

*Przekłady*

Ludwig Wittgenstein

## Notatki do wykładów o «doznaniach prywatnych» i «danych zmysłowych»

Tekst *Notatek*... Wittgenstein spisywał po angielsku w trzech brulionach. Choć żaden nie zawiera bezpośredniej wskazówki odnośnie do czasu, w jakim powstawały, to zwykło się przyjmować, że pierwszy z notatników powstał pod koniec 1934 r. lub na początku roku 1935, zaś końcowe uwagi trzeciego datuje się na marzec 1936 r.

Zasadniczo całość nosi wszelkie znamiona charakterystyczne dla warsztatu filozoficznego autora. Znakomita większość tekstu spisana jest w formie zwięzłych uwag, ułożonych bez wyraźnego porządku, niekiedy tylko pogrupowanych w większe, powiązane ze sobą całości. Wśród badaczy spuścizny panuje zgoda co do tego, że Wittgenstein nie planował dalszego cyzelowania ani rozbudowywania tekstu. Wręcz przeciwnie, systematycznie zapisywane bruliony miały pełnić funkcję notatnika do *Brązowego zeszytu* i zarazem zbioru uwag, na których kanwie Wittgenstein przygotował cykle wykładów w latach 1935–1936.

Brak spójności i szkicowy charakter tekstu pozostawionego w brulionach, skłoniły wydawców angielskich (w „The Philosophical Review”, Vol. 77, July 1968 s. 275-320) do pewnych ograniczeń. Zdecydowano się opublikować jedynie ustępy dotyczące «doznań prywatnych» i «danych zmysłowych», gdyż ta właśnie tematyka dominowała w najdłuższym, bo całorocznym z cyklu wykładów. Zrezygnowano zaś z obszernych partii notatek dotyczących filozofii matematyki — krytyki teorii liczb Russella, którą zajmował się Wittgenstein podczas wykładów w semestrze letnim 1935 r. Podobnie uczyniono z notatkami do wykładów o dowodach istnienia w matematyce — temacie poruszonym podczas kilku spotkań zimą 1936 r. Dla zachowania przejrzystości usunięto także wstępne wersje notatek pojawiających się ponownie w formie bardziej rozbudowanej i zrezygnowano zupełnie z fragmentów zbyt szkicowych i niezrozumiałych.

Okoliczności, w jakich powstawał prezentowany poniżej tekst oraz jego roboczy charakter, nie powinny jednak przesłaniać doniosłości zawartych w nim idei. *Notatki*..., obok *Brązowego* i *Niebieskiego zeszytu*, są zapisem zmiany poglądów Wittgensteina, którym ostatecznie dał wyraz w *Dociekaniach filozoficznych*.

Doznanie strachu jawi się nam (kiedy filozofujemy) jako pewne doznanie amorficzne, stojące za doznaniem wzdrygnięcia się.

Chcę powiedzieć jedynie tyle, iż zwodnicze jest twierdzenie, że słowo «strach» oznacza coś, co towarzyszy doznaniu przejawiania strachu.

Tęskne spojrzenie, rozmarzony głos wydają się jedynie środkami do przenoszenia prawdziwego, wewnętrznego uczucia.

Problem filozoficzny brzmi: „Co jest tym, co wprawia mnie w tej kwestii w zakłopotanie?”

*O określonym doznaniu można powiedzieć to i owo, poza tym wydaje się być coś, mianowicie to, co najistotniejsze, czego nie można opisać.*

*Mówi się tutaj, że określone wrażenie zostaje nazwane. I jest w tym coś dziwnego i problematycznego. Wydaje się bowiem, jakby wrażenie było zbyt ulotne, aby je nazwać. (Poślubić bogactwo kobiety).*

*Powiadasz, że masz nieuchwytnie wrażenie. Nie wątpię w to, co powiedziałeś. Lecz pytam, czy coś przez to powiedziałeś. Tzn. po co wypowiedziałeś te słowa, w jakiej grze?*

Rzecz ma się tak, że chociaż nie potrafisz powiedzieć mi dokładnie, co dzieje się wewnątrz ciebie, to mimo to potrafisz powiedzieć mi o tym coś ogólnego. Powiadając np., że masz właśnie wrażenie, którego nie można opisać.

Tak jakby: Ma to w sobie coś jeszcze głębszego, tylko ty *nie potrafisz* tego powiedzieć; możesz tylko stwierdzić coś ogólnie.

Właśnie ta myśl dręczy nas.

„Jest tu nie tylko gest, ale i szczególne uczucie, którego nie potrafię opisać”; zamiast tego powinienś był powiedzieć: „Usiłuję zwrócić twą uwagę na owo uczucie” — byłaby to uwaga gramatyczna, pokazująca w jaki sposób ma być wykorzystana moja informacja. To prawie tak, jakbym powiedział: „Nazywam to «A», przy czym wskazuję ci *kolor*, a nie *kształt*”.

Jak możemy wskazać na kolor, a nie na kształt? Albo na uczucie bólu zęba, a nie na żąb *etc.*?

Co nazywamy „opisywaniem komuś uczucia”?

„Nadaję nazwę uczuciu, które właśnie mam”. — Zupełnie nie wiem, co robisz.

„Ten ból nazywam «bólem zęba» i nigdy nie uda mi się sprawić, abys zrozumiał, co to znaczy”.

Mamy jednak wrażenie, że możemy wskazać na tenże ból, nie widziany, że tak powiem przez inną osobę, i nazwać go.

Co to bowiem znaczy, że owo uczucie jest znaczeniem tej nazwy?

Albo, że ból jest nosicielem tej nazwy.

„Wiem, co mam na myśli przez «ból zęba», jednak inna osoba nie może tego *wiedzieć*».

Kiedy ktoś powiada „Mówię do samego siebie”, ogólnie rzecz biorąc, ma na myśli tylko tyle, że mówi i jest jedynym słuchaczem.

Jeśli patrzę na coś czerwonego i mówię do siebie, to jest czerwone, czy udzielam sobie informacji? Czy komunikuję sobie prywatne doznanie? Niektórzy z zajmujących się filozofią może skłonni byłiby twierdzić, że jest to jedyny realny przypadek zakomunikowania prywatnego doznania, ponieważ tylko ja wiem, co faktycznie rozumiem przez «czerwony».

Przypomnij sobie, w jakich wyjątkowych przypadkach jedynie ma sens informowanie innej osoby, że kolor, który właśnie widzi, to czerwony.

Trudność w tym, że czujemy, jakobyśmy mówili coś o naturze bólu, kiedy powiadamy, że ktoś nie może mieć bólu innej osoby. Może nie powinniśmy być skłonni mówić, że stwierdziliśmy coś natury fizjologicznej, ani nawet psychologicznej, lecz coś metapsychologicznego, metafizycznego. Coś o istocie, naturze bólu w przeciwieństwie do jego przypadkowych związków z innymi zjawiskami.

*Wydaje się, jakoby stwierdzenie „czuję jego ból” było nie tyle fałszywe, co niedorzeczne i jakby działało się to z powodu natury bólu, osoby etc. Tak więc wypowiedź byłaby mimo wszystko wypowiedzią o naturze rzeczy.*

*Niewykluczone więc, że mówimy o asymetrii w naszym sposobie wyrażania się i spoglądamy na to jak na zwierciadlany obraz natury rzeczy.*

*Czy można powiedzieć: „W tym, co mówię o doznaniach innych, samo doznanie nie gra roli. Lecz w tym, co mówię o własnych doznaniach, samo owo doznanie ma znaczenie?”*

*„Mówię o swoim doznaniu, że tak powiem, w jego obecności”.*

*Jednak doznanie, które mam, wydaje się zastępować, w pewnym sensie, opis tego doznania. „Jest jego własnym opisem”.*

(Nie mogę wiedzieć, czy on w ogóle widzi cokolwiek, czy jedynie zachowuje się tak, jak ja kiedy coś widzę.) Wydaje się, że mamy tu do czynienia z niewątpliwą asymetrią w użyciu słowa «widzieć» (i wszystkich słów odnoszących się do osobistych doznań). Jest się skłonnym, by ująć to w taki sposób: „wiem kiedy coś widzę, ponieważ właśnie to widzę, wiem to bez słuchania tego, co mówię i obserwowania reszty moich zachowań, podczas gdy *to*, że on widzi, i *co* widzi, wiem tylko z obserwacji jego zachowania, tzn. pośrednio”.

Tkwi w tym błąd, mianowicie: „Wiem, co widzę, ponieważ to widzę”. Co to znaczy wiedzieć coś takiego?

Jest prawdą powiedzieć, że powodem, dla którego stwierdzam, że widzę nie jest obserwacja mojego zachowania. Jest to jednak zdanie gramatyczne.

Wydaje się, że w tym, iż mogę wiedzieć jedynie – – – – [pośrednio, że on widzi] jest jakiś defekt. Lecz to jest właśnie sposób, w jaki używamy słowa – – – – [«wi-

dzieć»]. A więc, czy moglibyśmy – – – [powiedzieć, że wiemy bezpośrednio, iż on widzi], gdyby tak było. Rzecz jasna, że tak<sup>1</sup>.

Czy o osobie, która nie nauczyła się jeszcze języka powinniśmy powiedzieć, że widzi kolor czerwony, lecz nie potrafi tego wyrazić? — Czy może: „On wie, co widzi, ale nie potrafi tego wyrazić”? — A zatem oprócz tego, że widzi, jeszcze wie, że widzi?

Przypuśćmy teraz, że pytam: „Skąd wiem, że widzę, i że widzę kolor czerwony? Czyli, skąd wiem, że robię to, co ty nazywasz widzeniem, i widzeniem koloru czerwonego?” Wiem to, ponieważ używamy słów «widzenie» i «czerwień» w grze, w którą gramy ze sobą.

Użycie zdań: „Wie, jaki kolor widzi”, „Wiem, jaki kolor widziałem” *etc.*

Skąd wiemy, jaki kolor widzi osoba? Dzięki próbce, na którą wskazuje? A skąd wiemy, jaka relacja łączy próbkę z oryginałem? Czy mamy teraz powiedzieć „Nigdy nie wiemy...”? Czy lepiej, abyśmy owo „Nigdy nie wiemy...” wycięli z naszego języka i rozważyli, w jaki sposób, faktycznie, mamy zwyczaj używać słowa «wiedzieć».

Gdyby ktoś zapytał: „Skąd mogę wiedzieć, że to, co nazywam widzeniem koloru czerwonego, nie jest za każdym razem *całkowicie* innym doznaniem? I czy nie ulegam złudzeniu myśląc, że jest to takie samo lub prawie takie samo doznanie? Tu ponownie odpowiedź „nie mogę wiedzieć” i następujące po niej usunięcie pytania.

„Jest w stanie, lepiej niż my, określić, co widzi”. — To zależy.

Gdy powiadamy „powie nam, co widział”, to tak, jakby miał zrobić użytek z języka, którego nigdy go nie uczyliśmy.

To tak, jakbyśmy teraz zyskiwali *wgląd* w coś, co przedtem widzieliśmy tylko z zewnątrz.

Wewnątrz i na zewnątrz!

„Sposób, w jaki uczymy, wiąże słowo «czerwony» (lub ma na celu powiązać je) z czymś określonym wrażeniem (wrażeniem prywatnym, wrażeniem tkwiącym w tym kimś). Następnie ów ktoś oznajmia owo wrażenie — oczywiście pośrednio — przez medium mowy”.

Dopóki posługujesz się obrazem «bezpośrednio-pośrednio» nie możesz ufać sobie co do sytuacji gramatycznej w innych przypadkach.

Czy powiedzenie, co się widzi jest jak wywrócenie się na drugą stronę? A nauka mówienia, co się widzi, nauką umożliwiania innym zaglądania do naszego wnętrza?

<sup>1</sup> Rękopis zawiera jedynie kreski, a nie słowa zaproponowane w nawiasach. [Przyp. wydawców ang.].

„Uczymy go czynić widocznym dla nas to, co on widzi”. On wydaje się pokazywać nam, w pośredni sposób, *przedmiot*, który widzi, przedmiot, który znajduje się przed okiem jego duszy. „Nie możemy na to spojrzeć, to jest w nim”.

Pomysł prywatnego *przedmiotu* postrzegania. Zjawisko, dana zmysłowa.

Skąd pomysł prywatności danej zmysłowej?

„Czy rzeczywiście chcesz powiedzieć, że nie są prywatne? Że ktoś może widzieć obraz znajdujący się przed okiem innej osoby?”

Nie myślisz chyba, że *powiedzenie* komuś, co się widzi, mogłoby być bardziej bezpośrednim sposobem oznajmienia tego niż wskazanie na próbkę!

Jeśli mówię, czym jest to, co widzę, w jaki sposób mam porównać to, co mówię z tym, co widzę, abym mógł dowiedzieć się, czy mówię prawdę?

Rzec można, iż kłamać o tym, co widzę, to wiedzieć, co widzę i mówić coś innego. Przypuśćmy, że to, co powiedziałem składa się z powiedzenia do siebie «to jest czerwone» i głośnego «to jest zielone»<sup>2</sup>.

Porównaj kłamstwo i mówienie prawdy w przypadku mówienia o kolorze, który widzisz, z przypadkiem opisywania obrazu, który widziałeś, lub wypowiadania prawidłowej liczby rzeczy, które miałeś policzyć.

Porównywanie tego, co mówisz z tym, co widzisz.

Czy zawsze ma tu miejsce konfrontacja?

Albo czy można by powiedzieć, że wypowiadając słowo «czerwony» daję wyobrażenie koloru, który widzę? Chyba, że będzie to wyobrażenie za sprawą powiązań z próbką.

Lecz czyż nie jest to dawaniem obrazu, gdy wskazuję na próbkę?

„To, co pokazuję *odkrywa* to, co widzę” — w jakim sensie to czyni? Pomysł polega na tym, że teraz ty, że tak się wyrażę, możesz spojrzeć do mojego wnętrza. Podczas gdy odkrywam przed tobą to, co widzę, jedynie w grze w odkrywanie i ukrywanie, w którą gra się wyłącznie znakami jednej kategorii. „Bezpośrednio — pośrednio”.

Myślimy o grze, w której wnętrze występuje w normalnym znaczeniu.

Musimy zdobyć jasność co do tego, w jaki sposób metafora odkrywania (wnętrze i to, co na zewnątrz) jest przez nas faktycznie stosowana; w przeciwnym razie będziemy odczuwać pokusę poszukiwania wnętrza poza tym, co jest wnętrzem w naszej metaforze.

„Jeżeli nauczył się pokazywać mi (lub mówić), co widzi, mógłby mi to teraz pokazać.” Rzec jasna — lecz co miałoby przypominać pokazywanie tego, co

---

<sup>2</sup> Zob. niżej, s. 105.

widzi? Jest to wskazywanie na coś w określonych okolicznościach. A może jest to coś innego (nie daj się zwieść idei pośredniości)?

Porównujesz to z takimi zdaniami, jak: „Jeżeli nauczył się otwierać, to mogę teraz zobaczyć, co jest w środku”. Zgoda, lecz pamiętaj do czego, w tym przypadku, podobne jest otwieranie.

