

ההתנסות המיטית כמבט ויטנטיביני

אליעזר מלכיאל

מיסטיקנים מדברים על התנסויות שחורגות מיכולת ההכנה הלשונית שלהם, התנסויות שתוכנן אינו ניתן לכיטוי מילולי. אפשר רק לרמות על תוכנו של התנסות כאלה אך לא לצקת אותו במילים. חוסר האפשרות לכטא במילים את תוכן ההתנסות הוא פועל יוצא של מגבלות השפה ויחסיותה מחד גיסא, ושל עייליותו ומוחלטותו של מה שמגלה בהתנסות, מאידך גיסא. גם המתשבה ומושגיה נתפסים לעתים קרובות, יחד עם השפה, כמעין בית כלא הכולא את הרוח ומעיק עליה בנסיונותיה לחרוג אל מה שמעבר. היגל, למשל, שם כפי הרומנטיקאים בני זמנו את השענה, ש"לא מושגו [של המוחלט] הוא הצריך לכבא ליד כיטוי ולהנחות את הדיבור, אלא הרגשתו וההסתכלות (אינטואיציה) ב" (הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, 59). ההתנסות המיטית אינה משועבדת למגבלות המתשבה המושגית, ובה משתחרר המיסטיקן לקראת המוחלט. עובדה זו היא גם העושה את ההתנסות לבלתי ניתנת לכיטוי.

ההרגשה הזו, שהשפה והמתשבה הן מוגבלות מכדי להכיל את החוויות המשמעותיות והעמוקות ביותר, אינה מיוחדת למיסטיקנים. אפשר למצוא את עקבותיה גם בחגות ובשירה. אך ככתבי המיסטיקנים היא רוחח במיוחד. ויליאם ג'יימס הפילוסוף, הפסיכולוג וחוקר הדתות האמריקני, מנה בין מאפייניה העיקריים של החוויה המיטית את אי-הינתנותה לכיטוי:

הנתון כמצב זה [מצב רוח מיסטי, א"מ] מעיד עליו מיד, כי אין זה ניתן להבנה כלל וכי אי-אפשר בשום אופן לחאר במילים את תוכנו לאשורו. מכאן שרק מי שזכה למצב זה דרך חוויה בלתי-אמצעית מכיר את איכותו: אך אין הוא יכול למסור אותו, או על-אודותיו, לזולתו. בדבר זה דומים המצבים המיסטיים יותר למצבי-ההרגשה מאשר למצבי-מחשבה. אין איש יכול להסביר לזולתו את איכותה או חשיבותה של הרגשה מסוימת, אם הלה לא הרגיש אותה בעצמו מעולם. מיד-ההכרת שיהיה אדם בעל חיש-שימשה מוסיקלי כדי לעמוד על ערכה של סימפוניה; ומי שלא אהב מימיו בעצמו, לא יוכל להבין למצב רוחו של האוהב (ג'יימס, 250-249).

זכות עצמה, שנישאים אלה קרובים ללכה (אם כי היא לא התייחסה לשאלת התנסות המיסית).

השאלות הנזכרות נוגעות לסוגיות בפילוסופיה של הרוח והלשון ובפגנות ויסטנטיין, אך הן גם שאלות על עצם מעמדה של הפילוסופיה החזויה המיסית ומציגה את עצמה כציאה משעבוד לחירות וכסוג של גאולה. אם הפילוסופיה אינה מכבדת את היומרה הזו, היא חיראה מנקודת ראותו של המיסטיקן כסוג של שעבוד. מנקודת ראותו של הפילוסוף, כמוכן, הדברים ייראו אחרת: לפילוסופיה שנוטלת על עצמה באופן מסורתי את תפקיד הכקורתי, יש תפקיד משחרר – היא משחררת אותו מאשליות.

בסעיף הראשון של המאמר אציג את עיקריה של פילוסופיית הפסיכולוגיה של ויסטנטייני הנוגעים לענייניו. קוצר היריעה אינו מאפשר דיון מפורט בטעניו של ויסטנטייני, ואסתפק בהצגה של התמונה הכללית שעולה מזכריו. בסעיף השני אציג את המרחב בין עמדתו של ויסטנטייני, לפי הבנה טבעית שלה, לבין עמדת המיסטיקן. בסעיף השלישי אדון בשאלת קיומם ומעמדם של עקרונות אפריוריים ברישתו הפילוסופית של ויסטנטייני, ואשען שאין עקרונות כאלה. השיבותה של שאלה זו לירינוג היא כפולה: ראשית, היא משמשת לדחייתו של פרשנויות מסוימות שלפיהן לא תיתכן, עקרונית, התנגשות בין הגישה הפילוסופית לבין התופעה שהיא כותנת (כנגוד לדבריי בסעיף השני). פרשנויות אלה מדמות להתבסס על הפתיחות הרבה של הגישה הויטנטיינית ועל העדרו של אפריוריום דוגמטי בתוכה, אך למעשה הן חוטאות בעצמן כלוגיטיות. שנית, היא פותחת פתח להכלת ההתנסות המיסית במסגרת הגישה הויטנטיינית. זה יהיה עניינו של הסעיף הרביעי.

א. "לכל תהליך פנימי יש קריטריון חיצוני" – השפה כקריטריון חיצוני
כפי שלמדנו קאנט, "התנסות" שאינה עשויה להיכלל במחשבת מודעה עצמה של הסובייקט המתנסה בה – התנסות שהוא אינו יכול לחשוב עליה מנקודת הראות של גוף ראשון, בלשון "אני" – היא "לא כלום לגבוי" (ביקורת התבונה הטהורה, ב, 131-132). מכיוון שהתנסות, לפי עצם מושגה, אינה לא כלום בעבור מי שמתנסה בה, משתמע מעצם מושג התנסות שתוכנה של התנסות נגיש למחשבת התודעה העצמית של הסובייקט המתנסה. ויסטנטייני אימץ תוכנה זו, תוך שהוא מברר אותה מסיגים שונים ומעדן אותה (מלכאל חסי"א, פרק 2.7).

ג'יימס מתייחס לעיווייהם של המיסטיקנים על האי-ינתנות לכיטי של חוויותיהם המיסיות כפשוטן ורואה אותן כחקפות. כלומר, הוא מאמץ בעצמו את הטענה שחוויות אלה אינן ניתנות לכיטי. מדבריו ניכר, שלדעתו סגולה זו של החזויה המיסית אינה יתודית לה אלא היא מאפיין של כל חזויה והרגשה. כאן כבר מתערבת השקפתו הפילוסופית של ג'יימס בדבר טיבן של חזויה והרגשה. אינה בטוח שהשקפה פילוסופית זו נאמנה להשקפתו של החזוית על חזויה והרגשה באופן כללי. כך או כך, לעמדתו של ג'יימס לגבי החזויה המיסית יש בודאי אחיזה בהבנתם העצמית של מיסטיקנים הרעיון שההתנסות המיסית אינה ניתנת לכיטי, שהמיסטיקן זוכה באמצעותה לחירות ממגבלות השפה ומיחסינותה, מצוי בדבריהם לרוב.

לחזויה ויסטנטייני רואה בשפה את המפתח להבהרת התופעות, והוא מקדיש פסקאות רבות בספרו "חקירות פילוסופיות" להפרכת רעיונו זה של ג'יימס במובאה שהבאתי, לפיו אדם "מכיר את אויבותיו של חזויותו בדרך כלל-אמצעית ואין הוא יכול למוסרן לזולתו". לדעת ויסטנטייני, השקפה זו מזלמת תמונה מופרכת של העולם הפנימי, של גישת הסובייקט לעולמו הפנימי, ושל יחס העולם הפנימי למויגים ולשפה. לדדו, לשפה יש תפקיד מכונן כדום לתחום הפנימי, ודווקא לשפה פומבית שעשויה עקרונית להיות מובנת לדוברי שפה אחרים. אם כן, ויסטנטייני לא יכול, לפחות לכאורה, לאמץ לחיקו את דברי המיסטיקן ולראשם, והתיאר הפילוסופי שהוא יציע להתנסות המיסית עתיד להתגש, כך נראה, עם הבנתו העצמית של המיסטיקן. השאלה שתעסיק אותי במאמר זה היא האם אפשר להבטי על ההתנסות המיסית במבט ויסטנטייני מבלי לעקר אותה מנשמת אפה – היומרה לחרוג מגבולות השפה.

מכיוון שאני מקבל את נקודת הריאות הויטנטיינית ואת פילוסופיית הפסיכולוגיה העולה ממנה, וגם מכבד את העמדה המיסית, המתח ביניהן מצוי לפניי אתגר קשה. אני אנסה להתמודד עמו ולהציע דרך המקיימת את התוכנות של ויסטנטייני ושמשיאות עם זאת מקום לעמדה המיסית. חשיבותה של סוגיה זו מרחיקה לכת מעבר לגורל יומרותיו של המיסטיקן לחרוג מגבולות השפה. חסוגיה משליכה על הבנת "התוכנות של ויסטנטייני", והשאלות שהיא מעלה נוגעות בלב לכה של פילוסופיית הלשון שלו: האם פילוסופיית הלשון שלו מכתובה אפריורי אילוצים על מה שאפשר או אי-אפשר לומר? האם באמת יש לשפה גבולות? האם אמוצה של פילוסופיית הלשון שלו מכתוב מראש עמדתו קיומיות או דתיות מסוימת, ופוסל אחרות? בבידוד שאלות אלה אני הולך בדרכה של קודה דיאמונד (Diamond, esp. Chap. 10), פרשנית של ויסטנטייני ופילוסופית

(א) פיליסוף המדבר בשמו) יכול באמת לומר עליי: עצם יומרתו "להתכונן למשה" היא יומרה לבסס נורמה שמכוחה יעמדו שיפוטיו העתידיים למבנה של ההבחנה הזו. (בידאלוג הפילוסופי שוייטנשטיין מנהל עם הפילוסוף הקרטיזיאני, אנו מוצאים לעתים שהלה מנסה לכפור בזמרה לאובייקטיביות ולהסתגר באיזשהו אקט נעדר-יומרה וחסין מבקורת: "ובכן, אני סבור שזוהי שוב התחשה E". תשובתו-קיצונית של ויטנשטיין חושפת שגם התבטאות זו אינה נעדרת יומרה: "אחה מן הסתם סבור שאחה סבור כן" 260, וראו גם 259, 266).

