się niemieckie zdanie. Jednak o tym, co dzieje się na zapleczu słów, które wyrażają tę myśl, nie możemy wiedzieć niczego. Czy możemy coś o tym wiedzieć? Owszem, że słowa te są jej odwzorowaniem. Ale czy w ten sposób dowiadujemy się czegokolwiek? Nie, albowiem nie znamy techniki odwzorowania.

Pytanie przedstawia się tak: Co stanowi kryterium wyrażenia myśli? By odpowiedzieć na to pytanie, musimy porównać słowa i myśl. Przypuszczenie to podsuwają takie zwroty, jak „Nie wiem, jak mam to wyrazić” albo takie zjawisko jak to, kiedy ktoś pragnie użyć innych słów, lecz tylko on sam może stwierdzić, o jakie słowo chodzi. Czy mogę mu wierzyć, gdy mówi: „Tak,

[67] Tu i dalej *going to (do sth)*: zwrot wyrażający zamiar, przewidywanie bądź po prostu czas przyszły (od tłum.).

właśnie to dokładnie wyraża mą myśl”? Co jednak w takim przypadku znaczy słowo „porównać”? Co znaczy „można na nim polegać”?

Nie ma tu zastosowania dla zwrotów „można na nim polegać” i „nie można na nim polegać”. „Można na nim polegać” to wyrażenie kierujące uwagę w złą stronę. Dla odróżnienia pomyślmy tu o odczytaniu rozkładu jazdy w sposób, na którym można polegać. Tutaj istnieje kontrola. Nie ma jej, gdy porównuje się słowa i myśl.

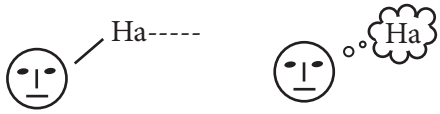
„Jednak być może demon wprowadza cię w błąd i choć wydawało ci się, że robisz to bezbłędnie, możesz mylić się porównując słowa i myśl”. Tutaj wszakże *wydaje się* znaczy *jest*.

Na nic się nie zda, jeśli tak powiemy. Pomyślmy o mnożeniu w tym pokoju oraz w pokoju sąsiednim. Na czym polegałoby robienie w sąsiednim pokoju „tego samego”, co w tym? To problem intuicjonistów: W jaki sposób uczymy się jakiejś techniki? Uczy się jej mówiąc nam: „Rób dalej to samo”. Cóż jednak znaczy „robić to samo”?

Porównanie myślenia z mówieniem przypomina porównanie wydarzeń w różnych pokojach. Nie ma sensu powiedzieć, że można na nim polegać.

*

Mówienie do samego siebie (nie na głos). Czym jest mówienie do siebie? Mówienie do siebie samego musi być procesem, który dokonuje się w jakimś miejscu. Wówczas jednak napotykamy tę samą trudność, co wtedy, gdy mówimy o porównywaniu słów z myślą. W tym wypadku jest gorzej – nie mogę wierzyć komuś na słowo. Mówienie do samego siebie to coś mniej wyraźnego niż zwykłe mówienie. Twierdzi się również, że wyobrażenia są mniej wyraźne od wrażeń. To nie absurd, jeśli się tak mówi. Co jednak mamy na myśli mówiąc „mniej wyraźne”? Czy przypomina to porównywanie „2 + 2 = 4” zapisanego na brudnym papierze z „2 + 2 = 4” na czystym papierze? Nie, a jednak jasne jest, że jesteśmy skłonni tak właśnie powiedzieć. Skłonni jesteśmy akceptować następujące obrazki w komiksach:



powiedział pomyślał

Skłonni jesteśmy, by niebieski, a nie czerwony uznawać w niemych filmach za kolor wskazujący, że chodzi o sen.

Przypuśćmy, że chcę kogoś tego nauczyć; istnieje wiele sposobów, by podsunąć myśl, że wyobrażenia są czymś mniej wyraźnym. Uczono nas mówić,

ale czy uczono nas mówić do samych siebie? Co jest tu prawdą? Mówienie do samego siebie – robi to każdy, lecz Bóg wie, co to takiego.

Przypuśćmy, że obaj zajmujemy się matematyką – po prostu liczymy. Ja piszę, a ty mówisz do siebie. Kończę i pytam: „Ile ci wyszło?". Odpowiadasz: „340". Ja również mam „340", tyle że napisane. Co się wydarzyło? Co zrobiłeś, kiedy powiedziałeś „340"? Pytanie to jest niedorzeczne. Czy zatem powiemy, że nic się nie zdarzyło?

Pomyślmy o dwóch następujących przykładach:

Powiedział do siebie: 340.

Powiedział po rosyjsku: 340.

Przypuśćmy, że piszemy:

Powiedział do siebie...,

Powiedział po rosyjsku...

Puste miejsce w ostatnim przykładzie nie nastręcza żadnej trudności. Nastręcza jej natomiast puste miejsce w poprzednim. Możemy powiedzieć, że w pierwszym przypadku chodzi o wiedzę bezpośrednią (wie, na czym polega powiedzieć do siebie „340") w odróżnieniu od wiedzy dzięki opisowi.

Moglibyśmy też powiedzieć, że przypomina to fakt, iż nie można strzelić gola w tenisie.

6
28 października 1946

Mówienie do samego siebie: Myślenie polegające na mówieniu do samego siebie stanowi szczególny problem, gdy chodzi o myślenie. Lecz nawet w przypadku tej szczególnej formy myślenia, narzuca się pytanie: „Co dzieje się, kiedy...?". To, co się dzieje, powinno stanowić przynajmniej obraz tego, co dzieje się, gdy mówi się na głos. Nie da się obronić tej tezy, chociaż ci, którzy mówią coś na temat mówienia do siebie, tak odpowiedzieliby na to pytanie: Mówienie do samego siebie to mówienie nie na głos. Można je przyrównać do obrazu w czerni i bieli oraz obrazu w szarościach.

W tym konkretnym przypadku ufa się temu, kto najbardziej godny jest zaufania. Czasami wydaje się, że odpowiedź brzmi: Nikt tego nie wie prócz samej tej osoby. Pomyślmy o takim przykładzie: Nauczyłem się mnożyć, tak, jak i ty to zrobiłeś. Posługuję się jednak takim sposobem, że rysując zygzaki lub kreski mogę mnożyć i mówić, w którym punkcie rachunku jestem w danym momencie. Pewnego dnia to spostrzegasz, lecz zygzaki są dla ciebie

pozbawione znaczenia. Powiedziałbyś, że mam własny system. Ale czy musi tak być?

Powiedzmy, że za każdym razem rysuję te same zygzaki. Czy może to być symbolizm? Tak, bowiem znaki zmieniają się z każdą godziną, a także odpowiednio do rzędu, w którym się znajdują. Jeślibym nauczył się tego niezwykłego symbolizmu, mógłbym zapisywać mnożenie używając czerni i bieli.

Pomińmy teraz resztę mego życia. Być może więc zapisuję te same symbole, jednak gdy mnie o to poprosić, zapisuję mnożenie. Zauważmy, że nie powinno się mówić, że „tłumaczę".

Można powiedzieć: „Masz rację, Wittgenstein". Chcemy jednak powiedzieć, że to, co się zdarza w umyśle, jest rzeczywiście mnożeniem. Nie mamy sposobu, aby tego dowieść, jednak w to wierzymy. Czy będziemy mieć rację?

To taki sam problem, jak: „Czy wyobrażanie sobie czegoś to widzenie czegoś?", „Czy wyobrażenie to obraz?".

Geach: Jeśli jednak wyobrażenie nie jest obrazem, jak się to dzieje, że dziecko boi się wyobrażonego policjanta, którego widzi. Myli coś z policjantem.

Wittgenstein: To jednak zakłada już właśnie ten obraz. Tak jak gdybyśmy powiedzieli, że dziecko bierze mnie za policjanta. Mówiąc, że dziecko to popełniło błąd, mówi się coś, co można porównać do stwierdzenia, że to błąd powiedzieć: „Policzyłem w głowie". Podobieństwa pomiędzy czystym wyobrażeniem i obrazem dostarcza chociażby zwyczaj kreślenia w powietrzu pisowni słowa.

*

Musimy przystąpić do ustalenia, czym jest opis faktu lub relacja o nim. Uczono nas, jak się to robi. Później jednak stopniowo zaczęliśmy przedstawiać coś, co brzmiało jak relacje, lecz miało zupełnie inne następstwa. Jak można było się tego nauczyć? W tej chwili nie jest to ważne.

Przypuśćmy, że chcemy nauczyć dziecko, by mnożyło w głowie. Każąc mu mnożyć, każemy mu (a) najpierw mówić na głos, (b) następnie szeptem, a (c) potem nawet nie szeptać. Skąd wiem, że dziecko pomnożyło w głowie? Dowiaduję się o tym polecając mu (i) mnożyć oraz (ii) pytając „W którym punkcie rachunku teraz jesteś?". Dziecko siedzi przez chwilę i podaje odpowiedź. To nie wszystko. Może powiedzieć, że widziało książkę, etc., czyli potrafi powiedzieć, co robiło. Mnożenie na papierze – mnożenie w głowie: dla nas przejście to jest oczywiste. Jest oczywiste, ponieważ to robimy. Lecz czy są one tym samym? Wyobraźmy sobie niezwykle trudną okolicę. Podróżnik nie zna jedynej drogi, która prowadzi poprzez ten labirynt. A jednak dociera do celu, a więc przebył tę drogę. Zachodzą tu wprawdzie pewne podobień-

stwa, lecz są również różnice. W przypadku podróżnika istnieje opis tej drogi i można sensownie powiedzieć, że przybył tą albo tamtą drogą. Nie ma to jednak sensu, gdy chodzi o wyobrażenie: „Jaką drogą doszliśmy do wyniku mnożenia?". Tej drogi nie potrafimy opisać w sposób, który miałby sens.

*

Wróćmy ponownie do zdawania relacji. Tej samej relacji używa się na dwa odmienne sposoby. (Zakładamy, że nie używamy zwrotów takich, jak „wyobrażanie sobie").

Uwaga, że ktoś „policzył w głowie", może być zupełnie niezrozumiała. Na poczucie zrozumiałości składa się swojski charakter tego wyobrażenia (mnożyć w jakimś miejscu) oraz swojski charakter tych zjawisk.

Przypuśćmy, że wśród nas nie występowałoby zjawisko liczenia w głowie i zjawisko to spostrzeglibyśmy gdzieś indziej, dajmy na to, u jakiegoś plemienia. Czy użylibyśmy zwrotu „Robią to w głowie"? Powiedzielibyśmy raczej, że robią to nie licząc. Przypuśćmy jednak, że niektórzy z naszych antropologów twierdzą, iż członkowie plemienia muszą gdzieś liczyć. Przypuśćmy, że zadajemy wobec tego pytania: „Czy używają tych samych symboli, czy innych?". Każda odpowiedź, której udzielą, wzbudzałoby nieufność. Mówią, że tego nie wiedzą. Być może pojawia się ktoś jeszcze i pyta: „Czy w ogóle może to być system?". W rzeczywistości nie wiadomo, czy ludzie ci liczą. Mówią teraz, że doznają rozterki, lecz sugerują, by nazwać to liczeniem w głowie. Przypuśćmy, że po zjedzeniu pewnego rodzaju zupy ktoś wykonuje mnożenie (choć nigdy się tego nie uczył). Nie powiedzielibyśmy wówczas, że mnożył.

Cudownie rachujący chłopcy[68] mnożą, lecz jak to robią, tego nie potrafią wyjaśnić. Przypuśćmy, że jacyś ludzie wykonują te same ruchy, co gracze w tenisa, lecz nie mają piłeczki. Zawsze powiedzielibyśmy, że to tenis bez piłki. Ale właściwie czemu? Czy nie możemy powiedzieć, że jest to po prostu to, co ludzie ci robią?

(Dlaczego nosimy krawaty?)

Tutaj ktoś mógłby powiedzieć: „Twierdzisz, Wittgenstein, że nie dzieje się nic za wyjątkiem tego, że jeśli kogoś zapytać, odpowiada on... Ale to bzdura, ponieważ jest tu coś, o czym wie każdy, a mianowicie, że ma miejsce jakieś zdarzenie". To, co mówię, brzmi zatem jak skrajny behawioryzm. Czy tak właśnie to brzmi?

Geach: Brzmi podobnie. Ale możliwa jest inna interpretacja – że istnieje pewien szczególny sposób użycia terminów określających fizyczne zachowania.

[68] Zob. przyp. 54.

Wittgenstein: Ale na czym polega ten szczególny sposób? Z jakimś szczególnym użyciem możemy mieć do czynienia w przypadku mnożenia w głowie. Przypuśćmy, że w zwykłym znaczeniu słowa mnożenie jest zdobieniem tapety. Wykonanie rozkazu „Mnóż" polegałoby na ozdobieniu tapety. Mnożenie w głowie posiada szczególny sens – nie jest zdobieniem tapety. Jest bardzo podobne do tenisa bez piłki. W rzeczywistości zachodzi ogromna różnica między dekorowaniem i zrobieniem czegoś w głowie, albowiem teraz mogę po prostu zapytać i uzyskać odpowiedź. Mnożenie w głowie może stanowić rodzaj sprawdzianu mnożenia na tapecie. Posiada ono odmienny, aczkolwiek pokrewny sposób użycia.

Czy to, co mówię, odnosi się jakoś do zagadnienia, czy coś dzieje się, kiedy ktoś mnoży w głowie?

Malcolm: Ominąłeś to zagadnienie albo zapobiegłeś temu, by się pojawiło.

Wittgenstein: Tak, ominąłem, a zarazem nie. Przyznaję, że ktoś mnoży w głowie, ponieważ to inna gra językowa. Czy miałbym jednak powiedzieć, że kiedy mnożymy, wówczas coś dzieje się zarówno w moim, jak i w czyimś umyśle?

*

Weźmy przypadek tajemniczej obecności. „Widzę, że ktoś jest obecny" – to zupełnie zwykła wypowiedź. „Czuję, że ktoś jest obecny" to nowa gra językowa. Zaskakuje mnie, ponieważ jest mniej pospolita i nie służy do zwyczajnych celów. Mógłby ktoś powiedzieć, że taką obecność i liczenie w myśli umieszczamy w tej samej płaszczyźnie. Płaszczyzna logiczna jest ta sama, lecz nie płaszczyzna tego, co tajemnicze.

Weźmy inny przykład – sny. Sny znamy wszyscy, lecz przypuśćmy, że znaliby je tylko nieliczni. Człowiek, który śnił, opowiada w czasie przeszłym historię. Być może ktoś powie: „Po prostu opowiada sen, lecz naprawdę nie śni". Byłaby to wygodna konkluzja behawiorysty.

„Chodzi ci o to, że być może historię tę zmyślił"?

„Ależ mógł i dlatego mógł jej również nie zmyślić; właśnie z tego powodu zwrot 'naprawdę śni' ma jakieś zastosowanie".

„Nie ma różnicy między opowiadaniem i śnieniem".

„Dlaczego?"

„Nic nie dowodzi, że śnił".

„Ale czego należy tu dowieść? Co stanowi kryteria tego, że ktoś zmyślił sen?"

„*Pilgrim's Progress* Bunyana to nie sen".

„Czy wszyscy się mylimy?". Pytanie to jest niedorzeczne. W pierwszej chwili może się wydawać, że słuszne będzie przyjęcie takiej postawy: Nigdy

nie śnimy, a tylko wymyślamy coś lub sobie wyobrażamy. Nie ma kryterium dla hipotezy, iż wierzymy, że śnimy. Znaczy to, że nie dostarczyliśmy żadnego kryterium. Chyba, że pewnego dnia obmyślimy pewne kryterium. Na przykład jakiś profesor mógłby odkryć, że połowa pewnego plemienia, która mówi we śnie, rzeczywiście śni, druga zaś nie mówi i nie śni naprawdę. Idzie to w parze ze złą pamięcią.

7
1 listopada 1946

Co dzieje się, gdy ktoś mówi do siebie? Pierwsze odpowiedzi są na nic. (i) Nie wiemy. (ii) Nie wiemy *dokładnie*, co się wtedy dzieje. (iii) Słowa są odwzorowaniem tego, co się wówczas dzieje. Żadna z tych odpowiedzi nie wytrzymuje próby. Pytanie to w istocie kieruje uwagę w złą stronę. Rodzi jeszcze gorszą pokusę, by rzec: „Mówienie do siebie to coś szczególnego". To również wprowadza w błąd.

*

W tym pudełku jest coś szczególnego. Równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, że to Jack. To nic złego, jeśli się tak powie, a nawet coś w tym jest. Trzeba jednak zapytać: Czymże jest owo coś szczególnego? Wzorzec czegoś szczególnego można wziąć z dziedziny widzenia kolorów. Jeśliby ktoś nie wiedział, co to jest czerwień, nie można by mu tego wyjaśnić. Można to zrobić tylko pokazując coś czerwonego. To również nie jest prawdą, bowiem (i) przypuśćmy, że uderzam kogoś, a on dzięki temu dowiaduje się, co to jest czerwień (powiedziano by, że uczyniłem coś niezwykłego) albo też (ii) definiuję czerwień wskazując puste miejsce w kole barw, w którym pominięto czerwoną część. Przypuśćmy, że wyjaśniam to niezwykle prostemu człowiekowi. Skąd miałbym wiedzieć, czy będzie to udane wyjaśnienie?

*

Weźmy wstęgę z kolorami przechodzącymi od czerwieni do żółci. Czy kolory zmieniają się jednostajnie? Czy też w pewnych miejscach zmiana jest gwałtowna, a powolna w innych? Mówimy o zmianie stopniowej – nie o farbach, ale o doznaniach. Zmiany te można by przedstawiać graficznie. Nie można jednak żądać równania, ani pytać, w którym punkcie znajduje się środek. Lecz przypuśćmy, że to robimy. Byłoby to możliwe. Nie potrafimy wyobrazić sobie, na czym by to polegało, gdyby cyfry wiązano z kolorami. Zastanawiamy się tu w pewnym sensie nad wzorcem tego, czego nie można

opisać. Przypuśćmy jednak, że zadajemy te pytania i nie tylko w danej chwili, a za każdym razem otrzymujemy taką samą lub prawie taką samą odpowiedź, tak jak wtedy, gdy pytamy o środkowy punkt linii prostej. Gdyby istniało plemię z takimi umiejętnościami, kolor opisywano by wiążąc go z cyframi. Jest się jednak skłonnym rzec, że opisałem tylko zachowanie. (Można powiedzieć: Możesz wprawdzie opisać ich przeżycia, jednak tych przeżyć nie znasz). Czy powinniśmy powiedzieć, że mamy tu do czynienia z czymś, czego nie umiemy nawet sobie wyobrazić?

*

Inny przykład: Kilka kresek – można by rozpoznać, ile ich jest. Nie można by było od razu powiedzieć, ile ich jest, gdyby były ich setki. Mogłoby jednak istnieć plemię, które to potrafi. Ponownie można wysunąć to samo zastrzeżenie: Możesz objaśnić ich zachowanie, ale nie ich przeżycie. Co możemy opisać? Czerwony, niebieski, biały, niebieski, czerwony, biały – taką wstęgę moglibyśmy opisać. Przypuśćmy jednak, że jest tam pewien szczególny odcień – dajmy na to, kremowy. Ale nie da się go objaśnić. Można powiedzieć, że znajduje się między... Lecz to nie umożliwiłoby mi namalowania tego koloru. Moglibyśmy to jednak wyjaśnić naszemu niezwykłemu plemieniu. Co mamy powiedzieć? – „Nie można wytłumaczyć, co to jest kolor kremowy"? Czy to „nie można" jest logiczne, czy psychologiczne? „Nie możemy wyćwiczyć się sami" – powiedzieć tak byłoby zbytnią pewnością. Możemy ćwiczyć się sami. Chodzi jednak o to, że w członku tego plemienia dokonuje się gwałtowne przejście – pojawia się zupełnie nowe przeżycie. Coś, co w pewnym sensie jest rozszerzeniem, lecz w innym sensie nim nie jest. (Wiąże się to z materializmem dialektycznym. „Zmiana ilości w jakość" jest takim gwałtownym przejściem). Zwykłym przykładem takiej nieciągłości jest słuch absolutny. Co mamy na myśli mówiąc, że nie możemy wyobrazić sobie, co dzieje się w czyimś umyśle? Czy znamy umysły innych? Istotne jest to: Czy możemy coś zrobić?

*

„Czy możesz to zrobić?" to istotne pytanie w przypadku ludzi upośledzonych. „Idź do łóżka, Edwardzie. Ja przyjdę później" – mówi matka. Dziecko powtarza to samo. Ktoś być może powiedziałby, że dziecko nie potrafi wyobrazić sobie, co mamy na myśli, gdy mówimy „ja". Powinniśmy natomiast powiedzieć: „Nie może tego zrobić".

Inny przykład: ocenianie czasu. Można to robić rozglądając się wokół siebie. Myślimy tu jednak o innym przypadku, w którym ocena nie zależy od rozglądania się wokół. Powiedzmy, że jest teraz właśnie godzina 5.30. Pytam: Ile czasu minęło od chwili, gdy piłeś herbatę? A ty odpowiadasz bezbłędnie.

„Jak to oceniłeś?".

„Na podstawie doświadczenia".

Czy chcesz w ten sposób powiedzieć, że jesteś dokładny za sprawą wcześniejszych doświadczeń? Nie pytamy o przyczynę twojej dokładności. Twoja odpowiedź byłaby stosowna, gdybyśmy o to pytali. Pytaliśmy jednak o to: „Na czym polega metoda?" – „Nie ma żadnej metody". Co powiedziałaby ktoś, kto chce, by mu przedstawiono metodę? Skupianie uwagi na czasie to coś innego niż skupianie uwagi na *sobie*. W tym wypadku skupianie uwagi polega na tym, że zadaje się samemu sobie pytanie, a następnie odpowiada na nie. Na czym w takim razie polega różnica między kimś, kto podaje dokładną odpowiedź oraz kimś, kto się myli? Chce się powiedzieć, że coś w nich się wydarza. (Podobne przykłady: ślepy na kolory, głuchy, który pragnie śpiewać). Tu jednak znowu stajemy wobec tego samego pytania. Nie wiemy, co się wydarza. To nadzwyczaj interesujące, że umiemy oceniać czas.

*

Nigdy nie widziałeś, jak ktoś komuś wyjaśnia, co to jest czerwień? Nie można wytłumaczyć, co to jest czerwień? Przypuśćmy, że co to jest kolor czerwony, objaśniam komuś zagrawszy na trąbce, a on to rozumie. Nawet wtedy moglibyśmy powiedzieć, że nie jest to „żadne wyjaśnienie". Nie jest to wyjaśnienie, bowiem nie ma tu żadnego systemu. Albowiem czym teraz jest żółty? Dźwiękiem fletu? Wyjaśnienie to coś w obrębie systemu.

*

Inny przykład: Przypuśćmy, że opisuję pewien wzór. Są w nim ponumerowane kwadraty. Dźwięki odnoszą się do kolorów – do niebieskiego etc. Zapamiętuję koło barw posługując się liczbami. Mając dobrą pamięć potrafiłbym je odtworzyć. Wyjaśnienie to było długim dźwiękiem, wyliczeniem: jeden – niebieski, dwa – czerwony etc. – ów długi dźwięk stanowi udane wyjaśnienie, bowiem ktoś inny również potrafiłby odtworzyć koło barw.

Wyobraźmy sobie jeszcze kogoś innego. Nie zna on języka, lecz ów długi dźwięk przynosi skutek, ponieważ on również potrafiłby *odtworzyć* to koło.

Wyobraźmy sobie kogoś trzeciego. Mówię do niego „wu, wu" i on również potrafi odtworzyć to koło. Co wtedy powiemy? Czy człowiek ten rozumie?

Malcolm: Tylko w jednym wypadku będziemy skłonni powiedzieć, że rozumie. W pozostałych przypadkach musimy powiedzieć, że w grę wchodzi hipnoza etc.

Wittgenstein: We wszystkich tych przypadkach znajdzie się jakieś przyczynowe wyjaśnienie. Rozumienie czegoś, co zdarza się w umyśle: (i) w pierwszym wypadku przyczyna występuje w obrębie samego umysłu; (ii) w dru-

gim wypadku to samo zdarzyło się bez szkolenia; (iii) w trzecim wypadku spowodował to dźwięk „wu, wu", lecz w umyśle zaszły te same procesy, co w dwóch poprzednich wypadkach. Dlaczego przypadek (iii) wydaje się bardziej niezwykły niż (ii)? Ponieważ możemy powiedzieć, że „siedem", wypowiedzenie słowa „siedem", wywołuje te same skutki. Jeśli „wu, wu" byłoby składnikiem systemu, ale nie w innym wypadku, można by mieć to samo wyobrażenie. Zdanie rozumiemy wyłącznie w obrębie systemu zdań.

Uderzając kogoś można spowodować, że zrozumie, co to jest czerwień. Ale nie jest to wyjaśnienie. Wyjaśnienie posiadać musi określoną formę. System znaków może nie wystarczyć. Przypuśćmy, że posługujemy się systemem wiążącym kolor i cyfry. Nie potrafimy wyobrazić sobie, jak mógł powstać, co nie oznacza, że jego powstanie jest niemożliwe. Umiemy opisać położenie własnego ciała. Mówi się, że jest tak za sprawą doznań kinestetycznych. To błąd. Z pewnością odczucia odgrywają tu rolę, są to jednak odczucia najróżniejszego rodzaju. Lecz jest to tylko fakt fizjologiczny. Po prostu znam położenie. Jeślibym nie mówił żadnym językiem, mógłbym rysować. Ludziom wydaje się, że nie można uniknąć wysunięcia jakiejś hipotezy.

8
4 listopada 1946

Jeden ze sposobów mówienia na ten temat polega na stwierdzeniu, że czerwień to coś prostego! Coś, za pomocą czego można wyjaśnić coś złożonego, lecz co samo nie posiada objaśnienia. Można opisać Union Jack, ale nie da się w ten sam sposób opisać czerwieni. Powiedzieliśmy, że sprawienie, iż ktoś zrozumie, co to jest czerwień, nie jest wcale niemożliwe, nawet gdyby miało to być wymierzenie klapsa. Jednak nie nazwalibyśmy tego wyjaśnieniem. Ząbki klucza otwierają zamek. – Ale nie wszystko, co otwiera zamek, jest ząbkami klucza. Klucz ma określony kształt i otwiera w określony sposób.

Kiedy kwoka wydaje pewien dźwięk, kurczęta przybiegają do niej. Mówimy, że kwoka przywołuje kurczęta. Przypuśćmy, że uczeni rozpracowują pewien tropizm etc. Powiedzielibyśmy wówczas, że nie wygląda to jak język.

Pomyślmy na przykład o rozkazie „Podejdź do mnie". Mechanizm wiążący to, że go wypowiadam i to, że ktoś go wykonuje, nie polega na przywoływaniu. Tak samo jak zarazki nie wywołują choroby. Dźwięki, które wytwarzają wymagane zachowanie lub powodują zrozumienie, nie stanowią wyjaśnienia pojęcia „przywoływania kogoś".

*

„Czerwień jest prosta" – to niezwykle dziwna wypowiedź. Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby: „Czerwień jest złożona". Reakcje mogłoby być następujące:

(i) Najpierw powiedzielibyśmy, że nie rozumiemy.

(ii) Czy dlatego, że na czerwieni znajduje się czarny nadruk?

(iii) A może zawiera biel?

O wszystkich tego rodzaju rzeczach mówimy, że są złożone. Ich przeciwieństwo nazywamy czymś prostym.

Jeżeli powiem, że wszystkie pokoje w moim domu mają złożone barwy, mogłoby to znaczyć, że (a) nie są czysto białe etc., (b) są w czerwone, białe i czarne cętki, etc. Podobnie, gdy mówię, że mój pokój pomalowany jest prostymi kolorami, może to oznaczać, że jest pomalowany czystym kolorem białym bądź czerwonym, etc. Ale czy ma sens powiedzieć, że biel to prosty kolor? Do jakiego kontekstu odwołujemy się wtedy? Stwierdzenie to jest użyteczne w definiowaniu. Na czym jednak polega różnica między „Mój pokój pomalowany jest czystym kolorem, mianowicie bielą" oraz „Biel jest prostym kolorem"? „Biel jest prostym kolorem" jest bezczasowe; nie jest tak natomiast w przypadku „Mój pokój pomalowany jest prostym kolorem". Podobny stosunek zachodzi między „Ilość monet pensowych w mojej kieszeni stanowi liczbę pierwszą" oraz „Siedem jest liczbą pierwszą". „Biel jest prostym kolorem" to rodzaj definicji. (Jedną z rzeczy, które robimy, jest definiowanie pojęcia bieli). Jak by to było, gdyby biel nie była prostym kolorem? Nic tu nie może być inaczej. Prostota należy do istoty bieli, a to znaczy, że zawiera się w tym, co rozumiemy przez biel – ma oparcie w sposobie użycia słowa „biel". "Biel jest prostym kolorem" może wiązać się z „Nie można wytworzyć bieli na kole barw". Znaczy to, że nie można jej wytworzyć mieszając kolory z koła barw. A to nie jest już pozbawione odniesienia do czasu.

*

Czerwień to jeden z kolorów, które nazywamy prostymi. Czemu? Gdy dane są pewne kolory, a również pewne inne i gdy dysponujemy określeniami „prosty" i „złożony", niektóre z nich nazywamy „prostymi", inne zaś „złożonymi". W podobny sposób możemy mieć kolory zimne i kolory ciepłe. Kompozytorów porównuje się do rzadkiej albo gęstej zupy. Ludzie na ogół zgadzają się ze sobą, jeśli ich o to zapytać. Być może potrafią podawać ku temu powody. Być może nie potrafią. Mogą przystawać na podaną później analizę. Być może jest to również przypadek kolorów. Lecz nie jest. Kolory potrafimy analizować wizualnie. Można by powiedzieć, że jeśli ktoś to robi, widać stąd, że wie jak sporządza się określoną farbę albo jak wytworzyć ją

na kole barw. Gdy chodzi o to, co umożliwia nam wyjściową analizę, jest obojętne, czy jest to koło barw, czy też coś innego. Nasze opisy przeważnie będą zgodne. Przypuśćmy, że ktoś każe nam przynieść czerwonawo-biały kwiat. Umiemy go znaleźć. To bardzo ważny fakt. Jest to praktycznie doniosłe nie tylko dlatego, że możemy go namalować, lecz może być użyteczne, gdy idzie o wydawanie poleceń

Pomyślmy o następującym przeciwstawnym przykładzie. Posługując się kołem barw i mając na myśli czerwony, wydaję komuś polecenie: „Przynieś mi purpurowo-pomarańczowy". Ten ktoś nie zrozumie rozkazu. Można go ćwiczyć. Na kole czerwień leży pomiędzy pomarańczowym i purpurowym. To wystarczająco jasne. Nie jest natomiast jasne, jak nazwę purpurowy, pomarańczowy lub czerwony, bez względu na to, czy są złożone, czy proste. Czy istnieje coś takiego, jak zielonkawo-czerwony? Ktoś powiedział: „Są to odcienie barw oliwkowych. Mylimy się mówiąc, że nie ma koloru zielonkawo-czerwonego". Pomyślmy na przykład o liściach, których barwa począwszy od jednego końca po drugi zmienia się z zielonego w czerwony. – Następuje tu płynne przejście. Patrząc na barwę pośrednią, nikt nie powiedziałby, że to „zielonkawo-czerwony". Nazwalibyśmy go oliwkowym. W przypadku białawo-żółtego (podobnie jak w przypadku zielonkawo-czerwonego) nie widać żadnego takiego przejścia, jak w przypadku czerwonawo-zielonego. Jedno jest jasne. Jeśli ktoś miałby nas ćwiczyć, mogłoby mu się to udać. Zatem mimo wszystko nie ma różnicy między nimi i nami. To tylko różnica wyszkolenia.

A jednak nie. Rzecz ma się tu nieco inaczej. Wyobraźmy sobie pewien lud, który używa czterech prostych nazw. Nasz kolor czerwony nazywa się u nich purpurowo-pomarańczowym. Nasuwa się takie pytanie: Jeśli tak mówią i jeśli tylko to o nich mówimy, czy to już wszystko? Jeśli to wszystko, to czy możemy naszą grę językową przełożyć na ich grę? Czy jest to po prostu odmienne wyszkolenie? Możemy odpowiedzieć, że to nie wszystko, ponieważ na przykład farby nie mieszałyby się ze sobą. Jeśli jednak wytwarza się je chemicznie, wówczas możemy je również mieszać. Lecz w tym wypadku moglibyśmy powiedzieć, że nie jest to mieszanina kolorów.

*

Czy moglibyśmy powiedzieć, że z naszymi prostymi kolorami robimy coś, czego oni nie robią ze swymi złożonymi kolorami? My mówimy, że żółty leży gdzieś między czerwonym i zielonym. Oni będą musieli powiedzieć, że niebieski leży między czerwonym i zielonym. Będą istniały dwa różne „między". Zmuszeni posłużyć się podobieństwami – między czerwonym i niebieskim,

czerwonym i zielonym – być może powiecie, że czerwony i niebieski są sobie bliższe. Chociaż moglibyście również powiedzieć, że nie jest to coś, co nazywacie podobieństwem. Trzeba to jednak uzasadnić w sposób formalny. (Co? Tego nie nazywasz podobieństwem?).

Mamy do czynienia z następującym stanem rzeczy: Pewni ludzie mają cztery bieguny różniące się od naszych. Jak dotąd powiedzieliśmy jedynie, w jaki sposób ludzie ci opisują. Czy moglibyśmy tak to opisać, by ich bieguny odgrywały tę samą rolę, co nasze? Znaczy to, że bieguny powinny odgrywać szczególną rolę. Nie jest to tylko system nazw. Przypuśćmy, że mam różne skrawki koloru. Pewien konkretny odcień nazwijmy „bu". Gdybym zażądał od kogoś, by wybrał kolor bu, ów ktoś popełniałby błędy. – Mniej błędów, jeślibym prosił o wybranie czystej czerwieni. Czerwony zapamiętuje się dużo łatwiej. Dlatego jeżeli to inne plemię używa biegunów w ten sam sposób, co my, musi znajdować je z absolutną pewnością.

Geach: Czy nie powiedziano by, że widzą kolory inaczej niż my?

Wittgenstein: (a) Wcześniej chodziło nam o to samo w przypadku ludu, który rozpoznaje kolory wykorzystując do tego liczby. Malcolm powiedział, że nie rozumielibyśmy tych ludzi.

(b) Nie mam absolutnego słuchu, ty masz. Mam odmienne przeżycia dźwięków. Ty i on macie słuch absolutny. Czy macie to samo przeżycie? Można by powiedzieć, że przeżycia te nadal nie są zrozumiałe, ponieważ opisano tylko to, co zewnętrzne. Ślepy na kolory nie potrafi wyobrazić sobie, jak to jest nie być ślepym na kolory. Jednak wszystko to sprowadza się do tego, że ślepy na kolory nie może się czegoś nauczyć, podczas gdy może się tego nauczyć ktoś, kto nie jest na nie ślepy. Czy to błąd, jeśli powiemy, że mamy do czynienia z odmiennym widzeniem kolorów? Ślepy zachowuje się zupełnie inaczej. Właśnie po tym go rozpoznajemy. O ślepym nie powiedzielibyśmy, że widzi w inny sposób, lecz porównalibyśmy go do kogoś, kto znajduje się ciemnym pomieszczeniu.

Czy to błąd, jeśli powiemy: „To inny sposób widzenia"?

Czy należy powiedzieć: „To inny sposób widzenia"?

Czy to prawdopodobne, że istnieje inny sposób widzenia?

Czy też tego nie wiemy?

Myśl o wewnętrznym zdarzeniu silnie sugeruje tę ostatnią możliwość. Wszyscy widzą tak samo. – Ale właśnie tego nie wiemy. Lecz to o tym mówimy, że się różni. Gdy mówimy, że czyjś sposób widzenia jest inny, używamy pewnego wyrażenia, a wyrażenie to sugeruje: Widzi coś inaczej, dlatego działa inaczej. Jak to zostało odkryte? Musimy *albo* sugerować, że (a)

jedno i drugie znaczy to samo albo (b) wydaje się, że pomiędzy widzeniem i działaniem zachodzi nie całkiem określony związek. I nie jest on stały, tak jak wówczas, gdy jedno i drugie znaczy to samo. Gramatyka tego wyrażenia nie jest w pełni określona. Można ją porównać do niezupełnej określoności w matematyce. Przypuśćmy, że opisujemy plamę na ścianie używając w tym celu dwóch współrzędnych i przypuśćmy, że oś jest zamazana. Używamy wtedy słowa „prawdopodobnie". Oznacza tu ono niepełną określoność i w tej mierze słowo to jest stosowne.

Co sprawia, że mówimy: „Ludzie mają te same przeżycia" albo: „Jeśli ludzie działają w ten sposób, ich przeżycia muszą się różnić"? Jeśli Geach powiada, że widzimy kolory inaczej niż oni, dowiadujemy się stąd, co znaczy nazwać coś innym widzeniem kolorów. (Czego się *nie* dowiadujemy?). Chcemy również powiedzieć: Nawet nie możemy wyobrazić sobie ich przeżyć. To zupełnie inny rodzaj przeżyć.

Przypuśćmy, że mówimy, iż mają inne przeżycia i nie umiemy ich sobie wyobrazić: Kiedy ty słyszysz dźwięk, tamten ma przeżycie przypominające widzenie książki. Nie ma żadnych podstaw, by powiedzieć, że mają oni jakieś inne przeżycia.

*

Przypuśćmy, że mielibyśmy do czynienia ze ślepym na kolory. Mam wyjaśnić mu, co to jest czerwień. Można by na to powiedzieć, że potrzebne mu jest nie wyjaśnienie, ale pewne przeżycie. Przypuśćmy, że ślepy na kolory zaczął widzieć normalnie. Co stało się dlań możliwe? Mógłby *zrobić* to albo tamto. Powiedziano by, że człowiek ten coś otrzymał. Jak gdyby do jego mózgu wprowadzono czerwone i zielone klisze. Czy musimy mówić w ten sposób?

Malcolm: Musi on powiedzieć: „Teraz, gdy widzę nowe rzeczy, jest znacznie przyjemniej".

Wittgenstein: Jak się tego dowiedział? Musiano mu to powiedzieć. Przypuśćmy, że klaszcze w dłonie i mówi: „Jak przyjemnie widzieć rzeczy inaczej!". Albo klaszcze, robi coś i mówi „Ach!". A wtedy my mówimy: „Jak przyjemnie jest widzieć nowe kolory!".

Czy powiedziałem, że nie miał nowego przeżycia? Nie. Czegoś takiego nie uznajemy za kryterium. „Kryterium", to znaczy słowo „kryterium", budzi tu nieufność. Dlaczego nie jest to nowe przeżycie? Na czym polega różnica między „Ma nowe przeżycie" oraz „Działa inaczej"?

Jedno jest świadectwem drugiego?

Tak i nie. Nie jest świadectwem w ten sposób, że jedno jest świadectwem drugiego, jeśli występuje z nim razem.

Malcolm: Między okrzykiem „Aha!" i tym, że wykonuje on swoje zadanie, zachodzi relacja bycia świadectwem.

Jackson: Ale czy w tym sensie człowiek ten nie dysponuje świadectwem, które jest świadectwem przynajmniej dla *niego* samego?

Wittgenstein: Skąd wie, że widzi inaczej?

Dlaczego mamy mu wierzyć?

Stare zagadnienie reguł oraz reguł wymagających interpretacji.

„Jak wygląda biel?" – pyta ślepiec. Odpowiadasz: „Jak łabędź". – „Jak wygląda łabędź?" – Pokazujesz to dłońmi. Właśnie na tym polega tu cała sprawa. Czy mamy powiedzieć, że choć tego nie rozumie, ślepy wie, co to jest zieleń? Mogę wyobrazić sobie, że sam robię coś takiego. Mówiąc tak, wydaje się pewien dźwięk. W jakim celu? Jeśli ta rzecz, która wprawia w zakłopotanie, wydaje się zagadkowa, po co wydawać jakiś dźwięk? Mam coś przez to na myśli. – Ale to tylko kolejny dźwięk. Musimy uzyskać jasność co do opisu lub relacji o fakcie. Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby, iż myśli nie są dźwiękami. Czemu jednak miałoby mnie to interesować? Przypominające chmurę przybudówki głowy. Wiążą się z tym, co mnie interesuje.

9
8 listopada 1946

Czymś szczególnym jest to, co się nie daje objaśnić, na przykład kolor bądź myślenie. Ale słowo „czerwony" wyjaśnia się stosując definicję ostensywną. Nie polega ona na wskazaniu wrażenia *czerwieni*, lecz czegoś, co *jest* czerwone. Można tu popełnić osobliwy błąd. A mianowicie, że w wyjaśnieniu tym fizyczny przedmiot nie gra istotnej roli i że wystarczyłoby w następstwie czegoś innego niż wskazanie przedmiotu mieć odpowiednie wrażenie. Jest to prywatne wyjaśnienie. „Przynajmniej dla *mnie* jest ono pomocne". Jednak nie jest ono wyjaśnieniem dla kogokolwiek innego, a również nie jest nim dla mnie. Przedmioty fizyczne nie są niezbędne, gdy chodzi o wyjaśnianie – wystarczyłby projektor. Czerwone wrażenie na nic się natomiast nie zda. Jak mamy posłużyć się owym prywatnym wyjaśnieniem? Przypuśćmy, że przedmiot ten rozpoznaję jako czerwony. W jaki sposób porównuję i mówię: „To samo wrażenie"? Jak przypominam to sobie? (Przypomnienie polega na widzeniu czegoś, co już się wcześniej widziało). Wyjaśnienie tego, co to jest „myślenie" podobne jest do wyjaśnienia tego, co to jest „czerwony".

*

Przypuśćmy, że ktoś rozpoznaje czerwień, a to, co robi wyjaśnia wskazując coś czarnego i mówiąc „To jest czerwone"? Przypuśćmy, że tłumaczymy to mówiąc, że musiał mieć wyobrażenie lub powidok czerwieni. Albo że *coś* musiało się zdarzyć. Co można by na to powiedzieć? (i) W szczególnych okolicznościach ktoś mógłby powiedzieć, że to coś (czarne) widział jako czerwone. Albo też (ii) można by powiedzieć, że nie było to żadne wyjaśnienie.

Ktoś rozumie słowo „czerwony", o ile potrafi go użyć. Ale nie wszystko, co jest przyczyną rozumienia, stanowi wyjaśnienie. Brakowałoby systemu umożliwiającego przejście od tego, co wyjaśniane do wyjaśnienia. W takim razie to oczywiste, że nie można samemu sobie udzielić prywatnego wyjaśnienia.

*

Przypuśćmy, że ktoś mówi do ciebie: „To jest kolor czerwony". Odpowiadasz: „Tak właśnie go sobie wyobrażałem". Czy wyobrażając sobie, że to czerwień, udzieliłeś sobie wyjaśnienia? W języku prywatnym byłoby to wyjaśnienie. Albo: „Myślałem, że 'czerwony' znaczy po niemiecku '*rot*'". Nie stanowi to żadnej różnicy. Jeśli ktoś wyobraża sobie dźwięk, to czemu nie kolor? Lub przypuśćmy, że chcę pociągiem pojechać do Londynu. „Wyobraź sobie rozkład jazdy, sprawdź go w głowie". Czy jest w tym coś złego? Albo spoglądam na zegar w umyśle, aby ustalić, która jest godzina. Czy można coś temu zarzucić? Czy jest to zegar? W najlepszym razie to obraz. Czy mnożysz w głowie, będzie wiadomo dzięki temu, co mówisz. To bardzo dziwne, ale nauczyciel nigdy tego nie sprawdzał. A jednak sprawdzał – pytając: „Do którego miejsca doszedłeś?".

*

Przypuśćmy, że wyobrażasz sobie owo wyjaśnienie, że mianowicie rzeczywiste wyjaśnienie wyglądałoby tak a tak. Czy miałeś co do tego pewność? Czy mógłbyś się mylić? A może *wydaje się* znaczy tutaj *jest*? Przypuśćmy, że ktoś zapisałby (a nie wyobraził sobie) rzeczywiste wyjaśnienie: „Czerwony" = (niemieckie) *rot*. Kiedy ty wyjaśniasz, on na nie wskazuje, by powiedzieć, że już to sobie wyjaśnił. Lecz kiedy wskazuję pewien przedmiot i mówię do kogoś: „Czerwony", a on na pytanie: „Jakiego koloru jest ten przedmiot?" odpowiada: „Jest czerwony", jest to właśnie to, co nazywamy wyjaśnieniem. Nie sprawia to jednak, że wcześniejszy zapis stanowił wyjaśnienie.

Powiedzieć by można, że to sprawa słów. Jednakże coś jest wyjaśnieniem tylko wówczas, jeśli wyjaśnienia udziela się za pomocą czegoś, co nie jest tylko wyobrażeniem. Nawet rzecz będąca czymś szczególnym nie może posiadać prywatnej definicji ostensywnej, lecz musi mieć publiczną definicję

ostensywną. Niezwykle kusi nas, by powiedzieć, że różne przeżycia psychologiczne stanowią coś szczególnego. Jednak w ogóle nic to nie znaczy. Choć jest w tym coś z prawdy. To, co szczególne, musi być pokazane, aczkolwiek nie może to być psychologiczne zjawisko przeżycia. Tym, co można pokazać i co jest szczególne, są pewne zjawiska życia.

*

Podczas dyskusji w Moral Science Club mówiliśmy o różnicy między powodem a przyczyną. Przyczynę ustalamy na podstawie doświadczenia, natomiast nie ustalam w ten sposób własnego motywu. Powiedziałem, że to fakt godny uwagi. Dlaczego tak powiedziałem?

Wyobraźmy sobie, jak istota ludzka zaczyna podawać motywy. Weźmy prymitywny przypadek. Dziecko mówi „Jabłko" i wyciąga rękę. Gdyby nie to, że jesteśmy na Ziemi, być może wystarczyłoby samo pragnienie. Tutaj jednak owe dźwięki są wyrazami pragnienia! Jak dziecko uczy się mówić „Chcę"?

„Jabłko".

„Chcesz?".

„Chcę".

„Proszę, daj mi".

Jest to godne uwagi, ponieważ jest czymś szczególnym.

Dziecko nauczyło się słowa „rzucam". Mówi słowo „rzucam" i następnie rzuca. Są to szczególne gry językowe.

Przywykliśmy do słowa „opis" – opis koloru etc. Opis i zdawanie relacji. Jak uczy się kogoś opisywać lub nazywać kolor albo kształt? Nazw kolorów i nazw kształtów nie używamy w taki sam sposób. Gdyby nie to, że jesteśmy na Ziemi, nie przewidzielibyśmy, co wspólnego mają te dźwięki z kolorem. To samo dotyczy motywów. Gdy dziecko wyciąga rękę mówiąc przy tym „Chcę", stwierdzamy: „Oto *dlaczego* to robi".

By dowiedzieć, co to jest długość, pytamy: „W jaki sposób mierzy się długość?". To tak, jak gdyby na pytanie „Gdzie leży Londyn?" odpowiedziano: „Zależy, czy jedziesz tam autobusem czy pociągiem". Długość książki nie zależy od tego, jak się ją ocenia. (Ustalanie długości i porównywanie długości). Ostensywna wypowiedź „To jest długość" może być sposobem na wyjaśnienie tego, co to jest długość. Wyjaśniłem, co to takiego, gdy wyjaśniam, co to jest długość, szerokość i wysokość. Wyjaśnieniem jest również powiedzieć: „Ustalenie długości polega na zrobieniu tego a tego".

Przypuśćmy, że udajemy się na Marsa i mówimy: „Na Ziemi mierzy się czas". Weźmy pod uwagę dwie następujące reakcje:

1. „Co, czas również?".
2. „A więc mierzą też czas?".

Pierwsza reakcja dowodzi, że nie rozumieją. Druga to prośba o wyjaśnienie, a wyjaśnienia tego nie można udzielić mówiąc: „Czas jest tym, co upływa. Wiesz zaś, co to jest *mierzenie*".

To absurd, jeżeli mierzenie długości stanowić ma wyjaśnienie tego, co to jest długość, mówi się bowiem, że obecnie mierzymy długość bardziej dokładnie. By ją mierzyć, musimy już wiedzieć, co to jest długość. To próba uczynienia mierzenia długości nową grą. Można rozumieć, co to jest mierzenie długości, nie rozumiejąc, co znaczy mierzyć ją dokładnie. Być może jacyś ludzie nie mają pojęcia dokładnego mierzenia i my taką myśl moglibyśmy im podsunąć.

Ale my uważamy, że zgodność to coś nadrzędnego.

Przypuśćmy, że pewne plemię praktykuje sprzedawanie pól przechadzając się wzdłuż nich. Ludzie ci w ogóle nie myślą o liczbie kroków, za każdy krok dają nawet grosz i wcale o tym nie myślą. „Ustalają prawdziwą długość" – można by wyjaśniać, gdyby w ogóle miało to sens. My porównujemy długości, kolory, etc. Uznajemy to za rzecz zrozumiałą.

„Czy przechadzanie się wzdłuż pola to mierzenie długości?" – „Jeśli taki właśnie masz zamiar". – „Jak zabierasz się do porównywania długości?". Co zrobiłbyś, aby ustalić, co uczynią w następnej kolejności? Nie będziesz badał procesów w ich umysłach. Badałbyś ich życie i język.

Porównywanie długości jest dla nas działalnością, którą prowadzimy w szczególnym otoczeniu. Przypuśćmy nawet, że ludzie tamtego plemienia mieliby na przykład słowa „jeden, dwa, trzy, cztery…", lecz pod innymi względami odmienny język. Nawet gdyby liczyli kroki, musimy ustalić, co uczynią w następnej kolejności, aby ustalić, czy rzeczywiście mierzą.

Klasyfikowanie kolorów, mierzenie czasu, rozgrywanie gier. Oto coś szczególnego. Tak, jak gdyby ktoś mówił: „Pokażę ci coś, co my, ludzie, robimy".

Czym jest chcenie czegoś, wyjaśniam odsyłając do dziecinnej reakcji polegającej na powiedzeniu „jabłko". Mówiąc, że to niezwykła gra, skłonnym się jest powiedzieć, że jest w niej coś ponadto. Czy dziecko wie, czego chce? Objaśniam długość poprzez mierzenie długości, a pragnienie poprzez wyraz pragnienia. Jest to tylko część objaśnienia pojęcia „długości" lub „pragnienia". W prymitywnej grze językowej nie istnieje żadna niepewność dotycząca pragnień.

Nie poszukujemy jakiejś teorii. Przypuśćmy, że próbując wyjaśnić spadek i przyspieszenie ciała, upuściłem, dajmy na to, kawałek papieru i nie uzys-

kałem żadnego przyspieszenia. Ktoś mówi mi: „Rzuć kamień i uzyskasz przyspieszenie!". Człowiek ten być może ma rację. Nie można sformułować teorii, jeśli używamy papieru. Freuda teorię snów jako spełnienia pragnień objaśnia się odwołując się do najprostszych snów. Jest to jednak teoria i słusznie możemy sprzeciwić się mówiąc: „Tak, ale przecież są też inne sny". Nie jest to nasz przypadek. Nie proponujemy teorii. Wskazuję tylko pewien wzorzec – za pomocą ośrodków zmiany opisuję tylko pole zmieniających się przykładów. Żaden inny przykład nie stanowi zaprzeczenia, a tylko uzupełnienie.

10
11 listopada 1946

Mówiliśmy o tym, co nazywamy szczególnymi przeżyciami. Uznaliśmy, że najlepiej mówić o nich wziąwszy przykład z innej dziedziny, w której występuje silna skłonność, by powiedzieć, że coś ma szczególny charakter. Znaczy to, że aby ustalić, na czym polega bycie czymś szczególnym, musimy spróbować spostrzec, jak przedstawia się wzorzec czegoś szczególnego. Przykładu takiego dostarczył nam kolor, a dokładniej czerwień lub konkretny odcień czerwieni. Kolor to właśnie coś, czego nie można wyjaśnić. Stwierdziliśmy jednak, że objaśniać go trzeba wskazując coś zewnętrznego. – Że można wyjaśnić, co to jest czerwień i że cokolwiek jest wyjaśnieniem, jest również wyjaśnieniem dla kogoś innego (może nim być). Tym samym upada teza, że myślenie to coś szczególnego.

Chociaż teza ta upada, jest coś trafnego w idei czegoś szczególnego. Co to mianowicie takiego, odkrywa się badając prymitywne, proste gry językowe, które odpowiadają opisywaniu koloru lub stwierdzaniu, że się coś pamięta. Każda z nich stanowi całkowicie odmienny rodzaj języka i wymaga całkowicie odmiennych reakcji. Jest coś słusznego w twierdzeniu, że nie można ich kogoś nauczyć za pomocą wyjaśnień.

*

Słowo „Jabłko" powiedziane określonym tonem jest prymitywną formą wyrazu. Powiedziano by, że jeśli dziecko nie wyrażałoby pragnienia, *nic* by nie można osiągnąć. To przesada, że nic by nie można osiągnąć. Można by mimo wszystko zachęcać dziecko, by reagowało w określony sposób. Reakcje są wcześniejsze od wszelkich wyjaśnień.

*

Wróćmy na nowo do natury opisu lub zdawania relacji. Gdy dziecko mówi „Jabłko", twierdzimy, że to opis stanu umysłu dziecka. Tak samo opisem stanu

umysłu można by nazwać okrzyk „Pomocy!" albo wypowiedzenie słowa przed wykonaniem pewnej czynności, na przykład „rzucam" przed rzuceniem czegoś. W takich przypadkach określenie „opis" jest nie na miejscu w stopniu, w jakim to tylko możliwe. I nic w tym dziwnego.

Istnieje pewna ilość ogólnych terminów o znaczeniu, którego jesteśmy absolutnie pewni. – „Stan rzeczy" lub „coś się wydarza", „zdarzenie", „coś jest faktem", etc. Stanowią one logiczne formy o fundamentalnej doniosłości. Każdy wie, co znaczą i wszyscy używają ich na wiele sposobów.

Wyrażenia tak często używane przez logików: „=", „fakt", „zachodzi", „zdarzenie", „dzieje się". Wydaje się, że są niezwykle ogólne i rzeczywiście tak jest. Dziecko uczy się ich dzięki przykładom. Dostarczają one najbardziej podstawowej orientacji będąc jak gdyby pośrednimi wskazówkami, które dziecko pojmuje. To, że coś „właśnie się dzieje" jest równie materialne, co „lampa" albo „iść do łóżka", jest jednak nieskończenie bardziej ogólne, a z tego powodu nieskończenie bardziej niejasne.

Wyrażenia „właśnie się dzieje" używa się zwykle wraz z czasownikami. Coś się dzieje – ktoś bawi się, czyta, etc. Mówi się o stanie, w jakim ktoś się znajduje. „Umie grać w szachy" – oto stan, w którym się znajduje. Jest nim również kolor jego skóry i waga. Ogólność ta cechuje wszystkie terminy logiczne: „wszyscy", „każdy", „dowolny".

Porównałem kiedyś środki języka do różnych przyrządów używanych w lokomotywie. Wszystkie dźwignie wyglądają tak samo, lecz jedna porusza się na boki, druga wstecz i do przodu, jeszcze inna tylko do przodu. Wszystkie dźwignie wyglądają tak samo, ponieważ taka właśnie jest ludzka ręka. Arystotelesowska logika dotyczy dźwigni. Jeśli przyglądamy się naszemu językowi, najbardziej uderza niezwykła przewaga zdań typu podmiot-predykat. Ale w niemieckim zamiast „Niebo jest niebieskie" mówi się „Niebo niebieścieje" (chociaż to pierwsze również da się powiedzieć). Wydaje się to dziwne; pomyślmy jednak, co przydarzyło się czasownikowi „być", „jest", „istnieje". Kopula ta jest instrumentem, który niewiele wiąże z rzeczami, które tu nas zajmują.

Dokładnie ten sam status, co owe przerażająco ogólne terminy, mają słowa „opis" i „zdawanie relacji". Nasza wyobrażenie opisu to wyobrażenie obrazu. Gdyby poproszono nas o podanie przykładów opisów, podalibyśmy coś, co można by nazwać rozwiniętymi przykładami. Można by dać się przekonać, że „Daj mi jabłko" to opis stanu umysłu. Jednak jako przykład podano by raczej: „Tamta książka" lub lepiej: „Ta książka na półce". Dlaczego? Ponieważ można tu więcej powiedzieć. Co będzie dobrym opisem stanu umysłu? By

mieć dobry przykład, musimy wskazać złożony stan umysłu – gniew, ból zęba, etc. Może on być złożony dzięki upływowi czasu bądź w danym momencie.

Zgodnie z tym, jak go przedstawiliśmy, opis można sprawdzić. Jeśli na stole znajdują się karty wizytowe, można sprawdzić, kto jest kim. Ale o jednym się tu zapomina. Uważa się, że opis to niejako językowy obraz jakiegoś stanu rzeczy. Można by narysować obraz albo wykres. Znamy również wykres ciśnienia krwi. Wiemy, jak porównywać go z rzeczywistością lub jak się nim posługiwać. Nasze pojęcie obrazu stanowi rodzinę wyobrażeń. Obraz człowieka jest do niego podobny. Mapa w rzucie Mercatora jest także obrazem, lecz nie przypomina tego, czego jest obrazem. Możemy posiadać obraz wydarzeń w czasie (wykres ciśnienia krwi). Krzywa nie jest obrazem ciśnienia krwi. Ani nie staje się nim dzięki napisaniu u spodu „ciśnienie krwi". Jednak obrazem czyni ją *sposób użycia*.

Przypuśćmy, że chciałem opisać, jak pewna istota ludzka uczy się liczyć. Co mam opisać? Nauczyciela, dziecko oraz to, co robią? Czyż nie jest to jest opis?

Nauczyciel będzie w pewnej chwili zachęcał dziecko, by kontynuowało. W jaki sposób to robi? Używa różnych środków – gestów etc. Mówi też: „Rób tak dalej". Dziecko uczyło się tego również w innych kontekstach. Możemy wyobrazić sobie, że przedstawiam niezwykle pełny opis życia tego dziecka. W określonym momencie nauczyciel używa zwrotu „Dziecko to umie[69] teraz liczyć".

Zakładając, że chciałem opisać, jak dziecko uczy się liczyć, czy miałbym także użyć słów „Rób tak dalej"? A może miałbym użyć ich w cudzysłowach? Czy miałbym również powiedzieć „Dziecko to umie liczyć", czy może powinienem ująć to w cudzysłów? Czy wychodzę poza opis mówiąc „Dziecko to umie liczyć"? Jak ma się rzecz z opisem, który zawiera słowo „umie"? Chodzi o to: Co się z opisem robi? Być może powiedziano by, że jesteśmy pragmatystami. Przynajmniej to jest w pragmatyzmie prawdą. Dlaczego mówimy: „Umie liczyć"? Komu? Kiedy? – Gdy próbuje wynająć się do pracy.

Można by powiedzieć, że chodzi o pewien stan. Lecz Bóg jeden wie, co ma się wtedy na myśli. Przypuśćmy, że trzeba zatrudnić człowieka do podnoszenia ciężarów. Sprawdza mu się mięśnie po niedawnej chorobie i mówi: Teraz jest w należytym stanie. Ale stan mięśni to nie to samo, co „zdolność podnoszenia ciężarów".

[69] W oryginale czasownik posiłkowy *can: móc, umieć, potrafić, być w stanie* (od tłum.).

Powiedzieć by można, że zdanie to dotyczy przyszłości, jest przewidywaniem, że będzie potrafił zrobić to a to. A jednak nie, bowiem jeśli na głowę upadnie mu cegła, powiemy, że wcześniej *umiał* liczyć. Jeśli jednak nie tym, to czym właściwie jest przewidywanie? Zobaczmy, co dzieje się potem. Powiedzmy, że nauczyciel mówi rodzicom, że dziecko umie liczyć. Co rozumie przez „Umie liczyć"? „*Będzie* liczyło". A co, jeśli nie? (a) Być może cegła spadła dziecku na głowę. (b) Jeśli nie spadła, rodzice odesłaliby dziecko z powrotem do szkoły. Powiedzieliby nauczycielowi: „Co sobie myślisz? Dziecko nie umie liczyć".

Dlaczego mieliby posługiwać się tak niejasnym słowem? Przypuśćmy, że zawsze myślałem przy tym o określonym stanie czyjegoś mózgu. Przypuśćmy, że „umie" odnosi się do konkretnego stanu tego mózgu. Jeśli występuje określony stan, człowiek ten „umie"; jeśli występuje pewien inny stan – „nie umie". Nie przeprowadza się jednak żadnej operacji mózgu, aby ustalić, co to za stan. Dlatego jest on niejasną sprawą przypuszczeń. Można by powiedzieć, że „umienie" to pewien stan. Wiadomo o nim prawie zawsze w sposób pośredni. W gramatyce tego słowa nie ma żadnej niejasności, nie wiadomo tylko, czy ktoś umie czy nie.

To jednak na nic się nie zda – niejasność tkwi w samych podstawach. Widać to z dziwnego sposobu, w jaki słowa tego używamy.

Przypuśćmy, że mówimy nauczycielowi: „Opowiedz całą historię, ponieważ to ona jest naprawdę ważna. 'Umie' to ogólnik".

(a) Polecenie to nie jest wykonalne. Nauczyciel nie potrafi powiedzieć, co uczeń zrobił, nawet jeśli to sobie zapisał. (b) Nawet gdyby potrafił, nie zdołałby wywieść stąd wniosku: „Dziecko to umie liczyć". Lecz tak właśnie reaguje nauczyciel i reakcja ta nie jest tym, czym się w pierwszej chwili wydaje.

Między tym przypadkiem oraz przypadkiem zupełnie innym zachodzi niezwykle bliski związek. „W czasie mego wykładu ktoś wyglądał na znudzonego". Co to znaczy? – „W jego głosie słychać było zadowolenie". Skłonni jesteśmy powiedzieć, że są to skróty bardziej szczegółowych opisów. – Ale wcale tak nie jest. „W jego głosie słychać było zadowolenie" jest niezwykle ważne. Tak samo jak „Umie".

„Umie liczyć" posiada określoną i w istocie bardzo złożoną funkcję. Funkcja ta jest odmienna od funkcji pozostałej części opisu. Pytanie, czy to opis, jest całkowicie niejasne. Nie wiedzielibyśmy, jak na nie odpowiedzieć. Przypuśćmy, że dziecko nie tylko uczy się liczyć, lecz również zapisuje ciągi. Proces ten moglibyśmy oczywiście opisać dwojako.

(i) Dziecko zapisuje liczby: 1 – 4 – 9 – 16...

(ii) Moglibyśmy opisać go posługując się regułą: Nauczyciel zapisał liczby całkowite, a dziecko ich kwadraty.

Dziecko może uczyć się pewnej techniki na przykład w taki sposób, że słowa „Rób tak dalej!" raz prowadzą do napisania „4", a innym razem do napisania „9" etc. Mogłoby jednak istnieć plemię, dla którego byłoby to zdumiewające. Chcę powiedzieć, że technika ta jest nową, zdumiewająco nową techniką.

Przypuśćmy, że dzieci uczą się na pamięć rozwinięcia π aż do setnego miejsca po przecinku. Zakłada to, że uczy się je każdego kroku. Czy jednak opanowując tę technikę, nie uczą się każdego kolejnego kroku? Lecz słysząc to samo polecenie, dziecko za każdym razem robi coś innego. Rzecz, którą tu najtrudniej uczynić, to być tym zdumionym. Niezwykłe w języku jest to, że tworzymy nowe zdania posługując się starymi słowami. [Była to uwaga w odpowiedzi na przytoczony przez Geacha przykład bezdzietnej pary, którą zaskoczyło to, że dzieci potrafią budować nowe zdania]. Zauważmy, że funkcje obu tych opisów, (i) zwykłego opisu oraz (ii) opisu za pomocą reguły, są zupełnie inne. Czy opis ten jest poprawny, oceniamy w zupełnie nowy sposób. Możemy sprawdzać go licząc.

Przypuśćmy, że mnożę 13 x 13. Czy podręczniki do arytmetyki nie mylą się? Albo czy ja sam się nie mylę? Czy to nie dziwne, że wyniki są takie same? Skłonni jesteśmy odpowiedzieć: „Cóż, byłoby dziwne, gdyby się różniły". Przypuśćmy, że jesteśmy w pomieszczeniu, gdzie ludzie siedzą w rzędach. Mnożymy 13 x 63 i otrzymujemy liczbę 819. Uczyliśmy się mnożyć i nasze wyniki najczęściej będą zgodne. Przypuśćmy jednak, że błędy popełnia się często. Kto ma decydować o tym, czy popełniono błąd? Przypuśćmy, że popełniono błąd. Powiemy wtedy: „Policzmy tych ludzi!". Ale czy tu nie ma już błędów? Czy mnożenie wcale nie jest tak niezawodne? Pewne natomiast jest dodawanie? Przypuśćmy, że powiedzieliśmy: „827 osób". Powiedziano by, że to opis. Liczylibyśmy jedną osobę po drugiej. Przypuśćmy, że mamy przed sobą teatr albo plan sali wykładowej. Gdybym powiedział, ilu ludzi w niej było (łącznie z tym, jak ją zapełnili, jak byli rozsadzeni począwszy od tyłu do frontu, od prawej do lewej), wówczas, o ile moja mapa byłaby dokładna, wiadomo byłoby, jak wyglądała sala. Ale czy nie ma tu błędu? Inna możliwość: Mógłbym był ją sfotografować. Dlaczego plan i fotografia muszą się zgadzać? Twierdzi się, że muszą. Ale co wtedy, jeżeli się nie zgadzają? Znaczy to, że gdzieś musi być błąd. Ale dlaczego? Czy nie zdarza się, że powtarzamy rachunek nie zauważając błędu? Czy demon nie mógłby wprowadzać nas

w błąd? Ważnym faktem jest to, że się ze sobą zgadzamy. Gdybyśmy ich policzyli etc., nazwalibyśmy ten rachunek opisem. Tu jednak opisem nazywa się coś zupełnie nowego. Tego, co nazywamy opisem, używa się do dowolnej ilości celów. Ma on zastosowanie w wielu całkowicie różnych technikach.

11
15 listopada 1946

Szczególne przeżycia i szczególne techniki – to terminy logiczne. Związana z nimi trudność polega na tym, że są nadzwyczaj niejasne. Jednym z takich słów jest „przeżycie". Jest coś nieczystego, pokrętnego, w sposobie, w jaki używa się słowa „przeżycie". Przez „przeżycie" rozumiem tu bezpośrednie przeżycia – widzenie, słyszenie etc. Co zdarza się wtedy w umyśle? Tylko jedna osoba wie to bezpośrednio. Jednym z naszych przykładów było mówienie do siebie samego. Liczenie w głowie jest ważne, ponieważ jest jednym z potocznych przykładów wyobrażania sobie czegoś. W przypadku tym mówimy, że gdzieś w umyśle zdarza się to albo tamto. Co?

1. Nie umiemy odpowiedzieć na to niczego prócz tego: „Wykonałem w głowie takie a takie mnożenie". Oczywiście znaczy to, że mnożenie w głowie to pewien szczególny proces, którego nie można opisać inaczej. Nie daje nam to jednak prawa, by powiedzieć, że to, co się zdarzyło, było czymś szczególnym.
2. Ujmijmy to inaczej. Pierwotnie mnożyliśmy na papierze. Następnie ktoś robi coś innego. Jest to mnożenie w głowie. Dlatego skłonni jesteśmy powiedzieć, że możemy opisać to tylko pośrednio.

„Smith wisi na ścianie". – Nie człowiek, ale jego portret. Jednak zwrot „mnożenie w głowie" jest zupełnie innego rodzaju. Nie możemy wskazać czegoś, czyli nie możemy pokazać, co się zdarza lub kiedy. Zatem wydaje się, że istnieje tylko jeden sposób, aby je opisać, mianowicie te właśnie słowa. Dlatego jest to coś szczególnego. Nie jest jednak czymś szczególnym w tym znaczeniu, że ten, kto wykonuje takie mnożenie, może je wskazać. Mówi się, że wie, co to takiego, lecz go nie potrafi opisać. W rzeczywistości nawet on tego nie wie.

*

„Pomnożyłem w głowie" – jak używamy tego zwrotu, który brzmi jak opis bądź relacja? Warto zastanowić się nad tym. Jest dostatecznie jasne, że to metafora. W głowie nic się nie dzieje. A jeśli nawet coś się tam wydarza, nie

do tego odnosi się ten zwrot. Sprawa umiejscowienia jest ważna, lecz rozpatrywać ją trzeba mając na uwadze również inne rzeczy. – Na przykład: Miłość mieści się sercu. Jeśli jedno jest metaforą, drugie jest nią również. Być może ktoś odpowie na to, że można wyobrazić sobie, iż w głowie coś można by odkryć. A jednak dobrze wiadomo, że się nic nie odkrywa. Co byłoby, gdybyśmy mieli zupełnie inne pojęcie? Nie mówilibyśmy o liczeniu w innym miejscu niż na papierze. „Liczenia w głowie" nie nazywalibyśmy liczeniem, ani nawet czymś do liczenia podobnym. Być może, bez względu na to, czy liczy się ustnie, czy pisząc, mówimy tylko o liczeniu krtanią.

Liczenie w głowie wydawałoby się nam całkiem niedorzeczne. Jednak możemy wyobrazić sobie następującą możliwość: Gdy daję komuś zadanie arytmetyczne, w ogóle nie przychodzi mi na myśl, że można rozwiązać je w głowie. Ów ktoś nie liczy, ale siedzi i po jakimś czasie podaje nam wynik. Brakowałoby słowa, by opisać, co zrobił. Przypuśćmy, że zapytałbym: „Co zrobiłeś?". Mógłby zająknąć się albo powiedzieć: „Pomnożyłem".

Mówi się o „odczuciu obecności". Jest to spontaniczne rozwinięcie. Gdy mówimy, że jest spontanicznym rozwinięciem, oznacza to, że powstaje na podstawie czegoś już wyuczonego. Trzeba najpierw nauczyć się pewnych słów, na przykład słów „odczucie" i „obecność".

Spontaniczne wyrażenia – poeci tworzą je częściej niż inni. Nowy obraz. Najpierw może posłużyć się nim jedna osoba, a potem tysiące. Przyjmijmy teraz, że taka osoba tworzy pewne nowe wyrażenie, którym, z racji wszystkiego, co wiemy, może być zwrot „liczę w głowie". Ten, kto je wynalazł, jest być może poetą. Przypuśćmy, że powiedział w ten sposób. Przypuśćmy dalej, że robi to wielu ludzi. Jedno jest jasne. – Bez względu na to, czy liczenie opisuje w ten nowy, spontaniczny sposób, to, co zrobił, da się dogodnie opisać jako stworzenie nowego obrazu liczenia – liczenia w ukryciu. Jak dotąd opis ten jest dogodny jedynie w następującym znaczeniu:

Przypuśćmy, że na ścianie znaleźliśmy fragmenty rysunku – brakuje jego części. (Tutaj opisalibyśmy te fragmenty jako rysunek z brakującymi częściami, chociaż w rzeczywistości wcale nim być nie musi). Taki opis fragmentów rachunku mógłby być dogodny tylko w takim sensie.

Przypuśćmy, że ów ktoś spontanicznie powiedział nam, iż wykonał pełne obliczenie. Musi zdawać sobie sprawę, że używa tych słów w zupełnie nowy sposób. Przypuśćmy, że robi następny krok: Kiedy liczył, spoglądał na zegar. Może teraz powiedzieć, przy jakiej cyfrze był w danym momencie.

Przyjmuję teraz, że następnie mówi: „Gdzieś policzyłem". Wyrażenie, którego używa, składa się z dwóch części. Jedną z nich stanowi używana już

przez nas terminologia związana z „liczeniem". Drugą część stanowią zwroty „w jakimś miejscu", „w umyśle" etc. By wiedzieć, czy rzeczywiście wykonał mnożenie, musimy ustalić, co w tym użytym przez Hunta[70] wyrażeniu jest dla nas istotne. Dajmy na to, iż ważne jest to (a) że umie powiedzieć, w którym punkcie rachunku jest w danym momencie; (b) by relacja na temat tego, co pamięta, zawierała całe słownictwo stosowane w odniesieniu do liczenia, a także coś jeszcze innego, by pokazać, że nie było to liczenie w zwykłym sensie słowa; (c) że człowiek ten musi być godny zaufania. „O ile tak ma się sprawa, to na czym polega tu trudność, Wittgenstein? Mówi, że tak było i skąd ty mógłbyś wiedzieć to lepiej?"

Co mamy powiedzieć? Czy udzielił mi nowej informacji? Nie; bowiem czy teraz wiem więcej? Aczkolwiek z tego, co powiedział, można by coś wywnioskować.

Choć niezupełnie wprost, powiedział nam jedno: „Gdybyście w dowolnej chwili zapytali, mógłbym odpowiedzieć, w którym miejscu rachunku właśnie się znajduję" – twierdzi Hunt. Być może widać stąd, że zawsze mogę go o to zapytać. I być może wynika stąd, że można by ustalić zależność pomiędzy obserwacją krtani oraz tym, co mówi. Nie chodzi tu jednak o to, że można ufać jego pamięci, bowiem jest to zupełnie nowy rodzaj pamięci. Pamięć ta nasuwa myśl o innej pamięci – o pamiętaniu snów. To, co rozumiemy przez pamięć, zależy od tego, jak ją sprawdzamy. Dlatego wprowadza nas on w zupełnie nową grę językową.

*

Cofnijmy się. Co byłoby, jeśli zamiast posługiwać się obrazem liczenia w jakimś miejscu, pewien lud posługiwałby się zupełnie innym obrazem? Przypuśćmy, że potrafię z kogoś wydobyć twierdzenia matematyczne albo fragmenty takich twierdzeń.

(Czy już nic nie rozumiem?).

Ponadto spoglądając wstecz zdaje mi relację. Być może łączy się to z pewnymi procesami fizjologicznymi lub z czymś tego rodzaju. Wypowiada również takie uwagi, jak „Zrobiłem to w głowie". Uwagi takie wypowiada wielu ludzi. Chcę, aby pod jakim względem się z sobą zgadzali? Chcę, by zgodni byli we wszystkim, a także by mówili coś, co przypomina „Liczyłem". Ale czy chcę również, by zgodni byli mówiąc: „Zrobiłem to w głowie"? Być może się nie zgadzają. Możliwe, że to ja uczę ich teraz tego wyrażenia. Nie ma tu nic, na czym by można polegać.

[70] Hunt to jeden ze studentów uczestniczących w wykładach Wittgensteina.

Geach: Z jakim obrazem mamy do czynienia, jeśli nie jest to liczenie w głowie?

Wittgenstein: Jeśli na myśli masz to, że się tu w ogóle nie liczy, to nie może być to taki obraz.

Geach: Wypowiedź „Zamierzałem" posiada odniesienie czasowe. Czy podobnie jest w tym przypadku?

Wittgenstein: Widzieliśmy, że pewne rzeczy mają istotne znaczenie, a mianowicie (a) odniesienie do liczenia, (b) odniesienie do przeszłości.

*

Moglibyśmy wyobrazić sobie następujący przypadek: Ktoś zrobił to zupełnie inaczej. Daję mu do rozwiązania zdania. Jeden z nas (a) nie liczy (jak dotąd przypadek ten nie ulega zmianie); (b) zapytany, co robi, nie mówi, że liczy, ale że robi coś innego. Pisze na papierze litery alfabetu i mówi, że wiąże się to jakoś z mnożeniem. Sporządza przekład i podaje wynik. W tym przypadku można by rzeczywiście powiedzieć, że ten ktoś nie robi tego samego. Jest to bliskie interpretacji snów. Robimy tak w snach. – „Zobaczyłem i wiedziałem". X mówi coś tego rodzaju: „Wiedziałem, że a, b, c, etc., i rozwiązaniem jest zatem…". Przypuśćmy, że robi to nie tylko on sam. Nie przyjdzie nam wtedy na myśl, że w jego umyśle zdarzyło się coś podobnego do tego, co zdarzyło się na papierze.

*

A jednak mogło być inaczej niż w podanej przez nas relacji. (a) Nie musi to wcale być przekład, co znaczy, że nie musi istnieć tu jakiś system. (b) Przyjęliśmy, że później człowiek ten coś sobie przypomniał. Ale czy to niezbędne? Czy ktoś nie mógłby po prostu odpowiedzieć, iż nie wykonał tego kroku albo że o tym nie wie? Nasze ciała poruszają się po torach ciągłych. Czy umielibyśmy te tory opisać? Czy ciało nie mogłoby znikać i materializować się znowu? Z łatwością możemy wyobrazić sobie ludzi, którzy nie powiedzieliby: „Musiałeś być w jakimś miejscu". Z powodzeniem mogło się to wydarzyć w trakcie liczenia. „Gdybym nie wykonał wszystkich kroków, jak mogłem obliczyć wynik?". To także jest pewna teoria. Nie wykonując wszystkich poszczególnych kroków możemy niekiedy dowiedzieć się, co potrafimy zrobić. Przypuśćmy, że zdarza się to często. Gdy kogoś pytamy: „W którym teraz jesteś miejscu?", odpowiada: „Daj mi spokój!". Tylko w pewnych momentach potrafi powiedzieć, w którym jest miejscu. Co robią cudownie rachujący chłopcy? A jednak mówimy, że liczą. W takim przypadku żaden opis nie wymaga, by miejsce miało rzeczywiste liczenie.

Malcolm: Być może jesteśmy wtedy bardziej skłonni, by nazwać to pamięcią.

Wittgenstein: Wtedy jednak trzeba powiedzieć: „Zrobiłem to wszystko wcześniej".

Geach: Istnieje jednak różnica między „cudownie rachującym chłopcem" oraz kimś, kogo pytanie to wprawia w zakłopotanie. Jeden nie umie odtworzyć obliczeń, drugi to potrafi.

Gdy mamy do czynienia z takim cudownie rachującym chłopcem, łatwo jest powiedzieć coś, co wykluczy liczenie.

Wittgenstein: Mój przykład jest podobny. Jest to przykład, w którym skłonnym się jest powiedzieć, że ów ktoś nie robi czegoś tego samego rodzaju – to przykład z literami alfabetu.

Sprawa przedstawia się tak oto. W wyjściowym przypadku mamy do czynienia ze spontaniczną reakcją. Czy jednak zdanie „On liczył" muszę wypowiedzieć jako opis? Na rzecz „On liczył" przemawia to, że: (a) podaje wyniki, (b) istnieje publiczne szkolenie. Jak dotąd jest to sugestia. (Tego, że mówi do mnie w ten sposób – „Policzyłem w głowie" – nie trzeba brać pod uwagę).

*

Czy mam powiedzieć: „Wcale nie liczyłeś" albo: „Wydaje ci się, że liczyłeś"? Czy też użyć mam innego wyrażenia? Czy moglibyśmy tak powiedzieć? Na swój sposób nic bardziej nie mogłoby różnić się od przypadku pierwszego liczenia.

Geach: Wynik powinien być poprawny.

Wittgenstein: To ważne, żeby był poprawny.

Inny przykład jest zupełnie szalony. Ktoś liczy w taki sposób. Ktoś inny odczytuje jego rachunek. Następnie pada pytanie: „Czemu nie, czyż mimo wszystko nie wykonał mnożenia?". Ten drugi mówi: „Tu jest błąd". Możemy spojrzeć na sprawę inaczej. Nawet jeśli „Policzył" jest naturalną reakcją, można ją odrzucić, tak jak „Byłem u babci" można odrzucić mówiąc: „Śniło ci się".

Inny przypadek: Ktoś mówi, że liczył. Jeśli zapytać go: „Czy to pamiętasz?", odpowiada: „Nie". Równie dobrze mógłby odpowiedzieć mówiąc, że skłonny jest mówić, iż zrobił to a to.

12
18 listopada 1946

Ktoś, kogo nauczono liczyć, nie policzył wcale, lecz podał mimo to właściwą odpowiedź. Uczy się go, by to robił, choć trudno przedstawić lub opisać, jak się go tego uczy. Bez względu na to, co mu się mówi, wynik jest właśnie taki. Jeśli coś robi, nie jest to czynność, którą zaobserwował u kogoś innego. Weźmy przykład, w którym ów ktoś używa wyrażenia „w głowie". Czy opisując, co robi, muszę powiedzieć, że „zrobił to w głowie"?

To, że nie licząc potrafi podać wynik, że potrafi też podać wynik, gdy mu się przerywa, powoduje, iż z całą oczywistością wygląda to tak, jak gdyby gdzieś liczył. To najlepszy możliwy sposób, aby opisać, co robi. Istnieje także inny sposób opisu, ten jednak jest prosty. Owo inne zjawisko – możliwość – jest czymś zupełnie innym. Człowiek ten powiedział, że liczył w głowie. Użył tych słów spontanicznie. Nawet jeśli wcześniej słyszał, jak ich używano, nagle zaczyna się nimi posługiwać. Czy muszę wobec tego powiedzieć, że policzył w głowie? Oczywiście nie muszę, ponieważ tych słów używa się tutaj inaczej. Można by powiedzieć, że na człowieku tym można polegać i że ma dobrą pamięć. Lecz wszystkie zwykłe sprawdziany pamięci przestają być tutaj pomocne. We wspomnieniu czas przeszły odnosi się do minionego zdarzenia. Zwrotów związanych z pamięcią uczymy się w kontekście zdarzeń, które miały rzeczywiście miejsce. Gdyby jego sąd dotyczył tego, co pamięta, moglibyśmy powiedzieć, że pamięć go zawiodła. Jednak tak nie mówimy; mówimy coś całkiem innego. Tak więc zainteresowanie, jakie budzi w nas to, co powiedział, jest zupełnie innego rodzaju.

To niezwykle ważne, że najpierw uczymy się mówić: „Jest czerwone", a dopiero następnie: „Wydaje się czerwone". To rzecz podstawowa. Kusi nas to i jesteśmy skłonni powiedzieć, że własne wrażenia stanowią wszystko, co mamy. Gra językowa „To mi się wydaje czerwone" opiera się na grze „To jest czerwone". Jeśli coś niebieskiego dziecko nazywa czerwonym, powiedzielibyśmy, że (i) zapomniało odpowiedniej nazwy koloru albo (ii) jest ślepe na kolory albo (iii) coś przytrafiło się jego oczom lub (iv) patrzy przez barwne szkło. W tym ostatnim przypadku mówimy: „Ta rzecz wydaje się mu czerwona". Słów – by tak rzec – używamy w nowy sposób.

*

Przypuśćmy, że kogoś uczy się najpierw mówić: „Wydaje się czerwone". Nasuwa się wówczas pytanie, czy należy powiedzieć, że zwrot „wydaje się" dziecko to opanowało w pierwszej kolejności? Dziecko nie opanowałoby

zwrotu „wydaje się czerwone", ponieważ stanowi on kontrast dla zwrotu „jest czerwone".

Malcolm: To, że człowiek ten potrafi powiedzieć, do którego miejsca rachunku właśnie doszedł, jest bardziej nieodparte w przypadku liczenia.

Wittgenstein: Bardziej nieodparte? Sprawia, że opis ma więcej zastosowań.

Zjawiska koloru na powierzchniach nie odgrywają istotnej roli w fizyce, ani w życiu. Moglibyśmy jednak posiadać mechanikę barwnych powierzchni. Gdybyśmy mieli do czynienia z takimi zjawiskami, nasze zainteresowanie dotyczyłoby (a) kamery i ruchu barwnych powierzchni, a nie (b) chemicznych procesów. Mielibyśmy wtedy dwuwymiarową mechanikę.

Przypuśćmy, że na ścianie znajduje się plama przypominająca pudełko. Z pudełka wydobywa się dym etc. Nigdzie nie widać przyczyny. Zmusza to nas do powiedzenia, że obraz dymu wydobywa się z obrazu pudełka. Nie można się przed tym oprzeć? Bzdura. Jeśli to nieodparte, to jest to interesujący fakt na nasz temat.

Geach: Skąd wiem, że się nie porusza skokami? To, że liczy na głos, dowodzi tylko tego, że potrafi liczyć na głos.

Wittgenstein: Zapytany, reaguje pewną wypowiedzią. Co interesującego może być w takiej wypowiedzi? To samo pytanie pojawia się w przypadku zamiaru: Co interesującego jest w tym, że się go wyraża?

Mówi tak. Albo jego słowa były spontaniczne albo też stanowiły powtórzenie tego, co usłyszał. Jest to interesujące z szeregu powodów. (a) Być może da się je wykorzystać w powiązaniu z fizjologią. Zjawisko fizjologiczne to zjawisko w pełni obserwowalne i być może da się powiązać z jego wypowiedzią. Jest to wprawdzie ważne, lecz nie najważniejsze. (b) Zadajmy inne pytanie: O czym musiała myśleć umierająca Królowa Wiktoria? Czy to niedorzeczne pytanie? Nie. Co można z nim począć? W obecnej postaci nie ma żadnego zastosowania. Nie istnieje tu żadna weryfikacja.

Mogę jednak wysuwać przypuszczenia na temat tego, co ktoś myśli, a następnie pytać go o to. Postępowanie to ma swoistą ważność. Na czym polega ważność tego, że ktoś po prostu mówi mi, co myśli? Mogę wyciągać stąd różne wnioski, które w wielu wypadkach okażą się ważne. (Sądzę, że przyszedł po pieniądze).

W jakimś momencie nauczyliśmy się tej samej gry – odpowiadać na pytanie „Co myślałeś?". Wyciąga się stąd różne ważne wnioski. Mówienie komuś o tym, co myśleliście, to zupełnie nowe użycie języka. Język taki jest mniej lub bardziej ważny. Lecz nie dowiedzieliśmy się niczego o tym, „co myślał ktoś umierając". Zwrot „odgadywać, co myśli" ma źródło w tym, co

robimy z nim w innej grze. Używa się go w innej grze, gdy posługujemy się nim w przypadku umierającej osoby.

*

Fikcja sprawia nam przyjemność. Czytamy opowieść i czerpiemy stąd zadowolenie. Czy najpierw uczyliśmy się opowiadać rzeczy zmyślone? Fikcja jest jednym z faktów, który powinien nas zaskakiwać. Gdy dzieci dowiadują się, że nie jest prawdą, tracą zainteresowanie fikcją. Są być może ludzie, którzy popadają w osłupienie, jeśli ich zapytać: „Jaką kobietą była matka Króla Leara?". Przypuśćmy, że ktoś rysuje na kartce kilka kwadratów, na jednym kładzie dwa, na innym sześć pensów i robi kilka ruchów. – „Oto jak w tej grze daje się mata królowi". Jest to możliwe, jeśli istnieje cała gra w szachy. Tak samo mówiąc: „Umierając myślała...", powiedzieć możemy różne rzeczy – co myślała on sama, co myśleli jej przyjaciele, etc. Myśli umierającej królowej stanowią część całego powiązanego systemu.

*

Co interesującego jest w tym, że ktoś liczy w głowie? Interesujące jest stwierdzenie, że rachunek ten zapamiętał. Aczkolwiek to, co jest w nim interesujące, różni się od tego, co interesujące jest w zwykłej wypowiedzi o tym, co ktoś zapamiętał.

Geach: Żadna ilość szczegółów nie zdoła dowieść, że człowiek ten nie czynił skoków. Dlatego to, co mówi w tej chwili, jest tylko tym, co w tej chwili mówi.

Wittgenstein: Pomyślmy o śnie. Nic z tego, co mi mówisz, nie pozwala mi wiedzieć, co zdarzyło się w twoim umyśle. A jednak jest to sytuacja, na podstawie której mówimy, co się wydarzyło.

Geach: Coś wygładzamy.

Wittgenstein: Być może coś wygładzasz – pamiętasz więcej lub też ulepszasz sny. Wszystko zależy od tego, co uzna się za rzeczywistą relację o snach. Nie znaczy to, że fakty nie będą wpływać na decyzję. (a) Zaglądanie do zawartości głowy albo mówienie we śnie. Możliwe, że wówczas powiemy, że to właśnie jest wygładzanie czegoś. (b) Albo też chcemy mieć teorię, na przykład teorię Freuda. Mamy wybór. Po jakimś czasie możemy mieć dwie relacje i nie być w stanie snom rzeczywistym i innym przypisać żadnego znaczenia.

*

Wróćmy do liczenia. Powiedzmy, że człowiek ten przypomina sobie coraz więcej. Jak to nazwę, zależy od tego, co zamierzam począć z jego wypowiedzią. Przypuśćmy, że w ogóle nie miałbym dla niej zastosowania; w takim przypadku jego relacji nie bierze się poważnie. (Później człowiek ten śni, że liczył). Albo też mogłaby budzić głębokie zainteresowanie: (a) Jeśli mówi, że

policzył w pewien określony sposób, wiem, że opanował określony sposób liczenia. (b) Być może mówi, że pomija określone kroki. Jego wypowiedź o tym, co pamięta, ma swoistą wartość. (Wiadomo na jej podstawie, jakie kroki będzie opuszczał, kiedy liczy na głos). Niekiedy nie wykorzystujemy jej wcale. Nie ma dla nas żadnego znaczenia. Taka wypowiedź nie jest dla nas ważna, jeśli rzecz już nas nie zajmuje. A jednak interesują nas opowieści lub obrazy przedstawiające fikcyjne bitwy, również wtedy, jeśli nie są to bitwy ludzi. W najlepszym razie obraz przedstawia jedynie pewien moment bitwy, który jest bez znaczenia.

*

Jeśli dziecko skłonne jest mówić: „Policzyłem w głowie", dorośli być może powiedzą, że policzyło w pewien nierzeczywisty sposób. O tym zjawisku mówimy w osobliwy sposób. Z jednej strony mówimy o czyimś zachowaniu (wynikach obliczeń etc.), z drugiej zaś wykorzystujemy również jego wypowiedź – a to coś zupełnie innego. Gdy chodzi o jego własną wypowiedź, uznajemy również kryteria prawdziwości i fałszu. Z tym tylko, że są one innego rodzaju. W niektórych przypadkach możemy powiedzieć, że skłamał. W innych – że źle zapamiętał lub że nie wiedział, co powinien powiedzieć. W dość dziwny sposób posługujemy się zwrotem, że to a to zrobiliśmy „w głowie". Jest jakaś prawda w spostrzeżeniu Malcolma, że „nie można się przed tym oprzeć". Wprowadzenie nowego słownictwa jest dla nas nadzwyczaj trudne.

*

Pojęcia psychologiczne

Pojęcia, których tu używamy, to typowe dla nas pojęcia psychologiczne. Pojęcia takie funkcjonują w ten sposób: w trybie oznajmującym czasownika w pierwszej osobie liczby pojedynczej („To ja to robię, zrobiłem albo właśnie robię") używa się w sposób wyraźnie odmienny niż w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Dotyczy to wszystkich naszych pojęć psychologicznych. Trzecią osobę weryfikuje się na podstawie obserwacji. Natomiast na podstawie obserwacji nie weryfikuje się pierwszej osoby. Mamy tu do czynienia z asymetrią sposobu użycia. Asymetria ta zachodzi – wydaje się zachodzić – jedynie wtedy, gdy ów czasownik porównujemy z innymi czasownikami. Ten niejednorodny sposób użycia jest cechą pojęć psychologicznych.

Zarzut: Nie jest to właściwość psychologicznych pojęć, lecz psychologicznych zjawisk.

Odpowiedź: Możemy istotnie wskazać pewne rzeczy – fakty dotyczące zjawisk psychologicznych – o których w ten lub inny sposób powie się, że odpowiadają pojęciom, których używamy w takich wypadkach. Jeden z tych

prostych faktów to wyraźna asymetria takiego pojęcia. Można powiedzieć, że to fakty stanowią wyjaśnienie tego sposób używania języka. Fakty te jednak nie przedstawiają się tak, jak o nich myślimy.

Weźmy jeden przykład: jedna z właściwości faktów psychologicznych odzwierciedlona przez psychologiczne pojęcia to prywatność przeżycia. – Nie mogę wiedzieć, co przeżywasz. (1) To osobliwe, lecz owo „nie mogę wiedzieć" jest wyrazem jakiegoś zamętu. To zupełnie niedorzeczne powiedzieć, że to „wiem". Można też na to odrzec: „Bzdura! *Wiem*, że ma bóle". Natomiast *nie wiem*, że mam bóle, a po prostu je *mam*. Tutaj również chodzi o owo pojęcie. (2) Możliwe, że potrafiłbym odgadywać czyjeś myśli. Nie zdarza się to często. Jest to pewne zjawisko psychologiczne. Przypuśćmy jednak, że ktoś bezustannie pomrukiwałby i że wielu ludzi potrafiłoby rozumieć jego pomruki. Umieliby rzeczywiście powiedzieć, że to a to miał na myśli. Co więcej, tamten człowiek zgadzałby się z nimi. Zdarza się to względnie rzadko, lecz mogłoby zdarzać się częściej. Jest to naprawdę ważne.

Weźmy inny przykład – zamiar. Nie wiem, co jest czyimś zamiarem – przypuszczenie, że mógłbym to wiedzieć.

Usiłując opisać zjawiska, które, jak sądzimy, odzwierciedlają się w naszych pojęciach, wciąż popełniamy pomyłki. Z tego powodu opisujemy te pojęcia. Ale możemy powiedzieć coś o samych zjawiskach, na przykład to, że odgadywanie myśli jest rzadkim zjawiskiem.

Ten osobliwy stosunek między pierwszą i trzecią osobą – typowy dla czasowników psychologicznych – jest charakterystyczny dla przeżyć. Przeżycie zawsze ma jakiś wyraz. Oto dwa sposoby zapatrywania się na tę sprawę. Pamiętajmy o Kancie. (1) widać, jak zapatrujemy się na te zjawiska, a (2) widać – by tak rzec – jakie są same zjawiska.

1. Przypuśćmy na przykład, że kiedy ktoś liczy w głowie, z łatwością moglibyśmy coś obserwować. Przypuśćmy, że interesujące były ruchy jego krtani, co znaczy, że miałyby doniosłe następstwa. Później w człowieku tym na nastąpiła reakcja pamięci. Może nie być dla niej żadnego zastosowania, pominąwszy to, że stanowi uzasadnienie dla poruszeń krtani. Doniosłość polega na doniosłości zastosowania. Co interesuje nas i dlaczego? Czemu miałaby mnie obchodzić jego paplanina? A jeśli mnie obchodzi, to dlaczego i jak? Wypowiedź o tym, co pamięta, niezwykle traci na ważności – nie ma dla niej zastosowania – jeśli bardzo rzadko odpowiada temu, co się wydarzyło. Wypowiedź ta nie byłaby już interesująca albo też musiałaby być interesująca z zupełnie innych powodów. Dla porównania pomyślmy na przykład o zainteresowaniu snami.

2. Przypuśćmy, że ktoś oznajmiłby: „Mylisz się, Wittgenstein. Należy powiedzieć, iż do natury pamięci etc. należy to, że postrzega się je bezpośrednio. Znaczyłoby to, że to zjawiska mają szczególną naturę". Jeśli zgodzimy się z tym, to skąd ktoś wie, że myśli? A jeśli nawet daje temu wyraz, skąd ja wiem, że ten ktoś myśli? Pojawiają się wszystkie dawne pytania. Wiem, co mam. Skąd wiesz, że i ty to masz?

13
22 listopada 1946

Dla wszystkiego, co zwiemy przeżyciem, co określamy za pomocą wyrażeń psychologicznych, znamienne jest, że pierwsza osoba liczby pojedynczej danego czasownika nie opiera się na obserwacji, natomiast opiera się na niej trzecia osoba liczby pojedynczej. Chociaż jest to rzeczywiście znamienne dla naszych pojęć psychologicznych, to znamienne jest z tego powodu, że wyraża właściwość zjawisk psychologicznych, ich naturę, a w szczególności tych, w przypadku których dla trzeciej osoby charakterystyczna jest obserwacja zachowania, zaś dla pierwszej osoby brak takiej obserwacji. Może się to wydawać spowodowane faktem, iż pierwsza osoba to wyraz stanu rzeczy w mym własnym wnętrzu, który tylko ja sam mogę bezpośrednio postrzegać. Porzuciliśmy takie ujęcie. Bezpośrednia znajomość nie wchodzi tu w grę, albowiem niemożliwa jest również znajomość pośrednia.

Poza tym jedną rzeczą jest obserwować, inną widzieć i słyszeć, etc. Obserwacja to środek do jakiejś czynności. Natomiast widzę, gdy otwieram oczy. „Czujesz ból, ponieważ go obserwujesz". Lecz ten przyczynowy związek nie interesuje nas w najmniejszym stopniu.

Obserwacja jest przyczynowo związana z odczuwaniem czegoś.

Nie można czuć bólu innej osoby. Jest to logiczne „nie można". Wiążą się z nim pewne przeżycia. Nie czuję, jeśli X-a coś kłuje. Być może ktoś uważa mnie za głupca – nie wiem o tym, lecz mógłbym.

Ta szczególna właściwość czasowników psychologicznych jest całkiem oczywista. Również to, że znamienna jest dla wszystkiego, co psychologiczne, w istocie nawet bardziej niż to, co skłonni jesteśmy określać mianem przeżyć.

Dlaczego używamy tak niezwykłego środka wyrazu? Czy mam rację mówiąc, że opisując nasze pojęcia, opisuję sposób ich użycia? A może charakteryzuję psychologiczne zjawiska? Kusi nas, by powiedzieć, że robimy jedno i drugie.

*

Weźmy pewne zjawisko psychologiczne – strach, nadzieja, gniew, pamięć. Do czego odnoszę się nazywając pamięć zjawiskiem psychologicznym? – „Odnoszę się do czegoś, co zdarza się w umysłach ludzi. Nie mogąc zajrzeć do czyjegoś umysłu, mogę zaglądać tylko do własnego umysłu". Cóż, na miłość boską, to znaczy? Nic mnie teraz nie boli. Ukłujcie mnie igłą i mam wspomnienie bólu. Ale być może mam złą pamięć. Lecz czy nawet mając dobrą pamięć, nie mogę mieć dobrej albo złej pamięci do numerów? – „Czy w tym przypadku sprawdzał w ogóle swą pamięć?". Nie ma tu czegoś takiego jak sprawdzanie pamięci ani tego, czy można na niej polegać. Przypuśćmy, że chodzi tylko o zjawiska psychologiczne występujące w tej chwili: „To właśnie nazywamy pamiętaniem o czymś". Czy coś się w ten sposób osiąga? (a) Skup uwagę, by dowiedzieć się, co to jest pamiętanie czegoś. Zmienia się, gdy skupiam na nim uwagę. (b) Nie potrafię go nazwać, jak więc mam się posługiwać tą nazwą? Do zjawisk psychologicznych nie można też dotrzeć po prostu obserwując ludzi.

Czym zatem są zjawiska psychologiczne? Przypuśćmy, że mówimy o pamięci. Mówię wobec tego: „Właśnie przypomniałem to sobie". Skąd o tym wiecie? Z drugiej strony powiadam: „Mogę powiedzieć, co jadłem albo co robiłem tego popołudnia". Wówczas możecie wiedzieć, czy rzeczywiście przypominam to sobie.

Zjawiska psychologiczne mogę obserwować w samym sobie, mogę je też obserwować w innych. – Co mam przez to na myśli? Co robię, gdy mówię, że obserwuję swój ból? Nie obserwuję „bólu" – że te dwie sytuacje różnią się, jest oczywiste.

Aby obserwować „własny ból", chciałbym móc trzymać się za policzek i jęczeć. Jak nauczyłem się tego?

Kiedy o kimś innym powiedziałbym, że obserwuje swój ból, kiedy natomiast, że tego nie robi? (a) Sporządza notatki w określonym celu. (b) By można było o niej mówić, obserwacja musi w czymś się wyrazić.

1. Czym jest obserwowanie, dajmy na to, żuka? (i) Wyglądać tak, jak gdyby obserwowało się żuka, to nie obserwacja. (ii) Nawet wówczas, gdy oczy podążają w ślad za żukiem. (iii) Obserwacją nie jest też mówienie czegoś o żuku. Lecz jako kryterium tego, co rzeczywiście zaszło, tego, że ktoś go obserwował, wykorzystujemy to, że mówi coś takiego, jak: „Cóż za osobliwe stworzenie!".

„Obserwowałem" to wypowiedź wysoce podobna do „Mam bóle, pewną myśl", etc. Czy jest to jakieś przeżycie? Jest coś odstręczającego w nazwaniu

tego przeżyciem. Czemu? Obserwacja to pewna czynność, przeżycie zaś – coś biernego. Jednak nadzwyczaj trudno powiedzieć, co to jest czynność.

2. Dobry przykład czynności stanowi ruch ciała. Nie każdy ruch jest czynnością, lecz tylko ruch dowolny. Czym jednak cechuje się ruch dowolny? Zwykłe potrząśnięcie głową nie stanowi o dowolności ruchu, stanowi o tym coś jeszcze. Dla dowolności ruchu nie jest istotny sam ten ruch, lecz coś jeszcze – chcenie. Natychmiast myślimy o chceniu jako o pewnym przeżyciu i nagle wydaje się, że znikło rozróżnienie między czynnym i biernym.

Przypuśćmy, że mówimy „Kiedy siedzi i chce" – nie należy to do naszego języka. Jeśli rzeczywiście istnieje coś takiego jak chcenie, czemu by nie oddać go jako „chciało się"? (Pamiętajmy o uwadze, że nie powinno mówić się „Myślałem, lecz „Myślało").

Ale czy chcenie nie polega na podjęciu decyzji? Niekiedy podejmujemy decyzję, jednak w większości przypadków tego nie robimy.

Gdy chodzi o chcenie lub ruch dowolny, istotne jest nie to, że ciało się porusza, lecz to, że próbujemy je poruszyć. Zwykle jednak wcale nie próbujemy, na przykład gdy mówimy lub podnosimy książkę. To całkowicie błędny pogląd. Dlaczego twierdzą tak ci, którzy mówią, że próbowanie odgrywa tu istotą rolę? Widać tutaj, dokąd prowadzi ów obraz. Potrzeba nam czegoś, co się działo w umyśle, gdy wytężaliśmy wolę. Mówimy więc, że ruch nie jest istotny, a wobec tego twierdzimy, że istotne jest próbowanie. Podobna sugestia polega na tym, że gdy robimy coś z własnej woli, występuje uczucie innerwacji. Nie ma takiego uczucia. I nawet zakładając, że miałbym takie uczucie, skąd wiedziałbym, że jest to innerwacja? „Gdy ktoś robi coś z własnej woli, występuje uczucie, któremu zawsze towarzyszy innerwacja". Nikt tego nie badał. Racja dla owego poglądu jest taka: A czym innym miałoby być chcenie? – Postanowieniem? Czasami się postanawia. Natychmiast nasuwa się pytanie: Skąd wiem, że mam do czynienia z postanowieniem?

To oczywiste, że się całkowicie mylimy. Zmyliła nas między innymi kategoria przeżycia. Mieliśmy tu rodzaj teorii chcenia. Co właściwie rozumiemy przez czynności dowolne? Najlepiej zapytać, w jakich okolicznościach mówimy: „Działa z własnej woli" albo sam mówię: „Działam z własnej woli"? Czy chodzi o jakieś uczucie, a może coś obserwuję? Czy wiąże się to jakoś z uczuciem? A jeśli jest, to co to za związek?

Ktoś rusza ramionami. Jak odróżniamy ruchy dowolne od ruchów mimowolnych? (a) Dziecko sięga po żywność – to coś dowolnego, a jednak nie pytamy, co czuje. Dziecko przewraca się – to mimowolne. (b) Dziecko wykonuje rozkazy. To, co robi, określamy jako ruchy dowolne. Jedzenie to ruch

dowolny. W istocie nie ma jak dotąd żadnego związku między uczuciem i czynnością dowolną. Nie znaczy to jednak, że jednego z drugim jakoś nie wiążemy. Niekiedy to robimy. Jeśli ruch jest dowolny, nie jesteśmy nim wcale zaskoczeni. To ważne. „Oczywiście, sam go zapaliłeś". – „To jednak nic nie wyjaśnia".

Powiedzieliśmy, że gdy chodzi o ruchy dowolne, istotne znaczenie ma postanowienie. Właśnie tu widać jego doniosłość. Jest istotnym czynnikiem. Mamy tu oto decyzję wykonania ruchu. Cóż to jednak takiego? Istota ludzka, która mówi coś i działa zgodnie z tym, co powiedziała? Istota ludzka, która mówi coś oraz *jej ciało* działające w zgodzie z tym, co powiedziała? Faktem jest również to, że nie jest tym zaskoczona.

Gdy z rozmysłem rzucam czymś w kogoś, to czy nie odczuwam tego inaczej niż wtedy, kiedy robię to mimo woli? Nie? – Nie wiem, uczucia mogą być takie same. Drżysz, a może to odruch? Zmuszony jesteś powiedzieć, że w zależności od tego, czy jest to jedno, czy drugie, musisz to odczuwać inaczej. Kto to rozróżnia? Ty sam. Skąd jednak wiem, że to robisz? Jak nauczyłeś się tej odpowiedzi? Co jest w niej interesującego? Pomyślmy o prymitywnej reakcji polegającej na rzucaniu czymś oraz przypadku, w którym twoją rękę porusza urządzenie z drutu, a ty nie masz na to wpływu. To prawda, że rozróżniasz obie te sytuacje. Ale czy rozróżniasz je dzięki jakiemuś uczuciu? Czujesz swą rękę. Potrafisz opisać jej położenie. Przypuśćmy, że jest znieczulona i nie potrafisz już opisać jej położenia. Nie znaczy to, że to dzięki uczuciu wiedziałeś, gdzie znajdowała się ręka. „Czy to zrobiłeś?", „Czy nie miałeś na to wpływu?" to zupełnie inne pytania niż „Czy czułeś ból?" albo „Nic nie czułeś?".

„Prawą ręką naśladuj lewą rękę". Mogę tego nauczyć nawet kogoś, kto nie umie mówić. Nie widzi swej lewej ręki, porusza nią, spogląda na prawą rękę i porusza nią w taki sam sposób. Nie widzi swej lewej ręki, ja nią poruszam, spogląda na swoją prawą rękę i porusza nią w taki sam sposób. Przypuśćmy, że powiecie, iż zrobił to dlatego, ponieważ ją czuł. Jest to OK, jeśli chodzi wam o to, że nie mógłby tego uczynić, jeśliby ręka była znieczulona. Ale nie wtedy, gdy chodzi wam o to, że zrobiłem to dzięki temu uczuciu. Wyraźnie czuję tam teraz napięcie. Ale nie rozpoznaję go jako czegoś, co bierze się z położenia ręki.