Co jednak z kryterium rozstrzygającym, czy coś jest w środku, czy nie? W tym miejscu powiadamy: „Wiem, że coś jest w środku w *moim* przypadku. W ten oto sposób wiem o wnętrzu i to prowadzi mnie to do tego, że zakładam je również w przypadku innych”.

Dodatkowo, nie jesteśmy skłonni twierdzić, że tylko do tej chwili nie znaleźmy wnętrza innej osoby, ale że pojęcie tej wiedzy jest powiązane z pojęciem samego siebie.

„A więc jeśli powiadam «ma ból zęba», zakładam, że ma on to, co ja, kiedy mam ból zęba. Przypuśćmy, że powiedziałem: „Jeśli mówię *«przypuszczam, że ma ból zęba»*, zakładam, że ma on to, co ja kiedy mam ból zęba” — byłoby to podobne do stwierdzenia: „Jeśli mówię «ta poduszka jest czerwona», mam na myśli to, że ma ona ten sam kolor, co sofa, gdyby ta była czerwona”. Nie jest to jednak to, co chciałem powiedzieć w pierwszym zdaniu. Chciałem powiedzieć, że mówienie o jego bólu zęba w ogóle, opierało się na założeniu, które z samej swej istoty nie mogło być sprawdzone.

Jeśli jednak spojrzysz uważniej, zobaczysz, że jest to całkowite przekreślenie sposobu użycia zwrotu «ból zęba».

Czy dwoje ludzi może mieć ten sam powidok?

Gra językowa: „Opis obrazu przed okiem czyjegoś umysłu”.

Czy dwie osoby mogą mieć ten sam obraz przed oczyma swych umysłów?

W jakim przypadku powiedzielibyśmy, że miały dwa obrazy dokładnie takie same, ale nie identyczne?

Wydaje się, jakbym chciał powiedzieć, że do mnie, L.W., stosuje się coś, co nie stosuje się do innych osób. To znaczy, że w tym miejscu wydaje się tkwić asymetria.

Wyrażam rzeczy w sposób asymetryczny, a mógłbym wyrażać je symetrycznie; tylko wtedy można by dostrzec, jakie fakty skłaniają nas do asymetrycznego wyrażania się.

Czynię to rozszerzając użycie słowa «ja» na wszystkie ludzkie istoty, przeciwnie, niż gdy stosuję je wyłącznie do L.W.

Chcę opisać sytuację, w której nie odczuwałbym pokusy mówienia, iż przyjmuję czy przypuszczam, że ktoś inny doznaje tego, czego doznaję ja. Lub, innymi słowy, sytuację, w której nie mówilibyśmy o *mojej świadomości* i *jego świadomości*; i w której nie pojawiałaby się myśl, że świadomi możemy być jedynie własnej świadomości.

Trzeba odrzucić myśl o jaźni zamieszkującej ciało.

Jeżeli świadomość, czymkolwiek jest, przenika ludzkie ciała, to wówczas nie powinno być pokusy, by używać słowa «ja».

Jeśli jest absurdem powiedzieć, że wiem jedynie, że *ja* widzę, a nie wiem, czy widzą inni — czyż nie jest to, w każdym razie, mniej absurdalne niż twierdzenie odwrotne?

*Czy nie można wyobrazić sobie filozofii będącej diametralnym przeciwieństwem solipsyzmu?*

Idea składnika faktu: „Czy moja osoba (lub jakaś osoba) jest składnikiem faktu, że widzę lub nie widzę?” W ten sposób wyraża się pytanie o symbolikę, tak jakby było pytaniem o naturę.

Gra językowa: maluję dla siebie to, co widzę. Ten obraz nie zawiera *mnie*.

A gdyby jakaś osoba zawsze poprawnie opisywała to, co widzę i wyobrażam sobie, czyż nie powiedziałbym, że wie, co widzę? — „A gdyby jednak pewnego razu opisała to błędnie? Czyż nie musiałbym powiedzieć, że się pomyliła?” Dlaczego miałbym powiedzieć raczej to, a nie, że zapomniała znaczenia słów?

„Mimo wszystko jednak, tylko ja mogę ostatecznie zdecydować, czy to, co on powiedział jest w porządku. Nie możemy przyjąć, że *on* wie, co *ja* widzę, a *ja* tego *nie* wiem”. Możemy zrobić także i to!

Czy człowiek może wątpić, czy to, co widzi jest zielone czy czerwone? (Opracować to).

„Z całą pewnością, jeżeli cokolwiek wie, musi wiedzieć, co widzi!” — Jest prawdą, że gra w „pokazywanie lub mówienie, co się widzi” jest jedną z najbardziej podstawowych gier językowych; co znaczy, że to, co w życiu potocznym nazywamy używaniem języka, zazwyczaj zakłada tę grę.

Do tego, co widzę mogę użyć bezosobowej formy opisu, a fakt, iż mówię „o tym, co *ja* widzę” nie świadczy wcale o tym, że ostatecznie mamy tu do czynienia z zamaskowanym opisem osoby! Po prostu wyraziłem się używając naszej zwykłej formy wypowiedziania się po polsku.

Czy solipsysta powiada również, że jedynie on potrafi grać w szachy?

Powie on jednak, że za zdaniem „Widzę...”, kiedy je wypowiada i jest ono prawdziwe, stoi coś, co nie stoi za „on widzi” ani za zdaniem „*ja* widzę”, gdy wypowiada je inna osoba.

„Z pewnością, chcę powiedzieć, jeśli mam być zupełnie szczerzy, muszę przyznać, że mam coś, czego nie ma nikt inny”. — Kim jednak jest owo ja? — Do licha! Nie wyrażam się właściwie, jednak *coś* tu jest! Nie możesz zaprzeczać, że istnieje moje osobiste doznanie i że, w pewnym bardzo istotnym sensie, *nie ma ono sąsiada*. — Nie masz jednak na myśli, iż tak się *składa*, że jest ono w pojedynkę, lecz to, że jego gramatyczne usytuowanie jest takie, że nie ma ono sąsiada.

„Jednak nasz język jakoś wcale nie ujawnia tego, że istnieje tu coś jedynego w swoim rodzaju, mianowicie rzeczywiste, obecne doznanie, ty zaś chcesz, abym na tym poprzestał?”

(Zabawne, że na co dzień nigdy nie odczuwamy, że musimy poprzestawać na czymś używając potocznego języka).

Zwyczajne użycie wyrażenia „widzi kolor czerwony tam, gdzie...” przedstawia się następująco: Bierzemy za kryterium rozumienia przez «czerwony» tego samego, co my rozumiemy przez ten wyraz, uznajemy to, że z reguły zgadza się on z nami nadając kolorom te same nazwy, co my. Jeśli zatem w konkretnym przypadku mówi on, że coś jest czerwone tam, gdzie my powiedzielibyśmy, że to zielone, wówczas stwierdzamy, że widzi to inaczej niż my.

Zauważ jak zachowalibyśmy się w takich przypadkach. Szukalibyśmy przyczyny jego odmiennego sądu, a jeśli znaleźlibyśmy takową, z pewnością skłonni bylibyśmy powiedzieć, że on widzi czerwony tam, gdzie my widzimy zielony. Co więcej, jasne jest, że w pewnych okolicznościach moglibyśmy powiedzieć coś takiego zanim w ogóle znaleźlibyśmy przyczynę. Jasne jest, że nie możemy podać ścisłej reguły dla ...

Rozważ ten przypadek: ktoś powiada „Nie mogę tego zrozumieć, wszystko, co czerwone widzę dziś na niebiesko i na odwrót”. Odpowiemy: „musi to wyglądać dziwnie”. Powiada, że tak właśnie jest i np. zaczyna mówić, jak chłodno wygląda żarzący się węgiel, a jak ciepło czyste (błękitne) niebo. Myślę, że w takich lub podobnych okolicznościach bylibyśmy skłonni powiedzieć, że widział czerwone to, co my widzieliśmy niebieskie. A zarazem powiedzielibyśmy, że wiemy, iż rozumie przez słowa «niebieski» i «czerwony» to samo, co my, ponieważ zawsze używał ich tak, jak my.

Z drugiej strony: Pewnego dnia ktoś powiada nam, że wczoraj, za każdym razem, wszystko to, co czerwone widział na niebiesko, i tak dalej. Mówimy: Wiesz przecież, że o żarzącym się węglu mówiłeś, że jest czerwony, a o niebie, że jest błękitne. On na to: Działo się tak dlatego, że zamieniłem również i nazwy. Powiadamy: Czy nie odczułeś, że to bardzo dziwne? On zaś: Nie, wszystko wydawało mi się zupełnie naturalne. Czy w tym przypadku również powiedzielibyśmy: ...?

Przypadek sprzecznej pamięci: jutro będzie pamiętał to, pojutrze coś innego.

Całe dążenie zmierza do tego, aby pokazać, że wyrażenie „pozwolić komuś wejrzeć w swoją duszę” jest często mylące.

Pytam teraz: jakie są nasze kryteria uznawania, że ma lub miało miejsce prywatne doznanie, poza jego przejawianiem. A wydaje się, że odpowiedź jest taka, że dla drugiej osoby, faktycznie, kryteriami są zwykle, zewnętrzne sposoby jego przejawiania, ja sam jednak wiem, czy mam doznanie, czy nie; w szczególności, czy widzę kolor czerwony, czy nie.

Pozwól, że zapytam: czym jest wiedzieć, że widzę kolor czerwony? Mam na myśli: spójrz na coś czerwonego, «wiedz, że jest to czerwone» i zapytaj, co robisz. Czyż nie przez to właśnie rozumiesz spostrzeganie czerwieni i odciskanie jej w swoim umyśle, czyż nie tak właśnie czynisz? Przypuszczam jednak, że istnieje szereg rzeczy, które robisz. Prawdopodobnie mówisz do siebie słowo «czerwony» albo «to jest czerwone», lub coś w tym rodzaju, albo zerkasz raz to na czerwony przedmiot, raz na coś innego w tym kolorze, co bierzesz za wzorec czerwieni, i tym podobne. Albo też wpatrujesz się po prostu w milczeniu w czerwony przedmiot.

Wyrażenia «przedstawienie wzrokowe» i «obraz» w części ich użycia biegną równolegle; lecz tam, gdzie tak się nie dzieje, istniejąca wciąż analogia skłonna jest wprowadzać nas w błąd.

(Tautologia)<sup>3</sup>

Gramatyka «widzenia czerwieni» powiązana jest ze sposobem przejawiania widzenia czerwieni bardziej niż się uważa.

Możemy powiedzieć, że niewidomy nie widzi niczego. Nie tylko my, ale i on sam powiada, że nie widzi. Nie mam na myśli „zgadza się z nami, że nie widzi — nie zaprzecza temu”, ale raczej: on również, nauczysz się tego samego języka, co i my, opisuje ten fakt w taki sam sposób. Kogo właściwie nazwiemy teraz niewidomym? Jakie jest nasze kryterium ślepoty? Określony sposób zachowania. Kiedy zaś osoba zachowuje się w ten szczególny sposób nie tylko nazywamy ją niewidomą, ale uczymy, aby w ten sposób nazywała siebie. I w *ty*m sensie jej zachowanie określa także dla *niej* znaczenie słowa niewidomy. Jednak wówczas będziesz chciał rzec: „Z całą pewnością ślepotą nie jest zachowaniem: jest zupełnie oczywiste, że człowiek może zachowywać się jak niewidomy i niewidomym nie być. Zatem «ślepotą» znaczy coś innego; jego zachowanie pomaga mu jedynie zrozumieć to, co my nazywamy «ślepotą». Zewnętrzne okoliczności są tym, co znamy zarówno my, jak i on. Kiedykolwiek zachowuje się w pewien sposób, powiadamy, że nic nie widzi: on zauważa jednak, że pewne prywatne doznanie zbiega się z wszystkimi tymi przypadkami i tak dochodzi do wniosku, że mamy na myśli to jego prywatne doznanie, kiedy mówimy, że niczego nie widzi”.

<sup>3</sup> Kilka stron dalej w tym samym rękopisie:

„Wydaje mi się jednak, że widzę czerwień, albo jej nie widzę. Bez względu na to, czy wyrażam to, czy nie.

Obraz, którego używamy w tym miejscu.

Nie kwestionuje się obrazu, ale jego zastosowanie.

Inne przypadki tautologii”. [Przyp. wydawców ang.].

Pomysł polega na tym, że uczymy osobę znaczenia wyrazów odnoszących się do jej osobistych doznań *pośrednio*. Ów pośredni tryb nauczania możemy sobie wyobrazić w następujący sposób. Uczę dziecko nazw kolorów i gry, powiedzmy, przynoszenia przedmiotów pewnego koloru, kiedy wypowiada się «nazwę koloru». Jednakże nie uczę go nazw kolorów wskazując na próbkę, którą widzimy oboje i wypowiadając np. słowo czerwony. Zamiast tego mam do dyspozycji rozmaite okulary, z których każde, kiedy przez nie spoglądam, sprawia, że białą kartkę papieru widzę w innym kolorze. Okulary byłyby rozróżnialne po ich zewnętrznym wyglądzie: te sprawiające, że widzę na czerwono miałyby okrągłe soczewki, inne eliptyczne *etc.* Teraz uczę dziecko w następujący sposób: kiedy widzę jak zakłada okrągłe okulary wypowiadam słowo «czerwony», gdy eliptyczne, słowo «zielony», i tak dalej. Moglibyśmy nazwać to uczeniem dziecka nazw kolorów pośrednio, ponieważ, w tym przypadku, można by rzec, że doprowadziłem dziecko do skorelowania słowa «czerwony» z czymś, czego nie widzę, a co, mam nadzieję, może zobaczyć dziecko, gdy spojrzy przez okrągłe okulary. Ta metoda jest metodą pośrednią, w przeciwieństwie do bezpośredniego wskazywania na czerwony przedmiot *etc.*

#### (Czytanie umysłu)

Z tego powinno wynikać, że czasami słusznie, czasami niesłusznie uczymy człowieka mówić, że jest niewidomy: cóż bowiem, gdyby przez cały czas widział, a mimo to zachowywał się dokładnie tak, jak niewidomy? — Czy może powinniśmy powiedzieć: „Natura nie oszukiwałaby nas w taki sposób!”

Możemy w tym miejscu zorientować się, że niezupełnie rozumiemy faktyczne użycie wyrażenia „widzieć coś” czy „nie widzieć niczego”.