הפרדקס נוצר מתוך ההנחה ש"התכונות לאיכות מסוימת" היא ענין אוטונומי לחלוטין, שעשוי להתקיים כבינה קרטיזיאנית מספיקה לעצמה. הפרדקס נעלים כאשר מבינים ש"התכונות של סובייקט לאיכות מסוימת", ושיפוטיו שאירועים אלה ואחרים הינם או אינם בעלי "אותה איכות" - שני הביטים של מכלול אחד ויחיד - אינם מתקיימים כחלל הריק. הם מהווים פרקטיקה אחת ויחידה שעומדת בעצמה להעריכה נורמטיבית אובייקטיבית. ("משום כך למלא אחר הכלל הוא פרקטי. ולחשוב שאחה ממלא אחר הכלל איננו למלא אחר הכלל. ומשום כך אי-אפשר למלא אחר הכלל באופן פרטי, שאם לא כן לחשוב שאחה ממלא אחר הכלל הוא אותו הדבר כמו למלא אחר הכלל". 202.) הפרקטיקה של הסובייקט עומדת בעצמה להעריכה נורמטיבית אובייקטיבית משום שהיא אינה פרקטיקה "פרטית": סובייקט ש"מתכונן" למשהו (לאיכות מסוימת של אירוע פנימי, או לאירוע אינדיבידואלי, או לכלל לשימוש במלה) מחייב את עצמו לעמוד במשפט של נורמות שאינן תלויות בו ונכונותיו בודדות בין נורמות בעלות חוקף שמחליט לאיזו נורמה להחייב; אך החלטותיו בודדות בין נורמות בעלות חוקף אובייקטיבי). על דרך המליצה אפשר לומר: לא הנורמה (במקרה זה, האיכות המוגדרת של ההתנסות) היא המתמסרת לאקט ההתכונות, שיוצר אותה יש מאין, אלא אקט ההתכונות הוא המתמסר לנורמה, שמתקיימת באופן בלתי תלוי בו. שאם לא כן, אין מדובר בנורמה ולא באיכות המנסותה מוגדרת. העובדה שבהתכונות לאיכות התנסות מוגדרת אני משתעבד לנורמה אובייקטיבית שקובעת תשובות לשאלות עתידיות בדבר דומות ושונות, מתנתת לחלוטין בקובעת האובייקטיבית של נורמה כזו, נורמה שמתוכה אפשר לבקר לא רק את קביעות בעתיד אלא גם את התכונות העכשוויות.

לסיכום, "התכונות של סובייקט לאירוע פנימי" יכולה באמת לקליע לאיכות מסוימת ומוגדרת, רק אם לאיכות יש מסוימות ומוגדרות שאינן פרי התכונות של הסובייקט במחל חלל עולמו הפנימי והמספיק-לעצמו. האובייקטיביות של האירוע הפנימי חייבת להישען על חומרים שמחזין לחלל עולמו של סובייקט

אם כן, והאחיזה שיש לסובייקט "כאיכות המסוימת" המקורית אינה קודמת מבחינה לוגית התכריתת לשיפוטים שהוא עושה במבנה לשאלה האם אירוע זה או אחר הוא בעל "אותה איכות" כמו האירוע המקורי. השיפוטים שהוא עושה אינם נשענים על כוונתו המקורית אלא ממלאים אותה בתוכן ועושים אותה למה שהינה. וכמלים אחרות: "להתכונן לאיכות מסוימת" או "להיות את התחשה כתחשה בעלת איכות זו וזו" אינו להנכיח לנגד עיני הרוח המונה או ציור מסוימים אלא לסגל פרקטיקה מסוימת של שיפוט, המקבצת יחיד תחושת מסוימות בקבוצה אחת, בשיפוטים מן הסוג "זו תחשה בעלת אותה איכות כמו זו". (הטיעון המופשט של ויטנשטיין נסמך כאן גם על תיאור רגיש של אופן השימוש במילה "להתכונן": השימוש הזה אינו מובן בדרך כלל לאשורן, והדבר מוליד מבוכה רכה: "את השימוש הלא-מובן במלה אנו מפרשים ככיסוי לחלל

מזור" 196.)

וכאן עקצו של הטיעון: כיצד יכולה "התכונות לאיכות מסוימת" לקבוע תשובה לשאלה "האם ההתנסות הנידונה, שהסובייקט התנסה בה היום, היא בעלת אותה איכות (או תוכן) כמו התנסות אחרת, שהסובייקט התנסה בה מחר", אם היא מקבלת את התוכן שלה מהתשובות שנותן הסובייקט לשאלה? כל תשובה שיתן הסובייקט לשאלה הזו תהיה טובה כמו כל תשובה אחרת, משום שהיא קובעת את "האיכות שאליה התכונן", "האיכות של האירוע המקורי", וה"התכונות אל האיכות של האירוע המקורי", אמורת להיות קנה מידה לנכונותן ולאינכונותן של תשובות עתידיות לשאלה עתידית; אבל מכיוון שאין להן מעמד בלתי תלוי בתשובות, הן אינן יכולות לעמוד בדרגה זו. ומכיוון שהן אינן יכולות לעמוד בדרגה זו, מתרופקת מתוכן המחשבה שהסובייקט בכלל התכונן למשהו מוגדר.

טיעון זה אינו מכחיש את האפשרות להתכונן לאיכות התנסות מוגדרת, שזוהתה מהווה נורמה לביקורת קביעות עתידיות בדבר צדדי דומות ושונות עם התנסויות אחרות. אך הטיעון מפריד את האשליה שהאיכות של ההתנסות עשויה להיות נתונה בתוך אקט אוטונומי לחלוטין ומספיק-לעצמו של "התכונות קרטיזיאנית", וש"התכונות לאיכות התנסותית" עשויה להיות אקט אוטונומי כזה. אילו באמת דחה ה"התכונות לאיכות המסוימת" ענין למחשבותיו, לדימויו ואפילו לשיפוטיו של הסובייקט בינו לבינו, ללא כל חסם למה שאחרים יאמרו עליו, היא לא הייתה יכולה להיות מה שהיא מתיימרת להיות: כסיס להערכה נורמטיבית ואובייקטיבית של שיפוטים עתידיים שלו. בתחל עולמו האוטונומי של סובייקט קרטיזיאני, נמחקת האפשרות להחיל על שיפוטיו העתידיים את ההבחנה בין "נכון" ל"לא נכון". אבל הבחנה זו מהותית גם בשבילי והיא אנה משהו שהא

ואמנם, המילים אכן אינן בשפה פריטית: להבנה לישונית יש קריטריונים פורמליים, ומי ששימושו במילים סוטה מן הנהגה הלשוני חשוף לביקורת (למשל, שאינו מבין את מה שהוא סח). על רקע זה יכול השימוש במילים לתפקד כעצמו כקריטריון להתלכידים פנימיים.

הבנת ההתנהגות הלשונית כקריטריון לאירוע הפנימי מחוללת שינוי מערכות בהבנת היחס בין השפה לבין הממשות של החתום הפנימי. התיאור שמציע אדם לעולמו הפנימי – לכאבו, לצערו או לחזונו – אינו הדבקה הישנית של מילים לממשות בלתי תלויה, מילים שמנסות לגעת אך אינן מצליחות, אלא **הכנה** של הממשות הפנימית. המרכיביות של קטגוריית ההכנה (*Avowal-Aussendung*) נוצרה בכך שהכנה היא הפנימיות בהתגלגלותה או הממשות בהיראותה. היתכן של החתוה או של ההתנסות אינו מסתיר מאחורי המילים אלא משתקף דרכן, משום שהמילים מביעות, צורת נותנת מוגדרות לממשות הפנימית. תפקידה של הכנה הודנית, הם כתזוד (מדיום) שמכונן את החתום הפנימי, ותפקידה כתזוד של הכנה הודנית, הם שני צדדיה של מטביע אחת: הפנימיות קונה את הזוהר ואת האובייקטיביות שלה רק ככל שהסובייקט עשוי לתביע אותה בהכנה לישונית, הכנה שמשקפת במלואה את הפנימיות ועושה אותה נגישה גם להבנתם של אחרים.