Weźmy inny przykład. Ktoś stara się unieść ciężar lub myśleć. Ponownie narzuca się pytanie o to, jak uczę się tych słów? Naturalne formy wyrazu muszą wiązać się z pewnymi słowami. Jesteśmy bardziej skłonni powiedzieć, że staranie się to jakieś uczucie. Czujemy coś, ale czy jest to właśnie staranie

się? Czy nie można mieć tego uczucia i wcale się nie starać? Jak nauczyłem się wyrażenia „Próbuję z całych sił"? Kiedy powiedzielibyśmy o kimś: „Poprawnie opanował użycie tego wyrażenia"? Weźmiemy ból jako przykład uczucia. Porównajmy go z przeżyciem próbowania z całych sił. „Próbowanie z całych sił" występuje wówczas, kiedy ktoś coś *robi* (inaczej niż w przypadku bólu). Przypuśćmy, że ktoś próbował tak bardzo, że go zabolało. Czy słów „Próbuję z całych sił" uczymy się jako wyrazu uczucia? Czy oparcie dla nich stanowi to samo, co jest oparciem dla wyrazu bólu? Ktoś próbuje z całych sił, jeśli pragnie coś uczynić i trzeba mu na to czasu. Pewne słowo połączone jest z określonym zachowaniem. (To mylące, jeśli się powie, że słowa oznaczają to zachowanie. Słowa je *zastępują*, na przykład zastępują płacz). „Próbuję z całych sił" – czy to wyraz uczucia? (a) Okoliczności są inne. Istnieje rozkaz: „Próbuj z całych sił". Można się tego nauczyć bądź nie. (b) Dlaczego interesuje mnie wyraz bólu? W „bólu" i w „próbowaniu z całych sił" interesuje mnie zupełnie co innego. (c) Przypuśćmy, że mówisz: „Czuje, że próbuje z całych sił". *Dlaczego* to mówisz? Nie mówisz przecież: „Nic nie *odczuwa*". Tamten człowiek może opisać swoje uczucia. Nie ma po co mówić: „Czuje, że próbuje z całych sił". Wie, że to robi. Wyobraźmy sobie kogoś, kto nie mówi żadnym językiem. Czy rozpoznaje wszystkie te uczucia? Byłoby obojętne, czy je rozpoznaje albo czy rozpoznaje poprawnie. Kiedy mówimy, że ktoś opanował wyrażenie tego rodzaju, co „Boli mnie"? Musi zachowywać się jak zwykła ludzka istota. Jeśli dziecko przejawiałoby wyrazy bólu, gdy nie występuje żadna przyczyna bólu albo lub wyrazy zadowolenia w obecności przyczyny bólu, byłoby to dziecko, którego nie potrafilibyśmy nauczyć tego wyrażenia. (Przypuśćmy, że rzeczywiście nauczyliśmy je, by używało słowa „ból" – jednak nie zabieralibyśmy go do lekarza etc.). Jeśli chcemy dziecko nauczyć pewnego psychologicznego słowa, musi ono zachowywać się jak normalna istota, nawet jeśli będąc odważne powstrzymuje wyrazy bólu. Lecz również to musi mieć podstawę w *tłumieniu* wyrazu bólu, wywodzić się z niego. Musi się zachowywać zwyczajnie i w zwykły sposób. Zawsze – również tutaj – jest to sprawa „reguły i wyjątku". Dziedziną odniesień, z którą wiążemy te słowa, jest zwykłe ludzkie zachowanie. Czym bardziej ludzka istota jest od niego odległa, tym mniej wiemy, jak można ją uczyć.

*

Pewne zachowania są ważne, inne nie są ważne. Z zachowania odbiegającego od normy widać tylko, co jest mam niezbędne. Przypuśćmy, że oparzone dziecko uśmiecha się, ponieważ coś niezwykłego dzieje się z jego mięśniami. W skrajnie niezwykłym wypadku rezygnujemy z psychologicznych

wyrażeń, a w pewnej sytuacji nawet ze słowa „uśmiech". Zachodzi różnica między uśmiechaniem się i cofaniem. To drugie jest ważniejsze niż tamto. Niektóre z tych rzeczy są ważniejsze od innych. Lecz czemu? (Czy Malcolm nie odwołuje się do opinii, że można pozwolić, by rozszerzył się zakres tego, co niezwykłe?).

14
25 listopada 1946

Scharakteryzowaliśmy czasowniki psychologiczne dokonując rozróżnienia pierwszej i trzeciej osoby liczby pojedynczej. Zachodzi między nimi wyraźna asymetria, aczkolwiek zwykle nie zwracamy na nią uwagi. Powiedzieć, że jest to niejednorodny sposób użycia, to stwierdzić, że ów sposób użycia ma szczególny charakter, niczym fajka z jej szczególnym kształtem. „Szczególny sposób użycia" oznacza coś arbitralnego. Kiedy stawiamy pytania dotyczące „myślenia", nie chodzi nam o konwencje rządzące użyciem słowa. A wydaje się, że tylko tym się zajmowaliśmy. Przypuśćmy, że istnieje język zawierający czasownik, który brzmi jak „pisać". W pierwszej osobie liczby pojedynczej znaczy to samo, co my przezeń rozumiemy, natomiast w trzeciej osobie liczby pojedynczej znaczy „śmieje się" – albo też odwrotnie. Być może istnieje po temu historyczne wyjaśnienie, a być może nie ma żadnego.

Można by powiedzieć, że oddaję się swemu ulubionemu zajęciu. Mówię nie o zjawiskach, a o użyciu słów. Nie interesuje nas, jak używa się słów, lecz to, co uzasadnia owo użycie, wymusza owo użycie, kryje się za owym użyciem, co w tym użyciu się odzwierciedla.

Jakich zjawisk mam szukać? Powiedzieliśmy, że „Boli mnie" to słowny wyraz bólu, nowe zachowanie się w bólu. (Nie jest tak wtedy, gdy ktoś uczy się mówić „Boli go"). Pod pewnymi względami przypomina prymitywne zachowanie bólowe. Przypuśćmy, że jakieś plemię zamiast jednego słowa „ból" ma dwa słowa – jeden czasownik dla „boli mnie" oraz inny dla „boli go". Gdybyśmy coś takiego napotkali i opanowali ten sposób używania słów, wówczas gdybyśmy tylko przełożyli go na nasz język, byłby interesujący jedynie w językowym sensie. Lecz z drugiej strony interesują nas wyrazy bólu, interesuje to, co powoduje ból lub co go uśmierza, interesują nas ważne reakcje na ludzi cierpiących ból, interesuje nas właśnie ból. – Przypuśćmy, że chciałem, by wykonano pewną pracę i że podbiliśmy jakieś plemię. Podbici potrzebni są jako niewolnicy. Niczego nie czują i być może nawet nie są to

ludzkie istoty. Skoro trzeba im wydawać rozkazy, chcemy, by rozumieli nasz język. Chcąc wiedzieć, kiedy ich boli, muszą bowiem dla nas pracować, uczymy ich również czasowników psychologicznych. W pewien osobliwy sposób ich język dokładnie odpowiada naszemu językowi.

Gdy używam wyrażeń dotyczących bólu, pojawia się asymetria. Jednakże to, czy „mnie boli", zależeć będzie od tego, czy moje zachowanie zgadzać się będzie z waszym zachowaniem pod innymi względami.

Być może ich użycie słów w najwyższym stopniu różni się od naszego; dla nas jednak nie byłoby to interesujące. Pojęcie bólu nie może zawierać się w tym, jak używamy słowa „ból". Ale czy wówczas, gdy języka używa się inaczej, należy powiedzieć, że mamy do czynienia z tym samym pojęciem, a może z odmiennym? Skłonni jesteśmy powiedzieć, że po to, by odpowiedzieć na to pytanie, musimy poznać zjawiska, które opisują ci ludzie.

*

Weźmy przykład bólu. Jakie zjawiska są łącznie nazywane bólem? Jęk połączony z bólem odróżniamy od jęku bez bólu. Czy to jedyny sposób, w jaki opisujemy te zjawiska?

Pomyślmy dla przykładu o opisie pokoju. To, że w pokoju znajdują się książki, nie jest dla opisu istotne. Łączymy rzeczy w grupy wedle ich zastosowania, nie wedle rozmiaru. Nasze granice możemy wytyczać inaczej.

Weźmy przykład owego plemienia bez uczuć. Interesuje nas tylko zachowanie tych ludzi. Interesuje mnie również smutek, jednak z innych powodów. Można więc być skłonnym powiedzieć, popełniając zarazem błąd, że terminy psychologiczne opisują tylko ich zachowanie. Niektórzy z nich drapią się, inni krzyczą. – Czemu miałoby to mnie interesować?

Przypuśćmy, że „Jest pogodny" opisuję używając terminów odnoszących się do ułożenia ust, wyrazu twarzy, etc. Przypuśćmy, że ktoś z Marsa pyta: Czemu rzeczy te łączysz ze sobą?

Weźmy przykład przygnębienia. O przygnębieniu mówi również plemię niewolników. Ludzie tego plemienia mówią: „Jestem przygnębiony". Jedno jest tu istotne: Muszą uczyć się słów „Jestem przygnębiony". Niewolnicy będą niekiedy włóczyć się bez celu i nie będą pracować. Uczę niewolnika, by dawał mi sygnał, z którego mogę wywnioskować, jak będzie się zachowywał. Sygnałem tym jest „Jestem przygnębiony".

Ten sygnał różni się od „Jest przygnębiony". Ów drugi sygnał zakłada obserwację czyjegoś zachowania i wnioskowanie na temat zachowania przyszłego. Uczę go zatem słowa, którego używa nie obserwując samego siebie; a jednak jest to sygnał. Że potrafię nauczyć go takiego słowa, jest ważnym

zjawiskiem. Dotyczy to wszystkich zjawisk psychologicznych. Jeśli słowo takie nie funkcjonowałoby w ten sposób, nie byłoby użyteczne.

Używam pewnych terminów na określenie typów zachowania – jęk z powodu bólu albo z powodu przygnębienia. Łączę w grupę pewne zachowania opisywane przez słowa „jest przygnębiony" oraz „jest rozwścieczony". To całkiem naturalne, że w tym celu łączę pewne zachowania, mimo iż na pierwszy rzut oka wcale nie są do siebie podobne. Tak samo różnić się może to, co na pierwszy rzut oka jest do siebie podobne. Nic w tym dziwnego.

Zajmujemy się tutaj po prostu opisem zachowania – *zachowania się* w przypływie wściekłości, w zadowoleniu, w przygnębieniu. Mogłyby istnieć czasowniki, których używałby sam zachowujący się w ten sposób człowiek, na przykład „zachowałem się w przypływie wściekłości". Czasownik taki różniłby się czasownika „jestem wściekły". Byłoby tu jednak pewne podobieństwo. „Zachowałem się w przypływie wściekłości" i „Zachował się w przypływie wściekłości" przypominałyby „Gram w szachy" i „Gra w szachy". Nie byłoby tu asymetrii, jaka ma miejsce w przypadku czasowników psychologicznych. Lecz teraz zaczynamy używać czasownika psychologicznego. – Ktoś, kto używa go w pierwszej osobie liczby pojedynczej, nie robi tego na podstawie obserwacji samego siebie, ponieważ czasownik ten odgrywa rolę sygnału – jak jedna z owych oznak wściekłości. „Jestem rozwścieczony" samo jest oznaką wściekłości.

To nieważne, że upraszczamy. Jednego z owych ludzi możemy spróbować nauczyć takiego wyrażenia, jak „jestem przygnębiony". Jeśli mówi nam to i jest szczery, możemy teraz liczyć na to, że będzie reagował w określony sposób. Jest to znamienne na przykład dla naszego rozumienia przygnębienia.

Istnieje pewna teoria przygnębienia i emocji, zgodnie z którą owe stany umysłu to uczucia fizyczne. Z tym tylko, że nie są umiejscowione; są innego rodzaju. Według Williama Jamesa jest się smutnym, ponieważ się płacze, a nie płacze się, ponieważ jest się smutnym. To nieprawda, jeśli ma się na myśli, że częścią smutku jest uczucie płaczu. Można jednak zgodzić się na to mając na myśli to, że płacz jest częścią smutku. Mamy tu do czynienia z tym samym, co wówczas, kiedy zmierza się do przekształcenia chcenia w przeżycie.

Co czuję, gdy jestem przygnębiony? James twierdzi, że smutek jest sumą tych uczuć. Widać, że tak nie jest. Jeśli rzecz formułuje się tak, jak robi to James, brzmi to osobliwie. James twierdzi również, że gdy ktoś próbuje wyglądać pogodnie, czuje się pogodny. Nasze pojęcie żalu różni się całkowicie od pojęcia fizycznego uczucia. Żal jest w umyśle. Uleczony żołądek może sprawić, że żal minie, lecz może też tego nie sprawić.

Jeśli chcemy rozumieć, w jak zasadniczy sposób „jestem smutny" różni się od „boli mnie", potraktujmy je jako sygnały. Czego są sygnałami? „Boli mnie". – Kiedy należy posłużyć się tym zwrotem, bym mógł powiedzieć, że opanowano go jak należy? (W odróżnieniu od przygnębienia żal ma przyczynę). Skupmy się na ludziach tego plemienia. Chcę nauczyć ich dwóch sygnałów. Przypuśćmy, że je opanowali. – W jakich okolicznościach mają być używane? Nie wtedy, gdy ktoś czuje żal albo kiedy ma bóle. Powodem, dla którego X nauczył się ich, mogą być pewne doznania. To jednak jest sprawą dalszych badań.

Weźmy na przykład „ból w karku". Słów tych uczą się w osobliwy sposób. Mówić „ból w karku" uczą się dzięki pewnemu ruchowi, na przykład dotykając karku.

W przypadku bólu głowy nie ustalono przyczyny – tego, co sprawia ból. Z głową nie musi się dziać nic złego, choć cierpiący człowiek zwykle wskazuje dolegające mu miejsce. Ale nie zawsze.

Kolejny osobliwy przypadek: Jeśli ktoś mówi: „Ból głowy", nie wynika stąd, że coś gdzieś nie jest w porządku. Może też mieć ranę w jednym miejscu, a boleć go może gdzie indziej. Wierzymy, że ma to jakieś wyjaśnienie, nie musi jednak istnieć żadne wyjaśnienie.

Umiejscowienie uczucia to sprawa określonej reakcji. Na przykład ból w lewym kolanie. Nie tylko mówi się, że boli kolano; wskazuje się je, gdy się tego nie mówi. Reakcja językowa nie jest pierwszą reakcją; jest dopiero kolejną reakcją. Można się jej nauczyć.

Oparzywszy się ktoś wykonałby być może pewne gesty wskazujące bolące miejsce. By dać temu wyraz, musi przeszukać swój język, w którym nazwy tej części ciała używa się wraz z gestem. To coś zupełnie innego, gdy się jej używa bez gestu. Wskazanie kolana to prymitywna reakcja. Czy mam powiedzieć: „Wskazuje kolano, a zatem wie, że tam jest jego ból"? Nie, jedynie gdy wie, że tam właśnie ma ranę; w przeciwnym razie musi się tego dowiedzieć. (Ma to istotne praktyczne zastosowanie. Pomyślmy o niewolniku. Gdy mówi: „Ból głowy", zapewne w ogóle nie muszę nic robić z jego głową. Wyrażenia określającego umiejscowienie bólu uczy się używać na podstawie swej pierwszej reakcji. Lecz w przypadku przygnębienia reakcja taka nie występuje. Odpowiedniego słowa uczy się i używa w zupełnie innych okolicznościach. Istotne okoliczności są inne). Czemu właściwie James proponował teorię, która brzmi osobliwie? Co go do tego skłoniło?

Malcolm: Porównuje przygnębienie do bólu i sądzi, że powinno być umiejscowione, tak jak umiejscowiony jest ból. Kiedy spostrzega, że tak nie jest, stwierdza, że jest ogólnym uczuciem.

Wittgenstein: Jak to, co twierdzimy, ma się do tego, co twierdzi James? Mówimy, że nie ma tu żadnego fizycznego uczucia, jednak między nimi nie ustanowiliśmy w ogóle żadnego związku. Cała ta gra językowa jest różna. – Nie twierdziłem nawet, że przygnębienie nie jest umiejscowione, natomiast ból jest. Pokazałem tylko, jak różnią się te gry językowe, albowiem z owymi reakcjami powiązane są słowa. Nie próbowaliśmy w żaden sposób ustanowić związku między bólem i przygnębieniem. Jamesowi wydawało się, że musi ustanowić ten związek, choć nie decydowały o tym fakty. Czy ten związek jest wobec tego konieczny? O przygnębieniu i bólu myślał jako o przeżyciach umysłu. My natomiast mówimy, że pojęcia te nie muszą nawet być porównywalne.

Jak dotąd o ludziach tego plemienia wiemy tylko to, że nauczyłem ich dwóch użytecznych dla mnie sygnałów. Sygnał nie musi być zdaniem. Mogą to być po prostu dwa różne słowa, których wypowiedzenie jest z mego punktu widzenia ważne z racji spodziewanego i obecnego zachowania niewolników. Jeśli ujmuję to w taki sposób, nie ma powodu, aby oba moje sygnały miały być w jakikolwiek sposób porównywalne pod względem ważności. Oprócz sygnału bólu i przygnębienia chciałbym wprowadzić dwa dalsze takie wyrażenia, czyli sygnały: (i) Sygnał bólu; zwykle łączy się z nazwą części ciała lub z gestem. Nazwy części ciała używa się na ogół wtedy, gdy jest skaleczona. Ma on poza tym liczne następstwa. (ii) Inny sygnał – sygnał przygnębienia; w tym przypadku nie ma żadnych obrażeń. To zupełnie odmienny sygnał. Nawet jeśli niewolnik ociera łzy, nic nie robię z jego oczyma. (iii) Sygnał życzenia; niewolnik wypowiada słowo oznaczające jakieś pożywienie lub owoc. (iv) Kolejny sygnał – „Zrobię to". O sygnałach tych możemy powiedzieć: (a) Mogą być ważne. (b) Niewolnik daje je nie obserwując samego siebie. (c) Zwykle możemy polegać na tym, co po nich następuje. (d) Zastosowanie tych sygnałów nie musi być porównywalne. Przypuśćmy, że ktoś mówi, iż we wszystkich tych przypadkach niewolnik ma pewne przeżycia. Jakie to ma znaczenie? Nic ich z sobą nie łączy. Sygnały te nie sugerują nawet, że w jakimś miejscu zachodzi coś, co daje się porównywać. (Czy wszystko to banał?)

Geach: A co z prymitywnymi formami wyrazu, odczuwaniem emocji sercem, wnętrznościami etc?

Wittgenstein: Nie wiem, czy ktoś zakochany spontanicznie dotykałaby serca; jednak być może tak właśnie by było. „Kocham go całą głową". – Nie rozumiemy tego wyrażenia, ponieważ uczono nas w określony sposób. Istnieją gesty wściekłości – skąd mogę wiedzieć, w jakim stopniu nauczyłem

się gestów wściekłości? Przypuśćmy, że ktoś wychowuje się w lesie i wkracza w nasz sposób życia. Czy robiłby pewne rzeczy i czy zatem spontanicznie wykonywałby pewne gesty? Po prostu nie wiemy. Być może nasze słowa rzeczywiście mają początek w „prymitywnym" zachowaniu. Albo też może jest inaczej i mogą być nabyte. Weźmy przykład „wysokich" i „niskich" dźwięków. Być może daje się je powiązać odpowiednio z klatką piersiową i brzuchem. Być może określenia te powstały w taki właśnie sposób albo też było inaczej. Przypuśćmy, że jakiś inny lud również mówi o wysokich i niskich dźwiękach, nie mówi jednak, że „*wysoki* to trafne słowo" albo że „*niski* to trafne słowo". Istnieją wyrażenia, które odczuwamy jako całkowicie arbitralne albo jako w najwyższym stopniu trafne bądź nietrafne. Jeśli dzisiaj pewne wyrażenie uważam za trafne, nie znaczy to, że nie mogłem się go kiedyś nauczyć. Pomyślmy o określeniach „głębokie dźwięki" i „mroczne dźwięki". Jeśli mówi się o tym, że miłość mieści się w sercu i jeśli ten sposób mówienia wywodzi się z jakiejś pierwotnej ludzkiej reakcji, czy dowodzi to, że miłość umiejscowiona jest w sercu? Czy nie może tu być tak, jak z bólem w kolanie? Przypuśćmy, że spotkaliśmy dwa plemiona. Według jednego miłość mieści się po lewej stronie, a według drugiego po prawej. Czy jedno określenie jest trafne, drugie zaś nietrafne? Co byśmy odpowiedzieli? A przecież byłoby osobliwe, gdyby ktoś powiedział, że miłość umiejscowiona jest na czubku nosa. Serce „uderza" z radości – „uderzenia" te wywodzą się z ludzkich uderzeń i drgnięć.

Pojęcia psychologiczne nie są porównywalne w taki sposób, jak sądzi James. Staje się to jasne, kiedy traktujemy je jako sygnały i używamy jako sygnałów. Przypuśćmy, że opisujemy krzywą . Składa się ona z punktów poruszających się różnymi torami. Z tego czy innego powodu jest ona dla nas ważna – powiedzmy, że na jej podstawie można wyprowadzać wnioski dotyczące takich spraw, jak pogoda, choroba, etc. Czym jednak jest opis zachowania tych krzywych? Co nas interesuje? Może to być cokolwiek. – Jak często zdarza się pętla albo kąt stycznych tam, gdzie znajduje się pętla, albo jedno i drugie. Być może interesuje mnie również to, w jakim stopniu pętla bliska jest okręgowi albo jak wyglądała będzie krzywa po zakreśleniu jeszcze jednej pętli, dwóch pętli, etc. Być może nikt nie ma najmniejszego pojęcia, co mnie interesuje. (Nie potrafiłem tego przykładu wykorzystać tak, jak sądziłem, że umiem. Chciałem pokazać, że zjawiska psychologiczne nie muszą być porównywalne).

O sygnałach nie możemy jak dotąd powiedzieć, że są czymś, co się w nas wydarza. Przypuśćmy, że zapytano: „Do czego się one odnoszą?" – Odnoszą

się? – Do zachowania? – Nie. – A zatem do czego? Nie wiemy. Przypuśćmy dalej, że miano zapytać, do jakich zjawisk odnoszą się te sygnały. *Mówiliśmy* o zachowaniu w określonych okolicznościach. (Nawet tak rozumiane „odnoszą się" byłoby czymś dziwnym). Jeśliby jednak ktoś wprowadził obraz duszy oraz czegoś, co się w niej wydarza, nie wiedzielibyśmy, co to takiego. A zatem sygnał to opis pewnego zjawiska we wnętrzu niewolników. Niewolnicy naprawdę coś opisują. – Nie opisują zachowania, a zatem opisują coś innego. Tak więc jest to sygnał, że w ich wnętrzu coś właśnie się dzieje. Należy to obserwować. Dochodzę teraz do czegoś, co chcę powiedzieć, a czego powiedzieć nie umiem. Nie chodzi o to, dlaczego mówi się, że sygnały są opisami. Wydaje się, że dzięki temu wszystkie te sygnały stały się niezwykle do siebie podobne, stały się opisami. Jaki obraz tego, co obserwuje niewolnik, musiałbym sporządzić, aby móc powiedzieć: „Jeśli to obserwuje, to naturalnie użyje takiego a takiego sygnału"? Sugestia, jaką podsuwa obraz (że chodzi tu o opisy) wydaje się teraz zrównywać zjawiska.

Początkowo nie mówiliśmy o zjawiskach psychologicznych. Lecz teraz mówimy. Wprowadzamy obraz zjawiska, które niewolnik teraz obserwuje. Obraz ten ma zrównujące oddziaływanie. (To trudne). Zjawiska te być może przypominają rzeczy, które stają się czerwone, gorące, etc. Najpierw, kiedy traktowaliśmy je jako sygnały, wydawało się, że w ogóle nie ma między nimi podobieństw. Następstwem zrównania jest zatarcie ich niepowtarzalności.

Przypuśćmy, że mielibyśmy do czynienia z opisami samego zachowania i by uczynić rzecz jeszcze prostszą – wyłącznie z opisami wyrazów twarzy: jedno słowo na oznaczenie zmarszczenia brwi etc. Bez względu na to, jak skomplikowane byłoby znaczenie takich słów, ich znaczenie byłoby porównywalne. Porównywalne będą na przykład śmiech i smutek. Gdyby chodziło o zachowania fizyczne, wszystkie z łatwością można by porównywać. Ale pomyślmy teraz o zamiarze rzucenia kamieniem. W tym przypadku wyraz twarzy nie wchodzi już w grę.

Dlaczego należy mówić o niepowtarzalności? Sens, w jakim należy mówić o niepowtarzalności – można tu przeprowadzić porównanie do naszego przykładu poruszającego się punktu, kiedy raz zainteresowani byliśmy odległością, raz kątem, innym razem krzywizną. Różnice te byłyby właśnie takimi różnicami. W jednym przypadku interesować mnie może pytanie: „Co mam mu zrobić?". W innym: „Jak mam siebie ochronić?". Sygnały te pełnią zupełnie nieporównywalne role. Nie chodzi tu o odmienne (lecz porównywalne) zjawiska, takie jak niska temperatura i wysoka temperatura, a o całkowicie różne pojęcia.

15
29 listopada 1946

1. Zastanawialiśmy się nad plemieniem istot bez duszy. W takim przypadku interesowałby nas również wypowiedzi, które nazywamy wypowiedziami psychologicznymi. Poczyniliśmy kilka stwierdzeń, które bądź były niewiarygodne, bądź niewiarygodnie brzmiały. Były to tylko uproszczone założenia. Lecz ktoś mógłby powiedzieć, że upraszczając pominięto duszę. Wcale tak nie jest. Z oczywistych powodów interesowały nas ich słowne wyrazy bólu i radości. Ludzi tych musieliśmy również nauczyć języka; nie tylko po to, aby rozumieli polecenia i składali meldunki, lecz dawali także sygnały. Były to sygnały zamiaru, po których następowało działanie. To niezwykle ważne, albowiem umożliwia przewidywanie działań. To, co nazywamy sygnałem, odpowiada tu pierwszej osobie liczby pojedynczej dowolnego czasownika psychologicznego.

2. Przypuśćmy, że mamy do czynienia z sygnałem: „Zamierzam zrobić to a to". Co wówczas się zdarza? Co można by odpowiedzieć? Moglibyśmy coś odpowiedzieć, gdyby ów ktoś pisał list. Albo też można by powiedzieć, co mówi. Lecz nie takiej odpowiedzi się tu oczekuje. Być może odpowiedziano by, że człowiek ten coś zamierzał. Prowadzi nas to jednak donikąd. Pytanie „Co dzieje się, gdy...?" jest tu niedorzeczne. Spotkamy się z takim zarzutem: „Pominęliście duszę, a potem dziwicie się, gdy jej nie znajdujecie". Mamy do czynienia z różnymi sygnałami, a także z wyrazami myśli. Wyćwiczyliśmy również niewolnika, aby liczył w głowie. Podejrzane wydaje się to, że nadal nie uwzględniłem możliwości kłamstwa. Na czym będzie polegało kłamstwo w naszej niewolniczej społeczności? Dajemy sygnały bólu. Ale co poprzedza i jakie są następstwa udawania bólu? Broad mówi, że w takim przypadku, kiedy X mówi, że boli go ząb, nic się w nim nie dzieje. Ale gdy mu współczuję, wierzę, że coś się w nim wydarza.

Zobaczmy, jak niewolnik będzie musiał używać takich słów, jak „Wierzę, że go boli". Pojawi się wówczas pewne (metafizyczne) pytanie. Ale gdy mówię: „Wierzę, że boli go ząb", nie jest to wiara metafizyczna. Słowa „Wierzę, że go boli" będą miały jakieś zastosowanie. Moja reakcja byłaby inna, jednakże kryteria będą te same, co obecnie. Mamy do czynienia z językiem różnym od tego, którego używamy w odniesieniu do nas samych. Różnica polega na tym, że używa się w nim innego obrazu. Mówiąc o nich będziemy unikać obrazu czegoś, co się dzieje w ich wnętrzu. Siebie samych malujemy jako martwych bądź żywych; ich malujemy jako martwych, a siebie jako ży-

wych. Przypuśćmy, że zaczyna następować zmiana postawy. Przypuśćmy, że inaczej szkoli się dziecko. Jak dziecko to ma wykorzystać nowe wyszkolenie? Tym, czego się je uczy, jest nowa postawa wobec niewolników.

Malcolm: Zwierzęta nie mają duszy, a przecież można być miłośnikiem psów. Tak samo ludzie mogliby być miłośnikami swoich niewolników nie wierząc przy tym, że niewolnicy posiadają dusze.

Wittgenstein: Jest tu pewna różnica. Zwierzęta nie potrafią mówić. Co zmieniłoby się, gdyby powiedziano nam, że niewolnicy są ludźmi takimi jak my?

Malcolm: Nie pozbywamy się niewolnika, kiedy staje się już bezużyteczny.

Wittgenstein: Tak. Lecz moglibyśmy zmienić swoją postawę, a zachować język.

Kiedy wyobrażamy sobie język, w którym unika się obrazów, a ludzie dają wyłącznie sygnały, nie tylko możemy zapytać: „Co dzieje się, kiedy...?", lecz owe rozmaite sygnały wydają się również posiadać znaczenia, które należą do różnych kategorii. Weźmy przykład pętli etc. Byłby to jeden z możliwych sposobów opisu. Można ją opisywać jako zachowanie punktu. Podobnie przedstawiać można różne sygnały: proste, zakrzywione, lecz nie jednocześnie proste i zakrzywione. Jeśli stanowią one opis zachowania, nadal nie uświadamiamy sobie wielu możliwych sposobów opisu – interesują nas zupełnie odmienne rodzaje cech krzywej. Zachowania ludzi interesują nas na wiele całkowicie różniących się między sobą sposobów. Mówiąc o zjawiskach i o umyśle, ma się pewne wyobrażenie – że zjawiska te są niejako porównywalne, że odpowiadają pewnej ilości różnych, możliwych do narysowania obrazów. Weźmy na przykład ból, radość, nadzieję, pragnienie i chcenie. Gdy mówi się, że są to liczne i różniące się miedzy sobą przeżycia, wydaje się wtedy, że chodzi tu o różnicę zachodzącą pomiędzy rozmaitymi, zupełnie niepodobnymi do siebie substancjami.

Przypuśćmy, że na podstawie ruchów ich ciał mamy sklasyfikować na przykład zajęcia istot ludzkich: pisarz, bankier, sklepikarz, etc. Będzie to w najwyższym stopniu mylące, albowiem nie uwzględniamy pozostałych wymiarów. Jeśli tak myślimy o swoim zadaniu, mamy wówczas tylko przekroje.

Co do określeń „porównywalne" i „nieporównywalne", to „porównywalne" nie jest tu właściwym słowem. Sugeruje bowiem podobieństwo tam, gdzie go w rzeczywistości nie ma, jak wówczas, gdy ciała porównuje się za pomocą samych przekrojów.

Sugerowaliśmy, że po to, by mówić o przeżyciach i wyrażać przeżycia, moglibyśmy używać języka innego niż ten, którym rzeczywiście mówimy,

a także unikać pewnych obrazów, na przykład obrazu: „Coś działo się w moim wnętrzu". Tu moglibyśmy zapytać: „Jakich jeszcze obrazów?". Przypuśćmy, że ktoś twierdzi, iż wie o nich dzięki introspekcji. Co właściwie wiemy? Przypuśćmy, że bylibyśmy właścicielami rasy niewolników. My unikamy sformułowania, że coś się tam dzieje. *Oni* zaś spontanicznie mówią: „Coś się tam dzieje". A zatem mówić „coś się tam dzieje" nie nauczyli się od nas, jak jest to w przypadku naszych dzieci. Przypuśćmy, że spontanicznie powiedzieliby: „Coś dzieje się w moim wnętrzu". Co powinniśmy na to powiedzieć? Czy jest to oznaka tego, że coś się w nich dzieje? Mówi się o głębokich, mrocznych dźwiękach. Czy nie dowodzi to czegoś? Tego tylko, że X mówi, iż głębokie dźwięki są zarazem mroczne.

Ktoś z nich spostrzega podobieństwo między własną sytuacją oraz naszą sytuacją. – Istnieje tu zatem pewne podobieństwo. Stąd można wywieść wniosek, że w tym albo w innym sensie coś się rzeczywiście tam dzieje.

Geach: Jeśli nie posiada duszy, jak możemy powiedzieć, że spostrzega pewne podobieństwo?

Wittgenstein: Można by odpowiedzieć, że używa słów, a zatem ma duszę. Byłby to jednak błąd, gdybyśmy uznali, że stanowi to dowód tego, że posiada duszę. Przypuśćmy, że ja twierdzę: „Nie ma duszy", ktoś inny zaś: „Owszem, ma duszę". Czy zatem w powyższych okolicznościach można powiedzieć, że spostrzega jakieś podobieństwo? – „Tylko wtedy, jeśli z podobieństwa tego czyni jakiś użytek". A jednak mówimy o podobieństwie między różnymi twarzami nie wyjaśniając wcale, w jaki sposób są do siebie podobne. W przypadku twarzy istnieje jakaś potrzeba bądź cel. Ale czy jest jakaś potrzeba, gdy chodzi o dźwięki mroczne i głębokie?

Przypuśćmy, że zgodzę się z nim. Czy będzie prawdą, jeśli powie się, że jest tu podobieństwo? Dla przykładu weźmy dni i kolory: Czy istnieje jakieś podobieństwo między wtorkiem i kolorem niebieskim? Skojarzenie to może być następstwem jakiegoś podobieństwa.

Przypomina to o pewnym przykładzie Köhlera. Nazwiska wielkich ludzi i ich dzieła silnie kojarzą się z sobą; to przypadek Schuberta i Shakespeare'a. Ale nikt nie powiedziałby, że autorzy ci po to pisali, by ich dzieła podobne były do ich nazwisk. A wreszcie, na czym w ogóle polega takie podobieństwo?

Przypuśćmy, że pewne słowo lub imię w wierszu brzmi miękko. Czy musimy zakładać, że poza wypowiedzią „Spójrz, jak to imię jest miękkie!" zachodzi tu jakiekolwiek podobieństwo? Wiem, że mogłoby zachodzić jakieś podobieństwo. Przypuśćmy, że wypowiadając to słowo, trzeba miękko ułożyć

usta. O ile w ogóle na czymkolwiek, to na czymś tego rodzaju polegałoby to podobieństwo.

Köhler mówi o podobieństwie między wyrazem uczucia i samym uczuciem, na przykład gdy chodzi o wściekłość. Wściekłość jest pełna wibracji. Drży ciało i tak samo drży dusza.

Niewolnicy mówią: „Coś dzieje się we mnie". Nawet jeśli tak mówią, to czy mamy powiedzieć, że stanowi to potwierdzenie tego, że jest tak rzeczywiście?

„Nie". Dlaczego nie?

„Jeśli odpowiemy twierdząco, znaczyłoby to, że można wierzyć temu, co mówią. Tymczasem w ogóle nie można mówić tu o zaufaniu. Wszystko, co mówią, jest pewnym sygnałem. Zgodnie z naszym opisem ich języka, nie ma tam miejsca dla psychologicznych zjawisk zachodzących w duszy".

Przypuśćmy z drugiej strony, że wyrażeniem „zjawiska psychologiczne" posługujemy się w nieco odmienny sposób. – Nie są one czymś, co się obserwuje, lecz czymś, na czego temat wyciągamy wnioski. W tym przypadku niewolnicy nie są wyposażeni w żadne „zjawiska psychologiczne". Są tu tylko sygnały, a zjawiska psychologiczne nie wchodzą w ogóle w rachubę. Przypuśćmy jednak, że mielibyśmy użyć jakiegoś wyrażenia. Czy możemy powiedzieć, że coś „dzieje się"? Jeśli tak powiemy, będzie to nowy sposób „dziania się".

Moglibyśmy powiedzieć, że używamy pewnego obrazu. Moglibyśmy również powiedzieć, że to błędny obraz. Dokładnie tak samo, jak mówiliśmy o czymś, co zdarza się w głowie. Przypuśćmy, że niewolnik nieoczekiwanie użyłby jakiegoś słowa, jednak nie słowa „dusza". Wówczas też nie wiedzielibyśmy, co począć z tym zdaniem. Nic, co mówią, ani też nic, co mówią spontanicznie, nie może sprawić, że uznamy, iż mimo wszystko w pewnym ośrodku *rzeczywiście* zachodzą jakieś zjawiska. Widać stąd również, czemu nie należy twierdzić, że to, co się tam dzieje, ma szczególny charakter.

16
2 grudnia 1946

Chodzi o problem dotyczący tego, jak reagowałem na pytanie, od którego rozpoczęliśmy ten trymestr: „Czym jest myślenie?". W pewnym sensie próbowałem zmienić wasz punkt widzenia: Spójrz na to w ten sposób. W końcu zastanawialiśmy się nad plemieniem istot bez duszy. To zupełna fikcja.

Czemu to służy? Jest zwykłą stratą czasu. Co można osiągnąć robiąc to, co myśmy robili? To: Można zmienić sposób, w jaki patrzy się na nie-fikcyjny przypadek. Pewne zjawiska jesteśmy skłonni z czymś porównywać, a ja proszę was, abyście porównali je z czymś innym. Nasze pytanie znikło, gdy tylko zjawisk tych *nie* klasyfikowaliśmy już jako czegoś, co się wydarza. Zmieniamy nasze dotychczasowe pojęcie. Czy jest to czymś ważnym, to zupełnie inna sprawa.

O tym, czy można myśleć bez słów (James). „Jak wszystko to powstało?". – Czy to pytanie można pomyśleć bez słów? James przytacza przypadek głuchoniemego, który przypomina sobie (nie będąc już głuchoniemym), jak zadawał sobie pytanie „Jak to wszystko (świat) powstało?". James twierdzi, iż widać stąd, że możemy myśleć bez słów. Lecz skąd w tym przypadku wiemy, że nie ma tu żadnego nieporozumienia? Przypuśćmy, że człowiekowi temu wydawało się, iż zadał sobie to pytanie. – „Mówi tak, a nie jest kłamcą".

Zastanówmy się, w jakich okolicznościach powiedzielibyśmy, że ktoś myśli bez słów?

Geach: Zdarza się to na przykład, kiedy głuchoniemy gra w szachy.

Wittgenstein: Albo weźmy przypadek, w którym ktoś usiłuje coś zrobić. Eksperymenty Köhlera dostarczają dobrego przykładu. Przypuśćmy, że ktoś chce podnieść stół. Być może wykonuje całą grupę czynności nie musząc przy tym w ogóle mówić. Przeprowadzanie pomiaru etc., nie *powoduje przerwy* w myśleniu. (Ważne uwagi Köhler umieszcza jedynie w nawiasach). Czy mamy powiedzieć: „No cóż, wierzymy, że gdy ludzie wykonują tę czynność, towarzyszy jej myśl, tak jak towarzyszy mówieniu"? A może nie powiemy już, że myślenie towarzyszy działaniu? Jest to pewien obraz, którym możemy się posłużyć bądź nie.

Weźmy przykład języka, w którym zamiast „To jest niebieskie" mówi się „To niebieścieje". Nasuwa to myśl o jakiejś czynności. Możliwe, że po pierwsze słowa „niebieścieje" ludzie mówiący tym językiem używają głównie tam, gdzie kolor *zmienia* się na niebieski. Ich filozofowie mówiliby jednak, że pewien ruch ma miejsce nie tylko wtedy, gdy jakaś rzecz się zmienia, lecz również kiedy jest niebieska.

Przykład plemienia bez duszy wybrałem po części po to, by uwolnić się od obrazu myśli, która towarzyszy mówieniu. Aby to osiągnąć, zachęcam do pewnych porównań.

Co jest wzorcem towarzyszenia? Dobrym przykładem będzie śpiew i gra na fortepianie. Ale czy śpiew i gra to dwie rzeczy? Gdyby jednak istoty ludzkie mówiły tylko w jednostajny sposób, śpiew polegałby na wypowiedzeniu

słów jako zdania oraz obecności pewnej melodii, która towarzyszy tym słowom. Jest to tylko opis pewnego konkretnego obrazu.

Gdy ktoś śpiewa, melodia towarzyszy słowom.

Mówi to i tamto, a towarzyszy temu melodia.

Dźwięki + myśl = mówienie

Mówienie + myśl = ?

W obu tych parach użycie słowa „towarzyszyć" w pierwszych przykładach nasuwa porównanie wprowadzające nas w błąd.

Inteligentne działanie: gdy ktoś działa inteligentnie, wydaje się, że działa tak, jak gdyby mówił coś do siebie. Czy o pewnej istocie ludzkiej, która skutecznie daje sobie z czymś radę nie umiejąc mówić, mamy powiedzieć, że myśli? Przypuśćmy, że ktoś tutaj coś mierzy. Powiem wtedy, że myśli. Wyobrażamy sobie jednak, co odpowiedziałby, gdyby go o to zapytać. Lecz gdyby nagle wstał w nocy i zaczął robić to, co zwykle robi za dnia – czy myśli? Na wypadek takiej sytuacji nie poczyniliśmy żadnych ustaleń, żadnych zabezpieczeń. Tak czy owak nie poczyniliśmy w ogóle żadnych ustaleń. Czego właściwie nie wiemy? „Nie wiemy" to odpowiedź równie dobra, jak każda inna. Skąd mielibyśmy to wiedzieć? „Nie wiemy" znaczy tu coś innego, niż wtedy, gdy mówimy, że nie wiemy, co dzieje się w jego mózgu.

„Tego się nie wie, a nawet nie można wiedzieć". To zła odpowiedź z innego powodu, sugeruje bowiem pewną analogię. Przypuśćmy, że nauczyłem kogoś, by mówił „Zamilcz" zamiast „Nie wiem". Czy byłby to jakiś błąd? Jak to ustalamy? Przypuśćmy, że zapytałbym, co stanowi różnicę między „Zamilcz" i „Nie wiem"? Różnica między jednym i drugim polega na tym, że „Nie wiem" pozostawia jakąś nadzieję – jeżeli nie w tym przypadku, to pewną nadzieję w podobnych przypadkach.

Gdy ktoś opowiada sen, czy znaczy to, że miał sen? Czy coś zdarzyło się zanim się obudził? Czy może jest to tylko pewne zjawisko pamięci?

Z tym samym mamy do czynienia w matematyce. Można rozwiązać pewne zagadnienie, jeżeli można zastosować jakąś metodę. Są jednak inne zagadnienia, w przypadku których nie ma żadnej metody, lecz z jakiegoś powodu istnieje nadzieja.

Podobny przypadek: W szachach są król i królowa. Zastępujemy ich dwoma konsulami, jak w Rzymie. Lecz jak należy teraz grać w tę grę albo jak się w takiej sytuacji wygrywa? Sposób gry nie został ustalony. Przypuśćmy, że Malcolm mówi: „Mogę grać dalej" i naprawdę kontynuuje tę grę. Nie rozwiązałby w ten sposób szachowego problemu – zrobiłby coś innego. Być może ktoś wtedy powie: Właśnie tak *chcemy* to pojęcie rozszerzyć.

Może być po temu wiele różnych powodów. Jeśli pomijamy możliwość znalezienia nowego kryterium, nie ma różnicy między oboma odpowiedziami. Chcemy jednak powiedzieć, że musi być jakaś różnica. Albo myśli, albo nie myśli. W tym przypadku często wykorzystuje się prawo wyłączonego środka. Ale nie jest ono wcale pomocne.

Nieważne, jak się to (myślenie bez słów) nazwie; rzecz nie jest tak prosta. W jakich okolicznościach powiemy, że mamy do czynienia z myśleniem bez słów? W przypadkach takich będziemy mieć do czynienia z ludzkimi istotami, które określone rzeczy robią w określonych okolicznościach.

Wyobraźmy sobie język, w którym ludzie używają różnych słów tam, gdzie my posługujemy się jednym i tym samym słowem – słowem „myślenie".

„Daj mi zrobić bu" zamiast „Daj mi pomyśleć".

Mówią wprawdzie: „On mówi", natomiast nie powiedzą: „On mówi i robi bu", co odpowiada naszemu „On mówi i myśli".

Mówią: „Robi to inteligentnie", ale nie powiedzą: „Robi to z namysłem albo na sposób bu".

Przyjąwszy, że znam język, którym mówimy, mógłbym opisać, jak używa się słowa „myślenie". Przypuśćmy, że mówimy: Robimy to dlatego, że interesuje nas pojęcie „myślenia". Czy interesuje nas sposób użycia słowa „myślenie"?

Nasz filozof opisuje użycie słowa „myślenie". Co robi filozof tamtego plemienia? Czy mamy inne, czy te same pojęcia? Czy różnica między nami jest ważna, czy pozbawiona znaczenia?

W tym innym języku nie zapytano by: „Czy jest to myślenie, czy nie?". Ale być może zadaje się tam pytanie: „Czy zachodzi istotna różnica między robieniem tego a tego i robieniem tego a tego?". W języku tym mógłby pojawić się pewien problem, lecz w odmiennej formie.

Chcąc wyrażać się jak należy, trzeba stwierdzić, że nie byłoby całkiem właściwe, gdyby ktoś powiedział, że to, co robię, stanowi opis użycia słowa „myślenie", ponieważ wcale nie chodzi tu o jakiś opis.

Bardzo często mówi się o prędkości myśli. Twierdzi się także, że kiedy ktoś mówi, jego myśl wyprzedza jego słowa. Jednym z faktów, który wydaje się stanowić tu uzasadnienie, jest to, że używa się zwrotu „Miałem powiedzieć to a to". Tak czy owak to, co powiedział, było już gotowe zawczasu. Jak było gotowe? Jak dokonał przekładu? Sam ten zwrot jest szczególną reakcją. Chodzi tu, zasadniczo biorąc, o pamiętanie zamiaru. Należy je odróżniać od pamiętania odwiedzin ciotki.

Być może w pośpiechu coś piszę, a następnie to odczytuję.

Inną możliwością jest to, że zanim wypowie się zdanie, tworzy się je w zupełnie innym języku i w innym ośrodku. Daje się je w każdym razie przenosić.

Inna możliwość: To, co wydarza się przed wypowiedzeniem zdania, nie wyraża się w znakach, lecz jest czymś, co bardziej przypomina pośpiesznie wykonany szkic. Możemy zapisać łańcuch myśli, ale nawet wtedy niezbędny jest system znaków i technika przekładu.

Kolejna możliwość: Przypuśćmy, że chciałem mówić o Malcolmie; zamiast M napisałem Z. W tym przypadku zapisuję jak gdyby coś, czego to, co mówię wcale *nie* jest przekładem – nie jest jego rozwinięciem według pewnej reguły. W pewien sposób wiąże się jednak z tym, co powiedziałem. Gdy ktoś myśli mówiąc, momentalnie przemyka pewna myśl. „Momentalne przemknięcie myśli przypomina gwałtowne rozprężenie zegara, kiedy pęka mechanizm wychwytu". O ile myślenie jest jakąś czynnością, wówczas powinien pojawić się taki problem: Wykonuje się ją w jednej chwili, czy jak? Ile trwa jej momentalne przemknięcie? Gdy pytamy: „Co się właściwie zdarzyło?", w odpowiedzi skłonnym się jest powiedzieć dowolną ilość najróżniejszych rzeczy.

Przypuśćmy, że mamy następującą grę: Jedna osoba zapisuje liczby całkowite, druga ma odgadnąć ciąg. „Już wiem" – mówi nagle. Skąd wiedzieć mam, co się wtedy zdarzyło? Ten ktoś nauczył się słów „Już wiem". W jaki sposób mógłby w mgnieniu oka wiedzieć to wszystko?

Trzeba to pytanie odrzucić. Jest niedorzeczne. Można odpowiedzieć bądź nie odpowiedzieć na pytanie o to, co się wydarzyło. (a) Być może ten ktoś zobaczył odpowiednią formułę. To zupełnie proste. (b) Lecz wcale nie musi widzieć tej formuły albo może widzieć jedynie jej część. Cokolwiek się zdarzyło, wydaje się słabym świadectwem tego, że ją znał. W tym wypadku wydaje się, że istnieją skąpe świadectwa potwierdzające to, że ją znał. (c) Być może widział jedynie liczby, które pisał tamten człowiek. Na tej podstawie mówi następnie: „Mogę kontynuować". Cokolwiek mówi, niczego to nie rozstrzyga. Znaczy to, że o niczym by to nie świadczyło, gdyby zamiast „Teraz mogę kontynuować" powiedział: „Już to rozumiem!". Nie ma powodu, dla którego miałby móc powiedzieć, że cokolwiek „zrozumiał".

Łączy się to z pytaniem o to, co zdarza się, kiedy używam jakiegoś słowa i mam je na myśli. Jak ty to robisz? Wydaje się, że na pytanie to istnieje odpowiedź. Lecz istotne tutaj jest to, że rzeczywiście możemy zapytać „Co wtedy się zdarzyło?". Istnieje na to pytanie odpowiedź – to, co ów człowiek pamięta. Lecz nie jest to odpowiedź na pytanie „Czym jest posiadanie czegoś

na myśli?”[71]. Zachodzi nader niewyraźny związek między tym, co pamięta oraz tym, co ma na myśli. Mógłbym to interpretować. To nieskończenie ważniejsze.

Przypuśćmy, że mówię: „Natknąłem się na trudność”. A teraz mówię: „Już to rozumiem”. Co wszakże?

Zastanówmy się nad pojęciem myślenia: Mamy tu do czynienia z pewnym sposobem posługiwania się słowem „myślenie”, który całkowicie różni się od sposobu, w jaki my go używamy stwierdzając, że mówimy inteligentnie. Pytanie, czy myślenie jest procesem zachodzącym z wielką prędkością, jest całkiem niedorzeczne. Możemy teraz zapytać: Czy pomyślenie czegoś „w mgnieniu oka” jest tą samą rzeczą, co myślenie, które ma miejsce wtedy, kiedy coś mówimy? Od kogoś, kto odpowiada na to pytanie, nie dowiedzielibyśmy się niczego. Musiałby dowieść, że rzeczywiście jest tak, jak to mówi. Równie dobrze można by powiedzieć: Torsje to jedzenie w przeciwną stronę.

Chciałbym pomówić o dwóch przypadkach: W jednym przypadku ludzie różnią się jedynie pod względem języka, jednak posiadają takie same pojęcia. W drugim przypadku ich pojęcia są zasadniczo odmienne. Zagadnienie to jest zupełnie niejasne, lecz zarazem ważne. Mówiąc z grubsza przedstawia się tak: Jeśliby pewien lud miał trzy wyrażenia tam, gdzie my mamy jedno, członkowie tego ludu mogliby naturalnie nauczyć się naszego języka; mogliby przyswoić sobie nasz język, w którym jest tylko jedno wyrażenie. Mogłyby się zdarzyć dwie całkiem różne rzeczy. Mogliby powiedzieć: (a) naprawdę jest tylko jedna rzecz, my zaś mamy trzy wyrażenia albo też (b) naprawdę są trzy rzeczy, lecz na ich określenie tamci ludzie używają tylko jednego słowa. Pytanie przedstawia się tak: Kiedy możemy powiedzieć, że są to naprawdę te same albo naprawdę odmienne pojęcia?

17
17 stycznia 1947

Co nas właściwie zajmuje – osobliwości psychologicznych pojęć czy osobliwości zjawisk psychologicznych? – „Co masz na myśli mówiąc o zjawiskach psychologicznych?” – „To, co zwykle każdy przez to rozumie – myślenie, odczuwanie, widzenie, etc”. Lecz to na nic się nie zda. W kłopoty popadamy od razu, na samym początku, gdy tylko użyjemy terminu „zjawiska psycho-

[71] W oryginale rzeczownik *the meaning*: *znaczenie*, *pomyślenie*, etc. (od tłum.).

logiczne". Psycholog w swym laboratorium bada zjawiska psychologiczne. Co obserwuje? Odpowiedź nie jest wcale oczywista. Czy obserwuje moją twarz, przysłuchuje się temu, co mówię i przygląda, jak reaguję? A może sprawdza (obserwuje) mą pamięć? Jedna i druga odpowiedź wydaje się niezła. Termin „zjawiska psychologiczne" nie jest jednoznaczny. Albo – by powiedzieć inaczej – zjawiska psychologiczne to zjawiska w innym znaczeniu.

Na czym w takim razie polegają osobliwości zjawisk psychologicznych? W zwykłym znaczeniu słowa „zjawiska" byłyby one osobliwościami zjawisk dających się obserwować. Zamiast tego należy – jak powiedzieliśmy – mówić o osobliwościach techniki posługiwania się słowem „myślenie". Osobliwość czasowników psychologicznych została już odkryta. Ich uderzającą cechą jest asymetria.

„Sugerujesz, że to pewien niezwykły sposób posługiwania się słowami?". Na przykład we wtorek o 5 popołudniu nazwa „Malcolm" znaczy coś innego. Ktoś mógłby podsunąć taką myśl: „Wittgenstein, czasowniki psychologiczne przedstawiasz tak, że wydają się przypominać coś tego rodzaju!". Ja, Wittgenstein, mógłbym mu zaprzeczyć. W przypadku „Malcolma" wszyscy uznajemy, że to dziwaczne, natomiast nie uważamy tak wcale, gdy chodzi o psychologiczne czasowniki. Jest to niezwykłe dopiero wówczas, gdy *opisujemy* sposób ich użycia. Zaś opisując ów sposób użycia nie popadliśmy w przesadę. A jeśli popadliśmy, to trzeba to wskazać wyraźnie. Opisaliśmy sposób użycia pewnego słowa. Sposób, który wydawał się naturalny, po opisaniu sprawił wrażenie niezwykłego. Jest niezwykły, bowiem tak bardzo różni się od sposobu używania innych czasowników; niezwykły tylko wtedy, gdy posługujemy się nieodpowiednim wzorcem lub też kiedy oczekujemy czegoś określonego.

Czy moglibyśmy obejść się bez takich pojęć, jeśli cechują się tą asymetrią? Co zmusza nas, by takich pojęć używać? Wydaje się, że pominęliśmy rzecz najbardziej istotną, a mianowicie to, co stanowi uzasadnienie tego, że używamy tych słów – zjawiska w umyśle. Można by powiedzieć, że pojęcie to potraktowałem w behawiorystyczny, syntetyczny sposób.

*

Rzeczywiście rozumiejąc słowo „myślenie" znało by się uzasadnienie użycia tego słowa. Jak gdyby zrozumiało się pewną podstawową zasadę. Nie zdumiewamy się fajką, albowiem wiemy, jak działa. Tak samo chciałoby się powiedzieć, że znaczenie słowa „myślenie" uzasadnia sposób, w jaki się go używa, gdy tymczasem ja wydaję się twierdzić, że znaczeniem tego słowa *jest* jego osobliwy sposób użycia.

*

Cóż interesującego jest w ogóle w myśleniu? Czemu interesuje nas coś, co zachodzi w czyimś umyśle? Inżynier robi to, tamto i coś jeszcze innego. W tym samym czasie myśli i jednocześnie w Chinach toczy się wojna etc. Czemu jedno albo drugie miałoby nas interesować? Co jest interesującego w pojęciach? Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Boli mnie ząb". Że jest to interesujące, polegać może na tym, że mówiący potrzebuje współczucia. Podnosimy wrzawę wokół rozumienia znaczenia słów. Czemu miałoby to tak bardzo nas interesować? Niektóre słowa wywołują kwaśny smak w ustach, inne wywołują swędzenie. Jeśli to mnie interesuje, to wiadomo dlaczego. Można sądzić, że chcę ustalić korelacje etc. Nie jest dziwne to, że zjawiskami psychologicznymi interesuje się psycholog, dziwne jest to, że my się interesujemy.

*

Użycie słów porównajmy z użyciem jednostek miary. Mając ustalić długość, etc., mogę zrobić to na wiele sposobów. Powie ktoś, że ta jednostka miary jest arbitralna. A pojęcie w pewnym sensie przypomina jednostkę miary. Dostarcza metody opisu.

Lecz już to jest mylące. Unoszę, dajmy na to, kawałek papieru i mówię: „Opisz to". Zapytano by: „Co masz na myśli?". Mógłbym odpowiedzieć: „Podaj mi długość". Odpowiedź podano by na przykład w calach. W objaśnieniu, czego chcemy mówiąc „Opisz to", zawiera się pewna trudność. Zrobić można różne „rzeczy". Tu znowu widać, jak „rzeczy" te mogą być takie, jak trzeba i jak mogą wprowadzać nas w błąd. Wszystko jest jak trzeba, jeśli na myśli mamy cale albo stopy etc. Ale mylimy się myśląc o kolorze i kształcie. Nie staraj się sprecyzować (żądanego) opisu za pomocą wskazania rzeczy, która ma być opisana, chyba że jest wiele rzeczy tego samego rodzaju. W przeciwnym razie chcesz, by wskazano technikę opisu. To nie z powodu mojej niezdarności powstała ta trudność.

Przypuśćmy, że widzę, jak ktoś robi coś, co my nazywamy mierzeniem. Dlaczego to robi? Powiedzmy, że odpowiadamy, iż chce ustalić długość. W odróżnieniu od czego? – Od pocierania jednego kawałka drewna o drugi albo czegoś jeszcze innego? Być może nie jest to w ogóle odpowiedź. Porównajmy z tym przypadek kogoś, kto znajduje się w jakimś pokoju. By się dostać do niego, używamy dłuta i młotka, lecz używamy ich na różne sposoby.

Przypuśćmy, że zamiast powiedzieć, iż człowiek ten robi to po to, aby ustalić długość, mówimy, że po prostu tę długość ustala. Wobec tej odpowiedzi można wysunąć zarzut, że są najróżniejsze sposoby ustalania długości. Tu jednak nie musimy wcale posłużyć się zwrotem „ustala długość"; musimy dodać, w jaki sposób to robi. Przypuśćmy, że ktoś wydaje polecenie: „Ustalać

długość na najróżniejsze sposoby". Być może będzie porównywał wyniki owych różnych metod.

W każdym razie nie chcemy pojęcia długości niezależnego od techniki.

„Przecież widzimy, że *istnieje* długość, którą mierzy się w taki albo inny sposób". To nie wymaga chyba odpowiedzi.

Jeśli chcemy uzasadnić, czemu ktoś przykłada pręt pomiarowy do stołu, uzasadnieniem nie musi być to, że chce zmierzyć długość. Być może chce zrobić drugi stół albo ustalić, ile desek potrzeba do nakrycia pomieszczenia sufitem etc.

Czy moglibyśmy się obejść bez naszych psychologicznych pojęć, jeśli mają one ów osobliwy charakter? Co je uzasadnia? Co jest uzasadnieniem tego, co robimy mierząc? Powiedziano, że nie moglibyśmy przeprowadzać pomiarów, gdybyśmy nie mieli wystarczająco sztywnych prętów pomiarowych. Jakie fakty, o ile w ogóle jakieś, uzasadniają używanie tych osobliwych czasowników?

Twierdzi się, że za ten osobliwy sposób posługiwania się słowem „myślenie" odpowiada natura myślenia. Jak jednak badamy naturę myślenia? Przypuśćmy, że powiedziałbym, iż naturę myślenia poznajemy dzięki obserwacji. Lecz co mamy obserwować, aby ustalić naturę myślenia? Nie znajdując żadnej odpowiedzi chcemy, by podano nam definicję myślenia albo powiedziano, jak używa się słowa „myślenie". Ale to właśnie ze sposobu użycia tego psychologicznego czasownika dowiemy się, co obserwujemy. Czymkolwiek jest to, co obserwujemy, uzyskuje dzięki temu pewien osobliwy sens.

Użycie czasownika w pierwszej osobie jest pewną formą wyrazu i można je porównać do naturalnego okrzyku. Jest ono w istocie zachowaniem się w bólu; sprawa ma się inaczej z trzecią osobą albo z czasem przeszłym. Dlaczego rzeczy tak różne łączymy ze sobą? Czy pytanie to jest w ogóle dorzeczne? Czy mam powiedzieć, że tak to po prostu robimy?

Geach: Przypuśćmy, że Mary mówi: „Mary boli" (o sobie samej) i mówi też: „Jimmiego boli" (o Jimmym). Jak tutaj działa ta asymetria?

Wittgenstein: Działa tak samo, staje się tylko jeszcze bardziej wyraźna. To samo zdanie („Mary boli") weryfikuje się wtedy, gdy wypowiadają je inni i nie weryfikuje się go, kiedy wypowiada je Mary.

Czy mamy powiedzieć, że ludzie mają odmienne pojęcie bólu, jeśli słowa „ból" nie używają w ten sposób?

Przypuśćmy, że zamiast niego mielibyśmy:

(i) słowo „zachowywać się w bólu", którego używa się tak, jak słów „picie", „jedzenie", etc.

(ii) pewien dźwięk i gest wskazujący, których używa się zamiast „Boli mnie".

Co jednak dzieje się wtedy z formą czasu przeszłego? Co można począć z dźwiękiem i wskazującym gestem? Słowo „zachować się w bólu" również nie wchodzi w rachubę, ponieważ bólu nie trzeba wcale okazywać. Nie zdarza się to w przypadku słów „biały" i „stół". Bieli się i bieliło się wczoraj. Dzisiaj się stoli i stoliło się wczoraj.

18
20 stycznia 1947

Czy nasze pojęcia psychologiczne w pewnym sensie są arbitralne? Byłoby mylące, gdybyśmy powiedzieli, że pojęcie myślenia odzwierciedla naturę myślenia. – Czy zatem kiedy mówi się o naturze bólu, czas odgrywa w tym jakąś rolę? Co jest naturą krzesła? Co jest naturą wodoru? W pierwszym przypadku czas jest ważny, jednak w drugim odpowiedź nie jest taka łatwa. Przypuśćmy, że ustalamy ciężar właściwy wodoru. Spostrzec tu trzeba, iż zakładamy, że wiemy, że eksperymentujemy z *wodorem*. To twierdzenie oparte na doświadczeniu, że w jego przypadku tak wiele rzeczy nie ulega zmianie. (To niezbyt mądre). Powinniśmy raczej powiedzieć, że mamy pewien pogląd na to, dlaczego rzeczy te są tym, czym są. Bierzemy wodę, przeprowadzamy elektrolizę i określamy jego ciężar właściwy. Teraz jednak to, czy pewien konkretny gaz jest wodorem, określalibyśmy za pomocą jego ciężaru właściwego, co znaczy, że ciężar właściwy staje się składnikiem naszej definicji wodoru. Do natury tego a tego należy, że ... Coś, co nie zachowuje się w taki właśnie sposób, nie jest tym a tym. Posiadanie określonej temperatury nie należy do natury wodoru. Należy do niej natomiast to, że wodór posiada określoną objętość w określonej temperaturze i przy określonym ciśnieniu.

Wracając do natury myślenia, to być może istnieją ogólne twierdzenia psychologiczne, które są zawsze prawdziwe, jak na przykład to, że nikt nie potrafi wykonać pewnych obliczeń nie zapisując ich lub że maksimum tego, co można zapamiętać, to... To drugie byłoby twierdzeniem o naturze pamięci, a jego wyraz stanowiłoby powiedzenie czegoś o tym, co ludzie zapamiętywali. W twierdzeniach tych czas będzie odgrywał pewną rolę. Owe cechy natury myśli opisywane będą za pomocą twierdzeń dotyczących myślenia etc., zaś użycie takiego twierdzenia zakładać będzie ścisłą technikę posługiwania się słowem „Myślę..." etc. W takim przypadku nie możemy twierdzić, że owa osobliwa gramatyka „pamiętania czegoś" ukazuje naturę pamięci. Mówiliśmy nie o niej, lecz o osobliwym sposobie posługiwania się pewnym słowem.

Jeżeli mówimy, że w asymetrii odbija się natura zjawisk psychologicznych, wówczas w ich odzwierciedleniu czas nie gra żadnej roli. Można też zadać pytanie: Czy to nasz kaprys, czy też jesteśmy zmuszeni do tego? A w ogóle, jak bardzo to ważne? Bowiem na pierwszy rzut oka może się wydawać nieważne. Weźmy na przykład przypadek, w którym tylko co drugi dzień nazwy „Malcolm" używa się po to, by oznaczała człowieka, którego nazywamy „Malcolm". Jeśli napotykamy taki osobliwy sposób użycia, uderza nas swym brakiem sensu. Moglibyśmy powiedzieć, że rozwiązanie naszego problemu zawiera się w odpowiedzi na pytanie: „Co nadaje mu sens?". To, co nadaje sens temu sposobowi użycia, dostarczy mu również uzasadnienia. Wymieniając zjawisko, które nadaje mu sens, przytacza się tym samym jego uzasadnienie (na przykład pewne plemię). Nie stanowi to jednak uzasadnienia w przypadku, o którym mówimy. Moglibyśmy posiadać różne słowa dla „Mam bóle" oraz „Ma bóle", a jednak w niczym by to nie przeszkadzało. Czy to coś błahego? Chętnie powiedzielibyśmy, że to zrozumiałe.

Podobałoby się to wielu filozofom. Mówi się z całkowitą powagą: „Tylko moje przeżycia są rzeczywiste", „Rzeczywiste jest tylko przeżycie, które występuje w tej chwili". Będąc w takim nastroju, przeżycie to chciałoby się nazwać inaczej. Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Nigdy nie wiadomo, czy ktoś inny ma to samo przeżycie, co ja, czy na przykład bolą go zęby". A jednak jakoś radzimy sobie z tym, ponieważ to, czy bolą go, nie jest wcale istotne. Lecz jeśli to nie jest istotne, istotne jest coś innego. Co to takiego? Idzie do dentysty; oczywiste jest, że i ja idę do dentysty wtedy tylko, gdy boli mnie ząb. Jeśli mamy różne formy wyrazu, może być wiele takich, co do których z łatwością moglibyśmy wyobrazić sobie, jak można je uzasadnić. O kim powinniśmy powiedzieć, że ma to samo pojęcie, co my? Przypuśćmy, że pewne plemię co drugi dzień zamienia użycia słowa „obraz" i użycia słowa „krzesło". Czy plemię to będzie miało pojęcia odmienne od naszych? Sposób użycia słów można zmieniać w sposób łatwy i całkiem trywialny. W jakich okolicznościach powiemy, że pewne plemię posiada odmienne pojęcia, że nie ma, dajmy na to, naszego pojęcia koloru? Można podsunąć myśl, że jest tak wówczas, kiedy różnią się rzeczy występujące w naturze. Być może *rzeczy* dane są w samej naturze, natomiast w samej naturze nie są dane *pojęcia*. „Widzę czerwone przedmioty". – W odróżnieniu od czego? W zdaniach tych posłużyłem już się tymi pojęciami. „Otaczają mnie przedmioty fizyczne" niczym nie różni się od innych zdań na temat fizycznych przedmiotów.

Na czym by to polegało, gdyby ludzie mieli pojęcia zasadniczo odmienne od naszych? (Niezwykle ważne zagadnienie, o którym nie powiem niczego

mądrego). Przypuśćmy, że jakieś plemię posiada odrębne słowa na określenie każdej z następujących rzeczy: czerwonego koła, zielonego prostokąta i niebieskiego owalu. Posiadają pojęcia, które być może nazwalibyśmy złożonymi. Złożonymi? Tak, jak najbardziej. – „Czy nie zauważają podobieństwa między czerwonym prostokątem i czerwonym okręgiem?". Moglibyśmy zamiast tego zapytać: Czy nie *wykorzystują* tego podobieństwa? A to jest możliwe; niektórzy ludzie nie mają pewnych pojęć. Istnieją dwa rodzaje pojęć: jedne są bardziej, inne mniej podstawowe. W matematyce jest wiele pojęć, których my nie mamy, a które zna matematyk. Ale „przedmiot fizyczny" to podstawowe pojęcie.

*

Weźmy powszechnie używane słowa odnoszące się do przedmiotów fizycznych. Istnieje mnóstwo nazw rodzajowych. Nie potrafimy się bez nich obejść. Obejść się, kiedy chodzi o co? (Przywykliśmy do nazw ogólnych – na tym głównie polegać będzie nasza obrona). „Odkrylibyśmy, że bez nich jest to bardzo trudne; nie bylibyśmy w stanie robić tak wielu rzeczy, które teraz robimy". Jeżeli to prawda, to są one instrumentami w naszych najbardziej zwyczajnych działaniach.

Naszego poglądu nie sformułowaliśmy jak należało. Jednak powiedzieć, że w naszym życiu rzeczowniki są nieodzowne, nie jest wcale czymś niedorzecznym. Stanowią nasze narzędzia, a z tego względu wiedlibyśmy zupełnie odmienne życie, gdybyśmy mieli obchodzić się bez nich.

Czy mamy powiedzieć, że można je porównać do niektórych prostych narzędzi? Jeśli tak, znaczy to, że podstawowe pojęcia są niczym nadzwyczaj prymitywne narzędzia. I wtedy tylko ci, którzy wiodą życie zasadniczo odmienne niż my, posiadaliby zasadniczo odmienne pojęcia.

Trudność polega tu na tym, by nie mówić w sposób niedorzeczny. Zapominamy o warunkach, w których dane wyrażenie ma sens.

„Otaczają nas przedmioty fizyczne" (Nie podoba mi się).

„Otaczają nas krzesła etc." (Podoba mi się).

Pierwsze zdanie byłoby bez zarzutu, jeśli tylko można by odpowiedzieć na pytanie: „W odróżnieniu od czego?". Zdanie „W świecie istnieją przedmioty fizyczne" nie ma żadnego sensu. W tym przypadku ma sens f(x) (w odniesieniu do pojedynczego przedmiotu fizycznego), lecz nie ma go f(x) (w odniesieniu do wszystkich przedmiotów fizycznych). Można wykonać błędny ruch w szachach. Jednak nonsensem byłoby powiedzieć: „Nigdy nie wykonano prawidłowego ruchu". Tak samo jak „W żadną grę nie grano prawidłowo".

„Nie potrafimy obejść się bez nazw rodzajowych". Być może to ma pewien sens. Weźmy przykład dwu plemion, które mają wprawdzie odmienne, lecz właściwie podobne pojęcia. Na przykład jedno z plemion w różne dni tygodnia używa różnych nazw. Być może powiemy, że wprawdzie plemiona te mają odmienne pojęcia, lecz nie zachodzi miedzy nimi zasadnicza różnica, ponieważ istnieje łatwy sposób przekładu z jednego języka na drugi.

Ale czy możemy powiedzieć, że jest językiem to, co ma owo drugie plemię? Język posiada pewne charakterystyczne cechy. Na przykład mówimy ustami, nie ręką etc. Co ma o tym rozstrzygać? Same języki. O tym, czym jest język, rozstrzyga to, co robimy. Powtarzają się dźwięki określonego rodzaju – słowa. Lecz elementy dźwięku powtarzają się nawet w pieśni drozda.

Pomyślmy o wydawaniu rozkazu. „Nie potrafimy obejść się bez rozkazów, a rozkazując nie możemy obejść się bez nazwy fizycznego przedmiotu". Nie jest to jednak bezwzględnie prawdziwe. Zamiast użyć nazwy fizycznego przedmiotu, możemy powiedzieć: „Przynieś koło", a ten, komu wydaliśmy to polecenie, przyniósłby pensową monetę, o ile tylko ma ją pod ręką i spostrzega jako okrągłą. Gdy wyobrażamy sobie rzeczy tego rodzaju, jedno jest bardzo trudne – nie być powierzchownym.

W dzieciństwie uczono nas nazw rodzajów przedmiotów fizycznych. Że jakaś istota ludzka posiada pojęcie fizycznego przedmiotu, widać stąd, że gdy tego zażądać, przynosi krzesła etc. Twierdzi się, że zdania o przedmiotach fizycznych analizować należy w kategoriach danych zmysłowych. Faktem jest jednak, że potrafiliśmy nauczyć się wykonywać rozkaz „Przynieś krzesło". Technikę tę opanowaliśmy bez względu na to, jak to krzesło wygląda – nauczyliśmy się jej nie ucząc się wpierw innej gry. Jeśli stwierdzenie, że posiadamy pojęcie przedmiotu fizycznego, znaczy cokolwiek, to na tym właśnie polega posiadanie tego pojęcia. To właśnie ta technika, której się uczymy, a nie jakaś inna technika. Pomyślmy o reklamie, która mówi o utrzymywaniu w czystości mil kanalików nerkowych.

Nie znaczy to, że zajmując pewną pozycję dziecko nie mogłoby nie rozpoznać krzesła. Wszystkie nasze dzieci muszą całkiem dobrze opanować technikę posługiwania się terminami określającymi rodzaje przedmiotów fizycznych. Przypuśćmy, że o ludziach posługujących się językiem danych zmysłowych powiedzielibyśmy, iż mają zasadniczo odmienne pojęcia. Pod pewnym względem prowadziliby podobne życie, jednak nie posługiwaliby się tym, co my określamy mianem języka.

W języku, w którym nie używa się nazw przedmiotów fizycznych, lecz nazw wyglądów, muszę być może *narysować* rzecz tak, jak ją widzi ktoś inny

albo jak ja ją widzę. Coś nie jest tutaj w porządku. Chcąc pozbyć się nazw przedmiotów fizycznych, otrzymaliśmy nazwy odnoszące się do wizualnych aspektów. Dzieci szkolić się będzie przy pomocy książeczek z obrazkami. Do nazwy należał będzie perspektywiczny rysunek. To jest nie w porządku, lecz tylko w pewnym sensie. W naszym języku nie ma takich nazw; są one jednak czymś, co wywodzi się z naszego języka. Po to, by okazał się w ogóle językiem, musimy cofnąć się do naszego języka.

„Gdyby nie było nazw, nie poradzilibyśmy sobie na budowie". Dlaczego nie? Mógłbym po prostu zgadywać, czego chce się ode mnie. Można by powiedzieć, że nie wolno odpowiedzieć w ten sposób, ponieważ nie wydaje się wtedy rozkazu. Dlaczego? Być może otrzymywałbym rozkazy i robiłbym to, co należy.

Zmyliło to nas każąc powiedzieć, że słowa to instrumenty. Pod pewnym względem są instrumentami. W obecnym stanie rzeczy musimy innych uczyć języka. Bez niego nie potrafimy się obejść, lecz jest to twierdzenie oparte na doświadczeniu.

19
25 stycznia 1947

Gramatyczne właściwości czasowników psychologicznych: czy można mówić o uzasadnieniu tych właściwości? Ze stosowanych przez nas pojęć widać wybór, jaki dokonujemy, widać, co nas interesuje. W jakich okolicznościach powiedzielibyśmy, że pewni ludzie mają pojęcia, których używają w nieco podobny, choć nie taki sam sposób? Weźmy na przykład pojęcie „ból". My mówimy: „Mając bóle, ktoś ma to, co i my mamy". Inni ludzie mogliby nie wyznawać takiego poglądu. Nawet my mówimy: „Nie wiemy, co czuje albo co widzi inny". Mówiąc „Boli go", tamci ludzie uzasadniają to twierdząc: „Tylko *zakładamy*, że inni coś czują" albo: „Jedynie myślimy tak, *jak gdyby* inni mieli bóle". Nic łatwiejszego, niż wyobrazić sobie lud, który nie przyjmuje założenia, że „mając bóle inny ma to, co my mamy". W niemieckim, angielskim, francuskim wyrażenia oddającego „mam" używa się w takim znaczeniu, że coś w pewien określony sposób wiąże się z moim ciałem. Nie ma żadnego powodu, dla którego ból należy wyrażać używając posiłkowego czasownika „mam". Przypuśćmy na przykład, że wyraz bólu w pierwszej osobie przybierałby formę czegoś w rodzaju jęku – okrzyku, zaś by powiedzieć „Ma bóle" używano by tego samego słowa. Lecz z oczywistego

powodu mogłoby to wydawać się nienaturalne – nie wiedzielibyśmy, czy wypowiadając to słowo i wskazując na czyjeś ciało, ktoś mówi, że ma bóle w ciele innej osoby, czy też że tamtą osobę coś boli. Przypuśćmy, że „Ma bóle" można by wyrazić za pomocą zachowania się w bólu. Jak jednak wyrazi się wtedy, że tamten człowiek udaje? Jeśli udaje, podkreślać to będzie ton głosu.

Przypuśćmy, że lud ten wcale nie uważa, że „inny człowiek czuje to samo, co ja". Czy miałbym rzec, że to tylko nieistotna właściwość środków wyrazu? (i) Ludzie ci nie będą skłaniać się ku takiej filozofii, jaką my mamy. Być może nie pojawią się problemy dotyczące *ego*. (ii) W *Złotej gałęzi* Frazer powiada, że wiele plemion posiada wyobrażenie *duszy* lub *ducha*. To niezwykle dziwne, że jest tego tak pewien. Jedną z rzeczy, które przychodzą mi na myśl, byłoby zebranie danych świadczących o tym, że pewne słowo oznacza *duszę*; na przykład ustalenie, czy plemiona te posiadają jakieś obrazowe przedstawienia. Dla naszego pojęcia duszy rzeczywiście ważne jest to, że można ją tak właśnie przedstawiać. (Obrazy to składnik tego pojęcia). I nie jest istotne, że przedstawienie to nie jest subtelne. Moglibyśmy powiedzieć, że takie przedstawienie jest charakterystyczne dla naszego pojęcia duszy. Innemu ludowi pojęcie to może być zupełnie obce. (iii) Podsumowując: Ludzie ci odrzucają to, że „nie można wiedzieć, czy ktoś inny czuje ból". Nie wykluczają natomiast możliwości, że „nie wiem, czy ten ktoś czuje ból".

Hijab: Brak im czegoś, co my mamy.

Wittgenstein: Tak, a zarazem nie. Nie mają niektórych naszych obrazów. Nie jest wcale tak, że nie mogą zapytać: „Czy cię boli?". Jeśliby nie mogli o to zapytać, wówczas z pewnością różniliby się od nas. Lud taki moglibyśmy nazwać umysłowo upośledzonym. Mogą istnieć tacy upośledzeni umysłowo ludzie – nie tylko jednostki, lecz całe społeczności. Nigdy nie zastanawiają się nad tym, bowiem (a) po prostu to wiedzą albo (b) jest im obojętne, co czuje ktoś inny. Mamy tu do czynienia z plemieniem zupełnie innym niż nasze; rzec byśmy mogli – plemieniem zachowującym się w niezrozumiały sposób. Bez względu na to, jakiego wyrażenia używa to plemię (nie to umysłowo upośledzone, lecz to opisane wcześniej), posiada ono nasze pojęcia. Być może nie powiedziano by, że ma takie same pojęcia. Weźmy pod uwagę, że ludzie tego plemienia być może nie okazują bólu, co oznacza, że mogą go odczuwać nie okazując tego. W tym miejscu nasz przykład najwyraźniej się załamuje. Co zrobimy z przypadkiem „Boli go, ale nie okazuje tego"? Tak się przynajmniej wydaje. Zatem wyrażenie to musi odnosić się do czegoś innego. Dlatego musiałem wprowadzić ów odmienny ton.

Hijab: Ludzie ci są w pełni do nas podobni?

Wittgenstein: Z góry rozstrzygasz tę kwestię.

Hijab: Wydaje się, że wiążąc ten sygnał z wypowiedzią „Boli go", wprowadza się ten obraz.

Wittgenstein: Jak dotąd ich język daje się w zupełności przekładać na nasz. Naszego języka możemy uczyć ich ze zwykłych podręczników gramatyki. Różnica między nami nie będzie się przejawiała w różnicach praktycznych.

Christie: Nie będą mieli tego obrazu nawet nauczywszy się naszego języka?

Wittgenstein: Ucząc się naszego języka prawdopodobnie nauczą się nowych wyobrażeń. Czy powiemy, że mają te same pojęcia? Czy może, że odmienne pojęcia?

Geach: Odpowiedzią na pytanie „Czy cię boli" mogłoby być „Bolało mnie pięć minut temu". Dlatego wydaje się, że nie uporamy się z tą kwestią, jeśli nie poradzimy sobie z czasem przeszłym.

Wittgenstein: Skąd bierze się czas przeszły, gdy chodzi o czasowniki psychologiczne? Dziecko zaczyna używać pewnego wyrażenia odnoszącego się do przeszłości. Bez względu na to, jakiego wyrażenia się je uczy, możliwe jest, że wyrażenia tego użyje spontanicznie; na przykład obudziwszy się dziecko opowiada jakąś historię, my zaś mówimy: „Śniło ci się".

Jeżeli twierdzimy, że tamci ludzie używają tego samego pojęcia, to czym w takim razie charakteryzują się nasze pojęcia? Bez skomplikowanej maszynerii języka nie możemy zastanawiać się, czy A ma bóle.

W naszym języku: „Czy cię boli?". W języku chińskim: „...?" (Nie znasz chińskiego). Poza kontekstem naszego języka pytanie zadane w naszym języku w ogóle nie jest pytaniem. Ani odpowiedź nie jest odpowiedzią, o ile ów drugi człowiek nie zna naszego języka. Ten, kto je wypowiada, nie może też po prostu ćwiczyć się w posługiwaniu się naszym językiem. Czy można zastanawiać się nie mówiąc żadnym językiem? Pytanie to nie jest bynajmniej absurdalne. Nie powiemy, że tylko ktoś, kto się posługuje słowami, może być rozgniewany. Lecz czy nie używając słów można zastanawiać się, czy pojutrze spadnie deszcz albo nie znając liczebników zastanawiać się, czy w pomieszczeniu znajduje się 100, czy też 101 ludzi?

Język odgrywa mniejszą albo większą rolę. Ale czy we wszystkim? O własnym języku myślimy tak, jak gdyby był czymś zupełnie wtórnym. – „Brakuje nam tylko pewnego wyrażenia". Ale wcale tak nie jest.

Czy zwierzę nie może być zaciekawione? A przecież nie mówi żadnym językiem. Aby powiedzieć o zwierzęciu, że jest zaciekawione, potrzeba nam skomplikowanego układu warunków. I czy zwierzę może zastanawiać się nad tym, co się zdarzy pojutrze? Zaciekawienie nie jest zachowaniem w jednym

określonym momencie. Rzecz się ma tak samo, gdy mówi ludzka istota. Istota ludzka, która nauczyła się mówić, nauczyła zachowywać się w nowy sposób, nauczyła się nowego systemu zachowania. Czy można zwyciężyć w grze w szachy nie nauczywszy się, jak się w nie gra? Język to jeszcze jedno zachowanie. Gdy ktoś wydaje pewien dźwięk, dźwięk ten jest wyrazem zastanawiania się etc. dzięki reszcie jego zachowań. Pozostała część zachowań jest tylko wtedy istotna, jeśli również jest częścią języka. W jakimś plemieniu wydaje się pewne dźwięki. Powiemy, że określone słowa plemię to czyni określonym pytaniem o *stan* umysłu innej osoby. Są one rzeczywiście pytaniem, jeśli reszta zachowań oraz okazja, w której użyto tych słów, są takie, jak trzeba. Ponadto dźwięki te muszą być częścią całego systemu języka. Wówczas ludzie ci mają te same pojęcia.

20
31 stycznia 1947

Mówiliśmy o zjawiskach i pojęciach. – O tym, czy powinniśmy powiedzieć, że charakterystyczny sposób posługiwania się czasownikami psychologicznymi odzwierciedla szczególną naturę myślenia, czy też że ów charakterystyczny sposób posługiwania się tymi czasownikami stanowi naturę „myślenia". Z zagadnieniem tym wiąże się zagadnienie dotyczące przeżycia znaczenia[72]. Czy rozumiejąc pewne słowo mamy przeżycie znaczenia? Czy charakterystyczną cechą tego, że rozumie się słowo, jest to, że ma się przeżycie jego znaczenia? To ostatnie jest lepszym sformułowaniem zagadnienia, bowiem widać zeń, że nie interesuje nas to, co może się wtedy wydarzyć, lecz to, czy to, co wówczas rzekomo zachodzi, jest charakterystyczna cechą rozumienia jakiegoś słowa. Wittgenstein powiedział, że znaczenie słowa to sposób jego użycia.

Chce się powiedzieć: Jeśli słów nie powtarza się mechanicznie, jeśli mówi się w sposób świadomy, ich znaczeniem jest przeżycie, jakie się wówczas posiada. Widzieliśmy jak słabe podstawy ma taka sugestia. Cokolwiek uznamy za owo poszukiwane doznanie, później okaże się nieistotne, aż ostatecznie przyznamy się do porażki mówiąc, że przeżycie znaczenia nie daje się zdefi-

[72] W oryginale rzeczownik *the meaning*: *znaczenie*, w naturalny sposób powiązany z formami czasownika *to mean* oraz imiesłowem *meaning*: *znaczyć*, *mieć na myśli*, *pomyśleć* etc., *meaning* oddaję w niektórych kontekstach jako *pomyślenie (słowa) w (takim a takim) znaczeniu* bądź nawet *znaczenie, które ma się na myśli* (od tłum.).

niować. Widać stąd, że to, co się wówczas wydarza, w ogóle nie jest ważne. Nie chodzi o to, że takiego pytania nigdy się nie stawia – często zadaje się w psychologicznym laboratorium i tam ów obraz, który przychodzi komuś na myśl, jest rzeczywiście ważny. Mówiąc, że nie jest ważny, twierdzimy, że nie jest ważny w sposób ogólny.

Pogląd, że coś jeszcze *musi* się wydarzać, ma źródło w szeregu czynników. (a) Można wypowiedzieć słowo poza wszelkim kontekstem, a mimo to wypowiedzieć je w takim albo innym znaczeniu. (b) Można powiedzieć słowo „książka" i pomyśleć o książce. – „Powiedz słowo 'książka', a pomyśl 'jabłko'". Nie wydaje się, by było to skuteczne, każe jednak domniemywać, że coś się wówczas wydarza. (c) Za „Proszę wyjść z pokoju" podstawmy „A B C D". Nawet jeśli wypowiadamy je z siłą i rozkazującym tonem, wydaje się, że między „A B C D" oraz tym znaczeniem nie ma żadnego związku. Albo (d) Pomyślmy o książce napisanej przeciw Papieżowi. Każde słowo rozpoczyna się w niej od litery P. Czytając ją ma się wrażenie lektury słownika i znaczenie wymyka się.

Gdy mówimy o zjawiskach towarzyszących wypowiadaniu lub słyszeniu słów, to zjawiska te są być może ważne. Przypuśćmy na przykład, że mówiąc bądź słuchając zawsze wykonujemy machinalne rysunki. Czy nasze machinalne rysunki są ważne? Choć nie są ważne dla mego sklepikarza, mogą być ważne dla psychologa albo Freuda. Nie byłby to jednak ów rodzaj ważności, którą chcemy, by miały. Chcemy, by zjawiska te nadawały znaczenie temu, co mówimy.

Czego brakowałoby tym, którzy nie mają przeżycia znaczenia? Zastanówmy się nad następującymi przypadkami:

(i) To osobliwe żądanie: „Powiedz coś, a pomyśl to a to!". Jeśli wypowiadam słowo „board" i mówię, że na myśli miałem drewnianą deskę [board], ujrzałem to słowo napisane małą literą „b" albo też wypowiedziałem je w pewien szczególny sposób. Oznacza to, że znaczenie wiązałbym z pewnym wyobrażeniem lub wymową etc. Nie byłoby to jednak wcale interesujące. Interesujące natomiast byłoby to, że to a to miałem na myśli. Czy zatem ten pierwszy sens słowa „znaczenie" nie byłby błahy? Jakie dwa sensy ma słowo „znaczenie"?

Słowo „bank" [bank / brzeg] ma dwa sensy i uczymy się ich obu. Jednak nikt nie uczy nas dwóch sensów słowa „znaczenia" – (a) sposobu użycia oraz (b) tego, co się nam przydarza. Nie chodzi o to, że słowa „znaczenie" nie używa się w wielu różnych sensach. Mówimy na przykład o tym, co znaczą te chmury – że znaczą deszcz etc. Jeżeli domagam się czegoś albo wydaję po-

lecenie używając niejednoznacznego słowa, można zapytać: „Co masz przez nie na myśli?". Wyjaśniając albo zadając pytanie nikt nie musi odwoływać się do jakiegoś zdarzenia.

Jeśli zakładamy istnienie ludzi ślepych na znaczenie i pytamy, czego będzie im brakowało, możemy być pewni, że będą znać pytanie „Co masz na myśli?", a również „Co masz w tym przypadku na myśli?".

Rozkaz albo żądanie „Powiedz to a to, a pomyśl to a to" zdarza się nader rzadko.

(ii) Zjawisko rozumienia znaczenia „w mgnieniu oka" nie jest rzadkim zjawiskiem. Czy można by powiedzieć, że widać stąd przynajmniej to, iż ze słowem „znaczenie" wiążą się dwa różne sensy: (a) sens, w którym znaczenie w mgnieniu oka przemyka przez głowę oraz (b) sens, w którym zna się znaczenie, zna się sens jako sposób użycia pewnego słowa. (a) przypomina sygnał pewnej umiejętności. Na czym to jednak polega, że ktoś wie o tym, że „umie" użyć tego słowa? Czy umiejętność posłużenia się słowem to stan umysłu w sensie, w jakim o bólu można powiedzieć, że jest stanem umysłu? Zadanie pytania „Skąd o tym wie?" wprowadza nas w błąd. Jeśli mówię: „Już wiem", wydaje pojawiać się pewna trudność. „Skąd, na miłość boską, mogę o tym wiedzieć?". Można by tu powiedzieć, że słowa „wiedzieć" używa się tutaj inaczej. Przypuśćmy, że tego rodzaju nagłe zrozumienie znaczenia zdarzałyby się nam stale. Takie zrozumienie czegoś w mgnieniu oka – „Teraz już to wiem" – jest wyrazem emocji. Słowo „wiedzieć" posiada dwa sensy: dyspozycyjny i aktualny. Początkiem dyspozycji jest pewne konkretne zdarzenie. „Od kiedy to wiesz?" i „Od kiedy tego nie wiesz?" to sensowne pytania dotyczące „wiedzy" jako dyspozycji. Możemy mówić o wiedzy jako o czymś, co trwa. Natomiast „Ile czasu trzeba, by to wiedzieć?" to niedorzeczne pytanie. „Teraz to wiem" i „Teraz to potrafię" znajdują się na jednym poziomie". Dlatego „Teraz to wiem" nie świadczy, że słowa „znaczenie" używa się tutaj inaczej.

*

Wydaję komuś polecenie: „Go to the bank" [Idź do banku / na brzeg]. Chciałem, by udał się na brzeg rzeki [river-bank]. Pokręciłem głową, zmieniłem zdanie i chciałem, by poszedł do banku [money-bank]. O ile jest coś takiego jak zmiana tego, co się ma myśli, to właśnie tutaj znaczenie jest czymś, co się nam przydarza i czego brakować będzie ludziom ślepym na znaczenie. Czy mamy stwierdzić, że gdy wypowiadałem to zdanie, do chwili *t* znaczyło ono jedno, a potem coś innego? I że w tej właśnie chwili w moim umyśle coś wydarzyło się? Nie podoba mi się sformułowanie tego pytania.

Mógłbym je zadać inaczej. Przypuśćmy, że w umyśle coś się rzeczywiście zdarzyło – coś, co można porównać do posiadania najpierw jednego rysunku, a następnie innego. Przypuśćmy, że ktoś powiedział: Zatem w tym momencie zmieniły się dwie rzeczy – znaczenie oraz obraz. Czy zmiana obrazu oraz zmiana znaczenia to zmiany tego samego rodzaju? By odpowiedzieć na to pytanie, zadajmy wpierw inne: „Czy między takimi stanami umysłu, jak *mieć ból* i *coś wiedzieć* nie zachodzi zasadnicza różnica?"

Hijab: Nie różnią się pod względem rodzaju. Różnica między nimi polega tylko na ich intensywności.

Wittgenstein: Czy nie ma w tym nic dziwacznego? Wiedza nie jest przeżyciem. Czymkolwiek było to przeżycie, nie było wiedzą. Lecz co to za stwierdzenie, że wiedza nie jest przeżyciem? – „Ogranicza ono definicję *przeżycia*"? Ale w podobny sposób mógłbym definicję *istoty ludzkiej* ograniczyć do Hunta i Hijaba. Co ogranicza przeżycie?

O przeżyciu możemy powiedzieć, że ma się jedno przeżycie po drugim. Jedną rzecz wie się po drugiej tylko w takim sensie, że dowiadujemy się jednej po drugiej. Można opisać zmianę przeżycia. Ale na czym polegałby opis zmiany wiedzy?

Wróćmy do zmiany tego, co się ma na myśli: Czy zmiana znaczenia, które ma się na myśli, to zmiana tego samego rodzaju? Wydaje się, że zmiana znaczenia, które ma się na myśli, bardziej przypomina zmianę tego, co się wie, niż zmianę przeżycia. Co się jednak zdarzyło? Na pytanie to nie umiałbym odpowiedzieć aż do chwili, kiedy to powiedziałem; dopiero powiedziawszy to, umiałbym odpowiedzieć. Zmienia się odpowiedź, jakiej bym udzielił, gdyby mnie o to spytano. Jakże, na miłość boską, nie mając żadnych danych, można by powiedzieć, co *byłoby* się odpowiedziało?

Czy naprawdę nic się nie zmieniło? Może jednak coś uległo zmianie? Przyjmijmy, że coś się wtedy zmienia. Tezę, że zmienia się odpowiedź, należy umieścić na tym samym poziomie, co tezy o bólu sformułowane przy pomocy jakiejś teorii. Tryb warunkowy ma tym przypadku charakter teorii. Wyrażenie w trybie przypuszczającym nie jest ani przeżyciem, ani hipotezą. Jest ono sygnałem.

Zamiar nie jest przeżyciem, ani myślą. Pojęcie zamiaru całkowicie różni się od pojęcia przeżycia i pojęcia wiedzy. Mówiąc o sygnałach, widzieliśmy, jak powstaje wyraz zamiaru.

W przypadku zamiaru można powiedzieć: „Najpierw zamierzałem x, następnie y, a potem znowu x" etc. W przypadku wiedzy nie jest to możliwe. Na przykład nie można powiedzieć: „Najpierw znałem alfabet, a potem

liczby" etc., pominąwszy sens, w którym chodzi o poznawanie jednej teorii po drugiej.

Lekarze zajmują się sercami i malarią, etc. Fizycy zajmują się odległościami i prędkościami. Matematycy zajmują się liczbami kardynalnymi, liczbami wymiernymi i niewymiernymi. Wszystkie liczby wyglądają mniej więcej tak samo. Lecz różnice stają się oczywiste, gdy tylko się nimi posłużyć. Tak więc w matematyce schodzi się wiele różnych rzeczy. Wszystkie słowa w słowniku również w wyglądają tak samo. Wyobraźmy też sobie elementarz dla dzieci z ilustracjami odnoszącymi się do słów „jeden", „dwa", „żołnierze", „ból zęba". – Ilustracje te przedstawiają ludzi. Wszystkie liczby mogłyby stosować się do żołnierzy, na przykład 2, $\sqrt{2}$, $\sqrt{-1}$, etc. Być może tylko w ten sposób wszystko to – ból, zamiar, wiedza – jest przeżyciami. Być może to nic więcej nie znaczy.

21
3 lutego 1947

Zmieniam zdanie i teraz, kiedy mnie o to zapytać, udzielam wyjaśnienia, które nie odpowiada temu, co wcześniej miałem na myśli. Ale nie znaczy to wcale, że coś się wydarzyło. – „Lecz wyjaśnienie uległo zmianie dlatego, że zmieniło się *coś* innego". Przypuśćmy, że zmienił się jakiś obraz. Jeśli w jednej chwili zachodzą dwie zmiany, to czy możemy powiedzieć, że jest to jedna zmiana rozumiana na dwa różne sposoby? Zmianę znaczenia można objaśnić mówiąc „Gdybyś zapytał...". Istnieje tu jednak pewna różnica. To niemożliwe, by sformułowanie w trybie przypuszczającym samo *było* tą zmianą. Jest ono jej następstwem.

Ogólnie biorąc znaczy to, że sformułowanie w trybie przypuszczającym jest zwykle wynikiem pewnej teorii. – „Jeśliby nie wziąłby tego lekarstwa...". „Jeśli p, to q". Jeżeli wypowiedź w trybie przypuszczającym byłaby następstwem innej zmiany, zapytać by można: W jaki sposób wyjaśnienie zmiany znaczenia wiąże się z jakąś inną zachodzącą wtedy zmianą? Żaden związek tu nie wystarczy. (Wyjaśniaj to i rozwijaj).

Jeśli myślimy o jakimś obrazie i mówimy, że to właśnie obraz się zmienił, nie wydaje się, by mogło to nas zadowolić. Nie jest to jednak zmiana bardziej niezadowalająca od jakiejkolwiek innej zmiany. Powiedzmy więc, że jeśli występuje jeden obraz, to stosuje się doń jedno wyjaśnienie, a jeśli inny obraz, to inne wyjaśnienie. Ale dlaczego? Jeden obraz podsuwa jedno wyjaśnienie, inny obraz – inne. Ale co z tego?

Można by poprzestać na tym wyjaśnieniu, gdyby obrazy te były częścią naszego języka. Byłoby ono bardziej zadowalające po prostu dlatego, że unika tego, czego chcemy uniknąć, a mianowicie związku przyczynowego. Chcę powiedzieć, że widzenie obrazu jest tym samym, co widzenie zdania. Dlaczego powiedziałbyś coś innego, jeśliby cię wcześniej o to zapytać? Na to pytanie nie ma odpowiedzi. Samo to zdanie jest wyrazem zmiany, a nie czymś, w czym odzwierciedla się zmiana przeżycia.

Geach: „Gdyby mnie zapytano, byłbym..." to słowna forma wyrazu, natomiast „Gdyby go zapytano, byłby..." to hipoteza. Jeśli mamy wierzyć komuś na słowo, czemu by nie powiedzieć, że chodzi tu o przeżycie?

Wittgenstein: Rzecz najlepiej znana w filozofii to nie wprowadzać nowych słów. Gdy ktoś wprowadza nowe słowo, można być mniej lub bardziej pewnym, że nie ma nic do powiedzenia. Tu jednak mamy do czynienia z przypadkiem, w którym niezbędne jest pewne rozróżnienie. Podczas ostatniego wykładu Hijab powiedział, że wiedza to przeżycie mniej intensywne niż ból. Skrytykowałem go. Być może Hijabowi chodziło o taki przykład: „Cały czas miałem świadomość własnej niższości" albo o coś tego rodzaju. „Mieć świadomość czegoś" wydaje się być podobne do wiedzy. Z tego jednak powodu, że znam alfabet, nie powiedziano by, że przez cały czas jestem go świadomy. Znajomość czegoś nie jest stanem umysłu. Jednak *bycie czegoś świadomym* nie jest od niej dalekie. Jest z nią powiązane i można być skłonnym, by nazwać ją stanem umysłu. Nie znaczy to wcale, że mówiąc tak postąpilibyśmy właściwe.

Przypuśćmy, że uczę się nowego języka i ćwiczę się w nim. W naszym języku nie ma takiej czynności jak znajomość czegoś. Ale w tamtym języku znajomość czegoś to czynność, tak więc stwierdzenie „Znałem" znaczy: „Znałem coś i czyniłem z tego użytek". Lecz w takim wypadku trzeba zaznaczyć różnicę pomiędzy „znać"

(i) w sensie znajomości alfabetu,

(ii) w sensie *bycia czegoś świadomym*,

(iii) w sensie *używania czegoś*.

„Rozjaśnijmy nazewnictwo". Przeprowadzając tu pewne rozróżnienia, nie dokonujemy rozróżnień takich, jak w botanice. Rozróżnienia, których dokonujemy, to rozróżnienia między kategoriami.

Oto różnica, którą musimy uczynić wyraźną, lecz nie możemy zrobić tego, co chętnie robią filozofowie, a mianowicie powiedzieć, że nie daje się zdefiniować etc., a więc na przykład powiedzieć: „Relacje nie istnieją, a tylko zachodzą". Mówią to tak, jak gdyby przyglądali się pewnym kolorom, porów-

nywali je i oznajmiali: „Nie, nie ten, lecz jakiś kolor podobny do tego". My musimy powiedzieć coś, co przypomina „Król w szachach robi to a to". Nie chcę przez to powiedzieć, że będę umiał to zrobić.

Jakiego rozróżnienia musimy tutaj dokonać? W jednym przypadku zmianę tę można by opisać przez zmianę obrazu. W drugim przypadku posługuję się trybem przypuszczającym – „Gdyby mnie o to zapytać, powiedziałbym...". Czemu jednak miałbym się nim posługiwać? Czy użycie trybu przypuszczającego jest tu czymś ważnym, czy jest nieistotne?

Co jest istotne, gdy chodzi o wyrażenie znaczenia, które ma się na myśli? Istotne jest między innymi to, że wyjaśniamy, jakie znaczenie mamy na myśli. Na przykład ktoś mówi słowo „jabłko". Nie znam tego języka. Pytam: „Co masz na myśli mówiąc 'jabłko'?". (Nie wiązałoby się to z żadnym przeżyciem). W naszym przypadku zmianę przeżycia wyjaśnialiśmy wyjaśniając znaczenie słów. Wyjaśniać słowa uczy się nas niezależnie od przeżyć. Aby wyjaśnić zmianę tego, co mamy na myśli, używamy dwóch wyjaśnień słów. Czy to ważne, że posługujemy się tu objaśnieniami słów?

To, co subiektywne nie musi być istotne, dlatego zadajemy bezpośrednie pytanie. Odpowiedź nie była hipotezą, lecz słowną formą wyrazu. Wystąpiły w niej dwa objaśnienia słów. Są one istotne, czy pojawiają się przez zwyczajny kaprys? – Tak, jakbym powiedział: „Te plamy na ścianie wyglądają prawie jak jego twarz". Powiedzenie tego nie jest tu istotne. Porównajmy następujące przypadki:

(i) Oczyma umysłu widziałem dzisiaj Hijaba.

(ii) Po tym, jak spojrzałem w słońce, miałem przed sobą obraz przypominający twarz Hijaba.

W pierwszym przypadku nie można zadać pytania „Jesteś tego pewien?". Rzecz nie polega tu na tym, że najpierw jest pewien obraz, który następnie interpretujemy. Natomiast w drugim przypadku mamy do czynienia z interpretacją.

W tym sensie nasuwa się tutaj pytanie: Czy wyjaśnienia zmiany znaczenia są czymś istotnym, jeśli stanowią składnik wyrazu tego, że teraz ma się co innego na myśli? Czy są one słownym wyrazem? A jeśli tak, to czy nie mamy racji wytyczając tu granicę między zmianą doznania i zmianą znaczenia?

Opisując te obrazy mogę posłużyć się dowolną interpretacją. Posiadałyby ten sam status, co machinalne rysunki i byłoby obojętne, czy komuś zdarza się mieć je przed sobą.

W opisie pomyślanego znaczenia niezbędne jest jego wyjaśnienie.

*

Nazwijcie to jak chcecie, lecz rozróżnień tych musimy dokonać. Mamy dwie wypowiedzi: (i) opis wzrokowego obrazu (opis sporządzony w taki sposób, w jaki mógłbym opisać powidok); (ii) opis obrazu: „Oczyma umysłu widziałem Barclay's Bank". W tym przypadku nie ma sensu pytać, czy to prawda. Nie możemy zastąpić go innym obrazem, nawet najbardziej dokładnym.

Jakaś inna wypowiedź jest nadal wypowiedzią, w której używa się objaśnienia.

Chcę teraz podać powód, dla którego należy unikać słowa „przeżycie", powód, by starać się unikać poglądu, że nasza wypowiedź to opis treści naszych przeżyć. Ów pogląd bowiem pociąga za sobą tezę o istnieniu prywatnego obrazu, który jest tuż przy mnie i który mogę opisać (obraz ten jest zatem w moim wnętrzu). Idea introspekcji wiąże się z wiarą, że wypowiedzi te opisują treści naszych przeżyć. Wydaje się, że zachodzi jakaś różnica między opisem mego wzrokowego wyobrażenia, o ile można je przedstawić za pomocą pewnego wizerunku, oraz opisem mego wzrokowego obrazu jako twarzy Hijaba.

*

W czasie ostatniego wykładu Geach powiedział, że w odniesieniu do wiedzy nie możemy zadać pytania „Kiedy się zaczęła? Kiedy się skończyła?", etc. Możemy zadać to pytanie, gdy chodzi o ból. Lecz zamiar to coś innego niż wiedza. Oznacza to, że chodzi tu o różne kategorie.

Istnieje kategoria „bycia zdolnym do"; „znajomość czegoś" to potencjalność. Chcieliśmy nazwy dla pewnej kategorii. Jeśli nazwę ją w ten sposób, nie osiągam niczego, o ile nie powiemy, że x, y, z to potencjalności. To gramatyczna klasyfikacja, podobna do (a) ziemia, woda, wodór (substancje) lub (b) kilogram, metr, sekunda (miary). Tak samo w psychologii można by mieć rozdział o potencjalnościach. Zamiar nie należałby do potencjalności.

*

Czym jest opis treści naszych przeżyć? Mówi się o treści świadomości. – „Rzeczywista jest tylko treść mojej świadomości w danym momencie". Cóż to takiego? Widzenie, słyszenie, to, co pamiętamy. – Ale co to właściwie jest pamięć? Ludzie posługują się tu ideą obrazu w umyśle. Dźwięk i obraz – jak w kinie. Dołączyć tu można również myśl. W pewnym sensie także przekonanie, choć w innym sensie jest ono potencjalnością. Dlaczego w takim razie ból umieszcza się w jednej grupie z tym, co się widzi? Co przemawia przeciwko temu, by w tej samej grupie umieścić widzenie, słyszenie czegoś, etc. oraz to, co pamiętamy? Technika używania dwu słów: (i) „Hijab" (ta rzecz) oraz (ii) „$\text{Hijab}_{(x)}$" (pewien określony widok Hijaba) – technika używania

słowa „Hijab" różni się od techniki używania słowa „Hijab$_{(x)}$". Do tego, co nazywam „treścią przeżycia", musi stosować się technika, która nie stosuje się do słowa określającego ludzką istotę.

„Hijab nie może być treścią świadomości. Natomiast może nią być Hijab$_{(x)}$". Co to za rozróżnienie? Gramatyczne. Dlaczego Hijab nie może być treścią świadomości? To również należy do gramatyki.

A może jest tak dlatego, że Hijab nie jest widmem, że jest zbyt stały? Prawda, ale to nie wszystko. To, co widzimy w kinie, nie jest widmem, a mimo to jest treścią przeżyć. – „Pewnym możesz być tylko tego, co można umieścić w obrazie". To nieprawda. Czemu jednak niekiedy tak się wydaje?

W odpowiedzi na pytanie „Co widzisz?" mogę (i) powiedzieć: „Pana Tego a tego" albo (ii) narysować obraz. W tym drugim przypadku znam tylko obraz – nie wiem, że to obraz przedstawiający pana Tego a tego. Rozróżnienie, które tu przeprowadzamy, jest oczywiste. Stanowi rozwinięcie przypadku, który już znamy. Kiedy wątpliwe jest, czy to, co widzę, jest drzewem, rysuję drzewo.

Zastanówmy się na przykład nad bólem. Przypuśćmy, że nadajemy nazwę pewnemu doznaniu – to, co można przedstawić za pomocą jakiegoś obrazu. W jaki sposób stosuje się ona do bólu? Gdy chodzi o ból, nie mamy dwóch odrębnych przypadków, jak wtedy, gdy chodzi o Hijaba i Hijaba$_{(x)}$. Ból nie przypomina Hijaba. Przypomina raczej plamę koloru. Jest tu przejaw czegoś i jest przypuszczenie na temat przyczyny przejawu. Mogę domyślać się przyczyn albo też mogę tego nie robić.