Tym zaś, co tak bardzo zwodzi nas, kiedy rozważamy owo użycie, jest rzecz następująca. Powiadamy: „Bez wątpienia możemy widzieć coś nawet wówczas, gdy nie mówimy ani nie okazujemy, że tak właśnie jest, z drugiej zaś strony, możemy powiedzieć, że widzimy to a to, nawet tego nie widząc; zatem widzenie to *jeden* proces, zaś przejawianie tego, co widzimy, to drugi, a wszystko, co mają ze sobą wspólnego, to fakt, że czasami występują razem — związek pomiędzy nimi przypomina bycie czerwonym i bycie słodkim. Czasami to, co czerwone bywa słodkie — *etc.*” W sposób oczywisty nie jest to całkiem prawdziwe ani całkiem fałszywe. Wydaje się, jakbyśmy spoglądali na użycie tych słów z niejakim uprzedzeniem. Jest jasne, że w naszym języku używamy słów «widzieć kolor czerwony» w taki sposób, że możemy powiedzieć „A widzi kolor czerwony, ale tego nie okazuje”; z drugiej strony, z łatwością możemy dostrzec, że nie potrzebowałibyśmy tych słów, jeśli ich zastosowanie odbywałoby się jedynie na podstawie kryteriów zachowania. To znaczy: dla gry językowej, w którą gramy tymi słowami, istotne jest zarówno to, aby ludzie w nią grający zachowywali się w określony sposób, który nazywamy przejawianiem (mówieniem, pokazywaniem) tego, co widzą, jak również i to, że niekiedy, w mniejszym lub większym stopniu, ukrywają to, co widzą.

Waga<sup>4</sup>. Sedno gry zależy od tego, co dzieje się *zazwyczaj*.

Jednak czyż słowa «widzenie koloru czerwonego» nie oznaczają dla mnie określonego doznania, *faktu* w królestwie pierwotnych doznań — który to fakt, z całą pewnością, jest całkowicie różny od wypowiedzenia pewnych słów?

Słowa „«widzenie koloru czerwonego» oznaczają określone doznanie” są dla nas bezużyteczne, o ile nie możemy następnie dodać: „mianowicie to — (wskazanie)”. Ewentualnie mogą mówić o doznaniu jako czymś przeciwnym przedmiotowi fizycznemu; wtedy jednak jest to gramatyka.

Skąd wie, że widzi kolor czerwony (albo ma obraz wzrokowy), tzn. w jaki sposób wiąże słowo «czerwień» z «określonym kolorem»? Co faktycznie znaczy tu wyrażenie «określony kolor»? Jakie jest kryterium, dzięki któremu zawsze wiąże to słowo z tym samym doznaniem? Czyż nie jest nim często po prostu to, że nazywam je czerwonym? Faktycznie, jeśli ma zamiar grać w grę językową, to jej możliwość zależeć będzie od jego własnych reakcji i reakcji innych ludzi. Gra zależy od uzgodnienia owych reakcji; tzn. wszyscy muszą *nazywać* te same przedmioty «czerwonymi».

„Jeśli jednak roznawia ze sobą, to z całą pewnością rzecz ma się inaczej. Dlatego, że wówczas nie musi konsultować się z reakcjami reszty ludzi i po prostu nazywa teraz «czerwienią» *ten sam kolor*, który nazwał tak poprzednim razem. Skąd jednak wie, że jest to *ten sam kolor*? Czy również identyczność koloru rozpoznaje jako to, co zwykł nazywać identycznością koloru, i tak dalej *ad infinitum*?

„Z całą pewnością, widzenie to jedna rzecz, zaś okazywanie, że widzę to druga”. — To jest jak powiedzenie „przeskakiwanie to jedna rzecz, zaś skakanie to druga”. Istnieje jednak dodatek do tego stwierdzenia — „przeskakiwanie jest tym (wskazanie), a skakanie tym (wskazanie)”. Co zaś z owym dodatkiem w pierwszym przypadku? „Postrzeganie czerwieni jest tym (wskazanie), zaś okazywanie tego, że widzimy kolor czerwony jest tym (wskazanie)”. Rzecz w tym, że nie ma

---

<sup>4</sup> Dalej w notatniku: Czasami owe ciała zmieniają ciężar, wówczas poszukujemy przyczyny tego zjawiska i znajdujemy, powiedzmy, że coś uchodzi z ciała. Czasem jednak ciężar ciała zmienia się, a my nie potrafimy w ogóle owej zmiany wytłumaczyć. Mimo to nie mówimy, że ważenie go straciło sens, „ponieważ teraz ciało rzeczywiście nie ma żadnego ciężaru”. Mówimy raczej, że ciało zmieniło się w jakiś sposób — że to właśnie było przyczyną zmiany ciężaru — jednak, jak dotychczas, nie udało się nam jej określić. To jest: będziemy kontynuować naszą grę w ważenie i usiłowali znaleźć wytłumaczenie wyjątkowego zachowania. Używamy wyrażenia o postaci «waga tego ciała», aby oznaczyć coś właściwego ciała, coś, co mogłoby być zredukowane przez zniszczenie jego części. To samo ciało — ten sam ciężar. Sklep spożywczy.

Przyjmijmy, że to, co faktycznie jest regułą stało się wyjątkiem. W pewnych osobliwych okolicznościach ważne ciało rzeczywiście nie zmieniałoby swego ciężaru; powiedzmy, żelazo w obecności rtęci. Z drugiej strony kawałek sera, chociaż nie zmieniałby swego rozmiaru, wartości kalorycznej, w niewytłumaczalny sposób ważyłby za każdym razem inaczej. Czy wciąż... [Przyp. wydawców ang.].

tu właśnie «okazywania, że widzę» poza okazywaniem, że widzę. „Czy nie mogę jednak powiedzieć, że «widzenie koloru czerwonego» jest tym, co robię w tej właśnie chwili? (patrzac na coś czerwonego)? I pomimo tego, że inny człowiek poniekąd nie może bezpośrednio pojąć, o czym mówię (być świadomym tejże czynności), ja na pewno wiem, czym jest to, o czym mówię. To jest: pomimo tego, że nie potrafię wskazać mu bezpośrednio mojego spostrzegania czerwieni, to jeśli chodzi o mnie, mogę to zrobić; i w tym sensie mogę podać sobie ostensywną definicję wyrażenia”. Definicja ostensywna nie jest jednak aktem magicznym.

Na czym więc polega dawanie sobie ostensywnej definicji czerwieni? — Właściwie, w jaki sposób mam to opisać? Czy mam powiedzieć: widzę kolor czerwony i mówię do siebie «widzę kolor czerwony»? — czy jest to „spozstrzeżenie wrażenia pewnego koloru i stwierdzenie «widzę kolor czerwony»”? Pierwsza wersja nie podoba mi się. Zakłada, że ktoś inny zna tę prywatną impresję, którą właśnie mam. A więc kwestię, na jakim kolorze koncentruję swą uwagę powinienem raczej pozostawić otwartą. W takim razie jednak, jak mogę nazywać to kolorem? Czyż fakt, że oznaczam przez «kolor» to samo, co oznaczają przez to inni, nie jest równie niepewny jak to, że przez «czerwony» oznaczam tę samą rzecz, co i oni? To samo oczywiście stosuje się do «widzenia» (ponieważ to, co mam na myśli przez to słowo nie jest czynnością wewnętrznego oka).

„To jednak rażący błąd mieszać «widzenie koloru czerwonego» z okazywaniem, że widzisz kolor czerwony! Wiem, czym jest spostrzeganie koloru czerwonego i wiem, czym jest ... okazywanie”. Czy nie moglibyśmy powiedzieć, że wiedzieć, czym jest okazywanie..., jest spostrzeżeniem okazywania? Właściwie, co to znaczy wiedzieć, czym jest spostrzeganie?

W rozumieniu, czym jest widzenie koloru czerwonego wydajesz się mówić do siebie «widzenie koloru czerwonego jest tym» — wydajesz się dawać sobie próbkę, ale nie robisz tego, ponieważ zwykle kryteria tożsamości próbki nie stosują się tutaj. Mogę powiedzieć, że zawsze nazywam «czerwonym» ten sam kolor albo, że zawsze kiedy objaśniam wyraz «czerwony» wskazuję na próbkę tego samego koloru.

Rozważ zdanie: Upewnia się, co to *dla niego* znaczy, że... Czy byłbyś skłonny powiedzieć, że słowo ma dla niego znaczenie, jeśli za każdym razem ma na myśli coś innego? Jakie jest kryterium tego, że dwukrotnie pojawił się ten sam kolor?

Jeśli opisujemy grę, w którą gra sam ze sobą, czy istotne jest, by używał słowa «czerwony» na oznaczenie tego samego koloru w naszym sensie, czy może również nazwalibyśmy to grą językową, gdyby używał go w jakikolwiek sposób? Jakie jest zatem kryterium używania tego słowa w ten sam sposób? Coś więcej niż tylko związek pomiędzy «tożsamością», «kolorem» i «czerwienią».

„Pozwólcie, że zobaczę, czy nadal wiem, który z tych kolorów to czerwony? — (Rozgląda się). Tak, wiem”. (Powinienem być powiedzieć w tym miejscu «jest nazywany czerwonym»).

Upewnianie się, że wiesz, co znaczy «widzenie koloru czerwonego» jest właściwe wówczas, gdy możesz zrobić z tej wiedzy użytek w kolejnym przypadku. Co zatem, jeśli widzę kolor ponownie, czy mogę powiedzieć, że upewniłem się, co do tego, iż wiem, co to «czerwony», a więc teraz będę wiedział, że rozpoznaję go poprawnie? W jakim sensie wcześniejsze wypowiedzenie słów «to jest czerwone» jest gwarancją, że teraz widzę ten sam kolor, kiedy powtórnie powiadam, że widzę kolor czerwony.

Gramatyka wyrażenia «prywatne dane zmysłowe».

„«Ból zęba» jest wyrażeniem, którego używam grając z innymi ludźmi, ale ma ono dla mnie prywatne znaczenie”.

W użyciu słowa «znaczenie» istotne jest to, że to samo znaczenie zachowywane jest w trakcie całej gry.

„Czy jesteś pewien, że «ból zęba» nazywasz zawsze to samo prywatne doznanie?”

Jaki pożytek mamy tu z bycia pewnym, jeśli nie wynika z tego, że tak właśnie jest, i gdy bycie pewnym jest jedynym istniejącym kryterium tego, że tak właśnie jest.

To znaczy: nie jest to wcale przypadek bycia pewnym, przekonania.

„Ten a ten cieszy się doskonałym zdrowiem, nigdy nie musiał wybierać się do dentysty, nigdy nie uskarżał się na ból zęba; jednak skoro ból zęba jest doznaniem prywatnym, nie możemy wiedzieć, czy aby nie miał strasznego bólu zęba w ciągu całego swego życia”.

W jaki sposób przypuszcza się, że to a to jest faktem? Czym jest przypuszczenie, że np. «A ma ból zęba»? Czy jest to wypowiedzenie słów „A ma ból zęba”? Albo czy nie polega to na zrobieniu czegoś za pomocą tych słów?

„Gra w przypuszczanie”. —

Przypuszczenie: stan umysłu. Przypuszczenie: gest.

Pewne zachowanie w pewnych okolicznościach nazywamy okazywaniem bólu zęba, inne zachowanie ukrywaniem go. Czy moglibyśmy mówić o tym zachowaniu w taki sposób, gdyby ludzie normalnie nie zachowywali się tak, jak się zachowują? Załóżmy, że zarówno ja, jak i inni opisywaliśmy moje zachowanie bez takiego słowa jak ból; czy opis byłby niekompletny? Pytanie brzmi: czy ja będę uważał go za niekompletny. Jeśli tak, będę rozróżniał dwa przypadki mojego zachowania, inni zaś powiedzą, że na przemian używam obydwu słów na określenie mojego zachowania, i w ten sposób przyjmą do wiadomości, że mam ból zęba.

„Lecz czy nie może mieć bólu zęba nie okazując tego w żaden sposób? To zaś pokazuje, że wyrażenie «ból zęba» posiada znaczenie całkowicie niezależne od związanego z bólem zęba zachowania”.

Gra, w którą gramy wyrażeniem «ból zęba» zależy całkowicie od istnienia zachowania, które nazywamy przejawianiem bólu zęba.

„Zwrotu «ból zęba» używamy na określenie osobistego doznania”.

Cóż, zobaczmy jak *używamy* tego zwrotu!

„Znasz przecież doznanie bólu zęba! A więc możesz nadać mu nazwę, powiedzmy, «b»”.

Jak to jest jednak z nadaniem nazwy wrażeniu? Powiedzmy, że jest to wypowiedzenie nazwy w chwili, kiedy ma się owo wrażenie i — ewentualnie — skoncentrowanie na nim uwagi — lecz cóż z tego? Czy w ten sposób owa nazwa zyskuje magiczną moc? I czemu, u licha, nazywam te dźwięki «nazwą» wrażenia? Wiem, jak postępować z imieniem człowieka czy nazwą liczby, ale czy przez ten akt «definicji» przypisałem nazwie sposób jej użycia?

«Nadać wrażeniu nazwę» nie znaczy nic, o ile uprzednio nie wiem, w jakim rodzaju gry nazwa ta ma być użyta.

Opisujemy pewne zachowanie mówiąc: „to oczywiste, że ukrywał ból” albo „wydaje mi się, że ukrywał ból” lub też: „zupełnie nie wiem, czy ukrywał ból”.

Czy jednak nie mogę przyjąć, z pewną dozą pewności, że ma bóle, chociaż nie mam ku temu żadnych podstaw? Mogę powiedzieć «przyjmuje...», gdybym jednak wszystkich ich posłał do lekarza, mimo że nie okazywaliby żadnych objawów bólu (choroby), wówczas, po prostu, powinno się mnie nazwać szaleńcem.

Wydaje się, że w naszej prywatnej grze językowej nadaliśmy nazwę wrażeniu — oczywiście po to, aby użyć jej na określenie tego wrażenia w przyszłości. To znaczy, definicja powinna była określić na przyszłość, w jakich przypadkach użyć owej nazwy, a w jakich nie. Obecnie stwierdzamy, że w pewnych przypadkach, po tym jak podaliśmy definicję, rzeczywiście użyliśmy owego słowa, w pewnych zaś nie; jednak owe przypadki opisaliśmy mówiąc jedynie, że mieliśmy «pewne wrażenie» — to znaczy nie opisaliśmy ich wcale. Jedyną rzeczą, jaka je charakteryzowała było to, że użyliśmy takich a takich słów. To, co wydawało się definicją, w ogóle nie odegrało roli definicji. Nie usprawiedliwiło późniejszego użycia tego słowa; zatem wszystko, co pozostaje z naszej prywatnej gry językowej to fakt, że niekiedy, bez żadnego określonego powodu, zapisuję słowo «czerwony» w moim dzienniku.