השפה, שמכוננת ומעשירה את העולם הפנימי, איננה אפוא שפה פריטית אלא משותפת, אך אין פירושו הדבר שהשפה אינה יכולה להיות אישית, או שהחיד (ועולמו הפנימי) כלוא בגלגלות המוסכם כדובר שפה מיומן, אני נהנה מסמכות גוף ראשון להביע את עולמי הפנימי הייחודי במילים, אפילו בהתבטאויות מילוליות מקוריות; אין כל גבול שחוסם את בעל ההשראה מלפתח דרכי ביטוי והרגשה חדשות, אך, בהכרח, אין גם כל מניעה עקרונית שחוסמת אחרים מלהבין אותן. דרכי הביטוי מהווים צוהר לחיי הנפש, וככל שהחיד מבטא את עצמו ונעשה ברור וצלול לעצמו כך הוא נעשה (או לפחות עשוי עקרונית להישות) ברור וצלול גם לשומעיו המכנינים.

ב. המבט הוויטגנשטייני ועוקבו

שינוי המערכות הוויטגנשטייני בהבנת היחס בין השפה לבין הממשות של החתום הפנימי אינו פוסד על ההתנסויות המיסטיות. מעמדת ויטגנשטיין משתמע כי גם ההתנסות המיסטית ניכרת, מתבטאת, משתקפת, בדרך שבה המיסטיקן מביע אותה בשפתו. היא אינה מסתתרת מאחורי ההכנה הלשונית אלא מוכעת בה, ומובעת בה בשקיפות גמורה. ההכנה הלשונית מכוננת את ההתנסות המיסטית כשם שהיא מכוננת כל התנסות אחרת.

קריטיציאני. או אז עשוי הסובייקט לנסות להתכוון לאירוע פנימי מסויים – ואז הוא עשוי להצליח ועלול גם להיכשל. רק העובדה שתשובותיו של הסובייקט לשאלת זוהרת של ההתנסות חשופות לביקורת של אחרים מעניקה מובן ליומרתו להתכוון להתנסות מוגדרת. מכאן שההתנסות הפנימית איננה כסויה עקרונית מפני מבטם של אחרים ו"לכל תהליך פנימי יש קריטריון חיצוני".

הקריטריון נועד להבטיח שהפנימיות תהיה גלויה לא רק מנקודת ראות של האדם עצמו ("עקודת הראות של גוף ראשון"), אלא גם מנקודת ראות של אחרים המתבוננים בו "מבחוץ" (נקודת הראות של גוף שליש). ליטר דיוק, הקריטריון נועד להבטיח שהפנימיות תהיה גלויה "מבחוץ" כדי שתוכל להיות פנימית, פתוחות עקרונית להבנתם של המתבוננים בו – הן ניכרות בהלכיות, בהתנהגותו, בגופו. כאמור, ה"שקיפות" של התחום הפנימי למבט החיצוני היא תנאי לעצם קיומה של פנימיות: ממשג הפנימיות משתמע הכנה עצמית; הכנה עצמית מתיימרת לאובייקטיביות; זו תלויה מצדה באפשרות הבקרה הישנית על הבנתו העצמית של האדם; והבקרה החיצונית היא אפשרית רק ככל שהפנימיות גלויה לעין המתבונן.

הכיסו הראשוני להחתם ולקביעותם של אירועי החתום הפנימי מצוי בהתנהגותו הפריטיטיביטית, הטבעית, של יצורים חיים, בני-אדם כחיות. "לד נפצע, הוא צועק" (244). "מזו הביטוי הטבעי לכוונה? – הסתכל בחמול, בעת שהוא מתגנב לעבר ציפור; או בחיה הרוצה להימלט" (647). אך בהקשר האנושי מצטרפת לכיסוי זה קומה נוספת: זוהרתם של האירועים מכוננת גם על-ידי ההתנהגות הלשונית שמבטאת אותם, התנהגות שנשענת בעצמה על ההתנהגות הפריטיטיבית הטבעית ומעשירה אותן. "מילים מתחברות לכיטוי הקמאי, הטבעי, של החחושה, ותופסות את מקומה" (244). כך, למשל, עצם שיומושי במילה מסוימת לציון התחושה עשוי להיות קריטריון לכך שאני חש את "התחושה הזו", והתחושה מקבלת את זוהרת מתוך כך שכשאני חש אותה אני אומר את המילה. "אני משתמש באותו הביטוי. אבל בכך הרי לא מסתיים משתדקת-הלשון; בכך הוא מתחיל" (290).

המילים שמביעות (ומכוננות) את הממשות הפנימית אינן יכולות להיות מילולית של שפה פריטית, כמוכן (שפה פריטית – מושג שוויטגנשטיין בא לעקור – היא שפה שממצא מאדדו לשימושו שלו, ושעקרונית רק הוא מסוגל להבין אותה). אילו היו המילים שייכות לשפה פריטית, אי-אפשר היה לנקר את השימוש בהן והן לא היו יכולות לשמש כפיס להחתם האובייקטיבית של האירועים הפנימיים.

מיסטיקן לא יוכל שלא לראות באופן האזנה כזה התנשאות בלתי נסבלת. הוא יסיף ויאמר, מן הסתם, שדברי ויטגנשטיין משקפים את קוצר ידה של החשיבה הפילוסופית, את שעבודו של ויטגנשטיין לאופני הדיבור הרגילים ולשכל הישר. דברי ויטגנשטיין מצטרפים לקובלנות פילוסופיות אחרות על ההתנסות המיסטית ועל מושג האי-ניתנות לכיטי (ראו למשל Alston ו-Yandell), ומדגימים את דלות השגתה של החכונה האנושית הרגילה. כך יאמר המיסטיקן. אך ויטגנשטיין יענה גם על כך, במעין היבוק של דוב: המשך לדבר, אני מאזין ומכין (ברור שאין הוא מכין את האמת שהמיסטיקן מנסה לבטא – אין מה להביץ כאן – אך הוא מביך את ההתנסות המיסטית ועומד על אופיה המיוחדת).

ברור שהדו-שיח של-הרשים הוא, שבו מה שבן-שיח אחד אומר משמש כ"חומר גלם" ל"שיפול" של האחר, הוא סוג של עצמות. החימצנות של הפילוסוף מורכבת עם המיסטיקן אין פירושה שיש שלום ביניהם. אדרבא, העוקץ הביקורתי בעמדה כזו חרף שבחתיים, וזאת יודעים היטב שני ה"משוחחחים". ההתנסות המיסטית מתיתמרת לחרוג מעבר לבוללות השפה, ואופן ההאזנה הוויטגנשטייני מצג את יומרתה כאשליה. "עם כל שהמצב המיסטי דומה למצבי הרגשה, הרי בעיני בעל החווייה המיסטית נהנו גם מצב של ידיעה. זהו מצב שבו מתגלים לו לאדם מעמקי אמת כאלה, שאינם כלל לפי תפיסתו של השכל ההיסקי" (גיינסיס, 250). וכאלו כתשובה ישירה ליומרה זו, בפניית תוכחה בגוף שני, אומר ויטגנשטיין: "אם בשעת התמסרות לחשיבה פילוסופית אינך מסוגל שלא לומר זאת וזאת; אם יש לך נטייה שאי-אפשר לעמוד בפניה לומר זאת, אין פירושו של דבר שנכפית עליך איזו הנחה, או שיש לך איזו ראייה או ידיעה בלתי-אמצעית של מצב עניינים כלשהו" (299). ההארה הפילוסופית שמדובר באשליה אינה מנסה להתפייס עם מושא ביקורתה. היא מנסה לרפא אותו ממחלתו (255).

יש להדגיש שהביקורת הפילוסופית, שמאירה את היסוד האשליתי שבהתנסות, אינה מתכחשת לסמכותה הפסיכולוגית של ההתנסות. אשליה עשויה להיות מוחתמת התנסויות יחודיות (400). מכיוון שקיומן של התנסויות כאלה עשוי להיות מוחתמת בקיומן של האשליה, אם ישתכנע המיסטיקן בכנותה של הביקורת, אשליתו תתפוגג ועמה גם התנסותו. מנקודת ראותו של הפילוסוף, זהו תהליך הריפוי מן המחלה.

נקודת הראות הוויטגנשטיינית מתנגשת אפוא עם הכנתו העצמית של המיסטיקן וגם מחריבה, אם מאמצים אותה, את עצם ההתנסות המיסטית. ומה נאמר לנו על כך? האם המבט הוויטגנשטייני שתואר כאן הוא באמת מבט חודד? האם הוא מבהיר את ההתנסות המיסטית לעומקה? איני יכול שלא לחוש שיש מידה מסוימת

דברים אלה עומדים בניגוד חרף למה שהמיסטיקן אומר. אין זה נכון, כך אומר המיסטיקן (ובלטה), שההתנסות המיסטית משתקפת בשפה. המיסטיקן חש את עצמו אילם: שום מילים לא תוכלנה לבטא את הארתו ושום הבנה לא תוכל להכיל אותה. תהום בלתי ניתנת לגישור פעורה בין הממשות האחרונה שהתנסותו חושפת, לבין הכיטי המילולי-מושגי שהוא אנוס לסותת לתת לה. המיסטיקן אמנם מדבר, אך דיבוריו על תוכן ההארה המיסטית, כך המיסטיקן חש (ואומר), נאמרים "מאחורי הפרגור", "מנקודת הראות של עולם הדיבור", "אחרי שנוברא העולם". כל מה שהוא אומר "אינו מצליח לעת".

