

גלעד ברעלי: אבות הפילוסופיה האנליטית, חלק ג, ויטגנשטיין: לשון, עולם, רוח

גלעד ברעלי

אבות הפילוסופיה האנליטית

פרגה, ראסל, ויטגנשטיין

פרקים במשנותיהם

חלק ג: ויטגנשטיין: לשון, רוח, עולם

גלעד ברעלי

אבות הפילוסופיה האנליטית: פרגה, ראסל, ויטגנשטיין

כרך ג: ויטגנשטיין: לשון רוח, עולם

Gilead Bar-Elli: The Fathers of Analytic Philosophy,
Vol. 3: Wittgenstein: Language, Mind, Reality

יצא לאור:

כרך א: פרגה: לוגיקה, משמעות, אודותיות

Has appeared: Vol. 1: Frege: Logic, Meaning, Intentionality

עתיד להופיע:

כרך ב: ראסל וכמה ממשיכיו: תיאור, ניתוח, בניה

Forthcoming: Vol. 3: Russell and Other Philosophers: Description,
Analysis, Construction

© כל הזכויות שמורות למחבר, אך כל הרוצה להשתמש בספר זה או להעתיק ממנו
מוזמן לעשות זאת כרצונו, ואם גם יציין את המקור, יבוא על הברכה.

מסת"ב 978-965-91457-0-6

להזמנות נא לכתוב ל goryn.book@gmail.com

לזכר אמי חנה (לבית גורדין-אטינגר)
ואבי יצחק (לבית גולדברג-הורוביץ) ברעלי

ולזכר אחי, רמי (אחירם) שנפל במלחמת יום הכיפורים

אבות הפילוסופיה האנליטית – פרגה, ראסל, ויטגנשטיין

תוכן עניינים לחלק ג: ויטגנשטיין: לשון, רוח, עולם

- i-vii הקדמה
- א-לה מבוא כללי: לוגיקה, עולם, לשון, מחשבה.....
- ניתוח – תוכן וצורה (ה); מחשבה ומבנה לוגי (ז); מחשבה, מרכיביה ויחסי נביעה (יב); מחשבה – אמת, אימות וגילוי (יט); משמעות ושימוש – ריאליזם, אנטי-ריאליזם ואודותיות (כז)
- 1 פרק 1: תקציר ביוגרפי.....
- ילדות ובהרות (2); קיימברידג' וסקיולדן (5); מלחמת העולם ו'טרקטוס' (8); אחרי המלחמה (11); שוב קיימברידג' – תלמיד מחקר ומרצה (16); מלחמת העולם השנייה (27); אחרי המלחמה, התפטרות מקיימברידג' והשנים האחרונות (30)
- 36 פרק 2: לוגיקה, עובדות ואודותיות ב'מאמר לוגי פילוסופי' ('טרקטוס')
- א. משפט ועובדה (40); א.1. הרקע הפרגיאני (42); א.2. עובדות ומיתוס הפרדיקאציה (51); א.3. אובייקטים, פשטותם ואופיים הקומבינטורי (61); א.4. הרכבים ומורכבותו של מצב-דברים (65); ב. משפט מכונן בהיותו אמיתי או שקרי (69); ב.1. אמת (71); ב.2. משפט ושלילתו (73); ב.3. עובדות במרחב לוגי (77); ג. תורת התמונה והאופי האודותי של משפט ומחשבה (79); ד. הצורה הלוגית, מחשבה והצורה הכללית של משפט (83); ה. גבולות שפתי הם גבולות עולמי (85)
- 90 פרק 3: חוסר מובן, האני והרצון ב'מאמר לוגי פילוסופי'
- חוסר מובן (91); עקרון ההקשר, משתנה משפטי ומשפט המשתנה (94); חוסר מובן כקשקוש גמור (102); האני (107); היישום של הלוגיקה (113); הרצון והאתיקה (118)
- 123 פרק 4: סימן וסמל, שימוש ומשמעות ב'מאמר לוגי פילוסופי'
- א. מושג השימוש ב'טרקטוס' (126); שימוש אינו מושג התנהגותני גלמי (129); שימוש אינו פנים לשוני (132); ב. פרגה וויטגנשטיין על הציון (134); ידיעת אובייקטים (138); ג. סימן, סמל ואופן הציון (140); ד. זהות ב'טרקטוס' (146); ה. שימוש וכללי היטל (153)

פרק 5: אובייקטיביות, כללים ופירוש..... 160

אובייקטיביות – הרקע הפרגיאני (163); משמעות ושימוש (164);
פרדוקס הפירוש לפי קריפקי (169); כמה מהביקורות על קריפקי
(175); הנורמליות של המשוגע היא מדומה (181); בהתאם לכלל
ועל-פי הכלל (184); הבנה שאינה פירוש (185); אופן הינתנות,
אודותיות ועושר מושגי – סגירת מעגל (195)

פרק 6: ויטגנשטיין על מושגים פסיכולוגיים ונגד הנהרתם הפסיכו-
פיסיוולוגית..... 198

הבנה וחוויה (198); הרקע הפילוסופי – ייצוגיות ופסיכולוגיזם
(199); משמעות כשימוש (202); הנימוקים לטענה היסודית (203);
שונות הקריטריונים (212); אקסטרנליזם והאודותיות של מושגים
פסיכולוגיים (215); אקסטרנליזם ב'טרקטטוס' (217); אקסטרנליזם
ב'דקדוק פילוסופי' (219)

פרק 7: אקסטרנליזם, אודותיות ושימוש – פרדוקס הפירוש ושפה פרטית 232

למלא אחר כלל – פרדוקס הפירוש (232); הפרדוקס וריאליזם
(241); אי הלכידות של אנטי-ריאליזם (244); שפה פרטית (247);
הטיעון כנגד שפה פרטית (249); טיעון השפה הפרטית וביטויי גוף
ראשון (254);

פרק 8: ויטגנשטיין על חווית המשמעות ומשמעות המוסיקה 268

תקציר כללי (268);
א. רקע: 1. 'טרקטטוס' ופרגה (270);
2. לאחר 'טרקטטוס' (272); 3. הבנה ומוסיקה (274);
ב. הרגשת מילים ותהליך כוונת המשמעות (278);
ג. המשמעות הפילוסופית של חווית המשמעות (287); 1. ראית
אספקט, חווית המשמעות ומה שנראה (289); 2. יחסים
פנימיים ושליטה בטכניקה (293); 3. עיוור המשמעות והיכולת
לכוונת משמעות (296); 4. עיוור המשמעות ומהירות
המחשבה (298); 5. חווית המשמעות ומשמעות משנית (301);
ד. הגוונים העדינים של הרגשה במוסיקה (304).

ביבליוגרפיה..... 309

מפתח..... 319

הקדמה

לודויג ויטגנשטיין פרסם ספר קצר אחד בימי חייו, אך נחשב בעיני רבים כגדול הפילוסופים במאה העשרים. הוא פרסם מעט, אך כתב הרבה. רוב כתביו פורסמו לאחר מותו, על יסוד רשימות שכתב ביומנים ובמחברות, לפעמים בצורת הערות קצרות וסתומות למדי. הם עסקו, ברובם הגדול, בפילוסופיה של הלוגיקה, פילוסופיה של הלשון, פילוסופיה של הרוח, ופילוסופיה של המתמטיקה.

ויטגנשטיין היה פילוסוף שהפך לאגדה עוד בחייו. הליכות חייו המוזרות והקיצוניות, חריפותו, מקוריותו ויושרו האישי היוו רקע נוח ליצירת מעין מיתוס סביב אישיותו. הוא לא היה פילוסוף לקהל הרחב, ובהרצאותיו, שנשאו אופי של "הרהורים בקול", נכחו בדרך כלל בודדים. כשניסו, עם פרסומו, לבוא רבים להרצאותיו הוא היה מבטל את ההרצאה. אך הבודדים שזכו ללמוד אצלו היו מן המיטב – פילוסופים ומתמטיקאים ידועים כמו ב. ראסל, ג'.א. מור, פ. רמזי, א. טיורינג, ג. קרייזל, נ. מלקולם וא. אנסקומב בקיימברידג', ופ. ווייסמן, מ. שליך ור. קארנאפ בווינה. מגרעין מובחר שכזה נוצר במהרה סביב ויטגנשטיין חוג מעריצים, שהיו שותים בצמא את דבריו, דרוכים במתח בזמן שתיקותיו הארוכות, וסובלים בהבנה את נזיפותיו, ייסוריו ווידוייו המוסריים.

עבור ויטגנשטיין התפלספות ראויה לשמה היתה מטרה ונטל, לפעמים סבל, ועם זאת – צורך קיומי ומרפא חיוני. הצורך היה להשתחרר מתפיסות ומ"תמונות" פילוסופיות שגויות ומטעות, שמחשבתנו אחוזה בהן. הדרך היחידה להשתחרר מתפיסות אלו היא באמצעות התפלספות ראויה, שתפקידה העיקרי הוא לעמוד בבהירות על הנחותיהן המוטעות ובלבולים הכרוכים בהן, לפוגג אותם ולהציג את הדברים כמות שהם בבהירות ובדיוק; בכך הוא ראה בה מרפא. ויטגנשטיין עמד בחריפות על כך, שיש גורמים בשפה ובמחשבה שמביאים, כמעט בעל כורחנו, ליצירת תפיסות פילוסופיות מוטעות. תפיסות אלו הן בדרך כלל בעלות תחולה רחבה ועמוקה, הן מונעות ראייה בהירה ונכוחה של הדברים, מעוותות את מחשבתנו בעניינים רבים וחשובים, וקשה מאוד להשתחרר מהן. זהו המטרד והנטל – עדיף היה להיפטר ולהשתחרר מהן, אך זוהי מטלה קשה, שלמעשה לא מסתיימת אף פעם.

ניסיונות השחרור הללו כרוכים בדרך כלל לא רק במאמץ חשיבתי רב, אלא גם באימוץ תפיסות פילוסופיות, שעלולות גם הן להיות שגויות ומטעות. כל הקורא בכתביו אינו יכול שלא להתרשם מהמאמץ העצום שבו הוא תוהה, מתחבט ומתלבט מכיוונים שונים, תוך רגישות נדירה לדוגמאות שונות, בניסיון לחשיפה ולהבהרה של ההנחות והבלבולים שבבסיס העמדות המוטעות, ובניסיון לראייה נכוחה של הדברים.

חלק ניכר מהפילוסופיה של ויטגנשטיין מוקדש לא להצעת דוקטרינות פילוסופיות, אלא לחשיפה וקעקוע של תפיסות שגויות ומטעות שעומדות ביסוד עמדות פילוסופיות שאיתן הוא מתמודד. זהו גם מרכיב מרכזי בקושי בהבנתה: לעיתים קרובות דבריו של ויטגנשטיין נראים סתומים וקשים להבנה, לא כל כך בשל הקושי להבין את הנאמר בהם, אלא בשל הקושי להבין את מטרתם ובשל מה הם נאמרים. והמטרה היא לעיתים קרובות הצורך לאבחן את שורשי התפיסות הפילוסופיות שאותן הוא בוחן ואותן הוא מבקר ומנסה לפוגג. מטעם זה, ברור שיש גם קושי רב בסיכום תמציתי של "הפילוסופיה של ויטגנשטיין", וייתכן מאוד שזו משימה בלתי אפשרית. מכל מקום, לא ננסה לערכו כאן. אך פטור בלא כלום אי אפשר, ומאחר שזה ספר על ויטגנשטיין, ולא ספר של התפלספות ויטגנשטיינית, נחטא אולי לרוחו ונעז וננסה, בעניינים שונים, לדלות מדבריו משנות פילוסופיות של ממש. קרוב לוודאי שויטגנשטיין לא היה מסכים לאף אחת מהן, ולא לדרכי ביסוסן המוצעות כאן. להצדקתי אומר א) שניסיתי להציג כמה עניינים חשובים שלדעתי ניתן ללמוד מדבריו, אף אם כניסוחם כאן לא היה מסכים להם. ב) שניסיון להצגת משנות כאלה היא הדרך הטובה שאני מכיר לגיבושו של הרקע, שעל יסודו ניטיב להבין את דברי ויטגנשטיין עצמו על דיוקיהם ודקויותיהם. ייטיב הקורא לעשות אם על רקע זה יחזור לכתבי ויטגנשטיין וינסה להתקרב לרוחו בדרכו שלו.

אין בספר זה יומרה לסקירה מקיפה של כלל יצירתו והגותו של ויטגנשטיין. נושאים ותחומים שונים לא יידונו בו כלל; הבולט שבהם – פילוסופית המתמטיקה שלו, אך לא רק הוא. במקום סקירה שכזו, יידונו בפרקים הבאים כמה נושאים מרכזיים בהגותו – בעיקר בספרו הראשון ('טרקטטוס'), בספרו המרכזי ('חקירות פילוסופיות') ובכתביו המאוחרים מהשנים האחרונות לחייו. ציר מרכזי בהגות זו הוא טיבו ומרכזיותו של מושג ה**שימוש** בהבנת השפה. ויטגנשטיין נחל מפרגה, ואף

הקצין את ההכרה במרכזיותה של הלשון בהבנת מושגי הרוח והעולם שלנו, ובחשיבות היותנו יצורים לשוניים – יצורים שתפיסתם את עצמם ואת העולם שסביבם כרוכה מהותית בלשון ובהבנתה. לא רק שחשובה לנו היכולת לתאר את עצמנו ואת העולם שסביבנו בלשון, ולא רק שחשובה לנו יכולתנו להביע את מחשבותינו ורגשותינו באמצעים לשוניים, אלא שיכולות אלו קובעות ומכוננות את המתואר ואת המובע. אלה אינם נתונים לנו מחוץ ל"מנסרה הלשונית".

אולם, ויטגנשטיין חרג מפרגה, ואף ביקר אותו בחריפות, בנוגע לטיבה של המנסרה הלשונית ומשמעותה. במקום הביאור הפרגיאני המושתת על תורה של תנאי אמת של פסוקים, ושל יחסי נביעה הקובעים את משמעותם של פסוקים, ויטגנשטיין מדגיש את החשיבות של התחקות מדוקדקת אחר דרכי השימוש בלשון ובביטוייה בהקשרים שונים. טענה יסודית השזורה בפרקים הבאים היא שמושג השימוש בשפה, העומד במרכז ההתפלספות הויטגנשטיינית, הוא עשיר ורב פנים: שימוש לשוני והנוהגים הכרוכים בו אינם מושגים "גלמיים" שניתנים לתפיסה ולתיאור בניתוק מהמושגים המשוקעים בהם והמתבטאים בהם. בכך ברצוני לומר שלא זו בלבד שמושגים "רגילים" כמו פרח, אדם, כאב, כוונה, פחד, וכו', ומושגים "פילוסופיים" כמו קיום, משמעות, תפיסה, רגש, נפש וכו', קונים את מובנם באופן שבו הם מתבטאים בשימוש הלשוני ובנוהגי ההתנהגות הכרוכים בו, אלא גם ששימוש ונוהג אלה עצמם רוויים באותם מושגים המתבטאים בהם ונתפסים בגדרם. זוהי מעגליות אופיינית, שבה נקבע קשר פנימי בין המושג לבין אופני השימוש בו, והאחד זוקק לאחר. מבחינה זו עמדתו של ויטגנשטיין היא כמעט תמיד עמדה המתארת וחושפת קשרים, אך נמנעת ומתנגדת להעמדות (רדוקציות) של תחום אחד על תחום אחר.

יש הרואים משהו מעין התיאור דלעיל כמתאים לתקופה המאוחרת בפילוסופיה של ויטגנשטיין ("ויטגנשטיין השני", בערך מאמצע שנות השלושים), אך לא לתקופה הראשונה (בערך מאמצע העשור השני) של 'טרקטטוס' – הספר היחיד שפרסם בחייו. אני סבור שזו טעות, והתיאור הנ"ל מתאים (בקירוב ובאופן כללי כמובן) להתפלספות של ויטגנשטיין בכל שלביה. בשלושת הפרקים המוקדשים כאן ל'טרקטטוס' אנסה להציג היבטים של תפיסה זו גם ביחס אליו.

לאחר סקירה ביוגרפית בפרק הראשון, אציג בפרק השני תפיסה זו במסגרת פירוש אודותי (אינטנציונלי) שאני מציע ל"תורת התמונה" ב'טרקטטוס' – התורה שלפיה משפט הוא תמונה של מצב עניינים שאותו הוא מציג. התפיסה היא אודותית בכך שהתמונה מכוונת למצב, וזיקה זו ביניהם היא מהותית במובן זה שהיא לא רק מקנה למשפט את מובנו, אלא היא מה שמכוון אותו ועושה אותו למשפט. ומצד שני, מצב העניינים הנידון אינו יש אונטולוגי "גלמי" הנתפס במנותק ובאופן בלתי תלוי במשפט המציג אותו. הוא אינו נתפס אלא במסגרת מובנו של המשפט, וקיומו (היותו עובדה) או אי-קיומו קובעים את אמיתותו או שקרותו של המשפט. פרק זה כולל גם דיון במושגי מפתח נוספים בספר, ובמרכזם מושג העובדה ומעמדו כיסוד האונטולוגיה המתחייב מטיבו של משפט. משפט, טיבו ומשמעותו מוצגים כנגזרים מטיבה של הלוגיקה וממעמדו של מושג האמת באפיון "המרחב הלוגי". נושאים מרכזיים אלה נידונים תוך השוואה לרקע הפרגיאני שלהם.

אותו רעיון מוצג ביסוד תפיסת חוסר-המובן של 'טרקטטוס' בפרק השלישי: משפט-יסוד אינו קונה את מובנו על ידי קביעת יחס בין מרכיביו לבין מרכיבי מצב הדברים שהוא מציג, כי ללא יחס זה שרשרת המילים הנידונה כלל אינה משפט. ולומר שהיא אינה משפט אינו לומר שהיא משפט חסר מובן. אך "יחס" זה, כמו גם מובנו של משפט והגדרת ההבדל בין משפט ובין אוסף סימנים שאינו משפט הם בחזקת מה שאינו ניתן להיאמר ורק "מראה את עצמו" בשימוש בשפה. ניסיון לאומרם, כמו גם לתחימת גבולות השפה והעולם הנקבעים בהם, תוצאתו היא משפטים חסרי-מובן בעצמם. היחס הנידון הוא חלק מ"שיטת ההיטל" שדובר השפה, כנקודת הראשית של ההיטל, מטיל ממצבי דברים בעולם על השפה. כך נכנס מושג האני לתמונה כנקודת גבול נוספת שאינה בעולם ואינה מרכיב במצבי דברים. זיהויה של נקודת גבול זו עם תפיסת האני כנקודת הגבול של הרצון האתי, המבטא עמדה כלפי העולם, נותן לה כביכול ממשות מסוימת, אך נותר בחזקת נעלם מסתורי ב'טרקטטוס'.

הרעיון היסודי הנ"ל עומד גם ביסוד התפיסה המוצגת בפירוט בפרק הרביעי, על מושג השימוש ב'טרקטטוס': מה שעושה סימן (פיסיקלי) לסמל (בעל משמעות), מה שעושה שרשרת מילים למשפט, אינו "יחס סמנטי" בינם לבין דברים

בעולם שהם "משמעויותיהם", אלא השימוש הנעשה בהם. וכשמשמשים בהם כמשפט, לא נותרת סמכות שמעבר לכך, שיכולה לבחון האם מעמדם כמשפט הוא לגיטימי (לוגי) או לא. כל שנותר לעשות הוא להתחקות אחר טיבו ושימושו של המשפט, לפענח את המושגים שבהם הוא נתפס ובהם מובנו מתכונן.

עושרם המושגי של השימוש והנוהג, והמשמעות שיש לכך בהבנת התזה הויטגנשטיינית היסודית בדבר התבטאותם של מושגים מנטאליים (כגון כוונה, הבנה, כאב) בשימוש ובנוהג הכרוכים בביטויים הלשוני, הם עניינם העיקרי של שלושת הפרקים הבאים (5-7).

בפרק החמישי משמעות זו נדונה במסגרת הבהרת עמדתו של ויטגנשטיין ביחס לבעיית הפעולה על פי כלל ול"פרדוקס הפירוש" המפורסם (המכונה לפעמים בשם המטעה "פרדוקס הכללים") שהציג. השאלה היסודית שביסוד הפרדוקס היא: מה עומד ביסוד ההכרה שכלל (ובכלל זה גם כוונה למשמעות מסוימת) קובע אילו פעולות הן נכונות (דהיינו, בהתאם לכלל) ואילו לא? הלקח היסודי של הפרדוקס, אטען, הוא בטענה שמשמעות אינה עומדת על פירוש. וזאת, לא רק בגין הטענה הכמעט-טריוויאלית שפירוש אינו אלא המרת סימן אחד בסימן אחר, אלא במובן רדיקאלי הרבה יותר, שלפיו משמעות מתבטאת בשימוש ובנוהגי פעולה שהם עצמם רוויי משמעות, ונתפסים בעצמם בגדרם של אותם מושגים שמתבטאים בהם. פעולה, ובכלל זה פעולה שבשימוש ובנוהג, היא רווית מושגים ומשמעויות, והיא נתפסת בגדרם, על הנורמטיביות הכרוכה בהם. אין, לאור זה, נקודת מבט "חיצונית" או "ניטרלית", שממנה ניתן לסקור נוהגי שימוש ומסלולי פעולה שונים כפירושים שונים לאותו סימן או לאותה מילה או ביטוי.

תפיסה עשירה זו של שימוש, פעולה ונוהג עומדת ביסוד הבנת התפיסה הויטגנשטיינית של היחס בין "הפנימי" ל"חיצוני", בין הגוף והנפש או בין מצבים ומושגים מנטאליים לבין דרכי התבטאותם בהתנהגות האנושית. ידיעת דרכי התבטאותו ה"חיצונית" של מושג מנטאלי היא קריטריון לתפיסתו, אך היא אינה ניתנת להעמדה, ואף לא להסבר, על יסוד מושגים "פיסיקליים" ותפיסה נטורליסטית, "גלמית", של התנהגות ודרכי הפעולה האנושית. זהו גם עיקרו של הפרק השישי המוקדש ל"ביקורת הפסיכולוגיה" – ביקורתו של ויטגנשטיין על הניסיונות להבין את

המושגים המנטאליים (מה שהוא קורא "מושגים פסיכולוגיים") על יסוד הפסיכולוגיה (הניסויית), הפיסיולוגיה ושיטותיהן. מתאמים בין מצב ומושג מנטאלי לבין מצב המתואר במונחים פסיקליים יכולים להיות מרשימים וחשובים מבחינות רבות, אך הם אינם קריטריונים למנטאלי, ואין בהם כדי לבאר את המושגים המנטאליים. גם פה יש חשיבות מרכזית לתפיסה ששימוש ונוהג, התנהגות ופעולה, הם עתירי מושגיות ותוכן; במובן זה הם שונים מהמושגים הפסיקליסטיים וההתנהגותנים, שעליהם מנסות עמדות רדוקטיביסטיות להעמיד את המושגים המנטאליים, הן בפסיכולוגיה הניסויית, הן בפסיולוגיה ובחקר המוח.

תפיסת השימוש והנוהג כיסוד המשמעות הלשונית והמושגים שהיא מבטאת עומדת ביסוד התנגדותו של ויטגנשטיין לרעיון של שפה פרטית וטיעונו לאי-אפשרותה של שפה כזו. היא גם מבטאת היבטים של מה שידוע כ"אקסטרנליזם" בתפיסת משמעות ובתפיסת המצבים המנטאליים, דהיינו, שהם אינם ניתנים לתפיסה ולביאור ללא זיקה מהותית לעולם ולגורמים בסביבה החיצונית של הדובר. מערכת רעיונות אלו מהווה תשתית להבנת עיוניו של ויטגנשטיין על יחסי גוף ונפש ועל הלוגיקה של ביטויי גוף ראשון וגוף שלישי. נושאים אלה נידונים בפרק השביעי.

עמדה עקרונית זו של ויטגנשטיין באה לגילוי קיצוני ומעניין במיוחד בכתביו האחרונים מסוף שנות הארבעים. בכתבים אלה הוא הדגיש את חשיבותם של "הגוונים העדינים" של שימוש ומשמעות, שבאים לידי ביטוי ב"פרצוף" וב"אופי" של מילים ובשליטה המאפיינת שימוש טבעי ומיידי בהן. זהו נושאו של הפרק האחרון, שבו נחקר הקשר שבין גוונים עדינים אלה לבין מובן מיוחד של "חווית המשמעות" הכרוכה בהבנת מילים אלה בשימוש הרגיל והמיידי. הטענה (הקיצונית למדי) שאני מנסה לבסס בפרק זה היא שמושג המשמעות מותנה בחוויית המשמעות הזו וכמה שכרוך בה, קשר שמתבטא בעיוניו של ויטגנשטיין על "עיוור המשמעות" ועל מה שכרוך ביכולת לראיית אספקטים ולתפיסת אותו דבר באספקטים שונים. חוויית המשמעות הכרוכה במילים מוצגת כאן כהיבט של האופי האודותי המוטבע בשימוש בשפה והמושרה על מילותיה. פיתולים עדינים אלה של תפיסת המשמעות של ויטגנשטיין מודגמים על ידיו תכופות במוסיקה, שבה הם בולטים ומוכרים. אך

לא פחות מראיית המוסיקה כמקור להדגמתם, יש בהם גם כדי לשמש מבוא ובסיס להבנת מושג המשמעות במוסיקה.

כמו בחלק הראשון של ספר זה, המוקדש לפרגה, מוקדם לדברים אלה מבוא כללי. המבוא הכללי אינו עוסק במיוחד בפילוסופיה של ויטגנשטיין. הוא נועד לתת מושג כללי על מה שנראה לי קווים עיקריים בהתפתחות הפילוסופיה האנליטית והבעיות המזינות אותה. כללתי אותו בכרך זה שוב (עם שינויים קלים) כי סקירה כללית זו משמשת גם רקע מתאים להבנת כמה תפיסות והנחות שהיו מוקדי ביקורתו של ויטגנשטיין מחד, והייחוד והחידוש שבכמה מעיקרי רעיונותיו, מאידך.

אין זה ספר מקיף על הפילוסופיה של ויטגנשטיין, וודאי שאין בו כוונה למיצוי אף אחת מהסוגיות הנידונות בו. התרכזתי בכמה נושאים שנראים לי חשובים לגופם ומרכזיים בהגותו של ויטגנשטיין, אך לא כולם. במיוחד ראוי לציין שנמנעתי מדיון שיטתי בפילוסופיה של המתמטיקה שלו, שהיה מצריך הסבר מפורט של נושאים שהם בחלקם טכניים, והיה מגדיל מאוד את היקף הספר, שבעיקרו, אני מקווה, ניתן להבנה גם בלעדיו. רוב פרקי הספר מבוססים על מאמרים שפרסמתי בבטאונים מקצועיים שונים בעברית ובאנגלית. אך כולם נערכו מחדש ונעשו בהם שינויים, השמטות ותוספות, שנועדו לאפשר את הבנתם אף למי שמוכן להתאמץ למרות שאינו בקי בספרות המקצועית הרלוונטית, וכמו כן – להעניק לספר אחידות מסוימת סביב שני הנושאים העיקריים שהודגשו לעיל, והם: עושרם המושגי של השימוש והנוהג, שהם במוקד תפיסת המשמעות והרוח, והשתמעויותיה של תפיסה זו לביאור האופי האודותי (אינטנציונלי) של מחשבה, משמעות ושפה. למרות השאיפה הזו לאחידות, השתדלתי גם כאן, כמו בחלק הראשון, לערוך את הדברים בצורה שתאפשר גם קריאת כל אחד מהפרקים לחוד, מה שהצריך פה ושם חזרה על דברים שנידונים ביתר פירוט בפרק אחר. אני מקווה שלא יהיה בכך משום טורח על הקורא שיקרא את הכול.

תודתי לקרן הלאומית הישראלית למדע שחלק מספר זה נכתב בעזרת מענק מחקר שלה.

ירושלים, כז באב, תשס"ח

מבוא כללי – לוגיקה, עולם, לשון, מחשבה¹

"פילוסופיה אנליטית" הוא מונח שמרבים להשתמש בו, אך לא ברור כיצד לאפיין את מה שהוא מציין. בפי רבים הוא אמור לציין זרם או סגנון פילוסופי שהתפתח במיוחד מתחילת המאה העשרים, בהשפעתם הבולטת של ב. ראסל (B. Russell), ג.א. מור (G.E. Moore), ומאוחר יותר, ל. ויטגנשטיין (Wittgenstein), בקיימברידג', ונחשב אופייני להתפלספות בעיקר בארה"ב, באנגליה ובעולם האנגלו-סאכסי מאז עד היום. אין זאת אומרת כמובן שכל הפילוסופים בעולם האנגלו-סאכסי הם אנליטיים, או שאין פילוסופים אנליטיים מחוץ לעולם זה. חשיבות מכרעת יש לעבודותיו החלוציות, עוד משלהי המאה ה-19, של הפילוסוף והלוגיקן הגרמני פרגה (Frege), ורבים רואים בו את אבי הפילוסופיה האנליטית. מרכזים אנליטיים חשובים היו בוניה ובברלין, אך גם בפולין ובארצות סקנדינביה למשל, ולקראת סוף המאה העשרים שוב בגרמניה ובמקומות נוספים. רבים מגדולי הפילוסופים במאת השנים האחרונות מזוהים כשייכים לזרם זה, ומעל כולם מרחפים שלושת ה"אבות" – פרגה, ראסל וויטגנשטיין. פילוסופים הם אנשים עצמאיים במיוחד, והדיבור על "זרם" ועל "אבות הזרם" יכול תמיד לחטוא לעצמאותו וייחודו של כל אחד מהם. כבר ציינתי, בנוסף לשלושת ה"אבות", את ג.א. מור, שהשפעתו בתחומים רבים של הפילוסופיה האנליטית, במיוחד בתחילת המאה העשרים, היתה רבה. את עמדותיו, כמו את אלה של פילוסופים רבים אחרים המזוהים כאנליטיים, קשה להסמיך לשלושת ה"אבות". בציון המודגש של שלושת אלה כ"אבות" הפילוסופיה האנליטית יש מידה רבה של הערכה ובחירה אישית, שאינה מכוונת למהימנות היסטורית דווקא, אלא להערכה והעדפה פילוסופית עניינית. סקירה מקיפה על הפילוסופיה האנליטית ותולדותיה היתה חייבת לדון בפילוסופים רבים ובמגמות ותחומי עניין שאינם נידונים כאן. סקירה כזו אינה מטרת המחקר הנוכחי.

אינני יודע לאפיין את הפילוסופיה האנליטית באופן כללי ואינני חושב שיש בכך צורך מיוחד; היא מאותם דברים שמזהים כשנתקלים בהם, ובמיוחד מזהים את

¹ מבוא זה כלול גם בחלק א', על פרגה. בנוסח הנוכחי כמה שינויים ותוספות קלים.

מה שאינו כזה כשנתקלים בו. אופייני מבחינה זו, למרבה הבלבול, שגם בהגותם של "שלושת האבות" ישנם גילויים, כיוונים וזרמים שאינם אופייניים למה שמקובל לראות כפילוסופיה אנליטית. ומצד שני ישנם טקסטים רבים ומגמות רווחות בפילוסופיה המסורתית שאופיים ה"אנליטי" ניכר על פניהם. ישנם גם טקסטים רבים בתולדות הפילוסופיה – ביניהם כאלה של דמויות מפתח כמו אפלטון ואריסטו, דקארט לייבניץ יום וקאנט למשל, שנראים פילוסופיה אנליטית במיטבה. היתה תקופה, במיוחד בסביבות אמצע המאה שעברה שנראה היה כאילו העולם הפילוסופי (המערבי) מתחלק לשניים וישנה מחלוקת עקרונית בין פילוסופים "אנליטיים", שעסקו בעיקר בניתוח לוגי ומושגי, ליריביהם ה"קונטיננטליים", ה"מסורתיים", או ה"מטאפיסיקאים", שעסקו בהצגת שיטות פילוסופיות כוללות. ה"מחלוקת" היתה לפעמים חמה והגיעה לממדים שבהם נראה היה שהתקשורת, הויכוח והדיון בין שני המחנות אינם אפשריים – הם מדברים, כביכול, בשפות שונות ועוסקים בעניינים שונים. אולם מזווית ראייה מרוחקת וקרה קצת יותר נראה שלעיתים קרובות היתה גוזמא רבה בתיאור המחלוקות ובסגנון הויכוח. היו כמובן מחלוקות ענייניות ומתודולוגיות, ולפעמים אף קשות ונוקבות. אך זה מטיבו של התחום, גם בתוך כל אחד מהמחנות. הצגתן המוגזמת של מחלוקות אלה כפער אינו ניתן לגישור היתה לעיתים קרובות מפלט ומוצא נוח (לשני המחנות) לדחייה בקש של טענות וויכוחים, שהיו קשים, יסודיים, מורכבים וכוללים כל כך, שקשה היה להתמודד איתם לגופם. היו שניסו לאבחן פילוסופיה אנליטית בהדגשת מושג ה**ניתוח** – האנליזה – לעומת סגנון התפלספות שעיקרו בהצגת שיטה כוללת וראייה כוללת של המציאות. פילוסופיה אנליטית, על פי גישה זו, מתרכזת בניתוח תופעות ומושגים, כגון ידיעה, עובדה, מציאות, משמעות, יופי, טוב, למרכיביהם הפשוטים. יש בכך מן האמת, אך כאפיון כללי הוא כוללני, חלקי ועמום מאוד: כמעט כל פילוסופיה עוסקת, במובן זה או אחר, בניתוח, ומבחינה זו היא "אנליטית"; מצד שני ישנם הרבה גילויים של פילוסופיה אנליטית שיומרתם להצגת שיטה פילוסופית כללית אינה נופלת מזו של מתחריהם ה"לא-אנליטיים".

היו שהדגישו את מעמדה המרכזי של ה**לוגיקה** בניתוח הפילוסופי כמה שמאפיין התפלספות אנליטית. מעמדה המרכזי של הלוגיקה לא מתבטא רק בעובדה

הברורה מאליה שבפילוסופיה ובניתוח הפילוסופי, כמו בתחומי מחקר ויצירה רבים אחרים, טוענים טיעונים ומסיקים מסקנות, ובכך מניחים לוגיקה ומשתמשים בכליה ובמושגיה. הוא מתבטא גם בכך שהנחה זו וטיבה של הלוגיקה שבה מדובר הופכים עצמם לנושא מרכזי, ואולי ראשוני, של העיסוק הפילוסופי – אם טיבה של הלוגיקה שבה מדובר לא יובהר, הרי שהנחות היסוד של הניתוח הפילוסופי, והכלי המרכזי של מהלך ההתפלספות נשארים סתומים ועלומים. גם בכך יש כמובן מן האמת. אך גם כאן נראה שכאפיון כללי הוא רחוק מלהיות מספק. מצד אחד, מעמדה של הלוגיקה אצל אריסטו, לייבניץ וקאנט, למשל, אינו נופל ממעמדה בחוגים רבים של פילוסופיה אנליטית. הלוגיקה שבה מדובר שונה כמובן תכלית שינוי: הלוגיקה שבבסיס הפילוסופיה האנליטית היא בעיקרה הלוגיקה הפרגמטית (תחשיב פרדיקאטים או תחשיב הפונקציות), ואצל רוב האנליטיקאים במאה העשרים – בגרסא הראסליאנית שלה, ולוגיקה זו שונה ועשירה לעין ערוך מהלוגיקה האריסטוטלית הקודמת לפרגה. אך אין זה אומר שהאחד חייב לחשוב שמה שהאחר עוסק בו אינו לוגיקה. ויש לזכור שגם בתוך המחנה האנליטי טיבה של הלוגיקה וטיב השיטות הלוגיות הם נושאים שבמחלוקת. ומצד אחר, בחוגים אנליטיים רבים – ג.א. מור, ובמיוחד הזרם המכונה "פילוסופיית אוקספורד" או "פילוסופיה של שפת יומיום", למשל – לא נראה שיש לעיסוק בלוגיקה המעמד הראשוני הזה.

היו כאלה שניסו לאבחן את טיבה של הפילוסופיה האנליטית בהדגשת מרכזיותה של **הלשון הטבעית** וניתוח הלשון ואופני השימוש בה. מובן מאליו שכל דיבור (לרבות כתיבה, וכך גם להלן) הוא שימוש בלשון, ומבחינה זו התפלספות היא בלשון. פילוסופיה מטיבה עוסקת ובוחנת גם את עצמה, ובמסגרת זו גם את כלי המחקר והמתודות של עצמה, ומבחינה זו חקר הלשון (כמו חקר הלוגיקה, המחשבה, אופני הידיעה וכו') הוא במרכז עניינה. גם זה על גבול המובן מאליו. הטענה המשמעותית בדבר מרכזיותה של הלשון – טענה שמאפיינת בפי רבים את הפילוסופיה האנליטית – היא שבניתוח היבטים מרכזיים של הלשון, ובמיוחד בתורת משמעות ללשון, כשהלשון עצמה היא נושא המחקר, יש משום מפתח שאין בלתו לביורר טיבם של המושגים והבעיות הפילוסופיות – הקטיגוריות היסודיות של המציאות (אונטולוגיה), של הידיעה ואופניה (אפיסטמולוגיה), של הרוח והמחשבה

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

בשחמט וכו'). סקרנו לפחות ארבעה סוגי מבנה של המחשבה הפשוטה הזו: (1) סוקראטס זהה לאיזשהו חכם (2) סוקראטס הוא חלק מהחכמה (3) מושג החכמה חל (פרדיקטיבית) על סוקראטס (4) המושג של סוקראטס כפוף למושג החכמה. לכל אחד מהם קשיים משלו וכל אחד מהם כרוך במטאפיסיקה שלמה לגבי טיב המרכיבים הנתונים במבנה זה. הקשיים וסיבוך השיקולים המעורבים בהעדפה של אחד על פני האחרים עצומים. קל וחומר לגבי מחשבות מורכבות ומסובכות יותר, כגון "לכל העורבים אותו צבע" או "לכל שני מספרים יש מספר הקטן מההפרש ביניהם".

למעשה, אפילו לגבי פסוקים פשוטים המצב מסובך הרבה יותר מהסיבוך שעליו דיברנו לעיל. האם "סוקראטס עומד" למשל הוא בעל אותו מבנה לוגי כמו "סוקראטס חכם"? האם גם כאן יש אוגד חבוי? ואכן היו פילוסופים, כמו דיוידסון (Davidson) למשל, שטענו שלשני פסוקים אלה יש מבנה לוגי שונה לחלוטין, והפסוק "סוקראטס עומד" אינו בעל מבנה של פסוק פשוט כמו "סוקראטס חכם". עמדה זו טוענת, בניגוד למסורת הפרגו-ראסליאנית, שיש הבדל לוגי חשוב בין פסוקי פעולה, המייחסים לגורם מסוים פעולה (בין "עומדת" ובין "יוצאת"), לבין פסוקי יחס או פסוקים המייחסים לגורם מסוים תואר. במסורת הלוגית הפרגו-ראסליאנית הבדלים אלה טושטשו ופסוקים אלה בוטאו באופן אחיד באמצעות "פרדיקטיבים" או ביטויים פונקציוניים או "פסוקים פתוחים" מהסוג FX, כפי שבטאנו את המבנה של "סוקראטס חכם". "סוקראטס עומד", לפי העמדה הנ"ל, הוא סיפור אחר. ומה לגבי "סוקראטס חושב", "סוקראטס חולם" וכו'? האם גם להם אותו מבנה? האם אפשר לצאת מהסבך? האם מעבר לקשיים הטכניים שיכולים להתעורר מדוגמאות מסוג זה או אחר, יש שיקולים פילוסופיים עקרוניים שמאלצים, ולו באורח חלקי, כיווני ניתוח מסוימים, או שמא עלינו להסתפק בכך שכל אחד ינתח כאוות נפשו וכמתאים לפילוסופיה החביבה עליו?

מחשבה, מרכיביה ויחסי נביעה

מפתח אפשרי לתשובה, ולו חלקית, על שאלה זו נמצא באפיון מדוקדק קצת יותר של מושג המחשבה. מושג המחשבה נמצא בצומת או במוקד של שלושה

תחומים או כיוונים מרכזיים: מצד אחד, מחשבה היא מה שהוא אמיתי או שקרי, כשאמת ושקר נתפסים כמושגים ריאליסטיים, הנוגעים בעולם הממשי ונקבעים על ידי מה שקורה בו. קשור בכך הרעיון שמחשבה היא על אודות דברים בעולם, היא, כביכול, מכוונת אליהם, כך שקביעת אמיתותה נעשית בדרך כלל על ידי בחינתם, בחינת תכונותיהם ויחסיהם. מצד אחר – מחשבה היא מושא של פעולות ומצבים מנטאליים כמו חשיבה, אמונה, רצון וצפייה, חשש ופחד, מה שמכונה לפעמים "עמדות פרופוזיציונליות" (propositional attitudes) או מצבים פסיכולוגיים שהאדם החושב נתון בהם. ומצד שלישי, וזה חשוב במיוחד לעניינו, מחשבה היא התוכן או המובן והמשמעות של משפט וטענה בשפה. אלה הם שלושה היבטים מהותיים של מושג המחשבה, ובירור היחסים והקשרים הפנימיים ביניהם יכול אולי לשמש גם להבנה של טיבו של הניתוח הפילוסופי והאילוצים החלים עליו.

אמרנו שמחשבה, בעצם טבעה, היא אמיתית או שקרית. רבים ראו את מושג האמת כמושג ראשוני שאינו ניתן להגדרה ולניתוח. אפילו זה כך, גם מושג האמת מאולץ על ידי עקרונות מסוימים. אחד מהם הוא מרכזו של העיסוק הלוגי – יחס הנביעה: מחשבה מסוימת (או הפסוק המבטא אותה); לא נקפיד כאן בהבחנה נובעת לוגית ממחשבות אחרות, אם לא ייתכן שאלה אמיתיות ואילו זו הנובעת מהן שקרית. מבחינה זו, תורת נביעה מבארת משהו מהמבנה של מושג האמת, או ממערכת האילוצים והיחסים המכוננים אותו. פרגה, שבוננות יסודית זו היא בעיקר בזכותו, ביטא זאת בכך שאמר שהלוגיקה היא "מדע האמת" ('עזבונו' 157/145; פתיחת "המחשבה"), למרות שחשב שאמת היא מושג יסודי ובלתי-גדיר. מבוננות יסודית זו עולה, שוב, כפי שפרגה חשב, שמחשבה (ותוכן של משפט) נקבעת על ידי מערכת יחסי הנביעה שבהם היא נתונה – מה נובע ממנה וממה היא נובעת (כתב מושגים, ס' 3). "סוקראטס עומד", למשל, נובע מ"סוקראטס עומד נשען על מקל בחצר האחורית של ביתו", ועל המבנה הלוגי שקובע את המרכיבים של המחשבות המבוטאות בפסוקים אלה לאפשר לבטא נביעה זו, ואולי אף להסבירה. בנקודה זו אנו מתקרבים לבוננות היסוד הנוגעת לשאלתנו לגבי האילוצים על ניתוח: הניתוח המבנה הלוגי של מחשבה ואיתור מרכיביה צריכים להיעשות באופן שיאפשר הצגה שיטתית של יחסי הנביעה שבהם היא נתונה, ויבאר אותם. מבנה לוגי הוא באמת, מה שקובע כיצד

מחשבה בנויה ממרכיביה, ומה הם יחסי הנביעה שבהם היא נתונה – מה נובע ממנה (אולי בצירוף מחשבות אחרות) וממה היא נובעת. וניתוח זה צריך להיעשות תוך כיבוד האילוץ האפיסטמי, שלפיו המרכיבים היסודיים צריכים להיות נגישים, עקרונית, להכרתנו.

הגענו כאן לעיקרון יסודי שלפיו לא זו בלבד שטיבה של מחשבה ותנאי האינדיבידואליזם של מחשבות נקבעים על ידי הלוגיקה (כתורת נביעה) אלא שגם המבנה של מחשבה וזיהוי מרכיביה נקבעים כך. בוננות היסוד של פרגה בעניין זה היתה שאלה למעשה שתי פנים של אותו עניין: הלוגיקה היא באחת קביעת זהותה ותוכנה של מחשבה על ידי קביעת יחסי הנביעה שבהם היא נתונה, וקביעת המבנה והמרכיבים שלה. רעיון זה שימש גם את ראסל בעבודה שהיא אולי מפארי יצירתו הענפה: תורת התיאורים שלו; כמו כן הוא מרכזי בפילוסופיה הלוגיקה שהציג ויטגנשטיין ב'טרקטטוס'. מאז הוא לחם חוקם של הוגים רבים העוסקים בעניין.

יש מתח בין אפיונה של מחשבה כמה שהוא במהותו אמיתי או שקרי, לבין ראייתה כבנויה ממרכיביה: האם ראיית המחשבה כמה שהוא (אפריורי) אמיתי או שקרי היא הקובעת, בין היתר, מה הם מרכיביה, או שמא ההיפך – המרכיבים ואבחון בלתי תלוי שלהם הם המבטיחים שהמחשבה המורכבת מהם היא אמיתית או שקרית (וקובעים את אמיתותה או את שקרותה)? אלה שני כיוונים שנראים לכאורה נוגדים. מתח זה, ואפשרויות שונות לשילובם של שני הכיוונים, מפרה כמה מההיבטים העדינים והעמוקים במחשבתם של שלושת ה"אבות" בסוגיה הנידונה. לא אוכל להידרש כאן לדין מפורט, אך אדגים את כיוון הבעיה.

המחשבה שכל הלווייתנים הם יונקים היא במהותה אמיתית או שקרית, וזה, בצד שיקולים אחרים, הביא את פרגה לטעון שאת מבנה הלוגי יש לראות כך, שהמרכיבים הנקבעים על ידיו אינם לווייתנים ולא יונקים אלא מושגים – המושג "הוא לווייתן" והמושג "...הוא יונק"; המחשבה כולה היא פרדיקאציה מורכבת מסדר שני על מושגים אלה – משהו שניתן לבטא בקירוב בעברית על ידי "המושג לווייתן כפוף למושג יונק", ובשפה לוגית $(Wx \rightarrow Mx)(x)$. אם להקפיד, הרי שצריך אולי לומר שהמשפט כולו הוא פרדיקאציה (מסדר שני) על המושג המורכב $Wx \rightarrow Mx$ – אשר חל על כל מה שהוא יונק אם הוא לווייתן. מושג מורכב זה בנוי

עצמו משני המושגים הפשוטים להיות יונק ולהיות לווייתן. כך יכול היה פרגה להחזיק בעמדה שמחשבה זו אמיתית או שקרית אף אם אין לווייתנים כלל. ובדומה לכך הוא טען שמחשבה מהסוג של "המספר הגדול ביותר הוא זוגי", היא, בעצם היותה מחשבה, אמיתית או שקרית (למרות שאין מספר גדול ביותר), וזה אומר שאת המבנה הלוגי שלה צריך לתפוס כך שהוא יחול על מרכיבים, שקיומם מובטח, ושהיא תמצא שקרית. הכיוון השני, שקביעת האמיתות והשיקרות נעשית על ידי אבחון קודם, ובלתי תלוי, של המרכיבים עשויה היתה להביא לעמדה, שמאחר שהמרכיבים (בחלקם) אינם קיימים, הרי שאין מה לדבר על אמיתות ושקרות ואין כאן מחשבה כלל. ואכן, אותו פרגה חשב שמחשבה בנויה ממש ממרכיביה, כך שאם מתברר שאחד מהם אינו קיים או אשלייתי, זה גם דינה של המחשבה. התרוצצות זו בין שני הכיוונים היא מהקשיים העמוקים והפוריים במשנתו.

בדומה לכך טען ראסל שהמחשבה שהמלך הנוכחי של צרפת קרח היא (אפריורי, בעצם היותה מחשבה) אמיתית או שקרית, ולכן את מבנה הלוגי יש לתפוס כך שיובטח קיומם של מרכיביה, גם אם אין מלך בצרפת. הפתרון של פרגה לבעיית המבנה הלוגי של פסוקים כאלה נראה לראסל מלאכותי והוא הציע פתרון אחר, אך העיקרון הבסיסי המוסבר לעיל משותף לשניהם.

עם זאת, אותו ראסל החזיק גם ב"עיקרון ההיכרות", שלפיו כל מרכיבי מחשבה חייבים להיות נתונים לנו בהיכרות ישירה. עיקרון זה משולב בטבעיות בכיוון השני דווקא – שטייבה של מחשבה להיות אמיתית או שקרית נגזרת מטיבם של מרכיביה. לפרטי תורותיהם בעניין ולטיבם של שיקולים נוספים, אפיסטמיים בעיקרם, שקובעים מה הם המרכיבים הנידונים (כגון "עיקרון ההיכרות" של ראסל) לא אוכל להידרש כאן והם יידונו בפירוט במקומם. אך אציין כאן כי ההתרוצצות בין שני הכיוונים אופיינית גם אצל ראסל. המגמה העקרונית של הכיוון הראשון, שהרכיבים והמבנה הלוגי של מחשבה נקבעים על ידי תפיסה אפריורית של השניות של אמת ושקר, הגיעה אולי לביטוייה הקיצוני ביותר ב'טרקטטוס' של ויטגנשטיין, דווקא בכך שביטל את השיקולים האפיסטמיים של ראסל וראה בהם עיוות של המגמה היסודית הנידונה.

נוכל כעת לחזור לבעיית המבנה והמרכיבים של "סוקראטס חכם" בצורה קצת יותר מחוכמת. דרישה ראשונית היא שאת המבנה של משפט זה (והמחשבה שהוא מבטא) עלינו לתפוס בצורה שתאפשר הצגה שיטתית וביאור של יחסי הנביעה שבהם הוא נתון; למשל, העובדה ש"מישהו חכם" נובע ממנו, ושהוא נובע משני המשפטים: (1) "סוקראטס הוא פילוסוף" ו(2) "כל פילוסוף הוא חכם", וכן משני המשפטים: (3) "סוקראטס הוא חכם או אלקיביאדס הוא מכוער" ו(4) "אלקיביאדס אינו מכוער", וכו'. הצגה שיטתית זו צריכה לחול, כמובן, גם על כל אחד מהמשפטים הללו, ועל אחרים שהמרכיבים הנידונים מופיעים בהם. אף במבט שטחי ברור שקבוצת המשפטים והמחשבות הנידונים גדלה במהירות מסחררת, ושהיקפה של קבוצת המשפטים הנידונה, עושר יחסי הנביעה הנידונים ומורכבותם (כמו גם עקרונות מתודולוגיים לגבי תורת הנביעה הנידונה) מטילים אילוצים כבדים ביותר על מושגי המחשבה, המבנה הלוגי שלה, המרכיבים שלה ותנאי זהותם. ניתוח ראוי לשמו של כל אלה הוא משימה קשה ומורכבת ביותר, אך עם זאת, משימה שחלים עליה אילוצים אובייקטיביים, שנותנים תוכן אובייקטיבי למושגים הנידונים. רבים סבורים שהלוגיקה של פרגה, ואף אותו חלק שלה שקרוי היום "לוגיקה מסדר ראשון", מהווה, עקרונית, מסגרת הולמת למילוייה של המשימה, לפחות לגבי חלק יסודי של השפה והמחשבות שהיא מבטאת. אך רבים, כמובן, עדיין מפפקים בכך ומעלים קשיים רבים בפני תפיסה זו.

ענייני כאן אינו לעסוק בשאלה זו, אלא רק להצביע על התפיסה העקרונית שעומדת ביסודה, דהיינו, שניתוח המבנה של מחשבה ומרכיביה נקבעים (בין היתר) על ידי תורה לוגית של יחסי הנביעה שבהם היא נתונה, שקובעים למעשה את זהותה. ניתוח כזה צריך, כפי שבארנו, לעמוד גם בתנאי האפיסטמי – שמרכיבי המחשבה שהוא קובע יהיו נגישים עקרונית להכרתנו. תפיסה זו קושרת קשר אמיץ בין לוגיקה, שפה, מחשבה ומרכיביה בעולם, בצורה שאינה שרירותית ואינה נתונה לגחמות של העדפות אישיות, אלא מנומקת ונקבעת על ידי שיקולים פילוסופיים שיטתיים. קשה להבין מה הניע רבים מהפילוסופים האנליטיים מבלי לעמוד על קשר זה, לפחות בקוויו הכלליים.

רעיון כללי זה בדבר היקבעות המחשבה ורכיביה על ידי יחסי נביעה והמבנים הלוגיים הקובעים אותם ומסבירים אותם הוא ביסודו פרגיאני. אחת ההשתמעויות המרכזיות שלו בתורתו של פרגה היא שמבחינת הניתוח הלוגי יש מעמד ראשוני לפסוק השלם ולמחשבה שהוא מביע על פני המושגים המרכיבים אותה. שכן, מחשבות כאלה הן העומדות ביחסי נביעה לוגיים, ויחסי הנביעה הללו קובעים את טיב המחשבה, מבנה הלוגי והמרכיבים שלה. מרכיבים אלה – המשמעויות של חלקי הפסוק – נקבעים על ידי תרומתם למחשבות המורכבות מהן. לעיקרון זה (שנוסח לעיל בצורה מקורבת ושאיני יכול לדייק בו כאן) פרגה קרא "עקרון ההקשר". הוא אחד מרעיונות היסוד, קווי פרשת מים פילוסופיים, שמבחינים את מה שקרה בתחומים אלה בפילוסופיה לאחר פרגה מכל מה שקדם לו, ושנספגו לתוך הפילוסופיה האנליטית במידה כזו שבקושי שמים לב אליהם.

לרעיון זה היו הרחבות ו"ריכוכים" שונים, כשבמקום יחסי נביעה בין פסוקים המוגדרים במסגרת לוגית קשיחה, על יסוד מושג אמת ריאליסטי, אפשר לדבר על "קשרים לוגיים" במובן רחב ומרוכך יותר. ויטגנשטיין, שפיתח עמדות שונות ברוח זו החל מראשית שנות השלושים, קרא להם גם "קשרים דקדוקיים", ודיבר על מערכת קשרים כאלה כ"דקדוק" של מילה (או לפעמים של מושג). כך, למשל, העובדה שעל "סוקראטס עומד" אפשר וטבעי לשאול "כמה זמן?", ואילו על "סוקראטס חכם" שאלות אלה מוזרות ובדרך כלל אינן באות בחשבון, היא חלק מהדקדוק של מושגים אלה. וכך, אם לציין דוגמא "כבדה" יותר, הקשרים שבין ידיעה לבין אפשרות הטעות, התיקון והביסוס נראו לו קשרים לוגיים וחלק מהדקדוק של "ידיעה". אנחנו מדברים בדרך כלל על ידיעה כשאנו מביאים בחשבון את דרכי הביסוס או ההפרכה לה, ואת אפשרות הטעות. זהו חלק מ"משחק השפה" – מערכת פעולות ונוהגים הכרוכים בשימוש בביטוי – של ייחוס ידיעה, וחלק ממה שמכונן את טעמם ואת השימוש בהם. לעמדה זו יש משמעות "מוציאה", שכן לפיה, טענות ידע רבות, כגון ידיעת אלוהים, ידיעת קיומו של העולם, אינן על ידיעה במשמעה הרגיל. ואם לא במשמעה הרגיל, לא ברור באיזו משמעות מדברים כאן על ידיעה. לבד מהחידוש וההרחבה החשובים שבעצם התפיסה הזו, היא נערכה, אצל ויטגנשטיין בשנות השלושים, מתוך תפיסה "פנים-לשונית" של קשרים לוגיים בתוך

השפה. בעמדה זו מהדהדים צלילים "כולותיים" (הוליסטיים), ואין בה, בכתביו מאותה תקופה, התחייבות למושג האמת הריאליסטי של פרגה, שעמד ביסוד תפיסת יחסי הנביעה שלו, ומושגי המחשבה וההצדקה המבוססים עליו. כשמוכנו של ביטוי ושל פסוק נתפסים ככלל הקשרים הדקדוקיים שלהם במסגרת פנים לשונית, הרי שגם קשרים אלה והביטויים המופיעים בהם נתפסים כך, ודומה שאין מפלט מראיית השפה כולה כמה שמכונן את משמעותו של כל ביטוי בה. שאלת האפשרות לחסימת המהלך הכולותי הזה, והמנגנונים הכרוכים בה, הן אצל ויטגנשטיין (המאוחר) והן אצל פרגה, היא עניין מורכב ומסובך שלא אדרש לו כאן.

בדברים דלעיל השתמשתי באופן פשוטי במקצת במושג המחשבה, תוך טשטוש ההבדל בין מחשבה, הפסוק המבטא אותה, ומצב העניינים בעולם שאותו היא מבטאת. ואכן, פילוסופים רבים חשבו שהפנייה למושג זה של מחשבה היא מבולבלת ומטעה: כל שיש בפנינו למעשה הם פסוקי השפה (או פסוקי שפות שונות) והביטויים המרכיבים אותם מצד אחד, ועובדות ומצבי עניינים בעולם מצד שני. ההנחה שבנוסף לאלה עלינו לפנות גם למחשבות – תכנים מופשטים שהם כביכול ישויות ביניים בין פסוקים בשפה ובין מצבי עניינים (אפשריים) בעולם – היא, לפי גרסתם, מיותרת ומטעה. זהו אחד הנושאים הקשים שבו נחלקן מראשיתה של הפילוסופיה האנליטית ועד היום. פרגה, למשל, חשב שמעיקרי תורת המשמעות שלו נובע שאין מקום להכרה בעובדות ובמצבי עניינים כקטגוריה אונטולוגית נפרדת: בתחום ההוראה (Bedeutung), הקטגוריות היסודיות הן אובייקטים ופונקציות; עובדות, לדידו, הן בתחום המובן – הן המובנים של פסוקים אמיתיים. עמדה זו, שיש לה היבטים הנראים במבט ראשון "מוזרים", היא עמדה שיטתית שיש לה טעמים עמוקים. היא עומדת בניגוד לכיוונים יסודיים בפילוסופיה של ראסל ומאוחר יותר, של ויטגנשטיין. טעמים אלה, הקשורים ביסודות תפיסת התוכן של פרגה ותורת המשמעות שלו, יידונו בפרקים שבחלק המוקדש לו (בייחוד פרק 3). ראסל, לעומתו, הכיר בקטגוריה אונטולוגית יסודית של מה שהוא קרא פרופוזיציות (propositions). הפירוש המדויק של מושג זה אינו לגמרי ברור והשתנה במהלך הקריירה הארוכה של ראסל. לעיתים דומה שפרופוזיציות הן פסוקים בעלי משמעות, לעיתים דומה שהן עובדות ומצבי עניינים בעולם. אך מהו בדיוק טיבם של עובדות ומצבי עניינים

(אפשריים)? האם הם מהווים קטגוריה אונטולוגית נפרדת שאין להעמידה על הקטגוריות של אובייקטים ופונקציות? כיצד אנו מכירים בהם ויודעים אותם, ומהו תפקידם במסגרת תורת משמעות לשפה וניתוח המחשבה? אלה שאלות כבדות שהמענה להן לא ברור בשיטתו של ראסל והן ממשיכות להעסיק הוגים רבים. גם ב'טרקטטוס' של ויטגנשטיין יש לעובדות ולמצבי עניינים אפשריים מעמד יסודי, וגם אצלו שאלת טיבם וטיב יחסם לאובייקטים ולמבנה תורת המשמעות שלו מהווה בעיה פרשנית ופילוסופית קשה. לא ניכנס כאן לפירוט נוסף בעניינים אלה שיידונו, בחלקם, בפרקים הבאים. עם זאת יצוין כי רוב דברינו כאן חלים בשינויים קלים, אף אם נקבל עמדה מצמצמת הנמנעת מדיבור על מחשבות, על ניתוחם של פסוקים ועל ניתוחם של מצבי עניינים.

מחשבה – אמת, אימות וגילוי

אמרנו לעיל שמחשבה מכוננת על ידי מושג האמת: מחשבה במהותה היא מה שהוא אמיתי או שקרי. זוהי אחת מבוננויות היסוד שהנחיל לנו פרגה. ברבות מהמסורות הפילוסופיות – ובעיקר במסורת שנעוצה בהגות הקארטסיאנית, מחשבה נתפסה במושגים מנטאליסטיים – מחשבה נתפסה כאידיאה שברוחנו, אשר טיבה ותנאי זהותה אינם תלויים בגורמים בעולם החיצוני, ואף בעצם קיומו. במסורות אלה, או שהכחישו את הקשר המכונן שבין מחשבה ואמת, או שביארו את מושג האמת באופן "פנימי" שאינו נקבע על ידי גורמים בעולם החיצוני וביחסים ביניהם. ביאור טיבו של מושג האמת וביאור הקשר שבין מחשבה ובין דברים ומצבים בעולם נותרו ברבות מהגישות האלה בחזקת נעלמים. פרגה, ובעקבותיו עיקרי המגמות שרווחו בפילוסופיה האנליטית, דחו עמדות אלה ועמדו הן על הקשר המכונן שבין מושג המחשבה ומושג האמת והן על האופי הריאליסטי של שניהם.

אופי ריאליסטי זה הטריד רבים. מהו, ביתר דיוק, מושג האמת שבו מדובר כאן? אחד המבואות החשובים לברור שאלה זו עומד על הרעיון – שהוא שוב, בעיקרו פרגיאני – שברורה כרוך במעמד ובתפקיד שיש למושגי המחשבה והאמת בתורת משמעות לשפה. תורת משמעות צריכה להיות חלק מתורת הבנה – מתורה המבארת מה כרוך בהבנת שפה, ובאופן אידיאלי – מה מספיק להבנת שפה, מה הם

התנאים שבהתקיימם נוכל לומר שדובר הבין שפה. תנאים אלה, אפשר להניח, הם בעיקרם אפיסטמיים – תנאי ידיעה. ברוח זו פירוש השאלה הוא: מה מספיק שדובר יידע כדי שנאמר שהוא מבין שפה. התשובה הפרגיאנית עונה על כך באמצעות המושג של "תנאי אמת" – דהיינו, שמספיק שדובר יידע, לגבי כל פסוק, מה הם התנאים שבהם הוא אמיתי. תשובה זו נראית מהבחינה הנידונה לא מספיקה: אם אנו רוצים שתורת משמעות כזו תהיה חלק מרכזי של תורת הבנה, עלינו לבאר גם את מושג האמת הנידון בצורה שמשולבת ומתבטאת בגילויי הבנה בפועל – באופן שבו דובר משתמש בפסוקי השפה ובכטיוייה ומגיב להם. מושג האמת הנידון, המושג שבו מדובר ב"ידיעת תנאי האמת של פסוק", לא יכול להישאר מושג נעלם שאינו מתבטא באופן השימוש של דוברי שפה, ובמיוחד במושגי השיפוט (judgment) והטענה (assertion). הראשוניות של מושגים "פרגמטיים" אלה של דרכי שימוש על פני מושגי תוכן מופשטים היא קו יסודי בפילוסופיה של ויטגנשטיין, והיא נטענה והודגשה גם על ידי פילוסופים רבים אחרים, כגון סטרוסון (Strawson).

אחד הטוענים העיקריים בכיוון זה היום הוא הפילוסוף האנגלי מ. דאמט (Dummett), ואחת הגירסאות הקודמות ורבות ההשפעה של בוננות זו היתה מה שמכונה "עיקרון האימות של משמעות" (verification, or verifiability principle of meaning). עיקרון זה התפתח בקרב הפוזיטיביסטים הלוגיים ואנשי "החוג הוינאי" (במיוחד שליק (Schlick), ויסמן (Waismann) וקרנאפ) בראשית שנות השלושים, ויוחס על ידיהם לויטגנשטיין (למרות שהוא סייג ומידר עצמו מאופן הצגתם את עמדותיו). על פי עמדתם, הפסוקים נחלקים באופן חד לשני סוגים – אנליטיים וסינתטיים. פסוקים אנליטיים כללו לדידם את כל האמיתות ההכרחיות ואת כל אלה הידועות אפריורי, כגון אמיתות לוגיות ומתמטיות ופסוקים כמו "גבר הוא אדם". פסוקים כאלה אמיתיים (או שקריים) מכוח המשמעות של המונחים שלהם בלבד, כאשר משמעויות אלה הן ביסודן קונבנציונאליות: אמיתותו של פסוק מהצורה P או לא-P אינה נקבעת מכוח קשרים מושגיים או מציאות אובייקטיבית, אלא מכוח המשמעות הקונבנציונאלית של "או" ו"לא"; אמיתותו של "אם א' גדול מב', אז ב' / קטן מא' " נקבעת מכוח המשמעות הקונבנציונאלית של "גדול" ו"קטן", וכו'.