„Z całą pewnością jednak czuję się usprawiedliwiony wówczas, gdy normalnie używam słowa «czerwony», chociaż nie myślę o definicji, kiedy to robię”. Czy masz na myśli to, że zawsze, kiedy normalnie używasz słowa «czerwony» miewasz szczególne uczucie, które nazywasz uczuciem usprawiedliwienia? Zastanawiam się, czy to prawda. W każdym razie jednak, przez «usprawiedliwienie» nie mam na myśli uczucia. Chociaż wydaje mi się, że wiem co sprawia, że

mówiąc np. «ta książka jest czerwona» twierdzisz, że masz uczucie bycia usprawiedliwionym używając tego słowa. Mógłbyś bowiem zapytać: czy nie ma tu oczywistej różnicy pomiędzy przypadkiem, w którym używam jakiegoś słowa w jego dobrze znanym znaczeniu — jak wówczas, gdy mówię do kogoś „niebo jest dziś błękitne” — a przypadkiem, kiedy przy podobnej sposobności wypowiadam jakieś arbitralne słowo, np. „niebo jest mu”. W tym przypadku powiesz, że ja albo wiem, iż właśnie *nadaję* znaczenie słowu «mu», albo w przeciwnym razie powinienem czuć, że nie istnieje usprawiedliwienie na jakiekolwiek użycie tego słowa. To słowo jest po prostu *dowolnym* słowem, a nie słowem właściwym. Zgadza się z tobą całkowicie, że istnieje różnica pomiędzy przypadkami «użycia nazwy tego koloru», «nadania nowej nazwy» a «użyciem jakiegoś arbitralnego słowa w miejsce nazwy tego koloru». Nie znaczy to jednak, że poprawne jest stwierdzenie, iż doznaję uczucia stosowności w przypadku pierwszym, które to uczucie jest nieobecne w przypadku trzecim. „Mimo to wydaje się nam, że «czerwony» jakoś pasuje do tego koloru”. Oczywiście moglibyśmy być skłonni wypowiedzieć te słowa przy pewnych okazjach, lecz błędem byłoby powiedzieć, że mieliśmy zatem uczucie stosowności, kiedy zwyczajnie powiedzieliśmy, że coś jest czerwone.

„Czy chcesz przez to powiedzieć, że ktoś nie mógłby rozegrać partii szachów sam ze sobą, tak, aby nikt inny nie wiedział, że to zrobił?” — Co, twoim zdaniem, powinien zrobić, aby rozegrać prywatną partię szachów? Po prostu cokolwiek?

Przypuszczam, że powiedziałbyś np., że wyobraża sobie szachownicę z pionkami na niej, że wyobraża sobie pewne posunięcie *etc.* A jeśli zapytano by cię, co to znaczy wyobrazić sobie *szachownicę*, wyjaśniłbyś to wskazując na rzeczywistą szachownicę lub, powiedzmy, na obrazek, i postąpiłbyś analogicznie, gdyby zapytano cię, co to znaczy wyobrazić sobie króla, pionka, ruch skoczka *etc.* Albo może powinieneś być powiedzieć: musi przejść przez pewne...? Czym są tu jednak prywatne doznania? Czy jakiekolwiek z nich wystarczyłoby w tym przypadku? Na przykład doznanie gorąca? Nie! „Prywatne doznanie, o którym mówię, musi być pochodną gry w szachy”. Znow jednak: czy rozpoznaje on dwa prywatne doznania jako różne, posługując się kolejnym prywatnym doznaniem i czy owo kolejne doznanie, w różnych przypadkach, rozpoznaje jako to samo? (Prywatne doznanie jest fikcją). Czy w takim przypadku nie musimy przyznać, że nie możemy powiedzieć niczego o żadnym prywatnym doznaniu i że w ogóle nie jesteśmy uprawnieni do użycia słowa «doznanie». Tym, co skłania nas do przypuszczenia, że mamy takie prawo, jest to, że faktycznie myślimy o przypadkach, w których potrafimy opisać jego prywatne doznania, opisując rozmaite sposoby gry w szachy w czyjejs wyobraźni.

Co takiego się dzieje, kiedy raz powiadam „Widzę kolor czerwony /Mam ból zęba/” i mówię to z rozmysłem i nie kłamię, a z drugiej strony, kiedy wypowiadam te słowa, lecz wiem, że to nieprawda; albo kiedy wypowiadam je nie wiedząc, co znaczą *etc.*?

Kryteria określające, że to jest prawdą, ustanowione są w *języku*, w *regulach*, *wykreśach etc.* „Skąd jednak mam wiedzieć, jak zastosować je w określonym przypadku? Albowiem z tego względu, że ustanowiono je we wspólnym języku

dołączają one do reszty jego reguł; tzn. nie pomagają mi w moim indywidualnym przypadku. Czy istnieje coś takiego, jak usprawiedliwienie tego, co robię w indywidualnym przypadku po prostu przez to, co jest faktem, a nie poprzez regułę? Czy mogę powiedzieć, że jestem usprawiedliwiony używając zdania... przez to, co teraz zachodzi?" Nie!

Nie pomoże mi również stwierdzenie „Jestem usprawiedliwiony — wtedy, gdy *czuję* się usprawiedliwiony. A to dlatego, że o uczuciu usprawiedliwienia można powiedzieć to samo, co o uczuciu bólu zęba.

Jednak okazywanie bólu zęba nigdy nie może być okłamywaniem.

Muszę przyjąć przejawy, które nie są okłamywaniem.

Kiedy mówię, że jęk jest przejawem bólu zęba, wówczas, w pewnych okolicznościach, możliwość, że jest to przejaw bez towarzyszącego mu wrażenia nie ma dostępu do mojej gry.

*Niedorzecznością jest powiedzieć: przejaw zawsze może okłamywać.*

Gry językowe z przejawami uczuć opierają się na grach z przejawami, o których nie mówimy, że mogą okłamywać.

„Jednak czy nie nauczono mnie, kiedy byłem jeszcze dzieckiem, że «ból zęba» jest moim sposobem przejawiania bólu zęba?” — Zostałem nauczony, że pewne zachowanie jest nazywane przejawianiem bólu zęba.

„Bez wątpienia jednak istnieje przypadek, w którym jestem usprawiedliwiony mówiąc «widzę kolor czerwony», kiedy nie kłamię, i taki, kiedy mówiąc to nie jestem usprawiedliwiony”. Oczywiście można być usprawiedliwionym poprzez definicję ostensywną lub pytając innych ludzi „właściwie, czy nie jest to kolor czerwony?” i gdy udzielają odpowiedzi twierdzącej. Jednak nie to rozumiesz przez usprawiedliwienie, lecz coś, co usprawiedliwia mnie prywatnie, bez względu na to, co mogliby powiedzieć inni.

Jeżeli mówię «widzę kolor czerwony» bez powodu, jak mogę rozróżnić, czy mówię to zgodnie z prawdą, czy jako kłamstwo?

Istotne jest, aby wykluczyć w tym miejscu przypadek powiedzenia nieprawdy przez pomyłkę.

*Nie mamy tutaj żadnego porównywania zdania z rzeczywistością. (Konfrontowania).*

Wyobraź sobie Robinsona Crusoe okłamującego samego siebie. — Dlaczego trudno to sobie wyobrazić?

Lecz można by nazwać okłamywaniem samego siebie, jeśli ktoś np. przestawia zegarek do przodu, aby zmusić się do wcześniejszego wstawania.

Falszowanie rachunku. Dodaję kolejno liczby, dochodzę do 273 szylingów, wtedy wycieram 3, a na to miejsce wpisuję 5.

Gdy w tej dyskusji mówimy o okłamywaniu, zawsze powinno to znaczyć okłamywanie *subiektywne*, przy czym subiektywne okłamywanie innej osoby, a nie samego siebie.

Możemy wyobrazić sobie kogoś stale kłamiącego *subiektywnie*, ale nie obiektywnie.

Kłamię notorycznie nazywając czerwień «zielenią», a zieleń «czerwienią», jednak to, co mówi zgadza się ze zwyczajem innych ludzi, tak więc jego kłamstwo nigdy nie wychodzi na jaw.

„Kłamię ten, kto mówi «widzę czerwony», a widzi kolor, który sam nazwałby «zielonym»”. Ale to znaczy przecież: nazwałby go tak, gdyby mówił zgodnie z prawdą. Czy też możemy powiedzieć: „nazwałby go tak dla siebie”?

Stąd pomysł, że można kłamać, mówiąc jedną rzecz cicho, a drugą na głos — to zaś, co się mówi na głos, jest tu kłamstwem.

Co mogłoby to znaczyć: zgodnie z prawdą nazywać wrażenie koloru «czerwienią»? Czy to słowo pasuje do jednego wrażenia bardziej niż do innego?

Można by tu wręcz powiedzieć: nie powinno się w ogóle mówić o subiektywnej prawdziwości zdania. Prawdziwość zdania „mam ból zęba” ma być sprawdzana jedynie obiektywnie.

Słowa «kłamać» nauczono nas w szczególny sposób, wiążąc je z pewnym zachowaniem, z użyciem pewnych wyrażen w pewnych okolicznościach. Następnie, posługujemy się nim, mówiąc, że skłamał, również wtedy, gdy nasze zachowanie nie było podobne do tego, które najpierw ustaliło znaczenie.

„Przejawy zawsze mogą nas zwodzić”. W jaki sposób możemy powiedzieć to o przejawach, z którymi związaliśmy użycie naszych słów?

Przypuśćmy, że dziecko nauczyło się zwrotu «ból zęba» jako równoważnego pojękiwaniu i spostrzegło, że ilekroć wypowie to słowo lub zajęczy dorośli traktują je szczególnie troskliwie. Zatem dziecko używa pojękiwania albo zwrotu «ból zęba» jako środka do osiągnięcia pożądanego efektu; czy dziecko kłamię?

Powiadasz: „Rzecz jasna, mogę jęczeć mając ból zęba i mogę jęczeć nie mając bólu zęba; a więc dlaczego nie mogłoby tak być z dzieckiem? Oczywiście ja jedynie słyszę i widzę zachowanie dziecka, jednak z własnego doświadczenia wiem, czym jest ból zęba (znam ból zęba w oderwaniu od zachowania) i to doprowadza mnie do przekonania, że niekiedy inni odczuwają bóle, które miewam i ja”. — Już pierwsze zdanie jest mylące. Pytanie nie dotyczy tego, czy *mogę* jęczeć z bólem, czy bez bólu zęba, sedno w tym, że rozróżniam «jęczenie z bólem» i «jęczenie bez bólu zęba», i że obecnie nie możemy przejść do stwierdzenia, iż, z pewnością, w dziecku dokonujemy tej samej dystynkcji. Faktycznie nie robimy tego. Uczymy dziecko stosować słowa „boli mnie ząb” w miejsce pojękiwania, a jest to sposób, w jaki i nas nauczono tego wyrażenia. Skąd jednak wiem, że wyrażenia «ból zęba» nauczyłem się na oznaczanie tego, co inni chcieli, abym nim nazywał? Powinienem powiedzieć *jestem przekonany*, że się nauczyłem.

Ktoś może pojękiwać ponieważ coś mu dolega albo np. jęczeć na scenie. Skąd wiem, że dziecko, choć jeszcze takie małe, nie gra już, i że tym samym ucze je określać przez «ból zęba» coś, czego nie zamierzałem.

Nauczyłem dziecko stosować wyrażenie «mam ból zęba» w pewnych okolicznościach. I teraz używa go w tych właśnie okolicznościach. — Jakie są jednak owe okoliczności? Czy mam powiedzieć „okoliczności, w których jęczało”? Co to za okoliczności?

Teraz zaś ucze dziecko jęczeć także na scenie! By tak rzec, *ucze* je posługiwać się tym zachowaniem w innej grze. Ucze je także czytać wyrażenie «mam ból zęba» z książki wtedy, gdy nie boli go ząb. Faktycznie, jako oddzielnej gry językowej mógłbym nauczyć je kłamać. (Istotnie, często gramy w ten rodzaj gry z dziećmi).

„Czy jednak to, co powiedziałeś nie sprowadza się do tego: nieistotne, co ludzie odczuwają, dopóki zachowują się w określony sposób?”

„Czy masz na myśli to, że potrafisz zdefiniować ból w terminach zachowania?”

Czy jednak to właśnie robimy, gdy uczymy dziecko użycia zwrotu «ból zęba»? Czy zdefiniowałem: „ból jest takim a takim zachowaniem”? To oczywiście przeczy zupełnie normalnemu użyciu tego słowa! „Z drugiej jednak strony, czy nie potrafisz przynajmniej sobie podać *ostensywnej* definicji «ból zęba»? Wskazując na miejsce swego bólu i mówiąc «to jest...»?” Czyż nie mogę nadać nazwy bólowi, który mam? Dziwny pomysł, aby nadawać nazwę bólowi! Co ma to wspólnego z nazwą? I co robię za jej pomocą? Co robię z imieniem osoby, którą *nazywam* tym imieniem? Jaki związek ma mieć nazwa z bólem? Jak dotąd jedynym związkiem jest to, że bolał cię ząb, wskazałeś na swój policzek i wypowiedziałeś słowo «mu». „Co z tego?” Przypomnij sobie, co powiedzieliśmy o prywatnej definicji ostensywnej.

„Czy nie pomijasz czegoś? — doznania lub jakkolwiek mógłbyś to nazwać? — Niemalże *całego świata* stojącego za zwykłymi słowami?”

Tu jednak solipsyzm daje nam lekcję: Ta właśnie myśl *stoi na drodze* do usunięcia tego błędu. Albowiem jeśli *świat* jest wyobrażeniem, to nie jest on wyobrażeniem żadnego z ludzi. (Solipsyzm nie zdobywa się na powiedzenie tego powiadając, że jest on moim wyobrażeniem). Jednak wówczas, w jaki sposób mógłbym powiedzieć, czym jest świat, jeśli królestwo myśli jest zamknięte? To, co robię sprowadza się do zdefiniowania słowa «świat».

„Pomijam to, co rozumie się samo przez się”.

„To, co widziane, widzę *ja*” (wskazanie na moje ciało). Stwierdzając to wskazuję na moje geometryczne oko. Albo wskazuję z zamkniętymi oczyma oraz dotykam mojej piersi i czuję dotknięcie. W żadnym z przypadków nie ustalam związku pomiędzy tym, co widziane, a osobą.

Wróćmy do „pomijania”! Wydaje się, że pomijam życie. Lecz życie rozumiane nie fizjologicznie, ale jako świadomość. I świadomość pojmowaną nie fizjolo-

gicznie ani z zewnątrz, ale świadomość jako samą istotę doświadczenia, sposób pojawiania się świata, świat.

Czy nie mógłbym powiedzieć: Gdybym musiał dodać świat do mojego języka musiałby to być jeden znak na całość języka, który to znak mógłby być opuszczony.

Jak mam opisać sposób, w jaki dziecko uczy się wyrażenia «ból zęba»? — Czy tak: Dziecko czasami miewa ból zęba, pojękuje, trzyma się za policzek, dorośli zaś mówią: „...” *etc.*? A może: Dziecko czasami pojękuje i trzyma się za policzek, dorośli zaś...? Czy pierwszy z opisów mówi coś zbytecznego czy fałszywego; czy drugi pomija coś istotnego? Obydwa opisy są poprawne.

„Ma się jednak wrażenie, że coś pominąłeś”. Cóż jednak więcej mogę zrobić poza *rozróżnieniem* przypadku stwierdzenia «mam ból zęba» wówczas, gdy rzeczywiście boli mnie ząb i przypadku wypowiedzania tych słów, gdy ból zęba im nie towarzyszy. Jestem również (ponadto) gotów mówić o każdym *x*, kryjącym się poza moimi słowami, tak długo, jak zachowuje swą identyczność.

Czy to, za co mnie ganisz, nie dałoby się ująć następująco: „W swoim języku jedynie *mówisz!*”

Czemu jednak nie mógłbym powiedzieć „Dolega *mi* ból w jego zębie”? Nalegałbym, aby mu go usunięto. Kto miałby krzyczeć, gdyby do tego doszło?