כך אומר המיסטיקן. מנקודת ראותו, כך נראה, ההתנסות המיסטית חורגת מזהותית מדרכי הכעטה ומפריכה את ההשקפה של ויטגנשטיין. אך ויטגנשטיין רואה אחרת את מצב יחסיו עם המיסטיקן, והוא אינו נכנס עמו לזויכות. דברי ויטגנשטיין בהקשר אחר יהיו יפים בעיניו גם לכאן: "מה שאנו 'מתפתים לומר' במקרה כזה, כמוכך איננו פילוסופיה; אלא זהו חומר הגלם שלה. הנה כירכין, מה שמתמטקאי, למשל, נוטה לומר בעניין האובייקטיביות הממשות של העובדות המתמטיות איננו פילוסופיה של המתמטיקה, אלא דבר-מה ששומה על הפילוסופיה לספל כ" (254). דניו של המיסטיקן, בעיני ויטגנשטיין, יהיה כדיו המתמטיקאי. ויטגנשטיין אינו משתיק את המיסטיקן או מחונכו עמו, משום שדברי המיסטיקן אינם פילוסופיה של המיסטיקה אלא חומר גלם עבורה, היבט של החופעה שבה הפילוסוף מספל.

בניגוד לוויטגנשטיין של ה"מאמר לוגי-פילוסופי", שגזר שתחיקה על המיסטיקן, ויטגנשטיין של ה"חקירות" מעודד את המיסטיקן לדבר. הוא לא מתנצח עמו אלא משה ארוז קשובה לדבריו, משום שדברי המיסטיקן מביעים בשקיפות נמורה את הווחתנות המיסטית. זו משמעותה של הקביעה שדבריו הם חומר גלם לפילוסופיה. להבנה מלאה שלה. ובהכנה המילולית כלולות, במקום של כבוד, גם כל ההסתעפויות וההכמלות העצמיות שהמיסטיקן רואה צורך להכניס. כשהמיסטיקן אומר שהתנסותו אינה ניתנת לכיטי, הוא מבטא במילים אלה (המיתוסות לדברים אחרים שהוא אומר) את אופיה המיוחד של התנסותו, והוא מבטא את אופיה לחלוטין וללא שייר. התבטאויותיו של המיסטיקן בדבר קוצר יכולתו להביע באופן מושגי את תוכן וזאתו המיסטית, הן כיטי מושגי מושלם לאופי התנסותו. בקיצור, ויטגנשטיין מאזין לדברי המיסטיקן לא כיטי של ראייה עמוקה של מה שחורג מעבר למילים אלא כיטי מילולי ממצה ושקוף של התנסות, מזורה באופיה אך נורמלית לחלוטין בסוגה.

בפולמוס חריף עם הפוסלים, ויטגנשטיין מעלה על נס את הרבוגזיות העצומה של השימוש בשפה ואת המגוון העצום – והפתוח – של סוגי שיח. הפסילה הפוזיטיביסטית מבטאת עיוורון לייחודם של "הסוגים הכיעייתיים". "העקרונות האפריוריים" הם מיטת סודים, שפופרת הסתכלות צרה ומסלפת, שהחלופות נאספות להיגזר על-פי מידודיה. הכנה רגישה של משחקי הלשון מפענמת אותם מתומם, מתוך ערנות לייחודיותם, ומאירה את הביקורת כחוסר הבנה.

הרגישות למגוון המגוול של משחקי לשון, ולכך ש"הגיוון הזה איננו דבר קבוע, הניתן פעם אחת ולתמיד" (23), היא קו היכר בולט ביותר בגישתו של ויטגנשטיין. מרגישות זו נגזרת גם המחויבות של הפילוסוף, ובכלל של דוברי שפה, להאזין בפתיחות למה שנאמר בהקשרו הקונקרטי. זהו העוקץ בקביעתו המרכזית של ויטגנשטיין ש"המשמעות של מלה היא השימוש בה בלשון" (43), שמוכנו של משפט הוא השימוש שלו (421). ההתעלמות מהשיבוטו המכרעת של הקשר המקונקרטי של השיח הוא החטא המדול שוויטגנשטיין מאתר אצל פילוסופי הלשון בני דורו: "אילו התבקשתי לומר מהי הטעות המרכזית של פילוסופים בזור הנכחד ... הייתי אומר שהיא נעוצה בכך שכאשר מתבוננים בשפה, מתבוננים בשרשרת של מילים (*form of words*) ולא בשימוש שנעשה בשרשרת המילים" (ויטגנשטיין 1966, 2). תפיסה זו מהייבט הבנה חדשה של היחס בין כללי המשקל המופשטים לבין מה שנאמר באמצעות הפסוק בהקשר השמעותי, ונכוד המשקל מוצמק מן המילון וספר הדקדוק אל הסיטואציה הקונקרטית של השיח: "כללי השפה הם הרשאות ... להבין משפט אינו להתאים אליו דבר מה [אזון משמעות אפלטונית קבועה, א.מ.], אלא לגרום לו להיות מובן. פעילות השומע בהבנה קרובה לפעילות הדובר בהרכיבו את המשפט – על השימוש להפוך את המשפט לשלן, אף כי תוך שימוש בכללים (Diamond, 111). משפט חסר מובן בהקשר אחד עשוי לקבל מובן בהקשר אחר, והאונה לדברי הזולת כרוכה בפתיחות לכך שהמשפט שהוא משמעי, שהוא חסר מובן בהקשר אחר, מקבל מובן בהקשר השמעותי הנוכחי."

אך חלק מן הפרשנים הליברלים, המבליעים את היסודות האנטי-פוזיטיביסטיים והאנטי-אפריוריים בגישת ויטגנשטיין, מרחיקים לכת, ויוצרים את הרשם שהפתוחות הוויטגנשטייניות לייחודיותם של משחקי לשון מבטיחה מראש את תוקפם. כאילו עצם העובדה שמשחק לשון מסוים נוח, מאשרת את הלגיטימיות שלו. משימתו של הפילוסוף, אמרים הללו, היא להבין את משחק הלשון ממובן, ולא לשפוט אותו באופן ביקורתי מנקודת ראות חיצונית. "הפילוסוף אשם באי הבנה עמוקה אם הוא סבור שמישמתו, כשהוא נד במתילה, היא לנסות לקבוע

של צדק בקובלנת המיסטיקן שאופן ההאונה שתואר כאן משקף התישאות ואסימטרי אינני סומך את הרגשתי על עצם התוצאה של הביקורת הפילוסופית – יקיצה מאשליית היא תמיד מבאיבה, והחולה המסרב להירפא יאשים לעתים קרובות את הרופא המטפל באסימטרי. אי-הנחת שאני חש קשורה בכך שההתייבשות נראית כאן גזורה מדי מראש, פועל יוצא של איזו "עמדה פילוסופית" אפריורית. המאזין הפילוסופי שתואר כאן לוקה, כך נראה לי, באיזה קיבעון שאינו מאפשר לו להטות את אוזנו בפתיחות אמיתית לדברי המיסטיקן.

לכן אדחה להלן את "נקודת המבט הוויטגנשטיינית" שתוארתי, ומן הכתיבה הפרישנית אשתדל להרחיק את ויטגנשטיין ממנה. אין בכוחתי לטעון שוויטגנשטיין יתן תוקף ליומרת המיסטיקן או יסגל בעצמו את ניסוחיו של המיסטיקן. כוונתי היא רק להרחיק את שאלת תוקפה של ההתנסות המיסטית מהישג ידה של "גישה פילוסופית" זו או אחרת. שאלת תוקפה של ההתנסות המיסטית אינה שאלה פילוסופית אלא שאלה קיומית-דתית אם ניתן בכלל לדבר על "הגישה הפילוסופית של ויטגנשטיין" – שנוהר אולי יותר מכול מ"היחירות פילוסופיות" (ויטגנשטיין 1966, 72) – הרי שיש לאפיין אותה בהתנגדות הנחרצת לעקרונות אפריוריים מכל סוג, לאיזושהי נקודה ארכימדית קבועה שמתוכה עשויה הפילוסופיה לבקור ולהתפיי את דרכיהם של בני-אדם.

ג. **מקומם של עקרונות אפריוריים בגישתו של ויטגנשטיין**
 הערנות לשפה ולנוהג הלשוני, שעומדת ביסוד גישתו הפילוסופית של ויטגנשטיין, מספקת אמצעים חדשים לביקורת פילוסופית. "מה שברצוני ללמד הוא: לעבור מחוסר שחר סמוי לגלוי" (464). רבים מקוראיו הראשונים של ויטגנשטיין, וגם חלק לא מבוטל מפרשניו העכשוויים, סברו שהביקורת הפילוסופית הזו נשענת על קריטריונים אפריוריים למשמעות, על הבנה כללית של התנאים שארכיבם להתקיים כדי שביטוי או התבטאות יהיו בעלי מובן. קריאה כזו עומדת בסתירה לקביעות מפורשות של ויטגנשטיין לגבי אופיה של הפילוסופיה שלו (ראו 128, 599), ויותר ויותר פרשנים של ויטגנשטיין בעשורים האחרונים – סטנלי קאוול (Cavell, פרק 1), ג'וזף מקדוול (McDowell, פרק 11), הילארי פטנס (Putnam, פרק 13), קורה דיאמונד (Diamond, פרק 3), צ'רלס טרוויס (Travis) ואחרים – מסתייגים ממנה. בהמשך למגמה זו, פרשנים אלה מבליטים למשל את יחסו האחד של ויטגנשטיין לסוגים "כיעייתיים" של שיח – להגדרת דתיים, לשיפוטי ערך מוסריים, לשיפוטי ערך אסתטיים – שנפסלו על-ידי גישתו פוזיטיביסטיות מוכתם של קריטריונים אפריוריים למשמעות.