משמעותם של הפסוקים הלא-אנליטיים – הסינתטיים – לעומת זה נקבעת, לדידם, על פי עיקרון האימות הנידון: משמעות הפסוק "הירח סובב סביב כדור הארץ" נקבעת באמצעות הדרכים – התצפיות, הפעולות והמדידות – שבהם מאמתים אותו, או שבהם ניתן לאמת אותו. הרעיון ביסודו היה שמשמעותו של פסוק סינטי מתמצה באופני האימות שלו – בפעולות ובתהליכים שבאמצעותם נקבעת, או יכולה להיקבע אמיתותו.

זו נראית קביעה מצמצמת ואולי אף שרירותית למדי. עיקר יתרונה וערכה של עמדה זו הוא בנקודה שצוינה לעיל – שמושג היסוד של תורת המשמעות נקבע כמושג שמתבטא בפועל בשימוש בשפה ובאופן הבנת פסוקיה. לא ידיעת תנאי האמת המופשטים של פסוק – שבדרך כלל אינם בחזקת מה שדובר יכול לקבוע בפועל – אלא תנאי האימות שלו – הפעולות והתהליכים שדובר מבצע בפועל, או יודע שניתן לבצע, לשם קביעת אמיתותו וקבלתה למעשה – הם הקובעים את משמעותו. אחת התוצאות של עמדה זו היתה שפסוקים, כגון "המציאות מורכבת מחומר ורוח", "האל צודק ורחום", פסוקים על העבר הרחוק, פסוקים לא-כריעים במתמטיקה וכיו"ב, שאין לנו – דוברי השפה – מושג ברור לגבי אופני אימותם בפועל, הם חסרי משמעות, והבנתם היא בחזקת אשליה. קל לתאר עד כמה מרגיזה ופרובוקטיבית היתה עמדה זו לרבים. הרי עיקרון האימות הזה פוסל, קרוב לוודאי, חלק גדול ממשפטי המטאפיסיקאים, התיאולוגים, המשוררים, ועוד רבים אחרים כחסרי משמעות. ואכן, לכך כיוונו חלק מהפוזיטיביסטים, שרצו לקבוע קריטריון להבחנה חדה בין כל אלה לבין פסוקי המדע (והלוגיקה), שנחשבו כדוגמאות המופת של פסוקים משמעיים.

עמדה זו ניצבת בפני בעיות רבות. ראשית, דומה היה שבעמדה זו מובלעת תפיסה של שני מושגי אמת שלא ברור הקשר ביניהם: באחד אמת נקבעת מכוח מצב העניינים בעולם, בשני – מכוח יחסי משמעות בשפה. ומעבר לכך, לגבי פסוקים אנליטיים, לא היה בידי הפוזיטיביסטים ביאור של ממש לטיבן של הקונבנציות אשר קובעות את משמעותם, והם לא הצליחו להסביר, למשל, את טיב האמיתות הלוגיות על יסוד קונבנציונלי. עניין זה חשוב דיו לעצמו, אך הוא היה חשוב גם לגבי תפיסתם את הפסוקים הסינתטיים. שכן, את תנאי האימות של אלה ניסו הפוזיטיביסטים

להסביר באמצעות קשרים לוגיים בינם ובין תת-קבוצה "מיוחסת" של פסוקים "תצפיתיים", שמשמעותם נתפסה כיסודית ולא הונחה בספק. לבד מבעיות מפורסמות לגבי האפשרות לבאר את טיבם של אלה ואת טיבה של התצפיתיות שבה מדובר, כישלונם של הפוזיטיביסטים בביאור האמיתות הלוגיות גרם לקשיים גם בביאור טיב הקשר הלוגי הנידון שבין פסוקים סינתטיים בכלל לבין התת-קבוצה המיוחסת שלהם – הפסוקים התצפיתיים.

הבעיות הכרוכות כאן הן מארבעה סוגים עיקריים:

א. מה פירוש "תצפית" ומהו פסוק תצפיתי? עד כמה שימוש במכשירים, למשל, והיכולת לקרוא ולהבין את תוצאות השימוש הזה, יכולת המסתמכת על תיאוריות – לפעמים מתוחכמות ומופשטות למדי – היא בגדר "תצפית"? פילוסופים רבים העלו פקפוקים כבדי משקל באפשרות לערוך הבחנות חותכות בנידון זה.

ב. נניח שיש לנו מושג ברור של קבוצת הפסוקים התצפיתיים, או קבוצה "מיוחסת" אחרת של פסוקים משמעיים. הרעיון הפוזיטיביסטי היה שעל יסודה אפשר להגדיר משמעות ולאבחן את קבוצת הפסוקים (הסינתטיים) המשמעיים בכלל על יסוד קשרים לוגיים בינם לבין פסוקי הקבוצה המיוחסת. ניסיונות רבים להגדרת היחס הזה לא צלחו ונתגלו בהם קשיים שלא הצליחו להתגבר עליהם. סיפור הכישלון הזה הוא מאלף, והוא אופייני לסגנון מסוים של התפלספות אנליטית. לכן, נפרט מעט בדוגמא הבאה (זו רק דוגמא, ומי שיתקשה בה יכול לדלג על ארבע הפסקאות הבאות):

א.ג'. איר (Ayer), שהיה דברם העיקרי של הפוזיטיביסטים הלוגיים באנגליה, הציע ב-1946 (לאחר מספר ניסיונות קודמים שכשלו) להגדיר פסוק משמעי, בהתאם לעיקרון האמנות, בצורה שאת עיקרה אפשר להציג כך:

- (i) פסוק תצפיתי (פסוק מתת הקבוצה ה"מיוחסת") הוא משמעי.
- (ii) פסוק S הוא משמעי אם מצירופו לפסוקים אנליטיים או משמעיים P, Q, R, \dots נובע לוגית פסוק משמעי שלא נובע מ- P, Q, R, \dots לבדם, וכן לא מ-S לבדו.
- (iii) אלה הם כל הפסוקים הסינתטיים המשמעיים. (ראו למשל איר (1952), 13)

בביקורת שפרסם א. צ'רץ' (Church, 1949) על הצעה זו הוא הראה שנובע ממנה על פסוק כלשהו S שהוא משמעי. זוהי כמובן מסקנה קטלנית להצעה, שכן היא מראה שבהנחות צנועות וסבירות כל פסוק הוא משמעי, וזה מרוקן את הקריטריון מתוכנו, ועומד בניגוד לכוונתו המוצהרת של איר ולהגיונה של ההצעה. עיקר ההוכחה הוא זה:

נניח ש P, Q, R הם פסוקים משמעיים ובלתי תלויים (אף אחד מהם לא נובע מהאחרים). קל לראות שגם הפסוק $A: (P \text{ ולא-} Q, R \text{ ולא-} S)$ [בסמלים: $P \& \sim Q \vee R \& \sim S$] הוא, לפי (ii) משמעי (משום ש- R נובע לוגית ממנו ומהפסוק Q , אך לא מ- Q לבדו). באופן דומה, $A \text{ ו-} S$ נובע לוגית P . לכן, S משמעי או ש- P נובע מ- A . אם P נובע מ- A הוא נובע מכל אחת מהאפשרויות (דיסיונקטים) של A , ובמיוחד מ- $(R \text{ ולא-} S)$. במקרה זה ברור שלא- S הוא משמעי (שכן P נובע מצירופו ל- R , ולפי הנחת האי-תלות הוא אינו נובע מ- R לבדו). מכאן, שלגבי פסוק כלשהו S , הוא או שלילתו משמעיים. בהנחה הסבירה והמקובלת שאם שלילתו של פסוק משמעית אז הוא עצמו משמעי, נובע ש- S משמעי. מ.ש.ל.

טיעון זה, אגב, מציב קושי דומה בפני עמדה שנתלתה בהצעתו של קרל פופר (Popper) שלפיה תורה היא "מדעית" אם היא ניתנת להפרכה – אם יש פסוק תצפיתי שסותר אותה. על סמך זה היו שהציעו שפסוק הוא בעל משמעות אמפירית, אם הוא "ניתן להפרכה" (refutable, falsifiable). פופר הדגיש שאין בכוונתו להציע קריטריון למשמעיות של פסוקים, אלא רק להבחנה בין תורה מדעית או אמפירית, לבין מה שאינו כזה. אך דברים אלה שכנעו מעטים, שכן הגלישה מהצעתו להצעת קריטריון למשמעות אמפירית היא טבעית, שהרי דומה שביסוד ההבחנה עומדת הכרה שלתורה "מדעית" יש משמעות אמפירית, שאין לתורה שאינה כזו. גם להבחנה בין פסוק לתורה יש חשיבות מהיבטים שונים, אך לצרכינו כאן נדבר על הקריטריון כקריטריון לתיחום הפסוקים המדעיים, שיש להם משמעות אמפירית (תוך הכרה באפשרות שיש גם פסוקים משמעיים שאינם מדעיים).

הרעיון הוא, טוב, שיש קבוצה מיוחדת של פסוקים – הפסוקים התצפיתיים – שהיותם בעלי משמעות אמפירית וניתנים להפרכה היא ישירה ולא בעייתית.

הבעיה היתה שבכל תיאוריה מדעית ראויה לשמה ישנם פסוקים "תיאורטיים", שאינם תצפיתיים, דוגמת "בין כל שני גופים פועל כוח משיכה ביחס ישיר למכפלת מסותיהם"; וקריטריון ההפרכה אמור היה להבחין מפסוקים אחרים, שאינם בעלי משמעות אמפירית, כגון פסוקים "רתיים" או "מטאפיסיים", דוגמת "יש אלוהים", או "כל שני עצמים מכירים זה בזה ביחס ישיר לעצמתם הרוחנית". פופר ניסח את דבריו במונחים כלליים של "בחינות" (testability) והפרכה של תיאוריה. אך בפירוש סביר של ההצעה שנתלתה בו (לא בלי צדק) הכוונה היתה דומה לאמור לעיל, דהיינו, שפסוקי תורה מדעית זוכים ל"הכשר" כבעלי משמעות אמפירית אם מהם, בצירוף פסוקים תצפיתיים או כאלה שכבר זכו ל"הכשר", נובעים פסוקים אחרים (שאינם נובעים מהפסוקים התצפיתיים הללו לבד), שניתנים להפרכה ישירה. פופר טען שלא רק תורות תיאולוגיות או מטאפיסיות, אלא גם המרקסיזם למשל, כמו גם תורות "היסטורייציסטיות" אחרות, וכן גם הפסיכו-אנאליזה הפרוידיאנית, אינם עומדים בקריטריון ההפרכה ל"מדעיות".

לעמדה זו היתה השפעה עצומה והיא זכתה להדים (חיוביים) רבים אף מחוץ למעגל הפילוסופים המקצועיים. ברם, ההוכחה דלעיל (בשינויים פשוטים) מראה, שאם נבין את ה"הכשר" כמוגדר ב(i)-(iii) לעיל (כשבמקום "משמעי" יבוא "מדעי"), הרי שלפי הצעה זו כל פסוק הוא "מדעי" או בעל משמעות אמפירית, בניגוד לכוונתו הברורה של פופר. לא קל לקבוע מהו בדיוק ההבדל בין ההגדרה הנסיגתית הנ"ל לבין התפיסה של פופר, שכן הוא לא הגדיר במדויק מהי "תיאוריה" ומה פירוש שהיא "ניתנת להפרכה". מאחר שהציע את הצעתו מתוך התנגדות וביקורת כלפי עיקרון האימות הפוזיטיביסטי, אם ההגדרה דלעיל קולעת לכוונתו, יש עניין מיוחד בכך שאותו טיעון (בשינויים קלים) מפריך את שתיהן.

"ההנחה הסבירה" שבצעד האחרון בהוכחה דלעיל היא הנחה מקובלת (ראו המפל 1964, 120-122), אך פופר לא מקבלה באופן כללי. הוא חושב שבהרבה מקרים פסוק כולל מהסוג "כל מה שהוא א' הוא ב'" הוא בעל משמעות אמפירית, אך לשלילתו, שהיא פסוק ישי מהסוג "יש א' שאינו ב'", אינה כזו. לעמדה זו מניע ברור, אך היא מוקשה לעצמה: משלילת הסימטריה שבין פסוק לשלילתו (מבחינת "מדעיותם") מתקבלת המסקנה המוזרה שפסוק, שהוא אולי שקרי, הוא "מדעי"

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

שבהם מדובר מתבטאים באופני שימוש והתנהגות מסויימים; אך הם גם משוקעים בהם, כך שאופני השימוש רוויים במושגים אלה ואינם נתפסים אלא במסגרתם.

בכל אלה, אופן תפיסה מסוים של דברים בעולם הוא מרכיב מכונן של דרכי ההתנהגות והשימוש הנידונים, ואין הם נתפסים בלעדיו, כהתנהגות ופעולה "גלמיים". מבחינה זו אפשר לראות בעושרו המושגי של מושג השימוש הוויטגנשטייני בחינת הרחבה, עידון והעצמה של המושג הפרגיאני של מובן – אופן תפיסה, ואופן הינתנות כפי שהם משוקעים במשמעות של ביטויי השפה. המושג הוויטגנשטייני של "ראיית אספקט" ו"ראייה כ-", אשר בולט בחוויה של זיהוי פתאומי של פרצוף, או ראיית קודקוד של ציור קובייה פעם כבולט קדימה ופעם כמשוקע לאחור, הוא דוגמא מובהקת של אופן תפיסה ואופן הינתנות מסוים (של מושאי הראייה); ברם, הוא מבואר ומתפרש באופני שימוש ובגווני העדינים שלהם. הרי התנהגות כלפי פרצוף מוכר היטב אינה כהתנהגות כלפי פרצוף שזוהה פתאום, או שאינו מוכר כלל. זו דוגמא לקשר שאני מכוון אליו בין מושג המובן הפרגיאני – אופן הינתנות ואופן תפיסה – לבין אופני השימוש שבתפיסת המשמעות של ויטגנשטיין.

דברנו קודם על התפיסה האנטי-ריאליסטית ועמידתה על דרישת הגילוי והידיעה. יש בעיני קשר חשוב בין תפיסה זו לבין ההבדל שבין מושג השימוש העשיר לבין המושג ה"גלמי" שמדובר בהם כאן. בתפיסה האנטי-ריאליסטית יש משהו ממין "התפיסה הגלמית" של שימוש: דרכי הגילוי, יכולת האימות והידיעה עליהם היא עומדת, נתפסים במסגרתה כמושגים מצמצמים ומגבילים, שאינם מבטאים את מלוא עושרם של המושגים שאמורים להיות מבוססים עליהם. במלוא עומקם, אופקי המשמעויות והמושגים של שפתנו מבטאים, לפי האנטי-ריאליסט, יומרה ריאליסטית לקפוץ אל מעבר למה שנתון ונגיש להכרתנו ולידיעתנו – אל תנאי המציאות עצמה, אף אם אינם נגישים לנו עקרונית.

ברם, לדעתי, המצב לאשורו הוא כמעט הפוך: הריאליסט תופס את תנאי המציאות ותנאי האמת שעליהם הוא מדבר מתוך האופקים הפנימיים של שפתו ומחשבתו; אמנם, הוא לא מצמצם ומגביל אותם להליכי אימות וגילוי מסוימים, אלא תופס אותם במלוא עומקם ורוחבם, אך אין הוא חורג מעבר להם – חריגה כזו אינה אפשרית ואינה משמעות בעיניו (לתפיסה מעין זו קרא מקדוואל (McDowell)

תפיסת משמעות "צנועה". אין זאת אומרת שהפנייה של הריאליסט למושגי אמת ותנאי אמת ריאליסטיים היא תמיד מוצדקת – אפשר בהחלט שלפעמים זו אכן פנייה כוללנית ופרוגרמאטית, שאינה נתמכת ואינה מבטאת מושגים של ממש. מתי זה כך ומה הם אותם מושגים של ממש דורש בירור וביאור בכל מקרה לגופו.

באופן די פרדוקסלי, דווקא בעמדה האנטי-ריאליסטית דומה שיש מעין יומרה מינכהאוזנית להרים את עצמנו מעבר לאופקי המשמעויות של שפתנו, ולהגיע לנקודת ראות שבה אנו תופסים כביכול תנאי אמת שהם מעבר לאופקי הכרתנו. הטענה האנטי-ריאליסטית היא שמושגי האמת ותנאי האמת של הריאליסט (הפרגיאני) הם ריקים משום שהם מתיימרים להגיע אל "מעבר לאופקי הכרתנו". אך מדוע, ובאילו מקרים עלינו לומר זאת? מהו המושג של "אופקי הכרתנו" שיכול להצדיק אמירה כזו? דומה, כי התשובה שבפי האנטי-ריאליסט היא שאופקי הכרתנו, במובן הנידון כאן, מוגבלים על ידי יכולות אימות, ביטוי וגילוי שמוגדרות ומתוחמות מראש באופן מסוים. ההנחה היא כאילו יש רובד בשפה ובשימוש בה שהוא מוצק, בטוח ונגיש לתודעתנו – פרודורות אימות מבוססות, כגון הוכחות מסוג מסוים במתמטיקה, או תפיסה חושית, מדידה מדעית, התנהגות גלויה וכדומה. כל מה שאינו כזה, בעיני האנטי-ריאליסט, או שהוא ניתן להעמדה על רובד זה, או שהוא חסר מובן. פסוקי עבר, לדוגמא – פסוקים על אודות אירועים בעבר – יש להבין לאור העמדתם על ה"עקבות" הנצפים שהעבר השאיר בהווה, על דרכי הוכחה של טענות על העבר וכדומה, שכן, זה מה שנגיש לנו וחשוף לתודעתנו – זה בתוך התחום המוצק והבטוח. אך למה לומר כך? מדוע שלא נאמר שהעבר נגיש וחשוף לתודעתנו באופן שמתבטא בפסוקי עבר ובשימוש בהם, שהוא שונה כמובן מהאופן שבו ההווה נגיש לנו, ושדי בזה כדי להעניק מובן מלא לפסוקי עבר? תפיסה ריאליסטית של מושגי העבר ואופני הדיבור וההתנהגות שבהם הם משוקעים נגישים לנו לא פחות מה"עקבות שלהם בהווה"; למעשה, תפיסתם היא הפירוש הנכון של "העקבות שלהם בהווה". מי ששולל זאת וטוען שהעקבות בהווה כרוחים ומנותקים מממדי העבר ומהמושגים ואופני הדיבור הכרוכים בהתייחסות אליו, הוא "המקצף בנטיעות" הפילוסופי, שמתיימר לגדור תחום של המציאות במנותק ממלוא עושרם של המושגים שבהם הוא נתפס ומתואר, ולהגביל את תחום המשמעות בגדרו.

ומה שנאמר פה על פסוקי עבר נכון, בשינויים מתאימים, על עניינים אחרים כגון "בעיית הרוחות האחרות" (other minds) – ייחוס מצבי תודעה, תחושות, רגשות וכו' לזולת. לפי האנטי-ריאליסט, מצבי תודעה, אמונות, רגשות ותחושות של הזולת אינם נגישים וחשופים בעצמם לידיעתנו, אלא מתבטאים בהתנהגותו ובגילויים חיצוניים שלהם. אלה הם מה שנגיש לנו; אלה הם מה שבתחום המוצק והנודע. מהם אנו מסיקים, בדרך כלשהי, את מצבי התודעה, האמונות והרגשות המיוחסים לזולת. אך מדוע שנאמר כך? מדוע שלא נראה בהתנהגויות ובגילויים הנידונים ביטוי ישיר של מצבי התודעה הנידונים? התנהגות כאב נתפסת ככזו – כהתנהגות כאב; ומי שתופס התנהגות כאב תופס את הכאב הנידון ישירות. הוא איננו מסיק אותו מהתנהגות "גלמית" שנתפסת ללא ממדי הכאב המגלמים בה. וביטויי אמונה או גילויי שמחה נתפסים ככאלה במלוא עושרם המושגי, כגילויים שבהם השמחה והאמונה נתפסים ישירות. מי ששולל זאת וטוען שההתנהגות והגילויים "החיצוניים" הללו כרוטים ומנותקים מממדי התחושה, הרגש והאמונה, ומאופני הדיבור הכרוכים בהתייחסות אליהם, הוא "המקצץ בנטיעות" הפילוסופי, שמתיימר לגדור תחום של המציאות – התנהגות וגילויי תודעה "חיצוניים" – במנותק ממלוא עושרם של המושגים שבהם הם נתפסים ומתוארים, ולהגביל את תחום המשמעות בגדרו.

הויכוח על ריאליזם – ריאליזם בכלל וריאליזם לגבי תחומים מסוימים בפרט – הוא מהנוקבים ומהמסועפים בפילוסופיה. ברור שאין לראות בדברים דלעיל אף משום ניסיון למיצויו. כל שניסיתי לעשות הוא להציג כמה מהיבטיו המצויים במרכזה של אותה צומת פילוסופית שלתוכה מפולשים רחובות הלוגיקה, תורת המשמעות, האונטולוגיה והפילוסופיה של הרוח, כפי שהתבטאו במסגרת הפילוסופיה האנליטית. מושג המובן האודותי של פרגה, האילוצים ההדדיים בין לוגיקה וידיעה אצל ראסל, והעושר המושגי המשוקע בתפיסת השימוש וההתנהגות שביסוד תורת המשמעות של ויטגנשטיין הם מפתח לתפיסת הסוגיות הנידונות מנקודות ראות שקשורות בעבותות לבעיות יסוד של המסורת הפילוסופית, אף אם, כפי שחושבים רבים, עם אמצעי ראייה משופרים. הם נידונים ביתר פירוט בפרקי ספר זה על שלושת חלקיו.

פרק 1: לודוויג ויטגנשטיין - תקציר ביוגרפי

נהדברים שלהלן נכתבים בעיקר על סמך ספרו של מונק Ray Monk: *Wittgenstein, The Duty of Genius*, Vintage, 1991. פה ושם ציינתי מספרי עמודים בסוגריים המתייחסים לספר זה. הם אינם מראי מקום מדויקים ונועדו להתמצאות כללית. כמו כן נעזרתי במקורות אחרים, בעיקר הזכרונות של מלקולם ובהקדמה הביוגרפית של פון וריכט ב-N. Malcolm: *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford University Press, 1984. אציין ספר זה ב-M). ספרו של מונק, המחזיק כ-600 עמודים, מערב את מהלך חייו של ויטגנשטיין עם מחשבותיו, עמדותיו, ורגשותיו. זה עיקר ערכו. הוא מפליג בתיאור התלבטותיו, תחושותיו, ייסוריו, אהבותיו והגיגיו הפילוסופיים ומשופע בציטוטים ממכתביו ויומניו בעניינים אלה. לעתים קרובות, כפי שאולי מתחייב מטיבה של ביוגרפיה כזו, מונק אינו מסתפק במסירת דבריו של ויטגנשטיין ועובדות על חייו, אלא נכנס לפירושים, לחשיפת השפעות אפשריות וכו' (ואיני מחווה דעתי כאן על נכונות פירושו). דברים אלה חשובים בכל ביוגרפיה, ובמקרה של ויטגנשטיין חשיבותם יתירה. ויטגנשטיין היה גאון פילוסופי ואדם סובל ומיוסר. היו לו ספקות ופקפוקים מתמידים באשר לערכה של עבודתו ולערכה של הפילוסופיה בכלל, אך הוא לא יכול היה למצוא אף מעט מרגוע וטעם לחייו אלא בעבודתו הפילוסופית. מונק מתאר זאת בהרחבה (מבחינה זו כותרת ראויה יותר לספרו ולביוגרפיה של ויטגנשטיין יכלה להיות *The Agony of Genius*). אך בדברים שלהלן השמטתי עניינים אלה. מאחר שמדובר בסקירה ביוגרפית קצרה שבעקבותיה יבואו מאמרים מפורטים על נושאים פילוסופיים במשנתו, התרכזתי כאן בסיכום ציוני דרך עיקריים במהלך חייו, והתעלמתי מרוב היתר].

משפחה, ילדות ובהרות

לודויג ויטגנשטיין נחשב בעיני רבים כגדול הפילוסופים של המאה העשרים; הוא ללא ספק אחד המשפיעים והנידונים ביותר – מה שיכול להפתיע לאור העובדה שלא הציג משנה פילוסופית שיטתית והתנגד לעצם האפשרות לעשות זאת. למעט ספרו הראשון (*Tractatus Logico-Philosophicus*), תרגום עברי 'מאמר לוגי-פילוסופי', להלן 'הטרקטטוס'), שהוא גם הספר הפילוסופי היחיד שפרסם בחייו, רוב עבודתו הפילוסופית נעשתה בקיימברידג' שבאנגליה ובחופשות התבודדות ארוכות שערך בנורבגיה, בוויילס ובאירלנד. עוד בתקופת לימודיו בקיימברידג' התרכזה שם סביבו קבוצה מצומצמת של מעריצים, שכללה גם אנשים מבוגרים ומפורסמים ממנו בהרבה, כמו ברטרנד ראסל (Russell), ג'א. מור (Moore), ג'. קיינס (Keynes), פ. סרפה (Sraffa), ובתקופה מאוחרת יותר גם תלמידים מעריצים, שחלקם נודעו לימים כחוקרים מהמעלה הראשונה, כמו פ. רמזי (Ramsey) ועוד. לשיעוריו היו באים גם מי שאינם פילוסופים, ובעיקר מתמטיקאים, ביניהם א. טיורינג (Turing), ג'. קרייזל (Kreisel). כמורה בקיימברידג' היו לו מעט מאוד תלמידים, אך לימים קבוצה קטנה ונאמנה מהם יצרה סביבו מעין כת של מעריצים שכמה מהם היו לאחר זמן מחשובי הפילוסופים באנגליה. כתביו (שרובם המכריע פורסם לאחר מותו) כתובים ברובם כהערות קצרות והם קשים מאוד להבנה. השפעתו היתה מצומצמת זמן רב לחוגים די קטנים של פילוסופים, מהם מהחשובים בתקופה, אך בהדרגה, בעיקר אחרי מותו, וביתר שאת החל משנות השבעים של המאה העשרים, הלכו השפעתו וההערכה אליו וגברו, וכיום, כאמור הוא נחשב לאחד מגדולי הפילוסופיה.

לודויג ויטגנשטיין נולד ב-26 באפריל 1889 בווינה והוטבל לקתוליות, אך מוצאו היהודי העסיק אותו, או מוטב לומר הטריד אותו, כל חייו. הוא היה הבן הצעיר משמונת ילדיהם של קרל ויטגנשטיין וליאופולדין לבית קלמוס. הוריו של קרל (סבו וסבתו של לודויג), הרמן ופאני ויטגנשטיין, נולדו למשפחות יהודיות שהמירו דתן לפרוטסטנטיות (אבי סבו, שאימץ את השם ויטגנשטיין, היה משה מאיר). קרל, אביו של ויטגנשטיין, בנה עצמו כאחד מגדולי תעשייני המתכת בקיסרות, ולקראת סוף המאה היה אחד מעשירי אירופה. ליאופולדין נולדה לאב יהודי, שהמיר דתו

לקתוליות ולאם קתולית, שהיתה למעשה ה"ארית" השלמה היחידה במשפחה. ובכך, שלושה מהורי הוריו של ויטגנשטיין היו יהודים שהמירו את דתם. אך הסבתא "המכריעה" – אם אמו – היתה קתולית מלידה.

ביתה העשיר של משפחת ויטגנשטיין בוינה היה אחד ממרכזי התרבות שם. אומנים, משוררים ובעיקר מוסיקאים היו מבאי הבית הקבועים. הכנר והמלחין המפורסם יוזף יואכים היה קרוב משפחה, שאומץ על ידי סבו של ויטגנשטיין (הרמן), ודרכו היה גם ברהמס קשור קשר הדוק למשפחה. האווירה הכללית בבית היתה של מתח והישגיות, והבית היה ספוג באויר פסגות של גאונות. עניין זה דבק גם בלודויג ועוד בשנות השלושים לחייו, לאחר שסיים את 'טרקטטוס' (ונכשל בנסיונות לפרסמו) כתב שכל חייו שאף לעשות משהו גדול – "לקבוע כוכב בשמי התרבות" – ואם לא הצליח, אין טעם לחיו.

ילדי הוויטגנשטיינים קבלו חינוך קשוח שנועד גם להכשירם להמשיך בעיסוקן של האב. אך רובם ככולם לא נטו לכך וניסו "למרוד" באמצע כיוונים אומנותיים ואינטלקטואליים. הם היו רובם מוכשרים באופן יוצא מהכלל (לודויג נחשב לכבשה השחורה במשפחה, למעט אולי קורט, אחיו הגדול, שהתאבד כקצין בשלהי מלח"ע הראשונה, לאחר שחייליו לא נשמעו לפקודותיו). שניים מאחיו היו מוסיקאים מהשורה הראשונה – האנס, שברח מהבית לאמריקה והתאבד כנראה ב-1903, נחשב לילד פלא גאוני ברמה שהשוו אותה למוצארט. אח אחר, פאול ויטגנשטיין, היה פסנתרן קונצרטים מהולל שאיבד את יד ימינו במלחמה. כמה קונצרטי לפסנתר ביד שמאל (בכללם זה של רוול) נכתבו עבורו. אחת האחיות, הלן, נחשבה לפסנתרנית מחוננת, ובחוג המשפחה נחשבה אף לטובה יותר מפאול. לודויג עצמו, שרבים העידו עליו שהיה בעל כשרון מוסיקלי, לא למד בצעירותו מוסיקה באופן שיטתי, ולמד לנגן (קלרינט) רק בשנות השלושים לחייו, וגם חשב להיות מנצח. במיוחד נודע בין חבריו בכשרונו לשרוק, ויכול היה לשרוק קונצרטי שלמים (7). אחד מאחיו הגדולים האחרים, רודולף, ניסה קריירה של שחקן תיאטרון בברלין, והתאבד שם ב-1904. בעקבות התאבדויות אלה ריכך האב את עמדתו לגבי חינוך הילדים – שינוי שלודויג כבר הספיק להנות ממנו.

דווקא לודוויג, שסיפר בשלהי מלחמת העולם השנייה שלא דיבר עד גיל ארבע (451), גילה בצעירותו עניין וכשרון בהנדסה, כשרון שחזר ונתגלה פעמים רבות במהלך חייו. בהיותו בן עשר בנה בעצמו מכונת אריגה (13). מאוחר יותר, במנצ'סטר פיתח פיתוחים חשובים במדחם של מטוס ובמנוע סילון. בהיותו מורה בכפר האוסטרי אוטרטל, הצליח בקלות לתקן תנור גדול, לאחר שיתר המומחים שם התייאשו מהמשימה. ובשלהי מלחמת העולם השנייה, בהיותו במעבדה של הפסיכולוג ד"ר גרנט בניוקאסל, פיתח ובנה, במסגרת מחקר על הלם פציעה, מכשיר למדידת המתאם בין שינויי נשימה ושינויי דופק (453).

בילדותו למד בבית עם מורים פרטיים. ובהיותו כבן 14, הוא נשלח ללמוד בבית ספר טכני (Realschule) בליניץ, שם למד מ-1903-6. באחת משנים אלה למד שם גם אדולף היטלר (שלמרות שהיה בן גילו של ויטגנשטיין, למד שם שתי כיתות אחריו, ולאחר שנה הוצא מבית הספר בשל הישגיו הירודים). בזמן לימודיו בבית הספר, שבו היה תלמיד בינוני למדי, ויטגנשטיין קרא הרבה בהדרכת אחותו – האינטלקטואלית של המשפחה – מרגרט (גרטל). בין היתר קרא את כתבי קראוס (Kraus) וויינינגר (Weininger), שספרו 'מין ואופי' הרשים אותו מאוד, רושם שחזר ובצבץ פעמים רבות במהלך חייו; אך בעיקר עסק אז בשופנהאור, שספרו 'העולם כדימוי וכרצון' השפיע על ויטגנשטיין הצעיר יותר מכל מקור פילוסופי אחר. ספרו של שופנהאור הוא ספר קשה, ולהבנתו דרושה ידיעה טובה של הפילוסופיה של קאנט. יש להניח שוויטגנשטיין למד זאת, אם כי אין לכך עדויות ישירות. עם זאת ידוע שבזמן שביו בסוף מלה"ע הראשונה קרא, ביחד עם חבר לשבי, את 'ביקורת התבונה הטהורה'. כמו כן למד בכתביהם המדעיים של הרץ (Hertz) ובולצמן (Boltzmann). שיטת הניתוח של הרץ למושגים פיסיקליים היתה מודל שוויטגנשטיין הזכיר שוב ושוב בכתביו. ויטגנשטיין היה בודד למדי בבית הספר, ולימים זכר את תקופת שהותו שם כקשה במיוחד, וכאדם בוגר, בתקופה מיואשת בחייו, אף סיפר על חלום ביעותים, שבו ראה את עצמו חוזר לבית הספר.

לאחר לימודיו בליניץ הוא למד כשנתיים בבית ספר טכני גבוה בשרלוטנבורג בברלין. לאחר מכן, ב-1908, הגיע למנצ'סטר באנגליה ללמוד אוירונאוטיקה. במסגרת לימודיו שם תכנן מנוע סילון ומדחם למטוסים, עליו אף רשם

פטנט. חוץ מעיסוקיו בהנדסה אוירונאוטית הוא למד גם מתמטיקה, והחל להתעניין בלוגיקה וביסודות המתמטיקה. ב-1909 הוא למד בשקיקה את ספרו של ראסל 'עקרונות המתמטיקה' *The Principles of Mathematics* מ-1903, ואת ספרו של פרגה 'חוקי יסוד', *Grundgesetze der Arithmetik*, מ-1893. כבר אז לא היה שבע רצון מתורת הטיפוסים של ראסל (שנוסח ראשון שלה הופיע בנספח לספר הנ"ל), והציע פתרון משלו לפרדוקס, הידוע כ"פרדוקס ראסל". למרות התנגדותו להיבטים רבים בתורת פרגה, הרי שאת כתביו העריץ מאז ועד סוף חייו.

ב-1911 היתה לוויטגנשטיין כבר תכנית לספר ביסודות הלוגיקה. הוא נסע ליינה (Jena) לדבר עליה עם פרגה, וסיפר לאחותו, הרמיז, שבדיון שהיה ביניהם פרגה קטל את התכנית. עם זאת פרגה עודד אותו להמשיך בעיסוקו בתחום, והמליץ לו לנסוע לקיימברידג' לעבוד עם ראסל. ויטגנשטיין שמר על קשר הדוק עם פרגה גם לאחר שנסע לקיימברידג'. הוא ביקר את פרגה כמה פעמים בשנים 1912-1913, שבחלקם שהה אצלו כמה ימים. הם דברו כמעט רק על לוגיקה ומתמטיקה. היתה ביניהם התכתבות ענפה, שרובה הושמד, אך מהמעט שנותר ברור שלמרות הביקורת הקשה וחילוקי דעות עמוקים בהמשך, לפרגה היתה הערכה רבה כלפי ויטגנשטיין. פרגה היה מבוגר מוויטגנשטיין ביותר מ-40 שנה, ובכל זאת ראה עצמו כ"ידידו". הוא עודדו לא אחת לכתוב את רעיונותיו והביע תקווה לקרוא אותם. ממכתב של פרגה מ-9 באפריל 1918 עולה שוויטגנשטיין גם העביר לפרגה, שעמד על סף פרישה מהוראה, סכום כסף נכבד (וראו רק (Reck) 2002, עמ' 14-15).

קיימברידג' וסקיולדן

לימודי ויטגנשטיין עם ראסל החלו בסוף 1911. הוא נרשם כתלמיד "רשמי" בקיימברידג' והחל את לימודיו שם בפברואר 1912. ויטגנשטיין היה תלמיד לא קל: הוא היה משתלט על הדיון, וממשיך להתווכח עם ראסל עד לשעות הערב המאוחרות. ראסל כתב רבות לאהובתו אז, לידי אוטולין מורל, על אודות "הגרמני שלו" (אח"כ "ידידו האוסטרי"). בראשונים הוא תיאר את ויטגנשטיין כווכחן וטרחן, שתלטן בוויכוח, ובאחדים מהמכתבים אף כ"טיפש", ו"מקרה אבוד" (מכתב מ-2.11.11). אולם אט אט החל לחבב ולהעריך אותו. בתחילת 1912 ראסל התלהב מחיבור בכתב

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

(Fuchberg), שם קיבל עותק של 'טרקטוס' (שהשביע את רצונו). בינתיים, ב-1923 הפך 'טרקטוס' לספר נקרא על ידי פילוסופים לא מעטים: הנס האן (Hahn) וכן מוריץ שליך (Schlick), שניהם פילוסופים חשובים שהיו לימים מראשי החוג הווינאי, הקדישו לו סמינרים באוניברסיטאות. בקיימברידג' הרצה עליו ריצ'רד ברייתוויט (Braithwaite). אך המפרסם העיקרי של 'טרקטוס' היה רמזי שכתב עליו מאמר נלהב ברבעון הפילוסופי *Mind*, שכלל גם ביקורת על המבוא של ראסל. הספר גרם למהומה ולהתרגשות בחוגי פילוסופים אך לא נמכרו הרבה עותקים. (זה ברור ממכתב של רמזי לאוגדן שבו הוא כותב שהוא "מצטער שנמכרו כל כך מעט עותקים"). ויטגנשטיין הזמין את רמזי לפוכברג ובספטמבר 1923 הם קראו ביחד את 'טרקטוס', שורה שורה, במשך שבועיים. רמזי וויטגנשטיין נשאר בקשרי מכתבים חמים, ורמזי עמד, יחד עם קיינס, בראש מאמץ להביא את ויטגנשטיין לקיימברידג'. אך הובהר לו שכדי לקבל תואר ב.א. ויטגנשטיין יצטרך ללמוד לפחות עוד שנה בקיימברידג' ולהגיש תזה (217).

בספטמבר 1924 ויטגנשטיין החל ללמד בכפר אוטרטל (Otterthal) ליד טרטנבך. בסוף 1924, בהיותו באוטרטל, הוא חיבר מילון מרוכז לתלמידים. המילון התקבל לפרסום די מהר, הטיוטה נשלחה בנובמבר 1924, ההקדמה (שבסופו של דבר הושמטה) נחתמה ב-22 לאפריל 1925, והספר יצא לאור ב-1926. הוא קיבל ביקורת פושרת של פקח חינוכי, שהערותיו, לרבות השמטת ההקדמה של ויטגנשטיין, התקבלו על ידי המו"ל וצורפו לספר. גם כך הספר לא זכה להצלחה מבחינת מכירתו. ב-18 לאוגוסט 1925 ויטגנשטיין הגיע לאנגליה לביקור קצר ונסע למנצ'סטר לפגוש את אקלס (Eccles). הוא ביקר גם בקיימברידג' וכנראה שנתגלע שם ריב בינו לבין רמזי (231). לפי עדויות שונות ויטגנשטיין היה וכחן חריף ורציני, וקשה היה לעמוד מולו בוויכוח. עם זאת היה רגזן ורב על נקלה. בשלבים שונים של חייו רב כמעט עם כל מי שהכיר – במיוחד עם פילוסופים מקצועיים (ראסל, מור, רמזי, וייסמן, קארנאפ, מלקולם ועוד ועוד). ויטגנשטיין הפסיק ללמד באוטרטל (ובכלל) באפריל 1926 בעקבות "פרשת היידבאור" שתואר להלן.

היידבאור היה ילד חולני (שמת בן 14 מלוקמיה), יתום מאב. באחד השיעורים, ויטגנשטיין הכהו, מה שלא היה נדיר, והוא התעלף. ויטגנשטיין פיזר את הכיתה, הביא את הילד למנהל לטיפול והסתלק מביה"ס. בדרך פגש את פיריבאור – איכר שהוזעק למקום על ידי אמו של היידבאור שעבדה כמשרתת בביתו. פיריבאור היה אביה של תלמידה אחרת, הרמין, שהוכתה גם היא על ידי ויטגנשטיין, שמשך פעם באוזניה עד שדיממו, ובשערותיה עד שנעקרו. הוא קילל את ויטגנשטיין נמרצות והלך להתלונן במשטרה, אך זו היתה ריקה. בלילה ויטגנשטיין הסתלק מהכפר, וב28 לאפריל הגיש את התפטרותו. הפקח קונדט ניסה להניאו מכך, אך לשווא. בביורר שהיה לאחר מכן לגבי פרשת היידבאור, נוקה ויטגנשטיין מאשמה. שנים לאחר מכן, ב"וידויים" שהתוודה, שעליהם מספרת פניה פסקל (Pascal), עניין זה רדף אותו יותר מכל, ומסיפורה עולה שהוא גם שיקר בחקירה, מה שנראה לו מעשה משפיל ופחדני, שרדף אותו אולי יותר מהאירוע עצמו. פיריבאור ובתו הם אלה שגם לא סלחו לוויטגנשטיין כשבא לכפר, לאחר שנים, לבקש סליחה מתלמידים שהיכה (371).

מיד אחר כך ניסה להתקבל כנזיר במנזר, אך לאחר שאב המנזר סירב (משום שהמניעים של ויטגנשטיין היו "זרים" וכו') הוא עבד כגנן במנזר במשך כשלושה חודשים, וזה היטיב את מצבו. בינתיים נפטרה אימו, וביוני 1926 חזר לביתו בווינה והחל לעבוד יחד עם אנגלמן על תכנון בית חדש, שאחותו גרטל רצתה לבנות על חלקה שקנתה ברובע השלישי (חלק לא עשיר של וינה). אנגלמן, שהכין את התשתית לתכנית, אמר שעיקר העבודה והתוצאה הסופית היו של ויטגנשטיין ולא שלו (10M). למעשה, ויטגנשטיין תכנן את הבית עד פרטי הפרטים של החלונות, הדלתות, הידיות והרדיאטורים. קפדנותו בעיצוב ובמידות שגעה את העובדים איתו – מהנדסים (שאחד מהם פרץ פעם בככי) ויצרנים. גרטל, אחותו, מספרת שדרש להגביה תקרה של חדר גדול ב 3"03 ממש לפני שעמדו כבר לנקות את הבית בסיום העבודה. העבודה הושלמה ב1928 וגרטל התגוררה בבית פחות משנה, עד שנאלצה לפטר חלק גדול מהצוות ולהפסיק את תפקודו השוטף של הבית. ב1939 היא ברחת לניו-יורק וחזרה לבית בווינה רק ב1947. היא התגוררה בו עד למותה ב1958. בנה, תומס סטונורו, שירש את הבית, רצה להרסו ולמכרו, אך הבית הוכרז על ידי עיריית וינה

כאתר לשימור והושכר לשגרירות הבולגרית (למרות שחיצונית נשאר הבית כפי שהיה, הבולגרים שינו הרבה בפנים, צבעו את הרדיטורים, שינו את הרצפות וכו'). בתקופה זו התיידד ויטגנשטיין עם בחורה שוויצרית צעירה, שהיה כמעט כפול ממנה בגילו, בשם מרגריט רספינגר, ושלימים הוא אף הציע לה נישואין. זו האישה היחידה, ככל הידוע, שאיתה קשר קשרים אמיצים, לפליאתם של רבים מידידיו, ביניהם אנגלמן, שאותו הגב' רספינגר לא אהבה כי היה "יותר מדי יהודי" (239). בתקופה מאוחרת בחייו התיידד עם תלמידתו אליזבת אנסקומב, אך אלה היו קשרים על רקע פילוסופי "מקצועי". אנסקומב גם היתה מתבדחת איתו על נשים כדבר גבר אל גבר, ומסופר שפעם כשיצאו כל הנשים מהחדר, אמרה לו שעכשיו כשאינן כבר נשים בחדר אפשר סוף סוף לדבר פילוסופיה.

ב-1927, ביזמת אחותו גרטל, ויטגנשטיין הסכים להיפגש עם שליק (Schlick), פגישה ששליק ניסה לממש שנים קודם לכן. מאוחר יותר הצטרפו גם קרנאפ (Carnap), וייסמן (Waissman) ופיגל (Feigl) – כולם פילוסופים ידועים שם בווינה. ויטגנשטיין התגלה להם כאדם דתי ומיסטי הרבה יותר משציפו. לפעמים בזמן פגישה, היה פשוט מפנה גבו אליהם וקורא בשירי רבינדרנט טגורי (243). בין היתר הם דנו גם במאמר של רמזי על "יסודות המתמטיקה", שוויטגנשטיין קרא. ביולי 1927 החלה התכתבות בין ויטגנשטיין ורמזי על המאמר, ובעיקר על הגדרת הזהות המוצעת בו (על ידי פונקציה, שהיא או טאוטולוגית או סתירתית), ועל האינטואיציוניזם (המתמטי) של בראוור (Brouwer). ויטגנשטיין החל אז להתכתב גם עם קיינס – בעיקר על ספרו על רוסיה ועל הבולשביזם. במרס 1928 הוא שמע הרצאות של בראוור בווינה. לפי דברי פיגל, שהיה עם וייסמן וויטגנשטיין בהרצאה, ויטגנשטיין דיבר על ההרצאה בעירנות במשך שעות אחרי שנסתימה, והיתה זו התגלות החזון הפילוסופי החדש שלו.

שוב בקיימברידג' – תלמיד מחקר ומרצה

בניית הבית של גרטל הסתיימה שנה מאוחר מהמתוכנן, ובסוף 1928 ויטגנשטיין נסע אל קיינס לקיימברידג' למה שתוכנן מראש להיות ביקור קצר, אך מיד עם הגיעו הודיע שהוא מתכוון להישאר בקיימברידג'. יחסו של ויטגנשטיין לקיימברידג' היה מורכב.

מצד אחד היא היתה ביתו (לאחר וינה), בה היו רוב חבריו, בה הוא לימד וכתב את עיקר עבודתו הפילוסופית. מצד שני, היא היתה לו לזרה והוא שנא לחיות בה. הוא סלד מאווירתה האקדמית ומהחיים האקדמיים בכלל, ובייחוד מאורח החיים וצורת הדיבור הפושרים והבלתי מתחייבים של האנגלים. שהיותו התכופות בקיימרידג' היו רצופות מאמצים ותוכניות לעזוב אותה ולהתנתק ממנה.

מעמדו הפורמלי בקיימברידג' היה של "תלמיד מתקדם". במשך כמה חודשים בקיימברידג' חידש ויטגנשטיין קשרים ורכש חברים חדשים, צורף מחדש לחבורת ה"שליחים" (Apostles), שהיו למעשה הענף הקיימברידג'י של הבלומסבריס (Bloomsburries). חלקם היו עוד בעבר מעריצים נלהבים שלו, ונשארו כאלה. החשובים שביניהם היו רמזי וסרפה (Piero Sraffa) (כלכלן איטלקי שקיינס הביא לקיימברידג'). את שניהם ויטגנשטיין העריך מאוד. עם רמזי, שהיה מדריכו הרשמי בלימודים (וצעיר ממנו ב-17 שנים) הוא היה עובד כמה שעות בשבוע. אך חוץ מהם היו גם רבים אחרים – דסמונד לי (Lee), שהשווה את ויטגנשטיין לסוקראטס, מוריס דרווי (Drury), שהפך בהשפעת ויטגנשטיין לפסיכואנליטיקן, גילברט פאטיסון (Pattison), שלא היה אקדמאי, גר בלונדון, וויטגנשטיין הרבה לבלות איתו ב"שטויות" ובבדיחות קרש.

לאחר כמה חודשים ויטגנשטיין נקלע לקשיים כספיים שלא אפשרו לו להמשיך ללמוד והיה צורך להשיג לו מלגה. קיינס היה פעיל בעניין, ובסופו של דבר, ב-18 ליוני 1929 ויטגנשטיין עבר בחינת דוקטורט על 'טרקטטוס'. הבוחנים היו מור (שלמרות החיבה והערכה שוויטגנשטיין רחש לו, הוא חשב אותו אז "לא אינטליגנטי" (262)), וראסל (שלא נפגש עם ויטגנשטיין מאז 1922, והיה בטוח שוויטגנשטיין לא סובל אותו). עם כל הבעיות שביחסיהם, מור וראסל העריצו את ויטגנשטיין כפילוסוף, וראסל העיר מיד בכניסה לחדר שזה המצב המביך והתפשי ביותר שנתקל בו מאודו. בסוף הבחינה ויטגנשטיין "ניחם" את שניהם בכך שאל תיפול רוחם אם לא הצליחו להבין את שאמר בבחינה כי ברור לו שאף פעם לא יצליחו להבין גם את הספר (271). ובכל זאת, הדו"ח של מור על הבחינה היה נלהב, ויטגנשטיין קיבל את התואר ומיד אחריו מלגה של 100 ל"ש.

באמצע יולי 1929 ויטגנשטיין צריך היה להרצות בחברה האריסטוטלית האנגלית. כהכנה להרצאה, כמקובל, פורסם מאמרו 'הערות על מבנה לוגי', והוא מוקדש ל"בעיית הצבעים", שרמזי העלה בחריפות בביקורתו על 'טרקטטוס': אם, כעמדת 'טרקטטוס' כל הכרח הוא לוגי, ואם קשרים לוגיים הם עניין למבנה ולצירופים אקסטנסיונליים בין פסוקים אטומיים, כיצד זה שאי אפשר שאותה נקודה בשדה הראייה תהיה אדומה וצהובה בעת ובעונה אחת? מה טיבה של אי-האפשרות הזו? הרי אינה לוגית! ויטגנשטיין התנער מהחיבור, שלא החשיבו, והרצה במקום זה על בעיית האינסוף במתמטיקה. הוא הזמין את ראסל להרצאה, אך ראסל לא בא. בהרצאה הכיר את גילברט רייל (Ryle) והם התיידדו, כשוויטגנשטיין מנסה לשכנע את רייל ש"סרט בריטי טוב הוא אי-אפשרות לוגית". למרות התנערותו מן המאמר, בעיית הצבעים של רמזי המשיכה להעסיק אותו והוא חשב שהיא דורשת פתרון רדיקלי יותר, שמערער את תפיסת היחסים הלוגיים ב'טרקטטוס'. על עניינים אלה דיבר עם וייסמן ועם שליך, שחשב שעמדתו של ויטגנשטיין מקבלת כיוון פנומנולוגי הוסרליאני. כמה חודשים לאחר מכן ויטגנשטיין הרצה, לבקשת אוגדן, הרצאה פופולארית יותר, לקהל פחות אליטיסטי, על אתיקה ועל חוסר המשמעות שבדיבור עליה ועל הטוב. בתקופה זו הוא מספר גם על חלומות בעלי אופי אנטישמי ברור, שאת פשרם ייחס לניסיונותיו להסתיר את יהדותו, בעיקר מפני אלה שראו בו אריסטוקרט אוסטרי (279).

החוג הווינאי נתמסד רשמית ב-1929, למורת רוחו של ויטגנשטיין. הוא נפגש עם וייסמן ושליך, ודיבר איתם, למרבה הפתעתם, בהערכה על היידגר, קירקגור ואוגוסטינוס, ועל יכולתו להבין אותם (283). כמו כן נפגש תקופות עם וייסמן לבדו, שרשם הערות מפיו, שאותן חשב לערוך בספר מבוא ל'טרקטטוס', שאמור היה להיקרא 'לוגיקה, שפה, פילוסופיה' (287). הספר לא פורסם בזמנו, אך יצא באנגלית לאחר מותו של ויטגנשטיין בכותרת 'עקרונות הפילוסופיה הלשונית' (1956). באותה תקופה הופץ בשם ויטגנשטיין גם "עיקרון האימות של המשמעות" – שמשמעותו של ביטוי היא דרכי האימות של פסוקים שהוא מופיע בהם – שהפך לסיסמתו של החוג הווינאי. אך ויטגנשטיין הסתייג ממנו כעיקרון כללי, ואמר שאימות היא רק אחת הדרכים שבהם השימוש במילים מתבטא.

בחזרו לקיימברידג' בתחילת 1930 ויטגנשטיין גילה שידידו הטוב רמזי חולה אנוש, ובא לבקרו. רמזי נפטר ב-19 בינואר, בהיותו בן 26. למחרת החל ויטגנשטיין ללמד קורס שקרא לו "פילוסופיה". הקורס כלל הרצאה בת שעה ודיון בן שעתיים כל שבוע. היו כ-15 נוכחים, רובם תלמידים, אך כמה מהם מורים, מהם בלט ג'. א. מור. סגנון ההרצאות המפורסם של ויטגנשטיין בלט כבר אז, ולא השתנה: הוא הרצה בלי ניירות, עם הפסקות ארוכות למחשבה, כשהוא נאחז לעיתים קרובות בהערת אגב או שאלת אגב של מישהו, כשאיש מלבדו לא מייחס לה חשיבות מיוחדת. הוא לא הסכים להרבה נוכחים, לא סבל איחורים, ולא הרשה השתתפות חלקית ("אני לא מרצה לתיירים" אמר). האווירה בהרצאות היתה תמיד מתוחה ורצינית. לאחר הרצאה ויטגנשטיין היה בדרך כלל מותש, וממהר לצאת לראות סרט. בסוף הסמסטר התעורר שוב צורך במלגה. מור כתב לראסל ובקשו לשמוע את ויטגנשטיין, ולכתוב דו"ח על התקדמות מחקרו. ויטגנשטיין נפגש עם ראסל ליומיים; זה לא הספיק, ובחופשת הפסחא בווינה הוא הכתיב טקסט ארוך, הידוע היום כ'הערות פילוסופיות' (PR), כדי להעבירן לראסל. הוא נפגש עם ראסל בקורנוול בתקופה קשה במיוחד בחייו של ראסל: נישואיו עם דורה היו בטלטה (היא היתה בהריון מתקדם מאדם אחר), בנו היה חולה מאוד ואף מצבו הכלכלי היה קשה. ובכל זאת ראסל שמע את ויטגנשטיין במשך יום וחצי וניסה לסכם במכתב קצר למור את עיקרי עבודתו, תוך שהוא מודה שהוא לא ירד לשורשיה ואין לו זמן וכוח לעשות זאת.

ויטגנשטיין שהה בחופשה בווינה, שם שוחח הרבה עם וייסמן בקשר לתכניתו של זה לפרסם ספר מבוא ל'טרקטטוס'. בשובו לקיימברידג', לאחר החופשה, קרא עם ידידו דרורי את ה-*golden Bough* של פרייזר (Frazer); כנראה רק את הכרך הראשון) והיה מאוד ביקורתי כלפיו. לדעתו, פרייזר לא השכיל להבין את התופעות הריטואליות והמאגיות שתיאר כביטוי של תודעה דתית, והמסגרת התיאורטית שאימץ ל"הסברן" היתה, לדעת ויטגנשטיין, לא רלוונטית – למעשה, כל מסגרת תיאורטית, לדעתו, אינה מתאימה כאן ומוטב להסתפק בתיאור התופעות ולתת להן לדבר בעצמן. עמדה זו אופיינית לגישה כללית שוויטגנשטיין פיתח באותו זמן גם לגבי הפילוסופיה – תיאור רגיש, ללא יומרה למסגרת תיאורטית הסברית.

וייסמן קשר גישה זו עם הגישה המורפולוגית של גיתה לגבי הצבעים והפרחים ותופעות טבע אחרות (303). ב-1931 ויטגנשטיין אף שקל ברצינות כתיבת אוטוביוגרפיה חושפנית בלי טשטוש והסתרה ובלי גאוותנות והתרברבות, כביטוי ליושרה אישית פנימית, ברוח הערותיו של אוטו ויינגר ב'מין ואופי'. יש אולי גם השפעה ויינגרית על האנטישמיות החבויה שוויטגנשטיין חש כלפי יהדותו, כשהוא מייחס לה חלק ממה שראה כתכונותיו השליליות ביותר (315-313).

בקיץ 1931 הזמין ויטגנשטיין את ידידתו השוויצרית, מרגריטה, לנורבגיה. ויטגנשטיין חשב על חיים משותפים, אך "אפלטוניים" למדי, עם מרגריטה; לבטח בלי ילדים "שאינן טעם להביאם לעולם עלוב זה". הם גרו בסקוולדן בבקתות נפרדות, כשוויטגנשטיין עסק במדיטציות, בקריאה בכתבי הקודש וכו', ומרגריטה בטיולים, שחיה, וכו'. חוסר ההתאמה היה ברור למרגריטה, שאף לא חשבה על חיים משותפים איתו. בתום החופשה היה די ברור שתוכניותיו של ויטגנשטיין לחיים משותפים לא יתקבלו, אך הם נשארו ידידים והתראו תכופות באותו קיץ בווינה.

ויטגנשטיין עבד אז על עריכה נוספת של 'דקדוק פילוסופי' (PG), והביע אי-שביעות רצון מהרבה מהניסוחים של וייסמן בספרו המתוכנן על הפילוסופיה של ויטגנשטיין. השינוי בתפיסת הפילוסופיה של ויטגנשטיין לא אפשר לו להסכים לניסוח ה"תזות" של וייסמן, ובסוף 1931 הוא הבהיר לו זאת. בתחילת 1932 התנגדותו לפרויקט של וייסמן נתעצמה, והוא הבהיר למעשה, שאינו רואה בוויסמן קול נאמן לביטוי השקפותיו. התנגדותו לניסוח תזות ותיאוריות פילוסופיות התבססה על השקפתו שהן אינן שגויות אלא חסרות מובן ונובעות מחריגות ועיוותים של הדקדוק של ביטויי השפה. הסתייגותו מוויסמן וריב של ממש שהיה לו עם קרנאפ, שאותו ויטגנשטיין האשים בגניבת כמה מרעיונותיו, הביאו לניתוק מגעיו עם וייסמן ועם אנשי החוג הווינאי. מלקולם מספר שוויטגנשטיין היה ממש רדוף בחשש שרעיונותיו ייחסו לאחרים (ושהוא יואשם בגניבה מהם) והתייחס בחומרה לפלגיאריזם (49).

בקיץ 1932 ויטגנשטיין הכתיב בווינה מבחר ערוך של רשימותיו – מה שידוע כ-Big typescript, שעליו מבוסס הספר הנדפס 'דקדוק פילוסופי' (PG), אם כי יש שינויים משמעותיים ביניהם – בעיקר השמטות בספר של חלקים מכתב היד).

עמדה זו לוותה בתעוב הולך וגובר שחש כלפי הפילוסופיה האקדמית והמקצועית. תעוב זה התבטא בהשפעה שהשפיע על חבריו ותלמידיו (לעיתים בהצלחה) להתרחק מעיסוק "מקצועי" בפילוסופיה (322-327). בתקופה זו גם ערך מחקרים פסיכולוגיים על תפיסת קצב, שקיווה שתהיה להם משמעות אסתטית.

ב'דקדוק פילוסופי' ויטגנשטיין עסק בהרחבה בסוגיות מהפילוסופיה של המתמטיקה; עניין זה המשיך להעסיקו בהרצאות ב1932, שבהן שב וטען כנגד הגישות הרווחות בפילוסופיה של המתמטיקה וביסודות המתמטיקה. עיקר טענתו היתה שיש משהו שגוי בהנחות היסוד של גישות אלה, דהיינו, שיש אמת מתמטית, שהמתמטיקה היא על אודות משהו, שהיא זקוקה ל"יסודות" שיבטיחו את האובייקטיביות שלה וכו'. כנגד כל אלה ויטגנשטיין טען שהמתמטיקה, וכל ענפי "יסודותיה" (לוגיקה, תורת הקבוצות, תורת הפונקציות הרקורסיביות וכו') אינם אלא תחשיבים וטכניקות חישוב, ואין הם בבחינת מדעים שבהם מגלים אמיתות.

באותה תקופה, בהרצאות שנשא בקיימברידג' על "פילוסופיה", ויטגנשטיין הציג את הרעיון של "משחק שפה" כטכניקה להבהרה פילוסופית, ולהפגתן של שאלות פילוסופיות. הפיסיקאי פ. דייסון (Dyson) סיפר שוויטגנשטיין אמר לו שהרעיון הזה נקרה במוחו כשראה משחק כדורגל (55). אז, בהרצאות אלה, הכיר את פרנסיס סקינר (Skinner) – מתמטיקאי צעיר כבן עשרים, שהחל להתעניין ולהתלהב יותר ויותר מרעיונותיו של ויטגנשטיין ומאישיותו. הוא תואר כבחור יפה, בישן ועדין נפש, ונפשותיהם של השניים נקשרו זו בזו. סקינר סיים את לימודי המתמטיקה בהצטיינות וקיבל מלגה להמשך לימודיו, אך בהשפעת ויטגנשטיין עזב את המסלול האקדמי. ויטגנשטיין עודדו ללמוד רפואה, ובעדיפות שניה, להיות מכונאי. בתום המלגה לא היו לסקינר אמצעים ללמוד רפואה, ואז הוא עבר, למורת רוחם של חבריו והוריו, לעדיפות השניה של ויטגנשטיין, ועבד כמכונאי במפעל לברגים (360). לאחר מותו בטרם עת של סקינר ויטגנשטיין דאג להשמיד את כל המכתבים שהוא כתב לסקינר, אך נותרו מכתבים רבים של סקינר לוויטגנשטיין. בהם בולטת הערצה עמוקה, אהבה עדינה ותלות מוסרית הולכת וגוברת של סקינר הצעיר בוויטגנשטיין. הם בילו זמן רב ביחד והפרידות היו קשות לסקינר, שלפעמים חש שהוא מאבד את

דרכו ואת יכולת שיפוטו כשוויטגנשטיין אינו לידו. ברם, לאחר שנסתיימו תקופות המלגות של סקינר ושל ויטגנשטיין ב-1936, ויטגנשטיין התרחק מסקינר.

בסוף 1933 מרגריטה נישאה בווינה. ויטגנשטיין נכח שם ואמר לה, לדבריה, שבשלב הקשה והסוער של החיים, שאליו היא נכנסת, עליה להישאר צמודה אליו ולסמוך עליו. בחוזרו לקיימברידג' ב-1934 ויטגנשטיין שב ולימד שיעור "פילוסופיה למתמטיקאים". להפתעתו ולמורת רוחו באו כ-30-40 תלמידים. הוא הודיע להם שלא יוכל ללמד ברוב עם שכזה והוא יכתיב את הרצאותיו לקבוצה מצומצמת שכללה חמישה, ביניהם סקינר (ואליס אמברוז, Alice Ambrose). ההרצאות, שנעטפו בכריכה כחולה, היו בעלות השפעה עצומה, גם באוקספורד, ונקראו במשך הזמן "הספר הכחול". זו היתה הפעם הראשונה שהודפסה הצגה רשמית של דרכו החדשה ורעיונותיו החדשים בפילוסופיה – ביניהם רעיון "משחק השפה", "דומות משפחתית" ועוד. מאוחר יותר, ב-1934-35 ויטגנשטיין הכתיב לסקינר ולאמברוז את הספר שנודע לימים כ"ספר החום". בניגוד לספר הכחול לא היו אלה רשימות שנועדו להרצאה אלא ממש ניסיון לכתוב ספר שיטתי, שלפעמים נראה כספר לימוד. טכניקת משחקי השפה מודגשת בו בהרחבה, על פני סעיפים רבים, אך לא קל, בדרך כלל, לחלץ את הנקודות שהם באים להבהיר. ייתכן שכתב זאת כשקצת נמאס לו מניסיונותיהם של אחרים – ביניהם וייסמן – להציג את עמדותיו. ויטגנשטיין המשיך לעבוד על הספר, שהיה הבסיס ל-188 הסעיפים הראשונים של 'חקירות'. וייסמן בווינה, נותר "תקוע" עם התוכנית הזו, וכמעט שהתייאש מאפשרות המשך העבודה עם ויטגנשטיין, שלטענת וייסמן שינה כל הזמן את עמדותיו וחשב על כל בעיה מחדש. גם אליס אמברוז שרצתה לפרסם מאמר על סופיות במתמטיקה, ולהציג בו את עמדותיו של ויטגנשטיין, ננזפה על ידי ויטגנשטיין בחריפות, והוא ניסה להניא אותה מלפרסם את המאמר, ואף פנה ישירות לג' מור – עורך העיתון Mind באותה עת – במטרה למנוע את הפרסום (ללא הצלחה, 346).

במהלך שנת 1934 ויטגנשטיין וסקינר למדו רוסית לקראת נסיעה מתוכננת לזמן ארוך לרוסיה. מורתם היתה פניה פסקל – אשתו של רוי פסקל, קומוניסט פעיל בקיימברידג'. ויטגנשטיין ידע על משטר סטלין ותעב אותו; הוא גם התנגד לתיאוריה הקומוניסטית, אך היה, לפי דבריו, קומוניסט בנשמתו והזדהה עם מאבקי פועלים נגד

האבטלה ובעד חלוקה צודקת. עם זאת, לפי פניה פסקל, מרכיב חשוב במשיכה שלו לרוסיה היה מעין אשליה רומנטית הקשורה בטולסטוי ובדוסטויבסקי, שאותה קיווה למצוא שם. ויטגנשטיין התכוון לעבוד עבודה פיסית ברוסיה, וכנראה לעזוב את הפילוסופיה. בעזרת קינס הוא נפגש עם השגריר הרוסי ללונדון, בניסיון ליצור קשרים למימוש תכניותיו ברוסיה.