Co to znaczy: obdarzyć pierwotnym doznaniem wszystkie podmioty?<sup>5</sup> Wyobraż sobie, że wszystkim im dolega *prawdziwy* ból zęba. Ten, który jedynie ty możesz mieć. Opisuję teraz pewne fakty. (Nie natury metafizycznej, ale fakty dotyczące koincydencji pewnych doznań).

Uderzył się i płacze. — Myślę: „nic dziwnego, przecież to faktycznie boli”. Czemu jednak nie miałbym powiedzieć do siebie: To dziwne, że *on* płacze, ponieważ *ja*, z całą pewnością, odczuwam ból — ale *on*?!

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z fenomenem, do którego, w ogólności, odnoszę się jako do «mojego bólu zęba» i który to, jak poucza mnie doświadczenie, zawsze łączy się z jedną określoną osobą (nie «mną», ale) L.W. Teraz przedstawiam sobie fakty inaczej niż się mają i wiąże ten fenomen z wszelkiego rodzaju ludźmi, tak aby w ogóle nie istniała pokusa nazywania tego fenomenu «moim bólem zęba».

„Widzę to a to” nie znaczy „osoba taka a taka, np. L.W., widzi to a to”.

Gra językowa, w której każdy wykrzykuje, co widzi, ale nie mówi „Ja widzę...” Czy ktoś mógłby powiedzieć, że to, co wykrzykuje jest niekompletne, ponieważ zapomniałem wspomnieć osoby?!

<sup>5</sup> Por. wyżej, s. 94. [Przyp. wyd. ang.].

Gra językowa, w której każdy (także i ja) wykrzykuje, co *ja* widzę, nie wzmiankując o *mnie*.

Zawsze wiedzą, co widzę. Jeśli nie wydają się wiedzieć, wówczas opacznie rozumiem to, co mówią<sup>6</sup>.

Kusi mnie, aby powiedzieć: „Przynajmniej to wydaje się sprawą doświadczenia, że w punkcie otwierającym *pole widzenia* znajduje się najczęściej niewysoki człowiek we flanelowych spodniach, mianowicie L.W.” — Ktoś mógłby na to odrzec: To prawda, że niemal zawsze nosisz flanelowe spodnie i często na nie spoglądasz.

*„Jestem przecież uprzywilejowany. Jestem centrum świata”. Przypuśćmy, że widziałem siebie w lustrze mówiącego to i wskazującego na siebie. Czy nadal byłoby to słuszne?*

Kiedy powiadam, że odgrywam wyjątkową rolę, tak naprawdę mam na myśli geometryczne oko.

Z drugiej strony, kiedy opisuję wzrokowy wygląd mojego ciała wokół geometrycznego oka, to opis sytuuje się na tym samym poziomie, co stwierdzenie, że w centrum pola widzenia zazwyczaj znajduje się brązowy stół, a na jego krawędziach biała ściana (z tej racji, że najczęściej przebywam w swoim pokoju).

Przypuśćmy teraz, że opisuję to w następującej postaci: postrzegany świat jest, ogólnie rzecz biorąc taki: (tu następuje opis). Czy byłoby to błędne? — Dlaczego miałoby to być błędne?! Pytanie brzmi jednak: w jaką grę zamierza się grać tym zdaniem; np. komu wolno je wygłosić i jak ci, którzy je słyszą, mają na nie reagować? Chciałbym powiedzieć, że mówię to ja — nie L.W., ale osoba będąca u źródła pola widzenia. Tego jednak, jak się zdaje, nie jestem w stanie wyjaśnić nikomu. (Osobliwy stan rzeczy). Gra mogłaby być tą, w którą zazwyczaj gra się zdaniem „Widzę to a to”.

A co, gdy widzę przed sobą obraz pokoju w chwili, gdy widzę ten pokój. Czy to jest gra językowa?

Czy nie mogę powiedzieć czegoś do nikogo ani do nikogo innego, *ani* do siebie? Jakie jest kryterium mówienia do siebie?

Chcę powiedzieć: „wzrokowy świat jest podobny do: ...” — ale dlaczego w ogóle chcę coś *powiedzieć*?

Sedno jednak w tym, że nie ustalam relacji pomiędzy osobą a tym, co postrzegane. Wszystko, co robię to na przemian wskazuję raz na siebie, raz przed siebie.

Jednak to, co teraz spostrzegam, ten oto widok mojego pokoju, ma wyjątkowe znaczenie, jest wzrokowym światem!

*(Solipsysta fruwa i fruwa wewnątrz szklanej muchołapki, obija się o ścianki i fruwa dalej. Jak go uspokoić?)*

<sup>6</sup> Por. wyżej, s. 95. [Przyp. wyd. ang.].

Prawdziwym pytaniem, jakie tu sobie stawiam jest: W jaki sposób zdefiniowany jestem *ja*? Kim jest ten, kto jest uprzywilejowany? Czy mogę podnieść moją dłoń, aby wskazać kto to taki? — Załóżmy, że cały czas zmieniamy się, *ja* i moje otoczenie: czy wciąż istnieje jakaś ciągłość, mianowicie dzięki temu, że tym, co się zmienia jestem *ja* i *moje otoczenie*?

(Czy nie jest to podobne do myślenia, że kiedy przedmioty w przestrzeni zmieniły się całkowicie, to wciąż istnieje jedna rzecz, która pozostaje taka sama, mianowicie przestrzeń). (Pomieszczenie przestrzeni z pomieszczeniem).

---

Przypuśćmy, że ktoś mnie pyta, „Co to znaczy rozegrać ze sobą prywatną partię szachów?” *ja* zaś odpowiadam: „Cokolwiek, ponieważ, gdybym powiedział, że grałem prywatną partię szachów, byłbym tak pewien, że ją rozegrałem, iż obstawałbym przy tym, co powiedziałem bez względu na to, co mógłby na ten temat powiedzieć ktoś inny”.

Przypuśćmy, że ktoś malowałby obrazy przedstawiające otaczający go kraj-obraz. Niekiedy maluje liście drzew na pomarańczowo, niekiedy na niebiesko, czasami czyste niebo na czerwono *etc.* W jakich okolicznościach zgodzilibyśmy się z nim, że odtwarza krajobraz?

W jakich okolicznościach powiedzielibyśmy, że zrobił to, co my nazywamy odtwarzaniem, w jakich zaś powiedzielibyśmy, że nazywa odtwarzaniem coś innego niż my? Przypuśćmy, że powiedzielibyśmy w tym miejscu: „Cóż, nigdy nie wiemy, co on robi wewnętrznie” — czy byłoby to coś więcej niż rezygnacja?

Nazywamy coś obliczeniem, kiedy na przykład prowadzi to do wybudowania domu.

Nazywamy coś grą językową, jeśli odgrywa określoną rolę w ludzkim życiu.

„Czy nie możemy jednak grać w grę z nazwami kolorów na przekór temu, co mówią inni ludzie?” Dlaczego jednak nazywać to grą w nazywanie kolorów?

„Jeśli jednak *ja* w nią grałem, obstawałbym przy twierdzeniu, że grałem w grę z nazywaniem kolorów”. Czy to wszystko, co na ten temat mogę powiedzieć; czy to, że upieram się, aby nazywać ją w ten sposób jest wszystkim, co mam na poparcie tego, iż jest to ten rodzaj gry?

W jakich okolicznościach stwierdzam, że mam prawo powiedzieć, iż widzę kolor czerwony? Odpowiedzią będzie wskazanie wzorca, tzn. podanie reguły. Jeśli jednak popadałbym w ciągłą sprzeczność z tym, co mówią inni, czy nie powinienem powiedzieć, że stosuję regułę w sposób wykluczający mnie z udziału w grze? To jest: czy wszystko, co konieczne, to aby reguła, którą ustalam, pokrywała się z regułą, którą ustalają inni, czy też oprócz tego potrzebna jest jeszcze zgoda co do zastosowania?

Jeżeli „doznanie tego samego bólu” *znaczy* to samo, co „powiedzenie, że doznaje się tego samego bólu”, wówczas „doznaję tego samego bólu” *znaczy* to sa-

mo, co „mówię, że doznaję tego samego bólu”, zaś wykrzyknik „Au!” znaczy „mówię «Au!»”.

Z grubsza biorąc: Wyrażenie «mam ból zęba» jest odpowiednikiem jęku, ale nie znaczy «jęczę»<sup>7</sup>.

Jeżeli powiadam, że musimy założyć przejaw, który nie może okłamywać, nie można tego wyjaśniać, mówiąc, iż ból rzeczywiście odpowiada temu przejawowi.

Nie kłamiemy, mówimy prawdę, gdy jakiś fakt odpowiada zdaniu. Nie jest to żadne wyjaśnienie, a jedynie czcze powtórzenie, o ile nie potrafimy uzupełnić tego mówiąc «mianowicie to » i dokonać demonstracji, całe to wyjaśnienie sprowadza się do tej właśnie demonstracji. Zaś problem bierze się z tego, że demonstracja zawarta w słowach «widzę kolor czerwony», «mam ból zęba», wydaje się mieć pośredni charakter.

„Czy nie powiadasz, że wszystko, co ma miejsce, to fakt, że on jęczy i że nie ma tu nic poza tym?” Powiadam, że za jęczeniem nic nie stoi.

„A więc w rzeczywistości nic cię nie boli, po prostu jęczysz?!” — Wydaje się, że istnieje *opis* mojego zachowania, a także, w tym samym sensie, opis mojego bólu! Rzec by można, że pierwszy jest opisem faktu zewnętrznego, drugi — wewnętrznego. To odpowiada myśli, że w tym znaczeniu, w jakim mogę nadać części mojego ciała nazwę, mogę również nadać nazwę prywatnemu doznaniu (tyle, że pośrednio).

I zwracam twoją uwagę na to: te gry językowe różnią się bardziej niż myślisz.

Nie mógłbyś nazwać jęczenia opisem! To jednak pokazuje ci, jak daleko zdanie «mam ból zęba» znajduje się od opisu, a także uczenie zwrotu «ból zęba» od słowa «ząb».

Od początku można by uczyć dziecko wyrażenia „wydaje mi się, że ma ból zęba” zamiast „ma ból zęba”, ze stosowną nutą niepewności w głosie. Ten tryb wyrażania się można by opisać stwierdzając, że możemy jedynie przypuszczać, iż kogoś boli ząb.

Dlaczego jednak nie w przypadku dziecka samego? Ponieważ tutaj ton głosu jest po prostu *wymuszony* przez naturę.

W „mam ból zęba” wyraz bólu jest sprowadzony do tej samej formy, co opis „mam 5 szylingów”.

<sup>7</sup> W wykładach W. powiedział „jest substytutem jęczenia” oraz „zastępuje jęczenie”: „Oczywiście «ból zęba» nie jest *jedynie* substytutem jęczenia — ale jest nim *także*; stwierdzenie to ukazuje, jak całkowicie różny jest ten zwrot od słowa takiego, jak «Watson»”. — I dalej: „Przypuśćmy, że zapytano cię, czym był ów fenomen, na który wskazywano, kiedy uczyłeś się słowa «ból»?” Wykrzykiwali inni, później ty sam. Wtedy nauczono cię zastępować jęk przez «boli mnie»... Mógłbyś zapytać «Czego odpowiednikiem jest jęczenie?» Niczego. „Nie chcesz jednak powiedzieć, że jęczysz? Nie; jednak jęk nie jest zdaniem «Jęczę»”. Por. wyżej, s. 105. [Przyp. wyd. ang.].

Uczymy mówić dziecko „Skłamałem”. Wówczas, gdy zachowało się w pewien sposób. (Wyobraź sobie tutaj jakiś typowy przypadek kłamstwa.) Wyrażeniu temu towarzyszą również określone okoliczności, wyrazy twarzy, słowa zawstydy, ton wyrzutu *etc.*

„Jednak, czy dziecko nie wie, że kłamie, zanim jeszcze nauczył je tego słowa?” Czy ma to być pytanie metafizyczne, czy pytanie o fakty? Dziecko nie wie o tym w słowach. I dlaczego w ogóle miałoby to wiedzieć? — „Czy zatem przyjmujesz np., że ma ono jedynie zawstydzony wyraz twarzy itd., bez uczucia wstydu? Czy nie musisz w równej mierze opisać sytuacji wewnętrznej, co zewnętrznej?” — Cóż jednak, gdybym powiedział, że przez zawstydzony wyraz twarzy rozumiem to, co ty rozumiesz przez «wyraz twarzy + uczucie», o ile wyraźnie nie rozróżnię pomiędzy szczerymi i udawanymi wyrazami twarzy. Zwodnicze jest, jak myślę, opisywanie szczerzego wyrazu twarzy jako *sumy* samego wyrazu i czegoś jeszcze, chociaż tak samo zwodnicze jest — źle ujmujemy funkcję przejawów naszych uczuć — jeśli powiadamy, że szczerzy wyraz jest określonym zachowaniem i niczym więcej.

Uczymy dziecko użycia słowa „mówić”. — Z czasem zaczyna używać zwrotu „Mówiłem do siebie”. — Wówczas powiadamy „Nigdy nie wiemy, czy i co o-soba mówi do siebie”.

Rzecz jasna, opis wyrazu twarzy może być rozumiany jako opis uczuć, a można go rozumieć w inny sposób. Nagminnie używamy takich wyrażen, jak „kiedy to usłyszał, zrobił smutną minę” i nie dodajemy, że wyraz twarzy był prawdziwy. W innych przypadkach opisujemy grę<sup>8</sup> osoby tymi samymi słowami albo też wolimy pozostawić kwestię otwartą, czy ów wyraz twarzy był prawdziwy, czy też nie. Powiedzieć, że opisujemy uczucia pośrednio, poprzez opis przejawów, jest błędem!

Wyobraź sobie język, w którym ból zęba jest nazywany „jęczeniem”, a różnica pomiędzy zwykłym jęczeniem a jęczeniem z bólu wyraża się przez jęczący lub suchy ton głosu, z jakim akcentowane jest to słowo. W tym języku ludzie nie powiedzieliby, że później stało się jasne, iż *A* nic nie bolało, lecz niewykluczone, że zniecierpliwionym tonem powiedzieliby, iż najpierw pojękiwał, a następnie nagle wybuchnął śmiechem.

Przypuśćmy, że ktoś mówi do siebie „Kłamię”. Co jest potrzebne, by pokazać, że mówi to z rozmysłem? Jednak zawsze moglibyśmy opisać to kłamstwo mówiąc: „Powiedział, że... i jednocześnie powiedział do siebie, że kłamię”. Czy to także jest pośrednim opisem kłamania?

Czy jednak nie można by powiedzieć, że jeśli mówię o zniecierpliwionym głosie człowieka, mając na myśli to, że ów ktoś był zły, i o tym samym głosie nie mając na myśli, iż był on zły, to w pierwszym przypadku opis głosu sięga o wiele dalej niż w przypadku drugim? Zgodzę się, że nasz opis w pierwszym przypadku nie *pomija* niczego i jest równie kompletny, jak gdybyśmy powiedzieli, że rzeczy-

---

<sup>8</sup> Na scenie. [Przyp. wyd. ang.].

wiście był zły — ale, w jakiś sposób, znaczenie tego sięga wówczas poniżej powierzchni.