Mamy wyobrażenie pewnego rodowodu. Powinniśmy bez namysłu rozpocząć od przejawów, plam koloru etc. oraz bólu, a następnie przejść do przedmiotów fizycznych. Lecz w rzeczywistości nie uczymy się w tej kolejności. Uczymy się więc, że u początku rodowodu musi znajdować się Hijab, a potem dopiero gra ze zjawiskami. Co dość osobliwe, wraz ze zjawiskami wystąpi ból, mimo że nie ma on przodka w języku przedmiotów fizycznych.

Przypuśćmy, że mówimy, iż Hijab nie jest sprawą domysłów, lecz sprawą pewnego założenia. To na nic. To tylko zaczarowanie analogią. Najpierw mamy jakiś wzorzec, a następnie chcemy do niego coś dopasować. Na tym właśnie polega zaczarowanie wzorcem.

Wyobrażamy sobie, że doznania koloru, bólu i dźwięku porównać można do różnych rzeczy, które mamy w pudełku. Zaglądamy doń i mówimy: „To dźwięk, to ból etc". W ogóle nie ma to sensu.

Jest coś właściwego i coś błędnego w tym, że dźwięki i wizualne przejawy umieszcza się w tej samej grupie, co ból. Jeśli na kolor etc., patrzymy jak na

rzeczy w pudełku i dostrzegamy jakieś podobieństwo, skłonni jesteśmy powiedzieć, że są rzeczywiście podobne. Lecz skłonność tę trzeba uzasadnić. (Zaś uzasadnieniem tym musi być pojęciowe podobieństwo).

Jeżeli jednak nic nie skłania, by myśleć w powyższy sposób, to skłonnym się jest pomyśleć o czymś następującym: Wyobraźmy sobie kino, w którym ma się nie tylko przeżycia wzrokowe i słuchowe, lecz również dotykowe i inne. Co wspólnego mają ból i doznanie? Mamy również pewne uczucie.

[Nie jest jasne, o co tu chodzi – KJS.]

22
7 lutego 1947

W naszym przykładzie zmiany znaczenia wprowadziliśmy równoległą zmianę wyobrażenia, by wykazać, że między oboma zmianami zachodzi różnica rodzaju. Nie jest wcale łatwo pokazać, na czym ta różnica polega. Lecz gdy tylko wskaże się tę różnicę, zaakceptują ją wszyscy. Jest to pewne odkrycie. Polega na pamiętaniu właściwej rzeczy we właściwym momencie.

Warto by posiadać psychologiczne nazewnictwo dla psychologicznych kategorii. „Rozumienie", „potrafienie" należą do tej samej grupy bądź kategorii, „posiadanie czegoś na myśli" oraz „zamierzanie" do innej.
Zmiana wyobrażenia →/ to[73] zmiana przeżycia (implikuje ją). Zmiana zamiaru ↛ nie jest[74] zmianą przeżycia (nie implikuje jej). Co to za różnica? Mamy tu do czynienia z różnymi kategoriami. Różnicy tej nie ustala się patrząc na zjawiska. Na czym ta różnica polega? Jedna z różnic jest dość oczywista. Zamiar jest zamiarem zrobienia tego a tego. Objaśnienie zmiany znaczenia, które mamy na myśli, zakłada objaśnienie znaczeń. Tym się charakteryzuje ta zmiana. Lecz takie ujęcie tej różnicy pomija właściwe zagadnienie. Cóż interesującego jest w takiej zmianie? Interesujące są konsekwencje i to że mogę wyciągać różne wnioski, mimo że zmiana może być interesująca bądź nie. Na przykład mogłoby chodzić tylko o to, że najpierw sądziłem, że chciałbym, abyś mnie poczęstował befsztykiem, a następnie, że chciałbym, aby był to gulasz. Ale może to być taka zmiana, że w sądzie zależeć od niej będą pieniądze oraz życie.

[73] Sugeruje, lub jest.
[74] Nie sugeruje, lub nie jest.

Jak to możliwe, że w pewnej chwili jest się w jednym stanie umysłu, a następnie w innym? Zmianę tego, co się ma na myśli, tłumaczy się za pomocą jednego wyjaśnienia, które dotyczy okresu do pewnego momentu oraz kolejnego wyjaśnienia, które odnosi się do tego, co nastąpiło potem. Jeśli odpowiada się, że tłumaczy to zmiana wyobrażeń, wtedy trudność ta wydaje się znikać. Jednak pytanie brzmi tak: Jaki związek zachodzi między zmianą wyjaśnienia i zmianą wyobrażenia? Zadawszy to pytanie utyka się w miejscu.

Pytanie „Jak to możliwe?" pojawia się w następstwie porównania z przypadkiem wyobrażania sobie. Pytanie „Jak to możliwe?" zawsze jest porównaniem. Co musimy zmienić? Musimy zmienić to porównanie. By to jednak uczynić, musimy zejść dostatecznie głęboko, aby porównanie to nie narzucało się. Zmiana musi nastąpić tam, gdzie w grę wchodzi pytanie: „Co to jest opis stanu umysłu?"

Przykładem „posiadania wyobrażenia" i „zmiany wyobrażenia" mogłyby być równie dobrze postrzeżenie i zmiana postrzeżenia. [Co znaczy, że wyobrażenie można by zastąpić obrazem (KJS)]. Drugi przypadek (zmiana pomyślanego znaczenia) przypomina zmianę zamiaru. Jeśli istoty ludzkie nie reagowałyby w ten sposób, nie przewidzielibyśmy, że tak zareagują.

Czy zmianę znaczenia, które mamy na myśli, mamy nazwać przeżyciem? To naiwne pytanie. Nikt w pierwszej chwili nie powiedziałby, że „Miałem powiedzieć" to pewne przeżycie. Czemu „Dlaczego to chcemy powiedzieć?" jest w ogóle interesującym pytaniem? Cała wartość tego, co mówimy, polega na tym, że każe nam to coś domniemywać. Hijab powiedziałby, że chodzi tu o coś, co ma naturę przeżycia. Hijaba skłania do tego to, że ktoś, kto mówi „Zamierzam", nie wyciąga wniosków ani nie stawia hipotezy, ani też nie można go zapytać, czy jest tego pewien. Ale to, co robi, chcemy na przykład odróżnić od informowania o tym, że coś sobie wyobraża. Na czym ta różnica polega?

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Miałem powiedzieć to a to". Skąd wiem, że nie mówi o wyobrażeniu? W zależności od tego, czy mówi o wyobrażeniu, czy też o zamiarze, inna jest jego reakcja albo też interesuje go co innego. Reakcja tego człowieka nie musi zawierać słowa „Miałem"; musi jednak zawierać pewne „to a to", na przykład „Idź do diabła!". Ale co to znaczy? Widział napis „Idź do diabła!"? Albo widział diabła? Mówi „Miałem powiedzieć". Skąd mogę wiedzieć, co robi. Pytanie to można tak sformułować: Czy miał jakieś przeżycie, czy też nie miał żadnego? Lecz jeśli było to tylko wyobrażenie, stanowi to jedynie informację o tym człowieku. Natomiast jeśli był to zamiar, wynikają stąd liczne konsekwencje. Byłaby to wówczas obraza. Różni się rodzaj zainteresowania.

Przypuśćmy, że wyrażając zamiar ma pewne przeżycie. Zamiar jednak trwa, a przeżycie się kończy. – „Jednak przeżycie może trwać również. Czy to niemożliwe, by ktoś zamierzając w ciągu ostatnich pięciu minut opuścić ten pokój, przez cały ten czas nie mógł widzieć samego siebie wychodzącego z pokoju?". Skłonni jesteśmy odrzec: „Na litość boską, dlaczego z nim miałoby tak być?". – „Skąd jednak wiesz, że ludzie ci nie mają na myśli tego wyobrażenia?". Nie ma powodu, by sądzić, że wyobrażenie trwa. Inny jest sygnał.

„Ale mógłby odnosić się do wyobrażenia, które ma przed sobą, kiedy coś zamierza. Nie można go o to zapytać, ponieważ nie umie odpowiednio się wypowiedzieć".

*

Przypuśćmy, że Malcolm powiedział: „Za pięć minut wychodzę z tego pokoju" i twierdzi, że przez cały czas nim wyszedł, widział przed sobą pewien obraz. Nie jest kłamcą. Czy mam powiedzieć, że jego zamiar był pewnym przeżyciem? Czy nie przypominałoby to stwierdzenia, że znam alfabet i obraz liter a, b, c mam zawsze przed sobą? Czy powinienem powiedzieć, że to coś osobliwego?

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Zamierzam, zamierzam, zamierzam...". Przypuśćmy, że następnie mówi: „Teraz nie zamierzam, teraz nie zamierzam...". Byłoby to nadzwyczaj dziwaczne. Wydaje się, jak gdyby czekał aż zamiar się zmieni. Gdyby ktoś tak postąpił, w normalnych okolicznościach w ogóle bym go nie zrozumiał.

*

Przypuśćmy, że mamy w zwyczaju, by oznajmiwszy zamiar trzymać uniesioną rękę aż do chwili, gdy go zrealizujemy albo go zmienimy. Jak różni się to od wyrazu przeżycia? Ktoś mógłby przecież powiedzieć: „Nie pomyślałem już więcej o podniesionej ręce".

Czym charakteryzuje się posiadanie jakiegoś wyobrażenia? Skąd sam wiem, że coś nie jest zamiarem, a wyobrażeniem? Jak właściwie uczymy się językowej gry: „Mam takie a takie wyobrażenie"? Uczymy się jej w sytuacjach, w których w ogóle nie chodzi o zamiar. Nim się jej nauczymy, opanować musimy zwykły sposób posługiwania się słowem „widzieć". Dopiero nauczywszy się tego, możemy następnie powiedzieć, czy zamierzając coś mamy przed sobą jakiś obraz, czy nie mamy żadnego.

Czy można wyrażać zamiar, a nie rozumieć pytania „Dlaczego?"? Ucząc się, dzieci uczą się niepełnej gry. Pytanie „Dlaczego?" pojawia się później. Jak z motkiem wełny – jeśli zaczniemy od złego końca, natykamy się na trudności.

W przypadku tego, co zwykle nazywamy stanem umysłu, wyobrażeniem, postrzeganiem, doznaniem, znaczy to między innymi, że możemy mieć do czynienia z amorficzną… [grupą – KJS]. Na ogół ich przejawy cechują się trwaniem. W przypadku zamiaru ważne jest, że sformułowanie „Mam zamiar... etc." było parodią. – „Teraz widzę przed sobą czerwony dysk". Możemy chcieć spytać: „Czy nadal?", lecz nie jesteśmy skłonni pytać: „Czy nadal masz ten zamiar?", bowiem człowiek ten może odrzec: „Na miłość boską, dlaczego miałbym go nie mieć?". Wiele uwag byłoby tu do rzeczy, trudno jednak wygłosić najlepszą uwagę. Na przykład wyobrażenie koliduje z postrzeganiem, lecz nie koliduje z nim zamiar, choć przeszkodą dlań mogą być myśli. Zachodzi tu jednak istotna różnica. To, co rozumiemy przez zamiar, nie jest jakąś myślą ani myśleniem. *Wyraz* zamiaru jest myślą, lecz sam zamiar nie jest jakąś myślą.

Czy ruch w szachach ma prędkość? Można by odpowiedzieć: „Ruch w szachach nie trwa przez jakiś określony czas". Mamy tu czynienia z czymś w rodzaju odmiennej geometrii.

*

Nie należy mieszać zamiaru z myślą o tym, by udać się w jakieś miejsce. Cóż to za pomieszanie! Tak wiele rzeczy na raz? Przypuśćmy, że grając w szachy przestawiamy figurę z pola x na pole y. Czy w tym czasie wykonujemy to samo posunięcie? Oto jak mają się do siebie myśl i zamiar. Pod tym względem zamiar przypomina wiedzę albo przekonanie. To znaczy, że nie koliduje z postrzeganiem.

23
10 lutego 1947

Jakie rozróżnienie chcę właściwie poczynić? Odróżniając zamiar od przeżycia, nie rozróżniałem zjawisk, lecz pojęcia. Nie jest to takie rozróżnienie, jak między dobrą oraz złą pamięcią. „Zamiar nie jest myślą" to definicja. „Chcę pójść do kina" to *myśl* o pewnym zamiarze. *Posiadanie* zamiaru nie polega na pomyśleniu go. Trzeba nam tu tak wielu różnych słów dla oddania tak wielu różnych idei. „Posiadanie zamiaru" nie należy zatem do tej samej kategorii, co „podjęcie postanowienia". („Brązowieć" może nie znaczyć „być brązowym", lecz „stawać się brązowym").

*

Rozróżniając zamiar i doznanie w ogóle nie określiłem, co to jest przeżycie. Jednak chodziło mi głównie o przeżycie zmysłowe i wyobrażanie sobie. Skłonnym się jest powiedzieć, że są one stanami świadomości, lecz nie jest to tak łatwe w przypadku zamiaru.

*

Ostatnio mówiliśmy o tym, dlaczego właściwie nie można by cały czas być świadomym swego zamiaru. Ale pytanie powinno raczej brzmieć: „Świadomym czego?". Jesteśmy świadomi przeżyć zmysłowych i niektórych podobnych rzeczy. Przypuśćmy, że słyszymy złe wieści – przygnębienie i zamiar zobaczenia tego, kogo one dotyczą, rozpoczynają się jednocześnie. Chętniej powiemy, że to przygnębienie jest przeżyciem zmysłowym.

Czym charakteryzują się stany świadomości? Słów „uczucie ciepła i zimna" używa się inaczej niż pozostałych wypowiedzi o doznaniach albo o przeżyciach. Tak jak gdyby temperatura pozostawała w bliższym związku z przedmiotami (pomyślmy na przykład o sztucznym i prawdziwym marmurze – prawdziwy marmur jest chłodniejszy niż sztuczny). Podobnie [jeśli (KJS)] odczuwanie bólu ściślej wiąże się z przedmiotami. Przypuśćmy, że powiedziano: „Przeżycie zmysłowe to przeżycie, dzięki któremu poznajemy fizyczny przedmiot". Brzmi to tak, jak gdyby tylko *przydarzało się* nam, że dzięki przeżyciom poznajemy przedmioty fizyczne. Nie, nie to chcę powiedzieć. To, co mówię, jest logicznej natury. Wrażenia zmysłowe cechują się trwaniem. W odróżnieniu od zamiaru lub przekonania przeżycie zmysłowe wiąże się z tym, co zwiemy obserwacją, czuwaniem, przysłuchiwaniem się, bólem.

*

Ostatnim razem nie mówiłem tak, jak powinienem. Mówiliśmy swego czasu o sygnałach – sygnale bólu, sygnale zamiaru, etc. Nie ma potrzeby ich porównywać, ponieważ różnią się ich sposoby użycia. Nie nasuwa się nawet pytanie o to, czy ktoś inny jest stale czegoś świadomy. Ustanie bólu i trwanie bólu posiadają pewne następstwa. Choć próbujemy powiedzieć, że są nieporównywalne, to mylące jest już samo mówienie o ich nieporównywalności – sprawia, że wydają się bardziej podobne, niż są rzeczywiście. Pojęcia psychologiczne możemy porównać z pojęciami liczby. Niewątpliwie mogą one posiadać wspólne właściwości formalne (takie jak asymetria w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego), jednak mogą w poważnym stopniu się różnić.

Można to uwydatnić za pomocą paradoksu Moore'a. Zgodnie z paradoksem Moore'a powiedzieć, iż „Sądzę, że pada deszcz, lecz wcale nie pada"

jest równie sensowne, jak powiedzieć „Sądziłem, że padał deszcz, lecz wcale nie padał".

*

Rzeczy tego rodzaju można przypuszczać, lecz nie można ich stwierdzić. Stąd, że jest to dla nas paradoks, widać, że coś nie jest tu jasne. Czy to coś dziwnego, jeśli formułuję paradoks? Dlaczego jest ważny? Co mamy z nim począć? Chcemy znaleźć dlań rozwiązanie. Co jest tym rozwiązaniem?

*

Jeśli napotykamy taki paradoks, oznacza to, że coś nie zgadza się w naszym systemie klasyfikacji. Gdy mamy do czynienia z logiką formalną, musimy unikać paradoksu. Możemy obmyślić notację, w której nie występuje zdanie, którego nie można stwierdzić, co oznacza, że nie jest zdaniem coś, czego nigdy nie da się (w sensie logicznym) stwierdzić. Korzyść z zastąpienia takiego zdania innym tak, by ów problem się nie pojawiał, polega na tym, że można umieścić je w systemie zadań, podczas gdy tutaj zdanie to nie pasuje.

*

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Sądzić coś to stan umysłu, zaś fakt, że coś się sądzi, odkrywa się dzięki introspekcji. Że sądzę coś, obserwuje się w jeden sposób, zaś to, że pada deszcz – w inny sposób". Widać stąd, że uznanie sądzenia czegoś za dający się obserwować stan umysłu to zupełne nieporozumienie.

Można by zasugerować następujące rozwiązanie: „Sądzę, że to a to" to swego rodzaju stwierdzenie, zgodnie z którym to a to jest faktem. Po co w takim razie używać takiego czasownika, jak „sądzę"? Można by zapisywać twierdzenia matematyczne i posługiwać się przy tym pewnym znakiem (znakiem asercji Fregego i Russella). Można by również posiadać znak asercji dla danych zmysłowych. Co jednak z „sądziłem", „sądzi" i „sądził"? Oznacza to, że ponownie stajemy wobec asymetrii. Czy moglibyśmy utworzyć jakiś symetryczny czasownik? „Sądził" to czas przeszły czasownika „sądzi". Kryteriami dla nich obu są reakcje na zachowanie danej osoby. Czy w takim razie nie możemy wyobrazić sobie podobnego czasownika w pierwszej osobie w czasie teraźniejszym trybu oznajmiającego, w którego przypadku „sądzę" jest następstwem tego, że obserwuję własne zachowanie?

Przypuśćmy, że twierdzimy, iż mamy teraz symetryczne zwroty „On wydaje się sądzić" oraz „Ja wydaję się sądzić". Nikt nie mówi „Wydaję się sądzić". Być może jednak dałoby się znaleźć jakieś zastosowanie dla tego zwrotu. Własne zachowanie wykorzystywałbym wówczas jako wskazówkę. W tym przypadku przychodzą nam na myśl nieświadome pragnienia.

Ujmijmy ten przykład inaczej: Przypuśćmy, że w tym przypadku trzeba wydać sąd o sobie samym w taki sposób, jak wydaje się sąd o samym sobie z przeszłości. Jak wyglądałoby to w czasie teraźniejszym? Będę musiał obserwować samego siebie – co mówię, co robię, etc. Lecz używając słowa „sądzić", trzeba go używać tak, jak się to zwykle robi.

Przypuśćmy, że ktoś przedstawia mi informację i musi także powiedzieć, co – jak sądzi – zdarzy się w przyszłości. Ale w swym języku informacji nie używa zwrotu „Sądzę, że...", lecz mówi „To a to będzie..." albo „Będzie tak a tak..." zmieniając ton, etc., by wyrazić, że jedynie tak sądzi, lecz nie ma pewności. To *ja* mówię o nim „sądzi..." i posługuję się przy tym kryteriami wiarygodności etc. Czy jednak we własnym przypadku słowa „sądzić" mogę użyć tak, jak to robię, gdy mówię o kimś innym? – „Dlaczego mielibyśmy tak postępować? Wiemy to i bez tego". Lecz nie o to chodzi. Chcemy czasownika, którego pierwszej osoby używa się podobnie, jak trzeciej. Najbliższy czasownik, jaki możemy zaproponować, to „nieświadomie sądzę". To, że „nieświadomie coś sądzę" może być niezwykle istotne w przewidywaniu tego, co prawdopodobnie uczynię. Nasuwa to myśl o tym, jak obserwuję samego siebie, gdy dokonuję automatycznego zapisu (nie jestem tego świadomy).

*

Paradoks ten jest oczywisty nawet w przypadku „Pada deszcz i sądzę, że pada". Tak samo w przypadku „Mówię teraz prawdę" albo „Teraz kłamię". W jednym przypadku powstaje paradoks, w drugim – nie. Ale paradoksalne są oba.

*

Malcolm: Przypuśćmy, że zielone światło zapala się wówczas, gdy ktoś chce okazać, że jest przekonany o tym, co mówi, zaś pomarańczowe, że nie ma pewności. Światła nie mówią czegoś o stanie jego umysłu – mówią o drodze.

Wittgenstein: Ale jakie porównanie przeprowadzasz twierdząc, że „nie mówią czegoś o stanie jego umysłu"? Kiedy ktoś z drżeniem mówi: „Pada deszcz", chodzi o coś w rodzaju stanu jego umysłu. Albo „Pada deszcz" powiedziane bez drżenia oznacza „Cieszę się z tego".

A jak ma się rzecz z „Założę się, że spadnie deszcz"? „Założę się" nie znaczy „Zawieram właśnie zakład". „Założę się, że zbiera się na deszcz, jednak nie będzie padać" to paradoks. Lecz nie jest nim „Zawieram właśnie zakład, że zbiera się na deszcz, jednak się wcale nie zbiera".

*

Użycie czasownika „Sądzę" w pierwszej osobie nie jest opisem stanu umysłu, lecz jest opisem użycie go w trzeciej osobie lub w pierwszej osobie w czasie przeszłym. „Malcolm sądzi..." znaczy „Uczyniłby...". Jeśli mogę postawić taką hipotezę na temat Malcolma, czemu nie mogę zrobić tego we własnym przypadku? Gdy o mnie chodzi, jedyny analogiczny przypadek ma miejsce wtedy, gdy podświadomie coś sądzę. Nie musimy się nim przejmować, bowiem przypomina on „Postępuję jak gdybym...". Czemu ma to dla nas tak niewielkie albo w ogóle żadne znaczenie?

Bardzo często własne działanie przewiduję na dwa zupełnie różne sposoby: (i) mówiąc, co zamierzam oraz (ii) wysuwając pewną hipotezę.

Zamiar jest przewidywaniem, lecz nie jest hipotezą. „Myślę, że zrobię to a to" to hipoteza. Tak samo jak to, co powiedział austriacki cesarz: „Zobaczycie, dostanie to – ten tytuł".

„'Sądzę' oraz 'Wydaję się sądzić' to wypowiedzi tego samego rodzaju, a mianowicie 'Myślę, że zrobię to a to'". Nonsens; wcale nie jest tu tak, jak w przypadku (i) ani jak w (ii).

Weźmy teraz pod uwagę następujące pytanie: „Czy sądzisz (tak jak wcześniej, w zwykłym sensie, a więc nie w sposób nieświadomy), że spadnie deszcz?". Przypuśćmy, że interesują mnie jego reakcje, rozglądanie się za nieprzemakalnym płaszczem etc. Mogę stąd odgadnąć, iż sądzi, że spadnie deszcz. Ale mógłbym również zapytać: „Czy myślisz, że spadnie deszcz?". Są to sytuacje, w których można by powiedzieć: „Nie wydaje się, abym mu ufał".

Przypuśćmy, że sporządziłem automatyczny zapis. Ktoś pyta: „Czy będzie padać deszcz?". Odpowiadam: „Będzie", lecz piszę: „Nie będzie". Być może ważniejsze jest to, co napisałem, ponieważ płyną stąd ważniejsze wnioski. Czym jednak cechuje się automatyczny zapis? Czy tym, że mogłoby mnie zaskoczyć to, co piszę, lecz nie to, co mówię? Przypuśćmy, że sporządziłem pewne automatyczne zapisy. Mógłbym odnosić się do nich tak, jak do wypowiedzi kogoś innego.

Co mam powiedzieć o automatycznym zapisie sporządzonym przez inną osobę?

24
14 lutego 1947

Być może paradoks ten wydaje się (tylko) umiarkowanie ciekawy, lecz jest nadzwyczaj ważny. Pragniemy odnaleźć prawdziwą pierwszą osobę liczby

pojedynczej. O tym, że ktoś coś sądzi, wiem na podstawie tego, co robi. Natomiast o tym, że sam coś sądzę, nie wiem na podstawie tego, co robię. Różnica między jednym i drugim jest być może błaha.

Lecz problem ten dotyczy w istocie tego, co wiemy o tym, co dzieje się we wnętrzu kogoś innego. Na podstawie zachowania, które stanowi wyraz tego, co sądzi, wyciągamy wnioski na temat pewnego innego zachowania. Dlaczego nie miałoby to stosować się do mnie? Dlaczego nie wyciągam wniosków z własnego zachowania? Zwykle nie robimy tego, choć niekiedy – owszem. Lecz nawet gdybyśmy robili to przez cały dzień, to znaczy dokonywali introspekcji i wyciągali wnioski, nie miałoby to znaczenia. To interesujące, że byłoby bez znaczenia.

„Mówię, że spadnie deszcz, dlatego sądzę, że spadnie". „Powinien" nie ma bezokolicznika. Przypuśćmy, że czasownik „sądzić" nie miałby pierwszej osoby liczby pojedynczej. Mówilibyśmy wtedy: „Prawdopodobnie spadnie deszcz". Paradoks Moore'a *jest* paradoksalny.

„Spadnie deszcz. Sądzę, że nie spadnie" – uwaga tutaj nie jest skierowana na „ja".

Ktoś mówi, że spadnie deszcz – zwracamy uwagę na niebo. Sądzi, że deszcz nie spadnie – kierujemy uwagę na niego.

*

Aby w pierwszej osobie mieć analogiczny sposób użycia, muszę obserwować samego siebie. Ktoś mógłby powiedzieć, że nie jest to konieczne. Kto jednak tak powie? Jeśli wyciągam ważne wnioski z tego, co ktoś mówi i robi, on zaś wnioski wyciąga z tego, co ja mówię i robię, dlaczego nie miałbym wyciągać wniosków z tego, co sam mówię i robię?

Przypuśćmy, że Kreisel zagląda do mojej sypialni. Mówię: „Aha, chce pomyszkować w szufladzie, by zobaczyć, czy są tam jakieś pieniądze". Nigdy tak nie mówię, kiedy sam zaglądam do swojej sypialni! Powód? Mniejsza o powody – jest to ważny fakt.

Mogę obserwować, jak X porusza się nie przeszkadzając mu w tym. Ale nie mogę tak obserwować, jak sam się poruszam – wtedy bowiem sposób poruszania się, który obserwuję, byłby *sposobem poruszania się, który właśnie obserwuję*. Czyichś dowolnych ruchów nie obserwuję tak, jak obserwuję własne poruszenia. Zyskamy wiele, jeśli spojrzymy na to zupełnie inaczej niż zwykle. Czemu nie mielibyśmy obserwować własnych dowolnych poruszeń? Nie obserwuje się ich naturalnie dlatego, że są właśnie dowolne.

*

Nie obserwuje się ich. Kolejną myślą jest zatem to, że obserwuje się własne chcenie, które jest źródłem ruchów dowolnych. James powiada, że wpierw wyobrażamy je sobie, a następnie wykonujemy. Przypuśćmy, że podnosząc rękę mówię: „Patrz, unosi się". Powiedzieć na to: „Ty sam to robisz" w ogóle nie jest żadną odpowiedzią. Można powiedzieć: „Patrz, ręka zatacza regularne koło!", nie można natomiast powiedzieć: „Patrz, zatacza koło".

Paradoks ten wiąże się z działaniami dowolnymi i mimowolnymi oraz z zamiarem, a także z faktem, że zamiar to przewidywanie, choć nie jest to przewidywanie oparte na hipotezie.

Gdy chodzi o znajomość przyszłych wydarzeń, najważniejszą rzeczą jest zamiar. – „Jeśli klaśniesz w dłonie, uniosę rękę". To nie zamiar, a znajomość przyszłych wydarzeń. Przypomina to sytuację, w której ktoś przewiduje na podstawie doniesień prasowych, lecz ja, pracując w Ministerstwie, przewiduję na podstawie wewnętrznych informacji. Znam wszystko w najdrobniejszych szczegółach.

Dotyczy to również następującego przypadku: Przypuśćmy, że wkradam się do sypialni i ktoś pyta mnie: „Zamierzasz myszkować w szufladzie?". Jeśli zaprzeczam, odpowiedź ta nie opiera się na obserwacji własnego zachowania. Gdy ktoś udziela mi odpowiedzi, również nie robi tego obserwując samego siebie.

Przypuśćmy, że obserwuję czyjś automatyczny zapis i wyciągam wnioski. Dajmy na to, że wyciągnąłem wniosek: „Ukradnę zegarek". Czy nie mogę temu zapobiec? Przypuśćmy, że chodzi tu o hipnotyczną sugestię. Ktoś, kto mnie zna, mógłby wiedzieć, że otworzę drzwi. Byłoby inaczej, gdyby mi o tym powiedział.

Przypuśćmy, że na podstawie własnego automatycznego zapisu ktoś wyciąga wniosek, że nie sądzi naprawdę, by było tak a tak. Jest to ważne, o ile ma jakieś następstwa.

Co sprawia, że podświadomy zapis jest właśnie podświadomy? Mamy tu pewien obraz. Ważne jest to, że spoglądam na zapis i mówię: „A zatem to napisałem! Musi to mieć jakiś powód". Nie mówię tak po jakimś czasie, gdy chodzi o to, co powiedziałem, a w każdym razie zwykle tego nie robię. Przypuśćmy, że mamy czasownik w pierwszej osobie podobny do czasownika w trzeciej osobie. „Pada deszcz i sądzę, że pada". Jedną z podstaw dla „Sądzę, że pada deszcz" stanowiłoby to, że tak mówię.

*

Fakt kłamstwa: Mówię, że myślę, iż spadnie deszcz i że kłamię. Zamiar skłamania tłumaczy, dlaczego nie mamy takich czasowników, jakie tu pró-

bujemy utworzyć. Co dzieje się, kiedy ktoś mówi „Spadnie deszcz" i nie sądzi, aby było tak, jak *sam* mówi?

Czy toczę tu nierówną walkę? Czy mam tu do czynienia z czymś, co jeśli nawet nie sprawia, że jestem bezradny, to w każdym razie zagraża, że okażę się bezradny? Przypuśćmy, że jestem bezradny. – Gdzie jesteśmy, kiedy utykamy w miejscu? Jesteśmy na tym etapie działań matematyka, który poprzedza rachunki – stadium wprowadzania nowego pojęcia. Próbujemy przedstawić nową formę opisu, jedną formę opisu zjawisk zastąpić inną formą. Robimy to nie dlatego, że nowa forma jest lepsza, ani po to, aby wyprzeć dawną, lecz po to, by dawną formę umieścić w pełnym świetle.

W pewnym sensie osiąga się to wprowadzając nową terminologię, tak jak to robiliśmy poprzednio. Nic nie może nas zmusić, byśmy uznali, iż kiedy ktoś kłamie, coś się w nim wydarza – po prostu dlatego, że nie chodzi tu o uznanie czegoś. „Coś się wydarza" jest prawdą, jeśli mówiąc to chcemy odróżnić „Kłamię" od „Nie mówię prawdy". Chodzi nam o to, że kłamca wie, że mówi nieprawdę. Lecz nie powiemy tego. W ogóle nic to nie znaczy. To gramatyczne twierdzenie. Potrzeba nam „Wiem, że kłamię", lecz nie w gramatycznym sensie. „Kiedy ktoś kłamie, czuje, że kłamie". Czuje, czy nie czuje? Niekiedy czuje. Albo jest to nieistotne, albo też musimy odwołać się do pewnego szczególnego uczucia. W każdym razie słowa „kłamać" nauczono nas nie wiążąc go z jakimś uczuciem. Na czym polegałoby uczenie kogoś słowa w powiązaniu z uczuciem? Jako przykład weźmy „będę miał mdłości". Uczucia to jeden z elementów rodowodu tego zwrotu. Czym się charakteryzują uczucia? Jak dziecko można nauczyć tego zwrotu? W pewnym kontekście zadaje mu się pytanie: „Czy masz mdłości?". Oto jak się je uczy. Jednak może się to wiązać z jakimkolwiek uczuciem; w ogóle nie możemy mówić w ten sposób. Jakie są tu charakterystyczne kryteria? Rodowód ten obejmuje wrażenia zmysłowe. Nie jest wcale absurdem powiedzieć, że są one źródłem wiedzy. Lecz to absurd powiedzieć, że przeżycia zmysłowe to nasz nauczyciel. Mamy niejasny sposób wiązania jednych przeżyć z drugimi; zmysłowymi wrażeniami zaludniamy pewną przestrzeń. To całkiem słuszne, albowiem zachodzi pewien związek między wrażeniami zmysłowymi dwóch całkowicie różnych przestrzeni. Nasze wrażenia wiążą się ze sobą. Opis wizualnego obrazu zakłada wrażenie wzrokowe. Gdy mówimy o uczuciu, istotną rzeczą jest pewne „w jakimś miejscu", to zaś wiąże się z naszym ciałem, naszym „przeżyciem trwającego uczucia" etc.

To dotyczy uczuć cielesnych. A jak ma się rzecz, jeśli chodzi o przyjemność lub smutek? To inna kategoria. Zajmiemy się nimi.

„Jeśli kłamstwo nie jest uczuciem, jest zatem emocją". Przyjrzyjmy się temu. Przypuśćmy, że ludzie pewnego plemienia mieliby inne przeżycia zmysłowe niż my. Jak rozpoznamy, że różnią się od naszych przeżyć? To podstawowa sprawa. Co byłoby wtedy dowodem?

(i) Powiedzmy, że mają pewne narządy zmysłowe, tak jak owady mają czułki.

(ii) Mają nerwy, których my nie mamy.

(iii) Prowadzą pewną grę językową, której my nie mamy (dla porównania pomyślmy o absolutnym słuchu).

(iv) Potrafią coś odkryć nie posługując się żadnym urządzeniem, nam zaś jest ono potrzebne.

Czy stwierdzenie, że mają inne przeżycia zmysłowe, nie jest zwykłym przypuszczeniem? Niektórzy twierdzą, że nie umiemy sobie wyobrazić tych przeżyć, inni natomiast, że to potrafimy. Ślepi i głusi to szczególny przypadek. Nie łączą się w grupę, by głosić, że oszustami są wszyscy, którzy mówią coś o wyglądzie i brzmieniu. Uczą się cudzych gier językowych. (Czy nie stanowią szczególnego przypadku mogąc uczyć się niekompletnych gier?). Zależni są od tych, którzy widzą i słyszą.

(v) Istnieją różnice stopnia. Im bardziej rozbudowujemy ów przykład, tym bardziej skłonni jesteśmy stwierdzić, że mają inne przeżycia zmysłowe. Mimo to, kiedy nas o to niespodzianie zapytać, nie umiemy udzielić odpowiedzi.

A jak ma się rzecz nastrojami? Ich umiejscowienie w ogóle nie wchodzi w rachubę. Istotna jest niejako całość czyjegoś zachowania i jego istnienia. Albo pomyślmy o teorii Jamesa: „Jest smutny, ponieważ płacze". Jak ustala się, czy to prawda?

25
17 lutego 1947

Czemu zwykła pierwsza osoba w czasie teraźniejszym nie jest nam w ogóle przydatna? To ważny fakt, że z tego, co sami mówimy, nie wyciągamy wniosków dotyczących własnego zachowania, natomiast z tego, co mówi ktoś inny, wyciągamy wnioski na temat jego zachowania.

„Mówię, że pada deszcz, a zatem sądzę, że pada". „Mówię, że pada deszcz, dlatego biorę płaszcz nieprzemakalny". Nie mówimy ani jednej z tych rzeczy.

Przewidywanie dotyczące nas samych jest tym, co zwiemy wypowiedzeniem zamiaru. Wiąże się to z faktem, że możemy kłamać.

*

Czy skłamanie to jakieś osobliwe albo szczególne przeżycie? Nie uczono nas, że słowo „kłamać" oznacza pewne przeżycie. W jakich okolicznościach powiedzielibyśmy, że słowo to wyraża jakieś przeżycie? Nie da się tego rozstrzygnąć dzięki introspekcji. Introspekcja rozstrzygnie tylko o tym, co zdarza się filozofowi. Metoda ustalenia czegoś w tej kwestii polega na ustaleniu sposobu, w jaki się tego słowa używa. „Przeżycie" to słowo wieloznaczne. Jak widzieliśmy, doznania cechują się... Nie jest konieczne, by charakterystyka ta była kompletna.

Weźmy przeżycia innego rodzaju. „Inny rodzaj" może tu oznaczać jedną z dwóch rzeczy – nowe doznanie bądź emocję jako coś, co różni się od doznania.

Doznania stanowią podstawę wyobrażenia o tym, czym jest treść świadomości. Choć może wydać się to dziwne, zamiast o „treści świadomości" można by mówić o „zjawisku". Pojęcie to służy temu, by ową treść przedstawić w ten sam sposób, jak przedstawia się przedmiot fizyczny. Pojęcie danej zmysłowej wyprowadzone zostało z przedmiotu fizycznego i chodzi w tym o to, by o danych zmysłowych mówić tak, jak mówi się o czymś, co znajduje się w jakimś pomieszczeniu.

Gdy chodzi o emocje – strach, nadzieję, smutek, przygnębienie, przerażenie, przyjemność, radość – popada się w trudności stawiając takie pytania, jak „Co to jest przyjemność?". Jedno z takich mylących pytań brzmi: „Czy możliwe są emocje bez doznań?". Całe ciało reaguje wtedy inaczej. Uważa się, że odczuwamy wszystkie te emocje. Wszystko to można by badać, na przykład skutki przygnębienia. Lecz czy badanie takie dostarcza odpowiedzi na pytanie „Co to jest przygnębienie?". To oczywiste, że nie.

Przypuśćmy, że twój nastrój z przygnębienia przechodzi w zadowolenie. Czyżbyś nie czuł niczego? Ale czy chodzi tu o odczuwanie czegoś? Nie.

Przypuśćmy, że za sprawą czyjejś choroby czujesz się okropnie. To nie doznanie w okolicy brzucha odczuwasz jako okropne. Mówisz, że zniosłeś gorsze dolegliwości nie czując się okropnie. Znaczy to, że na pytanie „Co jest nieprzyjemne?" nie odpowiada się mówiąc: „Uczucia w okolicy brzucha".

Przypuśćmy, że podsunę taką myśl: Dzięki Bogu, że ból brzucha odwraca uwagę od zmartwień.

*

James wypowiada niezwykle trafną uwagę, że możemy zmienić swój nastrój przyjmując inną postawę ciała; na przykład – uśmiechnij się i przygnębienie ustąpi. Gdy James mówi, że jesteś smutny dlatego, że płaczesz, nie chodzi mu o to, iż jesteś smutny, ponieważ masz wilgotną twarz, ani dlatego, że nic nie widzisz lub że wycierasz nos. – „Przecież odczuwasz go w całym ciele, cały musisz być smutny". Lecz to, że jesteś smutny, rzeczy te sprawiają inaczej niż sprawia to czyjaś śmierć. Są one przyczynami, a nie powodami.

„Płaczę, ponieważ czuję ból" to wskazanie powodu.

„Jestem smutny, ponieważ płaczę" – tutaj niezbędne są empiryczne badania.

Co czuję, jeśli to ani tamto nie wchodzi w rachubę? To całkowity absurd powiedzieć, że w ogóle niczego nie czuję.

*

Zastanówmy się nad lękiem. „Lęk jest potworny". Co jest potworne? Nie uczucia. Słowny przejaw jest blisko spokrewniony z płaczem albo z jękiem. Jak mamy ustalić, co jest właściwie potworne? Gdy chodzi o ból, wiadomo, co jest potworne. – „Trzyma się za kolano". A w przypadku strachu? Ustalamy to zadając pytania albo wydobywając pewne inne reakcje – lecz nie w ten sposób, że ustalamy jego przyczynę. „Co jest straszne?" to w pewnym sensie mylące pytanie. Bowiem porównując doznanie z lękiem i pragnąc odnaleźć jakąś treść, nie znajdziemy w ogóle niczego.

Istnieją wykrywacze kłamstwa. Myliłby się jednak ktoś, kto chciałby przytoczyć to jako świadectwo, że kłamstwo jest swoistym przeżyciem albo że towarzyszy mu swoiste przeżycie.

(i) Czy można bać się, jeśli w ciele nic się nie zmienia? Nie przypominam sobie, by lęk lub jakaś inna emocja wystąpiła bez jednoczesnych zmian w ciele.

(ii) Czy zawsze odczuwasz postawę ciała? Nie pamiętam, chociaż czasami ją czuję.

Richards twierdzi, że moglibyśmy ustalić, czy z postawą ciała, etc. zawsze wiążą się cielesne odczucia. Jakie to ma w ogóle znaczenie, gdyby nawet tak było?

Uczucie dławienia w gardle. Mamy to uczucie, gdy się powstrzymujemy od płaczu. Czy miewa się to doznanie w innych okolicznościach? [Czy jest to pewne szczególne doznanie? – KJS].

Wiąże się z tym okrzyk „Już to rozumiem!". Mamy pewne doznanie o swoistym charakterze. Można by je nazwać lekkim zaskoczeniem. Skłonnym jest się powiedzieć, że jest to swoiste przeżycie. To ważne, ponieważ mówiliśmy

o zmianie znaczenia. Czy jest to szczególne przeżycie, różniące się od wszystkich innych przeżyć? Jak to rozstrzygnąć?

*

Czy innymi razy przeżycie podobne do „dławienia w gardle" mógłbym mieć w krtani etc.? Do kogo się mamy odwołać? Czy to ważne, czy wystąpiło dziesięć lat temu lub pół godziny temu albo że występuje właśnie w tej chwili? – „Najlepiej, gdyby wystąpiło teraz". Przypuśćmy, że mam je w tej chwili. Czy wtedy to *ja* miałbym odpowiedzieć? Czy też uznać mam *czyjąś* odpowiedź?

Krzyżuję nogi, ilekroć jestem smutny. Nie jest to prawda, ale coś tego rodzaju jest rzeczą całkiem zwykłą. – „To dławienie w gardle, a zatem jestem smutny". Widać stąd, że błędnie formułujemy nasze pytania.

Przypuśćmy, że coś komuś zrobiliśmy i że człowiek ten mówi: „Dławi mnie w gardle", lecz słowom tym nic nie towarzyszy. Nie jestem pewien, czy byśmy mu ufali. Słów tych uczono nas mając na uwadze konkretną sytuację. Jeśli ktoś nigdy jej nie przeżył, a my chcielibyśmy nauczyć go tych słów, wówczas opisujemy tę sytuację, a potem mówimy: „Powstrzymuje się od płaczu", „Ma załamujący się głos", etc.

*

Za pomocą jakich środków odtwarza się takie uczucia? Jakich środków używamy, aby je opisać? Mówi się, że mamy najróżniejsze wyobrażenia doznań: Wyobraź sobie krzesło, wyobraź żal Malcolma, wyobraź żal Malcolma z tego a tego powodu! Cóż to za niezwykłe procesy! Nie twierdzimy, że to absurd mówić o cieniach żalu. Lecz nie jest to wyjaśnienie, a tylko inne słowo na określenie tego, że rozumiemy czyjś żal.

*

Przypuśćmy, że po tym, jak mówiłem wam o uczuciach smutku, zadano by takie pytanie: Jak ma się rzecz ze smutkiem aktora? Co należałoby odpowiedzieć? Przypuśćmy, że powiedziałbym, iż jest podobny do smutku. Na czym polega to podobieństwo? Jest podobny do smutku, ponieważ być może przypomina nam o... Jak? Przypuśćmy, że ktoś mówi, iż jest bliski płaczu. Mogłoby to być wyjaśnienie. Wiem, co to znaczy. Wyrażenie „bliski płaczu" nie jest opisem doznania. Jest bliski płaczu, o ile robi określone rzeczy.

Albo też ktoś mówi: „Obawiam się, że muszę wyjść – chyba będę płakać". To słowny wyraz doznania, a nie jego opis.

Przypuśćmy, że chcemy ustalić, co to jest obraz smutku. Co powiedziałby aktor? Wydaje się nam, że chcemy się dowiedzieć, co czuje. Naprawdę zaś chcemy wiedzieć, co myśli.

*

Gdy mówimy o cieniu smutku, istotny jest określony rodzaj sytuacji. Teatr nie wiąże się z nią dzięki jakimś przeżyciom, lecz to właśnie o niej mówimy, że jest cieniem smutku.

*

Znasz owo swoiste doznanie „dławienia w gardle"? Owszem, równie dobrze, jak każdy. Opiszę je. Gdy chcę to doznanie uczynić komuś dostępnym, jedynym sposobem na to jest... Być może mylimy się całkowicie, gdy idzie o nasze kryterium identyczności owego doznania – kryterium to nie jest ustalone na podstawie doznań (chociaż przez nie również). Nawet jeślibym znał wszystkie szczegóły, szczegóły te nie stanowiłyby *znaczenia* zwrotu „dławienie w gardle". Mimo to zwrot „dławienie w gardle" jest wspólny nam wszystkim. Mówić, że jest to „najbardziej osobliwe uczucie" lub mówić o jego „osobliwych szczegółach", to mówić niezgodnie z prawdą.

*

Po to, by bohater bajki nauczył się słów „ciarki mnie przechodzą", wylano na niego wodę pełną ryb. Lecz dzięki temu nie dowiaduje się, co czuje się, kiedy przechodzą ciarki. Jeśli ktoś pragnie nauczyć się zwrotu „bać się", przyprawienie go o ból brzucha na nic się nie przyda.

26
21 lutego 1947

„Nie wyciągamy wniosków, które dotyczą nas samych". Na to chciałoby się odrzec: „Po co miałbym je wyciągać, skoro znam własne przekonania?". Mamy tu przed sobą obraz, zgodnie z którym ulokowane w mym wnętrzu przekonanie jest źródłem moich słów, w ten sam sposób jak źródło czyichś słów znajduje się w jego wnętrzu. Moje przekonanie jest bliżej mnie niż moje słowa, lecz czyjeś słowa są bliżej mnie niż jego przekonania. W obrazie tym nie ma nic złego. Ilustruje to, że „Mówię...", „Sądzę..." mówimy w inny sposób niż mówimy „Mówi...", „Sądzi...". W obrazie tym nie ma zatem nic złego. Jedyne pytanie dotyczy tego, jak go należy używać.

Przypuśćmy, że pewien diagram przedstawia mnie samego, moje przekonania, moje słowa, etc., i że w podobny sposób przedstawia kogoś innego. Umiemy porównywać słowa, lecz nie jest wcale jasne, jak porównujemy przekonania. Skąd ty wiesz, co się tam znajduje? To posługując się tym obrazem popełniamy błąd.

Zjawiska te są następstwem tego, że wyrażamy zamiary, które są przewidywaniami naszych działań, lecz które, inaczej niż w nauce, nie opierają się na obserwacji. Są to przewidywania innego rodzaju. Mimo to dla kogoś innego wyrażenie zamiaru odgrywa tę samą rolę, co każde inne przewidywanie. Przypuśćmy, że jeśli jem groch, czuję się niedobrze. Toulmin wie o tym również. Jakież to niezwykłe, że mogę przewidywać!

Ktoś mógłby na to odpowiedzieć: „Bynajmniej, przecież znasz stan własnego umysłu". Przypuśćmy, że mówisz: „Pójdę do kina" i przypuśćmy też, że stan twego umysłu nie ulega zmianie – wynikać stąd będzie, że idziesz do kina. Lecz skąd wiem, że to, co obserwujesz, sprawia, że mówisz, co zrobisz?

„Jakież to niezwykłe" – czy w pewnym sensie nie jest to zupełny absurd, jeśli tak się powie? Nic nie jest równie zwyczajne. Mimo to jest w tym pewna prawda: Wyjęte z dżungli języka i pozbawione okrycia wydaje się „niezwykłe".

Problem chcenia: Na czym polega różnica między ruchem dowolnym i ruchem mimowolnym – bądź też takimi czynnościami? Lepiej mówić tu o czynnościach. Czynności dowolne i czynności mimowolne charakteryzują się wystąpieniem w nas pewnych uczuć. Istnieją kinestetyczne uczucia pochodzące z narządów zmysłowych będących zakończeniami nerwów dośrodkowych w naszych mięśniach. I kusi nas, by powiedzieć rzecz następującą: „Unoszę rękę. Unoszę rękę mimo woli. Na czym polega różnica? Wyglądamy tak samo, lecz *odczuwamy* inaczej".

Weźmy zwykłe czynności. Czy ktokolwiek pyta o to, czy daną czynność dziecko wykonuje z własnej woli, czy też mimo woli? Albo pyta, co dziecko przy tym czuje? Coś tu jest nie w porządku. Ale nadzwyczaj trudno dostrzec, co nie jest w porządku. Czynności dowolnych możemy się uczyć, możemy je wykonywać i wiąże się z nimi gra polegająca na wydawaniu rozkazów. Lecz nikt nie wydaje polecenia: „Poczuj się niedobrze". To nie całkiem prawda. – „Spróbuj się poczuć niedobrze" – „Spróbuj kichnąć" – „Spowoduj to". Nie są to jednak czynności dowolne, a różnica jest nadzwyczaj doniosła. Czy powodujesz, że twoje ramię unosi się, gdy robisz to z własnej woli? Między spowodowaniem kichnięcia oraz wykonaniem dowolnego ruchu zachodzi zasadnicza różnica. Nie wystarczy tu pogląd, że powodujemy ruchy dowolne przesyłając impulsy nerwowe do mięśni, nie wydajemy bowiem rozkazu: „Prześlij do mięśni impulsy nerwowe". (Chociaż „Napnij mięśnie" to rozkaz).

Powiązanie ruchu dowolnego z uczuciem przesłania impulsu nerwowego to ważny pogląd. Jest ważny, bowiem nie ma żadnego dobrego powodu, aby go wyznawać. Lecz wyznawany jest nie bez powodów. Dlaczego?

Przypuśćmy, że innerwacja pobudziła pewne receptory, co następnie spowodowało wykonanie ruchu. Skąd, na miłość boską, mamy o tym wiedzieć, pominąwszy już to, że wcale się tego nie bada? Czemu tak jest? Powód jest oczywisty. W psychologii zdarza się to częściej, niż gdzie indziej. Psychologia posiada tak niejasne pojęcia, iż mówi się, że pewne zjawiska *muszą* istnieć. Przed Galileuszem sądzono, że lżejsze ciała spadają wolniej niż ciężkie. Początkowo nie był to absurd. Ponadto rzeczywiście odnosi się takie wrażenie, że powinny spadać wolniej. Najbardziej absurdalne rzeczy mówi się doznając wrażenia, że się je powinno powiedzieć. Dotyczy to na przykład poglądu Jamesa, że myśl poprzedza mówienie. Kłopot polega na tym, że mamy to oto pytanie: „Na czym polega różnica między czynnością dowolną i czynnością mimowolną?". Mamy do czynienia z zagadką i ja też nie wiedziałbym, jak się do niej zabrać.

To dziwne, że tak trudno się wyznać, na czym ten problem polega. Richards twierdzi, że to problem neurologiczny. Czemu nie teologiczny? Nie jest to tylko problem trudny. – Nie jest trudny w znaczeniu, w jakim trudny jest jakiś problem w fizyce.

Ów postulat dotyczący uczucia innerwacji, choć absurdalny, ma niezwykle istotne znaczenie. Czemu nie ma to być uczucie kurczenia się mięśnia? Potrzebne było uczucie pewnego impulsu. Są racje, z powodu których uczucie kurczenia się mięśni nie jest uczuciem, które było potrzebne:

(i) Mięśnie kurczą się bez względu na to, czy czynność jest dowolna, czy też mimowolna.

(ii) Uczucie kurczenia się mięśnia byłoby przedmiotem postrzeżeń. Jeśli mamy zgodzić się na nie, to dlaczego nie na postrzeżenia wzrokowe?

Czy wolno jednak łączyć je z sobą? Ruch czyjegoś ramienia widzę w ten sam sposób, jak widzę mój własny ruch, lecz nie widzę tak tego, jak kurczą się jego mięśnie. Jeśli nie wolno na to przystać, to jak różnią się te przypadki? Nie jest to taka różnica, jak różnica między połaskotaniem gardła (powoduje torsje) oraz połaskotaniem czoła (nie powoduje torsji). Znaczy to, że różnica ta nie jest doświadczalnej natury. Mimo to, gdy chodzi o ten kontekst, uczucia w mięśniach należą do tej samej kategorii, co postrzeżenia wzrokowe, a innerwacja to coś zupełnie innego. Pewne uczucie w mięśniach, swędzenie, ból zęba po prostu mi się przydarza, natomiast innerwacja to impuls – coś, co ma czynny charakter. – „Odczuwam ten impuls". Wykonuję ruch i to czuję? A może czuję ruch, gdy go już wykonałem? W każdym razie, odczuwam impuls wykonując ruch.

*

„Jest tu pewne uczucie, choć nie jest to uczucie dokonanego czynu, albowiem jest on czymś, co mi się przydarza. A zatem uczucie to musi pojawiać się przed wykonaniem czynności". Nie jest ono życzeniem ani też zamiarem. Poszukując tego zarodka czynności, pragnie się wskazać różnicę pomiędzy czynnością i *prawdziwą* czynnością. Ważne jest to, że tej czynności *się chce*. Prawdziwa czynność to *próbowanie*. Możemy powiedzieć, że ruch ramienia to coś, co mi się przydarza. Gdy poruszam ramieniem, w większości przypadków wcale nie próbuję poruszyć ramieniem. Próbowanie to odrębna czynność. To samo dotyczy „postanowienia uczynienia czegoś". James mówi o decyzji. – Postanowienie uczynienia czegoś to swego rodzaju przygotowanie się do tej czynności. Prawdziwym aktem woli nie jest czynność, ale przygotowanie się do tej czynności.

Przypuśćmy, że właśnie piszę. Czy poruszałem się z własnej woli? Owszem. Lecz w odróżnieniu od czego? Drżenia? Uznajemy, że nie można w to wątpić. Zatem wydaje się, że pytanie „Skąd mu o tym wiadomo?" jest w ogóle pozbawione sensu. „W każdym razie czuje, że próbuje" – cokolwiek może to znaczyć. Czyż to nie dziwne, jeśli powiedzie się: „Nie tylko pisze, lecz również chce pisać"?

Czego zatem dowiedziałbym się, gdyby powiedziano mi, że ruchy te wykonuje z własnej woli? (a) „Może przerwać". Lecz przerwać możemy również ruchy mimowolne. Jednak przerwanie ruchu mimowolnego polegałoby na czymś innym. (b) „Można obserwować własne mimowolne ruchy, natomiast nie można obserwować własnych ruchów dowolnych". (c) „Ruch mimowolny wywołuje zaskoczenie". Można na to przystać, jednak w przypadku ruchu dowolnego można by również powiedzieć: „Spostrzegłem, że robię (albo mówię) to a to". Przypomina to właśnie przypadek zaskoczenia ruchem mimowolnym.

Tu jednak ja (Wittgenstein) mogę zacierać istotną różnicę. Mówiąc „Spostrzegłem, że robię lub mówię", nie obserwujemy siebie, jak robimy coś albo mówimy. Zaskoczenie *następuje po* zrobieniu albo powiedzeniu czegoś.

*

Przypuśćmy, że ktoś o rozszczepionej osobowości z własnej woli wykonuje ruchy. (a) Jak reaguje na pewne pytania („Daj mi spokój, spieszę się...")? (b) Jak reaguje na obserwację?

Geach: „Zgoda, moja ręka porusza się, ale to nie *ja* piszę".

Wittgenstein: Zastanówmy się nad eksperymentem z całkowicie rozluźnionymi mięśniami. Mógłbym symulować bądź nie. [W moich notatkach eksperyment ten nie jest jasny – KJS].

To ruch dowolny, czy mimowolny? Mógłby być taki bądź taki. Jeśli jednak chcemy powiedzieć, że różnica między jednym i drugim polega na odczuciach, powstaje tu sprzeczność.

Przypuśćmy, że po przeprowadzeniu tego eksperymentu ktoś twierdzi, że wszystkie ruchy są mimowolne. Co mogłoby dowieść, że jest tak, jak mówi? Mówię mu: „Opuść rękę swobodnie". Może uczynić to z własnej woli i oczywiście byłyby tu kryteria takie, jak to, że może przerwać etc. On jednak mówi: „Ruch ustaje, kiedy mówisz 'Przestań'".

Czy mógłbym być pewien, że człowiek ten po prostu zrozumiał źle słowo „dowolny"? Przypuśćmy, że mówi, iż chodzi tu po prostu inne uczucie innerwacji!

*

To nie uczucia stanowią o różnicy między tym, co dowolne i tym, co mimowolne, lecz zaskoczenie, obserwowanie, odprężenie, etc.

*

Skąd wiedziałbym, że ktoś wykonał rozkaz rozluźnienia się? Czy musi tu istnieć obiektywne kryterium? W rzeczy samej istotnie je mamy. Lecz przypuśćmy, że by go nie było. Jeśli nie ma żadnych kryteriów, gra ta polega na tym wszystkim, co pozostało. Czego byśmy się dowiedzieli, gdyby powiedział, że nie uniósł ramienia?

Wyobraźmy sobie kogoś, kto wykonuje mimowolne ruchy, te same, które my wykonujemy dowolnie. Na czym będzie polegać różnica?

Lunatyk chodzi niekiedy mimo woli. Czy od razu wiedzielibyśmy, jak to należy rozstrzygnąć? „Nie mogę się zatrzymać" – mówi. Lecz również w takim przypadku można mieć wątpliwości. „Nic nie czuję" – mówi ta osoba. W ten sposób zakłada się zbyt wiele, a mimowolność nie jest jakimś uczuciem.

A co, jeśli ludzie tacy byliby znieczuleni? Jaką to robi różnicę? Co decyduje o tej różnicy? Powinni wiedzieć, czy chodzą, czy nie.

Przypuśćmy, że X jest całkowicie znieczulony i ma zawiązane oczy. Gdy stawiam go w jakimś miejscu i każę mu gdzieś pójść, idzie tam. Nie ma jednak najmniejszego pojęcia, gdzie się znajduje.

Problem przedstawia się tak: Możemy wyobrazić sobie kogoś, kto wykonuje polecenia niczego w ogóle nie wiedząc i nie wiedząc, że był im posłuszny. Byłby niczym maszyna.

Wyobraźmy też sobie inny przypadek: „Porusz uszami!". Rusza nimi (uszy się poruszają), jeśli mówię z przeszywającym wzrokiem. Jest to przypadek, w którym powiedzielibyśmy, że nie zrobił tego z własnej woli. Przypuśćmy

teraz, że zadajemy pytanie: „Czy naprawdę robi to mimo woli?". Możemy odpowiedzieć: „Nazwij to jak chcesz".

Inny przypadek: Ślepiec potrafi dokądś pójść, a następnie stanąć i powiedzieć, gdzie jest, gdy każe mu się to zrobić. Czy w takim przypadku musimy powiedzieć, że musiał mieć pewne zmysłowe wrażenie tego miejsca etc.? Czy musi coś czuć?

27
24 lutego 1947

Nie jest łatwo wyobrazić sobie przypadek, w którym zwyczajne codzienne czynności są dowolne albo mimowolne. Nie istniałaby żadna trudność, gdyby zależało to od odmiennych odczuć w stawach – wtedy bowiem moglibyśmy o to zapytać i to wystarczyłoby, by wiedzieć, czy dana czynność jest, czy też nie jest dowolna.

Przyjmujemy, że chodzi tu o pewne przeżycie, bowiem wierzymy komuś albo mówimy, że kłamie. Ale czy mu rzeczywiście wierzymy? Przypuśćmy, że ktoś zachowuje się zupełnie zwyczajnie, lecz twierdzi, że wszystko dzieje się mimo jego woli. Mówi: „Mam takie uczucie, jak gdybym był martwy" etc., ja jednak nie zwracam na to uwagi.

Geach: Przypuśćmy, że postępowałby „normalnie", lecz niezgodnie ze swym charakterem.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że niekiedy postępuję jak Geach. Czy było to mimowolne? Mogłoby to być pytanie w obliczu sądu. Być może własna przeszłość sprawuje nade mną władzę podobnie, jak przeszłość Geacha.

To, że czynność jest mimowolna, nie zależy od jakiegoś uczucia, ale od całego otoczenia. Jest tu podobnie, jak w przypadku kłamstwa. Przypuśćmy, że powiedziałbym sędziom: „Widziałem dziwny mimowolny ruch, choć bardzo niewyraźnie. Był więc mimowolny. Być może zachowywałem się jak inna osoba".

Sędzia może zapytać: „Co masz na myśli mówiąc 'mimowolny'?".

„Nie czułem samego siebie".

„Co jeszcze chcesz powiedzieć?".

„Miałem uczucie nierzeczywistości".

Jaki wniosek należy stąd wyprowadzić? Ponosi odpowiedzialność, czy jej nie ponosi? Co stanowi tu kryterium identyczności?

Przypadek czynności dowolnej i czynności mimowolnej przypomina przypadek kłamstwa i mówienia prawdy. „Człowiek wie, kiedy kłamie" to twierdzenie gramatyczne, a nie empiryczne. Pominąwszy niezwykłe okoliczności, pytanie „Czy kłamię?" pozbawione jest sensu.

Podobnie jak jest to w przypadku kłamstwa, mimowolne czynności wiążą się z typowymi przeżyciami:

(a) Odruch kolanowy nie wiąże się z uczuciem znużenia.

(b) Maszerowanie w śmiertelnym zmęczeniu. Można by powiedzieć, że robi się to mimowolnie, choć w zwyczajnym sensie słowa tak nie jest.

(c) Nie mogę zawrócić, gdy przekraczam dziedziniec. Nie mam przy tym uczucia owego „nie mogę".

Nie tylko poruszamy się z własnej woli, lecz również myślimy, wyobrażamy coś sobie, etc. Musimy również odróżnić „Spowoduj, że wyobrazisz sobie" oraz „Wyobraź sobie to a to".

Ludzie nie odróżniają picia, jedzenia z własnej woli od mimowolnego picia i jedzenia, etc. Rozróżniają natomiast dowolne i mimowolne uniesienie ramienia, nogi, etc.

*

„Robię to z własnej woli" to pewien wyraz, ale nie jest to wyraz uczucia. Pomyślmy o naszym eksperymencie polegającym na napieraniu na ścianę. Gdy mówię, że ręka uniosła się mimo woli, nie ma w tym żadnego odniesienia do otoczenia. Lecz w pewnych okolicznościach można sensownie powiedzieć jedno albo drugie – że był to ruch z własnej woli bądź że był mimowolny. Czy znaczy to, że chodzi tu o wyraz jakiegoś uczucia i dlatego powinien mieć sens we wszystkich przypadkach? Nie. Ma sens w przypadkach, w których powiedzenie „Zrobiłem to mimo woli" nie ma wyraźnego sensu.

Przypuśćmy, że mam dziwne uczucie, jak gdybym kłamał. Kłamstwu niezbędne są określone okoliczności, powody i motywy. To jest sytuacja, w której się mówi o kłamstwie. Nie znaczy to, że ktoś mówiąc, że coś jest „kłamstwem", okoliczności te opisuje.

*

Wyobraźmy sobie uczucie dowolności bądź mimowolności czegoś. Mówiąc, że jakaś czynność jest dowolna albo że jest mimowolna, mówimy, że doznajemy pewnego uczucia. Polegamy tu na pamięci. Któregoś dnia nauczyliśmy się tych słów. Co stanowi kryterium identyczności uczuć? Dziecko uczy się słów „gorący" i „zimny". Możemy porównywać znaczenia słów „gorący" i „zimny", a również słów „z własnej woli" i „mimo woli".

Czy musimy ufać pamięci? Po co się w ogóle tym martwię? Co interesującego jest w tym wyrażeniu? Gdzie się go używa? Czy używamy go tak, jak używamy słów określających uczucia? – „Nie ma żadnego charakterystycznego uczucia". – „Są charakterystyczne uczucia". Jakie ma znaczenie, co właściwie powiemy?

Z określeń „z własnej woli" albo „mimo woli" wyciągamy określone wnioski – kłamstwo albo prawda. Są to zupełnie inne wnioski niż te, które wyciągamy na podstawie uczuć. Przypuśćmy na przykład, że w przypadku odruchu kolanowego ktoś oszukuje lekarza. Stąd można wyciągnąć różne wnioski.

*

Przypuśćmy, że na ścianie znajduje się krzywa. Próbuję narysować linię do niej równoległą. Jaka różnica zachodzi między tym, co zdarza się w dwu następujących przypadkach – w jednym z nich staram się podążać za linią, w drugim zaś moja ręka porusza się? Nie będę tego wiedział od razu.

(a) Moja ręka porusza się, co oznacza, że straciłem w niej władzę.

(i) Być może nie mogę nią poruszyć.

(ii) Nie poruszam nią. Mówię, że nie poruszam nią. Ktoś chce, abym nią poruszył. Odpowiadam, że się nie porusza.

Moglibyśmy na przykład mieć do czynienia z przypadkiem, kiedy nic w ręce nie czuję. Dwie możliwości: (i) być może ręka zdrętwiała jak w czasie snu[75]; (ii) nie wiem, w jakiej się znajduje pozycji, tak jak nie wiem tego w przypadku obcego ciała. Zdarza się to, kiedy rysując przed lustrem chcę poruszyć palcem, gdy palce są w szczególny sposób splecione.

Za linią podąża się świadomie bądź nie. Nie jest to sprawa jakiegoś uczucia. W przypadku lustra wykonuje się ruchy przeciwne do ruchów zamierzonych. Na czym polega świadome rysowanie? Istnieje powód, aby świadomie rysować. To również przypomina przypadek kłamstwa. Nie twierdzę, że ilekroć robi się coś świadomie, musi być jakiś powód. Wyrażeniem tym posługujemy się w powiązaniu z rodziną przypadków. Istnieją powody, by kłamać, lecz mogą istnieć przypadki, w których nie ma żadnego powodu.

*

To powody interesują nas, kiedy chodzi o kłamstwo.

Być może coś wydarza się przed wykonaniem czynności – decyzja, aby tę czynność wykonać. Przypuśćmy, że chodzi o to, by poddać próbie moją umiejętność rysowania. Rysuję. Zrobiłem to świadomie? „Tak" to zwykła od-

[75] Być może Wittgenstein nie mówił o śpiącym człowieku, lecz o „drętwiejącym ramieniu" (*arm's going to sleep*).

powiedź. Mówię: „Zrobiłem to automatycznie". Ten drugi zaś: „Owszem, zrobiłeś to jednym pociągnięciem". Lecz przypuśćmy, że uczyniłem to z łatwością. Co zatem znaczyłoby, że rysowałem automatycznie? Czym jest uczucie automatyczności?

Dajemy różne sygnały, ale nie każdy sygnał to sygnał jakiegoś uczucia. Musimy zapytać, dlaczego interesuje nas dany sygnał. Nie zrozumiałbym Geacha, gdyby powiedział, że pisze automatycznie.

Czy maszynistka pisze automatycznie? „Bardziej lub mniej automatycznie" – rozumiemy taką odpowiedź.

Przypuśćmy, że rysując ową równoległą linię, ktoś robi to niedbale. Mówimy mu: „Rób to świadomie". On zaś: „Robię to najlepiej jak umiem". Czy jednak dziecko, które płacze, robi to najlepiej jak umie? Czy mamy powiedzieć, że mówiąc „Staram się z całych sił" ktoś opisuje doznanie? W to nie można wątpić. Pod tym względem wypowiedź ta nie różni się od „Boli mnie".

Czemu ma chodzić tu o jakieś przeżycie? Płacz, ból, zmiana bólu. Przypuśćmy, że niebieski, zielony i czerwony wywołują pewne słowne reakcje. Następnie porównuje się je ze śmiechem etc. Dlaczego każda z nich miałaby być obudowana pojęciami, które odnoszą się do przeżyć?

Weźmy teraz to, co dowolne i to, co mimowolne. Podkreślałem znaczenie okoliczności. Nie było to roztropne; jak gdyby okoliczności ważne były tutaj, ale nie wtedy, gdy chodzi o ból. Z tym tylko, że okoliczności te są całkiem inne. Również bólu też nie możemy zdefiniować mówiąc: „*To* jest ból". Także tutaj okoliczności są ważne.

Malcolm: Nie wiążą się z odczuwaniem czegoś.

Wittgenstein: Jakie wypowiedzi [albo wyjaśnienia – KJS] wiążą się z odczuwaniem czegoś? (Oparte na przeżyciach? Nie – i o to właśnie chodzi). Przypuśćmy, że każdy sygnał ważny jest w zupełnie inny sposób. Lecz na czym wtedy polega trudność? Trzeba dokonać odpowiednich rozróżnień. Gdy chodzi o wrażenia, istnieje pewne „gdzie?", nie ma go natomiast w przypadku emocji. Mówiąc „Emocja to coś dowolnego" nie opisuje się doznania lub emocji (nie informuje o nich). Co porównalibyście do bólu lub gniewu, przygnębienia albo ożywienia? Czy doznanie innerwacji bliższe jest bólowi, czy też przygnębieniu? Co tu przemawia przeciwko?

Przypuśćmy, że odczuwalibyśmy emocje i mieli również doznania emocji, a ponadto bylibyśmy ich także świadomi. Co muszę powiedzieć przeciwko twierdzeniu „Dla moich chceń znamienna jest obecność doznań"?

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Skąd wiem, że dowolnych i mimowolnych ruchów ramienia nie rozróżniasz na podstawie uczuć? *Ja* tak robię". Czy był-

bym wobec tego bezradny? Nie, albowiem to, co mówi, opiera się na jego przeżyciach.

Uczucia mimowolności oraz ruchy mimowolne – lekarz nie zwraca uwagi na takie uczucia. Czy lekarz pyta: „Czy ruchy mimowolne odczuwasz inaczej?”? Tak.

*

Postawy ciała nie rozpoznaje się na podstawie uczuć. Nie mówimy, że byłoby to niemożliwe. To oczywiste, że odczuwamy ruchy. Co można powiedzieć przeciwko tezie o doznaniach postawy? – „Doznania pouczają nas o świecie fizycznym”. To gramatyczna uwaga. Jeśli doznania informują, gdzie znajduje się ramię, to jest to właśnie to, czego nam trzeba. Nie ma jednak niczego takiego, jak wiążąca się z tym intensywność. Zaciskając dłoń ustala się coś fizycznego i jednocześnie coś, co odnosi się do nas. Co można by ustalić dzięki silnemu uczuciu postawy? Nie wolno nam popełnić błędu polegającego na uznaniu, że intensywność to jałowo pracujące koło. Nie chodzi o to, że na podstawie pewnego doznania nie można ustalić, w jakiej postawie znajduje się ciało, lecz o to, że nie jest ono doznaniem postawy.

Różnica pojęciowa. Jeśli doznanie postawy wysuwa się jako hipotezę, sprawa miałaby się inaczej.

„Pewien wniosek wyciągamy nieświadomie”. – „Zamilcz!”.

28
28 lutego 1947

Nie widząc własnych kończyn, o ich położeniu wiemy na podstawie uczuć. Muszę powiedzieć, że jeśli chodzi o położenie mych palców, rzeczywiście coś czuję. Ale jest w tym coś dziwnego. Jakie charakterystyczne uczucie miewa się w stawach? Czy jest to jakieś doznanie?

*

Doznanie cechuje się barwą i intensywnością. Na przykład w plamie koloru zmienić się może barwa albo intensywność. To samo dotyczy dźwięku. Zmienia się ton oraz zmienia się głośność tego samego tonu. Mówimy, że zmiana głośności dźwięku i zmiana intensywności koloru odpowiadają sobie nawzajem. Czy to subiektywne?

Ustalamy współzależność między barwą – intensywnością – jasnością oraz dźwiękiem – głośnością – wysokością tonu. Co byłoby celem takiej korelacji? Co barwę czyni barwą? (i) Możliwość mieszaniny; (ii) możliwość stwierdze-

nia, że coś znajduje się między tym a tym; (iii) możliwość mówienia „słodk*awy*", „zielon*awy*", etc.

Mówimy o intensywności zapachu, bólu, dźwięku. Dlaczego mówimy o intensywności (dźwięku, dajmy na to)? Intensywność to wielokrotność jednego wymiaru.

Geach ma rację mówiąc, że intensywność i wysokość tonu należą do tego samego wymiaru. W przypadku oktaw istnieją stopnie. Czy istnieją również, gdy idzie o intensywność? A może powinniśmy mówić o różnych intensywnościach właściwych różnym oktawom? Cokolwiek powiemy, w przypadku intensywności możemy mówić, że coś jest „ledwo zauważalne", „nie do wytrzymania", etc.

*

Ale czy intensywność nie powinna być ciągła – coś jest bardziej, coś mniej intensywne? Nie musi tu być dogmatycznej reguły. Jest coś wspólnego dla różnych doznań, jednak tak wiele rzeczy się różni. Istnieje na przykład różnica między umiejscowieniem bólu i umiejscowieniem wzrokowego doznania. Gdzie jest to, co widzimy? W oczach? Czy tam, gdzie koszula? Gdzie znajduje się ból? W przypadku bólu nie ma nic, co mu odpowiada. Do podobieństw między kolorem i dźwiękiem należy odnosić się z ostrożnością. Chętnie przedstawiamy doznania za pomocą kolorów i katalogujemy ich wspólne właściwości. Pojęcia psychologiczne przypominają rodzaje liczb – całkowite, wymierne, niewymierne, etc. Często kataloguje się je nie mając dostatecznej wiedzy. Richards waha się, czy przyjemność to rodzaj doznania. Nie wiadomo właściwie, co to za pytanie. Co to jest dana zmysłowa? „Dana zmysłowa" to termin odnoszący się do fizycznych przedmiotów; jego źródło stanowi fizyczny przedmiot pobudzający nasze zmysły. Stąd bierze się idea „ostatecznego wyposażenia świata". Jej źródłem są doznania wzrokowe. Czy taką zawartość stanowi to, co czuję, kiedy mnie boli? Widać stąd, że chodzi o to, by wszystkie doznania uczynić podobnymi do siebie. (Russell zawsze mówi o perspektywach).

Czy doznanie informujące o postawie ciała posiada barwę i intensywność? Czy na podstawie uczucia, jakiego doznaję, potrafię powiedzieć, co dzieje się z moimi palcami (określić ich położenie)? Co to za uczucie? Niemal jak gipsowy odlew, inne niż uczucie w łokciu, kiedy zginam rękę. To głupie. Nie jest niczym takim.

Poruszam palcami; w skórze doznaję pewnego uczucia. Czy to dzięki niemu znam położenie palców? Nie dzięki niemu. Po prostu je znam.

Przypuśćmy, że palce są znieczulone i nie potrafię określić ich położenia. Weźmy jednak przypadek, w którym położenie zgiętej nogi ktoś określa na

podstawie odczuwanego bólu. Albo przypadek kogoś, kto odległość określa na podstawie głośności dźwięku, etc. Nie można ich jednak porównać do przypadku, w którym określamy położenie palców. Ślepy bowiem uczy się ustalać związek dźwięku z odległością.

Jak określam miejsce na ciele, którego ktoś dotknął ołówkiem? Czy dowiaduję się o tym dzięki jakiemuś uczuciu? Odczucie bólu w ramieniu to twoja reakcja na ból. Skąd dowiadujesz się o nim? Znikąd. Gdybyśmy uważali za niezwykłe, iż *umiemy* odpowiedzieć na pytanie „Gdzie cię boli?", wówczas nie wydawałoby się nam niezwykłe, iż przyjemność nie znajduje się w żadnym miejscu.

Pomyślmy o takim przypadku: „W jaki sposób pamiętasz, kiedy to się zdarzyło?". Tu również sądzimy, że obraz przywołany w pamięci pojawia się wraz z oznaką czasu.

Posługujemy się pewnym schematem, by przedstawiać nasze różne pojęcia. Czy liczba różni się od takiej zawartości świata?

„Każde zdanie traktuje od przedmiotach". „Wszystkiego uczymy się dzięki doznaniom". „Ból to doznanie". „Również o położeniu własnych kończyn dowiadujemy się dzięki doznaniom". To właśnie ten schemat, zgodnie z którym psychologiczne pojęcia odnoszą się w istocie do doznań, był przedmiotem naszych rozważań i krytyki.

29
7 marca 1947

Ruch dowolny związany jest z zamiarem. Wyrażają to takie sformułowania, jak „decyzja", „przygotowywanie się", etc. Zwykle jednak wcale nie są one obecne. Związek między ruchem dowolnym i zamiarem nie polega na tym, że zamierzamy wykonać ruch i ruch ten następnie się zdarza.

To, co dowolne, nie musi koniecznie być ruchem. To niezwykle ważne. Możemy „próbować" w sposób dowolny". Widać stąd, że pojęcie to jest bardziej złożone. „Wyobrażanie sobie" również jest czymś dowolnym.

Różnica między wyobrażeniem i powidokiem: (i) pierwsze jest, drugie nie jest dowolne; (ii) jeśli wyobrazimy sobie obraz wyrazistości pewnego powidoku, wyobrażenie te jest mniej wyraziste; (iii) obserwujemy powidoki, nie obserwujemy natomiast wyobrażeń; (iv) możemy wydać polecenie: „Wyobraź sobie", ale nie można rozkazać: „Miej powidok".

Te sformułowania nas zwodzą. Co w ogóle wiem? Przecież nie pytałem ludzi. Znam tylko własny przypadek. A to, co wiem na podstawie własnego przypadku, odnosi się tylko do mnie. To samo dotyczy wyrazistości. A jednak w jakimś sensie mam pewność. Mam pewność co do odpowiedzi, gdy chodzi o rzecz następującą: Przypuśćmy, że miałbym wprowadzić symbolizm, w którym oddać trzeba zwroty „widzę to a to" oraz „wyobrażam sobie to a to" i że istnieje wybór między obrazami wyrazistymi i mniej wyrazistymi. Większość wybierałaby tak samo [wyrazisty obraz dla „Widzę to a to" oraz mniej wyrazisty obraz dla „Wyobrażam sobie to a to" – KJS]. To tylko domysł. Przypuśćmy, że jest trafny. Co to właściwie oznacza? (To obojętne, jeśli nie byłby trafny). To tylko, że skłonni jesteśmy dokonywać takiego wyboru. Jedyna interesująca rzecz polega tu na powiedzeniu, dlaczego jesteśmy tak do tego skłonni.

Najlepszy przykład wyobrażenia to szyby okienne, w których odbija się wnętrze pokoju i w których widać również nieco tego, co się znajduje na zewnątrz.

Wyraziste wyobrażenia mają osobliwą cechę. Dajmy na to, że wyobrażam sobie profesora Moore'a. Gdyby był to powidok, można by zapytać: „Czy to profesor Moore?". W przypadku wyobrażenia nie można o to zapytać. Wyobrażenia są ulotne, powidoki nie są (to fakt). A więc wyobraziłem sobie teraz profesora Moore'a takim, jakim widziałem go na fotografii. Co zatem widziałem przed sobą? Część jego siwych włosów. Nie przeszkadzało mi to jednak widzieć butów X-a. To samo można by powiedzieć o jakimś powidoku. Jednak mając powidok patrzy się w określonym kierunku.

(v) Wyobrażenie nie znajduje się w jakiejś odległości. Przypuśćmy, że ktoś by zapytał: „Gdzie znajdują się twoje wyobrażenia?". Gdyby trzeba wybierać między głową i stopą, odpowiedziano by, że są bliżej głowy. Lecz wyobrażenie nie znajduje się w określonym miejscu. Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby: „Moje wyobrażenia są zawsze na odległość ramienia". „Czy to w czymś przeszkadza?" jest wtedy istotnym pytaniem. Gdyby odpowiedział twierdząco, różniłby się od nas. Ważne jest owo pytanie, które możemy tu zadać.

Czy wyobrażenie Moore'a różni się od powidoku tylko tym, że można uczynić z nim, co tylko się chce?

Że wyobrażanie sobie jest czynnością dowolną, widać na podstawie faktu, że można ludziom kazać, by liczyli w głowie.

Zwięźle podsumowując – gdy ktoś kłamie, wie o tym, że kłamie. Przypomnijmy sobie paradoks Moore'a. Interesuje nas czyjś stan umysłu, ale nie nasz własny. Z tego, co sam mówię, nie dowiaduję się niczego nowego, po-

nieważ potrafię osądzić, czy rzeczywiście jest tak, jak to mówię. Co to znaczy: wiedzieć, że się kłamie?

Kłamstwo zawsze polega na zamiarze. Będąc zamiarem, nie jest żadnym doznaniem. Wiedza o tym, że się kłamie, nie może być doznaniem, bowiem kłamstwo zakłada jakiś motyw. Nie wystarczy zamierzone powiedzenie nieprawdy. Ważny jest określony rodzaj okazji. W jakich charakterystycznych sytuacjach się kłamie? Nie potrafimy ich opisać, lecz wszyscy je znamy.

Przypuśćmy, że jęczę, ponieważ chcę wydać się bardziej chory niż jestem naprawdę. Co będzie świadectwem tego, że kłamałem? Czy to, że pamiętam łańcuch myśli: „Chciałem..." etc.? Nie. (Mimo wszystko mogłoby się zdarzyć, że wcale nie skłamałem).

Kiedy mówię: „Skłamałem", nikt nie zapytałby: „Skąd o tym wiesz?". Jeśli ktoś zadaje to pytanie, odpowiadam, że po prostu to wiem. Jeśli pyta mnie, co o tym świadczy, przedstawiam mu powody. Są one jednak nadzwyczaj skąpe i o niczym nie rozstrzygają. W tym przypadku zdarza się to samo, co w innych przypadkach. Musimy tu powiedzieć to samo, co powiedzieliśmy w przypadku posiadania czegoś na myśli. – „Czy to kłamstwo?" – „Przecież wiesz, kiedy kłamiesz". Czy powinniśmy powiedzieć, że chodzi tu o jakieś przeżycie? Możliwe, że „Nie" to właściwa odpowiedź. – „Wiedziałem, że kłamię". – „Kiedy to wiedziałeś?" – „Kiedy to mówiłem". Skłonnym się jest udzielać takich objaśnień: „Powiedziałem do siebie... etc.". W rzeczywistości jednak wcale się to nie [zdarza].

Być może posłużono by się tu pewnym wyjaśnieniem. Być może wyróżniono by kategorię zjawisk psychologicznych, które nazwać by można „zarodkami". Na pytanie „Co się wydarzyło?", ktoś mógłby odpowiedzieć: „Byłem tego świadomy" i przedstawić opis swego zachowania etc. Ale nie jest to coś charakterystycznego dla kłamstwa. Zaś idea, o którą zawsze tu chodzi, polega na tym, że „coś rozwinęło się w coś innego". Nazywając takie zjawisko zarodkiem, mówimy: „W owej chwili wszystko już było niejako obecne" albo: „Było niczym ziarno i zawierało całą roślinę". Ale nie jest to ziarno. Mówiąc o wyjaśnieniu opartym na wyobrażeniu zarodka, nie mieliśmy na myśli tego, że rzeczywiście istnieje szczególny rodzaj przeżyć. Po prostu jesteśmy skłonni tak mówić.

*

Gdy mówiliśmy o wiedzy i przeżyciu, Hijab sugerował, by wiedzę o czymś rozumieć jako „bycie czegoś świadomym". Nie była to słuszna sugestia. Lecz gdy ktoś mówi: „Wiem, że kłamałem", jest to inna historia i oczywiście „wiedzieć" znaczy tu „być czegoś świadomym". Natomiast w innym sensie „wie-

dzieć" nie znaczy „być czegoś świadomym". Jak można być świadomym tego, że się kłamie? Czemu skłonnym się jest zadać to pytanie?

Świadomym kłamstwa jest się wraz z wypowiedzeniem odpowiednich słów. Ale samo wypowiedzenie albo napisanie tych słów wymaga czasu. Przypuśćmy, że kłamiąc i będąc tego świadomym, ma się przed sobą obraz czerni, natomiast kłamiąc i nie będąc tego świadomym, ma się obraz bieli. Ale będąc świadomym kłamstwa, jest się świadomym nie tego obrazu, lecz prawdziwości bądź fałszu etc. Dlatego właśnie mówię: Nie twierdźmy, że to jakieś przeżycie.

„Bycie świadomym" można porównać do skłamania i jednoczesnego powiedzenia czegoś jeszcze innego. Pytanie o to, kiedy rozpoczyna się „bycie świadomym" i kiedy się kończy, pozbawione jest sensu (aczkolwiek można to pytanie zadać, gdy chodzi o wypowiedzenie słów). Nie możemy również powiedzieć, że „bycie świadomym" to pewien amorficzny stan trwający przez cały czas. Na czym polega doniosłość takiego stwierdzenia? Czy nie chodzi o to, że płynnie przechodzimy od jednego znaczenia do drugiego? Lecz jego doniosłość nie polega na tym, że jest paradoksalne.

Hijab: Czy chodzi o to, że nie mogą istnieć stopnie intensywności „bycia świadomym", inaczej niż w przypadku bólu?

Wittgenstein: Można jednak „na wpół zamierzać" to a to uczynić albo skłamać. Trudność polega na tym, by dostrzec, co ma zasadnicze znaczenie, gdy chodzi o wyraz świadomości. – „Był tego świadomy, nagle to sobie uświadomił, nie był świadomy, a potem jeszcze bardziej świadomy". Jak to możliwe?

Skąd jednak bierze się to pytanie? Bierze się stąd, że dokonałem porównania. Bycie świadomym porównuję z posiadaniem pewnego wyobrażenia albo doznania. Rozwiązanie polega oczywiście na stwierdzeniu: „Mamy tu do czynienia z różnicą kategorii". Wspomina się o czasie, ale nie o procesie. Zatem nie można powiedzieć, że ktoś znajduje się w takim a takim stadium tego procesu. Każe to domniemywać, że „bycie świadomym" jest czymś amorficznym (niczym towarzyszący dźwięk). Jak jednak może być czymś amorficznym?

Charakterystyczny wyraz świadomości zawiera wzmiankę o: (i) czasie oraz (ii) stanie określonym przez całość sytuacji. Zamierzanie, posiadane czegoś na myśli, kłamanie to podobne kategorie.

*

Jakie zastosowanie ma w takim razie uwaga: „Wiedziałem, że kłamię"? Dzięki czemu nie jest po prostu osobliwą uwagą lub nieporozumieniem albo

też czymś jak szaleństwo bądź też uczucie obecności? Sam fakt, że mamy skłonność tak właśnie mówić, nie wystarczy, by dowieść, że uwaga ta jest sensowna. Czy z tego powodu, że mówią tak ludzie, którzy nie są szaleni, mielibyśmy im ufać na słowo? Rzecz jednak w tym: ufać w jakiej sprawie? Co ma na myśli ktoś, kto mówi coś takiego? Jakiego wyjaśnienia oczekuję, gdy pytam go o to?

30
10 marca 1947

To motyw stanowi charakterystyczną cechę kłamstwa. Moglibyśmy powiedzieć, że kłamstwo to rozmyślne powiedzenie nieprawdy. Ale czy w takim razie kłamstwem jest rozmyślne powiedzenie matematycznej nieprawdy? Jeśli ktoś oznajmi, że z rozmysłem mówi nam matematyczne nieprawdy, powiemy, że to szaleństwo. Ale możemy też powiedzieć, że nie tylko rozmyślnie mówi nieprawdę, lecz pragnie wprowadzić w błąd. Co to jednak znaczy?

Kiedy powiedzielibyśmy, że chcieliśmy, aby ktoś uwierzył w coś nieprawdziwego – „Nie chciałem, aby znał prawdę"? Nie wiedzielibyśmy, co odpowiedzieć. Wymyślalibyśmy pewne otoczenie. Udawałem ból, ponieważ potrzebowałem współczucia. Udawałem, że nic mnie *nie* boli, ponieważ nie chciałem, by mi okazywano współczucie. Można by powiedzieć: Oszukując kogoś, wiesz o tym i wiedzy tej nie uzyskujesz na podstawie okoliczności. Jest coś takiego jak przyznanie się do oszustwa. Można by powiedzieć, że pamięć wprowadza mnie wtedy w błąd; nie jest to jednak czymś zwykłym.

(Czy to prawda, że ten kto kłamie, musi wiedzieć, że kłamie?).

*

Jedna z rzeczy niezbędnych, by stwierdzić, że ktoś oszukuje, to zwykłe ludzkie otoczenie.

Weźmy przypadek pewnego plemienia. Jego członkowie udają, że przewracają się i atakują, gdy ktoś im przychodzi z pomocą. Czy moglibyśmy zatem powiedzieć, że oszukują?

W przypadku zwierząt nie powiedziano by, że oszukują. Zwierzę tego nie wie. – Skąd my to jednak wiemy? Gdyby podstęp ten powtarzał się regularnie (wśród małp, dajmy na to), nie bylibyśmy skłonni mówić, że to podstęp.

Istoty ludzkie mogą powiedzieć: „Zrobię…", mogą więc wyrażać zamiary. Znaczy to, że o oszustwie nie stanowi zamierzone powiedzenie nieprawdy – potrzebne mu jest rozległe otoczenie.

Motyw kłamstwa? Motyw znany jest temu, kto kłamie, tak więc można mu zadać pytanie „Dlaczego to zrobiłeś?". Motyw nie jest przyczyną. Co jest motywem kłamstwa? Motyw znany jest temu, kto kłamie. To, co podaje się jako motyw, może okazać się również przyczyną. Chociaż to w ten sposób wiemy o motywach, nie uznalibyśmy, że motywem może być cokolwiek.

„Podawanie motywu" to prymitywna gra językowa. Nie zadowoli nas twierdzenie, że chodzi tu o pewne szczególne przeżycie. Możemy jednak powiedzieć, że jest to szczególna gra językowa, związana na przykład z chceniem czegoś. O motywie czynności można powiedzieć, że stanowi część jej historii.

Podawanie motywu przypomina wskazanie przedmiotu strachu. Wskazując przedmiot strachu nie stwierdza się, co jest przyczyną strachu. To samo dotyczy sytuacji, w której mówię „Cieszę się z…". To, co uznano by za motyw, byłoby również prawdopodobną przyczyną czynności.

Mówiąc, jakim się kieruję motywem, nie biorę pod uwagę jego prawdopodobieństwa. Jednak ktoś inny sądzi na podstawie tego, co wchodzi w rachubę jako prawdopodobny motyw. Prawdopodobnym motywem jest to, co popycha ludzi do działania w taki albo inny sposób.

*

Geach: To wbrew gramatyce, kiedy mówię: „Zabiłem go, ponieważ zjadł jabłko". W prymitywnej grze – na przykład „Chcę wody, ponieważ jestem spragniony" – motyw jest słownym wyrazem. Nie jest tak w przypadku „Zabiłem go, ponieważ zjadł jabłko".

Wittgenstein: Przedstawmy ten przypadek tak, by był podobny do przypadku pragnienia czegoś. Mając przedmiot reakcji, pragnienie i niechęć mogę wyrazić za pomocą tego samego wyrażenia bądź słowa. Przypuśćmy, że zaplanowałem morderstwo. Czy podanie motywu byłoby skrótową relacją o wszystkich tych procesach?

Przypuśćmy, że chcę napisać sztukę teatralną. Stwierdzenie, że zamordowałem go dla pieniędzy, polegałoby w pewnym sensie na przedstawieniu jakiejś historii, przedstawieniu swoistego charakteru tego morderstwa oraz tego, jak do niego doszło. W innym jednak sensie sprawa ma się inaczej. Musimy również powiedzieć, co doprowadziło do niego. – Co myślałem, jakie miałem zamiary i na czym polegały przygotowania?

Przypuśćmy, że zabijam z zemsty. Zabiłbym więc tego a tego – dlaczego? Odpowiedź polegałaby na podaniu motywu. Nie polegałaby na opowiedzeniu historii zabójstwa. „Uczynił to a to, a więc go zabiję". Nie mówi to nic o historii, ani nie wskazuje przyczyn. Nie mogę też powiedzieć, że wskazuje

prawdopodobną przyczynę. Jest to pewna szczególna reakcja, w której się o czymś wspomina: „Zrobiłeś to a to, a ja zrobię to a to".

Przypuśćmy, że często zabijano chcąc zdobyć zegarek. Czy powtarzalność tego zjawiska nie wskazywałaby, co stanowi tu motyw? Jak ludzie ci nauczyliby się podawać motywy? Czy może uznalibyśmy, że nie jest to motyw, lecz przyczyna? Dlaczego? Motyw posiada określoną strukturę.

Nie każdą prawdopodobną przyczynę uznano by za motyw. Jeśli pojawiłaby się jakaś pokusa, ukradłby; jeśli obrażono by go, uderzyłby. Nie różni się to od innych związków przyczynowych. Jeśli ktoś powiedziałby, że nie jest to prawdopodobny motyw, mógłby również powiedzieć, że nie jest to prawdopodobna przyczyna.

*

Możemy wyobrazić sobie kogoś, kto kieruje się nieprawdopodobnym motywem. Przypuśćmy, że czerwień regularnie przyprawiałaby mnie o szaleństwo i że zasztyletowałem kogoś. To właśnie byłby nieprawdopodobny motyw.

Przypuśćmy, że nie ma w tym regularności. Niekiedy w szał wprawia mnie czerwień, innym razem zieleń etc. Wówczas nie mówilibyśmy o motywie, choć moglibyśmy mówić o czymś, co „brzmi jak gdyby" był to motyw.

*

Kiedy się czegoś uczymy – na przykład chcieć czegoś albo znajomości formuły – zachowujemy się później w określony sposób. Możemy wyobrazić sobie takie zachowanie pozbawione niezbędnych składników. A więc na przykład ktoś mówi: „Rozumiem!", lecz nie potrafi kontynuować. Czy mamy wówczas powiedzieć, że wie, jak kontynuować albo że kieruje się takim a takim motywem? Nie. „Rozumiem!" jest sygnałem w pewnym otoczeniu. Istnieje jednak wiele przypadków granicznych.

Albo też mówię „Witam!" do ludzi, których nie znam. Na nic by się nie zdało, jeśli powiemy, że miałem to szczególne przeżycie.

Różnica między motywem i powodem

Istnieje oczywisty związek między powodem, motywem i przyczyną. Co to jest powód lub motyw? Jak do tego doszedłeś? Jak wyglądały twoje rachuby? Skoro znasz te rachuby, mogę sprawić, abyś je przedstawił.

W przykładzie Malcolma mamy do czynienia z prostym? okrzykiem „Wody!", po którym następuje zabójstwo. Osobliwość tego przypadku polegałaby na tym, że z okrzyku tego nie widać ukierunkowania czynu. W przykładzie uderzenia i zabójstwa, zabójstwo jest reakcją na uderzenie.

Na pytanie o to, skąd dochodzi dźwięk, nie podaje się przyczyny dźwięku; na przykład dzieje się tak w kinie. Dzieci muszą się tego dowiedzieć, w przeciwnym razie wcale tego nie wiedzą. Podawanie motywu przypomina nazywanie przedmiotu lęku.

„Czerwień jest niczym uderzenie wymierzone osobiście we mnie". Dlaczego to nas zadowala? Jest to właśnie coś, co nazywamy motywem.

*

Podawanie motywu służy między innymi do tego, by udzielać wyjaśnień. Wydaje się, że to truizm, lecz wcale nim nie jest.

Mógłbym powiedzieć, co stanowi przyczynę albo podać powód. To również jest wyjaśnienie.

Niektóre powody nie wyjaśniają niczego.

31
(... marca 1947)

Jeśli chodzi o wykład między 10 marca i 2 kwietnia, na którym nie byłem obecny, zob. notatki Geacha.

32
2 kwietnia 1947

Kategorie psychologiczne

Chcąc napisać książkę dotyczącą psychologii, pisałbym o kategoriach psychologicznych. (Dziwne jest już samo wyrażenie „zjawiska psychologiczne").

*

Pomyślmy o doznaniu zmysłowym. Zmysłowe doznanie bólu wiąże się z charakterystycznym wyrazem twarzy lub dźwiękami wyrażającymi ból. Również przyjemność posiada charakterystyczny wyraz w zachowaniu.

Jeżeli chcemy doznania zmysłowe połączyć w jedną grupę, co mamy właściwie połączyć?

Widzenie? – Owszem, ale co oprócz widzenia? Co bliżej wiąże się z widzeniem – słyszenie czegoś czy doznanie dotykowe? Z widzeniem bliżej związane jest słyszenie czegoś. W porównaniu z doznaniem dotykowym widzenie i słyszenie czegoś jest wyrazistsze.

Przypuśćmy, że z zawiązanymi oczyma gramy w grę, w której na podstawie dotyku mówimy, z jaką rzeczą mamy do czynienia. Twardość nie byłaby równie ważna, jak doznania kinestetyczne.

Uderza nas osobliwa rzecz – ludzie, którzy mówią o danych zmysłowych, mówią o wzrokowych lub słuchowych danych zmysłowych, nie mówią natomiast o dotykowych danych zmysłowych. Gdy chodzi o wzrok oraz słuch, mówimy nie tylko o przedmiotach, lecz także o tym, jak się przejawiają. Mówimy o wzrokowej danej zmysłowej pochodzącej od stołu, lecz mniej skłonni jesteśmy mówić o dotykowej danej zmysłowej. Dlaczego?

*

Jak dochodzi do tego, że w ogóle mówimy o danych zmysłowych? Uznaje się, że dane zmysłowe są dane, natomiast przedmiot fizyczny to konstrukcja logiczna.

*

Przypuśćmy, że [po to, by radził sobie z przedmiotami fizycznymi – KJS] chcemy kogoś nauczyć nie języka przedmiotów fizycznych, lecz języka danych zmysłowych. Weźmy daną zmysłową jakiegoś stołu. („Stół" jest tu czymś obojętnym, mogłoby to być cokolwiek). Niebezpieczeństwo polega na prywatnym nadawaniu nazwy owej danej zmysłowej. Ostensywną definicję można podać każdemu. Na jakiej podstawie mówię, że ponownie mam tę samą daną zmysłową? W najlepszym razie mamy pewien obraz.

Przypuśćmy, że mamy przed sobą różne obrazy stołu widzianego pod różnymi kątami. Spośród dwojga dzieci jedno uczy się tak, jak my się uczymy, drugie natomiast uczy się danych zmysłowych. Jaki stosunek zachodzi między nimi? Pierwsze z nich może powiedzieć: „Ten stół ma teraz wygląd A". Skonstruowanie pojęcia „stół" na podstawie danych zmysłowych jest ponad nasze siły.

Wydaje się, że pierwotne są dane zmysłowe. To, co powszechnie nazywa się wyglądem tego stołu, jest właśnie ową daną zmysłową. Jest coś takiego, jak zestawianie stołu z jego wyglądów. Owa dana zmysłowa stanowi odpowiedź na pytanie „W jaki sposób widzisz ten stół?". Odpowiedzią może być rysunek bądź obraz. – „W jaki sposób to widzisz?". Jest na to całkiem prosta odpowiedź. – „W jaki sposób to słyszysz?". Odpowiedź jest mniej prosta. – „Jakie to jest w dotyku?". Czy można odpowiedzieć opisując daną zmysłową? Tu nie istnieje żaden odpowiednik.

A jednak pewien odpowiednik istnieje. Przypuśćmy, że mogę wyczuć dno jakiegoś pojemnika. Jeśli cechuje się szorstkością, czy w dotyku jest *tak oto* szorstkie? Jeśli coś cechuje się sześciennością, czy w dotyku...? Przypuśćmy,

że uczę kogoś określać kształt rzeczy na podstawie doznań dotykowych, na przykład dzięki temu, że porusza tą rzeczą. Z zawiązanymi oczyma bierze zatem do ręki przedmioty. – Mówiąc co to za przedmiot, może mieć rację albo może się mylić. Ćwiczenie powoduje, że idzie mu to lepiej. Jak mogę wprowadzić tu dane zmysłowe? – „Czyżby niczego nie czuł? Czuje właśnie dane zmysłowe". – „Dotknąłem tego i powiedziałem, że to książka". Popełniamy błąd, jeśli chcemy tu mieć jakiś odpowiednik, jak w przypadku widzenia albo słyszenia czegoś. Po prostu wydaje się nam, że jakiś odpowiednik istnieje.

Przypuśćmy, że ktoś ma odróżnić kulę od elipsoidy. – „Jakie jest to w dotyku?" – „Kuliste". Czy jest to dana zmysłowa? Gdyby ktoś pomyślał o doznaniach kinestetycznych, to właśnie byłoby kinestetyczne doznanie kuli etc. Analogia polega na tym, że to, co rzeczywiście jest tym a tym, przejawia się jako to a to. Zachodzi jednak głęboka różnica. „Kuliste" wydaje się raczej swego rodzaju sądem.

Skąd ta różnica? Czy z tego powodu, że nie ma tu żadnego obrazu?

Geach: Lecz obraz mógłby istnieć. Jakie *to* jest w dotyku, mógłbym przedstawić za pomocą modelu z plasteliny.

Wittgenstein: Ale co odpowiada tu obrazowi? Moglibyśmy zasugerować coś, co pod pewnym względem odpowiada obrazowi. Dajmy na to, że zarówno von Wright, jak i Wittgenstein coś wyczuwają dotykiem. Obaj mówią: „Kula". Ale czy dane zmysłowe są w obu przypadkach te same? Czujemy położenie rąk, mamy kinestetyczne doznania. Jest w tym pewne podobieństwo do doznań, lecz różni się całkowicie pod innymi względami.

Doznanie kinestetyczne przypomina nieco doznanie dotykowe. Podobieństwo dotyczy ich treści. Można odpowiedzieć na pytanie „Jakie to jest w dotyku? Ale na tym sprawa się kończy.

Do świadomości doznania kinestetycznego najbardziej podobna jest świadomość umiejscowienia bólu. Moglibyśmy nie mówić o doznaniu kinestetycznym, tak jak nie mówimy o doznaniu miejsca bólu. Czy w mej książce doznania kinestetyczne umieścić mam wraz z doznaniami? Nie wiem.

*

Pojęcie treści świadomości: to, co widzimy (obraz), co słyszymy (dziwne, to bowiem wymaga czasu), dana dotykowa (...). Czy doznanie dotykowe to doznanie przekroju? W rzeczywistości nie robimy niczego tego rodzaju. Występuje tu natomiast świadomość tego, że mamy do czynienia z kulą. Lecz czy jest ona migawkowym ujęciem kuli?

Dlaczego Malcolm powiedział, że chodzi tu raczej o coś, co przypomina sąd? Przypuśćmy, że w odpowiedzi na pytanie dotyczące mojego doznania

sporządzam rodzaj portretu. W przypadku kuli niezbędna jest cała kula. Nie ma najmniejszego powodu, by miała tu zachodzić pełna analogia. Na czym jednak polega różnica. Różnica ta nie jest wcale oczywista.

*

Treść doznania zmysłowego: skłonnym się jest mówić o świecie wypełnionym przez doznania zmysłowe. Większość ludzi zaliczyłaby do nich ból. Treść bólu jest bardziej intensywna; jest to silna treść. Intensywność położenia jest słabsza; jest to słaba treść. Dlaczego? Ból bardziej przeszkadza. Ból, widzenie czegoś, położenie palca u stopy. – Czy to nie dziwne, jeśli porządkujemy je według ich intensywności? Popełnia się przy tym taki sam błąd, co porządkując przedmioty fizyczne, liczby, liczby urojone według stopnia ich konkretności.

*

Gdy mówimy, że możemy wypełnić świat przeżyciami, oznacza to, że są one w jakimś miejscu i można je opisać. Nie można jednak opisać doznania położenia. Doznania położenia nie różnią się jakościowo bądź ilościowo. Różnice takie występują w innych doznaniach i dlatego położenie wydaje się tak abstrakcyjne. Doznanie cechuje się ilością, jakością, mieszaniną. Co właściwie robi się mówiąc coś takiego? Jaka różnica zachodzi między doznaniem i „doznaniem" położenia? Czy różnica ta dana jest w doświadczeniu?

„Co jest bardziej kruche – czarne włosy czy jasne?". Zagadnienie to można rozstrzygnąć wykonując eksperyment – różnica między czarnymi i jasnymi włosami jest różnicą doświadczalnej natury. Różnicę pomiędzy dwoma osobami, z których jedna mówi, że jej smutek jest jak szare niebo, a druga, że jak głęboka studnia, ustalić trzeba każąc im wyjaśnić, co chcą właściwie powiedzieć. Jednak w przypadku różnicy między tamtymi doznaniami i doznaniem położenia nie posłużyliśmy się ani jednym, ani drugim sposobem.

*

Różnica między doznaniem położenia i pozostałymi doznaniami nie jest różnicą psychologiczną. Jest to różnica pojęciowej natury.

*

Russell mówi, że przekonanie o czymś jest dostosowaniem się organizmu. Jeśli tym właśnie jest przekonanie, wówczas „Jestem przekonany, że to głupiec" to pewne dostosowanie się mego organizmu!

Można przystać na to rozumienie przekonania, jeśli myślimy o oczekiwaniu. Lecz nawet wtedy tylko w nielicznych przypadkach możemy powiedzieć, że oczekiwanie rzeczywiście jest przygotowywaniem się. A nawet wówczas byłoby błędem powiedzieć, że przekonanie o czymś jest dostosowaniem się organizmu.

Jeśli oczekuję, mój organizm przygotowuje się. (To sprawa doświadczenia).

Oczekuję = mój organizm przygotowuje się. (To nieprawda).

33
28 kwietnia 1947

Cechą doznań jest intensywność. Mogą być nie do zniesienia albo ledwo odróżnialne od innych. Możliwa jest również mieszanina doznań. Nie jest to możliwe w przypadku doznań kinestetycznych lub doznań postawy.

Ważniejsza różnica wiąże się ich trwaniem. W przypadku doznań możemy sporządzić ich wykres korelując na przykład czerwienienie koloru oraz zmiany dźwięku. Nie da się tak postąpić ze świadomością postawy.

*

Zagadnienie dotyczące trwania rzuca światło na problem doznań dotykowych. Zmiany doznań dotykowych nie wiążą się ze zmianami intensywności. Jak zmiany doznań dotykowych wiążą się, dajmy na to, ze zmianami temperatury, gdy dotyka się na przykład płaskiej powierzchni?

Jako przykład weźmy puszkę albo książkę z nałożonymi prętami pomiarowymi z podziałką (zob. rysunek). Popatrzmy na nią w krzywym zwierciadle. Możemy mierzyć zmiany, które w niej zachodzą, mierząc zmiany w krzywym zwierciadle (posługując się w tym celu miernikiem z podziałką). Byłoby to bliskie dotykowym danym zmysłowym. Brak nam jednak bezpośredniej korelacji dotykowych danych zmysłowych z innymi zmianami.

Von Wright sądzi jednak, że w przykładzie kuli i elipsoidy sprawa ma się inaczej. Przypuśćmy, że kula rozszerza się w elipsoidę. Wywiera przy tym nacisk i w palcach odczuwamy napięcie. Napięcie to byłoby doznaniem. (Ale czy byłoby to doznanie dotykowe?).

Dlaczego jednak miałaby zachodzić tu analogia? Czy *prima facie* przemawia za tym jakikolwiek argument? – „Skąd znamy położenie rąk?". To niewłaściwe pytanie, choć narzuca się z niezwykłą siłą.

W filozofii jest niekiedy ważne, aby się zatrzymać. Nie próbujemy dotrzeć dalej niż inni.