התקופה, יש לזכור (אמצע 1935), היתה תקופה שבה קומוניזם פרח בקיימברידג'. רבים מחבריו של ויטגנשטיין היו קומוניסטים מוצהרים, ולמרות שהוא לא היה כזה, הוא נחשב לאוהד של השמאל והרעיונות הקומוניסטיים. ויטגנשטיין הפליג ללנינגרד 7 לספטמבר 1935. סקינר חלה ולא יכול היה להצטרף. ויטגנשטיין חשב כנראה להשתקע ברוסיה. ניסיונותיו להשיג עבודה "ממשית", עבודת כפיים בחווה קומוניסטית, לא עלו יפה. הוא נפגש עם כמה אקדמאים, ביניהם פרופסורית ללוגיקה בשם ינובסקיה, שבאמצעותה, כנראה, הוצעה לו משרת פרופסור באוניברסיטת מוסקבה. בסוף ספטמבר הוא חזר לאנגליה. אין כל עדות כתובה לרשמיו מרוסיה, אך כנראה שלא היו מחמיאים, כי אמר שאינו כותב על כך דבר, משום שאינו רוצה שישתמשו בשמו בתעמולה אנטי-סובייטית, כפי שעשו בשמו של ראסל. פון וריכט (von Wright) כותב שוויטגנשטיין אמר לו שהחליט לעזוב את ברה"מ בגלל המצב הפוליטי שם (15). לימים סיפר רש ריז (Rush Rhees) שוויטגנשטיין אמר לו שדיקטטורה אינה דוחה אותו, אך הבדלי מעמדות – כן (353). עם זאת המשיך לאהוד את השלטון הרוסי, אף בימים הקשים שלאחר 1936, וטען שמבקריו של סטלין אינם רואים את הקשיים העצומים שאיתם עליו להתמודד.

לקראת תום תקופת המלגה של ויטגנשטיין בקיימברידג' 1936 ולאחר כשלוש ניסיונותיו ברוסיה הוא התלבט בהמשך דרכו. תקופה מסוימת שקל את הרעיון לעסוק בפסיכואנליזה. הוא העריך את פרויד ושיבח צדדים מסוימים של 'פשר החלומות'; עם זאת ביקר את נטייתו של פרויד להציע "הסברים" ו"סיבות", וטען שיש לראות בחלומות מעין "שפה סימבולית", ולהסתפק בתיאור הקשרים שבינם לבין תופעות נפשיות בחיי העירות. לבסוף החליט לנסוע שוב לנורבגיה ולעבוד על ליטוש ספרו ('הספר החום'). באוגוסט 1936 הפליג לנורבגיה ונשאר בבקתתו שם, עם הפסקה קצרה, עד לסוף 1937. ממכתבים שכתב למור עולה שעריכת הגרסה האנגלית

(תוך ניסיון לתרגמה לגרמנית) שבה החל, לא היתה יעילה, והוא החל לכתוב את הספר מחדש. התוצאה היא למעשה 188 הסעיפים הראשונים של 'חקירות פילוסופיות'.

בסוף שנת 1936 ויטגנשטיין התעקש על עריכת וידויים – תחילה בווינה למשפחתו, ואח"כ בקיימברידג' לכמה מחבריו – שבהם התוודה על "חטאים" שונים. הוא ייחס לוידויים חשיבות עצומה והציג אותם כצורך דחוף שאינו סובל דיחוי. בין אלה שבפניהם התוודה, מור, פסקל, הט, דרורי וסקינר. נותרו מעט עדויות על תוכנם של הוידויים. מאלה שנותרו עולה שרובם היו עניינים פעוטים, כגון זה שפעם סיפרו לו על מות מכר אמריקני והוא הגיב בצער רב; אך זו היתה העמדת פנים, כי למעשה שמע על כך כבר קודם לכן. או, שבפקודה שקיבל במלחמה לבצע משימה מסוכנת במיוחד, הוא פחד מאוד, אך הסתיר זאת והתגבר. העובדה שפחד כל כך נראתה לו מגונה וראויה לווידוי. שני העניינים המרכזיים, לפי פסקל, שעליהם התוודה היו עניין שלושת רבעי יהדותו, שאותו הסתיר ולגביו רימה, והארוע המביך באוטרטל – המכות שהיכה את התלמידים, ובעיקר, השקר ששיקר אח"כ בחקירה. אלה לא הניחו לו.

את רוב שנת 1937 ויטגנשטיין בילה בסקיולדן, נורבגיה, עם הפסקה ארוכה בווינה. בתחילה, השהות שם היתה לו קשה ולא פוריה. הוא היה דכאוני למדי, פחד להיות לבדו, ולכן לא גר בביתו שבמעלה ההר, דבר שכשלעצמו הרגיו והדאיג אותו. במחצית השניה, כשבא שוב, הרגיש טוב יותר והחל לעבוד. אז חודש הקשר עם סקינר, והוא בא לסקיולדן לביקור, שהיה מוצלח בעיני שניהם, אם כי במיוחד בעיני סקינר. ויטגנשטיין הרגיש, לפי יומניו, "חושני מאוד" ושכב עם סקינר לפחות שלוש פעמים. הסגנון שבו הוא מציין זאת הוא די יבש ואגבי, מה שאומר, אולי, שזה לא היה עניין מיוחד או חדש ביניהם, אם כי יחסי מין ביניהם לא מוזכרים קודם (או אח"כ).

בחודשים האחרונים לשהותו בנורבגיה (נובמבר-דצמבר 1937) ויטגנשטיין שקע שוב במצבי רוח קשים, בדאגה עמוקה לבריאותו ולבריאות היקרים לו. יומניו מאותה תקופה גדושים בחששות כאלה ובכאב והתלבטויות באשר לחוסר יכולתו לאהוב באמת, ולכך שיחסו לאהוביו (מרגריטה וסקינר) מלווים בתשוקת מיניות. באותה תקופה כתב את מה שידוע היום כחלק I של 'הערות על הפילוסופיה של

המתמטיקה' (RPM). אך ביומניו הביע אי-שביעות רצון גלויה ממה שכתב – בתוכן ובסגנון (382). הוא סבל מהקור ומהחשכה ומחוסר יכולתו להחליט לעזוב את נורבגיה ולשוב לווינה. ב-10 בדצמבר 1937 ויטגנשטיין עזב את נורבגיה וחזר לווינה לחג המולד, שאותו תיארה אחותו הרמין כמוצלח ביותר שהיה במשפחה. סיפוח אוסטריה לגרמניה נראה כבר באופק אך ביומניו של ויטגנשטיין אין מילה על פוליטיקה.

זו היתה עבור ויטגנשטיין תקופה קשה, בין היתר, כי לא ידע להחליט מה לעשות והיכן לחיות. לבסוף, בפברואר 1938 נסע לדבלין אל דרורי (ביומניו מאותה תקופה הוא כותב שוב ושוב על יחסיו ותשוקתו החושנית לסקינר).

בדבלין ויטגנשטיין התעניין יותר במצב הפוליטי באוסטריה, אך מקור המידע שלו היה דרורי, שלא התעניין במיוחד ולא קלט כנראה את הדברים לאשורם. זה היה כבר אחרי פגישת היטלר-שושניג שבה כפה היטלר על שושניג מינוי שרים נאצים בממשלתו, בכללם זייס-אינקוורט כשר הפנים, שמיד אחרי התפטרותו של שושניג – מונה לקנצלר. ב-12 למרס, חודש לאחר פגישת היטלר – שושניג, אוסטריה כבר היתה חלק מגרמניה. ויטגנשטיין דאג מאוד למשפחתו בווינה, תעב את הרעיון שהוא הפך לאזרח גרמני והתלבט מה לעשות. הוא כתב לסרפה וביקש את עצתו. סרפה, שהיה ידען פוליטי מחוכם, יעץ לו כהלכה והזהיר אותו מחומרת המצב. עיקר העצה היתה לא לנסוע לווינה, ואם אין ברירה ומנוי וגמור איתו לנסוע, לעשות זאת רק לאחר שיסדר לעצמו משרה בקיימברידג' ואזרחות בריטית.

את המשרה בקיימברידג' ויטגנשטיין קיבל, בעזרת קיינס, במהירות. בווינה, האח פאול היה הראשון שהבין את חומרת המצב והאיץ באחיותיו לעזוב לשוויץ. הן סרבו והוא עזב לבדו. כשהחמירו ההגבלות על עזיבת יהודים לשוויץ, ניסו האחיות הלן והרמין לקנות דרכונים יוגוסלביים. הן לא ידעו כנראה שמדובר בדרכונים מזויפים. המשטרה הגרמנית גילתה זאת והן נעצרו לכמה ימים. בסוף 1938 הגרמנים החליטו לחקור על הכסף של משפחת ויטגנשטיין, אך הכסף הושקע בצורה שקשה היה להם לשים עליו את ידם. כך עלה הרעיון (של גרטל כנראה) שהמשפחה תעביר לגרמנים את הכסף תמורת הבטחת עתידן של הלן והרמין בווינה. לצורך זה היה צריך להכיר בסבא – הרמן כריסטיאן – כארי (הרמן כריסטיאן, סבו של ויטגנשטיין מצד

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

באוקטובר 1949 הוא חזר לאנגליה והתכוון לנסוע לדבלין. אך שוב חלה ובנובמבר נבדק בקיימברידג' על ידי ד"ר ביבן (Bevan), שהיה חברו של דרורי ורופא המשפחה של פון וריכט. ביבן קבע שוויטגנשטיין חולה בסרטן הערמונית. ויטגנשטיין ביקש שלא להפיץ את דבר מחלתו; בייחוד הסתיר זאת ממשפחתו בווינה. הוא נסע לווינה ב-24 לדצמבר והתגורר בחדרו הישן בבית המשפחה באלגאסה. שם דאגו לו היטב, הוא שמע הרבה מוסיקה, וכתב לידידיו שהוא מרגיש מצוין. בשהותו בווינה קרא את תורת הצבעים (*Fahrbenlehre*) של גתה, וכתב את הערותיו - מה שידוע כיום כ'על הצבע' (*On Colour*). אחותו של ויטגנשטיין, הרמין, שהיתה חולה בסרטן נפטרה בפברואר 1950. אליזבט אנסקומב, ששהתה אז בווינה והתכוונה לתרגם את כתבי ויטגנשטיין לאנגלית, היתה נפגשת אתו תדירות, לפחות פעמיים בשבוע. בהשפעת אנסקומב הרצה ויטגנשטיין בווינה בפני "חוג קרפט" של פילוסופים צעירים, שבלט ביניהם פאול פייראבנד (*Feyerabend*), וחדש את פעילותו הפילוסופית. הוא כתב אז המשך להערות שבשיחות עם מלקולם, שמחזיקות 65 הסעיפים הראשונים של מה שידוע כיום כ'על הוודאות'.

ב-23 למרס 1950 ויטגנשטיין עזב את וינה וחזר ללונדון, ולאחר כשבוע עבר לבית פון וריכט בקיימברידג'. אוניברסיטת אוקספורד הזמינה אותו להרצות את "הרצאות ג'ון לוק" – סדרת הרצאות יוקרתית ששכר נאה בצידה. כשוויטגנשטיין שמע שצפויים כמאתיים סטודנטים, ואין בתום ההרצאה דיון, הוא דחה את ההזמנה. מלקולם ניסה להשיג לו מלגת מחקר ממכון רוקפלר. ויטגנשטיין התנה זאת בשורת תנאים שתבהיר לראשי המכון את מצבו ואת זה שכוחו וכשרו הולכים ונחלשים והוא אינו מצפה לעשות עבודה פילוסופית בעלת ערך, או לפרסם משהו בעתיד. הוא כתב אז את מה שידוע כיום כחלק III של 'על הצבע'. הוא לא היה מרוצה מעבודתו וחשב שהיא דלה וחסרת ערך.

רעש הילדים בבית פון וריכט החל להציק לו והוא עבר לגור בביתה של אליזבט אנסקומב באוקספורד. אך גם שם התגוררו כמה אנשים ולא היה שקט של ממש כפי שהיה זקוק לו. הוא תכנן לנסוע לנורבגיה עם בן ריצ'רדס, אך בן נכשל בבחינות ההסמכה שלו (כרופא) ונאלץ להישאר בלונדון ולהתכונן למועד הבא.

נסיעתם נדחתה לאוקטובר, לאחר שבספטמבר בן עבר את הבחינות בהצלחה. בינתיים, באוקספורד, ויטגנשטיין המשיך לעבוד, בעיקר על 'על הוודאות', ובקיץ 1950 נכתבו עיקרי הסעיפים 299-65 (569). באוקטובר ויטגנשטיין ובן הפליגו לנורבגיה ושהו בבקתה של ויטגנשטיין. בן חלה בברונכיטיס והם עזבו את הבקתה ועברו לכפר עצמו. הם קראו ביחד את 'סודות האריתמטיקה' של פרגה בתרגומו החדש של אוסטיין, שבן טרח להביא. אפשר שזה הספר הפילוסופי האחרון שויטגנשטיין קרא. בשובו לאוקספורד הוא תאר את השהות בנורבגיה במונחים חיוביים מאוד, ותכנן לשוב לשם בדצמבר, ואף קנה כרטיס. הנסיעה לא יצאה לפועל כי ברגע האחרון התברר שאין מי שיוכל לארח אותו שם. בנוסף הוא חלה שוב, וחשב לבלות את התקופה הקרובה (אולי הסופית) במנזר. אך גם זה לא יצא לפועל. מחלתו החמירה, והוא נסע לקיימברידג' לשהות את ימיו האחרונים בביתו של ד"ר ביבן, לפי הזמנתו.

בבית ביבן טפלה בו בעיקר אשתו של ביבן, ולמרות חששותיה ויראתה מפני "הגאון הפילוסופי" הקפדן והחמור שהגיע לביתה, הם הסתדרו היטב. בפברואר 1951 הוחלט שאין טעם בהמשך התרופות וההקרנות, ונאמר לוויטגנשטיין שנתרו לו כנראה חודשים ספורים לחיות. רווח לו לשמוע זאת. בחודשים אלה הוא עבד באינטנסיביות, פעם ראשונה מזה זמן רב, וכתב את רוב 'על הוודאות' – סעיפים 300-676. כתיבתו אז היתה משובחת, בתוכנה ובסגנונה. הסעיף האחרון נכתב ב-27 לאפריל, יום לפני שוויטגנשטיין איבד את הכרתו. וממש לפני שאיבד את הכרתו, אמרה לו גב' ביבן שחברים מקיימברידג' בדרכם לבקרו. הוא הספיק לומר לה: "אמרי להם שחייתי חיים נפלאים", ולא יסף. ויטגנשטיין נפטר למחרת ב-28 לאפריל 1951 בביתו של ד"ר ביבן (פון וריכט ומלקולם כותבים שהיה זה ב-29; ראו M 3, 83 M). בן ריצ'רדס, אנסקומב, דרורי וסמיתס, שנאספו סביב מיטתו, החליטו שהוא יקבר קבורה קתולית בכנסיית סנט-ג'יימס בקיימברידג'. אנסקומב וסמיתס היו קתולים. ההחלטה נפלה על יסוד פירוש מפוקפק לסיפור ביוגרפי שדרורי סיפר, למרות שויטגנשטיין אמר לעתים קרובות שאינו יכול להביא את עצמו להאמין באמונה הקתולית.

פרק 2: לוגיקה, עובדות ואודותיות (אינטנציונליות) ב'מאמר לוגי פילוסופי'¹

המאמר הלוגי פילוסופי, הידוע על פי תרגומו האנגלי בשם 'טרקטטוס', הוא הספר הפילוסופי היחיד שפרסם ויטגנשטיין בחייו.² ויטגנשטיין היה בתחילת שנות השלושים לחייו עם פרסום הספר. הוא כתב את רובו בזמן מלחמת העולם הראשונה תוך כדי שירותו בצבא האוסטרי, ואת העריכה הסופית עשה כנראה בזמן שביו באיטליה. אולם חלק ניכר מהרעיונות החשובים של הספר מצויים כבר בחיבור המוקדם "הערות על לוגיקה" מספטמבר 1913³ וכן בהערות שהכתיב בנורבגיה לפילוסוף הבריטי ג'.א. מור באפריל 1914 (שם). בכל אלה התמודד ויטגנשטיין עם אותן שאלות ולמרות שהדברים כתובים כהערות לקוניות לעצמו (וקשה מאוד להבינם), מרתק וחשוב לראות מה מרעיונותיו הקודמים הוא אימץ ב'טרקטטוס', איפה שינה ושיפץ ומה זנח. ניתוח מפורט של דברים אלו חשוב להבנת 'טרקטטוס' אך לא נוכל להידרש לו כאן. הערות אלה ורובו של הספר עוסקים בבעיות של הפילוסופיה של הלוגיקה. חלק זה של הספר היה כנראה גמור ברובו בשלהי 1915, כשוויטגנשטיין היה חיל פעיל בחזית הרוסית. אולם מכאן התפתחו חלקים של הספר, במיוחד חלקו האחרון, אשר מבוססים על הערות שכתב ביומניו מאז ועד תום

¹ חלקים מפרק זה מבוססים. תוך הרחבות ושינויים רבים, על מאמרי: "לוגיקה ואינטנציונליות ב'מאמר לוגי-פילוסופי של ויטגנשטיין", 'עיון' מ"ד (1995), עמ' 399-418.

² L. Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921. תרגום עברי, עדי צמח, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994. הספר ייקרא להלן 'טרקטטוס'; הציטוטים יהיו מהתרגום העברי הנ"ל, אלא אם כן יצוין אחרת. ראו בסוף הפרק הערות על כמה ליקויי תרגום.

³ L. Wittgenstein: *Notebooks 1914-1916*, tr. A. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1979, pp. 93-106 (להלן: 'מחברות').

המלחמה, שעוסקים גם במעמד האני, הרצון, הערכים והאתיקה, מה שאפשר לויטגנשטיין לכתוב בהקדמה לספרו שלדעתו פתר את הבעיות העיקריות של הפילוסופיה.

מאז תום המלחמה ניסה ויטגנשטיין כמה ניסיונות לפרסם את 'טרקטטוס'. ניסיונות אלה כשלו כולם, מה שגרם לו מפח נפש עמוק, ובתקופות מסוימות ייאוש ממש. משהוברר לו שכל ניסיונותיו לפרסם את הספר כשלו, הפקיד את הדבר בידי מורו לשעבר, שהפך מהר לחברו ומעריצו, הפילוסוף הבריטי ברטראנד ראסל, שהביא, גם כן לאחר מאמצים גדולים, לפרסומו. חיבור קצר זה (המחזיק כ-70 עמ') נחשב כיום בעיני רבים כחיבור הפילוסופי החשוב ביותר במאה העשרים וכאחד מפניני ההגות הפילוסופית בכלל. הוא ערוך סביב שבעה משפטים ממוספרים (1-7) שכל אחד מהם מתבאר במערכת משפטים הממוספרים אף הם באורח מובנה. משפטים בודדים ממנו מצוטטים לעתים קרובות ובחלקם הפכו לסיסמאות של עמדות ותנועות פילוסופיות שונות – העולם הוא מכלול העובדות, לא מכלול הדברים (1.1); רוב השאלות והמשפטים שנכתבו על נושאים פילוסופיים הם לא שקריים, אלא חסרי מובן (4.003); בעיות פילוסופיות הן בעיות מדומות המשקפות אי-הבנה של הלוגיקה של השפה (שם); מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק (7), ועוד. הספר בכללו הפך להיות הטכסט הקנוני של הפילוסופיה האנליטית בכלל, ובמיוחד של אותו זרם בה הנקרא "פוזיטיביזם לוגי". עם כל זאת, ולמרות מאות חיבורים שנכתבו עליו, נשאר הספר סתום וקשה ביותר להבנה. לעתים קרובות נתקל הקורא במשפטים שקשה להבינם; אך גם במקרים שהמשפט עצמו נראה מובן (כמו אולי אלה, שצוטטו לעיל) נשאר הקורא תמהה ומשתומם על שום מה ולשם מה נאמרו? מה עומד מאחריהם? כנגד מה הם מכוונים ומה הם השתמעויותיהם הפילוסופיות?

חלק מהקושי הוא טכני. 'טרקטטוס' הוא בעיקרו בחיבור בפילוסופיה של הלוגיקה – טיבם של הקבועים הלוגיים, של האמיתות והסתירות הלוגיות; יסודות ההכרח הלוגי ואופיה האפריורי של הלוגיקה; יסודות שיטת הסימון – הנוטציה – הראויה לשפה לוגית ומשמעותה, ועוד שאלות ודיונים כיו"ב מחזיקים את רובו של

הספר, והוא ללא ספק אחד החיבורים החשובים בתחום זה. ידיעה מסוימת של לוגיקה היא לכן חיונית להבנת חלקים מרכזיים בו. אך החלק הטכני של הלוגיקה הנחוץ לשם כך הוא די אלמנטרי. הקורא המתקשה בספר יכול להתנחם בכך שאת הקושי העצום בהבנתו חשים גם אלה שיודעים יפה את החלק הטכני של הלוגיקה בו מדובר. כי עיקר הקושי בהבנת הספר הוא פילוסופי ולא לוגי-טכני.

קושי נוסף, אולי חשוב יותר, בהבנת הספר נעוץ בכך שהוא דורש ידיעה מעמיקה של תורתו הלוגית והפילוסופית של פרגה (Frege) – תורה המהווה את המסגרת שבתוכה וכןגדה נערכים עיקרי הרעיונות של 'טרקטטוס'. פרגה היה לוגיקן ופילוסוף גרמני, שלא הוערך כראוי בזמנו, אך ויטגנשטיין, עוד בצעירותו, נמנה על הבודדים שהעריכוהו כראוי; הוא הפילוסוף שויטגנשטיין העריך ואף העריך יותר מכל, ואחד היחידים שאת כתביהם למד כדבעי.⁴

ויטגנשטיין נפגש עם פרגה מספר פעמים ולמעשה היה זה פרגה שעודדו ללמוד את הפילוסופיה של המתמטיקה אצל ברטרנד ראסל בקיימברידג'. לימודיו בקיימברידג' (במשך כשנה וחצי) היו ההזדמנות היחידה שויטגנשטיין קיבל הכשרה מוסדית שיטתית בפילוסופיה. בעצם, כל השכלתו הפילוסופית היתה בבחינת לימוד עצמי, סלקטיבי ביותר. הערצתו לפרגה מעולם לא פגה והוא עמד אתו בקשרי מכתבים עד קרוב לפטירתו של פרגה ב-1925.

על יחסו של פרגה לויטגנשטיין ידוע די מעט.⁵ הוא ללא ספק העריך אותו ואת יכולתו, אך את 'טרקטטוס' עצמו (שעותק מכתב היד שלו ויטגנשטיין שלח לפרגה מיד אחרי המלחמה) כנראה שלא החשיב ביותר, ולמעשה, אף נמנע מלהמליץ עליו או לעזור בפרסומו. במכתב אופייני כתב פרגה לויטגנשטיין, שמאחר ולפי הודאתו שלו, בהקדמה לספר, יבין את הספר רק מי שחשב את המחשבות המובעות

⁴ על פי מכתב של הלוגיקן וההסטוריון הבריטי פ. ג'ורדן לפרגה, אף עולה שויטגנשטיין והוא עמדו לתרגם את ספרו הגדול של פרגה 'חוקי יסוד' (Die Grundgesetze der Arithmetik) לאנגלית – תכנית שלא יצאה לפועל; תרגום שלם של ספר יסוד זה לא הופיע למרבה הפליאה עד היום.

⁵ ראו-נא לעניין זה וליתר הפרטים הביוגרפיים פרק 1 "תקציר ביוגרפי".

בו בעצמו, הרי שערכו של הספר אינו מדעי-פילוסופי אלא אומנותי בלבד – לא עצם המחשבות המובעות בו הן העיקר (כי אותן הרי הקורא המבין אמור כבר לדעת) אלא אופן הבעתן. פרגה גם הודה בפני ויטגנשטיין שאינו מצליח להבין את הספר, והציע לויטגנשטיין לכתוב סידרה של מאמרים שבכל אחד מהם יציג בכירור אחת מהשאלות היסודיות הנדונות בספר, ואת דרך פתרונו לשאלה זו.⁶

קל לתאר את אכזבתו של ויטגנשטיין מהתגובות הללו ובייחוד מזו של הפילוסוף שאותו כה העריץ. אך לאחר תקופת יאוש הוא התעשת וניסה שוב לפרסם את הספר. לראסל הוא כתב שפרגה לא הבין אף מילה בספר. זה לא הפריע לו לכתוב מאוחר יותר ממש אותם דברים על ראסל עצמו, אף לאחר שדן איתו, במשך כמה ימים בהם התבודדו שניהם בהאג, על כל משפט בספר. ואם שני אלה לא הבינו, למה כבר אפשר לצפות מהאחרים? עם כל זאת, מאז פרסומו של הספר הוא לא חדל להעסיק את העולם הפילוסופי והשפעתו העצומה אף התפשטה מחוץ לגבולות הפילוסופיה המקצועית. מעטים, אם בכלל, יטענו שהבינו את הספר לאשורו, אך קשה שלא ליפול בסוד קסמו המיוחד ולנסות להתמודד שוב ושוב עם האתגרים הגדולים שהוא מציב. על כמה מאלה אעיר כאן הערות מבוא אחדות, שעשויות, אני מקווה, להועיל בהתמודדות כזו.

את עיקרו של פרק זה אערוך מתוך כוונה להאיר את היסוד שממנו צומחים התפניות והפיתולים השונים של 'טרקטטוס', והיסוד הוא בפילוסופיה של הלוגיקה. לוגיקה כתורת נביעה עוסקת ביחסי-אמת: בתנאים שבהם אמיתותו של משפט נובעת מאמיתותו של משפט אחר (או משפטים אחרים); בתנאים שבהם כמה משפטים אינם יכולים להיות אמיתיים ביחד, כשהאחד נוגד או סותר את האחר וכו'. השאלה הפילוסופית המרכזית העולה כאן היא מה צריכים להיות טיבם של משפט ושל מובנו כדי לאפשר יחסים לוגיים אלה ולהבינם? בבסיס התשובה שבספר מונחת התפיסה שמשפט (בניגוד לשם ולפרדיקאט למשל) הוא במהותו (אפרירי) אמיתי-או-שקרטי, ובתור שכזה הוא נתון ב"מרחב לוגי" – ביחסים לוגיים עם משפטים אחרים. המקפים

⁶ ראו מונק (1990) עמ' 6-174.

בניסוח הנ"ל באים להדגיש שלמרות שאין כמובן לומר שמשפט הוא במהותו אמיתי (שכן הוא יכול להיות שקרי), ואין לומר שהוא במהותו שקרי, הרי שהתכונה להיות זה או זה היא במהותו. ברם, אמיתותו, אם הוא אמיתי, מעוגנת במצב עניינים בעולם וכרוכה, כך לפחות נראה, ביחס מסוים בינו לבין מצב העניינים הזה. מכאן – ראשוניותם האונטולוגית של מושגי העובדה ומצב עניינים. עיקרם של האונטולוגיה ושל תורת המשמעות שב'טרקטטוס', דהיינו – הנחת קיומם של מצבי עניינים ועובדות, פשטותם ואופים הקומבינטורי של אובייקטים, והתפיסה שמשפט (פרופוזיציה) הוא תמונה של מצב עניינים, ושתמונה זו היא אודותית במהותה – נשאבים כולם מיסוד זה. אתרכז כאן באלה ובכמה מהסוגיות הקשורות בהם, הנראות לי חשובות במיוחד, גם להבנת הספר וגם לעצמן, ושאין מצריכות ידע טכני בלוגיקה. ריבוי זה של נושאים, שמן הראוי להקדיש לכל אחד מהם פרק בפני עצמו, עלול אולי להקשות. אך בריכוזם בפרק אחד יש, אני מקווה, כדי להאיר ולהדגיש את היסוד האחדותי המצומצם שממנו הם נשאבים. כ"פשרה" השארתי אותם במסגרת פרק אחד ארוך, המחולק לחטיבות משנה, שניתן להתרכז בכל אחת מהן בפני עצמה. עם זאת, יזכור נא לקורא שמדובר במבחר סוגיות ובדיון מבואי שאינו מתיימר למצות, כמובן אף אחת מהן. סוגיות רבות וחשובות בספר לא יידונו כאן, אך בדברינו יהיה, אני מקווה, משום עזר לקורא להמשיך ולעסוק בהן בעצמו באותה רוח.

א. משפט ועובדה – הראשוניות הלוגית של משפט והבסיס האונטולוגי לה

בדברי המבוא שלו ל'טרקטטוס' כותב ראסל שהספר פותח בתורת סימול (symbolism). דברים אלה אינם מדויקים: הספר אינו פותח בתורת סימול אלא בהצגת משנה אונטולוגית. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, ראסל, שלא דייק מילולית, צדק ברוח דבריו, שכן, המשנה האונטולוגית ב'טרקטטוס' היא תוצאה משתמעת, של תורת הסימול ותורת המשמעות המוצגת בספר. היא תוצאה משתמעת בדבר הבסיס

האונטולוגי הדרוש לתורת הלשון והלוגיקה של הספר.⁷ ברוח זו עלינו להבין הן את הנאמר והן את מה שלא נאמר (ואף אי-אפשר לומר). שני נושאים מרכזיים במשנה אונטולוגית זו הם: (1) המעמד המרכזי של עובדות ומצבי עניינים; (2) פשטותם של אובייקטים והכוח הקומבינטורי האצור במהותם. משנה אונטולוגית זו אחוזה, כפי שנאמר, בתורה הלוגית ובפילוסופיה של הלוגיקה בספר. "עובדות במרחב לוגי" הוא מושג מפתח בהקשר זה ויהא עלינו לדקדק במשמעותו.

'טרקטטוס' פותח בהכרזה על ראשוניותה האונטולוגית של הקטגוריה של עובדות: "העולם הוא מכלול העובדות, לא מכלול הדברים" (1.1). משפט זה (כמו רבים אחרים בספר) נאמר באופן אפודיקטי, ללא שום הסבר או נימוק. לא רק שלא מוסבר לנו מדוע עלינו לחשוב שהעולם הוא מכלול של עובדות דווקא, ובמה שונה עובדה מדבר, אלא שלא מוסבר לנו גם כנגד מה נאמרת האמירה הגלעינית הזו הפותחת את הספר ומהו טעמה. למעשה, במבט מעמיק יותר, ניווכח שעיקרו של הספר מהווה הסבר ופיתוח לאמירה זו. במילים ספורות (שיורחבו בהמשך) – העולם הוא מכלול העובדות, כי עובדה בעולם היא מה שבגינו משפט (משפט-יסוד; וראה להלן) הוא אמיתי או שהוא שקרי; ואפשרות היותו של משפט אמיתי או שקרי היא יסוד מובנו, והיא מה שמכונן את היותו משפט; אך היותו אמיתי והיותו שקרי תלויים בעימות עם העולם – עם עובדות בעולם. העולם – דהיינו מכלול העובדות – הוא מה שקובע את אמיתותם ואת שקריותם של משפטינו.

כבר בדברים אלה, שיפותחו ויפורטו בהמשך, אנו יכולים לראות את אחד מקווי היסוד של הפילוסופיה של ויטגנשטיין בכלל ושל 'טרקטטוס' בפרט: המעמד המכונן שיש לשפה ולהבנתה בתפיסת המציאות והמושגים האונטולוגיים שלנו. לעיתים תכופות בתולדות הפילוסופיה הוצגו משנות אונטולוגיות כנקודות מוצא, ללא בסיס רציונאלי של ממש וללא מסכת טיעונית המובילה אליהן ומבססת את טעמיהן. שונה המצב כאן. בניגוד למראית עין (שהטעתה פרשנים רבים), הכרזת

⁷ בכיוון כללי זה צדק, לדעתי, בלק (ראו 1964 עמ' 4 למשל), למרות אי-דיוקים קלים בדבריו עליהם הצביע ריז (1969, עמ' 53). ריז, כללית, ממעט בחשיבות השתמעויות אלה. עם זאת, ראו להלן, פרק 4, על אופיה הלא-אונטולוגי של הלוגיקה ותורת הלשון.

הפתיחה הזו, שנראית לכאורה כהכרזה מטאפיסית-אונטולוגית דוגמטית למדי, כופפת למעשה את האונטולוגיה לפילוסופיה של הלוגיקה והלשון: העולם הוא מכלול העובדות, מפני שעובדה היא מה שבגיננו משפט הוא אמיתי או שקרי, והיותו אמיתי או שקרי הוא יסוד מובנו. האונטולוגיה והקטגוריות היסודיות שלה "נגזרות" כאן (לא במובן פורמלי) מצרכיה של הבנת השפה ומשמעותם של משפטים. זהו קו יסודי שאותו נחל ויטגנשטיין מפרגה, אך המשיך והקצין אותו במשך כל שלבי הפילוסופיה שלו, ונשוב וניתקל בו בצמתים מרכזיים במהלך דיונו.

דיבור זה על עימותו של משפט עם עובדות בעולם מעלה את אחת הבעיות היסודיות והקשות ב'טרקטטוס': מהו המעמד האונטולוגי של עובדות ומצבי-דברים? האם הם קיימים כישים עצמאיים שניתנים לידיעה, כך שאפשר "לעמת" מולם משפטים בשפה? לכאורה, נראה שהספר מניח תפיסה זו כהנחת תשתית. היבטים שונים של שאלה זו, שהיתה מיסודות המחלוקת בין ויטגנשטיין לפרגה, יידונו בהמשך. כאן אומר רק, ללא הסבר או נימוק, שנטייתי לענות עליה בשלילה: משפט ומצב-דברים (עובדה) זוקקים זה לזה, כך שאי אפשר לתפוס את האחד ללא השני. ה"עימות" שבו מדובר כאן אינו עימות בין שני ישים עצמאיים שטיב היחס ביניהם מתברר אגב העימות, אלא זהו עימות המכונן את טיבם של שני המעומתים עצמם.

א.1. הרקע הפרגיאני

על מנת להבין את המשמעות והחידוש שבמשנה האונטולוגית של 'טרקטטוס' ואת החשיבות היתירה של מושג העובדה בה, עלינו לשוב, כרגיל, למשנתו של פרגה, שעל רקעה, על רקע קשייה וכנגדה עמדת 'טרקטטוס' מכוונת. לצורך זה נזכיר כאן על דרך סיכום תמציתי את עיקריה של תורת המשמעות של פרגה.⁸ יש לזכור כמובן שמדובר בסיכום תמציתי של משנה שהיא מהעמוקות ורבות ההשפעה בפילוסופיה המודרנית. מן הסתם הוא עלול להיות קשה למי שאינו מכיר את משנת פרגה.

⁸ לפירוט ודיון ראו-נא כרך א' של ספר זה - 'פרגה: לוגיקה, משמעות ואודותיות', במיוחד פרק 3 שם: "מובן ואודותיות". למען חדות ההשוואה עם ויטגנשטיין לא אקפיד כאן בהבחנה בין "פסוק" ל"משפט", וראו הערה 10 להלן.

פרגה הציב עמדה ריאליסטית, שבה האמת של משפט (או של מחשבה, וראו להלן) תלויה בהיבטים אובייקטיביים של העולם, שאינם תלויים בהכרתנו אותם. ניסוח כללי זה שונה בנקודות מהותיות מאפיון שכיח של עמדה ריאליסטית כבנויה על "תורת התאמה" של אמת, שבה יסוד אמיתותו של משפט הוא בהתאמה למציאות או לעובדות במציאות. טיבן של עובדות וטיבו של יחס ההתאמה בו מדובר באפיון השכיח סתומים ומוקשים ביותר, וקשיים אלה, שעל כמה מה נעמוד בהמשך, מנעו מפרגה מלאמץ את תורת ההתאמה כפשוטה, ומכאן הניסוח הכללי שלעיל. הקטגוריות האונטולוגיות, אצל פרגה, נקבעות במסגרת ביאורה של תלות זו, כך שאצלו, ובעקבותיו אצל ויטגנשטיין, הן נגזרות או משתמעות מתורת הלשון והמשמעות שלו. עובדה, אצל פרגה, אינה יש בתחום ההוראות, אלא המובן של פסוק אמיתי. להבנת עניין זה נזכיר את עיקרי תורתו על הוראה ומובן.

הוראה (Bedeutung)

1. משפטים הם נושאי המשמעות הראשוניים, יחידות המשמעות היסודיות, והם מובחנים בחדות מקטגוריות לשוניות אחרות כגון שמות ופרדיקאטים.
2. לכל ביטוי לשוני משמעי יש הוראה (מתורגם לאנגלית בד"כ reference או meaning) שהוא מציין, או שעליה הוא מורה; כמו כן, יש לו מובן (Sinn; באנגלית בדרך כלל sense), שאותו הוא מבטא ועל כך להלן).
3. ההוראה של ביטוי (תת-פסוקי) היא תרומתו השיטתית למשמעות (הוראה) של משפטים שכוללים אותו.
4. ההוראה של משפט היא ערך האמת שלו (אמיתותו או שקרותו). הטעם העיקרי לכך הוא שלכל המשפטים האמיתיים יש אותה הוראה, ולכל המשפטים השקריים אותה הוראה (ראו טיעון המקלעת להלן). טבעי לפיכך לזהות את הוראתו של משפט אמיתי עם ערך האמת שלו – היותו אמיתי – ואת הוראת משפט שקרי עם ערך האמת שלו – היותו שקרי.
5. לפיכך (מ3 41), ההוראה של ביטוי תת-פסוקי היא תרומתו השיטתית לקביעת ערך האמת של משפטים הכוללים אותו.

6. משפט מורכב משמות ומפרדיקאטים (ביטויי פונקציות). ההוראות של שמות הן אובייקטים; ההוראות של פרדיקאטים הן פונקציות (לרבות מושגים). פרדיקאטים באופן כללי מורים על פונקציות מאובייקטים, או מסדרות אובייקטים, לערכי אמת, שהם אובייקטים לוגיים המצוינים על ידי כל משפט.
7. פונקציות, בניגוד לאובייקטים, הן במהותן "לא שלמות", "לא רוויות", או "לא מסופקות" (unbestettigt; באנגלית בדרך כלל unsatisfied), בדומה לאי-השלמות של הפרדיקאטים המציינים אותן, כגון "...זוגי", "...גדול מ- ----" וכו'. (בלוגיקה נוהגים להשתמש במשתנים לציון המקום הפתוח).
8. אובייקטים ופונקציות – ההוראות של שמות ופרדיקאטים – הם הישים היסודיים באונטולוגיה הזו. למעשה, ככל שהדבר נוגע לתחום ההוראות, הם הישים היחידים.
9. טיבם הלא-שלם של פונקציות ומושגים הוא בעצם מהותם. מושג, בעצם מהותו, חל על אובייקטים מסוימים (ולא חל על אחרים). חלות זו אינה יחס נוסף בין המושג לאובייקט, אלא היא עצם מהותו של המושג. מבחינה זו אין אצל פרגה יחס פרדיקאציה במובנו הרגיל – יחס ה"קושר" מושג לאובייקט. יחס זה, שנדון הרבה בפילוסופיה עד אליו, מציב קשיים עצומים, שאינם עולים כלל בתורת פרגה, שמהווה, מבחינה זו, פתרון מקורי לבעיית הפרדיקאציה ו"הדבק הפרופוזיציוני" (ועל כך עוד להלן).
10. אמת היא מושג יסודי ובלתי ניתן להגדרה. ביסודו – החלת פונקציה (או מושג) על אובייקט (או סדרת אובייקטים). טיבה המדויק של החלה כזו נותר מסתורי-משהו. פרגה מסביר אותה במונחים כמעט מטפוריים באומרו שפונקציות או מושגים הם, בטבעם, בלתי שלמים או לא-רוויים, בעוד שאובייקטים הם ישים שלמים ורוויים. בעצם טיבן, פונקציות נצמדות לאובייקטים ליצירת ישים שלמים – אובייקטים או ערכי אמת. מטרת התמונה הזו היא להסביר את הצעד המכריע שבו מושג חל על אובייקט ליצירת משהו "חדש" שהוא אמיתי או שקרי.

11. לשם שמירת האופי הפונקציוני של מושגים ויחסים, ה"משהו" הזה צריך להיות אובייקט – ערך הפונקציה עבור גורם נתון. ומכאן – משנתו של פרגה שערכי אמת הם אובייקטים.

"טיעון המקלעת" של פרגה

כאמור, קביעת האמת והשקר כהוראות של משפטים נשענת על טענה מרכזית של פרגה, שלכל המשפטים האמיתיים אותה הוראה, ולכל המשפטים השקריים אותה הוראה. ההוכחה שלהלן לטענה זו בנויה על גרסה תורת-קבוצתית של שחזור שצ'רץ' (Church) את הטיעון של פרגה.

ביסוד הטיעון שלוש הנחות, שכל אחת מהן בפני עצמה נראית סבירה ומשכנעת. הנחה A: למשפטים שקולים לוגית יש אותה הוראה (עיקרון השקילות הלוגית). הנחה B: המרת ביטוי בביטוי שווה-הוראה לו אינה משנה את הוראות המכלול שבו הוא מופיע (עיקרון האקסטנסיונאליות של ההוראה). הנחה C: הוראתו של שם היא אובייקט (או: לשמות שונים של אותו אובייקט יש אותה הוראה).

על יסוד הנחות אלה ניתן להוכיח את הטענה המרכזית הנ"ל. נניח פסוקים p ו- q שהם שניהם אמיתיים. נתבונן בארבעת הפסוקים הבאים (את "...): x " אפשר לקרוא כ"קבוצת האובייקטים שמקיימים את התנאי ..."; כך, את נוסחה 2 להלן אפשר לקרוא: קבוצת האובייקטים המקיימים את התנאי שהם זהים לעצמם ומתקיים p , שווה לקבוצת האובייקטים הזוהים לעצמם).

1. p
2. $x:(x=x \ \& \ p) = x:(x=x)$
3. $x:(x=x \ \& \ q) = x:(x=x)$
4. q

1 ו-2 שקולים לוגית (שהרי השוויון ב-2 אמיתי אם ורק אם p אמיתי). לכן, על פי A יש להם אותה הוראה. הוא הדין ב-3 ו-4; גם הם שקולים לוגית. מאחר ש- p ו- q שניהם

אמיתיים, הרי שהצדדים השמאליים של הזהויות 2 ו-3 מציינים אותו אובייקט (אותה קבוצה), ולפיכך, על סמך C, יש להם אותה הוראה. ולכן ל-2 ו-3 עצמם אותה הוראה (לפי B). ומכאן, של-1 ו-4 אותה הוראה. כל שהנחנו לגבי p ו- q הוא ששניהם אמיתיים, והוכחנו שהם בעלי אותה הוראה, ובמילים אחרות, שלכל המשפטים האמיתיים אותה הוראה.

הוכחה מקבילה תביא למסקנה מקבילה בהנחה ש p ו- q שקריים, דהיינו, שלכל המשפטים השקריים אותה הוראה. בכך הוכחה הטענה המרכזית הנ"ל.

מובן (Sinn)

12. כאמור, בנוסף להוראתו לביטוי יש גם מובן – האופן שבו הוראת הביטוי נתונה לתודעתנו.

13. לפרגה טיעונים רבים לצורך בהנחת מובנים. המפורסם שבהם הוא הטיעון לצורך במערכת מושגית שתאפשר לבאר כיצד משפטי זהות יכולים להיות אמיתיים ובעלי ערך קוגניטיבי באחת. לא נידרש כאן לפירוטם של טיעונים אלה (חלקם יפורטו בהערות שבהמשך).

14. בחיבורו המוקדם 'כתב מושגים' (1879) פרגה טען שיש דרכים שונות לקביעתו של אותו תוכן כתוכנו (משמעותו) של ביטוי (סעיף 8), ושיש צורך לכלול זאת בסמנטיקה של השפה. במאמרו הקלאסי "על מובן והוראה" (1892), הוא דיבר על מובנים כאופנים שבהם הוראות נתונות לתודעתנו, כשלכל הוראה אופן כזה או כמה. בכתבים מאוחרים יותר הוא דיבר על מובנים כמרכיבים של מחשבות, שהם עצמם המובנים של משפטים שלמים. ישנם קשרים חשובים בין אפיונים אלה, אך לא אדרש לכך כאן.

15. מחשבות הן המובנים של משפטי חיווי (טענות) – זאת אומרת, אופנים שבהם ערכי אמת נתונים לנו ונתפסים על ידינו.

16. מחשבות בניויות מהמובנים המרכיבים אותן (מובני המרכיבים של המשפט המתאים).

17. מחשבות מזוהות במונחים אפיסטמיים (או דוקסטיים): המחשבות המבוטאות על ידי p ו- q שונות – הפסוקים הם בעלי מובן שונה – אם אפשר להאמין ש- p אמיתי, אך q – לא.
18. מעמד האונטולוגי של מובנים הוא סוגיה קשה ושנויה במחלוקת. יש החושבים שאין מובנים באונטולוגיה של פרגה – זו ממוצית על ידי אובייקטים ופונקציות. אחרים חושבים שמובנים הם אובייקטים. ואחרים (ואני בכללם) סבורים שמובנים, למרות שהם אובייקטיביים בתכלית, אינם אובייקטים (ואינם פונקציות).
19. עובדה היא מובן של משפט אמיתי. מכאן (ומ13) יוצא שעובדה היא מחשבה (המבוטאת על ידי משפט אמיתי).

זוהי סקירה קצרה, כללית ומרוכזת של כמה מרעיונותיו של פרגה – רעיונות שהם מהמקוריים, העמוקים ורבי ההשפעה ביותר בפילוסופיה של הלשון ובלוגיקה. רעיונות אלו הם רקע הכרחי להבנת המהלכים היסודיים של 'טרקטטוס' של ויטגנשטיין, של התחבטויותיו הפילוסופיות ושל העמדות שנקט. נוסף כמה הערות להדגשת הרקע הדרוש להבנת המחלוקת ביניהם בנוגע למעמדן של עובדות.

גם מהסקירה הנ"ל ברור שמבחינת תורת משמעות לשפה ההבחנה בין שם לבין משפט שלם היא מכרעת והרת תוצאות. פרגה הציב הבחנה זו כיסוד עיוני בלוגיקה ובתורת משמעות. המשפט (ובמיוחד משפט חיווי) הוא היחידה היסודית של תורת משמעות, כי משפט הוא מה שאמיתי או שקרי, הוא מה שנושא אינפורמציה והוא מה שבאמצעותו אנו עושים מהלכים של ממש בשפה. משמעותם של שמות ושל ביטויים תת-פסוקיים אחרים נגזרת מתרומתם למשפטים שהם מופיעים בהם. זהו "עיקרון ההקשר" של פרגה הקובע שיש למילים משמעות רק במסגרת המשפטים הכוללים אותם – משמעותם היא בתרומתם למשמעות אותם משפטים.⁹

ויטגנשטיין קיבל מפרגה את ההבחנה הקטגורית בין שמות לפסוקים, את התפיסה של הראשוניות של משפטים (מבחינת תורת משמעות) ואת עיקרון ההקשר

⁹ ראו על כך בהרחבה פרק 5 בספרי האנגלי 1996.

(אותו הוא מדגיש ב-3.3): "רק למשפט יש מובן (Sinn). רק בהקשר של משפט יש לשם משמעות (Bedeutung)". עם זאת, עמדתו בנויה על דחיית מהלכים מסוימים שפרגה התפתה לעשות בתקופתו המאוחרת (החל מראשית שנות התשעים) ושטנו לטשטש את העקרונות הללו. בתקופה זו אימץ פרגה הרחבה מסוימת של מושג הפונקציה, שעל פיה הוא ראה בפסוקים שמות (מורכבים), ובאמת ובשקר הוא ראה "אובייקטים" שפסוקים הם השמות שלהם (11 לעיל). מהלכים אלו אפשרו לפרגה פישוט גאוני של הלוגיקה שלו, בעיקר בכך שאפשרו לו להציג מושגים, תכונות ויחסים כפונקציות שהערכים שלהם הם האמת והשקר. אך מבחינה פילוסופית אלה מהלכים מפורקקים והם היו בין מטרות הביקורת העיקריות של ויטגנשטיין.

כאמור, ויטגנשטיין אימץ את ההבחנה הפרגיאנית הקטגורית בין שם לפסוק.¹⁰ הוא גם קיבל ממנו את ההנחה שתורת משמעות חייבת לגרוס התאמה מסוימת בין שם ופסוק מכאן לבין קטגוריות אונטולוגיות מכאן. אולם בפרטי ההתאמות נפערו ביניהם הבדלים גדולים. אצל פרגה ההתאמה היא זו: לשם מתאים אובייקט, לביטוי פרדיקאטיבי מתאים מושג, או יחס או פונקציה (מושג הוא כאמור מקרה מיוחד של פונקציה, שערכיה הם ערכי אמת). החל משנות התשעים, יחד עם ההרחבה הנ"ל שהוא הרחיב את מושג הפונקציה, הכיר פרגה בכך שיש להבחין שני מרכיבי משמעות – ההוראה (Bedeutung, reference, meaning) והמובן (Sinn, sense). ההוראה של שם היא אובייקט, היא מה שעל אודותיו נסכים המשפטים הכוללים את השם. והמובן שלו הוא האופן שבו האובייקט נתון לנו כשמשתמשים בשם בהקשר פסוקי.¹¹ למשל, במשולש שווה צלעות נתון "נקודת המפגש של התיכונים" מציין אותה נקודה כמו "נקודת המפגש של חוצי הזוויות"; יש לשמות אלו

¹⁰ המעבר בין 'משפט' ל'פסוק' כאן אינו מקרי. למעשה עולה כאן קושי של ממש בהשוואה בין פרגה לוויטגנשטיין. לפרגה אין מקביל מדויקת ל'משפט' (Satz) של ויטגנשטיין, כמו שלוויטגנשטיין אין מקבילה מדויקת למושג ה'מובן' של פרגה. לא אאריך כאן בהשתמעויות ההבדל הזה והקשיים שהוא מעורר.

¹¹ ראו על כך במאמרי: "מושג העל-אודות אצל פרגה", 'עיון', ל"ג, 1984, עמ' 434-453; "על מובן ותוכן בהקשרי אמונה", 'עיון', ל"ה, עמ' 75-89.

אותה הוראה (יש לזכור שתיאורים מיידעים הם שמות פרטיים בתורתו של פרגה). אך מובנם, כמובן, שונה; אחרת לא היה כל ערך (קוגניטיבי) לטענת הזהות ביניהם. למרות ששניהם מציינים אותה הנקודה, הרי כשאני אומר שנקודת המפגש של התיכונים נמצאת על אחד התיכונים, אני תופס את הנקודה הזו אחרת מאשר כשאני אומר שנקודת המפגש של חוצי הזווית נמצאת על אחד התיכונים. הוא הדין כמובן בכל משפט זהות מעניין. הבחנה מקבילה חלה גם על פרדיקאטים: מושג (או פונקציה) הוא ההוראה של פרדיקאט, והאופן בו הוא נתון לנו הוא מובן.

ומה לגבי משפטים? גם כאן, גרס פרגה, יש הוראה ומובן. המובן של פסוק הוא מה שהיינו בדרך כלל רואים כתוכן שלו, המחשבה המובטאת בו, והוא קובע את "תנאי האמת" של הפסוק – התנאים שבהם נאמר שהוא אמיתי (או שקרי). ההוראה של פסוק היא "ערך האמת" שלו – אמת, כשהוא אמיתי, ושקר, כשהוא שקרי. עובדות אצל פרגה אינן קטגוריה אונטולוגית עצמאית: עובדה היא המובן של משפט אמיתי – במילים אחרות, המחשבה שמבטא משפט אמיתי.

תפיסה זו היא בעלת חשיבות רבה להבנת משנתו של ויטגנשטיין. מצד אחד היא מבליטה את השוני שבין עובדה לאובייקט, שאותו ויטגנשטיין קיבל. אך מצד שני היא כוללת מרכיבים יסודיים שאותם דחה. לפי ויטגנשטיין, כפי שנראה, במערכת של פרגה אין יסוד אונטולוגי מספק לביאור אמיתותם ושקרותם של משפטים. מכאן הצורך בחלופה, שבה הדגיש ויטגנשטיין את מעמדם היסודי של עובדות ומצבי דברים. גם הצעד המכריע שבו פרגה המאוחר תפס את שני ערכי האמת – האמת והשקר – כאובייקטים (ואת הפסוקים כשמות שלהם) היווה את אחד ממוקדי הביקורת של ויטגנשטיין. במסגרת תפיסה זו טען פרגה שלכל המשפטים האמיתיים אותה הוראה – הם כולם מציינים אותו האובייקט (טיעון המקלעת הנ"ל). תפיסה זו מקהה מאוד את חדות ההבחנה בין פסוקים לשמות. אפשר לטעון אולי שהיא אינה מבטלת אותה לגמרי, שכן פסוקים הם שמות מאוד מיוחדים, והם שמות של אובייקטים (האמת והשקר) מאוד מיוחדים. ואכן גם בכתביו המאוחרים מדגיש פרגה את ראשוניותו וייחודו של הפסוק השלם. עם זאת, קשה להכחיש כי התפיסה המאוחרת מקהה את חדות ההבחנה המוקדמת ומפתה לטשטש כליל.

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

(Sachverhalt) הוא מה שמתאים למשפט-יסוד (Elementarsatz) כשהוא אמיתי; עובדה (Tatsache) היא מה שמתאים למכפלה לוגית של משפטי יסוד, כשהיא אמיתית" (ראו מונק, 165). לכאורה יש כאן תשובה חדה לשאלותיו הטורדניות של פרגה. האמנם?

ראשית, ספק אם הסבר זה מתיישב עם דברים שונים הנאמרים בטקסט, וחוקרים רבים עסקו בעניין זה. שנית, ספק אם יש בביטוי "מה שמתאים ל..." כדי להסביר: הרי אנו רוצים לדעת מהו שמתאים למשפט יסוד, ודומה שאיננו מחכימים בכך שהדבר היחיד שנאמר לנו עליו הוא שהוא מה שמתאים למשפט יסוד. שלישית, לא נאמר פה דבר לגבי המושג השלישי – מצב עניינים: מהו היחס בין עובדה לבין מצב עניינים? האם מצב עניינים הוא מה שמתאים למשפט מורכב, בין אמיתי ובין שקרי? ורביעית, ההסבר של ויטגנשטיין אינו נאמן, כפי שפרגה הרגיש, לאופן שבו אנו מדברים על עובדות ועל מצבים: אפשר לומר שעמידתו של הכסא ליד השולחן היא מצב (מצב-דברים או מצב עניינים), אך היא אינה עובדה; עובדה היא שהכסא עומד ליד השולחן.¹⁷ חמישית, כפי שציינתי, ויטגנשטיין מדבר גם על "מצב-דברים קיים" וגם על "מצב-דברים אפשרי" (וכן על מצב עניינים אפשרי – 2.0122, 2.0124) – דיבור זה עשוי להשמיענו שיש מצבי דברים אפשריים שאינם קיימים. בדברים שלהלן נתרכז בנקודה זו. דומה שויטגנשטיין מתחמק מהבעיה בכך שהוא מדבר רק על מה שמתאים למשפט אמיתי.

¹⁷ לעיתים, משתמשים בשמות פרטיים לציון עובדות מפורסמות במיוחד. אך אז קורה לא אחת, שלא ברור מהי העובדה המצוינת. בחודשים האחרונים שמענו ללא הרף "ההתנתקות היא עובדה (מוגמרת)"; לא רק בעיה פוליטית ומוסרית יש כאן, אלא גם בעיה מטאפיסית! "ההתנתקות" הוא שם (פרטי), ובמקרה הטוב – שם של משהו; אך עובדות מתוארות על ידי פסוקים ולא מצוינות בשמות. אך מהי בדיוק העובדה שאליה מתכוונים? האם היא העובדה שמדינת ישראל "מתנתקת" מהפלסטינים, או אולי לכך שהיא מתנתקת מחבל עזה, או אולי לעובדה שמדינת ישראל מכריחה את אזרחיה היושבים בעזה לצאת משם, או אולי לכך שמדינת ישראל מפסיקה לשלוט בחבל עזה, וכו'. אלה הן עובדות שונות, וכל אחת מבוטאת על ידי משפט.

כאמור, קל לתאר איך עצם הדיבור הזה, על ההבחנה שבו בין "יש" ו"קיים", נראה לפרגה מוקשה ומבולבל. אך, אם להשתמש בסוג ההסבר של ויטגנשטיין, הבה ונשאל למה "מתאים" מצב-דברים אפשרי? האם יש מצב-דברים אפשרי שמתאים למשפט יסוד שקרי? מצד אחד, דומה שכן. כי הרי ברור, כפי שויטגנשטיין עצמו הדגיש, שאם המושג של מצב-דברים מבהיר את מובנו של משפט, הוא לא יכול להיות תלוי בשאלת אמיתותו של המשפט. אך מצד אחר, דומה שלא. שכן, על פי תפיסתו של ויטגנשטיין ב'טרקטטוס', משפט ושלילתו מתאימים לאותו מצב-דברים (באופן הפוך – 4.0261 וראו להלן); הוא עצמו הגדיר כבוננות יסוד שלו את ההכרה בכך שהקבועים הלוגיים (לרבות השלילה) אינם מציינים דבר (4.0312). אם השלילה אינה מציינת דבר, פסוק שלילה אינו מציין מצב-דברים שונה מזה המצוין על ידי המשפט הנשלל.

דומה לפיכך שקשה לקבל הסבר זה כפשוטו. הסבר הולם יותר הוא אולי זה: מצב-דברים הוא מה שמתאים למשפט-יסוד (בין אמיתי, בין שקרי); מצב עניינים הוא מה שמתאים לחיבור ("מכפלה לוגית") של משפטי יסוד. עובדה היא מצב-דברים, או מצב עניינים קיים – מה שמתאים למשפטים הנידונים כשהם אמיתיים. כאן נראה שעובדה היא מקרה פרטי של המצבים הנידונים, דהיינו, כשהמשפטים שלהם הם מתאימים אמיתיים. אולם, למעשה אין בכך שיפור של ממש ואנו חוזרים לקשיים של פרגה: כדי להבין מה זו עובדה אנו צריכים להבין קודם כל את הקטגוריה הכללית יותר של מצב-דברים אפשרי. הכנסת המושג המודאלי (אפשרי) בשלב כל כך יסודי וראשוני של ההסבר היא בעייתית מהרבה בחינות. אחת הבעיות העיקריות שעולה לגבי הסבר זה היא שהמצבים שאנו נתקלים בהם הם תמיד מצבים קיימים. לכן, אם, כפי ש'טרקטטוס' טוען, משפט הוא תמונה (היטל, וראו על כך להלן), הוא חייב להיות היטל של עובדה (ולא של מצב שאינו קיים). כאן נראה שעובדה היא הקטגוריה הראשונית, ומצבי הדברים הם "הפשטה" שלה: רק לאחר שעובדה מקנה למשפט את מובנו (כתמונה שלה), אנו יכולים לשקול אותו במחשבתנו, לתאר שהוא שקרי, לשלול אותו ולהפעיל עליו פעולות לוגיות אחרות, שדרךן אנו יוצרים בהפשטה את הקטגוריות האונטולוגיות של מצב-דברים אפשרי וכו'. אך אז חזרנו לקושי העיקרי – משמעותו של משפט ואפשרות הבנתו יהיו תלויים באמיתותו.

אפשר להבין גם מדוע פרגה התעקש בנקודה זו על טיבו של מצב-דברים המתבטאת בשאלתו ה"תמימה". שכן, תורת המשמעות שלו בנויה בדיוק על היעדרה של קטגוריה זו של מצבי עניינים אפשריים. מובנו של משפט, אצל פרגה, הוא האופן שבו אמיתות או שקרותו נתפסת, או נתונה לנו. זוהי קטגוריה אפיסטמית, לא יש אונטולוגי עצמאי. פרגה חשב, יחד עם זאת, שהמובן של משפט קובע את "תנאי האמת" של המשפט. כלומר, תפסת את מובנו של המשפט, תפסת באילו תנאים יהיה המשפט אמיתי ובאילו תנאים יהיה שקרי. אך תנאים אלה אינם ישים הנתונים בעולם, פעם כקיימים ופעם כלא קיימים. תנאי האמת של משפט הם, בטרמינולוגיה פרגיאנית, יצורים ברמת המובן, לא ברמת ההוראה. מצבי הדברים הוויטגנשטייניים, לעומת זאת, הם, כמדומה, ישים בעולם ההוראה. עובדה ב'טרקטטוס' היא המותאם האונטולוגי של המשפט (האמיתי). ויטגנשטיין לא יכול היה לוותר על כך מבלי לוותר על התפיסה הריאליסטית של מושגי האמת והמובן שלו, ומבלי ליפול בחזרה לתפיסת האובייקטים והפונקציות של פרגה, שבה ראה מיתוס פילוסופי וקשיים בלתי פתירים. איך, אם כך, יכולים להיות מצבי עניינים לא קיימים? ואיך יכולים אנו לתפוס את המושג של מצב עניינים "סתם" (בין קיים ובין לאו)? קשה למצוא ב'טרקטטוס' תשובות מספקות, ותהיותיו-טענותיו של פרגה בנידון יורדות לשורשו של קושי מרכזי בספר.

עם כל זאת, אל לקשיים אלה להסיח דעתנו מעיקר המוטיבציה של ויטגנשטיין להנהגת עובדות ביסוד האונטולוגיה שלו, שאותו ניסינו להסביר בקשיים שמצא בעמדה הפרגיאנית ובראשם מיתוס הפרדיקאציה והצורך בהבטחת יסוד אונטולוגי לראשוניות של משפטים. מיתוס הפרדיקאציה מתאר תמונה שבה מושג, שהוא יש אובייקטיבי בעולם, הוא "לא רווי" במהותו; הוא כביכול משתוקק, בעצם מהותו, להשלמה על ידי אובייקט, שהוא "יש שלם" – השלמה שיוצרת יש שלם חדש: ערך אמת, שהוא ההוראה של פסוק. מיתוס זה אינו ברור וספק אם בכוחו להסביר משהו. אפשר, כפי שראינו, שהוא אף מסכן את הלכידות הפנימית של משנת פרגה בכך שהוא עלול לערער את הראשוניות של משפטים, במסגרת תפיסה שהקטגוריות האונטולוגיות נגזרות מצרכיה של תורת משמעות לשפה. ויטגנשטיין אינו אומר דברים אלה במפורש, אך דומני שהם עומדים ביסוד משנתו האונטולוגית,

שמובלעת בה דחייה של עמדת פרגה. דחייה זו התבטאה בשתי הנקודות המרכזיות בחטיבה האונטולוגית הפותחת את 'טרקטטוס' – הראשוניות של עובדות והאופי הקומבינטורי של אובייקטים. דברנו עד כאן על הראשונה, על המוטיבציה לה, ועל כמה מבעיותיה ובראשן אלה: לא ברור האם מצב-דברים הוא יש אינטנסיבולי או מה "עושה" משפט לאמיתי; לא ברור מהו מצב-דברים אפשרי (בין קיים ובין לאו); לא ברור פשר הדיבור על כך שיש מצב-דברים שאינו קיים. נעבור עכשיו לשניה.

א.3. אובייקטים – אופיים הקומבינטורי ופשטותם

גם את תורת האובייקטים של 'טרקטטוס' יש להבין לאור התנגדותו של ויטגנשטיין למיתוס הפרדיקאציה הפרגיאני. שני היבטים מרכזיים חשובים להבנת הפיסת האובייקטים ב'טרקטטוס'. האחד הוא אופיים המופשט והקומבינטורי (-2.011; 2.0141; 2.034-2.024). האחר הוא פשטותם (2.0211-2.02).

ההיבט הראשון עומד בניגוד בולט לתפיסת האובייקטים של פרגה, שהדגיש את שלמותם והיותם בעלי קיום בלתי תלוי כאפיון המרכזי שלהם. אלה הן בדיוק התכונות שויטגנשטיין שולל: "מהותי לדבר שהוא יכול להיות מרכיב של מצב-דברים" (2.011); "אם אני יודע אובייקט, אני יודע גם את מכלול האפשרויות של הופעתו במצב-דברים" (2.0123); "במצב-דברים האובייקטים אחוזים זה בזה כחוליות בשרשרת" (2.03); שיניתי מתרגום צמח). אובייקטים בשיטתו הם בעלי מה שנוכל לכנות פוטנציאל קומבינטורי – הכוח להתחבר עם אובייקטים אחרים לכדי מצבי דברים. לפוטנציאל הקומבינטורי הזה, שהוא פנימי ומהותי לאובייקטים, ויטגנשטיין קורא "צורת האובייקט" (2.0141). כוח פנימי להתחברות עם אובייקטים היא, כזכור, סימן ההיכר המכונן של מושגים ופונקציות בשיטתו של פרגה, אך בפירושו לא של אובייקטים. ויטגנשטיין מתנגד לכך ומוריד כביכול את סוד ההתחברות לכדי עובדה או מצב-דברים ברמה אחת למטה – ישנם רק אובייקטים וכוחות ההתחברות הפנימיים שלהם. אין צורך (ואף אין מובן) להוסיף לכך מושגים "לא רוויים" וכוחם הקומבינטורי.