W jaki jednak sposób to robi? Odpowiedzią na to byłoby objaśnienie obu sposobów użycia tego wyrażenia. W jaki jednak sposób owo wyjaśnienie mogłoby sięgać *pod powierzchnię*? Wyjaśnienie dotyczy symboli i stwierdza, w jakich przypadkach się ich używa. W jaki jednak sposób charakteryzuje ono te przypadki? Czy ostatecznie może dokonać czegoś więcej niż rozróżnienia dwóch wyrażen, tzn. opisać grę z dwoma wyrażeniami?

„Zatem nic nie kryje się pod powierzchnią?!” Powiedziałem przecież, że mam zamiar rozróżnić dwa wyrażenia, jedno na oznaczenie «powierzchni» i jedno na oznaczenie tego, «co pod powierzchnią» — pamiętaj tylko, że wyrażenia te, same w sobie, odnoszą się jedynie do *obrazu*, nie do jego użycia. Powiedzenie, że istnieje tylko powierzchnia i nic poniżej jej poziomu, jest tak samo zwodnicze, jak powiedzenie, że istnieje coś pod powierzchnią, a powierzchni po prostu nie ma. Ponieważ w naturalny sposób używamy tego obrazu, gdy chcemy wyrazić różnicę pomiędzy tym, co «na powierzchni», a tym, «co pod powierzchnią». Skoro jednak raz uczyniliśmy użytek z obrazu «powierzchni», jest rzeczą jak najbardziej naturalną wyrazić z jego pomocą rozróżnienie na to, co na powierzchni, i na to, co pod powierzchnią. Jednakże błędnie stosujemy ów obraz, jeśli pytamy, czy obydwie przypadki znajdują się na powierzchni, czy nie.

Aby nauczyć dziecko użycia zwrotu „Skłamałem” zgodnie z jego normalnym znaczeniem, dziecko musi zachowywać się w normalny sposób. Np. w określonych okolicznościach musi «przyznać», że skłamało, musi uczynić to z pewnym wyrazem twarzy *etc.*, *etc.*, *etc.* Nie zawsze będziemy w stanie dowiedzieć się, czy skłamało, czy nie, jednak gdybyśmy nigdy tego nie wiedzieli, słowo to miałoby inne znaczenie. „Jednak nauczysz się tego słowa nie może powątpiewać, czy kłamie, czy nie!”

To oczywiście jest jak powiedzenie, że nie może powątpiewać, czy boli go ząb, albo czy widzi kolor czerwony. Z drugiej strony, powątpiewanie, czy mam doznanie *D*, nie jest podobne do powątpiewania o tym, czy ma je ktoś inny. Natomiast nie można powiedzieć „rzecz jasna, że muszę wiedzieć, czym jest to, co widzę”, o ile «wiedzieć, co widzę» nie znaczy «widzę, cokolwiek widzę». Pytanie brzmi: co mamy nazywać „wiedzą, czym jest to, co widzę”, „niepowątpiewaniem, czym jest to, co widzę”. W jakich okolicznościach mamy powiedzieć, że osoba wątpi (lub nie wątpi) o tym! (Oczywiście takie przypadki, jak niepowątpiewanie o tym, że coś jawi się zdrowemu oku jako czerwone oraz przypadki analogiczne tutaj nas nie interesują). Przypuszczam, że wiedza, czym jest to, co widzę musi być wiedzą, że widzę to a to; gdzie «to a to» zastępuje jakieś wyrażenie werbalne lub inne. (Pamiętaj jednak, że nie udzielam sobie informacji wskazując palcem na coś, co widzę, i mówiąc do siebie, że to widzę). «To a to» zastępuje faktycznie słowo należące do gry językowej. Zaś powątpiewanie o rzeczy, którą widzę, jest powątpiewaniem, na przykład, jak nazwać to, co widzę. Niepewnością, na przykład, czy powiedzieć «widzę czerwień», czy «widzę zieleń». „To jest jednak prosta wątpliwość dotycząca określenia koloru i może zostać rozstrzygnięta

przez zwrócenie się do innej osoby z pytaniem, jak ten kolor (wskazanie) się nazywa". Czy jednak wszystkie wątpliwości są usuwalne za pomocą tego pytania (lub też, co na jedno wychodzi, za pomocą definicji: „nazwę ten kolor tak a tak")?

„Jaki kolor widzisz?” — „Nie wiem, czy to jest czerwony, czy to nie jest czerwony; nie wiem jaki kolor widzę”. — „Co masz na myśli? Czy kolor cały czas się zmienia albo czy widzisz go tak bardzo niewyraźnie, praktycznie czarnym?” Czy nie mógłbym powiedzieć w tym miejscu: „Czy nie widzisz tego, co widzisz?” To oczywiście nie miałoby sensu.

---

Wydaje się, że chociaż zmieniają się zewnętrzne okoliczności, raz powiązane z pewnym osobistym doznaniem, słowo zachowuje swoje znaczenie; a zatem mogę używać go sensownie bez względu na to, co może się zdarzyć.

Powiedzieć, że nie mogę powątpiewać, czy widzę kolor czerwony, jest w pewnym sensie absurdem, jako że gra, w którą gram wyrażeniem „Widzę kolor czerwony”, nie zawiera wątplenia w tej postaci.

Wydaje się, że bez względu na okoliczności zawsze wiem, czy zastosować słowo, czy nie. Podobnie wydaje się, że początkowo był to ruch w wyjątkowej grze, ale wówczas staje się on niezależny od tej gry.

(Przypomina to jedno z podejść, w którym pojęcie długości wydaje się odzielone od jakiejkolwiek metody jej pomiaru)<sup>9</sup>.

Kusi nas, aby powiedzieć: „Pal licho, pręt ma określoną długość jakkolwiek ją wyrażam”. Ktoś mógłby kontynuować mówiąc, że gdy widzi pręt zawsze widzi (wie) jaka jest jego długość, chociaż nie potrafi powiedzieć ile to stóp czy metrów *etc.* — Przypuśćmy jednak, że po prostu powiadam: zawsze wiem, czy wygląda na długi, czy na krótki!

Czy jednak wówczas, gdy zmieniają się okoliczności, stara gra językowa nie może stracić sensu w taki sposób, że wyrażenia przestają mieć znaczenie, chociaż oczywiście wciąż potrafiał je wymawiać.

Upiera się przy stwierdzeniu, że kłamie, chociaż nie następuje żadne ze zwyczajnych następstw. Cóż więc pozostaje z gry językowej poza tym, że wypowiedział słowo?

Uczymy się słowa «czerwony» w określonych okolicznościach. Pewne przedmioty są zazwyczaj czerwone i nie zmieniają swoich kolorów; większość ludzi zgodzi się z nami co do naszych sądów o kolorach. Przypuśćmy, że wszystko to ulega zmianie: W niezrozumiały sposób widzę krew czasami w tym, czasami w innym kolorze, a ludzie dookoła mnie mają rozmaite zdania o kolorze krwi. Czy jednak w całym tym zamęcie nie mogę utrzymać swojego znaczenia «czerwieni», «błękitu» *etc.*, pomimo że nie potrafiłbym z nikim się dogadać? Próbkę np. cały

---

<sup>9</sup> Wittgenstein oznaczył cały ten ustęp jako niezadowolający, a na marginesie dopisał „niejasne”. [Przyp. wyd. ang.]

czas zmieniałyby swój kolor — «czy tylko tak mi się wydaje?» „A więc czy oszalałem, czy rzeczywiście wczoraj nazywałem to «czerwienią?»”

Sytuacje, w których jesteśmy skłonni powiedzieć „Chyba oszalałem!”

„Zawsze jednak moglibyśmy nazwać wrażenie koloru «czerwienią» i upierać się przy tym określeniu!”

*Atmosfera otaczająca ten problem jest straszna. Gęste mgły języka otaczają punkt problematyczny. Jest prawie niemożliwe, by się do niego przedostać.*

Czy malując to, co widzę, mówię sobie, co widzę?

„Ten obraz jest niepowtarzalny, ponieważ przedstawia to, co rzeczywiście spostrzegane”.

Jakie jest moje *usprawiedliwienie* na okoliczność stwierdzenia tego?

Widzę dwie plamy na ścianie i unoszę dwa palce. Czy mówię sobie, że widzę dwie plamy? Z drugiej jednak strony, czy nie mógłby to być znak na moje spostrzeżenie dwóch plam?

*Czy to wyjątkowy obraz, czy to ja go wyróżniam?*

„Dziś na mnie wskazuje; i wczoraj również na mnie wskazywał”.

Znaczenie zwrotu: „Wskazuje na mnie”.

„Widzę, że wskazuje na A”.

„Widzę, że wskazuje na mnie”.

Wyobraź sobie grę: ktoś mówi drugiej osobie, co ona (owa osoba) widzi; jeśli odgadł poprawnie, zostaje nagrodzony. Jeśli A nie odgadł poprawnie, co widzi B, wówczas B poprawia go i mówi, co widzi. Gra będzie bardziej pouczająca, gdy wyobrazimy sobie, że grający nie mówią, co widzą, ale malują to lub też wykonują modele. Wyobrażam sobie, że jestem jednym z graczy.

Czy nie odczuwałbym pokusy, aby powiedzieć: „Ta gra jest asymetryczna, ponieważ tylko to, co ja mówię, że widzę, odnosi się do przedstawienia wzrokowego”.

Zatem problem tkwi w tym: To  $\mathcal{A}$  jest tym, co postrzegane; i zarazem tym, co ja widzę.

*Zapytaj siebie: Czy to  $\mathcal{A}$  tylko ja mogę widzieć, czy może to widzieć także inna osoba. Dlaczego tylko ja?*

*Dla mnie nie istnieje różnica pomiędzy ja a to  $\mathcal{A}$ ; również słowo «ja» nie jest dla mnie sygnałem zwracającym uwagę na pewne miejsce czy osobę.*

*Usiłuję sprowadzić cały problem do niezrozumienia funkcji słowa «ja» (i «to  $\mathcal{A}$ »).*

Kiedy wpatruję się w pokolorowany przedmiot i mówię „to jest czerwone” wydaję się dokładnie wiedzieć, czemu nadaję nazwę czerwony. Temu, czym niejako się nasycam.

To tak, jakby w słowach „*to jest...*” kryła się jakaś magiczna moc.

Mogę nakłonić się do stwierdzenia: Nie ma tu  $\nexists$  bólu zęba (w policzku człowieka, który mówi, że boli go ząb). Jakie byłoby wyrażenie na tę okoliczność w zwykłym języku? Czy nie byłoby to *moje* powiedzenie, że tu nie dolega *mi* ból zęba?

„Lecz kto mówi to?” — „Ja!” A kto mówi *to*?” — „Ja!” —

Przypuśćmy, że ustalam regułę: „Wszędzie tam, gdzie mówiłem «mam ból zęba», od tej pory będę mówił «jest ból zęba»”.

Mówię do kelnera: Zawsze przynos mi bulion, zaś zawieszistą zupełnie wszystkim pozostałym. Usiłuje zapamiętać moją twarz.

Przypuśćmy, że każdego dnia zmieniam całkowicie swoją twarz (ciało), skąd kelner ma wiedzieć, który to ja? To jednak jest kwestia *istnienia* gry. „Gdyby wszystkie figury szachowe były takie same, skąd mógłbym wiedzieć, która jest królem?”

Właściwie wydaje się, że chociaż *on* nie mógłby wiedzieć, który to ja, *ja* wciąż bym to wiedział.

Przypuśćmy teraz, że mówię: „to nie ten a ten, prosił bulion, tylko ja” — czy nie mógłbym się mylić? Na pewno mógłbym. Tzn. mógłbym myśleć, że *prosiłem* go, choć tego nie zrobiłem. Czy zatem istnieją dwie pomyłki, jakie mogę popełnić: pierwszą, myśląc, że go *prosiłem* — drugą, myśląc, że to *ja* go prosiłem? Powiadam: „Pamiętam, jak prosiłem cię wczoraj”, on zaś na to: „Wczoraj w ogóle tu pana nie było”. Teraz mógłbym powiedzieć albo: „cóż, przypuszczam, że źle pamiętam”, albo: „byłem tu, tylko że wczoraj wyglądałem tak jak on”.

Wydaje się, że potrafię *śledzić* swą tożsamość zupełnie niezależnie od tożsamości ciała. Sugeruje się tu myśl, że śledzę identyczność czegoś zamieszkującego w ciele, tożsamość mojego umysłu.

„Jeśli ktoś prosi mnie, abym opisał, *co widzę*, opisuję, *co jest postrzegane*”.

To, co nazywamy opisem mojej danej zmysłowej tego, co postrzegane, niezależnego od tego, co zachodzi w świecie fizycznym, wciąż pełni rolę opisu dla innej osoby.

Jeśli mówię o opisie *mojej* danej zmysłowej, nie *zamierzam* wskazywać szczególnej osoby jako jej posiadacza.

(Podobnie nie mam zamiaru mówić o określonej osobie, kiedy jęczę z bólu).

Musi to być poważna i głęboko zakorzeniona choroba języka (można by też powiedzieć «myślenia»), która sprawia, że mówię: „Oczywiście to  $\nexists$  jest tym, co faktycznie postrzegane”.

Mogę powiedzieć ci o *fakcie* *p*, ponieważ wiem, że *p* zachodzi. Ma sens powiedzenie: „padało i wiedziałem o tym”, ale nie: „bolał mnie ząb i wiedziałem o tym, że mnie bolał”. „Wiem, że boli mnie ząb” nie znaczy nic albo to samo, co „boli mnie ząb”.

Jest to jednak uwaga na temat użycia słowa «ja», ktokolwiek go używa.

Przyjrzyj się zdaniu: „Coś tu jest”, odnoszącemu się do doznania wzrokowego, jakie teraz mam.

Czy nie jesteśmy skłonni myśleć, że zdanie to ma sens i jest prawdziwe? Z drugiej strony, czy nie jest to pseudozdanie?

Do czego jednak (do jakiej istniejącej rzeczy) odnosisz się wypowiadając to zdanie? Czy nie stawiamy w tym miejscu czoła staremu problemowi, złudzeniu, iż mieć coś na myśli, to mieć wyjątkowy stan czy czynność umysłu? Jest bowiem prawdą, że wypowiadając te słowa znajduję się w wyjątkowym stanie umysłu, przyglądam się czemuś — to jednak nie konstituuje znaczenia.

Porównaj z tym takie zdanie, jak: „Oczywiście wiem, do czego odnoszę się słowami «ból zęba»”.

Pomyśl o stanie umysłu, w którym mówisz do siebie, że  $p \wedge \neg p$  faktycznie ma sens, a przez powtarzanie zdania o tym schemacie, niejako za pośrednictwem introspekcji, usiłujesz dowiedzieć się, co to znaczy.

Fenomen *wpatrywania się* jest ściśle powiązany z całą łamigłówką solipsyzmu.

„Gdy pytają mnie «co widzisz?», opisuję wzrokowy świat”. — Czy zamiast tego nie mógłbym powiedzieć „... opisuję to, co znajduje się tu  $\nearrow$ ” (wskazanie przed siebie)?