*

Wiele mówi się o tym, że „Teraz to pamiętam" porównać można do „Odczytuję coś, co zapisane było w moim układzie nerwowym". Nie ma naj-

mniejszego powodu, aby tak powiedzieć. Przypuśćmy, że coś jest zapisane na kartce papieru. Następnie papier zostaje zgnieciony, lecz nadal mogę odczytać, co jest tam napisane. Przypuśćmy jednak, że niczego nie piszę, a mogę mimo to czytać. Czemu miałoby to być niemożliwe? Przypuśćmy, że kiedy ktoś mówi, rysuję linię. Śledząc tę linię potrafię później powtórzyć to, co powiedział. Co jednak stanowi tutaj kryterium? Nie to, że linię tę można czytać jak szyfr, lecz to, że wszyscy się z sobą zgadzamy.

Uważamy, że muszą istnieć prawa rządzące tym, co się dostaje do wnętrza i co wychodzi na zewnątrz. My jednak mówimy, że, co weszło, to wyszło, lecz nigdy nie było wewnątrz. Słysząc to, można by podejrzewać mnie (Wittgensteina) o psychizm, o to, że pomijam fizjologię. Lecz wcale nie mówi się tu o dwóch różnych substancjach.

*

Wyobraźmy sobie roślinę. Wszystkie nasiona roślin wyglądają podobnie. Przyglądając się nasieniu nie sposób powiedzieć, skąd pochodzi i co z niego wyrośnie. Przypuśćmy, że posługujemy się mikroskopem – mimo że zachodzą różnice, nie są wcale istotne. Tak samo dzieje się właśnie w przypadku psychologicznych zjawisk.

Zostaje usunięty fragment mózgu i nie można wtedy powtórzyć tego, co ktoś powiedział. Wiemy stąd, że coś się wydarzyło, a mimo to niczego to nie dowodzi. Zakłócając pracę mózgu, zakłóca się coś jeszcze, a mianowicie pamięć. Nie ma jednak powodu, by zakładać, że struktura melodii była zapisana w mózgu.

Jeden z powodów, dla których użyłem tego przykładu, stanowi to, że musimy wiedzieć, gdzie się należy zatrzymać. Inny powód wiąże się z tym, czym się zajmujemy – zagadnieniem stosunku między doznaniami kinestetycznymi oraz rozpoznaniem dotykanego przedmiotu.

Von Wrightowi wydawało się, że była to tylko analogia. Chcieliśmy natomiast pewności. – Pomyślmy o organicznych doznaniach, takich jak zmęczenie bądź rześkość. Dlaczego zmęczenie mamy umieścić w jednej grupie z doznaniami? Ktoś nauczył się, co to są kolory i smaki, i umie informować o nich. Musi również mówić mi, czy jest, czy nie jest zmęczony. Zmęczenie nie jest konkretnym doznaniem, lecz doznaniem ogólnym. Czy coś przemawia przeciwko stwierdzeniu, że zmęczenie jest jakimś doznaniem? Chcę także, aby podniósł jakiś ciężar. Chcę, żeby mówił mi, czy robi to z całych sił. Czy wywołuje to w nim jakieś doznanie? Mamy silną skłonność, by rzec, że zmęczenie to ból w tym miejscu, napięcie w tamtym, etc. Z jakiego jeszcze materiału mogłoby się składać? A więc mamy tę skłonność. Porównajmy jed-

nak zmęczenie i ból. Różnią się od siebie. (i) Ból jest umiejscowiony; umiejscowienie zmęczenia jest bardzo niewyraźne. (ii) Jeśli analizujemy je na sposób Jamesa, wydaje się, że w pewnym sensie zmęczenie jest niczym. A jednak sygnał ten jest niezwykle ważny. Jest to pewien sygnał. – W odróżnieniu od czego? W odróżnieniu od opisu albo obserwacji?

*

Skłonni jesteśmy mówić o różnicy, jaka zachodzi między znaczeniami czasowników psychologicznych. O niektórych chcemy powiedzieć, że przekazują treść świadomości, o innych zaś, że tego nie robią. Na czym właściwie polega ta różnica?

Doznania (ból etc). stanowią treść świadomości. Treścią taką nie jest znajomość czegoś, bycie o czymś przekonanym, zamierzanie czegoś. Nie umielibyśmy odpowiedzieć, gdybym zadał pytanie, dlaczego w podręczniku psychologii występują te podziały. Potrzebna jest nam pewna różnica pojęciowej natury.

(i) Czujemy, kiedy coś widzimy.

Czujemy, kiedy coś słyszymy.

Nic jednak nie czujemy, gdy coś zamierzamy etc.

(ii) A zatem nie zamierzamy przez cały czas!

*

„Nieprzerwane słyszenie czegoś" różni się od „nieprzerwanego zamierzania czegoś". Słyszenie cechuje się rzeczywistym trwaniem. Inaczej jest w przypadku zamiaru. Nie ma czegoś takiego, jak nieprzerwane obserwowanie zamiaru. Istnieje różnica między trwaniem zamiaru oraz trwaniem dźwięku.

Niezwykle istotne zastrzeżenie wobec wszystkiego tego, co tu powiedziano, polega na tym, że nie jest to w ogóle istotne i mija się z tematem.

Możemy zapytać: „Kiedy zaczęła się znajomość alfabetu i kiedy skończyła?". Gdy chodzi o ten rodzaj trwania, nie tylko istnieją kryteria o różnym stopniu złożoności, lecz również różne rodzaje kryteriów. Mówi się, że wiedza o czymś nie jest stanem, lecz dyspozycją. Ale nazwanie wiedzy o czymś dyspozycją nie rozwiązuje tego problemu.

*

Musimy scharakteryzować tę różnicę. Robimy coś, co przypomina to, co robią matematycy. Wskazaliśmy pewną różnicę między tym, co stanowi treść świadomości i tym, co jej nie stanowi. Lecz czy na tym koniec?

Możemy tu ponadto dokonywać rozróżnień w kategoriach „tego, co amorficzne" oraz „tego, co nie amorficzne".

To dziwne, jeśli mówi się o miłości, która trwa przez 30 sekund. Czy z tego powodu, że uczy nas tak doświadczenie? Trudność pojawia się wówczas, gdy miłość uznajemy za treść świadomości. Jako treść świadomości, miłość mogłaby trwać 30 sekund.

34
2 maja 1947

Co to jest treść świadomości? Treścią świadomości jest to, co odczuwamy. Ponieważ nie odczuwamy zamiaru, nie jest on treścią świadomości. Wiedza o czymś również nie jest jej treścią, jest nią natomiast widzenie czegoś. Nie jest to interesujące, jeśli rozstrzygać ma o tym introspekcja.

Wszystkie wrażenia posiadają zmysłową treść. Zachodzą jednak różnice między (a) emocjami, (b) świadomością postawy.

(a) Weźmy jakąś emocję, na przykład straszliwy ból trwający przez chwilę. Widać stąd, że emocja może posiadać pewne własności zmysłowe. Ból jest po części doznaniem, po części emocją, ponieważ w naturalny sposób wyraża się w zachowaniu.

(b) O świadomości postawy już mówiliśmy.

*

W przypadku wyobrażeń również odwołujemy się do ich treści. Dlaczego? Wtedy również mamy do czynienia z jakością, intensywnością i mieszaniną. Czym więc wyobrażenia różnią się od doznań? Czy wyobrażenia są mniej wyraziste od doznań? To na nic, ponieważ dotyczy czegoś psychologicznego. Odpowiedź taka jest nieinteresująca, o ile nie potrafimy pokazać dlaczego tak jest. Czemu jednak „Wyobrażenia są mniej wyraziste" jest bardziej interesującą odpowiedzią? Nasuwają się tu trzy odpowiedzi biorące się z zupełnie odmiennych źródeł.

*

(i) „Wyobrażenia są *bardziej* wyraziste". (Mogłaby to być odpowiedź, która mówi coś o mnie samym).

(ii) „Wrażenia są bardziej wyraziste". (To nie ma oparcia w doświadczeniu. A zatem nie dodaje się tu „o ile o mnie chodzi"). Odpowiedź ta jest najbardziej charakterystyczna dla metafizyki.

(iii) [KJS] „Mamy nie tylko przeżycia zmysłowe, lecz również inne przeżycia"? To dziwne, co bowiem mamy określić mianem przeżycia? Nie jest konieczne, by przeżycia zmysłowe miały źródło w narządach zmysłowych.

Istotne właściwości wyobrażenia: (a) wyobrażenie nie zasłania wrażenia zmysłowego; na przykład przez wyobrażenie kosmyka włosów Moore'a można widzieć buty X-a; (b) wyobrażamy sobie z własnej woli. Można kazać komuś, by wyobraził sobie profesora Moore'a.

Istotną rolę odgrywa tu różnica między tym, co czynne oraz tym, co bierne. Wrażenia zmysłowe są czymś biernym, myślenie – czymś czynnym. Czynny charakter ma to, czego zrobienie można rozkazać albo zdecydować się zrobić. Nie znaczy to, iż potrafimy sprawić, że zrobimy jedno i nie potrafimy sprawić, że zrobimy drugie. Potrafię sprawić, że będę się bał. Ale nie sprawiam, że próbuję coś zrobić. Dzięki temu, że spróbowałem je podnieść, sprawiłem, że uniosłem ramię. W naszym myśleniu „dowolność" jest osadzona inaczej.

Wyobrażanie sobie ma na ogół charakter dowolny. Nie jest to jednak charakterystyka wyobraźni, bowiem mogliby istnieć ludzie, którzy wyobrażają sobie mimo woli. Niekiedy wyobrażanie sobie posłuszne jest woli, innymi razy nie jest. Dla porównania pomyślmy tu na przykład o poruszaniu uchem. Skąd ktoś inny wie, że mimowolne wyobrażanie sobie jest tą samą rzeczą? Zastanówmy się, skąd umiemy albo jak nauczyliśmy się mówić: (i) „Wyobrażam sobie Trinity (College)". (ii) „On wyobraża sobie Trinity (College)". Jakieś dziecko nieoczekiwanie używa wyrażenia „Widzę Bibliotekę Uniwersytecką". Gdyby chodziło o coś mimowolnego, byłoby to coś w rodzaju wrażenia. Znaczy to, że „z własnej woli albo mimo woli" jest właśnie rozróżnieniem, które trzeba tu przeprowadzić. Przypuśćmy, że pisarz zastanawia się nad tą sytuacją. Mógłby rzec: „Nie, to nie halucynacja, a wyraziste wyobrażenie" i dokonać w ten sposób pojęciowego rozróżnienia. Przypuśćmy, że w Mandżurii ludzie patrzą szeroko otwartymi oczyma i mówią: „Widzę...". Co powinniśmy powiedzieć? Że to halucynacja? Należy to zbadać i na początku tych badań nie ma niczego. Staralibyśmy dowiedzieć się, czy mówią „Wyobraź sobie!", czy rozkazują innym, by coś sobie wyobrazili (albo przestali wyobrażać). Inny przykład: Gdy wyobrażam sobie Hunta w ogrodzie, moje wyobrażenie zawiera luki, natomiast gdy wyobrażam sobie melodię, jest precyzyjne. Ale z tego powodu nie jest halucynacją. Jeśli jest to po prostu wyraziste wyobrażenie, będzie wiązało się z poleceniami „Zrób to", „Przestań", etc. Chcemy to podkreślić – badania te dotyczą szczegółów. Mimo to w przypadku mandżurskich plemion powiedzielibyśmy, że chodzi o inny rodzaj przeżyć. Dlatego to właśnie stanowi rzeczywiste kryterium tego, czy ktoś ma pewne przeżycie albo czy go nie ma.

„Kiedy ja widzę, ty masz przeżycia słuchowe". Mówimy tu o tożsamości i różnicy nie posiadając żadnego kryterium.

*

Miłość i nienawiść mogą być ukierunkowane bądź nie ukierunkowane. Czy przedmiot, ku któremu są skierowane, stanowi przyczynę ich ukierunkowania? Nie. „Boję się tego a tego" ma prymitywny charakter. Mówić tak uczymy się w pewnej sytuacji. Przedmiot lęku nie jest tematem dociekań.

Strach może również nie być ukierunkowany – po prostu „Boję się". Moglibyśmy kazać komuś, aby odegrał rolę człowieka, który wprawdzie się boi, ale nie boi się czegoś. Czy moglibyśmy kazać komuś, by odegrał rolę człowieka, który żywi nadzieję, lecz nie jest to nadzieja na coś? Albo rolę człowieka przekonanego, którego przekonanie niczego nie dotyczy?

*

Co to jest treść emocji? Mówimy, że nienawiść i miłość to przeciwieństwa. Przeciwstawne uczucia są niczym czarno-białe treści świadomości.

Wyobraź sobie, że nienawidzisz. Uczucie ulatnia się. Treść jest nieuchwytna lub zupełnie błaha, jest jakimś zachowaniem bądź dziwnym uczuciem. Bierze się to stąd, że nienawiść lub miłość uważamy za jakieś uczucie. Dotyczy to również strachu.

Można by powiedzieć, że odbieram lękowi „ciało". Ale jest to następstwem błędnego poglądu, że każdemu czasownikowi psychologicznemu odpowiada jakieś doznanie. Stąd bierze się porównanie miłości i nienawiści do czerni i bieli. To rodzaj personifikacji. Lecz w alegorii personifikujemy cnotę, a cnota nie jest osobą.

Słusznie jednak mówi się o mieszaniu się emocji. Nie jest to metafora. Pod tym względem emocje są pojęciowo podobne do doznań.

W przypadku czasowników psychologicznych nie weryfikuje się pierwszej osoby czasu teraźniejszego, weryfikuje się trzecią osobę czasu teraźniejszego. Sprawia to wrażenie asymetrii, lecz tkwi w tym pewna trudność: Jeżeli istnieją asymetryczne pojęcia, jak się to dzieje, że nie mamy odpowiadających im symetrycznych pojęć? Oczywista odpowiedź brzmi: Wiem to tak czy owak, po co mam obserwować? „Wiadomo, kiedy cierpi się ból zęba – inaczej niż jest to w przypadku neuralgii". W pierwszej chwili *nie* jest to jasne.

35
6 maja 1947

Tak oto funkcjonują pojęcia psychologiczne. Czy stwierdzając to mówimy po prostu o słowach? Mogłoby się to wydać nieważne.

Inne dociekanie, dociekanie innego rodzaju: Czemu słów nie mielibyśmy używać w symetryczny sposób? Samo wskazanie, że takich słów *nie używamy*, jest ważnym faktem naturalnej historii człowieka.

Nie wysyłamy kogoś do lekarza, ponieważ jęczy, lecz widzimy, że ma bóle i dlatego wysyłamy go do lekarza.

Geach: Nie istnieje żaden symetryczny czasownik. Nawet w przypadku „piszę" oraz „pisze" nie posługujemy się tym samym kryterium

Wittgenstein: Problem ten pojawia się dlatego, że wprowadziłeś wolę. To znaczy, że podałeś tylko przykład asymetrii.

Geach: Czy w ogóle istnieje jakiś w pełni symetryczny czasownik?

Wittgenstein: Ja mam pół szylinga. Ty masz pół szylinga.

Geach: Jakiś czasownik odnoszący się do czynności?

Wittgenstein: „Mam chore serce", „Jąkam się".

Sądzę, że to a to się stanie. Malcolm sądzi, że... Wywnioskuję to na podstawie jego zachowania. Mogę też wyciągać wnioski dotyczące jego przyszłego zachowania. Czemu nie robię tego we własnym przypadku? Czemu nie jest konieczne, bym obserwował samego siebie? Nie widzę, jak się zachowuję. Nie mogę obserwować samego siebie nie będąc obserwowanym. Tutaj powiedzielibyśmy: Wittgenstein wie, co zamierza. Lecz w tym przypadku oznacza to tylko fakt. To uprzednia znajomość własnego zachowania. Nie znam z góry czyjegoś zachowania. W angielskim wyrażają to słowa „shall" i „will". Złożenie obietnicy nie jest prognozą dotyczącą własnego zachowania. Obietnica, którą składam, jest rzeczywiście swego rodzaju prognozą, lecz nie jest spostrzeżeniem dotyczącym mnie samego ani czegokolwiek innego.

*

Czemu własne zachowanie się w bólu interesuje mnie w tak niewielkim stopniu? Czemu bardziej interesuje mnie czyjeś zachowanie się w bólu? Jedna z pomocnych tu rzeczy: Trzeba zastanawiać się nad prymitywnym językiem, a nie nad językiem złożonym. Przypuśćmy, że X pomógł mi, kiedy miałem bóle. Kiedy mnie coś boli, mogę krzyknąć albo pójść do niego. Ktoś mnie zatrzymuje. Wyrywam się i okrzykiem bólu wyjawiam motyw, który mną kieruje. Kiedy mając bóle chcę sam sobie udzielić pomocy, robię to nie obserwując samego siebie. Nie postępuję tak, gdy chodzi o kogoś innego.

Chcemy powiedzieć: Na podstawie tego, co mówi ktoś inny, dowiaduję się o czymś, co dzieje się w jego wnętrzu. Lecz „Co interesującego jest w znajomości tego, co dzieje się w czyimś wnętrzu?" to pytanie, którego się zwykle nie stawia. Czy uzasadnienie tego zainteresowania stanowią określone następstwa?

Ale dlaczego nie miałbym obserwować samego siebie? Całkowicie pozbądźmy się problemu wnętrza. Niekiedy obserwuję siebie samego. Czasami polegam na kimś innym. Nie jest to zwykły sposób postępowania. Zakłada on, że co te następstwa stanowi, stwierdzam w taki sam sposób, jak stwierdzam, co jest moim zamiarem. Istotne pytanie dotyczy racji, z jakich interesują mnie jego wypowiedzi. Całkiem łatwo można wyobrazić sobie, że dowiaduję się czegoś o sobie na podstawie automatycznego zapisu.

Kreisel: Co jest warunkiem korzystania z cudzych obserwacji? Jeśli bowiem wskażemy te warunki, będziemy wiedzieć, czemu zwykle tego nie robimy.

Wittgenstein: Kiedy uwzględniam czyjeś obserwacje? „Nie idź na to spotkanie, zirytujesz się". Znaczy to, że czyjeś obserwacje dotyczące nas samych wykorzystujemy w kontekście, który polega na udzielaniu rady.

*

Malcolm: Nie chodzi ci jednak o przypadek, w którym ktoś mówi coś na temat twego zachowania (przewiduje je), a zatem twego dowolnego działania?

Wittgenstein: Zastanawiam się, czy masz rację. Przypuśćmy, że wobec kogoś postępuję w taki właśnie sposób. Być może uczyniłby coś właśnie dlatego, że to powiedziałem

Geach: Załóżmy, że jest roztargniony.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że mówię do von Wrighta: „Za trzy minuty uniesiesz ramię". Co mogłoby się wydarzyć? (i) Mógłby zapomnieć, co powiedziałem, a następnie unieść rękę. (ii) „Nie, nie zrobię tego", lecz mimo to po trzech minutach mówi: „Niech będzie jak chcesz!" i unosi rękę. (iii) „Nie", a mimo to ręka unosi się. Albo gdy tonem groźby powiem „Za trzy minuty uniesiesz ramię", będzie to wówczas rozkaz. Wtedy jednak przyczyną zachowania nie będzie to, co mówię. Przewidywanie wywiera wpływ na to, co się wydarza. Rozkaz również. Możemy też usposobić ludzi przyjaźnie i wówczas uczynią to, co im mówimy.

Geach: Co z przypadkiem roztargnionego jegomościa, który pyta: „Co miałem właściwie zrobić?".

Wittgenstein: Potrzebny jest nam ktoś, kto skutecznie zamierza oraz ktoś, czyje intencje zawodzą. To ważna metoda – zastanowić się nad ślepotą na zamiar. Czy jednak nie przyjmujemy, że przez pewien czas był normalny? Chociaż w naszym przykładzie chodzi o umysłowe upośledzenie. Możemy tu mówić o szczątkowych zamiarach, ponieważ istnieją również zamiary w pełni rozwiniętej postaci. Jak do tego dochodzi? Czym jest język zamiarów?

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Jeść jabłko" i je zjada. Jedynie wówczas, gdy rzeczywiście występuje taka reakcja, można nauczyć się rozbudowanej oprawy słów wyrażających nasz zamiar.

„Co miałem zrobić?" to swoista gra językowa. Przypuśćmy, że ktoś miał wziąć płaszcz. Zapomniał i pyta: „Co miałem zrobić?". Odpowiadam mu: „Fiknąć koziołka", na co on mówi: „Nie". Jeśli jednak odpowiedziałby „Tak" i fiknął koziołka, wówczas nie mielibyśmy do czynienia z zamiarem. Mielibyśmy do czynienia z inną kategorią i nie zapytałby wtedy: „Co miałem zrobić?". (Używamy tu kilku figur szachowych, lecz gramy w grę, która jest mniej skomplikowana od szachów).

Przypuśćmy, że ktoś wypowiada zamiar i zapomina o nim. Sugeruję mu coś, na co on odpowiada „Racja" i robi, co mu zasugerowałem. To dobry przykład przewidywania czyjegoś zachowania. Możemy powiedzieć, że sugeruję mu pewien zamiar.

Istotne jest otoczenie jego działań. Przypuśćmy, że podsuwam mu posthipnotyczną sugestię. Może się to dziać w otoczeniu zupełnie zwyczajnych myśli, otoczenie to może być również niezwykłe. Przypuśćmy, że zamiast „Chciałeś...", mówię po prostu: „Miałeś...". Następnie człowiek ten robi to, co mu zasugerowałem. Co powinniśmy powiedzieć? Lecz najbliższy przykład stanowi tu musztra. W takich przypadkach nie sugerujemy zamiaru.

Może się to zdarzyć tylko wówczas, jeśli w złożonym kontekście ten ktoś nauczył się już wyrażania zamiaru. Znaczy to, że ta gra toczyć się może jedynie na podbudowie, jaką stanowi tamta gra. Dziecko nie potrafiłoby zapytać: „Co miałem zrobić?".

Pomyślmy o zwierzętach. Kot coś zamierza. Ale czy można „przypominać kotu o jego zamiarze"? Pies może się lękać. Jednak nie może lękać się tego, że pojutrze uderzy go jego właściciel.

Geach: Nie da się wytyczyć granicy między „sugerowaniem" i „przypominaniem", ponieważ nie przypominamy komuś tego samego zamiaru. W rzeczywistości zamiar ten wytwarzamy.

36
9 albo 13 maja 1947

Pytanie o to, dlaczego używamy pewnego rodzaju pojęć, to nadzwyczaj osobliwe pytanie. Dlaczego liczymy? Życie nie byłoby bez tego możliwe? Nie, psy nie umieją liczyć. Po prostu to robimy. Skoro już liczymy, znajdziemy jakieś

zastosowanie. Liczy urzędnik bankowy i są ku temu powody. Ale powody te istnieją w obrębie instytucji.

Dlaczego nie mamy symetrycznych pojęć psychologicznych? Możemy powołać się tu na fakty i w ten sposób wskazać powód, czemu się tak dzieje. Jeden z takich istotnych faktów polega na tym, że nie wyciągamy wniosków z własnego zachowania, wyciągamy je natomiast z czyjegoś zachowania. Wiąże się to ponadto z faktem, że nie obserwujemy własnego zachowania. A oprócz tego nie prosimy innych, aby opisywali nasze zachowanie.

Gdy mówię, że ktoś sądzi coś, zwykle polegam na tym, co mówi. Nie postępuję tak, gdy chodzi o mnie samego. Lecz gdy chodzi o kogoś innego, mówi się o stanie umysłu – pewnym stanie świadomości, na przykład o smutku etc., pewnym stanie umysłu, na przykład wiedzy o czymś, byciu o czym, byciu o czymś przekonanym etc. Jest to stan pewnego hipotetycznego mechanizmu, pewna dyspozycja. Obraz ten przypomina stan mechanizmu zegara. – Jak zegar ten jest nastawiony i w jakim znajduje się stanie? Nie postępujemy tak zwykle we własnym przypadku. Robimy to tylko czasami.

„Jestem tak blisko samego siebie, że widzę ten stan". Na nic się to nie zda. To niewiarygodny obraz. Jestem we własnym wnętrzu. To znaczy, że przewidując własne zachowanie będę musiał wyciągać wnioski z mego wewnętrznego stanu. A właśnie tego nie robię. O tym, co zrobi Malcolm, sądzę na podstawie tego, co widać po nim od zewnątrz. Natomiast we własnym przypadku robię to zaglądając do wnętrza. Na przykład na podstawie błysku światła oczekuję ataku epilepsji. Ale tego właśnie nie robię!

Gdy mówię, że coś sądzę, w żaden sposób nie wynika to stąd, że wiem, jak jestem nastawiony. (*Wynika* w nielicznych przypadkach, na przykład gdy mówię, że *nadal* sądzę, iż człowiek ten może nadejść).

„Wezmę płaszcz przeciwdeszczowy, ponieważ uważam, że pada". „Weźmie płaszcz przeciwdeszczowy, ponieważ mówi, że pada". Mamy tu do czynienia z asymetrią faktów.

Mówi się, że nie znamy cudzych umysłów, znamy natomiast własne. Na swój sposób to bzdura. Lecz czemu tak się mówi? Opiera się to na osobliwym nieporozumieniu. Mogę mieć wątpliwości co do zamiarów Malcolma, lecz nie co do mych własnych.

Co to za twierdzenie: „Nie mogę mieć żadnych wątpliwości co do własnego zamiaru"?

Mówi się, że mogę wiedzieć, co jest życzeniem Malcolma, jednak nie w tym samym sensie, w jakim wiem, co jest moim życzeniem.

W niektórych przypadkach mówi się: „Nie wiem, czego chcę". Nie postępujemy nierzetelnie nie biorąc ich pod uwagę. Nie zajmują nas one. Zajmują nas przypadki, w których ludzie wiedzą, czego chcą. Jedyny sposób, by zastanowić się nad nimi, to cofnąć się do prymitywnego zachowania. A wówczas spostrzegamy, że nie ma tam żadnego wątpienia. To tak jak powiedzieć: W tenisie nie ma goli. Z tego powodu nie ma tam żadnego zastosowania dla „Zastanawiam się, czy mnie boli", „Jestem całkiem pewien, że mnie boli" bądź „Wiem, że mnie boli". Nie można strzelić gola w tenisie. Czy dlatego, że to takie trudne?

Co znaczy stwierdzenie, że tego, czy ktoś inny cierpi ból, nie możemy wiedzieć w takim sensie, w jakim wiemy to, gdy chodzi o nas samych? Jedyny sens, jaki moglibyśmy temu przypisać, polega na tym, że możemy nad kimś sprawować hipnotyczną kontrolę (nad naturalnym wyrazem bólu). To bardzo ważne. Widać stąd, że nie ma sensu powiedzieć, iż nie możemy znać czyjegoś bólu. Łatwiej zrozumieć to, że nie możemy znać myśli innej osoby niż to, że nie mogę wiedzieć, czy ten ktoś ma bóle. Ma to pewien sens, a przynajmniej jest empirycznym faktem.

Mógłbym posiadać pewną umiejętność. Ktoś mógłby uznać, że jest w niej coś dziwnego. Przypuśćmy, że mówię, iż spostrzegłem ruch czyjegoś oka. (Co za znaczenie ma, jeśli człowiek ten lub kamera tego nie potwierdza?). W podobnym znaczeniu istnieje coś takiego, jak odgadywanie lub znajomość zamiarów drugiej osoby.

Kiedy uznaje się, że mamy rację, gdy chodzi o innych ludzi? Mam rację, jeśli to, co mówi tamten człowiek, może potwierdzić moje przypuszczenie. Nie jest tak w moim przypadku. (Dzieje się tak na mocy zasady weryfikacji).

„Jednak ma on tę myśl albo myśli tej nie ma. Nie wystarczy powiedzieć, że to pewien obraz".

Czy mówimy cokolwiek przeciw prawu wyłączonego środka – „p albo p"? Któż jednak w nie wątpi? Mieliśmy dwa obrazy, a z prawa wyłączonego środka wiemy, że właściwy jest jeden obraz bądź drugi. To jednak nie wyjaśnia sposobu jego użycia. Powtarza się wyrażenia nie wyjaśniając ich użyć. Ten, kto odwołuje się do tego prawa, sądził, że proponujemy pewien trzeci obraz. Lecz niczego takiego nie proponowaliśmy. *p* oraz „*p* jest prawdą" znaczą to samo. Zatem mówiąc: „W ten czy inny sposób *p* jest prawdą" nie osiągamy w ogóle niczego.

„Wiem, co on myśli". To pewien zwrot obecny w naszym języku. W jakich okolicznościach chcemy powiedzieć: „Wiem, co on myśli"? Najlepiej cofnąć się ku owej prymitywnej grze.

Odgadywanie czyjejś myśli to wysoce rozwinięty fragment matematyki.

Jak by to było, jeślibyśmy wiedzieli, co myśli druga osoba. Na czym by to polegało? Wciąż nie nadałem żadnego znaczenia zwrotowi „to, co myśli druga osoba". (Wiedzieć, ile to funt sera. Lecz nic nie jest tu pewne. [Niejasne – KJS])

„Wiem, a tamten człowiek tego nie przyznaje. A nawet jeśliby przyznał, zawsze może kłamać". A jednak nie ma to sensu. Można powiedzieć, że grając w szachy niektórzy ludzie wykonują niekiedy fałszywe ruchy. Ale nie ma sensu powiedzieć, że wszyscy zawsze tak robią.

Przypuśćmy, że powiem: „Geach myśli, że marnuję czas". Geach temu zaprzecza. A jednak cały czas wie, że tak właśnie pomyślał. „Zatem we wnętrzu jego umysłu znajduje się coś, co odpowiada mym słowom". Jak jednak on dowiadywałby się o tym?

Co to takiego: „Możliwe, że kłamie"? Czy ma mówić to coś na temat Geacha? Nie. Być może znaczy tylko, że jest coś takiego, jak kłamstwo. Ale co to jest kłamstwo? Trzeba je opisać.

Jeśli mówię, że (być może) kłamie, wynika stąd, że to obojętne, czy się do tego przyznaje, a nawet to, jeśli nikt nigdy nie przyznaje, że kłamie. Wówczas jednak jego słowa nie mówią mi zupełnie niczego, a języka używa się zupełnie inaczej. Ta niemożliwość uogólnienia ma kolosalne znaczenie.

Czy coś wydarzyło się w Geachu? Nie, to właśnie twierdzimy. Dlatego to prawda, że można wiedzieć, co myślą inni. Można sensownie powiedzieć, że ten a ten wie, co myśli, choć on sam się do tego nie przyzna. Sytuację taką może opisać na przykład pisarz. Rozumiemy ją, lecz ma to oparcie w fakcie, że (w niektórych przypadkach) zdarza się coś takiego, jak przyznawanie się do własnych myśli.

Mówię: „Malcolm pomyślał to a to, ale się nie przyznaje do tego". Co mamy przez to na myśli? Przypomnijmy sobie Lyttona Stracheya mówiącego o myślach umierającej królowej Wiktorii. Jaki sens by to miało, gdyby wykluczone było, by mógł coś o nich wiedzieć. Jeśli żadnego, po co zatem to mówić?

Wiem, jak by to było, gdybym teraz o czymś pomyślał. – „Więc jak by to było?". Aby to objaśnić, podaje się mnóstwo przykładów i pokazuje się, czym jest wyobrażanie sobie czegoś. „Wiesz, na czym to polega" znaczy „Rozumiesz te słowa". Nie są to jedyne przykłady. Rozumiemy co to takiego nauczywszy się tego w kontekście tego, czego nauczyliśmy się do tej pory.

Malcolm: To jednak nie usuwa pewnej szczególnej trudności. To wyjaśnienie, którego udzieliłbyś dzieciom.

Wittgenstein: Lecz to jedyny sposób. To dziwne, że interesują nas słowa „Wiem, co myśli, choć się nie przyznaje do tego". Mamy tu przed sobą coś złożonego, coś, czego by nie było, jeśli nie byłoby przypadków, w których „mówi się, co się myśli".

Czy to z tego powodu pies nigdy nie udaje, że ma bóle, iż jest tak bardzo uczciwy?

Wyjątkiem posłużyć się można jedynie wówczas, gdy istnieje reguła.

37
16 maja 1947

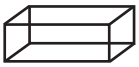
Twierdzenia psychologów postaci dzielą się na dwa rodzaje: (i) twierdzenia fizjologiczne oraz (ii) twierdzenia psychologiczne. Te pierwsze nie zajmują nas, o ile są twierdzeniami faktualnymi. Są dla nas ważne o tyle, o ile wprowadzają w błąd, jak na przykład twierdzenie, że to obraz na siatkówce sprawia, że postrzeganie jest tym, czym jest.

(i) (ii) (iii)

Psycholog postaci twierdzi, że nie tylko kolor i kształt, lecz również organizacja jest sprawą fizjologii. Organizacja występuje na tym samym poziomie, co kolor i kształt. Organizacja to określone uporządkowanie elementów w grupę, ich wzajemna przynależność. Na przykład w rysunku (i) kropki można zgrupować inaczej. W trójkącie (iii) dowolne dwa boki można połączyć w grupę, a trzeci uznać za podstawę. Lecz kiedy trójkąt ten widzimy jako wiszący albo jako stojący, nie dokonuje się żadne łączenie w grupę. Przynajmniej tak się wydaje.

Na dwie rzeczy należy zwrócić uwagę:

1. Zmiana wizualnej rzeczywistości jest najbardziej wyraźna w przypadku grupowania. Nie jest tak wyraźna w przypadku wiszącego bądź stojącego trójkąta. Nie mielibyśmy tu do czynienia ze zmianą wizualnej rzeczywiści, chyba że ktoś miałby halucynacje. O pewnym trójkącie pomyślmy jako o przewróconym trójkącie. To nie znaczy, że najpierw był trójkątem stojącym, a potem przewrócił się.



Pudełko otwarte od góry, rozwarty wierzchołek bryły, cegła.

2. Zjawiskiem, które psychologowie postaci pragną wykluczyć w najbardziej zdecydowany sposób, jest interpretacja. Na czym polega różnica między *widzeniem czegoś jako* oraz *interpretowaniem czegoś jako*?

Taki a taki rysunek – wierzchołek bryły. Ten sam rysunek – cegła. Rozwiązaniem jest tutaj trwanie. Możemy mówić o widzeniu tego rysunku w określony sposób przez określony czas. Można w takim razie powiedzieć, że nie chodzi tu o interpretację, lecz o zmianę wizualnej rzeczywistości. Nie jest to interpretacja i w mierze, w jakiej cechuje się trwaniem, widzenie czegoś w określony sposób można zaliczyć do postrzeżeń. Na trudność natykamy się w przypadku stojącego bądź wiszącego trójkąta. Zagadka, której nie daje się wyeliminować, polega na tym, że coś posiada właściwości postrzeżenia, lecz wyraz znajduje w interpretacji.

Geach: Zawieś stożek! Spostrzegaj Δ w ten sposób!

Wittgenstein: Czego chce od nas? Abyśmy mieli halucynacje? Psychologowie postaci rozróżniają widzenie czegoś jako przedmiotu oraz widzenie czegoś jako tła. Tła nie postrzega się jako wyraźnie określonego. Przykład stanowi mapa Europy, na której ląd i obszary morskie zmieniają odpowiednio swe miejsca jako przedmiot oraz jego tło. W takim przypadku na siatkówce pojawia się z pewnością ten sam obraz. Tym niemniej organizacja wizualnego obrazu jest zupełnie inna.

Dlaczego jest to zagadką? Jest to filozoficzna zagadka dla tych, których umysły pochłonięte są określonymi fizjologicznymi wyobrażeniami.

(i) Ktoś w pierwszym momencie nie rozpoznał, co takiego widzi, (ii) następnie to rozpoznaje oraz (iii) może potem kontynuować.

„Co się wydarzyło?" – „Zobaczyłem nagle coś innego".

Von Wright: Wydarzenie to było jakimś ruchem.

Wittgenstein: Co więcej, istnieje tu pewna ogólna odpowiedź przypominająca to, co mówią psychologowie postaci. Najpierw widziałem jedną rzecz, następnie zobaczyłem inną. Słów, którymi posłużyliśmy się dla opisu tej zmiany, nauczyliśmy się w innym kontekście. Zagadkę stanowi to, że w opisie postrzeżenia *istotne* jest użycie wyrażenia będącego opisem pewnej interpretacji. Czy coś nie jest tu tak, jak należy?

Przyjmuje się tu pewne założenie. Gdy ktoś widzi trójkąt, przesuwa oczyma we wszystkich kierunkach. Ten ruch oczu można zarejestrować. To, że pewną rzecz widzi się jako to albo tamto, polega na tym, że pozwala się, by oczy przesuwały się najpierw tak, a potem inaczej. (Choć nie ma żadnego powodu, aby tak zakładać).

Co przydarza się komuś, czyje oczy przesuwają się w ten albo w inny sposób? To, co mu się przydarza, jest optycznej natury. Gdy jednak ktoś mówi, że wpierw widzi to, a następnie tamto, nikt nie pyta go, jak poruszał oczami.

Przypuśćmy, że przekonałem kogoś, że różnym aspektom towarzyszą różne poruszenia oczu. Wówczas ów ktoś będzie być może skłonny powiedzieć, że to, co w pierwszej chwili wydawało się nie mieć optycznej natury, okazuje się mieć taki charakter.

Jeśli ktoś mówi, że trójkąt widzi jako powieszony stożek, przesuwa oczyma jak gdyby..., co znaczy, że coś się wówczas wydarza. Spójrzmy na niego tak, jak zwykle patrzy się na przewrócony trójkąt. Stojący – wiszący, tło – przedmiot to tylko pośrednie opisy tego, co się wydarzyło. Co można temu zarzucić?

Poruszyliśmy sprawę fizjologii, bowiem widać stąd, dokąd fizjologia prowadzi. Jeśli to prawda, myliłem się mówiąc, że postrzeżenie opisuje się wykorzystując w tym celu interpretację. Teraz jednak chodzi tylko o postrzeżenie, które pośrednio opisuje się za pomocą interpretacji. Mówiąc, że postrzeżenie posiada pewien wyraz, który jest jednocześnie wyrazem interpretacji, wydajemy się twierdzić, że widzimy znaczenie. Psychologowie postaci twierdzą, że chodzi tu o widzenie, a nie o posiadanie czegoś na myśli.

Czy ten sposób opisu jest przypadkowy? Sama możliwość eksperymentu dowodzi, że może tu chodzić o jakieś optyczne zjawisko. Jeżeli nie jest to ruch oka, zatem coś innego. (Ruch optycznego oka, a nie oka fizycznego). Ustala się to zadając ludziom pytania.

W dwóch różnych znaczeniach możemy powiedzieć, że czyjeś oko porusza się w pewien określony sposób: (i) obserwujemy go albo (ii) pytamy go o to. To jednak nie może wyjaśnić żadnego zjawiska, które następuje po ruchach oka. Ten ktoś mówi: Jeśli widzę powidok, najpierw skupiam uwagę na jednej jego części, a potem na innej.

Co stałoby się, jeśli ktoś byłby ślepy na znaczenie? Gdzie jest tu problem? Usłyszawszy ode mnie polecenie: „Spostrzegaj ten trójkąt jako wiszący" i „Spostrzegaj go jako stojący", wykonuje te polecenia, lecz usłyszawszy: „Spostrzegaj go jako przewrócony", nie umie tego zrobić. Co by mu umykało, przyjąwszy, że naprawdę nie potrafił wykonać tego polecenia? Jak wiele?

Polecenie „Spostrzegaj to jako..." nie pojawia się w codziennym życiu. Lecz interpretacja jest w nim bardzo ważna. Nie zakładamy, że ktoś inny nie umie interpretować.

Malcolm: Dwa zjawiska są tu niezwykle ważne. Mówi się komuś, aby opisał pewną rzecz. Można powiedzieć dwie rzeczy: (a) jak będzie ją opisywał, (b) który opis pojawi się jako pierwszy.

Wittgenstein: Ten eksperyment mógłby przedstawiać się tak:

„Chcę cię poprosić...".

Wówczas podaje on pewien opis.

Mówię mu: „Opisz to inaczej". Podaje inny opis.

„Dlaczego tamten podałeś jako pierwszy?". Nie umie odpowiedzieć. Czy człowiek ślepy na znaczenie to ktoś, kto nie przedkłada jednego opisu nad drugi? Albo też kto w przypadku niejednoznacznego obrazka mówi:

Można powiedzieć...

Albo...

Albo...

A może chodzi o to, że w przypadku obrazka przedstawiającego galopującego konia, nie powiedziałby, że koń stoi?

*

Jeśli aspekt rzeczywiście się zmienia, powstaje osobliwy problem: Najpierw listowie drzewa, a potem pies do góry nogami.

„Niejednoznaczny obrazek sprawił tylko, że stało się to oczywiste. Ale zawsze rzecz widzę jako coś". Jeśli jest tak w przypadku czegoś dwuwymiarowego, to jest tak również w przypadku trzech wymiarów. Ołówek widzę jako ołówek, chyba że widzę go jako coś innego. Za każdym razem widzę go jako coś.

Czy dlatego, że może się zmieniać?

Czy może powinienem powiedzieć: „Teraz mam przed sobą… aspekt", lecz później uległ zmianie i mówię: „Teraz ten aspekt, w tej chwili inny".

„Jeśli aspekt się zmienia, jakiś aspekt gdzieś jest". Moglibyśmy to ująć inaczej. Czy zmiana aspektu odsłania coś przed nami, jakąś warstwę, której przedtem nie byliśmy świadomi?

Geach: Wbij szpilkę. Skąd mogę wiedzieć, gdzie wbiła się szpilka, jeśli przedtem nie miałbym pewnego uczucia? Teraz jest to czerwone, a zatem wcześniej było innego koloru.

III

A.C. Jackson

•

NOTATKI
Z WYKŁADÓW WITTGENSTEINA

1
(11 października 1946)

Wykłady te dotyczą filozofii psychologii. Może wydawać się dziwne, że mamy mówić o zagadnieniach, które powstają na gruncie nauki i występują w jej obrębie, zdając sobie zarazem sprawę, że nie będziemy uprawiać nauki psychologii i że nie mamy żadnych szczególnych informacji na temat tego rodzaju rzeczy, jakie odkrywa się uprawiając tę naukę. Są jednak zagadnienia, zagadki, które narzucają się same, kiedy przyglądamy się temu, co mogą powiedzieć psychologowie, a również temu, co mówią nie-psychologowie (oraz my sami).

Psychologię określa się często jako naukę o zjawiskach umysłu. Jak zobaczymy, może się wydać, że jest to określenie mylące. Przeciwstawmy ją fizyce jako nauce o zjawiskach fizycznych. To słowo „zjawiska" może wprowadzać nas w błąd. Takie oto wyobrażenie przychodzi nam do głowy: Z jednej strony istnieją zjawiska jednego rodzaju z pewnymi następstwami, z drugiej natomiast zjawiska innego rodzaju z innymi następstwami. A zatem jak jedne i drugie następstwa mają się do siebie? Być może jednak czymś niedorzecznym jest twierdzić, że oba te rodzaje zjawisk mają takie same następstwa.

Mówiąc „nauka o zjawiskach umysłu" mamy na myśli to, co wszyscy, a mianowicie naukę, która zajmuje się myśleniem, podejmowaniem decyzji, życzeniem sobie czegoś, pragnieniem, dziwieniem się, etc. I wówczas pojawia się dawna zagadka. Ustalając związki między zjawiskami, psycholog robi to obserwując, jak ludzie marszczą nos, jak wzrasta ciśnienie ich krwi, jak wyglądają na niespokojnych, uznają *to* po S sekundach, zaś *tamto* odrzucają po S *plus* 3 sekundach, piszą „Nie" na kawałku papieru etc. Gdzie tu zatem nauka o zjawiskach umysłu? Odpowiedź: Obserwuje się wydarzenia mające miejsce we własnym umyśle. Jak? Dzięki introspekcji. Jednak obserwując zdarzenia w własnym umyśle być może wpływa się na nie i wytwarza nowe. Cały zaś sens obserwacji polega właśnie na tym, aby tego nie robić. Obserwacja ma być taką procedurą, która tego unika. A zatem w nauce o zjawiskach umysłu zawarta jest następująca trudność: Nie mogę obserwować zdarzeń w umysłach innych ludzi i nie mogę również, we właściwym sensie słowa „obserwować", obserwować zdarzeń we własnym umyśle.

Przypuśćmy więc, że ktoś mówi: „Obserwowałem samego siebie, jak myślałem, że czerwień to wesoły kolor". Wówczas pada oczywiście pytanie: „Mówisz, że obserwowałeś samego siebie, jak myślałeś, że czerwień to miły kolor. Ale czym jest to myślenie, o którym mówisz? Co to *jest* myślenie?"

Jak powiedziano, jest to naturalne pytanie. Ktokolwiek wolny jest od pokusy, aby to pytanie zadać, albo ma szczęście, albo odporny jest na zakłopotanie, jakie wzbudza zagadka.

Porównajmy je z pytaniem: „Czym jest trawienie?". Zadając je w zwyczajny sposób, pytanie „Czym jest trawienie?" postawilibyśmy tak oto: Rozumiemy słowo „trawienie", wiemy ogólnie, co ono znaczy. Chcemy, by przedstawiono nam szczegółowo, co dzieje się, kiedy występuje ów proces, który zasadniczo rozumiemy – chcemy znać więcej szczegółów, chcemy drobiazgowego opisu działania tego mechanizmu. Pytanie „Czym jest myślenie?" ma podobną językową formę. Odpowiedź na pytanie „Czym jest trawienie" to sprawa prześwietleń, klinicznych testów, etc., a więc sprawa eksperymentów. Czy podobnie jest w przypadku pytania „Czym jest myślenie?"? Możemy uwolnić się od owej niezbyt silnej pokusy, by uwzględniać wyniki pewnych eksperymentów na mózgu i systemie nerwowym, ponieważ wyniki te to rezultaty zdarzeń, które tylko towarzyszą temu, o co naprawdę tu chodzi, czyli właśnie myśleniu. To naturalne, że próbujemy przeprowadzić inny eksperyment: „Niech pomyślę i niech uchwycę to, jak sam myślę. I niech opiszę własne myślenie". Jest to w zgodzie z głęboko zakorzenionym zwyczajem, do którego wszyscy się stosujemy, ilekroć zastanawiamy się: „Co to jest ból?". Zawsze przyłapuję się na tym, że jestem zadowolony mając, dajmy na to, lekki ból głowy. Myślę sobie wtedy: „Oto *przykład*". Ten sposób postępowania na nic się tu nie zda. Dlaczego? Jeden z powodów przedstawia się tak: Przypuśćmy, że myślę i następnie opisuję, co robiłem. Jakie mam podstawy, aby przypuszczać, że inni robią to samo? Nie ma żadnego powodu, dla którego opisując te zjawiska, każdy nie miałby udzielać innej odpowiedzi. I czy naprawdę wierzymy, że obserwując własne myślenie można dokonać nowych i szczegółowych odkryć? Być może ktoś tak sądzi. Wtedy jednak stanie on prawdopodobnie wobec takich pytań: „Czy myślę posługując się wizualnymi wyobrażeniami, a może mamrocząc albo też coś jeszcze?". Zapewne właśnie to jest czymś nowym i szczegółowym – wcześniej być może nigdy się nad tym nie zastanawiał. Przypuśćmy jednak, że zostaje to ustalone, a wówczas pojawiają się dwie następujące trudności: (1) Stanowi to opis jego myślenia w odróżnieniu od myślenia Smitha, dotyczący jego życia w tym właśnie momencie. (2) Czy ponownie nie opisał tego, co idzie w parze z jego myśleniem? – „Być może ja myślałem inaczej – robiłem to bez wyobrażeń".

Nie chcemy zatem naukowego opisu. Czego chcemy? „Chcemy definicji" – to naturalna odpowiedź. Owa definiowana rzecz zachodzić musi w każ-

dym, kto myśli. W pewnym sensie rzeczywiście chcemy definicji – chcemy, aby powiedziano nam „co składa się na myślenie". Nie chcemy jednak *jakiejkolwiek* definicji, a definicji interesującej; nie po prostu prawdziwej, ale „interesującej i pouczającej".

Chcemy zdefiniować pojęcie „myślenie". Wtedy jednak usłyszymy, że myślenie nie daje się zdefiniować. Muszą istnieć jakieś nie dające się zdefiniować rzeczy. Bóg wie, ile ich jest, lecz jakieś są na pewno. Czemu również „myślenie" nie miałoby do nich należeć? Rzeczywiście, a czemuż by nie? Coś tu nie jest w porządku. Mniej więcej to: (1) Zasadniczo rzecz biorąc definiowanie polega na odnalezieniu równoważnych pojęć w obrębie pewnego systemu pojęć. Rozumiemy pewne słowa i spostrzegamy, że te, które nie w pełni rozumiemy, można zastąpić takimi, które rozumiemy. To jednak prowadzi do trudności dotyczącej tych słów, które rozumiemy (należy to rozwinąć). (2) Że coś „nie daje się zdefiniować", nasuwa być może myśl o tym, iż coś się nie powiodło. Wydaje się jednak, że tak użyty zwrot „nie daje się zdefiniować" oznacza, że sukces w ogóle nie jest *możliwy*. A czy można doznać niepowodzenia, jeżeli sukces nie jest możliwy? (3) Przypuśćmy, że coś rzeczywiście „nie daje się zdefiniować"; na przykład czerwień nie daje się zdefiniować. Nadal za niezbędne uważa się uwzględnienie „inferencyjnych powiązań", w jakich pozostaje owo coś, co nie daje się zdefiniować, na przykład tego, że zdanie „Czerwień jest bardziej intensywna niż miękkość" jest tak samo niedorzeczne, jak zadanie „Myślenie ma kolor purpury" (co znaczy, że nie są one nawet fałszywe).

Mimo wszystko najwyraźniej coś jest w tym poglądzie. Wychodzi to na jaw dzięki skłonności, by rzec: Nie chodzi o to, że jest coś, czego bym nie wiedział, a co byłoby istotne w odniesieniu do zadanego w ten sposób pytania „Co to jest myślenie?" – *fakty są wszystkim,co dostępne* i jak używać słowa „myślenie", nauczono mnie stawiając wobec tych faktów, a wydaje się, że myślenie jest właśnie tym, czym jest.

Zatem nasza zagadka przedstawia się tak: (1) Możliwe, że wiemy wszystko, czego nam potrzeba, aby odpowiedzieć na to pytanie; a nie jest to wiele. (2) Nie chcemy naukowych korelacji, lecz definicji. (3) Niektórzy sugerują, że definicja nie daje się sformułować. (4) Jeśli znamy owe fakty i nie chcemy nauki, czemu zatem nie umiemy znaleźć odpowiedzi? A może umiemy? Pomimo wszystko potrafimy posługiwać się słowem „myślenie" – opanowaliśmy tę technikę. Czy na tym polega wiedza o tym, co to jest myślenie? Wszystko, co dotąd powiedzieliśmy, nie jest filozofią, a jedynie pobieżnym rzutem oka na to, co wydarzyć się może w trakcie tych dociekań.

Na tym polega ta zagadka: Jeśli odpowiedzi nie można sformułować przyglądając się myśleniu, to na co należy patrzeć, by odpowiedź tę znaleźć? Gdzie jeszcze należy spoglądać? Co jeszcze zrobić?

2
(14 października 1946)

Pytanie „Czym jest myślenie?" prowadzi do szczególnego rodzaju badań. Chcę „wejrzeć w samego siebie wówczas, gdy myślę", dodaję jednak – „czymkolwiek by ono nie było". „Cóż" – mówi się – „niech sam sobie zademonstruję, co to jest myślenie". Oczywiście, na nic się to nie zda. Dlaczego „oczywiście"? – to znaczy, dlaczego wynika stąd, że na nic się to nie zda? (1) Składam wtedy jedynie osobistą relację, która może prowadzić do sformułowania statystycznego twierdzenia, naukowej hipotezy – nie tego jednak chcemy. (2) Smith otrzymuje ode mnie rozkaz: „Obserwuj, jak sam myślisz". Skąd jednak wie, a również skąd sam wiem, że spogląda w odpowiednim kierunku? Musiałem go już pouczyć, na co ma patrzeć.

(W filozofii ważne jest, aby w niektórych fragmentach dociekań nie starać się „być mądrym". Trzeba powiedzieć to tak, jak gdyby nikt – nawet ty sam – nie mógł tego usłyszeć).

Zastanówmy się teraz nad pytaniem: Czy myślenie to coś niezwykłego? Chcemy odpowiedzieć twierdząco i tkwi to u podstaw tego, o czym musimy mówić. Pozwólmy teraz, by weszła tu mądrość i zadajmy pytanie: Czemu mówimy, że myślenie to coś niezwykłego?

Nie jest niezwykłe w znaczeniu czegoś, co rzadko się zdarza. Jest pospolite. Nie jest także niezwykłe w sensie odkrycia nieznanego dotąd mechanizmu. Nie jest również niezwykłe pod następującym względem: Zastanawiając się nad otaczającymi nas fizycznymi przedmiotami i myśląc o ich atomowej strukturze, spostrzeżemy, że choć posiada ją każdy fizyczny przedmiot, to mamy przed sobą coś niezwykłego. Jednak gdy chodzi o myślenie, nic nie przypomina „zaglądania do wnętrza" mechanizmu. Jest ono niezwykłe z tego względu, że gdy chodzi o odpowiedź na pytanie „Cóż to właściwie takiego?", nie mogę zaobserwować niczego, co wydaje się ważne. Jeśli na przykład spostrzegam, że myślę za pomocą obrazów albo że robię to powoli, skłonni jesteśmy uważać, że w odpowiedzi powinniśmy usłyszeć: „No cóż, twemu myśleniu towarzyszą obrazy. Przyjrzyj się jednak własnemu myśleniu i powiedz, czym jest *ono samo*". (Oczywiście ma ono również inne niezwykłe właściwości, lecz nie one są tym, czego tutaj chcemy).

Wróćmy do ostatniego dnia. Jak pamiętacie, pojawiła się sugestia, że chcemy analizy. Nie byłaby ona istotna, jeśli nie znaczyłaby, że domagamy się definicji myślenia. Wykonałem wówczas posunięcie, które nie budzi zaufania i zasugerowałem, że być może naprawdę chcemy znać *sposób użycia* słowa „myślenie". „Lecz" – można tu odpowiedzieć – „to jasne, że nie chcemy wiedzieć czegoś o 'sposobie użycia słów'". W pewnym sensie oczywiście wcale tego nie chcemy.

(O definicji)

Powiem teraz parę niezwykle banalnych rzeczy. – W odpowiednim kontekście rzeczy takie często są ważne. (1) *Można* nie zrozumieć definicji ostensywnej: „Na myśli mam być może nie książkę, a kolor". (2) Czym pewna rzecz jest, nie można objaśnić wskazując ją albo „pokazując samemu sobie". – Objaśnienie zakłada, że coś zostało już zrozumiane. (Nie ma *czysto* ostensywnych definicji).

Chcę jednak powiedzieć, że mimo to można objaśnić, czym „jest" x. Przypuśćmy, że chodzi o to, aby objaśnić, co to jest liczba 3. Pokazuję komuś palec wskazujący, potem inny, potem jeszcze jeden. Następnie ów ktoś „liczy" grupy składające się z trzech rzeczy. Jak się to dzieje, zważywszy że pokazanie mu palców to wszystko, co uczyniłem? I że nie jestem pewien, czy spogląda we właściwym kierunku i nie wiem, jaką jeszcze technikę opanował. A również że nie mogę być pewny, czy jedynie nie wydaje się, że opanował jakąś technikę. A przecież tak się dzieje. Czy jest w tym jakaś tajemnica? Niechaj tak będzie, lecz jest to taka tajemnica, której nie można wyjaśnić.

Przypuśćmy teraz, że próbujemy ostensywnie definiować terminy psychologiczne. Pokażę ci wściekłość. Spójrz na tamtego człowieka! No cóż, to jest właśnie wściekłość. „Wściekłość" powinna stanowić dość proste zadanie. A jednak mówimy: „Nie możesz pokazać mi *wściekłości*. Pokazać można tylko jej zewnętrzne przejawy".

Malcolm: Można pokazać tylko jeden przypadek, a wściekłość może być czymś nader zróżnicowanym. Można to rozszerzyć: Pokazać możesz jedynie skończoną ilość przykładów, lecz nie można być pewnym, czy kiedyś nie powiesz, że coś jeszcze również jest „wściekłością".

Wittgenstein: Ograniczyłeś definicję ostensywną bardziej niż chciałeś. Jak bowiem (chcąc to zrobić) można w ogóle cokolwiek pokazać? Istnieje nieskończona ilość kryteriów, które można by przyjąć, jeśli chodzi o pokazanie jakiejkolwiek rzeczy. Można by uderzyć w stół i rzec: „Ależ mam na myśli identyczny odcień". Niestety, to na nic. Weźmy pod uwagę przypadek, w któ-

rym wskazujesz jakąś „jedną rzecz". Ale upływa jakiś czas. – Czy jest to ta sama rzecz? A może ma części? Ile zatem części mi pokazujesz?

Malcolm: Powiedziałbyś przecież: To ta sama rzecz, ta sama, co wtedy, gdy widziałem ją chwilę temu. A w takim razie muszę potrafić stwierdzić tożsamość ich obu.

Wittgenstein: OK, mógłbyś to zrobić. Spójrzmy na pewne nadzwyczaj dobrze nam znane fakty. Jeśli spisalibyśmy fakty, które naprawdę są ważne, gdy chodzi o nasze myślenie, mielibyśmy kolekcję nadzwyczaj osobliwą i zupełnie swojską. Zaś jednym z tych faktów jest to, że można sporządzać barwne przedmioty dowolnego kształtu. Wyobraźmy sobie, że czerwień pojawiałaby się jedynie na koniuszkach liści, kiedy te zaczynają więdnąć i nigdzie ponadto. Możliwe, że powiedzielibyśmy: „To tylko rozkładająca się zieleń". Być może. Albo pomyślmy o tym, że czerń i biel uznajemy niekiedy za kolory, czasami zaś nie. Nie mówimy: „Czerwony, bezbarwny i niebieski", lecz byłoby to możliwe. Moglibyśmy powiedzieć: „Ta flaga jest czerwona, bezbarwna i niebieska, tak więc trzeba będzie ją zmienić. Nie można mieć flagi z tkaniną bez żadnego koloru". Poza tym mamy wątpliwości dotyczące szarego. Czy słyszał kto o fladze w trzech odcieniach szarości?

Malcolm mógłby powiedzieć: „Była to definicja ostensywna *par excellence* – wskazanie określonego odcienia". Owszem, nie wiemy jednak, gdzie przebiegają granice danego koloru. – A właściwie to jakiego kształtu jest kolor, na który wskazujesz? Jest czworoboczny? Nie chodzi tu o to, by zaprzeczyć, że przypadki takie moglibyśmy tak uporządkować, iż w niektórych przypadkach wskazanie serii przedmiotów i stwierdzenie „To jest S" budziłoby więcej wątpliwości niż w innych. Jednak „budziłoby więcej wątpliwości" znaczy tyle, co „inne wydawałyby się bardziej naturalne – nam w każdym razie". Ktoś inny mówi jednak: „To taki sam, identyczny odcień. Z pewnością może to być ten sam, identyczny odcień, a zatem mogę wskazać coś w wymaganym sensie tego słowa". Pomija się tu to, że „taki sam" i „identyczny" tworzą rodzinę użyć. Na przykład „To ten sam człowiek" równa się tyle, co „Potrafię go odszukać". Dla odróżnienia zestawmy to z „2 plus 2 to to samo, co 4". Niekiedy nie ma zgody na to, by uznać, że pewien przypadek stanowi to samo – jest on „zbyt niezwykły". Pomyślmy o takich przykładach: (1) Jest tej samej długości, co tamto. (2) Jest tej samej długości, co wczoraj. (3) Co do miary, wydaje się tej samej długości. Stanowią one rodzinę. Jedno znaczy zasadniczo tyle, co „Wygląda tak samo"; kolejne – „Nie zmieniło się", a ostatnie – „Nałożenie ich na siebie dowodzi...". (Co jednak z zachowaniem się pręta pomiarowego?).

Identyczność lub jej brak „ustala się" odnosząc dany przypadek do jego miejsca w wykresie stosunków rodzinnych. (Nadal jednak chcemy zapytać: „Czy jest to to samo, czy nie jest?").

Otóż Malcolm sądził, że „istnieje coś takiego jak trafna lub właściwa definicja ostensywna". Co uwidoczniło się w jego uwadze? Że słowa S skłonni jesteśmy używać w pewien określony sposób. Skłonni jesteśmy wierzyć, że nasze pojęcia są jedynymi pojęciami, pojęciami cywilizowanych istot. „Człowiek cywilizowany nie powie X". A przecież to możliwe. Zaś interesujące przypadki to te, w których nie wiemy, co stanowiłoby cywilizowaną odpowiedź.

Jeśli potrzebujemy sloganu, oto on: „Ostensywne definicje są ostensywne do pewnego stopnia". Lecz to tylko slogan.

Wróćmy teraz do wypowiedzi „Oto wściekłość". Chcemy niekiedy powiedzieć: „Gdy chodzi o wściekłość, spostrzegł rzecz zasadniczą". Ujmijmy to na moment tak, jak to rzeczywiście robimy: „Tommy odgadł, co we wściekłości jest zasadniczą rzeczą". Lecz co to za „odgadywanie"? Oznacza to albo, że (i) słowo to stosuje teraz tak, jak my to robimy albo (ii) miał w nim miejsce akt odgadnięcia. („Przypuszczam, że na myśli ma kolor, nie kształt"). (A jednak dziecko wcale nie odgaduje, a w każdym razie nie odgaduje we właściwym tego słowa sensie, co oznacza, że (iii) po prostu reaguje).

Zastanówmy się teraz nad stwierdzeniem „Dostrzegł rzecz zasadniczą". Użycie to wywodzi się ze szczególnego przypadku, a mianowicie takiego, w którym nie patrzyłem na X, lecz na Y. „Nie patrzyłem na jego płaszcz przeciwdeszczowy, lecz na jego buty". Dla porównania zestawmy z tym taki przypadek: „Patrzyłem na kształt, nie na wielkość". W tym drugim przypadku technika jest „całkowicie inna". Zatem nie jest jasne, co ma się na myśli mówiąc: „Dostrzegł rzecz zasadniczą".

3
(18 października 1946)

Wracamy do owego pragnienia, by rzec: „Myślenie jest nieuchwytne". Przypomina to niekiedy odczucie, jakie ma się na przykład w związku z zachowaniem się gazu, gdy po zwiększeniu ciśnienia molekuły poruszają się w najróżniejszych kierunkach. Gdybyśmy się nie wstydzili, powiedzielibyśmy, że badania nad myśleniem przypominają niekiedy badania nad gazem. Pragniemy analizy, lecz to, czego analizy chcemy dokonać, nie daje się uchwycić.

Domagano się również „teorii myślenia", dając w ten sposób wyraz pojęciowego zamętu. Teoria to hipoteza, a w każdym razie jest hipotezą w swym bardziej typowym znaczeniu. Jest być może prowizorycznym twierdzeniem o tym, jak funkcjonują zjawiska. Słowa tego używa się dlatego, że ci, którzy zdecydowali się na nie, nie mają jasności, czy chcą jakiejś korelacji w nauce o zjawiskach, rozbioru zjawisk na ich elementy, czy też dociekania dotyczącego tego pojęcia. Jako alternatywę wobec badania pojęcia lub „sposobu użycia słowa" skłonni są na pierwszy plan wysuwać próbę „odkrycia natury zjawiska". Jak to w takim razie możliwe, że nie odkryli tego, co chcieli odkryć?

Przypuśćmy, że ktoś powie: Tak, jak w rezultacie tego, że nie udało się ustalić wystarczających danych dotyczących na przykład ruchów języka, może nie udać się odkrycie natury mówienia. Przyjmijmy jednak, że uzyskano wszelkie informacje na temat myślenia. – Co wówczas by osiągnięto? Jak zwykle błąd tkwi w pytaniu, a nie w odpowiedzi.

Przypuśćmy zatem, że to o „sposobie użycia słowa" pragniemy się czegoś dowiedzieć. Ktoś być może zapytałby wtedy: Jakże mógłbym go nie znać? Pytanie to nie jest od rzeczy, jeśli ma się przy tym na myśli: Przecież opanowałem technikę posługiwania się słowem „myśleć". No pewnie! Tym niemniej istnieje inne zadanie – *opis* techniki tego sposobu użycia, to zaś nie jest łatwe.

Istnieją trudności, które powstają w związku z opisem tych technik. Można „zabierać się do tego z niewłaściwej strony". Można na przykład zadać pytanie „Co to jest liczba?". Zapytani „Czym jest to a to?", pragniemy coś pytającemu pokazać. Zatem pokazuje się pewną grupę rzeczy. I jest to naturalne. Na przykład uczy się kogoś, co to jest „5" pokazując mu rękę i mówiąc: „To jest 5". Ale przypuśćmy, że kciuk przeniesiono by do Ameryki, a do Afryki palec wskazujący. *Grupa* uległaby „zasadniczej zmianie", a czymś niedorzecznym jest powiedzieć „5 uległo zmianie". Przypuśćmy, że następnie pokazuje się cyfrę – cyfrę „5". Liczby 5 nie można jednak wymazać. (Platon: Nie da się zrobić liczby 5 na tokarce).

Pragnęliśmy tu uniknąć stwierdzenia i wrażenia, że liczba (myślenie) jest nieuchwytna, a więc że jest czymś, czego nie można uchwycić, czyli że nie jest swego rodzaju nagromadzeniem czegoś albo jakimś kształtem.

„Nieuchwytna" to określenie zarazem właściwe i błędne. Stwierdzamy: „Pewna grupa rzeczy (cyfra) to nie liczba 5" i na własne spostrzeżenie reagujemy spoglądając gdzie indziej – „To nie Smith" – „O, a więc gdzie jest Smith?". Rozglądamy się za nim. Jeśli ten kształt to nie koło, zatem słowo „koło" odnosi się do innego kształtu. Jednak liczba i cyfra istotnie różnią się między sobą.

Jest coś wspólnego „myśleniu" i „liczbie". (Nie ma to znaczyć, że rozumiemy jedno, zrozumiawszy drugie). Mówi się, że są „podobne", ale na czym polega ich podobieństwo? Porównajmy na przykład czerwień, liczbę zespoloną i liczbę całkowitą. Mówimy, że kolor czerwony bardziej przypomina kolor niebieski niż liczbę zespoloną, zaś liczba zespolona jest bardziej podobna do liczby całkowitej niż do niebieskiego. Jak właściwie matematyk mógł popełnić ten błąd? Posługuje się nią w życiu, używa jej zajmując się matematyką. Na czym polegał jego błąd?

Czy należałoby powiedzieć: „Użycie pewnego słowa matematycy opisali nie tak, jak należy"?

Malcolm: Skłonny jestem powiedzieć: Mają błędny obraz (nie chodzi zatem o słowa).

Wittgenstein: Obraz jakiego rodzaju? Możesz go opisać? Twierdzisz tak, ale skąd go wzięli?

Malcolm: Potrzebowali jakiegoś obrazu.

Wittgenstein: Masz na myśli, że nie powinni byli mieć żadnego obrazu?

Malcolm: Skłonny jestem tak właśnie powiedzieć.

Wittgenstein: Gdybyś jednak pokazał obraz albo miał wyobrażenie ręki, byłyby one właściwe. Czy jednak to obraz jest tym, co właściwe? Czy to tak, jak pokazanie lwa w reakcji na słowo „tygrys"?

Malcolm: Chcę powiedzieć: „Nie powinno być żadnego obrazu".

Wittgenstein: A zatem to „żadnego obrazu" jest „tym, co właściwe". Powinieneś był więc powiedzieć: „Mieli wyobrażenie bądź obraz", a *nie*: „Mieli błędny obraz". Chodzi ci o to, że tak naprawdę mieli „właściwy" obraz, jeśli już chcesz, aby był jakiś obraz, lecz źle rozumieli, jak się go używa.

Malcolm: Na czym w takim razie polega „złe rozumienie użycia"?

Wittgenstein: Zacznijmy od tego: Pokazuję rękę i mówię „pięć jabłek", ktoś zaś sądzi, że na myśli mam pięć jabłek kształtem przypominających palce.

Malcolm: To prowadzi to błędnych rezultatów. Człowiek ten nie przynosi ci tego, czego chcesz.

Wittgenstein: Dotyczy to również przypadku filozoficznego. Prowadzi do błędnych opisów użycia (a nie do niedostatecznej biegłości). Posiadanie obrazu ręki stanowiło przykład opanowania techniki; opisano w ten sposób przykład takiego opanowania. Jeśliby mieli przed sobą wyobrażenie zatłoczonej sali, ich niepowodzenie byłoby *podwójne* – nie zdołaliby opisać sposobu użycia i ponieśliby porażkę, gdy chodzi o cel techniki użycia. A czy matematycy sądzili, że liczby to swego rodzaju nagromadzenia czegoś? (Albo cyfry?)

Malcolm: Można by powiedzieć jedno, jak i drugie.

Wittgenstein: Dlaczego?

Malcolm: Ponieważ wiemy, że gdyby wszystkie grupy składające się z pięciu rzeczy poustawiano w szeregi, nie uważaliby, że jest to istotne.

Wittgenstein: Owszem, powiedzieli, że na myśli mieli jedno; nie zrobili jednak tego w ten sposób.

Przypuśćmy, że mówią: „Cóż, zatem liczby to cyfry". Po prostu się mylą. Słowa „liczba" nie używa się tak, jak słowa „cyfra".

Słusznie jednak mówimy, że posiadany przez kogoś obraz doprowadził go do błędnego opisu sposobu użycia (a nie, że był to błędny obraz). Dla porównania pomyślmy o tym, co św. Augustyn mówił o czasie: „Jeśli ktoś mnie o to pyta, nie wiem, czym jest. Gdy nikt o to nie pyta, wiem". Znaczy to, że miał opanowaną technikę posługiwania się zadaniami zawierającymi odniesienie do czasu, czyli posługiwał się nimi, kiedy nie pytano go o nie, natomiast zapytany, nie potrafił opisać użycia słowa „czas".

„Co to jest czas?" – stawiamy pytanie. Nie potrafię go spostrzec, zatem kiedy potrzebny jest opis użycia zadań zawierających odniesienia czasowe, próbuję sformułować definicję – „jakąś definicję".

*

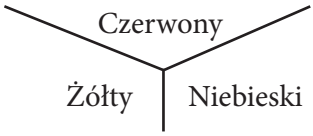
Wróćmy teraz do uwagi „Mają oni właściwy obraz". W jaki sposób popełnili błąd?

Malcolm: Zapewne porównali ją do czegoś jeszcze.

Wittgenstein: Lecz nie tak, jak gdyby obraz przedstawiający kota pomylili z psem. Potraktowali go z całą powagą, czyli uznali, że jest nieodpowiedniego rodzaju. Dla porównania: „Obraz ten nie przedstawia Smitha, przedstawia smutek". Coś się w ten sposób osiąga. Lecz również uwiecznia się zamęt albo przyczynia do jego utrwalenia. Nie powinno się mówić, że *przedstawia* smutek. Owo „przedstawia" to coś zupełnie innego rodzaju. „Innego rodzaju". – Można by rzec: „Jak świat na globusie oraz świat w rzucie Meractora". To jednak nie idzie dostatecznie daleko. Czy mielibyśmy powiedzieć: „Liczby są rodzajowo odmienne od cyfr"? Podsuwa to taką myśl: „Nie można wziąć liczb do ręki" można na dobrą sprawę porównać do „Nie można wziąć do ręki powietrza". W rzeczywistości stwierdzenie, iż tego nie można, nie jest bardziej sensowne niż powiedzenie, że można.

Dla porównania: „Kiedy podano mi definicję punktu, na próżno starałem się wyobrazić go sobie". Można na to rzec: Powiada on „na próżno", ale dlaczego? Zwrot „na próżno" nie ma tu zastosowania, albowiem nie ma sensu mówić o powodzeniu, skoro punkty nie mają żadnej rozciągłości, mają ją

natomiast punkty, które sobie wyobrażamy. Mówiąc tak zapomniano by o tym, że w pewnym sensie można wyobrazić sobie punkt. Wyobraźmy sobie trzy kolory schodzące się w taki sposób:



W miejscu, w którym kolory się stykają, nie będzie żadnych linii, ani rozciągłego punktu tam, gdzie się schodzą. Tak więc wyobrażamy sobie punkt, a przy tym punkt pozbawiony wymiaru. (Być może to nie to, co rozumiemy przez „punkt", lecz jeśli cokolwiek stanowi jego wizualny przykład, mamy go właśnie przed sobą. Ten, kto powiedział, że próbował na próżno, na myśli miał kropkę. Kropka więziła go).

Czemu błędnie opisali sposób użycia słowa „liczba"? Owładnęło nimi pragnienie podania ostensywnej definicji – chcieli pokazać rzecz odpowiadającą rzeczownikowi. Po części to jest przyczyną. Lecz nie potrafili również odrzucić pewnych wzorców ustalania sposobu użycia. Szybko nasuwały się pewne odpowiedzi – błędne odpowiedzi. Brak nam nawet przygotowania, by prowadzić tu odpowiednie badania. Dlaczego? Porównajmy: Czy to tygrys, czy lampart? To ma praktyczną doniosłość. Natomiast „Co to jest 5?" wcale nie jest praktycznie doniosłe. W istotnym sensie dobrze to wiemy; biegle opanowaliśmy użycie „5".

Dla porównania: „Aromat kawy" nie daje się opisać". „Nie można go z niczym porównać". Twierdzi się, że znaczy to tyle, co „Komuś, kto go nie zna, nie można go przekazać słowami albo za pomocą znaków". Wyobraźmy sobie jednak, że zagwizdałbym, a ktoś by to zrozumiał: Wąchał rzeczy i bezbłędnie wybierał kawę. Czy jest to „opis aromatu kawy?". – „Nie, ponieważ gwizd i zapach należą do odmiennych sfer". Ale kiedy mówię: „Przynieś mi różę". Daję komuś słowa, a on przynosi mi różę. – Czy nie jest to przypadek „odmiennych sfer"? Zatem to nie *sfera* odgrywa tu istotną rolę, a związek słów i rzeczy albo jego brak. Nie istnieje żadna technika interpretacji gwizdu, gdy chodzi o aromat kawy.

Powróćmy do sprawy myślenia. Naturalna odpowiedź brzmi: „Jest to pewna czynność". Zatem próbujemy powiedzieć: „Jest to mówienie". Wówczas jednak (to oczywisty zarzut) nie można „mówić nie myśląc", można tylko „mówić i myśleć". Chcemy więc powiedzieć: „Zatem myślenie to akompaniament mowy".

Co się tu nie zgadza? Każe to domniemywać, że istnieje pewne osobne zjawisko. Kłopot *nie* polegał na tym, że „patrzyłem na nieodpowiednią rzecz". Skąd w ogóle mógłbym wiedzieć, że patrzyłem na to, co trzeba? Chciałem opisać, co *znaczy* słowo „myślenie", a nie odkryć jakieś zjawisko. I to prowadziło do takiego pytania: „Czy myślę każde słowo?"

(Trudność w filozofii polega na tym, że niełatwo jest być dostatecznie mądrym i zarazem nie-mądrym w odpowiednim czasie).

4
(21 października 1946)

Sugerowano tu, że „błędnie wyobrażamy sobie" sposób użycia słowa „myślenie". Malcolm zaś stwierdził, że nie wydaje się, aby wystarczyło na tym poprzestać. W pewnym sensie to błąd. Chcę powiedzieć, że po pierwsze wielu uznaje, że to błąd, a znaczy to, że jest to rzeczywiście błąd, przynajmniej w jakimś stopniu. (Zapewne w bardzo licznych wyrażeniach coś nie jest w porządku, a więc nie zadowalają nas one).

Dlaczego właściwie wydaje się, że nie wystarczy na tym poprzestać? Jedna myśl nasuwa się od razu. – Czy mianowicie tego rodzaju dociekanie może posiadać jakąkolwiek doniosłość lub głębię? I jak może nas niepokoić? Przypuśćmy, że ktoś użyłby słowa „myślenie" na miejsce tego, co my rozumiemy przez „odczuwanie". Jego błąd nie byłby w filozoficznym sensie ważny; byłby jak pomylenie koloru ciemnoniebieskiego z kolorem jasnoniebieskim. Jednak ów ktoś „błędnie wyobrażałby sobie to, jak się tego słowa używa". Problem filozoficzny nie powstaje *wówczas, gdy mamy tego rodzaju błędne wyobrażenie, lecz gdy posiadamy „właściwe wyobrażenie*", czyli wówczas, gdy opanowaliśmy sposób użycia i posługujemy się nim w praktyce, lecz go nie potrafimy opisać. Zachodzi konflikt między praktyką oraz opisem, który umiemy przedstawić.

Jak jednak, używając pewnego wyrażenia w należyty sposób, można to użycie błędnie opisać? Przede wszystkim zadanie takie posiada zazwyczaj niewielkie znaczenie. Zwykle podejmujemy je wówczas, gdy na przykład w wywodzie matematycznym definiujemy słowo „granica" albo ucząc kogoś, jak używa się słowa „ultramaryna", czy też pouczając na przykład dzieci: „Nie mów, że radio *mówi*" (Czy ktokolwiek uczył dziecko, jak na przykład używa się słowa „emocja"? Jednego z tych słów, które – jak tu wskazywano – przyczyniają się do powstawania trudności). Albo też wtedy, gdy uczymy kogoś

przekładać z jednego języka na inny. A właśnie tego, jak używa się słowa „myślenie", wcale nam nie wyjaśniano, tak samo jak nie wyjaśniano nam na przykład słowa „zapewne" („Jesteś za mały, by rozumieć słowo 'zapewne'").

Po wtóre, czujemy się zakłopotani, ponieważ każdy system opisu wydaje się zawodzić. Przypuśćmy, że otrzymujemy obraz „człowieka, który myśli". Oczywiście, musimy jeszcze użyć tego obrazu i to użycie opisać. Wtedy zaś uzyskujemy szereg przeczących sobie obrazów, które wydają się „wskazywać na" różniące się między sobą systemy opisów. Obraz ten może wprowadzać nas w błąd na nieskończoną ilość sposobów.

A skoro już zadaliśmy pytanie „Co to jest myślenie?", narzuca się odpowiedź: „To pewna czynność". Nie jest to czynność ciała, a zatem to czynność umysłu. To stwierdzenie myli, wprowadza nas w błąd. Wprawdzie niekoniecznie *w momencie, gdy się je wygłasza*, lecz dopiero wtedy, gdy trzeba przedzierać się przez system, który może ono podsuwać. Nie zmyliłoby nas, gdyby lekarz powiedział: „Masz zbyt czynny umysł". Gdy ktoś mówi, że -1 jest liczbą urojoną, nikogo to teraz nie myli, myliło natomiast niegdyś. Uznajemy, dajmy na to, że jest to „czynność umysłu" i wyjątki natychmiast nasuwają się same.

Powróćmy do tezy: „Myślenie nie jest ani mówieniem, ani pisaniem, a zatem jest pewnym towarzyszącym zjawiskiem". Przypuśćmy, że zwrócono się do nas: „Nie mówcie nie myśląc". To by nie wprowadziło nas w błąd. Nie wprowadziłoby w błąd również „Myślenie niekiedy towarzyszy mówieniu". Nic zatem nie można temu zarzucić, lecz sformułowanie to mogłoby nas zmylić, gdyby ktoś na przykład powiedział: „Zatem muszę potrafić myśleć nie mówiąc do siebie", a następnie być może stwierdził, że mu się nie udaje, kiedy próbuje to zrobić. Przystalibyśmy wtedy na to, by rzec: „Zatem mimo wszystko jest ono tylko mówieniem". Albo przypuśćmy, że powiedziano: „Myślenie nie jest mówieniem do siebie, jednak myśli się, kiedy się mówi do siebie". Mówiąc „Myślenie nie jest mówieniem do samego siebie" sugerujemy, że choć nie są one tym samym, rzeczywiście zachodzi między nimi *pewien* związek. To zaś może ponownie poprowadzić do sformułowania: „Myślenie rzeczywiście towarzyszy mówieniu". Jednak „obserwując samego siebie wówczas, gdy się myśli mówiąc", niczego się nie spostrzega. Albo też pojawia się takie pytanie: „Jak myślenie towarzyszy mówieniu? – Czy każdemu słowu towarzyszy osobna myśl?" albo: „Czy myśl trwa tak długo, jak zdanie?". Pytania te są stosowne w odniesieniu do czegoś, co nie jest myśleniem.

Zastanówmy się teraz nad taką sugestią: To, co mamy na myśli, pomyśleliśmy zanim zaczęliśmy mówić (James). Czy to psychologiczne twierdzenie? Jeśli tak, to stosuje się do jak wielu ludzi? Albo czy stosuje się za każdym

razem? Jeśli to twierdzenie psychologiczne, wtedy jest hipotezą. James jednak pragnie powiedzieć coś, co dotyczy istoty myślenia.

Być może ktoś powie: „Bardzo szybko mówię to zdanie do siebie". Jednak wcale tak nie jest. Dlaczego James mówi coś takiego? Rozróżnia się mechaniczne mówienie, „niczym papuga" oraz „mówienie z namysłem". Próbujemy zatem powiedzieć: „Myślenie towarzyszy...". To na nic. Prowadzi zarówno do niepowodzenia, gdy chodzi o ustalenie, że myślenie „towarzyszy...", jak też do takich pytań, jak: „Jak długo trwała myśl w porównaniu ze zdaniem?" bądź: „Czy osobna myśl towarzyszyła każdemu słowu?"

Być może zatem nie chce, aby myśl *towarzyszyła* czemuś, lecz by w jednym momencie była już gotowa w całości.

Zastanówmy się (1): „Miał powiedzieć 'Metropolitan Grand Opera'". Zapytany o to, odpowiada: „Oczywiście, to właśnie zmierzałem powiedzieć". (2) Dochodzi do „Metropolitan" i nie kończy zdania, bo ktoś mu przerywa. Mówi jednak: „Istnieje zakończenie. Miałem powiedzieć 'Metropolitan Grand Opera', a nie 'Metropolitan Fire Brigade'". To, że „Miał powiedzieć X", może być prawdą.

Otóż zamiar to jedno zdarzenie, a wypowiedzenie go – inne. W jakim stosunku musi pozostawać zamiar do zdania? Czy jest to bycie przyczyną? Ktoś powiedział, że tak. Ale czy rzeczywiście to ma na myśli? Mój zamiar nie jest powiązany ze zdaniem związkiem „Jeśli P, to Q". Jeśli zamiar byłby elementem takiego przyczynowego związku, czy powiedziano by, że można uznać ból zęba za przyczynę pójścia na spacer, skoro mogłoby być tak oto: Jeśli ból zęba, to spacer? Zagadka przedstawia się tak: Powiedzmy, że jedno zdarzenie (a) ma miejsce o godzinie 6 oraz drugie (b) o 7. Są to różne zdarzenia. W jakim stosunku musi (a) pozostawać do (b), aby stanowił on o tym, że (a) jest zamiarem? A na pytanie to nie odpowiadam podejmując badanie tych zdarzeń – są one znane.

Czy starczy, jeśli się powie: „Zamiar podobny jest do owego drugiego zdarzenia"? Cóż, co byłoby odpowiednim słowem, aby je wyrazić? Powiedzmy, że zamiar i czynność powiązane byłby relacją odwzorowania, co znaczy, że jeśli potrafiłbym zajrzeć do czyjegoś umysłu i dostrzec jego zamiar, wówczas, chciałby się powiedzieć, potrafiłbym wywnioskować, co uczyni, tak samo jak można wywnioskować dźwięk na podstawie partytury.

Przypuśćmy, że zamiar przypominałby zapis w mózgu, na przykład „Będę grać w szachy o godzinie 7". Powiedzielibyśmy, że zapisane zdanie stanowi element relacji odwzorowania. Czy moglibyśmy powiedzieć, że zamiar jest tak powiązany z czynnością, jak to zdanie, a więc powiązany relacją odwzo-

rowania? To znaczy, czy posługując się tego rodzaju zamiarem oraz stosując się do reguły moglibyśmy wyprowadzić wniosek, że owa *czynność* nastąpi? *Nie* istnieje taki system reguł.

Ktoś powiedział: „Weź film, który pokazuje czyjś umysł i zawiera obraz szachowego pionka o godzinie 6, i dodaj więcej szczegółów!". *Wcale* to nie wystarczy. Czemu? Potrzebna byłaby następna reguła, aby przejść dalej. Zawsze można by dopytywać się, w jaki sposób działa ów kolejny symbol.

Nie znaczy to, że dalsze szczegóły nie są użyteczne. Wskazówki wystarczają, o ile „sprawiają, że idzie się właściwą drogą". Nie ma jednak czegoś takiego, jak „wszystkie wskazówki". Widzisz na przykład drogowskaz. *Jak* kieruje on tobą? Jak wydrukowany znak wiąże się z tym, że się go rozumie? Przypuśćmy, że do znaku dodajemy kolejną wskazówkę, na przykład „Czytaj z lewej do prawej!". Czy to ostatnie wyjaśnienie? Reguły oczywiście uczymy się dzięki *ćwiczeniu*. A czy ono wystarcza, dowiadujemy się patrząc na to, co ktoś robi.

Przypuśćmy, że mówimy, iż zamiar to pewien „obraz". To na nic. Trzeba by postępować zgodnie z pewną techniką, aby zacząć wykonywać tę czynność. Relacja obraz – czynność nie jest konieczna.

Przypuśćmy, że w czyimś mózgu znaleziono by kawałek papieru. Bez względu na to, co to takiego, nie byłby to zamiar. Na jego podstawie można się dowiedzieć, jaki ktoś ma zamiar, lecz nie jest to zamiar. Można by powiedzieć: „Jeśliby ktoś spoglądał nań od wewnątrz, nadal potrzebowałby kolejnego zamiaru". Jednak mówiąc coś, co się *ma na myśli*, musi powiedzieć się prawdę. Jest coś słusznego zarówno w stwierdzeniu, że „Jest to pewne zdarzenie", jak i w tym, że „Zdarzenie to jest elementem związku przyczynowego". I jest coś również w poglądzie, że zamiar i działanie łączy relacja odwzorowania, że relacja odwzorowania wiąże wyraz mego zamiaru i czynność. Istnieje tu pewna technika.

Ma więc *jakiś* sens, gdy się powie: „Między zamiarem a tym, jak go wyrażam, zachodzi relacja odwzorowania". Jest to zarazem niezwykle kuszące i błędne.

Malcolm: Wygląda na to, że ponownie natknęliśmy się na tę samą trudność – trzeba kolejnej techniki, by od słowa przejść do zamiaru.

Wittgenstein: To możliwe.

Jakie właściwie zastrzeżenie wysunęlibyśmy przeciw tezie: „Między słowem, wyrazem i zamiarem zachodzi pewna relacja?"

Czy używać zwrotu „wyraz intencji" nauczyliśmy się dokonując przekładu czegoś na coś innego, a więc spostrzegając coś i umiejąc to przełożyć na słowa? Jak dowiadywalibyśmy się, co za stosunek zachodzi miedzy zamiarem

i słowem? Dzięki introspekcji? To na nic. A tak czy owak zawsze wiemy, z czym mamy tu do czynienia. Wiemy, a mimo to nie umiemy powiedzieć, na czym ten związek polega.

Przypuśćmy, że zastanawiamy się nad zdaniem „Smith zamierza pójść do kina". Jak ustalamy, czy ma taki zamiar? Możemy oprzeć się tylko na tym, że mówi „Zamierzam pójść do kina" i na niczym więcej. Skłonni jesteśmy sądzić, że przynajmniej *on* to wie. Nasuwa to myśl, że mógłbym samemu sobie podać „prywatną definicję ostensywną", że mógłbym na przykład wiedzieć, czym jest ból, a mianowicie *tym*. To czyste złudzenie. Skłonny jestem sądzić, że mógłbym spojrzeć do własnego wnętrza i w ten sposób wskazać to zjawisko. Kto jednak miałby sprostować błąd, który mogę popełnić? Zakładałem, że wskazywanie dokonało się we mnie. Jak *wskazuję* ból? I skąd wiem, że to ból? Przypuśćmy ponadto, że język zmienia się: w poniedziałek *x* znaczy *y*, a we wtorek *z* etc. Ktoś jednak mówi: „Przypuśćmy, że wskazuję coś i mówię 'Nadaję temu miano...'". Czy jest to *wskazywanie* czegoś, to znaczy, precyzyjne wskazanie czegoś? Ktoś powiedział: „O ile skupiasz uwagę...". Ale czy „skupianie uwagi" to wskazywanie czegoś? „Wskazywanie" oraz „skupianie uwagi" łączy to, że w obu chodzi o próby „uchwycenia czegoś".

Potrzebne jest tu nam takie wskazywanie, które skuteczne jest zarówno wtedy, kiedy chodzi o mnie, jak i wówczas, gdy idzie o kogoś innego. A jeśli ktoś twierdzi, że wskazuje poprawnie, możemy zapytać: „Poprawnie ze względu na prywatną regułę?". Nic, co mogę uczynić wewnętrznie, nie może sprawić, że będzie to reguła. Być może gdybym skupił uwagę, łatwiej opanowałbym jakąś regułę. Gdyby jednak była to prywatna *reguła*, musiałaby być regułą publiczną. Być regułą oznacza być narzędziem, które można sprawdzać za pomocą uzgodnionej techniki.

5
(25 października 1946)

Stoimy tu wobec pewnej trudności. Co to za trudność?

Przypuśćmy, że ktoś mówi: „To trudny problem w matematyce". Po części znaczy to tyle, co: „Trzeba by nauczyć się wielu rzeczy, by móc się do niego zabrać". Albo: „Trudny problem w fizyce". Temat jest złożony i zawiły. Porównajmy stół albo pragnienie z pewnym równaniem w teorii atomu.

Zjawiska te nie są przed nami ukryte – ukryte jest pojęcie. Zaś pojęcie to otaczają inne pojęcia. Zjawia się ono w pewnej dziedzinie i jego związki spra-

wiają nam trudność. „Będę miał mdłości" porównajmy z „Mam grać w szachy". Wydaje się, że owo „Mam..."[76], które pojawia się w obu zdaniach, należy niejako do różnych gier. (1) wyraża przewidywanie na podstawie doświadczenia – „Występują we mnie wszelkie symptomy"; (2) nie jest wyrazem takiego przewidywania. Doszliśmy do tej tezy. Zachodzi różnica między zamiarem i czynnością. Czym musi być zamiar, by stanowić zamiar uczynienia...?

Czy to związek polegający na „byciu przyczyną"? Nie, ale „coś w tym jest". Jednak zdania o tym, „co miałem zrobić", nie wyrabiamy sobie na podstawie tego, co uczyniłem. Zamiar nie wystarcza, ani nie jest konieczny.

Inna sugestia brzmiała: Bóg mógłby *odczytać* ten obraz w czyimś umyśle. To jednak co najwyżej mogłoby prowadzić do znajomości zamiaru i do niczego więcej.

Następnie nasunęło się pytanie dotyczące związku między zamiarem i jego wyrazem. Pojawiło się ono dlatego, iż uznaliśmy, że można powiedzieć, iż między czynnością oraz *wyrazem* zamiaru zachodzi relacja odwzorowania. Ale także ów wyraz *nie* jest samym zamiarem. Sugerowano też, że myśli i słowa wiąże relacja bycia obrazem. Przypuśćmy, że mówię: „Będzie chłodno wieczorem". Czy te słowa to obraz mej myśli? Natychmiast prowadzi to nas do pytania: „Jak przedstawia się myśl?" albo: „Jak się przedstawia, że można powiedzieć, iż zachodzi tu relacja bycia obrazem?". Być może mówi się na to: „To tylko ja mogę znać moją myśl taką, jaką jest rzeczywiście" lub też: „Nie mogę wprawdzie pokazać ci mojej myśli, mogę jednak pokazać jej słowny obraz". Kusi nas analogia: „Myślę coś po niemiecku, a tobie przekazuję w języku, którego używamy". Przypuśćmy, że w naszym języku ktoś mówi do siebie „Idź do diabła!", a do kogoś innego mówi to po niemiecku. Wydaje się nam, że na tym polega stosunek myśli do słów. Można jednak zapytać: „Czy jest jednak coś, co znajduje się na zapleczu tych słów?". Odpowiedź zaś brzmi: Tylko on może to wiedzieć. Wtedy jednak mówimy: „Przecież *możemy* to wiedzieć – myśl jest czymś takim, co odzwierciedla się w słowach". Zdaje się, że przypomina to związek między językiem niemieckim i językiem, którym my mówimy.

Malcolm: Z tego przypadku niczego się nie dowiadujemy, bowiem reguła przekładu niemiecki – nasz język *jest* dana, nie ma natomiast reguły przekładu myśli – język.

Wittgenstein: Zastanówmy się nad takim przykładem: „W obcym języku powiedziałem do siebie 'Muszę pójść na spotkanie Moral Science Club'". Po-

[76] W oryginale (tu i wcześniej) *going to…*: zwrot wyrażający przewidywanie, zamiar bądź po prostu czas przyszły czsownika po *to* (od tłum.).

wiemy wtedy: „Cóż, możesz przełożyć to na nasz język". Choć jest tu pewna trudność, chcemy bowiem powiedzieć: „Na dowolny język". Przyjmijmy jednak, że mamy do czynienia z językiem, w którym cmoknięcie albo klepnięcie w kolano, czy też minuta ciszy oznacza to, co w naszym języku wyraża się mówiąc „Muszę pójść do domu". Czy zatem to naprawdę oczywiste, że istnieje tu reguła przekładu?

Przyjęto tu pewne założenie, mianowicie takie: Mówiący w naszym języku robi *coś* w obcym języku. A zatem „w obcym języku nie może to być tym samym, czym jest w moim języku".

Czy jednak w przypadku myśl – język ma miejsce *jakiekolwiek* porównanie? Co stanowi kryterium, gdy mówi się: „Jego słowa są wyrazem jego myśli?". Na przykład siedzi tu Smith, myśli i oznajmia: „Porównuję swoją myśl ze zdaniem po to, by sformułować je, jak należy". Możemy pomyśleć o następującym prawdopodobnym przypadku: Szukam odpowiedniego słowa, by *pasowało do mej myśli* i nikt prócz mnie nie może stwierdzić, czy naprawdę jest odpowiednie. Dokonuję wyboru i tylko ja mogę to stwierdzić.

Załóżmy, że ktoś mówi: „Własne słowa porównuję z myślą". Czy mamy mu wierzyć na słowo? „Można na nim polegać". (Ktoś powiedział: „Nie ma paralelnego układu" pociąga za sobą „Porównanie jest niemożliwe").

Przypuśćmy, że myślę, rysuję, mówię jakieś zdanie. Zdanie jest takie, jak trzeba – wytrzymuje porównanie z rysunkiem, który odpowiada myśli. Ale czy zwrot „można na nim polegać" cokolwiek w tym kontekście znaczy? Z pewnością – o ile wydaje ci się, że porównałeś bezbłędnie, znaczy to, że rzeczywiście porównałeś. Zestawmy z tym: „Poprawnie odczytuje rozkład jazdy". Tutaj istnieje kontrola.

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: „Smith zawsze myli się, gdy własną myśl porównuje ze zdaniem". Skąd moglibyśmy to wiedzieć?

Malcolm: Przypuśćmy, że to, co mówi, jest zawsze wewnętrznie sprzeczne, jak na przykład to, że okrągły kwadrat jest i nie jest figurą geometryczną. Czy uznałbyś to za sprawdzian tego, że błędnie przedstawił swą myśl?

Wittgenstein: Na jakiej podstawie? Czy na podstawie tego, że większość tych, którzy tak mówili, nie miała tego wcale na myśli, a więc na podstawie tego, że zdanie to jest całkiem przypadkowe? Ponownie stawia to nas przed tym samym pytaniem, bowiem należało by uznać, że to, co mówili, porównywali z własnymi myślami. A może na podstawie tego, że nie mogą czegoś takiego myśleć? Ale przecież *mogą*.

Faktem jest, że kieruje to uwagę w złą stronę. Nie ma żadnych porównań. Pomyślmy o takim przypadku: *Uczycie się* mnożenia w pokoju A. Przecho-

dzicie do pokoju B i mówicie, że 7 x 6 równa się 84. Tłumaczycie się: „Ach, w pokoju A jest to 42, a ja byłem przecież w pokoju B". Albo uczymy kogoś ciągu arytmetycznego +2. Ten ktoś dochodzi do 96, 98, 100 i następnie mówi 112. Czy popełnia błąd? Twierdzi, że po 100 robi *to samo*: oblicza ciąg arytmetyczny +2 przechodząc od razu do 112. I że tutaj jest to tym samym, co, na przykład 64, 66 przed 100. Twierdzi, że w różnych sytuacjach zwrot „to samo" stosuje się z różnymi sprawdzianami.

Powróćmy do zwrotu „można na tym polegać". Powiedzieć „Zapewniam cię, że *porównałem*" nie ma żadnego sensu.

Zastanówmy się teraz nad sformułowaniem „Mówię do samego siebie". Czym jednak jest mówienie do samego siebie? W pewien sposób przypomina „Robiłem coś, czego obrazem jest to zdanie". Pomyślmy o takiej odpowiedzi: „Polega ono na ruchach krtani". Tutaj jedyny sposób, by to wiedzieć, polega na porównaniu ruchów krtani z „tym, co mówię do siebie". Stanowi to przyznanie, że nie są tym samym. Przyjmijmy, że ktoś powiedział: „To, co mówię w myśli, podobne jest do tego, co mówię do innych". Co jest podobne? Bardzo chcemy powiedzieć, że mamy do czynienia z „pewnym podobieństwem", swego rodzaju „niewyraźną kopią". Dla porównania: „Wyobrażenia są mniej wyraźne od wrażeń". Nie wszystko jest tu absurdem. Niezwykle kusi nas, by powiedzieć: Wyobrażony dźwięk jest mniej wyrazisty. Mnożymy w pamięci 25 x 24. Czy proces ten jest niewyraźnym obrazem tego, co robi się na głos albo na papierze? Gdy w komiksach ktoś mówi, z jego ust wydobywa się narysowana pętla, a gdy myśli – chmurka. A my to rozumiemy. Gdy w niemym filmie pokazywano sen, ekran stawał się niebieski; nikt nie pokazał snu w kolorze czerwonym. Mówiąc „No wiesz, jest mniej wyraźne...", można by sprawić, że ktoś, kto wie, co znaczy słowo „wrażenie", zrozumiałby, co znaczy „wyobrażenie" (to wymyślony przypadek).

Czy uczono nas mówić do siebie samych? A właściwie to skąd mogę wiedzieć, że ktoś, kto płynnie mówi na głos, robi tak również, gdy w myślach mówi do siebie? „Kiedy ktoś mówi do siebie, tylko on sam wie, co robi". Czy tak właśnie? Czy mamy rzec: „Wiemy coś o tym"? Przypuśćmy, że wyćwiczyłem kogoś, by mnożył na czas według metronomu i sam wyćwiczyłem się również. Teraz mnożę na papierze, a on robi to w głowie. Pytam go: „W którym punkcie rachunku teraz jesteś?". On na to: „340" i ja też jestem przy 340. Co się tu właściwie wydarza? Powiedział 340. Ale co zrobił w głowie? Pytanie to jest niedorzeczne. Na to jednak ktoś odpowiada: „Albo coś wydarzyło się w jego umyśle albo nie zdarzyło się nic. Jeżeli się coś wydarzyło, co to takiego? Na pewno coś policzył".

Zauważmy różnicę: (1) Powiedział w myśli „340". (2) Powiedział po rosyjsku „340".

Gdybyśmy znali rosyjski, potrafilibyśmy powiedzieć, czy pozostało tam puste miejsce. Chcemy powiedzieć: My być może nie umiemy tego opisać, on jednak wie, jak to zrobić, ponieważ to on to *powiedział*. Chcemy rzec: „Ma tego bezpośrednią znajomość". Tutaj „bezpośrednia znajomość" to wyrażenie niewłaściwie użyte. Porównajmy: „Czy znasz bezpośrednio Smitha?" – „Owszem, mogę ci coś o nim powiedzieć".

Myśl o pustym miejscu bierze się z porównania dwu gier językowych. Nie można strzelić gola w tenisie; w tenisie nie ma czegoś takiego jak gol. Przypuśćmy, że na płaszczyźnie rysuję koło. Następnie mówię: Dwie muchy przeszły obok tego koła. Przypuśćmy jednak, że koło to traktuję jako płaszczyznę, a pozostałą część kartki jako przestrzeń; wówczas wyrażenie „przeszły obok" pozbawione jest sensu.

6
(28 października 1946)

Przyjrzyjmy się teraz „mówieniu do samego siebie" albo „mówieniu w wyobraźni". To raczej szczególne zagadnienie i wydaje się odległe od problemu „myślenia", lecz wiąże się z pytaniem „Czym jest myślenie?".

Silne jest tu pragnienie, by powiedzieć: „Jest ono podobne do mówienia na głos" albo: „Jest swego rodzaju obrazem głośnego mówienia". Nie daje się obronić tych tez. Ludzie coś jednak w nich widzą. Na przykład wydaje im się, że jest „czymś w rodzaju" mówienia na głos lub że „dokładnie je przypomina" albo że „jest czymś w rodzaju szeptu" i może się im zdawać, że szept stanowi pośrednie ogniwo, przypadek łączący „mówienie w wyobraźni" ze zwykłą mową, czyli że stanowi formę przejściową między jednym i drugim. Wiemy jednak, że nic nie osiąga się mówiąc: „Smith w godny zaufania sposób informuje o tym, jak mówi do siebie". „Godny zaufania" ma tu pewien sens, jeśli zwrot ten bierze się w takim znaczeniu: „Smith nie informuje o tym, że powiedział do siebie, iż Jones jest nikczemny, gdy w rzeczywistości wie, że do siebie powiedział, że Jones nie jest taki zły" lub w jakimś podobnym znaczeniu. „Można mu ufać, gdy idzie o to, co pisze *The Times*" jest w pełni dorzeczne – sprawdza się to czytając *The Times*. Ów ktoś również może to sprawdzić czytając *The Times*. Lecz stwierdzenie „Można mu ufać, gdy chodzi o to, co naprawdę mówi do siebie" nie zda się na nic ani nam,

ani jemu. W tym przypadku jedynym znaczeniem, jakie potrafię przypisać słowom „Powiedziałem X", jest to, że komuś wydaje się, iż powiedział do siebie X.

O mówieniu w wyobraźni chcemy być może powiedzieć: „Nie potrafię nic zrobić, by przekazać jego charakter, mogę tylko przedstawić jego odwzorowanie na słowa". Na to jednak reaguję pytaniem: „Czy *istnieje tu jakaś metoda* odwzorowania?". Można odpowiedzieć, że każdemu poruszeniu we wnętrzu odpowiada pewna wypowiedź. Powiedzeniu „1, 2, 3, 4, 5", odpowiada w wyobraźni powiedzenie „1, 2, 3, 4, 5". Co jednak odpowiada wypowiedzeniu „1"? Albo przypuśćmy, że ktoś zapisywałby pozbawione znaczenia zygzaki albo że obliczeń dokonywałby posługując się jedynkami i wynik podawał w jedynkach. Czy jest to symbolizm? To możliwe. Co zatem dzieje się z odpowiedniością między powiedzeniem „7 plus 5 równa się 12" do samego siebie oraz wypowiedzeniem tego równania na głos lub zapisaniem go na kartce papieru, za pomocą pozbawionych znaczenia zygzaków (bądź galimatiasu dźwięków) lub za pomocą jedynek?

Przypuśćmy, że na to ktoś odpowiada (jak i my chcemy to zrobić): „No cóż, być może masz rację mówiąc, że może się tu dziać w ogóle cokolwiek. Niekiedy jednak należy stwierdzić, że rzeczywiście miejsce ma coś, co jest prawdziwym mnożeniem – mimo wszystko odróżniam to, że naprawdę mnożę w myśli, od tego, że odpowiedź wpada mi po prostu do głowy". Może on następnie powiedzieć: „Prawdziwe mnożenie musi pozostawać w swego rodzaju relacji odwzorowania do zewnętrznej czynności wykonywanej za pomocą słów albo na kartce papieru". Tutaj ktoś powiedział: Mnożąc przywołuję obrazy kawałka papieru i niewyraźnych znaków na jego powierzchni.

To samo pytanie przybiera teraz postać: „Jaki stosunek zachodzi (1) między wyobrażonym obrazem i zapisem na papierze oraz (2) między 'mnożeniem w głowie, któremu nie towarzyszy wyobrażenie kartki papieru i znaków' i 'mnożeniem, któremu towarzyszy wyobrażenie kartki papieru i znaków'?". Czy mamy powiedzieć, że wyobrażenie to obraz? Albo że zwrot „obraz w wyobraźni" ma jakiś sens?

Łatwiej tu zaakceptować przypadek polegający na tym, że ktoś „kreśli słowa w powietrzu". Wydawać się może, że stanowi to ogniwo między wyobrażeniem, obrazem i pisaniem na kartce papieru. Jest to jednak tylko łatwiejsze.

Rzecz w tym, że musimy teraz wziąć się za pytanie „Czym właściwie jest zdawanie relacji o czymś? Czym jest opisywanie czegoś?", albowiem składacie mi relacje o wspomnianych wcześniej rzeczach. Opisujecie, co chcie-

liście powiedzieć o mówieniu w wyobraźni i sugerowaliście, że wasz opis przedstawiał mówienie w wyobraźni.

Co zdarzyło się, gdy uczyliśmy się tego, co zwie się „opisem przeżycia"? Początkowo na przykład informowaliśmy: „Przy ścianie stoi rower". Następnie pojawiło się coś, o czym mówić chcemy powiadając: „Uczyniłem coś podobnego", czyli opisywaliśmy to, co wyobraziliśmy sobie. Zaś ten drugi opis używany był w zupełnie inny sposób. Brzmiał jak relacja. Lecz jego przedstawienie miało zupełnie inne następstwa.

Jak to właściwie zrobiłem? Jak zdołałem poradzić sobie z tym drugim rodzajem informowania o czymś? „Jak" nie jest ważne. Powiedzmy, że dostosowałem się do rozpowszechnionego zwyczaju. Przypuśćmy, że ktoś uczy dziecko mnożenia. Każe mu mnożyć na kartce papieru. Następnie powiedzieć na głos. Potem wyszeptać. Jeszcze później być może mówi: „Teraz zrób to w głowie" albo: „Nie chcę nic słyszeć, kiedy to robisz" lub: „Zrób to tak, żebyś nie słyszał nawet *siebie samego*". Wtedy ono siada, koncentruje się i podaje wynik. I wówczas chce się powiedzieć: „Oto właśnie ten opis – siedzi, marszczy czoło, widać po nim napięcie i podaje odpowiedź". Na to jednak chce się również odrzec: „Nie, nie. Zrobiło coś jeszcze i może powiedzieć ci, co takiego".