אפשר למעט בחשיבותו של הברדל זה: המיתוס הפרדיקאטיבי של פרגה, שבו אובייקטים הם שלמים ורוויים, ומושגים ופונקציות הם מעצם טיבם לא רוויים ובעלי פוטנציאל חלות על אובייקטים, מוחלף אצל ויטגנשטיין במיתוס אחר –

אובייקטים שהם עצמם לא רוויים ובעלי פוטנציאל התחברות פנימי אחד לאחר. על פי הרהור זה, ויטגנשטיין לא מבטל את עצם המיתוס על הכוח הפנימי להתחברות, אלא ממיר סיפור פרגיאני אחד מסוג זה בסיפור משלו, שהוא במקרה הטוב חסכוני יותר. אך דומני שתהא זו טעות לחשוב כך: ויטגנשטיין התנגד לעצם המיתוס הפילוסופי וחשב שאין בו כל כוח הסברי. לוז התנגדותו נוגע בשאלה במה אנו רואים את נקודת הראשית ומה אנו רואים כדורש הסבר. פרגה חשב להסביר את הצעד המכריע של פרדיקאציה באמצעות תורת המושגים והפונקציות שלו ואופיים הלא-רווי. אצל ויטגנשטיין אין יומרת הסבר כזו, וטיבם של האובייקטים במשנתו נותר סתום ונעלם. מה שנתון לתודעתנו, כנקודת ראשית, הם עובדות ומצבי-דברים. אין בתורת האובייקטים שלו משום ניסיון להסביר ולבסס את אלה על גורמים יסודיים יותר – אובייקטים. לפיכך, את הסיפור שלו על מצב-דברים כבנוי מאובייקטים האחוזים זה בזה ועל הפוטנציאל הקומבינטורי של אובייקטים יש לראות יותר כתיאור מה שנתון במצב-דברים מאשר כהסבר לאופן התכוננותו.

ויטגנשטיין קובע שאובייקטים הם פשוטים והם עצמותו של העולם. כנימוק להכרח להניח קיומם של אובייקטים כאלה משפט המפתח הוא 2.0211: "אילו לא היה לעולם עצם (Substanz) כי אז אם למשפט יש מובן היה תלוי בכך שמשפט אחר היה אמיתי" (שינתי כאן מתרגום צמח). לא לגמרי ברור מהו הטיעון הכלול במשפט זה בצורה כה מרוכזת. כמה מהפרשנויות לעניין זה בספרות המשנית נראות לי מחטיאות את המטרה. מוניץ, לדוגמה מסביר זאת כך:

"אם כל האובייקטים היו מורכבים (ובלתי פשוטים), אז בהינתן אובייקט מורכב כלשהו, ניתוחו (תיאורו ופירווקו לאובייקטים אחרים) לא יהיו סופיים. שכן, האובייקטים המורכבים שאליהם נגיע בשלב ניתוח מסוים ידרשו ניתוח נוסף – לתיאורים נוספים ואובייקטים מורכבים נוספים. תהליך הניתוח יוליך אותנו לנסיגה אינסופית. בתנאים אלה אי אפשר יהיה לפרש את מובנו של המשפט המקורי באופן סופי [...] המובן שלו יהיה לא מקובע (indeterminate) [...] ואי אפשר יהיה לקבוע

את אמיתותו או שקרותו של המשפט המקורי, בהיות מובנו לא מקובע באופן חלקי"¹⁸. (187-188).

יש לי ספקות בנוגע למידת שכנועו של טיעון זה, אך בכל מקרה הוא אינו הטיעון של ויטגנשטיין. ויטגנשטיין אינו מדבר כאן כלל על נסיגה אינסופית, ולא על ניתוח שלם, ולא על מובן מקובע, ולא על קביעת האמת והשקר.

ייתכן שאת המוטיבציה העיקרית של ויטגנשטיין במשפט הנ"ל ביטא בקיצור ראסל בבהירות האופיינית לו כשאמר: "מה שמורכב בעולם הוא עובדה"; כלומר, אין אובייקטים מורכבים. ברור שאם ראסל צודק, 2.0211 נכון גם הוא. אך האם ראסל צודק? להבנת עניין זה יש לפרש את הבסיס 2.0211 אחרת – אולי במונחי תורת התיאורים של ראסל עצמו. על פי תורה זו, שניסוחה הראשון הוא במאמר הקלאסי "על הציון" מ-1905, תיאור, כגון "הבאר שעליה רבו עבדי אברהם עם עבדי אבימלך" אינו מציין אובייקט מורכב משום שאינו מציין מאומה. תיאור הוא "ביטוי לא שלם", שאין לו משמעות בפני עצמו והוא אינו מציין מאומה. ובכל זאת, לפסוק שבו מופיע תיאור יש משמעות שהתיאור תורם לו תרומה מסוימת שמתבטאת בדרך שיטתית שבה ניתן לתרגם את מה שהפסוק אומר לפסוק (נוסחה) שבה לא מופיע התיאור.

ראסל הולך כאן בנתיב שנשלל כבר היטב על ידי פרגה. אך הוא הולך צעד נוסף, מעבר לפרגה. שני סוגי תיאורים עיקריים העסיקו אותם – תיאורים מיידעים (definite descriptions), דוגמת "המלך הנוכחי של צרפת" או "העוקב של 5", ותיאורים לא מיידעים (indefinite descriptions), דוגמת "מלך" (a king), "מספר" וכדו'. בתורתו של פרגה תיאורים לא מיידעים אינם ביטויים שמניים. הם למעשה אינם ביטויים של ממש ואינם מופיעים במבנה הלוגי של פסוק שכולל אותם, אלא מבוטאים במשתמע באמצעות פרדיקטים וכימות. "פגשתי מלך" פירושו לפי זה: "יש x כך שx הוא מלך ופגשתי את x". (בסמלים: $(\exists x)(Kx \& M(I, x))$). אולם תיאורים מיידעים, על פי פרגה, הם בחזקת שמות פרטיים. הוראתם (משמעותם) היא

¹⁸ אישיגורו הציעה גם היא פירוש דומה (עמ' 41). לפירוש אחר, קרוב יותר לאשר אציע

בהמשך, ראו אנסקומב, עמ' 47.

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

הקואורדינטות הכלליות ביותר אשר קובעות את המרחב שבו משפט הוא אפשרי, שבו משפט יכול בכלל לתאר או לציין משהו. אין הם אובייקטים המתוארים או המצוינים על ידי פסוקים. מהותם של פסוקים (ושל מחשבות), כפי שראה פרגה, נעוצה בכך שהם נכונים או לא נכונים, אמיתיים או שקריים. יכול היה מישהו להגן על התזה הפרגיאנית שפסוק מציין ערך אמת (שהוא אובייקט) ולומר שפסוק הוא אמיתי כאשר הוא מציין את האמת. ויטגנשטיין מתנגד לכך מטעם שהוא פרגיאני ביסודו ושהפך לאחד מעיקרי שיטתו ב'טרקטטוס': כפי שראינו קודם, אם מה שמשפט מציין או מציג הוא פן של משמעותו, אז מה שמשפט מציין או מציג חייב להיות ניטרלי מבחינת האמת והשקר. לא ייתכן שאותו משפט יציין דבר אחד אם הוא אמיתי ודבר אחר אם הוא שקרי, כי אז שאלת משמעותו תהיה כרוכה בשאלת אמיתותו וזה לא מתקבל על הדעת. בין היתר, טען ויטגנשטיין, תפיסה כזו גם לא תאפשר להבין מדוע משפט ושלילתו אינם יכולים להיות אמיתיים ביחד – הרי כל אחד יציין משהו אחר (האחד את האמת והאחר את השקר). ואיך נוכל אז להסביר את ההכרה האפרורית ששני משפטים כאלה – המציינים דברים שונים – אינם יכולים להיות אמיתיים? תפיסה כזו היתה שומטת את הבסיס מהאפשרות להבין את עצם טיבעה של הלוגיקה, טבע הטאוטולוגיות והסתירות וטיבו הכללי של המשפט.

ביקורת נלווית לזו היא שהחלת מושגי הציון וההוראה על היחס בין פסוק לאמת מרוקנת מושגים אלה מתוכנם וממשמעותם במסגרת תורת משמעות: כשאני אומר שהשלג לבן אני מציין את האמת אלא, אם בכלל, את השלג (ואולי את התכונה להיות לבן). לומר שפסוק זה מציין את האמת, שזו היא הוראתו, פירושו לנתק את הקשר החיוני בין מושגי הציון וההוראה לבין מה שעל אודותיו הפסוק נסב, מה שתכונותיו, מצבו ויחסיו קובעים את אמיתת הפסוק.²³

הפתרון של ויטגנשטיין לבעיות אלה היה מושתת, כפי שראינו, על הצורך להכיר בקטגוריה אונטולוגית של עובדות ומצבי עניינים. מובנו של משפט, מה שהוא מציג, הוא מצב עניינים (2.221, 311, 4.1). המשפט הוא אמיתי אם מצב העניינים

²³ על הקשר בין מושג ההוראה לבין מה שעל אודותיו פסוק נסב, ראו בספרי האנגלי (1996), בעיקר בפרק 7.

שהוא מציג קיים, והוא שקרי אם המצב אינו קיים. אך משפט אינו רק מציג מצב עניינים – הוא גם מציג אותו כקיים, או כלא-קיים. למשל, המשפט "השלג לבן" מציג את המצב כקיים; המשפט "השלג אינו לבן" מציג את אותו מצב העניינים עצמו כלא-קיים. שני המשפטים מציגים אותו מצב עניינים, אך הם מציגים אותו באופן הפוך (במרחב הנקבע על ידי האמת והשקר): "למשפטים 'P' ו-'לא P' יש מובן הפוך, אבל אותה מציאות מקבילה לשניהם" (4.0621). זה מה שמאפשר להבין את האפריוריות של תפיסת הסתירה שביניהם – זה שהם אינם יכולים להיות אמיתיים ביחד. לציון היחס בין משפט לבין מצב העניינים אותו הוא מייצג, ויטגנשטיין משתמש בדרך כלל בפועל vorstellen (לייצג; ראו 2.11, 2.15); לציון היחס אל המצב עם אופן קביעתו כקיים או לא קיים (חיוב ושליילה של המצב) הוא משתמש בדרך כלל בפועל darstellen (להציג; ראו 2.173).²⁴

ב.2. משפט ושלילתו מתאימים לאותו מצב-דברים

הטעם השני, אותו הטעים ויטגנשטיין בחריפות רבה (ובחלקו, שוב בעקבות פרגה), הוא שבעצם הבנתו של משפט אנו תופסים מה פירוש שהוא אמיתי ומה פירוש שהוא שקרי – אלה הן שתי פנים של אותו עניין (ראו למשל 4.431). ויטגנשטיין ביאר זאת על יסוד אותה טענה שנידונה לעיל (המהווה אחת מנקודות הסטייה והביקורת שלו על פרגה), שאילו היה מובנו של משפט תלוי באמיתותו, הרי שלמשפט ולשלילתו יכולים היו להיות שני מובנים שונים (האחד – תלוי באמיתות המשפט והשני – באמיתות שלילתו), ואז לא היה הסבר לכך שבהבנת משפט אנו תופסים (אפריורי) שהוא ושלילתו אינם יכולים להיות אמיתיים ביחד. האפשרות להבין הכרה אפריורית זו מחייבת, לפי ויטגנשטיין, שלמשפט ולשלילתו יהיה, מבחינה מסוימת, אותו מובן – הם יתארו אותו מצב עניינים – מצב שבקיומו, המשפט אמיתי, ובאי-קיומו, שליילת המשפט אמיתית. רעיון זה עומד ביסוד אמירות רבות בספר, שבלעדיו קשה להבין,

²⁴ בתרגום העברי של ע. צמח לטרקטוס מתורגמים שני המונחים על ידי "יצוג", מה שעלול להטעות. אני מציע "ייצוג" ("מייצג", "מיוצג") לראשון, ו"מיצוג" ("מציג", "מוצג") לשני.

למשל: "אילו היו האמת והשקר אובייקטים, הארגומנטים של $\sim p$ וכו', אז קביעת המוכן של $\sim p$ על פי פרגה לא היתה קובעת אותו כלל" (4.431)

אל לנו להקל ראש בחשיבותה (ובמקוריותה) של עמדה זו. פילוסופים רבים חשבו, כמו שאולי טבעי לחשוב, ששלילת המשפט מציינת או מתארת מצב עניינים אחר מזה שמתאר המשפט הנשלל. כך חשב, למשל, ראסל, בהתמודדו עם אותן בעיות, בערך באותה תקופה, שהמשפט "השלג אינו לבן" מצייין לא את העובדה (מצב העניינים) שהשלג לבן, אלא מצב עניינים אחר – שהשלג אינו לבן. כשהמשפט השלילי הוא אמיתי (למשל, "השלג אינו אדום") מצב העניינים שהוא מתאר הוא עובדה, "עובדה שלילית". הנימוק לכך נראה לכאורה ברור: אנו אומרים שמשפט אמיתי (או שקרי) בגין עובדה בעולם. בגין איזו עובדה שקרי המשפט $6=2+3$? טבעי אולי לומר – בגין העובדה ש $5=2+3$. אך מדוע שלא נאמר שהמשפט שקרי בגין העובדה ש $6=3+3$, או $6>2+3$, או ש $6=2 \cdot 3$ וכו'? ראסל חשב (בתקופה מסוימת) שהמענה היחיד לקושיות אלה הוא שהמשפט שקרי בגין העובדה השלילית ש $2+3$ לא שווה ל-6. יש להכיר, לפיכך לא רק בקיומן של עובדות רגילות אלא גם בעובדות שליליות. המחיר האונטולוגי של עמדה זו מרתיע למדי, שהרי כל עובדה "רגילה" מלווה באינסוף עובדות שליליות.

ויטגנשטיין עצמו נטה, בתקופה מסוימת לעמדה דומה, אך בגיבושו הסופי של 'טרקטטוס' דחה אותה בחריפות. טענתו העיקרית נגדה היא, כאמור, שאילו היתה שלילת המשפט מתארת מצב עניינים אחר, לא היה הסבר להכרה האפריורית שאנו מכירים בכך שמשפט ושלילתו אינם יכולים להיות אמיתיים ביחד.²⁵ בנוסף לזאת, מעוררת תורת העובדות השליליות בעיות נוספות (קשורות לקודמת כמוכן); נזכיר כאן אחת. הרי ברור שאם זו עובדה שהשלג לבן, הרי שאין זו עובדה שהשלג אינו לבן, ולא משנה לעניין זה אם נסיף לה את התואר "שלילית". מהו אם כן שמתואר או מבוטא על ידי "השלג אינו לבן"? ואיך נסביר את הסתירה שבין שני המשפטים? (וראה להלן).

²⁵ השו, Russell: "Lectures on Logical Atomism"; ראו גם ויטגנשטיין, ההערות

על לוגיקה מ-1913; 'מחברות', עמ' 97.

שיקולים אלה וכיו"ב הניעו את ויטגנשטיין לדחות את תורת העובדות השליליות ולעמוד על כך שמבחינה מסוימת חייב להיות למשפט ולשלילתו אותו המובן. על פי ההצעה האלטרנטיבית שגיבש ב'טרקטטוס', מובנו של משפט, כמו "השלג לבן", הוא מצב העניינים אותו הוא מתאר ("מציג" במינוח הטכני של 'טרקטטוס', ראו להלן). המשפט הוא אמיתי אם מצב העניינים מתקיים (אם הוא עובדה); הוא שקרי אם המצב אינו מתקיים. שלילת המשפט מציגה אותו מצב עניינים אך קובעת את הקשר לאמת ולשקר באופן הפוך: היא אמיתית אם המצב אינו מתקיים, ושקרית – אם כן.

על פי תפיסה זו של מובן, השלילה אינה חלק ממובנו של המשפט – היא אינה מרכיב נוסף במובן; מרכיבי המובן של "השלג לבן" הם רק השלג ולבן. אלה הם מרכיבי מצב העניינים שהשלג לבן, וזהו מצב העניינים הנתפס – בהיפוך הקוטביות של אמת ושקר – במשפט "השלג אינו לבן". מבחינה זו הדגיש ויטגנשטיין (בניגוד לפרגה, ראסל ומסורת לוגית-פילוסופית ותיקה) ששלילה, כמו יתר הקבועים הלוגיים, אינה מרכיב של המובן, אלא אופרציה (במרחב שנקבע על ידי אמת ושקר) על מובן נתון. לומר שהשלילה היא אופרציה על מובן נתון פירושו, לפי ויטגנשטיין, שהיא אינה משנה את המובן הזה, מוסיפה עליו או גורעת ממנו, אלא קובעת לו מיקום הפוך במרחב שנקבע על ידי הקטבים של האמת והשקר: "לכל משפט כבר צריך להיות מובן. החיוב אינו יכול לתת לו מובן, כי מה שמחייבים הוא המובן. הוא הדין לגבי השלילה, וכו' " (4.064). "השלילה מתייחסת למקום הלוגי, שנקבע כבר על ידי המשפט הנשלל. משפט שולל קובע מקום לוגי אחר מזה הנשלל. המשפט השולל קובע מקום לוגי בעזרת המשפט הנשלל..." (4.0641).

כל מי שנתן דעתו על השאלות הכרוכות בביאור הולם של השלילה (ושל יתר הקבועים הלוגיים) יודע להעריך את גודל הקשיים שהן מעוררות; וכל מי שקורא ב'מחברות' אינו יכול שלא להתרשם מהמאמצים ומהחריפות שבהן ויטגנשטיין התמודד אתן, כשהוא מתקן, משנה ומשפץ את עמדותיו ללא הרף עד לגיבושן הסופי ב'טרקטטוס'. משיקולים אלה וכיוצא בהם הגיע ויטגנשטיין לאחת ההכרות החשובות ב'טרקטטוס', ולא בכדי הוא מדגיש אותה במלים: "הרעיון הבסיסי שלי הוא, שהקבועים

הלוגיים אינם מיציגים. (4.0312) ב"קבועים הלוגיים" הכוונה כאן לשלילה, ברירה (דיסיונקציה) ("או"), תנאי ("אם...אז---") וכיו"ב.

מהו, אם כן, מובנו של משפט? איננו שואלים כמובן על מובנו של משפט מסוים. אנו שואלים שאלה פילוסופית כללית: איזה מין יש הוא זה, איזו קטגוריה היא הקטגוריה של מובני משפטים? בדברים שלעיל הנחנו, כמעט מבלי משים, שהמובן של משפט הוא מצב העניינים אותו הוא מתאר. אך עם כל טבעיותה, זוהי הנחה מוקשה; היא דורשת ביאור והנמקה (דרך אגב, זוהי עמדה די חדשה בתולדות הפילוסופיה; קשה למצוא אותה, כעמדה פילוסופית של ממש, לפני המסורת של פרגה, ראסל וויטגנשטיין). המסקנות המנומקות אליהן הגענו הן, בעיקר, שמצד אחד צריך מובנו של משפט להיות נתון לנו באופן שאינו תלוי באמיתותו, ומצד שני, שאמיתות המשפט מתייחסת למובנו: כשנתון מובנו, הרי שאמיתותו (או שקרותו) נקבעות ממילא ובאופן אובייקטיבי על ידי מצבי הדברים או העובדות בעולם. אך מהו טיבו של מצב עניינים ומהו מעמדו האונטולוגי? האם מצב עניינים ניתן לתפיסה שלא כמובן של משפט מסוים? האם יש בעולם מצב עניינים אותו מתאר משפט שקרי? אלה שאלות שעליהן, כזכור פרגה לחץ, והן שאלות כבדות שספק אם יש בספר תשובה נאותה להן.

אך כיוון התשובה, כפי ששורטט לעיל, די ברור ולמעשה חלק ניכר מ'טרקטטוס' מהווה ניסיון להתוותו. מרכיב עיקרי בתשובה נגזר, לפי ויטגנשטיין, מטיבן של הטאוטולוגיות והסתירות – מטיבה של הלוגיקה – ומאופיו הריאליסטי של מושג האמת: לומר שמשפט הוא אמיתי פירושו שהוא "מתאים" לעובדה בעולם. עכשיו, הטענה שהמובן של משפט צריך להיות משהו במציאות – מצב עניינים – ש"עושה" את המשפט לאמיתי (כשהוא אמיתי) ולשקרי (כששלילתו אמיתית) מבוססת על אלה:

- (א) אנו תופסים אפריורי אמיתות לוגיות; אנו תופסים אפריורי שהמשפט "השלג לבן והשלג אינו לבן" הוא סתירה – דהיינו שאין שני אגפיו יכולים להיות אמיתיים (או אף שקריים) ביחד. (נקרא לזה האפריוריות של הלוגיקה).
- (ב) מבחינה מסוימת חייבים להניח שלמשפט ולשלילתו יש אותו מובן – הם אמיתיים או שקריים מכוח אותה מציאות (נקרא לזה הנחת השלילה).

(ג) לומר שמשפט הוא אמיתי פירושו שהוא מתאר את הדברים כפי שהם, שהוא מתאים למצב-דברים קיים (לעובדה בעולם; נקרא לזה ההנחה הריאליסטית). מאלה מתבקשת המסקנה שהמובן של משפט הוא אותה מציאות שמכוחה הוא אמיתי או שקרי – דהיינו, מצב הדברים שהוא מתאר, שבקימו המושפט אמיתי, ובאי-קימו הוא שקרי.

ב.3. עובדות במרחב לוגי

ב-1.13 ויטגנשטיין מדבר על מכלול העובדות ואומר שהעולם הוא העובדות במרחב לוגי. כבר בנקודה מוקדמת זו נכנסת הלוגיקה לתמונה. וזו נקודה מכרעת. מהו המרחב הזה? הוא ככל הנראה המרחב בו מתקיימים יחסים לוגיים, שהוא מרחב האמת והשקר. עובדות מתאימות לפסוקים אמיתיים כמובן, אך מטבען הן במרחב שנקודותיו הם אמת ושקר והוא מוגדר על ידי מערכת יחסים ביניהם – מרחב לוגי. משפט זה – 1.13 הוא ביאור למשפט 1.1 המדבר על העולם כמכלול העובדות. הוא מבאר שכל עובדה נתפסת כמתייחסת (לוגית) לכל יתר העובדות כאיברים של מרחב אחד.

שלילה היא רק אחד האופנים בהם נקבע הקשר בין משפט, מצבי עניינים והקוטביות של אמת ושקר. הקשר הזה הוא בדיוק עניינה של הלוגיקה (או של הפילוסופיה של הלוגיקה). אחד הדברים האופייניים ל'טרקטטוס' היא הדגשתו הנחרצת שקשר זה – אופני ההיקבעות של משפט במרחב הנקבע על ידי אמת ושקר – הם ממהותו של המשפט עצמו: כל משפט, גם הפשוט ביותר (כמו "השלג לבן") – טומן בחובו את האפשרויות השונות של הינתנותו במרחב הזה, כלומר את אופני הקשר שלו (לבדו או בצרוף משפטים אחרים) ושל מובנו עם האמת והשקר. מי שלא תפס את שליילת המשפט (דהיינו "השלג אינו לבן") לא תפס את אופני הקשר הזה ואת הינתנותו של המשפט במרחב הנקבע על ידי אמת ושקר; ולפיכך – לא תפס גם את מובנו של המשפט עצמו. והוא הדין במי שלא תפס את אפשרות הצירוף הברירתי (דיסיונקטיבי; באמצעות המלה "או") של משפט זה למשפטים אחרים. זהו הרעיון היסודי שמאחורי אחד המושגים הקשים להבנה ב'טרקטטוס' – מה שויטגנשטיין קרא הצורה הכללית של המשפט, שהיא עצמה נגזרת מהצורה הלוגית (של העולם, או

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

עולמי במובן זה שזה קובע את מכלול מצבי העניינים האפשריים. לכן ממשיך ויטגנשטיין ואומר: "הלוגיקה ממלאת את העולם; גבולות העולם הם גבולותיה" (5.61). במשפטים המלווים אמירות אלו מודגש גורם הנראה לכאורה סובייקטיבי: ויטגנשטיין מדגיש שמדובר בגבולות שפתי ובגבולות עולמי. אך זו סובייקטיביות רק למראית עין. הנקודה היא מצד אחד כמעט טרויאליית – שאין לי אלא שפתי ואלא עולמי; ומצד שני, שזו סובייקטיביות ללא סובייקט – האני מתפוגג ונעלם בתפיסה זו לנקודת "גבול העולם": "הסובייקט אינו שייך לעולם; הוא גבול העולם" (5.632). כמוכּוּן, אפשר לדבר במובן מסוים על שינויים והתרחשויות שיכולים לקרות לי בתוך העולם – ואלה יהיו פשוט מצבים והתרחשויות בעולם. אולם, אלה, לפי תפיסת ויטגנשטיין, יהיו מצבים של האני במובן פסי או פסיכולוגי שאינו מעניינו כאן. לא האני הפיסי-פסיכולוגי הוא האני שבו מדובר ב"גבולות שפתי". האני שבו מדובר כשמדובר על גבולות שפתי ועולמי אינו אובייקט בעולם, שקורה אתו משהו בתוך העולם. אם קורה אתו משהו והוא השתנה – הרי זה אינו שינוי בעולם, אלא שינוי של העולם ושל גבולות העולם והשפה.

התפוגגות זו של האני, הנתפס כגבול של "שפתי" ושל "עולמי", מתבטאת גם בתפיסה המיוחדת של העמדה הסוליפיציסטית ב'טרקטטוס'. הסוליפיציסט טוען שרק הוא קיים בעולם. על כך אומר ויטגנשטיין שהסוליפיציסט מתכוון לומר משהו נכון, אך שאי-אפשר לאמרו. הכוונה הנכונה היא הנקודה שהוזכרה קודם, שגבולות עולמי הם גבולות שפתי. אך הסוליפיציסט חורג באמירתו אל מעבר לגבול מה שניתן לומר – הוא מנסה כביכול להצביע על נקודת הגבול של "שפתו" או "עולמו" ולומר עליה שרק היא קיימת בעולם (5.62). התוצאה היא אמירה חסרת כל מובן שמאחוריה עומדת כוונה נכונה, אך שאינה ניתנת להיאמר. מה שניתן להיאמר הוא מצב עניינים המוצג כקיים או כלא קיים. גבול מה שניתן להיאמר אינו מצב עניינים כזה. מה שניתן להיאמר מצוי כביכול במסגרת מערכת קואורדינטות, שהיא בבחינת הגבול של מה שניתן להיאמר; היא אינה אחד הדברים שניתנים להיאמר במסגרתה. אך את נקודת הגבול הזו, את מערכת הקואורדינטות, אתה תופס רק כך, רק כגבול מה שניתן להיאמר במסגרתה. אינך יכול לצאת ממנה ולתפוס אותה עצמה במסגרת מערכת אחרת: "האני של הסוליפיציזם מצטמק לנקודה חסרת מימדים, ומה שנתר היא המציאות המתאמת

(koordinierte) לוי" (מחברות', עמ' 82; וראו 'טרקטוס' 5.64). מבוטאת כאן גרסא מיוחדת של עמדה ריאליסטית. אין זה ריאליזם "נאיבי"; זהו ריאליזם ביקורתי, המתקבל כפועל יוצא של עמדה הרואה בלוגיקה מכאן, ובאני מכאן, נקודות גבול של מה שניתן להיאמר.

זוהי נקודה מרכזית גם להבנת תורת הערך של 'טרקטוס' ולהבנת ה"מיסטי" הנדונים לקראת סופו של הספר. העולם הוא מכלול עובדות, וערכים אינם עובדות. העובדות הן מה שהן באופן אדיש לערכים ולאופני ההתייחסות אליהם: עולם כמנהגו נוהג, לפני התגלות אלוהים בסיני כמו לאחריה. מבחינה זו, אומר ויטגנשטיין, ערכים הם מחוץ לעולם. הם מבטאים אופני התייחסות לעולם ולמה שקורה, אך אלה אופני התייחסות "לא פסיכולוגיים", שלא ניתנים לתפיסה כמצבים או התרחשויות בעולם. לכן אופני התייחסות אלה – הערכים – אינם ניתנים להתבטא במשפטי השפה: "לכן גם אי אפשר שיהיו משפטי אתיקה. משפטים אינם יכולים לבטא מאומה ממה שלעילא". (6.42). אופני התייחסות בלתי פסיכולוגיים אלה הם פונקציה של מה שוויטגנשטיין קורא "רצון אתי" או "רצון ערכי", שעליו אי אפשר לדבר כלל, משום שהוא מחוץ לעולם. רצון אתי זה, רצון המכונן ערכים, הוא אופן התייחסות לעולם כמכלול ולא התרחשות מסוימת בתוך העולם. ולכן נקודת התייחסות כזו היא גם מחוץ לגבולות השפה. משום כך הבדלים בנידון זה אינם הבדלים בעולם אלא הבדלים של עולם: "עולמו של המאשר ועולמו של האומלל עולמות שונים הם." (6.43)

על שלוש נקודות גבול" דיברנו – הלוגיקה, האני והערך. האחת קובעת את מבנה המרחב של מה שניתן להיאמר; השניה קובעת (במובן מסוים) את תוכנו, והשלישית את ערכו ואת אופן התייחסותנו למכלול הזה כולו. אלה הן שלוש נקודות גבול של מערכת כל מה שניתן להיאמר – כל "שפתי"; הן נתפסות, או "מראות את עצמן", רק בכך שהן גבולות כל מה שניתן להיאמר – אותן עצמן אין לומר, והניסיון לעשות זאת יוצר אמירות חסרות מובן. העמידה על נקודות גבול אלו והעמדה שמתוכה נעשה הניסיון חסר התוחלת לתפוס אותן, הן מה שוויטגנשטיין קורא העמדה המיסטית.

כפי שאמרתי בדברי המבוא לפרק זה, הערות אלו נוגעות רק בכמה מהרעיונות החשובים שב'טרקטטוס'. חלק מהרעיונות בהם לא עסקנו נוגע לעניינים יותר טכניים בלוגיקה, כמו תיזת האקסטנסיונאליות של ויטגנשטיין, ביקורתו על תורת הכימות הפרגיאנית, ועל תורת הטיפוסים הלוגיים של ראסל, טיפולו בפרדוקס ראסל ובמושג הפונקציה. אך חלק אחר, שגם בו לא נגענו, עניינו בסוגיות פילוסופיות קלאסיות כגון טיבו של הניסיון, תורת השיפוט והאמונה, מעמדו של הרצון, טיבם של המתמטיקה ומדעי הטבע, וטיבה של הפילוסופיה עצמה, מושגי ההכרח והמקוריות ועוד רבות אחרות. בכל אלה מצטיינת עמדת 'טרקטטוס' בהדיקות לוגית חמורה, בה עמדות מקוריות, מפתיעות ולעתים פרדוקסליות, מוצגות כמסקנות והשתמעויות של תפיסות היסוד של הספר בנושאים של טיבה של הלוגיקה ותורת המשמעות. מבחינה זו, התמודדות עם הנושאים שנדונו לעיל היא נקודת מוצא ראויה, וכמעט הכרחית מבחינה עניינית ומתודולוגית, בהבנת ספר זה.²⁷

- 27 המאמר שעליו מבוססים חלקים מפרק זה נכתב לרגל הופעת תרגום חדש של 'טרקטטוס' לעברית, שנעשה על ידי צמח. צמח, שעסק ב'טרקטטוס' שנים רבות, השכיל להוציא מתחת ידיו תרגום קולח, השומר על המשקל המיוחד של פסוקי ויטגנשטיין ומעביר לקורא את עוצמת פשטותם. עם זאת, אעיר על כמה ליקויים בתרגום זה.
- א. הייתי מעדיף שטקסט "קנוני" וקצר כמו 'טרקטטוס' יופיע עם נוסחו הגרמני המקורי, כפי שמקובל למשל במהדורות אנגליות של הספר.
- ב. כדאי היה לצרף מפתח מונחים, שוב, כמקובל במהדורות האנגליות. מפתח כזה מועיל תמיד, אך ערכו רב במיוחד בספר שמנהיג מינוח מעין טכני למונחים מרכזיים רבים.
- ג. לבד מענייני תרגום הנוגעים לטעם ולפרשנות (והלא כאלה יהיו תמיד) נפלו בתרגום זה כמה טעויות שמן הראוי להעיר עליהן. אציין כמה.
1. השימוש האחד במילה "ייצוג", לציון שני מונחים של ויטגנשטיין, עלול לבלבל, כפי שהערתי בהערה 23.
 2. ב-2.0211 צ"ל "מובן" במקום "משמעות", על פי ההבחנה הנשמרת בתרגום בדרך כלל. גם נוסח התנאיות אינו מדויק כאן.
 3. ב-2.22 הסוגריים מיותרים, ובמקום צ"ל "באופן בלתי תלוי...".
 4. ב-3.314 רצוי "לתפוס" במקום "לשחזור".

-
5. ב-3.315 רצוי "כולם" במקום "יחד" בשורה הראשונה. ב-3.316 ויטגנשטיין מבחין בין משפט משתנה (variable Satz) לבין משתנה משפטי (Satzvariable), הבחנה שצמח לא שומר. בשורה שלישית במקום "איזה מובן" עדיף "למה אנו מתכוונים..."
6. ב-3.317 בשורה ראשונה צ"ל "... מתן המשפטים שהמשתנה הוא המאפיין המשותף להם".
7. לדעתי השימוש ב-"כמת כולל" ב-3.24 לתרגום Allgemeinheitbezeichnung אינו נכון. ויטגנשטיין מבחין בין הכמת - שהוא אופרטור לוגי - לבין "סימן הכלליות" המכיל את מה שהוא קורא תמונה ראשונית - Urbild. כך גם ב-4.0411.
8. ב-3.326, במקום הסיום צ"ל: "...יש לשים לב לשימוש מובן בו".
9. ב-4 במקום המילה "פסוק", צריך לבוא "משפט", על פי ההבחנה, עליה שומר צמח בדרך כלל, בין Satzzeichen-ל-Satz.
10. ב-4.023 התרגום משובש. בשורה רביעית צ"ל "על פי תכונותיה"; בשורה חמישית צ"ל "מתאר אותה".
11. ב-4.026 במקום "נדברים" אולי עדיף מילולית "מאפשרים" (נותנים) להבין אותנו".
12. ב-4.0411 סוף פסקה ראשונה, צ"ל "סימן הכלליות" במקום "כמת כולל", ראו 7 לעיל.
13. ב-4.1121 צריך להיות: "הפסיכולוגיה אינה קשורה לפילוסופיה יותר מכל מדע טבע אחר".
14. בנוסחה האחרונה שב-4.1273, חסר המשתנה y בכמת.
15. ב-5.4733, שורה אחרונה בעמוד, צ"ל "משמעות" במקום "מובן".
16. ב-5.5421 שורה אחרונה, חסרה מילת סיבה כגון "שהרי" או "כי".

פרק 3: חוסר מובן, האני והרצון ב'מאמר לוגי-פילוסופי' לויטגנשטיין¹

Ja, meine Arbeit hat sich ausgedehnt von den Grundlagen der
Logik zum Wesen der Welt (אכן, עבודתי התפשטה מיסודות הלוגיקה
אל מהות העולם, 'מחברות', עמ' 79)

משפט זה שבמוטו מתאר נאמנה את קו ההתפתחות המרכזי שב'טרקטטוס'. אך הוא גם מעצים את אחד הקשיים בהבנתו, קושי שבו ברצוני לדון בפרק זה: מהו מעמדן ומאי משמעותן של הערות ויטגנשטיין על האני, הסולפיציזם והאתיקה, המופיעות בעיקר לקראת סופו של הספר? הערות אלה קשות להבנה כשלעצמן, אך, כאמור, הקושי מועצם כששואלים איך הן קשורות לקו המרכזי המוליך מיסודות הלוגיקה למהות העולם. יש היבטים של שאלת "מהות העולם" שקשרם ללוגיקה וליסודותיה נראה מחוור למדי והוא אף די מקובל בתולדות הפילוסופיה: פילוסופים רבים גרסו למשל קשר הדוק בין קביעת הקטגוריות הלוגיות לבין קביעת הקטגוריות האונטולוגיות; מושג האמת נתפס כבריח הקושר את הלוגיקה לאונטולוגיה ול"מהות העולם". בקצת מקשרים אלה ב'טרקטטוס' דנתי בפרק הקודם. כאן אתמקד ביחסם של דברים אלה להיבטים של "מהות העולם" המתבטאים בתפיסת האני ובסוליפיציזם הנדונים בעיקר לקראת סופו של הספר. חלקים אלה נכתבו, כידוע, לאחר שעיקרו של הספר היה למעשה גמור, כבר ב1916. זהו פרק פרשני באופיו ואינו מציג תזה אחת

¹ פרק זה, המבוסס על מאמרי ב'עיון' (ברעלי 1998), מהווה תוספת, או פרק המשך, לפרק הקודם "לוגיקה ועבודות ואודותיות", וכמותו הוא מבואי באופיו. בנקודות מסוימות הפניתי לפרק הקודם במפורש, אך אני מניח אותו, באופן כללי, להבנת הנאמר כאן. הציטוטים מ'טרקטטוס' הם מתרגום צמח (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994), אלא במקומות שצויין אחרת. אני מודה לאייל דוננפלד שחלקים מהמאמר שפרק זה מבוסס עליו נכתבו אגב שיחות ומחלוקות עימו.

ברורה. רובו יישוב סביב הטענה שהאופי הלוגי-אודותי של תורת הייצוג והמובן, שבו דנתי בפרק הקודם, ותפיסת היישום של הלוגיקה, שתידון בהמשך, הן נקודות המוצא להבנת דברי ויטגנשטיין על האני, הסולפיציזם והרצון האתי.

רוב הדברים שאעסוק בהם בפרק זה הם בחזקת מה שוויטגנשטיין חושב שאי אפשר לאומרו ושלעתיים קרובות הניסיון (הבלתי נכבש) לומר מביא לדברי הבל – למשפטים חסרי מובן. אפתח אפוא במספר הערות על מושג חוסר המובן ב'טרקטטוס'.

חוסר מובן

"רוב השאלות והמשפטים שנכתבו על נושאים פילוסופיים אינם שקריים, אלא חסרי מובן" (4.003). זהו אחד המשפטים המפורסמים ב'טרקטטוס'. אך מהו חוסר מובן ומהו ערכם של משפטים מסוימים שהם חסרי מובן, אם יש להם ערך – על אלה וכיוצא באלה נחלקו המפרשים מחלוקות גדולות. ויטגנשטיין הרי מסיים את ספרו באומרו: "משפטים אלה שלי מבהירים משהו בכך, שמי שמבין אותי מכיר, בסופו של דבר, שהם חסרי מובן" (6.54). יצוין מיד שיש קושי באמירה שמשפט הוא חסר מובן; שהרי משפט, בהגדרתו ב'טרקטטוס', הוא פסוק "העומד ביחס של היטל לעולם" (3.12), ונראה לכאורה, שזה בלבד יכול להבטיח את מובנו (אם כי, כמובן, לא את אמיתותו). אך נניח לרגע לדקדוקים אלה (אליהם נשוב בהמשך) וננסה להבין את עצם מושג חוסר המובן שוויטגנשטיין מדבר בו. האם המשפטים הפילוסופיים הנידונים הם חסרי מובן (1) כקשקוש גמור, דוגמת "בצמי טפה בלידו בכת", או שמא (2) קשקוש ברור, שגם אותו איש לא ינסה לומר ברצינות כגון "סוקראטס זהה", "הטוב הוא זהה יותר מהיפה" (הדוגמאות של ויטגנשטיין); או שמא הם (3) משפטים שאינם קשקוש, שיש טעם לאומרם ויש בהם מסר, לפעמים עמוק וחשוב, למרות שעל פי ההגדרה של מובן ב'טרקטטוס' הם לא אומרים כלום והם חסרי מובן?

המסורת הפוזיטיביסטית (ובראשה קארנאפ) הבינה את 'טרקטטוס' בעיקר לאור הדגם השני, כאשר הדגש היה על כך שחוסר מובן הוא בדרך כלל תוצאה של הרכבה שגויה לוגית של מרכיבים שהם עצמם בעלי מובן, של "חריגה מכללי

הלוגיקה".² כפי שנראה בהמשך עמדה זו בעייתית ביותר הן לגופה והן כפרשנות ל'טרקטטוס'. עם זאת, היתה במקביל מסורת שהבינה את 'טרקטטוס' לאור הדגם השלישי. ההבדל בין שתי תפיסות אלו הוא רב חשיבות. קרנאפ אמר פעם, במסגרת התקפתו על המטאפיזיקה, שמטאפיזיקאים הם מוסיקאים חסרי כישרון מוסיקלי. הפילוסוף והמתמטיקאי פרנק רמזי, תלמידו וידידו של ויטגנשטיין, אמר פעם, שאת מה שאי אפשר לומר, אי אפשר לומר ואי אפשר גם לשרוק (What cannot be said cannot be said and cannot be whistled either). רמזי אמר זאת כביקורת על עמדת ויטגנשטיין ב'טרקטטוס', שנראתה לו נוטה ל(3) דלעיל. אפשר לתהות על אמירה שנונה זו ולומר שמנגינה למשל, אי אפשר לומר אך אפשר לשרוק. אך כוונתו של רמזי היתה כמובן לתכנים או מחשבות. לגבי אלה הוא צידד במעין עמדה (2), וחשב שויטגנשטיין ניסה להציג ב'טרקטטוס' עמדה מעין (3), שלדעת רמזי אינה מובנת או אינה לכידה.

ניטיב לעשות אם נתחקה אחר אופן שבו, על פי ויטגנשטיין, נוצרים משפטים חסרי מובן. מקרה דגם לכך הוא שימוש במושגים מדומים. מושג מדומה נוצר כאשר משתמשים במה שהוא מכנה **מושג צורני** (כגון "אובייקט") כאילו היה מושג ממש (כגון "חכם"). כך אפשר לומר על סוקראטס שהוא חכם, אמירה בעלת מובן, ולנסות לומר במקביל שהוא אובייקט – אמירה שהיא חסרת מובן (4.1272). ויטגנשטיין אינו מסביר בדיוק מהו מושג צורני, אלא מנהיג מונח זה באנלוגיה לתכונה צורנית; אך גם מושג זה אינו מוסבר. הסעיפים המנהיגים מונחים אלו 4.122 - 4.126 הם סתומים למדי; לא נוכל להיכנס כאן בעובי הקורה ונסתפק בהערות קצרות.³ תכונות צורניות מיוחסות לאובייקטים ולמצבי דברים (4.122). מהערות שונות שבספר עולה שתכונה צורנית של אובייקט היא כושרו להתקשר עם אובייקטים

² ויטגנשטיין כתב במכתב למוריץ שליך מ 8 לאוגוסט 1932, שקארנאפ לחלוטין לא הבין את המשפטים האחרונים ב'טרקטטוס', ואת התפיסה היסודית של כל הספר (מצוטט אצל קוננט 2002, הערה 9). יש לזכור שהוא כתב דברים דומים כמעט לגבי כל אחד שדיבר על הספר, ובכללם פרגה וראסל.

³ וראו-נא ביתר הרחבה פרק 4 על סימן וסמל.

אחרים לכדי מצבי דברים;⁴ היא מה שניתן לכנות "הפוטנציאל הקומבינטורי" של האובייקט. כמו כן, ניתן לשער שיחס צורני מבטא את מרחב האפשרויות של יחס – סוגי הדברים שביניהם הוא יכול לחול. למשל היחס "כהה יותר מ-" יכול לחול על גוונים של כחול, או של אדום וכיו"ב, אך לא על גובהו של אדם לעומת משקלו. הגוונים יהיו במרחב האפשרויות של היחס אך לא המשקלים, וכו'.

לגבי עובדות ויטגנשטיין מדבר על **תכונות יחסים מבניים או תכונות יחסים של מבנה** במקום תכונות יחסים צורניים.⁵ שוב, אין זה לגמרי מחוור אך אני מניח שתכונה מבנית של עובדה קובעת את אפשרויותיה לעמוד ביחסים של מבנה (למשל ביחסי נביעה) עם עובדות אחרות (ראה 5.131-5.13; 6.1201-6.12). תכונות יחסים של מבנים אומר ויטגנשטיין הם מה שפילוסופים קראו **תכונות יחסים פנימיים** שהם מהותיים לאובייקטים שהם מיוחסים להם – שבהעדרם אי אפשר לתאר אותם אובייקטים כמה שהם (4.123). דומה שעל פי המינוח של ויטגנשטיין, כפי שהוסבר לעיל, טבעי יותר היה לומר זאת על תכונות צורניות; אך ויטגנשטיין אומר זאת, משום-מה, דווקא על תכונות מבניות. ייתכן שלא הקפיד בעניין זה (ראה את סוף 4.122) משום שיש קשר לוגי פנימי בין תכונות יחסים צורניים לבין תכונות יחסים של מבנה, והיה חשוב לו להדגיש את טענתו ביחס לאחרונים, משום שהיא ברורה ביחס לראשונים.

מכל מקום, ברור שוויטגנשטיין חשב שמושגים כמו אובייקט, פונקציה, מושג הם כולם מושגים צורניים. הם אינם מושגים, שיוצרים מיונים של ממש בתחום שבו הם מוגדרים. לכן אי אפשר להתאים להם פונקציות פרופוזיציונליות כפי שאפשר

⁴ וראו-נא כאן פרק 2, הסעיף על אובייקטים.

⁵ נראה ברור שוויטגנשטיין מבחין ב-4.122 בין formalen Eigenschaften (תכונות צורניות) לבין Eigenschaften der Struktur (תכונות של מבנה), וכן, באופן מקביל, לגבי יחסים. המונח האחרון תורגם לעברית באופן קצת מטעה "תכונות מבניות". התרגום מטעה כי בעוד שהמילה "צורנית" מתארת את טיבה של התכונה הצורנית עצמה ואינה אומרת שזו תכונה של צורה, הרי שתכונה (או יחס) של מבנה אינם מבניים בעצמם אלא מתייחסים למבנים של העובדות.

להתאים למושגים ממש. המושג חכם, למשל, קובע מיון מסוים בתחום שבו הוא מוגדר (בני אדם, נאמר); אך לא כן המושג הצורני אובייקט. ויטגנשטיין מוסיף כאן שבשפה לוגית מתוקנת הסימן הנאות למושג צורני הוא משתנה (4.1271). זוהי נקודה מרכזית בעמדתו ש"מושגים צורניים" אינם מושגים ממש ושאת ה"עובדה" שמושג צורני חל על משהו אין אפשרות לבטא במשפט בשפה. ההבחנה הנדונה קשורה גם בתפיסת ההכרח והקונטינגנטיות ב'טרקטטוס', שכן כל מקרה ספציפי של חלותו של מושג בתחום שבו הוא מוגדר היא, לפי תפיסת ויטגנשטיין, עניין קונטינגנטי. לפיכך, חלותם של מושגים צורניים היתה יוצרת סוג הכרח שאין לו שחר במסגרת התפיסה של 'טרקטטוס' (השווה 6.3; 6.37). בלבול בין מושגים צורניים למושגים ממש נראה לוויטגנשטיין אחד מיסודות הבלבול הלוגי והפילוסופי המסורתי. ברור אפוא שיש לייחס חשיבות רבה לאופן ההתייחסות למושגים צורניים שאותו הוא כן מכשיר, אף אם בהסתייגות, דהיינו באמצעות משתנה משפטי: "הביטוי למושג צורני הוא משתנה משפטי" אומר ויטגנשטיין ב4.126. כדי להבין עמדה זו לאשורה עלינו לבחון את המושג של משתנה משפטי.

עקרון ההקשר, משתנה משפטי ומשפט המשתנה

אבן פינה בפילוסופיית הלשון של פרגה היא עקרון ההקשר שלו, האומר שביטוי (תת-פסוקי) הוא בעל משמעות רק בהקשר של פסוק שלם. אחת המשמעותיות שתלה ויטגנשטיין בעקרון ההקשר שאימץ (מפרגה) ב-3.3 היא ששמות וביטויים תת-פסוקיים בכלל הם, בניגוד לפסוקים, לא-מובנים. משפט הוא מובנה – הוא פונקציה של הביטויים המרכיבים אותו (3.318). אך ביטוי או שם בודד – לא. (יוצאים מכלל זה הם ביטויים מוגדרים, שעל פי ויטגנשטיין, כמו על פי פרגה, מקבלים את משמעותם דרך משמעות הביטויים המגדירים אותם). בכך, אגב, טמונה המשמעות העמוקה של הקבלה שקיבל ויטגנשטיין את תורת התיאורים של ראסל. שכן, מעיקריה של תורה זו, שתיאור, כגון "המלך של ירדן" אינו נתפס כשם מורכב שמשמעותו היא פונקציה של מרכיביו, אלא כביטוי שתרומתו למשמעות הפסוק שהוא מופיע בו מנותחת על ידי ניתוח שונה של המבנה הלוגי של הפסוק (ראו

3.24).⁶ ברור שבטענה דלעיל מדובר על ביטויים ומשפט בעלי מובן, ברמה הסמנטית. הרי אין חולק שפסוק מורכב ממילים ושמילים מורכבות אף הן מאותיות (פונמות וכיו"ב), ומבחינה זו אף הן מובנות. אך המשמעות של מילה – מה שעושה אותה לביטוי או לסמל – אינה פונקציה של תכונה כלשהי של האותיות, ומבחינה זו היא אינה מובנית. לעומת זה, המובן של פסוק – מה שעושה אותו למשפט – הוא כן פונקציה של תכונה של המילים או הביטויים המרכיבים אותו, דהיינו, משמעותם.

ובכן מהי משמעותן של מילים כגון שמות? לכאורה אין פשוט מזה: המשמעות של שם היא הדבר (האובייקט) שהוא מציין, ואת המשמעות הזו אנו קובעים כרצוננו. אפשר לקחת שם – A – ולקבוע שהוא מציין את המספר 5 או את מגדל אייפל או את ירמיהו הנביא. אך מה פשר קביעה כזו? חלק מהקושי נעוץ, כמובן, בהבהרת טיבם של האובייקטים. לא אכנס כאן לבירורה של פרשה סבוכה זו. אתרכו בפן אחר של הקושי, שנשאר בעינו אף אם נתעלם משאלת טיבם של האובייקטים: אם אמנם קביעת משמעותו של שם היא כל כך פשוטה ומובנת לנו, מהי משמעותו ומהו הגיונו של עקרון ההקשר ב- 3.3?

בסעיפים הסמוכים מיד אחרי 3.3 ויטגנשטיין מפתח גישה אחרת. לכל ביטוי, הוא אומר, אפשר להצמיד משתנה שמציג את הביטוי הזה בכך שערכיו של המשתנה הם כל המשפטים שהביטוי כלול בהם. ויטגנשטיין קורא למשתנה הזה "משתנה משפטי" (3.313). הדיבור על "משתנה" יכול לבלבל כאן. למעשה אפשר לחשוב על קבוצת הפסוקים עצמה, דהיינו כל הפסוקים שכוללים את הביטוי, כמה שמציג את הביטוי, או כמה שהביטוי מציג. ואכן ב 3.316 הוא אומר: "אנו קובעים אילו ערכים ראוי המשתנה המשפטי לקבל. קביעת הערכים היא המשתנה". כל ביטוי בשפה, ובכלל

⁶ אני מניח שעיקריה של תורת התיאורים של ראסל ידועים לקורא ולא אוכל להידרש לפרטיה כאן. כללית, על פי תורה זו בפסוק כגון "המלך של ירדן אמין", התיאור "המלך של ירדן" אינו בעל משמעות כשלעצמו, אך הוא תורם למשמעות הפסוק כולו. והפסוק כולו אינו פסוק נושא-נשוא רגיל, אלא פסוק ישי שתיאור אינו מופיע בו כלל: יש דבר אחד ויחיד שהוא מלך של ירדן, והוא אמין. וראו-נא ביתר פירוט פרק 2 הסעיף על אובייקטים.

זה שם כגון "דוד" ופרדיקאט כגון "אמיץ", מוצג על ידי משהו (משתנה או קבוצה או יחידה זה מה שיהא) שמוגדר על ידי כל הפסוקים שכוללים את הביטוי (במקרה של "דוד" יהיו אלה פסוקים כגון "דוד אוהב את יהונתן", "דוד הוא מלך ישראל" וכו'). יש לשים לב שוויטגנשטיין אינו דורש שהמשפטים הללו יהיו אמיתיים, כלומר הקבוצה תכלול גם משפטים כמו "דוד הוא מלך עמון" או "דוד אוהב את שאול" או "לדוד כאבה רגל שמאל במשך שבועיים רצופים" – כל משפט בשפה שכולל את הביטוי "דוד". יש לזכור כמובן שהביטוי "דוד" אינו זהה לסימן "דוד" שיכול להיות רב משמעי ולסמן ביטויים שונים (ראה 3.328 - 3.323).

אם כן, שני דברים מאפיינים את המשתנה המשפטי: (א) הוא אינו מובנה ואינו מורכב. (ב) הוא אינו נקבע על ידי תכונות "סמנטיות" כמו אמת, ציון. כל מה שמגדיר אותו (ובעקיפין, כל מה שמאפיין את הביטוי הקשור בו) הוא קבוצת המשפטים שבהם הביטוי מופיע. אך קבוצת המשפטים הזו אינה נתונה בעלמא – אנו (דוברי השפה) קובעים אותה: אלה הם משפטים שאנו משתמשים בהם שימוש ממשי בשפה (3.322, 3.326, 3.328).⁷ כאן יש צעד מעבר לעקרון ההקשר. לא רק שמשמעותו של ביטוי נקבעת בהקשר של משפט, אלא ביטוי הוא ביטוי רק בהקשר של משפט: מה שמגדיר אותו כביטוי ומה שקובע את תנאי האינדיבידואציה שלו כביטוי הוא קבוצת המשפטים שהוא מופיע בהם. יש לפי זה משהו משותף ל"דוד" ול"חרוץ" שאין ל"רגל שמאל במשך שבועיים": לכל אחד מהראשונים, אך לא לאחרון, יש משתנה משפטי תואם. ויש לפי זה משהו משותף ל"דוד" ול"יהונתן", שאינו משותף להם ול"חרוץ" – דהיינו המשתנה המשפטי. שני השמות יהיו מוצגים על ידי אותו משתנה משפטי, שכן קבוצת המשפטים שבהם הם יכולים להופיע זהה (כך אפשר להניח). ברם, היא תהיה כמובן שונה לגמרי מקבוצת המשפטים שבהם יוכל להופיע "חרוץ" (למשל "דוד גדול מיהונתן" וכד'). בנוסף מודרני אפשר לומר שהמשתנה המשפטי מבטא את הקטגוריה התחבירית של הביטוי – איזה מין ביטוי הוא. בנוסף יותר ויטגנשטיין, המשתנה המשפטי הקשור לביטוי, או הקטגוריה התחבירית של הביטוי, מראה את עצמו על ידי תיאור קבוצת המשפטים

⁷ הרחבתי על כך בברעלי 2005; וראו כאן פרק 4, על סימן וסמל.

הנדונה – קבוצת המשפטים שבהם הביטוי מופיע. קטגוריה תחבירית של ביטוי היא בגדר מה שוויטגנשטיין מכנה "מושג צורני", שאת טיבו ניסינו קודם להבהיר. מההסבר שלעיל נוכל להבין את דבריו ב-4.127: "משתנה משפטי מציון מושג צורני, וערכיו מציינים את האובייקטים הנופלים תחת מושג זה". הסבר זה, במונחי הקטגוריה התחבירית, עלול להטעות בכך שהוא יכול להציע תמונה בה ישנם כללים קבועים מראש, שמוגדרים על קטגוריות תחביריות ושקובעים את התנאים לכך שביטויים מקטגוריות נתונות מצטרפים לכדי פסוק. כאמור, אין זו התמונה של ויטגנשטיין. לדידו, קבוצת הפסוקים הרלוונטית (קבוצת הפסוקים המהווים את הערכים של המשתנה) נתונה לנו ומגדירה את הביטוי. היא לא נקבעת על ידי מערכת כללים הנתונה אפריורי.

מה פשר האמירה, שאנו אלה שקובעים את קבוצת המשפטים הזו? קודם כל, יש לשים לב שוויטגנשטיין עומד על כך שהקביעה נעשית על ידי תיאור המשפטים והסמלים ולא על ידי ציון משמעויותיהם (3.317). לפיכך חלק ממשמעות האמירה שאנחנו קובעים את קבוצת המשפטים הנדונה הוא במה שהיא באה לשלול: קבוצת המשפטים אינה נקבעת על ידי קביעת כללים אפריורי ואף לא על ידי קביעת המשמעות של הביטוי הנדון (אפשר היה אולי לומר ההפך – משמעות הביטוי נקבעת על ידיה, וראה להלן). זהו כמובן פן חשוב של המערכת של 'טרקטטוס', שהרי המשמעות של ביטוי, או מה שהוא מציון, לא ניתנים להיאמר; לעומת זאת אין כל קושי עקרוני בתיאור של פסוקים. מהרבה בחינות קבוצת המשפטים שבהם ביטוי מופיע מבטאת את תפקידו בשפה, דהיינו, את משמעותו. הביטוי הוא, כפי שאומר ויטגנשטיין, "קו היכר אופייני" של קבוצת המשפטים שבהם הוא מופיע (3.313). לפיכך, העובדה שניתן לבטא פן זה של משמעותו במושגים לא-סמנטיים, בתיאור הפסוקים בלבד, היא בעלת חשיבות רבה במערכת המושגית של 'טרקטטוס'. שנית, האמירה שאנו קובעים את הקבוצה הנדונה באה להדגיש שקביעת הקבוצה הזו אינה תלויה בשום אילוץ אחר, שהרי למשתנה המשפטי עצמו אין מבנה (נקודה א לעיל). זו נקודה בעלת חשיבות רבה. שכן, בניגוד לפרשנות רווחת של עמדת ויטגנשטיין ב'טרקטטוס', משמעותה היא שמעמדו של סימן כסמל נקבע על ידי השימוש שנעשה בו בפועל. פסוק (כצירוף סימנים) מהווה משפט בכך שהוא שייך לשפה, שנעשה בו שימוש במסגרת השפה, או לפחות שאפשרות שימוש כזה נתפסת בפועל כחלק

מאפשרות השימוש בשפה. את הדבר הזה קובעים אנו, דוברי השפה, בשימושנו בה בפועל, ולא כללים אפריוריים עלומים. משנקבעים כך משפטי השפה נקבע בדיעבד גם מעמדם של כל ביטוייה (סמליה), על ה"קטגוריות" (המשתנים המשפטיים) שלהם.⁸

להבהרת נקודה זו יש מקום להשוות את מה שנאמר לגבי המשתנה המשפטי עם מה שוויטגנשטיין אומר ב- 3.315 על "משפט המשתנה" (variable Satz). אם נמיר במשפט "דוד אוהב את יהונתן" את השם "דוד" במשתנה x נקבל מה שוויטגנשטיין קורא משפט המשתנה x : "א אוהב את יהונתן". זהו מושג קרוב לסוג של פונקציה אצל פרגה או למה שראסל קרא "פונקציה פרופוזיציונלית". פונקציה זו (או משפט המשתנה הזה) קובעת גם היא קבוצת משפטים, שהם הערכים של הפונקציה.⁹ אך בניגוד למשתנה המשפטי, פונקציה זו היא בעלת מבנה ומבנה זה – הצורה הלוגית שלה – הוא גורם מכריע בקביעת קבוצת הפסוקים הנדונה. לא זו בלבד, אלא שבפונקציה האמורה יש, נוסף על עצם הצורה הלוגית, גם מרכיב בעל משמעות – "...אוהב את יהונתן" (משמעות זו נקבעת, כפי שאומר ויטגנשטיין, "שרירותית" כחלק מקונבנציות השפה). גם מרכיב משמעי זה קובע את קבוצת המשפטים הנדונה. למשל, "5 גדול מ- 7" יכול היה להיכלל בקבוצה אילו האילוץ היחיד שהיה קובע אותה היה הצורה הלוגית, R_{xy} . אך הוא לא ייכלל בקבוצה שנקבעת גם בהתחשב במשמעות של "...אוהב את יהונתן".¹⁰

⁸ הרחבתי על כך בברעלי 2005; וראו פרק 4, על סימן וסמל, כאן.

⁹ בתרגום העברי של 3.315 נפלו כמה שיבושים, שהחמור שבהם הוא השימוש ב"משתנה משפטי", כך שבתרגום אין כל הבחנה בין מה שמדובר עליו כאן לבין מה שמדובר בו ב- 3.313 וב- 3.316. זו טעות, שהופכת את 3.315 לבלתי מובן, שכן על פיה נאמר בו, לכאורה, ההפך מהאמור ב- 3.316. אך להבנה נאותה של סעיפים אלה יש להבחין בין משתנה משפטי - Satzvariable (3.313) לבין משפט משתנה - variable Satz (3.315); אלה שני מושגים שונים.

¹⁰ וראו, אנסקומב, עמ' 97-93, שם היא מבססת, על יסוד ההבדל, ביקורת על תורת האוניברסלים של רמזי. יש לציין, שלמרות שאנסקומב ערה, כמובן, להבחנה, גם אצלה

ההבדל בין שתי הקביעות הללו הוא גדול והוא אחת הנקודות שוויטגנשטיין רצה להדגיש בדברו על כך שאנו קובעים את קבוצת הערכים של המשתנה המשפטי. בניגוד לכך, משפט המשתנה קובע את קבוצת ערכיו בהתאם לצורתו הלוגית ולמשמעות מרכיביו. למשתנה המשפטי אין צורה לוגית ואין מרכיבים; אין כאן מה שיקבע את קבוצת הערכים אלא קביעה שלנו, של דוברי השפה, ובקביעה זו מתכוונן פן מרכזי של משמעות הביטוי שהמשתנה המשפטי מציג. לפנינו, אם כן, אימוץ רדיקלי של עקרון ההקשר בנוסח "לא סמנטי", אם אפשר להתבטא כך.

בירורים אלה עשויים לעזור לנו להבין את אחד הפסוקים החשובים והקשים

לפענוח בדבר חוסר מובן - 5.4733. שלוש טענות נטענות כאן:

- (1) כל משפט אפשרי בנוי כהלכה.
- (2) משפט יכול להיות חסר מובן רק אם לא הענקנו משמעות מתאימה לכמה מחלקיו.
- (3) כשאומרים שחלק מפסוק הוא ללא משמעות מתייחסים אליו כסמל, לא כסימן שיכול להיות רב-משמעי.

הנקודה הראשונה מבטאת יסוד חשוב באופן שבו תפס ויטגנשטיין את הלוגיקה ואת תפקיד הניתוח הלוגי. אצל פרגה (או כללית בגישה שוויטגנשטיין תוקף כאן) משפט נתפס כבנוי כהלכה אם הוא בנוי ממרכיבים מסוימים בהתאם לכללים נתונים. תפיסה כזו מקובלת במערכות לוגיות רבות, כשכל ביטוי בשפה משויך לקטגוריה סינטקטית מסוימת וישנם כללים המגדירים מתי שרשור ביטויים מקטגוריות נתונות יוצר נוסחה בנויה כהלכה.

יש בלבול מונחי: בעמ' 93 היא מציינת פעמיים את המשתנה המשפטי כמשפט משתנה (variable proposition). איני רואה גם את הטעם בקושי שהיא מעלה, איך יכול ויטגנשטיין לומר שניתן להציג כל משתנה כמשתנה משפטי (עמ' 95). כוונתו של ויטגנשטיין שם היא זו: הופעתו של כל משתנה במשפט משתנה קובעת, למעשה, קבוצת משפטים שהם הערכים של הפונקציה המתקבלת; קבוצת משפטים כזו ניתנת לייצוג על ידי משתנה משפטי, שהרי, כפי שהדגשנו בגוף הדברים, קביעת קבוצה כזו היא קביעת המשתנה.

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

הטרנסצנדנטלי של האני אצל ויטגנשטיין הוא קיצוני אף יותר מזה של קאנט. כדי להבין את עמדתו של ויטגנשטיין נבחן תחילה כיצד מבוססת טענה זו ב'טרקטטוס'.