Rozważ teraz przypadek kogoś mającego przed sobą obraz części pokoju, który widzi; powiada on: „To na obrazie jest jak *to* (część jego pola widzenia, gdy spogląda na pokój)”.

Przypuśćmy, że mówię „coś tu jest”; a zapytany „Co masz na myśli?”, maluje obraz tego, co widzę. Czy to usprawiedliwiłoby wypowiedzenie tego zdania? — Czy ów obraz nie musiałby być pojmowany «wewnątrz systemu»? I czy *ja* nie musiałbym rozumieć go jako wyrażenia w obrębie systemu?

[Odniesienie do geometrycznego wykresu dwóch prostopadłych poprowadzonych do danego punktu na prostej:] «Spójrz na twierdzenie geometryczne jako na element całego systemu twierdzeń geometrycznych, wówczas będziesz mógł zobaczyć, czy chcesz je przyjąć!»

„Nie ma sensu mówić, że inna osoba wie, co widzi, nie wie zaś, co widzę ja, i że zatem wszystko jest symetryczne. Nie ma bowiem nic takiego, co odpowiadałoby mojemu przedstawieniu wzrokowemu, mój obraz wzrokowy jest wyjątkowy”<sup>10</sup>.

„Mogę jednak wmówić sobie, że nikt inny nie ma bólów, nawet jeśli mówi, że ma, ale nie to, że ja ich nie mam”.

*Bezsensowne jest powiedzenie* „przekonuję siebie, że nie mam bólów”, kogośkolwiek to mówi. Nie mówię nic o sobie, kiedy powiadam, że nie potrafię przekonać siebie, że nic mnie nie boli *etc.*

<sup>10</sup> Na marginesie: Bardzo istotne pomimo tego, że źle wyrażone. [Przyp. wyd. ang.]

Gdy mówię „*Ja widzę to* 7”, mogę uderzyć się w pierś, aby pokazać, o którą osobę chodzi. Przyjmijmy teraz, że nie mam głowy i wskazując na geometryczne oko wskazywałbym na puste miejsce powyżej szyi: czy wciąż nie powinienem mieć wrażenia, że uderzając w pierś, wskazałem na osobę, która widzi? Mógłbym teraz zapytać „Skąd, w tym przypadku, wiesz, kto to widzi?” Co jednak jest *tym*? Nie ma sensu jedynie wskazywanie przed siebie, a jeśli, zamiast tego, pokazuję na opis oraz uderzam zarówno w pierś, jak i w opis i mówię «*Ja widzę to*» — nie ma sensu pytanie: „Skąd wiesz, że to *ty* jesteś tym, który widzi?”, ponieważ zanim nie wskażę, nie wiem, że to *ta*, a nie inna osoba jest *tą*, która widzi. — To właśnie miałem na myśli mówiąc, że nie wybieram ust, które mówią „Mam ból zęba”.

Czy nie jest to dziwne, że gdy patrzę przed siebie i wskazuję przed siebie mówiąc „*to!*”, powinienem wiedzieć, co jest *tym*, co mam na myśli. „Mam jedynie na myśli owe odcienie barw i kształty, to *zjawisko*”.

Jeśli powiadam „Mam na myśli *zjawisko*”, wydaje się, że oznajmiam ci, na jaką rzecz wskazuję albo spoglądam, np. krzesło w przeciwieństwie do łóżka *etc.* To tak, jakbym dzięki samemu słowu „*zjawisko*” faktycznie *kierował twoją uwagę* na coś innego niż np. obiekty fizyczne, na które spoglądasz. I rzeczywiście do owego «*ujęcia zjawiska*» odnosi się specyficzne utkwienie wzroku. Przypomnij sobie, co filozofowie pewnej szkoły zwykli mawiać tak często: „Jestem *przekonany*, że mam coś na myśli, kiedy mówię «...»”.

Wydaje się, że przedstawienie wzrokowe, jakie mam, jest czymś, na co mogę wskazać, o czym mogę mówić; że mogę powiedzieć o nim, iż jest niepowtarzalne. Wydaje się, że wskazuję na przedmioty fizyczne w moim polu widzenia, lecz nie o mnie mi chodzi, gdy mówię o *zjawisku*. O tym obiekcie mówię, jeśli nie do innych, to do siebie. (Jest niemal jak malowidło na otaczającym mnie ekranie).

Przedmiot ten nietrafnie opisuje się jako „*to, co widzę*”, „*moje przedstawienie wzrokowe*”, ponieważ ma on się nijak do jakiejś określonej istoty ludzkiej. Chciałbym raczej nazwać go „*tym, co widziane*”. Jak dotąd wszystko jest w porządku, tyle że muszę teraz określić, co można powiedzieć o tym przedmiocie, w jakim rodzaju gry językowej „*to, co postrzegane*” ma być użyte. Na pierwszy rzut oka powinienem odczuwać skłonność, by używać tego wyrażenia tak, jak używa się słowa desygnującego przedmiot fizyczny i dopiero po namyśle dostrzegam, że nie mogę tego uczynić. — Kiedy powiedziałem, że wydaje się istnieć przedmiot, który potrafię wskazać i o którym potrafię mówić, wówczas właśnie porównałem go z przedmiotem fizycznym. Tyle, że po namyśle okazuje się, iż idea „*mówienia o*” nie ma tu zastosowania. (Mógłbym być porównać «*przedmiot*» do teatralnej dekoracji).

Zatem kiedy właściwie można by powiedzieć o mnie, że mówię o tym przedmiocie? Kiedy powiedziałbym, że o nim mówiłem? — *Oczywiście* wówczas, gdy opisuję — jak powinniśmy rzec — mój obraz wzrokowy. I może tylko wówczas, gdy *ja* go opisuję, i tylko wówczas, kiedy opisuję go dla siebie.

Jaki sens ma jednak, w tym przypadku, powiedzenie, że kiedy opisuję sobie to, co widzę, opisuję przedmiot nazywany „tym, co widziane”? Po co mówić tu o jakimś przedmiocie? Czy nie dzieje się tak za sprawą nieporozumienia?

Chcę powiedzieć, że nie możemy powołać się na «prywatne doznanie» jako na uzasadnienie wyrażenia go.

Nie możemy powiedzieć „jego pojękiwanie jest usprawiedliwione, ponieważ ma ból”, jeśli nazywamy ból *jedynym* usprawiedliwieniem jęczenia. — Nie możemy powiedzieć „wyrażając ból jest usprawiedliwiony, ponieważ go boli”, chyba że chcemy odróżnić ten przypadek bycia usprawiedliwionym w wyrażaniu bólu od innego rodzaju usprawiedliwienia, np. że występuje na scenie i ma zagrać chorego człowieka.

Jeśli kusi mnie, aby powiedzieć „moim usprawiedliwieniem jęczenia jest doznawanie bólu”, wydaje się, że wskazuję — przynajmniej sobie — coś, czemu daję wyraz jęcząc.

Pomysł jest taki, że na wszystko jest jakieś «wyrażenie», że wiemy, co to znaczy «wyrażać coś», «opisywać coś». Ktoś ma uczucie, doznanie, teraz zaś mógłbym powiedzieć mu «wyraź je!» Jaka jednak ma być relacja przejawu do tego, co wyraża? W jaki sposób ten przejaw jest wyrazem tego, a nie innego uczucia?! Ktoś jest skłonny powiedzieć „*oznaczamy* to uczucie przez jego przejaw”, czym jest jednak oznaczanie uczucia przez słowo? Czy jest to zupełnie jasne, gdy np. objaśniłem, do czego jest podobne „*oznaczanie* tej osoby za pomocą imienia «N»?”

„Mamy dwa wyrażenia, jedno na jęczenie bez bólu, i jedno na jęczenie z bólem”. Na jakie stany rzeczy wskazuje się jako na wyjaśnienia tych dwóch wyrażen?

„Ale te «wyrażenia» nie mogą być tylko słowami, dźwiękami, które wydajesz; czerpią swą ważność jedynie z tego, co za nimi stoi (stanu, w jakim się znajdujesz, kiedy ich używasz)!” — W jaki sposób stan ten nadaje ważność dźwiękom, które wydajesz?

Przypuśćmy, że powiedziałem: Wyrażenia czerpią swą ważność z faktu, że nie używa się ich z opanowaniem, że nie możemy powstrzymać się od ich użycia. To tak, jakbym powiedział: Śmiech czerpie swą ważność z tego, że jest *naturalnym* przejawem, naturalnym zjawiskiem, nie sztucznym kodem.

Właściwie co sprawia, że «naturalna forma wyrazu» jest naturalna? Czy powinniśmy rzec „Doznanie, które za nią stoi”?

Jeśli używam wyrażenia „mam ból zęba”, mogę myśleć o nim jako o «użyтым naturalnie» albo inaczej niż naturalnie, jednak błędem byłoby powiedzieć, że miałem *powód*, aby myśleć tak lub inaczej. — To bardzo dziwne, że *cała* ważność moich wyrażen wydaje się pochodzić od *X, Y, Z*, prywatnych doznań, które na zawsze pozostaną w *tle* i nie mogą być wyciągnięte na pierwszy plan.

Czy jednak krzyk, kiedy jest krzykiem z bólu, nie jest po prostu krzykiem?

Dlaczego mam powiedzieć, że «wyrażenie» czerpie swe znaczenie od uczucia stojącego za nim — a nie od okoliczności gry językowej, w której jest użyte?

Wyobraź sobie osobę krzyczącą z bólu, samotną na pustyni: czy używa ona języka? Czy powinniśmy powiedzieć, że krzyk ten ma *znaczenie*?

Uginamy się pod dziwną pokusą, aby opisywać nasz język i jego użycie włączając do naszych opisów element, o którym sami mówimy, że nie jest częścią języka. Mamy do czynienia z osobliwym zjawiskiem opalizowania, które zdaje się nas zwodzić.

„Czy nie potrafisz wyobrazić sobie ludzi zachowujących się tak samo jak my, okazujących ból *etc., etc.*, a potem, gdy wyobrazisz sobie, że *oni nie odczuwają bólu*, całe ich zachowanie wyda się jakby martwe. Potrafisz wyobrazić sobie całe to zachowanie z bólem lub *bez bólu*”. —

Ból wydaje się atmosferą, w której istnieją wyrażenia. (Ból wydaje się *okolicznością*).

Przypuśćmy, że mówimy, iż ten obraz, którego używam, w jednym przypadku jest inny aniżeli obraz, którego używam w innym przypadku. Nie mogę jednak wskazać na obydwa obrazy. Do czego więc sprowadza się oznajmienie tego, poza wypowiedzeniem tego właśnie, przy użyciu *tego* wyrażenia?

Kusi nas, jak powiedziałem, aby opisywać język mówiąc, że używamy w nim pewnych elementów, obrazów, które jednak, w ostatniej chwili, wycofujemy.

Czy to wyrażenie, w *swoim użyciu*, nie jest obrazem — dlaczego na powrót odnoszę się do obrazu, którego nie potrafię pokazać?

„Czy nie wyrażasz się tak, jakby ten ból nie był czymś przerażająco rzeczywistym?” — Czy mam rozumieć to jako zdanie odnoszące się do bólu? Przypuszczam, że jest to zdanie o użyciu słowa «ból» i jeszcze jedna, a zarazem najbardziej istotna część otoczenia, w którym używamy słowa «ból».

Uczucie usprawiedliwienia po wyrażeniu bólu.

Mogę *skoncentrować się na wspomnieniu bólu*.

Właściwie jaka jest różnica pomiędzy użyciem wyrażenia tak, jak ich używam, jednak bez używania zwrotu «ból zęba» na oznaczenie rzeczywistego bólu, a właściwym użyciem tego słowa? —

Prywatne doznanie ma służyć za paradygmat, a zarazem — zgódźmy się — nie może nim być.

«Prywatne doznanie» jest zdegenerowanym tworem naszej gramatyki (porównywalnym, w pewnym sensie, do tautologii i sprzeczności). Teraz zaś ów gramatyczny potwór okpiwa nas; gdy chcemy się go pozbyć, wydaje się, jakbyśmy zaprzeczali istnieniu doświadczenia, powiedzmy, bólu zęba.

Co by to znaczyło, zaprzeczać istnieniu bólu?!

„Kiedy jednak mówimy, że boli nas ząb, nie mówimy tylko o przejawianiu bólu zęba w ten czy inny sposób!” — Oczywiście, że nie! — okazujemy ból zęba!” „Przyznajesz jednak, że to samo zachowanie może być okazywaniem bólu

zęba albo może nim nie być”. — Jeśli wyobrazisz sobie oszukującego człowieka — oszukiwanie odbywa się w sposób niejawnny, nie jest to jednak niejawnność właściwa «prywatnemu doznaniu». Dlaczego nie mielibyśmy uznać, że w tym przypadku, używa on języka w sposób niepoprawny.

Powiadamy „jedynie on wie, czy mówi prawdę, czy kłamie”. „Jedynie ty możesz wiedzieć czy to, co mówisz, jest prawdą”.

Porównaj teraz skrytość z «prywatnością» osobistych doznań. W jakim sensie moja myśl jest tajemnicą? Jeśli myślę głośno, może być usłyszana. — „Powiedziałem to do siebie tysiące razy, ale nie do kogoś innego”.

„Jedynie ty możesz wiedzieć, jaki kolor widzisz”. Jeżeli jednak to prawda, że tylko ty możesz to wiedzieć, nie potrafisz nawet podzielić się tą wiedzą ani jej wyrazić.

Dlaczego nie mielibyśmy powiedzieć, że wiem lepiej od ciebie, jaki kolor widzisz, gdy użyłeś niewłaściwego słowa, a ja mogę sprawić, abyś przystał na moje określenie, lub gdy wskazałeś na niewłaściwą próbkę?

„Nie wiedziałem, że kłamie”. — „*Musiałeś to wiedzieć!*”

Zbadaj: „Jeśli nie wiesz, że masz ból zęba, wówczas nie masz bólu”.

„Nie mówię *po prostu* «boli mnie ząb», ale *ból zęba sprawia, że to mówię*”. (Celowo nie napisałem «uczucie bólu zęba» czy «pewne uczucie»).

Zdanie to rozróżnia pomiędzy, powiedzmy, powiedzeniem tego jako przykładu zdania lub wypowiedzeniem go na scenie *etc.*, a wypowiedzeniem go jako stwierdzenia. Nie jest to jednak wyjaśnienie zwrotu «boli mnie ząb», użycia wyrażenia «ból zęba».

„Wiem, co znaczy zwrot «ból zęba»; sprawia, że koncentruję swą uwagę na jednej określonej rzeczy”. Ale na czym? Teraz jesteś skłonny podać kryteria zachowania. Zapytaj: „do skoncentrowania się na czym pobudza cię słowo «uczucie» albo lepiej «doznanie»? ” Do czego podobne jest koncentrowanie się na doznaniu? Kiedy *ja* próbuję to zrobić, np. otwieram oczy szczególnie szeroko i wpatruję się.