Przypuśćmy teraz, że przybywamy do jakiegoś plemienia, w którym mówi się „Zrobiłem to w głowie". Przypuśćmy też, że my takiego zwrotu nie mamy. Być może powiemy: „Nawet mówią tak, jak gdyby *gdzieś* policzyli, lecz wcale tego nie robili". Czy powiedzenie czegoś takiego wydaje się nam komiczne? Pamiętajmy, że nam to przejście wydaje się oczywiste: jest tak bardzo zwyczajne. Mogłoby jednak być niezrozumiałe. „Mnożyłem w sali 23" porównajmy z „Mnożyłem w głowie". To oczywiste, że używa się tu tej samej formy słownej i uruchamia te same wyobrażenia. Dzięki temu przejście to jest łatwe. Mnożymy w *jakimś miejscu*.

Powróćmy na chwilę do „Grasz w inną grę, gdy chodzi o relacje z wyobraźni". To naturalne, gdy się powie: „Robię coś innego. Muszę dodać taki zwrot, jak 'w wyobraźni'". Jest to ta sama relacja użyta w odmienny sposób i z innymi następstwami. Jak nauczyliśmy się zwrotu „we własnej wyobraźni"? To znaczy, co i jak zwrot ten wyraża?

Wróćmy znowu do tamtego plemienia. Ludzie tego plemienia piszą na kartkach papieru, marszczą czoła i podają wynik. Ktoś mówi: „No cóż, gdzieś liczą" i nie potrafi ustalić gdzie. Powiada więc: „No cóż, *gdzieś* liczą". Na to ktoś pyta: „Używając tych samych symboli, czy innych?". „Nie wiem" – zabrzmi w odpowiedzi. Wtedy mówi się: „Przecież nawet nie wiesz, czy to system. Zatem nie wiesz nawet, czy liczą, nie wspominając już o tym, gdzie

liczą". Tamten może z powodzeniem odrzec: „Cóż, to, co człowiek ten wydaje się robić, nazwijmy 'liczeniem w głowie'". Wówczas można by przystać na jakieś kryterium tego, że „ktoś liczy w głowie". Jeśli jedynymi uchwytnymi wskazówkami w jego zachowaniu jest to, że wyniki podaje po zjedzeniu określonej zupy, można oczywiście powiedzieć, że ów ktoś „liczy w głowie" albo też można tego nie powiedzieć. (Przypuśćmy, że ktoś zawsze grałby w coś, co wygląda jak tenis, lecz tenis bez piłki. Nazwalibyśmy *to* „tenisem bez piłki").

Na to można by powiedzieć: „Wydaje się, że twierdzisz, iż nie dzieje się tu nic oprócz tego, co *widać*, że człowiek ten *robi*, to znaczy, że marszczy czoło etc., i pisze. Oznacza to jednak, że pozostawia się puste miejsca tam, gdzie *jest* coś, co nie jest pustym miejscem. (Czy ów sposób wyrażania się to „całkowity behawioryzm"?).

Weźmy teraz plemię, którego członkowie wykonują mnożenia na ścianach, a napisane znaki, wzory, uznają za dekoracje. Pewien określony rodzaj mnożenia przeprowadzają w budynku określonego rodzaju, inne zaś mnożenia – w innych budynkach. Przypuśćmy, że ktoś wydaje rozkaz: „Mnóż". Ten, komu to polecono, zabiera się właśnie do dekorowania, kiedy naczelnik dodaje: „W głowie". Unieważnia to tamten rozkaz i nie znaczy on teraz, że człowiek ten ma dekorować. Tu również zwrot „w głowie" może mieć dodatkowe zastosowanie. Mogłoby to oznaczać jedynie to, że istnieje pewien uznany sposób sprawdzania gry rozgrywanej na ścianie. Ktoś na przykład otrzymuje rozkaz „Mnóż" i zabiera się do pracy przy ścianie. Naczelnik zaś zwraca się do kapłana mówiąc: „W głowie", na co kapłan odpowiada: „72", a to, co mówi, traktuje się jako sprawdzian. Czy jednak to, co tu powiedziano, odnosi się w jakikolwiek sposób do stwierdzenia „Cóż, coś się dzieje w mojej głowie"? Czy na przykład dotyczy kwestii: „Czy robi on to samo, co ja robię w głowie?". Albo: „Obaj liczymy; on posługując się wyobrażeniami, ja zaś używając słów". Na tym polega różnica, a jest to różnica między czymś jednym i czymś drugim.

(1) „Ktoś jest w tym pokoju" porównajmy z (2) „Obecność jest w tym pokoju". Nie nauczyliśmy się (1) po tym, jak nauczyliśmy się (2) albo na jego podstawie. Zachodzi istotna różnica między „Odczuwam obecność" oraz „Ktoś tu jest". Albo też „Odczuwam obecność" porównajmy z „Jestem świadomy twojej obecności". – Chce się powiedzieć, że to drugie zdanie jest rodzajem żartu, jeśli mówi się je do kogoś, kogo się widzi.

Jednak liczenie w myśli mogłoby wydać się równie osobliwe, co „Odczuwam obecność", a „obecność" mogłaby zacząć wydawać się równie zwyczajna, co liczenie w głowie.

Przyjrzyjmy się innemu przypadkowi. W jaki sposób ktoś nauczył się mówić „Śniło mi się"? Tak: Opowiedział jakąś historię w czasie przeszłym. Powiedziano mu wtedy: „To ci się śniło". Dla porównania: „Musimy śnić szybko zważywszy, że wydarza nam się tak wiele w tak krótkim czasie". Skąd jednak wiem, że śnił to wszystko w ciągu, dajmy na to, 30 sekund?

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: „Nikt nie śni, opowiada się tylko historie używając czasu przeszłego".

X: Chodzi ci o to, że być może zmyślają?

Wittgenstein: To na nic. „Być może zmyśla" pociąga za sobą „Niekiedy tego nie robi".

Prawdą jest, że nie ma żadnego kryterium, na podstawie którego można by rzec: „Nikt nie śni, opowiada się tylko historie używając czasu przeszłego", co znaczy, że nie istnieje żadne kryterium odpowiedzi na to całkiem ogólne pytanie. Ale oczywiście moglibyśmy z łatwością dostarczyć jakieś kryterium albo też wykorzystać ustalone sprawdziany. Porównajmy to z pytaniem: „Czy ktokolwiek *mnoży*?".

7
(1 listopada 1946)

Doszliśmy do miejsca, w którym powie ktoś: „Mówienie do samego siebie (przeżywanie emocji, myślenie...) to szczególne przeżycie, które wyrazić można jedynie słowami „mówienie do samego siebie" etc. ..." lub też mówiąc: „Nie daje się ono opisać w kategoriach czegokolwiek innego".

Sprawia to, że się całkowicie mylimy. Jeśli ktoś stwierdzi: „Jest ono czymś szczególnym", chce się odpowiedzieć: „Szczególnym – któż mówi, że jest?". Dla porównania: „Mam coś w tym pudełku. To coś zupełnie szczególnego, więc mówię na to Jack". Nie powiedziano w ten sposób niczego. Aczkolwiek tego rodzaju stwierdzenie jest całkowicie mylące co do swego zakresu, nie jest bez reszty fałszywe. Skąd wiadomo, że to coś szczególnego? Jak to! Widzę je – *we własnym wnętrzu*. Skąd właściwie wzięło się wyobrażenie tego, co „szczególne"? Stąd: „Gdyby Smith nie wiedział, co to jest czerwień, nie można by mu tego wyjaśnić". Czy to prawda? Przypuśćmy, że nigdy nie widział czerwieni. Ktoś uderza go w głowę i odtąd słowa „czerwony" używa tak samo jak my, czyli używa tego słowa poprawnie.

Albo przypuśćmy, że koło przechodzących w siebie barw pokazujemy komuś, kto nie zna naszego języka. Koło to zawiera lukę w miejscu przypa-

dającym na czerwień. Po prostu ją wskazujemy. Następnie mówimy mu nazwy każdego koloru na kole oraz nazwę „czerwony". Odtąd słowem „czerwony" posługuje się tak samo jak my, czyli rozpoznaje czerwień natychmiast, kiedy ją zobaczy. Przypuśćmy również, że takie koło po prostu pokazujemy komuś, kto nie widział czerwieni. On zaś miesza kolory, maluje czerwone pasmo i powiada, że w istocie *to* właśnie chciał namalować, co znaczy, że „jest to zgodne z jego zamiarem".

Przypuśćmy ponadto, że pokazano nam dwie wstęgi zmieniających się barw. Na jednej żółty przechodzi w czerwony, najpierw wolno, potem szybko, a na drugiej – najpierw szybko, a później wolno. Można by narysować przybliżone krzywe tych zmian:

Pierwsza przebiegałby mniej więcej tak , zaś druga tak . Gdyby je tak narysowano, byłyby zrozumiałe. Lecz czy pytanie „Gdzie znajduje się *dokładny* środek tej krzywej?" ma sens?

Przypuśćmy, że uczymy dziecko kolorów. Przeprowadzamy eksperyment mówiąc: „Zmieszaj kolor, który przypada dokładnie w środku pomiędzy czerwonym i żółtym". Przez chwilę próbuje, sprawdza jeden albo dwa kolory, zastanawia się i potem mówi: „Gotowe". Robi tak często. Mówi, że dobiera pośredni kolor. A robi to tak, że mówimy, iż wybiera go konsekwentnie.

Przypuśćmy również, że potrafi to robić całe plemię. Nawet więcej – ludzie tego plemienia grupami liczb oznaczają odcienie kolorów i mówią na przykład: „Jasno-żółty to $^{35}/_{73}$ niebiesko-zielonego". Chce się na to rzec: „Opisałeś samo zachowanie, nic więcej. Nie możesz wyobrazić sobie, co znaczy widzieć, że pewien kolor stanowi $^{35}/_{73}$ jakiegoś innego koloru". Chciałoby się powiedzieć, że nie można wyobrazić sobie ich przeżyć.

Przypuśćmy, że mamy przed sobą grupy kresek, na przykład / // △ □ ⬠. Każdy z nas wie, że można spojrzeć choćby na piątą grupę i natychmiast powiedzieć: „Pięciobok" albo na czwartą i od razu powiedzieć: „Czworobok". Przypuśćmy jednak, że ktoś spogląda na pewną figurę i bezzwłocznie mówi: „Figura o stu trzech bokach" albo: „Figura o 591 bokach" sprawiając pod każdym względem wrażenie, jak gdyby robił to tak, jak my, kiedy mówimy „trójkąt". Mówi bowiem na przykład: „A jakże, po prostu widzę, że to figura o 591 bokach". Czy należy powiedzieć, że nie można wyjaśnić, jak ci ludzie to robią? Dla porównania: „Nie potrafię opisać czerwieni inaczej niż ją pokazując". Ale pokazanie czerwieni nie jest jej opisem.

Co jednak można opisać? To znaczy, co podano by jako przykład, aby *wyjaśnić*, co to jest *opis*? To: Widzę czerwień, teraz biel, a teraz niebieski. I za-

kładając, że inni widzieli kolory, mogę teraz barwne przedmioty opisywać słowami – nie potrzeba mi do tego kolorów.

Co mam jednak począć ze słowem „kremowy"? Mógłbym powiedzieć: „Jest w nim trochę żółtego, nieco pomarańczowego i sporo bieli". Gdybym jednak powiedział, że miałem na myśli trochę wizualnej żółci etc., to czy miałoby jakiś sens powiedzieć, że kolor kremowy to *matematycznie opisywalna* mieszanina? Jeśli chodziło mi o ilość farby, wówczas na myśli miałem stwierdzenie dotyczące tego, jak *uzyskać* kolor kremowy.

Cóż jednak, gdy chodzi o plemię oznaczające kolory liczbami? Mógłbym na przykład powiedzieć: „Jest to 71". Czy mielibyśmy więc powiedzieć, że „Nie potrafię wytłumaczyć, co to jest kolor kremowy" to twierdzenie psychologiczne, czy może logiczne, a więc że jest to twierdzenie, które dotyczy mnie i jakiejś innej osoby, czy też może zapis czegoś zupełnie odmiennego pod względem logicznym?

Malcolm: Chcę powiedzieć, że nie jest to coś, czego nie możemy zrozumieć.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że trenujesz Smitha rozpoznawać kreski. Mówisz: „Cóż, rozłóż je na elementy, tak że na przykład 4 to tyle, co 2 dwójki, 21 równa się 3 siódemkom, 16 – 4 czwórkom, etc. Przypuśćmy, że robi to z figurą o 100 bokach. OK – mówi, że wybiera 10 dziesiątek. Ale czy poradzi sobie z figurą o 1.273.959 bokach?

Chce się powiedzieć, że następuje tu gwałtowne przejście, ma miejsce zupełnie nowe przeżycie, że seria tego rodzaju nie byłaby ciągła. (Dla porównania: slogan „Zmiana ilości w jakość").

A oprócz tego chcemy powiedzieć: „Jutro jednak mogę być takim człowiekiem. Być może będę to po prostu robił. Jak zatem mogłoby być logicznie niemożliwe, bym nie mógł rozumieć, na czym właściwie polega robienie czegoś takiego?

(Analogiczny przypadek: Nie potrafię wyobrazić sobie, co znaczy posiadać słuch absolutny: Musi to być coś zupełnie innego. Na czym polegałaby wiedza o tym, co to takiego (zagwizdany ton)?).

Dla porównania pomyślmy jeszcze o tym: Jakieś dziecko nie potrafi opanować użycia słowa „ja". Umysłowo upośledzony chłopiec nie może nauczyć się słowa „ja". Jego matka mówi: „Edwardzie, idź do łóżka! Ja przyjdę za chwilę", a on odpowiada: „Edwardzie, idź do łóżka. Ja przyjdę za chwilę" i postępuje tak, jak gdyby powiedział: „Idę, mamo". Czy mamy powiedzieć: Nie może zrozumieć pojęcia *ja*?, czy raczej: Nie może zrobić tego, co my robimy ze słowem „ja"? Pomyślmy o zjawisku oceniania czasu. Nie mam na myśli

takiego przypadku: „Jest około godziny 7 – światło jest nieco słabsze niż było wczoraj o 6.30, a taki sam mrok miał nastąpić 10 minut później, a zatem jest około 7". Mam na myśli sytuację, w której ktoś mówi: „Jest 5.30". Jak on to robi? Nie ma nic za podstawę. Mówimy (ktoś powiedział), że zrobił to nieświadomie: Podświadomie spogląda na niebo. A jednak wcale nie patrzył w niebo. Ktoś mówi: „No cóż, wiem, że piłem herbatę o 4, a upłynęło odtąd około 25 minut". – „OK, ale jak dokonałeś tej drugiej oceny?". Na podstawie doświadczenia? To nie wystarczy. Można to sobie oczywiście obliczyć: „Palę papierosa co 20 minut i wypaliłem trzy od czasu, gdy piłem herbatę, dlatego jest godzina 5". Być może robi się to w taki sposób. Ale nie zawsze. Niekiedy odpowiedź sama przychodzi do głowy. Nam zaś nie chodzi tutaj o ustalenie *przyczyny*, to znaczy, nie chcemy takiej odpowiedzi: „Kiedy takie a takie nerwy oraz krew znajdują się w stanie N, wtedy zwykle mówię: „Jest godzina 5" i rzeczywiście jest godzina 5".

Nasze pytanie dotyczy tego: Na czym polega metoda? Zaś odpowiedź brzmi: Nie ma tu żadnej metody. (To interesujący fakt i nie starajmy się uczynić go nieinteresującym wyjaśniając go – tak czy owak się nam to nie uda).

Malcolm: Przypuśćmy, że ktoś z absolutną pewnością określa czas i często to robi bezbłędnie. Ktoś inny z absolutną pewnością określa czas i zawsze się myli. Czym różnią się od siebie? Chcę powiedzieć, że nie ma tu żadnej metody. Chcę jednak również powiedzieć, że w jednym z nich musi być coś, czego nie ma w drugim. Ów obraz czegoś różnego w każdym z nich narzuca się sam – nie można się przed nim obronić.

[Wittgenstein odpowiedział mniej więcej w ten sposób]: Wróćmy do czerwieni. Nigdy nie widziałeś, jak ktoś wyjaśnia, co to jest czerwień. Jak jednak ma się rzecz z kimś, kto zagrawszy na trąbce objaśnił komuś, co to jest czerwień, a człowiek, który usłyszał jej dźwięk, posłużył się słowem „czerwony"? Czy właściwie jest to wyjaśnienie? *Naprawdę*? Gdzie jest system, dzięki któremu od jednego przechodzi się do drugiego? Chciałoby się zapytać: „A dźwięk fletu? – Jaki udostępnia kolor? Albo klarnet?". Tak więc wcześniejszy przykład był niedobry. Nikt nie powiedziałby, że jeśli uderzył kogoś w głowę i ów ktoś poprawie użył słowa „czerwony", to *wyjaśnił* mu, co to jest czerwień. Żaden system nie wiąże uderzenia z czerwienią.

Przypuśćmy, że ktoś rysuje sieć składającą się z czerwonych i niebieskich ponumerowanych kwadratów. Jest to przypadek, w którym przyjmujemy, że pewne słowo rzeczywiście wystarcza, by wyjaśnić, co mam na myśli. Nie muszę pokazywać kolorów. Oto, co się tu dzieje: Kieruję do kogoś pewien dźwięk, dajmy na to: „1 – niebieski; 2 – czerwony". Wyobraźmy sobie teraz,

że taki dźwięk kieruję do (i) człowieka, który mówi naszym językiem, a on reaguje nań wskazując lub rysując odpowiednie kwadraty. Następnie ten dźwięk kieruję do (ii) człowieka ze Złotego Wybrzeża, a on reaguje tak, jak poprzedni. Potem (iii) kieruję do kogoś dźwięk „bu-hu" (zakładając, że nie należy on do *żadnego* języka), a ten ktoś reaguje poprawnie.

Czy w przypadkach (ii) oraz (iii) mamy powiedzieć, że człowiek ów zrozumiał polecenie, a także to, jak je należy wykonać? *Nie* chodzi tu o to, czy (ii) oraz (iii) to zaskakujące przypadki. Mogłyby zaskakiwać bądź nie. Być może umielibyśmy wyśledzić łańcuch przyczyn biegnący od dźwięku do czynności. A wtedy nie ma tu nic zaskakującego, lecz nie jest to również coś, o czym chcemy wiedzieć. Co do (i) oraz (ii) chcemy powiedzieć, że w ludziach tych zaszły akty zrozumienia. Nie jesteśmy tego tak pewni w przypadku (ii) – być może powiemy: „Na chwilę zrozumiał nasz język". Również w (iii) chcemy móc powiedzieć: „Tu także miał miejsce umysłowy akt zrozumienia". Jednak trudniej powiedzieć to o (iii), niż o (i) i (ii).

Malcolm: Dlaczego mamy powiedzieć, że (iii) jest bardziej niezwykły niż (ii)?

Wittgenstein: Gdy zastanawiamy się nad (ii), przychodzi nam na myśl, że ludzie ci mają rodzaj „systemowego rozumienia". Chcemy powiedzieć, że skoro posiadają pewien system i my posiadamy również, wówczas łatwiej jest uznać, że mnie zrozumieli. Wróćmy teraz do przykładu z uderzeniem w głowę. Powiadamy, że spowodowało ono, iż ktoś zaczął poprawnie posługiwać się słowem „czerwony", a nie że w ten sposób wyjaśniono mu, co to jest „czerwień".

Malcolm: Teraz jednak rzecz ma się tak: Moglibyśmy powiedzieć, że odrzucamy ów przykład, ponieważ nie istnieje tu system umożliwiający przechodzenie od znaków do działań. Jednak pragnęliśmy również powiedzieć, że nie potrafimy wyobrazić sobie, na czym polegać mógłby tamten inny przypadek zrozumienia (albo opanowania) czegoś. A był to przypadek owego plemienia, którego członkowie mówią „Żółty to 0,75 czerwonego" i które rzeczywiście posiada pewien system. Tutaj również twierdzimy, że nie możemy wyobrazić sobie, czym są ich objaśnienia tego, że jakiś kolor stanowi 0,75 innego koloru. Chcemy powiedzieć: „To, co robią, nie jest wyjaśnianiem".

Wittgenstein: Pragnienie, aby tak powiedzieć, stanowi jedną z osi, wokół których obracać się musi owo zagadnienie. Dla porównania: „Nie patrząc na własne łokcie, mogę ci powiedzieć, że moje łokcie zgięte są po kątem większym niż 90°". Powiedziano: „Musisz o tym wiedzieć dzięki jakiemuś odczu-

ciu". Lecz odczuć takich nie ma, a jeśli się ktoś takich *odczuć* domaga, chodzi wówczas o to, by przypomnieć sobie o tym, że czuje się mankiety, obcisłość swetra lub coś tego rodzaju. Powiedziano ponadto: W stawach istnieje szczególny organ zmysłowy – powiedzmy, że istnieją ośrodki kinestetycznych doznań, które są w tej sprawie pomocne. Dowód stanowi to, że jeśli na przykład przetnie się komuś pewne ścięgna wokół stawu, nie umie powiedzieć, gdzie znajduje się jego ramię. Zgoda, nikt temu nie przeczy. Nikt nie przeczy, że może to być cenne odkrycie. Czy jednak ktokolwiek przeczy, że na przykład w stawie występuje niekiedy szczególne odczucie, z którego na podstawie doświadczenia można wywnioskować, że łokieć zgięty jest pod kątem większym niż 90°? Jest jednak faktem, że jeśli mnie o to zapytać, udzielam czasami trafnej odpowiedzi i że odpowiedzi tej nie wyprowadzam jako tego rodzaju wniosku. Nawet nie mam tego odczucia. Po prostu wiem, gdzie jest moje ramię. Być może pojawia się tu nieodparta chęć hipostazowania odczucia. Zadajesz sobie pytanie: Skąd *mogę* znać to położenie, jeśli nie mam odpowiedniego odczucia? Odpowiedź brzmi: Ależ je masz. Wróćmy do zdania „Żółty to 0,75 czerwonego" wypowiedzianego do ludzi, którzy posługują się pewnym systemem. Mówimy: „Nie potrafię postawić się w ich miejscu – nie potrafię odczuwać, jak oni". Na to może ktoś chciałby powiedzieć: „Wyobraź sobie przypadek człowieka, który *czasami* rozumie, lecz nie posiada opartego na tym systemu języka". Tak więc nie wystarcza ani takie przeżycie, ani system wiążący znaki i rzeczy. Wydaje się, że tak w tej chwili przedstawia się sytuacja.

Przypuśćmy teraz, że tę samą trudność dostrzegamy, gdy chodzi o „proste nie dające się wyjaśnić jakości", na przykład o czerwień etc. Na przykład rzeczywiście chcemy powiedzieć: „Używa słowa 'czerwony'. Ale co *znaczy* dla niego słowo 'czerwony'?". To ważne. Chciałem kiedyś powiedzieć: Skoro mogę patrzeć na kolor czerwony, powiedzieć „czerwony", a myśleć „niebieski", wówczas wydaje się, że „Używa poprawnie słowa 'czerwony'" nie wystarcza, by powiedzieć przez to „Rozumie słowo 'czerwony'". Można zatem chcieć stwierdzić: Skoro „Posługuje się słowem 'czerwony'" nie wystarcza, by powiedzieć „Rozumie słowo 'czerwony'", wówczas „Powoduje, że ktoś używa słowa 'czerwony' we właściwym miejscu systemu języka" nie wystarcza, aby powiedzieć „Wyjaśnia, co znaczy słowo 'czerwony'".

Mogę powiedzieć „czerwony", a pomyśleć „żółty". Mogę spojrzeć na Russella, pomyśleć „Russell", a powiedzieć „Smith".

Czy mamy rzec, że czerwień pojawia się „w określony sposób" lub że „czerwieni doznaje się jako czegoś, co wchodzi na swoje miejsce"? Albo że

„z czerwienią wiąże się osobne przeżycie zrozumienia"? Chciałem tak powiedzieć. Zastanówmy się na przykład nad pytaniem: Czym jest czytanie? Czy tym, że widzi się słowa i je wypowiada? Wygląda na to, że nie. Coś nie jest w porządku z opisem, który się nasuwa: „Pojawia się w określony sposób", etc. (Pytanie to będzie krążyło wokół ciebie latami, jeśli ty krążysz wokół niego).

8
(4 listopada 1946)

Tutaj doszliśmy: „Myślenie, mówienie do siebie lub też... jest czymś szczególnym". Inaczej mówiąc, jest to coś prostego. Jako przykład ktoś podał kolor. Był to dobry przykład, albowiem typowy, a to, że go podamy, jest niezwykle prawdopodobne.

Często słyszymy to w formie: „Czerwień to coś prostego" albo: „Wyjaśnić można tylko coś złożonego". Odparliśmy na to, że nie wynika stąd, iż nie potrafimy sprawić, że ktoś będzie tego słowa używał poprawnie. Lecz powiedzieliśmy również, że spowodowanie, że słowa tego używa, nie jest wyjaśnieniem go, skoro spowodowanie, że się nim posługuje, nie zakłada wskazania jego miejsca w systemie użyć etc. Dla porównania pomyślmy tu o ząbkach klucza. Drzwi można otworzyć czymkolwiek, lecz ząbki klucza otwierają je w określony sposób. Pojęcie wyjaśniania to pojęcie pewnej gry językowej.

W tym przypadku zajmuje nas sprawa rozkazu. Nie każdy dźwięk, który powoduje, że ktoś robi określoną rzecz, jest rozkazem. Definicją rozkazu nie jest „To, co powoduje, że człowiek ten przychodzi", lecz „To, co w określony sposób powoduje, że człowiek ten przychodzi". Na przykład kwoka przywołuje kurczęta. Uczeni odkrywają pewien mechanizm zmian we krwi, pobudzeń nerwowych, etc. *Nie* wygląda to jak gra językowa. Ale jest to system. Nie jest to jednak *przywołanie*, czyli nie jest to językowa gra w *przywoływanie*. (Dla porównania: „Zarazki wywołują chorobę" – nie należy to do systemu *przywoływania*, lecz do jakiegoś innego).

Wróćmy teraz do „Czerwień jest prosta". Wymaga to dyskusji. Przypuśćmy, że ktoś powiedział coś przeciwnego. Mówi, że czerwień jest złożona. W pierwszej chwili powiedziałbym, że go nie rozumiem. Rozumielibyśmy wypowiedź: „Ta książka jest złożona". Jest ona taką rzeczą, którą nazwalibyśmy złożoną. Potrafiłby jednak podać inne przykłady czegoś „złożonego". Być może o pomalowanej ścianie powie, że jest na niej nieco czerwieni, nieco bieli i trochę żółtego. Gdyby powiedział: „Wszystkie pokoje w moim domu

mają złożone barwy", pomyślano by zapewne: „A więc żaden z nich nie jest czysto biały, czysto czerwony albo czysto żółty", bądź: „A więc są w cętki". A gdyby powiedział, że mają proste barwy, pomyślano by, że jest przeciwnie.

Porównajmy (i) „Mój pokój pomalowany jest prostym kolorem" oraz (ii) „Biel jest prostym kolorem". Z (ii) najwyraźniej wiąże się jakaś trudność. (Ktoś powiedział): „Zdanie to nie jest w żadnym czasie". To oczywiste. Porównajmy „Ilość monet pensowych w mojej kieszeni zaczęła właśnie stanowić liczbę pierwszą" z „Ilość monet pensowych w mojej kieszeni stanowi liczbą pierwszą". „Biel jest czystym kolorem" przypomina raczej ten drugi, matematyczny przypadek. Chcemy powiedzieć: „Zdanie to dotyczy pojęcia *bieli*, a nie białych rzeczy". Alternatywa polega w tej sytuacji na zadaniu pytania w dobrze znany i właściwy sposób: „Jak by to było, gdyby nie była prostym kolorem?". Wiąże się to z „bezczasowością" (bowiem jest to skrót od „czym byłaby w chwili *t*"). Można mieć oczywiście na myśli to, że bieli nie da się uzyskać przez wprawienie koła barw w ruch obrotowy; zdanie to wówczas opiera się na doświadczeniu.

Moglibyśmy teraz spróbować powiedzieć: „Czerwień to jeden z kolorów, które *nazywamy* prostymi". Teza ta jest atrakcyjna, ale na nic się nie zda. Naturalnym pytaniem będzie: „A czemuż nazywać ją prostym kolorem?". Można by sądzić, że przypomina to sytuację, w której zmuszonym się jest odpowiedzieć na pytanie: „O którym kompozytorze powiedziałbyś, że jest rzadką zupą, a o którym, że gęstą?". Być może wszyscy odpowiadaliby tak samo. Niekiedy podając powody, a niekiedy nie. To ta druga możliwość wydaje się ważna. Jednak ze zdaniem „Biel jest prostym kolorem" sprawa ma się inaczej. Mówimy tak nie będąc to tego zmuszeni i nie uważamy, by można było w to wątpić.

Otóż gdy o pewnym kolorze mówi się, że zawiera w sobie x, y, z, może chodzić na przykład o to, że da się go uzyskać mieszając farby w taki właśnie sposób albo też, że w pewien określony sposób można tak postępować z kołem barw, by kolor ten uzyskać. Nie wynika stąd jednak, że to właśnie te fakty sprawiły, iż mówimy: „Ten kolor jest złożony, ponieważ zawiera w sobie x, y, z", możliwe bowiem, że farb wcale nie da się zmieszać w ten sposób. (Być może czerwień dałoby się uzyskać z dwóch porcji bieli. A mówimy tu właśnie o zewnętrznych wyglądach). Bez względu na połączenia możliwe dzięki kołu barw, prawie wszyscy zgodzilibyśmy się z sobą. Jeśliby na przykład komuś powiedziano: „Przynieś mi czerwonawo-biały kwiat!", wówczas najprawdopodobniej dostarczyłby tego, czego się oczekuje od niego. To wizualne kolory są tym, czego nam tu trzeba. Są jednak pewne różnice. Weźmy na przykład „czerwonawo-zielony". W rzeczywistym przypadku przebarwiającego się li-

ścia być może chciałoby się powiedzieć, że jest on zielonkawo-czerwony. Gdyby jednak pokazano nam próbkę tego samego odcienia poza kontekstem rzeczywistego przypadku, dajmy na to rzeczywistego przypadku liścia, najprawdopodobniej *nie* powiedzielibyśmy, że jest czerwonawo-zielony. Dla odróżnienia zestawmy z tym kolor „żółtawo-brązowy". Tutaj nie potrzeba rzeczywistego przypadku, a w szczególności nie jest potrzebny przypadek kolorystycznego przejścia. Można by jednak tak kogoś wyszkolić, aby kolor oliwkowy nazywał „czerwonawo-zielonym" albo tworzył wyobrażenie oliwkowego, ilekroć słyszy o „czerwonawo-zielonym". Można by zatem powiedzieć: „To zależy tylko od tego, jak na to patrzymy" *albo*: „Koło barw równie dobrze można by podzielić inaczej". Chcę pokazać, że wcale tak nie jest.

Wyobraźmy sobie plemię, które używa czterech innych takich nazw, jak „pomarańczowo-purpurowy". Czerwony nazywa się u nich purpurowo-pomarańczowym. Czy naszą grę językową moglibyśmy przełożyć na ich grę i odwrotnie, jeśli jest to jedyna informacja, jaką posiadamy? Nie chodzi o to, że farby nie dawałyby właściwych połączeń. – Dwa rodzaje bieli mogłyby dawać czerwień. Można by uzyskiwać farbę, która *nie* daje psychologicznie pośredniego koloru. Pod tym względem obie te gry są OK. Powiemy, że wszystkie punkty na czerwono-żółto-zielono-niebieskim kole między czerwonym i niebieskim cechują się pewnym pokrewieństwem. Nie powiemy: „Żółty leży między czerwonym i zielonym".

X: Zapewne powiedziałbyś: „Żaden z tych czterech kolorów nie jest podobny do pozostałych". Możesz powiedzieć: „Nie ma tu podobieństwa".

Wittgenstein: Gdybym cię jednak zmusił do udzielenia odpowiedzi, czy nie powiedziałbyś: „Czerwony i niebieski są bliżej siebie niż czerwony i żółty"? Powiedzielibyśmy, że są „bliżej siebie". Czemu nie, że „są bardziej do siebie podobne"? Chcemy jednak (jak gdyby) formalnie to uzasadnić.

Owe cztery kolory nazwijmy „biegunami". Przypuśćmy, że pewien lud posiada cztery bieguny różniące się od naszych. Chcemy powiedzieć: „Ich bieguny powinny odgrywać rolę nie tylko w sposobie nazywania, lecz pewną szczególną rolę". Przypuśćmy, że na kole tym znajdowałby się szczególny odcień nazywany „bu", który (na tym kole) nie jest czystym kolorem. – Często mylilibyśmy się wybierając „bu", lecz nie wówczas, kiedy chodzi o czerwony, zielony, etc. Te kolory zapamiętuje się łatwiej. Są pomocne przy dokonywaniu wyborów: „Ma w sobie odrobinę niebieskiego".

Geach: Chcielibyśmy powiedzieć, że *oni* widzą kolory inaczej.

Wittgenstein: Owszem. I jest to ważne. Dla porównania pomyślmy o ludzie, który rozpoznawał i opisywał kolory wykorzystując do tego liczby.

Pragniemy powiedzieć (Malcolm tego pragnął), że nie rozumielibyśmy tych ludzi. (Ponadto: Ktoś, kto ma absolutny słuch, ma odmienne przeżycia. Jednak absolutny słuch ma zarówno x, jak i y. Czy obaj mają to samo przeżycie?).

Wróćmy do przypadku odmiennych biegunów. Czy opisałem tylko zachowanie tych ludzi? A pominąłem zdarzenia w umyśle? Co ty o nich wiesz albo co ja wiem? Chcemy powiedzieć: „Ślepy na kolory to właśnie ktoś, *kto nie może robić tego, co my możemy*". Przypuśćmy jednak, że malujemy dwa obrazy. Z naszego punktu widzenia mają odmienne kolory, natomiast ślepy na kolory mówi, że nie ma między nimi różnicy. Lecz wiedzielibyśmy tu to tylko, że twierdzi, iż wyglądają tak samo, to znaczy – że wydaje ów dźwięk.

Zastanówmy się nad ślepcem. Rozpoznajemy go po tym, że się zachowuje inaczej. Są rzeczy, których robić nie umie. Najprawdopodobniej nie powiedzielibyśmy, że w ogóle nie widzi, lecz porównalibyśmy go do kogoś, kto znajduje się w ciemnym pomieszczeniu. Czy to błąd, jeśli się powie, że ślepy na kolory widzi w inny sposób? Być może ktoś powiedziałby, że to nader prawdopodobne, że widzi inaczej. To na nic. Na nic się nie zda, jeśli Smith powie, że prawdopodobnie ten ktoś widzi inaczej, lecz on (Smith) nie może wiedzieć, czy jest tak rzeczywiście. „To prawdopodobne, że..." jest uwagą na temat tego, jak świadectwa wpływają na to, co ktoś może wiedzieć.

Oczywiście to nie błąd, jeśli powiemy o kimś, że widzi inaczej. To jest właśnie przypadek, w którym po prostu używa się tego zwrotu.

Moglibyśmy spróbować powiedzieć: „Widzi inaczej" znaczy „Działa inaczej".

X: Dlatego działa inaczej, że widzi inaczej.

Wittgenstein: Jak w tym kontekście można powiedzieć „dlatego"? „'Widzi inaczej' znaczy 'Działa inaczej'" porównajmy z „Jedną rzeczą jest to, że widzi w ten sposób, a inną to, że działa w ten sposób". Jedno jest tu prawdą i można to powiedzieć od razu. – Gramatyka „działać" i „widzieć" nie jest w pełni określona. „Czy tylko działa inaczej, czy również widzi inaczej?" – to niekiedy zupełnie sensowne pytanie. Jednak zbija z tropu, bowiem w pewnych przypadkach pozbawione jest sensu.

Otóż mówiąc „Prawdopodobnie widział kolory inaczej" w pewnym sensie mówi się głupstwa, w innym jednak sensie stwierdza się coś rzeczywiście. Chodzi wówczas o to, że gramatyka zwrotu „widzi inaczej" nie jest w pełni określona, że pojęcie to nie jest w pełni określone (z sensu pojęcie to osuwa się w nonsens).

Co sprawia, że mówimy: „Mają oni inne przeżycia"? Chcemy powiedzieć: „A zatem możemy się od nich dowiedzieć, co to za przeżycia". I jeśli są to inne

przeżycia, to jest to inna gra językowa. Lecz ten sposób mówienia o języku wymaga uzasadnienia. W stwierdzeniu „Nie potrafię wyobrazić sobie jego doznań" coś nie jest tak, jak należy. Lecz co takiego, to trudno powiedzieć.

Przypuśćmy, że ślepemu na kolory chcę wyjaśnić, co to jest czerwień. Powiedziano, że wyjaśnianie na nic się w tym celu nie zda, że trzeba by udostępnić mu pewne przeżycie. (Dla porównania pomyślmy o kimś, kto nie wie, co to ból. – Kłuje się go w nogę i wypowiada uwagę: „Teraz już wiesz, co to ból").

Przeciwstawmy temu, co następuje: Wyobraźmy sobie, że o ślepym na kolory mówi się, iż doznał przemiany, że widzi teraz nowe kolory. Zachodzi niezgodność między „Może teraz *robić* coś nowego" oraz „Coś stało się dlań dostępne". Niekiedy wydaje się, że niejako udostępniono mu nowy obraz, umieszczono mu w głowie kolejną kliszę, dzięki czemu ma teraz przed sobą kolejny obraz. Albo też przypuśćmy, że ktoś ma różnokolorowe skrawki papieru. Być może nie umie się cieszyć pejzażem, jeśli nie ma przy sobie skrawka w bladoniebieskim kolorze. Można by sądzić, że zmiana polegająca na tym, że ktoś przestaje być ślepy na kolory przypomina otrzymanie jeszcze jednego takiego skrawka papieru.

To prawda, że mówimy, iż ktoś ma nowe przeżycie. To jedna z sytuacji, w których użylibyśmy tego sformułowania. Czy jednak mówiąc tak, powiedzieliśmy tylko, że robi coś nowego?

Malcolm: Może on powiedzieć coś tego rodzaju: „Jest znacznie przyjemniej, gdy widzę nowe rzeczy".

Wittgenstein: Kto powiedział mu, by użył zwrotu „widzieć rzeczy"? Wyobraźmy sobie bardziej prymitywny środek wyrazu, na przykład, że klaszcze w dłonie – oto czym z powodzeniem mógłby być użyty przez niego „środek wyrazu". Jest faktem, że najpierw musi *zrobić* coś, abyśmy mieli oparcie dla wyrażenia „Widzę nowe rzeczy". Należy zauważyć, że *nie* mówi się tu, iż nie ma on nowego przeżycia. Jednak to, co robi (włączając w to dźwięki, jakie wydaje) stanowi kryterium tego, że ma nowe przeżycie. Można teraz powiedzieć, że jeśli jest to kryterium, wówczas jest to kryterium *czegoś*. Jaka jest zatem relacja między kryterium oraz tym, czego jest to kryterium?

X: Jedno jest świadectwem drugiego.

Wittgenstein: Jednak nie w znaczeniu, w jakim „Ściana jest wilgotna" stanowi świadectwo dla „Pada deszcz". Kryterium to nie jest świadectwem tego „przeżycia".

X: Lecz to, co człowiek ten robi, może stanowić *świadectwo dla niego*. Może na przykład spostrzec, że robi coś nowego i następnie powiązać to z tym, że widzi nowe kolory.

Wittgenstein: Jak jednak relacja, którą składa – mianowicie: „Widzę nowe kolory" – może mieć oparcie w czymkolwiek *innym*, niż w tym, że robi coś nowego? Skąd byłoby wiadomo, że relacją swą posługuje się we właściwy sposób?

Malcolm: Mogłoby być tak, że „Widzę nowy kolor" mówi słysząc, jak ktoś gwiżdże.

Shah: Jednak fakt, że mówisz „Mogłoby być..." z pewnością wskazuje, że można sensownie powiedzieć, iż mógłby kiedyś zobaczyć kolejny kolor i oznajmić: „Widzę nowy kolor". *On* przecież wie, jak wzajemnie powiązane ze sobą jest widzenie koloru, stwierdzenie „Widzę nowy kolor" oraz robienie czegoś nowego. Mogę przecież powiedzieć: „Najpierw byłem w pomieszczeniu z dwoma kolorami, potem wpuszczono mnie do innego pomieszczenia, w którym widziałem trzy kolory, następnie w tym samym pomieszczeniu coś ze mną zrobiono i zobaczyłem cztery kolory". W takim przypadku wiadomo przecież, na czym polega różnica między tym, że widzi się kolejny kolor i tym, że słyszy się, jak ktoś gwiżdże.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że ktoś powiedział do ciebie: „Widzę teraz czwarty kolor", lecz w jego zachowaniu nie widać byłoby żadnej zmiany – w ogóle nie robi niczego nowego. Czy uznałbyś, że coś rzeczywiście powiedział? Czy powiedziałbyś, że z jego uwagi czegoś się dowiadujemy?

Shah: Przypuśćmy, że to ja jestem tym człowiekiem. Widzę dwa kolory, potem trzy, następnie coś ze mną robią i widzę ich cztery. Lecz nie robię niczego, czego nie robiłem wcześniej. Jednak, gdy chodzi o mnie, wypowiedź „Widzę następny kolor" wyraża pewien fakt.

Wittgenstein: Jeśli wydaje ci się to zagadką, musisz zastanowić się nad pytaniem, czym jest zdawanie relacji z czegoś. Nie możemy zrobić tego teraz. Zastanów się jednak nad tym, co dzieje się, gdy z czegoś zdajemy relację. Wydaje się wówczas pewien dźwięk. Po co? Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby, że z boku głowy ma zupełnie niewidzialny worek. Tylko on może go widzieć. Bez względu na to, co robią, inni nie mogą go spostrzec. W nim jednak zawierałaby się najcudowniejsze myśli i obrazy. Czy jego uwaga byłaby dla nas w ogóle interesująca? (*W pewnym sensie* można oczywiście powiedzieć, że byłaby interesująca, bowiem ktoś, kto wypowiedziałby takie twierdzenie, mógłby działać w sposób, który jest dla nas interesujący).

Jeśli z treścią tej relacji nie da się nic począć, wówczas powiedziano by, że jego relacja nie interesuje nas wcale. Są to jednak tylko uwagi na temat czegoś, co wymaga nadzwyczaj trudnej dyskusji.

9
(8 listopada 1946)

Próbujemy ustalić, co rozumiemy przez słowo „szczególny", to znaczy, co mamy na myśli mówiąc na przykład: „Myślenie jest szczególną, prostą własnością" albo: „Czerwień to coś szczególnego".

W przypadku czerwieni coś się wskazuje, czyli podaje się definicję ostensywną. Wskazuje się fizyczne przedmioty. To niezwykle ważne, że wskazuje się fizyczne przedmioty. Być może ktoś chciałby powiedzieć, że nie odgrywa istotnej roli to, czy wskazuje się publiczne przedmioty, czy też wskazuje wrażenia. Chce się powiedzieć, że jeśli *on* widzi czerwień (a nie czerwony fizyczny przedmiot), stanowiłoby to dla niego prywatne wyjaśnienie. A jednak nie byłoby to wyjaśnienie. (To prawda, że rzeczywisty przedmiot fizyczny nie jest tu potrzebny – wystarczyłby czerwony cień). To, że nie wystarcza, wiąże się z pytaniem: Jak mam się posłużyć wrażeniem? Przypuśćmy, że widzę czerwień, następnie rozpoznaję ją na jakimś przedmiocie i mówię: „Czerwień, którą widziałem, jest taką samą czerwienią, co czerwień tego pióra". Chcę zapytać: „Skąd to wiadomo?". Ktoś odpowiada, że przypomina ją sobie i porównuje. Co jednak stanowi kryterium tego, że pamięta się wyobrażenie albo wrażenie?

(Dokonajmy wstępnego przeciwstawienia: „Myślenie" – czy się je wskazuje? Czy podaje się jego ostensywną definicję, tak jak podaje się ją w przypadku czerwieni?).

Przypuśćmy, że ktoś podałby jakąś prywatną definicję ostensywną, a następnie coś wskazał. Co można by wtedy powiedzieć? Przypuśćmy, że robi coś, o czym wszyscy mówimy, że było to wskazanie bieli, a teraz poprawnie używa słowa „czerwony". Być może powiedziano by, że sam sprawił, iż „czerwień" stała mu się dostępna, lecz nie powiedziano by, że samemu sobie *wyjaśnił*, co to takiego „czerwony". Powiedziano by zapewne, iż sam spowodował lub doprowadził do tego, że bezbłędnie posługuje się teraz słowem „czerwony". Nie powiedziano by natomiast, że wyjaśnił to samemu sobie. Temu, co uczynił, brakowałoby owej cechy polegającej na ustanowieniu związku między słowem „czerwony" i pewnym systemem użyć. Gdy nie ma takiego powiązania z systemem, nie ma zarazem żadnego wyjaśnienia, a w rezultacie nie ma też „prywatnego wyjaśnienia". Przyczyną tego mogło być cokolwiek. Przypuśćmy jednak, że ktoś powiedział: „Pokazałeś mi kolor czerwony i jest właśnie taki, jakim go sobie wyobrażałem". Czy w ten sposób ów ktoś wyjaśnił, co to takiego czerwień?

X: Czy to tak, jak gdyby ktoś powiedział, że myślał, iż „rot" to czerwony? W tym przypadku posiada system słów, do którego pasuje jedno i drugie.

Wittgenstein: Pewne niemieckie słowo wiąże ze słowem naszego języka. Po prostu to robi. Jednak definicja ostensywna wymaga, by ustanowione zastało nowe połączenie z rzeczami. Otóż albo słowo „rot" ustanowiło to połączenie, albo nasuwa się takie pytanie: Jak przyswoił sobie to słowo? Jeśli na przykład miał przed sobą czerwone wyobrażenia, wówczas zagadka ta pozostaje bez odpowiedzi. Jeśli natomiast *po prostu się nim posłużył*, wówczas nie udzielił sobie wyjaśnienia.

(Dygresja: Przypuśćmy, że zapytano mnie, która godzina i odpowiedziałem: „Jest 6[23] – według wyobrażonego zegara, który mam przed sobą". Czy spojrzałem na zegar? I czy *sprawdziłem* godzinę?).

Tu moglibyśmy powiedzieć: Nie ma sprawdzianów dla tego rodzaju twierdzeń. Ale dzięki temu wydaje się, że twierdzeniom tym brak czegoś, co posiadają inne twierdzenia. Na przykład zdania „Nie ma róż dla Smitha" używa się, by oddać fakt, że w odróżnieniu od Jonesa, który ma róże, Smith ich nie otrzymał. Znaczy to przynajmniej tyle, że można sensownie powiedzieć, iż sytuacja ta mogłaby ulec odwróceniu. Lecz nie jest tak w przypadku, którym się zajmujemy. Należy powiedzieć, że dla twierdzeń tych istnieje pewien sprawdzian – jedyny, jaki jest w ich przypadku dostępny. Sprawdza się je tak oto: Jeśli Smith powiada, że spojrzał na wyobrażony zegar, wówczas tym, co się sprawdza, jest to, co powiedział. Kryterium dla stwierdzenia „Smith spojrzał na wyobrażony zegar" stanowi to, że powiada: „Spojrzałem na swój wyobrażony zegar". (To jego własny sprawdzian. Porównajmy tu: „Nauczyciel nie sprawdza, co zrobili *w głowie*". A jednak to robił – sprawdzając, co powiedzieli).

Jak zatem ma się rzecz z prywatnym objaśnieniem dotyczącym czerwieni?

Malcolm: Nie rozumiem takiej pokusy.

Wittgenstein: Ja tak. Chcę powiedzieć: „Cóż, to *jest* właśnie to, o co naprawdę tu chodzi". Lecz przypuśćmy, że pięć minut temu wyobraziłem sobie „czerwień". Czy mógłbym się mylić? Czy nie jest tak, że „Wydaje się, że to zrobiłem" znaczy właśnie „Zrobiłem to"?

Zacznijmy na nowo. Ostensywne definiowanie, czyli opanowanie znaczenia słowa, polega na tym, że komuś (i) wskazuje się czerwoną rzecz oraz (ii) mówi mu na przykład: „To jest czerwone", co znaczy, że jest *nazywane* „czerwonym". Następnie ów ktoś przypisuje czemuś określenie „czerwony". Przypuśćmy teraz, że postępuję w ten sposób: Wyobrażam sobie wszystko, co się tu zdarzyło. Wyobrażam sobie kogoś, kto wskazuje czerwony przedmiot

i mówi: „Oto, co się nazywa 'czerwonym'", a także siebie samego, jak czemuś czerwonemu przypisuję określenie „czerwony". Otóż nie *wyobraziłem* sobie wcale rzeczywistego wyjaśnienia tego, co to czerwień, lecz wyjaśnienie czerwieni bez wskazywania publicznego przedmiotu, bez pomyślenia o publicznym przedmiocie albo publicznym użyciu słów. Być może ktoś powie, że widać stąd, iż to, o co naprawdę tu chodzi, zrobić się da bez publicznego użycia słów (publicznego systemu języka), że dodanie tych słów *jest* „tylko sprawą słów". Ktoś mógłby mi powiedzieć: „Dziś rano podałem wyjaśnienie słowa 'czerwony'", na co być może odpowiedziałbym pytaniem: „Zrobiłeś to w głowie, czy też za pomocą słów?". Mógłby na to odrzec: „W głowie" i następnie opowiedzieć mi o tym wyjaśnieniu. Lecz wyobrazić sobie wyjaśnienie można o tyle tylko, o ile potem objaśnia je coś, co nie jest wyobrażeniem.

Przeciwstawmy temu twierdzenie „Myślenie to coś szczególnego". Różni się ono od stwierdzenia „Czerwień jest czymś szczególnym" tym, że publiczna definicja ostensywna nie wchodzi w tym przypadku w rachubę. Lecz mimo wszystko jest coś w stwierdzeniu, że myślenie to coś szczególnego. Jest bowiem coś, co można publicznie pokazać. Zasadniczo biorąc – zjawiska życia. Któregoś wieczora powiedziałem, iż to godne uwagi, że *podajemy motywy*. Ktoś wtedy zapytał, co w tym godnego uwagi? Czy nie byłoby godne uwagi, gdyby nie podawano motywów? Oczywiście, jeśliby tego nie robiono, byłoby to godne uwagi – dla nas byłoby to czymś godnym uwagi. Lecz godne uwagi jest również to, że *się podaje* motywy. Nie można by tego przewidzieć, gdyby nie to, że jesteśmy na Ziemi.

Dziecko mówi „Jabłko". (To godne uwagi. – Owady tego nie robią). To zjawisko, od którego zaczyna się historia z motywami. W przeciwnym razie niczego nie można by osiągnąć. Następnie „Jabłko" zastępuje przez „Chcę jabłko". Potem, gdy dziecko próbuje otworzyć spiżarnię i gdy się je zapyta: „Czemu to robisz?", odpowiada: „Ponieważ chcę jabłko". To zaś nazywa się wówczas powodem.

Można to porównać z pytaniem: „Jak uczy się je opisywać rzeczy?". Jak uczy się słowa „czerwony"? Pokazuje mu się przedmioty różnego kształtu, ono zaś przynosi jeszcze bardziej zróżnicowane rzeczy. Pokazuje się mu czerwoną książkę, ono zaś wskazuje serce w środku kierowego asa. Nie można by tego przewidzieć, gdyby nie to, że jesteśmy na Ziemi. Wydawane są jakieś dźwięki. Co dźwięk ma wspólnego z kolorem? Dlaczego na pewne zjawisko ktoś miałby reagować w ten sposób? No cóż, właśnie tak reaguje.

Często mówiłem w sposób, który krytykowano. Na przykład uznałem, że odpowiedzią na pytanie „Co to jest długość?" jest „W jaki sposób mierzy się

długość?". Skrytykowano to tak, jak gdybym na pytanie „Gdzie leży Londyn?" odpowiedział: „Zależy od tego, jak się tam udajesz". (Znaczenie to tyle, co weryfikacja, ta zaś to tyle, co reakcja).

Mówiono: „Cóż, długość to długość, a pomiar to pomiar; zatem długość to jedno, a pomiar – coś innego. Mierzenie długości to robienie czegoś w odniesieniu do czegoś; tak więc mierzenie to operacja wykonana w odniesieniu do czegoś innego". To prawda, że w ogóle niczego nie mierząc, można w pewnym sensie rzeczywiście pokazać, co to jest długość. Na przykład po prostu wskazuje się coś i w tym zupełnie zwykłym sensie „pokazuje się długość". Rzeczywiście coś się pokazuje. Lecz pokazanie, co to jest długość, to również udzielenie instrukcji dotyczących mierzenia.

Przypuśćmy, że Marsjanin powiedziałby: „Na Ziemi mierzy się czas". Chciałoby się odrzec: „A cóż w tym osobliwego? Istnieje czas – wiesz, co to takiego; istnieje pomiar – również wiesz, co to takiego. A więc wiesz, co to jest mierzenie czasu". A jednak nie można w ten sposób dowiedzieć się, co to jest mierzenie czasu.

Zarzut: Pomiar długości można uczynić bardziej dokładnym, a zatem długość istnieje. Jakiś język mógłby zawierać zwrot „mierzyć długość", lecz mogłoby w nim nie być zwrotu „mierzyć bardziej dokładnie". Przypuśćmy, że nasi przodkowie posiadali ten pierwszy zwrot nie mając drugiego. Ten drugi jest inną grą. (Nie ma pomiarów niezależnych od reakcji).

X: Gdyby jednak dwa pomiary nie zgadzały się z sobą, można by wyjaśnić, na czym polega zwiększenie dokładności.

Wittgenstein: Z pewnością można im pokazać to, co my robimy. Wyobrażasz sobie jednak, że skoro zwiększenie dokładności jest czymś nadrzędnym, zatem muszą je zaakceptować. Im jednak mogłoby to wydawać się po prostu czymś głupim. Czemu nie mielibyśmy mieć do czynienia z przypadkiem, który opisujemy mówiąc: „Pomiary są bardziej niezgodne"?

X: Można by to im wyjaśnić i sprawić, że zaakceptują „zwiększenie dokładności", jeśli miałoby ono jakiś cel.

Wittgenstein: Jeśli miałoby jakiś cel – oczywiście. A czy właściwie przechadzanie się wzdłuż pola jest mierzeniem go albo porównywaniem długości?

X: A jeśli ich kroki są równe?

Wittgenstein: Mógłby to być taniec.

W świetle dostępnych nam wiadomości nie ma sensu pytać: „Czy ludzie ci mierzą?". Pytanie to nie ma sensu, o ile nie wiadomo, jak ludzie ci żyją. Tak więc „Istnieje coś szczególnego" może znaczyć tyle, co „Pokażę ci coś – czynność, którą wykonujemy my, ludzie".

(Dygresja: W trakcie dyskusji zdarza się stale, że ktoś podsuwa jakiś prosty przykład, jak choćby, że dziecko mówi: „Jabłko". W przypadku tym nie możemy zapytać: „Czy to dziecko wie, czego chce?". Ów słowny wyraz stanowi część chcenia. W takim przypadku nie chodzi o wskazanie przykładu dla jakiejś teorii. Wskazujemy coś typowego. Nie przypomina to na przykład wskazania kawałka papieru opadającego na ziemię jako przykładu przyspieszenia. Gdy chodzi o przyspieszenie, *zmierzamy* do sformułowania teorii i dlatego opadający kawałek papieru nie jest odpowiedni. Ten jednak przypadek różni się od podsunięcia tamtego prostego przykładu. A oto ktoś wskaże inne, bardziej skomplikowane przypadki, bardziej złożone przypadki podawania powodów. O ile ów prosty przypadek przedstawiany jest właśnie jako taki, nie stanowią one jego zaprzeczeń, lecz są uzupełnieniami. Dla porównania: Są po prostu przypadki, w których nie pojawia się niepewność dotycząca zamiaru – nie dopuszcza jej nasza gra językowa).

10
(11 listopada 1946)

Zostańmy przy stwierdzeniu, że pragnienie czegoś, mówienie do samego siebie, etc., to szczególne przeżycia. „Przeżycie" to złe słowo; jest jednak słowem potocznym.

Widzieliśmy, że nie wystarczy powiedzieć, iż „czerwień jest czymś szczególnym lub prostym". Analogia ta załamała się, ponieważ tego, czym jest czerwień, naucza się w sposób „publiczny". Powiedzieliśmy jednak, że słowo „szczególny" wyraża w pewien sposób fakt, iż istnieją prymitywne reakcje językowe. Ktoś mówi: „Jabłko" i następnie idzie po jabłko. A reakcji tych nie da się opanować dzięki wyjaśnieniom – są od wyjaśnień wcześniejsze. („Lita skała").

Ktoś mówi: „Pomocy" albo: „Jabłko". Czy to opis stanu umysłu? Albo mówi: „Rzucam" mając w ręku piłkę i potem rzuca. (Czy ten ktoś „zamierza"?). Słowo „opis" nie jest jakoś na miejscu, gdy idzie o takie przypadki. Chce się rzec, że ten ktoś nie opisuje czegoś, lecz coś robi.

Zwroty takie, jak „stan rzeczy", „coś zachodzi", „coś właśnie się dzieje" wydają się posiadać logiczny charakter. Wydaje się, że nie wymagają wyjaśnień. Ale wcale tak nie jest. Terminów tych używają logicy. Na przykład ja sam używałem słów „zachodzi", „fakt", „zdarzenie", etc. Logicy używają „równa się". Słowa te są posiadają niezwykłą ogólność. Wydaje się, jakby przyswajało

się je na podstawie przykładów, a następnie przykłady te odrzucało i przyswajało to, o co naprawdę w nich chodzi – ogólne pojęcie. Prowadzi to do takich pytań jak to, czy „Umie grać w szachy" to nazwa stanu, procesu, czy zdarzenia. Spostrzeżenia tego rodzaju dotyczą również takich logicznych wyrażeń, jak „wszyscy". – Gdzie nauczyliśmy się słowa „wszyscy"? Język można porównać do dźwigni w kabinie lokomotywy. Niektóre dźwignie poruszają się tylko w jedną stronę, inne – w dwie, jeszcze inne poruszając się na jeden albo kilka sposobów mogą zajmować pośrednie położenie. Wszystkie są jednak dźwigniami. Arystotelesowska logika dotyczy głównie dźwigni. Terminy, słowa traktuje jak gdyby były dźwigniami, w znacznej mierze ignorując jednak różnice między tym, jak dźwignie działają, a więc zakres, w jakim istnieje rzeczywiste zróżnicowanie sposobów użycia, różnorodność językowych reakcji.

Zastanówmy się nad formą S-P. Nie obchodzi mnie wcale kopula – mogłoby ich być nawet pięć. Istnieć mógłby język, w którym mówi się (jak w języku niemieckim) „niebieścieje". Każde słowo określające kolor mogłoby funkcjonować jako czasownik. Mówiłbym wtedy „Moje spodnie się szarzą" zamiast „Moje spodnie są szare". Kopula nie interesuje nas. Jest instrumentem, który bardzo niewiele wiąże z rzeczami, które nas zajmują.

Słowa takie, jak „opis" lub „zdawanie relacji" mają ten sam stopień ogólności. Przypuśćmy, że zapytano by: „Czy to, co przedstawiłeś, to opis?". Należy zapytać: „Co to jest opis?". I rozpocząć można by tylko od przykładów. Podawano by oczywiście rozwinięte, typowe przykłady. To naturalne, że jako przykładu nie podano by wypowiedzi „Jabłko". Można by kogoś do tego nakłonić, jednak nie podano by jej jako typowego przypadku. Być może podano by opis książki. A jeszcze lepiej, jeśli opisano by całą półkę.

Malcolm: Opisałbym półkę, ponieważ więcej mógłbym powiedzieć.

Wittgenstein: Typowe, czyli prymitywne użycie słowa „opis" nasuwa taką myśl: „To w tamtym miejscu, blisko tego, 2 stopy od tamtego...".

By wskazać słowo opisujące stan umysłu, być może zdecydowano by się na okrzyk „Pomocy!". Lepiej byłoby wybrać coś złożonego lub niejednolitą całość, na przykład: „Najpierw poczułem ostry ból, później stał się on nieznośny, po pięciu minutach ustał, dwie i pół minuty potem powrócił, lecz już nie tak silny".

Rzeczywiście rozwiniętym przypadkiem byłby wykaz miejsc przy stole. Pan A – skrajne lewe miejsce, pani B – obok... Wykaz ów można by sprawdzić. Inny przykład, który nas pociąga, ujęty jest w zwrocie: „Pozwólcie mi pokazać ten wykres". Wydaje się on dobrze znajomy, ponieważ wiemy, jak

się używa wykresu. Do obrazów, do rodziny „kształtów" mogłaby należeć fotografia, rzut Mercatora, wykres czyjegoś ciśnienia krwi, graficzne przedstawienie zmian w czasie.

Zastanówmy się nad innym przypadkiem. Przypuśćmy, że kazano nam opisać, jak pewna istota ludzka uczy się liczyć. Co należy opisać? Nauczyciel mówi: „1, 2, 3,...", dziecko też mówi: „1, 2, 3,...", a w pewnym momencie nauczyciel zachęca je, by „robiło tak dalej". Zachęca je za pomocą gestów, pochwały, nagany, przykładu, etc. Jak dziecko uczy się „kontynuować"? Polecenie „Rób tak dalej!" było podłożem dla pewnego zespołu gestów. Następnie w pewnej chwili nauczyciel oznajmi, że dziecko umie[77] liczyć. Czy chcąc to opisać, mam powiedzieć: „Dziecko to umie liczyć", a może: „Dziecko to 'umie liczyć'"? Albo inaczej – czy mam powiedzieć: „Dziecko to umie liczyć", czy też: „Dziecko to policzyło do 71"? (Będzie jakaś najwyższa liczba). Czy posuwam się za daleko mówiąc: „Teraz umie liczyć"? Ktoś powiedział: „Nie, nie posuwasz się za daleko". Co się jednak właściwie zdarzyło? Dziecko policzyło do pewnej liczby? Jakiej liczby? Do 71. Lecz „Umie liczyć" sugeruje „nieokreśloną liczbę".

X: Gdybyś się jednak zawahał, nieomal zaprzeczyłbyś sobie. Wydaje się, że to zawahanie nasuwa myśl, że się myliłeś, to zaś sugeruje, że „Umie liczyć" było wprawdzie opisem, lecz opisem błędnym. Niepokoiło nas nie to, że gdyby dziecku nie powiodło się liczenie, wahałbyś się, czy powiedzieć „Umie liczyć", lecz to, że wahałbyś się bez względu na to, czy mu się udaje, *czy* też doznaje niepowodzenia.

Y: Dlaczego „Umie liczyć" mamy brać w znaczeniu „Umie liczyć bez ograniczeń"?

Wittgenstein: Można by to pytanie rozumieć tak, by *nie* dotyczyło liczenia bez ograniczeń. Jednak wydaje się, że w pytaniu tym chodzi po prostu o to: „Czy umie ono liczyć?", czyli liczyć bez ograniczeń.

Pewien sposób przyjrzenia się temu zagadnieniu polega na zadaniu pytania: „Do czego jest ten opis potrzebny?" (Czy to pragmatyzm? Właśnie to jest w pragmatyzmie dobre). Kiedy, w jakich okolicznościach, w jakim celu powiedziano by: „Umie liczyć"? – Gdy na przykład chce znaleźć zajęcie przy liczeniu owiec.

Zastanówmy się na słowem „umieć". Mówimy o kimś, że potrafi unieść ten ciężar. Na to ktoś zadaje pytanie: „Czy zatem znajduje się w określonym stanie?". Otóż ten, kto tak pyta, ma być może na myśli: „Czy jego mięśnie za-

[77] W oryginale czasownik posiłkowy *can*: *móc, umieć, potrafić, być w stanie* (od tłum.).

chowują określoną formę, na przykład czy wciąż są nie naruszone?". Lecz niczego nie wiemy na temat jego mięśni. Można spróbować powiedzieć, że „Umie podnieść ten ciężar" to zdanie na temat przyszłości, że na przykład znaczy: „Podniesie ten ciężar". W tej postaci jednak na nic się to nie zda. Być może nie będzie już więcej próbował podnieść tego ciężaru. Albo może spróbować, lecz na głowę spadnie mu cegła i nie zdoła go podnieść. A w tych przypadkach powie się: „Umiał go podnieść" lub: „Potrafiłby podnieść, gdyby nie uderzyła go cegła".

Spróbujmy powiedzieć: „W pewien sposób przypomina to przewidywanie". To niejasne, ale niejasność ta jest jak najbardziej na miejscu. Niekiedy bowiem sformułowanie to *zastępuje* się przez przewidywanie. Często zastępuje się je mówiąc na przykład: „Zrobi x, jeśli...".

Ponownie wyobraźmy sobie pewien prymitywny przypadek. Nauczyciel mówi: „Umie liczyć". Rodzice zabierają chłopca i posyłają, aby liczył owce. Jeśli czyni to z powodzeniem, więcej ich to nie zajmuje. Przypuśćmy jednak, że ktoś pyta: „A co, jeśli mu się to nie uda?". Mogłyby zdarzyć się różne rzeczy. (i) Jeśli cegła uderzy go w głowę, mówimy: „No cóż, w każdym razie umiał liczyć". (ii) Odsyła się go z powrotem. (iii) Nauczyciel oznajmia: „Coś musiało się zdarzyć". Nie ma tu ostrej granicy. Być może tylko to się zdarzyło. I mogą być to jedyne zastosowania słów „umie liczyć" – odnoszą się one do owiec. Można by zapytać: „Dlaczego mielibyśmy używać tak niejasnego słowa? To ważne pytanie. Przypuśćmy, że słowa „bu" używa się jako czasownika. Przeciwstawmy temu inny przypadek. Przypuśćmy, że zawsze miałem na uwadze określony stan czyjegoś mózgu i ilekroć jego mózg znajduje się w określonym stanie, mówi się wtedy „bu". (Przekładem tego słowa mogłoby być „On potrafi"). Czy powinienem powiedzieć „bu", mogłoby wówczas być sprawą przypuszczeń. Jeśli w takim sensie byłaby to sprawa przypuszczeń, zagadnienie sformułowano by w ten sposób: „Bycie bu" jest określonym stanem, lecz to, *czy* ktoś rzeczywiście znajduje się w stanie bu, jest inną sprawą, sprawą przypuszczeń. (Takie znaczenie ma słowo „przypuszczenie").

Teraz przeciwstawmy temu słowo „umieć". Czym je powinniśmy zastąpić? Skłonni jesteśmy zażądać: „Powiedz, co zrobił, wszystko, co zrobił!". Lecz nie jest to wykonalne. Nie ma tu żadnego końca. Nawet jeśliby ów ktoś wszystko sobie zapisał, nie potrafiłby wywieść stąd odpowiedniego wniosku mówiąc w wymagany sposób „Tak" albo „Nie". Można to wyrazić mówiąc, że nigdy nie wiedziałby, które właściwości – czy to spośród tych, które obserwował, czy to spośród tych, których nie obserwował – „odgrywają istotną rolę". (Można sensownie powiedzieć: „Być może jest tu coś jeszcze..." etc). W pierw-

szej chwili wydaje się, że „Umie" to skrót pewnego opisu. Ale nie jest skrótem. Skrót zakłada skrócenie *czegoś*, o czym można dorzecznie powiedzieć: „Nie można przedstawić nic pełniejszego – tu widać całą tę rzecz". Dla porównania: „Smith wygląda na znudzonego". Można by je uznać za skrót. Skrót czego? Nie istnieje skończony opis, o którym by powiedziano: „Smith jest właśnie taki". „Umie" jest podobnym stwierdzeniem. (Ale nie zupełnie). Posiada określoną funkcję w życiu i w języku.

Wróćmy teraz do pytania: Czy „Umie liczyć" to opis? Pytanie to nie jest precyzyjne. Rozróżnijmy dwa przypadki. Przypuśćmy, że ktoś otrzymuje polecenie i za każdym razem robi coś innego, choć polecenie jest zawsze to samo. Dwa przypadki: Dzieci uczy się π aż do 105 miejsca po przecinku. Słyszą polecenie: „Robić tak dalej!" i za każdym razem mówią coś innego. Nauczyły się każdego kroku i kroki te powtarzają. W przypadku, którego nam trzeba, ktoś po wyuczeniu się ciągu słyszy polecenie, kontynuuje w sposób, którego się nigdy nie uczył i chwalony jest za to, że robi to bezbłędnie.

Shah: Kogoś zdumiało to, że dziecko potrafiło wypowiedzieć zdanie, którego nigdy się nie uczyło.

Wittgenstein: Przeceniasz różnicę między nimi i nami. Czy uczyliśmy się wszystkich zdań, które moglibyśmy wypowiedzieć?

Opis sporządzony za pomocą reguły jest dla nas OK. Zapisywanie czegoś zgodnie z regułą to czynności, których funkcje są całkowicie odmienne. Sprawdza się go licząc samodzielnie, czyli sprawdza się coś, a mianowicie rachunek.

Zadałem kiedyś pytanie „Co jest poprawną odpowiedzią na 13 x 13"? Odpowiedź w tabliczkach mnożenia? Ta, którą uzyskuje się licząc?". Na to ktoś odpowiada: „Z pewnością jedna i druga". Czy rzeczywiście musi tak być? To znaczy, czy jedna musi zastępować drugą? Przypuśćmy, że jest 21 rzędów po 53 miejsca w każdym, a więc na sali znajduje się 1113 osób. Przypuśćmy jednak, że otrzymalibyśmy różne wyniki. Policzmy tych ludzi! To bezpieczny sposób. Pamiętajmy, że opisuję to pomieszczenie. „Jest tu 1113 osób". Powiedziano by, że to opis. Przypuśćmy ponadto, że mamy plan teatru oraz znamy regułę, według której rozmieszczeni są ludzie. Ktoś mówi: „Jest tu 21 rzędów po 53 miejsca w każdym; ludzie siedzą od lewej do prawej strony poczynając od frontu. Jest tu 1106 osób, a zatem w tylnej prawej części będzie siedem miejsc wolnych. Zaznacz więc krzesła i policz je". Przypuśćmy, że to robimy i nie uzyskujemy 1106. Następnie więc fotografujemy ich. Dlaczego obie te metody muszą się zgadzać? Mówi się: „*Muszą* się zgadzać". Sprowadza się to do stwierdzenia: „Jest tu jakiś *błąd*". Przypuśćmy jednak, że na przykład

wspólnie liczymy krzesła na planie i wychodzi nam 1106. Następnie każdy robi to osobno i uzyskujemy różne odpowiedzi, a potem liczymy ludzi na fotografii.

Jest faktem, że wyniki się zwykle zgadzają.

11
(15 listopada 1946)

„Jednym zdarzeniem jest myślenie we mnie, a w nim – innym zdarzeniem. Być może zdarzenie to jest takie samo w nas obu. Ale tylko on może wiedzieć, czym jest jego myślenie".

Słowo takie jak „zdarzenie" wydaje się *niezależne* od pewnej szczególnej techniki (a) przyswajania tego słowa oraz (b) posługiwania się nim. Jak powiedzieliśmy, wydaje się jak gdybyśmy najpierw uczyli się go na podstawie różniących się między sobą przykładów, a następnie wyławiali z nich ogólną ideę – ogólne pojęcie „zdarzenia" nie będące zbiorem użyć słowa „zdarzenie" w różnych okolicznościach. Mając to na względzie porównajmy z nim słowo „równy" – używamy wyrażeń „równy czas", „równe doznania", „równe długości", „równe liczby". W każdym z tych przypadków istnieje odmienna technika stosowania słowa „równy". („Równe doznania", o których Russell mówi w swym *External World*. Czy słowo „równy" jest przechodnie, gdy chodzi o doznania?). Jednym z takich słów jest także słowo „przeżycie"; na przykład „Mówienie do samego siebie to konkretne przeżycie". W słowie tym jest coś kłopotliwego. Używa się go tutaj w znaczeniu „bezpośredniego przeżycia", takiego jak słyszenie, widzenie czegoś czerwonego, etc. Ludzie używają go chcąc powiedzieć, że w ich własnym umyśle zdarza się coś, o czym nie może wiedzieć nikt inny.

Zastanówmy się nad szczególnym przypadkiem liczenia w myśli. Jest to szczególny przypadek z powodu (i) jego praktycznego znaczenia w życiu; (ii) ponieważ zawiera wiele materiału, a więc wiele szczegółów; (iii) jest zwrotem potocznie używanym: jest „codziennym przeżyciem". To rzeczywiście niezwykle naturalne powiedzieć: „Wiem jedno – coś się we mnie wydarza". Człowieka, który tak mówi, pytamy: „Co się w tobie zdarza?", a on odpowiada: „Policzyłem coś w głowie. Nic więcej nie mogę o tym powiedzieć, lecz to właśnie zrobiłem". Jest to więc wyrazisty przypadek chęci posłużenia się zwrotem „szczególne przeżycie", ponieważ w naturalny sposób mówi się tu, że można go opisać jedynie tymi słowy, czyli że słowa, na które *zwraca*

się uwagę, wydają się słowami, „które muszą być jego opisem". Oto nasz problem: Policzył coś w głowie. Przypuśćmy, że słowo „mnożyć" oznaczało pierwotnie zrobienie czegoś na papierze. Potem pan S. robi *coś innego* – robi to „w głowie". Kusi nas najpierw, by powiedzieć, że opisujemy to tylko pośrednio. Być może mówimy: Skoro coś robi i mówimy, że robi to „w głowie", to na mocy hipotezy nie jest to ani pisanie czegoś na papierze, ani mamrotanie czy też oddychanie w odstępach opisanych liczbowo. To na nic. Nie istnieje „pośrednia relacja", o ile nie ma „relacji bezpośredniej". Wygląda na to, jak gdyby był to przypadek, w którym mówi się na przykład „Smith wisi u mnie na ścianie", a następnie prostuje: „Oczywiście, nie Smith (jeśli już na to nalegasz), ale portret Smitha". Postępuje się tu następująco: To nie jest to, ale coś innego. Jednak w tym przypadku (i jest to oczywiste) pokazuję zarówno Smitha, jak i jego portret. Natomiast w przypadku liczenia nie mogę odwrócić uwagi od zapisu na papierze ku czemuś innemu, co również mogę pokazać.

Zastanówmy się teraz nad użyciem wyrażenia „Jest czymś szczególnym". Powtórzmy: Nie jest to przypadek tego rodzaju, co stwierdzenie „Jest czerwone". Coś czerwonego można wskazać. Słowa „czerwone" uczy się innych publicznie coś wskazując – wskazując wspólny przedmiot. Natomiast w tym przypadku chodzi raczej o to, że (i) „Tylko *on* wie, co to takiego" oraz (ii) nie potrafi powiedzieć nic oprócz „W głowie pomnożyłem 16 x 17". Jak używamy tego zwrotu, który brzmi niczym opis albo relacja? Oczywistą rzeczą, od której należy rozpocząć, jest to, że wyrażenie „w głowie" to metafora. Używając go nie lokalizuje się mnożenia. Jednak sprawa umiejscowienia jest rzeczywiście poważna. By ją potraktować poważnie, potraktować trzeba by również poważnie inne przypadki, na przykład takie jak „Miejsce miłości jest w sercu" albo „Wiara mieści się poniżej lewego sutka" (Luther). Nie ma wątpliwości, że to metafory. Wyrażenie „w głowie" nie różni się od nich pominąwszy to, że łatwiej wyobrazić sobie, iż w głowie można odkryć coś, co odpowiada liczeniu, mimo iż w rzeczywistości nie wiedzą o czymś takim nawet uczeni, a z pewnością my o tym nie wiemy i kiedyś użyliśmy tego zwrotu nie wiedząc niczego o tym, o czym wiedzieć by mogli uczeni.

Można by na początek zapytać: Co byłoby, gdybyśmy mieli inne pojęcia dotyczące mnożenia? Przypuśćmy, że oprócz tego, że robi się to na papierze lub w podobnym miejscu, nigdy nie mówilibyśmy, *gdzie* się mnoży. Moglibyśmy na przykład mówić, że A pomnożył krtanią, jeśli głośno mówił przy tym do siebie, albo że mnożył, dajmy na to, na palcach. Wówczas być może sformułowanie „Zrobił to w głowie" wydawałoby się niedorzeczne. Wyobraźmy sobie pewien lud, od którego zażądano, by liczyć na papierze, oni zaś

nigdy nie wyobrażali sobie, że można to robić inaczej. Wyobraźmy sobie, że ktoś otrzymuje polecenie, by liczył. Siada i podaje wynik. Na określenie tego nie byłoby żadnego słowa. Przypuśćmy, że jakoś by to określił. Mógłby powiedzieć „Gdzieś pomnożyłem" albo nawet „Zrobiłem to w głowie". Byłoby to spontaniczne wyrażenie. Dla porównania: „Odczuwam obecność". Byłoby to spontaniczne rozwinięcie, a mianowicie rozwinięcie czegoś wyuczonego – ktoś uczy się słowa „odczuwać", uczy się również słowa „obecność", a potem pewnego dnia łączy je ze sobą. Robią tak poeci. Takiego zwrotu używa jeden człowiek, a potem tysiące.

Przypuśćmy, że w taki twórczy sposób ktoś mówi: „Pomnożyłem w myśli". Przypuśćmy teraz, że jest wielu ludzi, którzy nie liczą na papierze, lecz siadają i podają rozwiązania. Przerywa się im, a oni na przykład mówią: „Jestem teraz przy drugiej linii". Użycie zwrotu „w głowie" może być dogodne. Może on nasuwać myśl o praktycznych skutkach, podobnie jak sformułowanie „Robi to zasłaniając się dłonią albo pod okryciem, czy też na niewidzialnym papierze".

Przypuśćmy, że na ścianie znajduje się grupę linii, którą można opisać jako „rysunek greckiej świątyni z brakującymi częściami". Nie oznacza to, że linie te miały związek z rzeczywistym rysunkiem jakiejś świątyni. Oznacza jedynie, że w sensowny sposób można je opisać jako „rysunek tego a tego z pominiętymi częściami". To, co człowiek ów robi (ten, który liczy), można dogodnie opisać mówiąc: „Robi coś, co poniekąd przypomina to, co robiłby, gdyby odczytywał rozwiązanie zadania". Powtórzymy, co robi: (i) Nie liczy (na papierze); (ii) Siedzi, a zapytany mówi na przykład: „Gdzieś się to dzieje"; (iii) Podaje rozwiązanie. Do tego dodajmy teraz rzecz następującą: Spontanicznie mówi nam, że wykonał *pełne obliczenie*. Powiada następnie, że robiąc to obserwował licznik i może powiedzieć, na jakiej cyfrze stała wskazówka licznika, gdy wykonywał każdy poszczególny ruch w całym zbiorze ruchów, jakie doprowadziły do ruchu, w którym uzyskał podany później wynik. Relację tę można by sprawdzać; na przykład na liczniku widać wskazówkę na dziesiątce, a on mówi: „Dziesięć". (Lecz oczywiście mówi to tylko wtedy, gdy zapyta się go o wskazówkę licznika).

Otóż wyrażenie, którego użył – „W głowie wykonałem cały rachunek" – składa się z dwóch części. Jedna część wiąże się z ogółem użytych dotąd w tej grze sformułowań związanych z liczeniem. Druga wiąże się z użyciem takich wyrażeń, jak, „gdzieś indziej" zastosowanych dotąd w tej grze.

Można teraz zadać pytanie: Co z naszego punktu widzenia ważne jest, by uczynił, abyśmy w sposób, w jaki *my* posługujemy się tym zwrotem, mogli o nim powiedzieć: „Liczy w głowie"? To: Gdy mu się przerywa, przytacza

pewną część rachunku; mówi coś, co obejmuje relację o tym, co pamięta – jego wypowiedź ma postać: „Zrobiłem *X*". Zaś stwierdzenie o postaci „Zrobiłem ..." powinno zawierać sformułowania związane z liczeniem *oraz* coś ponadto, coś, co nie występowało wśród tych sformułowań. (Należy pamiętać, że choć wypowiedź „Wykonałem w głowie pełen rachunek" wydaje się nam całkiem naturalna, mogłaby jednak być dla nas czymś dziwacznym). Przypuśćmy, że człowieka tego znamy jako kogoś, na czyjej prawdomówności i pamięci można polegać. Siada, wykonuje tę czynność i mówi o tym tak, jak przedstawiono to wcześniej. A potem dodaje: „Zapewniam, że kiedy mnie o to zapytałeś, nie tylko przytoczyłem pewną część rachunku i zrobiłem wszystko, co wiąże się z twoim zastosowaniem słowa „policzyłem", pominąwszy to, że nie pisałem na papierze, lecz również że cały ten rachunek wykonałem w głowie". Czy mielibyśmy powiedzieć: „Wierzę ci"? Ale nim odpowiemy, chcemy zapytać: Co możemy wywnioskować z jego opisu? Przypuśćmy, że powiada: „Mogłem w każdej chwili powiedzieć, w którym miejscu rachunku właśnie się znajduję". Obecnie (ex hypothesi) zwrot ten nie ma żadnego zastosowania. Możliwe, że w przyszłości będzie wykorzystany w ten sposób, że chcąc sprawdzać swoje pisemne rachunki, mogę na podstawie doświadczenia odkryć, że ilekroć zadaje mu się pytanie, w odpowiedzi podaje poprawny wynik w takiej mierze, w jakiej rachunek został już wykonany. Poza tym być może ustalone zostaną fizjologiczne zależności między (1) tym, że myśli i „mówi, w którym właśnie jest miejscu" oraz (2) tym, że nie myli się co do wykonanego dotąd rachunku oraz (3) zmianami w jego ciele. Możliwe, że później odpowiedzi te uzyskuje się mierząc mu ciśnienie krwi w jakimś momencie po tym, jak zaczął liczyć. Nie chodzi tu jednak o to, czy można *ufać* temu, co pamięta. Wprawdzie coś sobie „przypominał", lecz był to nowy rodzaj pamiętania czegoś. Wprowadził nas w nową grę językową. Posłużył się czasem przeszłym, słowami takimi, jak „pamiętać" etc.; jego wypowiedziami musieliśmy jednak *posłużyć się w nowy sposób*.

Cofnijmy się do początku. Zaproponowałem najpierw, abyśmy przyjrzeli się temu, co zdarzyłoby się, gdybyśmy spotkali lud posługujący się jakimś *zupełnie innym* obrazem, który pod żadnym względem nie przypomina naszego obrazu. Ów człowiek bierze teraz udział w dwu czynnościach: (i) posługuję się nim jak liczącą maszyną – wydobywam z niego twierdzenia matematyczne; (ii) sprawdzam spisy „kroków w postępowaniu". Ponadto składa relację, którą sprawdza się (jak wcześniej) pod względem zgodności z procesami fizjologicznymi. Przypuśćmy teraz, że mamy do czynienia z pewną liczbą ludzi. Nie liczą na papierze, jednak odpowiadają na pytanie „W którym

miejscu jesteś?" i mówią: „Policzyłem". Ale niektórzy mówią: „Liczyłem w głowie", inni: „Liczyłem tu albo tam", jeszcze inni: „Liczyłem w myśli", a jeszcze ktoś: „Liczyłem i nie liczyłem". Nie chodzi tutaj o ich „wiarygodność". Chce się powiedzieć coś tego rodzaju: Jeden z nich skłonny jest powiedzieć „w głowie", inny woli „w myśli", jeszcze inny skłonny jest rzec „liczyłem i nie liczyłem". –Ja jednak powiem im, co powinni powiedzieć.

Weźmy inny przypadek. Ktoś dostaje zadanie do rozwiązanie, siada i marszczy czoło. Zapytany, co robi, odpowiada: „a, m, n, w, z" i dodaje, że odpowiada to rachunkowi na kartce papieru. Mówię, że oszalał. Wówczas litery te przekłada na pewne mnożenie. To ważny przypadek. Chciałbym tutaj powiedzieć: „Gdzieś indziej robił coś zupełnie innego". (Dla porównania: interpretacja snów. Mówi się wówczas: „Pragnąłem *x*, miałem jednak przed sobą całkiem inne obrazy, a mianowicie obrazy *y*"). Przypuśćmy, że przypadek ten byłby zupełnie zwyczajny. Nie przychodziłoby nam wówczas na myśl, że „w jego umyśle" zdarzyła się ta sama rzecz, którą zrobił na kartce papieru. Żeby powstrzymać się przed taką myślą, nie musimy mieć do czynienia z przypadkiem przekładu (mianowicie liter na liczby). Nie musi to być nic tego rodzaju. Zakładaliśmy, że w człowieku tym nastąpiła reakcja pamięci. Czy jest *ona* niezbędna? Przypuśćmy, że powiedzieliśmy do niego: „Czy nie mogło się zdarzyć, że coś pominąłeś?". Porównajmy tu następujący przykład: Mówisz, że wszedłeś tu po schodach. Ale czy pamiętasz każdy moment wchodzenia na górę? A jeśli nie, to czy w połowie drogi nie mogłeś po prostu zniknąć? Dałoby to nam zupełnie inny obraz. Być może odpowiesz: „Przecież musiałem wykonać wszystkie kroki". To jednak jest teoria i któregoś dnia inna teoria może ją obalić.

Następny przypadek: Ktoś właśnie wykonuje tę czynność. Gdy mu się przerwie, (1) mówi: „Daj mi spokój!" albo (2) mówi: „Mogę coś powiedzieć dopiero, gdy skończę" (na przykład cudownie rachujący chłopcy mówią często: „Nie umiem powiedzieć, co zrobiłem") albo (3) mówi: „Umiem opisać tylko urywki tego procesu".

Powtórzymy: Wykonuje tę czynność, a nawet oznajmia: „Pomnożyłem". Czy muszę powiedzieć: „A zatem mnożył – choć nie w zwykłym znaczeniu"? Oczywiście, wcale nie trzeba tak powiedzieć. Co jednak przemawia za tym, a co przeciwko temu? Mówi mi, że pomnożył, lecz nie jest to przypadek, w którym muszę mu wierzyć na słowo. To, co mówi, jest językową reakcją. Co mam zatem powiedzieć? Czy miałbym rzec: „Wydaje mi się, że mnożył"?

Czy to oczywisty fakt, że później „liczeniem" nazywamy zupełnie coś innego? Jest to przejście od papieru do umysłu. Jeszcze inny przypadek: Wy-

konuje tę czynność, a zapytany zapisuje nader niezwykłe znaki. Wówczas *ktoś inny* powiada: „Jego rozwiązanie jest błędne". Następnie ów ktoś przekłada niezwykłe znaki na liczby i oznajmia: „Mnożył".

12
(18 listopada 1946)

Do szczegółów opisanych właśnie przykładów dodajmy jeszcze jeden szczegół: „Zachęcano mnie, abym mnożył w głowie". Nie jest jasne, co znaczyć ma tutaj słowo „zachęcano", ponieważ przez zachęcanie kogoś zwykle rozumie się to, że w pewien sposób skłania się go, by nadal robił to samo, co robi – coś, co stanowi naturalne rozwinięcie tego, co już robi. Tutaj jednak, ex hypothesi, nie policzyłem „w głowie" i liczenie w głowie wydaje się być czymś nowym – stanowi nieciągłość w naturalnym rozwinięciu czynności (zwrot ten jest spontaniczny).

Przypadkowi temu przyjrzyjmy się ponownie. Zawiera on dwa składniki. (1) Ów ktoś wykonał tę czynność; (2) powiedział: „Pomnożyłem w myśli". Nasuwa się pytanie, czy to, co zrobił, muszę opisać tak samo, jak on. Gdy chodzi o (1), a mianowicie o wykonanie przez niego tej czynności, dwie rzeczy są jasne: (1a) potrafi podać wynik i nie towarzyszy temu żadne „zewnętrzne zachowanie", (1b) potrafi powiedzieć, „w którym jest miejscu"; gdy mu przerwać, potrafi wskazać krok, który wykonuje, to zaś można sprawdzić w mierze, w jakiej jest on równoległy w stosunku do pewnego zewnętrznego ruchu innej osoby albo, powiedzmy, w stosunku do poruszeń metronomu. (1a) oraz (1b) skłaniają do uznania, że człowiek ten liczy i że robi to w jakimś miejscu. Dla porównania pomyślmy o rysunku fragmentów świątyni. Być może jest to najlepszy możliwy sposób opisu. Czy to rzeczywiście najlepszy sposób, zależy od tego, do czego opis ten służy. Mógłby to być „idealny" opis; na przykład wówczas, gdyby gdzieś istniały świątynie wyglądające tak, jak gdyby pasowały do pustych miejsc rysunku. Wyobrażamy sobie tutaj, że „to, co ów ktoś robi w głowie" pasować będzie do pustych miejsc w naszym opisie.

Inną jasną rzeczą jest, że (2), a więc to, że człowiek ten mówi: „Policzyłem *w myśli*", ma zupełnie inny charakter. Nagle zaczął używać tych słów. Czy muszę powiedzieć, że liczył, skoro nie zgadza się to z tym, co sugeruje i do czego skłania (1)? Można by jednak powiedzieć, że (2) rozstrzyga tę kwestię. Ale nie musimy się z nim wcale zgadzać. Słowa „liczyć" używa on w zupełnie

inny sposób niż użyto go za pierwszym razem, kiedy słowo to dotyczyło czegoś zewnętrznego.

Można kolejny raz powtórzyć (jak powiedziano to już wcześniej), że można na nim polegać i że ma dobrą pamięć. Jednak zwykłe sprawdziany dobrej pamięci przestają być tu pomocne. „Pamiętam, że...", „Zrobiłem..." spięte są z przypadkami mówienia zgodnie z prawdą. Mówić „Odwiedziła mnie moja ciotka" uczymy się mogąc posłużyć się innymi sposobami, by wiedzieć, że to naprawdę zrobiła. To użycie czasu przeszłego (albo użycie wypowiedzi „Pamiętam, że przyszła...") powiązane jest z przypadkami, w których rzeczywiście przyszła. Uczy się ich w powiązaniu ze zdarzeniami, które faktycznie zaszły. Istotnymi czynnikami są tutaj (i) zdarzenie, (ii) *wypowiedź* dziecka (przy czym dziecko nie musi *opisywać* swego umysłu i zazwyczaj tego nie robi). Tak więc „pamięć" nie stosuje się do tego przypadku. Miałoby się chęć powiedzieć – jeśli w ogóle chciałoby się powiedzieć cokolwiek – że w tym przypadku pamięć go zawiodła, ponieważ zwyczajne sprawdziany niczego nie potwierdzają. Lepiej powiedzieć, że zwrot „przypominać sobie" trzeba tu *rozumieć inaczej*, skoro zwykłe sprawdziany (zwykły sens tego zwrotu) nie dają się zastosować. Dla porównania: Dziecko nie potrafiłoby powiedzieć „To się wydaje czerwone", o ile nie nauczyło się „To *jest* czerwone". Wiąże się to z „Moje słowa oznaczają wrażenia". Ale gra z „wydaje się" opiera się na grach z „jest". Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby, że ściśle rzecz biorąc, powinno się uczyć je, by mówiło „wydaje się czerwone" etc. Czy byłoby to dokładniejsze sformułowanie? (W ten sposób swoje dziecko mógłby wychowywać filozof).

Malcolm: Wydaje mi się, że dziecko nie nauczyłoby się *naszego* zwrotu „wydaje się", a więc naszego „wydaje się", które przeciwstawia się „jest". Opisując przykład z liczeniem, opisałeś „kryterium" *przerwania*. Sprawia to, że niemal nie można oprzeć się przed stwierdzeniem, że człowiek ten liczył. Czy niejako nie jest się tu prawie zmuszonym, aby tak właśnie powiedzieć?

Wittgenstein: Całkowicie się zgadzam. Jest tak w tej mierze, w jakiej rzeczywiście jest to „nieodparte". Ale czy dzięki temu jeszcze trudniej oprzeć się przed tym stwierdzeniem *zarówno* wówczas, gdy chodzi o tych, którym się przerywa i którzy mówią, w którym właśnie są miejscu, jak i tych, którym się *nie* przerywa? „Nieodparte" nie jest tu właściwym słowem. Faktem jest, że kryteria przerywania sprawiają, że wyrażenie „policzył" ma rozleglejsze zastosowanie.

Malcolm: Wydaje się, że trudno byłoby znaleźć bardziej naturalne sformułowanie.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że chciałeś powiedzieć: „Przerwano mu, a on powiedział, jaki krok właśnie wykonuje. Czy znaczy to, że *musisz* powiedzieć, iż człowiek ten liczył?

Przypuśćmy, że mamy przed sobą barwną ścianę, na przykład białą z poruszającymi się po niej czarnymi plamami. Najprawdopodobniej nasze zainteresowanie dotyczyłoby tego (1) jak zmiany plam wiążą się ze zmianami w projektorze albo być może tego (2) jak zmieniają się chemiczne właściwości ściany. Być może istniałaby jednak „mechanika barwnych plam", w której nic nie mówiłoby się o (1) lub (2), a więc swego rodzaju „dwuwymiarowa mechanika". (To ważne, że się to nie zdarza, kiedy chodzi o nas).

Wyobraźmy sobie fenomenalne pudełko namalowane u mnie na ścianie, a tuż nad nim namalowany dym. Czy muszę powiedzieć, że z pudełka wydobywa się dym? Nie ma tu nic, czemu by nie można się oprzeć. Przymusza nas to o tyle, o ile pozwalamy się przymusić. *Możliwe*, że powiem: „Obrazkowy dym wydobywa się z obrazkowego pudełka". Byłoby to osobliwe użycie słów, lecz mógłbym tak powiedzieć. Dla porównania: Czymś osobliwym byłoby nie powiedzieć: „Policzył".

Weźmy pewien odległy przypadek. Lytton Strachey pisze, że królowa Wiktoria umierając „być może myślała o..." – dajmy na to – młodości swej matki, własnej młodości, księciu Albercie w mundurze grenadiera.

To prawda, że mogę wysuwać przypuszczenia na temat tego, co myśli Smith i mogę zapytać go, czy o tym właśnie myśli: „Założę się, że myślisz o tym, że już prawie czas, aby przybył". Postępowanie to ma swoistą ważność i jest swoistą grą językową. Dla porównania pomyślmy o uwadze J.B.S. Haldane'a: „Mogę wiedzieć, co czuje góra, bowiem wiem, co znaczy mieć zbyt wiele wapnia we krwi". To właśnie coś, czego nie wolno – to zupełnie jałowa gra językowa, o ile w ogóle nazwie się ją grą. Kiedy ktoś powie, co czuł albo myślał, wyciąga się stąd wnioski dotyczące tego, co zrobi. Dajmy na to: „Co pomyślałeś, gdy wszedł?". – „W pierwszej chwili pomyślałem, że poprosi mnie o pieniądze". – „Zatem sądzę, że zachowywałeś się chłodno". W jakimś momencie nauczyliśmy się gry polegającej na udzielaniu odpowiedzi na pytanie „Co myślałeś?". Chcę, abyście mówienie komuś, co myśleliście, uznali za zupełnie nową grę. Uczyliście się jej w sytuacjach ważnych z praktycznego punktu widzenia. Przypuśćmy teraz, że zastanawiamy się nad następującym przypadkiem: Co umierając myślała królowa Wiktoria? „Co myślała królowa?" nie posiada żadnej *dostępnej* weryfikacji. Czy mamy więc powiedzieć, że Strachey zgadywał, co myślała? Wolno tak powiedzieć, lecz to użycie słowa „zgadywać" różni się od użycia, którego się nauczyliśmy, stanowi inną grę.

Zastanówmy się: Cóż za osobliwą rzeczą jest czytanie opowieści. Ktoś opowiada o ludziach, którzy nigdy nie istnieli i mówi, co myśleli nigdy nie istniejący ludzie. Czy najpierw uczyliśmy się podążać za opowieścią?

Ktoś czyta: „Być może królowa myślała...". Myśli sobie: „Rozumiem to, owszem". – Być może znaczy to: „Słów tych używa się również inaczej". (Dla porównania: „Przyszedłem do kasy biletowej". – Zakłada to cały system kolei żelaznej: zawdzięcza mu swe miejsce i zastosowanie).

Wróćmy teraz do przykładu, w którym ktoś mówi: „Zrobiłem to w pewien określony sposób. Od pierwszej linii do trzeciej przeszedłem posługując się regułą *n*". Możemy stąd wnioskować, że w przyszłości będzie pomijał pewne kroki" albo że będzie liczył szybciej niż Smith. Jego wypowiedź o tym, co pamięta, budzi swoiste zainteresowanie. Coś może posiadać następstwa – jest dla nas interesujące. Może nie mieć żadnych następstw – nie interesuje nas. Interesuje nas obraz przedstawiający jakąś bitwę, lecz jest to tylko jedna chwila i jeden widok jednego fragmentu tej bitwy, i to nie na ludzi patrzymy, a na ich wizerunki.

Mówimy o tym w osobliwy sposób. (i) Mówimy o tym, że ktoś „Potrafi odpowiedzieć na pytanie 'Co teraz robisz?'", ale (ii) *wykorzystujemy* jego wypowiedź poddając ją kryteriom prawdziwości i fałszu. Są to jednak elastyczne kryteria. Ten ktoś mówi: „Policzyłem", a my odpowiadamy, że mylił się mówiąc, że policzył. To zaś może znaczyć: „Nie potrafi teraz zrobić tego na papierze". (Albo też możemy powiedzieć „Owszem, policzyłeś" używając przy tym słowa „liczyć" w pewnym niezwykłym znaczeniu – w nowej grze, nowym znaczeniu).

Było coś z prawdy w uwadze Malcolma. W opisanych okolicznościach ktoś mówi: „Policzyłem". Wprowadzenie nowego słownictwa byłoby dla nas czymś *nadzwyczaj trudnym*. Obierzmy teraz inną, chociaż powiązaną drogę.

(Pojęcia psychologiczne)

Używane tutaj pojęcie to typowe dla nas psychologiczne pojęcie „ja". Stanowi ono przeciwieństwo „on idzie". Mamy jakiś czasownik. Skłonni jesteśmy powiedzieć, że pierwszej osoby czasu teraźniejszego używa się inaczej niż trzeciej osoby. Wydaje się, że mówiąc „On przypomina coś sobie" sądzimy na podstawie jego zachowania; część tego zachowania stanowi to, co człowiek ten mówi. Trzecią osobę „weryfikuje się na podstawie obserwacji". Nie weryfikuje się natomiast pierwszej osoby. – Czego sobie życzysz, co sobie przypominasz, o czym jesteś przekonany, etc., nie ustalasz obserwując samego siebie. (A jednak: „Spostrzegam, że zaczynam być przekonany"). Dzięki

porównaniu z innymi „nie-psychologicznymi czasownikami" można by nazwać to asymetrią. Mamy tu do czynienia z czymś heterogenicznym.

Na taki sposób ujęcia chce się zareagować mówiąc: „Nie jest to cecha naszych pojęć. To cecha psychologicznych zjawisk". Można na to odrzec: W pewnym sensie *możemy wskazać różnice między zjawiskami, które „odpowiadają tym pojęciom"*. Lecz fakty te są zupełnie inne niż by oczekiwano. Mówi się często, że cechą tą jest prywatność przeżyć. – „Nie mogę wiedzieć, co czujesz". Z jednej strony chcę powiedzieć: „Przecież wiem, że ktoś ma bóle", ale również: „Nie wiem, kiedy mam bóle, a po prostu je *mam*". To była uwaga dotycząca pojęcia. Jednak rzeczywiście jest coś „prywatnego" – często nie odgadujemy, co myśli Smith. Wyobraźmy sobie pewne plemię i ludzi, którzy bezustannie pomrukiwaliby i rozumieliby pomruki innych. Że (1) mogłoby się to zdarzyć, ale (2) nie zdarza się, jest niezwykle istotne w tej kwestii. Weźmy pod uwagę zamiary. Widzisz, jak Smith wychodzi z domu. Zwykle nie wiesz, co zrobi. Przypuśćmy jednak, że wiedziałbyś i mówił: „Udajesz się na wykład profesora X, a następnie przystrzyc włosy u Robinsona". To również zdarza się rzadko. Że nie ma więcej jasnowidzów, jest interesującym faktem.

Ta różnica między pierwszą i trzecią osobą jest cechą wszystkich psychologicznych zjawisk. Na to zaś ktoś powie: „Nie masz chyba na myśli tego, że można by patrzeć na nie w zupełnie inny sposób? Czy to nie te fakty stanowią źródło naszych pojęć?". Przypuśćmy więc, że kiedy ktoś „liczył w głowie", mogliśmy obserwować jego krtań. Przypuśćmy też, że obserwacja ta ma określone następstwa – na podstawie jego krtani można przewidywać, co uczyni i powie. Następnie zdarzyć by się mogło, że nastąpiła w nim reakcja pamięci. Jednak mogłaby nie być istotna, czyli nie interesować nas. Dlaczego miałbym *w ogóle zwracać uwagę* na to, co ktoś może do mnie powiedzieć? (Gdy na przykład ktoś, kto robi tylko to, co robią wszyscy, mówi „Przed oczyma mam czerwone i zielone światła").

Jeśli jednak interesuje nas to, to *na czym* to zainteresowanie polega? Przypuśćmy, że obserwacja krtani stanowiłaby podstawę przewidywania. Wówczas nawet to, co ten człowiek powiedział, „przestałoby być ważne". (Pomyślmy tu dla porównania o zmieniającym się zainteresowaniu snami).

Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby: Do *natury* pamięci, odczuwania, etc., należy to, że my sami opisujemy je bezpośrednio, natomiast inni tylko się ich domyślają. Czy musielibyśmy powiedzieć, że to natura tych zjawisk powoduje, iż my *wnioskujemy* o nich na podstawie tego, co *ktoś inny robi*, on sam zaś nie wyciąga wniosków na ich temat, lecz po prostu je „ma"?

Jeśli powie się: „To *myślenie* rozstrzyga, co muszę powiedzieć", pojawiają się dawne pytania, jak na przykład: „Skąd wiem, co ktoś myśli?" albo: „Skąd *sam* wiem, że mam bóle?". Ktoś pyta mnie: „Skąd wiesz, że masz bóle?". Na to odpowiadam: „Tego się nie *wie* – ja po prostu je mam". Pytają mnie: „Skąd wiesz, że opisałeś je jak należy?". Ja zaś powiadam: „Mam je bez względu ma to, czy opisałem je jak należy".

Ale na to możemy odrzec: „Skąd wie, co znaczy je *mieć*?". (Albo: „Skąd wie, o co pyta stawiając pytania, *co to takiego*?").

13
(22 listopada 1946)

Doszliśmy dotąd: Dla czasowników psychologicznych w pierwszej osobie liczby pojedynczej znamienne jest to, że nie opierają się na obserwacji, natomiast opierają się na niej czasowniki w trzeciej osobie liczby pojedynczej (i mnogiej).

Jeśli tak ma się rzecz z pojęciami psychologicznymi, chcemy wobec tego zapytać, czy nie jest to również znamienne dla psychologicznych zjawisk. Jeżeli trzecią osobę weryfikuje się na podstawie obserwacji zachowania, natomiast nie weryfikuje się tak pierwszej osoby, jest to być może spowodowane faktem, że czasowniki w pierwszej osobie wyrażają stany rzeczy, *których tylko ja mogę być świadomy*, a które inni znają tylko pośrednio. Mówiliśmy już na ten temat: (i) Pośrednia znajomość nie wchodzi w rachubę, jeśli nie jest możliwa znajomość bezpośrednia. (ii) Istnieje pewna trudność dotycząca „obserwacji". Można mieć rację mówiąc, że odczuwa się ból, ponieważ się go obserwuje, o ile ma się przez to na myśl: „Nie mógłbym go odczuwać, jeślibym *czegoś nie robił, a mianowicie jeślibym go nie obserwował*. Obserwacja jest przyczynowo powiązana z jego odczuwaniem". (Z jednej strony „obserwację" przeciwstawmy „widzeniu", „słyszeniu", etc. oraz „wytężaniu słuchu" z drugiej). Ponadto owo „nie można" jest logicznym „nie można". Porównajmy: „Nie mogę widzieć *czerwonej* plamy, którą właśnie sobie wyobrażam, bowiem wyobrażona przeze mnie plama jest bladoczerwona". Występują tu również pewne właściwości związane z przeżyciami. (Jak powiedziano w ostatnim wykładzie: Jeśli ktoś kłuje Smitha, z reguły tego nie czuję, lecz mógłbym).

Pytanie brzmi tak: Dlaczego mielibyśmy używać tych niezwykłych czasowników? Czy mam rację mówiąc: „Charakteryzuję nasze własne pojęcia"?

A może powinienem powiedzieć: „Charakteryzuję zjawiska psychologiczne"? To wielka pokusa, by powiedzieć jedno i drugie.

Zapytajmy na przykład prawdziwego filozofa, co nazywa zjawiskami psychologicznymi, a odpowie: „To, co zdarza się w czyimś umyśle. Zdarzeń tych znać nie mogę". Wydaje się, że wymienia w ten sposób obie te właściwości i że wymienia je jako równorzędne. Lecz to jeszcze gorsze: W tej chwili nic mnie nie boli. Przypuśćmy, że ktoś zadaje mi ból. Skąd wiem, że to ból? Czy zawiodła mnie pamięć? Niektórzy mają dobrą, inni złą pamięć. Czy ufamy własnej pamięci? Sprawdzaliśmy ją? A to jeszcze gorsze: Czy jest coś takiego, jak sprawdzanie własnej pamięci? Na przykład tego, czy pamiętamy, czym pamiętanie czegoś było w poprzedni wtorek. Przypuśćmy, że mówię: „W tej chwili coś mam i będę to nazywał pamięcią". Czy to może się nam jakoś przydać? Nie, nie mogę nadać temu nazwy. Co stanowi kryterium tego, że chwilę później używa się tej samej nazwy? „Nazywanie" zakłada pewne dalsze miejsce w systemie sprawdzania.

A zatem to absurd powiedzieć: „Zjawiska psychologiczne znam tylko stąd, że przyglądam się komuś innemu". I wydaje się również, że nie mogę znać ich *w sobie samym* (możliwość wspomniana przed chwilą). Czym zatem są? Przypuśćmy, że zapytano: „Co to właściwie jest pamięć?". A ty odpowiadasz: „Oto przykład – przypominam sobie, co jadłem dziś rano". Skąd wiadomo, co masz na myśli? (Z drugiej strony mogę wam powiedzieć, co ja jadłem dziś rano).

Jedno jest jasne. Jeśli mówię: „Obserwuję ból w sobie samym" lub: „Obserwuję mój własny ból", to co mam na myśli mówiąc „obserwuję"? Otóż w pewnym zrozumiałym sensie mogę „obserwować mój własny ból". Kiedy zatem powiedziałbym: „Obserwuję mój własny ból"? Mógłbym odpowiedzieć: „Własny ból obserwuję na przykład wówczas, gdy zadaję sobie pewien określony ból". Można by też powiedzieć: „Chciałbym trzymać się za policzek i jęczeć. I to można nazwać obserwacją samego siebie. Jak nauczyłem się owego „Chciałbym..."? Nie wiem, lecz prawdą jest, że nie pokazano mi jakiegoś przykładu. Kiedy powiedziałbym, że ktoś obserwował swój własny ból? Typowy przypadek to taki, w którym ktoś celowo sporządzałby notatki.