(א) תפיסת הלשון של 'טרקטטוס' היא מרובדת: ביסודה משפטים יסודיים, וכל משפט מורכב הוא פונקציית אמת של המשפטים המרכיבים אותו, כלומר, ערך האמת שלו נקבע על ידי ערכי האמת של המשפטים המרכיבים אותו (5.54). טענה זו מכונה "תזת האקסטנסיונליות". ויטגנשטיין מעיר שלכאורה נראה שמשפטים פסיכולוגיים (מהסוג "פלוגי מאמין ש-P", "פלוגי חושב ש-P" וכיו"ב) מהווים דוגמא נגדית, שכן מופיע בהם משפט כמרכיב במשפט מורכב שאינו פונקציית אמת של המרכיב. אולם, לטענתו, זו מראית עין הנובעת מתפיסה שגויה של מבנם הלוגי של משפטים אלה. משפטי-אני (משפטים פסיכולוגיים בגוף ראשון, כגון "אני מאמין ש-P", "אני חושב ש-P" וכיו"ב) אינם מבטאים יחס בין משפט P – לבין דבר – האני (כפי שנראה במבט שטחי וכפי שגרסו פילוסופים שונים). בניגוד לעמדה מקובלת זו, ויטגנשטיין טוען שמבנם האמיתי הוא מהסוג: 'P' אומר P (5.542). איך להבין הערה זו?

קודם כל, יש לראות שהעמדה המקובלת, שמשפט אמונה (או פסוק אמונה; לא אקפיד כאן בהבחנה) מבטא יחס בין סובייקט למשפט כלל אינה מחוורת, כפי שהיא עלולה להיראות במבט שטחי, ויש בה מוזר לא פחות מאשר בעמדת ויטגנשטיין, וזאת אף בלי קשר לתזת האקסטנסיונליות ולבעיות המטאפיסיות על מהותו של האני. שהרי (1) כשאדם יכול לטעון ש-P, הוא נמצא במצב שהוא מאמין ש-P (ולהפך), וכן יכול הוא אז לטעון שהוא מאמין ש-P (זה מכונה לפעמים "עקרון העודפות של אמונה"). מבחינה זו אין הבדל בין מה שאני אומר כשאני אומר ש-P לבין מה שאני אומר כשאני אומר שאני מאמין ש-P. הטענה שאני מאמין ש-P אינה תיאור של מצבי הפנימי ואינה מסתמכת על בחינת מצבי הפנימי. בדרך כלל התנאים המאפשרים לי לטעון שאני מאמין ש-P הם פשוט התנאים המאפשרים לי לטעון ש-P, וכדי להיות במצב כזה איני בוחן יחס כלשהו ביני לבין P, ובחינה כזו, אף לו נעשתה, לא היתה עוזרת לי במאומה. זהו נושא שוויטגנשטיין עסק בו והדגישו פעמים רבות במשך כל הקריירה שלו (השווה למשל, 'חקירות' II עמ' 80-179). הוא מבטא בקיצוניות כבר בעמדה הנדונה כאן ב'טרקטטוס'.

(2) במשפט אמונה מהסוג הנדון יש משהו מטא-שפתי: נראה כאילו אני אומר משהו על הפסוק P או על תוכנו, ועל יחסי אליו (שהוא מקובל עלי וכו'). אך זהו יחס מוזר ושונה מיחסים רגילים בין אובייקטים, המכונים את העובדות בעולם. המשפט P עצמו מבטא יחסים כאלה בין אובייקטים בעולם, אך יחסי אליו אינו כזה, הוא אינו יחס ברמה ראשונה בין אובייקטים אלא, כביכול, יחס מרמה אחרת בין אובייקט לבין יחס פרופוזיציוני בין אובייקטים. את העובדה שמדובר פה ביחס מטא-שפתי ברמה גבוהה יותר מיחסי אובייקטים רגילים מבטאת עמדת ויטגנשטיין במפורש. אך יתרונה בכך שטיבו של היחס הזה בעמדה המקובלת נשאר סתום והנחתו מביאה אותה אל סף אי-לכידות. חלק מהבעיות כאן התחוררו בתורת האמונה וההוראה המוטית של פרגה: מה טיב היחסים שבהם מדובר כשאנו אומרים ששאל האמין שיהונתן אוהב את דויד? יחס בין שאל יהונתן ודויד או יחס בין שאל לפרופוזיציה? ואם לפרופוזיציה, כיצד נסביר שהאמירה ויחסו של שאל הם בכל זאת על אודות יהונתן ודויד? אלה מסתבר שאלות קשות, שהעסיקו דורות החל מפרגה וראסל. ואילו בעמדת ויטגנשטיין טיבו של היחס מחוור: זהו יחס התאמה רגיל בין סימן למסומן, או בין משפט לעובדה שהוא מבטא.¹⁶

עם זאת משמעותה המדויקת של עמדת ויטגנשטיין ב-5.542 אינה מחוורת אף לאחר שעמדנו על כמה מהבעיות הכרוכות בעמדה המסורתית. על פי פירוש רווח, שהוצע על ידי אנסקומב (1971, עמ' 87-89), מה שוויטגנשטיין רצה לומר כאן (ואמר בצורה לא כל כך מוצלחת) הוא שכפי שעל פי תורת התמונה, כשהפסוק "P" אומר ש-P הוא חייב להיות איזומורפי למצב ש-P (צריכים להיות לו אותו מספר מרכיבים כמו למצב והם צריכים לעמוד בהתאמה), כך כשפלוגני מאמין ש-P הרי שיש מבנה (נפשי? פיסית?) ברוחו, שאיזומורפי למצב (ולפסוק). אנסקומב סברה שלפי פירוש זה אפשר לראות את המשפט "P" אומר ש-P" כמשפט רגיל, אמיתי או שקרי. אחרים חלקו על כך וטענו שזהו משפט מדומה האמור להציג בדרך כלשהי את המבנה של המשפטים הפסיכולוגיים הנדונים, אך אין הוא עצמו בבחינת סכמה של משפט אמיתי

¹⁶ נקודה זו היוותה את מוקד ביקורתו של ויטגנשטיין כנגד תורת האמונה והידיעה של ראסל החל מ-1913. כידוע, ראסל הודה לימים, שבגלל ביקורת זו זנח אז את תורתו.

או שקרי (ראה למשל, קני 1981, עמ' 145). אני סבור שהצדק כאן עם קני. ויטגנשטיין עצמו אומר ב-5.542 שמדובר פה ב"התאמה בין עובדות דרך ההתאמה בין האובייקטים שלהם", מה שלפי תורתו לא ניתן להיאמר, אלא רק מראה את עצמו. מסקנתה של עמדה זו (מסקנה שקני, משום מה נמנע מלאמרה) הוא שוויטגנשטיין מציל את תיזת האקסטנסיבוליות שלו במחיר תפיסתם של משפטי אמונה (ומשפטים פסיכולוגיים בכלל), בדומה למשפטי נביעה לוגית, כמשפטים מדומים. זוהי מסקנה קשה, שלהבנתה יש להידרש לכיוררים נוספים, אך לענייננו כאן – הבנת מעמד האני – אין צורך להיכנס לעומקה של סוגיה זו, שכן, יהא פירוש עמדתו החיובית של ויטגנשטיין מה שיהא, לנו חשוב דווקא הפן השלילי שנוגע לביקורתו על התפיסה הרווחת הרואה במשפטים אלה יחסים בין אובייקט – הסובייקט החושב – לבין תוכן, כפי שהוסבר לעיל.

(ב) על נימוקים אלה יש להוסיף, כמובן, את הנקודה המטאפיסית העיקרית לענייננו – ש"האני אינו אובייקט". בעניין זה קיבל ויטגנשטיין את העמדה היומיאנית הבסיסית שהאני אינו מושא של התנסות ישירה. "כל אובייקט נוכח בפני באופן אובייקטיבי, אך לא האני" ('מחברות', עמ' 80). אין לנו ניסיון של נוכחות האני. בגוף 'טרקטטוס' הוא נמנע, בדרך כלל, מהתייחסות אל אובייקטים כאל מושאי התנסות וטען שהאני אינו מרכיב בעובדות העולם. תיאור מלא של העולם, של מה שקורה, לא יתייחס כלל לאני (האני המטאפיסי), כפי שתיאור שדה הראייה שלי לא יתייחס כלל לעין הרואה (5.633).¹⁷

¹⁷ מטפורה זו היתה חשובה לוויטגנשטיין והוא פנה אליה שוב ושוב, אך יש לשים לב שיש בה כדי להטעות, שכן היא מניחה את קיומה של העין הפיסית כאובייקט בעולם (אמנם מחוץ לשדה הראייה); גם העובדה שהקשר בין שדה הראייה והעין הפיסית הוא אמפירי-קונטינגנטי יכולה להטעות לענייננו. ויטגנשטיין שב והתייחס למטפורה זו בצורה שנמנעת, לפחות לכאורה, מהטעיות אלו ב'ספר הכחול' (עמ' 4-63) בדברו על "העין הגיאומטרית", הקשורה קשר לוגי-פנומנולוגי לשדה הראייה. ראו לעניין זה ולקשר בינו לסולפיסיזם של ויטגנשטיין - ד. פירס

(ג) גם תפיסת ההכרח והקונטינגנטיות ב'טרקטטוס' אינה מותרה מקום לאני כאובייקט בעולם. אם יחסים או קשרים אלה בין האני (כאובייקט) לבין תכני אמונותיו (רצונותיו, כוונותיו וכו') הכרחיים הרי שעולה כאן הכרח לא לוגי שהוא בניגוד לעיקרי תפיסת ההכרח של 'טרקטטוס'. ומנגד, תפיסת קשרים אלה כעובדה קונטינגנטית יוצרת מצב של תלות לוגית בין עובדות קונטינגנטיות, שגם הוא מצב לא נסבל לפי 'טרקטטוס' ובניגוד לאטומיזם שבו.¹⁸ למשל, אמונתו הנ"ל שלא שאול עומדת ביחסים לוגיים עם אמונתו שיש מישהו שיהונתן אוהב אותו, או שיהונתן אוהב מישהו חוץ ממנו (משאול), וכד'. אם כל אחד מאלה הוא משפט יסודי וכל אחת מאלה היא עובדה (אטומית), יוצא שיש יחסי תלות לוגיים בין עובדות אטומיות. וזה כאמור בניגוד לעמדה יסודית של 'טרקטטוס'.

שיקולים אלה הביאו את ויטגנשטיין לתפיסה טרנסצנדנטלית של האני, שאינו אובייקט בעולם. ומכאן ויטגנשטיין מסיק ש"הנפש (הסובייקט וכו'), כפי שהיא נתפסת בפסיכולוגיה השטחית של היום, אינה ולא כלום" (5.5421). שכן, הנפש, בפסיכולוגיה השטחית, נתפסת בדיוק כאותו דבר שמאמין וחושב וכו' ואחר שראינו שבניתוח המבנה הלוגי הנכון של עובדות אלו אין מדובר ביחס בין המשפט לסובייקט התופס אותו, ממילא נעלם כאן הסובייקט והצורך להניחו.¹⁹ בסיפא של הפסוק הזה מוסיף ויטגנשטיין: "שהרי נפש מורכבת אינה נפש כלל" (בתרגום צמח לא מופיעה המילה "שהרי"). יש כאן קושי פרשני: האם הטענה על המבנה הלוגי של המשפט הפסיכולוגי קשורה לתפיסה של הנפש כיש מורכב? נראה שלא; מפשט הדברים נראה שהיחס שבין הנפש למשפט על פי התפיסה הרווחת דורש רק שהנפש תיתפס כיש, כדבר, בין מורכב ובין פשוט. לפי פירוש זה לא ברור מה מוסיף המשפט האחרון בצייטה ומה קשרו לדבריו הקודמים. דומה, אפוא, שהטעון של ויטגנשטיין מורכב יותר: בטענה על המבנה של טענות פסיכולוגיות (5.542) הוא הראה שאין מקום

¹⁸ וראו בעניין זה פוגלין, עמ' 86.

¹⁹ איני רואה בסיס להנחה של סלוגה שהיחס בו מדובר - בין אובייקט למשפט או לעובדה - הוא יחס הייצוג דווקא (ראו סלוגה (1983), עמ' 129). גם התרגום שמציע סלוגה ל *vorstellende* כ"מייצג" (*representing*) ב5.631 נראה לי מאולץ ומגמתי.

(וצורך) לתפיסת הנפש כיש פשוט העומד ביחסים שונים עם משפטים (תכנים); הסיפא של 5.5421 באה לשלול גם את האלטרנטיבה הטבעית שלפיה הנפש היא עצמה מכלול מורכב של תכנים אלו. (כאילו אמרנו: "פלוני מאמין ש-P פירושו: 'P' כלול בנפשו של פלוני"). משתי הטענות יחד יוצא ש"הנפש...אינה ולא כלום".²⁰ הנפש, הסובייקט, האני, הם לא כלום או לא דבר; הם אינם אובייקטים בעולם – לא פשוטים ולא מורכבים. אם כך, מה הם? ומניין הצורך להתייחס אליהם? האם הדיבור עליהם הוא באמת חסר שחר מכל וכל כפי שאולי נראה מהדברים עד כאן?

נראה מהמשך הספר, מיד לאחר עמוד אחד, שהתשובה אינה יכולה להיות "כן" חד ופשוט: "גבולות שפתי משמעם גבולות עולמי" (5.6); "כוונתו של הסולפיציסט נכונה כולה, אך אין היא מניחה שיאמרו אותה..." "העולם הוא העולם שלי" (5.62); "אני הנני עולמי" (5.63); ויטגנשטיין חותם הערות אלה באמירה "הסובייקט אינו שייך לעולם; הוא גבול העולם" (5.632). דברים אלה הם בחזקת מה שוויטגנשטיין חשב שאי אפשר לומר ואולי אף בחזקת מה שהוא חסר מובן. עם זאת ברור שהוא ייחס להם, ולעמדה שממנה הם נאמרים, חשיבות רבה ולא ראה בהם דברי קשקוש, נחלת מסורת פילוסופית קלוקלת, שיש לנקות את פני הפילוסופיה מהם. לכן, יש מקום לניסיון לברר את פשרם ואת קשריהם לגופי תורת המובן והלוגיקה שבספר.

זיהוי גבולות העולם עם גבולות השפה הוא מוטיב מרכזי ב'טרקטטוס', שנמצא בלב הפילוסופיה של הלשון והאונטולוגיה של ויטגנשטיין. דנתי בו בפרק הקודם ולא אשוב לביאורו כאן. אך מה פשר הדיבור על האני והשימוש המודגש בגוף ראשון בקטעים אלו? מדוע לא להסתפק בתיאור ניטרלי מסוג "גבול העולם הוא גבול השפה", על דרך התיאורים הניטרליים שבפתיחת הספר ("העולם הוא כל מה שקורה")? מניין הצורך לפנות לניסוחי גוף ראשון?

פרשנים רבים עונים על שאלות אלו על יסוד עמדה פנומנליסטית שהם מייחסים לוויטגנשטיין (באותה תקופה), ושאותה הם סומכים לסולפיציזם שלו. אני סבור שזו טעות, אך לא אדרש כאן לביקורת העמדה הזו (שאינן לה, אפילו לפי

²⁰ ויטגנשטיין משתמש כאן במינוח מעין טכני, Unding, במקביל ל-Unsinn. אני חושב שכדאי היה לשמור צליל מעין טכני זה ולתרגם "לא דבר".

מצדדיה, סימוכין ישירים ב'טרקטטוס'), אלא אציע כיוון שונה, הקושר באורח שיטתי את תפיסת הלוגיקה של ויטגנשטיין עם תפיסת האני והסולפיציזם שלו.

היישום של הלוגיקה

הרעיון של האני כגבול העולם קשור למובן שבו העמדה הסולפיציסטית מתכוונת לומר משהו נכון אך שאין דרך לאומרו. אין דרך לאומרו משני טעמים: (א) אין דרך לטעון טענות על קיומם של אובייקטים (והרי הסולפיציסט רוצה לטעון שרק הוא קיים) (ראו 5.552, 5.61). קיומו של אובייקט "מראה את עצמו" בכך שהאובייקט מכונה בשם במסגרת משפט עובדתי כלשהו (והשווה 'מחברות', עמ' 75 מ-9.7.16). (ב) לגבי האני הקושי חמור יותר שכן הוא אינו אובייקט בעולם, אינו מרכיב של עובדות בעולם, כך שאפילו יכולנו לטעון טענות קיום על אובייקטים בעולם, לא היה אפשר להחיל זאת על האני. (5.631-5.633 והשווה 'מחברות' עמ' 80).

הטעם לכך הוא באחת התיזות הביקורתיות החשובות של 'טרקטטוס', העומדת ביסוד ביקורת הסולפיציזם שלו – שלילת מעמדו של האני כעצם. פירס מבחין בין שני מרכיבים בהתקפה של ויטגנשטיין על הסולפיציזם. האחד הוא המרכיב בעמדה הסולפיציסטית המתרכז ב"אני הגיאומטרי", היינו בהנחה שמתייחסים לאובייקט מופשט, שאינו ניתן עקרונית לזיהוי, כאילו היה אובייקט אמפירי רגיל. במילים אחרות, הסולפיציסט רואה שתפיסת האני כאדם אמפירי רגיל הופכת את התזה הסולפיציסטית לשקרית ולא מעניינת; הוא נסוג אז לתפיסתו כ"אני גיאומטרי" (או טרנסצנדנטלי), אך אז הוא שוגה באשליה כאילו יש קריטריון זיהוי לאני הנידון (פירס, 1996, 126). בהעדר קריטריון כזה טענתו היא חסרת מובן, ובכל מקרה אין לה האפקט של הצמצום האונטולוגי האופייני לסולפיציזם. המרכיב השני הוא הרחבה אנלוגית של ההתקפה הזו ביחס לניסיון הפרטי – הניסיון הנגיש עקרונית רק לסובייקט החווה עצמו – ניסיון שניתן רק לזיהוי חויתי "פנימי". הראשון נראה לפירס משכנע; השני – הרבה פחות (133-134). זה בעיניו המקור למחלוקת על כוח השכנוע של הטיעון נגד השפה הפרטית (וראו להלן פרקים 6-7).

הצד השלילי של הטענה נראה, לפיכך די ברור. אך מה באשר לצידה החיובי – מהי כוונתו הנכונה של הסולפיציסט? באיזה מובן יש כוונה נכונה בניסיון לומר שרק אני קיים?

שתי קריאות עיקריות של 'טרקטטוס' ביחס לסולפיציזם היו בעלות השפעה רבה בספרות: לפי האחת (האקר 1972) ויטגנשטיין מאמץ שם עמדה מטאפיסית סולפיסיסטית, שבמרכזה הסובייקט הטרנסצנדנטלי, אך טוען שהיא אינה מלילה – אינה ניתנת להיאמר. לפי השניה (פירס 1988, ראו במיוחד פרק 7), כל שהוא עושה הוא לשפוך אור על היבטים של נקודת מבט של גוף ראשון על העולם האמפירי, ולחשוף את הפיתוי והפרכה שבעמדה סולפיסיסטית – או שאינה קוהרנטית (בהתייחסותה המהותית לסובייקט שאינו ניתן עקרונית לזיהוי) או שהיא ריקה וקורסת לריאליזם.

ביחס לעמדה המטאפיסית שמדובר בה בפירוש הראשון ישנן כמובן גרסאות שונות. לפי אחת מדובר בהגבלה "חיצונית" של התחום הפנומנלי (הניסיון האמפירי) בנוסח האידיאליזם הטרנסצנדנטלי הסטנדרטי; לפי אחרת מדובר בהגבלה "מבפנים" של התחום האמפירי על פי מידותיה של פרספקטיבת הסובייקט התופס, "בדומה לאופן שבו המרחב מוגבל על ידי הגיאומטריה שלו". (סליבן 1996).

כיוון אחר לתשובה נמצא בעניין מבני טריוויאלי לכאורה: את דבריו הסתומים על האני והסולפיציזם מסמיך ויטגנשטיין לכמה הערות על יישומה של הלוגיקה (השווה בייחוד 5.557, אך גם כל הקטע 5.552-5.557). באופן כללי אפשר לסכם את רעיונו כך: הלוגיקה קובעת את האילוצים הפורמליים, את תנאי הגבול של כל עולם אפשרי (ובכלל זה כמובן של העולם); היא קובעת את מבנה המרחב של האמת והשקר, דהיינו המרחב של הטענות העובדתיות האפשריות. אך הלוגיקה כשלעצמה אינה קובעת את העולם עצמו, את תוכנו של מערכת הטענות העובדתיות האמיתיות. היא גם אינה קובעת, כשלעצמה, כל עולם אחר, שכן היא אינה כוללת טענות תוכניות אלא רק את מה שקובע את גבולות התוכן האפשרי. העולם, שהוא מכלול העובדות, הוא תיחום מסוים של הממשות, שנקבעת על ידי מכלול משפטי היסוד (המתגלה מצידו על ידי מכלול האובייקטים (5.556)). איך נקבעים מכלולים אלה, דהיינו התוכן של מערכת הטענות המתארות את העולם?

יש כאן שלושה רבדים: העולם – מכלול העובדות, או מה שקורה; הממשות – שנקבעת על ידי מכלול משפטי היסוד, שהם פונקציה של עצם הבנת השפה (זהו מושג חלש יותר שמאפשר הרבה עולמות במסגרתו); המרחב הלוגי – שהוא עוד יותר חלש ומאפשר, עקרונית, הרבה מכלולים של משפטי יסוד, הרבה שפות אפשריות, שרק אחת מהן נתונה לנו כשפתנו. לכאורה אפשר לראות את עמדת ויטגנשטיין כאן כאידיאליסטית: העולם נתפס כתיחום של הממשות, שנקבעת על ידי עצם המחשבה או הבנת השפה; הרי היא שקובעת את מכלול משפטי היסוד. אך לאמיתו של דבר איני חושב שפירוש אידיאליסטי זה מתחייב. היחס בין השפה – שפתי – לבין העולם – עולמי – מורכב הרבה יותר. השפה אינה נתונה לנו סתם כך בלי קשר לעולם העובדתי; היא נתונה ונרכשת בזיקה מהותית אליו. אך משהיא נתונה, היא מאפשרת תיאור עולמות שונים, טעויות, וכיו"ב. שלושת הרבדים שתיארתי קודם נתונים לנו כפונקציה של הבנת שפתנו וידיעת עולמנו. אין כל סתירה בטענה הריאליסטית שהמערכת המושגית והלשונית, שקובעת את גבולות הממשות והלוגיקה, נתונה לנו מכוח ידיעת העולם האובייקטיבי, שנתפס אז, במסגרת המערכת הזו, כאחד מבין העולמות האפשריים. מכל מקום ברי, שהלוגיקה עצמה אינה קובעת את העולם. הוא נקבע רק מכוח יישום מסוים שלה.

אמירת טענה או מוטב, מערכת טענות בעלות תוכן מסוים, וכן אף חשיבת מחשבה, הן בבחינת יישום של הלוגיקה. ויטגנשטיין מדגיש בהקשר זה שתי נקודות. האחת, שאין לתפוס את היישום כך שכאילו נתונה לנו המסגרת הלוגית באופן עצמאי ובלתי תלוי לחלוטין בשפה ובמשפטים בעלי התוכן ואז, כצעד נוסף ובלתי תלוי, אנו מיישמים אותה, או "מלבישים עליה", כביכול, תוכן. אמנם ב-5.552 ויטגנשטיין אומר שהלוגיקה "קודמת לאיך" (דהיינו, שהדברים הם כך וכך), אך הוא מיד מוסיף שאין היא "קודמת למה" (דהיינו שמהו ישנו). את האמירה כולה יש להבין לאור ההסבר ב-5.5521: "שאם לא כן, כיצד היינו יכולים ליישם את הלוגיקה? אפשר לומר: אילו היתה לוגיקה גם אילו לא היה עולם, כיצד יכולה להיות לוגיקה עכשיו שיש עולם?". האמירה שהלוגיקה קודמת לאיך, יכולה להטעות. "קודמת" כאן אין פירושה שהלוגיקה קיימת בנפרד, במעין קיום אפלטוני, באופן לא תלוי בעולם ובשפה. זו היא בדיוק התמונה שוויטגנשטיין מתנגד לה, ונותן נימוק מצוין להתנגדותו ב-5.5521, שכן אילו היו

הלוגיקה והעולם נתפסים כשתי רשויות עצמאיות שאינן תלויות זו בזו, היה הקשר ביניהם, במיוחד זה שבו נתפס העולם כיישום של הלוגיקה, הופך לבעייתי ובלתי מובן. הלוגיקה קודמת לעולם, או לאיך, במובן זה שהיא אינה מניחה עולם מסוים או מצב דברים מסוים, אלא חלה בשווה גם על עולמות אחרים או מצבי דברים אחרים. אך אין זאת אומרת שהיא נתונה וניתנת לתפיסה בנפרד, ובלי תלות בעולם כלשהו. הלוגיקה היא היבט מסגרותי של העולם (או של השפה), היבט שמאפשר לתפוס את אפשרותם של עולמות אחרים (מערכות מצבי דברים אחרים).

הנקודה השנייה, והמכרעת לענייננו, מחזירה אותנו הישר לתפיסה האודותית של השפה (ואפשרות הייצוג בכלל) עליה דיברנו לעיל.²¹ אפשרות היישום של הלוגיקה מחייבת הנחתו של סובייקט בעל רצון לומר או אף לחשוב משהו, שהרי הלוגיקה עצמה אינה אומרת כלום; היא רק קובעת תנאי מסגרת לאפשרות לומר או לחשוב משהו. אמירה של תוכן מסוים, כמו גם תיאור עולם מסוים (ולו אף תיאור חלקי) מחייבים נקודת ראשית סלקטיבית, נקודת התייחסות שקובעת תכנים, אמנם במסגרת הלוגיקה, אך מתוך אילוצים ובחירות תוכניות שאינן נקבעות על ידי

²¹ המילה אודותי עלולה להטעות. ברור שלא מדובר כאן ביחס רגיל בין סובייקט - כאחד המצויים בעולם - לבין מצויים אחרים. שכן הסובייקט נתפס כאן כיש טראנסצנדנטלי, כגבול העולם, שהנחתו משתמעת מאפשרות הייצוג, שהיא האפשרות לחשוב מחשבות ולומר אמירות (והשוו פוגלין עמ' 86). אישיגורו מחטיאה את האלמנט הטרנסצנדנטלי של מעמד הסובייקט בתפיסת הייצוג האודותית של ויטגנשטיין כשהיא כותבת (אישיגורו (1981), עמ' 461-460):

"הרעיון היסודי של סימן פרופוזיציוני ושל תמונה כלשהי ש'טרקטטוס' מציע... מניח את מה שאנו עושים... הוא מניח שאנו יכולים לבחור לראות דברים בצורה מסוימת, שגם אחרים יכולים לראותם כך... לפיכך, היישום של החוקים השולטים בסימנים אלה דורש יכולת הכרה של "לראות כ-", וכן גם אימוץ עמדה מסוימת."

האופי האודותי של התמונה והמשפט אינו מניח את מה שאנחנו עושים ואת אפשרותנו לבחור, כדבריה. אפשרות כזו מבטאת בדיקת תפיסה לא אודותית של ייצוג, הרואה בו סוג של פרשנות. הוא מובנה לתוך מושג הייצוג ודורש את קיום האני והרצון כתנאים טרנסצנדנטיים לאפשרותו.

הלוגיקה עצמה. נדגיש שוב שאין מדובר רק בעצם הבחירה של פסוק מסוים או תיאור עולם מסוים מתוך קבוצה גדולה של תיאורים אפשריים. הנקודה האודותית שדובר בה היא רדיקלית יותר: עצם המושג של תיאור או ייצוג מחייב התייחסות אודותית למיוצג; כל תמונה היא, כזכור, תמונה של מצב מסוים והיא נקבעת ככזו מכוח המבנה התמוני ומכוח יחס תמוני הנקבע בין מרכיביה למרכיבי המציאות המיוצגת. קביעה זו מניחה (ומחייבת מושגית) נקודת התייחסות חיצונית וקודמת לתמונה עצמה, זוהי נקודת הפרויקציה של העולם (והשווה 3.11-3.13; תן דעתך לחשיבות השימוש בגוף ראשון וב'אני חושב' בפסוקים אלה). הסובייקט החושב, הסובייקט הרוצה, הסובייקט הבוחר, למרות שאינו אובייקט בעולם, הוא, מבחינה זו, תנאי להיות התמונה או התיאור מה שהם. על פי הנחות היסוד של 'טרקטטוס' הוא מהווה תנאי ונקודת גבול לעולם המתואר.

נקודה זו עשויה לסבר במידת מה את אמירתו החוזרת ונשנית של ויטגנשטיין (בעיקר ב'מחברות') על היות האתיקה והרצון תנאי לעולם (ראה למשל 'מחברות' עמ' 77 מ'24.7.16). קיומו של סובייקט בוחר, סובייקט בעל רצון, הוא תנאי לעולם והוא גבול העולם, במובן זה שהוא קובע את האופי האודותי של מערכת הייצוג של העולם ומהווה תנאי לאפשרותה במסגרת תנאי הגבול שקובעת הלוגיקה. מכאן מובנת ההדגשה הסוליפיציסטית של ויטגנשטיין על כך שגבולות עולמי הם גבולות שפתי (5.6) או שהעולם הוא עולמי (5.62). העולם הוא עולמי לא במובן הפשוט שזהו העולם שאני חלק ממנו, אובייקט בו (ולא בעולם אחר). את זה ויטגנשטיין דווקא שולל. העולם הוא עולמי במובן חריף יותר, שאני מהווה את נקודת הראשית של מערכת ההטלה האודותית שהטלתה במסגרת הלוגיקה מכוננת את העולם.²²

22 להבנת נקודה זו יש לעמוד על מלוא משמעותה של עמדת ויטגנשטיין שהעולם הוא מכלול העובדות או מה שקורה ולא מכלול האובייקטים (וראו לעיל פרק 2).

הרצון ואתיקה

העולם נתפס ב'טרקטטוס' לא רק במסגרת המרחב הלוגי של האמת והשקר, אלא גם במסגרת המרחב האתי של הטוב והרע. מושגי הטוב והרע קובעים מרחב שיש בו מעין לכידות פנימית מסוג אחר מזו הלוגית. הטוב והרע (והאתיקה כולה) אינם עובדות בעולם ואינם תכונות של עובדות בעולם אלא הם אפיונים של העולם בכללו; ככאלה הם, כמובן, בגדר מה שאינו ניתן להיאמר, אלא רק מראה את עצמו. הם שייכים, מבחינה זו, לגבול העולם – הם טרנסצנדנטיים (6.421). לכן אומר ויטגנשטיין, שהבדלים אתיים – הבדלים של טוב ורע – אינם הבדלים בתוך העולם, שהרי אלה יכולים להיות רק הבדלי עובדות, אלא הבדלים של עולם. ב'מחברות' ויטגנשטיין מבטא זאת באמירה שהטוב והרע אינם תכונות של העולם, אלא של האני, ולכן אינם חלק מהעולם אלא טרנסצנדנטיים לו (ראו 'מחברות', עמ' 80). ומאחר שהם תכונות, כביכול, של האני הם, כמוהו, טרנסצנדנטיים, נקודות גבול העולם.

כשאנו אומרים שהטוב והרע הם תכונות של האני ולא של העולם הם חלים בראש ובראשונה על הרצון: הרצון הוא טוב או רע (6.43); ב'מחברות' ויטגנשטיין מגדיר את הרצון כמה שהוא טוב או רע, ראו עמ' 76, מ'21.7.16; עמ' 79). רצון זה, שעליו אפשר לומר שהוא טוב או רע הוא הרצון האתי (ראו 'מחברות', עמ' 85). אין זה אירוע בעולם אלא קואורדינטת גבול לעולם (6.43),²³ לפעמים ויטגנשטיין מתארו כעמדה כלפי העולם ('מחברות', עמ' 87). מבחינה זו, אומר ויטגנשטיין ב'מחברות', שכשתופסים כך את הרצון האתי, כטוב או כרע, הוא אינו קשור לוגית בתנאי סיפוקו בעולם. לכאורה זו אמירה משונה, שכן ברור שכשאני רוצה ש-P הרצון הזה קשור לוגי בתנאי סיפוקו, דהיינו, ש-P. אך להבנת כוונתו של ויטגנשטיין יש להכיר בכך שבזאת לא תפסנו את הרצון כרצון אתי, כטוב או רע. תפיסה כזו של

²³ הרצון, על פי ויטגנשטיין, מתבטא בפעולה הרצונית; לעתים הוא אף מזהה את הרצון עם הפעולה הרצונית. בכל מקרה הרצון אינו אירוע או מצב בעולם, שגורם סיבתית לפעולה, אלא פן שלה (ראו 'מחברות', 87)

הרצון כרצון אתי אינה קשורה כלל בתנאי סיפוקו, אלא היא בבחינת התייחסות כללית לעולם, התייחסות שהיא בגבול העולם.²⁴

העולם, אומר ויטגנשטיין ב6.373, אינו תלוי ברצוני. ב'מחברות' הוא מוסיף ואומר "איני יכול לכפוף את מה שקורה בעולם לרצוני; אני חסר אונים לחלוטין". עם זאת הוא אומר ש"רצוני חודר את העולם" (עמ' 73). מהי חדירה זו שאינה השפעה סיבתית?²⁵ הרצון האתי חודר את העולם מבחינה זו שהוא מעין קואורדינטה שמגדירה את העולם (ולא עובדה מסוימת בו). ויטגנשטיין מבטא זאת ב'טרקטטוס' בקביעה שהרצון יכול לשנות רק את "גבול העולם": "כשהרצון הטוב, או הרע, משנה את העולם יכול הוא לשנות את גבולות העולם בלבד, לא את העובדות; לא את מה שיכול להתבטא בשפה. בקיצור, על העולם כולו להיפך על ידי כך לאחר" (6.43).

ויטגנשטיין אומר פעמים רבות (ב'מחברות' וב'טרקטטוס') שעולמו של המאשר ועולמו של האומלל עולמות שונים הם (שם). מה פירוש הדבר? ודאי שהמאשר והאומלל שונים, אך זה לא מספיק לשוני בעולמותיהם שהרי אין הם מרכיבים של עולמותיהם. להיות מאושר או אומלל אינה עובדה בעולם, שכן הסובייקט אינו אובייקט בעולם. להיות מאושר הוא תכונה פנימית של העמדה הכללית של הסובייקט כלפי העולם, תכונה שוויטגנשטיין מאפיין אותה כהרמוניות, השלמה מלאה (ראה 'מחברות', עמ' 74-75; 78; 86). כאן יש לזכור שעמדה של הסובייקט כלפי העולם אינה יחס בין שני דברים (שכן לא הסובייקט ולא העולם הם דברים (ודאי לא דברים בעולם)). לכן את האמירה שלנו יש להבין כתכונה פנימית של העולם: להיות מאושר היא תכונה פנימית של עולמו של המאשר. ולכן עולמותיהם של המאשר והאומלל שונים. הם אינם שונים בזה שיש עובדה באחד

²⁴ ב'מחברות' ויטגנשטיין מדבר על הרצון של העולם כולו - רצון העולם. הוא מוסיף שם שבמבט מעמיק מתגלה שזהו הרצון שלי (ראו עמ' 85).

²⁵ ויטגנשטיין התחבט קשות בשאלה זו. מצד אחד - שמודגש ב'מחברות' - היה ברור לו שהרצון חייב להתבטא בעולם ושאין לנתק אותו מהפעולות הרצוניות (ראו למשל עמ' 87). מצד אחר - שמודגש יותר ב'טרקטטוס' - הרצון מוצג כטרנסצנדנטי לעולם וכפן של עמדה כלפי העולם בכללותו.

שאינה בשני וכיו"ב; הם שונים באותה הרמוניות פנימית ושלמות שמאפיינת את עולמו של המאושר. עולה מכאן, שעולם אינו סתם אוסף עובדות: אותו אוסף עובדות יכול להוות עולמות שונים, האחד של המאושר, בעל הרמוניות פנימית, והאחד של האומלל, שנעדר הרמוניות כזו. האין זה עומד בניגוד לאפיונים ולהדגשות האונטולוגיים שבתחילת הספר? אני חושב שאין זה ניגוד אלא הבהרה. בתחילת הספר ויטגנשטיין מדבר על העולם סתם (אוסף עובדות). אך בסוף הספר הוא מדבר על עולמי או עולמו של פלוני (המאושר, האומלל). את זה הוא מזהה עם חיי (או חיי של פלוני) ועל זה ניתן לומר שהוא מאופיין גם על ידי תכונת האושר או האומללות, הטוב או הרע. הצעד המכריע במהלך זה הוא הצעד הסוליפציסטי שבזיהוי של העולם עם עולמי. משמעותו וטעמו של זיהוי זה הוא, כפי שראינו, בכך שאין לדבר על עובדה אלא מתוך פרספקטיבת ייצוג מסוימת שלה, ותפיסת הייצוג של 'טרקטוסוס' היא אודותית במהותה: המייצג נתפס בייצוג מתוך נקודת פרויקציה מסוימת (בניגוד, למשל, לתפיסה בה הוא והמייצג נתפסים באופן עצמאי בלי תלות אימננטית בפרויקציה, שמובאת, אם מובאת, רק להסכרת היחס ביניהם).²⁶

יש דומות מסוימת בין היחס שבין הרצון האתי לעולם לבין היחס בין אידיאליזם לריאליזם שדנו בו בקשר לשאלת היישום של הלוגיקה. במסגרת שפה נתונה (או עולם נתון) אין מקום לדיבור על הרצון ופעולתו, שכן מסגרת זו כבר קובעת מה ייחשב לפעולה, לאירוע, לשינוי בעולם וכו', והרצון (האתי) אינו בגדר אלה. אך אין זה שולל את האפשרות שמסגרת זו עצמה משאירה מקום ואף פותחת פתח לתפוס אותה כאפשרות מסוימת (מבין מכלול אפשרויות) שמימושה כרוך ברצון, או בהכרעה. שוב, אין זה רצון הנתון לתיאור במסגרת אותה שפה או אותו עולם ואין זו הכרעה בין אפשרויות הניתנות להשוואה באותה מסגרת. אך בהביננו

²⁶ התעלמותה של אנסקומב מהפן הסוליפציסטי של תורת הרצון של 'טרקטוסוס' פוגמת באופן שבו היא מציגה את הסוגיה הזו בתורת ויטגנשטיין, שהיא בעיניה "שגויה בבירור" (1971, עמ' 171-172). אי אפשר להבין את תורת הרצון האתי ב'טרקטוסוס' בהתעלם מהתפיסה הסוליפציסטית של העולם, וזאת אף אם לא מקבלים את הבסיס שהצעתי לכך בתפיסת הייצוג האודותית.

שפה מסוימת, חלק מהבנה זו כולל את תפיסת האפשרות של שפות אחרות, אף אם אינן ניתנות לתיאור במסגרת השפה הנדונה. וכך בתפיסת עולם מסוים (עולמנו) כרוכה ההכרה שעולם זה הוא פרי הכרעה, שאינה הכרעה בין אפשרויות הקיימות בו ושאינה ניתנת לניסוח במסגרתו. זהו המובן שבו הרצון האתי חודר את העולם כולו ויכול לשנות את גבולותיו ואת טיבו, למרות שאינו יכול לשנות בו מאומה.

האם יש קשר שיטתי בין תפיסת הסובייקט המטאפיסי כגבול העולם לבין תפיסת הסובייקט האתי או הרצון האתי? יש אפשרות לומר שוויטגנשטיין גדר מקום למושגים האתיים בתוך המסגרת הכללית שלו; שמה שהיה חשוב לו להראות הוא שמושגי הרצון והאתיקה אינם מושגים רגילים המתארים או המתייחסים לתכונות של דברים בעולם: הם לא מהווים חלק של תיאור העולם ומה שמתרחש בו; שמבחינה זו האתיקה היא חסרת שחר ואמירות אתיות הן חסרות מובן: הן מנסות לומר את מה שרק יכול להראות את עצמו. נקודות שליליות אלו הן לבטח חלק מעמדתו. אך כאן, כמו לגבי האני מתעוררת קושיה חשובה לגבי הצד החיובי: מדוע לא הסתפק ויטגנשטיין בביטול מובנן של האמירות האתיות כתיאורים של העולם? מה מקום מצא בכל זאת לדבר על האתיקה במונחים טרנסצנדנטליים כתנאי ונקודת גבול לעולם? האם המוטיבציה לזה מתמצית בניסיון לצאת ידי חובת האינטואיציה האתית שלנו – העובדה האינטואיטיבית שאנו תופסים את העולם ואת עצמנו גם במושגים אתיים?

אני סבור שזה אולי חלק מהאמת, אך רק חלק. בהערה קצרה ב'מחברות' מ-19.11.16 (עמ' 89) ויטגנשטיין כותב: "איזה מין טעם יש להנחת הסובייקט הרוצה? האם אין העולם שלי מספיק לאינדיבידואציה?" אמר ולא פירש. נדמה לי שאת כוונת הדברים אפשר להבין כתוספת לשאלה ששאלנו: תפיסת האני כגבול העולם התבארה על ידינו כנקודת ראשית ליישום של הלוגיקה, דהיינו, כנקודת הפרויקציה של העולם. אך אפיון זה של האני יכול להיראות כמעט ריק או טאוטולוגי: כל מה שאנו יודעים על נקודה זו שהיא אותה נקודה שממנה העולם נתפס כפי שהוא נתפס, וכזה, כך נראה, לא הוספנו דבר על העולם כפי שהוא נתפס. הרצון והאתיקה מוסיפים פרספקטיבה חדשה לאינדיבידואציה זו: האני הוא לא רק נקודת הגבול הלוגית לעולם אלא גם נקודת הגבול האתית. זוהי תוספת מכריעה שהופכת את נקודת הגבול הנדונה מנקודה

ריקה וטאוטולוגית לפרספקטיבת התייחסות ממשית לעולם: כשנתונה לנו האינדיבידואציה האתית לנקודת הגבול הנדונה (לאני) אז תפיסתה כנקודת גבול לוגית היא ממשית ובעלת תוכן, וכן להפך. כל אחד מהאפיונים נותן נקודת עגינה לממשותו של האחר (כשאני מאפיין את העין כגבול שדה הראייה שלי, כנקודת הראשית שלו, זה אפיון כמעט ריק; הוא מקבל את תוכנו הממשי בכך שלאותו גבול יש גם אפיון אחר (פיסי, חויתי או כיו"ב) שאינו חזותי-גיאומטרי גרידא).

עמדתו של ויטגנשטיין בעניין הרצון האתי קשה ביותר להבנה ורב בה הסתום על המבואר, אולי אף יותר מאשר ביתר הנושאים הנדונים כאן. שאלות רבות נותרות ללא מענה (נראה לעין) ובחלקן ויטגנשטיין אינו דן כלל. למשל, מה מבטיח את זהותם של הסובייקט המטאפיסי והסובייקט האתי, דהיינו, של תפיסת האני כנקודת הפרויקציה וראשית היישום של הלוגיקה, ואת תפיסתו כרצון האתי? נקודת אחיזה לתשובה ניסיתי למצוא בכך שרעיון היישום והפרויקציה דורש נקודת ראשית *דיונית*. נקודת אחיזה נוספת ניסיתי למצוא בכך ששתי התפיסות כרוכות בראיית כללות העולם, בהתייחסות לעולם כמכלול שלם. הוא שלם במובן זה שמשתי הבחינות – גם הלוגית וגם האתית – אין מובן להוספה עליו; כל הוספה, למעשה, כל שינוי הם בבחינת עולם אחר. אך אפילו נודה בכל אלו, דומה שעדיין אין בכך תשובה מספקת לשאלתנו.²⁷

²⁷ בעיה זו אינה ייחודית לוויטגנשטיין ול'טרקטטוס'; בעיות מקבילות מצויות בשיטות פילוסופיות אחרות, כמו זו של קאנט, למשל.

פרק 4: סימן וסמל, שימוש ומשמעות ב'טרקטוס' של ויטגנשטיין¹

חלק מהמשימה הפילוסופית של תורת משמעות לשפה הוא הבהרת מושג המשמעות עצמו והמושגים שתורת המשמעות מושתתת עליהם. שתי גישות חשובות (אולי החשובות) שפותחו בהקשר זה קשורות בשמם של פרגה ושל ויטגנשטיין. הרעיון היסודי של פרגה הוא שתורת משמעות ומושג המשמעות עצמו עומדים על מושג האמת: מעמד בכורה ניתן לשיפוט ולמשפטי חיווי המבטאים אותם; המשמעות של משפט (חיווי) נתפסת במונחי "תנאי האמת" שלו, והמשמעות של ביטויים תת-פסוקיים נתפסת כתורמתם השיטתית לקביעת תנאי האמת הללו. הרעיון היסודי של ויטגנשטיין – רעיון המהווה את החלופה העיקרית לגישה הפרגיאנית – הוא שאת המשמעות של ביטוי יש לתפוס במונחי השימוש שנעשה בו במסגרת השימוש בשפה. מקובל לחלק את עיוניו של ויטגנשטיין בפילוסופיה של השפה לשתי תקופות עיקריות: המוקדמת, אשר מתבטאת בספרו 'מאמר לוגי-פילוסופי' (להלן 'טרקטוס'), ובו החזיק עדיין בעיקרי התורה הפרגיאנית; המאוחרת, אשר מתבטאת בעיקר בספרו 'חקירות פילוסופיות' (להלן 'חקירות'), והיא זו שבה דחה את העמדה הפרגיאנית והציב את החלופה החשובה לה במונחי שימוש. כפי שנראה להלן, מהדברים שאומר כאן על 'טרקטוס' עולה שתמונה מקובלת זו עלולה להטעות, שכן מושג השימוש מועמד בבסיס תורת המשמעות עוד ב'טרקטוס': הוא מהותי להסבר מושג המשמעות, ולקביעת משמעויותיהם של ביטויי השפה. רכיבים עיקריים של טענה כללית זו, שיוסברו להלן, הם אלה: השימוש בסימן הוא מה שעושה אותו לסמל (משמעי) וקובע את "אופן הציון" שלו. השימוש במשפט קובע את "המבנה

¹ פרק זה מבוסס על מאמרי (ברעלי 2005) חלקים מהמאמר נשאתי כהרצאה באוניברסיטה העברית בירושלים לכבוד פרופ' עדי צמח בכנס שנערך לרגל פרישתו לגמלאות בשנת 2002.

הלוגי" שמשותף לו ולמצב הדברים שהוא מציג. חשיבת קיומו של מצב דברים זה היא "מובנו" של המשפט, והשימוש והיישום של משפט "מראים" את מובנו; הם עושים זאת על ידי קביעת "כללי ההיטל", שבגינם למשפט יש מובן והוא "תמונה" של מצב עניינים מסוים.

לטענה מרכזית זו שתי פנים שיוסברו בהמשך. מצד אחד אטען שמערכת מושגים זו, שביסוד תורת המשמעות שבספר, מונהרת במונחים פנים-לשוניים (במובן שאבהיר ואסייג בהמשך), ולא במושגים אונטולוגיים. הם מתבטאים ונשלטים על ידי "כללים לוגיים-תחביריים", אשר קובעים קבוצות המרה לביטויים, שבהם המושגים והקטגוריות האונטולוגיים אינם מתפקדים תפקיד של ממש. ומצד אחר אטען שהכללים הלוגיים-תחביריים הללו אינם בחזקת קונבנציות תחביריות על סימנים בלבד; הם גם אינם מבטאים איזו מציאות לוגית אפלטונית עלומה; אלא, הם מבטאים את השימוש במשפטים לטעינת טענות בדבר קיומם של מצבי עניינים, ואת תפקידם ומעמדם של סמלים במסגרת טענות אלה. השימוש עומד אפוא ביסודם של הכללים הלוגיים-תחביריים של 'טרקטטוס', וביסודה של תורת המשמעות של הספר. מושגים אונטולוגיים, ובמיוחד הקטגוריה של אובייקטים, אינם מתפקדים תפקיד של ממש במסגרת זו, כי הם אינם נודעים ואינם מזוהים באופן בלתי תלוי בביטויים ה"מציינים" אותם, ולכן יחס הציון או הקישור של שם ואובייקט אינו יחס של ממש. מבחינה זו תורת המשמעות של 'טרקטטוס' אינה תורה ייצוגית במובן הרגיל, ואין גם לראותה כגרסה של תורה פרגיאנית. למושג השימוש מעמד מרכזי ומכונן בתורת המשמעות של 'טרקטטוס', והוא אחד מקווי הרצף בפילוסופיה של ויטגנשטיין, החל מ'טרקטטוס' ועד לסוף חייו.

קריאה זו של הספר עלולה להיראות מנוגדת לתפיסה מקובלת, שלפיה בלב "תורת התמונה" של הספר נמצא הקישור שבין שמות לאובייקטים.² לפי פרשנים רבים קישור זה נתפס כפעולה נפרדת, המוצגת לפעמים כפעולה מנטלית, שאינה

² יש יוצאים מן הכלל לקו המקובל. דוגמא בולטת היא אישיגורו (1969). בקריאה חוזרת של מאמרה (לאחר שהמאמר עליו מבוסס פרק זה פורסם) נוכחתי שבנקודות רבות עמדתי קרובה לעמדתה יותר משהייתי מודע לו בעת כתיבת הדברים.

תלויה במבנה המשפט ובכללים הלוגיים-תחביריים אשר קובעים אותו, ושביחד אתם היא קובעת את מובנו של משפט (תמונה). על פי תפיסה זו, תמונה (ובכלל זה משפט) היא מערכת סימנים שעומדים ביחסים מסוימים זה לזה. מערכת יחסים זו היא "מבנה התמונה". לתמונה כזו אנו מעניקים מובן בכך שאנו מקשרים את סימניה ("יסודות התמונה") עם אובייקטים בעולם. בכך מוקנה לתמונה מובנה – מצב עניינים שהיא מתמנת. בעיקרה, זו עדיין התפיסה של סמנטיקה ו"מתן פשר" במערכות פורמליות.

זוהי בעיני תפיסה שגויה של תורת התמונה שבספר, והיא אינה מתיישבת עם דברים רבים הנאמרים בו. אילו הייתה תפיסה זו נכונה, היא הייתה מכניסה מתח רב בתורה הכוללת של הספר, שעלול למוטט את הלכידות (קוהרנטיות) הפנימית שלו. שכן, בין היתר, תפיסה זו של הקישור נראית מובנת רק אם אובייקטים נתונים לנו, משתמשי השפה, ונגישים להכרתנו באופן בלתי תלוי. אך זה נראה מנוגד לקו יסודי של הספר. ויטגנשטיין הדגיש וחזר והדגיש שאובייקטים אינם נתונים לנו באופן זה (ראו 'מחברות' מ-23.5.15),³ ובמכתב לראסל הוא חוזר ומדגיש כעניין המובן מאליו שהוא אינו יכול לתת דוגמא של אובייקט. אובייקטים ואופני הכרתם הם עניין לאפיסטמולוגיה, ואינם יכולים להוות, לדעתו, נקודת מוצא לתורת משמעות וללוגיקה, וב'טרקטטוס' הוא כותב: "לאדם יש יכולת לבנות שפות שבהן ניתן לבטא כל מובן, מבלי שיהיה לו מושג כיצד לכל מלה יש משמעות ומה משמעותה" (4.002). לפיכך קשה לקבל פירוש שלפיו הקישור הנידון בין שמות לאובייקטים הוא בבחינת יחס או פעולה נפרדת הדורשים ידיעה בלתי תלויה של המתייחסים או המקושרים. על פי הקריאה שאציע, הקישור הנידון אינו פעולה נפרדת כזו, שהיא בלתי תלויה בכללים הלוגיים-תחביריים השולטים בשמות הנידונים, אלא הוא פן שלהם.

³ עניין זה קשור בטיבם של המשפטים היסודיים (האלמנטריים). ישנה מגמה לפרש משפטים אלה כמשפטי הצפית (observation sentences), או אף כמשפטי הצבעה (demonstration). על התנגדות נחרצת לכך, ראו אנסקומב 1971, פרק 1, ובעקבותיה רבים. וראו גם 'החוג הווינאי', עמ' 43.

כללים אלה, מצדם, הם ביטוי של השימוש הממשי בפסוקים⁴ לטעינת טענות אמיתיות או שקריות, ומטעם זה שימוש זה העומד ביסוד הכללים וביסוד תורת המשמעות של הספר.

א. מושג השימוש ב'טרקטטוס'

ב'טרקטטוס' 3.326 ויטגנשטיין אומר:

Um das Symbol am Zeichen zu erkennen, muss man auf den sinnvollen Gebrauch achten.(3.326)

ובתרגום צמח לעברית: "כדי להכיר את הסמל בסימן, יש לשים לב לשימוש, כשיש לו מובן". חלק ניכר מדברי להלן הוא פירוש והבהרה למשפט זה. להכיר את הסמל בסימן הוא לב פילוסופיית המשמעות ב'טרקטטוס': הוא מה שמכונן הבנה. והמשפט המצוטט מעמידנו על חשיבות השימוש במסגרת כינון זה. בתרגום האנגלי של פירס ומקגינס, המשפט מתורגם כך:

In order to recognize a symbol by its sign we must observe how it is used with a sense.⁵

סוף המשפט בתרגום זה (שאינו מדויק מכמה בחינות אחרות) אינו ברור כלל: מה פירוש how it is used with a sense ("איך משתמשים בו עם מובן")? האם המובן

⁴ כללית, אשתמש ב"משפט" לתרגום Satz, אך לפעמים גם ב"פסוק". כשארצה להדגיש שמדובר אך ורק בסימן כיצור סינטקטי אדבר על סימן-פסוקי. למרות שוויטגנשטיין הבחין רשמית בין Satz לבין Satz-Zeichen (3.12) ספק אם הוא עצמו הקפיד תמיד בהבחנה: הוא מדבר רבות על משפט (Satz) חסר מובן ועל הופעת סימנים ב-Satz (5.4733 למשל). אשתמש ב"פסוק" במיוחד בהקשרים שבהם יכול לעלות ספק אם לפסוק, לדעתו, יש מובן, או כשאווה את עמדתו לזו של פרגה או ראסל, שגרסו הבחנות שונות.

⁵ התרגום המוקדם יותר של רמזי-אוגדן (תרגום שכידוע ויטגנשטיין בדק) נראה יותר מדויק כאן: הוא כותב significant use. אך כאן לא מופיע המונח "מובן" (Sinn), המופיע בגרמנית.

הוא משהו שאפשר לצרף אותו לשימוש? איך? האם הסיומת "עם מובן" מתייחסת לשימוש או לסימן? עם איזה מובן משתמשים בו (בשימוש או בסימן)? עם מובן כלשהו שאנו בוחרים כרצוננו? בתרגומו העברי של צמח למשפט זה, לבד מהיותו יפה יותר, ושומר על המשקל החתוך, סופו של המשפט נראה ברור יותר: "יש לשים לב לשימוש, כשיש לו מובן". הקושיות שהזכרתי לגבי התרגום האנגלי של פירס-מקינס לא עולות כאן כפשוטן, אך בנות-דוד שלהן, חמורות אף הן, כן עולות. המשפט בתרגומו של צמח משמיענו, שיש שימוש בסימן כשיש לו מובן ויש שימוש כשאינן לו מובן, וכדי להכיר את הסמל בסימן, עלינו לשים לב לשימוש במקרה הראשון – כשיש לו מובן. ייתכן כמובן שאני דורש כאן בזוטי ניסוח של תרגום, ומייחס להם כוונה רצינית שאין להם; אך ייתכן גם שהכוונה היא אכן רצינית. אם כך, זו נראית לי שגיאה, ואף שגיאה רווחת, בעניין שהוא מרכזי להבנת הספר, ועליה אדבר כאן.

הבעיה הכללית שעומדת לפנינו נוגעת ליחס שבין שימוש לבין מובן (או משמעות)⁶ ב'טרקטטוס'. האם יכול להיות שימוש חסר מובן? האם יכול להיות שימוש בסימן שהוא חסר משמעות? האם יכול להיות ביטוי בעל משמעות, שהוא חסר שימוש? התשובה לכל השאלות האלה היא – לא! והטעם לכך הוא עמדה עקרונית של הספר לגבי הבעיה הכללית שציינו: שימוש מכונן מובן ומשמעות, הוא לב לבם. השימוש בסימן הוא מה שהסימן קונה בו את משמעותו ונהיה לסמל. לכן, סימן, בשימוש מסוים בו, הוא ממילא בעל משמעות – הוא סמל. על טעמיה ומשמעותה של עמדה זו, עם כמה ראיות טקסטואליות לה, ארחיב בהמשך. כמובן,

⁶ חוץ מאשר בהקשרים שבהם ההבחנה מכרעת, אשתמש כאן ב"משמעות" במובן כללי שאינו מתחייב להבחנה הפרגיאנית בין הוראה (Bedeutung) למובן (Sinn). פרגה החיל הבחנה זו על כל ביטוי – שמות, פרדיקאטים, ביטויים פונקציונליים, ופסוקים. ויטגנשטיין השתמש בביטוי הראשון לגבי שמות (להם יש משמעות אך לא מובן), ובשני – לגבי פסוקים (להם יש מובן אך לא משמעות). החלטה מינוחית זו נתקבלה כמובן בניגוד מפורש לעמדה של פרגה, וטמונה בה פילוסופיה שלמה, אך לא אכנס לזה כאן.

אם אני צודק, יש משהו חורק לא רק בנוסח התרגום האנגלי אלא גם בזה של צמח: "יש לשים לב לשימוש, כשיש לו מובן".

ואכן, זה לא בדיוק מה שוויטגנשטיין אומר. ראשית, בנוסח של צמח לא ברור למי מתייחסת המילה "לו" – לסימן או לשימוש? בקריאה פשוטה נראה שהיא מתייחסת לסימן, ושיעור המשפט הוא שיש לשים לב לשימוש בסימן כשיש לו, לסימן, מובן. אך לסימן, בדרך כלל, אין לפי 'טרקטוס' מובן; מובן יש רק למשפט. ואכן אין לבעיה זו יסוד בנוסח הגרמנית של ויטגנשטיין. ויטגנשטיין מדבר פשוט על sinnvollen Gebrauch – שימוש משמעי (או שימוש בעל מובן): "כדי להכיר את הסמל בסימן יש לשים לב לשימוש משמעי בו". כאן ברור שהתואר "משמעי" מאיך את השימוש ולא את הסימן. התואר sinnvollen כאן בא להשמיענו שמדובר בשימוש בטענות ובמשפטים המתארים מצבי עניינים – לאלה (ורק לאלה) יש מובן. ומה פירוש ש"יש לשים לב" לשימוש? פירושו, שכדי להכיר את הסמל בסימן – להבין – לא די לדעת שהסימן מתפקד בפסוק, אלא יש לשים לב לשימוש המשמעי בפסוק – איזו טענה, בנסיבות שימוש מסוימות, אנו טוענים באמצעותו. שכן, באמצעות אותו פסוק, בנסיבות שונות, אנו יכולים לטעון טענות שונות (וראו על כך להלן). יש לזכור שהמשפט שלנו הוא אחת ההשתמעויות של 3.3, שבו (עם הבדלים קלים שנתעלם מהם כאן) ויטגנשטיין מאמץ את "עקרון ההקשר" הפרגיאני, האומר שרק בהקשר פסוקי יש לשם משמעות. אך אפשר שוויטגנשטיין מדגיש כאן צעד נוסף – לא עצם התפקוד בהקשר פסוקי, או לא הוא בלבד, הוא המכריע, אלא יש לשים לב גם לטיב הטענה שנטענת בנסיבות שימוש מסוימות בפסוק.⁷ בכל מקרה, אין המשפט שלנו אומר, כפי שעלול להשתמע מהנוסח העברי, שיש שימוש בסימן כשיש לו מובן ויש שימוש בו כשאין לו מובן.

⁷ על "עקרון ההקשר" של פרגה, שהוא אולי עקרון היסוד במשנתו וקן פרשת המים בפילוסופיה של הלשון בכלל, הרחבתי במקום אחר (Bar-Elli 1996), במיוחד בפרק 5. הצעתי לבנות את מושג ההוראה של פרגה על מושג "העל אודות" (פרק 7) מיוסדת גם היא על הכרה בחשיבותו המכרעת של עיקרון זה, שכן מושג העל אודות הוא פסוקי: פסוק הוא על אודות דבר מה, לא שם.

אין זה עניין דקדקני הנוגע רק למשמעותו המדויקת של המשפט שלנו, ולאופן שבו ויטגנשטיין משתמש במונחים "סימן", "סמל", "מובן". שכן, הוא קשור בשתי שאלות עיקריות העולות בהקשר זה ביחס למושג השימוש הנידון: (1) האם מדובר בשימוש פנים-לשוני, תחבירי "טהור" (המתייחס לסימנים ולאפשרויות צירופיהם לפסוקים בלבד), או שמא מדובר בשימוש ממשי במסגרת טעינת טענות במצבים ריאליים בעולם? (2) ואם אכן מדובר באפשרות השנייה (כפי שאני סבור וארחיב בכך להלן) האם מדובר במושג שימוש "גלמי" או "רזה", שניתן לתיאור במושגים שאינם מתחייבים למשמעויות שהשימוש הזה מבטא (כמו מושגים פיסיקליסטיים למשל), או שמא מדובר בשימוש שנתפס מלכתחילה במושגים ובמשמעויות המשוקעים והמבוטאים בו? האם בריחה למשל תתואר ככיוון מסוים של שרירים ותנועה במהירות מסוימת בכיוון מסוים וכו', או במושגי בריחה, פחד, הימלטות, ניסיון למניעת פגע וכיו"ב? אל השאלה הראשונה, שהיא עיקר ענייננו כאן, נפנה בהמשך, אך נקדים כמה דברים על השנייה. שאלה זו אינה נידונה במפורש ב'טרקטטוס', אך נדמה לי שהיא עומדת ברקע הבנה נאותה של הספר (כמו של הפילוסופיה של ויטגנשטיין בכללותה), ולכן אומר עליה כאן כמה מילים. אאלץ להסתפק בדברים קצרים וללא הביסוס הדרוש, עליו ארחיב בפרק הבא.

שימוש אינו מושג התנהגותני "גלמי"

הרעיון, שיכול להיות שימוש בסימן חסר מובן, לא זו בלבד שהוא מנוגד לעמדתו של ויטגנשטיין ב'טרקטטוס', אלא שמשמעת ממנו תפיסת שימוש – מה שקראתי במקום אחר "שימוש גלמי" (ברעלי 2003, וראו כאן פרק 5) – שוויטגנשטיין התנגד לה ולחם בה גם בכתביו המאוחרים יותר, ובעיקר ב'חקירות'. על פי תפיסה זו שימוש, אשר מהווה ביטוי בחוני (קריטריאלי) למשמעות, ניתן לתיאור ולתפיסה במושגים שאינם מניחים את המשמעויות המשוקעות בו, או את המושגים שהוא מהווה להם ביטוי בחוני. במסגרת תפיסה זו אפשר אולי לדבר על שימוש (גלמי) שיש לו מובן ושימוש שאין לו מובן. כשתופסים בריחה, למשל, כהתנהגות "גלמית", שכשלעצמה נתפסת במושגים פיסיקליסטיים, למשל, שאינם מניחים מושגים כמו פחד, חשש, רצון להימנע ממגע וכד', אפשר אולי לדבר על ההתנהגות הזו כשיש לה

מובן – כשהיא מבטאת כוונה לבריחה למשל – וכשאינן לה מובן. תפיסה של שימוש גלמי כזה עומדת ביסוד עמדות רדוקטיביסטיות שמעמידות משמעות על התנהגות או על שימוש גלמיים, שהם, כביכול, ניטרליים מבחינה מושגית – עמדות שוויטגנשטיין התנגד להן נחרצות.

שימוש, במובן שבו הוא מכונן משמעות והופך סימן לסמל, אינו המושג הרזה של "שימוש גלמי", הוא אינו איזו תקרית פעולה או התנהגות, המתוארת במונחים "ניטרליים", שבה הסימן הוא בבחינת אובייקט סתם שמשמשים בו כך או אחרת; אלא הוא סוג של שימוש, שהוא מושג עשיר ועבה, רווי משמעות ומושגיות, שבהן הוא נתפס ומתואר. המשפט שלנו, 3.326, מדגיש שבסוג שימוש כזה, שבו הסימן הוא ממילא משמעי, ניכר הסמל בסימן. זה מה שוויטגנשטיין מדגיש כאן בדברו על "שימוש משמעי". כשמשמשים במילה, "חכם" לדוגמא, כבאובייקט פונטי סתם (למשל, כשחוזרים עליה מספר פעמים ברצף כדי להתאמן בהגיית הצירוף של ח' וכ'), או באופן שאינו קשור לתפקידה בטעינת טענות, הרי שאין אלה שימושים במובן שבו ויטגנשטיין מדבר כאן על שימוש כמכונן משמעות. אין זה בחזקת "שימוש משמעי" שבו "ניכר הסמל בסימן". שימוש משמעי ב"חכם", שימוש שבו ניכר הסמל בסימן, הוא שימוש במסגרת טעינת טענות, כגון טענה על פלוני שהוא חכם. זו אולי דוגמא קיצונית וטריוויאלית, אך הרעיון הכללי שהיא מדגימה הוא מעיקרי התזה היסודית של 'טרקטטוס', דהיינו, שהרבה מקרים של מה שעלול להיראות כשימוש ממשי ומשמעי במילים – בהקשרים פילוסופיים למשל – אינם למעשה כאלה – הם אינם מביעים טענות של ממש, ולכן אין לראות בהן בחינת שימוש משמעי.