„Wiem, co znaczy zwrot «ból zęba»; stwarza on pewien szczególny obraz w moim umyśle”. Ale *jaki* obraz? „Tego nie można wyjaśnić”. — Jeśli nie można tego wyjaśnić, jaki był sens stwierdzenia, że wytwarza on pewien szczególny obraz? Mógłbyś powiedzieć to samo o słowach «obraz w twoim umyśle». A wszystko to sprowadza się do tego, że używasz pewnych słów bez wyjaśnienia. „Czy nie mogę jednak wyjaśnić sobie ich znaczenia? Albo zrozumieć ich samemu, bez udzielania wyjaśnień? Czy nie mogę udzielić sobie prywatnego wyjaśnienia?” Jednak czy cokolwiek nazwiesz wyjaśnieniem? Czy przyglądanie się jest prywatnym wyjaśnieniem?

W jaki jednak sposób dochodzi do tego dziwnego urojenia?!

Oto język — teraz zaś usiłuję, w roli wyjaśnienia, wcielić do języka coś, co nie jest wyjaśnieniem.

Prywatność danych zmysłowych. Muszę zanudzać was powtórką tego, co powiedziałem ostatnim razem. Powiedzieliśmy, że jednym z powodów wprowadzenia idei danej zmysłowej było, że — jak to się mówi — niekiedy ludzie widzą różne rzeczy, kolory, np. spoglądając na te same przedmioty. Przypadki, w których mówimy „widzi kolor ciemnoczerwony, gdy ja widzę jasnoczerwony”. Jesteśmy skłonni mówić o jakimś przedmiocie innym niż przedmiot fizyczny. Dalej jest jasne, że jedynie na podstawie zachowania osoby (np. tego, co nam oznajmia) możemy wnosić, jak ów przedmiot wygląda, stąd zaś blisko do stwierdzenia, że ma on ów przedmiot przed okiem swojego umysłu i że my go nie widzimy. Chociaż możemy też powiedzieć, że równie dobrze mogliśmy mieć go przed okiem naszego umysłu, nie wiedząc wszakże, iż przed okiem swego umysłu miał go i on. Dana zmysłowa tutaj — sposób, w jaki przedmiot fizyczny jawi się mu. W innych przypadkach żaden przedmiot fizyczny nie wkracza.

Chcę teraz zwrócić waszą uwagę na jedną szczególną trudność w posługiwaniu się «daną zmysłową». Powiedzieliśmy, że istniały przypadki, w których powinniśmy powiedzieć, że osoba widzi jako zielone to, co ja widzę jako czerwone. Właściwie pytanie nasuwa się samo: jeśli w ogóle może tak być, dlaczego nie miałyby być tak zawsze? Wydaje się, że jeśli raz przystaliśmy na to, że może się tak zdarzyć w osobliwych okolicznościach, wówczas może się tak zdarzyć zawsze. Wtedy jednak staje się jasne, że jeśli nigdy nie wiemy, czy inna osoba nie postrzega czegoś zupełnie innego, to wszelka idea widzenia koloru czerwonego traci swój sens. Cóż więc mamy zrobić: Czy mamy powiedzieć, że może się tak stać w ograniczonej liczbie przypadków? To bardzo poważna sytuacja. — Wprowadziliśmy wyrażenie, że *A* widzi coś innego niż *B*, i nie wolno nam zapominać, że miało ono zastosowanie tylko w okolicznościach, dla których je wprowadziliśmy. Rozważmy zdanie: „Oczywiście nigdy nie wiemy, czy nowe okoliczności nie pokażałyby, że mimo wszystko widział to, co my widzimy”. Pamiętaj, że wcale nie musieliśmy wprowadzać tego pojęcia. „Lecz czyż nie mogę wyobrazić sobie wszystkich niewidomych ludzi widzących tak jak ja, a tylko zachowujących się inaczej; z drugiej zaś strony, wyobrazić ich sobie rzeczywiście niewidomych? Albowiem jeśli potrafię wyobrazić sobie owe możliwości, wówczas pytanie, nawet jeśli nie można udzielić na nie odpowiedzi, ma sens”. Wyobraź sobie człowieka, powiedzmy *W*., raz niewidomego, raz widzącego, i obserwuj, co robisz. W jaki sposób owe wyobrażenia nadają sens pytaniu? Nie czynią tego, rozumiecie więc, że wyrażenie ma sens, bądź go nie ma, zależnie od swojej użyteczności.

Myśl, że inna osoba widzi coś innego niż ja, wprowadza się jedynie po to, by zdać sprawę z pewnych przejawów: podczas gdy wydaje się, że myśl ta może istnieć bez jakiegokolwiek odniesienia do owych przejawów. „Z całą pewnością to, co mam ja, może mieć i on”.

„I przypomnij sobie, że przystaliśmy na to, że ktoś inny może mieć bóle nie okazując ich!” Jeśli więc to jest do pomyślenia, dlaczego i nie to, że nigdy nie okazuje bólu; albo to, że każdy stale ma bóle nie okazując ich; lub nawet, że rzeczy mają bóle?!” To, co uderza nas tutaj, to fakt, że dla myśli o ludziach mających

bóle bez ich okazywania wydaje się istnieć niewielka liczba użytecznych zastosowań i ogromna liczba zastosowań, które wydają się mieć uzasadnienie w tym, że potrafimy wyobrazić sobie inną osobę zajmującą to samo miejsce co my, i tym sposobem zdanie, że dolega nam ból zęba, wydaje się mieć sens w oderwaniu od jakiegokolwiek sposobu przejawiania go w ogóle. „Z całą pewnością”, powiemy, „mogę wyobrazić go sobie, że ma ból, że widzi *etc.*” Albo, „Skoro sam mogę widzieć, mogę więc go sobie wyobrazić robiącego to samo”. Innymi słowy, mogę wyobrazić go sobie odgrywającego tę samą rolę w akcie spostrzegania, którą odgrywam sam. Czy jednak powiedzenie tego określa, co rozumiem przez „on widzi”?

Dochodzimy do wniosku, że wyobrażenie go sobie mającego bóle (*etc.*) nie ustala sensu zdania „on ma ból”.

„Cały czas, przez «zielony» może mieć na myśli coś innego niż ja”. Świadekstwo (weryfikacja). Mamy tu jednak następującą kwestię: „Z całą pewnością mam na myśli coś szczególnego, szczególne wrażenie, on zatem może mieć inne wrażenie; pewnie, że wiem, jakby to wyglądało”. „Z całą pewnością wiem, jak to jest mieć wrażenie, które nazywam «zielenią!»” Jednak jak to jest mieć coś takiego? Jesteś skłonny spojrzeć na jakiś zielony przedmiot i powiedzieć „to jest *tak*”. Te słowa zaś, chociaż nikomu innemu niczego nie wyjaśniają, wydają się, w każdym razie, wyjaśnieniem, które dajesz samemu sobie. Ale czy rzeczywiście są?! Czy to wyjaśnienie usprawiedliwi twoje przyszłe użycia słowa «zielony»? W rzeczywistości widzenie koloru zielonego nie pozwala ci zastępować samego siebie kimś innym, a zieleni czerwienią.

„Dana zmysłowa jest prywatna” jest zasadą gramatyki, zabrania użycia takich wyrażeń, jak „widzieli tę samą daną zmysłową”; może (lub nie) dopuścić takie zdania, jak „odgadł, że ktoś inny miał daną zmysłową tego... rodzaju”. Może dopuścić jedynie wyrażenia o takiej postaci: „Ktoś rozejrzał się wokół, postrzegł daną zmysłową i powiedział...”. Rozumiesz, że w takim przypadku z tego słowa w ogóle nie ma pożytku. Ale jeśli chcesz go używać, to go używaj! —

„Z całą pewnością jednak dokonuję rozróżnienia pomiędzy doznawaniem bólu zęba i przejawianiem go, a zwykłym przejawianiem go; rozróżniam pomiędzy tymi przypadkami w sobie”. „Z całą pewnością nie jest to tylko kwestia użycia różnych wyrażeń, ale istnienia dwóch różnych doznań!” „Mówisz tak, jakby przypadek doznawania bólu i przypadek niedoznawania bólu były rozróżnialne dzięki sposobowi, w jaki się wyraziłem!”

Czy jednak zawsze dokonujemy rozróżnienia pomiędzy «jedynie zachowaniem» a «doznaniem + zachowaniem»? Gdy widzimy kogoś wpadającego w płomień i krzyczącego, czy mówimy do siebie: „istnieją oczywiście dwa przypadki...”? Albo, jeśli widzę cię tu, stojącego przede mną, czy dokonuję rozróżnienia? Czy ty go dokonujesz? Nie możesz go dokonywać! To, że czynimy tak w pewnych przypadkach, nie dowodzi, że postępujemy tak we wszystkich. Dla niektórych z was musi brzmieć to nierozsądnie i wydawać się powierzchowne; lecz takie nie jest. Kiedy mnie widzisz, czy widzisz jedną rzecz, a o drugiej domniemywasz? (Nie mów mi o podświadomym domniemywaniu!) Przypuśćmy jednak,

że wyraziłeś się w formie takiego przypuszczenia, czy nie sprowadza się to do przyjęcia *façon de parler*?

Czy możemy powiedzieć, że «powiedzenie, iż kłamię, jest usprawiedliwione przez szczególne doznanie kłamania»? Czy mamy powiedzieć, że «... przez szczególne, prywatne doznanie» albo «... przez szczególne prywatne doznanie kłamania»? czy «przez szczególne, prywatne doznanie określone na takie a takie sposoby»?

„Jaka *jest* zatem, według ciebie, różnica pomiędzy samym zachowaniem a zachowaniem + doznaniem?”

„Czy wiesz, co to znaczy, że W. zachowuje się tak, jak się zachowuje, ale niczego nie widzi; a z drugiej strony, że widzi?”

Jeśli zapytasz o to i odpowiesz sobie «tak», przywołasz pewnego rodzaju obraz. Wydaje się, że bierze się on z faktu twojego spostrzegania lub niespostrzegania (jeśli zamkniesz oczy), a przez to pochodzenie wydaje się, że musi być to obraz, który interpretujemy jako odpowiadający naszemu zdaniu „on widzi”, „on nie widzi”. — Tak jak wtedy, gdy zastępuję jego ciało moim ciałem, a trzymanie pióra trzymaniem zapalki. — Lecz zastąpienie mojego ciała jego ciałem mogłoby znaczyć to, że moje ciało zmieniło się tak, by teraz było jak jego, a być może i *vice versa*. Wydaje się, że zrozumienie „myślę, iż ma on to, co ja”, to rzecz jasna i prosta, ale tak wcale nie jest. Przypadek ten jest prosty jedynie wtedy, gdy mówimy, na przykład, o procesach fizjologicznych. Zdanie „O tym, co on widzi, wiem pośrednio, a bezpośrednio o tym, co widzę ja” jest ucieleśnieniem całkowicie zwodniczego obrazu. Nie można powiedzieć o mnie, że wiem, iż mam ból zęba, jeśli nie można o mnie powiedzieć, że nie wiem, iż mam ból zęba. Nie można powiedzieć o mnie, że pośrednio wiem, co ma ktoś inny, jeśli nie można o mnie powiedzieć, że wiem to bezpośrednio. Zwodniczy obraz przedstawia się następująco: Widzę moje własne pudełko zapalek, natomiast wiem tylko ze słyszenia, jak wygląda jego. Nie możemy powiedzieć: „Mówię, że ma ból zęba, ponieważ obserwuję jego zachowanie, lecz stwierdzam, że mam ból zęba, ponieważ go *czuję*”. (Może to skłonić kogoś do stwierdzenia, że «ból zęba» ma dwa znaczenia, jedno dla mnie, drugie dla innej osoby).

„Mówię «mam ból zęba», ponieważ go *czuję*” kontrastuje, powiedzmy, z przypadkiem gry na scenie, lecz nie potrafi wyjaśnić, co znaczy «ból zęba», ponieważ mieć ból zęba = czuć ból zęba i wyjaśnienie sprowadzałoby się do: „mówię, że mam go, bo go mam” = mówię, że go mam, ponieważ to prawda = mówię, że go mam, ponieważ nie kłamię. Ktoś zechce powiedzieć: Aby móc stwierdzić, że mam ból zęba, nie muszę obserwować swojego zachowania, powiedzmy, w lustrze. *To prawda*, ale z tego nie wynika, że opisujesz jakąś obserwację innego rodzaju. Pojękiwanie nie jest opisem obserwacji. To jest; nie można powiedzieć o tobie, że *wywodzisz* wypowiedź z tego, co obserwujesz. Tak, jak nie można powiedzieć, że wywodzisz słowo «zielony» ze swojego *wrażenia wzrokowego*, a tylko z próbki. — Teraz przeciwko temu ktoś byłby skłonny powiedzieć: „Z całą pewnością, jeśli nazywam kolor zielonym, nie tylko wypowiadam to słowo, ale pojawia się ono w szczególny sposób”, albo „jeśli powiadam «mam ból zęba», nie tylko używam tego zwrotu, ale musi się on pojawić w szczególny sposób!” Otóż nie

znaczy to nic, ponieważ, jeśli zechcesz, zawsze będą pojawiać się w szczególny sposób. „Lecz z całą pewnością spostrzeganie i mówienie czegoś *nie może być wszystkim!* Robimy tutaj zamęt sugerując, że oto wciąż istnieje przedmiot, o którym nie wspominaliśmy. Wyobrażasz sobie, że istnieje *czyste* spostrzeganie i mówienie oraz te + coś jeszcze. Zatem wyobrażasz sobie wszelkie rozróżnienia, jakie można przeprowadzić, jak np. pomiędzy  $a$ ,  $a + b$ ,  $a + c$ , etc. Myśl o tym dodatku bierze się głównie z uwagi na nasze organy cielesne. Wszystko, co powinno was interesować, to to, czy dokonuję wszystkich tych rozróżnień, których dokonujecie wy: czy, na przykład, rozróżniam pomiędzy oszukiwaniem i mówieniem prawdy. — „Jest tu jeszcze coś innego!” — „Nie ma tu nic innego!” — „Lecz cóż innego jest tutaj?” — „Cóż, to  $\pi$ !”

„Z pewnością wiem jednak, że nie jestem tylko automatem!” — Jakby to było, gdybym był? — „Jak to jest, że nie potrafię wyobrazić sobie samego siebie nie doświadczającego spostrzegania, słyszenia *etc.*?” — Cały czas mieszamy i zamieniamy użycie zdroworozsądkowe z metafizycznym.

„Wiem, że widzę”. —

„Widzę” — wydaje się, że odczytujesz to z jakiegoś faktu; jakbyś powiedział: „Krzesło jest w kącie”.

„Jednak jeśli w trakcie eksperymentu, na przykład, powiadam «Widzę», dlaczego tak mówię? Oczywiście dlatego, że widzę!”

To tak, jakby przejawy naszych osobistych doznań nie musiały nawet wynikać z regularnie powtarzających się doznań, ale zwyczajnie z *czegokolwiek*.

*Pomieszanie opisu i próbek.*

Pomysł «*królestwa świadomości*».

*Tłumaczył i wstępem poprzedził Paweł Pałgan,  
fragmenty z niemieckiego tłumaczyła Magdalena Roguska*