

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

((Intuicja to zbędna wymówka.))


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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gdy kieruję się regułą, to nie wybieram.

Regułą kieruję się *ślepo*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

255. Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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