על טיבו החיובי של המושג העבה של שימוש, מה שוויטגנשטיין קורא כאן "שימוש משמעי", שבו, כפי שהרחיב ופיתח ב'חקירות', השימוש נתפס במונחי מה שהוא מהווה את ביטוי הבחוני, הרחבתי כאמור במקום אחר, ולא אחזור כאן. אך אציין, כי תפיסה זו עומדת ביסוד התשובה של ויטגנשטיין לשתי שאלות מרכזיות שמעוררת הפנייה לשימוש בהקשר זה: שאלת האינדיבידואציה – מה קובע את ייחודו של סוג שימוש מסוים בביטוי? מה מאגד תקריות שימוש שונות במילה לכדי

סוג אחד ומבדילים מתקריות אחרות? ושאלת הנורמטיביות – באיזה מובן ועל יסוד מה אפשר לתפוס שימוש כשגוי?

שאלת האינדיבידואציה ושאלת הנורמטיביות של שימוש בביטוי היו שאלות מרכזיות בכל שלבי התפלספותו של ויטגנשטיין. את השלבים העיקריים ניתן לתאר באופן מאוד כללי כך: ב'טרקטטוס', ויטגנשטיין ניסה להתוות את כיוון התשובה להיבטים חשובים של שאלות אלה במונחי קטגוריות לוגיות-תחביריות, אשר "מראות את עצמן" כביטוי של השימוש בשפה. עמדה זו פותחה והורחבה ב'דקדוק פילוסופי' מראשית שנות השלושים, שבו משמעות של ביטוי מתכוננת על ידי "הדקדוק" שלו, תוך ריכוך והגמשה ניכרים של הקשיחות הפורמלית שבתפיסת הכללים הלוגיים-תחביריים שב'טרקטטוס'. הדקדוק של ביטוי הוא מערכת כללים אשר קובעים את כל מה שחיוני למשמעותו. ב'חקירות', שגובשו מסוף שנות השלושים עד לאמצע שנות הארבעים, נראתה לו אף הגמשה זו בלתי מספקת, וייתכן שאף עצם ההתמקדות בכללים נראתה לו שגויה. הוא דחה שם גם ניסיונות לפתרון הבעיה במונחים פסיכולוגיים (דימויים, חוויות וכד') מצד אחד, וגם במונחים התנהגותיים מצד שני. את התשובה החיובית ב'חקירות' הוא ניסה להתוות באמצעות תיאורים של סוגי השימוש השונים והמושגים המשוקעים בהם – מושגים, שסוגי השימוש וההתנהגות מהווים את ביטויים הבחוני. בכתביו המאוחרים יותר ויטגנשטיין הדגיש קו נוסף (שמופיע כבר ב'חקירות'): סוג שימוש במילה מקנה לה מעין אופי, פרצוף, נפש, שנותרים קבועים מתקרית שימוש אחת לאחרת. היכולת לתפוס פן זה של מילים מותנית בגורמים שהם, לכאורה, מעבר לעצם השימוש בה – גורמים חווייתיים ונפשיים, אשר עומדים ביסוד היכולת ל"חווית המשמעות". אמרתי "לכאורה", משום שלמעשה נדמה לי שאלה מרכיבים מכוננים של המושג העבה של שימוש, ואינם מחוצה לו. אך זו שאלה שבמחלוקת, שלא נידרש אליה בפרק זה (ראו ברעלי 2004, ופרק 8 כאן). עד כאן – למסגרת הכללית. בדברים הבאים אתרכז, כאמור, בעמדת 'טרקטטוס' לגבי מעמדו של השימוש כמקנה לביטוי משמעות.

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

היחידה לידיעת אובייקט היא הבנת כל המשפטים ששמו מופיע בהם, או שהוא מצוין בהם. ואף אם אין זו הדרך היחידה, זו הדרך הרגילה והחשובה.

ראסל טען שתנאי להבנת משפט (proposition) הוא היכרות (acquaintance) עם כל מרכיביו. זהו "עקרון ההיכרות" המפורסם שלו, וראסל הבא בימים אף ציין בספר על התפתחות הפילוסופיה שלו, שעיקרון זה הוא אחד היסודות של משנתו הפילוסופית שלא סטה ממנו בכל הקריירה הארוכה ורבת התהפוכות שלו. עיקרון זה הוא אחד הביטויים המובהקים של האמפיריציזם הקלאסי של ראסל, והוא מהווה אצלו אילוץ אפיסטמי על הלוגיקה או על המבנה הלוגי של משפטים: שכן, העיקרון למעשה אומר לנו שאת המבנה הלוגי של משפט יש להציג כך שכל מרכיביו יהיו דברים הידועים לנו בהיכרות. אילוץ זה אף היה אחד הגורמים העיקריים שהביאו לפיתוח תורת התיאורים המיידעים שלו (ראו ברעלי 1980). העמדה של ויטגנשטיין המוצגת לעיל היא ממש ההפך מעמדת ראסל. על פי ויטגנשטיין ידיעת אובייקט איננה תנאי מוקדם להבנת משפט שציונו מופיע בו, אלא ממש ההפך – הבנת כל המשפטים הללו היא ידיעת האובייקט – זהו פירושה של ידיעה זו.

לכן, כפי שטענתי, ויטגנשטיין מנסה לאפיין את המושגים היסודיים של תורת המשמעות של הספר במונחים לא-אונטולוגיים, ובמיוחד נמנע מפנייה לקטגוריה של אובייקטים כמהלך אופרטיבי בתורת המשמעות שלו.

ג. סימן, סמל ואופן הציון: השימוש כיסוד תפיסתם

מהו, ובכן, שם ומהם תנאי זהותו? במינוח הטכני של 'טרקטטוס' ניתן, דומני, לענות ששם הוא סמל עם אופן הציון שלו, אופן שנקבע על ידי הכללים הלוגיים-תחביריים של השפה. את המונחים הטכניים הללו ואת הקשרים ביניהם נצטרך כמובן להבין. ויטגנשטיין הבחין בהקשר זה בין סימן לסמל: סמל הוא "חלק משפט המאפיין את מובנו" (3.31); סימן הוא "הביטוי המוחשי של הסמל" (3.32). יש לשים לב שסמל, לפי הגדרתו של ויטגנשטיין, הוא ביטוי, הוא חלק של משפט; עם זאת, כפי שמודגש בהמשך 3.31, הוא מהותי למובנו של המשפט. ויטגנשטיין אינו אומר, כפי שיכול היה פרגה לומר (ואפשר לשער שהוא עושה זאת בניגוד מכוון לעמדת פרגה), שלביטוי יש מובן, אלא שהביטוי עצמו מהותי למובן. זה עלול להיראות מוזר: כיצד זה שביטוי

לשוני, חלק של משפט, הוא מהותי למובן? האם אין המובן ישות נפרדת (מצב עניינים למשל) שקיימת ונתפסת בלי תלות מהותית בביטוי זה או אחר? כנראה שלא. כנראה שתפיסת המובן של 'טרקטטוס', כפי שהיא משתקפת בקטעים אלה, כורכת את המובן (של משפט) בביטוי הלשוני בצורה אמיצה ביותר, עד כדי כך שחלקי המשפט (לרבות המשפט כולו) הם **מהותיים** לתפיסת המובן.

הסימן, שהוא כאמור הביטוי המוחשי של הסמל, אינו מספיק לזיהויו של הסמל, שכן אותו סימן יכול להיות הביטוי המוחשי של סמלים שונים. לכאורה אפשר היה לחשוב שניתן להסביר את זה שסימן משמש לסמלים שונים בכך שהם מסמלים אובייקטים שונים. אך אופייני ומאלף שאין זה מה שוויטגנשטיין אומר. טעמה ומשמעותה של הימנעות זו הם שוויטגנשטיין חשב שהניסיון להגדיר את מושג הסמל ואת הקטגוריות השונות של סמלים במושגים אונטולוגיים הוא חסר שחר. לפיכך הוא אינו מגדיר את תנאי האינדיבידואציה של סמל במונחי האובייקט שהסמל מציין. במקום זה הוא פונה להיבטים של ה**שימוש** בשם (ובמילה בכלל) בהקשר פסוקי. היבטים אלה נוגעים למושגים לוגיים-תחביריים (שהם עצמם ב'טרקטטוס' היבטי שימוש בשפה) ולמושגים אחרים של אופני שימוש, כפי שנפרט להלן. אותו סימן יכול להיות סימנם של סמלים שונים, לפי ויטגנשטיין, כאשר **אופן הציון** (Bezeichnungsweise) שלהם שונה. אופן הציון יכול להיות שונה באורח קטגורי ("מר גאון אינו גאון", "מנוח לא ידע מנוח", "לנח לא נח" וכו', ראו סוף 3.323). אולם השוני יכול להיות גם השוני של סמלים לאובייקטים שונים: אותו סימן יכול לשמש לציון אובייקטים שונים כאשר הם מציינים בשימושים אלה באופנים שונים: למשל כשאומרים שיפה א' יותר יפה מיפה ב'. כאן לשלושת המופעים של "יפה" אופני ציון שונים: השני שונה קטגורית משני האחרים, וזהו ההבדל העיקרי, אך גם הם כנראה שונים זה מזה (למשל גם ב"יפה א' היא אמה של יפה ב'"). כך או כך, אופן ציון אינו מובהר במונחי האובייקטים המצוינים (או במונחים אונטולוגיים אחרים), אלא כמעט ההפך: אפשרות הציון של אובייקטים שונים מותנית בכך שמשתמשים בסמלים באופני ציון שונים, שיתבטאו בקבוצות הצבה שונות לסמלים. ב-3.322 נאמר: לא ייתכן שלשני סמלים יהיה "מאפיין משותף" (gemeinsame Merkmale) אם הם מציינים באופני ציון שונים. מאפיין משותף כאן הוא המשתנה

האופייני לסמלים, הטיפוס הלוגי-תחבירי שלהם. זוהי למעשה קבוצת שקילות של סמלים, והמשפט אומר לנו שאופן הציון הוא שקובע זאת.

ב-3.317 ויטגנשטיין אומר:

“קביעת ערכי המשתנה המשפטי היא מתן המשפטים שהמאפיין המשותף להם הוא המשתנה. הקביעה היא תיאור המשפטים הללו. הקביעה דנה איפוא רק בסמלים, ולא במשמעויותיהם. ורק זה מהותי לקביעה: שהיא תיאור של סמלים גרידא ואינה אומרת מאומה על מה שהם מציינים. איך מתחולל תיאור המשפט, זה לא מהותי.” (שיניתי מתרגום צמח)

גם משפט זה אופייני להימנעותו של ויטגנשטיין מאפיון המושגים של ציון ושמיות – יסודות תורת המשמעות שלו – במונחים אונטולוגיים (של יחס לאובייקטים למשל). במקום זה, הוא מאפיינם במונחי קבוצות הצבה של ביטויים שנקבעות על ידי כללי התחביר הלוגי. עמדה כללית זו מודגמת לגבי הקשרים הלוגיים ב-5.514: הכללים ליצירת שלילה, דיסיונקציה וכו' שקולים לסמלים הללו ו"מובנם [של הסמלים] משתקף בהם [בכללים]”.

נוכל להבליט את החידוש והייחוד שבתפיסתו של ויטגנשטיין בהשוואתה, שוב, לעמדת פרגה. פרגה דיבר על “אופן הקביעה” (Bestimmungsweise) של תוכנו או משמעותו של שם, שהיא בדרך כלל אובייקט. ויטגנשטיין מדבר על “אופן הציון” (Bezeichnungsweise) של שם. המונח הראשון הונהג על ידי פרגה עוד ב'כתב מושגים', והוא מבטא את אחד האפיונים הרווחים אצלו למה שמאוחר יותר קרא המובן (Sinn) של שם, שאותו ויטגנשטיין כמוכן דחה. ב'כתב מושגים' אופן הקביעה הוא מה שמבחין שם מסימן סתם. שם הוא סימן עם אופן קביעה מסוים של ה"תוכן שלו" – האובייקט שהוא מציין (ראו בעיקר סעיף 8 בפרק הראשון). זהו המושג שבאמצעותו הציע פרגה פתרון לבעיה שמעוררים פסקי זהות – פתרון שחזר עליו, בהרחבה ובמינוח קצת שונה, במאמרו “על מובן והוראה”. ויטגנשטיין כאמור דחה את מושג המובן הפרגיאני לגבי שמות. קרוב לוודאי שהטעם העיקרי לכך (שאינו מפורש לחלוטין ב'טרקטטוס') הוא שמושג המובן הפרגיאני נראה לוויטגנשטיין נושא אופי אפיסטמולוגי או אף פסיכולוגי. מובן, אצל פרגה, הוא בראש ובראשונה “אופן ההינתנות” (Art des Gegebenseins) של ההוראה של שם

(שהיא בדרך כלל אובייקט) – דהיינו, האופן שבו היא נתונה לתודעתנו. נקודת המוצא כאן היא האובייקט והאופן שבו הוא נתון לתודעתנו. שני המרכיבים של התפיסה הפרגיאנית בעייתיים ונדחו על ידי ויטגנשטיין ב'טרקטטוס'. מלבד הניחוח הפסיכולוגיסטי שיש למושג זה של "אופן הינתנות", גם נקודת המוצא האונטולוגית – האובייקט – אינה יכולה להסביר, לדידו, את המשמעות של שם ואת תפקודו בשפה. לפיכך, במקום המושג הפרגיאני של **אופן הקביעה של אובייקט** – הוראתו של שם – ויטגנשטיין מנהיג את המושג של **אופן הציון** (Bezeichnungsweise) של שם: נקודת המוצא כאן היא השם, הסמל בשפה; משמעותו, או אפיון תפקודו הסמנטי, נקבעים באופן פנים-לשוני על ידי אופן הציון שלו, שאותו ניתן לאפיין בקבוצת ההצבה – קבוצת הסמלים הניתנים להצבה תחתיו. נקודת המוצא אינה האובייקט ואופן הינתנותו לנו (כמו אצל פרגה), אלא השם (הסמל) ואופן תפקודו בשפה.

אופן ציון הוא קטגוריה לוגית-תחבירית: "מה שמציין בסמל הוא מה שמשותף לכל הסמלים אשר נוכל להציב תחתיו על פי כללי התחביר הלוגי" (3.344). גם זה משפט אופייני להימנעות של ויטגנשטיין מאפיון יחס הציון והשמיות – יסודה של תורת המשמעות שלו – במונחים אונטולוגיים. במקום מונחים אלה הוא מדבר על קבוצת הצבה (של סמלים) שמוגדרת על ידי כללי התחביר הלוגי. רעיון כללי זה מודגם בנוגע לקשרים הלוגיים ב-5.514: הכללים הקובעים יצירת שלילה או דיסיונקציה וכו' שקולים לסמלים אלה "ובהם **טמון מובנם**". אופן ציון הוא, כמובן, מה שוויטגנשטיין קורא מושג פורמלי (4.126), שלא ניתן לבטא אותו כפונקציה, אך הוא "מראה את עצמו" בשימוש של מה שהוא חל עליו (שם). לפיכך ויטגנשטיין אומר גם ש"כללי התחביר הלוגי חייבים להיות מובנים מאליהם אם רק יודעים איך כל סימן מציין" (3.334). המעגליות הנקשרת כאן, שבה כלל, קבוצת הצבה ואופן ציון הם פנים של אותו דבר, אופיינית גם לאופיה הפנים-לשוני של התפיסה וגם למגבלות הקונבנציונליזם שאפשר לייחס לה.

מה קורה כשאותו סימן, באותו אופן ציון, מציין אובייקטים שונים – אותו שם פרטי לשני אנשים שונים למשל? האם אז מדובר באותו סמל או בסמלים שונים? ויטגנשטיין אומר שכמשתמשים באותו סימן באופני ציון שונים, אז מדובר בסמלים

שונים (סוף 3.323), אך הוא אינו דן כלל באפשרות שמשמשים באותו סימן, באותו אופן ציון, לציון אובייקטים שונים. הטעם לכך מבוטא ב-5.53 למשל: "את זהות האובייקט אני מבטא על ידי זהות הסימן, ולא על ידי סימן-זהות, ואת שונותם של אובייקטים על ידי שונות הסימנים". מכאן שלא ייתכן מצב שבו אותו סימן באותו אופן ציון יציין אובייקטים שונים. אנו רואים שוב שאובייקטים אינם אופרטיביים כאן – כל שיש לנו הוא הסימן ואופן הציון שלו.

סמל לפי זה הוא סימן המשמש באופן ציון מסוים, ומשמעותו ניתנת על ידי קבוצת ביטויים שעשויים להמיר אותו על פי כללי התחביר הלוגי. השאלה הנשאלת כאן, מהו אופן הציון ומה הם גבולותיו? כל שאנו יודעים, שהוא נקבע על ידי כללי התחביר הלוגי, אך לא נאמר לנו, ועל פי 'טרקטוס' לא יכול להיאמר, מה הם כללים אלה ומה הם גבולות ההמרה. בדרך כלל, המרה נקבעת ביחס לשמורה מסוימת – דבר שההמרה משמרת, כגון אמת, מובן, תקינות דקדוקית וכיו"ב. כך ניתן לדבר על קבוצת כל הביטויים שניתן להמיר בהם ביטוי נתון תוך שמירה על ערך האמת של הפסוקים שהוא מופיע בהם, או תוך שמירה על תקינותם הדקדוקית וכד'. אך ויטגנשטיין אינו מזכיר כאן מושגים אלה, ואינו מגדיר את קבוצת ההמרה של ביטוי ביחס לשמורה קבועה מראש. זאת, משום שהגדרה כזו היא חסרת מובן בעינינו: המושגים הנידונים עצמם – אמת, תקינות דקדוקית וכו' – נקבעים על ידי קבוצות ההמרה והכללים הלוגיים, ואין להם מובן מחוצה להם. לצרכים שונים "יגדירו" הכללים משתנים שונים על ידי קבוצות המרה שונות.¹²

זהותו של סמל נקבעת על ידי אופן הציון שלו וקבוצת ההמרה שהוא קובע; אופן הציון נקבע על ידי כללי התחביר הלוגי; אך מניין באים כללים אלה ומה קובע אותם? האם הם נקבעים בהחלטה שרירותית (קונבנציונליזם), או שמא הם תוצאה של גילוי מציאות לוגית חבויה (פרגה), או אולי הם תוצאה של מחקר אמפירי (קוויין)? תשובת ויטגנשטיין לשאלות אלה היא בהכרח שכללי התחביר הלוגי

¹² המרכאות באות להזכיר שאין זו כמובן הגדרה מפורשת, שהיא בעינינו חסרת מובן, אלא ביטוי לכך שהמשתנים הנידונים "ייראו" על ידי קביעת קבוצת ההמרה והכללים.

משקפים היבטים של השימוש בשפה, ועוד נשוב לעניין זה. מכל מקום מה שעולה מכלל הדיון הקודם הוא שזהותו של סמל לא מוגדרת כאן במושגים אונטולוגיים של האובייקט שהוא מציין, אלא במונחים של כללי השימוש הלוגיים-תחביריים.

בהקשר זה נאמר ב-3.326, המשפט שבו פתחנו, ש"כדי להכיר את הסמל בסימן יש לשים לב לשימוש משמעי בו" (sinnvollen Gebrauch); זהו כאמור פלאונזם – התואר "משמעי" בא רק להדגיש את מה שלמעשה כבר מצוי בעצם מושג השימוש; הוא אינו אומר שיש גם שימוש חסר מובן. ומצד שני, אם מתעלמים מאופן השימוש, או אם מניחים שהסימן חסר שימוש, אין מכירים את הסמל בסימן, והסימן חסר כל משמעות. ב-3.328 ויטגנשטיין מסביר את "התער של אוקאם" בכך ש"סימן ללא שימוש הוא חסר משמעות" (וכך שוב ב-5.473, וב-5.47321). כל אלה מעידים, בצורה שאין לטעות בה, על כך שמשמעות מתכוננת בשימוש – הוא זה שבו ניכר הסמל בסימן, ובלעדיו, אין משמעות.

ב-5.4733 ויטגנשטיין אומר שאם למשפט אין מובן, זה יכול להיות "רק משום שאנו לא הענקנו משמעות לכמה ממרכיביו (גם אם אנו סבורים שעשינו זאת)" (שינתי מעט מתרגום צמח). מה פירוש הדברים הללו? איך אנו מעניקים משמעות ואיך אנו נכשלים בכך (גם אם אנו סבורים שעשינו זאת!)? הווי אומר – בשימוש בפועל בביטויים ובפסוקים אלה. יכול היה מישוהו לחשוב שאנו מעניקים משמעות על ידי כללי פירוש, שלפיהם אנו מצמידים משמעות מסוימת (נאמר אובייקט מסוים) למילה מסוימת. ואכן רבים הבינו כך את ה"יחס התמוני" (abbildende Beziehung) ואת כללי ההיטל של 'טרקטטוס'. ברם, זו טעות. אילו היה זה כך, לא היה מובן לטענה של ויטגנשטיין שאנו יכולים להיכשל בכך אפילו אנו סבורים שעשינו זאת, ולא היה יסוד לטענתו שאין משפטים בעלי מובן וחסרי שימוש. טענה זו מכוונת, בין היתר, כנגד תמונה "אפלטוניסטית" – התמונה שמשמעויות נמצאות להן "שם" וסימנים "כאן" ואנו מצמידים משמעויות לסימנים ובכך עושים סימנים לסמלים ואת השפה למייצגת. זוהי, לפי ויטגנשטיין, תמונה מיתית מטעה, והיא מוצגת ככזו עוד ב'טרקטטוס'. כללי ההיטל של 'טרקטטוס' אינם פונקצית השמה (assignment function) של תורת המודלים, אלא הם נקבעים בדיעבד על ידי השימוש בפסוקים.

מכלל דברים אלה ברור, שההכרה בשימוש כמה שמכונן משמעות אינה חידוש של "ויטגנשטיין המאוחר" שבא בניגוד לעמדתו ב'טרקטטוס', אלא שעוד ב'טרקטטוס' הוא הכיר בכך שמשמעות טמונה במובן עמוק בשימוש.¹³ שימוש זה מתבטא ב"לוגיקה" או בתחביר הלוגי, שבו ויטגנשטיין רואה את חזות הכל ב'טרקטטוס'. אולם התחביר הלוגי של 'טרקטטוס' אינו קונבנציה סטיפולטיבית מצד אחד, ואינו כרות ומנותק מהשימוש בפסוקי השפה וממשמעויותיהם, כפי שחשבו כמה מהפוזיטיביסטים הלוגיים, מצד אחר; להפך, הוא מבטא אותם ונקבע על ידיהם. ומכלל הדברים עולה, שהשימוש קובע את המשמעות של ביטוי, את "אופן הציון" שלו ואת כללי התחביר הלוגי של השפה, או שהוא לפחות מרכיב חשוב בקביעה שלהם. מבחינה זו אין שחר לדיבור על שימוש שהוא בניגוד להם, או על שימוש חסר מובן.

ד. זהות – 'טרקטטוס' נגד פרגה

תפיסת המשמעות של 'טרקטטוס' מבוססת כאמור לעיל על השימוש, אשר בו, ורק בו, מתכונן הסמל בסימן. תפיסה זו מעניקה ממד פנים-לשוני, לא ייצוגי, למושגים שבהם מתכוננת ומוסברת בספר משמעותו של ביטוי.¹⁴ אדגים נקודה זו בהבהרת

¹³ דיאמונד (2000) העירה כמה הערות קצרות וכלליות בדבר חשיבות מושג השימוש ב'טרקטטוס', ראו-נא למשל, עמ' 273, שם היא אומרת:

Here, and elsewhere in the *Tractatus*, references to understanding can be explicated in terms of Wittgenstein's account of the use of language
אולם טענתי כאן היא שיטתית, והיא שמושגי המשמעות וההבנה מונהרים ב'טרקטטוס' במושגי שימוש, ולא רק שניתן להנהירם כך. בעמ' 279 היא כותבת
ביתר בהירות:

What a sentence says is the case comes out in how that sentence is used.
In its use it represents a possible situation in logical space and we see how it does that as we see its logical relations to other sentences

¹⁴ זו עמדה שהלכה ונתעצמה ב'דקדוק פילוסופי', ולמעשה נשארה קו היכר מובהק של תפיסתו המאוחרת של ויטגנשטיין.

עמדת 'טרקטטוס' לגבי משמעותם של פסוקי זהות ובהשוואתה עם זו של פרגה. יש בכירור זה גם כדי לאשש כמה מנקודות הפרשנות שלעיל, במיוחד בהדגשת חשיבותו של המושג של אופן ציון בקביעת זהותו ומשמעותו של סמל.

פרגה הציג את הבעיה שמעוררים פסוקי זהות בצורה ברורה עוד בסעיף 8 של ספרו הראשון, 'כתב מושגים' (1879). להצגת הבעיה פרגה מתאר את הדוגמא הבאה: נקרא לנקודה הנתונה בהסתכלות על היקפו של עיגול, A. נדמה מיתרים היוצאים מ-A, כשהזווית בינם לבין הקוטר היוצא מ-A משתנה (הולכת וגדלה), ונקרא לנקודת החיתוך של מיתר כזה עם העיגול, B. אז, כשהזווית היא ישרה $B=A$. הבעיה כעת היא זו: אם משמעותם של "A" ו-"B" היא הנקודה הנידונה, פסוק הזהות נסב עליה וכל מה שהוא אומר עליה הוא שהיא היא, מה שטריוויאלי וידוע אפריורי על כל דבר.¹⁵ הנקודה המרכזית שפרגה טען לה כאן היא שכדי להבין את תוכנו של הפסוק, כדי להיות מסוגלים להצדיק (להוכיח) את הזהות הנידונה, וכדי לתפוס את מה שפרגה קרא מאוחר יותר "ערכו הקוגניטיבי" של הפסוק, צריך להביא בחשבון לא רק את הנקודה עצמה אלא גם את "אופן הקביעה" (Bestimmungsweise) של הנקודה, המתבטא בכל אחד מהמונחים הנידונים. פרגה מדגיש שאופן הקביעה הזה לא נתפס כאן כעניין סובייקטיבי או פסיכולוגי, אלא כשייך למהותם של הדברים (Wesen der Sache).

בהתאם לכך פרגה הבחין בסעיף הנידון בין סימנים (Zeichen) לשמות (Namen), כשהשמות לא רק מציינים את תוכנם, אלא כוללים גם את אופן הקביעה של תוכנם, או של מה שמצוין על ידיהם. כמו כן קבע שבפסוקי זהות, בניגוד להקשרים אחרים (כל ההקשרים הרגילים), מדובר בשמות ולא בסימנים. במילים אחרות, פרגה מציע כאן חלוקת הסמנטיקה של כל ביטויי השפה, כך שלגבי

¹⁵ ב'כתב מושגים' פרגה לא מדבר בדיוק במונחים אלה, ואני מתנסח כאן, למען הפשטות, בצורה לא לגמרי מדויקת. ב'כתב מושגים' פרגה לא דיבר במונחי משמעות, הוראה ומובן אלא השתמש במושג כללי ולא מובחן של תוכן (Inhalt), כשהוא מבחין בין תוכן שפיט (beurteilbare) ותוכן שאינו שפיט. אובייקט, כמו הנקודה A, הוא תוכן לא שפיט; פסוק הזהות כולו, תוכנו, הוא שפיט.

ההקשרים הרגילים בשפה הלוגית של 'כתב מושגים', חלה תורת משמעות "רזה", או חד-ממדית, שבה הסימנים הם "סימנים גרידא" או תוויות של תוכניהם (אובייקטים, במקרה של שמות), ואילו בהקשר המיוחד של פסוקי זהות, הסימנים משנים לפתע את אופיים, וחלה סמנטיקה אחרת, "עבה" או דו-ממדית, שבה הסימנים אינם "סימנים גרידא", אלא הם שמות, אשר לבד מציון תוכנם כוללים גם את אופני הקביעה של התוכן.

יש להדגיש, שהחלוקה הנידונה ב'כתב מושגים' אינה חלוקה בין היבט סינטקטי לסמנטי של ביטויי השפה, ואין היא מקבילה להבחנה של ויטגנשטיין בין סימן לסמל ב'טרקטטוס'; זו אינה חלוקה בין "סימנים גרידא", אשר מאופיינים במונחים סינטקטיים והם נעדרי משמעות, לבין שמות, שהם בעלי משמעות. החלוקה היא בתוך תחום הסימנים בעלי המשמעות, או התוכן: גם לסימנים גרידא יש משמעות, או תוכן. וכשאנחנו משתמשים בסימן שהוא בעל משמעות, אנחנו מדברים על תוכנו – האובייקט שהוא מציין. ההבדל הוא בסוג הסמנטיקה הנידון. מה שמייחד תפיסה זו הוא האופי החד-ממדי של תפיסת המשמעות של הסימנים – הסימנים הם תוויות גרידא של תוכניהם, ואינם כוללים את אופן הקביעה או ההינתנות שלהם. כך למשל, בפסוק "אם A גדול מ-B, אז B אינו גדול מ-A", "A", "B", "גדול מ-" הם בחזקת סימנים גרידא, אשר מפורשים בסמנטיקה רזה כתוויות של תכניהם (הלא-שפייטים); וכך גם פסוקים אטומיים, כגון "A גדול מ-B", הם בחזקת תוויות או סימנים גרידא לתכניהם (השפייטים). לעומת זה, בפסוק הזהות "B=A" משתנה לפתע התמונה ומדובר בשמות ממש, במסגרת סמנטיקה עבה, שבה השם כולל גם את אופן קביעת התוכן שלו.

בפתח מאמרו "על מובן והוראה" (1892) פרגה שב לדון בבעיית פסוקי הזהות. הוא שב וטוען שאם נראה ביחס הזהות יחס בין אובייקטים, הרי שטענת זהות אמיתית תהא טריוויאלית ואפריורית. לעומת זה אם נראה בו יחס בין סימנים, הרי שיהא חסר כל ערך קוגניטיבי, שכן יחס הסימון גרידא (כשסימנים נתפסים כתוויות של האובייקטים שהם מציינים) הוא שרירותי, כל דבר יכול להיות סימן גרידא (תו) של כל דבר. לפיכך צריך לעבור לסמנטיקה "עבה", או דו-ממדית, שבה הסימנים

אינם תוויות גרידא, אלא לכל סימן יש, נוסף על הוראתו (Bedeutung – האובייקט שהוא מציין), גם מובן (Sinn) הכולל את אופן הקביעה או אופן ההינתנות (Art des Gegebenseins) של ההוראה (האובייקט הנידון). טענת זהות נתפסת אפוא כטענה ששני מובנים שונים קובעים אותו אובייקט. זו כמובן אינה טענה טריוויאלית, אף כשהיא אמיתית.

אנחנו רואים שביסודו של דבר יש דומות רבה בין גישת 'כתב מושגים' לגישת המאמר 'על מובן והוראה' ביחס לפסוקי זהות. בשניהם מודגש הצורך להבין פסוקים אלה כך שהשמות שמופיעים בהם אינם ציונים גרידא של האובייקטים הנידונים (תכנים ב'כתב מושגים' והוראות ב'על מובן והוראה'), אלא עושים זאת באמצעות ביטוי "אופן הקביעה" או "אופן ההינתנות" שלהם. בניגוד מפתיע לכך, מרבית החוקרים מדגישים שתפיסת המובן שבמאמר מוצגת על יסוד דחיית התפיסה של פסוקי זהות ב'כתב מושגים'. ישנה בספרות הנחה רווחת (כמעט כללית) שבמאמר מ-1892 פרגה דחה את העמדה שהציע ב'כתב מושגים' (1879), שעל פיה הזהות היא יחס בין שמות. אך עמדה זו, דומני, מוטעית כיוון שהיא מתעלמת מהטענה המרכזית שבסעיף 8 ב'כתב מושגים', שלפיה להבנת פסוקי זהות יש להתחשב לא רק בציון האובייקטים הנידונים אלא גם באופן הקביעה או אופן ההינתנות שלהם, וכן מתעלמת מההבחנה המרכזית שבדיון ב'כתב מושגים' בין סימנים לשמות. מאחר ששמות כוללים את אופן הקביעה (שהוא מושג קרוב מאוד למושג המאוחר יותר של מובן), הרי שהטענה המרכזית הזו ב'כתב מושגים' משמעה שטענת זהות מתייחסת למובנים הנידונים וקובעת זהות תוכן (או במינוח המאוחר, זהות הוראה) ביניהם. ההבדל בין שתי הגישות נראה כהבדל של מינוח וניסוח ולא הבדל מהותי.

בזאת איני מתכוון להכחיש שיש הבדל חשוב בין עמדת פרגה ב'על מובן והוראה' לבין עמדתו ב'כתב מושגים'. אך חשוב לראות במה נעוץ ההבדל. עיקר ההבדל הוא בכך שבמאמר פרגה מאמץ את העמדה שב'כתב מושגים' הייתה מיוחדת לפסוקי זהות, ומכליל אותה, תוך שיפור מסוים, לביטויי השפה בכלל; בזאת הוא נפרד מתפיסת המשמעות הרזה, החד-ממדית של סימנים גרידא, שכל משמעותם מתמצה בהיותם תוויות לתכנים שלהם. זו נראית לו כעת עמדה לא מתקבלת על הדעת, ביחס לכל פסוק, לאו דווקא פסוק זהות, שבה הסימן הוא תווית שרירותית של

תוכנו, מה שלא מאפשר להבין את הערך הקוגניטיבי של המשפט. בהתאם לכך הוא זנח את ההבחנה הקודמת בין סימנים לשמות, וטען שלמעשה אין סימנים, יש רק שמות: כל ביטויי השפה הם ביטויים שמשמעותם כוללת, נוסף על תוכן (הוראה), גם רכיב הכולל את אופן הקביעה של התוכן הזה (מובן).

ההיגיון שבהכללה זו ברור. עמדת 'כתב מושגים', עם הבחנתה המיוחדת בין סימנים, שבהם עוסקים בדרך כלל, לבין שמות, שבהם עוסקים רק בפסוקי זהות, יוצרת מערכת שהיא לא רק מוזרה ומסורבלת, אלא אולי גם לא לכידה. הרי יש הרבה הקשרים שמעורבים בהם פסוקי זהות עם פסוקים מטיפוס אחר. למשל, לא ניתן להצדיק את חוק הזהות עצמו, שלפיו, משנתונה זהות, הרי שמטענה מסוימת ניתן להסיק כל טענה שבה מומר אחד מהזהים באחר, אם בטענת הזהות עוסקים בדברים שונים מאשר בטענות האחרות. במילים אחרות, אם נתון $a=b$, הרי שחוק הזהות מתיר מעבר מ- Fa ל- Fb . אך מעבר זה למעשה אינו מוצדק לפי תורת המשמעות של 'כתב מושגים', שכן הוא לוקה בכשל של דו-משמעות: "a" שבפסוק הזהות הוא שם, ולכן אין לזהותו עם "a" שבפסוק השני, שהוא סימן סתם. למעשה, בשפה לוגית מדויקת (כפי ש'כתב מושגים' מתיימר להציג) צריך היה להשתמש כאן בשני סימנים שונים. ובכך פרגה צדק כשהרגיש שמשוהו יסודי לקוי בעמדת 'כתב מושגים', ורוב החוקרים צודקים כשהם מצביעים על כך. אך למיטב ידיעתי אף אחד מהם לא איבחן במדויק את המקום הנכון שבו עמדתו המוקדמת של פרגה נראתה לו לקויה, ועל עיקר ההבדל שבין גישתו ב'כתב מושגים' לבין זו של המאמר. ועיקר ההבדל הוא שהחלוקה של 'כתב מושגים' בין סימנים, שהם בחזקת תוויות גרידא לתוכניהם, לבין שמות, שכוללים גם את אופן הקביעה של התוכן, והטענה שבפסוקי זהות מדובר בשמות ואילו בכל יתר ההקשרים מדובר בסימנים, נראו לפרגה (ובצדק) עמדות מלאכותיות ומסורבלות, שאינן מאפשרות תורת משמעות לכידה לכלל השפה.¹⁶

¹⁶ ראו-נא לעניין זה ביתר הרחבה את הסעיף על זהות בפרקי המבוא ל'כתב מושגים', עמ' נב-נח, וכן בפרק 5 על זהות בכרך א' – פרגה – של ספר זה, שם גם דנתי בויכוח נוקב לגבי תפיסת הזהות של פרגה בין טאו וקפלן (2001) מצד אחד לבין הק (2003) מצד שני וטענתי ששני הצדדים טועים (וראו לכך גם ברעלי 2006).

ראוי לבחון על רקע זה את עמדת ויטגנשטיין ב'טרקטטוס'. עמדתו כאן שונה משתי העמדות של פרגה שבחנו, אך היא קרובה לעמדת פרגה ב'כתב מושגים' הרבה יותר מאשר לעמדתו ב"על מובן והוראה" וב'חוקי יסוד'. זה קשור כמובן בכך שוויטגנשטיין דחה את מושג המובן של פרגה לגבי שמות. שמות, אצל ויטגנשטיין, הם סמלים (4.24), כך שלמרות שפרגה לא השתמש בביטוי 'סמל' בהקשר זה, אלא דיבר רק על ההבחנה בין סימנים לשמות, ההשוואה ביניהם היא לעניין.¹⁷

זהות מהסוג $B=A$ 'בטרקטטוס' היא טענה על אודות הסימנים "A" ו-"B": "כשאני משתמש בשני סימנים באותה משמעות, אני מבטא זאת בכך שאני שם את הסימן "=" ביניהם" (4.241). ויטגנשטיין מוסיף מיד שפירושו של פסוק זהות מהסוג " $B=A$ " הוא שהסימנים ניתנים להצבה זה במקום זה (4.241-4.242). ודוק: האפיון גם כאן הוא סינטקטי ולא אונטולוגי, ומתייחס לסימנים עצמם ולא למה שהם מציינים. ויטגנשטיין מדגיש ב-4.242, כנראה בזיקה לדברי פרגה, ובהתנגדות להם, שפסוקי זהות כאלה אינם אומרים מאומה על המשמעות (ההוראה) של הביטויים "A" ו-"B" – כלומר האובייקטים שהם מציינים. לפיכך אין לטעות גם בהבנת הביטוי "משמעות" שב-4.241. לא מדובר כאן על האובייקט המצוין על ידי השמות, אלא על השימוש בסימן, ושיעורה של הרישא הוא: "כשאני משתמש בסימן באותו אופן שימוש...".

¹⁷ יש לציין שגיין', בתרגומו האנגלי לחלק הראשון של 'כתב מושגים' (בקובץ *Translations from the Philosophical Writings of Frege*, ed. P. Geach & M. Black, Oxford, Blackwell, 1952), מטשטש לגמרי את ההבחנה בין שם לסימן, מה שעלול לגרום להחמצת עיקר הטענה שבסעיף 8. ביני מבחין, אך מתרגם Zeichen במקום ב-sign, (*The Frege Reader*, ed. M. Beaney, Oxford, Blackwell, 1997). זה נראה לי לא מוצלח בדיוק בגלל השימוש של ויטגנשטיין ב-symbol בניגוד ל-sign הנידון בטקסט. ההבחנה בין sign ל-name נשמרת כראוי בתרגומו של באור-מנגלברג (Bauer-Mengelberg); ראו J. Van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967

ויטגנשטיין אינו מסתפק בשלילת העמדה של פרגה ב"על מובן והוראה", מה שמתחייב מכך שהוא דוחה את מושג המובן הפרגיאני, שהוא יסוד בעמדת פרגה שם. הוא אף מרחיק לכת ונמנע מלאפיין את מובנה של טענת זהות במונחי האובייקטים המצוינים (ההוראות). גם כאן, כמו בדברים שאמרתי לעיל בנוגע ל"אופן הציון" למשל, הוא נמנע מפנייה למושגים אונטולוגיים בכלל ומצטמצם לאפיון טענת זהות במסגרת הלוגית-תחבירית של אפשרות ההצבה של ביטוי אחד במקום אחר.

עניין זה יאפשר לנו להבין את אחד המשפטים התמוהים-לכאורה שבספר, שבו ויטגנשטיין טוען, שאי אפשר להבין משפט בלי לדעת אם שני שמות המופיעים בו מציינים אותו דבר או דברים שונים (4.243). להבין משפט פירושו לדעת את אופן הציון של השמות שבו. משמעות הדברים היא שדי בידיעה זו כדי לדעת אם שני השמות מציינים אותו דבר. במילים אחרות, לשאלת היסוד של פרגה, איך אפשר להסביר את זה שמשפט זהות כגון $B=A$ ישא ערך קוגניטיבי (יהיה סינתטי), ויטגנשטיין עונה שאין כאן מה להסביר כי אפשרות זו אינה קיימת: הבנת המשפט מבטיחה מראש את ידיעת אמיתותו או שקרותו (ולכן, בסופו של דבר, זה אינו פסוק משמעי). טענה זו של ויטגנשטיין עלולה להיראות מופרכת בעליל, אם שוכחים שבניגוד לפרגה השמות אצלו ("A" ו-"B" בדוגמא שלנו) הם שמות פשוטים, ולא תיאורים מיידעים למשל. וכשזוכרים זאת, העמדה אינה מופרכת על פניה. עם זאת, היא מוקשה: מדוע ויטגנשטיין מניח שאם A הוא אותו אובייקט כמו B, חייבים לדעת זאת כדי להבין את פסוק הזהות $B=A$?

אפשר לנסות להסביר זאת במונחים אפיסטמיים של "ידיעת האובייקט", ודרישת שקיפות שלפיה אם אני יודע מה הוא האובייקט A וכן יודע מה הוא האובייקט B, לא ייתכן שאם הם אותו אובייקט, לא אדע זאת. אולם, הן המושג של "ידיעת אובייקט" והן דרישת השקיפות הזו מוקשים ביותר, וספק אם ניתן לבנות עליהם הסבר משכנע. דרך אחרת, אשר נראית לי הולמת יותר את רוחו של הספר, היא לוותר על הממד האונטולוגי והאפיסטמי בהסבר, ולפנות להסבר פנים-לשוני, במונחי אופני הציון וקבוצת ההצבה של שם: להבין שם פירושו לדעת את אופן הציון שלו, דהיינו, את קבוצת ההצבה שלו – השמות שניתן להציב במקומו (בלי לשנות את ערך

האמת של המשפטים שבהם הוא מופיע). בהנחה זו, אם מבינים את "A" (דהיינו, יודעים את קבוצת ההצבה שלו), ואם "B" אכן בקבוצת ההצבה שלו, ויודעים את אופן הציון (קבוצת ההצבה) של "B" (ש-"A" בתוכה), אזי זה סביר שאכן אי אפשר להבין את פסוק הזהות ביניהם בלי לדעת את אמיתותו או שקרותו. עמדה יסודית של הספר היא שהבנתם של משפטי יסוד אינה תלויה באמיתותם, או באמיתותו של כל משפט אחר (2.0211). לאור האמור לעיל, פסוקי זהות הם כמובן בעייתיים מבחינה זו, ולכן לאמיתו של דבר הם חסרי מובן. לכן ויטגנשטיין אומר: "את זהות האובייקט אני מבטא על ידי זהות הסימן, ולא על ידי סימן-זהות, ואת שונותם של אובייקטים על ידי שונות הסימנים" (5.53).

עם זאת ויטגנשטיין עדיין דוחה את הביאור שפרגה נתן לטיב ההבדל בין סימן לסמל, או שם. שכן, הביאור של פרגה ב'כתב מושגים' מסתמך, כפי שראינו, על המושג של אופן קביעת האובייקט (או התוכן), שהוא קרוב מאוד למושג המובן הפרגיאני המאוחר יותר, שוויטגנשטיין דחה. החלופה הוויטגנשטיינית, הגורסת את היחס בין סימן לסמל במונחי השימוש המשמעי, שבו ורק בו מתכונן הסמל בסימן, היא כמובן מעיקרי הדברים שלעיל. פן נוסף של תפיסה זו מציג את הקשר בין סמל לאובייקט שהוא מסמל במונחי ה"היטל" הנקבע על ידי "צורת התימון" של המשפט, אשר כוללת את "היחס התמוני". על כך, ועל המשמעות האודותית (אינטנציונליסטית) שיש לתפיסה זו של משפטים, הרחבתי במקום אחר (ראו ברעלי 1985, וכן כאן פרק 2 על לוגיקה ואודותיות).

ה. שימוש פנים-לשוני וחיצוני: שימוש וכללי היטל

דיברתי לעיל על האופי הפנים-לשוני של מושגי המשמעות של 'טרקטטוס'. ביטוי זה יכול להטעות והוא דורש הבהרה והסתייגות. כל שאני מבקש להדגיש בו הוא שמושגי המשמעות ב'טרקטטוס' אינם מבוארים במונחים אונטולוגיים, אלא במונחי הכללים הלוגיים-תחביריים. ברם, כפי שהדגשתי כמה פעמים, אין זה אומר שאלה כללים קונבנציונליים או סינטקטיים "טהורים". שכן, כללים אלה נתפסים כמשקפים את השימוש הממשי בפסוקים לטעינת טענות, לקביעת עובדות ולתיאור מצבי עניינים במרחב הנקבע במושגי האמת והשקר.

אחד הקשיים העיקריים בהבנת הקשר שבין שימוש למשמעות הוא שאפשר לתפוס שימוש, מצד אחד, כמושג פנים-לשוני (usage), ומצד אחר כמושג חוץ-לשוני (use) – פעילות ממשית בעולם. הפסוקים שצוטטו לעיל יכולים, לפחות לכאורה, להתפרש בשני הכיוונים. פרשנים רבים רואים התנודות זו, או אף אי בהירות בהבחנה בין שני מושגי שימוש אלה, כמאפיינת חלק ניכר מעיוניו של ויטגנשטיין בשנות השלושים, כשפעם שימוש מוסבר על פי הדוגמא של שימוש בכלי במשחק (שחמט למשל), ופעם על פי הדוגמא של שימוש בכלי עבודה (פטיש למשל). את הראשון טבעי לראות כמושג פנים-לשוני המוגדר על ידי מערכת כללים; את השני – כסוג פעילות ממשית בעולם (ראו, למשל, קני 1975, עמ' 167-168).

מהאמור לעיל יוצא שלפחות במסגרת 'טרקטטוס' אין לטענה זו יסוד. המושג הפנים-לשוני כביכול, וכללי התחביר הלוגי המגדירים אותו, אינם אלא ביטוי של השימוש החוץ-לשוני, השימוש הממשי בפסוקי השפה. משפט אופייני להמחשת הקושי כאן הוא 3.327 שאומר, שרק בשימוש (Verwendung) הלוגי-תחבירי קובע הסימן צורה לוגית. מה פירוש שימוש לוגי-תחבירי? זה נראה לכאורה מושג פנים-לשוני מובהק, ללא שום קשר לשימוש ממש. אפשר אולי לחשוב שמושג פנים-לשוני זה הוא ההרכבים והצירופים הלשוניים, שהסימן יכול להשתלב בהם, על פי כללי התחביר הלוגי, עם סימנים אחרים. כך ניתן אולי להבין גם את עקרון ההקשר הפרגיאני עצמו (3.3), שמשפט זה הוא אחד מביאוריו. וברוח זו אפשר להבין אולי גם את אמירתו של ויטגנשטיין ב-3.263 שהבהרות (Erläuterungen) מסבירות את משמעותם של ביטויים פרימיטיביים.

אולם דומני שאין זה כך. שכן, מה פירוש "ההרכבים הלשוניים שביטוי יכול להופיע בהם"? מה קובע או מאלץ אפשרויות אלה? שמא תאמר – "כללי התחביר הלוגי" של השפה (בדומה לאופן שבו כללי משחק השחמט מגדירים את האפשרויות במשחק). אפילו נניח שזה תיאור הולם למה שקורה בשחמט (ואפשר לפקפק גם בכך), זה לבטח אינו תיאור הולם למה שקורה בשפה. התחביר הלוגי וכלליו אינם איזו סמכות-על נפרדת שמוכתבת לנו אפריורי. היא גם אינה מערכת כללים שנקבעים

שרירותית באופן קונבנציונלי. התחביר הלוגי של השפה אינו אלא ביטוי (קצר וממושטר) של היבטים מהותיים של השימוש בפועל במשפטיה.

זה פשר האמירות המפורסמות של ויטגנשטיין, שהלוגיקה "דואגת לעצמה" ושבוטבן מסוים אי אפשר לטעות בלוגיקה. אחד המובנים שבהם אפשר היה לחשוב על טעויות בלוגיקה הוא שהכללים הלוגיים אינם מתאימים למשמעות המונחים ולשימוש שנעשה בהם. זה מניח שהמשמעות והשימוש הללו הם בלתי תלויים בכללים. אך אם רואים בכללים שיקוף של השימוש הזה, ואם רואים שהמשמעות נקבעת על ידי השימוש והכללים, טעויות כאלה אינן אפשריות.

בנקודה זו נעוץ אולי אחד ההבדלים החשובים בין האופן שבו תפס ויטגנשטיין את הכללים הלוגיים-תחביריים לבין האופן שתפס אותם קרנאפ בספרו 'התחביר הלוגי של השפה'.¹⁸ קרנאפ החזיק ב"עקרון הסובלנות", שעל פיו יש שפות לוגיות שונות ואת כללי השפה אנו יכולים לקבוע כרצוננו (חלק ד, סעיף 17). אמנם, גם בבחירה זו אנו כפופים לאילוצים מסוימים, אך הם פורמליים בעיקרם (כגון עקיבות), ונשאר מרחב אפשרויות רחב, שבו הכללים נקבעים בהחלטה שהיא כמעט שרירותית. טעמי הבחירה הם פרגמטיים – הם נוגעים בעיקר ליעילותם של הכללים למטרות מסוימות שאנו רוצים להועיד להן את השימוש בשפה, והם מחוץ לשפה או למערכת הכללים עצמה. גם בתפיסה זו אפשר לומר, במובן מסוים, שהלוגיקה (דהיינו, השפה הלוגית) "דואגת לעצמה", שכן השפה הלוגית וכלליה נקבעים למעשה באופן שרירותי ואין סמכות חיצונית שביחס אליה קביעה כזו יכולה להיות שגויה. לא אוכל לפרט כאן בעניין, אך דומני שדי בהערות דלעיל כדי להצביע על

¹⁸ קשה לפקפק בכך שקרנאפ לקח מונח זה מ'הטרקטטוס'. ייתכן אף שראה בספרו משום פירוש והנהרה לרעיון זה ב'טרקטטוס'. אם כך, כפי שמוסבר בטקסט, הוא טעה. יש לציין שהרעיון של תחביר לוגי הוא הרעיון המנחה של השפה הלוגית של 'כתב מושגים' של פרגה, שקרנאפ נמנה על תלמידיו.

הכיוון הכללי של ההבדל: תפיסה כמו זו של קרנאפ היא קונבציונליסטית, ובעיקרה נראית אף מנוגדת לתפיסת 'טרקטטוס'¹⁹.

זאת ועוד. ויטגנשטיין הבחין כידוע בין מה שנאמר או מצוין לבין מה שרק "מראה את עצמו". כדי להבין את הקשר בין זה לבין עניין השימוש, יש לשים לב שמצד אחד "משפט מראה את מובנו" (4.022), ומצד אחר, "מה שלא בא לידי ביטוי בסימן, מראה יישומו" (3.262 Anwendung). פסוק הוא הסימן של משפט (3.12), ולפיכך, משני אלה עולה שהמובן של פסוק הוא מה שיישומו מראה. יישומו של פסוק מראה יותרת שלא באה לידי ביטוי בסימן עצמו. ויותרת זו היא מותר המשפט על הפסוק, מותר הסמל על הסימן, דהיינו, מובנו.

איך זה נעשה? איך שימוש בפסוק מראה את מובנו?

אני מציע שעיקרה של התשובה הוא זה: השימוש במשפט – שימוש בו בפועל לתיאור מצבים בעולם למשל – קובע או לפחות מבטא את כללי ההיטל (ובכללם גם את נקודת ההיטל, הנקודה שממנה נפרסים קווי ההיטל על פי הכללים) ממצב העניינים בעולם לפסוק המציג אותו. לכן אומר ויטגנשטיין ש"שיטת ההיטל היא חשיבת מובנו של המשפט" (3.11). בכלל זה נקבע גם היחס התמוני – "ההתאמות שבין יסודות התמונה ובין הדברים" (2.1514) – שהוא, כפי שאומר ויטגנשטיין, כלול בתמונה והוא שעושה אותה לתמונה של כך וכך, ומה ש"עושה אותה לתמונה" בכלל (2.1513). בכך נקבע גם מבנה התמונה (2.15). יש מעגליות אופיינית במערכת הגדרות זו: היחס התמוני הוא, מצד אחד, מכונן את התמונה, והוא שעושה אותה לתמונה של כך וכך ולתמונה בכלל; אך בה בעת הוא כבר מניח את היותה של התמונה ואת מבנה, שכן הוא מוגדר על יסודות התמונה. דברים אלה אומרים שהקישורים הנידונים בין שמות לאובייקטים – היחס התמוני – הם למעשה פן או היבט של המבנה הלוגי של המשפט ושל הכללים הלוגיים ששולטים ברכיביו. גם

¹⁹ יש הסבורים שבספרו 'דקדוק פילוסופי', מראשית שנות השלושים, הציע ויטגנשטיין עמדה קונבציונליסטית, קרובה יותר לעמדתו של קרנאפ. אני סבור שאין זה כך ושגם בספר זה מושג הדקדוק והכלל הדקדוקי שאובים מהשימוש בפועל ומשקפים אותו, אך לא אוכל להידרש לפרשה זו כאן. הרחבתי עליה בפרק 6 כאן.

עצם השם "יחס תמוני" רומז על כך: ויטגנשטיין אינו מדבר על יחס זה כעל "יחס השמות" (naming relation), כפי שמקובל היה הן אצל פרגה והן אצל ראסל. אלא הוא מדבר עליו מראש במונחי התמונה ומבנה – היחס התמוני. הקישורים הללו אינם פעולות נפרדות ובלתי תלויות במבנה הלוגי, שיחד אתו הם יוצרים, איכשהו, את התמונה. אנו רואים אפוא שהמרכיבים היסודיים שמכוננים משפט-תמונה, המרכיבים שעושים משהו לתמונה של כך וכך, ולכן לתמונה בכלל, נעוצים בעניין זה של השימוש במשפט-תמונה: הוא זה שקובע את המובן של המשפט – את כללי ההיטל, את היחס התמוני בין מרכיביו לרכיבי מצב העניינים שהוא מתמך, את מבנה המשפט ואת האופן שבו הוא מציג את המבנה של מצב עניינים זה. זהו פירוש אודותי של תורת התמונה של 'טרקטטוס', שלפיו היותה של עובדה לתמונה הוא מיניה וביה היותה תמונה של כך וכך – של מצב העניינים המבוטא בה. אין כאן פעולה נוספת, הפועלת על תמונה נתונה, ושביניה היא נהיית תמונה של כך וכך.²⁰

עניין זה מכריע להבנת מה ששגוי בפרשנות המקובלת שנסקרה לעיל. הקישור שבין שמות לאובייקטים וההתאמה שבין משפט למצב העניינים שהוא מתמך אינם שני יחסי קישור בלתי תלויים, כפי שהם מוצגים בפרשנות המקובלת. אלה הם שני פנים של ההיטל של מצב עניינים, שיש ביניהם יחס פנימי, ואי אפשר לתפוס את האחד ללא האחר. קישור שם באובייקט הוא חסר מובן, אלא כשהוא נתפס כחלק של

²⁰ ראו-נא על כך ביתר הרחבה בברעלי 1995, עמ' 412 וכן בפרק 2 בחלק זה. אני מוצא דומות בין תפיסה זו של תורת התמונה לבין זו של אוסטרוב 2002, במיוחד עמ' 35, 37, 41. השוו גם את דברי שווייצר 1962, עמ' 52. מאמר חשוב ומוקדם זה של שווייצר הונח בספרות. בנקודות מסוימות, כמו בביקורת שהוא מותח על תפיסתה של אנסקומב את היחס התמוני (1971, עמ' 54), הוא קרוב למגמה הכללית של המאמר הנוכחי, והוא מהמעטים (והראשונים) שדיברו על חשיבות מושג השימוש בהבנת מושגי המשמעות של 'טרקטטוס', אם כי אינני מקבל את מסקנתו הקיצונית שמשפט (Satz) ב'טרקטטוס' הוא פעולת חייווי (assertion). אני מודה לתלמידי אוריאל מנוחין שהפנה את תשומת לבי (לאחר שהמאמר הנוכחי היה גמור) למאמר זה.

ההיטל של מצב עניינים במשפט שבו הוא מתומן.²¹ לפיכך, קישורו של שם באובייקט אינו מעשה קונבנציונלי נפרד ובלתי תלוי בשימוש במשפט הכולל את השם לביטוי מצב העניינים ולטעינת קיומו. אנו רואים אפוא שמרכיבי המשפט-תמונה, מה שעושה אותו לתמונה של כך וכך, נקבעים על ידי השימוש שנעשה במשפט לביטוי מובנו – מצב העניינים המבוטא בו. שימוש זה הוא שקובע את כללי ההיטל, את מרכיבי המשפט, את היחס התמוני שבינם לבין האובייקטים שבמצב העניינים, את המבנה התמוני של המשפט, את מובנו ואת האופן שבו הוא מציג את מצב העניינים הנידון.

במסגרת תפיסה זו, בניגוד למה שעולה מהפירוש המקובל, קל יחסית להבין את עמדת 'טרקטטוס' שהיחס התמוני אינו מניח ידיעה בלתי תלויה של האובייקטים, והוא אף אינו מניח שלידיעה כזו יש מובן, שכן קביעתו אינה פעולה נפרדת, הדורשת את ידיעת המתייחסים. זה פשר ההדגשה, שצוינה לעיל, שוויטגנשטיין הדגיש, ש"לאדם יש יכולת לבנות שפות שבהן ניתן לבטא כל מובן מבלי שיהיה לו מושג כיצד לכל מלה יש משמעות ומה משמעותה, כפי שאנשים מדברים בלא לדעת איך נוצר כל צליל בודד" (4.002).

אישוש מסוים לפירוש שהצגתי למעמד השימוש בקביעת ההיטל (ולכן, המובן) ב'טרקטטוס' אני מוצא בסעיף 51 של ה'חקירות'. ויטגנשטיין מתייחס כאן למשחק השפה שבסעיף 48, שהוא מודל קרוב לתפיסת 'טרקטטוס', כשגורמים מסוימים (ריבועי צבעים) מתאימים לסימנים בשפה, ולגביו הוא שואל: "מהו שמכונן התאמה זו?" [...] "מה פירוש לומר שבפרקסיס של השפה גורמים מסוימים מתאימים לסימנים?" (הדגשה במקור). כאן ברור, שבמשחק שפה מעין זה השימוש, הפרקסיס, הוא העיקר; הוא זה שבמסגרתו נקבעת ההתאמה בין הסימנים לגורמים בעולם המהווים את משמעותם – את מה שנקרא ב'טרקטטוס' "היחס התמוני" או כללי ההיטל.

תפיסת השימוש של 'טרקטטוס' היא חשובה ולעתים קרובות מוזנחת בספרות. גם ב'טרקטטוס', כמו בכתביו המאוחרים יותר של ויטגנשטיין, השימוש הוא ליבתה של תורת המשמעות: די בו להבטחת מובן, ובלעדיו אין מובן לפסוק ואין

²¹ אף שדברים אלה אינם מפורשים אצל מקגינס, וודאי לא כאמור כאן, נדמה לי שהם

ברוחם של דבריו; ראו-נא מקגינס 1981, עמ' 69-70.

משמעות לרכיביו; הוא שמכונן את "אופן הציון", שעושה שם (וסמל בכלל) למה שהוא. אחת הבעיות שעולות בתפיסה זו, על פי הפירוש המוצע לעיל, היא מעמדו של **הסובייקט**: שימוש הוא שימוש של מישהו, של סובייקט מסוים. סובייקט זה הוא גם נקודת ההיטל של מצב עניינים לפסוק, היטל שנקבע על ידי שימוש בפסוק (ראו ברעלי 1998).

עם זאת היבטים מרכזיים של מושגי השימוש והסובייקט האלה אינם ברורים. השימוש מוצג ב'טרקטטוס' במסגרת סוליפיסטי של סובייקט יחיד. הוא מושג כללי, מופשט וחד-גוני, אשר אינו מבטא את הפתיחות והרב-גונית של השימושים במילים ובפסוקים, ולא ברור שהוא אפילו מאפשר אותם. ומעבר לכל אלה, אין בו ממד נורמטיבי: ברמת הכלליות שבה הוא נידון לא עולה שאלת נכונותו של שימוש מסוים בביטוי מסוים. כל אלה הם נושאים מרכזיים לעיוניו של ויטגנשטיין משנות השלושים ואילך, והם היוו מוקד לביקורתו המאוחרת על כמה מעמדותיו ב'טרקטטוס'. ויטגנשטיין המאוחר העדיף להבהיר משמעות באמצעות תיאור ישיר של אופני השימוש על פני דיבור על כללים שמבטאים שימוש או מאולצים על ידיו. ברם, הבדלים ושינויים אלה, עם כל חשיבותם, אל להם להסיח דעתנו מקווי השיתוף והאחידות הפרוסים על פני כל משנתו. ענייננו כאן – מעמדו של השימוש בכינון המשמעות – הוא אחד החשובים שבהם.

פרק 5: ויטגנשטיין על אובייקטיביות, כללים ופירוש

אך כיצד יוכל כלל להורותני מה עלי לעשות בנקודה זו? כל מה

שאעשה, על פי פירוש [Deutung] כלשהו, מתיישב עם הכלל.

(ויטגנשטיין, 'חקירות' 198)¹

הפרדוקס שלנו היה זה: הכלל אינו יכול לקבוע שום פעולה, שהרי כל

אופן פעולה ניתן להביא לידי התאמה עם הכלל. (שם, 201)

יש מעט טקסטים בתולדות הפילוסופיה, באורכו של סעיף פרדוקס הפירוש (המכונה לפעמים בשם המטעה "פרדוקס הכללים") של ויטגנשטיין ('חקירות', סעיף 201), שנדונו כמותו. ספרים רבים ועשרות (אם לא מאות) מאמרים הוקדשו לו. אחד מהספרים הוא ספרו של קריפקי 'ויטגנשטיין על כללים ושפה פרטית',² ויש מעט ספרי פרשנות על ויטגנשטיין שנדונו ברותחין כמו ספרו של קריפקי. גם בדברי אחלוק בנקודות מכריעות על פרשנותו. עם זאת נדמה לי שזכותו הגדולה של קריפקי היא שזיהה בפרדוקס טיעון חזק ומרכזי לטענה ויטגנשטיינית יסודית וחשובה.³

¹ התרגום כאן חורג בנקודות מסוימות מזה של עדנה אולמן-מרגלית, וכך גם להלן. במיוחד, אני מעדיף "פירוש" על "פשר" כתרגום ל- Deutung, בשל הצליל המעין טכני שיש ל"פשר" בגין השימוש במונח זה בלוגיקה ובתורת מודלים. "פירוש", בניגוד ל"פשר", גם מתאים לתרגום שם העצם Deutung ושם הפועל Deuten, שמשמשים שניהם בסעיף 201 למשל.

² קריפקי 1982. למעט המבוא, אחרית דבר, וכמה שינויים בעיקר בהערות, הספר יצא קודם לכן כמאמר – קריפקי 1981. לנוחות קוראים שבידיהם אחד מהם, אציין את מספרי העמודים במאמר/בספר.

³ איני טוען כאן לזכות ראשונים של קריפקי. למעשה, פוגלין הציג עמדה דומה מאוד בספרו על ויטגנשטיין שהופיע עוד ב-1976. במהדורה השנייה של ספרו מ-1987 (הערה 10) הוא טוען לזכות ראשונים, ועל פי שמועה ששמעתי, העניין אף הגיע לערכאות.