Pomówić trzeba o samej „obserwacji". Przypuśćmy, że ktoś widzi jakiegoś człowieka i mówi: „Obserwuje on żuka pełznącego po kartce papieru". Czy byłaby to obserwacja? Tamten człowiek mógłby odrzec: „Ledwo go spostrzegłem". „Wodził za nim oczyma" także na nic się tu nie zda. Uwzględniamy to, co ów ktoś (teraz i potem) mówi – do pewnego stopnia. Kiedy (powtórzmy) powiedzielibyśmy: „Obserwował"? Nie jest to jasne. „Obserwować" podobne

jest do „mieć bóle" – ale nie bez reszty. „Obserwacja to pewne przeżycie" – czy w stwierdzeniu tym jest coś z *powtórzenia*?

X: Słowo „przeżycie" wyrażaj raczej bierność.

Wittgenstein: Słusznie. Stanowi przeciwieństwo *czynności*. „Obserwacja" to pewna czynność. Ale co to jest czynność? W pierwszej chwili można odpowiedzieć: „To *ruch*". Ale nie *każdy* ruch. Skłonnym się jest rzec: „To czynność dowolna, a nie taki ruch, jaki ma miejsce, kiedy serce bije, czyli się porusza". Brniemy teraz w kłopoty. Jeśli spróbujemy to jednak powiedzieć, coś może wyjść na jaw – coś, co nie jest jasne.

Przypuśćmy, że moja głowa się trzęsie. Ruch ten jest zatem dowolny albo mimowolny. Jeśli to ruch dowolny, wtedy chce się powiedzieć, że zdarza się coś jeszcze.

X: Chcenie.

Wittgenstein: Wygląda więc na to, że istotną rzeczą był pewien ruch w mym umyśle, a więc pewne przeżycie. A jeśli jest to pewne przeżycie, wówczas chcemy powiedzieć: „Zdarzyło się". Czemu by nie rzec: „We mnie się chciało?" (Lichtenberg). (Zwróćmy uwagę, że „Siedzę i chcę" to nie nasz język, to język filozofów). I wydaje się, że utraciliśmy rozróżnienie „czynne w przeciwieństwie do biernego". Ale popełniliśmy błąd. Posiadamy najróżniejsze obrazy „umysłowej czynności". Mówimy na przykład, że podejmujemy decyzję, ale w rzeczywistości rzadko to robimy. Mówimy także: „Dowolna czynność to czynność, którą próbujemy wykonać". Lecz 90 procent czynności dowolnych nie jest wcale czynnościami, które próbujemy wykonać. (We wszystkich przypadkach chcemy mieć *coś*, co czynność tę inicjuje – tak samo, jak w niektórych obrazach). Ktoś powie: „Owym zdarzeniem jest uczucie innerwacji". Ale skąd wiadomo, że to uczucie innerwacji? Niezbędne byłyby badania. Ci, którzy tak twierdzą, na ogół ich nie prowadzili, a gdyby uczucie to występowało, nie zawsze by je odkrywali. Zatem „uczucie innerwacji" wzięło się skądinąd. Wydaje się im, że *coś* musi istnieć, by stanowić decyzję (rzecz, by odpowiadać rzeczownikowi). Niektórzy twierdzą również: „Zapada we mnie swego rodzaju postanowienie". Drapiesz się w głowę. Zrobiłeś to z własnej woli? – Owszem. – Czy wcześniej zapadło jakieś postanowienie? – Nie. Niekiedy coś z czymś idzie w parze. To zastosowanie pewnego obrazu przeżycia wprowadziło nas w błąd.

Idźmy dalej. Najlepszy sposób, by dowiedzieć się, co znaczy zwrot „z własnej woli", to zadać pytanie: „Kiedy działałeś dowolnie?". Odpowiedź brzmi: Opowiadając „Tak" na pytanie „Czy zrobiłeś to z własnej woli?". Pierwsze pytanie, nad którym trzeba się zastanowić, nie brzmi: „Jakiego uczucia doznałeś?", lecz: „Czy w ogóle występuje tu jakieś uczucie?".

Ktoś rusza ramionami. Jak dokonać tu rozróżnienia? Dziecko sięga po żywność. Mówimy wtedy: „Robi to z własnej woli". Jeśli potyka się, mówimy: „Stało się to mimo woli". W tych przypadkach nie wiążemy uczucia i ruchów. Nie znaczy to, że w takich sytuacjach nie występują żadne uczucia. Jeślibym zobaczył, że moje ramię unosi się i był tym zaskoczony, powiedziałbym, że uniosło się mimo woli. To ważne, że nie jesteśmy tym zaskoczeni. Mówię na przykład: „Teraz rzucę" i czymś rzucam. „Ale przecież nie polega to *po prostu* na tym, że mówisz i potem rzucasz". Nie, ale przynajmniej nie byłem zaskoczony spostrzegając, że moje ramię się rusza. Zestawmy z tym: „Poruszyłem ręką, a on hipnotycznie to naśladował". Sprawa ma się tu inaczej. Mówi się: „Zapewne robiąc to z *rozmysłem*, odczuwasz to zupełnie inaczej". Czy to wystarczy? Skłonny byłbym odpowiedzieć: „Nie wiem". Pytanie to zadajmy w ten sposób: Rzucam książką i *szczerze* mówię: „Rzuciłem nią". Zważywszy, że naprawdę mogę *powiedzieć*: „Musi tu być jakieś uczucie", chcę być może powiedzieć: „Musi tu być jakieś uczucie" i przy tym powiedzieć to w sposób apodyktyczny.

X: Jeśli nią rzucam, musi wystąpić jakieś uczucie albo coś innego, bym mógł to odróżnić.

Wittgenstein: „Albo *coś innego*"? Wydaje ci się, że musi to być uczucie albo pewne inne przeżycie? Przypuśćmy, że byłbyś podłączony do jakiegoś elektrycznego urządzenia i pytano by cię o to, kiedy twoja noga uniosła się z twojej woli, a kiedy mimo woli. W tej sytuacji nie byłbyś zaskoczony. Kto miałby rozstrzygać, czy nie mylisz się mówiąc: „Zrobiłem to z własnej woli"? Dlaczego cię to interesuje? – Co w tym interesującego, że udzielasz takiej odpowiedzi?

Weźmy prymitywny przypadek. Czasami twoja językowa reakcja byłaby taka, innymi razy inna. *Teraz* mówimy na przykład: „Czuję, że moja ręka jest w miejscu M". Często jednak wcale tego nie czujemy. (Przypuśćmy, że – inaczej niż w zwyczajnych przypadkach, w których „rzeczywiście coś czujesz" – ramię byłoby znieczulone i nie mógłbyś tego odczuwać. Nie ma to znaczenia. Wynika stąd jedynie, że gdyby nie występowały żadne uczucia, nie umiałbym powiedzieć, gdzie znajduje się moja ręka, a nie to, że kiedy mogę to powiedzieć, „czuję", gdzie się znajduje ręka).

„Czy to zrobiłeś?" (oraz „Czy możesz to zrobić?") to gry językowe, które różnią się od gry językowej z wypowiedzią „Mam to uczucie". Porównajmy: „Prawą ręką naśladuj to, co robi lewa ręka". Czy trzeba czuć, co robi lewa ręka?

X: Ale naprawdę czuję, gdzie teraz jest moja prawa ręka.

Wittgenstein: Czy czujesz również, gdzie znajdują się twoje stopy? Jeśli zapytać cię o to albo też wtedy, gdy zwracasz na to uwagę, myślisz o tym, gdzie znajduje się ręka i często być może coś czujesz. Zapominasz, że nim cię o to zapytano, często tego nie czułeś, a potem często również nic nie czułeś. Ponownie pomyślmy o przykładzie ze słowami „Staram się" (wypowiedzianymi na przykład przy podnoszeniu ciężaru). Istnieje naturalna forma wyrazu towarzysząca podnoszeniu ciężaru – stęknięcia etc. Spostrzega się te wyrazy. Przypuśćmy, że ktoś wydałby jakiś dźwięk odkręcając kurek, a nie wydał żadnego unosząc 100-funtową walizkę. Można by wtedy zmierzyć jego mięśnie. W tym przypadku chce się koniecznie powiedzieć: „Musi tu być jakieś uczucie". Istotnie, występują najróżniejsze uczucia. Czy musi istnieć uczucie starania się? Jak uczymy się słów „Próbuję z całych sił"? Wykonuję pewien ruch, taki sam, jak ktoś inny i mówię to samo, co on. „Boli mnie" porównajmy z „Próbuję z całych sił". Jak uczymy się mówić „Boli mnie"? W pewnym kontekście wykonywane są jakieś ruchy etc. Owe okoliczności stanowią dla nas oparcie dla słów „Boli mnie". Można by tu odpowiedzieć, że skoro chcemy koniecznie powiedzieć, że z próbowaniem z całych sił musi się wiązać pewne *napięcie*, wówczas ból nie stanowi dobrego przykładu. Jednak wątpliwość dotyczy tylko tego: Czy to oparcie jest tego samego rodzaju?

Malcolm: „Próbowanie z całych sił" wydaje się bardziej złożone. Chciałoby się wiedzieć, czy ów ktoś robi to od dawna albo, dajmy na to, czy chce tego naprawdę.

Wittgenstein: Być może. Teraz jednak zajmuje nas *rodzaj* owego oparcia. (Nie wolno nam popełniać błędu polegającego ma uznaniu, że *zachowanie* oznacza ból).

Chciałoby się powiedzieć: „Przecież chodzi tu o to, że czuje, że próbuje z całych sił". Nie ma po co mówić: „Czuję, że próbuję z całych sił", ponieważ „Próbuję z całych sił" łączyło się z pewną reakcją. Jeśli ktoś próbuje z całych sił, wówczas słusznie powie: „Wiem, że próbuję z całych sił", co sprowadza się do „Próbuję z całych sił".

Wróćmy teraz do sytuacji, w której ktoś mówi: „Boli mnie". Aby można było nauczyć go słów „Boli mnie", musi „zachowywać się jak ludzka istota". Przypuśćmy, że ktoś miałby złamaną nogę, a przy tym rozpromienioną twarz. W ten sposób uczymy się słów takich, jak „bohater" – słowo „bohater" przeciwstawia się większości pozostałych słów.

Malcolm: Znaczy to, że pewne zachowania są ważniejsze od innych. Jeśli na przykład papierosem oparzy się dziecko, może się ono cofnąć, lecz mieć rozpromienioną twarz. Zbadano by wówczas na przykład mięśnie jego twarzy.

Wittgenstein: Zastanów się nad swą fikcją. Musiałeś podać wyjaśnienie dla jego promiennego uśmiechu.

Malcolm: Przypuśćmy, że nie przestaje podążać za papierosem. Jakie założenie pogodziłoby nas z twierdzeniem, że czuje ból?

Wittgenstein: Nie wiem. Założyłeś niezwykłe zachowanie. Musiałeś przyjąć niezwykłe założenie. Nie będziesz wiedział, w którym miejscu trzeba je porzucić. W którymś momencie zrezygnujesz z psychologicznego czasownika i powiesz: „Unika go" albo: „Podąża za nim", tak jak mówisz to teraz, gdy chodzi o kraba albo ukwiał. Zrezygnujesz również z „Uśmiecha się" bądź „Wygląda rozpromienione".

Malcolm: Wydaje się, że jest wielka różnica między uśmiechem i unikiem.

Wittgenstein: Jaka różnica?

Malcolm: Jeśli przez uśmiech rozumiesz pewną geografię twarzy, mógłbyś wyobrazić ją sobie odmienną.

Wittgenstein: Oczywiście. Uśmiecham się do psa, a on macha ogonem (byłbyś zakłopotany, gdyby się szeroko uśmiechnął). Kryteria są niejednorodne. Ale niejednorodności tej zwykle nie odczuwamy.

14
(25 listopada 1946)

Chcemy zatem powiedzieć, że jeśli owa asymetria stanowi „fakt dotyczący pojęć", to jest czymś arbitralnym. A konwencja nas nie interesuje. Asymetria czasowników w pierwszej i trzeciej osobie sprawia w pierwszej chwili wrażenie prawie tak arbitralnej, jak przypadek, w którym „piszę", słowo w pierwszej osobie, w trzeciej osobie używane jest jako „śmieje się".

Na to wszystko chce się powiedzieć: „Nie interesuje mnie sposób użycia, lecz to, co kryje się za owym użyciem, co w tym użyciu się odzwierciedla. Interesuje mnie nie konwencja, a rzeczywistość".

Powiedzieliśmy: „Boli mnie" zastępuje pewien prymitywny środek wyrazu. – Opanowując te słowa, ktoś uczy się nowego zachowania się w bólu. Lecz „boli go" to opis. Przypuśćmy, że spotkalibyśmy język, w którym w każdym z tych przypadków – „Boli mnie" oraz „Boli go" – używa się innego słowa. Nie byłoby to dla nas interesujące, gdybyśmy poznali przekład. Istnienie dwóch takich słów nie byłoby wyrazem niczego ważnego, byłoby, można by rzec, jedynie kaprysem. Prawdą jest, że nasze zainteresowanie kieruje się ku „zjawiskom powodującym ból". Interesuje nas kłucie, parzenie,

etc., i to, co łagodzi ich skutki. Dotyczy ono również współczucia i skutków doznawania bólu. Rzeczy te występują razem.

Przypuśćmy, że podbijamy pewną rasę i wierzymy, że podbici niczego nie czują. Być może chcemy, by pracowali dla nas. Więc choć nie mają dusz, musimy nauczyć ich czasowników psychologicznych. Traktowani są przy tym tak samo jak my, którzy posiadamy dusze. W pewien osobliwy sposób ich język odpowiada w istocie naszemu językowi.

Malcolm: Zatem co z założeniem, że nie mają dusz?

Wittgenstein: Nic. Filozofowie nauczają, że nie mają duszy, że nie czują niczego.

Bez względu na to, czy zachodzi jakaś asymetria, moje przekonanie, że ktoś inny ma bóle zależy od tego, czy jego zachowanie przypomina moje zachowanie. (Sugestia).

Przed chwilą powiedziałem, że może nie interesować nas inny sposób użycia słów. Przypuśćmy, że jakieś plemię używa słów inaczej. – Ma dwa słowa tam, gdzie my mamy jedno. Czy ich pojęcia są takie same, jak nasze? Chce się tu powiedzieć: To zjawiska się liczą. Mylimy się mając przez to na myśli, że nic nie mogłoby się zmienić bez względu na to, z jakim językiem mamy do czynienia. Pewne zmiany w języku mogłyby być istotne. Kto decyduje, jak należy łączyć zjawiska? Czy to oczywiste, jakie zjawiska musimy połączyć, kiedy naszym celem jest podbój? Na przykład jęk połączony z bólem możemy odróżniać od jęku bez bólu. Czy to jedyny możliwy sposób opisu? Przypuśćmy, że opisujemy ten pokój. S. zajmuje się książkami. Czy musi? Skłaniamy się, aby rzeczy łączyć w grupy wedle ich zastosowania, a nie wedle rozmiaru. Granice moglibyśmy wytyczyć inaczej. Zastanówmy się nad tym plemieniem. W tym przypadku określiliśmy, co nas interesuje – by pracowali dla nas. Nie ukrywam, że tylko to mnie interesuje. Ale jak opisać to zachowanie? Niektórzy drapią się. – Nie zwracam na to uwagi. Inni wrzeszczą. – Czemu mam ich zauważać? Być może ktoś przychodzi do mnie i mówi: „K. jest pogodny". Pytam, co robi. – „Uśmiecha się". Następnego dnia znów mówi: „K. jest pogodny". – Co robi? – „Nie uśmiecha się". W jaki sposób owe dwie cząstki zachowania umieszczam razem w rubryce „pogodny"?

Weźmy przykład przygnębienia. Interesuje mnie ono u niewolników. To ważne, że niewolnik może powiedzieć: „Jestem przygnębiony". – Nie będzie dobrze pracował. Uczę go, aby dawał mi sygnał, na podstawie którego mogę przewidzieć jego zachowanie. Obserwuję jego zachowanie i przewiduję. Mogę więc uczyć go, by dawał mi sygnał i bym mógł przewidywać. – Robi to jednak *nie obserwując samego siebie*. Obserwując *go* wyróżniam „obnaża

zęby" lub „wymachuje ramionami" bądź „czerwienieje ma twarzy". W jakimś celu łączę w jedną grupę zachowania, które na pierwszy rzut oka się różnią, a rozróżniam zachowania, które na pierwszy rzut oka wyglądają podobnie. Kieruję się tym, co po nich następuje, a więc na przykład tym, że obnaża zęby w wściekłości, z przyjaźni albo żeby je umyć.

Przypuśćmy teraz, że wyrażenia „zachowuję się w przystępie wściekłości" używam w odniesieniu do samego siebie. Przeciwstawmy je wyrażeniu „jestem rozgniewany". „Zachowuję się w przystępie wściekłości" (użyte w typowy sposób) przypomina „gram na gitarze". Otóż gdy w psychologicznym sensie używam słów „Jestem x", *nie* posługuję się nim dlatego, że obserwowałem samego siebie. Funkcjonują one jak sygnał wściekłości. – „Jestem wściekły" samo jest sygnałem wściekłości. (To uproszczenie, lecz w tej chwili ważne jest, aby tak postąpić).

Zastanówmy się nad Jamesa-Langego teorią emocji, powiedzmy, nad teorią przygnębienia. Teoria ta głosi, że stany umysłu to uczucia, które nie są umiejscowione, lecz „rozproszone". (Głosi również: „Jest smutny, ponieważ płacze". I jest to w porządku, jeśli *nie* rozumie się przez to: „Częścią jego smutku jest uczucie, że płacze". – Jest natomiast w porządku, jeśli rozumie się to jako: „Częścią jego smutku jest to, że płacze"). Przygnębienie, radość, nadzieję niektórzy chcą przedstawić jako „doznania". Wzorzec stanowiło tu atomowe doznanie – dominował model fizyki koloru. Tak więc na przykład nadzieja okazywała się „ogółem uczuć".

To osobliwe. Czy będąc przygnębiony mam uczucia przygnębienia w częściach mego ciała? Moje pojęcie „fizycznego uczucia" oraz moje pojęcie „żalu" całkowicie się różnią. Gdzie odczuwa się żal? Mówi się, że w umyśle. (Nie to mam na myśli: Jeśli nie miałbym bólu głowy, nie odczuwałbym żalu). „Żal" nie tkwi w ciele. Nie jest umiejscowiony, a pytanie „Gdzie?" jest niedorzeczne.

„Boli mnie" porównajmy z „Jestem przygnębiony". Nazwijmy je sygnałami. (i) Jak ktoś nauczył się tego sygnału? – To znaczy, w jakich okolicznościach ma go używać, bym mógł powiedzieć, że opanował go jak należy? Pomyślmy o członku tego plemienia. Kiedy chcę, aby mówił „ból"? A kiedy „przygnębiony"? Chcę, aby „boli mnie" i „jestem przygnębiony" mówił w odmiennych okolicznościach. Można powiedzieć, że powodem tego, iż ktoś rozumie słowa „jestem przygnębiony", jest to, że ma w karku uczucie bezwładu. Być może. Moglibyśmy go o to zapytać. Jednak słów tych nie używa w taki sposób. Zazwyczaj ofiara reaguje uciskając miejsce, gdzie została sparzona. Jeśli jednak ktoś odczuwa ból nie tam, gdzie został zraniony, nie wynika stąd, że istnieje wyjaśnienie, dlaczego odczuwa go w innym miejscu, niż to, w które

go uderzono. Z „Boli go w lewym kolanie" nie wynika „Ustala, gdzie go boli". Po prostu *uciska* to miejsce. Oto co znaczy „gdzie boli". Językowa reakcja pojawia się później. Czy wskazuje ból w kolanie, ponieważ wie, że jest on w kolanie? Jego prymitywny gest można przełożyć na gest językowy. Umiejscawiać ból uczy się wskazując pewną część ciała. Lecz mówić: „Jestem przygnębiony" nie uczy się w taki sposób.

Czemu James twierdził, że przygnębienie rozproszone jest w całym ciele? Jak to, co my twierdziliśmy, ma się do sformułowań, którymi posługuje się James? Nie ustanowiliśmy żadnego związku z uczuciem fizycznym. Ta gra językowa jest inna. Nie powiedzielibyśmy nawet: „Ból jest umiejscowiony, a przygnębienie nie jest". W odniesieniu do przygnębienia *nie wchodzi to w rachubę*. James uważał, że musi dokonać tego porównania; sądził, że ból i przygnębienie trzeba uznać za dwa przeżycia. Ale pojęcia te nie muszą być porównywalne. (Jest to właśnie tak tajemnicze, jak się wydawało). Ktoś inny przedstawiłby je tak, że „boli mnie" oraz „jestem przygnębiony" wydawałyby się w ogóle nieporównywalne. Przypuśćmy, że ktoś daje sygnał bólu i wtedy ja robię coś z pewną częścią jego ciała. Ktoś daje sygnał przygnębienia i robię coś innego (co nie wiąże się ze znakami dotyczącymi ciała, które można by przeciwstawić innym takim znakom). („Rzucam!". Mówi *to* nie obserwując samego siebie). Jeżeli daje znaki, polegam na nich. Ich zastosowania mogą być nieporównywalne. Przypuśćmy, że ktoś mówi: Wszystkie te przypadki coś łączy, mianowicie to, że mamy tu do czynienia z przeżyciem. Dla mnie jednak ta gra nie ma nic wspólnego z innymi – sygnały te mają zdecydowanie odmienne znaczenia.

Geach: Czy rzecz ma się tak, że to, jak używamy słów określających umiejscowienie, jest „sprawą języka"?

Wittgenstein: To nie dotyczy tematu. A jednak nie mówię: „Kocham go całą głową".

Stąd, że jakieś dźwięki odczułem po raz pierwszy w określonym miejscu, nie wynika, iż *obecnie* stanowi to powód, dla którego na przykład mówię, że pewne dźwięki są wysokie. To, że wysokie dźwięki być może odczuwam w głowie, niskie zaś w piersi, nie musi stanowić *powodu* tego, że używam słów „wysokie" i „niskie". Być może jest to *przyczyna*. Ja zaś nie muszę twierdzić, że „wysoki" i „niski" to trafne słowa. Mówi się, że niskie dźwięki są zarazem mroczne. Być może mówi się tak skojarzywszy słowo „mroczny" ze słowami „na samym dole" i „niski". To również może stanowić *przyczynę*.

Przypuśćmy, że w jednym plemieniu mówi się, że miłość mieści się po prawej stronie piersi, w innym zaś, że po lewej stronie. Czy jednak nie od-

rzucilibyśmy stwierdzenia: „Miłość umieszczona jest w nosie”? Pojęcia psychologiczne nie są porównywalne w znaczeniu, jakie zakłada James. Spostrzega się to rozważając grę z sygnałami. Cofnijmy się do tamtych czterech sygnałów. Do czego się one odnoszą? Mówiliśmy tylko o zachowaniu. „Odnoszenie się” do owego zachowania to raczej dziwne pojęcie.

Przypuśćmy jednak, że ktoś chciałby wprowadzić następujący obraz: W rzeczywistości niewolnicy chcą się *odnosić* do czegoś ponadto – do pewnych zjawisk w swym *wnętrzu*. Naprawdę coś opisują. Co? Nie swe zachowanie – nie badali go. Jest to coś innego – pojawia się tu nowe słowo. Niewolnik nie ma obserwować czegoś w swym wnętrzu. A właśnie dzięki temu założeniu wszystkie cztery sygnały stają się do siebie podobne.

Dochodzę teraz do czegoś, co chcę powiedzieć, a czego powiedzieć nie umiem.

Malcolm: Dlaczego niewolnik sugeruje, że w jego wnętrzu coś istnieje?

Wittgenstein: Chcę zapytać o to: Jaki obraz musiałbym sporządzić, by móc wyciągać wnioski dotyczące niewolnika? Początkowo nie mówiliśmy o zjawiskach mających miejsce „w jego wnętrzu”. Obecnie wprowadzamy ten nowy element. Chcę pomówić o zrównującym *oddziaływaniu tego obrazu*. Najpierw wydawało się, że nie ma między nimi podobieństw, a więc że nie ma podobieństw między tymi czterema sygnałami, czyli sygnałami, których niewolnik używa, gdy (i) rzuca, (ii) jest przygnębiony, (iii) ma bóle, (iv) mówi słowo „Banan”.

Malcolm: Ten nowy obraz przyczynia się do zatarcia niepowtarzalności każdej grupy sygnałów.

Wittgenstein: O tym właśnie myślałem mówiąc o „zrównującym oddziaływaniu”.

Przypuśćmy dla uproszczenia, że sygnały ograniczmy do wyrazów twarzy. Wówczas znaki, jakie stanowi zmarszczenie brwi, są porównywalne, choć różnią się między sobą. Porównuje się również znaki, jakie stanowi marszczenie brwi, ze znakami, jakie stanowi uśmiech. Pomyślmy wobec tego o zamiarze rzucenia kamieniem. Chcę powiedzieć, że sygnały te pełnią zupełnie nieporównywalne role.

15
(29 listopada 1946)

Zastanówmy się teraz nad takim przypadkiem: Ktoś coś zamierza. Co zdarza się, kiedy zamierza? Kto jednak powiedział, że coś się w ogóle zdarza? Myli

nas podobieństwo między czasownikami psychologicznymi i resztą czasowników. „Zamierzał X" porównajmy z „Naszkicował X".

Na to można by odpowiedzieć: „Pominąłeś wszystkie procesy wewnętrzne, nic więc dziwnego, że nie znajdujesz ich, kiedy ich szukasz". Można to ująć w ten sposób: „Pominąłeś możliwość kłamstwa, a na pewno ludzie ci mogą robić jedno (coś mówić), a co innego odczuwać". No cóż, czym byłoby kłamstwo w opisie plemienia istot bez duszy? Można by powiedzieć, że niekiedy dają sygnały bólu bez należytych poprzedzających okoliczności i odpowiednich następstw.

Czy właściwie coś dzieje się, kiedy X ma bóle zęba? Kiedy X-a boli ząb, wówczas to, co się zdarza, polega właśnie na tym, że boli go ząb. Lecz mówiąc „Wierzę, że boli go ząb" mówi się coś zupełnie innego niż mówiąc „Wierzę, że ma zepsuty ząb" albo „Wierzę, że ma wrzód żołądka".

Broad powiedział kiedyś: „Być może, kiedy ktoś mówi, że boli go ząb, w jego umyśle nic się nie dzieje, ale gdy mu współczuję, wierzę z pewnością, że coś się tam dzieje". To błędne ujęcie lub nietrafna wykładnia całkowicie różnych użyć słowa „wierzyć". Współczucie stanowi właśnie istotną część „wierzenia w to, że boli go ząb". (Ponadto jeśli nie jest się pewnym, że boli go ząb, sam fakt, że się odczuwa współczucie (i nic ponadto), nie jest podstawą, by wierzyć, że czuje ból).

Przypuśćmy teraz, że zmieniamy naszą postawę wobec ludzi tego plemienia i mamy wobec nich takie same uczucia, jakie mamy wobec nas samych. Zmienić się musi posiadany przez nas ich obraz. Być może ich śmierć malujemy teraz inaczej. Gdy poprzednio umierał ktoś z *nas*, mogliśmy malować niebieskawego ducha wydobywającego się z jego głowy, natomiast ludzi tego plemienia malować leżących bezwładnie bez czegoś, co wydobywa się z ich głów. Teraz być może również im przypisujemy posiadanie ducha. Problem polega na tym: Jak możemy, a więc jak w ogóle można, wykorzystać te nowe techniki sugerujące, że członkowie plemienia posiadają dusze? (Dla porównania pomyślmy tu o postawie wobec zwierząt).

Malcolm: Być może nie pozbywamy się ich, gdy stają się nieproduktywni. Lecz chociaż owa *postawa* się zmienia, nasz język pozostaje bez zmian. Możemy oczywiście używać słowa „czuwają" lub jakiegoś innego słowa przypominającego nieco słowo „czują".

Wittgenstein: Pojęcia psychologiczne różnią się między sobą pod względem kategorii. Przypuśćmy, że nakreśliłem punkty na ścianie. Przypadki, w których mamy do czynienia z większymi lub mniejszymi pętlami, możemy odróżnić od przypadków, w których punkty tworzą linie proste oraz pętle

albo też po małej pętli następuje linia prosta etc. Jak długo chodzi nam o zachowanie się punktów, nie umiemy wykorzystać pełnego bogactwa klasyfikacyjnych możliwości. Zachowanie ludzi interesuje nas na nieporównywalne ze sobą sposoby. Mówiąc o zjawiskach w duszy być może lekceważy się nieporównywalność różniących się między sobą zjawisk. Należy pamiętać o „zrównującym oddziaływaniu owych obrazów". Wyobrażamy sobie, że zjawiska w umyśle są do siebie podobne stanowiąc grupę różnych obrazów, które moglibyśmy narysować i spośród których moglibyśmy wybierać, tak jak wybieramy spomiędzy równorzędnych obrazów.

Spójrzmy na nadzieję, radość, chcenie, etc. Skoro powiadamy, że są to liczne przeżycia, możemy traktować je tak, jak wiele substancji – złoto, ołów, wodę – które można porównywać pod względem swoistego ciężaru gatunkowego etc. Różnice te bardziej przypominają taki przypadek: Wyobraźmy sobie klasyfikację zajęć na podstawie ruchów – sklepikarz, pisarz, rzeźnik, etc. Pytalibyśmy, jaki ruch wykonuje ów człowiek, a także, co uczyni za chwilę. Taki ograniczony sposób klasyfikowania czynności byłby nic nie wart. – Pomijałby wszelkie szczegóły (nie będące ruchami), które różnicują owe zawody. Różnice między pojęciami psychologicznymi nie przypominają różnic między szczegółowymi opisami ruchów charakterystycznych dla tych zawodów. Porównywanie ich przypomina często pominięcie pewnego wymiaru, jak w przypadku próby opisania wszystkiego przez podanie samych przekrojów. Przypuśćmy, że ze swych wypowiedzi ktoś stara się usunąć wszelkie odniesienia do czegoś, co się dzieje we wnętrzu. Ludzie jednak powiedzą: „Przecież wiem, że coś we mnie się dzieje". Co takiego wiedzą? A co, jeśli w pewnym plemieniu zaczyna się spontanicznie mówić o czymś, co „dzieje się w naszym wnętrzu", chociaż uczono ich tylko języka zachowań? Czy powinniśmy powiedzieć, że coś musi rzeczywiście się dziać? Jeśli dziecko spontanicznie nazwałoby niskie dźwięki „mrocznymi", czy powiedzielibyśmy, że rzeczywiście muszą być mroczne?

Czy mamy powiedzieć, że ludzie tego plemienia spostrzegli podobieństwo między dwoma grupami okoliczności, a mianowicie na przykład między „zachowaniem" i „bólem"?

Kreisel: Jedynie wtedy, jeśli następnie podadzą szczegóły dotyczące tego podobieństwa.

Wittgenstein: Nie na tym polega spostrzeganie podobieństwa. Tego rodzaju *skojarzenie* może być następstwem pewnego podobieństwa, ale samo *nie* jest jego *spostrzeganiem*. Köhler twierdził, że prawdziwość uwagi „Mewy wyglądały tak jak gdyby nosiły imię Emma", dowodzi zasadniczego podo-

bieństwa między różnymi przeżyciami zmysłowymi. Wcale tak nie jest. To spostrzeżenie ma być może za przyczynę pewną miękkość wspólną dla niektórych mew i niektórych ludzi morskiego wybrzeża. Nie ma jednak żadnego podobieństwa między „wyglądem" i „dźwiękiem". Nie ma podobieństwa między muzyką Beethovena i jego nazwiskiem. Można odczuwać, „że muzyka dobrze pasuje do nazwiska", lecz żadne podobieństwo nie istnieje.

Niewolnicy mają pewne sygnały i używają również sygnału, którym my nie posługujemy się w stosunku do nich. Czy dowodzi to, że coś się w nich dzieje? Czy bylibyśmy usprawiedliwieni mówiąc, że rzeczywiście istnieją w nich jakieś psychologiczne zjawiska, jeśli są one czymś, o czym wnioskujemy na podstawie zachowania, lecz co samo nie jest zachowaniem? Nie. Moglibyśmy powiedzieć: „Zatem posługują się teraz określonym obrazem". Nic, co mówią, bez względu na to, czy ktoś ich tego nauczył, czy nie, nie zmusza do wniosku, że zachodzą w nich jakieś zjawiska. Nie wynika stad, że musimy powiedzieć, iż dzieje się w nich coś, co ma „zgoła szczególny charakter".

16
(2 grudnia 1946)

Starałem się zmienić ów punkt widzenia. Wszystko posiada tu postać: „Spójrz na to w ten sposób", „Porównaj to do tego, a nie do tamtego". Pytanie: „Co to jest myślenie?" znika, gdy tylko przestajemy porównywać wchodzące tu w grę zjawiska do zjawisk zachodzących we wnętrzu rzeczy i przed nami ukrytych. Jest pewne zagadnienie, o którym mówić jest łatwiej, a mianowicie: „Czy możemy myśleć nie mówiąc żadnym językiem?"

James donosi o głuchym i niemym człowieku, który odbywał długie przechadzki i dopiero wiele później nauczył się mówić. Mówił wówczas, że wcześniej zdawał sobie pytanie: Jak powstał świat? James ufa mu i powiada: Możemy myśleć bez słów. Czy mamy tu do czynienia z całkowitym nieporozumieniem? Powiedziałbym, że można by to trafnie opisać w ten sposób: „Później wydawało mu się, że mając 9 lat zadał to pytanie". To zaś znaczy tyle tylko, ile faktycznie znaczy. Nie jest to *przykład* bezsłownego myślenia.

W jakim przypadku powinniśmy powiedzieć, że ktoś myślał nie mówiąc?

Geach: Gdyby głuchoniemy grał w szachy, na pewno powiedzielibyśmy, że myśli.

Wittgenstein: Gdy o to chodzi, nie ma żadnego „na pewno".

Zastanówmy się nad takim przypadkiem: Jeśliby jakaś istota zachowywała się „mechanicznie", jeśliby więc zachowywała się w nieskoordynowany sposób i postępowała tak nadal, mimo że sytuacja uległa zmianie, nie powiedziano by, że istota ta myśli. Okoliczności, które każą nam mówić o czynnościach umysłu, mogą wydawać się pozbawione znaczenia, jeśli bierze się je z osobna. Jeśli na przykład ktoś komuś zabiera talerz, a on przestaje posługiwać się łyżką. Kontynuowanie czynności oraz to, kiedy się jej zaprzestaje, są ważne, lecz wzięte w izolacji, mogą wydawać się dziwne. Gdy byłem mały, mówiono mi, że nigdy nie przestaje się myśleć. Zgoda, ale wystarczy spróbować zagwizdać melodię lub zaśpiewać ją ze słowami bez sensu. Wtedy się nie myśli.

Descartes powiedział: „Myślę, wiec jestem". Gdyby miało to oparcie w jakimś empirycznym twierdzeniu, istnielibyśmy wówczas w sposób nieciągły.

Czy myślenie towarzyszy działaniu? Myśl o towarzyszeniu dostarcza pewnego obrazu, jednak można się nim posłużyć bądź nie. „Jego działaniu towarzyszy myślenie" można sformułować lepiej powiedziawszy „Działa inteligentnie". Dla porównania: W niektórych językach mówi się „to niebieścieje". Mogłoby tak być we wszystkich. W takim przypadku być może pragnęlibyśmy powiedzieć: „Musi tu być jakaś czynność". Pragnienie to byłoby silne, jeśli czasowniki takie jak „niebieścieje" wprowadzono by pierwotnie po to, by badać zmiany koloru (coś, o czym teraz mówimy używając zwrotu „robi się niebieskie"). Filozofowie mogliby utrzymywać, że również tam, gdzie kolor jest trwały, dokonuje się pewna czynność. (Rozważania o plemieniu bez duszy stanowią sposób na pozbycie się tego obrazu, obrazu „towarzyszenia").

Listy „czynności" nikt nie rozpocząłby od „myślenia", a listy towarzyszących sobie czynności od „mówienia i myślenia", lecz od „śpiewu i gry na fortepianie". Nikt na przykład nie powiedziałby: „Śpiewając wydobywa się tony, a towarzyszy temu wypowiadanie słów", a tym bardziej: „Gdy mówi się, nadawaniu intonacji towarzyszy wypowiadanie słów". Jeśli idzie o mówienie, moglibyśmy powiedzieć: „Wydawane są dźwięki, którym towarzyszą myśli". Lecz skoro tak nie mówimy, uwagi o „towarzyszeniu" podsuwają myśl o porównaniu, które tu przeprowadziliśmy. To słowo „towarzyszenie" podsuwa takie porównanie. Słowo „towarzyszenie" jest nie tyle błędne, co raczej mylące. Kiedy ktoś działa inteligentnie, być może powiemy: „To prawie tak, jak gdyby mówił do siebie". Porównajmy teraz przypadek człowieka, który działa inteligentnie niczego nie mówiąc oraz przypadek człowieka, który działa inteligentnie nie potrafiąc mówić. Jeśli ktoś sprawnie mierzy, a następnie mówi

na przykład: „Sądziłem, że może to nie pasować", powiedzielibyśmy, że człowiek ten myśli. Jeśli to samo robi lunatyk, nie będziemy umieli odpowiedzieć na pytanie „Czy myślał?". Być może powiedzielibyśmy, że tego nie wiemy – chociaż nie w taki sam sposób, jak nie wiemy, co jadł albo co działo się w jego mózgu. Nie tylko tego nie wiemy, lecz nie możemy wiedzieć. Sugeruje to jednak analogię do pewnych innych przypadków – do niepożądanych przypadków – mianowicie takich, w których wszystkie sprawdziany *wskazują* to samo (inaczej niż w tym przypadku) i w których wszystkie sprawdziany są *znane*. W tym przypadku „Zamilcz!" moglibyśmy uznać za stosowną odpowiedź. Co bowiem stanowi różnicę między „Nie wiemy" i „Zamilcz"? „Nie wiemy" pozostawia jakąś nadzieję. Być może znajdziemy jakiś sposób rozstrzygnięcia tej kwestii. Porównajmy: Ktoś opowiada sen i pada pytanie: „Czy coś zdarzyło się zanim się obudził, czy też to, co opisuje, to po prostu 'pamięć'? W podobnych przypadkach można coś zrobić, aby to sprawdzić, na przykład skropić mu czoło wodą, on zaś budzi się i opisuje, jak został ochrzczony. Lecz mając tylko jego relację – „Śniłem, że przebywałem w marmurowych salach" – ma się tylko jego relację i „nie wiadomo", czy rzeczywiście śnił, że tam przebywał.

Dla porównania pomyślmy o podobnym przypadku w matematyce. Są w niej zagadnienia, dla których istnieją jeszcze nie zastosowane odpowiednie metody rozwiązań, są też zagadnienia, dla których wprawdzie nie istnieje *obecnie* metoda rozwiązania, lecz być może zostanie odkryta.

Przypuśćmy, że ktoś zmienia grę w szachy w taki sposób, by zamiast króla i królowej byli dwaj konsulowie. Jakie reguły ma ta nowa gra? Jak się w niej wygrywa? Odpowiedzi nie są jeszcze nigdzie ustalone. Ale ktoś mógłby powiedzieć: „Wiem, jak to by szło". Być może dokonuje „psychologicznego odkrycia" w tym znaczeniu, że jego sugestia przemawiałaby do nas. Moglibyśmy odrzec: „Tak, właśnie tak ją należy rozszerzyć – to sposób na rozszerzenie tej gry" (albo tego pojęcia).

Kiedy o lunatyku mówimy „Nie wiem, czy myśli", to pominąwszy przypadek znalezienia nowego kryterium, nie ma różnicy między „Nie wiemy" i „Zamilcz". Można wprawdzie powiedzieć: „Musi albo myśleć, albo nie myśleć!" i powołać się na prawo wyłączonego środka. Kusi tu być może, by odrzec: „Powiedzmy, że myśli albo też powiedzmy, że nie myśli". Ale to „na nic". Weźmy przypadek podobny do zwykłego myślenia, za wyjątkiem tego, że chodzi w nim o kogoś, kto wygląda, jak gdyby był w transie. Naprawdę nie wiadomo już, co należy powiedzieć i to *nie* w tym znaczeniu, że pragnie się rzec: „No cóż, powiedz jedno bądź drugie", ponieważ w przypadku, w którym

słusznie chce się powiedzieć: „No cóż, powiedz jedno bądź drugie", sugeruje się tym samym, że znane są wszystkie fakty istotne dla podjęcia decyzji i że (być może) „całkiem się równoważą". Wiem tylko, że nikt z nas nie wie, jak odpowiedzieć.

Można by oto powiedzieć, że opisuję sposób użycia słowa „myślenie". Mogłoby to być jednak mylące. Przypuśćmy, że istniałby język z *różnymi* słowami na określenie różnych przypadków myślenia (M). Używa się w nim na przykład słowa (i) na określenie „myślenia po cichu", słowa (ii) na określenie „mówienia na głos", słowa (iii) na określenie „inteligentnego pomiaru". Być może ktoś opisuje, jak w języku tym używa się tych szczególnych słów, czyli słów (i), (ii) oraz (iii). Gdy interesuje nas pojęcie (M), to czy interesuje nas jedynie słowo „myślenie" należące do naszego języka? Czy naszego filozofa (M) oraz filozofa (i), (ii) oraz (iii) interesowałyby te same problemy? Czy lud (M) oraz lud (i), (ii) i (iii) mają te same pojęcia? Czy to interesujący fakt, że (M) zakłada (i), (ii) oraz (iii)? Z pewnością nie nasuwałoby się tam pytanie, czy „mówienie na głos" (ii) jest tym samym, co „myślenie po cichu" (i), tak jak nam nie nasuwa się pytanie, czy Malcolm jest małpą. Podkreśliliśmy różnice, które tu mamy na myśli, tak więc nie możemy zapytać: „Czy są one tym samym?". Tamci ludzie zaś nie mogliby zapytać: „Czy myślenie to mówienie po cichu?". Być może jednak pytaliby: „Czy między myśleniem po cichu oraz mówieniem zachodzi *zasadnicza różnica*?" albo: „Czy nie ma tu *zasadniczej różnicy*?". Być może w języku tym filozofowie twierdzą: „Powinno się odpowiedzieć, że nie istnieje zasadnicza różnica".

„Przez głowę momentalnie przemknęła mu myśl". Nie zgadzamy się z tym, że myśl ma w kimś „*skończoną postać*" nim człowiek ten ją wypowie. Ale przecież mówi się: „Kiedy mi przerwano, miałem powiedzieć P", co sugeruje, że to, co miał powiedzieć, było już zawczasu gotowe. Ale *jak* było gotowe? I w jaki sposób to, co miał powiedzieć, *przełożył* z owej zawczasu gotowej postaci? (Porównajmy tu wcześniejsze uwagi dotyczące przekładu).

Ta sama reakcja mogłaby również wystąpić w plemieniu bez duszy: „Pamiętam, że zamierzałem zrobić X". (Lecz słowo „pamiętam" *nie* jest użyte tu tak, jak w „Pamiętam odwiedziny ciotki Mary"). Otóż mając pewną myśl, możemy zapisać ją w pełnej albo w szkicowej postaci. Przypuśćmy, że zawsze byśmy ją notowali. Musi wtedy istnieć przekład szkicowego zapisu na kompletne zdanie. Ale przypuśćmy, że używalibyśmy dziwacznego języka i że zapisuję na przykład „Z" (a nie „M"), gdy chodzi mi o Malcolma. Być może nie wiedzielibyśmy, co rzec. Im bardziej szkicowy albo dziwniejszy jest opis, który ktoś notuje, tym mniej skłonni jesteśmy uznać go za zapis jego myśli

(pamiętając przy tym, że pominąwszy to, co człowiek ten *mówi*, nie ma tu żadnego innego sprawdzianu).

Czy „momentalne przemknięcie myśli" oraz „myślenie podczas mówienia" mają się do siebie tak, jak zegar z pękniętym mechanizmem wychwytu ma się do zwykłego zegara? O ile myślenie jest jakąś *czynnością*, tkwi w tym pewna trudność. Jak można to rozstrzygnąć? Czy te same słowa mówi się bardzo szybko? Większość ludzi tego nie robi. Gdyby ktoś powiedział: „W oka mgnieniu stało się jasne, jak rozwinąć ten ciąg", moglibyśmy zapytać go, co się wtedy zdarzyło. Ale cokolwiek się zdarza, wydaje się świadectwem, które słabo potwierdza owo „Już wiem". Czujemy, że nie jest *rozstrzygające*, bowiem to, czy rzeczywiście wie, sprawdzamy ustalając, czy umie kontynuować. Być może nie będzie potrafił powiedzieć, co się wydarzyło. Dla porównania: Ktoś mówi słowo *bank* [bank / brzeg rzeki]. Ktoś inny rozumie je jako „bank z pieniędzmi". Na czym jednak polega rozumienie go jako „banku z pieniędzmi"? Można oczywiście zapytać, co się wówczas zdarzyło. Pytanie to jednak nie ma nic wspólnego z pytaniem: „Czym jest posiadanie czegoś na myśli?"[78].

„Momentalne przemknięcie myśli". Odpowiedź na pytanie „Co się wydarzyło" niczego nie rozstrzyga, gdy chodzi o wypowiedź „Już rozumiem" (to związek empiryczny?). W języku z odrębnymi sposobami użycia można by zapytać: „Czy pomyślenie czegoś w mgnieniu oka jest tym samym myśleniem, które ma miejsce, kiedy coś się mówi?". Skłonni jesteśmy odpowiedzieć: „Tym samym, tylko szybszym". Ale z tej odpowiedzi niczego się nie dowiadujemy. By wspomnieć tylko o jednym – jest to dziwaczne użycie słowa „szybsze" i nie mówi więcej niż „Torsje to jedzenie w przeciwnym kierunku".

Porównajmy dwa następujące przypadki. W jednym mówimy: „Mają te same pojęcia – różnice są tylko językowe", natomiast w drugim: „Mają inne pojęcia". Tamci ludzie mogliby nauczyć się naszego języka i powiedzieć: „W tamtym języku (i), (ii) i (iii) składają się łącznie na (M)" albo: „Mówimy w inny sposób. Sposób, który wcale nie jest konieczny".

*

Filozoficzne pytania odbierają nam spokój (Hertz).

Korzystną metodą jest zauważanie analogii i spostrzeganie miejsca, w którym się zacierają. Robi się to wymyślając fikcje.

Teoria Jamesa-Langego: Nie jest to hipoteza nauki. Proponuje się ją w osobliwy sposób: „Czymże innym może być?". To filozoficzny sposób pro-

[78] W oryginale *meaning*: *mieć na myśli*, *myśleć*, *zamierzać* (od tłum.).

ponowania teorii, co znaczy, że nie ma ona postaci „Tobie (chociaż być może mnie nie) zdarza się to niekiedy" etc.

Emocja: Gdzie jest umiejscowiona? – W nogach? W żołądku? – Nie. – W umyśle?" – Nie. To nie rozwiązuje niczego. – „Zatem musi być rozproszonym uczuciem". Wtedy chce się zadać pytanie: Czy możemy obecnie *odkryć*, że przygnębienie to pewne uczucie? Porównajmy: Matematycy twierdzili, że matematyka to gra. Inni twierdzili, że wcale nie jest grą. Jedni i drudzy wiedzieli, co robią. Lecz jedni stwierdzili: „Nie ma tu nic oprócz stawiania znaków". Drudzy: „Musi być czymś więcej – w przeciwnym razie dotyczyłaby nieważnych, martwych rzeczy, czyli samych znaków". Wydaje się, że jesteśmy przykuci do dwóch niedorzeczności. Nadzwyczaj trudno pomyśleć o zupełnie innej możliwości.

*

Porównajmy także: James o „wewnętrznym Ja"[79]. Nie miał jasności co do tego, jak używa się słowa „Ja". A w ogóle, do czego *służy* to słowo? To właśnie było dlań niejasne.

17
(17) stycznia 1947

Rozpocznijmy w tym miejscu od niezwykłej natury pojęć psychologicznych w odróżnieniu od niezwykłej natury zjawisk psychologicznych. Oto, co na przykład mogłoby być niezwykłym zjawiskiem psychologicznym: Ktoś przez sześć minut myśli poprawnie, następnie przez trzy minuty w sposób wewnętrznie sprzeczny, a potem znowu poprawnie.

Niezwykłość pojęć polega na czym innym. Zastanówmy się nad tym, co robi psycholog. Sprawdza pamięć, bada naturę pamięci. Zatem co obserwuje? Przypuśćmy, że oznajmia: „Obserwuję pamięć", a ktoś inny powiada: „Nie, obserwujesz reakcje – co ludzie mówią, piszą na kartce papieru, jak wyglądają i temu podobne". Kto ma tu rację. Żaden się *nie myli*; swych stwierdzeń używają poprawnie. Mówimy jednak, że pamięć jest czymś innym niż zewnętrzne reakcje. A mimo to słusznie twierdzi się, że psycholog obserwuje pamięć; żadne inne postępowanie tego samego rodzaju, co postępowanie psychologa, nie stanowi „obserwowania pamięci" jako czegoś różnego od „obserwowania reakcji".

[79] Zob. przyp. 59.

Twierdząc, że pamięć w przedstawiony tu sposób różni się od reakcji, twierdzi się tym samym, że „w pewnym innym znaczeniu" nie jest tym samym, co takie reakcje.

Wróćmy do „asymetrii" między „ja myślę" i „on myśli" (oraz „ja myślałem"). (Nada się tu dowolny czasownik psychologiczny). Uderza nas niezwykłość tej asymetrii. Przypuśćmy, że nazwą „Smith" w środę posługiwałbym się w odniesieniu do Smitha, we wtorek do Jamesa, a do Robinsona o 4[23] w soboty. Powiecie, że to niezwykły sposób użycia, lecz opanujecie go. Jest to jeden z typowych przykładów rzeczy, które ma się na myśli mówiąc o niezwykłym użyciu. Porównajmy z tym niezwykły charakter słów „Boli mnie" etc. Ów przypadek dziwacznego użycia nazwy od razu robi wrażenie niezwykłego, ale czasowniki psychologiczne nie wydają się niezwykłe, przynajmniej do chwili nim nie zwróci się na to uwagi. Jednak uwagi o sposobie ich używania były zasadne, co znaczy, że nie myliłem się i nie popadałem w przesadę, czyli nie wychodziłem poza to, co, jak możecie spostrzec, jest prawdą. Prowadzi to do pytania: Czy można by obejść się bez tych dwóch sposobów użycia czasowników psychologicznych? Chce się tu miedzy innymi powiedzieć, że najwyraźniej pojęcie to było „rozpatrywane w sposób syntetyczny", jak gdyby sprawą przygodnego faktu było to, że używa się go tak, jak to opisano. Można by rzec, że nie podano żadnego uzasadnienia owej asymetrii; że nie pokazano, iż wynika ze znaczenia słowa „myślenie", co znaczy, że nie pokazano, iż asymetria nie jest czymś przygodnym. Mówi się, że rozumiejąc znaczenie słowa „myślenie", spostrzega się, iż asymetria wynika z niego z sposób *apodyktyczny*. – Jest się wówczas niejako w posiadaniu podstawowej zasady, która umożliwia wyprowadzenie z niego tej asymetrii. Weźmy zwyczajny przypadek fajki do tytoniu. Być może ktoś powie: „Cóż to za rzecz! Kulista i duża z jednego końca, całkiem inna z drugiego". Kiedy podany zostanie powód, dla którego jest właśnie taka, jest się skłonnym powiedzieć: „Nic dziwnego; to jeden ze sposobów, by osiągnąć ten cel". Jest to przykład uzasadnienia przez odwołanie się do celu. Chciałoby się otóż powiedzieć, że znaczenie słowa „myślenie" uzasadnia użycie słowa „myślenie", gdy tymczasem ja wydaję się twierdzić, iż ów osobliwy sposób użycia *jest* właśnie znaczeniem.

Zapytajmy, cóż w myśleniu jest tak interesującego. Przypuśćmy, że ktoś odrzekłby: Słowo „myślenie" coś znaczy i mogę ci powiedzieć, że znajduje się to w moim wnętrzu. Co interesuje nas w tym zdaniu? Porównajmy przypadek, w którym ktoś mówi: „Gdy chodzi o mnie, słowo X wiąże się z kwaśnym smakiem w ustach". Byłoby to interesujące w psychologicznym sensie;

odkryć by można jakieś psychologiczne prawo. Trudność polega tu na tym, że nie potrafię podać metody ustalenia znaczenia słowa „myślenie". *Co* obserwuję? Gdy w tym przypadku wiem, co obserwować, znaczy to, że znam już jego naturę. Przypadek ten przeciwstawmy temu: Obserwując naturę czyichś oczu, mogę wiedzieć, *co mam obserwować nie znając ich natury*. („Jak człowiek ten myśli?", etc., nie było naszym pytaniem).

Przypuśćmy więc, że dla oddania czasowników zarówno w pierwszej, jak i trzeciej osobie używamy łatwo zrozumiałych słów określających zachowanie, na przykład „wyję" oraz „wyje". Czy mielibyśmy wtedy pojęcie różniące się od tego, które mamy obecnie? Przypuśćmy następnie, że w przypadku pierwszej osoby wykorzystujemy samo to zachowanie, a więc na przykład w trzeciej osobie mówimy „wyje", ale użycie w pierwszej osobie polega na tym, że rzeczywiście się wyje. Czy mielibyśmy odmienne pojęcie? I jak wyrażalibyśmy czas przeszły, owo użycie, które obecnie wyrażamy mówiąc „Bolało mnie"? („Wycie" to pierwsze znaczenie?).

Być może nasz pogląd na czasowniki jest zbyt ograniczony. Czemu nie mielibyśmy mówić „stoli się" i „stoliło się"? (Dla porównanie pomyślmy tu o tym, jak w niemieckim używa się słowa „niebieścieje").

18
(20 stycznia 1947)

Zastanawiając się nad naturą czegoś, dajmy na to, myślenia albo bólu; dobrym pomysłem jest zadać pytanie: Czy natura ta mogłaby zmienić się wraz z biegiem czasu? (Czy na przykład natura emocji mogłaby zmienić się w czasie? Czy teoria Jamesa-Langego to hipoteza?). Stawiając pytanie o naturę tego krzesła, dopuszcza się, że mogłaby zmienić się w czasie. Nie jest to tak oczywiste, gdy pytanie dotyczy natury wodoru. Kusi tutaj, by stwierdzić, że istnieje eksperymentalna metoda, dzięki której wiadomo, że natura ta się nie zmienia (przyjąwszy, że „nie liczą się" drobne różnice w wynikach eksperymentów). Powiedziano by w takim przypadku, że uzyskując inny ciężar właściwy, mielibyśmy pewien pogląd, dlaczego tak się stało albo wiedzielibyśmy, czemu należy się przyjrzeć, by zrozumieć przyczynę. Z drugiej strony stały ciężar właściwy czynimy być może składnikiem definicji wodoru i wykluczamy w ten sposób, by mógł ulec zmianie. Weźmy pewne twierdzenie o naturze myślenia. – „Nikt nie potrafi pomyśleć X myśli nie zapisując ich na papierze" albo „Sny są realizacją życzeń". W pewnym sensie twierdzenia

te zawierają czas. Są quasi-temporalne stanowiąc uogólnienie szeregu twierdzeń zawierających odniesienie do czasu i może obalić je pewne prawdziwe twierdzenie o jakimś wydarzeniu w czasie (zależy to od określonej techniki unikania takiej falsyfikacji). Lecz te quasi-temporalne twierdzenia zakładają oczywiście nasze szczególne sposoby używania twierdzeń na temat myślenia. Technika użycia tych twierdzeń ani nie jest tym samym, co owe twierdzenia, ani nie daje się z nich wyprowadzić. Nas interesują całkowicie bezczasowe twierdzenia. Czy zatem nasza asymetria użyć jest „wyrazem faktu"? Czy uzasadnia ją natura myślenia? I czy jest czymś „ważnym"?

Dla porównania pomyślmy ponownie o tamtym dziwacznym użyciu nazw. Ludzie ci mogliby oczywiście uważać, że wcale nie jest dziwaczne. Uważają być może, że to niesprawiedliwe, jeśli pewną nazwę własną posiada się wyłącznie dla siebie. W takim przypadku można by opisać sens wchodzący tu w grę i ustaliwszy fakty dotyczące społecznych zwyczajów oraz wierzeń tych ludzi, użycie to uznać za naturalne. Przypuśćmy jednak, że mielibyśmy trzy różne słowa dla „Mam bóle", „Miałem bóle" oraz „Miał bóle". Ale na to chce się powiedzieć: „Ma on to, co i ja mam", „Miałem to, co mam teraz". Albo przypuśćmy, że byłyby to dwa słowa, jedno dla pierwszej, inne dla trzeciej osoby. Podobałoby się to wielu filozofom. Przypuśćmy na przykład, że słowa tak by nas „odurzyły", że mówilibyśmy i sądzili, iż w rzeczywistości jedynym wydarzeniem jest to, że inny człowiek porusza swym ciałem. Albo przypuśćmy, że powiedziano by: „Nie wiemy, czy ma to samo przeżycie". A mimo to wysyłamy go do dentysty. Jakkolwiek więc „nie jest istotne", czy sądzimy, że ma to samo przeżycie, istotne jest coś innego. Gdy chodzi o to, że ma on to samo przeżycie, istotne jest to, że się trzyma za szczękę. A zatem nazwijmy to jakoś inaczej.

Podsuwa to myśl o zmianie tego sposobu używania słów. Wydaje się, że istnieją dwie metody zmiany sposobu użycia: trywialna metoda, na przykład nazwanie krzesła obrazem oraz metoda doniosła. W niektórych przypadkach powiedziano by, że słowa wprawdzie się różnią, lecz chodzi o to samo pojęcie. Kusi nas, by powiedzieć, że pewnych pojęć nie da się zmienić, co być może uzasadniamy mówiąc na przykład, że materialne przedmioty *dane są w* samej naturze, a także mówiąc: „Otaczają nas materialne przedmioty". To jednak na nic się nie zda, ponieważ stwierdzenie to oparte jest na doświadczeniu. Widzę przedmioty materialne w odróżnieniu na przykład od bezchmurnego nieba albo powidoku. Pojęcie to nie jest dane. Gest wskazujący to gest wskazujący. Nie wynika zeń żaden sposób użycia.

Przypuśćmy, że pewni ludzie mieliby pojęcie, które my nazywamy „złożonym". Przypuśćmy, że mają pojęcie, które my nazwalibyśmy pojęciem

„czerwonego-kwadratu". W jakim sensie jest ono „złożone"? W jakim sensie „czerwień" jest czymś innym niż „kwadrat"? Można by tu powiedzieć: „Przecież muszą zauważać to podobieństwo – Czy nie potrafią go dostrzec?". Na czym jednak polega zauważanie podobieństwa? Czy zauważanie go nie mogłoby polegać (między innymi) na tym, że wykorzystuje się je w pewien sposób? Jeśli przynoszą określoną rzecz, znaczy to, że dostrzegli to podobieństwo (to tylko jeden przykład korzystania z niego).

To oczywiste, że niektórzy mają pojęcia, których inni nie mają. Niektórzy mają pojęcie „okresu drgań". Przypuśćmy też, że jakieś dziecko nie zna pojęcia „przyspieszenie". Chce się wtedy powiedzieć: „Ale musi mieć pojęcie ruchu".

Większość z nas powiedziałaby, że „nie potrafimy obejść się" bez nazw ogólnych, takich jak na przykład „stół" lub „materialne przedmioty". Ale do czego sprowadza się owo „nie potrafić się obejść"? Być może do tego, że trudno nam wyobrazić sobie język, w którym nie pojawiałyby się takie pojęcia. Czy są one „instrumentami"? Sugestia ta nie jest wystarczająco dokładna, lecz nie jest też niedorzecznie błędna.

Cofnijmy się na chwilę. Prawdopodobnie zapominamy o warunkach, w których zdania posiadają sens. Przypomnijmy sobie zwrot „Otaczają mnie fizyczne przedmioty". Jest on OK, kiedy słów „fizyczny przedmiot" używa się w odróżnieniu od nieba albo powidoku. Jest bez zarzutu, gdy wypowie się go w odniesieniu do krzeseł. Filozofowie jednak posługują się nim w sposób całkowicie ogólny. Jak gdyby mówili: „Istnieje to, istnieje tamto...". Rzecz jednak ma się inaczej.

„Nikt nie gra w szachy poprawnie". Można powiedzieć, że H. wymyślił pewną grę, lecz nikt nie zgrał w nią prawidłowo. Czy byłaby to gra? W pewnych okolicznościach można by powiedzieć, że to gra – jeślibyś miał wyobrażenie o tym, jak się prawidłowo w nią gra. Ale: „W żadną grę nigdy nie zagrano prawidłowo"? Nie.

*

Skłonni jesteśmy powiedzieć: „Byłyby to odmienne pojęcia, jeśli następstwem ich posiadania byłoby zasadniczo odmienne życie". Wysuńmy taką sugestię – jeśli nie dawałoby się ich „łatwo przekładać". Oto, na czym polega tu trudność: Co to jest język? Czy pewne sposoby mówienia byłyby wciąż językami? Osobliwą rzeczą jest to, że uznaje się za naturalne, iż większością języków mówi się ustami. Są w nich powtarzające się wzorce. Ale są one też w pieśni drozda. Czy byłby językiem dźwięk podobny do dźwięku, jaki wydaje drozd?

Mówi ktoś: „Tak czy owak nie potrafimy obejść się bez rozkazów, a po to, by rozkazywać, potrzebne są nam słowa określające przedmioty fizyczne". Przypuśćmy, że powiem komuś: „Przynieś krzesło". Ale wygląd tego krzesła z jego punktu widzenia różni się od wyglądu krzesła z mego punktu widzenia. Albo przypuśćmy, że ktoś tylko wtedy reaguje na słowo „moneta", gdy moneta jest z wyglądu okrągła, a nie eliptyczna. Być może byłoby to możliwe, gdybyśmy mieli język „wyglądów" i metody ich korelowania. Twierdzono niekiedy, że nie widzi się materialnych przedmiotów, że widzi się tylko dane zmysłowe. Faktem jest jednak, że wykonujemy polecenia dotyczące krzeseł etc. – opanowaliśmy język materialnych przedmiotów. Na tym właśnie (między innymi) polega posiadanie pojęcia „przedmiot materialny". Dziecku pokazuje się krzesło i objaśnia mu słowo „krzesło". Dziecko rozumie to słowo bez względu na to, gdzie stoi. Spróbujcie porzucić myśl, że technika ta składać się musi z prostych technik. (Wprowadzający w błąd obraz: „W twoich nerkach jest 15 mil kanalików; wszystkie trzeba utrzymywać w czystości". To musi być trudne! A jest całkiem łatwe). Można by sądzić, że krzesło posiada niezliczoną ilość wyglądów. Jak w ogóle mogę nauczyć się używać słowa „krzesło"? (Czy góra mogłaby posiadać wiele nazw w zależności od tego, z którego miejsca patrzy się na nią?). Przypuśćmy teraz, że rysujemy wizualne aspekty rzeczy i pokazując je wydajemy polecenia. Przypuśćmy też, że aspekty te mają nazwy. A jednak: „Muszę posłużyć się zasobami naszego języka". Nazwy te byłyby niezwykle podobne do słów „koło", „czworobok", etc.

*

„Nie potrafimy obejść się bez słów określających materialne przedmioty". Przypuśćmy jednak, że po prostu odgaduję, czego ode mnie się chce. Na to ktoś powie: „Ale nie wydaje się tu żadnych rozkazów". Lecz co to jest rozkaz? Przypuśćmy, że ktoś wydaje dowolny dźwięk, a ja przynoszę mu to, czego chce. Tak więc gdy mówi się o „instrumentach", jest to w pewnym sensie mylące. Najistotniejsza jest tu niezwykła różnorodność sposobów uzyskiwania tego, czego chcę.

19
(25 stycznia 1947)

Ponownie podejmujemy temat „stosunku pojęć do zjawisk" albo „stosunku pojęć do natury myślenia" w empirycznym sensie tego słowa.

To, o czym mówimy, w odróżnieniu od tego, co o tym się mówi, cechować się musi gramatycznymi właściwościami. Ujmując rzecz dogmatycznie można powiedzieć, że z naszych pojęć widać pewien wybór, widać, co nas interesuje. „Wybór" to niejasne słowo; tak samo słowo „interesuje". „Użyteczne" to słowo, które nas pociąga, jednak nie chodzi tu o „użyteczność" w zwykłym sensie. Kiedy powiedziano by, że inni ludzie mają odmienne pojęcia? Weźmy przykład bólu. Łatwo wyobrazić sobie przypadek, w którym nie powiemy: „Ma on to, co i ja mam". Gotowi jesteśmy zatem powiedzieć: „Nie wiem, co czuje naprawdę". Dałoby się rozszerzyć to tak, by obejmowało przypadek, w którym w ogóle nie powiemy: „Ma bóle". Co jednak należałoby spostrzec (1) w słowach innych ludzi, (2) w ich życiu, aby powiedzieć, że nie mają oni pojęcia „prywatnego przeżycia"? (Wyrażeniem „mam" posługujemy się tak, jak gdyby „on ma" stanowiło analogiczny sposób użycia. Ten sposób użycia wywodzi się z takich sformułowań, jak „mam rękę" etc. Wyrażenie to znaczy mniej więcej, że pewna cielesna struktura wiąże się z inną cielesną strukturą, z resztą mego ciała. W języku rosyjskim mówi się „u mnie jest zepsuty ząb").

Przypuśćmy jednak, że w pierwszej osobie używamy okrzyku. Posłużenie się nim w odniesieniu do *innej osoby* mogłoby wydawać się nienaturalne; na przykład jeśli *ja* wydawałbym okrzyk i wskazywał na kogoś innego, można by to wziąć w znaczeniu: „Boli mnie w jego prawej stopie". (Jak opisują to owi inni ludzie?). Przypuśćmy również, że „Ma bóle" wypowiada się w języku zachowań bólowych. Lecz co z udawaniem? Można by jednak wyobrazić sobie język, którego słowami są wyrazy twarzy oraz określony ton głosu. W przypadku nieznanego języka można by odgadywać, że mówiący nim żywią wątpliwość co do czyjejś szczerości. Frazer mówił o „duszy". Skąd wiedział, że poprawnie tłumaczy to słowo? Łatwo przetłumaczyć słowa „drzewo" oraz „kokos". Przypuśćmy, że istniałby obraz przedstawiający coś białawego, co wydobywa się z czyjejś głowy lub piersi. Nie jest on subtelny; nie przedstawia jednak liścia albo drzewa, lecz ludzką istotę. Mógłby wydawać się zupełnie nienaturalny; można by napotkać ludzi, którzy uważaliby, że jest niedorzeczny. (Dyskusja tutaj jest za bardzo złożona).

*

Czy nie używając słów można zastanawiać się, czy ktoś inny ma bóle? Nie używając słów można być rozgniewanym. – Czemuż by więc nie zastanawiać się? Myślimy, że we wszystkich tych przypadkach język jest czymś wtórnym, że prawdziwa rzecz rozgrywa się wewnątrz. Lecz zapewne istota ludzka, która nauczyła się mówić, nauczyła się też nowego zachowania. Czy nie zna-

jąc cyfr można zastanawiać się, czy jest tu 101 osób? Mówi się, że zwierzę jest zaciekawione. Czy pies może być zaciekawiony tym, co zdarzy się jutro albo w ciągu tygodnia? Pies może dopraszać się o kawałek mięsa. Czy może również prosić o „kawałek mięsa za 35 minut"? Zastanawianie się jest bardzo bliskie wyrażaniu czegoś; między nimi nie ma niekiedy żadnej różnicy.

20
(31 stycznia 1947)

Nie idzie mi dobrze ze sprawą stosunku pojęć do zjawisk, będę zatem próbował zabrać się za pojęcie „rozumienia".

Czy mogę słyszeć słowo, bądź lepiej – posłużyć się nim, rozumiejąc przy tym jego znaczenie[80] i czy mogę również uczynić to nie rozumiejąc znaczenia?

Wydaje się, że jest to możliwe. Wydaje się więc, że zachodzi we mnie akt albo proces rozumienia. Oto, co mogłoby stanowić tu przykład: Ktoś używa jakiegoś słowa odnosząc się do niego jako słowa. Mówi na przykład: „'Czarny' to krótkie słowo" albo: „'Magdalene' wymawia się 'maudlin'". Albo też wypowiada słowo „okno" *mając je na myśli* i następnie powtarza je dziewięć razy. W kolejnych powtórzeniach znaczenie z niego uchodzi. Porównajmy to z takim powiedzeniem jakiegoś zdania, kiedy „myśli się każde jego słowo", „wydobywa pełne znaczenie, cały ciężar każdego słowa". Wydaje się zatem, że pomyślenie znaczenia słowa jest sprawą stopnia i że na jednym końcu znajduje się „powiedzenie go bez pomyślenia". Jaki więc psychologiczny proces zachodzi, kiedy mam jakieś słowo na myśli? Oczywistą odpowiedzią jest to, że pojawiają się wtedy pewne obrazy związane z jego zwykłym użyciem lub z rzeczami, które słowo to przywodzi na myśl. Ale jaki obraz pojawia się, gdy chodzi o „nie" albo o „być może"? I czy każdy, kto ma to słowo na myśli, ma taki sam obraz? Być może niektórzy nie mają ich wcale i być może ktoś w pewne dni ma obraz określonego rodzaju etc. I czy istnieje obraz dla każdego słowa w zdaniu, gdy się ma je na myśli? Weźmy ponadto następujący przykład: „Mam przed sobą wyobrażenie Smitha". – Czy masz wówczas na myśli Smitha, czy może jego bliźniaczego brata? W obu wypadkach obraz

[80] W oryginale rzeczownik *meaning*: *znaczenie*, w naturalny sposób powiązany z formami czasownika *to mean* oraz imiesłowem *meaning*: *znaczyć*, *mieć na myśli*, *pomyśleć*; *meaning* oddaję w niektórych kontekstach jako *pomyślenie (słowa) w (takim a takim) znaczeniu* bądź nawet *jako znaczenie, które ma się na myśli* (od tłum.).

wyglądałby tak samo. Sugestia na temat obrazu jest dziwną sugestią – poszukuje się w ten sposób czegoś prostego i względnie stałego. „Rozumie słowo X" porównajmy do „Umie grać w szachy". Na czym to polega: „umieć" grać w szachy? Przypuśćmy, że ktoś mówi, iż umie grać w szachy, lecz kiedy dochodzi do gry, nie potrafi poprawnie poruszać się figurami. Być może mówi: „Przecież potrafiłem". Ale wówczas możemy po prostu powiedzieć, że nie umie grać i nie umiał. Tak samo jest z rozumieniem słowa. Czy można rozumieć je, a mimo to nie używać go tak, jak należy?

Gdy ktoś twierdzi, że rozumie to słowo i że się nim posługuje, pojawiają się nader niezwykłe pytania. Na pytanie „Kiedy rozumiałeś to słowo?" („Kiedy potrafiłeś grać w szachy?") odpowiedziałby oczywiście mówiąc, kiedy zaczął używać tego słowa. Mogłoby też nie być na nie ścisłej odpowiedzi. Faktem jest, że zwykle odpowiedź brzmi: „Och, mniej więcej wtedy, gdy ten a ten objaśnił mi to słowo". „Czego nauczyłeś się najpierw – jego znaczenia, czy jak się go używa?" – to ogólnie biorąc niedorzeczne pytanie; zwykle jest to żart. Lecz z drugiej strony można wskazać sytuacje, w których bardzo chętnie przystano by na to, żeby pytania te uznać za sensowne. „O 4.35 poznał (zrozumiał, pojął) znaczenie słowa X" może zastępować „O 4.35 dostrzegł to znaczenie tak, jak ktoś inny 'pojmuje' pewien wzór". Jeśli po kilku sekundach oznajmia: „Teraz mi umknęło, lecz rozumiałem je, gdy miałem je przed sobą", nadaje to sens następującemu zdaniu: „Rozumiał znaczenie przez 5 sekund począwszy od 4.35, a kończąc o 4.35.05". W tym sensie można zapytać: „Co poznałeś najpierw?" lecz sytuacje takie stanowią wyjątki. Przypuśćmy teraz, że ktoś słyszy niejednoznaczne słowo. „I'm going to the bank now" [Idę teraz do banku / na brzeg]. Zapytany o to, co zdarzyło się w nim, kiedy je usłyszał, odpowiada: „Nic się nie zdarzyło. Po prostu usłyszałem te słowa i zrozumiałem, że idziesz do Lloydsa. Lecz nic nie zdarzyło się w mnie, choć byłbym chyba zdziwiony, gdybyś poszedł był w innym kierunku". Na to zaś można by odrzec: „Czy jesteś pewien, że wydarzyłoby się to samo, gdybyś zrozumiał, że chodziło mi o brzeg rzeki [river-bank]? Jesteś pewny, że byłoby *to samo nic*?". Na to chcemy odpowiedzieć w ten sposób: „Być może nie miałem racji i coś się rzeczywiście zdarzyło, coś innego niż zdarzyłoby się, gdyby...". Czy wynika stąd, że akt ten musi być czymś pojedynczym? Czy nie może być częścią rodziny? Przypuśćmy teraz, że słyszysz dźwięk „board" [deska]. Pytam cię: Jak go zrozumiałeś? Odpowiadasz: „Zrozumiałem go jako 'bored' [znudzony]". Pytam cię: Czy mogłoby wydarzyć się w tobie to samo, co wtedy, gdybyś zrozumiał go jako „deska" [board]? Być możesz odpowiesz: „Czemu nie, oczywiście. Mógłby to być ten sam obraz. Być może nie

zdarza się to często, ale jest to możliwe". Odróżnijmy tu „przypadkowy obraz" od obrazu typowego oraz „przypadkowy kontekst" od typowego kontekstu. Być może, kiedy słyszysz to słowo, masz przed sobą przykład wyobrażenie kałamarza i obraz ten może być oczywiście obecny bez względu na to, jak je rozumiałeś. Wahasz się jednak, czy powiedzieć, że typowy obraz mógłby być obecny bez względu na to, jak zrozumiałeś to słowo. Jeślibyś na przykład miał przed sobą wyobrażenie deski, wahałbyś się powiedzieć, że słowo to mógłbyś zrozumieć jako „bored" [znudzony]. Obraz deski jest niemal naturalnym nosicielem znaczenia „deska" [board]". Można by powiedzieć: Mógłby rozwinąć się w sposób użycia, natomiast obraz kałamarza nie mógłby.

Z przywołaniem wyobrażeń wiążą się pewne trudności. (Na przykład chcemy również powiedzieć: „Jeżeli słowo to rozumiesz w pewnym momencie, co wspólnego ma z tym rozwinięcie w pewien sposób użycia?"). Lecz rzecz w tym, że nikt nie chce powiedzieć: „Przecież miałem na myśli 'bored' [znudzony], a nie 'board' [deska]. Jak to możliwe, bym miał coś na myśli, a jednocześnie coś innego, coś, czego wcale nie miałem? To niemożliwe, by kontekst, albo pewna jego istotna część, był ten sam, a ja mam na myśli coś, czego wcale na myśli nie miałem". Można by powiedzieć, że wszystko to wskazuje, iż obecny tu jest pewien inny czynnik (być może to, co stanowi odpowiedź na pytanie „Co to słowo znaczyło?"); jest to jednak zbyt powierzchowne. Zastanówmy się nad następującymi przypadkami: Ktoś myśli o jakimś niejednoznacznym słowie i widzi, jak zmienia się jego znaczenie, jak oscyluje między jednym sensem i drugim. (To właściwy opis tego przykładu). Nie przysłuchując się zdaniu ze szczególną uwagą ktoś nieoczekiwanie „uświadamia sobie znaczenie słowa". Można to opisać tylko w taki sposób: „Nagle dostrzegłem, co to słowo znaczy. W chwili, kiedy to dostrzegłem, nie miałem przed sobą żadnego wyobrażenia. Językowy obraz związany z tym słowem pojawił się po tym, jak dostrzegłem, co słowo to znaczy. Owo 'dostrzeżenie' rozwinęło się w słowny obraz".

Ktoś po raz pierwszy układa kalambury, „bawi się znaczeniem dwu słów". Układanie kalamburu wydaje się wówczas polegać na tym, że widzi się przed sobą *dwa* znaczenia oraz *jedno* słowo.

*

Pomyślmy także o tym, że powiedziano, iż nie zawsze ma się przed sobą znaczenie słowa, ma się natomiast znaczenie zdania „jako całości". Pojawia się wtedy ta sama trudność, a także pytanie: Miałeś przed sobą znaczenie jakich słów?

*

Mówiąc zwięźle, zagadka przedstawia się tak: Mogę mówić mechanicznie bądź nie mechanicznie, ale nie potrafię znaleźć niczego, co stanowi o tej różnicy.

Czy mogę odkryć swoisty akt pomyślenia słowa w określonym znaczeniu? Przypuśćmy, że mówisz w nie-mechaniczny sposób, czyli inaczej niż ktoś, kto po raz siódmy powtarza słowo „okno". Można wtedy zapytać: „Na czym polega różnica?". Z jednej strony próbujesz „mieć coś na myśli" nie wypowiadając tego słowa ani do siebie, ani też na głos. To na nic. Z drugiej strony próbujesz wypowiedzieć szereg słów, a na myśli mieć jakieś inne. Na przykład mówiąc „Wejdź!" próbujesz na myśli mieć „Wyjdź!". Coś ciągnie cię w dwóch kierunkach. „Znaczenie czegoś (a nie wyobrażenia etc.)" – mówisz wtedy – „wydaje się pojawiać niezależnie od słów". Przypuśćmy też, że posługujemy się pewnym sposobem kodowania słów. W tym kodzie „Wyjdź!" zastępuje się przez „ABC". Ktoś wchodzi, a ty mówisz: „ABC", mówisz to z naciskiem, wykonując gesty. Ale być może wydarzenie to musisz opisać mówiąc: „Tak naprawdę nie zdołałem tego pomyśleć. Znaczenie to zdawało mi się wymykać". W takich sytuacjach, bez względu na to, co to za słowa, koniecznie chcemy powiedzieć, że mogąc spostrzec, że znaczenie wymyka się lub pojawia się niezależnie od słów, spostrzegasz *dwie rzeczy* – słowa oraz znaczenie. Chcemy także powiedzieć: „Owszem, ma tu miejsce akt pomyślenia słowa w określonym znaczeniu. Niekiedy towarzyszy on słowom". Cóż jednak w tym interesującego? Wtedy myślimy sobie: Przypuśćmy, że psycholog oświadcza, że ilekroć pacjent mówi do niego, w notatniku wykonuje machinalne rysunki i na ich podstawie wnioskuje, co tamten człowiek ma naprawdę na myśli. Mogłoby się to przydarzać nam wszystkim. Byłoby to wówczas interesującym zjawiskiem towarzyszącym – zdarzeniem, które występowałoby w korelacji o postaci „Jeśli P, to Q" i właśnie to byłoby interesujące. Lecz oczywiście nie tego nam tutaj potrzeba.

Potrzeba nam czegoś, co daje „życie słowom". (A nie wydaje się, aby było to coś, co można odkryć czemuś się przyglądając). Przyjmijmy teraz, że ktoś mówi: „Owszem, ma tu miejsce akt pomyślenia znaczenia, lecz jeśli jest on czymś, co się odkrywa albo też czymś, co spostrzega się przyglądając się opisowi jakiegoś przypadku, wówczas akt ten dokonuje się w jakimś momencie i w jakimś miejscu, zachodzi w tobie, zaś w innych być może nie". Być może nie da się go uchwycić dzięki metodzie „jeśli-to" i być może jego stosunek do sposobu użycia nie jest stosunkiem rodzaju „jeśli-to". Można by jednak powiedzieć, że być może w niektórych ludziach akt ten nie występuje. Czego brakowałoby ludziom, którym ów akt by się nie przydarzał? Jak to już za-

znaczyliśmy, chcemy tutaj powiedzieć: „Cóż, potrafiliby robić wszystkie pozostałe rzeczy, tak jak wcześniej wykonywaliby (lub mogliby wykonywać) wszystkie praktyczne zadania". Niekiedy uzasadnia się to mówiąc, że ze słowem „znaczyć" wiążą się dwa sensy – w jednym chodzi o sposób użycia, w drugim o pewien akt. Niezbędna tu jest długa dyskusja. Jedną albo dwie rzeczy można jednak powiedzieć od razu.

(1) Wydaje się, że nie jest to zwykła dwuznaczność, jaka ma miejsce, kiedy ktoś myli słowo „bank" [bank] ze słowem „bank" [brzeg]. – Gdy ów ktoś poprawi się, „wiadomo, o co chodzi", a mianowicie, że rzecz polega na tym, iż używając jednego słowa mówi się o dwu różnych rzeczach (tego samego rodzaju) i że pomyłka ta wydaje się przypadkowa. Natomiast wydaje się, że nie jest przypadkowa, gdy idzie o słowo „znaczenie". Tutaj chce się powiedzieć: „Jeden sens daje życie drugiemu", „Jedna rzecz, akt, jest rodzajem zarodka, który rozwija się w sposób użycia", „Rachunek *użyć* w pewien ukryty sposób zdaje się być zawarty w tym akcie".

(2) Z drugiej strony tezę, że mamy do czynienia z dwoma różnymi sensami, można uzasadniać następująco: Mówiąc, że ktoś zna znaczenie albo znaczenie to rozumie, mówi się o „dyspozycji". Można wtedy sensownie zapytać: „Jak długo trwała ta dyspozycja?". A również: „Jak opisałbyś jej przeminięcie?". Odpowiedź brzmiałaby mniej więcej tak: „Och, zapomniałem, jak się tego słowa używa" albo: „Nie umiem teraz tego powiedzieć". Jednak w „aktualnym" sensie słowa „znaczyć" zapytanie „Jak długo trwało to w twoim przypadku?" nie ma zazwyczaj sensu. (Porównajmy to ze wspomnianym wcześniej „niedorzecznym" znaczeniem). I tego, jak owo „nagłe rozumienie" ustaje, nikt nie opisywałby mówiąc, że zapomniał lub że nie potrafi zrobić tego teraz. Wiąże się to z takim przypadkiem: Przypuśćmy, że ktoś mówi słowo „bank" [bank / brzeg], a następnie ma coś innego na myśli: „dokonuje mentalnego zastrzeżenia". Być może zmieniają się jakieś wyobrażenia. Przeciwstawmy zmianę wyobrażenia zmianie pomyślanego znaczenia. (Jeśli przez zmianę znaczenia rozumiemy zmianę „dyspozycji", w ogóle nie jest to *przeżycie*). Czy zmiana pomyślanego znaczenia (sens aktualny) to zmiana tego samego rodzaju, co zmiana wyobrażenia? Porównajmy zmianę wyobrażenia, zmianę w bólu zęba, zmianę pomyślanego znaczenia. Rzeczywiście mówi się „moje wyobrażenia zmieniły się" oraz „ból zęba minął". Czy ma sens powiedzieć „zmieniło się pomyślane przeze mnie znaczenie"? W bardziej naturalny sposób powiedzielibyśmy: „Rozumiem to w nowym znaczeniu". Można by także mieć jednocześnie dwa wyobrażenia i między nimi nie zachodziłby konflikt. Spróbuj jednak mieć na myśli dwa aktualne

znaczenia naraz! Albo ma się jedno, a następnie drugie, w przeciwnym razie przynajmniej „kolidują ze sobą". Poza tym słowa takie, jak „intensywny" stosują się z pewnością do bólu zęba, warunkowo do wyobrażeń, a wcale nie stosują się do pomyślenia znaczenia. Zastanówmy się nad wcześniejszym przypadkiem, w którym ktoś mówi, że ma teraz na myśli inne znaczenie. Być może spróbuje powiedzieć: „Ależ nic się nie zmieniło. Zdarzyło się tylko to, że teraz powiedziałbym to mając na uwadze inne znaczenie". Lecz to nie zadowala. Rzeczywiście twierdzi się tu, że coś uległo zmianie, a wydaje się, że nie ma sensu powiedzieć, że zmieniło się coś, co w pełni opisać można za pomocą wyrażenia w trybie przypuszczającym. Inną możliwością jest zadanie pytania o to, na jakich podstawach stwierdza się tu, co by powiedziano. Możliwymi odpowiedziami na to pytanie jest: (1) nie ma żadnych podstaw (to jednak przeczy pierwszemu stwierdzeniu, że coś się rzeczywiście zmieniło, a mianowicie czas przeszły w trybie oznajmującym) albo (2) zmiana dotyczy pewnego wydarzenia, które zwykle towarzyszy mojej wypowiedzi. Lecz gdy udzieli się odpowiedzi (2), powstaje następująca trudność: (i) W rzeczywistości nie prowadzi się badań, aby ustalić, czy powiedzeniu tego a tego towarzyszy jakieś wydarzenie; (ii) „związek ten jest ustanawiany" natychmiast; (iii) jeśli ustala się występowanie zależności typu „jeśli-to", to nie jest nam ona przydatna. Potrzeba nam psychologicznego zdarzenia, które nie jest składnikiem statystycznego twierdzenia opartego na doświadczeniu i dotyczącego danej osoby.

Wróćmy na chwilę do czasowników psychologicznych. Stwierdzamy, że w książkach psychologicznych klasyfikuje się je jako czasowniki określające „przeżycia". Jednak w przypadku niektórych z ich zastosowań, na przykład w odniesieniu do dyspozycji, nikt nie mówiłby o przeżyciach. Z drugiej strony niektóre z nich można by nazwać czasownikami przeżyciowymi. Porównajmy „Dochodzę teraz do przekonania" z „Jestem przekonany" (dyspozycyjne). Jasne jest, że niektóre spośród użyć aktualnych niekiedy są, niekiedy zaś nie są „wyrazem przeżycia". Gdy chodzi o niewątpliwe użycia aktualne, niektóre pytania są sensowne w odniesieniu do pewnych czasowników, lecz nie są sensowne w odniesieniu do innych. Sytuacja ta przypomina przypadek „różnych rodzajów liczb". Czy istnieją liczby urojone? No cóż, może je zapisać i posłużyć się nimi. Jak się je jednak stosuje? Jest tu 15½ człowieka; –5 ludzi; √7 ubrań.

21
(3 lutego 1947)

Rzecz ma się tak: Mówię słowo „bank" [bank / brzeg], a następnie zaczynam mieć co innego na myśli. Zapytany odpowiedziałbym: „Barclay's". „Barclay's Bank" – oto, co jest wynikiem tej zmiany.

„Byłbym powiedział..." to stwierdzenie będące następstwem czegoś. Co to za następstwo? Nie należy do tej klasy, co człowiek, który mówiąc machinalnie rysuje. Prawdą jest, że nie wystarczy tu żaden związek następstwa.

To naturalne, że w takich przypadkach myślimy o czymś takim: Mam teraz inny obraz. W takim kontekście wydaje się, że jest czymś łatwym do opisania i trwałym. Zwykle nic nie można z nim począć. Lecz w tym przypadku nada się równie dobrze, jak cokolwiek innego. Mówi się wtedy: „Cóż, nagle miałem przed sobą wyobrażenie Barclay's". Nic nam to nie da. (1) To, co mam na myśli, mogłaby przekazywać dowolna ilość obrazów. (2) Jeśli byłby to typowy obraz, wówczas w najlepszym razie mógłby „sugerować" następujące po nim użycie, lecz nie mógłby go wymuszać. To możliwe, że istnieje jakiś wzorcowy obraz i być może taki całkowicie wzorcowy obraz rzeczywiście się wówczas pojawił. Gdyby istniał, wówczas nie mówiono by o czymś, czego *następstwem* jest ten właśnie sposób użycia, te właśnie słowa. Wówczas „wypowiadano by to właśnie zdanie". A jeśli je właśnie się wypowiada, unieważnia to całe to zagadnienie.

Ktoś zasugerował: „Byłbym...", owa wypowiedź w trybie przypuszczającym, to słowna forma wyrazu. W przypadku „Byłbym..." może się tak wydawać. Natomiast „Byłby..." wydaje się hipotezą i opisem. („Jakiś czas temu byłbym..." w niewielkim stopniu przypomina hipotezę lub opis).

Wynajdując nowe terminy, aby ulepszyć bądź opisać nasz sposób używania słów, zazwyczaj popełnia się błędy, lecz w niektórych przypadkach nic nie można temu zarzucić. Przypuśćmy, że słowa „znać" używano by rzeczywiście w taki sposób, by obejmowało trzy rodzaje przypadków: (1) „Mówiąc do niego przez cały czas miałem świadomość swojej niższości". (2) „Przez dziesięć minut mówiłem alfabet i rozumiałem go" (zauważmy, że nie mówimy: „Przez 10 minut znałem alfabet", choć moglibyśmy tak mówić). (3) „Znam alfabet" (w dyspozycyjnym sensie słowa). Jeśliby owe trzy przypadki podpadały pod „znam", trzeba by je odróżnić od siebie. Istniałyby tu różnice kategorialne, a więc inne niż w przypadku różniących się między sobą przedmiotów botanicznych. Byłyby to następujące rozróżnienia: „Znam alfabet" nie można by opisać jako przeżycia, ale można by poprawnie powiedzieć, że

„Byłem świadomy..." to pewne przeżycie. Mówi się: „Przestałem być świadomy...", natomiast nie mówi się: „Przestałem znać..." i temu podobne. Nie zajmujemy się niuansami. Nie mówimy więc na przykład: „Rzeczy istnieją, natomiast relacje zachodzą", jak gdyby istnienie i zachodzenie różniły się stopniem, pewnym niuansem.

Wróćmy do zwrotu „Byłbym powiedział...". Kusi nas tu opis, w którym mówi się o zmianie obrazu. Nie zda się on na nic. Zatem próbujemy powiedzieć: „Cóż, to taka zmiana, którą wyraża zwrot w trybie przypuszczającym". Wydaje się to trafniejsze. Ale: Dlaczego posługujemy się zwrotem w trybie przypuszczającym? Być może zwrot ten zaczerpnąłem skądinąd; na przykład stąd: „Gdybym był zjadł posiłek, pomyślałbym o tym staranniej". Ale nie o taki zwrot tutaj chodzi. A zatem pytanie to można sformułować tak oto: Co odgrywa istotną rolę, gdy chodzi o to, że na myśli mam Barclay's Bank? Masz oto przeżycie zmiany znaczenia i kierując pewne zdanie do kogoś przystępujesz do „wyjaśnienia, co masz teraz na myśli". Naprawdę *istotną* rzeczą jest to, by powiedzieć: „Najpierw powiedziałem X, a potem zacząłem mieć na myśli Y". Porównajmy: „Minutę temu wyobraziłem sobie Hijaba". Nie ma sensu zapytać: „Czy wyobrażasz sobie właśnie Hijaba?". Nie ma sensu, ponieważ Hijab występuje w opisie, *zawiera* go użyte tu wyrażenie. Sposób jego sformułowania stanowi konwencjonalny sposób powiedzenia, że to rzeczywiście jest Hijab. Dla porównania pomyślmy o zdaniu „Ten obraz przypomina Hijaba". Jest to hipoteza. W tym zdaniu Hijab pojawia się przypadkowo. Nasza trudność polega na tym, że spostrzegamy akt pomyślenia słowa w określonym znaczeniu. Wspominamy o tej zmianie mówiąc: „Najpierw powiedziałem X, a następnie zacząłem mieć na myśli Y, czyli bank na końcu ulicy". Każe nam to sądzić, że pewna rzecz została już wymieniona i teraz możemy rozpocząć opisywanie tej sytuacji. Ale opis ten już został podany, a mianowicie wtedy, gdy wymieniliśmy tę rzecz.

Porównajmy te oto dwa przykłady pytania „Czy jest to istotne?". (1) Wyobrażenie? Nie! (2) Akt pomyślenia znaczenia? W przypadku (2) mówiąc o tej zmianie i ją wyjaśniając *nie można powstrzymać się* przed próbą wyjaśnienia tego, jakiego to rodzaju „przeżyciem" jest pomyślenie czegoś w oka mgnieniu. Czy zatem akt pomyślenia znaczenia to jakieś przeżycie? Można tak go określić, lecz jest to przeżycie należące do innej kategorii i „opisuje" się je ową dziwną metodą. Również w przypadku „Byłbym powiedział..." mamy do czynienia z opisem: Jeśli „Byłbym powiedział...", to nie można zadać pytania „Czy naprawdę byłbym powiedział?". Nie można zadać *w ogóle żadnego pytania*. I to nie z tego powodu, że odpowiedzią jest „Z pewnością

byłbym powiedział". (Porównajmy: „Oczekiwałem, że Smith przyjdzie na herbatę"). Należy unikać słowa „przeżycie". Nasuwa ono myśl o „treści", co z kolei nasuwa myśl o „opisie", co ze swej strony pozwala myśleć o „introspekcji", ta zaś następnie sugeruje coś „prywatnego", co wreszcie nasuwa myśl, że „ktoś inny ma coś, czego nie mam ja".

Wróćmy do różnicy pod względem kategorii: Porównajmy „zamierzam" z „wiem". W odniesieniu do „zamierzania" można zapytać, kiedy się zaczyna i kończy, co nie jest możliwe, kiedy chodzi o „wiedzę". Nie ma potrzeby mówić: „Zapomniałem, co jest moim zamiarem". Można zmienić zamiar; natomiast „wiedzieć" coś przestaje się zapominając o tym, a nie dokonując jakiejś zmiany.

Pewne czasowniki można by nazywać „czasownikami potencjalności" mając na myśli (w rozdziale książki o potencjalnościach) jedynie ten wspomniany wcześniej typ sposobów użycia. „Posiadanie czegoś na myśli" i „zamiar" nie są potencjalnościami; „rozumienie" nią jest. Porównajmy „żelazo", „złoto", „miedź" z „sąg", „funt", „sekunda". W odniesieniu do wszystkich elementów pierwszej grupy stawia się podobne pytania. Ale nie w odniesieniu do obu grup.

Skłonnym się jest mówić o „treści przeżyć". Czy wyobrażenia, doznania oraz to, co pamiętamy, są treścią przeżyć? (Czy Hijab może być częścią mojej świadomości? Czy istnieją sensowne pytania dotyczące Hijaba, które nie są sensowne, jeśli dotyczą doznań? Na przykład: „Czy tył Hijaba jest tego samego koloru, co jego przód?". Lecz nie: „Czy ten aspekt Hijaba jest taki sam, co jego tył?"). (Pola doznań zmysłowych nie mają sąsiedztwa). Źródłem „treści przeżycia" jest to, że mówi się: Nie widzę drzewa, lecz widzę to – pewien rysunek, a także: Nie słyszę dźwięku, lecz słyszę to – gwizd. To właśnie nazwijmy doznaniem, a więc to, co narysowane, zagwizdane, etc. Czy zatem ból, zapach, smak to doznania? Na początek można by spisać listę porządku, w jakim się uczyliśmy. Mogłaby przedstawiać się tak: (1) Przedmioty materialne. (2) Tu pojawia się nowa gra językowa, a mianowicie „wydaje się". (3) Ból. W odróżnieniu od „wydaje się", ból nie ma jednak żadnego *przodka*. Jednak jest coś słusznego w tym, że się je łączy razem. Ale rzecz nie polega tu na tym, że patrzy się na nie, zastanawia i mówi: „Owszem, zastanowiwszy się stwierdzam, że bóle, wyobrażenia, doznania i wspomnienia mają coś wspólnego". Trzeba podać inny powód, niż to, że wydają się mieć coś wspólnego. Wyobraźmy sobie kino z zapachami, etc. Postać na ekranie trzyma się za szczękę – wszystkich nas boli ząb. Widać róże, które ktoś wącha – czujemy ich zapach. Bohater ma powidok świecącej elektrycznej kuli – my mamy

również. Na tym polega zauważanie jakiegoś podobieństwa. Co jednak wtedy, gdy chodzi o wspomnienie? Czy można podać typowy przykład pamiętania czegoś nie musząc niczego powiedzieć? Czy wypowiedzenie słów „Pamiętam..." lub „Czy pamiętasz...?" etc., nie stanowi składnika pamiętania czegoś w tym znaczeniu, że owa „wypowiedź" jest częścią gramatyki pamięci?

22
(7 lutego 1947)

Chcemy spróbować coś odkryć. Odkrycie w filozofii polega na *pamiętaniu, co powiedzielibyśmy* w różnych sytuacjach. Trzeba myśleć o sytuacjach, o których się zwykle nie myśli i pamiętać, co byśmy w nich powiedzieli, a czego nie powiedzieli. Odkrycie i dowód to przypominanie sobie. Gdy ktoś podsuwa nam pewną odpowiedź, to gdy się ją wypowie, niekiedy wydaje się nam całkiem oczywista. Jest w pewnym sensie banalna. Pomyślmy o tym, co zdarza się, kiedy ktoś zaczyna mieć coś innego na myśli. Trudność polega na tym: Jak to możliwe, by istniały dwa stany umysłu, które wyraża powiedzenie czegoś, a więc udzielenie pewnego wyjaśnienia, jeśli wydaje się, że nie jest to *opis* owego stanu umysłu? Wydaje się, że stanowi ono „relacyjną własność" owego stanu umysłu, a więc że nie jest czymś, co wskazuje charakter owego stanu umysłu. Gdyby ktoś powiedział: „Zmieniły się wyobrażenia, które miałeś przed sobą", bardzo chciałoby się odpowiedzieć: Zdaje się, że trudność ta znika. Lecz pozostawia nas to tylko z pytaniem: „Jak zmiana wyobrażenia ma się do zmiany znaczenia?"

Skłonni jednak jesteśmy powiedzieć, że w ten sposób osiągnęliśmy coś rzetelnego. Powróćmy do przypadku, w którym ktoś mówi: „Miałem powiedzieć ...". Czy powiedziano by, że to, co ów ktoś ma na myśli, jest jakiś przeżyciem?

X: Naturalnie, nie.

Wittgenstein: Zapewne nie. Niektórzy jednak tak mówią. Pytanie brzmi tak: Jeśli ktoś odpowiedziałby twierdząco, a ktoś inny zaprzeczył, co powiedzieliby, aby uzasadnić swoje odpowiedzi? A nie: Który z nich ma rację? Zastanówmy się przez chwilę nad dość typowym wyobrażeniem będącym zarazem przeżyciem. Przypuśćmy, że ktoś oznajmia: „Miałem powiedzieć 'Idź do diabła!'" i twierdzi: „Miałem przed sobą wyobrażenie tych słów". Pytamy go wtedy: „Miałeś wyobrażenie tych słów, *czy* też zamierzałeś powiedzieć 'Idź do diabła!'?". Zastanówmy się nad zamierzaniem czegoś. Ktoś mówi:

„Zamierzam wyjść za pięć minut". Czy ma on „przeżycie" zamierzania? Nie musi go mieć. Lecz przypuśćmy, że twierdzi, iż ma takie przeżycie i dodaje: „Miałem na myśli tylko obraz przechodzenia przez drzwi". Na to być może również odpowiemy, że to nie jest to samo, co zamiar. – „Czy po prostu miałeś jakieś wyobrażenie, czy też coś zamierzałeś?". Przypuśćmy jednak, że twierdzi, że *na myśli ma* tylko to, że ma przed sobą ów obraz. Czy mamy wówczas powiedzieć: „Zatem nie masz na myśli tego, co ja"? (Porównajmy tu uwagę Jamesa: „Co do mnie, to spostrzegam tylko..."). Chociaż weźmy taki przypadek. Przypuśćmy, że unoszę rękę i mówię: „Teraz zamierzam wyjść..., tak, wciąż zamierzam..., tak, wciąż zamierzam ... Teraz już nie" (i opuszczam rękę). Jest to po prostu możliwe. Ważne, że to parodia. Próbujemy ustalić charakterystyczne różnice między wyobrażeniem i zamiarem.

X: Gdy chodzi o wypowiedź wyrażającą zamiar, można zapytać: „Dlaczego to zamierzałeś"? Natomiast zapytać: „Dlaczego miałeś to właśnie wyobrażenie?", to pytać o coś zupełnie innego – to pytać o przyczynę.

Wittgenstein: Racja. Teraz jednak chcemy przyjrzeć się samym tym rzeczom – wyobrażeniu oraz aktowi zamierzania.

Znamienne dla przeżyć jest to, że mówi się o ich trwaniu. „Teraz mam...", „Wciąż mam...", „Teraz ustało...", etc. Gdy chodzi o przeżycia zadajemy w ogóle takie pytania, jak „Czy nadal je masz?". Poza tym wyobrażenie może kolidować z doznaniem. Lecz nie koliduje z nim zamiar. Mogłaby jednak kolidować z nim myśl o tym, co się zamierza uczynić. Jednak obraz nakładających się warstw nie przedstawia należycie różnicy między myślą i zamiarem. Mówi się, że myśl towarzyszy zamiarowi (albo czemuś innemu), lecz towarzyszenie owo bardziej przypomina sposób, w jaki melodia towarzyszy słowom śpiewanym według tej melodii, nie zaś sposób, w jaki w bryle dźwięku brzmienie skrzypiec towarzyszy klarnetowi – w tym przypadku oddziela się je w partyturze. (Są także inne różnice).

Chodzi tu nam o rozróżnienie kategorii. Porównajmy: Czy ruch w szachach ma jakąś prędkość? Ostatecznie niektórzy gracze przesuwają figury szybciej od innych. Jeśli jednak na to pytanie odpowie się twierdząco, można następnie zapytać: „Przypuśćmy, że ruch został przerwany w połowie swego trwania, gdy figura znajdowała się pomiędzy polami. – Jak wówczas można by powiedzieć, gdzie miała stanąć? Jak można by było powiedzieć, jaki właściwie ruch wykonywano?". Albo: „Przypuśćmy, że figura poruszała się samorzutnie. Skoro prędkość jest właściwością przemieszczeń w przestrzeni etc., czy wówczas powiedziano by, że jest to posunięcie w grze w szachy?".

23
(10 lutego 1947)

Pominąwszy przypadek parodii („Będę szedł", „Będę stał", Będę szedł ..."), słowa określające trwanie rzeczywiście w pewien sposób stosują się do zamiaru. „O godzinie 6 zamierzał wyjść, lecz godzinę później porzucił ten zamiar". Co jednak stanowi oznakę wciąż obecnego zamiaru w odróżnieniu od wciąż obecnego wyobrażenia?

X: Kategorialne właściwości języka trwania nie są dane.

Wittgenstein: Przykłady użycia słów „rozpoczynać się" i „ustawać", etc., stanowią również ilustrację tego, jak funkcjonuje język trwania.

Y: Gdyby po upływie jakiegoś czasu zapytać kogoś: „Czy wciąż masz to samo wyobrażenie?", mógłby odrzec: „Tak. Spostrzegam, że jest to wciąż to samo wyobrażenie".

Wittgenstein: Jednak nie spostrzegałby, że jest to ten sam zamiar. Powiedziano by, że potwierdza swój zamiar bądź, że go porzuca. Staje się to wyraźne dzięki odpowiedzi: „Dlaczego miałby się zmienić?". Na ogół nie użyto by tego słowa w opisanym przez ciebie znaczeniu, które „odnosi się do czegoś materialnego". Różnice te dotyczą pojęcia „trwania" (jego sposobu użycia), a nie różnych sposobów „określania obecności tego samego przedmiotu".

*

„Posiadanie zamiaru" przeciwstawmy „aktowi zamierzania czegoś". Jedno i drugie przeciwstawmy „podjęciu postanowienia". W odniesieniu do dwóch pierwszych nie mówi się w bezpośredni sposób o ich trwaniu. Zaś przypisując jakieś określenia „podejmowaniu decyzji" „odnosimy się do tego, co materialne". Mówiąc o typowych stanach świadomości używa się języka „intensywności". Języka tego nie użyto by ani gdy chodzi o „posiadanie zamiaru" (potencjalność), ani wtedy, gdy idzie o „akt zamierzania". (To prawda, że mówi się „bezwzględnie zamierzam" albo „stanowczo zamierzam"; chodzi tu jednak o to, co byłoby niezbędne, aby zmienić zdanie). Przeżyciu zmysłowemu bliższy jest na przykład smutek niż zamierzanie. Ból jeszcze bliższy. Można by na przykład powiązać go z rozpoznawaniem przedmiotów, tak jak obecnie rozpoznawanie przedmiotów wiązać można ze zmianami temperatury. (Nawet teraz rzadko to robimy – wyjątek stanowi odróżnianie marmuru od jego imitacji). Można być skłonnym przyjąć regularnie podzieloną skalę dla bólu. Być może nie tyle dla bólu, co ciepła, lecz w każdym razie taką skalę, która, jak by to powiedziano, nie ma sensu, kiedy chodzi o smutek lub radość. (Porównajmy „2,73 funta czekolady" z nonsensownym sformułowa-

niem „2,73 człowieka". To znacznie wyraźniejsze przeciwstawienie). Śledzi się, obserwuje wrażenia zmysłowe (i inne przeżycia), lecz nie robi się tego w przypadku zamiarów albo przekonań. (Porównajmy tu wykład o „odniesieniu do czegoś materialnego"). Ujmijmy to w języku sygnałów. Nie wchodzi tu w rachubę sygnał trwania zamiaru. (Nie znaczy to, że sygnału takiego nie można by zaprojektować – pomyślmy o poprzednim wykładzie). „Sądzę", „zamierzam", „boli mnie" posiadają wspólną formalną własność, tak jak jest to w przykładach zaczerpniętych z matematyki. I w przypadku wszystkich tych wypowiedzi wątpienie w ogóle nie wchodzi w rachubę. W ich przypadku wątpliwości nie są możliwe, lecz ich zastosowania się różnią. Porównajmy, jak różnią się sekunda i dolar oraz jak są do siebie podobne. Nic nie różni się bardziej niż sekunda i dolar.

Przyjrzyjmy się teraz paradoksowi Moore'a. Jak twierdzi, nie można powiedzieć: „Sądzę, że pada deszcz, lecz wcale nie pada" ani też: „Sądzę, że będzie padał deszcz, lecz wcale nie będzie padał". Można natomiast powiedzieć: „Sądzi, że pada deszcz, lecz wcale nie pada" i „Sądziłem, że pada deszcz, lecz wcale nie padał". Można również powiedzieć: „Przypuśćmy, że sądzę, iż pada deszcz, lecz wcale nie pada", co oznacza, że zdanie takie można w pierwszej osobie wypowiedzieć jako przypuszczenie, lecz nie można wypowiedzieć go jako stwierdzenia; można je przypuścić, lecz nie można go stwierdzić. *Dlaczego* nie mogę tego zrobić? Sądzenie czegoś ma miejsce tu, „w moim umyśle", deszcz zaś pada tam, na zewnątrz.