את השומע למסקנה שאין מה להבין. בהקשר של שיחה, אפשר לבקש מהדובר הבהרה נוספת או תגובה לפרשנות שהוצעה לדבריו. מה שהיא אמר עשוי כמובן להשפיע על לקחי השומע, לכאן או לכאן. להבנתו העצמית של הדובר יש רלוונטיות, אך היא אינה פוסק אחרון.

הבהרה פילוסופית של משחק לשון מסוים עלולה לחשוף אותו כנכונת, ובמקרה כזה היא מתגש מן הסתם עם ההבנה העצמית של הדוברים. במקרים אחרים, ההבהרה הפילוסופית מתנגש עם ההבנה העצמית של דוברים מבלי שהיא תערער את משחק הלשון שהם משחקים: ההבנה העצמית של הדובר עשויה להיות לקויה מבלי שזה יגנע את עיקר המשחק, ואז הביקורת חלה בעיקר עליה, ועל אותם היבטים במשחק הלשון עצמו המושפעים ממנה. כך, למשל, האזהרה של ויטגנשטיין (1966) להביר ביחידותיה של האמונה הדתית לעומת האמונה המדעית, לא נועדה לבקר את האמונה הדתית. להפך, היא נועדה להגן על המאמץ מפני התפוסה שמקורו בחוסר הבנה. בכל זאת, יש לקרואה הזו עוקץ ביקורתי כלפי תאולוגים שיעמיקו לדאות את האמונה הדתית כאמונה מדעית. תאולוגים אלה, וגם אופי האמונה הדתית שלהם, נגועים, לדעת ויטגנשטיין, בהנאה עצמית.

כל האפשרויות האלה, ורבות אחרות שלא מנתי כאן, עשויות להתממש בסיטואציה הקונקרטית של הניסיון להבין. מה שחשוב להדגיש הוא שאין תחליף למאמץ ההבנה הקונקרטי של הנאמר בהקשרו הקונקרטי. זהו האתגר שניצב לפני השומע, יא זה ההדיוט או הפילוסוף.

ד. הדבקה המילולית היא המפתח להתנסות (בשנית)
ויטגנשטיין רואה בהבעה המילולית של התנסויות את המפתח להבנת חוכנו. לפי מהלך דבריו עד כה (בסעיף השני), עמדה זו מולידה בתקשר של התנסות המיסטית אופן האונה מתנשא ורדוקטיבי. המיסטיקן עושה שימוש בשפה כדי לרמוז לתוכנה החורגת-מעבר-לכל-שפה של ההתנסות. אך עצם ההנחיה להבין את ההתנסות מתוך ביטוייה המילולי חונקת, כך נראה, את ההתנסות המיסטית, שאינה רוצה להיכלא בגבולות ביטוייה המילולי. אנסה עמה להראות שהמעבר הזה אינו מוצדק, וכי כרוכה בו פרשנות לא נכונה של העמדה של ויטגנשטיין.

ראיית ההבעה המילולית כמפתח להבנת ההתנסות מולידה, כשהיא במיטבה, האונה קשובה למה שהמתנסה אומר. אם נוסף לכך את הזדהות מעקרונות אפירוריים של משמעות ומתפיסות מגבילות של שימושים במילים, נקבל כל מה שאפשר לקוות לו ממאיון אחד. מה עוד נוכל לבקש מעבר להטיית אותו סבור שאנו אומרים, מתוך פתיחות לכאן ולכשיו וללא דעות קדומות? אני סבור

האם נוצר מגע עם אלהים; להבין מהי תפילה הוא הוא להבין מה פירושו לדבר עם אלהים... אין לראות במיסטיקן חוקר של התופעות הדתיות; הוא מהווה בעצמו תופעה מן התופעות הדתיות שבהן מפניין הפילוסוף" (38, Phillips). מדברים אלה משתמע, שמכיוון שמשחק הלשון מתנהל והולך, השיפוט הביקורתי יהיה תמיד "דו-צדדי". שיפוט ביקורתי (בתור שכזה) אינו רגיש דיו ואינו נענה לכללי של משחק הלשון לליחודיותו. לאמור, הוא חוטא באפריוריות.

פרשנות מרחיקת לכת זו מאדישה את הסאה, ולמעשה היא חוזרת אחורה ונכשלת בעצמה באפריוריותם. נוכל לנסח את העקרון האפריורי שבסורה כך: למשחק הלשון שאנו מנסים להבין יש מובן. עקרון זה אינו משאיר שום מקום למה שויטגנשטיין אומר שהוא רוצה ללמד – לעבור מחוסר שחר סמלי לגלי – ולגופו של עניין הוא עקרון דוגמתי וחסר צידוק. השאלה האם התבטאות מסוימת או משחק לשון מסוים הם כשרים צריכה אמנם להיענות מתוך רגישות מיריבית ופתירות, אך התשובה לכאן או לכאן אינה יכולה להיגזר משום עקרון אפריורי. לעתים, דווקא האונה פתוחה לנאמר בהקשרו תעלה, שמה שנאמר הוא חסר שחר ותשמע כאמצעי לביקורת. בוא לא נכשל מאמיניו להבין את משחק הלשון, אך הבנתו אינה מבטיחה שלמשחק יש מובן – אין שום דבר פרדוקסלי בקביעה שכדי להבין התבטאות מסוימת עלינו להבין שהיא חסרת שחר. לעתים, השיפה חוסר השחר והתפלות שבמשחק לשון מסוים היא התוכנה החדרת ביותר שאפשר להציע לו (במקרים אלה היא תגרוך בדרך כלל תוכנת נוספת).

(במאמר מוסגר יש להעיר, שעצם הרעיון ששיפוט ביקורתי של משחק לשון המתנהל והולך הוא מנייה וביה "דו-צדדי", מניח הבחנה בין "דו-צדדי" ל"פנימי" שהוא זרה להלוטין לכל הלא מתשבתו של ויטגנשטיין. כפי שעלה מתאיורי הסכמתי בסעיף הראשון, העוקץ בטיעוני השפה הפרטית הוא, ש"פנימי" מתיימר מתוכו לקלוט לנרמה אויב-קטיבית שיש לה קיום רק מנקודת מבט "דו-צדדי". כך ביחס למשגי הפסיכולוגיה בכלל, וכך ביחס למושגי ההבנה והמשמעות בפרט. כך ביחס להבנת דובר בקהילת הדוברים שלי, וכך ביחס להבנת דוברים המשתייכים לקהילת דוברים אחרת. משחק לשון הוא נהג נורמטיבי, וכמות הוא חשוף "מתוכו" לביקורת "דו-צדדית").

אם כן, אין תשובה כללית, אפריורית, לשאלה האם משחק לשון מסוים הוא אשליתי (או מוטעה, או לוקה במבחינות אחרות). משחקי לשון, והתבטאויות של דוברים, מציבים לפני השומע אתגר: עליו לנסות ולפענח אותם בהקשרם. היענות לאתגר עשויה להביא אותו למסקנת שונות, חלקן ביקורתיות, חלקן לא. לפעמים המאמץ יניב הבנה, לפעמים הוא יותיר את השומע לא מבין, ולפעמים הוא יביא

לשתדור מתפיסות אפריוריות מוגבלות, ויטגנטיין עמל לשתדל אותנו מהמשבת הזו ומאחרות כיוצא בזה. הנישיות להבין "מה הדובר אומר" עלולה להיות בעצמה התקבעות בעמדה דוגמטית כלפי השימוש הקונקרטי שהדובר עושה במילים. במקרה שלנו אי-אפשר להאשים את המאזין הרדוקטיבי בהתקבעות כזו. ראיית דברי המיטיקון כהכשרה של התנסות ייחודית משקפת לכאורה פתירות למגוון השימושים. שאפשר לעשות במילים! המאזין הרדוקטיבי יכול להתגדר ולומר, שראיית המילים כביטוי של התנסות מממשת את הצו הוויטגנטייני להיות פתוח למגוון השימושים במילים: "הפרדוקס נעלם רק כאשר אני מתקיים את עצמנו באופן קיצוני מהרעיון שהשפה מתפקדת תמיד בדרך אחת, משרתת תמיד אותה מטרת: להעביר מחשבות" (304). כשלו ה"מאמצים להבין את "מה שהמיטיקון אומר" לא חתם את ניסיונות ההבנה אלא היטה אותם לכיוון אחר, וככך נעלם הפרדוקס.

הבעיה היא שבצד החשיה הזו יש אטימת אורן לשימוש שעושה המיטיקון במילים. נכון, יש קושי בהאזנה למה שהמיטיקון אומר (אני משתמש בביטוי באופן מפיש). אבל המיטיקון מנסה להציב את השומע אל מול הקושי והקושי הוא משהו ענייני העלמת הפרדוקס וזה למישהו הלשון שהוא משתקן. המיטיקון אינו מזמין אותנו להבנה הודית, אלא ל"חוסר הבנה" הודית. פירוש דברי המיטיקון כהכשרה של התנסות ייחודית, ראיית השימוש שהוא עושה במילים כאילו הן לא יותר מביטוי שקוף של התנסות פסיכולוגית, נוטלת מדבריו את אופיים הפרדוקסלי. אך זו אינה הקשבה של המשבש של המש. זוהי בדיקת הרדוקציה.