בהבהרת הטענה וטיעון הפרדוקס התומך בה עדיין יש, נדמה לי, כמה נקודות – פילוסופיות וטקסטואליות – שדורשות עיון והבהרה.⁴

הטענה הכללית שאטען לה היא שפרדוקס הפירוש של ויטגנשטיין מכוון להראות, מצד אחד, שמושגי המשמעות והכוונה למשמעות מסוימת מתבטאים באופן קריטריאלי בשימוש, בנוהג ובאופני יישום, ומן הצד השני (וזה לא פחות חשוב) שהתבטאות זו אינה רדוקטיבית, כלומר ששימוש, נוהג ויישום הם עצמם נורמטיביים ונתפסים באותם מושגי משמעות וכוונה המתבטאים בהם. עמדה כללית זו היא קו היכר מובהק של פילוסופיית הרוח והלשון של ויטגנשטיין, שהתנגד למגמות רדוקטיביות, החותרות להסביר ואף לכונן את המושגים האודותיים (אינטנציונליים) בחתיחה אל "מתחת לסלע התשתית האודותי".⁵ מבחינה זו פרדוקס הפירוש והלקח הנלמד ממנו מהווים שביל נוסף בתלם הרחב של פילוסופיית הרוח של ויטגנשטיין. במגמה כללית זו (שנמצאת ברקע נקודות א-ב להלן) אינני בא לחדש, והיא נטענה על ידי רבים (בייחוד מקדואל ובעקבותיו). עם זאת, כשמדובר בפרטים, בכמה נקודות חשובות נדמה לי שקריאתי את סעיפי הפרדוקס שונה, במיוחד בנוגע למושגי השימוש והפירוש המשמשים בטיעון הפרדוקס, ולמשמעותה של מסקנתו העיקרית – שיש הבנה שאינה פירוש (טענה זו מרוכזת בנקודות ד-ח להלן). אציין כמה נקודות שאטען להן ביתר פירוט בהמשך:

א. בוננות יסוד של ויטגנשטיין היא שמושגי המשמעות והכוונה צריכים להתבאר במונחי השימוש והיישום שבהם הם מתבטאים, ושאותם הם קובעים.

ב. מושגי השימוש והיישום אינם מושגים "גלמיים" רזים, שהפנייה אליהם בביאור מושג המשמעות היא במגמה של רדוקציה התנהגותנית, אלא ההפך

⁴ חלקים מפרק זה נשאתי כהרצאה בסמינריון המחלקתי של החוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בשנת 2001, לרגל שנת החמישים למותו של ויטגנשטיין. אני מודה לחברי הסמינר הזה על הערותיהם.

⁵ דיונים מעולים בסוגיות מרכזיות בהגותו של ויטגנשטיין מנקודת מבט זו אני ממליץ לקרוא בספרו של אליעזר מלכיאל (תשס"א).

פרק 5: אובייקטיביות, כללים ופירוש

- מושגי השימוש הנדונים הם עשירים ורוויי משמעות עד כדי אופקי המושגים והמשמעויות המגלמים בהם.
- ג. פרדוקס הפירוש מהווה נדבך יסודי בטיעון לעמדה זו, והוא מראה שהעמדה המומלצת (בסיפא של ב) אינה רק אפשרית, אלא מחויבת, מתוך כך שהחלופה הנשללת (ברישא של ב) אינה אפשרית ולמעשה אינה לכידה (קוהרנטית).
- ד. מושג הפירוש המשמש בטיעון הפרדוקס אינו המרה של ביטוי בביטוי אחר (מה שאקרא "פירוש המרתי"), אלא אופן שימוש בפועל בביטוי, או מסלול יישום ממשי שלו (מה שאקרא "פירוש ממש").
- ה. כשוויטגנשטיין טוען שמשמעות אינה נקבעת על ידי פירוש, ושחייבת להיות הבנה שאינה פירוש הוא מדבר גם, ובעיקר, על פירוש ממש ולא רק על פירוש המרתי.
- ו. התפיסה שוויטגנשטיין שולל היא תפיסה של "ראייה מבחוץ", שבה הבנה היא מצב שבו אנו תופסים כביכול עמדה "מבחוץ" (מחוץ למושגי ההבנה הנדונים), כשפרושים בפנינו פירושים אפשריים, אופני שימוש או מסלולי יישום שונים, שמהם אנו בוחרים כביכול את העדיף או המכוון. זהו בעיניו מיתוס מסוכן.
- ז. מבחינה זו גם האמירה שהבנה היא ידיעה של אופן שימוש עלולה להטעות, שכן היא עלולה להתפרש לאור המיתוס הנ"ל, כאילו אופן שימוש נודע "מבחוץ", כאחד מכמה אופני שימוש אפשריים, וכאילו הידיעה הנדונה היא הידיעה איזה מביניהם הוא המכוון והרצוי.
- ח. התפיסה הריאליסטית (או האנטי אנטי-ריאליסטית) של שימוש ופעולה המוצעת כאן, ושפרדוקס הפירוש מהווה טיעון יסודי לה, אומרת שפעולה ושימוש נתפסים תמיד באופן מסוים שהוא עצמו רווי משמעות ומושגיות. בכך היא מקרבת את עמדת ויטגנשטיין כאן לתפיסת המובן של פרגה ולמעמדה בתורת האובייקטיביות שלו.

אובייקטיביות - הרקע הפרגיאני

מושג האובייקטיביות, כפי שנראה בהמשך, הוא מרכזי להבנת פרדוקס הפירוש והלקח הנלמד ממנו. מבחינות רבות, ובכללן המגמה הכללית של ויטגנשטיין לגבי האובייקטיביות של המושגים האודותיים שמעסיקים אותנו כאן, הפילוסופיה של ויטגנשטיין היא בעיני המשך, עידון ואולי הקצנה מסוימת של מגמות יסודיות בפילוסופיה של פרגה. אפתח אפוא בהערות קצרות לגבי כמה מקווי היסוד של תפיסת האובייקטיביות של פרגה. לא אוכל להרחיב ולבסס כאן את דברי בהפניות ובציטוטים ואין לי אלא להפנות את המעוניינים לפרקים הרלוונטיים בכרך א' – פרגה – של ספר זה.⁶ אסתפק כאן בהצגה לא מבוססת ולא מנומקת.

יש התופסים אובייקטיביות בזיקה למושג האובייקט, ולכן רואים כאובייקטיבי רק את מה שיש לו מעמד של אובייקט. אך זה אינו המובן הראשוני של אובייקטיביות אצל פרגה. למרות שגם אצלו יש קשר בין מושג האובייקטיביות ואובייקטים, זהו קשר סבוך ועקיף ואינו מבטא את המובן הראשוני של המושג. אובייקטיביות אצל פרגה, גם במובן שבו היא עומדת בניגוד לסובייקטיביות, מאפיינת בראש ובראשונה את מושגי האמת והידיעה, ולפיכך היא בראש ובראשונה תכונה של טענות או מחשבות. האובייקטיביות של דברים כמו אובייקטים, פונקציות ומובנים גזורה ממעמדם בכינונה ובהסברה של האובייקטיביות של אמיתותן של טענות. וזו, האובייקטיביות של טענות, כרוכה באפשרות הצדקתן; אובייקטיביות היא למעשה מושג קורלטיבי לניטנות להצדקה. והצדקה, אצל פרגה, או שהיא ביסוס לוגי היסקי, או שהיא ביסוס אפיסטמי על יסוד אופני ההינתנות של מושאי הטענה, כלומר מובניהם.

מרכיב מכריע בתפיסת הפן האפיסטמי של תפיסה זו הוא שהצדקת טענה וביסוס האובייקטיביות שלה אינם ניתנים בהכרח במושגים בסיסיים יותר מהמובן של הטענה – אין כאן תהליך רדוקטיבי – אלא הם ניתנים במונחי חשיפת המובנים של מרכיבי הטענה. מרכיב מכריע לא פחות הוא שתפיסת מובנים אלה וחשיפתם כרוכות בהבנת השפה ונעשות במסגרתה. מובנים אלה יכולים להיחשף ולהיות נתונים רק

⁶ במיוחד פרקים 3, 4, 9, 10 ובמאמרים המצוינים שם.

ליצור לשוני; האפשרות לתפוס מובנים והאילווצים הגודרים אותה הם לשוניים (לפחות לגבינו, בני אדם).⁷ על יסוד שני מרכיבים אלה מוצב מושג המובן ואופני ההינתנות של דברים בלב תורת האובייקטיביות וההצדקה של פרגה, ובלוגיקה שלו. רעיון זה, ביסוס האובייקטיביות של טענה במונחים של חשיפת אופני ההינתנות של משמעויות מרכיביה, כמו גם התפיסה הלשונית של אופן הינתנות, נמצאים, כפי שנראה, גם בלב התפיסה של ויטגנשטיין (בעיקר "המאחר"). ואין זה עניין של מה-בכך, שכן תפיסת המשמעות של ויטגנשטיין מוצגת כרגיל כמנוגדת לתפיסת המובן של פרגה. אם יש ממש בדברים שלעיל, אופן הצגה זה שגוי ולפחות דורש תיקון. בזאת איני מתעלם ואיני מקל ראש בהבדלים החשובים שביניהם.

משמעות ושימוש

הרעיון היסודי של תפיסת המשמעות של ויטגנשטיין מבוטא לעתים בסיסמה שמשמעות היא שימוש, או שהמשמעות של ביטוי היא השימוש שעושים בו. ממש כך ויטגנשטיין, למיטב ידיעתי, מעולם לא התבטא. אך יש לו אמירות רבות שמתקרבות לזה (ראה למשל PG עמ' 60, 'חקירות' 43). במקומות רבים ויטגנשטיין אומר ששימוש קובע משמעות; ההבדל בין הטענה שמשמעות היא שימוש לבין זו ששימוש קובע משמעות צריך עיון, אך בדרך כלל באמירות אלה "קובע" מתקרב ל"מכונן"; השימוש אינו סתם שיטת זיהוי של משהו שנתון באופן בלתי תלוי. יהא טיבו המדויק של היחס בין שימוש למשמעות מה שיהא, עמדה כללית ברוח זו היא מרכזית בעיוניו של ויטגנשטיין משנות השלושים ואילך. תפיסה זו מעוררת שאלות רבות וקשות כמו, מהו בדיוק היקף השימוש שמדובר בו: האם שימוש סרקסטי, הבדלי "טון" וגינוני נימוס לשוני כלולים בו? האם הבדלי שימוש בין מילים

⁷ רבים האשימו את פרגה בבלבול, שנובע מדו-משמעות של מושג המובן שלו: מובן הוא, מצד אחד, אופן הינתנות של דברים בעולם, ומצד אחר, המובן הסמנטי של ביטויים בשפה. בעיני אין זה בלבול כלל. דו-פניות זו של מושג המובן הפרגיאני היא אחת מנקודות העוצמה החשובות של תפיסתו, שעל פיה אופני הינתנות של דברים בעולם מאולצים על ידי מערך המשמעויות המשוקע בשפה. זה מה שנותן לפילוסופיה של הלשון ולתורת משמעות את מעמד הבכורה שיש להן בתפיסתו של פרגה.

סינונימיות כמו "גבר" ו"איש" ("איש/*גבר לאוהליך ישראל") רלוונטיים להבדלי משמעות? האם שימושים מטאפוריים וחרגות אידיולקטיות כלולים במושג השימוש הנדון? האם מקרים שבהם יש בשימוש משום פנייה למילה עצמה בצורה שלא מאפשרת המרתה במילה סינונימית ("לזאת יקרא אישה כי מאיש/*גבר לוקחה זאת") ייחשבו כהבדלי שימוש הקובעים הבדלי משמעות? לא נוכל לנגוע כאן אלא במקצתן של שאלות אלה.⁸ אעיר באופן כללי, שלדעתי בחלק ניכר מבעיות אלה עיקר הקושי נעוץ בבלבול מסוים בין שני היבטים של מושג השימוש של ויטגנשטיין, שלעתים לא הבחין ביניהם בחדות בעצמו: שימוש כאורח דיבור (usage, Gebrauch) שהוא מושג פנים-לשוני, ושימוש כפעילות בעולם (use, application; Verwendung, Anwendung). ההתנודדות בין שני היבטים אלה (אשר ויטגנשטיין ביטא בהמשלת האחד למהלך במשחק שחמט, ובהמשלת השני לפעילות עם כלי-עבודה) והנטייה ההולכת וגוברת של ויטגנשטיין, החל מאמצע שנות השלושים ועד ל'חקירות', להבין משמעות בזיקה להיבט השני של מושג השימוש, הן פרשה שלא אוכל להידרש לה כאן.⁹ אתרכו כאן בשאלה מרכזית אחת, אשר נוגעת ברמה כללית ביותר בטיבו של מושג השימוש שמדובר בו (בעיקר ב'חקירות').

באורח כללי ברור שיש קשר בין משמעותו של ביטוי לאופן השימוש בו: בכיוון אחד הקשר מתבטא למשל בכך ששימוש בביטוי הוא בדרך כלל במשמעות מסוימת (זו ולא אחרת); זוהי תפיסת השכל הישר של תופעה יומיומית המוכרת לכל דובר. לא אחת אנו חשים צורך להסביר באיזה מובן של ביטוי או מילה אנו משתמשים בהקשר מסוים. אני יכול למשל להסביר את המשפט הקודם בכך

⁸ לדין ביקורתי ברוח זו במושג השימוש של ויטגנשטיין, ראו למשל רנדל 1990.

⁹ נוסף על העניין הפילוסופי העצמי שיש לשני מושגי שימוש אלה וליחס ביניהם, הפרשה מאלפת גם בכך שהיא חושפת קו של קשר בין עמדתו המוקדמת של ויטגנשטיין ב'טרקטטוס' לעמדתו המאוחרת ב'חקירות', שחוזרת לתפוס משמעות כמושג "ריאליסטי" על הציר שפה-עולם, בניגוד לנטייה ברורה שהייתה לו בין לבין (ב-PG למשל) לתפוס שימוש ומשמעות כמושגים פנים-לשוניים, המוגדרים על ידי כללים כמעט תחשיביים. הרחבתי בתיאור קו התפתחות זה במאמרי (2005) ובפרק 4 כאן.

שב"ביטוי" התכוונתי למשמעות של "יצור לשוני" ולא לזו של "הבעה חיצונית של מצב פנימי". בתפיסת השכל הישר, השימוש נשען, כביכול, על מושג משמעות ברור יחסית, או מניח אותו. בכיוון האחר, שהוא פילוסופי ותיאורטי יותר, הקשר בין משמעות לשימוש הוא, שמצד אחד משמעות מתבטאת בשימוש, ומן הצד האחר משמעות קובעת אופן שימוש. זו כבר אינה עמדת השכל הישר ואינה סתם הצבעה על עובדה יומיומית מוכרת, אלא טענה פילוסופית מורכבת על מושג המשמעות ועל קשר מושגי שבינו לבין מושגי השימוש והפרקטיקה. עם זאת אין היא כמובן קביעה שרירותית, והיא נשענת על אינטואיציות בסיסיות ואיתנות על מושגי המשמעות, השימוש והקשר ביניהם.

בדרך כלל ייחסו חשיבות פילוסופית מיוחדת לכיוון השני, התיאורטי, ואף נתנו לו פירוש בעל מגמה רדוקטיביסטית (אצל רבים, בכיוון התנהגותני), שמנסה להעמיד את מושגי המשמעות על היבטים של הפרקטיקה והשימוש בפועל. שכן, התיזה הוויטגנשטיינית, כך סברו, אמורה להיות מסבירה, וככזו עליה להעמיד את הנסתר והלא-ברור על הגלוי והברור; מושג השימוש נראה יותר גלוי, נגיש ונשלט ממושג המשמעות, מה שמעניק חשיבות פילוסופית והסברית לכיוון הַעֲמָדָה כזה. ההדגשה של כיוון זה בולטת אצל פילוסופים רבים גם מחוץ למעגל הוויטגנשטייני כמו רייל, דאמט, קוויין ודיוידסון. יתרונה הבולט של תפיסה זו נחשב בכך שהיא מעניקה למושג המשמעות ממד שהוא נגיש, גלוי ואובייקטיבי. יש בה משום דחייה (וביקורת) על שלוש חלופות עיקריות, ידועות וחשובות בתולדות הפילוסופיה: תפיסה פסיכולוגיסטית, הגורסת משמעות כאירוע או אובייקט נפשי; עמדות קארטיזיאניות, שבהן משמעות ותפיסת משמעות מוגדרות בתוך מסגרת מנטליסטית "אוטונומית"; עמדות אפלטוניסטיות שבהן משמעות היא מעין אובייקט אפלטוני, שהוא אובייקטיבי בתכלית ושהקשר בינו לבין תפיסתו, החלתו והשימוש בו בפועל נשאר מסתורי למדי. החלופה הוויטגנשטיינית הנדונה מדגישה שהקשר בין משמעות לשימוש, זה שמשמעות מתבטאת בפרקטיקה הלשונית ובשימוש בפועל, אינו בחזקת תופעה נלווית לייחוס משמעות, תופעה הדורשת הסבר, אלא מרכיב מכונן של עצם מושג המשמעות.

אמרתי שבכיוון זה, התיאורטי, משמעות לא רק מתבטאת בשימוש אלא גם קובעת שימוש או אופני שימוש. אפיון זה בא לענות לפן הנורמטיבי של מושג המשמעות, שעלול להיטשטש בתפיסה המדגישה רק את העובדה שמשמעות מתבטאת בשימוש. באופן גס למדי, לומר שמשמעות קובעת שימוש פירושו, שבהינתן מצב עניינים מסוים בעולם, המשמעות של ביטוי קובעת אילו שימושים בו נכונים ואילו לא נכונים. לדוגמא, אם ניצב לפני כלב, המשמעויות של "כלב" ו"חמור" קובעות שלומר "הנה כלב" זה נכון, ו"הנה חמור" זה לא נכון; המשמעות של "לשבת" קובעת אם פעולה מסוימת בתנאים מסוימים היא ציורת להוראה "שב!" וכיו"ב. המרכיב הנורמטיבי במושג המשמעות נראה מכריע ורבים סברו שקשה לראות איך הוא ניתן לשילוב לכיד בתפיסה הרואה משמעות כמה שמתבטא בשימוש: אם המשמעות היא, ללא שיוור, מה שמתבטא במעשה ובשימוש בפועל, מניין המרכיב הנורמטיבי, אשר מאפשר, ואף מחייב, לומר ששימושים מסוימים אינם נכונים? זאת ועוד. אף ללא קשר לשאלת השילוב, עצם המרכיב הנורמטיבי נראה מוקשה בהנחה, המובנת מאליה, שמשמעות היא דבר שאנו יודעים ותופסים. שהרי עולה כאן מיד שאלה, שהטרידה את ויטגנשטיין שוב ושוב: כיצד זה אפשרי? הרי משמעות של ביטוי היא דבר שאני יודע ותופס, אך השימוש בו הוא סדרה (אינסופית) של מקרים ופעולות אשר פרושה בזמן ועל פני מצבים משתנים (לרבות עתידיים). האם בתופסי משמעות מסוימת אני תופס באחת את כל השימוש? את כל הסדרה הזו? ויטגנשטיין מציג שאלה זאת בחדות במקומות רבים (למשל, ב'חקירות' 197; וראה גם 138-139).

רבים הוטרדו משאלה זו עד כדי כך שסברו (ואף ייחסו סברה זו לוויטגנשטיין) שאין מנוס מלוותר על ההנחה שמשמעות נתפסת באחת: המשמעות של ביטוי הולכת ונבנית בהחלתו ובשימוש בו ממקרה למקרה. כל מקרה כזה הוא בבחינת "קפיצה בחשיכה", שאינה נשלטת ואינה מונחית על ידי כלל או מושג כולל של המשמעות של הביטוי. עמדה זו מסתכנת בביטול המרכיב הנורמטיבי של מושג המשמעות, שהרי אם הקפיצה היא "בחשיכה", לא ברור מה פירוש שאינה נכונה.

וכדי "להצילו" נדרשים רעיונות וירטואוזיים למדי של בנייה דינמית של הנורמטיביות לתוך הדינמיות של הפרקטיקה בפועל.¹⁰

רעיונות כאלה מילאו תפקיד חשוב במחשבתו של ויטגנשטיין בתקופות שונות, ויש להן הד גם בעמדתו הבוגרת בנוסח הסופי של 'חקירות' מ-1946 (שכידוע לא היה סופי בעיני ויטגנשטיין), אך ביסודו של דבר אני חושב שעמדתו ב'חקירות' היא אחרת. נחזור לכך ביתר פירוט עוד בהמשך, אך כבר כאן יצוין בקיצור שעמדת ויטגנשטיין היא שבהבנת ביטוי אני, כדובר שפה, אמנם תופס באחת את אופן השימוש בו, אך אין זאת אומרת שאני משווה ברוחי את כל המצבים שבהם השימוש הזה מתגלה. כשאומרים שאני תופס את כל השימוש או את כל הסדרה, המילה "כל" עלולה להטעות כאילו סדרת כל המצבים הללו נמצאת חבויה ומקופלת בתוך תפיסת השימוש ואחר כך היא איכשהו נפרשת בזמן. אך זו תמונה מוטעית; ברור שאין זה כך.

הבעיות המתעוררות בכיוון הפילוסופי-תיאורטי, שבו אנו אומרים שמשמעות קובעת שימוש, על הפן הנורמטיבי שיש בכך, הן קשות וחשובות. אך הכיוון הראשון שצוין לעיל בדבר הקשר בין משמעות לשימוש, הכיוון של השכל הישר, שלפיו אנו אומרים שאנו משתמשים בביטוי במשמעות מסוימת או במובן מסוים, חשוב לא פחות. כיוון זה מבטא גם הוא את עמדתו האנטי-רדוקטיביסטית של ויטגנשטיין: שימוש במילים, במובן שבו הוא מבטא את משמעויותיהן, הוא מושג עשיר, הפרוש עד לאופק המשמעויות שהוא מבטא; אין הוא מושג התנהגותני רזה שניתן לתיאור מנותק ובלתי תלוי במשמעויות הללו. האמירה, שבשימוש מסוים בביטוי או ביישום מסוים שלו אנו מתכוונים לשימוש במשמעות מסוימת, טוענת את השימוש הזה במטען משמעויות עשיר באופן שאינו מאפשר לראות בשימוש מושג

¹⁰ השתתת הנורמטיביות של המשמעות על הסכמה חברתית, בנוסח שהציע קריפקי למשל, היא בעיני דוגמא למגמה זו. הד למגמה זו יש גם בעמדה שהציע קריספין רייט. גם מגמות מובנות ומומשטרות יותר להבין "נורמטיביות דינמית" כזו באנלוגיה למגמות שהתפתחו בעקבות בראור במתמטיקה אינטואיציוניסטית, בעיקר על יסוד המושג של "סדרות בחירה", שייכות לכאן.

"גלמי" או "רזה". מבחינה זו הטענה שמשמעות מתבטאת בשימוש אינה מבטאת עמדה רדוקטיבית המעמידה מושג אפל ומסתורי על מה שברור וגלוי, אלא היא עמדה המאירה ומבארת את הגלוי.

טענה זו נראית לי אחת הטענות היסודיות, ואולי הטענה היסודית, בכלל משנתו של ויטגנשטיין. היא מבטאת את עמדתו בשאלות ספציפיות בתחומים שונים ולגבי מושגים שונים, והיא מבטאת את עמדתו לגבי טיבה של הפעילות הפילוסופית בכלל. לא אוכל להידרש כאן לדיון מדוקדק בה ובאופן שבו היא מתבטאת בשטחים שונים בהגותו. עיקר ענייני הוא לטעון, שבה נעוץ עיקר משמעותו של "פרדוקס הפירוש (הכללים)". הטענה היא שהפרדוקס אינו בא לומר (כפי שטוענים רבים) שמשמעות וכוונת משמעות הן לא אובייקטיביות, אלא ממש ההפך – **שימוש, פרקטיקה ויישום של כלל או ביטוי הם אובייקטיביים בכך שהם עצמם רווי משמעות**. מטרת הפרדוקס והלקח הנלמד ממנו הם להגן על מושגי השימוש והמעשה ולהאיר היבט מרכזי שלהם, דהיינו המטען המושגי הגלום בהם, שמאפשר לראות בשימוש או ביישום של ביטוי או כלל קריטריון למשמעותו ולהבנתו (וראה 'חקירות', סוף 146). לקח זה מושג בטיעון הפרדוקס בכך שהוא מראה שהתפיסה החלופית – תפיסה רזה וגלמית של מושגי השימוש, הנוהג והיישום – אינה לכידה: היא מציגה את הקשר בין משמעות וכוונת משמעות לבין פעולה, שימוש ונוהג בצורה שהופכת אותו לבלתי מובן ובלתי אפשרי. על כך ברצוני להרחיב קצת את הדיבור.

פרדוקס הפירוש על פי קריפקי

ב'חקירות' הקטע המוקדש לבעיית המילוי אחר כלל והמוביל לניסוח הפרדוקס בסעיף 201 מתחיל בסעיף 143. סעיפים שבהם מופיעים ניסוחים קרובים לניסוח הפרדוקס הם, לדוגמא, 145, 146, 186 ובמיוחד 198. עניינים שונים הקשורים קשר הדוק בפרדוקס ובטיבו של הקשר הקריטריאלי בין משמעות לשימוש מופיעים בכתביו של ויטגנשטיין החל מראשית שנות השלושים (כבר ב-PG וב-BB). אחד הניסוחים הברורים המתקרב לניסוח הפרדוקס נמצא בסעיפים 2-3 של RFM מסוף שנות השלושים.

פרק 5: אובייקטיביות, כללים ופירוש

כמו רבים, גם אני מוצא תועלת בהצגת נושאים מרכזיים הקשורים בהבנת הפרדוקס בהתייחסות, לעתים ביקורתית, לאופן שבו הציג אותו קריפקי. כפי שאמרנו, כיוון אחד של הקשר בין משמעות לשימוש מתבטא בתופעה הרגילה והמוכרת שאנו משתמשים בביטוי במשמעות מסוימת או במובן מסוים. זהו הכיוון שבו מתרכז האופן שבו מציג קריפקי את הפרדוקס ומשמעותו: את השאלה המרכזית של ויטגנשטיין הוא מציג לא כשאלה, מהי משמעותו של ביטוי מסוים? או, איך אנו יכולים לדעת את משמעותו של ביטוי מסוים? אלא, מה פירוש **ההתכוון** למשמעות מסוימת? האם כוונה כזו ניתנת לביסוס אובייקטיבי (שהוא לפי קריפקי ביסוס עובדתי, ועוד נחזור לכך)?

בניסוח גס, הטענה של קריפקי, בשם ויטגנשטיין, היא שמשמעות אינה מושג עובדתי. כלומר, שהטענה, ששימוש בביטוי בנסיבות מסוימות הוא במשמעות מסוימת, היא טענה שאין עובדה שמבססת אותה באופן אובייקטיבי (קריפקי 245, 250 / 13, 21). למשל, נניח שסקום היא פונקציה שערכה, עבור זוג מספרים, הוא סכומם, אם אף אחד מהם אינו גדול מ-56, וערכה הוא 7 בכל מקרה אחר. נניח גם (למרות שהנחה זו אינה מהותית לטיעון) שבלימודי בעבר, ובמיוחד במצבים שבהם ניתן היה לתקן אותי, להעיר לי, וכו', מעולם לא נתקלתי בחישוב הסכום של מספרים גדולים מ-56. הטענה כעת היא שאין עובדה שמבססת את זה שבשימושי בעבר ב" + " התכוונתי לפונקציית הסכום דווקא, ולא לפונקציה סקום:

"כאשר אני מגיב בדרך זו ולא אחרת לבעיה כמו 57+68, לא יכולה להיות לי הצדקה לתגובה זו ולא לאחרת. מאחר שאין מענה לספקן המניח שהתכוונתי בעבר לסקום, אין על אודותי עובדה כלשהי שמבחינה בין זה שהתכוונתי לסכום ולא לסקום. למעשה אין עובדה על אודותי שמבחינה בין זה שהתכוונתי לאיזושהי פונקציה ב'פלוס' לבין זה שלא התכוונתי לכלום."

(קריפקי 250 / 21)

יצוין מיד שאין זו טענה טריוויאלית כפי שעלול אולי להיראות. ראשית, קריפקי אינו מפקפק, לפחות בשלב ראשוני של הצגת הבעיה, שבאומרי "סכום" (או "פלוס") אני מתכוון לסכום (243 / 9, ובמפורז). הרי אנו חייבים להניח, ולו לשם עריכת הדיון הזה,

שיש לנו שפה שבה אנו מדברים ומתכוונים למשמעויות מסוימות. אם מישהו שואל אותי איך אני יודע שבאומרי "כיסא" אני מתכוון לכיסא, התשובה הפשוטה היא: אני מדבר עברית (וראה 'חקירות' 381). שנית, השאלה, בשלב זה, אינה "איזו עובדה מבססת משמעות?" זו, במבט ראשון, שאלה מוזרה – מנין ההנחה שמשמעות צריכה להתבסס על עובדות? אך לא זו השאלה, אלא "על איזו עובדה מבוססת הטענה בדבר כוונתי בזמן מסוים ובנסיבות מסוימות למשמעות מסוימת?" טענה זו, שבאומרי "פלוס" בזמן מסוים ובנסיבות מסוימות התכוונתי לסכום, נראית במבט ראשון טענה עובדתית על אודות כוונה, פעולה או מצב מנטלי שלי באותו זמן ובאותן נסיבות. כוונה כזו נראית במבט ראשון עניין עובדתי בדומה לכוונתי בזמן מסוים ללכת הביתה או לרצוני בזמן מסוים לאכול גלידה.

אם אלה הן אכן טענות עובדתיות, הצדקתן והצדקת האמונה באמיתותן צריכה להישען על עובדות. כאמור, יש להבחין בהקשר זה בין הטענה שמשמעות מבוססת על עובדות (שזו, כפי שאמרתי, טענה מוזרה בכל מקרה, גם במסגרת 'טרקטטוס' או הפילוסופיה של פרגה) לבין הטענה שכוונת משמעות, להתכוון למשמעות מסוימת, היא עניין עובדתי. קריפקי מדבר (לפחות בראש ובראשונה) על הטענה השנייה. תוצאות לגבי הראשונה – על המושג המופשט של משמעות – אם הן נדונות כלל, נגזרות מהתוצאות לגבי כוונת משמעות. בכך, דומני, הוא מבטא נאמנה צד חשוב של הצגת הבעיה על ידי ויטגנשטיין (ראה 'חקירות' 186 ו-190). בפרשנות האנגלית, לרבות בזו התוקפת את קריפקי, יש בעניין זה לפעמים בלבול עקב דו-המשמעות של המילה meaning שמבטאת גם את מושג המשמעות המופשט וגם כוונה, ובמיוחד כוונת משמעות – הכוונה להשתמש בביטוי מסוים בזמן מסוים במשמעות זו ולא אחרת (בעברית מודרנית אין ל"משמעות" דו-משמעות כזו, כך גם לא ל-Bedeutung להבדיל מ-meinen בגרמנית). אך בעוד קריפקי נאמן לקו מסוים אצל ויטגנשטיין, בהציגו את הבעיה כבעיה הנוגעת לטיבה של הכוונה למשמעות מסוימת, הרי שההדגשה היתרה שהוא מדגיש את שאלת העובדתיות של כוונה זו, והגידור הצר של עובדתיות שהוא מניח כאן (כפי שעוד נדגיש להלן) אינן ניכרות אצל ויטגנשטיין, ואולי אף מנוגדות לכוונתו.

כדי לסבר יותר את הביטוי "כוונה למשמעות מסוימת" קריפקי מציג בדרך כלל את הבעיה במסגרת השאלה: על יסוד איזו עובדה (אפשרית) ניתן לדעת ששימושי כעת בביטוי הוא באותה משמעות שהתכוונתי לה בעבר? אולי בשימושי בעבר ב-"+" התכוונתי לפונקציה סקום ולא לפונקציה סכום? זו נראית שאלה עובדתית, שכן האפשרות שבשימושי ב-"+" בעבר התכוונתי לסקום אינה בטלה לוגית (243, 244 / 9, 12). הטענה היא כמובן, שאם אין תשובה מספקת לכך, הרי שאין תשובה גם לשאלה הכללית יותר, על יסוד איזו עובדה אפשר לקבוע את נכונות הטענה שאני משתמש כעת בביטוי במשמעות מסוימת (זו ולא אחרת). קריפקי מדגיש (בניגוד למה שמייחסים לו כמה ממבקריו) שהשערה זו, שהתכוונתי בעבר (ואולי אף שאני מתכוון כעת) לסקום, היא בטלה בעליל, ושלא מדובר כאן בבעיה אפיסטמית, אלא בעניין עקרוני שהדגשתי לעיל במילים "עובדה אפשרית": איזו עובדה (אפשרית) יכולה לבסס את הטענה העובדתית הזו? הבעיה נשארת בעינה גם ביחס ל"כל העובדות" ומנקודת מבט "אלוהית" (וראה 249, 258, 266 / 21, 39, 57).

פנייה זו לעובדות, כיסוד הביסוס האובייקטיבי של כוונת משמעות, ובייחוד הגדרת טווח העובדות הבאות כאן בחשבון, נראית לי סטייה משמעותית מהאופן שבו הציג ויטגנשטיין את הבעיה, ועוד נידרש לכך להלן. אין להקל ראש, למשל, בעובדה שאין שום אזכור או פנייה לעובדות בכל הקטעים החשובים שבהם ויטגנשטיין מציג את הפרדוקס.

קריפקי סוקר שורת תשובות אפשריות ומראה שאין בהן מענה של ממש. דיון זה נאמן, נדמה לי, לדיון שבו דן ויטגנשטיין עצמו באפשרויות אלו: (א) נטיות (דיספוזיציות) – יש לי נטיה לענות על שאלות מהסוג כמה הם $Y+X$ בסכומם ולא בסקומם; נטיה זו מכוננת את כוונתי. (ב) מצב מנטלי או מוחי, שעל יסודם אפשר לקבוע את התשובה שאתן, והם המכוננים את כוונתי; (ג) תכנית מכונה, אשר "מוטבעת" בי ומכוננת את כוונתי (ראה למשל 'חקירות' 152-148, 195-193). אך משום מה קריפקי אינו דן במה שנראה לכאורה כתשובה הפשוטה והטבעית ביותר לשאלה איך אני יודע שבעבר התכוונתי לסכום ולא לסקום? – דהיינו, אני זוכר זאת. אני זוכר שבעבר, כשהשתמשתי ב-"+" התכוונתי לסכום. הטענה שהתכוונתי בעבר

לסכום היא אכן טענה עובדתית והעובדה שבה מדובר – כוונתי בעבר – חשובה בפני ישירות בזיכרון (וראה 'חקירות' 147). אפשר כמובן להמשיך לשאול על מה מבוססת טענת זיכרון כזו? מה קובע את ההבדל בין זה שאני זוכר לזה שנדמה לי שאני זוכר? אלה שאלות טובות ואפשר כמובן לשאול אותן (וויטגנשטיין אכן דן בהן בהרחבה, למשל במסגרת טיעון השפה הפרטית). אך הן שאלות שונות מזו שיצאנו ממנה בדבר הביסוס של כוונת משמעות. ובמבט ראשון, לפחות, נראה שקריפקי אינו מוכן לקבל תשובת זיכרון כזו כפשוטה.

ייתכן שההסבר לכך שקריפקי אינו דן ואף אינו מעלה תשובה זו ("אני זוכר") הוא שביסוס עובדתי כאן הוא מבין כמהלך רדוקטיבי או "אנטי-ריאליסטי",¹¹ שבו ה"עובדה" המבוססת צריכה להינתן במושגים שאינם מניחים את המשמעות המבוקשת. הוא מניח עיקרון זה במפורש בדונו בדיספוזיציות (28 / 253). זיכרון מהסוג שפנינו אליו לעיל אינו מטיפוס זה: העובדה שאני זוכר שהתכוונתי לסכום מניחה, כמובן, הבנה של פונקציית הסכום ושל כוונה אליה (בניגוד לסקום). קריפקי כנראה מניח שבשל כך אין לפנות ל"עובדה" כזו לביסוס הטענה הנדונה. כפי שכבר ציינתי לעיל ועוד ארחיב בהמשך, הנחה זו היא בדיוק מה שוויטגנשטיין שולל – הפנייה שלו לשימוש, לנוהג ולפרקטיקה כמבססי משמעות וכוונות משמעות אינה רדוקטיביסטית. להפך, טענתו היסודית היא שאין לתפוס שימוש, נוהג ופרקטיקה אלא במונחי המושגים המגלמים בהם. (שוב, ייתכן כמובן, שקריפקי רואה היטב שזו הנחה שוויטגנשטיין שולל, שכן זה שהוא – קריפקי – מניח אותה בהצגת טיעון

¹¹ "אנטי-ריאליסטי" כמובן של דאמט, שלפיו תורת משמעות חייבת להיות "חסונה" (robust), כמובן זה משמעות של ביטוי צריכה להינתן במושגים שאינם מניחים משמעות זו, או אף מושגי משמעות בכלל. תפיסה זו הייתה במוקד ויכוח חשוב בין דאמט לבין מקדואל וממשיכיהם (ראו למשל דאמט 1975 ומקדואל 1987). והיא כמובן, מכרעת לענייננו, שכן על פי הפירוש המוצע כאן לטיעון הפרדוקס הוויטגנשטייני, אשר הולך בעניין הנדון בעקבות מקדואל, עמדתו של דאמט, לא רק שאינה מתחייבת, אלא ספק אם היא אפשרית.

הפרדוקס מראה שיש לשלול אותה, שהרי אי אפשר לקבל את המסקנה הפרדוקסלית).

ייתכן, כמובן, שאינני זוכר למה התכוונתי ב"פלוס" בעבר, ואז באמת אינני יכול להיות בטוח לפעמים שהתכוונתי לסכום. וכמו בכל מצב כזה אני יכול לשער השערות, בדרגת הסתברות כזו או אחרת על סמך ראיות שונות. אולם דומה שאם אינני זוכר, כל הראיות שאוכל לאסוף לא תכרענה את השאלה – תמיד תישאר אפשרות שהתכוונתי לאיזו פונקציה "משוגעת" דוגמת סקום.

תיאורה של פונקציה זו כ"משוגעת" יכול אולי להציע כיוון של פתרון. שהרי, סקום הוא פונקציה "משוגעת" בכך שהיא מאבדת את ההומוגניות שלה ב-56 ומדוע להניח שהתכוונו בעבר לפונקציות משוגעות כאלה, גם אם יש אפשרות לוגית כזו, כשסביר יותר להניח שהתכוונו לפונקציות נורמליות ופשוטות, ההומוגניות לכל אורכן, כמו סכום? כנגד הצעות מסוג זה קריפקי טוען שהן מניחות שיש בפנינו שתי השערות ברורות והבעיה היא בעיה אפיסטמית לדעת איזו מהן נכונה. אך, כאמור, הבעיה של הפרדוקס אינה זו, אלא שאין מובן אובייקטיבי לעצם ההשערה (קריפקי 258 / 38). יתר על כן, הצעות מעין זו מניחות את המבוקש, שכן (כפי שוויטגנשטיין וקריפקי למעשה טוענים), הפונקציה סקום נראית "משוגעת" רק מנקודת מבטנו המבוססת על סכום ועל ההומוגניות. אך אפשר שבעבר, ב"הומוגניות" התכוונו לסקומוגניות (פונקציה היא סקומוגנית כשיש n כך שהיא אינה הומוגנית ב- n), ומבחינה זו דווקא פונקציית הסכום נראית "משוגעת", שכן היא מאבדת את הסקומוגניות שלה מ-56. ובדומה לכך כוונה לפונקציה, הקובעת סדרה שבה *2 היא סדרת הזוגיים עד 1000 ואז בקפיצות של 3 עד 2000 ואז בקפיצות של 4 וכו', יכולה להיראות, על פי זה, פשוטה וטבעית (למי שהתרגל מראש לסקומוגניות), ואפשר שכך הבנו בעבר את "זוגי". ואז חוזרת הבעיה למקומה: אם זה אפשרי, ואם אין שום עובדה שמכריעה לכאן או לכאן, אז אין מובן אובייקטיבי לטענה שהתכוונו לזו ולא לזו.¹²

¹² מהלכים דומים נטענו, כפי שגם קריפקי מציין, על ידי גודמן בקשר לפרדוקס הידוע על שמו.

ויטגנשטיין מתייחס לדוגמאות כאלה ('חקירות' 185). הוא אף נותן דוגמאות קיצוניות יותר וטוען שלא ברור מה אפשר לומר כנגד המשך "משוגע" של הסדרה... 2222 ב-... 333 וכד'. על יסוד מה אני יכול לדעת שעלי להמשיך את הסדרה דווקא ב-2? הרי תמיד קיימת האפשרות שהבנתי את הסדרה כך שעד מקום מסוים כותבים 2 ומשם כותבים 3 (וראה RFM סעיף 3; 'חקירות' 214), ושבהתאם לכך הבנתי את ההוראה (הגלומה בשלוש הנקודות) "המשך באותה דרך" או "כתוב אותו דבר". נקרא לטענה זו, שהפונקציות הללו נראות משוגעות רק מנקודת מבטנו ושאינן בהן שום דבר משוגע באופן אובייקטיבי וייתכן אף שאנו עצמנו התכוונו אליהן בעבר, טענת "הנורמליות של המשוגע". בהמשך אטען כנגד טענה זו, שהיא מקרה פרטי של העמדה הרדוקטיביסטית, שלפיה ה"עובדות" הנתונות לנו, לרבות העובדות לגבי כוונותינו ופעולותינו בעבר, נתונות ומוצגות (בטעות) כתלושות מהמושגים והכללים הנדונים.

כמה מעיקרי הביקורת על קריפקי

לספרו של קריפקי ולפרשנותו הייתה השפעה גדולה, למרות הביקורות הנוקבות שהוטחו כלפיו על ידי רבים מחוקרי ויטגנשטיין המובהקים. קריפקי הואשם על ידי מבקריו בעיוות של המהלך הוויטגנשטייני ובהחטאת עיקר עניינו של ויטגנשטיין בפרדוקס. לא אכנס כאן לסקירת הביקורות הללו. באופן כללי נגעו עיקרי הביקורת בנקודות אלה: (א) ההדגשה שמדגיש קריפקי את מה שהוא קורא אופיו ה"ספקני" של הפרדוקס (ושל פתרונו); (ב) האופי הקהילתי שהציע למושגי השימוש והנוהג ולביסוס הנורמטיביות של משמעות; (ג) ההחמצה שהחמיץ את משמעותה של ההבחנה הוויטגנשטיינית בין הבנה לפירוש, ושל הטענה שהפרדוקס מראה שחייבת להיות הבנה שאינה פירוש; (ד) הטענה (של קריפקי) שהפרדוקס הוא שיאו ומסקנתו של המהלך המרכזי בספר, אשר כבר כולל את עיקרו של הטיעון כנגד אפשרותה של שפה פרטית.

אף שחלק ניכר מביקורות אלה נראות לי מוצדקות, אני סבור שלעתים הן נתפסות לזוטות ולניסוחים כושלים, שהם בעליל בניגוד לעיקר כוונתו של קריפקי. כך למשל, נראה לי שבקריאה תמימה טענתו של קריפקי, שוויטגנשטיין קיבל את מסקנת

הפרדוקס מותנית בהנחה שביסוס אובייקטיבי הוא בהכרח עובדתי, ובגידור מחמיר של טיב העובדות הללו. מבחינה זו, ברור שקריפקי ראה את הפרדוקס כמעין הבאה עד אבסורד (רדוקציו אד אבסורדום) של הנחות אלה. אני סבור שקריפקי טעה בהבהרת היבטים מסוימים (לעתים חשובים) בטיבן של ההתניות הללו, אך זה עניין אחר. אין זה הוגן להציגו, כפי שעושים רבים, כמי שטוען לקבלתה של מסקנת הפרדוקס כפשוטה, ללא ההתניות הללו. כאמור, אין בכוונתי (ובאפשרותי) לסקור כאן אף מבחר מזרם הביקורות הללו ולבחנן לפרטיהן, ואסתפק בהדגמת נקודה זו בדוגמא אחת.

בייקר והאקר, כמו רבים אחרים, מדגישים שקריפקי מייחס לוויטגנשטיין טענה ספקנית: אי אפשר לדעת למה מתכוון דובר ומהי משמעות ביטוי שהוא משתמש בו (אפילו בגוף ראשון, לגבי עצמי), ואי אפשר לדעת אם שימוש כעת תואם את שימושו (המובן שהתכוון לו) בעבר:

“לפי קריפקי, ויטגנשטיין חושב, ביחד עם הספקן, שאין עובדה בנוגע לכך שאני מתכוון לסכום או לסקום”. (בייקר והאקר 1984, עמ' 9)

“לפיכך, ספקנות אפיטמולוגית בנוגע להחלטה של מילה בהתאם למה שפלוני מתכוון [mean] בה מובילה למסקנה שאין משמעות [meaning] כלל, וששפה היא בלתי אפשרית”. (שם, 3-4)

בייקר והאקר טוענים שזה פירוש מופרך בעליל לוויטגנשטיין. הם מדגישים שלא זו בלבד שוויטגנשטיין חשב (בתקופה הנדונה) שספקנות היא חסרת מובן, ולכן אין זה סביר לייחס לו טיעון ספקני (ראה למשל NB עמ' 44; OC עמ' 65), אלא שהעמדה שקריפקי מייחס לוויטגנשטיין היא עמדה אבסורדית המפילה את עצמה, ולמעשה אף אינה ספקנות במובן הקלאסי של מושג זה.

“הספקן של קריפקי... מסיק מ'הפרדוקס' שאין משמעות. כך, שפה לא יכולה להיות אפשרית. אך זו אינה ספקנות כלל. זהו ניהיליזם מושגי אשר, בניגוד לספקנות הקלאסית, מפיל את עצמו”. (שם, עמ' 6)

קריפקי אכן השתמש בהדגשה בביטוי “פרדוקס ספקני” ו“פתרון ספקני”, ושימוש זה אכן ראוי לביקורת. אולם לגופו של עניין, קריפקי לא טען, אף במסגרת הפרדוקס

הספקני שהוא מציג, שאי אפשר לדעת את משמעות הביטוי "+", אלא שאין עובדה שמכריעה בשאלה למה התכוונתי או למה אני מתכוון. יכול הטוען לטעון שאם אין עובדה כזו, אין מה לדבר על ידיעה, ואין שום ממד אובייקטיבי למושג המשמעות. אפשר אולי לטעון כך, אך זה לא פשוט וכלל לא מובן מאליו. למעשה אפשר להבין את עיקר טיעונו של קריפקי כמנוגד לעמדה כזו, כלומר, שהפרדוקס מלמד שהאובייקטיביות והנורמטיביות של משמעות וכוונת משמעות אינן נשענות בהכרח על עובדות. נשאלת אז כמובן השאלה על מה הן כן נשענות, וקריפקי הציע לה פתרון (שקרא לו "פתרון ספקני" ושזכה אף הוא לקיתונות ביקורת) אך זו שאלה אחרת.¹³

בייקר והאקר מתעלמים משתי נקודות מכריעות: כאמור לעיל, קריפקי לא טוען שוויטגנשטיין טען את המסקנה הפרדוקסלית (והספקנות שהיא גוררת), אלא רק שהן נובעות מתמונה מסוימת או מהנחות מסוימות לגבי האובייקטיביות של משמעות, דהיינו, שישנה עובדה שמכוננת את כוונת המשמעות של הבעת ביטוי. במילים אחרות, טענתו היא שאם האובייקטיביות של אלה דורשת שתהא עובדה כזו, אז אין אובייקטיביות (מעבר להסכמה חברתית).¹⁴ הפרדוקס מוצג כהבאה עד

¹³ עיקרו של ה"פתרון" שקריפקי מציע בשם ויטגנשטיין הוא בנטישת תורת משמעות של תנאי אמת, על מושג העובדה החזק הכרוך בה, והמרתה בתורת משמעות המבוססת על המושג של טעינה מוצדקת. מושג זה אינו מתחייב ל"עובדות", במובן הריאליסטי הקשוח, והוא כרוך בניסיון לעגן את הנורמטיביות שבמשמעות בהסכמה חברתית. לא אדרש במסגרת מאמר זה לדיון בפתרון שהציע קריפקי ובביקורות הרבות שהוטחו נגדו – הן לגופו והן כפרשנות לוויטגנשטיין.

¹⁴ ההסתייגות שבסוגריים באה לשייר מקום לאפשרות (הדחוקה, בעיני) שהסכמה חברתית לגבי נכונותו של שימוש מסוים במצב מסוים היא עובדה המבססת את האובייקטיביות או הנורמטיביות שבמשמעות. אין זה ברור באיזה מובן הסכמה חברתית יכולה לכוון מושג נורמטיביות, והשאלה נדונה בהקשר זה רבות. מקדואל טען בכיוון זה כשהתנגד לתפיסה שלפיה אופן שימוש אינו בלתי תלוי בשיפוטינו (הציטטה שלהלן מכוונת כנגד גרסתו של רייט בדבר כינון האובייקטיביות על יסוד הסכמה, שהיא שונה במקצת מזו של קריפקי, אך בשינויים קלים הדברים חלים גם על גרסתו של קריפקי):

אבסורד של ההנחה העובדתית. ומאחר שמסקנת הפרדוקס היא אכן אבסורדית, האתגר הוא למצוא ביסוס אחר לאובייקטיביות של כוונות משמעות ושל משמעות בכלל. (כמובן, עולה כאן שאלה מכרעת נוספת – מה פירוש לומר שיש עובדה כזו, באילו מונחים היא נתפסת או מתוארת? ועל כך עוד להלן.)

הנקודה השנייה היא, שבדבריהם על משמעות הפרדוקס בייקר והאקר מתעלמים מהבעיה המרכזית שהעלה קריפקי: בהנחה שהבנת ביטוי ומשמעותו היא אכן השתלטות על פרקטיקה או על טכניקה מסוימת, באיזו פרקטיקה מדובר? איך נזהה אותה? במה נדע שפעולה מסוימת בזמן מסוים שייכת לפרקטיקה של סיכום (מסכום) לעומת זו של סקמום (מסקום)? בייקר והאקר כותבים:

“איך אני מביין כלל לא מתבטא, בסופו של דבר, בפירוש (המרת ביטוי אחד של כלל בביטוי אחר), אלא במה שאנו קוראים 'למלא אחרי הכלל', כלומר, במה שאני עושה ביישומו של הכלל. לכן, מילוא אחר כלל הוא פעילות, מעשה.”
(עמ' 20)

“עוקצו של הטיעון היה... להראות שמילוא אחר כלל, ולכן, שפה, הוא סוג של התנהגות רגילה, צורה של פעולה, לא של מחשבה.” (עמ' 21)

If Wittgenstein's conclusion as Wright interprets it is allowed to stand, the most striking casualty is a familiar intuitive notion of objectivity... If the notion of investigation-independent patterns of application is to be discarded, then so is the idea that things are... thus and so anyway, independently of our ratifying the judgement that that is how they are (McDowell 1998, p. 222).

דברים אלה, בעיקרם,¹⁵ נכונים ויפים, אולם השאלה היא: איזה מין שימוש ואיזו פרקטיקה מתבטאת בהבנת 'סכום'? איך נדע שברגע נתון אנו פועלים בתוך זו ולא בתוך הפרקטיקה המתבטאת בהבנת 'סקום'? רבים ממבקריו של קריפקי מסתפקים באמירות מודגשות, חוזרות ונשנות, שתפיסת משמעות היא ידיעת השימוש, שליטה בפרקטיקה וכו', וממהירים מכאן להתפלמס עם הפירוש הקהילתי שקריפקי נתן למושגים אלו. אך עצם האזכור של מילות הקסם "שימוש" ו"פרקטיקה" אין בו די. שכן, הטענה של קריפקי היא שכל תפיסה (לא מעגלית) של הפרקטיקה, היינו כל תפיסה שלה, שאינה היא עצמה במושגי פונקציית הסכום, למשל, תהא חסרה את האמצעים להבחין בין אינסוף פונקציות שונות שהשימוש והפרקטיקה תואמים (וראה 'חקירות' 219: "אם משמעות הכלל הייתה מעין מסילה אינסופית של השימושים הממלאים אחרי – איך זה היה עוזר?" וכן ראו 'חקירות' 239 ועוד הרבה, ונדגיש זאת עוד להלן).

בביקורת חשובה האשים גם מקדואל את קריפקי באי הבנת הטיעון הוויטגנשטייני. קריפקי, לפי מקדואל, מבין את טיעון הפרדוקס כמכוון לערער תפיסה ריאליסטית של משמעות.¹⁶ על פי תפיסה זו, שיסודה בתורתו של פרגה, משמעותו של פסוק ניתנת על ידי תנאי האמת שלו, כשאלה נתפסים כ"אובייקטיביים", דהיינו, לא תלויים בהכרתנו ובהכרעותינו. הפן הנורמטיבי שבמשמעות, לפי תפיסה זו, נעוץ בכך שתנאי האמת של פסוק מציגים, כשהפסוק אמיתי, עובדה בעולם. תפיסה נכונה של משמעות הפסוק נקבעת לפיכך על ידי תפיסת העובדה הזו. ברם, מטרת הטיעון הוויטגנשטייני, לפי מקדואל, אינה לערער תפיסה ריאליסטית של משמעות, כפי

¹⁵ "בעיקרם", כי המילה "לכן" (hence) במשפט האחרון בציטטה הראשונה אינה במקומה – זה שמילוי אחר כלל הוא פעילות אינו נובע מהדברים הקודמים, אם כי זה כמובן נכון כשלעצמו (וטרויוואלי). גם סיום הציטטה השנייה אינו במקומו: זה שמדובר בפעילות שבנוהג אינו מוציא את זה שמדובר במחשבה, להפך. עניין זה הוא מעיקריו של הפירוש המוצע כאן. אני מניח שכוונתם של בייקר והאקר הייתה שהוא אינו רק מחשבה.

¹⁶ נראה לכאורה שזו אכן עמדתו של קריפקי. אך לעתים מתעורר ספק אם לדעתו ויטגנשטיין תוקף את עצם העובדתיות הכרוכה בעמדה הריאליסטית, או רק גרסה מסוימת ו"קשוחה" שלה, שלפיה עובדות מנטליות, למשל, אינן בחזקת עובדות (וראו קריקפי 1982, עמ' 69-71).

שחשב קריפקי, אלא להראות שהבנת כלל והבנה בכלל אינה בהכרח, או באורח טיפוסי, פירושי. כנראה (מקדואל לא לגמרי ברור בנקודה זו) שגם הוא מבין כאן פירוש במובן ההמירתי שצוין לעיל ושאושר לדון בו בהמשך. אך נוסף על כך מקדואל גם טוען שקריפקי מניח עמדה אנטי-ריאליסטית המנוגדת לעיקר תפיסתו של ויטגנשטיין, כשהוא מניח שה"עובדות" הנדונות נתונות במונחים בסיסיים יותר ממושגי המשמעות והכוונה שהם אמורים לבסס. זו כשלעצמה, כפי שהסברתי לעיל, טענה נכונה. עם זאת, לא ברור מה בדיוק ראה מקדואל כמוקד הטיעון הוויטגנשטייני: ערעור הטענה שהבנה כרוכה בפירוש, או ערעור התפיסה האנטי-ריאליסטית של עובדות? או אולי שתיהן? ואם שתיהן, מהו היחס ביניהן? הבהרת נקודה זו חיונית להבנת העמדה של ויטגנשטיין.

כפי שיפורט עוד בהמשך, אני סבור שהתשובה היא אכן – שתיהן. את טיב היחס ביניהן יש להבין לאור תפיסה מסוימת של מושג הפירוש, שבה ויטגנשטיין עומד על כך שיש הבנה שאינה פירוש, וכן לאור תפיסה "צנועה" של מושג השימוש (צנועה במובן זה שאין בה יומרה רדוקטיביסטית; אך מטעם זה היא עשירה מושגית),¹⁷ תפיסה שממנה עולה שהבנה אינה תפיסה "חיצונית" של אופן שימוש. לאור זאת, גם בקריאה המוצעת כאן יש באופן ההצגה של קריפקי משום החמצה של הנקודה המרכזית של ויטגנשטיין, דהיינו, שהתשובה הן להצגת הבעיה והן לפתרונה טמונה בהכרה שהמושגים של פרקטיקה, שימוש ונוהג אינם ניתנים לתפיסה אלא במונחי המושגים, הכללים והמשמעויות המתבטאים בהם. אם זה נכון, האופן שבו קריפקי מציג את הבעיה לקוי: לא זו בלבד שהוא מציג לכל היותר שלב מכין לבעיה

¹⁷ המונח "צנועה" (modest) מאפיין את עמדתו הריאליסטית (או האנטי-אנטי-ריאליסטית) של מקדואל, בניגוד לעמדה הנועזת, או ה"חסונה" (robust) שעומדת ביסוד העמדה האנטי-ריאליסטית של דאמט (ראו הערה 11 לעיל). הוויכוח בין שתי עמדות אלה עומד ביסוד מחלוקת עמוקה בתורת המשמעות והוא בעל השלכות מטאפיסיות מרחיקות לכת. מקדואל תולה את עמדתו בתפיסת ויטגנשטיין; בדברים הבאים אני הולך בעניין זה בעקבותיו, ואף מוסיף היבטים שבהם קריאה "צנועה" של עמדת ויטגנשטיין מתבטאת בצורה קיצונית יותר מזו העולה מדברי מקדואל.

האמיתית (שהיא, איך נתפסים מושגי השימוש, הנוהג והיישום), אלא שהוא מבטא שלב זה בצורה שמניחה תפיסה "גלמית", לא מושגית, של פעולה, שימוש ויישום. עם כל הביקורת על היבטים מרכזיים בהצגתו של קריפקי עולה גם מהדיון הקודם שיש נקודות חשובות בעמדתו שנעלמו אולי מאחדים ממבקריו. אציין כמה. (א) קריפקי מדגיש בצדק שהבעיה הראשונית שהזינה את הפרדוקס נוגעת לכוונות משמעות ולא למושג המשמעות הכללי. (ב) קריפקי הדגיש בצדק שהבעיה נעוצה בחוסר היקבעותם של מושגים, פונקציות וכללים על יסוד מושגים "גלמיים" של נוהג, שימוש ומהלכי יישום, כמו גם דיספוזיציות, מצבים מוחיים וכיו"ב ("עובדות" כלשונו). זה קשור בנקודה הבאה, שעוד תידון בהמשך: (ג) קריפקי צודק בהציגו את הבעיה ואת מושג הפירוש המשמש בפרדוקס כנוגעים למהלכי שימוש בפועל ולא להמרה סינטקטית של ביטוי בביטוי. (ד) אך מעבר לכל אלה ערכה הגדול של פרשנותו של קריפקי הוא שזיהה בפרדוקס הפירוש טיעון חזק, העומד במרכז בירור האופי האודותי והנורמטיבי של מושגי השימוש והמשמעות של ויטגנשטיין. אלא, שבמקום להסיק מטיעון הפרדוקס שיש לתפוס את מושגי השימוש והיישום במלוא עושרם המושגי, ובכך לבסס את תוקפם האובייקטיבי (והנורמטיבי) של כללים ומושגים, הסיק קריפקי שיש ללכת בדרך ההפוכה ולבסס את מושגי האובייקטיביות והנורמטיביות ברמת השימוש הגלמי (בגרסתו הקהילתית).

הנורמליות של המשוגע היא מדומה

אני סבור שבפרדוקס הפירוש ויטגנשטיין מציג שאלה קיצונית וטובה, ושהוא (בניגוד לקריפקי)¹⁸ נותן עליה תשובה טובה. התשובה, שהיא למעשה עיקרו של הספר, היא שטענת ה"נורמליות של המשוגע" מניחה תמונה מעוותת ולמעשה לא לכידה של שימוש, נוהג, פרקטיקה או יישום של כלל. ביסוד תמונה מעוותת זו מונחת ההנחה,

¹⁸ כאמור, איני דן במאמר זה בפתרון שמציע קריפקי לפרדוקס. בעיקרו של דבר, קריפקי מציע שהלקח שלומד ויטגנשטיין מהפרדוקס הוא שיש לזנוח את הניסיון לבאר את האובייקטיביות של משמעות במונחי תנאי אמת, ולהמירה בתנאי שימוש או תנאי טעינה, שהאובייקטיביות שלהם מעוגנת בהסכמה חברתית בפועל. קריפקי קורא לפתרון זה "פתרון ספקני".

שישום כזה הוא פעולה "גלמית", שניתנת לתפיסה ולתיאור באופן בלתי תלוי בפונקציה או בכלל שהיא מהווה את יישומם. ברם, יישום של כלל K אינו מעשה "גלמי" שניתן לתפיסה ולתיאור גם כיישום של כלל אחר M , גם אם שני הכללים "מתלכדים" עד למקום ה- n -י. כשאומרים לי, תמשיך את הסדרה 2222... ואני תופס אותה כסדרת 2, איני יכול לומר שאני יכול לתפוס אותה כסדרה שבה יש 2 עד למקום החמישי ומשם 3, כי זו סדרה אחרת ותפסתי אז משהו אחר.¹⁹ הנקודה היא שביסוד טענת הנורמליות של המשוגע מונחת הנחה רדוקטיביסטית, והיא שארבעת המקומות הראשונים בשתי הסדרות הם "אותו דבר" וההבדל הוא רק מהמקום החמישי. אפשר כמובן לפעמים לומר כך ואנו מבינים למה הכוונה, אך אי אפשר לומר זאת באופן כללי וחמור לעניין שבפנינו: לאמיתו של דבר המקום השלישי, למשל, אינו "אותו דבר" בשתי הסדרות, למרות שבשתייהן כתוב בו 2 – באחת הוא המקום השלישי בסדרה K ובאחרת הוא המקום השלישי בסדרה M . אנחנו תופסים אותו בשני המקרים אחרת. כדי לסבר את העניין בדוגמא אחרת, חשבו-נא על אותם צלילים בהקשרים מוסיקליים שונים: אותם צלילים בהקשרים מלודיים וריתמיים שונים, או אף אותה נעימה (סדרת צלילים) בהקשרים הרמוניים שונים וכיו"ב: אנחנו תופסים ושומעים אותם אחרת, מתארים אותם אחרת, ולפעמים דרוש מאמץ לא מבוטל כדי לזהות "אותו צליל" או אותו אקורד בהקשרים שונים, אף אם הם באים מיד אחד לאחר השני.²⁰

באופן דומה יש לראות את השאלה בדבר כוונות המשמעות בעבר. בדרך כלל, אינני תופס פעולה שלי בעבר באופן "גלמי", בצורה שמשאירה פתוחה את השאלה עם סיכמתי ("מ"סכום") או סיקממתי ("מ"סקום"). תפיסת הפעולה כמה שהיא

¹⁹ השווה PG, עמ' 184; וראו דיאמונד 1989, עמ' 28.

²⁰ וראו על כך ברעלי 1981, שם טענתי, על יסוד שיקולים דומים, לאופיה האינטנסיבולית (intensional) של האונטולוגיה של המוסיקה.

(במלוא עושרה) מכריעה מראש בשאלה זו.²¹ ההנחה שהעובדות הנתונות לי לגבי פעולותי בעבר הן עובדות גלמיות – מתחת לתשתית המושגית – שלגביהן השאלה נשאת פתוחה היא בדיוק האשליה, לגבי מושגי השימוש והפרקטיקה, שכנגדה ויטגנשטיין יוצא וכנגדה הפרדוקס מכוון. כלומר, התשובה של ויטגנשטיין היא תשובה אנטי-רדוקטיביסטית קיצונית: שימוש או יישום של מושג, פונקציה או כלל נתפסים במלוא עושרם המקיף את מלוא האופק המושגי של הפונקציה או הכלל שבהם מדובר. בכך איני בא לטעון שבכל מקרה ומקרה של יישום של מושג בא לידי ביטוי כל שאנו יודעים על המושג, ואיני בא גם לשלול מראש את האפשרות להבנה חלקית של מושגים. ברם כשפעולה מסוימת היא יישום של מושג מסוים, הרי שהיא נתפסת באופקיו של המושג המגולם בה **עד כדי הכנתו באותה סיטואציה**. וכשמושג מתבטא באופן שימוש מסוים (בהרבה פעולות בסיטואציות שונות) הרי שאופן השימוש הזה נתפס בעומק אופקיו של המושג. ויטגנשטיין מתקרב לניסוח מפורש של רעיון זה בפסקה הראשונה של 'חקירות' 208, לדוגמא, כשהוא מתאר מצב שבו אסביר את המשמעות של "כלל", "סדירות", "נוהג", "אותו הדבר", למי שלא זו בלבד שאינו מבין עברית, אלא אין לו **המושגים** האלה. הוא אומר שההסבר יינתן על ידי דוגמאות ותרגולי שימוש. ואז הוא מוסיף: "כשאני עושה זאת, איני מוסר לו פחות ממה שאני יודע בעצמי". כלומר, הדוגמאות, התרגול והשימוש שבאמצעותם אני מסביר את משמעות המילים הללו נושאים בחובם את מלוא המשמעויות הללו.