Uwaga: Czy „sądzę" jest w pewien sposób *opisem* mnie samego? To znaczy, czy opisuje pewne zdarzenie zachodzące w mym wnętrzu *bądź* też coś, co mówię albo robię? „Sądzę" pokazuje, ujawnia te rzeczy. Gdy wskaże się taki paradoks, można odnieść się do niego tak, jak reaguje się na paradoks – otworzyć ze zdumienia usta. Albo też można po prostu powiedzieć: „Cóż, jest osobliwy, ale nic ponadto". Można też chcieć, by znalazło się dlań rozwiązanie. Lecz co jest tu rozwiązaniem? Chcemy dla tego użycia znaleźć miejsce w naszym systemie klasyfikacji.

Można powiedzieć: „Obserwuję, jak pada deszcz". Czemu by nie powiedzieć: „Obserwuję, jak sądzę, że pada deszcz"? Lecz nie jest to jakieś przeżycie, coś, co można by było opisać. (Porównajmy: „Mam nadzieję, że przyjdzie". Żywienie nadziei polega niekiedy po prostu na wypowiedzeniu słów „Mam nadzieję...". Należy spostrzec, że sytuacji tej nie można oddać inaczej, jak tylko umieszczając w swej wypowiedzi wyrażenie, które wskazuje ową konkretną osobę, co do której ma się nadzieję, że przyjdzie – albo ową konkretną rzecz, o której coś się sądzi). Przypuśćmy, że ktoś na to mówi: „Cóż,

'Sądzę, że X' to swego rodzaju stwierdzenie". Spróbujmy zatem zbudować grę językową pomijając zwrot „Sądzę"; nie mówi się w niej na przykład „Sądzę, że wróg zaatakuje", lecz „Wróg zaatakuje". Czemu zwrotu „Sądzę..." nie zastąpić by na przykład powiedzeniem „Wróg zaatakuje"? Można by posiadać inny znak asercji dla każdego przypadku. *Nie można by posługiwać się tym samym znakiem*, ponieważ przekształcałby on wypowiedź w taki sposób, że można by z niej wywnioskować, iż w jej trakcie obecne było pewne napięcie lub stanowczość. Oznacza to, że można by wysunąć *hipotezę dotyczącą stwierdzania czegoś*. Lecz hipoteza ta nie mówiłaby nam „co to znaczy coś stwierdzać". „Stwierdzanie czegoś" opisać by można mówiąc „Po prostu powiedziałem, że spadnie deszcz" bądź „Coś zdarzyło się we mnie" i że opis tego zdarzenia brzmi: „Stwierdziłem, że spadnie deszcz".

Przypomnijmy sobie Russella koncepcję nie-psychologicznego stwierdzenia oraz zarzut wobec niej – że będąc nie-psychologicznej natury, byłoby niczym, lecz gdyby miało psychologiczny charakter, wówczas nie wynikałoby stąd, że zachodzący we mnie akt stwierdzania czegoś za każdym razem polega na tym samym bądź że jest tym samym, kiedy chodzi o innych. A musi być tym samym. Co jednak dzieje się z innymi formami tego czasownika – „sądzi", „sądziłem"? Czy moglibyśmy utworzyć jakiś nie-asymetryczny czasownik? Uważamy, że „sądził" to rzetelny czasownik. Zatem dlaczego nie mielibyśmy mieć pierwszej osoby liczby pojedynczej, która funkcjonuje w symetryczny sposób? Mógłbym wówczas posiadać zwrot „wydaję się sądzić..." i odnosząc się do czyjejś wypowiedzi używać go na przykład w taki sposób: „Nieświadomie nie sądziłem, aby tak było..." lub „Wydaję się tak sądzić, jednak być może wcale nie sądzę, że...". Pomyślmy też o „Musiałem sądzić, że..." lub „Wydaję się sądzić, lecz być może wcale nie sądzę, że...". Albo o „Musiałem sądzić...", które weryfikuje się w taki sam sposób. Jednak różnią się one od „sądzę". Na czym w tym przypadku polega to, że *obserwuję samego siebie*? (Można „dojść" aż do „Coś sądzę, chyba jednak nie to, że X", wówczas jednak napotkalibyśmy sprzeciw: „A więc nie sądzisz, że X").

Wróćmy do wstawienia znaku asercji. Można wysunąć tu taki zarzut: Mówię o kimś, że sądzi coś i w odniesieniu do jego wypowiedzi posługuję się kryteriami reakcji. Czemu jednak o sobie nie mogę powiedzieć „Sądzę" i posłużyć się kryteriami reakcji? Bowiem wydaje się, że *o sobie mówię dokładnie to, co mówię o kimś innym*. Przypuśćmy, że mówimy „nieświadomie sądzę" rozumiejąc przez to „Postępuję i mówię jak gdybym...". Może to być niezwykle istotne wtedy, gdy przewidujemy. (Dlaczego jest tak mało istotne, gdy chodzi o zajmującą nas trudność? Trudność ta występuje również

w przypadku „Pada deszcz i sądzę, że pada". Druga część tego zdania jest zbędna, zaś we wcześniejszym przykładzie była częścią stanowiącą o sprzeczności. Można by wprawdzie powiedzieć, że znaczy to coś w rodzaju „Mówię zgodnie z rzeczywistością", ale mówi się tu po prostu to, co powiedziano przed chwilą. Nie to ma się na myśli w przypadku, który mamy przed sobą. Porównajmy „Założę się, że spadnie deszcz" z „Zawieram właśnie zakład, że spadnie deszcz". Rzecz w tym: Własne działania przewiduję na dwa sposoby. – „Po tym wykładzie wybiorę się do kina". Czy należy nazwać to przewidywaniem? To zamiar. Autentycznym przewidywaniem byłoby: Mówiąc piszę w sposób automatyczny, następnie spostrzegam, co zapisałem i mówię: „Wygląda to tak, jak gdybym sądził, że go obrażę". Do tego zapisu mogę odnosić się tak, jak gdyby pochodził od kogoś innego. (Ale czym właściwie jest automatyczny zapis? Czy chodzi o to, że zwykły zapis nie zaskakuje mnie, a automatyczny owszem? Automatyczny zapis jest przynajmniej takim zapisem, który mnie może zaskoczyć).

24
(14 lutego 1947)

Potrzebna nam jest „prawdziwa pierwsza osoba". O tym, że ktoś coś sądzi, wnioskuję na podstawie jego zachowania. – Dlaczego nie miałbym wyciągać wniosków, które mnie dotyczą? Przecież mówię: „Musiałem sądzić...", choć nie mówię tak często i trzeba długo szukać, by trafić na taki przypadek. Przypuśćmy, że nie byłoby pierwszej osoby: „Wygląda na to, że spadnie deszcz". Czy możemy zatem utworzyć pierwszą osobę? W tej chwili „skupiam uwagę" na pogodzie: „Spadnie deszcz i sądzę, że będzie padał też śnieg". Obie części tego zdania *zrozumiałe* są nie dzięki temu, że się mnie obserwuje, lecz dzięki obserwacji pogody. Ale w przypadku „Sądzi, że spadnie deszcz" uwaga skupiona jest na nim i wnioski dotyczą jego. Czemu tego samego nie mogę zrobić w odniesieniu do siebie? Sugerowano, że można obserwować czyjeś ruchy nie wywierając wpływu, który je zakłóca, nie można natomiast obserwować własnych ruchów dowolnych, nie zakłócając ich przy tym. „Dowolne" znaczy tu tyle, co „te, które nie zaskakują mnie", a nie „te, co do których z góry podejmuję decyzję" – tu bowiem możliwa jest obserwacja. Zadawano pytanie: „Można chyba obserwować własne chcenie?". Na czym, na miłość boską, miałoby to polegać? Niektórzy twierdzili, że obserwuje się wówczas pewne wyobrażenie, na przykład własnej unoszącej się ręki albo wyobrażenie siebie

samego „podejmującego decyzję". Na to moglibyśmy tylko powiedzieć „A więc wyobrażasz sobie swą unoszącą się rękę, a ona unosi się". Sądzenie czegoś wiąże się z zamiarem oraz ruchem dowolnym. – „Kiedy naciśniesz guzik, będę krzyczał". (To przypadek „znajomości przyszłych wydarzeń"). Otóż jest to (1) pewne przewidywanie (2) które nie zostało sformułowane za pomocą techniki „jeśli-to". Wygląda to tak, jak gdybym posiadał wewnętrzną znajomość sprawy. Ale wiedza ta nie opiera się na obserwacji. Przeciwstawmy to przypadkowi zapisu automatycznego. O ile „sądzę podświadomie" cokolwiek tu znaczy, znaczy, że z zapisu wynikają pewne następstwa, o których dowiadujemy się dzięki technice jeśli-to.

Powinniśmy przyjrzeć się kłamstwu. Co wydarza się, kiedy ktoś mówi „Myślę, że spadnie deszcz, jest to jednak kłamstwo"? Wydaje się, że przypadek ten *zmusza nas do uznania wewnętrznego stanu*, a w tym kontekście stanowi to dla nas szczególną zagadkę. Łamiemy sobie głowę nad bólem kogoś innego. Przystajemy na to, że w pewnym sensie człowiek ten coś ma. „Mam bóle" porównujemy do jęku i stwierdzamy, że słowa te zastępują jęk. Lecz mówimy także, że odnoszą się w pewien sposób do bólu. Słowa ta opisujemy jako w konieczny sposób prawdziwe etc. Zastanówmy się teraz nad przypadkiem – na przykład „mam nadzieję", „sądzę", „zamierzam" – w którym, w jego najbardziej zwyczajnej postaci, nie występuje w ogóle żaden wewnętrzny stan. Lecz zastanawiając się nad przykładem, w którym „sądzę" mówi ktoś, kto wcale tak nie sądzi, spostrzegamy, że wprawdzie obecne jest tu to, co stanowi o powiedzeniu „sądzę", lecz unieważnia je zamiar wprowadzenia w błąd. I wydaje się nam, że w tym przypadku zamiar wprowadzenia w błąd *musi być pewnym stanem wewnętrznym*. Oczywiście, jeśli do przykładu tego podchodzi się z innej strony, kłamstwo może nie stanowić żadnej szczególnej zagadki, która nie byłaby również obecna w „Mam bóle". Lecz w tym drugim kontekście stanowi zagadkę, mamy bowiem przed oczyma przypadek, w którym odrzucono ów zagadkowy wewnętrzny stan i związany z nim język.

Można powiedzieć: „Powiedziałem, że spadnie deszcz, ale nie była to prawda". Porównajmy: „Spadnie deszcz, ale nie jest to prawda". Tutaj druga część zdania unieważnia pierwszą. Ale następnie mamy: „Spadnie deszcz i właśnie kłamię" albo „Spadnie deszcz" wypowiedziane „bez posiadania tego na myśli". Wydaje się, że właśnie odnoszący się do wnętrza opis wyróżnia ten ostatni przypadek. Nie wynika stąd jednak, że mówiący wie, że kłamie, ponieważ doznaje pewnego *uczucia*. Dla porównania: „Drżę, kiedy kłamię"; tutaj drżenie powiązane jest z kłamstwem, a nie tego nam trzeba. Próbujemy

powiedzieć: „Nie, jest to pewne *szczególne* uczucie". Ale (i) nie chodzi tu tylko o jedno uczucie, (ii) mówić „kłamię" nie uczono nas wiążąc to z jakimś uczuciem. Na czym by to polegało „gdyby uczono nas, że to pewne uczucie"? Oto typowy przypadek uczenia kogoś dzięki wykorzystaniu jakiegoś uczucia: Ktoś pozieleniał na twarzy i mówi się mu: „Będziesz miał mdłości". Słowa „kłamstwo" uczono nas w inny sposób. (Na marginesie: Nie mówi się „Mam bóle na wysokości 2 stóp od podłogi i w odległości 3 stóp od ściany", mimo że w pewnym sensie tak jest i można by mówić w ten sposób). Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: No cóż, kłamstwo jest być może emocją. Odpowiedź: Przyjrzyj się, czy słów związanych z „kłamstwem" uczono nas tak, jak słów związanych z emocją.

Zadajmy teraz takie pytanie: Skąd wiedzielibyśmy, że ludzie jakiegoś plemienia mają inne przeżycia zmysłowe niż my? To podstawowe pytanie w naszych rozważaniach dotyczących pojęć. Przypuśćmy, że lud ten miałby czułki. Samo w sobie niczego to jeszcze nie znaczy. Ale przypuśćmy, że odkrywają oni elektryczny potencjał. Czy mielibyśmy powiedzieć: „Jednak nie wiemy, czy mają inne przeżycia zmysłowe". W zagadnieniu tym ważne jest, by niemal wszyscy robili to samo, a przynajmniej mówili to samo. Ślepi nie łączą się w grupę i nie odmawiają przyznania, że słowo „niebieski" coś dla nas znaczy. Są od nas zależni. Jednak w rozważanym przypadku ten sprawdzian zawodzi – nie jesteśmy od nich zależni, ani oni od nas. Lecz zależność taka byłaby przecież możliwa.

X: Przypuśćmy, że członek tego plemienia stracił czułki i nie potrafi ustalać tego potencjału.

Wittgenstein: Przemawiałoby to za tym, by odpowiedzieć twierdząco. Gdyby mówili o czymś, że jest „głośniejsze", „bardziej miękkie" lub używali słów funkcjonujących tak jak określenia intensywności bądź gdyby występowały wśród nich postawy wskazujące moment początku i końca, stanowiłoby to pewien sprawdzian. Dla porównania pomyślmy o emocjonalnych nastrojach. Umiejscowienie nastroju to coś, co w ogóle nie wchodzi w rachubę. Ważny jest cały kontekst. Nikt nie mówi: „Jestem smutny w miejscu X, a mniej smutny w miejscu Y". Chociaż rzeczywiście mówimy: „Nogi mam bardziej *zmęczone* od ramion". Ale czy mówimy, w którym miejscu odczuwamy przesyt?

25
(17 lutego 1947)

Doznania ani nie „udostępniają nam" materialnych przedmiotów, ani „nie mówią" nam, czym są te przedmioty (znaczy to, że „konstrukcja materialnych przedmiotów" z doznań nie jest możliwa). Dla naszego pojęcia „doznań" znamienne jest właśnie to, że mówimy o materialnych przedmiotach. (O „danej zmysłowej" mówi się tak, jak o swego rodzaju fizycznym przedmiocie, przypisuje się jej pewne właściwości i dziwi się, że nie można przypisać ich więcej. Owo „nie można" jest gramatycznej natury).

Porównajmy zdanie „W mojej wizualnej przestrzeni widzę..." ze zdaniem „W tym pomieszczeniu są...". Zjawisk jednak nie można *opisać*. Oczywiście „pokonujemy część drogi", która dzieli od ich opisu, lecz w zupełnie innym sensie słowa „opis". Na przykład pytanie „Ile ich jest na prawo od twego wizualnego pola?" nie jest ripostą na „W moim polu wizualnym są trzy stoły". Pozbawione sensu jest również zdanie „Być może tych dwoje zmysłowo danych ludzi, którzy wydają się tego samego wzrostu, nie jest naprawdę tego samego wzrostu". Zwracamy tu uwagę na stale powtarzający się błąd. W odpowiedzi na pytanie „Co to jest przyjemność?" skłonnym się jest albo (1) ustalać to dzięki introspekcji albo (2) opisywać jej rolę w ludzkim życiu. W obu procedurach pomija się inne zagadnienia, zagadnienia dotyczące kategorii. Zastanówmy się nad przygnębieniem. Komuś w czasie przygnębienia obniża się ciśnienie krwi. No dobrze. Można jednak zapytać: „A co z uciskiem w klatce piersiowej? Odczuwasz go, czyż nie?". Tutaj warto zapytać: Co odczuwasz jako nieprzyjemne, gdy jesteś przygnębiony? Można oczywiście odpowiedzieć: „Ucisk w klatce piersiowej" i rzeczywiście ucisk ten może być nieprzyjemny. Lecz można chyba powiedzieć, że poprawna odpowiedź brzmi: „Przecież już powiedziałem, co – właśnie przygnębienie". Można na to odrzec: „Ale cóż to takiego, jeśli nie pewne cielesne odczucia?". Odpowiedzi już udzielono – to przygnębienie. To prawda, że można powiedzieć: „Wyprostuj się!" – i przygnębienie być może ustąpi. Być może, lecz co z tego? Chciałoby się powiedzieć: „Gdyby minął ból brzucha, byłbym wciąż przygnębiony i być może moje odczucia łagodzą to przygnębienie". Na to mówi się: „Lecz uczucia te są rozproszone, są wszędzie". Odpowiedź brzmi: Zatem to *nie* są uczucia (porównajmy z tym wcześniejsze uwagi, na przykład o grze, w której używa się sygnałów).

Zagadka: Ktoś odczuwa *Angst*. Mówi: „Mój lęk jest potworny". *Co* jest potworne? Przeciwstawmy temu: Trzyma się za stopę. Jest to świadectwo bólu.

Lecz człowiek ten nie może wskazać swego ciała inaczej niż z wahaniem (a to nie jest wskazywanie czegoś). Lecz „Co to jest?" to mylące pytanie. Lepiej by było zapytać: „Jaki to rodzaj dociekań?

*

Przypuśćmy, że idziesz na *Króla Leara* i słyszysz jak Edmund mówi: „Twój, aż do śmierci"[81], i doznajesz dławienia w gardle. Czy te właśnie doznania, te uczucia mógłbyś mieć w jakiejś innej, niepodobnej sytuacji? Porównajmy: „Właśnie zrozumiał ten wzór". Czy to samo mogłoby zdarzyć się w innej sytuacji, nie związanej ze „zrozumieniem czegoś"? Czy tego samego uczucia w gardle mógłbym doznać poza wszelkim kontekstem, mając w przełyku kartofla? Wtedy pytamy: Czy kiedykolwiek widzieliśmy, jak ktoś w jakiejś nie-emocjonalnej sytuacji mówi, że „dławi go w gardle"? Moglibyśmy znać jakiś napój, który wywołuje takie doznanie. (Pamiętajmy, że to, co tutaj mówimy, nie musi stosować się do wszystkich sytuacji. Chętniej na przykład przyznamy, iż uczucie *duszenia się* mogłoby pojawić się w wielu sytuacjach). Takich zwrotów, jak „dławi mnie w gardle", uczono nas w określonych sytuacjach. Lecz przypuśćmy, że po wypiciu tego napoju ktoś powiedziałby: „Dławi mnie w gardle", *a potem również*: „Próbuję powstrzymać się od płaczu". Skłonni jesteśmy rozważać to zagadnienie nie pamiętając o tym, że istotną rolę odgrywać tu mogą kryteria identyczności (w niektórych przypadkach jest to oczywiście kwestia bardziej paląca niż w innych *prima facie* podobnych przypadkach). Pomyślmy o takiej wypowiedzi „Owszem, *rozumiem jego smutek*". Skłonni jesteśmy przedstawić to w taki sposób: „Mam przed sobą cień będący odpowiednikiem jego smutku". Nie ma w tym nic złego, gdy chodzi o zaproponowanie pewnego *obrazu* smutku. Ów obrazowy sposób postępowania skłonni jesteśmy wiązać z posiadaniem obrazu bądź „niewyraźnej kopii" jego smutku. Lecz co dzieje się, gdy mówimy: „Rozumiem smutek Smitha z powodu kłopotów, jakie jego brat ma z fryzjerem swojej żony"? Co dzieje się wówczas z owym cieniem smutku? Obraz ten to tylko początek tej drogi.

Przypuśćmy, że aktor doznaje smutku, czego właściwie doznaje? Zapytajmy go o to. „To coś podobnego do smutku. To, co czuję, przypomina smutek" – odpowiada. Czy się nie myli? Aby go rozumieć, trzeba wiele wiedzieć o technice użycia słowa „smutek". Jeśli na przykład spogląda na jabłko i mówi: „Odczuwam coś, co przypomina smutek", nie wiemy, co z tym po-

[81] W. Shakespeare, *Dzieła. Wiernie spisane dzieje żywota i śmierci Króla Leara i jego trzech córek*, przeł. M. Słomczyński, akt III, scena IV, s. 140, WL, Kraków 1979 (od tłum.).

cząć. Słów „odczuwać smutek" nie uczono nas w taki sposób, a zwrot „odczuwać coś podobnego do smutku" zawdzięcza życie słowom „odczuwać smutek". Jeśli patrzy na jabłko i czuje „coś, co przypomina smutek", nie wiemy, co począć, nim nam nie wyjaśni: „Przypomina mi ono o Ewie i myślę właśnie o niej". Być może powie: „Jestem bliski płaczu", lecz to nie wystarczy. Nie jest to wypowiedź na temat *doznania* bądź *bólu*, a więc nie jest to wypowiedź o czymś, co istnieje „niezależnie" albo „samo przez się". Mówić „Jestem bliski płaczu" uczymy się spostrzegając, co ludzie robią, gdzie to robią i z jakiego powodu. Przypuśćmy, że ktoś powie, że jest to wypowiedź dotycząca pewnego doznania. Jest w błędzie. „Jestem bliski płaczu" nie jest *opisem* i jeśli ktoś przystępuje do opisu samego siebie, zwrot „bliski płaczu" znajduje *pośród* wyrazów gotowości do płaczu. Jest on słownym przejawem. Można by powiedzieć coś o procesach, jakie wówczas zachodzą, ale na to można odpowiedzieć: „A więc oto, co dzieje się, gdy jesteś bliski płaczu". Słyszysz muzykę i mówisz: „Odczuwam coś, co przypomina smutek". (Być może jedną z funkcji muzyki jest wywoływanie owego „cienia smutku". Może muzyka to rodzaj języka). Smutek słuchacza wiąże się z muzyką, lecz nie jest to związek przyczynowy – „wiąże się z nią gramatycznie". Jest również gramatycznie związany z teatrem. Oto gdzie nauczyliśmy się słów „cień smutku".

„Dławi mnie w gardle". Trudność dotyczy tu kryterium identyczności. Czym to dławienie jest w twoim gardle? Odpowiadając na to spostrzegamy, że w przeszłości nie poszukiwaliśmy szczegółów owego uczucia, a ustalenie takich szczegółów nie byłoby wcale tym, czego nam potrzeba. Jak można by wywołać owo dławienie nie znajdując się w sytuacji podobnej do tej, w której nauczyliśmy się tego zwrotu? Albo o takiej sytuacji nie myśląc?

26
(21 lutego 1947)

Wróćmy do zamiaru.

Mamy taki obraz: Moje przekonanie jest źródłem moich słów. Moje słowa są blisko mego przekonania. Czyjeś słowa są blisko jego samego. Lecz ja nie jestem blisko czyichś przekonań.

Jako obraz nie jest on wcale zły. Ilustruje to, że z własnych słów nie wyciąga się wniosków dotyczących własnych przekonań. Natomiast z czyichś słów wyciąga się wnioski dotyczące jego przekonań. Trudność tkwi w zastosowaniu owego obrazu. Przewidujemy, co uczynimy, lecz robimy to posługując

się w tym celu *zamiarem*. Jednak moje *słowa są* przydatne komuś, kto chce przewidywać, co zrobię. Przewiduje on zarówno na podstawie zdania „Zjadłem groch, a zatem będzie mi niedobrze", będącego sformułowanym przeze mnie i mnie dotyczącym przewidywaniem o postaci jeśli-to, jak też na podstawie „Pójdę do kina". Obie formy przewidywania, które mnie dotyczy i które sam wypowiedziałem, służą jemu (i mnie także) jako podstawa, na której można przewidywać.

Niektórzy sądzili, że to coś niezwykłego. Inni, zważywszy, że zna się stan własnego umysłu, że wcale nie jest niezwykłe. Ale czy w ogóle jest tu taki stan? A jeśli jest, to czy wyciągam wniosek, że stan ten będzie *przyczyną* tego, że pójdę do kina? (W filozofii – jeśli pomija się językowe otoczenie – pewne wypowiedzi wydają się „dziwne").

Zastanówmy się nad czynnością dowolną. Przypuśćmy, że moje ramię unosi się. Jeśli unosi się dowolnie, wygląda to tak samo jak wówczas, gdy unosi się mimo woli. Ale czy czuje się to tak samo? Jednak nikt nie pyta, czy idące dziecko działa z własnej woli. Pomyślmy też o tym, jak poruszają się oczy, kiedy na coś patrzymy. Uznajemy, że ruchy te są dowolne. I na ogół nie czujemy przy tym niczego. Zwykle odróżniamy przypadki, w których wydaje się rozkazy, na przykład „Idź", od przypadków, w których się ich nie wydaje, dajmy na to: „Poczuj się niedobrze". W *tych* przypadkach mówimy, że można „spowodować" lub „sprawić", że się coś uczyni. Przeciwstawmy spowodowanie ruchu i *poruszenie się*. „Unieś ramię!" to rozkaz wykonania ruchu. Można powiedzieć, że to polecenie, aby coś spowodować, ponieważ można przesłać do mięśni impulsy nerwowe. Nie ma jednak rozkazu: „Prześlij do mięśni impulsy nerwowe". Istnieje rozkaz „Napnij mięśnie", lecz nie jest to rozkaz spowodowania czegoś, a rozkaz wykonania ruchu. Być może to innerwacja spowodowała, iż ramię się uniosło. Lecz, na miłość boską, skąd wiedzielibyśmy o tym? Unosiliśmy ramiona zanim usłyszeliśmy o innerwacji i nim usłyszeliśmy o innerwacji, rozumieliśmy rozkazy, aby unieść ramię. Dlaczego tak się twierdzi? Mamy tu do czynienia z przypadkiem wymyślenia czegoś. Na przykład James twierdził, że zanim wypowiemy zdanie, już je pomyśleliśmy (trzeba było, abyśmy je pomyśleli). Nie przeprowadził żadnych eksperymentów. W istocie powiedział: Jak inaczej moglibyśmy wiedzieć, że powiedzieliśmy to, co chcieliśmy powiedzieć, a przecież rzeczywiście to wiemy? Porównajmy: Wybuch nie był tak głośny, jak oczekiwałem, zatem w umyśle musiałem słyszeć albo przeżyć głośniejszy wybuch. Pomyślmy też o tym: Co to jest myśl? Zróbmy eksperyment! Zajrzyjmy do wnętrza! Lub o I.A. Richardsa uwagach o „odnoszeniu się" i „przyjemności" – twierdzi on,

że neurologia nie dokonała tu jeszcze odkrycia. Czemu nie jakakolwiek -ologia? Dlaczego nie mówi się: „Czynności dowolne to takie czynności, w przypadku których doznaje się uczucia kurczenia się mięśni"? Powiedziano by, że kurczenie się mięśni to coś, co mi się przydarza. Oczywiste jest również, że uznawano by, iż chodzi tu o hipotezę. Lecz uczucie innerwacji miało stanowić rzekomo „coś, co uczyniłem", być moim działaniem – być czymś, w odniesieniu do czego nie można podejrzewać, że zostanie uznane za hipotezę. Domagamy się tego oto: Chcę uczucia i to takiego, które nie pojawia się wcześniej od czynności, ani też od niej później, czyli „zbieżnego" typu uczucia. Chce się rzec: Uniesienie ramienia nie jest tą czynnością, rzeczywista czynność to dokonanie wysiłku, to próbowanie. Porównajmy z tym Pricharda: „Powinno się" implikuje „można". Nie mogę jednak wiedzieć, że moje ciało się poruszy, zatem obowiązek polega na tym, bym „postanowił, że coś uczynię". To potrafię zrobić. Ma przez to na myśli, że zbędne jest następujące pytanie: Z jakiego innego zdarzenia przyczynowo wynika owo „postanowienie"? Zwykle jednak wcale się nie próbuje, ani nie „postanawia", choć niekiedy może się to zdarzyć. Czy w takim wypadku próbowanie trwa przez cały czas wypowiadania zdania? Czy osobno próbuje się powiedzieć każde słowo? Prawda jest taka, że zakłada się tu pewną fikcję. Na pytanie „Czy piszesz z własnej woli?" odpowiada się twierdząco, inaczej niż, dajmy na to, w przypadku, w którym komuś drży ręka. *Nie* dopuszczamy tu wątpliwości dotyczącej poprawności tej odpowiedzi. Przypuśćmy, że pytamy: „Co masz na myśli mówiąc, że pisałeś z własnej woli, ale że dodatkowo miało w tobie miejsce zdarzenie polegające na 'chceniu tego'?". Na to mówi się: „A więc chciałeś tego i twoja ręka pisała?". O co chodzi w pytaniu „Czy ręką poruszasz z własnej woli?". – O najróżniejsze rzeczy nie mające nic wspólnego z odczuciami. Przypuśćmy jednak, że uzyskujemy odpowiedź: „Zgoda, moja ręka porusza się, ale to nie ja nią poruszam". W tym przypadku powiedziano by, że był to ruch mimowolny. Przypuśćmy też, że ktoś mówi: „Wszystkie moje ruchy są mimowolne". – „Ktoś pisze we mnie". Może to wystarczyć w niektórych przypadkach. Ale (1) potrafię przerwać pewne mimowolne ruchy; oraz (2) przypuśćmy, że byłbym w trakcie pewnego dowolnego ruchu i ustałby on w chwili, gdy ktoś mówi „Przestań". Wyobraźmy sobie kogoś, kto część swych ruchów wykonuje dowolnie, część zaś mimo woli (te ruchy, które *my* wykonujemy z własnej woli). Chodzi z otwartymi oczyma i mówi: „Chodzę mimo woli". Tu po prostu nie ma żadnego kryterium. Moglibyśmy jakieś utworzyć. Powiada on: „Nie czuję, że *chodzę*". Gdyby jednak powiedział: „Nie mam tego samego uczucia, co wtedy, gdy robię coś z włas-

nej woli", skąd wiadomo by było, że rzeczywiście nie miał tego samego uczucia? Tutaj znaczenie zaczyna mieć kontekst zachowań. Przypuśćmy, że kogoś poddano by znieczuleniu. Czy powiedzielibyśmy, że chodzi z własnej woli, czy też że porusza się mimo woli? Czy musi widzieć, co robi, jeśli chodzić ma z własnej woli? Lecz „czuć" i „widzieć" to ślepe tory. Musi wiedzieć, co robi, jeśli mamy go uznać za kogoś, kto chodzi z własnej woli. Jeśli nie wie, co robi albo gdzie jest, znaczy to, że robi to mimo woli. Czy musimy jednak powiedzieć: „Jeśli wie, gdzie jest..., musi mieć pewne wrażenie zmysłowe, by móc wiedzieć, gdzie się znajduje"? Nie, pod pewnym względem przypomina to przypadek kogoś, kto wielokrotnie podaje właściwy czas nie mając żadnej metody.

27
(24 lutego 1947)

Przypuśćmy, że ktoś chodzi, mówi w zwykły, równomierny sposób i twierdzi: „Robię to wszystko mimo woli". Mówi: „Czuję, że jestem martwy" albo: „Staram się przestać, lecz nigdy mi się to nie udaje". Nie wiedzielibyśmy, co na to powiedzieć. (Są tutaj dwa przypadki: (1) postępuję jak ktoś, kto działa z własnej woli, lecz niezgodnie ze swym charakterem, (2) postępuję jak ktoś, kto działa z własnej woli i w zgodzie ze swym charakterem, lecz nadal twierdzę, że robię to mimo woli).

Pora, by przypomnieć sobie, co wszyscy uznalibyśmy za typowy przypadek. Ktoś mówi nam: „Dzisiaj widziałem przypadek działania mimo woli" i wszyscy zrozumielibyśmy, że widział coś takiego, jak skurcz, drgawka albo czyjś „słowny wybuch". Porównajmy to z „Wszystko to wydawało się nierzeczywiste". Jest to pewne przeżycie. Przypuśćmy, że dwóch ludzi mówi, że odczuwało, iż wszystko było nierzeczywiste, było snem. Kryteriami identyczności niezbędnymi do tego, by opis ten miał zastosowanie, jest to, co ludzie ci mówią. Samo to wyrażenie pojawia się spontanicznie.

Wróćmy do „uczucia", że kłamię. Pytanie „Czy kłamię?" zwykle nie ma sensu. Najprawdopodobniej pytanie to miałoby sens, gdyby chodziło o jakieś szczególne uczucie. „Czy mam odpowiednie odczucie?" jest pytaniem, nie jest nim natomiast „Czy kłamię?". Pomyślmy także o tym: z „Nie mogę przestać" nie wynika, że ten, kto tak mówi, ma uczucie owego „nie mogę". Kiedy ktoś pyta: „Skąd wiesz, że nie możesz?", nie musi pytać o to, czy występuje tu jakieś szczególne uczucie tej „niemożności". „Spowodowałem, że moja

noga uniosła się" porównajmy z „Uniosłem nogę". Czy pojawia się wówczas, czy musi się wtedy pojawiać jakieś inne uczucie? Albo: „Wyobraź sobie Wenecję!" i wyobrażamy ją sobie. „Spowoduj, że wyobrazisz sobie Wenecję!" i robimy to – robimy coś, co powoduje, że wyobrażamy sobie Wenecję. Czy w tych różniących się od siebie przypadkach mieliśmy inne uczucia?

Przypuśćmy, że poproszono kogoś, aby unosząc ramię wywołał w sobie owo uczucie dowolności. Czy w ogóle wiedziałby, co odpowiedzieć, gdyby zapytano, czy jest to odpowiednie uczucie? Mówimy (czyniąc gramatyczną uwagę), że gdy kłamię, muszę to wiedzieć. Ale gdy ktoś oznajmia: „Czuję, że kłamię", nie odpowiadamy na to: „A zatem naprawdę musisz kłamać". Między odczuciem i kłamaniem powinien zachodzić związek jeśli-to. A wypowiedź „Wiem, że kłamię" *nie* ma tego rodzaju gramatyki.

Przypuśćmy, że podążając za obrazem w lustrze ktoś próbuje narysować prostokąt z przekątnymi. Jego ręka nie poruszy się tak, jak tego chce, lecz człowiek ten ma uczucie „próbowania" i „prowadzenia". Jeśli w ogóle taki przypadek istnieje, to właśnie tu mamy do czynienia z przypadkiem, w którym uczucie rzeczywiście gra istotną rolę, lecz tu również nie pozwala to niczego rozstrzygnąć.

Albo na tablicy znajduje się linia krzywa i ktoś otrzymuje polecenie, by podążał za nią w odległości cala. (1) Podąża za krzywą, (2) jego ręka podąża za linią. Jakie uczucie się z tym wiąże? To znaczy, wiąże się w konieczny sposób? Być może chodzi tylko o to, że ów ktoś mówi: „Gdy zamykam oczy, nie wiem gdzie jest moja ręka".

X: Jeśli nie zdaję się tu na uczucie, zaś inni w samych sobie rzeczywiście odróżniają czynność dowolną od mimowolnej, jak to właściwie robią? We *własnym* przypadku nie robią tego dzięki *kontekstowi*.

Wittgenstein: Odróżniają uniesienie ramion od spowodowania, że się unoszą. Lecz nie kierują się przy tym jakimś uczuciem. Faktem jest, że wypowiadają te słowa. To prawda, że dzięki kontekstowi otoczenia uznajemy tę wypowiedź za sensowną bądź odrzucamy jako pozbawioną sensu. W przypadku „Robię to świadomie" istnieje silna skłonność, by uznać, że występuje tu pewne uczucie towarzyszące. Uczucie to nie jest jednak konieczne. Faktem jest, że istnieje rodzina użyć słowa „świadomie". Używając tego słowa kierujemy się zwykle tym, jakie podano powody, a także kontekstem. Przypuśćmy, że komuś kazano skopiować linię i robi to w sposób, który nazwalibyśmy świadomym. On zaś następnie mówi: „Zrobiłem to automatycznie". Można na to powiedzieć: „To było łatwe i miał przy tym uczucie automatyczności". Co interesującego jest w takiej uwadze o uczuciach? W określonych sytua-

cjach sygnały uznajemy za sygnały odczucia. Przypuśćmy, że ktoś kopiuje linię i mówi: „Staram się z całych sił". Czy musimy powiedzieć, że jest to opis jakiegoś przeżycia? Daje ten sygnał, lecz niekiedy mogłoby to być stęknięcie lub gest. Czy krzyk zwierzęcia to opis przeżycia? W przypadku zwrotu „starać się z całych sił" może się zdarzyć, że rzeczywiście oznacza jakieś przeżycie. W odróżnieniu od „wiedzieć" i „sądzić" w jego przypadku możliwe są formy czasów ciągłych. Musząc „doznanie innerwacji" umieścić w pobliżu bólu albo przygnębienia, gdzie byście je umieścili? Jeśli jest to doznanie, wtedy jest bliższe bólowi. Można by wskazać jakieś miejsce. Gdzie umieścilibyście „z własnej woli" i „mimo woli"? Nie ma miejsca, które można by wskazać. Przypuśćmy, że ktoś twierdziłby, że mimowolne czynności rozróżnia na podstawie szczególnego uczucia. Gdyby zapytano go: „Kiedy masz to uczucie?", musiałby odpowiedzieć: „Kiedy moje ramię porusza się, a ja tego nie robię".

*

„Postawy własnego ciała nie muszę rozpoznawać na podstawie uczuć". Jeśli uczucia takie istnieją, nie stosują się do nich słowa określające intensywność. Słowa określające intensywność stosują się do bólu, lecz nie można powiedzieć: „Silnie odczuwam, że mam skrzyżowane nogi". Można oczywiście powiedzieć: „Mam intensywne odczucie w nogach biorące się stąd, że są one skrzyżowane". Ja zaś mogę wywnioskować postawę własnego ciała z pewnego doznania, do którego stosują się czasowniki określające intensywność. Z pewnego określonego doznania „skrzyżowanych nóg" nie daje się wyciągać żadnych wniosków; chodzi tu po prostu o to, że mam skrzyżowane nogi.

„Postawy własnego ciała nie muszę rozpoznawać na podstawie uczuć".

Czasowniki określające intensywność stosuje się w odniesieniu do bólu. Słowa określające intensywność nie mają natomiast zastosowania w odniesieniu do doznań postawy. „Silnie odczuwam to, że mam skrzyżowane nogi" to zdanie pozbawione sensu. Lecz nie znaczy to, że na podstawie doznań, do których stosują się słowa określające intensywność, nie mogę *wyciągać wniosków* dotyczących mojej własnej postawy. „Łydka straszliwie mnie boli, a zatem mam skrzyżowane nogi".

28
(28 lutego 1947)

Być może warto zauważyć, że doznania cechują się intensywnością i „barwą". W przypadku dźwięku zmiana głośności ma się tak do zmiany tonu, jak

w przypadku kolorów zmiana intensywności ma się do zmiany koloru. Skonfrontujmy te właściwości (barwę i intensywność) z takimi pytaniami: „Jakiego koloru jest samogłoska 'e'?". Odpowiedzi na to pytanie uzyskuje się dzięki uogólnieniu (tak jak w przypadku porównania kompozytorów do potraw). Logicznym wymogiem dotyczącym „barwy" jest mieszanina, czemu wyraz daje końcówka „-awo", jak na przykład „czerwonawo-brązowy" etc. Intensywność wiąże się z postawą – „nie do wytrzymania głośny", „ledwo zauważalny". (Mogłoby się zdarzyć, że zwiększając stale intensywność światła, całym komentarzem, jaki usłyszelibyśmy od kogoś, byłoby: „Jest jaśniejsze i tyle". *Być może* ów ktoś nie używa słów określających „intensywność" kolorów). Jest coś wspólnego dla doznań oraz coś, czym doznania się *różnią*. Na przykład: „Gdzie cię boli?". Odpowiedź na to pytanie *stanowi* reakcja polegająca na wskazaniu albo uciskaniu bolącego miejsca. – „Gdzie doznajesz czerwieni?". Tu nie ma nic, co przypominałoby tamtą odpowiedź na pytanie „Gdzie cię boli?". W przypadku czerwieni widzimy, gdzie się znajduje i wskazujemy ją, a o wskazaniu tym decyduje to, co widzimy. Pomyślmy, jak wpływowy jest tu wzorzec, który stanowi „doznanie". Richards zadaje pytanie: „Czy przyjemność to rodzaj doznania?". Chce, aby nim była, lecz w ogóle nie rozumie, co to za pytanie. To pytanie dotyczące kategorii. Pewne pytania mają sens, gdy stawia się je w odniesieniu do jednej kategorii, lecz nie mają go, kiedy chodzi o inną. Na przykład słowa określające intensywność stosują się do pierwszej kategorii, ale nie do drugiej; do żadnej z nich nie stosują się mające te samą gramatykę słowa określające położenie w przestrzeni.

Tak więc najbardziej wpływowym wzorcem jest doznanie wzrokowe. Russell mówi o „zawartości świata". Wzrokowe dane zmysłowe są najbliższe przedmiotom fizycznym. Tego, gdzie znajduje się owa zawartość, zazwyczaj nie określa się na podstawie uczucia.

Gdzie w uczuciu, że moje nogi są skrzyżowane, że prawa spoczywa na lewej, znajdują się intensywność i barwa? Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Położenie nóg muszę określać na podstawie uczucia. Mając znieczulone nogi, nie umiem go określić. A kiedy *nie* jestem pod wpływem znieczulenia, położenia nigdy nie udaje mi się określić w sposób, który można by opisać mówiąc, że po prostu je znam – w sposób, w jaki niektórzy ludzie wiedzą, która jest godzina. Muszę więc dowiadywać się o nim na podstawie uczucia". Przypuśćmy zatem, że nogi są znieczulone i nie udaje się określić ich położenia. Porównajmy „Na podstawie tego, co widzę, mówię, gdzie ktoś się znajduje" oraz „Gdy mam przewiązane oczy, mówię, gdzie się ktoś znajduje, słysząc jego gwizd". Określanie położenia bardziej przypomina określanie czegoś za

pomocą wzroku. Nikt nie powiedziałby: „O tym, gdzie się znajduje ten kolor, *dowiaduję* się dzięki wzrokowi". Przypuśćmy, że kogoś dotknięto ołówkiem. Przykłada rękę tam, gdzie odczuwa dotknięcie. Czy to na podstawie pewnego uczucia wie, gdzie go dotknięto? (Można oczywiście łudzić się co do tego). Nie, jest to pewna reakcja. A jednak nie czułby dotknięcia, gdyby był znieczulony. Tak więc nie można przeprowadzić tu eksperymentu. (Jeśli pamięta się, że o tym, w którym miejscu nastąpiło dotknięcie, można wiedzieć *bez pośrednictwa niczego*, nie można zaprzeczyć zadaniu „Moja przyjemność nie znajduje się w żadnym miejscu"). Ktoś spogląda na swoją nogę i mówi, gdzie się ona znajduje. Nie potrafi tego powiedzieć, jeżeli jest ślepy. Jednak nie *dowiaduje się* tego dzięki temu, że patrzy. Tak samo rzecz się ma ze stwierdzeniem „Na podstawie uczucia określa, gdzie jest jego noga". Jeśli mówi to na podstawie odczucia, *być może* wysnuwa wniosek. Być może jednak tylko czyni wzmiankę o odczuciu położenia.

(Porównajmy: Ktoś mówi: „Pamiętam, jak byłem u fryzjera". „Pamiętam, jak byłem w sklepie". „Pamiętam, jak jadłem obiad". Jak ustalamy, co zdarzyło się wcześniej? Mamy tu model wyblakłego obrazu i szukamy oznak czasu, stopni blaknięcia. Wspomnienie sprzed minuty jest zapewne bardziej wyraziste niż wspomnienie sprzed dwu laty. Czy pamięć tego, co było przed dwoma laty *musi* być wyrazistsza od pamięci tego, co było dwa lata i jeden dzień temu?).

Wydaje się, że zawsze chcemy odpowiadać odwołując się do jakiegoś doznania.

29
(7 marca 1947)

Przypuśćmy, że ktoś twierdzi: Różnica między czynnościami dowolnymi i mimowolnymi polega na tym, że w przypadku czynności dowolnej podejmuje się próbę. Lecz wtedy wydaje się rozkaz: „Spróbuj unieść ramię". A zatem „próbowanie" to czasownik związany nie z „powodowaniem", a z „robieniem czegoś". (Mówi się: „Wyobraź sobie Smitha", nie mówi się natomiast: „Miej przed sobą powidok").

Metoda: Jakie pytania zadano by komuś, kto twierdzi, że jego wyobrażenia nie różnią się od powidoków? – „Czy wyobrażenie sprawia, że przestajesz widzieć czyjąś nogę?". Znaczy to: „Czy twoje wyobrażenie spełnia jedno z gramatycznych kryteriów odnoszących się do słowa 'powidok'?". Porów-

najmy: Ktoś powiedział, że ma wyobrażenia mniej wyraziste od doznań. Można by go zapytać: Czy na tyle mniej wyraziste, że ledwie je zauważasz? Nie jest to *ten* sens słowa „wyrazisty". To możliwe, że czyjeś wyobrażenia są tak wyraziste, że nie zauważa swych doznań. Mimo to są „mniej wyraziste".

Powróćmy do sprawy kłamstwa. Być może ktoś powie, że kłamiąc ma się pewne uczucie. To na nic. Mówimy wtedy: Zatem miałeś to uczucie i kłamałeś. Można by na to odrzec: Nie, jest to charakterystyczne uczucie „kłamania". Możliwe, że istnieje takie typowe uczucie. Lecz rzeczą zasadniczą jest to, że kłamstwo zakłada pewien motyw, pewną sytuację. Ktoś powie na to: „Tylko zakłada *zamiar*". OK, ale to szczególny zamiar, zamiar, by z jakiegoś powodu powiedzieć coś, co nie jest faktem. Powiedzieć bowiem coś, co nie jest faktem, można zamierzać dla żartu albo zupełnie bezmyślnie, czy też dlatego, że jest się szalonym. I to nie jest kłamstwo. Decyduje tu motyw. Przypuśćmy, że jęczę i mówię później: „Potrzebowałem współczucia". Jakie mam świadectwa, aby stwierdzić, że mój jęk był kłamstwem? Można odpowiedzieć: „Łańcuch myśli, które mi przeszły przez głowę". Być może były takie myśli. Ale (1) Czy pamiętam je i wykorzystuję jako świadectwo na rzecz stwierdzenia, że skłamałem? (2) Przypuśćmy, że miałem te myśli, to znaczy, że pomyślałem: „Jeśli będę jęczał, okaże mi współczucie" i następnie zacząłem jęczeć. Mógłbym oczywiście mieć te myśli i wcale nie zajęczeć; mógłbym na przykład zapomnieć o nich lub postanowić, że tego nie zrobię. To prawda, że łańcuch myśli pełni rolę świadectwa, kiedy ktoś próbuje *przypomnieć sobie*, czy skłamał. Nie pełni tej roli, gdy nie chodzi o przypomnienie, a tylko o to, czy skłamał. Na pytanie „Czy kłamałeś?", odpowiada się bez namysłu. Gdy ktoś żąda świadectw (albo tego, by to sobie przypomnieć), szuka się i zwykle znajduje się niewiele rzeczy. Nie chodzi nam o taki przypadek: „Gdy o tym myślę, czuję się nieswojo, a więc musiałem skłamać". Może się tak zdarzyć, lecz nie o taki przypadek nam chodzi.

Czy to, co wydarza się, kiedy ktoś kłamie, jest jakimś przeżyciem? Nasunęły mi się te słowa, miałem pewne uczucia, etc., lecz wcale nie musiałem ich mieć. Może tu kusić sugestia, że to, co się wówczas wydarza, stanowi „zarodek przeżycia", jak na przykład: „Kiedy to powiedział, otworzyłem usta i miałem rzec 'To nieprawda'". W tym przypadku można by twierdzić, że było to przeżycie zamiaru powiedzenia „To nieprawda". (Można to uzasadniać przytaczając pewien charakterystyczny językowy obraz albo coś jeszcze innego). (Pamiętajmy: Byłbym powiedział, że miałem na myśli...". O tym zdarzeniu chciałoby się powiedzieć: W pewien sposób zawierało ono wszystko, co chciałem powiedzieć. Był to rodzaj nasienia, w którym wszystko już było zawarte).

Ktoś mógłby zapytać „Jak to możliwe, że jest się świadomym tego, że się kłamie?". (Kiedy zadaje się pytanie „Jak to możliwe...?", jedną rzecz porównuje się z inną – ma się pewien wzorzec przed sobą). Czego jest się właściwie świadomym? Wypowiada się zdanie, trzeba na to czasu. W odniesieniu do tej wypowiedzi można mówić o „trwaniu". Stosują się do niej zwyczajne pytania. – W którym miejscu znajdujesz się teraz? – Jak słowa odpowiadają poszczególnym wychyleniom metronomu? (etc.). Ale czy świadomość jest równoczesna ze zdaniem? Jeżeli chodzi tu o posiadanie pewnego *zamiaru*, jakiegoś motywu, odpowiedź na to pytanie w ogóle nie wchodzi w rachubę. Przypuśćmy więc, że „być świadomym" rozumiemy w znaczeniu „wiedzieć". Użycie czasowników w czasie ciągłym w ogóle nie ma wtedy sensu. (Mamy tu na myśli fakt, że nie ma sensu powiedzieć „Cały czas wiedziałem...").

Przypuśćmy jednak, że chodzi nam o czas ciągły, na przykład „Gdy mówiłem do niego, byłem świadom własnej niższości". Pomyślmy o zdaniu „Podczas, gdy to mówiłem, byłem świadomy, że kłamię". Mówi się tutaj „podczas, gdy", wspomina o czasie oraz trwającej odpowiedniości. Nie można jednak zadać pytania: „W którym miejscu swej świadomości właśnie się znajdujesz?" albo: „Do której jej części dochodzisz w tej chwili?". Pytania te należy postawić, jeśli świadomość jest równoczesna z wypowiadaniem słów lub pewnej liczby słów. Świadomość nie przypomina pojedynczego, przedłużającego się dźwięku. O dźwięku można powiedzieć „Sądząc na podstawie jego zapisu, jestem właśnie w połowie". Ale to nonsens powiedzieć, że ktoś był w połowie swej świadomości. Nie można jej dzielić za pomocą punktu, do którego się właśnie dociera, ani też posługując się metronomem. Następnie więc próbuje się powiedzieć, że jest ona amorficznym przeżyciem. Ale nie jest wcale amorficzna. W całkowicie określony sposób można ją opisać powiedziawszy „Byłem świadomy, że kłamię" i w opisie tym nie ma nic amorficznego. Zastanówmy się nad takim przeżyciem: „Byłem coraz bardziej świadomy, że kłamię". Może się tak zdarzyć. – „Gdy wypowiadałem pierwsze zdanie, byłem na wpół świadomy, że kłamię". Można wtedy zapytać: „Kiedy byłeś świadomy w trzech czwartych?". Można powiedzieć, że na nic się to nie zda, skoro istnieją przypadki, w których jeden kolor płynnie i ze stałą prędkością przechodzi w inny kolor, lecz mimo to nie można posłużyć się zwrotem „A stanowi trzy czwarte B". Zastrzeżenie to wyraźmy więc tak, że nie można powiedzieć „Byłem coraz bardziej świadomy, że kłamię". Chciałoby się powiedzieć: „Nie ma płynnego przejścia od bycia na wpół świadomym do bycia w pełni świadomym. Jeżeli ktoś sądzi, że przejście takie istnieje, chodzi mu o przypadki, w których, dajmy na to, ktoś stopniowo staje coraz bardziej zakłopotany lub zawstydzony".

30
(10 marca 1947)

Kontynuujmy temat kłamstwa. Mówi się, że jest ono „próbą wprowadzenia w błąd", „pragnieniem, by ktoś uwierzył w coś, co nie jest faktem". Co to jednak znaczy? Każdy z nas oczywiście wymyślałby jakieś otoczenie kłamstwa. Widać by z niego było, jak doszło do kłamstwa, a także jego cel. Do tego zaś niezbędne byłoby zwykłe ludzkie otoczenie.

Przypuśćmy, że w zwyczaju pewnego plemienia leżałoby to, że jego członkowie przybierają wygląd osoby wyczerpanej, przewracają się i następnie dokonują na kimś rozboju. Napadnięty powiedziałby, że było to oszustwo. Czy powiedziałby, że to oszustwo, jeśli coś podobnego uczyniłoby zwierzę? Kłamstwu niezbędny jest motyw. Motyw jest komuś znany. Można więc zapytać o motyw i zaakceptować odpowiedź. Motyw nie jest przyczyną. Nie szuka się tu żadnej regularności. Jednak motywem nie nazwano by czegokolwiek. „Zabiłem go, ponieważ nosi tweedową marynarkę" – nie można tego uznać za motyw, o ile wypowiedź ta nie zostanie rozbudowana.

„Podawanie motywu" to prymitywna gra językowa. Jest szczególną czynnością, grą, w którą *my* gramy. Nie można nauczyć psa, by podawał nam swoje motywy, tak jak świni nie można nauczyć aportowania. Można by podsunąć myśl, że motyw to historia, coś widocznego, dajmy na to, w dzienniku. Lecz dziennik może nie istnieć i nie jest wcale *konieczne*, by motyw był w nim widoczny. Podawanie motywu przypomina nazywanie przedmiotu strachu.

„Boję się, ponieważ spojrzał na mnie". Strach posiada *kierunek*. Nie jest tym samym, co „Jestem zdenerwowany". Potrzebny mi przykład, w którym ustalamy przyczynę czyjegoś lęku. (Metoda: Spróbuj *narysować* tę sytuację). Dlaczego nie można by zaakceptować odpowiedzi „Zamordowałem go, ponieważ jadł jabłko"? Mówiąc, jakim się kieruję motywem, nie biorę pod uwagę jego prawdopodobieństwa, lecz *ktoś inny* to robi.

Akceptujemy to, co zwykle popycha ludzi do działania. W sztuce teatralnej nie wystarczyłoby, gdyby ktoś wyznał po prostu, że jakiegoś człowieka zabił dla jego pieniędzy. Musi istnieć pewna sytuacja. Jednak w niektórych przypadkach przypominałoby to opowiedzenie pewnej historii, opowiedzenie, jak się to stało. Lecz w innych przypadkach sprawa ma się inaczej. Niekiedy na pytanie „Dlaczego go zabiłeś?" odpowiada się mówiąc, co doprowadziło do tego zabójstwa.

X: Przypuśćmy, że dokonywano morderstw, a także że ustalono, że kiedy zabójców nie powstrzymano przed czynem, często mówili: „Zabiłem, po-

nieważ chciałem napić się wody". Ustalono również, że była to przyczyna. Czy powiedzielibyśmy, że chodzi tu o *motyw*?

Wittgenstein: Przypuśćmy, że czerwień przyprawia mnie o szaleństwo i zabijam człowieka w czerwonej kurtce. Gdybym stale tak reagował na czerwone przedmioty, powiedziano by, że to motyw. Gdybym jednego dnia mówił: „To ta zieleń", następnego: „To ta czerwień", a jeszcze innego: „To ten wzór w kratkę", nikt nie wiedziałby, co powiedzieć. Być może powiedziano by: „Trochę przypomina to motyw. Ale nie, to nie motyw". Jest to przypadek, w którym opisana sytuacja *nie* niesie z sobą odpowiedniego użycia języka. Opisuje się przypadek *nie* podając jednocześnie sposobu użycia języka.

Przypuśćmy, że ktoś mówiłby „Witam" do ludzi, których nie zna, nigdy zaś do tych, których zna. Nie powiedziano by, że to gest rozpoznania. Wyobraźmy sobie, że ktoś czasami postępowałby tak, a niekiedy inaczej. Czy wiadomo by było, co należy powiedzieć? Czy można by powiedzieć swemu dziecku: „Rozpoznaje ludzi" albo: „Nie rozpoznaje ludzi"?

(Różnica między motywem i powodem)

Przeciwstawmy tu motyw i powód. Motywem może być któryś z podanych przez nas zrozumiałych przypadków. Podać powód to przytoczyć rozumowanie, jakie by przeprowadzono. Pokazuje się wówczas sposób, w który dochodzi się do tego działania albo sposób, w który można by opisać to, jak samemu się do niego dochodzi. („Jak doszło to tego, że ty tego chcesz?").

W prymitywnej grze językowej widać określony kierunek. Zamordowawszy kogoś ktoś mówi: „Wody!". Nie prowadzi to do przedmiotu. W tym prymitywnym przypadku nie jesteśmy skłonni powiedzieć, że to motyw. – „Wcale nie wynika stąd motyw". Porównajmy to z przysłuchiwaniem się głosowi aktora na ekranie. Spoglądamy tam, skąd „dochodzi". Niekiedy spoglądamy zarazem na fizyczną przyczynę. W niektórych przypadkach przedmiot ukierunkowanej uwagi jest zarazem przyczyną.

Trzeci trymestr
31
(... marca 1947)

Pozostańmy przy koncepcji genealogicznego drzewa pojęć. Pojęcia te należą do różnych kategorii. Na zewnątrz konstrukcji pochodzenia filozoficznego nie zadaje się pytania: „Czy wiesz, co to jest dana zmysłowa?". Pyta się nato-

miast: „Czy wiesz, co to jest wyobrażenie?". Przyglądając się własnościom jakiegoś wyobrażenia można następnie spróbować powiedzieć, co to jest dana zmysłowa.

Lecz „przyglądanie się własnościom", dajmy na to, jakiegoś wyobrażenia, polega na przypominaniu sobie, co należy powiedzieć (a więc myśleć) o tym wyobrażeniu. Zaś wiedza o tym, co należy o tym wyobrażeniu powiedzieć stanowi tło dla stwierdzenia, że coś jest właśnie wyobrażeniem.

Przypuśćmy, że pisalibyście podręcznik psychologii. W jakim porządku omawialibyście tematy? Oczywiście przyjęlibyście jakiś porządek. Być może: Jest coś, co łączy pięć zmysłów, a zatem możemy omawiać je razem. To jednak sugeruje tylko, że jest coś, co je łączy. Jest coś w tej sugestii, lecz chcemy zapytać: „Co to właściwie takiego?". Można też powiedzieć: Przyjemność i ból rozpatrujmy łącznie. W tym jest coś również. Czy jednak ból chcielibyście umieścić wśród doznań? A czy przyjemność umieścilibyście w grupie doznań? Z równą *chęcią*?

Istnieje „wyraz" bólu i „wyraz" przyjemności, natomiast czerwień nie posiada takiego wyrazu. (Nie oznacza to, że nie jest możliwy, lecz to, że go nie ma). Między przyjemnością i bólem zachodzą także różnice. Jedna z nich wiąże się z zastosowaniem słów określających umiejscowienie. „Dopasuj buty Dr Scholla i poczuj radość stóp". Nie mówi się „Czuję przyjemność w stopie", natomiast mówi się „Czuję ból w stopie". Mówiąc ogólnie, do przyjemności nie stosują się słowa określające umiejscowienie. Nie mówi się „Czuję przyjemność". Mówi się wprawdzie „Mam przyjemne uczucie ciepła w żołądku", lecz mówi się tak w drodze wyjątku, a sens owego „w" nie jest pewny. Przypuśćmy więc, że ktoś twierdzi: „Mówiąc o wyrazie bólu i braku wyrazu czerwieni mówi się o *zewnętrznej* różnicy". Sugeruje w ten sposób, że można to porównać do stwierdzenia, iż boli nas wtedy, gdy coś dzieje się w naszym układzie nerwowym. Ale wcale tak nie jest.

X: Nie opisujesz bólu, a jego typowe następstwa.

Wittgenstein: Ale co to jest: opisywanie bólu? Czy bez zewnętrznych wyrazów bólu potrafiłbyś kogoś nauczyć, co to jest ból?

„Nie mogę opisać bólu" nasuwa myśl o próbie i porażce. W rzeczywistości chcemy powiedzieć: „Nie mogę opisać bólu jako takiego". Trudność tkwi po części w tym, że rozumiemy na czym polega opis jabłka. Rozumiemy też na czym polega opis jakiegoś wzoru. Klasyfikujemy również określone zapachy, dźwięki i wyglądy, pewien zapach umieszczając na przykład „gdzieś między fiołkiem i różą", określony dźwięk „*gdzieś* między obojem i klarnetem" (choć wahamy się w tym drugim przypadku). Ale czy w taki sam sposób można

klasyfikować bóle? Czy na przykład ból mieści się między bólem głowy i bólem żołądka? Prawdą jest, że w ten sposób nie klasyfikuje się bóli. Nie klasyfikuje się ich porównując do czegoś innego. Sprawia to, że mówimy: „Nie mogę opisać bólu, ale wiem, co to za ból". Mówi się o bólu, że jest „pulsujący" albo „dokuczliwy" lub „przytępiony" i temu podobne, lecz chcąc dodać: „Ma on charakter, którego nie potrafię opisać, ale który rozpoznałbym ponownie", chce się powiedzieć, że słowa takie, jak „rwący" etc., mają *zewnętrzny* charakter, ponieważ choć ból zęba i ból głowy różnią się od siebie, oba mogą być rwące. Sklasyfikowano by w ten sposób nie ból, ale rwanie. Ale na czym polegałby tu opis? Prowadzi to do sformułowania „Nie mogę przekazać ci jego treści".

Wróćmy teraz do pytania, w jakie grupy łączylibyście wrażenia zmysłowe. To osobliwe pytanie, sugeruje bowiem, iż jesteśmy w posiadaniu ustalonego porządku, który można niemal całkowicie potwierdzić. Pomyślmy wobec tego o takim przykładzie: „Widzę, że to czworokąt".

X: Na pierwszy rzut oka można dostrzec, że jest to czworokąt.

Wittgenstein: Nie da się kogoś nauczyć rozpoznawania czworokątnych przedmiotów przycisnąwszy mu do ręki kostkę do gry (zakładając, że na nią nie patrzy). A gdyby się to udało, nie byłoby to ważne. Lecz w rzeczywistości się *nie* udaje. Ma to związek z naszym upodobaniem do mówienia o czworokątnej wizualnej „danej zmysłowej". O wizualnej danej zmysłowej bardzo chętnie mówimy tak, jak mówimy o wizualnych przedmiotach; mówimy na przykład o „czworokątnym wyglądzie" etc. To prawda, że niektórzy mówią o „dotykowych danych zmysłowych". Ale to, że w ogóle się o nich mówi, ma w sobie coś ze sztuczki. A gdy zaczynają je opisywać, dane te sprawiają niezwykle dziwaczne wrażenie (to tylko *uwaga*).

Wielka różnica między „doznaniami" oraz „przyjemnością i bólem" polega, jak widzieliśmy, na tym, że nie istnieje zachowanie się wobec czerwieni, istnieje natomiast zachowanie się w bólu i zachowanie się w przyjemności.

32
(2 kwietnia 1947)

(Kategorie psychologiczne)

Czy doznania wzrokowe i doznania słuchowe połączono by w jedną grupę? Owszem. Wówczas jednak w większości sytuacji wzrok można by zastąpić dotykiem (zwłaszcza, gdy chodzi o ciemne pomieszczenie). Sugeruje to ra-

czej „wzrok oraz dotyk" niż „wzrok oraz słuch". A jednak rzeczywiście chcemy mówić o „wzroku oraz słuchu". Można by ogólnie powiedzieć, że doznania wzrokowe i doznania słuchowe są bardziej *wyraźne*. Wiąże się to z tym, że „widzenie i słyszenie czegoś" skłonni jesteśmy podawać jako przykład danych zmysłowych. Słabsza jest skłonność, by mówić o dotykowych danych zmysłowych. „Widzę, jak ten stół się przejawia" wydaje się lepsze od „Mam dotykową daną zmysłową tego stołu".

Dzieci nie uczy się języka danych zmysłowych. I jak można by je tego języka nauczać? Chcemy na coś popatrzeć, nazwać je „tym" i powiedzieć: „Oto dana zmysłowa!". Ale to *nie jest definicja ostensywna*, co znaczy, że nie jest to *gra dla ciebie ani dla mnie*. To znaczy, że *zabieg* ten nie dostarcza żadnego sprawdzianu, według którego można by nazywać ją „tą samą", żadnych kryteriów identyczności. Na przykład: „Czy w kolejnych momentach jest to ta sama dana zmysłowa? Czy jest ta sama, jeśli ją nieco przechylę?". (Nazwy logicznie własne nie są wcale nazwami. Albo też, jeśli chce się powiedzieć, że są, są właśnie nazwami logicznie własnymi, co znaczy, że nie są *nazwami* – pomimo że chcemy powiedzieć, że są. W tym kontekście Russell błędnie mówił o czymś, co jest „bezpośrednio znane"). Jednak naturalnie zgadzamy się, że można na coś spojrzeć, nazwać na przykład „tym wyglądem" i wygląd ten narysować. To osobliwy rysunek. Czy nadal będzie obrazem tego samego wyglądu, jeśli się go pochyli? Kryteria identyczności zastawiają tu na nas pułapkę. Jest jednak faktem, że *nie ma tu nic*, na czym by można się oprzeć. Lecz ważne jest to, że w przypadku wypowiedzi w terminach danych zmysłowych zakładamy, że wystarczy język wyglądów.

Przypuśćmy, że jakieś dziecko uczono by słowa „stół". Przypuśćmy następnie, że uczylibyśmy je słów A, B, C, D na określenie wyglądów tego stołu. (Góra może mieć więcej niż jedną rzeczywistą nazwę). Gdy już je tego nauczono, dziecko może zacząć mówić, że stół ma wygląd C. Widać stąd, że kiedy mówimy o wizualnych danych zmysłowych, język wyglądów wydaje się atrakcyjny. Wydaje się, że posługując się nim można osiągnąć to, co osiąga się używając zwykłego języka. Na pytanie „W jaki sposób to widzisz?" jest się skłonnym odrzec: „Narysuję obraz". Zastanówmy się teraz nad pytaniem „Jakie to jest w dotyku?". W pewnych przypadkach mówi się na przykład „Jest szorstkie w dotyku" pokazując jednocześnie kawałek papieru ściernego. Ale przypuśćmy, że ktoś dotykiem wyczuwałby sześcian. Przypuśćmy, że uczę kogoś, aby wybierał przedmioty kierując się dotykiem. Uczę go, a jemu się to udaje. Kiedy go jednak zapytać: „Co czułeś?", co wtedy odpowiada? Nie odpowiada: „Miałem prostokątną dotykową daną zmysłową", lecz: „Czu-

łem książkę" lub w sposób jeszcze bardziej potoczny. Nie ma *żadnego* potocznego zwrotu umożliwiającego rzeczownikowy opis dotykowej danej zmysłowej. Mogłoby się jednak wydawać, że istnieje przypadek, w którym jest to możliwe. Ktoś najpierw dostaje kulę, a potem elipsoidę. Mówi: „Jedno i drugie jest w dotyku kuliste". Czy stanowi to odpowiednik przypadku, w którym się je widzi? Czy powiedziano by „Kiedy patrzę na nie, mam do czynienia z wizualną daną zmysłową, a z dotykową daną zmysłową, kiedy ich dotykam"? Jest tu chyba jakaś analogia. W jednym przypadku mówi się: „No cóż, wygląda...", zaś w drugim „Cóż, w dotyku jest...".

X: Wydaje się, że bardziej przypomina to *sąd*.

Wittgenstein: *Dlaczego* tak się mówi? Być może z następującego powodu: Co odpowiadałoby obrazowi, który można by tu narysować? Wróćmy może do przypadku, w którym mówimy: „Wiem, gdzie jest moja ręka". Przypuśćmy, że dana jest pewna „treść", dzięki której „odczytujesz" położenie ręki. Jest czymś w rodzaju dotykowej danej zmysłowej. Mówisz: „Czuję, że jest na tym stole". Jednak w „czuję" jest coś niezwykłego. Nie odwołujesz się do tego uczucia, to znaczy, że nie „odczytujesz" położenia w żadnym zwykłym sensie słowa „odczytywać". Po prostu wiesz, gdzie się ona znajduje.

*

Mówi się o „treści świadomości", na przykład o wyglądach, dźwiękach, smakach, o tym, co dotykam, etc. Między „dotykami" i „wyglądami" (tu również brakuje potocznego rzeczownika) zachodzi jednak różnica. Początkowo mówi się o „wizualnych danych zmysłowych". Czy moje dotykowe dane zmysłowe kuli są „na równi" z nimi?

Wright: Mówiłbym tu raczej o „świadomości tego, że trzymam w ręce kulę".

Wittgenstein: Przypuśćmy, że trzymam kulę w prawej ręce, a następnie przekładam do lewej i mówię: (i) „Mam świadomość tego, że w prawej ręce mam kulę", a potem: (ii) „Mam świadomość tego, że w lewej ręce mam kulę". Czy owe dwie świadomości odpowiadają czemuś w rodzaju wizualnych „migawkowych ujęć"? Gdzie w każdym z tych przypadków występują odpowiadające sobie cechy? Chcąc pokazać, jak wygląda Smith, mógłbym sporządzić model jego przedniej partii, pewien rodzaj skorupy. Czy mógłbym sporządzić model dotykowego doznania, czyli uprzystępnić je komuś nie posługując się na przykład kulą? (Albo czy nie mówiąc mu niczego, co zawierałoby słowo „kula", można by sprawić, że pod wpływem hipnozy poczułby, iż trzyma w ręku kulę?)

To prawda, że istnieją „zjawiska dotykowe". Można na przykład śnić, że trzyma się w ręku kulę i powiedzieć: „Czułem, że w ręku mam kulę", lecz nie

istnieje odpowiednik w postaci migawkowego ujęcia, dzięki któremu można by sporządzić model tego „zjawiska". Tu również można wyobrazić sobie niezwykły przypadek. Na przykład zawiązując komuś oczy i przesuwając jego palce po desce nabitej gwoździami, można by dać mu odczuć, że „przesuwa palcem po zębach grzebienia". Zagadkowe jest to, że wszyscy mówimy, iż między tymi przypadkami zachodzi różnica, którą jednak chcemy odnaleźć w tym, co stanowi ich treść. W naszym sposobie mówienia jest coś, co zachęca nas, by mówić o treści. Przypuśćmy, że (1) mam świadomość tego, gdzie znajduje się moja stopa oraz (2) gdzie mam bóle. Czy nie powiedziano by, że treść bólu jest silniejsza? W razie potrzeby ustalono by taki porządek: (1) Ból („narzuca się sam"). (2) To, co widzę. (3) Świadomość tego, gdzie znajdują się palce stopy. (4) Odczucie podeszwy prawej stopy. To jednak pomyłka. To tak jak gdyby powiedziano: „Przedmioty materialne, liczby kardynalne, liczby urojone występują w takim właśnie porządku malejącej konkretności".

Czy można by coś zarzucić stwierdzeniu, że „ból ma rodzaj ciała, nie ma go natomiast świadomość tego, gdzie znajdują się palce stopy"? „Moja świadomość tego, gdzie znajdują się palce stopy", „napięcie w palcach stopy" oraz „ból" tworzą rosnący porządek konkretności. Faktem jednak jest, że słowa określające jakość, a także słowa określające ilość, stosują się do niektórych z nich, lecz nie do innych. To samo dotyczy „stopni" lub „mieszanin" („-awy")[82] jakości. Nie występują tu takie różnice, jak w przypadku „czarne włosy są bardziej kruche od jasnych". Przeciwnie, sytuacja jest raczej tego rodzaju: Smith mówi, że „smutek jest jak ołowianoszare niebo", zaś Jones, że „jak spojrzenie z góry na sień". Tutaj powiedzielibyśmy: „No cóż, być może smutek Smitha jest jak ołowianoszare niebo, zaś Jonesa jak spojrzenie z góry na sień".

Powiedzielibyśmy wtedy, że smutek Smitha przypomina jedno, a Jonsa coś innego. (Można wyobrazić sobie, jak rozwija się spór dotyczący natury smutku. – Istnieje po temu dobry powód, bowiem „Smutek jest jak lodowata kąpiel" to po prostu złe porównanie. Ktoś, kto mówi w ten sposób, nie mówi o smutku). Zmierza to w stronę empirycznej, a nie gramatycznej „natury". Kiedy jednak „świadomość tego, gdzie znajduje się moja stopa" porównuję do „swego bólu", nikomu nie zadaję pytań. Czy to arogancja? Jest to różnica pojęciowej natury.

*

[82] Np. niebieski i niebiesk*awy* (od tłum.).

Wittgenstein przeczytał u Russella, że sądzenie czegoś jest prawdopodobnie „postawą organizmu wobec faktów". Cóż za osobliwe odkrycie! Dokonuje się go obserwując przypadki oczekiwania czegoś; na przykład tego, że trzymam się krzesła, gdy oczekuję wybuchu. Jakie badania mogłyby to ustalić? Rzecz w tym: Jeśli sądzenie czegoś jest dostosowaniem się, należy powiedzieć (1) gdy jestem do czegoś dostosowany, wówczas coś sądzę; (2) kiedy coś sądzę, jestem do czegoś dostosowany. W istocie nie jest to prawda. Tak więc nie widać stąd wcale, że „sądzę" znaczy „jestem dostosowany". Z tego powodu „Sądzę, że x, ale nie jestem dostosowany do x" nie jest wcale nonsensem.

33
(28 kwietnia 1947)

Gdy chodzi o (1) dane zmysłowe w odróżnieniu od (2) „zmysłowych danych" postawy, to w odniesieniu do (1) używamy słów określających intensywność i jakość; mówimy na przykład o nasyceniu i „niemożliwych do zniesienia" cechach tego, co widzimy. Wątpliwe jest natomiast, czy słowa określające intensywność stosuje się w odniesieniu do smaków, a z pewnością nie stosuje się ich do doznań postawy. (Skurcz nie jest odczuciem postawy).

Można spróbować przedstawić na wykresie równoległe zmiany, powiedzmy, dźwięku i koloru. Nie jest to zwykle możliwe, gdy chodzi o „zmysłowe dane" postawy. (Gdyby ktoś przez siedem godzin miał skrzyżowane nogi, mógłby wprawdzie potem powiedzieć: „Na początku miałem doznanie postawy polegającej na skrzyżowaniu nóg"). Tu jednak chodzi o narastające uczucie skurczu, napięcia lub bólu. Jest również jasne, że można sporządzić wykres zmian bólu, czyli zmian intensywności bólu. (Istnieją także skale *zdolności wytrzymywania*). Dotykowa dana zmysłowa – przypuśćmy, że dana zmysłowa kuli staje się elipsoidalna. Czy zmianę tę można skorelować ze zmianą koloru albo zmianą temperatury? Porównajmy możliwość zastosowania siatki do barwnej powierzchni oraz niemożliwość zastosowania równie przejrzystego podziału w przypadku dotykowej danej zmysłowej. Porównajmy również efekty gestalt – „dodając" jedną wizualną daną zmysłową do innej i uzyskuje się efekt „więcej-niż-suma". Czy w przypadku dotykowej danej zmysłowej takie dodawanie jest w ogóle możliwe?

Przypuśćmy, że w krzywym zwierciadle pokazywano by książkę i że książka ulegałaby zmianom. Można by mierzyć zmiany książki przykładając do niej pręt pomiarowy. Jednak nie można by tego zrobić patrząc w krzywe

zwierciadło, co znaczy, że nie można by w ten sposób ustalić tempa zmiany lub interwałów. Przypuśćmy teraz, że krzywe zwierciadło *samo by się zmieniało* (zmieniając także swe zniekształcenia).

*

Przypuśćmy, że kula powiększa się w mojej dłoni, a równocześnie wzrasta napięcie. *To* można skorelować. Przeżycie dotykowe jest jednak „w cętki". Przypuśćmy, że ktoś przesuwa palec wzdłuż zębów grzebienia. „Rytm" dotyku można by skorelować, dajmy na to, ze zmianami temperatury albo z powtarzającym się dźwiękiem. Ale nie jest to typowy przypadek. Wyobrażamy sobie, że *musi* występować tu jakieś doznanie. – Jak bowiem w przeciwnym razie znalibyśmy położenie? A jeśli rzeczywiście występuje jakieś doznanie, musi mieć takie właściwości, jakie posiadają inne doznania. Na to możemy tylko powiedzieć: „Zobaczymy".

Przypuśćmy, że powiedziano by, że muszą istnieć fizjologiczne przyczyny pamiętanych wydarzeń. Nasuwa to myśl, że rzecz można porównać do zapisywania czegoś, co później zostaje odczytane. Albo do sporządzenia zapisu, który blaknie i zanika, a potem zostaje odszyfrowany. Mogłoby się jednak zdarzyć, że spoglądam na papier, niczego nie widzę i mówię, co było tam napisane. W sprawach tych nie ma żadnego *musi*. („Ważną rzeczą w filozofii jest wiedzieć, kiedy się należy zatrzymać"). W przypadku dotykowych i wizualnych danych zmysłowych istotną rolę odgrywają różnice dotyczące czasu. – By można było wiedzieć, że książka *nie* ulega zmianom, muszą (zazwyczaj) *zmienić się* wszystkie dotykowe dane zmysłowe, natomiast *wygląd nie* może się zmienić.

*

Gdy mówimy o tych zagadnieniach, skłaniamy się bardzo, aby zadać pytanie: Czymże by mogło to być, jeśli nie doznaniem? Z jakiego innego materiału mogłoby się składać? To właśnie leży u podstaw redukcji dokonywanych przez Russella, na przykład w *Analysis of Mind*. (Tak więc wszystko to dane zmysłowe? Zatem nie ma nic oprócz danych zmysłowych). Przypuśćmy, że ktoś powiedział: „Jestem zmęczony". Na pytanie „Gdzie?", być może odpowiada: „W nogach". Lecz jak funkcjonuje tu wyrażenie „w nogach" w porównaniu z „Mam bóle w nodze?"? Mówimy „Czuję *w sobie* zmęczenie", nie mówimy natomiast „Mam w sobie bóle". Jeśli ktoś powie: „Czuję tu ból", możemy odrzec: „Zatem nic ci nie dolega gdzie indziej", mając na myśli, że nic mu nie dolega w innych podobnych partiach ciała. Ale jeśli ktoś powie „Czuję zmęczenie" i dodaje: „w nogach", nie przeciwstawiamy „w nogach" innym podobnym częściom ciała, czyli nie mówimy: „Zatem nie jesteś zmę-

czony w klatce piersiowej". W istocie „Mam zmęczone nogi" to tyle, co „Mam w nogach *szczególne odczucie*", czyli uznajemy, że jedno wyrażenia można zastąpić drugim. Poza tym „Mam zmęczone nogi" podpowiada uwagę: „No dobrze, pozbądź się zmęczenia w tym miejscu i w ogóle nie będziesz zmęczony". Można to pogodzić z faktem, że jeśli, dajmy na to, wymasuje się mu nogi, owo szczególne odczucie, a także zmęczenie, może ustąpić. Jeśli ustępuje, to nic to nie znaczy.

Wróćmy do czasowników psychologicznych. To oczywiste, że rozróżnienia, których nam potrzeba, dotyczą kategorii. Gdy ktoś powiada: „Zamierzałem pójść do x", nie pytamy go: „Czy zamierzałeś cały czas między powzięciem decyzji, by pójść oraz pójściem?". Nie ma tu żadnej odpowiedzi, skoro nie ma też żadnego pytania. Mówi się rzeczywiście: „Zamierzałem i nie wahałem się co do mego zamiaru". A to sformułowanie może podsunąć przypuszczenie, że skoro się nie wahał, to musiał nieprzerwanie zamierzać. Jednak przerwa w takim sensie nie wchodzi tu w rachubę. Można powiedzieć: „Zamierzałem, potem zawahałem się, na następnie powróciłem do swego zamiaru". Jednak „Opisz swoje wahanie!" ma *jakiś* sens, natomiast „Opisz jak zamierzałeś" go nie ma. Przypuśćmy, że mówimy o „rzeczywistym" trwaniu. Zestawmy tu sposób, w jaki nie zmienia się dana zmysłowa, którą mamy przed sobą oraz sposób, w jaki niezmienny pozostaje fizyczny przedmiot, który obserwujemy z przerwami.

X: Nie powiedziałbyś, że znajomość alfabetu to dyspozycja?

Wittgenstein: Mógłbym tak powiedzieć. Lecz jak mogę posługiwać się tym słowem nie podając kategorialnych, logicznych kryteriów jego użycia? Potrafiąc je podać, opisałbym tym samym, co to jest dyspozycja. To samo dotyczy „czynnych" i „biernych" czasowników. Na przykład widzenie koloru jest czymś „biernym", natomiast czymś „czynnym" jest wyobrażanie sobie wyścigu konnego. Słowa te trzeba rozróżniać tak, jak rozróżnia się gry na podstawie ich reguł.

Zastanówmy się nad „amorficznymi" i „określonymi" czasownikami. Czy na przykład powiedziano by: „Przez 30 sekund byłem zakochany"? Czy brzmi to absurdalnie, bowiem ustaliliśmy, że ludzie nie bywają zakochani przez 30 sekund? Jeśli miłość uznalibyśmy za treść świadomości (pewne uczucie), można by powiedzieć: No cóż, miłość to coś o rozmytych granicach – nie odkrywamy, że ktoś nagle zakochuje się na 30 sekund, a za chwilę nie jest już zakochany. Lecz jeśli nawet rzeczywiście jest czymś o rozmytych granicach, powinno się móc powiedzieć: „Przez 30 sekund – tak, przez 30 sekund – nie". A to niemożliwe. Pytanie „Czy będąc zakochany przez rok, byłeś za-

kochany przez cały ten czas?" funkcjonuje inaczej niż „Przez dziesięć minut było mi zimno". W przypadku zdania „Przez dziesięć minut było mi zimno" można powiedzieć: „Było mi zimno przez dziesięć minut, ale w ciągu dwóch minut w tym czasie nie marzłem tak bardzo". Znaczy to, że można wskazać pewien jakościowy kontrast odróżniając go od wszystkiego, co rozumie się przez słowo „zimno".

34
(2 maja 1947)

Zastanówmy się teraz nad *treścią świadomości*. Wydaje się, że przekazują ją niektóre czasowniki psychologiczne, jak na przykład „Boli mnie" i „Czuję się chory". W istotny sposób różnią się one od „Znam alfabet" albo „Sądzę, że on przyjdzie dziś popołudniu". Jest w tym pewna racja. Musimy uzasadnić, że rzeczywiście jest w tym pewna racja. W tym celu zadajemy pytania. Nie stawiamy jednak pytań, na które można udzielić różnych odpowiedzi. Nie pytamy na przykład: „Czy litery te kojarzysz z wyobrażeniem koloru niebieskiego?". Odpowiedź na to pytanie byłaby interesująca – byłaby interesująca ze względu na tego, kto odpowiada albo interesująca w statystycznym sensie. Nasuwa się taka myśl: Całe wyobrażenie o „treści" ma źródło we wrażeniach zmysłowych. Powiedziano by oczywiście, że cechują się one najwyższym stopniem „nasycenia", to zaś być może sugeruje, że na przykład doznania postawy to pra-pra-prawnuki wrażeń zmysłowych, a więc że są tego samego rodzaju, lecz bardziej odległe albo „mniej nasycone". To nieprawda, a przynajmniej wprowadza nas w błąd sugerując, że porównuje się pewną ilość (1) różnych rzeczy tego samego rodzaju (2) ze względu na pewną wspólną cechę (czy Smith jest bledszy od Jonesa?), (3) ze względu na jedną wspólną cechę oraz (4) nie biorąc pod uwagę niczego innego. Sugeruje również, że można by uzyskać osobistą, statystyczną odpowiedź, która uwidacznia szeroką zgodę w przypadku, w którym mogłoby jej również nie być. Jedną z okoliczności jest to, że w przypadku treści występują stopnie jakości (na przykład „czerwonawy") oraz że owe dwie pojęciowe jakości nie występują w przypadku postawy ciała. (Można powiedzieć, że było się świadomym własnej postawy – to znaczy świadomym jej treści i stopnia. Jednak nie byłoby to rozwiązaniem, lecz zadaniem zagadki).

Następnie – trwanie. Można porównywać lub ustalać związek między zmianami słodkości i zmianami koloru. Nie można jednak porównywać

„miłości" ze zmianami świateł na ulicznym przejściu. (*Nie można*. A więc nie chodzi o to, że próbujemy i nie udaje się nam). Istnieją również różnice między samymi emocjami. Można doznać przelotnego ataku paniki, nie można jednak mieć przelotnego ataku przyjaznych uczuć. Posłużenie się pojęciem treści wiąże się również z wyobrażaniem sobie czegoś w sensie widzenia pewnych obrazów. Do wyobrażeń (wnuków wrażeń zmysłowych?) stosuje się wiele tego, co stosuje się do wrażeń zmysłowych. Wyobrażamy sobie melodię i ręką wybijamy rytm. Przypuśćmy, że ktoś mówi: (1) „Moje wyobrażenia są bardziej wyraziste od wrażeń". To osobista relacja i dlatego nie interesuje nas. Wyraża coś, co w moim przypadku dotąd było i obecnie jest faktem. Przypuśćmy, że mówi: (2) „Wrażenia są bardziej wyraziste od wyobrażeń". To stwierdzenie nie dotyczy tego, co było dotąd, co odnosi się do mnie i co ma miejsce w tej chwili (w znaczeniu, które różni się od „w pewnym momencie", choć istnieje pewne pozorne „teraz", którym można by się tutaj posłużyć. Stwierdzenie to, mianowicie (2), interesuje nas bardziej. *Posiada doświadczalną formę mając zarazem pojęciowy charakter*. *Mając coś o nim powiedzieć, powiedziałbym, że jest to najbardziej typowe posunięcie metafizyczne*. Dr Ewing powiedział ostatnio, że mogłyby również istnieć „inne przeżycia", a więc przeżycia nie będące „przeżyciami zmysłowymi".

Nie wystarczy oczywiście powiedzieć, że przeżycie zmysłowe jest tym, co przytrafia się narządom zmysłowym. Mogłoby się zdarzyć, że nigdy nie słyszałbym Bacha inaczej niż łokciem. Przeżycie nie będące przeżyciem zmysłowym można by oczywiście przeciwstawić przeżyciu zmysłowemu mówiąc, że jest ono tym, czym przeżycie zmysłowe nie jest, ale byłoby to zupełnie błędne wykorzystanie pojęcia kontrastu.

Ponownie zastanówmy się nad wyobrażeniami i wrażeniami. Zrozumielibyśmy kogoś, kto powiedziałby, że wyobrażenia są „mniej wyraziste". Być może mówi: „Widzę to przed sobą" i jeżeli ani on, ani inni nie mówią nic więcej, zrozumielibyśmy, że na myśli miał halucynację albo wyobrażenie. Co należy mu właściwie przypisać, zadecydowalibyśmy pytając go o to, czy zasłania mu na przykład część ściany. W tej grze językowej pewną rolę odgrywa również polecenie „Wyobraź sobie Smitha w szlafroku". Chodzi tu o coś „dowolnego", cokolwiek może to znaczyć. *Tutaj* „jest to dowolne" znaczy tyle, co „odgrywa pewną rolę w grze wydawania poleceń". Nie można wydać rozkazu „Widź Smitha!". Lepiej byłoby co prawda powiedzieć, że pytanie „Czy można wydać tu polecenie?" nie stanowi sprawdzianu, skoro ktoś z pewnością zapyta: „Co stanowi uzasadnienie tego, że twierdzisz, iż nie można tu rozkazywać?". Uzasadnienie polega na tym, że możemy postanowić, że wy-

obrazimy sobie Smitha, nie możemy natomiast postanowić, że będziemy widzieć Londyn. Lecz tak jak wcześniej *nie* znaczy to, że (1) nie mogę postanowić, że sprawię, iż to zrobię lub (2) że nie mogę sprawić, że, dajmy na to, będę współczuł Smithowi. Nie istnieje rozkaz „Współczuj Smithowi". Można go wykonać rozumiejąc go jako „Wyobraź sobie to a to".

Istnieje oczywisty zarzut przeciwko temu sposobowi patrzenia na sprawę. – Z pewnością nie chcesz powiedzieć, że – dajmy na to – twoje ramię porusza się dowolnie, albowiem ruch to ruch i nic więcej. I z pewnością rozumiesz, że ów fakt, iż nie mówimy „Widź Smitha" albo „Kochaj króla" jest po prostu tym faktem, mianowicie faktem, że *nie* mówimy... Zatem dowolne albo mimowolne jest samo przeżycie. Tak więc „dowolność" jest pewną właściwością jego treści. Treść ta jest tym, czym jest – oto wstępna odpowiedź, której tu można udzielić. Zarzut ten sugeruje, że „dowolność" to zupełnie zwykła właściwość, tak jak jest to w przypadku „Mój żal jest głęboki". Przypuśćmy, że tak jest. Czy zmieniałoby to gramatykę tego pojęcia? Jeśli tak, na nic się to nie zda. Jeśli nie, to cóż w tym ciekawego? Czy nasuwa to jednak pytanie o to, jak nasze pojęcia wiążą się ze zjawiskami? (Przypadek graniczny: Smith potrafi poruszać uszami, ja nie potrafię. Ktoś wydaje mu rozkaz: „Ruszaj uszami!", a on nimi porusza albo odmawia wykonania rozkazu. Potem ja otrzymuję polecenie: „Ruszaj uszami!" i ani nie mogę nimi poruszyć, ani odmówić poruszenia nimi. Mogę tylko na przykład powiedzieć: „Równie dobrze mógłbyś kazać mi przestać trawić". A właściwie to korci, aby tak odpowiedzieć.

Przypuśćmy teraz, że o jakimś mimowolnym zdarzeniu powiedziano by, tak jak powiedziano to wcześniej, iż posiada te same cechy (własności), co pewne zdarzenie dowolne. Wiąże się to z przypadkiem następującego rodzaju: Przypuśćmy, że Smith mówi: „Wyobrażam sobie bibliotekę Uniwersytecką", a ja: „ Ja również". Skąd w ogóle można wiedzieć, że robimy to samo? Jakie są tu kryteria tożsamości? Albo przypuśćmy, że dziecko, które nie nauczyło się słowa „wyobrażać", woła: „Widzę księżniczkę Elisabeth". Skąd wiemy, że ma na myśli to, co później wyrazi mówiąc: „Wyobrażam sobie księżniczkę Elisabeth"? Przypuśćmy, że ktoś mówi: „Widzę Smitha w jego ogrodzie", my zaś pytamy: „Wyobrażasz go sobie, czy go widzisz?". Możliwe, że odpowie: „*Wyobrażam* go sobie, ponieważ to *ja* to rozpocząłem". Mówi następnie, iż wie, że sam rozpoczął, ponieważ miał charakterystyczne przeżycie „rozpoczynania", które różni się od doznania, jakie się ma spostrzegając, że widzi się przed sobą jakiś obraz. Co wtedy powiemy? Że sobie wyobraża, czy też że coś „widzi"? Przypuśćmy, że następnie mówi: „Teraz zdejmuje

kapelusz, ociera czoło, chowa chustkę, bierze łopatę, na którą pada światło słoneczne...". Wówczas chcemy powiedzieć: „Nie, to niemożliwe, byś sobie to wyobrażał..., być może zmyślasz albo naprawdę go widzisz, ale nie wyobrażasz go sobie, nawet jeśli miałeś owo przeżycie rozpoczynania". (Przypuśćmy, że jakieś plemię nie miałoby słów, których znaczeniem jest „wyobrażać sobie" i „widzieć". W jaki sposób rozstrzygalibyśmy, czy ludzie ci wyobrażali coś sobie, czy też mieli długotrwałą halucynację?)

Wyobrażam sobie Smitha na Trinity Street. Wyobrażam go sobie z przerwami. Nie mówiłbym, że w tej chwili robi krok lewą nogą, a teraz marszczy czoło. Nie przedstawiam sobie (1) wszystkich tych szczegółów ani też (2) tego, co sobie przedstawiam, nie przedstawiam sobie w sposób ciągły, co znaczy, że nie przedstawiam go sobie w sposób ciągły w takim znaczeniu, w jakim widzę go w sposób ciągły. A jednak fragment sonaty wyobrażam sobie (1) ze szczegółami, a także (2) bez żadnych przerw. Gdy w takim przypadku ktoś mówi, że wyobraża sobie fragment sonaty, uzna takie pytanie, jak „Czy wyobrażasz ją sobie w całości?". A jeśli ktoś mówi, że wyobraża sobie Smitha, zwykle byłby zdumiony, gdyby go zapytać: „Czy wyobrażasz go sobie całego?". Nie zdumiałby się tak łatwo, gdyby powiedział, że wyobraża sobie twarz Smitha. Tutaj jednak przypadek, w którym mówi: „Wyobrażam sobie twarz Smitha", odróżniamy od przypadku, w którym mówimy: „Próbuję wyobrazić sobie całość jego profilu". To do tego drugiego przypadku w naturalny sposób stosuje się pytanie „Czy wyobrażasz go sobie w całości?". I wówczas nie mówmy, że (1) nie chodzi tu o wyobrażenie albo (2) że wyobrażenia ma mimo woli. Ważną okolicznością jest to, czy używa się tu słowa, które znaczy „Przestań!". Gdy ktoś mówi: „Widzę doktora Caligari schodzącego ze schodów; oczy mu teraz błyszczą...", a ktoś inny mówi: „Cóż, przestań go widzieć", może zachować się tak, jak gdyby ani nie mógł posłuchać polecenia, ani być mu nieposłusznym. Może uznać, że polecenie jest niedorzeczne. Powiemy wtedy, że nie mamy tu do czynienia z wyobrażaniem sobie. Zestawmy to z przypadkiem, w którym polecenie „Przestań wyobrażać sobie tę sonatę!" zostaje wykonane albo, powiedzmy, wywołuje gniew. Z drugiej strony możliwe jest, że ktoś będzie (1) przez długi czas podawał mnóstwo szczegółów oraz (2) nie posłucha polecenia „Przestań!". W takiej sytuacji mówimy, że ma jakieś inne przeżycie. To jeden z przypadków, które stanowią dla nas oparcie dla sformułowania „Miał jakieś inne przeżycie". Albo też ktoś mówi: „Wyobrażam sobie Smitha". Pytamy go: „Czy miał białe skarpetki?", „Czy wyglądał na zmęczonego?", „Ciemne czy szare spodnie?". Jeśli reaguje odpowiadając: „Tak, tak sądzę" albo: „Och, nie zauważyłem" lub też: „Niech się przyj-

rzę", mówimy, że ma jakieś inne przeżycie. Jednak tu również chciałoby się powiedzieć: Nie charakteryzuje to rzeczy samej, a tylko sprawy uboczne. Gdyby ktoś zażądał: „Opisz przeżycie cechujące się dowolnością", co należałoby odpowiedzieć? Czy za każdym razem trzeba odpowiedzieć to samo? Czy nie trzeba by powiedzieć: „Cóż, to dowolne przeżycie, przecież wiesz o tym", a wówczas trzeba by podać inne kryteria dowolności. Choć właściwie biorąc wcale nie są to „inne kryteria". Sprawa ma się tak, jak w przypadku pytania: „Może gdy ja widzę, on wówczas słyszy?". Mówi się, że coś jest tym samym albo że czymś innym nie podawszy żadnych kryteriów dla „taki sam" albo „inny".

Wróćmy teraz do ukierunkowania emocji. Zastanówmy się nad tymi poleceniami: (1) Odegraj rolę człowieka, którego lęk nie ma określonego przedmiotu (OK). (2) Odegraj rolę człowieka, którego nadzieja nie jest nadzieją na coś (Nie). (3) Odegraj rolę kogoś, kto jest przekonany, ale nie jest przekonany o czymś (Nie). (4) Odegraj rolę człowieka przygnębionego. W tym przypadku nie chcemy wcale zapytać: „Czy jest coś, co go przygnębia, czy też może nie ma niczego?". Tu nie ma żadnego „co". Mówimy wprawdzie: „Pogoda mnie przygnębiła" albo: „Przygnębiła mnie jego wyższość", ale nie mówimy „Jestem przygnębiony z powodu pogody". Niekiedy wskazujemy coś, co uznajemy za przyczynę albo wyjaśniamy „jak doszło do tego, że jesteśmy przygnębieni". Nie wskazujemy ukierunkowania, gdy chodzi o nadzieję i zarazem nie możemy go nie wskazać. W (3) musimy wskazać ukierunkowanie i nie możemy go wskazać. W (4) ani nie wskazujemy, ani nie odmawiamy podania *ukierunkowania*.

„Nienawiść i miłość to przeciwieństwa". Wydaje się, że nawiązuje się tu do ich treści oraz do przeciwieństw (takich jak czarne i białe). Kiedy jednak ktoś powie „Wyobraź sobie uczucie miłości!", uczucie to, typowe uczucie, wydaje się nieobecne – wydaje się, że nie ma tu żadnej treści. Zasadniczą rzeczą w lęku albo w miłości jest przedmiot.

Jak to się dzieje, że nie ma symetrii między pierwszą i trzecią osobą czasowników psychologicznych? Że Smith lęka się X-a, wiem stad, że go obserwuję. Czemu w własnym przypadku nie wiem tego stąd, że obserwuję samego siebie, tak jak dzieje się, gdy idzie o „Mam skaleczenie na spodzie prawej stopy"? Zarzut brzmi: Wiem, że mnie boli, po co więc miałbym *obserwować* siebie samego? W tym zarzucie musi się wiele zawierać. Mówimy tak, a więc jest to w porządku.

35
(6 maja 1947)

Nie mówimy: „Muszę iść do lekarza, ponieważ jęczę", mówimy natomiast: „Muszę posłać go do lekarza, ponieważ jęczy". Powiedziano by: „To oczywiście ból się tu liczy. Nie posyłasz go do lekarza, dlatego że jęczy". Każe to następnie powiedzieć: „Jego jęki to symptomy bólu".

X: Czy to oczywiste, że dla publicznych zdarzeń możemy posiadać symetryczny czasownik? Na przykład weryfikacji dla „piszę" nie stanowi to, że moja ręka porusza się w pewien regularny sposób.

Wittgenstein: To kolejny przypadek asymetrii, związany z „dowolnością". Zarówno gdy chodzi o ból, jak i o pisanie mówię: „Wydaje się, że boli cię ząb, nieprawda?" albo: „Wydaje się, że piszesz (a nie drżysz), nieprawda?". Nie mówię natomiast: „Wydaje się, że boli mnie ząb" albo: „Wydaje się, że piszę". Choć możliwa jest taka sytuacja: Mógłbym grać jakąś rolę na *scenie* i zwrócić się do samego siebie: „Wydaje się, że gniewają mnie jego uwagi".

Wróćmy do słowa „sądzić". „Sądzi, że x" albo „Zamierza x" sprawdza się obserwując tego człowieka. Czemu nie robię tego samego, kiedy chodzi o mnie? – „No cóż, wiesz co sądzisz". OK, ale dlaczego nie obserwuję siebie samego? Przewiduję na dwa *sposoby*: (1) gdy chodzi o niego, (2) gdy chodzi o mnie. (Czy „Obiecuję!" to rodzaj prognozy? – Innego rodzaju). Po pierwsze, zwykle nie obserwuję samego siebie, po drugie zaś, nie mogę obserwować siebie samego nie będąc obserwowanym. Na ogół nie przyglądam się sobie w lustrze i nie mówię: „Wygląda na to, że zaraz się zirytuję". Można by tak oczywiście postąpić, lecz się tego nie robi (Chodzi więc między innymi o to, że zwykle nic nie wiem o objawach, kiedy chodzi o mnie samego). Czemu tak bardzo interesuje mnie czyjeś publiczne zachowanie? Czemu własne publicznie dostępne objawy interesują mnie w tak niewielkim stopniu? Cóż interesującego jest w tym, co dzieje się w jego wnętrzu? Jeżeli czyjeś kości zawierają dwa rodzaje pustych przestrzeni, przewiduję, że z jego kośćmi będzie się dziać to a to i jest dokładnie tak samo, gdy chodzi o moje własne kości. Lecz, jak to już powiedziano, w taki sposób zwykle nie przewiduję następstw we własnym przypadku. Mogę oczywiście uwzględnić to, co ktoś mówi o mnie: „Jeśli mówisz tak o mnie, przypuszczam, że to prawda" albo: „Jeśli mówisz, że czerwienieję na twarzy, kiedy mi zaprzecza, przypuszczam, że następnym razem krzyknę na niego". To raczej niecodzienne. Przypuśćmy, że kot skrada się. Mówimy: „Coś zamierza". Ale raczej nie *przypomina się* kotu o jego zamiarze. „Zamierzanie czegoś" związane jest z językiem.

36
(9 albo 13 maja 1947)

Dlaczego na przykład liczymy? Psy tego nie robią. Mimo to można podać jakieś powody. Dlaczego nie używamy symetrycznych czasowników psychologicznych? Gdy chodzi o to, co ktoś zrobi, polegam na tym, co mówi. Gdy idzie o to, co sam zrobię, nie polegam na tym, co mówię. Wyprowadzam wnioski na temat „stanu jego umysłu", a więc tego, jak ów mechanizm jest nastawiony. A następnie na podstawie owego „nastawienia" mogę wnioskować, co zrobi. O tym, co sam uczynię, nie wnioskuję na podstawie stanu własnego umysłu.

Mówi się jednak: „Znam samego siebie od wewnątrz". Sugeruje to, że jestem blisko siebie samego, lecz nie kogoś innego. Mówi się, że mogę widzieć we własnym wnętrzu. Jeśli jednak rzeczywiście zaglądam do wnętrza, w wymaganym sensie słowa nie udaje mi się tam spostrzec niczego. Lecz przypuśćmy, że spostrzegałbym tam coś, czego nikt inny nie widzi. Czy na tej podstawie mógłbym przewidywać? Jeśli tak, to przewidywałbym w sposób jeśli – to, czyli biorąc coś za podstawę. Jednak we własnym przypadku nie przewiduję w ten sposób. Chociaż się to zdarza – na podstawie pewnego osobliwego uczucia mówimy: „Sądzę, że zemdleję". Jednak nie o takie przypadki nam chodzi – widać z nich, co mi się *przydarzy*. Natomiast na podstawie tego, jak nastawiony jest umysł Smitha, rzeczywiście przewidujemy, co zrobi, jak na przykład: „Sądzi, że go oszukałeś, a zatem miej się na baczności!". Trudno jednak przewidywać na podstawie „nastawienia własnego umysłu". Choć istnieje kilka takich przypadków; na przykład: „Stwierdzam, że wciąż sądzę, że nadejdzie". Tomasz z Akwinu powiedział: „Do doskonałości naszego umysłu nie należy znajomość zamiarów i emocji innych". W pewnym sensie to bzdura. Wszyscy wiecie, że nie będę dzisiejszej nocy spał na placu targowym. Opinia Tomasza z Akwinu bierze się z grubsza stąd, że mogę mieć wątpliwość co do życzeń Smitha, lecz nie mogę ich mieć co do własnych życzeń. Można na to powiedzieć: „Czyichś życzeń nie możesz znać w takim sensie, w jakim znasz własne życzenia". Przyjmuje się tu założenie, że zarówno „znać", jak i „znać w takim sensie" zawarte są w „znajomości czegoś", że są w istocie tym samym. Pomińmy tu przypadki, w których nie wiem, czego chcę. – (W *Analysis of Mind* Russell twierdzi, że nie *wiedziałem*, czego chcę, nim tego nie zrobiłem. Prowadzi to do absurdalnej tezy, że równie dobrze można powiedzieć: „Chciałem pomarańczę, ale zadowoliła mnie gruszka" *lub* „Wydawało mi się, że chcę pomarańczę, ale naprawdę chciałem gruszkę").

Prymitywna gra językowa. Jeśli słowa „Boli mnie" rzeczywiście zastępują jęk, wówczas *wiedza* o tym, że mnie boli, nie gra w niej żadnej roli. Ani też wątpienie. Można powiedzieć: „Nie mogę wątpić w to, że mnie boli", jeśli równa się to czemuś takiemu, jak „Nie mogę strzelić gola w szachach". W tym przypadku nie ma żadnej wiedzy i żadnego wątpienia.

Jak to by było, gdybyśmy czyjeś zamiary znali tak, jak znamy własne?

X: Jedyny sens, jaki mogę temu przypisać, polega na tym, że poddałbym kogoś hipnozie i zamierzał sam kierować tym, co człowiek ten robi.

Wittgenstein: Zauważ, że mówisz „przypisać temu sens". Widać stąd, że dopiero zamierzamy rozejrzeć się za jakimś użyciem. Gdy jednak zadano to pytanie, niczego takiego nie mieliśmy na myśli. „Nie mogę znać twego bólu" to albo filozoficzny przykład, albo na poły żart. „Nie mogę znać twoich myśli" stanowi *wielki wyjątek*. Chociaż naprawdę mówimy, że nie możemy znać niektórych zamiarów innego człowieka. Wiąże się z pewnym empirycznym twierdzeniem. Często się zdarza, że mówię: „Myślisz o x", a ty odpowiadasz: „Nie, myślę o y" albo też później okazuje się, że wcale nie myślałeś. Znaczy to, że jest to właśnie przypadek, od którego zaczyna się ta zagadka. Można zapytać: Jak może mi się nie powieść, jeśli nie mogę odnieść sukcesu? Jednak w przypadku, od którego się tutaj wychodzi, można odnieść sukces i można doznać porażki. Zagadka jednak przedstawia się tak: Kiedy mam rację? Mówi się, że albo miał tę myśl, albo jej nie miał. Nie sprawdza się tego dzięki temu, co mówi tamten człowiek.

Malcolm: Sprawia to, że myśl ta wydaje się niejako spoczywać w jakimś miejscu.

Wittgenstein: Można tak powiedzieć. Ja mógłbym. Wtedy jednak ktoś powie: Nigdy nie miałem czegoś takiego na myśli.

Malcolm: Chcę coś powiedzieć o prawie wyłączonego środka.

Wittgenstein: Rzecz w tym, czy ktokolwiek w nie wątpił. Kiedy ktoś powołuje się na nie, mówi tak, jak gdyby starał się znaleźć jakiś trzeci obraz. Wcale tego nie próbowaliśmy. Do jakiej gry językowej wprowadzono by zwrot „wiem, co on myśli"? Najpierw do takiej: „Wiem, co myślisz – myślisz, że się mylę". – „To prawda". Ale czy nie byłby możliwy przypadek, w którym wiesz, co ktoś myśli, ale on *nie* przyznaje, że nie jesteś w błędzie? Jeżeli taki przypadek byłby możliwy, to wydaje się, że to, co mówi, nie stanowi sprawdzianu tego, „co myśli". A zatem to, co mówi, nie może też stanowić potwierdzenia dla „Wiem, co on myśli". Cóż to jednak znaczy, kiedy powiemy: „Wie, że mam rację, lecz kłamie"? Zazwyczaj zachowuje się w określony sposób. W tych przypadkach zwykle powiada się: „Możliwe, że kłamie". Nigdy nie

jest to stwierdzenie dotyczące tego człowieka. Gdyby tak było, nie mówilibyśmy, że możliwe, iż kłamie, ale że kłamie (lub przynajmniej, że prawdopodobnie kłamie). (*Zagadka*: Czy mogę powiedzieć, że prawdopodobnie kłamie, jeśli nie mogę powiedzieć „Kłamie"? „Możliwe, że kłamie" być może nie znaczy nic więcej niż „Jest coś takiego jak kłamstwo"). Zwykłe użycie „Możliwe, że kłamie" rozumiano by jako „To obojętne, czy się do tego przyznaje". Sprawia to, że nic nie zostaje z idei informacji. – „Czy żona ma się dobrze?" – „Tak". Czy uzyskuję w ogóle jakąś informację? Czy ktokolwiek gra w szachy poprawnie? Coś wydarzyło się w umyśle kogoś, kto myślał, że będzie padać. *Czemu* jednak odpowiadają jego słowa? Nie jest to taka odpowiedniość, jak w przypadku niemieckich słów, które odpowiadają słowom naszego języka. W tym przypadku istnieje reguła przekładu. Niektórzy mówią: „W ogóle nie przejmuj się tym, co się tam wydarza", a jednak „To właśnie skłoniłoby go, by powiedzieć, że pomyślał X". Ale co to takiego? Zagadka sprowadza się do tego: Rozumiemy „Pomyślał X, ale tego nie przyzna", jednak użycie zdania „Pomyślał X" wyprowadzamy ze zdania „Przyznaje, że X", co znaczy, że mówi X, w swym dzienniku pisze X, działa na sposób X.