מה שמצמיח את המיטיקון במבחן הפילוסופי שתואר לעיל הוא ההצטמצמות של המבחן, והוא מוכן להבין שאין מה להבין, ש"הנאמר" הוא חסר מובן (אז הוא מבין את ה"נאמר" כהכשרה של התנסות). אך מה שנדרש כאן הוא נכונות לא להבין, ובמילים אחרות, הנכונות לשחק את הלשון המיטיי שאין בו מובן. לעמדה המבטלת כלפי חוסר מובן לא קשה למצוא ביטוי בדברי ויטגנטיין בהקשרים אחרים. ויטגנטיין בדרך כלל חסר סבלנות כלפי משפטים חסרי מובן. הוא אומר: "כאשר אומרים שמשפט מסוים הוא חסר-מובן, אין זה כאילו מובן הוא חסר-מובן. אלא זוהי הוצאה של צירוף מילים מסוים מכלל השפה, הוצאה מהמחזור" (500). ובמילים אחרות: ויטגנטיין מתנגד לניסיון להשאיר את המשפט כשפה ולמצוא משמעות עמוקה בחוסר המשמעות שלו. חוסר משמעות אינו סוגיה של משמעות מזין מיוחד.

אך אני טוען שזו אינה עמדה אפריורית או כללית, והיא מכוונת כלפי פילוסופים

שניסוחים אלו אכן מבטאים היטב את הגישה של ויטגנטיין, גישה שכל עניינה היא לסקל את המשבשים מדרכה של האזנה פתוחה וכלתי מתנשאת. מובן, לא די בהצהרות, וכל סיטואציה קונקרטית מציינת מחדש לפני המאזין את האתגר להשתתף מקבעות אפריוריים לגבי גבולות האפשרי, המשמעותי, או השפה. ההכשרה המיטיי מציינת אתגרים משלה, וההאזנה הרדוקטיבית נכשלת בהם. היא אינה נאמנה להתחיה הנכונה.

בהקשר של התנסויות רגילות, אין שום יסוד למחשבה שבקריאה להטות אוזן לדברי המחנכה צפון איישה חוכן מיוחד שחורף מראש את דינו של הדרישה כדרישה שבין חרשים. ההאזנה לדברי המחנכה עשויה להליר להבנה של נקודת ראותו או אפילו לסיגולה. כך, לדוגמה, כאשר מישהו מבטא את חידתו מהשערה הממשמשת ונבאה, ההאזנה עשויה להוביל גם את המאזין לראות את הסערה הצפויה כמאיימת ולשעת חרדה גם בלב. חרדה היא אופן של פתירות לעולם, והאזנה לנאמר, במקרה הרגיל, תוביל את המאזין להבנה נקודת הראות של הדובר על העולם. הבנה ההכשרה כמפתח להתנסות אינה כרוכה מיניה וביה ברדוקציה פסיכולוגית להתנסות גולמית, מין "חוויה פסיכולוגית בעלמא", שהיא חסרת תוקף של אמת או של ידיעה. במה שונה המקרה שלפנינו מן המקרים האלו?

ההבדל נעוץ כמובן, כפי שיאמר המאזין הרדוקטיבי, בכך ש"דברי המיטיקון הם חסרי שחר". ההאזנה למה שהמחנכה אומר נקלאת כאן בקושי, מכיוון ש"הוא אינו אומר שום דבר". אין זה רק שעדות המיטיקון על התנסותו החומקת מכל ביטוי אינה יכולה להיות אמיתית או שהיא מכשילה וסותרת את עצמה, אלא שאין לה כל מובן ברור (אלה טענות מובהקות, וראה Yalston ו-Yandell). "התנסות שחומקת מכל ביטוי" היא צירוף שאיננו מבינים, יאמר המאזין המתוסכל. מה שנוחר, בהקשר השמעתו של מילים אלה כנסיבות הנכונות, הוא לראות בהן ביטוי של התנסות גולמית ייחודית, ותו לא.

אך תגובה זו והרדוקציה שאליה היא מוליכה, אינה מתחייבת מעצם תוכנה ההאזנה לדברי המיטיקון, וגם לא מראיית ההכשרה המילולית כמפתח להבנת ההתנסות. היא צעד נוסף, צעד של נסיגה לאחור, מעבר למה שנמנר מההתחיה הוויטגנטיינית המייניליטיית להיות פתוחים לנאמר בהקשר.

מאבקו של ויטגנטיין במחשבה שבמילים תמיד "אומרים" או "מאירים" או "קובעים" משהו, הוא מן המפורסמות. מחשבה זו היא מנין המחשבות שכופות על מגוון התפעות הלשוניות הסתכלות חד ממדית, מקבעות את המאזין בעמדה מוטעית ומכשלות את ההבנה, הן הפילוסופית והן הוויזומית. במסגרת חתירת

הראות של הדוכר מתבטאת במה שהוא אומר ("אומר" כאן מנוער מכל דעת קדומות), וכדי לסגל אותה יש ללכת בעקבותיה מה שהוא אומר. מכיוון שההבנה המילולית משקפת במלאות את ההתנסות, עלינו להאזין לה מתוך פתיחות נמורה, עלינו לשמוע את המילים ולהיות מוכנים ללכת איתן, לקפוץ לתוך אי ההבנה שאליה אנו מוזמנים. כך, על כל פנים, יכול המאזין לומר ולעשות מבלי לבגוד בהתייה הוויסגנטיסטית, והוא יכול אפילו לראות בכך מימוש מלא שלה.

כמובן, אפשר שנחליט לסרב להזמנת הוויסגנטיסטין. אפשר שנחליט להוציא את הניסוי המיסטי חסר המובן מן המחזור. ההחלטה לעשות כך אינה נגזרת, כאמור, מן הגילוי שתבטיחו הוא חסר מובן, אך אפשר שננסח אותה באמירה המבטלת: "המשפט הוא חסר מובן" (למעשה, מה שוויסגנטיסטין קובע בהערה 500 שהבאתי לעיל הוא שזה פירושה של האמירה המבטלת שהמשפט הוא חסר מובן). אם כך נחליט, נוכל לנסח את החלטתנו גם באמירה המבטלת שאין כל מובן להזמנה "לעמוד מול הבלתי ניתן להבנה". נוכל לנסח כך את החלטתנו, אם כי לא לכספה או להצדיקה בכך. ההכרעה האם להיענות או לסרב להזמנת הוויסגנטיסטין, ולמעשה האם לראות בה בכלל הזמנה שיש בה ממש או לא, היא הכרעה דתית-קיומית. היא אינה נגזרת מ"העמדה הפילוסופית" של ויטגנטיסטין. לויטגנטיסטין (כפילוסוף) אין עמדה סובסטיבטיבית, כוון, וראיית הוהיבה המילולית כמפתח להתנסות אינה משקפת עמדה כזו.

גם כשאנו מציג את דברי הוויסגנטיסטין כהזמנה, וכשאנו מציג את הנכונות לראותם כך כמימושה של ההנחייה הוויסגנטיסטית לראוין מתוך פתיחות למה שהדובר אומר, איננו מודבר "כפילוסוף של הלשון", ו"מנקודת ראות פילוסופית". הרי עיקר טענתנו – כפרשנות לויטגנטיסטין ולגופו של עניין – היא שאין דבר כזה, "נקודת ראות פילוסופית". זוהי הנקודה העיקרית, והיא אינה חלויה בשאלה מה היתה עמדתו הקיומית-דתית של ויטגנטיסטין עצמו. גם אילו התברר לנו שוויטגנטיסטין ראוי חש זרות להלכי רוח והבעה מיסטיים, גם אילו התברר לנו שעמדתו כלפיהם היתה עמדה של ניכור וחוסר הבנה (ולמיטב ידיעתו אין זה כך), עדיין חשוב היה לקבוע – וחשוב היה לויטגנטיסטין לקבוע – שזוהי עמדה קיומית שאינה נשענת על נקודת ראות פילוסופית (ככך היא שונה מאוד מהעמדה הוויסגנטית שתארתי לעיל).

עד כאן הדגשתי בעיקר את משמעותה של האזנה פתוחה לדברי הוויסגנטיסטין, האזנה שאינה נחושה דווקא להבין. טענתי שהחינוך הוויטגנטיסטי לשחרור מתפיסות קודמות ודעות קדומות בדבר השימוש במילים עשוי להכיל גם את ראשפירות (הדתית-קיומית) שהדוכר מוזמן אותנו לעמוד ניכר הבלתי מובן. להשלמת

שטבוטוכוהיהם נבעו משכחה השימוש הממשי של מילים בשפה. בהקשר זה, התוכונות של ויטגנטיסטין (127), החושפות את חוסר השחר של ביטוי מסוים בשפת הפילוסופים, מוליכות באופן טבעי לסיקונו של הביטוי מן השפה (וגם ליחס מבטל כלפי התנסויות ייחודיות שהמבוכה הפילוסופית עשויה לייצר, 400). איני סבור שדברים אלה משקפים את עמדתו של ויטגנטיסטין כלפי המסתורי והפירדוקסלי (עדות ביוגרפית לכך, אמנם מן התקופה שקדמה לחיבור "החקירות", מצויה ב-Monah, 283), ובודאי שהם אינם מציגים את מרחב האפשרויות שגישות הפילוסופית עשויה להציע כלפי הוויסגנטיקה. גם כאשר חושפים את חוסר המובן ואת הפירדוקסליות של ביטוי מסוים, הגילוי אינו מביא בהכרח לסיקונו של הביטוי מן השפה. השאלה האם להוסיף ולהשתמש בביטוי או לסלקו, האם להמשיך ולשחק את משחק הלשון שבו הוא מתפקד או לחדול מלשחק אותו, אינה מוכרעת מעצם הגילוי של ביטוי אינו מובן. במקרה שלפנינו, ההכרה בחוסר המובן של הביטוי הלשוני מובלעת במשחק הלשון המיסטי עצמו. המאזין מוזמן להשתתף במשחק ולעמוד בעצמו מול הבלתי ניתן להבנה. כביטוייה הטעון של דיאמונד (Diamond, 285), הוא מוזמן לפתוח את עצמו אל החוויה הגדולה.

יש להוסיף שוב, שההתייחסות אל הביטוי הלשוני חסר המובן כאל "הבעה של עמדה" אינה משקפת פתיחות כלפי משחק הלשון המיסטי. השאלה שיש לשאול לגבי ניסודים כאלה היא "איזו עמדה?". ויטגנטיסטין עצמו (1966, 71) ער לסכנת הרדוקציה שבניסוח זה. בתגובה על ההצעה שהאדם שאומר "אני עשויים לראות איש את רעהו לאחר המוות", "רק הבעה עמדה מסוימת", ויטגנטיסטין אומר: "לא, זה בכלל לא אותו דבר אחר. זה אומר מה שזה אומר. מדוע שנוכל להמיר אמירה זו שינה מלומר כל דבר אחר. את הוויסגנטיסטית, כלומר, את הוויסגנטיסטית מכלל הכנה. להתנסות המיסטית, כלומר, את הוויסגנטיסטית לעמוד אל מול זה שחורג מכל הכנה. הניסוח מנטרל את הפירדוקס, אך בזאת אינו מטיב עם הוויסגנטיסטין אלא מחמיץ את מה שהוויסגנטיסטין מנסה לעשות.

באומרי שההתנסות המיסטית מפגישה אותנו עם זה שחורג מכל הכנה, אני משתמש כמובן בעצמי בביטוי חסר המובן ונעשה שותף, לפחות פוטנציאלית, למשחק הלשון המיסטי. בכך אין כל רע, מנקודת הראות הוויטגנטיסטית שאני מציג כאן. אדרבא, הנכונות העקרונית המובלעת בביטוי ויטגנטיסטין, לעשות בתמאור משחק לשון שימוש במילים הנהוגות במשחק עצמו – "מדוע שנוכל להמיר אמורה זו כאמורה אחרת?" – היא המבטאת את העדרם של עקרונות אפירוריים בגישה וסומרת עליה מרדוקציוניזם (ראו Putnam, 269). נקודת

בניכור ובמועקה (כך על כל פנים חש המיסטיקן), ואת מושג החירות הרלוונטי להתנסות המיסטית יש להבין בהקשר זה. הניתוח הפנומנולוגי של התנסות יצטרך להראות כיצד המחשבה (המושגית כמובן) על האחדות מקרה את עקצו של הניכור ומפוגגת את המועקה. אני סבור שהניתוח יוכל להסתייע בהשוואת התנסות המיסטית לסוגים מסוימים של התבוננות פילוסופית (שהן מושגיות לעילא), שגם הן משרתות מטרה דומה ומביאות להרגשה של יציאה לחירות. כדוגמת האידיאה האפלטונית, המהות ההוטרואלגאית ו"האכזריות הפנימית של התחושה", שמגלות את עצמן למתכונן במלאות ובסקיפוט, באופן שאינו משאיר מקום להיסוסים, לחוסר ודאות או לערעור, המלווים תמיד את המפגש עם אובייקטים חזרים לסובייקט.

אנן שרויים כאן לחלוטין בתחומי הפיכובולוגיה והפנומנולוגיה: למחשבות מושגיות אלה – נאמר מה שנאמר על ערכן הפילוסופי או אפילו על מעמדן כמחשבות אומנותיות – יש נפח חזויתי, הן צבועות בצבע רגשי ומכוננות התנסות. "המחשבה הראשית של האדם בדבר האלהים היא מלבבת, כאיזה מידה כפת, גם את המוח והלב היותר ריק ויותר נבער" (קוק, קלא). הן בהתנסות המיסטית והן באחריותה הפילוסופיות (והמבולות בנייהו אינם חדים), "נעתק מאור הנפש המאפל של הזרות הבא עם כל עצם שהתועָה לה" (שם).

אילו התמצה ניתוחנו באמור לעיל, הוא לא היה חורג מהמבט הרדוקטיבי שחיארתו למעלה. אבל הניתוח אינו מתמצה בכך. המיסטיקן, על-פי עדותו שלן, "ממבר מאחורי הפרגוד", הוא מומן את עצמו ואת שרועיו להיפתח אל האל-מרכז. במובן מסוים (זהו הרובד הנוסף), הוא עצמו אינו מבין על מה הוא מדבר. כמותחים של משמעות לשונית לשון משחק לשון, משמע הדבר הוא שלמילים שבחן הוא משתמש אין פשר גם עבורו, ושמשחק הלשון שהוא משחק אינו המשחק שלי.

כל עוד מתכוננים במשחק הלשון המיסטי כמשחק לשון רגיל, אפשר לכל הייחר לפענח את המחשבות, ואת הלכי הרוח וההתנסות שהמחשבות מכוננות או מאפשרות, ואלה שרויים כולם בתחום המובן הודיע (כאמור למעלה, במקורדח ראות זו אפשר לחשוף גם את חוסר השחר בביטויי המיסטיקן ואת זיקתו להתמיוויותו). אבל "משחק הלשון המיסטי" הוא, מעבר לכך, הומנה לצעור את הצד הקיומי המיסטי ו"להשתתף" ב"משחק לשון" שאינו של המשתתף בו. להומנה אפשר להיענות ואפשר לסרב (כפי שרומזת, תכרה בדברי המיסטיקן כהומנה שיש בה ממש היא תחילת ההיענות). היענות להומנה תוליד לשימוש המיסטי במילים, שימוש שמשלך את הפשר על אלהים.

תשובתו, מן ההכרח לאפיין ביתר דיוק את משחק הלשון הנדון. כיצד מתבצע ההומנה זו? מה יחודה של ההתכבאות המיסטית לעומת התבטאויות אחרות חסרות מובן, שהתגובה הסיבירה היחידה כלפיהן היא משיכת כתף והזנאתן מן המחזור? אפיו מלא של משחק הלשון הוא לא פחות מחיזור שלם של התנסות המיסטית, וברור שכדי לעשות זאת יש לזנוח את הקטגוריה הכללית והמופשטת של "התנסות מיסטית" ולרדת לפרטים. הקטגוריה הזו מאחדת בתוכה מגוון רחב של תופעות, וניתוח מדקדק חייב להיעשות ברמה קונקרטייה יותר. במסגרת מאמר זה תצטרך היריעה לכך. עם זאת, פטור בלא כלום אי-אפשר. בדברים הבאים אציין, באופן סכמטי, כמה מן ההיבטים החשובים של ההתנסות ושל משחק הלשון המיסטיים, ואת מילדים שאייר להזדמנות אחרת.

אני מקבל במלואה את הטענה הוויטגנשטיינית (בעולה מסעף א) שתוכנו של התנסויות מכונן במרחב מושגי לשוני (או בקצרה, שהתנסויות הן מושגיות). כך אפילו לגבי התנסויות "גולמיות", כביכול, כמו כאבים (מלכילאל תש"ס), וודאי לגבי התנסויות מיסטיות, שההבנה שלהן מערבת מושגים עשירים מאוד כמו "אלוהים", "המולול", "המסחר" או "ה'בלתי-ניתן לביטוי". סיגולם של מושגים אלה, שיש להם תפקיד מכונן בהתנסות, הוא שלב מאוחר יחסית בהתפתחות הלשונית. (כאמור, אני כופר באופן כללי בקיומן של התנסויות גולמיות, פרדימטוגיות או תת-מושגיות. אך גם אילו הודיתי בקיומן, לא הייתי מוכן לכלול בתוכן התנסויות מיסטיות, שמערבות את הרמות הגבוהות יותר של היכולת המושגית.)

ההתנסות המיסטית, לפי עדות המיסטיקן, חורגת מן הקשר היחסית-לשוני-מושגי ומטענמה את המתמסה בטעמה של חירות עליונה. במתח עם עדות זו וכפי שעולה מהפסקה הקודמת, ברור שההתנסות אינה באמת חורגת מן הקשר הלשוני. אך טעם החירות שיש בה הוא נתון, שפנומנולוגיה של ההתנסות צריכה להביא בחשבון ולהבהיר. במילים אחרות, יש להראות כיצד מחשבותיו של המיסטיקן, תפיסת העולם שלו, חזוניתו – המרקם השלם שבתוכו משקעות הבעיות המילוליות, ושהוא מושגי בעליל – עשויים לכונן התנסויות של חירות, של שחרור מעקת היחסיות.

הניתוח יצטרך לבאר גם את המושגים האלה. ניטול למשל את ההתנסות שהמיסטיקנים מכנים "שהודח", ואתה התנסות שבה מתבטלת – לפי דברי המיסטיקן – והיחנה בין סובייקט לאובייקט ונחשפת האחדות העליונה שביסוד הכול (ההתנסות מערבת גם את מושג האי-ניתנות-לביטוי, מושג שהמיסטיקן יודע שהשפה המשתמשת כרוכים תמיד בדואליות). יחסי סובייקט/אובייקט מאופיינים

אמירותיו הראשונות, משום שהם הכשילו את מה שהיה בעצתו לומר. כפיטרוי של תסאואיסט לא-רודת, "הטאו [רוד] שעליו אפשר לדבר אינו הטאו" (על איזו דרך דיבר תסאואיסט בספא של דכריו?).