X: Wiem, jak by to było, gdyby wyobrazić sobie X albo pomyśleć X. Tak, jak w moim przypadku.

Wittgenstein: Chodzi tu o to, że mając już swoje pojęcie, możesz rozgrywać gry „wyobrażania sobie czegoś". Możesz podać przykłady wyobrażania sobie czegoś. Podawanie przykładów wyobrażania sobie czegoś polega na tym, że mówi się: „Cóż, przecież potrafisz wyobrazić sobie tygrysa?" albo „Umiesz przecież wyobrazić sobie sonatę?". Pewną rolę odgrywa tu rysowanie. Myślenie czegoś i nie przyznawanie się do tego pojawia się dopiero wtedy, gdy mamy już do czynienia z myśleniem czegoś i przyznawaniem się do tego. To pojęcie dotyczące wyjątku. Komuś, kto nie wie, co to jest „myślenie czegoś i nie przyznawanie się do tego", trzeba by to wyjaśniać odwołując się do myślenia czegoś i przyznawania się do tego. Nie można tego wyjaśnić mówiąc: „W jego wnętrzu jest coś, co odpowiada tym słowom – albo też nie ma". Kieruje to uwagę na słowo „odpowiada". Słowa tego uczymy się na podstawie przypadku, w którym na przykład obecne są dwa rzędy lalek.

37
(16 maja 1947)

Zastanówmy się nad tym, co twierdzą niektórzy psychologowie postaci. Czymkolwiek by to nie było, jest coś takiego, jak „widzenie czegoś na różne

sposoby". Można wydać takie polecenie, jak: „Ten szereg punktów . . . . . potraktuj jako (1) 2,1,2, potem jako (2) 1,2,3,4, a następnie jeszcze jeden". W przypadku trójkąta można również powiedzieć: „AB potraktuj jako podstawę". Nie utrzymujemy, że jest to po prostu przypadek typu „AB nazwijmy podstawą". Jest to przypadek *potraktowania* AB *jako* tego a tego. Albo też rysujemy linię wychodzącą z A i przedstawiamy ABC jako wiszący trójkąt, a następnie wymazujemy tę linię, zaś ktoś nadal widzi ABC jako wiszący trójkąt. Skłonnym się jest wtedy rzec: „Sądzisz, że trójkąt ten interpretujesz w pewien określony sposób". Przypuśćmy, że na lekcji geometrii pada polecenie: „AB należy uznać za podstawę". Nie znaczy to: *Patrz* na AB jako podstawę. (W podręcznikach dla początkujących zawsze rysowano trójkąty z podstawą u dołu). Albo przypuśćmy, że rysunku trójkąta używam w celu opisania piramid. Nie mamy tu do czynienia z „widzeniem go jako" piramidy. Po prostu używa się go jako rysunku sylwetki. Przypuśćmy też, że rysuję go po to, aby rzemieślnik mógł sporządzić kopię. Mogę narysować i powiedzieć: „Powieś go zaczepiając w tym miejscu!". Również tutaj rzemieślnik nie widzi trójkąta jako zawieszonego w tym punkcie. W tych przypadkach rzeczywiście „interpretuje się" go w określony sposób. Otóż Köhler twierdził: „Widać tu dwie wizualne rzeczywistości". W odróżnieniu od czego? Od interpretacji zapewne. Jak do tego dochodzi? Nie wystarczy pytać o to ludzi. Köhler nigdy nie mówi, że wystarczy. Mówi jednakże: „Kto nie jest zaślepiony przez teorię, przyzna, że są tu dwie wizualne rzeczywistości". Lecz nie może oczywiście mieć na myśli tylko tego, że ci, którzy nie wyznają pewnej teorii, powiedzą: „Występują tu dwie wizualne rzeczywistości". Musi zamierzać powiedzieć, że bez względu na to, (1) czy jest się zaślepionym przez jakąś teorię albo (2) bez względu na to, czy mówi się jedno czy drugie, chcąc mieć *rację*, trzeba powiedzieć: „Występują tu dwie wizualne rzeczywistości". Przypuśćmy, że ktoś powiedziałby: „Widzenie czegoś w pewien sposób jest w rzeczywistości interpretacją". Na to możemy zadać pytanie: „Kiedy interpretuje się to w pewien sposób?". Wtedy, gdy jakaś interpretacja „przypadkowo" przychodzi komuś na myśl po tym, jak każe mu się coś zinterpretować, a może kiedy zdecydował się interpretować w pewien określony sposób? Nie. Jak długo interpretuje nie robiąc żadnych przerw? Porównajmy to z tym, co robi się, czymkolwiek to nie jest, robiąc to, co opisuje się mówiąc: „*Widzę* to jako x". W tym przypadku pojęć określających trwanie używa się w zwykły sposób, mówiąc na przykład: „Przez 7 minut widzę to jako 22, 1, 22; w międzyczasie przez 30 sekund było trochę niewyraźne, następnie przez ostatnie 3 minuty ustabilizowało się jako 22, 1, 22", czyli w zwykły sposób, w jaki

używa się ich, kiedy słowa „widzę" używa się w najbardziej zwyczajny sposób. „Interpretacja" to „dyspozycja" w podanym wcześniej znaczeniu. Przemawia to za tym, by mówić tu o „*widzeniu*", a nie „interpretowaniu", skoro do tego, o czym mówi Köhler, stosują się techniki określania trwania. Tak więc dokonanie tego porównania jest *usprawiedliwione* w przeciwieństwie do (1) „Skłonny jestem powiedzieć..." lub (2) „Mówię" (psychologiczne twierdzenie). Czemu jednak niechętnie uznaje się, że jest to rzeczywisty przypadek widzenia?

X: Obrazy na siatkówce mogą być te same.

Wittgenstein: I jest to kryterium, które rzeczywiście skłania nas, by się na to nie zgadzać. Inną sprawą jest to, czy tak właśnie powinniśmy postąpić. Całe to zjawisko można opisać bez fizjologicznych faktów. Jednak skoro psychologowie postaci przywiązują wagę do tych faktów, ich przeciwnicy i zwyczajni ludzie oczywiście uznają je również za ważne. Tezę o siatkówce psychologowie postaci uznają przynajmniej za coś, z czego należy się wytłumaczyć lub uznać, że *prima facie* przemawia przeciw nim. (Russell kiedyś powiedział: „Między kimś, kto zna język francuski i kimś, kto go nie zna, zachodzić musi fizjologiczna różnica". Dlaczego *musi*? Powiedzieć coś przeciwnego to niemal zasugerować jakąś nową zasadę, pewien sposób rozwiązań. Być może brzmi to obskurancko. Może sugerować: (1) zlekceważenie ważnych sukcesów odniesionych w tej dziedzinie, (2) nie sądź, że najprawdopodobniej uda ci się odnieść sukces w przyszłości. Nie jest to szczęśliwie ujęcie. Chodzi tu tylko o to: „Nie mów, że musi ci się powieść". Można również powiedzieć: „Wprowadza nową i nie dającą się przewidywać władzę – duszę". Ale nie jest to wcale konieczne. Stwierdzenie „Musi istnieć przyczyna" można poprzeć mówiąc „Wszystko na to wskazuje". W rzeczywistości wskazuje wszystko, co *zauważa się patrząc i patrząc przy tym w określonym kierunku* – nic więcej).

X: Trzeba przecież przyznać, że widzi się tę samą rzecz. W przeciwnym razie nie będzie nic zaskakującego w stwierdzeniu, że widzi się coś innego. Musi zatem istnieć pewien sprawdzian dla stwierdzenia, że widzi się tę samą rzecz. Jest nim określony kształt, określony kolor. Chce się zatem przynajmniej powiedzieć: „To niemożliwe, bym widział coś innego".

Wittgenstein: To prawda. Twierdzi się jednak, że inna jest organizacja, że widzi się odmienną *organizację*. Otóż w pewnym przypadku organizacja narzuca się sama.

X: W przypadku punktu.

Wittgenstein: Tak. Czy dotyczy to również przypadku wiszenia? Organizacja przypomina raczej „akcent", jak w przypadku, gdy słyszy się regularny

rytm akcentowany co trzy. Można by tu pomyśleć o prostym modelu psychologicznym. Nie jest przypadkiem, że większość tych badań wychodzi od przykładu punktów. Na czym polega trudność w przypadku „stojącego" oraz „wiszącego" trójkąta?

X: Wiszenie w naturalny sposób tłumaczono by rysując kreskę na trójkącie, jak zrobił to Wittgenstein.

Wittgenstein: Lecz czy znaczyłoby to *wiszący*. Że jest to „wiszący" trójkąt, trzeba by objaśniać za pomocą prawdziwego wiszenia.

Shah: Przypuśćmy, że na kresce umieszczono by haczyk?

Wittgenstein: Widać, dokąd to zmierza. Przybliżamy się do rzeczywistego wiszenia.

X: Organizację w przykładzie z punktami opisano by oczywiście mówiąc o „przesunięciach uwagi": „Przesuwa uwagę – bądź jego uwaga przesuwa się – *z* jednej cechy *na* inną". W taki sposób nie opisano by przypadku widzenia trójkąta jako wiszącego. Nie powiedziano by, że jedna z jego części jest tą, na którą przesuwa się czyjaś uwaga.

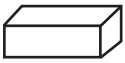
Wittgenstein: Coś w tym jest. Ale Köhler może powiedzieć: „To nadal sprawa wizualnej *organizacji*, a nie rzeczywistego wiszenia". Występują tu *dwie* organizacje, ponieważ w ogóle nie podano żadnego objaśnienia, a mimo to *bez* żadnych dalszych wyjaśnień, bez względu na to, czy rzeczywiście mówi się, że jest to wiszący trójkąt, wiadomo było, o co chodziło. Prawdziwa zagadka polega na tym, że słów, których używa się do opisu interpretacji, używa się również do opisu wizualnej rzeczywistości: „Trójkąt zwisa stąd" oraz „Możesz widzieć go jako coś, co zwisa stąd albo stoi tam".

Założenie dotyczące fizjologicznych odpowiedników procesów psychologicznych może wprowadzać nas w błąd niezależnie od tego, czy jest to założenie trafne, czy błędne. W najbardziej ogólnym sformułowaniu teza psychologii postaci dotycząca „organizacji" głosi, że występuje ona na tym samym poziomie, co kształt, kolor, etc. Termin „organizacja" sugeruje „łączenie w grupę"; „łączenie w grupę" może sugerować na przykład łączenie się w grupy podczas przyjęcia. To niewyszukane porównanie nie jest pozbawione sensu. Köhler mówił o „zmianie wizualnej rzeczywistości". Najłatwiejszym przypadkiem jest przykład punktów. Część zagadki polega na tym: Jaki przypadek chciałoby się podać jako przykład „zmiany wizualnej rzeczywistości" w sensie Köhlera?

Ktoś rysuje trójkąt i mówi: „Spójrz na niego jak na przewrócony trójkąt". Na to chcemy odrzec: „Rozumiem cię, lecz to, do czego się odnosisz, nie jest wizualną rzeczywistością. Mogę *uznać* go za przewrócony, a może chodzi ci

o to, że się rzeczywiście *przewrócił*". Zrozumiałbym każdego, kto powiedziałby: „Jak widzisz, to trójkąt. Przewrócił się. Ale nie jest to wizualna rzeczywistość". Lecz odpowiedź na to brzmi: „Doskonale wiesz, co mam na myśli mówiąc, że to wizualna rzeczywistość. Mam na myśli, że *naprawdę* widzisz trójkąt jako przewrócony, a nie tylko interpretujesz moją uwagę biorąc ją w znaczeniu 'Uznaj, że jest przewrócony' albo 'Potraktuj ten punkt jako wierzchołek'". Sens tej odpowiedzi można uwypuklić zastanawiając się nad tym, o jakich przypadkach *nie* myśli się słysząc uwagę Köhlera. Otóż można mieć *halucynację* zawieszonego trójkąta. Byłaby to pewna wizualna rzeczywistość. Ale właśnie do tego nie wolno tej uwagi odnosić. Porównajmy z tym przypadki słyszenia czegoś. No dobrze, a jak można by to uzasadnić? Odpowiedź brzmi: „Przecież to słyszałem". Nie mówi się: „A jakże, usłyszałem to *jako* zaakcentowane (zwykle tak się nie mówi). Lecz w przypadku stojącego i wiszącego trójkąta rzeczywiście mówi się: „Widziałem go *jako* wiszący". Mówi się zarówno, że (i) widziałem go oraz że (ii) widziałem go „*jako*". Tak więc przypadek halucynacji i przypadek słyszenia nie są przypadkami, które dostarczają tego, do czego zmierza Köhler. Nie są nimi również przypadek „interpretacji" (wskazówek dla rzemieślnika lub ucznia) i przypadek, w którym mówi się: „Och, widzę to wyraźnie. Przewrócił się, nieprawdaż?".

Zastanówmy się nad tym rysunkiem:



Dzieją się tu dwie rzeczy: (i) widać, że się „cofa" oraz „wysuwa do przodu". To również nie jest to, czego nam potrzeba. (Dla porównania: rysunek Koffki przedstawiający „żagiel", który wybrzusza się i cofa). Nie wchodzi tu w grę żadne „widzenie *jako*" tego rodzaju, jakie występowało w przykładzie stojącego i wiszącego trójkąta. Zwróćmy uwagę, jak w (1) przypadku punktu, (2) przypadku zaakcentowanego dźwięku oraz (3) zmieniającego się rysunku skłonnym się jest, aby tezę, że opisuje się „organizację", „akcent", „nowy rysunek", uzasadniać używając zdań innego typu niż zdania związane z „widzeniem czegoś jako". Przykład z punktami łatwo umieścić *pomiędzy* (1) przypadkiem wiszącego trójkąta oraz przykładami (2) zaakcentowanego dźwięku i zmieniającego się rysunku. Jednak (2) tę narysowaną figurę można widzieć jako wierzchołek bryły albo jako otwarte pudełko. I nie ma tu jak mieć halucynacji. To zrozumiałe, że Köhler pragnie *wykluczyć* właśnie interpretacje. „Widzenie jako" odróżnia od „interpretowania". Przypomnijmy tu sobie o podanym na ostatnim wykładzie argumencie przywołującym trwanie

w kontekście „widzenia". Przemawia on na rzecz twierdzenia, że „widzenie trójkąta jako wiszącego" jest *spostrzeżeniem*. Jednak wyraźnie podkreślając to, co chcemy powiedzieć, mówimy: „Wydaje się, że widzę różnice, których *nie mogę* widzieć".

Zagadka polega na tym: Znajdujemy rzeczy przemawiające za stwierdzeniem, że „widzenie czegoś *jako*" jest pewnym doznaniem. Lecz doznanie to musimy opisać tak, jak gdybyśmy opisywali interpretację.

Wróćmy do obrazów na siatkówce. Köhler powiada, że morska mapa Morza Śródziemnego może się odwrócić, co znaczy, że morze wydaje się lądem, a ląd morzem. Nie rozpoznaje się Włoch. Widzi się je dopiero po chwili. Zmieniły się miejsca tła i przedmiotu. Lecz na siatkówce pojawia się ten sam obraz. Przypuśćmy teraz, że ustalono, iż po trójkącie, który „spostrzega się jako wiszący", oczy przesuwają się w taki sam sposób, w jaki przesuwają się po wiszącym stożku. Powiedziano by zapewne, że owe „wizualne rzeczywistości" odnoszą się pośrednio do czegoś *optycznego*, a nie do rzeczywistego wiszenia, a więc nie odnoszą się do czegoś, skąd zaczerpnięty został przypadek interpretacji. To znaczy, że prawdopodobnie odkryto by, że do czynienia mieliśmy z *sui generis* „optycznym wiszeniem".

*

Pokazujemy komuś rysunek przedstawiający konia i ów ktoś mówi: „Ten koń biegnie". Rzadko spotyka się kogoś, kto mówi: „To koń – o, *taki*" [wykonując ilustrujący gest]. Przypuśćmy, że ktoś widzi niejednoznaczny rysunek. Mówi: (1) „Widzę drzewo". (2) „Widzę w drzewie psa, wcześniej jednak widziałem go jako część drzewa". Sugeruje to, że kiedy nie widziałem psa, to co widziałem, widziałem jako drzewo. Jednak nie mówi się: „Widzę to jako drzewo", mówi się: „Widzę drzewo". Dotyczy to również trójwymiarowych przedmiotów. Widzę jego krawat. Czy jego krawat widzę jako krawat? – „Widzę to jako krawat" oraz „Widzę to jako galopującego konia" (kiedy rzeczywiście jest to galopujący koń) to absurdalne zdania.

Pokażmy komuś różową bibułkę. Nie ma takiego polecenia: „Zobacz ją jako czerwoną". Nie ma również polecenia: „Zobacz ją jako różową". Istnieją dwa zasadnicze podziały. „Widzę pewien aspekt" to tyle, co (1) widzę coś uporządkowane w grupę w taki a taki sposób; (2) widzę to w taki sposób, że „znaczy to wiszący trójkąt. To naturalne, że chciałoby się tu podstawić „Znaczy to wiszący trójkąt". Jeśli się to zrobi, chce się następnie zapytać: „Jak można *widzieć znaczenie*?"

(Wiąże się to z pytaniem: Jak to możliwe, że znaczenie rozumie *w jednej chwili*, jeśli można je „zilustrować" tylko za pomocą techniki użycia?).

Problem nie dotyczy tego: Jakie są warunki tego, że widzi się to jako x albo jako y? Zagadka (jedna z zagadek) polega na tym: Dlaczego to, co się widzi, trzeba opisywać w kategoriach innego wizualnego przeżycia? Jeśli w pewnej chwili zmienił się aspekt, zatem wygląda na to, że przed pojawieniem się nowego aspektu jakiś aspekt był już obecny, czyli wcześniej rzecz tę widziałeś *jako*... Jednak nie ma to sensu. Nie mogę powiedzieć: „Widziałem jego but jako but". Mogę powiedzieć: „Widziałem jego but jako symbol charakteru", ale nie mogę powiedzieć: „Widziałem jego but jako but".

Malcolm: Nie rozumiem, jak od przypadku psa w drzewie przechodzisz do ogólnego twierdzenia.

Wittgenstein: Czyż nie ma w tym jednak problemu?

*

Trudności związane z „widzeniem". Przypuśćmy, że ktoś pyta mnie: „Co widzisz?". (Czy pominąwszy pewne szczególne przypadki ktoś pyta mnie w ogóle o to, co widzę? Czy nie zadaje mi się raczej pytania „Co się tam znajduje" albo „Co *możesz* tam dostrzec?"). Odpowiadam na nie: „Siedzi tam Smith". Ale wydawałoby się, że jest lepszy sposób: Wziąć kawałek szyby, patrzeć przez nią i nakładać na nią kolory. Lecz przypuśćmy, że na tym, co narysowałem, znajduje się zarys sześcianu. Czy wiedziałbym stąd, że widziałem sześcian albo też coś, co dawało zarys sześcianu na szybie? (Jest coś dziwnego w *pełnym* opisie – sugeruje to jeden i tylko jeden poprawny sposób opisu oraz że opis ten „wszystko" zawiera). Inna odpowiedź polegałaby na szybkim sporządzeniu modelu powierzchni przedmiotów. W owych dwóch odpowiedziach na pytanie „Co widzisz?" nie pojawia się nic takiego, jak „widzę trójkąt jako wiszący". W takim użyciu słowa „widzieć" nie występuje zwrot tego typu.

Przypuśćmy, że na podstawie mapy morskiej mam narysować Morze Śródziemne. Jeśli nie rozpoznaję go, łatwo mi będzie popełnić inne błędy. Czy mielibyśmy więc powiedzieć: „Rozpoznając je widzę coś innego"?

Przypuśćmy, że ktoś widzi układ linii, który na pierwszy rzut oka nie przypomina niczego, jest gmatwaniną. Następnie widzi tam człowieka. Czy widzi gmatwaninę, która *zmienia się w* człowieka? Wiadomo, że nie. Nie przypomina to rysunkowej zagadki ze zmieniającym się wzorem.

Przypuśćmy, że ktoś widzi rysunek kaczko-zająca. Czy widzę go *jako* kaczkę, jeśli to tylko kaczka? („Rozpoznaję?" (1) Spotykam na ulicy Smitha i rozpoznaję go – „O, Smith!", ale kiedy z nim później rozmawiam, rozpoznawanie go wcale nie trwa nadal. (2) „Kto to?" – „To Smith").

„Aspekt" jest po części „dowolny", co oznacza, że można wydawać takie polecenia: „Zobacz to jako x". Nie można powiedzieć: „Zobacz to jako czer-

wone". Co więcej, otrzymawszy polecenie „Zobacz to jako x", ktoś „widzi to jako x". Zwykle jednak widzenie tej rzeczy jako x wcale nie trwa nadal; zwykle widzi się ją tak bezpośrednio po zmianie aspektu.

X: Czemu nie możemy powiedzieć albo czemu nie chcemy powiedzieć, że widzimy to jako jedno i drugie (np. „kaczko-zająca")?

Wittgenstein: Rzecz polega na tym: Kiedy powiedziałbyś, że rysunek ten widziałeś jako obie postaci naraz? Czy wystarczyłaby tu głowa Janusa? Nie, bowiem widziałbym wówczas dwa *pełne* układy części. Analogia w przypadku kaczko-zająca polegałaby na tym: „Mogę po prostu widzieć dziób po drugiej stronie pyska"; tego zaś zwykle nie mówimy. Przypuśćmy, że ktoś by powiedział: Nie ma tu żadnego kaczko-zająca. Przypuśćmy, że następnie narysowałbym tę postać i powiedział: Narysuj dokoła historyjki. Otocz ją rysunkami". (1) Mógłby wtedy narysować kaczki; (2) mógłby narysować zające; (3) mógłby narysować zające i kaczki. Ale czy mógłby w ogóle coś narysować, jeślibym powiedział: „To kaczko-zając"? (Mógłby narysować świniokrowę, koto-psa, jeśliby przekształcił moje pytanie). Albo wyobraźmy sobie, że ktoś przyszedłby na przyjęcie i otrzymał kartę z rysunkiem kaczko-zająca wraz z poleceniem: „O północy odegraj tę rolę!". Technika rozpoznawania tej figury jako zająca, etc., wiąże się z widywaniem zajęcy, rozgrywaniem gier, w których występują zające etc. Nadzwyczaj silna jest skłonność, aby zapytać: „Co właściwie zmienia się, kiedy z kaczki zmienia się w zająca?". Nie zadaje się jednak takiego pytania. „Co zmienia się?" to pytanie zaczerpnięte z innej sytuacji. Przypuśćmy, że ktoś by powiedział: Zmieniła się organizacja. Można powziąć takie przypuszczenie sporządzając modele dwóch organizacji, w jednym z nich podkreślając, dajmy na to, uszy. Jednak to nie *organizacja* zmieniła się tutaj – model posiada inny porządek elementów. Być może ktoś powie: „Organizacja się w pewnym sensie zmieniła". Wyraża to tylko nasze pragnienie, aby powiedzieć, że coś się zmieniło. (Mówiąc „*X* zmieniło się", należy podać, a więc posiadać, kryteria tego, że w trakcie zmiany x pozostaje do pewnego stopnia tą samą rzeczą. Tutaj istnieją kryteria tego, że zmiana dotyczy całej postaci, a nie czegoś, „co tej postaci dotyczy" lub co jest „pewną jakością lub cechą owej postaci". Albo też kryteria te bierze się z takich przypadków, jak „Jeśli ta rzecz się zmieniła (a więc ten porządek), powinienem umieć to namalować", a właśnie tego nie możemy zrobić. Są tu dwa kryteria zmiany: (1) do pewnego stopnia jest to ta sama rzecz, (2) nie jest ta sama, lecz nie potrafię *namalować różnicy*. Zmiana aspektu nie spełnia żadnego z tych kryteriów).

*

Przypuśćmy, że ktoś byłby ślepy na znaczenie, a więc że byłby ślepy na aspekty. Musimy wprowadzić tu nowe słowo, inne niż ślepota na kolory bądź afazja. Być może ktoś nie umie tej figury (1) widzieć jako leżącej. Ktoś inny może nie widzieć jej jako połączonych odcinków AB oraz BC z dodanym do nich odcinkiem AC. Potrzeba nam jednak (2) kogoś, kto nawet tego nie widzi.

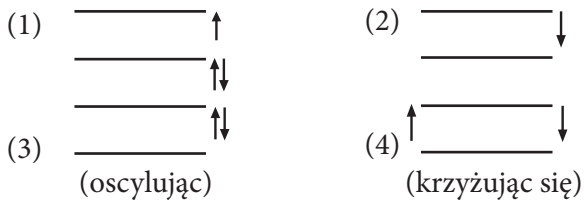
Zastanówmy się nad poleceniem: „Usłysz to jako temat, a tamto jako wariację". Przypadki tego rodzaju często występują w estetyce. Pomyślmy o (1) katarynce, która nie frazuje melodii. Melodię tę mogę następnie zaśpiewać frazując i powiedzieć: „Usłysz ją w taki sposób". Albo (2) mogę polecić komuś innemu, by wprowadził frazę i melodię tę zagrał inaczej.

Jeślibym napisał ㄱ ALBO nie wzięlibyście tego za F „odwrócone w niewłaściwą stronę", lecz za „przesunięte" F. (Jeśli narysowałbym profil człowieka spoglądającego w lewą stronę kartki, zaś człowiek, którego rysowałem, spoglądał w przeciwną stronę, nie powiedzielibyście: „Patrzy nie w tą stronę". Otóż jeśli literę tę widzę jako wysunięte F, musiałem, jak się wydaje, widzieć ją wcześniej jako coś innego, jako F. To jednak niezbyt mądre. Mogłem oczywiście widzieć ją najpierw jako lustrzany obraz F, a następnie *jako* wysunięte F. Jasne jest jednak, że nie musiałem widzieć jej jako czegokolwiek. Zagadka: Jeśli F jest wzorcem i ㄱ widzę „jako lustrzane F", wówczas lustrzane F będzie posiadało homologiczne części F. Czy jednak części te widzę jako homologiczne? Jest to przypadek, w którym również występuje ㄱ i w którym (1) *widzi się* coś (2) opisuje się owo coś *interpretując* je. Ponadto ma tu miejsce niepewność dotycząca tego, czy widzi się coś, co opisuje się interpretując, czy też raczej widzi się coś i następnie interpretuje to, co się widzi, niż *widzi się* rzecz, którą opisuje się interpretując.

U podłoża tkwi tu dwuznaczność słowa „widzieć". – Co widzisz *naprawdę*? Zapytany sporządza dokładną kopię. Nie przekazuje jednak aspektu. Czy właściwie go widzi, czy nie?

Geach: Mogłaby istnieć naturalna konwencja rysowania tej figury na oba sposoby, na przykład cienkiej linii dla oddania jednego ujęcia etc.

Wittgenstein: Wystawia cię to jednak na zarzut: „Przecież nie narysowałeś tego, co widziałeś". Można by to na przykład porównać do rysowania czarnej plamy na czole postaci, aby wrazić jej przygnębienie. Jeśli chcesz, przypuśćmy, że przyjmujesz tę konwencję. Jak na podstawie tego, co robisz, dowiaduję się, że widziałeś coś w określony sposób? Jak, nie pytając cię o to, mógłbym wiedzieć, co widzisz? Przypuśćmy, że ktoś widzi pręty, które „wizualnie" poruszają się w taki sposób:



Na pytanie „Co widzisz?", odpowiedziałby: „Widzę urządzenie, które porusza się albo... lub... lub też...". Nie powiedziałby: „Widzę ..." (wizualna relacja)". Mógłbym powiedzieć: „Widzę, że wykonuje taki ruch" (poruszając przy tym rękoma). Jak jednak mogłoby to być dokładne? Poruszam *rękami*. Lecz gdybym miał to urządzenie i je uruchomił, nie byłby to już oczywiście opis. A zatem dokładny opis nie jest opisem. Opis za pomocą ręki może być oczywiście dokładny. Stanowi inną grę. Słowo „dokładny" posiada sens w tej grze i w obrębie tej konwencji, czyli w obrębie tej gry stanowi przeciwieństwo słowa „niedokładny".

Helmholtz powiedział: „Słucham M. Wyodrębniam jego głos spośród olbrzymiej masy słów uderzających o bębenek uszny" (nie ma potrzeby, aby był to bębenek ucha). To samo dotyczy widzenia. W epoce wiktoriańskiej niekiedy pisano wzdłuż, a następnie w poprzek. Jak mógłbym przeczytać jedno, tak by nie przeszkadzało mi drugie? Jeślibym miał odtworzyć (naśladować) to, co słyszałem rozmawiając na ulicy, nie odtworzyłbym niczego prócz tego, co powiedział Smith, być może również jego intonacji i akcentu – nie umieściłbym klaksonu pośrodku rozmowy. Również poproszony o napisanie tego, co widziałem w liście, którego wersy krzyżują się, nie pisałbym (to bardzo prawdopodobne) na krzyż, lecz napisałbym: „Mam nadzieję, że cię wkrótce zobaczę". I chociaż być może ktoś umiałby to zrobić, wykonanie rysunku byłoby bardzo trudne.

Dziecko rysuje krzesło w pewien sposób. Nie sprzeciwia się jednak, kiedy tę samą rzecz rysuję na swój sposób.

X: Rysując krzesło dziecko mogło napotkać techniczną trudność. Być może dlatego się nie sprzeciwia.

Wittgenstein: Jednak poproszone, by opisało swój zegarek, rysuje coś okrągłego, a pod względem technicznym elipsa jest równie łatwa.

Skłonności, które wchodzą tu w grę, mają źródło w „idealnej metodzie", czyli w metodzie danych zmysłowych. Rozwiązaniem trudności ma być (1) woskowy model, (2) namalowany obraz. Ta metoda danych zmysłowych pomija jednak (1) aspekt, (2) „wyróżnioną" cechę. Otóż jeśli ktokolwiek krytykuje tutaj metodę danych zmysłowych mówiąc: „Kłopot z nią polega na

tym, że pomija 'aspekt' i 'wyróżnianie' cech, a są one z pewnością równie 'wizualne'", nie uwzględnia tego, co jest tu istotne – tego, że wzorzec naprawdę wizualny nie zawiera tych właściwości. Nie występują one w tej grze.

*

„Widziałem" lokomotywę mijającą zakręt, która nie przybliżając się rosła, a następnie zbliżyła. Przypuśćmy teraz, że (1) obraz na siatkówce mojego oka powiększał się proporcjonalnie do wizualnego przedmiotu oraz że następnie (2) odkryto niezwykłe elektryczne prądy występujące w okolicy siatkówki, kiedy lokomotywa „przybliżała się". Psychologiczny opis zawiera w tym przypadku dwie różne zmiany. Czy model fizjologiczny stanowi tu pokusę? Ów model fizjologiczny dostarcza poparcia dla skłonności, aby posłużyć się modelem danej zmysłowej. Model danej zmysłowej to model fizycznego przedmiotu, który nie jest przedmiotem fizycznym. (Czy mogę namalować daną zmysłową? Namalowany obraz to coś (1) więcej niż to, co można zobaczyć, (2) co pozostaje tym samym, gdy się go pochyli. Czy można to dopuścić, gdy idzie o daną zmysłową?)

Ślepym na znaczenie był jak dotąd ktoś, czyja ślepota na znaczenie ograniczała się do obrazów. Natomiast przykład z obrazami zawierał dwa przypadki. (1) Ktoś na przykład nie spostrzegał żadnego przejścia od kaczki do zająca; nie rozumiał „co sprawia, że się uśmiechamy". Albo (2) przejście to jest dlań obojętne. Jego ślepota na znaczenie ujawniłaby się w tym, jak odnosi się do wszystkiego, co przedstawione jest na obrazach; na przykład do obrazu książki nie odnosiłby się jak do książki. Niewiele również powiedziano dotąd o tym, co robi. Kwestia tego, co *robi*, jest ważna.

*

Zazwyczaj jest jedna odpowiedź na pytanie „Co to takiego?" i jedna reakcja. Ktoś na przykład podnosi coś, co wygląda jak książka i zdumiewa go jej ciężar – książka jest ołowiana. Zwykle ta jedna reakcja występuje w związku z pytaniem „Czy to rozpoznajesz?" albo „Uważasz, że co to takiego?". „Jako co to widzisz?" jest rzadko zadawanym pytaniem.

W pewnym sensie nie można powiedzieć „To człowiek!" i przytoczyć następnie takie świadectwo, jak: „Wydaje się, że to człowiek" (albo: „Wygląda jak człowiek"). Owo użycie słów „To człowiek!" (na miejsce czego można użyć „Wiem, że to człowiek") jest użyciem będącym reakcją. Nie traktuje się go jako hipotezy. Ślepy na znaczenie reagowałby zapewne inaczej. Mógłby uznać, że „To człowiek" jest hipotezą.

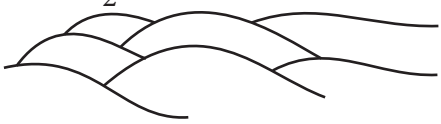
Piszę ꟻORMA. Czytacie „forma". Pytam: „Jak to widzieliście?". Nie ma na to żadnej odpowiedzi. Można być może powiedzieć: „Wziąłem to oczywiście

za F" i stanowi to rodzaj wyrzutu pod moim adresem. Przypuśćmy, że (1) wiem, że nie widzieliście go jako lustrzanego F. (2) Czy wynika stąd, że widzieliście je jako „przesunięte" F lub coś tego rodzaju? Nie. Tylko to, że nie widzieliście go jako lustrzanego F.

Przypuśćmy, że zasugerowano, że ⊤ to „podwójne T". Nie reagując wahaniem, a więc nie „zastanawiając się" nad tą możliwością, nie można powiedzieć: „Wyglądało jak podwójne T, lecz być może to po prostu F". Taka chwiejność nie wchodzi tu w grę. Jeśli ktoś reaguje natychmiast, a więc czyta „forma" lub też mówi potem: „Patrzę na to jako na F", wówczas znaczy to po prostu, że rzeczywiście wziął tę figurę za F. Nie może zatem powiedzieć: „Wziąłem to za F, ale być może widziałem podwójne T". Albo też „jako" można pominąć tam, gdzie nie chodzi o przypadki przejścia między aspektami i po prostu powiedzieć: „Widział F". Ślepy na znaczenie nie potrafi powiedzieć: „Wydaje się, że to człowiek". Nie można nauczyć się mówić, że coś „wydaje się", jeśli *nigdy* nie jest.

Berkeley powiedział, że nie można widzieć odległości[83]. Można by tu odrzec: „Przecież Berkeley widział to samo, co my". Lecz nie osiąga się w ten sposób niczego. Twierdzi się, nie możemy widzieć odległości. Czy powinniśmy odczuć pokusę, aby równie stanowczo powiedzieć tak, gdy chodzi o obrazy?

2



Mówimy, że na tym rysunku 2 widać z tyłu za innymi jego elementami. Ale jak to możliwe? W tym jednak przypadku można przytoczyć pewne świadectwo owej możliwości – wystarczy postawić tę kartkę pionowo. Jeśli jednak to zrobię i patrzę na ten rysunek inaczej, *naprawdę* widzę, że jedna rzecz znajduje się za innymi. Wtedy jednak ktoś powie: „Jest obok, a nie z tyłu". W przypadku tego rysunku kusi mnie, by powiedzieć: „Nie dzieje się tu nic oprócz tego, że robię *to*..." (wykonując jednocześnie gest wskazujący „tam", „poza"). Oczywiście robię to *tylko* po to, aby *dokładniej* wyjaśnić to, co, jak twierdzę, widzę. Lecz psychologowie introspekcjoniści powiedzą, że występują tu „zaczątkowe ruchy". (1) Niekiedy rzeczywiście występują: (a) jeśli słyszało się o tej teorii, (b) jeśli zwraca się uwagę na samego siebie. Czy występują również w innych okolicznościach? (2) Przypuśćmy, że tak.

[83] Zob. przyp. 63.

Czy jest to kwestia tego, co odkrywa się we własnym wnętrzu? Tym niemniej ów rysunek dostarcza przykładu rzeczywistej sytuacji, w której być może powiedziano by: „Nie mogę widzieć odległości". A *nie* jest to przykład, którego nam tu trzeba. Z drugiej strony, przykład owego rysunku nie jest w ogóle przykładem niczego, o ile *rzeczywiście* nie opisuje się go mówiąc, że „2 wydaje się znajdować z tyłu" albo „2 wygląda tak, jak gdyby było z tyłu", czyli w sposób wizualny. W zagadnieniu tym dziwne jest to, że nikt nie powie, iż nie widzi odległości, o ile nie ma czegoś, co trzeba *wytłumaczyć*. Właśnie owo coś, co trzeba wytłumaczyć, dostarcza wzorca, na którego podstawie twierdzi się, że jedną rzecz widzi się z tyłu za inną. (Zauważmy, że nigdy nie mówi się: „Widzę *odległość*", lecz raczej: „Widzę coś w pewnej odległości" lub bardziej naturalnie: „Tamto jest z tyłu za tym"). Mówi się tu dwie przeciwstawne rzeczy: (1) Nie można widzieć odległości; można widzieć czubek poziomo trzymanego ołówka i zarazem jest to szerokość owego czubka. (2) Natomiast Köhler twierdzi: „To oczywiste, że odległość to wizualna rzeczywistość". Ci, którzy głoszą tezę (1) powiedzą co tylko możliwe, by wyjaśnić, jak się to dzieje, że mówi się: „Jedna rzecz wygląda tak, jakby znajdowała się z tyłu za inną". Jedną z rzeczy, które nazywam „opisywaniem tego, co widzę", stanowi na przykład: „Jest tu książka, a za nią ściereczka do kurzu".

Zastanówmy się nad mapą Morza Śródziemnego oraz kaczko-zającem. Gdyby ktoś miał sporządzić rysunek, popełniałby różne błędy nie wiedząc, że kopiuje kaczkę. W przypadku opisu wyrazu twarzy byłoby tak samo.

To żołnierz z psem przechodzący przez drzwi. Można by powiedzieć: (1) „Widzę to jako część tego żołnierza etc." albo: (2) „Wiem, że to żołnierz". Widzę to „jako żołnierza z książki z obrazkami". – „Rozpoznano by to inaczej, gdyby wymiary były odpowiednie". Uwaga ta jest interesująca. Część tej reakcji stanowi również to, że jeśliby tę figurę opisano albo ukończono rysunek, powiedziałbym: „Właśnie tak" albo: „Źle".

Wyobraźmy sobie obraz przedstawiający starego człowieka z laską wchodzącego na wzgórze. Ktoś spogląda na ten obrazek i mówi: „Oczywiście, to stary człowiek z laską wchodzący na wzgórze". Przypuśćmy jednak, że odpowiem na to: „Nie, to człowiek ześlizgujący się na lasce ze wzgórza". Co by na to odpowiedział? Ostatecznie widać tu tylko to (wskazujący gest). I być może na Marsie naprawdę ślizgają się w taki sposób. Tym niemniej w przedstawionym przypadku, w którym nic nie przemawia za tym, że chodzi o ślizganie, opis ten jest poprawny. Albo zastanówmy się nad takim przykładem:

„Mówiąc to miał zakłopotaną minę". Co *działo* się z jego twarzą? Być może nie ma żadnego innego opisu. Z „jego twarz promieniała" wiążą się zupełnie inne gry językowe niż z „jego mięśnie napięły się". Na przykład *naśladując* „jego promienną twarz", *przedstawiałbym* pewien opis, a nie dostarczał do niego materiału.

Prosta wskazówka – czy nie byłoby naturalne, gdybyśmy wszystkie te zagadki scharakteryzowali pytając: „Co widzisz widząc...?"? Odpowiadając twierdząco przywołuje się dwa wzorce. Mówiąc inaczej: Wygląda na to, że wydobywam coś tylko na to patrząc, a następnie nie potrafię spostrzec tego, co wydobyłem w ten sposób. Czy mogę widzieć, jak ktoś stoi za kimś? Hipnotyzuje mnie model, który stanowią obrazy na płótnie[84].

Wydaje się, że nie widzę bezpośrednio krzesła. (1) Widzę tylko jego część. (2) Widzę tylko część jego powierzchni. (3) Widzę tylko bezpośrednio widziany wizualny przedmiot, pewną „perspektywę" (Moore). Stół widzę pośrednio. To użycie słowa „pośrednio" jest oczywiście pozbawione sensu; nic za nim nie przemawia. Co zatem ze słowem „bezpośrednio" w zdaniu „Bezpośrednio widzę pewien wizualny przedmiot"? Nadal jednak używamy zwrotu „widzę *coś*", który wywodzi się z prymitywnego przypadku.

Ktoś widzi górę, na której znajduje się zamek. Coś widzi. (1) Namaluj to! – Ale obraz jest przecież „dwuwymiarowy". (2) Zbuduj model! Nie potrzeba jednak trójwymiarowego modelu (chociaż dwuwymiarowość uznaje się za zarzut). (3) Przypuśćmy następnie, że sporządzamy tekturowy model. Ale i on nie wystarczy – tylne części tekturowego modelu są tylko przyczynowo (a nie pod względem istoty) powiązane z tym, co widziałem. To, co widziałem, można by oddać malując pewien obraz (ten jednak jest dwuwymiarowy etc.).

Przypuśćmy, że maluję twarz o psotnym wyrazie. Czy „robię to dobrze", sprawdzam porównując linie, kolory, etc.? Gdy mam komuś kazać, by wyglądał na zdumionego, mogę użyć pewnych wizualnych instrukcji. Lecz *zwykle* nie potrafię w ten sposób nikogo pouczyć. Czy mam powiedzieć, że „kochająca twarz" nie jest opisem wizualnego obrazu? I odwrotnie, czy należy powiedzieć: „A zatem rzeczywiście widzimy czułość"? (1) Niektórzy twierdzą, że czułość nie jest optyczna. (2) Inni, że bez tych słów nie można

[84] „Jest ogólnie przyjęte wśród filozofów, że wszelkie ciała, które ukazują się oku, zjawiają się jak gdyby namalowane na płaszczyźnie i że różne stopnie ich odległości od nas odkrywa raczej rozum niż zmysły". (Hume, D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej* (przeł. Cz. Znamierowski) (t. 1, s. 81). Państwowe Wydawnictwo Naukowe).

opisać nawet barwnych plam; a zatem czułość jest równie optyczna, co kolor. Nikt z nich nie ma racji. „Idealna reprodukcja" to chimera.

Widzę S o 5.10 po południu. Mówię: „Mam przed sobą określony wizualny obraz". – Który to? Na nic się nie zda odpowiedź: „Ten". A więc „Ten" + namalowany obraz. Przypuśćmy, że mamy dwa obrazy: (1) S ma na nim zamazane włosy, (2) ma na nim widoczne kosmyki. Który z nich jest właściwy? Mówimy: „Tak mniej więcej wyglądał". Przeciwieństwem owego „mniej więcej" nie jest „dokładnie". A właściwie jest nim pewne „dokładnie", które nie wyklucza innych możliwości. „Tak dokładnie wyglądał" można powiedzieć (i mieć rację) o więcej niż jednym obrazie. (Chodzi tutaj o wzorzec, jakim jest „pomiar". Wiążą się z nim pewne trudności. Lecz właściwa odpowiedź zawiera w tym przypadku charakterystykę danej sytuacji).

Spójrzmy ponownie na ㄱ. Przypuśćmy, że ktoś wskazuje tę figurę i pyta: „Widzisz ją jako odwrócone F, jako przesunięte F, czy jako lustrzane F?". Być może w ogóle nie jest to pytanie. Być może w dialogu takim nie ma roli tego, kto odpowiada.

Przypuśćmy, że ktoś

(1) widzi ją tak, jak wtedy, kiedy czyta „forma",

(2) patrzy na nią jak na lustrzane F, a więc widzi ją jako lustrzane F,

(3) następnie przestaje widzieć ją jako lustrzane F.

Czy znaczy to, że powiem, iż pojawia się wówczas ten sam aspekt, co za pierwszym razem? Czy można w ogóle zadać takie pytanie: „Czy aspekt ten staje się mniej wyraźny?".

Przypuśćmy, że ktoś (1) po prostu widział tę figurę oraz (2) zareagował mówiąc: „Ach, to F!". Czy (1) to rozpoznanie jej jako F? Jeśli takim rozpoznaniem jest (2), wówczas nie jest nim (1), czyli nie jest rozpoznaniem takim, jakim jest (2).

Być może w innym kraju nie używa się takiego zwrotu, jak „Widzę to jako...". Jaki powód my mamy, by mówić „Widzę to jako ...?". Köhler przytacza następujący rysunek:

Powiedziano by: „Widzę trzy rzeczy (a nie na przykład sześć). Nie można tu chyba zapytać: „Czy jest tu sześć rzeczy?". Widzimy to jako „wypusty skierowane ku górze" albo jako „wypusty skierowane w dół". Köhler mówi, że rysunek ten ma już określoną organizację. To dziwne – mogę widzieć tu dowolną ilość organizacji albo w ogóle *żadnej*. Rzecz polega tu na tym, że przy-

padek ten przeciwstawia się przypadkowi widzenia niebieskiej koszuli. Nie wydaje się polecenia: „Zobacz tę koszulę jako czerwoną", można natomiast rozkazać: „Zobacz to jako coś z wypustami skierowanymi w dół". (Trzeba tu podać pewne warunki). Sytuacje te – przypadki, w których coś widzi się jako to a to – zawsze mają miejsce dzięki wskazaniu albo zasugerowaniu *kontekstu*. Sugerując kontekst wydaje się polecenie używając przy tym języka interpretacji. W tej mierze rysunek ten nie posiada organizacji w sensie, w jakim mówimy o organizacji w przykładzie z punktami.

Przypuśćmy, że rysuję ∃, a następnie pytam, które części są homologiczne w stosunku do zwykłego F i odpowiadam na to pytanie. Czy muszę powiedzieć: „Ten człowiek widzi to jako lustrzane F"? Nie. Patrzę na psa i konia, i widzę, że oczy konia są homologiczne w stosunku do oczu psa. Czy znaczy to, że widzę je *jako* homologiczne? Nie. W stwierdzeniu, że części te są homologiczne, nie ma nic, co przypomina opis danej zmysłowej. Ale pomyślmy o fantazyjnie napisanym F. Ktoś mógłby powiedzieć, że był świadomy jego fantazyjnego wyglądu. Można zapytać, co za fizjonomię ma ta litera. I niekiedy będzie to zrozumiane jako rzeczywiste pytanie. Nie znaczy to, że zawsze tak będzie. Należy pamięć, że „Co naprawdę widzisz?" to pytanie, które pojawia się *późno*. Pytanie „Co widzisz?" zwykle pełni rolę pytania „Co to takiego?", które jest wczesnym pytaniem. Tak więc w pewnym sensie pytanie „Czy widzę ten aspekt?" wprowadza nas w błąd sugerując, że moglibyśmy zrobić coś, czego nie możemy, a mianowicie widzieć coś w innym, pierwotnym znaczeniu. Porównajmy: „Widziałem dwa drzewa". Czy to zrozumiałeś? – Tak. (1) Czy potrafisz usłyszeć to słowo jako coś, czego znaczeniem jest *drzewo*? – Tak. Ale słowo „drzewo" powtórz dziesięć razy. „Traci znaczenie". Czy słysząc jak po raz pierwszy pada w rozmowie, usłyszałeś je jako coś, czego *znaczeniem jest drzewo*, czy też tak jak brzmi, gdy znaczenie już z niego uszło? A może, gdy idzie o usłyszenie go po raz pierwszy, *żadna* z tych możliwości nie wchodzi w rachubę? A więc właściwie nie jest to w ogóle pytanie? Przypuśćmy, że przeczytałeś pewną literę. Następnym razem litera ta wygląda śmiesznie, a potem znowu zwyczajnie. Czy powiem, że wygląda tak samo jak wtedy, kiedy ją czytałem?

Shah: Za pierwszym razem nie ma żadnego aspektu.

Wittgenstein: Masz na myśli, że go nie ma, czy że nie musi go być, czy że nie ma sensu powiedzieć, że jest?

Shah: Chodzi mi o to, że nie musi wystąpić, ale jeśli nalegasz, wolałbym powiedzieć, że nie ma to sensu.

Wittgenstein: No cóż, co zatem powiesz?

Shah: Powiedziałbym, że nie ma to sensu.

Wittgenstein: Przypuśćmy, że najpierw czytam literę, następnie wydaje mi się śmieszna, a potem znowu wygląda zwyczajnie. To z pewnością możliwe, że będzie wyglądać tak samo.

Shah: Jednak określenie „wygląda zwyczajnie" *wprowadziłeś* (1) jako przeciwieństwo „wygląda śmiesznie", a dopiero potem (2) jako określenie *kolejnego* wyglądu. Nie znaczy zatem „zwyczajnie" w takim sensie, w jaki słowem „zwyczajnie" można by posłużyć się wtedy, kiedy po prostu czyta się tę literę.

Wittgenstein: No cóż, przypuśćmy, że mówimy, iż za pierwszym razem czytasz ją „nie zwracając na nią szczególnej uwagi", następnie nabiera śmiesznego wyglądu, a potem znowu wygląda zwyczajnie. Czy nie może wyglądać tak samo, jak za pierwszym razem?

Shah: Jednak za drugim razem określenia „zwyczajnie" *użyłeś* jako przeciwieństwa „śmiesznie".

Wittgenstein: Zajmujemy się logiką, czy psychologią?

Shah: Logiką.

Wittgenstein: Czy nie mogłoby się zdarzyć, że czytam literę, która potem nabiera śmiesznego wyglądu, a następnie znów wcale nie jest śmieszna? Wówczas ktoś pyta mnie, jak wyglądała za pierwszym razem, na co odpowiadam, że wyglądała naprawdę „fantazyjnie" albo „jak włosy rozwiane na wietrze". Czy spoglądając na nią po raz trzeci nie mógłbym powtórnie uchwycić jej pierwszego wyglądu? Czy się mylę?

Shah: Czy wówczas nie pasowałby do niej pierwszy opis? Trzeba przyznać, że to możliwy przypadek, a więc że być może jest w tym jakiś sens.

Wittgenstein: Pomyślmy o takim przypadku: Widzisz obraz, a następnie dostrzegasz, jaki ma wyraz. W pewnym sensie owa „świadomość wyrazu" bardziej przypomina wyobrażenie sobie czegoś. Można niekiedy *kazać* komuś, by widział coś w określony sposób, a przynajmniej można mu sugerować, by spostrzegał to w taki sposób. („Po prostu dodajesz twarzy blasku" stanowi odpowiednik takiego polecenia w trybie oznajmującym). Natomiast gdybym powiedział: „Zobacz je tak, jak gdyby frunęło", można by zapytać: „Co trzeba zrobić, aby efekt ten był jeszcze bardziej wyraźny?". Czy jest to początek gry w „wyobraź sobie"?

Jedna z rzeczy, które musimy zrobić, polega na tym, by dzięki zmyśleniu pewnego „niezwykłego oka", którym można by patrzeć, pozbyć się modelu „doskonale poprawnego opisu". Chciałoby się rzec: „Przedmiot, który widzisz, skonstruuj z drgnięć nerwów". Ów model oparty na systemie nerwowym zawodzi, gdy w grę zaczynają wchodzić aspekty etc. 4 Ktoś czyta to

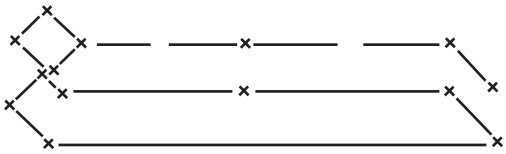
jako 4. Cyfra 4 w pewien osobliwy sposób „jest tu nadal obecna". Porównajmy z tym ----------, co po wypełnieniu staje się ————. Czy nadal jest tu przerywana linia? Tutaj pytanie to znika.

Weźmy też taki przykład: umiem zaśpiewać pewną melodię. Ale nie umiem zaśpiewać jej opuszczając co drugą nutę – zwykle to niemożliwe. Gdybym ją jednak zaśpiewał, to czy powiedziałbym, że rzeczywiście śpiewałem tę melodię opuszczając co drugą nutę, czy też może, że nuty te zaśpiewałem wstawiając między nie pauzy? Zazwyczaj nie ma kryteriów, by odpowiedzieć na te pytania.

„Spójrz na ten obraz" (Polecenie). „Zobacz ten smutek". (Polecenie albo sugestia bliska poleceniu „Wyobraź sobie"). Możliwa jest wtedy kontynuacja: „Tak, teraz widzę ten smutek, ale czy ta część jest jak należy?". Oznacza to, że sugestia ta została przyjęta. Lecz można też *upierać się*: „Widzę tu inną twarz". To, że widzi się coś innego, zwykle posiada następstwa. (1) Inaczej się to opisuje, (2) zazwyczaj inaczej przedstawia się to na rysunku. Nie mówimy, że „stół" to odpowiednie słowo dla stołu. Mówimy natomiast: „Odpowiednie słowo dla jego wyrazu twarzy to...". Nie umiemy powiedzieć, dlaczego rzeczywiście jest odpowiednie, co znaczy, że nie wiadomo, co by tu można powiedzieć.

(1)

(2)



Jeśliby ktoś narysował (1), powiedziano by, że to Wielki Wóz. Zapewne nie powiedziano by tak, jeśliby narysował (2). Nie trzeba tu argumentów. Czy na *tej tylko podstawie* można by powiedzieć, że Wielki Wóz widzi na pierwszy z tych sposobów? Sam ten fakt nie wystarcza. Ktoś twierdzi, że jest to opis tego, w jaki sposób go widzi i to wszystko. Wydaje się jednak, że może powiedzieć: „Widzę go jako (1)". W takim wypadku jest się skłonnym kopiować ten rysunek w określony sposób. Jeśli natomiast „Widzę go jako (2)", wówczas skopiuje go w inny sposób.

Przypuśćmy, że *Drawing Dogs* [Rysujące psy / Rysowanie psów] ktoś widział jako tytuł i zrozumiał go jako „rysujące psy", a więc jako „psy, które rysują". Następnie zaczął go rozumieć inaczej. Co się wydarzyło? Nie polega to, jak powiedzieliśmy, na odkrywaniu w umyśle obrazów – czy to (1) jakiegoś dowolnego obrazu, czy to (2) pewnego typowego obrazu. A jeśli, co zdarza się rzadko, rozumiem ten tytuł jako „rysujące psy" i mam przed sobą

wyobrażenie psa, który trzyma ołówek albo też rozumiem go jako „rysowanie psów" i mam przed sobą wyobrażenie człowieka rysującego psa, nic stąd nie wynika. Po prostu mam te wyobrażenia przed sobą i to wszystko. Być może jest się skłonnym powiedzieć: „Przeczytałem te słowa inaczej je akcentując". Porównajmy tu przypadek, w którym słowo „rank" czytam jako przymiotnik [„wybujały"] z przypadkiem, w którym słowo „rank" czytam jako czasownik [„ustawić w szeregu"]. Tego rodzaju tezę uwzględnia się właściwie tylko wtedy, gdy prowadzi się filozoficzne dociekania nad tym zagadnieniem. W innych sytuacjach ów fakt niemal zawsze się lekceważy. Nim ktoś nie natknie się na pytanie: „Cóż, na czym to polega, że właśnie to masz na myśli?", nie przypuszcza nigdy, że to, iż w specyficzny sposób akcentuje słowa, składa się na pomyślenie znaczenia w określony sposób. I gdyby ktoś powiedział, jakie miał przed sobą obrazy i jak akcentował, zapytano by: „I to właśnie miałeś na myśli, kiedy chodzi o 'rysowanie psów'?". Można tu tylko powiedzieć: „*Miałem na myśli* rysowanie psów". Gdyby ktoś opisał coś nie przytaczając takiego zwrotu, jak „Miałem na myśli rysowanie psów", nie wydarzyłoby się nic, o czym mógłbym powiedzieć: „Tak, to właśnie o to chodzi".

Geach: Skłonnym się jest powiedzieć, że mając przed sobą wyobrażenie rysującego psa oraz mając przed sobą ów tytuł, ma się coś, co uchodzi za jeden z sposobów rozumienia tego tytułu.

Wittgenstein: Określone wyobrażenie sugerowałoby określony sposób użycia tego wyrażenia. Jednak tego wyobrażenia nie używamy w ten sposób. To, *co mamy na myśli*, *wyjaśniamy* rysując coś albo mówiąc. Być może wspominamy, że wyobraziliśmy coś sobie bądź możemy nie wspominać o tym. Stąd zaś, że mieliśmy jakieś wyobrażenie, nie wynika wcale, że mieliśmy na myśli to, czego wyobrażenie to jest „obrazem". (W naturalny sposób odwołujemy się do wyobrażenia wówczas, gdy czegoś nie rozumiemy w taki albo inny sposób: „Nie słuchałem zbyt uważnie, tak więc nie *zrozumiałem* tego ani w ten, ani w inny sposób. Wyobraziłem sobie jednak... Tak więc przypuszczam..."). Powiedzielibyśmy raczej: „Byłem *gotów* wyjaśniać to w ten sposób". Ale to nie wystarczy. (Nie znaczy to, że nie jest to opis lepszy od jakiegoś innego opisu). Poszukujemy pewnego mechanizmu, gdy mechanizm jest właśnie tym, czego wcale nie chcemy. James niezwykle szczegółowo opisuje próby „przypomnienia sobie nazwiska". Wiem, że to na nic, ale chcę to zrobić. James powiedział: „Moja świadomość znajduje się w szczególnym stanie". Ale nie jest on wcale szczególny. Nie jest bardziej szczególny niż czyjś obecny stan, czy stan w jakimkolwiek innym momencie. Wydaje się szczególny, kiedy o nim myślę i porównuję do czegoś innego. Zagadka zawarta jest

w wyjściowym opisie, a chcemy go podać. James mówił o „luce", o „czynnej luce", o „widmie". Czy owo widmo może jednak pozostawać z czymś w relacji odwzorowania? Nic nie przypomina tu relacji odwzorowania zachodzącej między zdaniem francuskim i zdaniem niemieckim. (Choć James wykorzystał ten zabieg: Czy nazwisko, o którym myślisz, to „Smith"? – Nie. – Może więc „James"? – Nie, to raczej coś jak „Bebbington"). Zatem *luka ta musi posiadać charakter*. Porównajmy to z tym: „Jeśli sądziłbyś, że chodzi o Lloyd's Bank, musiałaby zachodzić tu jakaś różnica". To jednak jest oczywiste. Mamy niekiedy do czynienia z czymś, co można by nazwać widmem. Skłonni jesteśmy użyć tej metafory. Albo też jesteśmy skłonni myśleć tu o *zarodku*. Gdyby jednak z tego kawałka kredy wyrósł kwiat, owego kawałka kredy nie nazwalibyśmy zarodkiem. Mamy tu do czynienia ze szczególnie silną odmianą pokusy, aby opisywać stan świadomości, gdy powinniśmy opisywać zachowanie.

Weźmy ponownie ∓. Co to takiego? (1) Można odpowiedzieć na to pytanie wiedząc coś o tym, kim był człowiek, który to napisał. (2) Ale również chce się powiedzieć to w inny sposób: Można by wykonać pewne gesty, napisać litery F w jakiś przesadny sposób etc. W niektórych społecznościach gesty te mogą być zwykłym idiotyzmem.

Figurę można widzieć jako trzy płatki, trzy kliny, trójlistną koniczynę oraz jako wiele innych rzeczy. Gdy widzi się ją jako trójlistną koniczynę, linie te odgrywają zupełnie nieistotną rolę. Jeśli widzi się ją jako kliny, zewnętrzny okrąg pełni ważną rolę. Jeżeli A widzi ją w określony sposób, w rysunku można dokonać pewnych zmian, które nie zostaną zauważone. Gdy na przykład ktoś widzi ją jako trójlistną koniczynę, może zdarzyć się, że nie zauważy usunięcia jednej z linii. Można nie zauważyć czarnej rysy na rysunku listowia drzewa, lecz spostrzega się ją, jeśli pojawia się na twarzy, która się stamtąd wyłania.

Ten rysunek koła, a także jego aspekty, „wydają się bardziej optyczne niż efekty ∃". (1) W przykładzie z F nie ma takiego automatycznego przejścia między aspektami. Mogę jednak kogoś poprosić, by spojrzał na nie w taki albo inny sposób i pod tym względem jest tu inaczej niż w przypadku, w którym ktoś patrzy na czerwoną koszulę i w którym nie mogę prosić, by widział ją jako żółtą koszulę. (Wydaje się również, że „Zobacz ∃ jako lustrzane F!" jest w większym stopniu rozkazem niż „Zobacz to jako trójlistną koniczynę!",

który (często) można przełożyć na polecenie: „Przyjmij taką pozycję, dzięki której okaże się, że to trójlistna koniczyna!". (Trzeba tu czekać na nagłe zrozumienie).

Przypuśćmy, że pewne plemię pisałoby literę F w taki sposób ㄱ. Zadajemy pytanie: „Czy widzą ją jako lustrzane F, czy jako F?". Czy jest to w ogóle pytanie? Nie. Jest ono pytaniem dla nas, ponieważ nam dostępne są dwie interpretacje. Przypuśćmy, że ludzie tego plemienia mieliby druciane litery. Czasami kładą je tak, czasami inaczej. Być może pojawiłoby się jakieś podobne pytanie, gdyby wiadomo było, że najczęściej kładą je w określony sposób.

Figura ㄱ wzięta za literę I zwrócona jest w lewo. Gdyby nauczyć kogoś, że ㄱ to T, wówczas litera ta zwrócona byłaby w prawo. Ukierunkowanie liter można porównać do „barw samogłosek".

X: Dlaczego nie można zapytać o to, jak ludzie tego plemienia widzą ㄱ? Czy dlatego, że jest oczywiście wykluczone, aby było to lustrzane F? A może dlatego, że pytania dotyczące aspektów nie odgrywają tam żadnej roli?

Wittgenstein: Po prostu czytają F. O co więc tu pytać?

Shah: Czy da się to pogodzić z tym, że widzą w tym F coś, co można porównać do widzenia go jako lustrzanego F, lecz co nie jest samym widzeniem go jako lustrzanego F? Któregoś dnia powiedziałeś, że nie powinienem był mówić, że nie ma sensu zadawać pytania: „Czy ktoś widzi to F tak samo, kiedy je czyta, kiedy następnie wydaje mu się śmieszne, i kiedy potem znowu wygląda zwyczajnie?". Podałeś przykład, w którym możliwe było „ponowne zobaczenie czegoś w taki sam sposób", chociaż opis tego przykładu zawierał tylko to, że ktoś czytał te literę.

Wittgenstein: Masz rację. Gotów jestem teraz powiedzieć, że są tu dwa przypadki: (1) kiedy ktoś czyta ją i nie wywiera na nim wrażenia oraz (2) kiedy czyta ją i litera ta wywiera na nim wrażenie. Oba pasują do opisu tego plemienia. To możliwe, że nie stawia się tego pytania, ale nie musi być tak, że pytania tego wcale się nie zadaje.

Przypuśćmy, iż twierdzę, że gdy czytałem „ne...pas" (oraz „ne...rien"), słowa te znaczyły dla mnie „ani kroku" (albo „w ogóle nic"). O czym bym powiadomił w ten sposób? Gdy o mnie chodzi, nie mówi mi to o niczym. Być może w wierszu potrzebne by było pierwotne znaczenie.

X: Przypuśćmy, że w podobnych przypadkach często byś tak twierdził.

Wittgenstein: W ten sposób stałoby się to podobne do rozumienia dzieła sztuki. Trzeba widzieć je w ten sposób, by wiedzieć, że jest jak należy.

Przypuśćmy, że po prostu spojrzałem na ㄱ i powiedziałem: „Widzę to jako lustrzane F". O czym powiadamiam w ten sposób? Być może ktoś by

odpowiedział: „Umie grać w tę grę", czyli: „Właśnie widziałem to jako lustrzane F". – „I ja również". Jednak gra ta naprawdę byłaby grą. Przeciwstawmy tę grę przypadkowi, w którym wzór ułożony z punktów (1) pozostaje wzorem, (2) widzi się go jako uśmiechającą się twarz. Miałoby to następstwa.

Wróćmy do . Gdyby rysunek ten widziano jako trójlistną koniczynę, prawdopodobnie powiedziano by, że to coś, co ma wizualny charakter; nie powiedziano by tak widząc go jako coś, co zawiera „podkreślone linie". Wtedy jednak nigdy nie powiedziano by, że widzenie go jako trójlistnej koniczyny polega na tym, że widzi się organizację. Przykład z punktami różni się pod tym względem.

Należy pamiętać, że Köhler stawia na przykład takie pytania: „Jak dochodzi do tego, że widzisz coś w określony sposób?" oraz: „Jak łatwo jest widzieć coś w jeden sposób?". Trudność pytania, które stawia Köhler, jest zupełnie innego rodzaju niż trudność naszego pytania, które brzmi: „Jak mam opisać...?". *Jak mogę to pytanie dokończyć*? Zamierzałem powiedzieć: „opisać to zjawisko", a jednak nie o to mi chodzi. Następnie miałem powiedzieć: „opisać pojęcia dające zastosować się do tego zjawiska", ale i to nie jest właściwe. Czy powinienem powiedzieć: „Jak mam opisać opis opisu tego zjawiska?".

Uczymy się gier językowych. Gry służą temu, by wyrażać pragnienia, dawać rozkazy i je wykonywać, składać doniesienia. Jest jedna gra, w którą zwykle się nie gra: Powiedz „board" [deska] i pomyśl „board" [deska]! Są pewne gry, w których wykorzystuje się ten rodzaj znaczenia, jak na przykład: „Czy byłeś *bored* [znudzony]?" – „Tak". Albo: „Podaj zdanie sugerujące, że na myśli miałeś to, a nie inne znaczenie". – „Cóż, mogłem wziąć to słowo jako 'bored' [znudzony], lecz w istocie zrozumiałem to zdanie tak, jak gdyby odnosiło się do 'faculty board' [rady wydziału]".

Zazwyczaj jednak nie gra się w grę „Powiedz..., a pomyśl...". Można by powiedzieć, że fakt, iż ktoś może jakieś słowo pomyśleć w izolacji, dowodzi, że coś wydarza się w nim w okamgnieniu – myśli je w określony sposób. Przypuśćmy, że kawałka metalu używano by jako (1) pogrzebacza, a także jako (2) berła. Przypuśćmy więc, że pada rozkaz: „Narysuj to jako pogrzebacz". Jak reaguje się na to polecenie? Być może istnieje taki sposób rysowania, że wszyscy mówią: „Tym razem jest to prawdziwe berło". Być może rysunek ten można wykonać z pewną fanfaronadą. Zwykle jednak nie gra się w grę „Ukaż co to takiego!" nie pokazując jak się tego słowa używa. Zwykle nie można zagrać w językową grę „Weź to w znaczeniu...!" bez posłużenia się odpowiednim słowem. Są wprawdzie przypadki, w których można w nią grać.

Dla porównania: „uczucie obecności". Wyrażenia tego na ogół (1) uczymy się późno i (2) zwykle odgrywa ono niewielką rolę w życiu ludzi. Mogłoby odgrywać ważną rolę, lecz obecnie jego użycie ograniczone jest przede wszystkim do (1) obłąkanych oraz (2) normalnych ludzi w niezwykłych momentach. Akt pomyślenia czegoś w pewnym znaczeniu jest czymś, co je przypomina.

„Wczoraj wypowiedziałem rozsądną uwagę". Kiedy ktoś twierdzi, że widzi F *jako* coś..., nasuwa się pytanie, co może interesować nas w tej uwadze? Cóż w tym interesującego i czemu to dla nas ważne, jeśli ktoś mówi: „Czuję czyjąś obecność"? Ktoś wydaje jakiś dźwięk. Jeśli jest Chińczykiem i pośród wielu chińskich zdań mówi „Czuję obecność", nie zwracamy na to uwagi. Jeśli jednak (1) wypowiada to zdanie, (2) zna nasz język oraz (3) opanował technikę używania tego wyrażenia, jest w tym coś interesującego. (Powiedzieć, że opanował technikę, znaczy tu mniej więcej tyle: Wie, że zwykle to błąd powiedzieć o kimś, kto siedzi przed nami: „Czuję jego obecność"). Technika ta sprawia, że wypowiedź taka jest interesująca. Przypuśćmy, że czuję obecność, kiedy mój cień pada na ścianę. Ktoś może powiedzieć: „Ach, masz na myśli swój cień". Ja jednak odpowiadam: „Nie, oczywiście nie to nam na myśli". Człowiek, który to sugeruje, coś spostrzegł. Ale spostrzegł tylko pewien przyczynowy związek, a nie powód, skoro odrzucam jego sugestię. Jeśli ją odrzucam, łączy to moją uwagę z wieloma innymi rzeczami. Przypuśćmy, że (1) wypowiedziawszy uwagę, że czuję obecność, zupełnie normalnie kontynuuję wykład. Różni się to od przypadku (2), w którym wyglądam na niespokojnego i zniecierpliwionego, etc. To decyduje o różnicy. Jeśli robię to pierwsze, moja wypowiedź staje się niemal nonsensem. Moje przeżycie ma być może zatarte kontury, mogą w nim być anomalie. Powiedzieć, że jest anomalią, to po prostu powiedzieć: „Cóż, zdarza się, a czemu by nie?". Powiedziałem ongiś: „Kiedyś wydało mi się dziwne, że nikt nie odczuwa bólów dziesięć cali nad głową". Lecz mimo wszystko anomalie te nadal są anomaliami.

Powiedziano, że „f(f)" nic nie znaczy, jeśli „f" za każdym razem znaczy to samo, a więc na przykład „Zielony jest zielony", a nie „Smith jest zielony". Jeśli oba „f" to przymiotniki, f(f) nie ma wówczas sensu. Wydaje się, że niekiedy można powiedzieć to w taki sposób, że albo na myśli się ma „Zielony (przymiotnik) jest zielony" *albo* „Pan Zielony jest zielony". Rzeczywiście można to zrobić. Wyobrażamy sobie wówczas, że można mieć w umyśle znaczenia, *następnie* łączyć je w określony sposób *i w rezultacie* utworzyć, coś, co ma sens albo coś, co go nie ma (jak gdyby ktoś łączył części układanki i zestawiał je z sobą tak, że do siebie *pasują* albo tak, że nie chcą pasować).

Jeślibym więc powiedział: „Zielony jest zielony", można by oczywiście zapytać: „Co masz na myśli?". Że zielony jest zielony (tożsamość), czy że (pan) Zielony jest zielony? A ja mogę wyjaśnić, co mam właściwie na myśli. Powiedzieć, że f(f) to nonsens, może być tylko decyzją, co znaczy, że zamierzamy nie używać tej formy i możemy podać powody, dla których nie zamierzamy się nią posługiwać. Skłonnym się jest powiedzieć: Jest to nonsens, jeśli przez te dwa słowa nie rozumiesz czegoś innego. Ale (1) co ma się na myśli mówiąc „rozumieć coś innego" oraz (2) jak można by tego dowieść? Po prostu zamierzamy unikać tej formy. Możemy też jej użyć, jeśli tego chcemy. Przypuśćmy, że ktoś by napisał: „f & f", na co ktoś inny powiedział: To nonsens, jeśli oba f to rzeczowniki, a & to kopula. Jest to coś tego rodzaju: „Nie można dać mata skoczkowi. Spróbuj i przekonaj się, że to niemożliwe". Przypuśćmy, że napisano ABC. Wtedy mówię: „Jeśli A znaczy to a to, B znaczy to a to, wówczas jest to zdanie; w przeciwnym razie nie jest zdaniem". Jest to OK Komu jednak udzielam takiej informacji?

A, B i C są być może trzema słowami. Przypuśćmy jednak, że A, B i C zastępują jedno słowo. Co zatem znaczy, kiedy powiemy: „Jeśli A, B i C znaczą x w trzech podobnych sensach, wówczas nie jest to zdanie" albo: „Jeśli A użyte jest w taki sposób, B użyte jest w taki sposób i C użyte jest w taki sposób, wówczas..."? Co jednak ma się na myśli mówiąc „jeśli użyte jest w taki sposób"? Przypuśćmy, że mówię: „Mówisz, że Zielony jest zielony, ja jednak sądzę, że jest czerwony". Słowa te wówczas rzeczywiście funkcjonują, rozumiemy, że funkcjonują na określone sposoby. Gdy są jednak *bezczynne*, zdanie to nie ma sensu.

Przypuśćmy, że w moim języku umieszczenie dywizów między literami sprawia, że należy traktować je jako zdanie, a więc na przykład „Ja ciebie kocham" nie jest zdaniem, natomiast jest nim „Ja-ciebie-kocham". Ale przypuśćmy, że następnie piszę A-B-C i pod literami umieszczam bezsensowne słowa. Coś jest literą, jeśli coś się pod nią znajduje i wiąże się z literami; w przeciwnym razie nie jest to litera.

Geach: Po co dowodzi się, że „f(f)" to nonsens i czym się to różni od dowodzenia, że „abrakadabra" to nonsens.

Wittgenstein: Można powiedzieć: „To wbrew naszym zasadom dopuszczać zdanie, które – tak jak f(f) – *przekształca się w swe przeciwieństwo*" i można podać dobry powód, dla którego jest to w niezgodzie z naszymi zasadami. Lecz jego *nonsensowność polega na tym*, że się je wyklucza.

(Russell nigdzie nie mówi, czym właściwie jest zdanie. Podaje przykłady, ale to wszystko, co wiemy na ten temat).

Co wtedy, gdybyśmy przystali, aby dwa zaprzeczenia stanowiły negację? Będąc dzieckiem zwykle nie „widzi się", że podwójne zaprzeczenie stanowi twierdzenie. Widzimy to potem. Jak je należy traktować, uczy się nas na przykład w ten sposób: „Cóż, jedno zaprzeczenie odwraca je, dwa – sprawiają, że wraca w poprzednie położenie". Czy to oczywiste, że dwukrotnie robi się to samo? Uczymy się patrzeć na to w nowy sposób. Jeśli chłopiec „to widzi", mówi w inny sposób. Zwykle na przykład nie mówi o nieskończonej linii prostej i nie twierdzi, że linia, którą rysuje, przeszywa ścianę pokoju. Nim nie nabędzie wyobrażenia o kontynuowaniu linii, nie mówi w taki sposób. Można powiedzieć: „Gdyby chłopiec usłyszał 'Wyjdź z pokoju oraz nie wychodź z pokoju!' uznałby, że to sprzeczność". Nie uznałby tego tak, jak zrobiłby to logik (że tautologie są bezużyteczne, jest pojęciem, którego uczymy się później). Jeśli ktoś mówi: „Jeśli wojna, to wojna", nie uznajemy, że nie ma to zastosowania. Nie wyklucza się tego zdania. Tautologie i sprzeczności są częste w języku potocznym. Dowód ten w istocie polega na tym, że się mówi: „Jeśli tak to rozumiesz, patrz, dokąd to prowadzi!".

Ten pogląd na znaczenie (lub coś, co go przypomina) znajduje się u Fregego. Powiedział on, że matematycznych zdań nie wypowiadamy tak, jak mówi papuga. Coś mamy przez nie na myśli. Otóż można (1) używać zdań matematycznych na określone sposoby oraz (2) podawać reguły, wedle których się ich używa. Można o tym mówić bądź to wkładając w to całą swoją duszę, bądź tego nie robiąc. Jednak (1) zwykle się tego nie robi, (2) gdy się to robi, ma to niewielkie znaczenie.

*

O zwrocie „mieć coś na myśli" nie mówiłem tak, jak należy. Po części dlatego, że na przykład pytanie: „Jak to możliwe, że mówię to w ten sposób, lecz myślę inaczej?" wydawało się zawsze zagadką. Mogłoby to sugerować taką odpowiedź: „Cóż, na myśli *można* to mieć w okamgnieniu. Stąd widać, jak to się dzieje".

Można by również powiedzieć: „No cóż, w grę wchodzą dwa sensy zwrotu 'mieć coś na myśli'". Ale nigdy nie użyto by tu dwóch słów. Jedyny sposób poradzenia sobie z tą zagadką to sprawić, by dostrzeżono, że *nie* jest wcale zagadką. Dla porównania: Jak to możliwe, że nauczywszy się słów „czuć" oraz „obecność" łączę je w zwrocie „czuć obecność"? Oto rozwiązanie: nauczywszy się dzięki objaśnieniom zwrotu „mieć na myśli" i nigdy nie odwołując się do jakiegoś przeżycia, mówię: „Pomyślałem to teraz w ten sposób". Czy to rodzaj szaleństwa? Przecież wszyscy to robią. Dla porównania: Opowiadanie snu. „Widziałem człowieka i wiedziałem, że to brat G". (Co różni

się od przypadku, w którym widząc kogoś zastanawiamy się i mówimy: „To jest brat G"). Cóż, na miłość boską, to znaczy? Nie do wiary, że coś takiego można w ogóle powiedzieć! (Jak w ogóle można przypominać sobie taką wiedzę?). To użycie słowa „wiedzieć" jest anomalią.

O ile nie udaje się pokazać, że zagadka nie jest właściwie zagadką, pozostaje się z tym, co naprawdę jest zagadkami. Zagadka to coś, co nie ma rozwiązania.

*

Koniec roku

INDEKS*

A

amorficzny 175, 188, 309, 335, 345, 467, 477

analiza 72, 76, 91, 187, 190, 202, 203, 225, 243, 244, 293, 345, 365, 367

aspekt 201-204, 206, 207, 209, 213-217, 294, 357, 358, 437, 447, 491-497, 500-502, 505, 506

asymetria 111, 112, 116, 118, 130-132, 146, 153, 192, 195, 264, 265, 271-273, 287, 289, 291, 310, 311, 348, 349, 352, 414, 420, 421, 433, 435, 452, 483

Augustyn, św. 75, 228, 370

B

Bach, J.S. 479

Beethoven L. van 427

Berkeley G. 210, 497

ból 71, 101, 11-113, 115-121, 127, 131-133, 136-140, 143-146, 148, 149, 153, 157, 159, 160, 167-171, 174, 175, 179-182, 184, 185, 187, 188, 192, 193, 198, 202, 203, 218, 223, 226, 229, 232, 253, 265-267, 269-276, 278, 279, 289-291, 295, 296, 299-302, 304-306, 310, 318, 319, 321, 323, 329, 331, 332, 335, 336, 339, 341, 342, 344-346, 348, 349, 353, 355, 362, 366, 374, 376, 394, 401, 414-417, 419-426, 434, 435, 438, 443, 444, 447, 450, 454, 455, 456, 458, 463, 470, 471, 474-476, 485, 508

Broad C.D. 121, 278, 425

Bunyan J. 238

C

ciało 77, 100, 113-115, 117, 119, 122, 123, 127, 129, 136, 149, 157, 159, 162, 166-171, 185, 186, 191, 231, 242, 250, 259, 268, 269, 274, 275, 279, 281, 294, 295, 316, 318, 319, 323, 328, 330, 331, 348, 373, 422, 423, 435, 438, 457, 460, 463, 474, 476, 478, 499

czas 75, 86, 88, 90, 91, 97-99, 106, 108, 111, 112, 132, 138, 141, 146, 152, 153, 155, 171, 174, 175, 186, 228, 229, 238, 240, 241, 243, 249, 250, 253, 261, 290, 291, 296, 302, 309-312, 317, 332, 335, 345, 348, 370, 384, 386, 387, 391, 399, 405, 408, 411-413, 434, 435, 444, 463, 467, 476

D

dane zmysłowe 153, 159, 169, 182-185, 208, 293, 311, 318, 331, 340, 341, 343, 437, 456, 464, 469-473, 475-477, 477, 495, 496, 501

definicja 71-73, 81, 85, 96, 116, 126, 131, 144, 156, 158, 219, 223-226, 243, 289, 290, 300, 309, 362, 363, 365, 370, 390, 434

definicja ostensywna 72-74, 96-98, 105, 225, 226, 229, 230, 232, 247, 248, 340, 365-367, 371, 376, 396-398, 472

Descartes R. 428

Dewey J. 185

Duncan Isadora 76, 229

doświadczenie 80, 88, 98, 111, 116, 132, 146, 185, 189, 196, 241, 249, 290, 294, 342, 343, 346, 377, 387, 389, 391, 408, 435, 444

doznanie 126, 149, 160-163, 168-173, 175, 179, 182-189, 191, 196, 239, 274, 297, 303, 305, 306, 309, 310, 318-321, 329-332, 334, 335, 339-346, 348, 405, 422, 447, 449, 456-458, 463, 464, 465, 471-473, 475, 476, 478, 480, 491

drzewo genealogiczne 149, 469

dyspozycja 143, 188, 204, 299, 345, 352, 443, 444, 477, 488

dusza 117, 120, 123, 136, 153, 187, 200, 219, 277, 278-282, 295, 421, 425, 426, 428, 430, 438, 488, 510

* Indeks obejmuje tekst główny *Wykładów*.

E

Ewing A.C. 479

F

figura kaczko-zająca 204, 205, 207, 210, 215, 492, 493, 496

fikcyjny 110, 123, 263, 264, 281, 282, 420, 431, 460

filozofia 117, 127, 186, 295, 302, 343, 361, 363, 364, 372, 448, 459, 476

fizjologia 89, 96, 200, 262, 344, 355, 357

fizjologiczny 106, 158, 159, 200, 202, 242, 258, 262, 355, 356, 408, 476, 488, 496

fizyczny 118, 119, 122, 132-135, 149, 152, 155, 157, 158, 169, 172, 181, 183, 185, 202, 208, 237, 247, 273, 275, 277, 291-294, 305, 310, 318, 330, 331, 340, 342, 357, 361, 364, 396, 422, 423, 436, 437, 456, 464, 469, 477, 496

forma 89, 94, 101, 111, 115, 116, 120, 121, 132, 146, 150, 152, 230, 242, 251, 252, 269, 275, 289, 291, 302, 303, 316, 362, 380, 382, 401, 403, 419, 445, 463, 479, 496, 497, 500, 509

fotografia 80, 104, 161, 171, 228, 255, 333, 402, 404, 405

Frazer J. 136, 295, 438

Frege G. 311, 510

Freud S. 100, 167, 251, 263, 298

G

Galileusz G. 323

gra językowa 83, 93, 98, 100, 106, 109, 151, 157, 162, 176, 191, 194, 196, 211, 217, 219, 238, 244, 249-251, 258, 261, 275, 308, 317, 337, 351, 380, 390, 392, 394, 400, 408, 412, 418, 423, 447, 452, 468, 469, 479, 485, 499, 507

gramatyka 132, 138, 152, 246, 290, 296, 305, 393, 448, 462, 464, 480

gramatyczny 136, 148, 149, 156, 158, 194, 294, 304, 305, 316, 327, 330, 438, 456, 458, 462, 465, 474

H

Haldane J.B.S. 412

Helmholtz H. 207, 495

Hertz H. 431

heterogeniczny 130, 131, 414

hipnoza 241, 473, 485

hipoteza 78, 121, 126, 145, 146, 153, 154, 202, 239, 242, 300, 302, 303, 307, 313, 315, 330, 364, 368, 374, 406, 431, 434, 445, 446, 452, 460, 496

historia naturalna 349

Hume D. 499

I

identyczność 321, 326, 327, 367, 457, 458, 461, 472

identyczny 73, 365, 366

intencja 350, 375

intensywny 144, 146, 158, 168-170, 185, 186, 189, 191, 300, 302, 330, 331, 335, 342, 343, 346, 363, 444, 450, 455, 463, 464, 475

interpretacja 148, 199, 202, 217, 237, 247, 259, 303, 356-358, 371, 409, 487, 488-491, 501, 506

introspekcja 71, 128, 141, 147, 191, 232, 280, 304, 311, 314, 318, 346, 361, 376, 447, 456, 497

istota 78, 98, 101, 102, 114, 116, 121, 122, 127, 134, 135, 249, 253, 269, 270, 272, 279, 281, 282, 284, 297, 300, 305, 307, 336, 367, 402, 419, 425, 428, 438

J

James W. 78, 118, 119, 123, 126, 128, 141, 157-159, 161-163, 215, 231, 273, 274, 276, 282, 315, 317, 319, 323, 324, 345, 373, 374, 423, 424, 427, 431-434, 449, 459, 504, 505

ja 102, 111, 126, 128, 129, 218, 311, 329, 386, 432, 480, 509

jakość 88, 149, 169, 170, 185, 186, 188, 189, 240, 342, 346, 386, 389, 474, , 475, 478, 493

jakościowy 178, 186, 342, 478

język 71, 76, 77, 79-82, 85, 89, 90, 92, 93, 96, 97, 99-101, 103, 110, 116, 117, 121, 122, 124-129, 132, 134, 135-140, 146, 150, 158, 175, 192, 198, 201, 213, 217-219, 224, 229, 241, 242, 250-252, 255, 262, 265, 268, 270-272, 274, 278, 279, 281, 282, 284-286, 293, 294, 296, 297, 302, 303, 305, 312, 322, 340, 349, 350, 353, 354, 368, 373, 376-378, 384, 388, 389, 394, 397-399, 401, 404, 417, 420, 421, 423, 425-428, 430, 431, 436-438, 450, 451, 454, 458, 469, 472, 483, 486, 488, 501, 508-510

język prywatny 232, 248

K

Kant I. 265

kategoria 147, 148, 150, 152, 157, 163, 168, 173, 183, 189, 268, 279, 293, 302, 304, 306, 309, 316, 323, 334, 335, 339, 345, 351, 384, 425, 446, 447, 449, 456, 464, 469, 471, 477, 492

kategorialny 199, 445, 450

Koffka K. 490

kolor 72-75, 77, 82, 84, 86-101, 108, 109, 122, 124, 131-134, 149, 169, 173, 180, 181, 186, 199, 201, 203, 208, 209, 211, 212, 214, 217, 225, 226, 229, 234, 239-252, 261, 262, 280, 282, 288, 291, 302, 303, 305, 330, 331, 343, 344, 355, 358, 361, 363, 365-367, 369, 371, 372, 379, 385-398, 401, 422, 428, 447, 464, 465, 467, 475, 477, 478, 488, 489, 492, 494, 499, 500

koło kolorów 91, 243, 391

konstrukcja logiczna 183, 340

kontekst 99, 139-143, 161, 166, 175, 177, 194, 195, 197, 213, 217, 243, 253, 296, 298, 316, 323, 350, 351, 354, 356, 365, 378, 393, 419, 441, 445, 454, 455, 457, 461, 462, 472, 491, 501

konwencja 76, 79, 132, 133, 271, 420, 494, 495

konwencjonalny 137, 446

Köhler W. 122, 123, 199, 201, 210, 217, 280-282, 426, 487-491, 498, 500, 507

kryteria 81, 89, 94, 97, 108, 110, 113, 116, 117, 121, 124, 125, 132, 153, 161, 164-166, 170, 175, 184, 188, 190, 192, 212, 233, 238, 239, 246, 264, 267, 278, 284, 311, 316, 321, 325-327, 344, 345, 347, 349, 365, 378, 383, 384, 394, 396, 397, 411, 413, 416, 420, 429, 452, 457, 458, 460, 461, 465, 472, 477, 480, 482-488, 493, 503

kształt 72, 73, 90, 98, 133, 135, 171, 181-183, 186, 187, 199, 206, 208, 210, 226, 227, 242, 249, 271, 288, 341, 355, 366-369, 398, 402, 488, 489

L

Lichtenberg G.Ch. 417

liczba 72, 74, 75, 83, 87, 91, 92, 100, 102-104, 111, 129, 145, 146, 153, 178, 180, 185, 225, 227-230, 241, 243, 245, 250, 255, 264, 285, 301, 310, 331, 332, 342, 365, 368-371, 385, 386, 391, 392, 402, 403, 444, 452, 467, 474

liczenie 82-85, 99, 101-112, 118, 129, 137, 195, 215, 235-238, 241, 250, 253-265, 333, 351, 352, 379, 382, 383, 402-414

logika 101, 169, 188, 219, 252, 311, 401, 502, 510

logiczny 87, 100, 112, 183, 219, 238, 240, 252, 256, 266, 310, 311, 340, 386, 400, 401, 415, 464, 472, 477

Luter M. 406

M

matematyka 82, 128, 129, 145, 153, 156, 178, 228, 235, 292, 316, 354, 369, 432, 451

mechanizm 72, 90, 109, 126, 149, 194, 196, 224, 242, 285, 352, 362, 364, 390, 431, 504

metafizyka 346

miara 131, 148, 153, 179, 288, 304, 366

miłość 120, 188, 191, 207, 257, 276, 346, 348, 406, 423, 424, 477, 479, 482

Moore G.E. 153, 156, 173, 310, 314, 333, 347, 451, 499

morfologia 129

motyw 98, 99, 119, 175-179, 192, 193, 249, 327, 334, 336-339, 349, 398, 466-469

mowa 80, 82, 123, 143, 229, 230, 371, 380

myślenie 72, 76-77,95, 97, 124-125, 130-131, 152, 223-227, 229-231, 235, 247, 251, 281, 284-287, 289, 309, 347, 361-368, 371-374, 380, 384, 390, 396, 398, 405, 415, 427-428, 430-432, 439-434, 439, 446, 486, 504

myśleć/pomyśleć 71, 74, 76-77, 112, 123-124, 126, 131, 162, 171, 203, 262, 269, 282, 298, 306, 368, 371, 373, 378, 389, 427-429, 434, 442, 447, 470, 486, 505, 507.

N

naturalny 91, 115, 124, 133, 136, 152, 183, 227, 260, 269, 287, 346, 349, 353, 362, 366, 368, 371, 391, 405, 408, 410, 419, 435, 436, 438, 441, 481, 494, 499, 504

nauka 126, 183, 223, 224, 361, 363, 431

negacja 219, 510

Newman Kardynał 223

Newton I. 200, 224

O

obraz 74, 75, 77, 80, 82-84, 93, 95, 101, 105, 106, 109, 110, 120-125, 133, 137, 138, 140, 142, 144-149, 151, 156, 160, 161, 171, 174, 183, 184, 191, 197, 198, 200, 202, 203-215, 219, 227, 228, 230, 232-236, 248, 252, 253, 257, 259, 262, 264, 266, 277, 283, 291, 294-296, 300-308, 315, 316, 320, 321, 332, 333, 335, 340, 341, 352, 353, 355, 356, 358, 364, 369, 370, 373, 375, 377, 379-381, 387, 393-395, 402, 408, 409, 412, 413, 417, 424-428, 435, 437-441, 445, 446, 449, 457, 458, 462, 465, 466, 472,, 479, 480, 485, 488, 491, 494-500, 502-504

obraz siatkówkowy 200, 496

obserwacja 71, 106, 111-114, 127, 155, 193, 223, 231, 233, 258, 264, 266-268, 272, 273, 289, 310, 315, 322, 324, 345, 350, 361, 413-417, 453, 454

organizacja 201, 205, 217, 355, 356, 488, 489, 490, 493, 500, 501, 507

P

pamięć 78, 89, 97, 103, 106, 108, 110, 112, 113, 130, 187, 212, 241, 255, 258, 261, 267, 287, 304, 336, 344, 411, 416, 429, 432, 433, 465, 501

Platon 127, 368

pojęcie 72, 73, 75, 76, 80, 90, 93, 101, 111, 112, 115, 117, 119, 125, 130-138, 148, 149, 153, 156, 159, 161, 167, 169, 178, 183, 186, 195, 197, 200, 214, 223, 226, 228, 233, 242, 243, 250, 253, 257, 264-266, 272, 273, 275-277, 282-291, 297, 297, 300, 306, 309, 310, 316, 318, 323, 325, 329-332, 340, 342, 345, 347, 348, 363, 367, 368, 376, 386, 390, 391, 393, 401, 405, 406, 413-415, 421-426, 429-451, 456, 469, 474, 478-480, 486, 507, 510

pole widzenia 201

porządek 178, 179, 181, 447, 470, 471, 474, 493

postrzeganie 122, 309, 355, 426, 431

problem filozoficzny 77, 125, 126, 150, 372

prymitywny 94, 100, 101, 117, 119, 137, 178, 190, 192, 194, 196, 205, 209, 249-251, 269, 271, 274-276, 292, 337, 348, 349, 353, 394, 400, 401, 403, 418, 420, 423, 468, 469, 485, 499

prywatny 96, 97, 105, 111, 148, 183, 195, 198, 203, 206, 208, 232, 247, 248, 265, 304, 340, 376, 396, 397, 414, 438, 447

przedmiot 89, 90, 96-98, 131, 133-135, 149, 158, 169, 176, 178, 180-183, 185, 191, 196,

201, 202, 208, 210, 214, 247, 248, 291-294, 305, 310, 318, 323, 331, 332, 337, 339, 340, 176, 178, 180-183, 185, 191, 196, 201, 202, 208, 210, 214, 247, 248, 291-294, 305, 310, 318, 323, 331, 332, 337, 339-341, 344, 348, 356, 357, 364, 366, 386, 396-398, 406, 435-437, 445, 447, 450, 456, 468, 469, 471, 472, 474, 477, 482, 491, 492, 496, 499, 502

przedstawienie 136, 148, 206, 214, 295, 337, 382, 402

przeżycie 87, 90, 92-94, 97, 104, 111-113, 118, 119, 122, 133, 137, 140-142, 144-147, 150-152, 159-161, 167, 174, 175, 188, 190, 203-205, 209, 213, 215, 240, 245, 246, 249, 251, 256, 265-268, 270, 273, 275, 279, 291, 297, 298, 300-310, 316-321, 326-330, 334, 335, 337, 338, 342, 346, 347, 382, 384, 386, 389, 390, 393, 394, 400, 405, 415, 417, 418, 423, 426, 427, 435, 438, 443, 444-451, 455, 461, 463, 466, 467, 476, 479-482, 492, 508, 510

przyczyna 78, 80, 88, 89, 96, 98, 117, 146, 149-151, 159, 176-178, 180, 200, 212, 217, 231, 233, 241, 248, 249, 262, 266, 270, 274, 302, 305, 319, 337-339, 348, 350, 371, 374, 375, 377, 387, 388, 396, 415, 423, 427, 434, 449, 458-460, 468, 469, 476, 482, 488, 499, 508

przyjemny 94, 159, 161, 162, 171, 172, 179, 180, 246, 263, 316, 318, 331, 332, 339, 394, 456, 459, 464, 465, 470, 471

R

radość 118, 122, 157, 159, 179, 276, 278, 279, 318, 422, 426, 450, 470

reakcja 98-100, 107, 111, 117, 119, 125, 130, 150, 155, 159, 164, 169, 176, 177, 178, 180, 181, 194, 209, 211, 214, 216, 243, 249, 250, 251, 260, 265, 269, 271, 274-278, 284, 307, 311, 313, 319, 329, 332, 337, 338, 351, 369, 399-401, 409, 414, 418, 419, 423, 430, 432, 433, 452, 464, 465, 496, 498

reguła 79, 94, 103, 104, 107, 125, 171, 195, 197, 218, 219, 232, 247, 255, 270, 285, 331, 355, 375-378, 404, 413, 415, 429, 477, 486, 510

relacja 71, 78, 80, 84, 100, 101, 106, 128, 224, 231, 232, 236, 237, 247, 249, 251, 252, 256, 258, 259, 263, 302, 337, 364, 374, 375, 377, 381, 382, 394, 395, 401, 406-408, 429, 446, 479, 495, 505

Richard I.A. 162, 319, 323, 331, 459, 464

rozumienie 72, 89, 96, 118, 130, 145, 153, 173, 203, 215, 241, 248, 273, 288, 297, 299, 306, 342, 369, 388, 431, 439, 440, 443, 447, 504, 506

Russell B. 169, 200, 219, 311, 331, 342, 389, 405, 452, 464, 472, 475, 476, 484, 488, 509

rzeczywistość 125, 135, 136, 148, 153, 164, 175, 177, 188, 189, 194, 207, 215, 232, 237, 238, 253, 256, 257, 279, 305, 326, 334, 341, 351, 370, 380, 406, 417, 420, 424, 435, 444, 453, 470, 471, 491

rzeczywistość wizualna 199, 201-203, 210, 355, 356, 487, 489, 490, 498

S

Schopenhauer A. 76, 229

sen 82, 107, 124, 219, 234, 238, 283, 429

sens 93, 95, 121, 132-134, 140, 143, 144, 147, 151, 161, 163, 166, 167, 174, 187, 196, 199, 201, 205, 209, 216, 218, 228, 233, 237, 238, 247, 271, 277, 289, 291-293, 298, 299, 301, 302, 304, 311, 316, 324, 327, 334, 354, 361, 370, 372, 375, 399, 403, 411, 422, 433, 435, 437, 440, 443, 445, 456, 461, 466, 470, 477, 478, 484, 485, 490, 495, 501, 508, 510

Shakespeare W. 280, 457

słuch 71, 88, 92, 157, 182, 183, 223, 240, 245, 287, 298, 306, 310, 317, 340, 347, 386, 393, 415, 441, 458, 469, 471, 472, 481, 495, 504

stan

– świadomości 310, 450, 505

– umysłu 100, 101, 122, 143, 146, 153, 162, 196, 215, 232, 251-253, 273, 297, 299, 300, 302, 307, 309, 311-313, 322, 333, 352, 400, 401, 422, 448, 459, 484

strach 159, 161, 176, 191, 192, 267, 318, 319, 337, 348, 468

Strachey L. 109, 198, 354, 412

symbol 74, 75, 85, 141, 218, 228, 236, 237, 375, 382, 492

system 71, 75, 85, 141, 218, 228, 236, 237, 375, 382, 492

symulować 324

szachy 78, 79, 100, 110, 118, 124, 125, 129, 134, 139, 140, 147, 152, 197, 198, 231, 252, 263, 273, 282, 283, 292, 297, 303, 309, 351, 354, 374, 375, 377, 401, 427, 429, 436, 440, 449, 485, 486

ślepota na kolor (daltonizm) 92-95, 109, 241, 245-247, 261, 393, 394, 455, 494

świadomość 146, 148, 158, 174, 175, 184, 187, 188, 191, 196, 302, 304, 305, 310, 318, 341, 343, 345, 346, 348, 352, 445, 447, 450, 473, 474, 477, 478, 502, 504, 505

świadomy 160, 166, 167, 174, 297, 302, 310, 312, 328, 329, 334, 335, 358, 383, 387, 415, 416, 462, 467, 501

T

tautologia 219, 510

technika 72, 75, 80, 88, 99, 103, 127, 131, 133, 139, 140, 148, 180, 194, 203, 218, 224-226, 229, 232-234, 255, 256, 287-290, 293, 304, 305, 363, 367-371, 375, 376, 405, 425, 435, 437, 454, 488, 491, 493, 508

teoria 79, 100, 107, 118, 119, 126, 127, 157, 199, 226, 250, 251, 259, 263, 268, 273, 274, 300, 301, 317, 368, 376, 400, 409, 422, 431, 432, 434, 487, 497

teoria Jamesa-Langego 74, 118, 126, 127, 422

tłumaczenie 87, 88, 232, 238, 240, 241, 248, 307, 315, 379, 388, 438, 489, 498

Tomasz z Akwinu, św. 195, 196, 484

ton 101, 103, 118, 124, 137, 151, 152, 169, 172, 181, 193, 251, 295, 298, 312, 330, 331, 350, 386, 428, 463

Traktat logiczno-filozoficzny 100

treść 147, 148, 158, 159, 184, 187-191, 304, 305, 318, 319, 341, 342, 345, 346, 348, 395, 447, 471, 473, 474, 477-480, 482

trwanie 152, 157, 175, 186, 188, 189, 191, 199, 203, 213, 285, 299, 308-310, 335, 343, 345, 346, 356, 373, 374, 428, 443, 445, 449-451, 467, 477, 478, 487, 488, 490, 492, 493

U

uzasadnienie 92, 95, 130, 131, 138, 193, 245, 265, 287, 289, 291, 294, 306, 349, 392, 394, 433, 435, 443, 448, 478, 479, 490

W

weryfikacja 130, 262, 353, 399, 412, 483

widzieć 73, 93, 96, 112, 151, 168, 173, 189, 199, 201-206, 208-211, 213, 246, 266, 285, 308, 333, 347, 385, 393-395, 415, 461, 465, 480, 481, 484, 489-494, 497-501, 505-507

widzenie 84, 85, 93, 94, 130, 134, 141, 158, 169, 179, 182, 188, 190, 199, 201, 202, 208, 209, 213, 214, 216, 217, 223, 236, 239, 245-247, 256, 286, 302, 304, 339, 341, 342, 346, 356, 357, 395, 405, 415, 472, 477, 479, 486-491, 493, 495, 501, 506, 507

wiedza 78, 83, 105, 112, 115, 119, 143-146, 152, 154, 235, 295, 300-302, 304, 309, 316, 331, 334, 336, 339, 345, 346, 352, 353, 363, 386, 447, 454, 464, 470, 485, 511

wiedzieć 71, 75, 78, 81, 82, 84, 95, 104, 106, 107, 111, 114, 130, 131, 142-144, 148, 150, 156, 157, 160, 161, 165, 175, 181, 186, 187, 193, 195-198, 203, 210, 211, 213, 219, 223, 224, 230, 231, 233, 239, 250, 258, 259, 264, 265, 267, 268, 272, 275, 285, 295, 299, 300, 307, 315, 320, 323, 325, 326, 328, 334-336, 344, 350, 352-354, 358, 363, 365, 372, 376-379, 384, 388, 393, 405, 406, 411, 412, 414, 419, 420, 426, 429, 432, 434, 438, 459, 460-463, 465, 467, 469, 476, 480, 484, 494, 506, 510, 511

wizualny 91, 118, 159, 169, 184, 185, 199, 201-203, 206-208, 210, 212, 243, 294, 305, 316, 355, 356, 362, 371, 386, 391, 437, 456, 471-473, 475, 476, 487, 489-492, 494-496, 498-500, 507

wrażenie 82, 96, 116, 143, 157, 160, 168, 170, 189, 191, 247, 261, 287, 298, 316, 323, 329, 346-348, 368, 379, 385, 396, 411, 451, 478, 479, 506

wrażenie zmysłowe 148, 157, 163, 165, 189, 310, 316, 326, 347, 461, 471

wyjaśnienie 77, 79, 82, 88-90, 96-100, 103, 108, 119, 147, 150, 160, 178, 218, 232, 239, 241, 242, 246-251, 265, 251, 274, 301-303, 307, 320, 334, 339, 354, 387, 388, 390, 394, 396-398, 400, 420, 446, 448

wyrażenie 77, 90, 98, 105, 115, 122-124, 140, 141, 143, 146, 180, 195, 201, 206, 212, 213, 219, 225, 233, 234, 245, 246, 252, 257, 258, 260, 261, 270, 273-276, 282, 286, 292, 294-296, 300, 303, 320, 322, 328, 337, 339, 347, 353, 356, 372, 380, 394, 406, 407, 411, 422, 438, 446, 451, 461, 476, 477, 504, 508

Z

zachowanie 71, 87, 92, 110-113, 116-123, 129, 131, 136, 137, 139, 153, 155, 156, 158, 180, 185, 192, 193, 195, 196, 200, 218, 223, 237, 240, 242, 264, 266, 270-273, 275-277, 279, 289, 295-297, 311, 314, 315, 317, 334, 338, 339, 346, 348-354, 366, 367, 383, 393, 395, 410, 413, 415, 419-424, 426, 427, 434, 438, 453, 471, 483, 505

zamiar 78-80, 97, 100, 111, 119, 120, 122, 125, 145-148, 150-154, 156, 162, 163, 172-174, 176, 177, 187, 188, 193-196, 231-235, 262, 277, 278, 284, 300, 301, 304, 306-311, 313, 315, 318, 322, 324, 332, 334, 336, 337, 345, 346, 350-353, 374, 375-377, 385, 400, 414, 424, 447, 449-451, 453, 454, 458, 466, 467, 477, 483, 484, 485

zamierzać 78-81, 106, 107, 111, 121, 126, 129, 148, 150, 151-154, 173, 175, 176, 187, 192, 194-196, 202, 231-233, 259, 263, 278, 300, 306-308, 313, 315, 332, 335, 345, 346, 350, 351, 376, 400, 424, 425, 430, 431, 447-451, 454, 466, 477, 483, 485, 487, 507, 509

zapach 149, 169, 181, 331, 371, 447, 470

zdolność, zdolności 85, 102, 162, 253, 475

zjawisko 74, 856, 86, 97, 111, 117, 120, 123, 124, 129, 130, 132, 136, 149, 159, 183, 186, 187, 202, 205, 206, 208, 223, 224, 226, 233, 237, 249, 261, 262, 264-266, 271-273, 279, 281-283, 287, 291, 297-299, 305, 306, 309, 316, 318, 322, 323, 334, 338, 356-358, 361, 362, 368, 372, 373, 376, 386, 398, 414, 415, 420, 421, 424, 426, 427, 437, 439, 442, 456, 473, 474, 480, 488, 507

zjawisko psychologiczne 71, 111-113, 120, 123, 130, 178, 193, 223, 264-267, 273, 276, 277, 281, 286-288, 291, 334, 339, 344, 416, 432

zmiana obrazów 144, 146, 147, 300, 303, 446

zrozumienie 90, 225, 228, 242, 299, 388, 390, 457, 506

Seria Wittgensteinowska

Wykłady Ludwiga Wittgensteina z filozofii psychologii, z roku akademickiego 1946-47, były ostatnimi w jego akademickiej karierze. Są ważne i interesujące z kilku powodów: po pierwsze, dotyczą zagadnień, którymi zajmował się przez kolejne dwa lata i które składały się na to, co pierwotnie stanowiło część drugą *Dociekań filozoficznych*. Były to zagadnienia związane ze znaczeniem naszych potocznych pojęć psychologicznych takich jak: rozumienie, myślenie, przekonanie o czymś, zamierzanie, wyobrażenie, przypominanie, a także ból, widzenie, smutek, radość. Po drugie, *Wykłady* dają świadectwo jego stylu uprawiania filozofii – nie odtwarzają, nie rozjaśniają, nie omawiają, nie wykładają gotowych myśli, ale je tworzą. Po trzecie, zapis wykładów składa się z trzech wersji, co daje okazję ich porównania. Autorzy tych wersji: Peter Geach, Kanti Shah i A.C. Jackson, późniejsi profesorowie filozofii, w nieco odmienny sposób oddali treść wykładów, ale byli zaskakująco zbieżni w najważniejszych kwestiach. Wszystko to sprawia, że *Wykłady* Wittgensteina są bezcennym źródłem dla badań nad losami jego filozofii w ostatnim okresie życia.

ISBN 978-83-65408-10-5

9 788365 408105 >

WYDAWNICTWO NAUKOWE
Dolnośląskiej Szkoły Wyższej