הבעיה כמובן אינה רק באמירה, אלא בעצם הכוונה, המחשבה וההתנסות. איז מדובר רק בהסגת הדיבור לאחר, אלא גם בהסגת המחשבה לאחר – "כלום פיר מלדבר ולכך מלהדור ואם רץ פיר לדבר ולכך להרהר שוב למקום, שלכן נאמר רצוא ושוב" (ספר יצירת, פרק א). המיסטיקן אינו יכול לדבר על, או להחפון ל-, או להתנסות בהתנסות הטהורה (כאן שימוש בביטוי עוקב אחר השימוש המיסטי). לא רק שדיבוריו הם על מה שמעבר לפרגוד, אלא שעצם המוכן של דיבוריו נמצא מאחורי הפרגוד. ההתנסות שעליה הוא רומז אינה התנסות שפתוחה לתודעתו העצמית ועל כן אינה התנסות (לעיל תחילת סעיף א). תודעה עצמית, לפי כל פירושו, שרדיוה כולה בתחומו ההכונה בין אויביקט לסובייקט, והרי עיקר עניינה של ההתנסות הטהורה שהיא חורגת מן ההכונה. בשימוש בביטוי "התנסות טהורה" המיסטיקן מוזן את עצמו לבצע, ומזמין את שומעיו לבצע, את התנועה הזו לא מבין על מה הוא מדבר, והוא גם לא ממש מבין (מבין בהכנה ממשית, קונקרטיית) את מה שהוא אומר. אז: כל מה שהוא אומר (הוא יטעים את המה במשפט הזה) יוטג לאחר כלל הולם. לא רק שה"זכר" שעל אודותיו הוא מדבר אלא גם ה"פשר" של דבריו נמצא "שם", מעבר לפרגוד. כדברי יוסף, "הלא אלוהים פתרוני".

גורח של משחק הלשון ושל הפנומנולוגיה של ההתנסות המיסטית יפיל אפוא, לפד הרובד שתראתי בסעיף א, רובד נוסף, שמהייב את סגולה (הפנומנאלי לפחות) של עמדת המיסטיקן. וצריך להזות קשר בין שני הרבדים האלה. ההתנסות המיסטית, במובנו הרגיל והלא-חידתי של מילים אלה, מתפקדות כמכשירים פסוקולוגיים ומחשבתיים שבאמצעותם מוזן המיסטיקן את עצמו ואת שומעו להתנסות המיסטיות הבולתי ניתנת לכיטוי (והו כבר השימוש החידתי), כלומר לשולש במילים במשחק לשון שאינו שלל ולהפניה אל החדה שמעבר. לתנועת החסימה כולמת הנאמר יש מקבילה גם ברמת ההתנסות, כשההתנסות הטהורה שעליה מלדבר המיסטיקן היא רק תחילתה של הדרך. (בפרפרות, "ההתנסות הטהורה שעליה אפשר לדבר אינה ההתנסות הטהורה").

ומה עומד בסופה של הדרך? בתחילתה של הדרך, כפי שמעלה הניתוח בשלב הראשון, מצויה התנסות הנקראת 'התנסות טהורה', התנסות המתיימרת לפרוץ

"לפנות אל המסתור", או "לחרוג אל מה שמעבר", או "לדבר על (או אל) אלוהים", הוא בעצמו צעד של חריגה מהמוכר, המובן, והדוע. לא רק המסתור, זה שאין להבינו, אלוהים, מצוי מעבר לפרגוד, אלא גם הפנייה לעברם, כד אפשר לומר, היא מעבר לפרגוד. כפי שאומרת דיאמונד (282, Diamond), "דיבור על אלוהים הוא ביטוי לא פחות מזוה מא'אלוהים". בעצם שימוש במילים, הדובר משליך את יהבו על מה שמעבר, שבוחפזו הנסתר, סתימא מכל סתימין (זוהר, אדרא זוטא), ימצא למילים פשר. כמו שהאמאין עשוי להפקיד את רצונו בירי אלוהים ולהתפלל שיעשה רצונו של אלוהים, כך הוא מפקיד בירי אלוהים את מילותיו ומאמין שאלוהים נתן להם "פשר" אלוהי.

לכן מה שמאפיין את משחק הלשון המיסטי הוא שמוכנות לתוכו, באופן מהותי, התוכנה שהדובר אינו מבין, וש"המובן" אינו בעבורו. משחק הלשון שהמיסטיקן משחק הוא מלכתחילה שלל – להפנייה כלפי הבלתי-מוכן חיבת להיות התחלה מובנת – אך המיסטיקן מפקיע את עצמו מן המשחק בהסגת מתמדת של יומרתו להבין ובביטול מתמיד של אחיזתו במובן (היוונים קראו לכך אפואזיס – שלילה, או הסגת הדיבור לאחר; לדוגמאות ראו Sells). השלכת היריה על אלוהים אינה מעשה חדיפעמי אלא תנועה חוזרת ונשנית, כשכל שלב המאמין מבטל, מסיג לאחור, את האחיזה שהחזיק לו כביכול בשלב קודם.

כך, המתפלל "והטוב בעיניך עשרה" (ברכות כ"ט ב), מבטל את רצונו מפני רצון האל, אולם "שייעשה רצון האל" הופך ככך לרצונו שלו (הוא נעשה כביכול קרוב מדי לאל. לכן עליו לחזור ולבטל, בשלב שני, גם את הרצון הזה): "כל עוד רוצה האדם למלא את רצונו האהוב ביותר של האל, הוא לא נתן במהות האבידות (Poverly) שעליה אנו רוצים לדבר. יש לו רצון שבאמצעותו הוא מייחל להיות ראוי לרצונו של אלוהים, וזו אינה אבידות אמיתית. לו באמת נתן האדם באבידותו, עליו לעמוד חפשי מרצונו הנכרא ממש כשם שעמד כטרם היה" (מייסטר אקווארט, דרשה 52, מאוטט ב-182, Sells).

וכך גם בהתנסות הטהורה. ההתנסות המיסטית המכונה כך היא תחילתה של דרך, דרכו של המיסטיקן. אך ההתנסות הטהורה היא בעיקרה הזמנה ללכת בדרך שאינה של החולד בה, ולכן מוכנית גם לחוכה ההסגה המתמדת של האחיות כמובן. דרכי ההבעה של ההתנסות המיסטית – זו שלדברי המיסטיקן אין לבטאה בשום צורה, משום שכל הגדרה, תיאור או אפיון הם דרכים של החיחסות למשהו, ושפת "המשהו" מגלמת את הניכור בין סובייקט לאובייקט ואת היעדרותו של המכיר מחוץ למוכר – בנייות בעצמן במתכונת הדואלית (הן נטובות על משהו). לכן המיסטיקן נאלץ לחזור ולשקול גם אותן. הוא יבטל, יסיג לאחור, את

- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: Penguin Books, 1991).
- Phillips, D. Z. *The Concept of Prayer* (Oxford: Basil Blackwell, 1981).
- Putnam, Hilary. *Words and Life*, ed. James Conant (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).
- Sells, M. A. *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Travis, Charles. "Critical Notice: *Annals of Analysis*", *Mind* 100, (1991), 237-264.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* [1938-1946], ed. Cyril Barrett (Oxford: Blackwell, 1966).
- Yandell, Keith E. "Some Varieties of Ineffability", *International Journal for Philosophy of Religion* 6, (1975), 167-179.

כל מערכת מושגית, אם כי, מטבע העניין, לשווא. האם בטופה של הדרך עומדת התנסות טהורה ללא מרכאות? יש שישבו על שאלה זו בחיוב ויש שיפטרו אותה כחסרת משמעות. הראשונים יראו את הביטוי "התנסות טהורה כמחלוקת", כמו את הביטוי "מחלוקת", כביטויים של חידה גדולה, ואילו האחרונים מוציאים אותם מכלל השפה. כל טענת היא, שההכרעה בשאלה זו אינה נגזרת מן העיון הפילוסופי על-פי דרכי של ויטגנשטיין.

רשימת מקורות

- הייגל, גיאורג פ'. הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, תרגם ירמיהו יובל (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ז).
- ויטגנשטיין, לודוויג. מאמר לוגי-פילוסופי, תרגם עזרי צמח (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה).¹
- ויטגנשטיין, לודוויג. הקורות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ה).²
- גיימס, ויליאם. החוויה הרוחית לטוגיה: מחקר בטבע האדם, תרגם יעקב קופלביץ (ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תשמ"ד).
- מלכיאל, אליעזר. כוונה, תחושה, רגש: סובייקטיביות ודרכי הבהרה הפילוסופית (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"א).
- מלכיאל, אליעזר. "המושגות של כאב", עיון מ"ח (ירושלים: הוצאת מרכז ש"ה ברגמן, תש"ס), עמ' 382-363.
- קאנט, עמנואל. בקורת התבונה השחורה, תרגמו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטיין (ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, תשמ"א).
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. "דעת אלהים", בתוך: אודר היקר (ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ז).
- ספר יצירה עם פירוש הגאון סערדיה, תרגם הרב יוסף קאפח (ירושלים: העד ליהוצאת ספרי רס"ג, תשל"ב).
- Alston, William. "Ineffability", *Philosophical Review* 65, (1956), 506-522.
- Cavell, Stanley. *The Claim of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit* (Cambridge, MA.: MIT press, 1995).
- McDowell, John. *Mind, Value and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).