המושגים של נוהג, הרגל, וזהות של התנהגויות אינם "מטא-מושגים", והם ככל המושגים, ניתנים להסבר פנימי באמצעות דוגמאות (שם, 208) וחשיפת הקשרים

²¹ "בדרך כלל", שכן, ברור שלפעמים פעולה מסוימת, דוגמת ניד ראש, או מחווה מסוימת, יכולה להיתפס כפעולה, או כמחווה, למרות שאופיה המדויק – אם היה זה אישור או דחייה, מחוות נימוס או תגובה עצבנית – יכול להיות נתון בספק ופתוח לפירושים שונים. כך גם ביחס לאמירת מילה מסוימת, וכך גם קל לתאר הקשרים שבהם אמירת מספר מסוים יכולה להתפרש כפתרון משוואה זו או אחרת, כציון ערך פונקציה או ארגומנט שלה וכיו"ב, ובפועל רבים בעניינים כגון אלה הספקות ואי-ההבנות. אך כל זה נכון, ואף אפשרי, רק כשבדרך כלל זה אינו כך.

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

בוחרים או מחליטים על אחת מהן כפירוש המועדף או כהבנה הנכונה של משמעות הכלל (ראה שם, 219).

תפיסת משמעות כזו מבחון היא מוקש ומכשלה הטמונים לפתחה של עמדה ריאליסטית. יכולת ההבחנה בינה לבין הבנה מבפנים והאפשרות להחזיק בתפיסה ריאליסטית מבלי ליפול במכשלת "הראייה מבחוץ" היא קשה כשם שהיא חשובה. טיעון הפרדוקס מראה בין היתר עד כמה היא חשובה, כי מכשלה זו היא התפיסה שמביאה לפרדוקס: התפיסה שעל פיה הבנה היא ביסודו של דבר פירוש (ממשי), ופירוש הוא בחירה באופן שימוש. מה שמבדיל, לפי תפיסה זו, את ההבנה מפירושים אפשריים אחרים הוא שהיא בצורה כלשהי "הפירוש המועדף", או "הפירוש המכוון", או הפירוש הנבחר מבין אוסף הפירושים האחרים. או אז, אם זוהי התמונה שאנו אחוזים בה, הפרדוקס הוא בעיה של ממש, שכן הוא מראה שאין בסיס מוצק שעל יסודו נוכל להבחין בין הפירושים ושעל יסודו נוכל לבחור את "העדיף" או "הנכון" שבהם.

זוהי תמונה של הבנה – הבנה כבחירת פירוש – שאותה ויטגנשטיין מערער בטיעון הפרדוקס. ודוק – פירוש כאן הוא פירוש ממש – אופן שימוש או מסלול יישומים. כוחה (המטעה) של תמונה זו של הבנה, הבנה מבחוץ, הוא על פי ויטגנשטיין בכך שיש בה "ייצוג סימבולי" של אינטואיציה פשוטה ונכונה, שמשמעות ותפיסת כלל קובעים את הנורמטיביות של השימוש (לרבות העתידי) בהם, דהיינו, את מה שיהא, בנסיבות מסוימות, שימוש נכון ומה לא. הייצוג הסימבולי של אינטואיציה זו מביא לתמונה מוטעית, שבה המשמעויות והכללים קובעים כביכול מסילות שמגדירות מסלולי תנועה קבועים במרחב כולו ('חקירות' 219). אך תמונה זו, מדגיש ויטגנשטיין, היא מיתוס (שם, 221). כשלעצמו, כשהמיתוס נתפס ככזה, הוא אולי לא מזיק ולפעמים אף נוח. אך כששוכחים את טיבו ותולים בו עמדות פילוסופיות מרחיקות לכת הוא מטעה ומסוכן. מיתוס המסילה האינסופית הוא ביטוי להבנה המוטעית של אופיו הנורמטיבי של השימוש והמילוי אחר כלל. מיתוס זה מציע תמונה של נורמטיביות שעל פיה אנו כאילו יודעים את כל

תוצאות הכלל (הפעולות הממלאות אחריו) מראש, כמעין מסילה הפרושה בפנינו – מה שעליה נכון, מה שמחוצה לה מוטעה.

זהו המובן שבו, בניסוח קצת פרדוקסלי, טענתי שטעות לראות הבנה כיריעת אופן שימוש. הטעות היא בהבנה "מבחוץ" של אופן השימוש, דהיינו בעמדה הרואה את אופן השימוש כאחד מבין מסלולי שימוש אפשריים, הנתפסים כמובן באופן גלמי, באופן שאינו תלוי במשמעות הכלל הנדון,²⁴ למשל, כשתופסים מסלול של פעולות "סיכום" (מספרים) באופן שאינו תלוי בפונקציית הסכום. והטעות נעשית כאן (כמו בדרך כלל בפילוסופיה, כפי שוויטגנשטיין חשב) בצעד הראשון – בדיבור על אופן שימוש. כי דיבור זה מפתח לחשוב על אופן שימוש כעל אחד מרבים אפשריים. ואז עולה שאלת הבחירה ביניהם, ושאלת ביסוסה האובייקטיבי של הבחירה הזו וכו' – שאלות שכפי שמראה הפרדוקס, אם צעדת את הצעד הראשון ונפלת לתוכן, אין להן מענה מספק. המענה הנכון הוא בשלילת הצעד הראשון, שפירושה במינוח שלנו הוא סירוב לדבר על אופן שימוש או מסלול יישום ב"ראייה מבחוץ".

מהי החלופה לתמונה המיתית המטעה הזו? ויטגנשטיין הדגיש פעמים רבות שיש בהבנה (כמו גם בזיהוי ובתפיסה) מיידיות ופעולה שהיא בחזקת מובן מאליו: "כאשר אני ממלא אחר כלל, אינני בוחר. אני ממלא אחר הכלל באופן עיוור" ('חקירות', סוף 219); או "אנו פועלים על פי הכלל, ללא כל פנייה להנחיה" (שם, סוף 228; 238). יש לעמוד על משמעותן של קביעות אלו, שכן הן חשובות להבנת החלופה הנדונה. ב'חקירות', סעיף 238, למשל, ויטגנשטיין מדגיש שנראה לנו כאילו כלל מנפיק את כל תוצאותיו מראש רק אם תוצאות אלו נראות לנו מובנות מאליהן, כמו שמובן מאליו לזהות צבע הנמצא לפנינו. מה פשר הקישור הזה? הרי ברור שוויטגנשטיין לא מתכוון לאבחן כאן תופעה פסיכולוגית גרידא, אלא להבהיר מה באמת עומד ביסוד

²⁴ אחד ההיבטים החשובים של תפיסה "מבפנים" הוא מעמדם של היבטים שונים של המילים והביטויים הלשוניים עצמם, וחויית המשמעות, אשר כרוכה בגוונים העדינים של השימוש הנכון בהם. עניין זה נדון לרוב בכתביו המאוחרים של ויטגנשטיין. הרחבת על כך במאמרי "ויטגנשטיין על חויית המשמעות ומשמעות המוסיקה", שטרם פורסם.

האמירה שאנו יודעים את התוצאות מראש. כלומר, מה שהוא מנסה להסביר זה היבט חשוב של הנורמטיביות שבמילוי אחר כלל ובהחלה של מושג (כמו גם בזיהוי צבעים למשל). ועיקרו של ההסבר הוא שאופי נורמטיבי זה כרוך בתפיסה ובזיהוי מידיים, בהחלה או בפעולה שהתאמתה למושג או לכלל היא בחזקת מובן מאליו. המיידיות והמובנות מאליו כאן אומרות שני דברים מכריעים לענייננו, שהודגשו בפירוש דלעיל לפרדוקס הפירוש: האחד הוא שאין כאן תהליך של פירוש ושל בחירה בין חלופות הפרושות בפנינו. השני הוא שהאופי הנורמטיבי של פעולות ושל זיהויים כאלה נעוץ בפעולה עצמה ובטיבו של הדבר המזוהה. הפעולה והדבר המזוהה אינם תופעות גלמיות, ששאלת התאמתן לכלל או למושג הנדון (השאלה הנורמטיבית) דורשת בחינה או הסבר או ביסוס. במילים אחרות, הם נתפסים מלכתחילה במונחי המושגים והכללים המגלמים בהם, ובכך אופיים הנורמטיבי: אתה יכול לדבר על טעות בזיהוי צבע, למשל, רק כשכך אתה תופס את הפעולה – כזיהוי צבע; ואתה יכול לטעות בחישוב סכום מספרים רק כשכך אתה תופס את הכלל – כחישוב סכום. כל חיץ שיחצוץ כאן בין הפעולה לבין הכלל שהיא מילוי או המושג שמתבטא בה יעמיד את השאלה הנורמטיבית – שאלת נכונותה של הפעולה או ההחלה – תחת צלו המאיים של הפרדוקס כשאלה ללא מענה מספק.

יש היבט חשוב נוסף לתפיסה פנימית זו של אופיים הנורמטיבי של השימוש והיישום: ויטגנשטיין מדגיש שהעדר הצדקה אינו העדר זכות (נכונות) ('חקירות' 289). במילוי אחר כלל (כמו בציות לפקודה) אין בחירה מבין אפשרויות שונות, העולות כתוצאה מספק איך צריך לפעול. הציות הוא "עיוור" ללא נימוקים ובחירה (וראה שם, 211, 217, 219, 238). מבחינה זו אין בו הצדקה. יש כאן תפיסה שמשירת מקום לנורמטיביות שאינה בת-הצדקה משום שאין היא זקוקה להצדקה. המקום להצדקות הצטמצם מאוד בשיטתו של ויטגנשטיין. עמדתו נותנת, במקום זה, ערך מיוחד להרגל, להסכמה ולהצלחה (שם, 241-242; 224-225). אך אלה רוויי מושגיות ונורמטיביות, וכך הם נתפסים. זה היסוד לכך שכשהבנת ביטוי מתבטאת בפרקטיקה ובנוהג מסויימים, הרי ששותפות בפרקטיקה ובנוהג, והתנהגות שנתפסת כנכונה ומוצלחת במסגרתם "מצדיקים את עצמם", ואין הם זקוקים להצדקה.

אופן היתנות, אודותיות ועושר מושגי – סגירת מעגל

ב'טרקטטוס' ויטגנשטיין מתח ביקורת נוקבת על מושג המובן הפרגיאני ועל תפיסת ההצדקה והאובייקטיביות שלו. במקומם הוא פיתח תורת משמעות הידועה כ"תורת התמונה", שתפסה משפטים כתמונות, ושהעמידה את המובן של משפט-תמונה על יחס פנימי בינו לבין מצב העניינים שהוא מציג או מתמך. יחס פנימי זה כולל שני מרכיבים הקשורים ביניהם – האחד הוא מה שוויטגנשטיין קרא "צורה תמונית", אשר משותפת למשפט ולמצב העניינים שהוא מציג; השני הוא מה שהוא קרא "יחס תמוני" בין מרכיבי המשפט והאובייקטים של המצב; השניים קשורים בכך שהיחס התמוני נתפס כחלק הכרחי של "מבנה התמונה", שבלעדיהם אין לדבר על תמונה כלל. משפט (או תמונה) נתפסים בתורה זו כאודותיים במהותם, שכן היחס הפנימי שבין משפט למה שהוא מציג הוא מהותי ומכונן את היותו של המשפט מה שהוא (הרחבתי על כך בפרק 2 כאן). עם זאת, מאוחר יותר ויטגנשטיין מצא קו בסיסי משותף לעמדת פרגה ולעמדתו שלו ב'טרקטטוס' – תפיסה המבוססת על מה שהוא קרא "גוף-משמעות" (Bedeutungskörper, ראו למשל PG, עמ' 54).

מראשית שנות השלושים (ואולי אף קודם לכן) ויטגנשטיין החל לבקר את התפיסה הריאליסטית-אודותית של 'טרקטטוס' והעמיד במקומה תפיסה המבוססת על כללים ודקדוק כמכונני משמעות. (לזה בייקר והאקר קוראים, באנלוגיה, "גוף-כלל" (Regelskörper)). כללים אלה, לרבות הכללים הלוגיים-תחביריים, אינם צונחים להם משמיים. יסודם הוא בשימוש בפועל בביטויים הנידונים בהם, והוא גם יסוד תקפם.²⁵ ראשיתה של עמדה זו עוד ב'טרקטטוס', והיא מהדהדת גם ב'דקדוק פילוסופי' של ראשית שנות השלושים. מאמצע שנות השלושים התערערה אמונתו בתפיסה זו והוא החל מבקר גם אותה.

מגמה ביקורתית זו מגיעה לשיאה ולניסוחה המגובש ב'חקירות', תוך כדי גיבוש תפיסת משמעות ואובייקטיביות, אשר מצד אחד, ממשיכה קו יסודי ב'טרקטטוס' בכך שהיא מבססת תורת משמעות אודותית, הבנויה על מעין יחס פנימי

²⁵ על האודותיות של תורת התמונה ועל מעמדו של מושג השימוש ב'טרקטטוס' וב-PR

ראו פרקים 2 ו-41 כאן.

פרק 5: אובייקטיביות, כללים ופירוש

בין ביטוי (ומשמעותו) לשימוש שבו הוא מתבטא,²⁶ ומן הצד האחר, מתקרבת, בעיקרה, יותר ויותר לתפיסת המובן של פרגה. מובן אצל פרגה עומד, כפי שראינו, במרכז תורת ההצדקה והאובייקטיביות שלו בכך שהוראות נתונות לנו תמיד באופנים מסוימים, שמצדיקים או מבססים את אמיתות היסוד בתחום שבו מדובר. כשהוראה נתפסת כך, דרך המובן שבו היא נתונה לנו, היא נתפסת במלוא עושרו המושגי, שחשוף להכרתנו כיצורים לשוניים, שאופני ההינתנות של ההוראות נקבעים ומאולצים עבורם על ידי מערכת המובנים המשוקעת בשפה.

המעמד הקריטיאלי של שימוש ופרקטיקה, שוויטגנשטיין קבע בתורת המשמעות שלו ובפילוסופיה של הרוח, כיסוד להיבטים הנורמטיביים והאובייקטיביים של השפה והחשיבה, הוא חידוש חשוב ותפנית משמעותית מהתפיסה ה"אונטולוגיסטית" של פרגה. עם זאת, עיקר הלקח שניסינו לתלות בטיעון

²⁶ הביטוי "יחס פנימי" יכול להטעות, והשימוש הרחב שמשמשים בו להסברת עמדותיו של ויטגנשטיין הוא לפעמים מעורפל ומטאפורי. ב'חקירות', חלק א, הוא אינו מופיע כלל. במשמעו הרגיל יחס פנימי הוא יחס בין אובייקטים. תורת היחסים הפנימיים אומרת שזהותם של אובייקטים נקבעת לא רק על ידי תכונותיהם אלא גם על ידי מכלול היחסים שבהם הם עומדים עם אובייקטים אחרים (וראו PI ב: 212 שהוא, כמדומני, המקום היחיד בספר שבו מוזכר המונח, ושם הוא בעליל יחס בין אובייקטים). תורה זו הייתה נפוצה בתחילת המאה בקיימברידג' בהשפעתו של ברדלי (Bradley), וכנגדה יצאו בחריפות ראסל ומור, שדרכם ויטגנשטיין כנראה הכיר אותה. מקורותיה עתיקים והיא בעלת חשיבות מיוחדת בהשקפות הוליסטיות ואידיאליסטיות ובמקורותיהם (אצל שלמה מיימון למשל). בהרצאות של ויטגנשטיין בשנים 1930-1933, שאותן סיכם מור, הוא מדבר בהסתייגות על השימוש במונח, ומוכן, בהסתייגות, לדבר על יחסי נביעה לוגיים כיחסים פנימיים ובלבד כשהם ברורים מאליהם מהסימנים עצמם, כמו זה ש-m-p&q נובע p q (87-85, PO). כמוכן, כל זה אינו כלול בדיבור על יחס פנימי בהקשר הוויטגנשטייני הנדון בטקסט: לא השימוש, וודאי שלא המשמעות הם בחזקת אובייקטים העומדים ביחס פנימי, ולכן ה"מעין" שבגוף המאמר. מאחר שבגוף המאמר הסברתי את טיב העמדה הנדונה – שהשימוש שמשמעות מסוימת מתבטאת בו נתפס במושגי המשמעות הזו – אני מקווה שהשימוש ב"יחס פנימי" כאן יובן אל נכון.

הפרדוקס הוא ששימוש, פרקטיקה, יישום (של מושג או כלל) נתפסים כולם, אצל ויטגנשטיין, במושגי המשמעות של הכלל או המושג שבהם מדובר. תפיסת משמעות כשימוש אינה כרוכה במגמה לרדוקציה של משמעות על מושג "רזה" של התנהגות או על מושגים התנהגותיים של שימוש. להפך, ראית השימוש הגלוי כקריטריון למשמעות ולהבנה היא תפיסת השימוש כמושג עשיר, שאין לתופסו אלא במושגי המשמעות המגולמות בו. בכך יש לא רק המשך לקו יסודי בתפיסה האודותית של 'טרקטטוס', אשר במרכזה יחס פנימי בין משפט (על מבנהו ומרכיביו) לבין מצב העניינים שהוא מציג, אלא גם התקרבות לבוננות היסודית של פרגה בדבר הקשר בין משמעותם של ביטויים ואופני ההינתנות של דברים בעולם המהווים את הוראותיהם.

בשנותיו האחרונות (בערך מ-1947) הלכה והעמיקה אצל ויטגנשטיין מגמה זו לתפיסה רוויית משמעות גם של דברים בעולם ואופני הינתנותם לנו. תפיסת המשמעות המאוחרת של ויטגנשטיין מדגישה את חשיבות האספקט שבו נתפס דבר-מה, ואת חשיבות החוויה של תפיסת אספקטים כמרכיבים יסודיים של משמעותם של ביטויים ושל מושגי חשיבה ואודותיות.²⁷ בכך, יש העצמה ועידון של דקויות מושגי שימוש, כאשר אספקטים מיוחסים לדברים בעולם, והרגישות להם נתפסת כפתיחות כלפי היבטים ריאליים של המציאות הנתפסת על ידינו במסגרת שימושנו בשפה. שלב זה מהווה צעד נוסף בסגירת מעגל חשוב ובהתקרבות לתורת המובן הפרגיאנית, תוך העמקה, פירוט ועידון רב, שערכם אינו נופל מזה של התמונה בכללותה. ההבדלים גדולים וחשובים ולא אדרש להם כאן, אך גם ראית קווי המתאר הכלליים חשובה: פרגה העמיד על כך שמושגי האובייקטיביות וההצדקה כרוכים בתפיסת מובנים, או בתפיסת דברים בעולם תחת מובנים מסוימים. הוא גם העמיד על כך שמובנים אלה נתונים לנו – יצורים לשוניים – כמובנים של ביטויים בשפה. ויטגנשטיין העמיד על כך שמושגי השימוש והיישום, הפעולה והנהגה מהווים קריטריונים אובייקטיביים להבנה ולתפיסה של משמעות בכך שהם נתפסים כמלוא עושרם של המושגים המגלמים בהם. הוא גם העמיד על כך ששימוש מושגי כזה הוא שימוש לשוני הנתון לנו כיצורים שתפיסת המציאות שלהם אינה ניתנת להבנה בניתוק מהשימוש בלשון.

²⁷ ראו סעיף II PI: xi, וראו ברעלי 2004, ופרק 8 כאן.

פרק 6 : ויטגנשטיין על המושגים הפסיכולוגיים ונגד הנהרתם הפסיכו-פיסיוולוגית

”אין להסביר את הבלבול והדלות (Öde) של הפסיכולוגיה בכך שקוראים לה ”מדע צעיר“. אין להשוותה, למשל, למצב הפסיקה בראשיתה ... שכן, בפסיכולוגיה יש שיטות ניסוייות ובלבול מושגי”
(*experimentelle Methoden und Begriffsverwirrung*, PI, II ,
(xiv

הבנה וחויה

ויטגנשטיין התעניין מאוד בפסיכולוגיה, ובכלל זה גם באנליזה פסיכולוגית ובפסיכולוגיה ניסויית. הוא קרא בכתבי פרויד ולצד ביקורת נוקבת שהיתה לו על היבטים רבים שלהם, ובעיקר על יומרתם להציע תיאוריה סיבתית בעלת כוח הסברי, מצא בהם בוננויות חשובות וערך רב ('פשר החלומות' היה חביב עליו במיוחד). בתקופות שונות אף השתעשע ברעיון להיות פסיכואנליטיקן, ואחד מתלמידיו וחבריו הנאמנים – דרווי (Drury) – נעשה פסיכואנליטיקן מקצועי בהשפעתו ובעידודו. כמו כן מצא עניין רב בכתביו הפסיכולוגיים של ג'יימס. בשנות השלושים המוקדמות ערך ויטגנשטיין בקיימברידג' ניסויים שונים הקשורים בתפיסת קצב במוסיקה. בשנתיים האחרונות למלחמת העולם השנייה עבד במעבדה בניוקאסל במחקר פסיכולוגי על הלם פציעות, ובמסגרת זו פיתח מכשיר, שזכה לשבחים, לבדיקת מתאמים בין שינויי נשימה ושינויי דופק. כפי שהציטוט שלעיל אומר, לא לשיטות הניסוייות, ואף לא לערכם, לרבות ערכם הרפואי של הממצאים הפסיכולוגיים, מכוונת ביקורתו, אלא ל"בלבול מושגי" מסוים, אשר נוגע ליומרה להסביר את משמעותם של המושגים הפסיכולוגיים באמצעות הממצאים ו"התיאוריות" הפסיכולוגיים. את טיבו של הבלבול יהא עלינו להבהיר.

אשתמש במילה "חויה" (אצל ויטגנשטיין, בד"כ Erlebniss) במובן רחב לתיאור כללי של מצב מודע, תהליך או ניסיון מנטלי או פסיכולוגי. הדוגמא השכיחה לזה אצל ויטגנשטיין, בעקבות מסורת מכובדת (למשל פרגה) היא דימוי (Vorstellung), העלאת דימוי מסוים בנפש, ראיית דימוי לנגד עיני הרוח; אך תחום החוויות הוא תחום רחב (וראו להלן).

אין חולק כמובן על קיומן של חוויות, על חשיבותן בחיינו ועל החשיבות שבמחקר אמפירי שלהן. אך, טענה יסודית של ויטגנשטיין היא שמושגי המשמעות, ההבנה, הכוונה, הידיעה, האמונה, הרציה ועוד הרבה מושגים שהוא מכנה (באופן מבלבל למדי) "מושגים פסיכולוגיים"¹ אינם חוויות (תהליכים ומצבים פסיכולוגיים) ואינם ניתנים להעמדה עליהן. במובן צר חוויה היא מצב נפשי מודע, אך כפי שנראה בהמשך חלק ניכר מטיעונו של ויטגנשטיין חלים גם על מצבים פסיכולוגיים (ומוחיים) לא-מודעים, ומבחינה זו טענתו היסודית במובנה הרחב מופנית כנגד רדוקציות פסיכולוגיות של המושגים הפסיכולוגיים (המנטאליים). הטענה היסודית הזו נטענת במקומות רבים. אחד הבולטים הוא PRR II, 45, שם הוא מציין מה שקראתי חוויה בביטוי "Bewusstseinzustand" (מצב תודעה) ומציין כדוגמאות נוספות שמיעת קול, תחושת כאב ותחושת טעם. זהו קטע נדיר למדי בנחרצות שבה ויטגנשטיין מציג עמדה כללית, כסיכום של עיונים רבים, עדינים ומפותלים:

"אני רוצה לטעון שאמונה, הבנה, ידיעה, התכוונות, ועוד, אינם חוויות. אם, לרגע, נקרא להם נטיות (Dispositionen), אז הבדל חשוב בין נטיות וחוויות נעוץ בעובדה שנטיה אינה מופרעת בהפסקת המודעות או בהסחת דעת (וזה אינה הערה סיבתית)".

הרקע הפילוסופי – התנגדות לייצוגיות ופסיכולוגיזם אמפיריסטי

חשוב להבין את הרקע הכללי של טענה זו ואת העמדות שכנגדן היא יוצאת כדי לעמוד הן על משמעותה והן על חשיבותה. הסקירה הקצרה שלהלן היא כללית ושטחית, אך די בשרטוט קוויה הכלליים כדי לעמוד על כיוון התקפתו של ויטגנשטיין. העמדה המותקפת כאן היא בנוסח זה או אחר עמדה אמפיריסטית מקובלת מאז האמפיריסטים הבריטים הקלאסיים ועד לרבים בפסיכולוגיה הקוגניטיבית של זמננו. עמדה זו גורסת, שמושאי ההכרה, ובכלל זה מושאי ותכני המושגים הפסיכולוגיים הנדונים, נגזרים מחוויות – ממצבים ותהליכים פסיכולוגיים

¹ ראו למשל, 'חקירות' 148, 33-4, 156-178, 591; BB עמ' 7-85, 2-41, 5-144, 165;

Z 75, 1-90. והשוה מקיץ עמ' 10.

ומהמכניזמים השולטים בהם. בהתאם לכך חשבו דקארט, לוק, יום, ורבים אחרים כמובן, שמושאי הכרתנו הראשוניים הם ייצוגים או דימויים ושפעולות הרוח היסודיות מכוונות אליהן. לדימויים וייצוגים אלה קראו באופן כללי אידיאות (ideas), שיש כמובן להבחין בינן לבין מושגים אחרים של אידיאות, כגון המושג האפלטוני. כוונה, משמעות, ידיעה, אמונה וכו' נתפסו כולם במסגרת זו כמכוונים לאידיאות, שהן למעשה סוג של חוויות כמובן הרחב הנ"ל, ותכונותיהם נחשבו כנגזרות מהמכניזמים הפסיכולוגיים של חוויות כאלה. למעשה, שורש התפיסה הזו, כפי שהדגיש למשל אחד מגדולי מבקריה, תומס ריד (Reid), היא בעצם תורת הרוח הייצוגית של דקארט.

אפשר לתאר חלק מהתגובה הקאנטית לתפיסה האמפיריסטית כהכחשה של הנחה זו. אך גם אצל קאנט יש עדיין היצמדות למושג הדימוי האובייקטיבי כסינתזה של דימויים פרטיים – שזהו מכניזם פסיכולוגי, מתוחכם אמנם, כך שבעניין יסודי זה יש מרכיב משותף חשוב בינו למסורת האמפיריסטית.

מי שלכאורה ערער תפיסה זו בצורה נחרצת ושיטתית היה פרגה, שהבחין בחדות בין מושגי המשמעות והמובן מכאן לבין חוויות ותהליכים פסיכולוגיים מכאן, וטען בחריפות שאין שום קשר שיטתי, לוגי ביניהם.² הבנה, אצל פרגה, היא ביסודה ידיעת מובן, ומובן של פסוק (מחשבה) כולל את תנאי האמת שלו; לפיכך הבנה היא ביסודו של דבר ידיעת תנאי האמת, ותנאי האמת של פסוק אינם נקבעים על ידי התהליכים והמצבים הפסיכולוגיים של התופס אותם. לדעתו של פרגה, טעות יסודית היא לבנות את מושגי התוכן (מחשבה, מובן) כנגזרות של פעולות רוחנו ומצביה. זוהי תמצית התנגדותו הנחרצת ל"פסיכולוגיזם", התנגדות שהזינה את פועלו כל חייו.³ בשיטתו של פרגה נגזרת עמדה זו מהעיקרון הבסיס של תורת המשמעות שלו – עקרון ההקשר

² הטרמה מסוימת להבחנה הפרגיאנית יש בעמדת בולצאנו (Bolzano) ובמושג "המשפט כשלעצמו" (Satz an sich) שהנהיג, בניגוד לפעילויות ותהליכים פסיכולוגיים הכרוכים בתפיסתו, בספרו Wissenschaftslehre.

³ וראו לעניין זה ברחבה בכרך א' – פרגה – של ספר זה, בעיקר פרקים 3, 9.

— אשר מוצג בהבלטה בספרו 'יסודות האריתמטיקה', שלפיו רק בהקשר פסוקי יש לביטוי משמעות ויש מובן לייחוס משמעות לביטוי.⁴

עם זאת יש רבים הרואים גם בעמדתו של פרגה גרסה של העמדה הפסיכולוגיסטית, כאשר היחס בין הסובייקט והמובנים שאותם הוא תופס מוצג כאנלוגי ליחס שבין הסובייקט והאידיאות שאותן הוא תופס בעמדה האמפיריסטית (ראו למשל, מקגין פרק 3, בל, ועוד רבים). אני סבור שזו טעות בהבנת עמדתו של פרגה, ושתפיסת מובן בשיטתו אינה יחס בין הסובייקט לבין מובן, אלא היא מעוגנת ביחס שבין הסובייקט לבין דבר בעולם (אובייקט או פונקציה) — הוראתו של המובן — שנתפס באופן מסוים; המובן אמור להיות אותו אופן מסוים שבו ההוראה נתפסת (אפילו ניסוח זה לא מדויק לגבי פונקציות), אך לא ארחיב בזה כאן.⁵

ניסוח אופייני של ויטגנשטיין להנחה האמפיריסטית הנידונה, שלה הוא מתנגד, מצוי כבר בתחילת BB (מאמצע שנות השלושים):

"דומה שישנם תהליכים מנטאליים מסוימים הקשורים עם תפקוד הלשון, תהליכים שרק באמצעותם יכולה הלשון לתפקד. כוונתי לתהליכים של הבנה וכוונה למשמעות מסוימת. סימני השפה נראים מתים בלי תהליכים אלה; ואפשר שידמה שכל תפקידם של הסימנים הוא לעזור אותם תהליכים, ושאלה הם בעצם מה שצריך באמת לעניין אותנו" (BB, עמ' 3).

נטיות פילוסופיות חשובות ורבות השפעה נעוצות בתפיסה זו. אחת המחלוקות הקלאסיות בתולדות הפילוסופיה היא המחלוקת בין "ריאליסטים" ו"נומינליסטים" לגבי משמעותם של פרדיקאטים ומונחים כלליים. העמדה הקרויה "נומינליזם", שללה קיומם של מושגים כלליים וממילא התנגדה לראיתם כמשמעויותיהם של מונחים כלליים. את משמעותם של מונחים כלליים אלה ואת יכולתנו לתקשר באמצעותם צריך להסביר, לפי הנומינליסטים, אחרת — בלי להניח קיומם של מושגים כלליים. אחד מיסודות העמדה הזו ושלילת קיומם של מושגים כלליים ("הכוללים"

⁴ במבוא ל'יסודות' פרגה קושר במפורש את האנטי-פסיכולוגיזם שלו לעקרון ההקשר. וראו גם פרק 10 בחלק א', על פרגה, בספר זה.

⁵ וראו ברעלי 1996, פרקים 1, 7. וכן ספר זה חלק א' — פרגה — בעיקר פרק 3.

(universals) הוא שמושגים כלליים אלה אינם מלווים או מעוגנים בדימוי ברוח. על רקע עמדה זו, ובמסגרת הויכוח שביסודה, טען הפילוסוף ברקלי (Berkley) לדוגמא, שתפיסת מושג (ובכלל זה המושגים ה"כוללים"), כגון מושג המשולש, נעוצה בדימוי מסוים המייצג כביכול את המושג "המשולש הכללי". לעמדה זו היו הדים בפסיכולוגיה קוגניטיבית מודרנית, אצל הפסיכולוגית אלינור רוש (Rosch), לדוגמא. בכל אלה נקשר מושג המשמעות עם העלאת אידיאה או דימוי מסוים ברוח. ממילא ברור שלהתקפתו של ויטגנשטיין על תפיסה זו חשיבות רבה. אך אין להסיק מכאן שויטגנשטיין צידד בעמדה הריאליסטית: ביסודו של דבר הוא חשב ששתי העמדות, גם הריאליסטית וגם הנומינליסטית שגויות ונסמכות על תפיסת משמעות שגויה.

תפיסת המשמעות שברקע – משמעות כשימוש

ביסוד ההתקפה של ויטגנשטיין על העמדה האמפיריסטית, וכבסיס לטענה היסודית הנ"ל, עומדת תפיסה מסוימת של משמעות הקושרת משמעות והבנה עם שימוש וידיעת תנאי שימוש: מה שלא קובע שימוש במילים ולא קובע את ידיעת תנאי השימוש בהם אינו בבחינת משמעות והבנה:

"אם עלינו לציין משהו שהוא בבחינת החיים של סימן, יהא עלינו לומר שזהו

השימוש "BB, עמ' 4).

את הטעות הבסיסית הנובעת מבלבול שתי תפיסות המשמעות הנ"ל ויטגנשטיין מבטא כך:

"אנו מחפשים את השימוש בסימן, אך אנו מחפשים אותו כאילו היה אובייקט

הקיים לצד הסימן" (שם, 5).

וב'חקירות' 43 ויטגנשטיין אומר:

"לגבי קבוצה גדולה של מקרים שבהם משתמשים במילה 'משמעות' [...]

ניתן לבאר מילה זאת כך: המשמעות של מילה היא השימוש בה בלשון".

זוהי כמובן תפיסה חדשה של מושג המשמעות. ויטגנשטיין נשאר עדיין אחוז בתפיסה הפרגיאנית שהבנה היא סוג של ידיעה, אך הוא המיר את סוג הידיעה שפרגה

הציע – ידיעה (פרופוזיציונית) של תנאי האמת של פסוק – בידיעה (נטייתית), דיספוזיציונית) של אופן שימוש.⁶

הנימוקים העיקריים לטענה היסודית

במהלך התלבטויותיו והתחבטויותיו בסוגיה זו ויטגנשטיין מעלה שלל נימוקים לטענה היסודית שאין לבאר את המושגים הפסיכולוגיים במונחי חוויות. הם אינם מוצגים בצורה שיטתית ולפעמים אינם ברורים. ננסה לעמוד על העיקריים שבהם.

א. **הדקדוק של מושגים פסיכולוגיים** – קשריהם הלשוניים ואופני השימוש בהם הוא **נטייתי** (dispositional), ואילו זה של חוויות הוא התרחשותי (occurrent).⁷ הבדל זה מתבטא למשל בכך שמושגי משך זמניים, מושגי עוצמה, חדות וכיו"ב, שמהווים את התשתית הדקדוקית של מושגי התרחשות, אינם חלים בכלל על מושגים נטייתיים, וזרים לדקדוק שלהם.⁸ זוהי כמובן נקודה מרכזית בשיטתו של ויטגנשטיין שאצלו ה"דקדוק" של מושג, הלוגיקה שלו, הם מהותיים להבנתו וכל הסבר שלו חייב לשמר אותם. ממילא, הסבר וניתוח שאינם משמרים אותם אינם נאותים.

ב. חוויה ומצב פסיכולוגי אינם תנאי הכרחי לכוונת-משמעות ולכוונה. בדרך כלל ויטגנשטיין מבסס טענה זו על שיקולי אינטרוספקציה: התבונן בעצמך וראה שאין שום חוויה מסוימת שהיא הכרחית אמפירית לכוונת-משמעות מסוימת. זוהי מתודה פילוסופית יסודית של ויטגנשטיין, המופעלת תמיד תחת הסיסמה "אל תחשוב, הסתכל". ויטגנשטיין חזר והדגיש שלא חסרים לנו נתונים בהקשרים אלה, אין כאן מה לחקור במובן של לגלות נתונים חדשים, אלא רק לשים לב למה שמונח גלוי לפני כולם. התכוונות למשמעות מסוימת (meaning כשם פועל) יכולה להיות מלווה בכל

⁶ לא ארחיב כאן בעניין זה, שהרחבתי בו בפרקים קודמים. לגבי מקורות התפיסה ב'טרקטטוס' וב'דקדוק פילוסופי' ראו במיוחד פרק 4; לגבי תפיסת השימוש ב'חקירות' וקשרה לפרדוקס הפירוש, ראו במיוחד פרק 5 וכן להלן.

⁷ ראו למשל II RPP, 45, Z, 72; וכן ראו האקר בייקר Understanding and Meaning, 595 ff.

⁸ ראו PI עמ' b181; והשווה מקגין עמ' 5.

מיני חוויות אצל אותו אדם ואצל אנשים שונים, ולפעמים, אולי אף בדרך כלל, אין שום חוויה המלווה את ההתכוונות. ויטגנשטיין מרחיב בדוגמאות מסוג זה לרוב.⁹ ויטגנשטיין מרחיק לכת וטוען שלמעשה המושג של חוויה מסוימת אינו ברור כלל בהקשר זה. ב'חקירות' 172-178 (וראה במיוחד 177) הוא מתאר את החוויה של "להיות מובל" בהקשרים שונים (להיות מובל בכוח על ידי מישהו; להעתיק, כשהמקור המועתק "מוביל" אותנו בהעתקה; להיות מובל בריקוד, וכו') ודן במקרים הקשים-לשיטתו שבהם שיש חוויות אופייניות למצבים מסוימים. טענתו היסודית ב177 היא שלמעשה אין אפיון פסיכולוגי בלתי תלוי של חוויה אופיינית של היות מובל, אלא מה שאנו תופסים כחוויה כזו אנו תופסים כך רק בגלל התיאור הלשוני שאנו נותנים לה ("להיות מובל"). דברים אלה רלוונטיים במיוחד כשמניחים, שכשמדובר על חוויה כתנאי הכרחי לכוונת-משמעות, אין מדובר בתקרית חווייתית חד פעמית, אלא מדובר על טיפוס חוויה; וזו הנחה סבירה למדי.

יש להדגיש כמובן שטיעון זה של ויטגנשטיין, הנסמך על סוג של פנומנולוגיה אינטרוספקטיבית, משכנע רק כשמדובר בחוויות ובתהליכים מודעים. הוא לא ישכנע מדען קוגניטיבי שיטען שישנם מצבים ותהליכים שהם הכרחיים לכוונת-משמעות, אך הם אינם מודעים, סמויים, ותיאורטיים באופיים. לזה יש לויטגנשטיין תשובה נפרדת שתידון להלן בקשר להיותם תנאים מספיקים.

ג. חוויה ומצב פסיכולוגי אינם תנאים מספיקים לכוונת-משמעות, שכן הם אינם קובעים שימוש. זוהי הטענה שויטגנשטיין מדגיש יותר מכל. היא גם אחת ההשתמעויות של "פרדוקס הפירוש (הכללים)" שלו ('חקירות' 201-198), אשר לפיו שום עובדה בדבר חוויה, אירוע, או התרחשות אינה יכולה לקבוע משמעות; משמעות נקבעת רק בשימוש ובנוהג שבהם היא מתבטאת.¹⁰ אחת הסיבות להדגשה זו היא אולי שבהבדל משתי הנקודות הקודמות, הרי שכאן עניין לנו בטענה שיטתית הנסמכת ישירות על תפיסת המשמעות וקשרה לשימוש. שתי הנקודות הראשונות, לעומת זה, נראות יותר פנומנולוגיות ובלתי תלויות בתפיסה זו. רבים סברו כי ביסוסה

⁹ ראו למשל, חקירות 35, 160, BB 50-149.

¹⁰ ראו ברעלי 2003, וכן כאן פרק 5, ולהלן.

של טענה זו אצל ויטגנשטיין אינו סתם אינטרוספקטיבי, אלא נעוץ בכך שדימוי (אידיאה ברוחנו) הוא למעשה בחזקת סימן, וכמו כל סימן (יהא פיסוי או מנטלי) הוא אינו בעל משמעות מעצמו.¹¹ אולם צריך לדקדק בטענה זו ולראות מה עומד ביסודה. שהרי, אפשר היה לחשוב שדימוי, אף אם הוא אכן סימן, הוא סימן מיוחד במינו בדיוק בכך שהוא בעל משמעות לעצמו. ואפילו יקשה עלינו לקבל זאת לגבי דימוי, אפשר שזה נכון לגבי חוויות אחרות. ברם, הטענה של ויטגנשטיין היא כמובן כללית ועקרונית: כוונת-משמעות אינה תלויה בחוויות. מהו, אם כן, הבסיס לטענה כללית זו?

התשובה היחידה שיש למקגין, למשל, להציע בשם ויטגנשטיין כאן היא בעצם מושג המשמעות החדש שלו – משמעות היא שימוש, ושום דימוי או חוויה אינם קובעים שימוש. ברם, עדיין יכול המקשה לבקש ביסוס לטענה זו: אולי יש דימוי שכן קובע שימוש; הרי עצם האפשרות לפרש את הדימוי אחרת אינה מכרעת. ייתכן ובפועל הוא קובע שימוש מסוים, למרות שיש אפשרויות פירוש אחרות. בתשובה לכך יש לראות, ראשית, שלא מדובר כאן על מתאם אמפירי (מרשים ככל שיהא) אלא על תנאי מספיק לוגית. אי האפשרות הנידונה היא עקרונית וכרוכה בלקחים עמוקים של "פרדוקס הפירוש" וטיעון השפה הפרטית (וראה להלן). באלה עולה בחריפות השאלה, מה פירוש "לקבוע שימוש"? מה יכול לקבוע שימוש? והתשובה המתבקשת מלקחים אלה היא: שום דבר שמחוץ לשימוש עצמו. השימוש עצמו כולל מרכיבים מושגיים ונורמטיביים שקובעים אותו מתוכו הוא, דהיינו קובעים מה בגדרו ומה מחוצה לו.

מה בדיוק פירוש לקבוע שימוש במילה ואיך משמעות קובעת שימוש? הרי שימוש הוא סדרה (אינסופית) של פעולות, התנהגויות, תגובות וכיו"ב. יתר על כן, ברור שמדובר במושג נורמטיבי – אנחנו מדברים על שימוש נכון ושימוש לא נכון. מה פירוש לקבוע את הסדרה הזו ואיך זה נעשה? אחת התשובות המפתות שויטגנשטיין בוחן היא שישנן אולי פעולות מנטליות "מגיות" שאוצרות בחובן באופן כלשהו את כל השימוש העתידי. ויטגנשטיין מסביר שזו תפיסה מוטעית

ראו למשל מקגין, עמ' 7.

11

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

הדיבור של מקגין על "בסיס פיסיקלי" ניתן לפירושים שונים, ובמובן חלש שלו אין סיבה להתנגד לו ואין בו כדי לערער את עמדת ויטגנשטיין. אך ייתכן שמקגין מתכוון לפירוש חזק יותר שבו טענת הבסיס הפיסיקלי (המוחי) היא למעשה טענת זהות, דהיינו שכמו שצבע הוא הבסיס הפיסיקלי הנידון, כך הבנה (של "קוביה" למשל) היא המצב העצבי. במובן זה אני סבור שזו דוגמא מטעה. צבע נתפס מלכתחילה, גם בתפיסה היומיומית הרגילה שלו, כתכונה פיסיקלית של גופים, שמהותה, כמו מהותם של כל התכונות הפיסיקליות של גופים, נקבעת בפסיקה (נאמר כקרינת אור בטווחי אורך גל מסוימים). זה דומה לקביעת המבנה המולקולרי של מים למשל (H_2O) ותפיסתו כקריטריון פיסיקלי למים. מים (כמו זהב, נמר וכו') נתפסים כ"סוגים טבעיים" (natural kinds), לא רק במדע, אלא גם במסגרת הסמנטיקה המשוקעת בשפה הטבעית. זהו לזו טענתם של קריפקי ופטנס בעניין.

מבחינה זו ההבחנה המודגשת בין המובן האפיסטמי והמובן המטאפיסי של "קריטריון" מטעה. את מושג הקריטריון של ויטגנשטיין יש להבין בהקשרים אלה כמושג חזק הרבה יותר מאשר התואר "אפיסטמי" בהבחנה של מקגין מציע: קריטריון הוא חלוט או אי-בטיל (אינדפיסיבילי) במובן זה שהוא אופן התבטאותה של תופעה, ולא רק אמצעי זיהוי אפיסטמי שלה. אופן התבטאותה של תופעה לא יכול להתקיים בהעדר התופעה עצמה. העובדה שמים נתפסים בשפה הטבעית כסוג טבעי אומרת בין היתר שהקריטריון למים כולל את היותם סוג טבעי – דהיינו, את סוג החומר הנידון. לפיכך, הפנייה לאבחון "מדעי" של סוג החומר הנידון היא חלק מהקריטריון. לא כך לגבי התופעות הפסיכולוגיות, שלגביהן הקריטריון הוא התנהגותי במהותו, ואינו כולל פנייה כזו לאבחון מוחי נעלם.¹⁷

ביטויי צבע משמשים לעתים לא לציון התופעה הפיסיקלית אלא לציון תחושת הצבע הסובייקטיבית. זהו מובן שונה מהקודם: יש להבחין בין הצבע כתכונה של גופים וכתופעה נתונה בטבע, לבין תחושת הצבע הסובייקטיבית המתלווה לראיית צבע. תומס ריד עמד על הבחנה זו עוד במאה ה-18 וטען שלמעשה רצוי היה להשתמש לשניהם במונחים שונים. תחושה זו ודאי שאינה מזוהה עם קרינה באורך

¹⁷ וראו לעניין זה מקדוואל, Knowledge, Criteria and Defeasibility.

גל מסוים. אפשר, אם להמשיך באנלוגיה למים ולסוגים טבעיים בכלל, לציין טעם מסוים כ"תחושת-מים"; תחושה כזו (להבדיל מתחושה של מים) לא חייבת להתלוות למים וודאי שלא רק למים. אפשר שנשתה מים מבלי שנחוש בה, ושנחוש בה כשנשתה חומר אחר.

ברור שמקגין, והטוענים את טענת הזהות הנ"ל, אינם מדברים על תחושות אלה, אלא על מושגי הצבע הריאליים – התופעות עצמן, שנתפסות מלכתחילה כתופעות פסיקליות. ברם, המושגים הפסיכולוגיים שונים לגמרי, ואינם נתפסים מלכתחילה כתכונות או כתופעות פסיקליות. אנו יכולים לעמוד כאן על חשיבות ההערה של ויטגנשטיין שנסקרה לעיל, שהמושגים הפסיכולוגיים (דוגמת הבנה) אינם מציניים "תופעות פסיכולוגיות" ספציפיות (דוגמת תחושת צבע מסוימת). עיקרי הדקדוק שלהם ואופני השימוש בהם שונים.

אקסטרנליזם והאודותיות (אינטנציונליות) של מושגים פסיכולוגיים

במונחים "אודותי" (אינטנציונאלי) ו"אודותיות" וכו' אנו משתמשים כאן במובן השאוב מברנטאנו (Brentano), שהפך, בהרחבה מסוימת, למקובל בפילוסופיה של הרוח. ברנטאנו אפיין מצבים מנטאליים בכלל, כגון אמונה או פחד כמצבים שמכוונים למשהו שמחוצה להם – יהא זה אובייקט או מצב בעולם. הוא כינה אובייקטים כאלה "אובייקטים אינטנציונאליים". מצב מנטאלי, כגון אמונה של פלוני שהירח מקיף את כדור הארץ "מכוון" לגרמים השמימיים הללו – הירח וכדור הארץ, שנתפסים לדעת ברנטאנו כאובייקטים שמחוץ למצב המנטאלי הזה. לעומת זה, למצב פסיקאלי, כגון שהירח מקיף את כדור הארץ, אין כיוונית כזו – הוא מוגדר לחלוטין על ידי מערכת יחסים בין הגורמים המרכיבים אותו. בהרחבה מסוימת של רעיון זה של כיוונית נדבר גם על מושגים פסיכולוגיים. מושגים ומצבים מנטאליים הם אודותיים, ומצבי מוח (וגוף בכלל) אינם כאלה, ולכן לא ניתן לבאר את הראשונים במונחי האחרונים.

נדמה לי שזהו הנימוק המרכזי של ויטגנשטיין, שבאופן מפתיע נעדר מדיונים רבים בנושא, כמו זה של מקגין למשל. האודותיות של המושגים הפסיכולוגיים היא

אחד המרכיבים החשובים בניחות החיובי של מושגים אלה שמציע ויטגנשטיין, אך היא גם בסיס לשלילת הניתוח הפסיכולוגיסטי והפיסיקליסטי של מושגים אלה. את הנקודה המרכזית אפשר להציג בקיצור כך: מושגים פסיכולוגיים מהסוג הנידון כאן קשורים ישירות – קשר לוגי פנימי – למצבי עניינים (אפשריים) בעולם. קשר זה מתבטא בכך שאנו אומרים שלמצבים אלה יש **תוכן**, ותוכן זה הוא מצב בעולם (אני מאמין **שהספר מונח על השולחן**, אני רוצה **שתוריד את הספר מהשולחן** וכו'). מצבי עניינים כאלה (שהספר הזה, שאני מצביע עליו, מונח על השולחן הזה הניצב לפני) מהווים מרכיב מכונן במצבים הפסיכולוגיים שמבוטאים במושגים כמו כוונה, אמונה, צפייה, הבנה, חשיבה וכו'. מכאן שתפיסתם כמה שנקרא לפעמים "מצבים פסיכולוגיים במובן הצר" – בלי הגורם האודותי המתייחס למצבים בעולם – בין אם כמצבי מוח ובין אם כמצבי נפש שניתנים לתיאור אוטונומי בלי קשר ל"עולם" החיצוני, היא אשליה.

עניין זה קשור בויכוח גדול בפילוסופיה של הרוח – האם תכני החשיבה שלנו ניתנים לתיאור במונחים איכותיים טהורים (מושגים טהורים) או שהם דורשים זיקה ישירה, דמונסטרטיבית או תפיסתית, לדברים בעולם. ויכוח זה ידוע כויכוח על "**אקסטרנליזם**". האקסטרנליסט חושב שזיקתם של תכנים אלה לעולם ולמצבים ממשיים בו היא מהותית, והם אינם ניתנים לתיאור הולם בלעדיה. האינטרנליסט, חושב, כנגדו, שזיקה זו אינה מהותית והתכנים הנידונים ניתנים לתיאור ולתפיסה במונחים "פנימיים" טהורים, ללא זיקה כזו לגורמים ריאליים בעולם. אינטרנליזם כזה קשור, במסורת הפילוסופית בעמדות קארטיזיאניות ואמפיריסטיות, ולפעמים בעמדות אפלטוניסטיות. הצגה זו של הויכוח, במונחים אלה, מאוחרת לויטגנשטיין, אך ביסודו של דבר עמדתו היא עמדה אקסטרנליסטית מובהקת.¹⁸ כמה מעיקרי משנתו מצביעים על כך, כמו הטיעון נגד אפשרותה של שפה פרטית, הטיעון הקשור

¹⁸ כך, לדעתי, גם זו של פרגה, שנחשב בעיני רבים לאינטרנליסט או אנטי-אקסטרנליסט מובהק. ברם, הזיקה ההדוקה בין מובן והוראה בשיטתו והעמדה שמובן הוא אופן הניתנות ההוראה, הן ביסודן עמדות אקסטרנליסטיות.

ב"פרדוקס הפירוש", הקשר המהותי בין מושגים (מנטאליים) ואופני התבטאותם בשימוש בפועל, וכן גם ביקורת הפסיכולוגים, בה אנו עוסקים כאן. עניין זה הוא יסודי במחשבתו של ויטגנשטיין החל מ'טרקטטוס' וכלה בכתביו האחרונים; הוא מודגש ביותר ב-PR וב'חקירות' (ראו למשל, 437-45).¹⁹ בדברים שלהלן אדון בכמה מהיבטי התבטאותו דווקא בשני הכתבים שנראים לכאורה כאילו הם זרים לו ואף נוגדים לו – 'טרקטטוס', שבו מוצגת לכאורה תפיסת תנאי אמת ריאליסטית, ושתורת התמונה שלו יוצרת כביכול חיץ בין הייצוג הלשוני לתנאים הריאליים שהוא אמור לבטא, ו'דקדוק פילוסופי', שבו מוצגת כביכול עמדה פורמליסטית על השפה כתחשיב דקדוקי שנראה לכאורה כרות ומנותק מתנאי משמעותו הריאליים. בשתי תפיסות אלה משתמעת, כמדומה, עמדה שאינה עולה בקנה אחד עם האודותיות שאני מדבר עליה. אולם, שתי תפיסות פרשניות אלה, במובן הנידון, שגויות. זאת לפחות, אנסה להראות להלן. לגבי 'טרקטטוס' אסתפק בדברים קצרים, שכן הרחבתי בעניין בפרקים קודמים.

אקסטרנליזם ב'טרקטטוס'

משהו מהאקסטרנליזם הנידון מתבטא ב'טרקטטוס' בכך שאודותיות היא מהותית לתורת התמונה: תמונה היא במהותה תמונה של מצב עניינים מסוים. היא בעלת אופי ומבנה פרופוזיציונלי שהוא איסומורפי לזה של המצב בעולם אותו היא מתמנת. היא "היטל" (פרויקציה) של מצב בעולם. ככזו היא כמובן בלתי ניתנת לתפיסה "אוטונומית" פנימית, בלי העולם והמצבים בו.²⁰ כאן אציין רק את משמעותה של תפיסה זו לגבי מושגים פסיכולוגיים כגון אמונה.

לאור תפיסה אודותית זו של תורת התמונה נוכל אולי להבין אמירות סתומות למדי של ויטגנשטיין על אמונה, וכנגד התורה הפסיכולוגיסטית של מושגים פסיכולוגיים ועמדות פרופוזיציונליות (propositional attitudes) של ראסל. נתבונן למשל ב-5.542: "אך ברור ש"א" מאמין ש-"A", "A חושב את P", "P אומר P" הם בעלי הצורה "

¹⁹ ראו לעניין זה קני, פרק 7.

²⁰ הדגשתי זאת כברעלי 1995, ומזווית ראייה אחרת כברעלי 2005; וראו כאן, פרק 2.

P' אומר P". אין פה התאמה בין עובדה ובין אובייקט, אלא התאמה בין עובדות דרך ההתאמה בין האובייקטים שלהן.

אמונה ש-P היא מצב המתייחס ישירות למצב ש-P, ולכן הוא חייב להיות בעל אותו מבנה לוגי, אותה מורכבות כמו המצב (או כמו הפסוק המתאר אותו). במיוחד אין לתפוס אותה כיחס בין סובייקט לבין פרופוזיציה או תוכן פרופוזיציוני, כפי שגרסו פרגה וראסל ובעקבותיהם רוב הפילוסופים עד היום.

היחס הישיר בין האמונה ש-P לבין זה ש-P מתבטא בכך ש" P" הוא מרכיב מכונן של שניהם. אי אפשר לתפוס מה זה להאמין ש-P ללא הפסוק "P" (כמו שאין לתפוס, לפי 'טרקטטוס' מה זה לא-P ללא הפסוק "P") וכך גם לגבי יתר המושגים הפסיכולוגיים והעמדות הפרופוזיציונליות. עניין זה, המעמיד גם על החשיבות המכוננת שיש לשפה בעיצוב מהותם של המצבים הפסיכולוגיים הללו, מודגש ביותר ב'הערות פילוסופיות' וב'חקירות'.

לעמדה זו של 'טרקטטוס' יש חשיבות להבנת עמדתו המאוחרת של ויטגנשטיין לגבי מה שהוא כינה "פרדוקס מור" (PI, II, סעיף X), שהעסיק אותו בסוף שנות הארבעים.²¹ בהרצאה שמור (Moore) נשא באוקטובר 1944 הוא העיר על הקושי הכרוך בטענה מסוג "פרצה שרפה במטבח אך אני לא מאמין שפרצה שרפה במטבח". ויטגנשטיין, שנכח בהרצאה, כתב למור מיד שלדעתו מור גילה כאן סתירה לוגית מיוחדת וחשובה. לכאורה, אין כאן סתירה לוגית שכן מדובר בשני פסוקים פשוטים, ואף אם אינם פשוטים, האחד אינו שלילתו של האחר והם יכולים להיות שניהם אמיתיים. וכך אמנם חשב מור עצמו. הוא חשב שאין כאן סתירה והקושי הוא "רק" פסיכולוגי, שכן הרישא שבפסוק היא טענה עובדתית על אודות שרפה במטבח; הסיפא, לעומת זה, היא טענה על אודות מצבי המנטאלי, ובין שתייהן אין סתירה.

ויטגנשטיין כאמור חשב שמור טועה ויש כאן סתירה לוגית, שכן, לדעתו, הבעה של "אני מאמין שפרצה שרפה במטבח" אינה טענה על אודות מצבי המנטאלי,

²¹ כידוע, מעט ממה שויטגנשטיין כתב באותה תקופה הניח את דעתו, אך מסעיף זה היה

מרצה יחסית, כפי שאמר לרש ריז (Rhees); ראו מונק 544.

או על יחס ביני לבין פרופוזיציה, אלא על אודות שרפה במטבח. לא אוכל להידרש כאן להיבטים רבים וחשובים של עניין זה, שכרוכים בהבעת טענה בגוף ראשון הווה, אך דומני שהנקודה דלעיל מ'טרקטטוס' בדבר הקשר הפנימי בין P ל"אני מאמין ש-P" יש בה כדי לעזור לנו להבין עניין זה לאשורו. העניין, כפי שויטגנשטיין מעיר באותו סעיף X ב-PI, II מורכב, שכן אין סתירה בין "פרצה שרפה במטבח" לבין "גלעד ברעלי אינו מאמין שפרצה שרפה במטבח"; כמו כן אין כל סתירה בין הפסוק הראשון לבין "לא האמנתי שפרצה שרפה במטבח". הסתירה היא רק כשביטוי האמונה הוא בגוף ראשון הווה. זה עניין עמוק שמלמד הרבה על היבטים חשובים של השימוש בגוף ראשון הווה, על ביטוי אמונה ו"עמדות פסיכולוגיות", ועל הלוגיקה של המושגים הפסיכולוגיים. אך במקרה של גוף ראשון הווה, לדעת ויטגנשטיין, יש סתירה לוגית בין שני המבעים ולא קושי פסיכולוגי (וראו סוף פרק 7 כאן).

אקסטרנליזם ב'דקדוק פילוסופי'

'דקדוק פילוסופי' הוא ספרו הגדול של ויטגנשטיין מראשית שנות השלושים. ויטגנשטיין עבד עבודה מאומצת, במשך זמן רב על הרשימות שעליהן מבוסס הספר. רשימות אלה, שבהן שינה, הוסיף וגרע, כהרגלו, ללא הרף, הוא ערך לבסוף במה שידוע כ"תדפיס הגדול" (big typescript). יש ראיות טובות לכך שב-1934 ויטגנשטיין אף חשב לפרסם את החיבור כספר, אך, כרגיל, התחרט וגנו את הרעיון. הספר הידוע היום כ'דקדוק פילוסופי' (PG), שהתפרסם לאחר מותו, מבוסס על החיבור הזה (אך יש כמה שינויים והשמטות). מכל מקום הספר חשוב מאוד גם לעצמו וגם להבנת התפתחות מחשבתו של ויטגנשטיין. 'דקדוק פילוסופי' יכול להיחשב האתגר הקשה ביותר לטענה האודותית שהוצגה לעיל, שכן לכאורה מוצגת בו עמדה מנוגדת לה, וכך הבינוהו רבים. ברם, דומני שזו טעות, וזאת ארצה להראות בדברים הבאים.

בחלקו הראשון של 'דקדוק פילוסופי' ויטגנשטיין מציג תפיסה אוטונומית של השפה ותפיסה 'פנימית' או 'פנים-לשונית' של משמעות, ומשתי אלה מתפתח מושג הדקדוק העשיר שלו (חלקו השני, והארוך, מוקדש להחלת הרעיונות הללו לפילוסופיה של המתמטיקה ולא נדון בו כאן). לכאורה נראה שתפיסות אלה נוגדות,

או לפחות מנותקות מתפיסת האודותיות של המשמעות שראינו בתורת התמונה של 'טרקטטוס' ומתפיסת משמעות ריאליסטית בכלל. אולם לא כך הם פני הדברים. שכן, עם כל ההדגשה של האוטונומיות של השפה והאופי הפנים לשוני של המשמעות של מילים ופסוקים, מושגי הדקדוק והאוטונומיה של שפה שויטגנשטיין מפתח כאן הם אודותיים וכוללים את המרכיבים הריאליים של משמעות: "שפה אינה דבר שתחילה ניתן לו מבנה, ואז הוא מותאם למציאות" (ס' 46, עמ' 89). כלומר, ההתאמה למציאות היא חלק ממבנה השפה. אופי כפול זה, שמדגיש מצד אחד את האוטונומיות של השפה והפנים לשוניות של המשמעות, ומצד שני משלים אותו בהדגשת הרכיבים הריאליים והאודותיים של מושגים אלה, הוא קוו ההיכר האופייני של הספר ואחד ממוקדי הקושי בהבנתו. להלן נעמוד על כמה רכיבים בולטים כאן.

(i) האוטונומיה של הלשון – הלשון כתחשיב – האופי הפנים-לשוני של משמעות

וזהי התזה היסודית, שאיתה ויטגנשטיין גם פותח את ספרו:

"השפה בהכרח מדברת בעצמה" (Language must speak for itself; ס' 2 עמ' 140). מערכת סימנים אינה בחזקת שפה אלא בהיותה בעלת מובן. המובן אינו דבר חיצוני המוצמד לשפה, הנתונה בלעדיו. הוא מרכיב מכונן שלה, הוא שעושה אותה למה שהיא. דברים אלה, כפי שנראה, נכונים לא רק על השפה בכללה אלא גם על משפט ושם, שכן הם במהותם שייכים לשפה מסוימת:

"לשם יש משמעות, למשפט יש מובן בתחשיב שאליו הוא שייך. התחשיב הוא, כביכול, אוטונומי. – השפה חייבת לדבר בעצמה... תוכנו של משפט הוא פנימי לו. למשפט יש התוכן שיש לו כחלק של התחשיב" (ס' 27ב, עמ' 63).

שני מרכיבים בולטים בתפיסה זו: המרכיב הכולותי (הוליסטי) והמרכיב האוטונומי. המרכיב הכולותי שבקביעה זו ברור: למשפט, שם או ביטוי כלשהו, אין משמעות בפני עצמם, אלא בהיותם שייכים לשפה או ל"תחשיב" מסוים. ויטגנשטיין משתמש בספר זה ב"תחשיב" כדי להבליט את טענתו שהשפה היא ביסודה מערכת כללים ואת האופי האוטונומי, הפנימי, של מערכת זו. ודוק, הוא אינו טוען בציטוט דלעיל שלמשפט אין משמעות, או שמשמעות אפשר לייחס רק לשפה כולה. הוא טוען שלמשפט ולשם יש משמעות בהיותם שייכים לשפה מסוימת. אוטונומיות הוא מייחס רק לשפה כולה או לתחשיב כולו. משפט בודד אינו "אוטונומי" (מבחינת

משמעותו), כלומר, על משמעותו של משפט (שם או ביטוי כלשהו) חלים אילוצים שמחוצה לו, אילוצים הנוגעים למעמדו בשפה כולה, קשריו עם ביטויים אחרים וכיו"ב. להלן נפרט יותר במה שכרוך באוטונומיות זו, אך כאן יצוין שאת האוטונומיות שבה מדובר ויטגנשטיין מסביר בהעדר הצורך להיזקק לדבר אחר או לביטוי אחר בהבנת המשמעות שבה מדובר. היא נקבעת ומתכוננת בקשריה וביחסיה שבתוך התחשיב הנידון – במעמדה בתחשיב. בסעיף 37, עמ' 79 ויטגנשטיין משווה זאת להבנת מנגינה במוסיקה; וכך גם מיד בפתיחת הספר, ס' 4 עמ' 41. לפיכך: "אפשר לומר שהמשמעות מסולקת מהשפה [drops out of language] משום שמשמעותו של משפט ניתנת באמצעות משפט אחר" (ס' 3 עמ' 41).

הכוונה, דומני, אינה לכך שמשמעות היא משהו בלתי תלוי בשפה, שיכול להיות מסולק ממנה, כך שהשפה נותרת נטולת משמעות. להיפך, המטרה היא לומר לנו שטעות לראות משמעות במסגרת התמונה הזו של משהו שכלול או אחוז כביכול בשפה בצורה שאפשר לנתק ביניהם וכל אחד יישאר מה שהוא בניתוק מהאחר. משמעות אינה משהו חיצוני שתלוי בשפה ואחוז בה, אלא מה שחבוי ונמצא כולו בתוכה, בפנימיותה. לפיכך אומר ויטגנשטיין: "תשובה לשאלה 'איך יש להבין זאת?' [How is it meant] מציגה יחס בין שני ביטויים לשוניים. כך, גם השאלה הזו עצמה היא שאלה בדבר יחס כזה" (ס' 7 עמ' 45).

זהו פן של מטפורת התחשיב השלטת בספר: "כאשר מישהו מפרש או מבין סימן במובן זה או אחר, מה שהוא עושה זה צעד בתחשיב" ס' 13, עמ' 50). המשמעות טמונה כולה ביחסים פנים-לשוניים בין ביטויים וחלקים שונים של התחשיב. אין בה פניה למשהו שמחוצה לו.

"התפקיד של פסוק בתחשיב הוא המובן שלו" (ס' 84 עמ' 1130).

את התפיסה הכללית של ויטגנשטיין כאן יש להבין לאור התנגדותו לשתי חלופות חשובות: האחת היא שמשמעות היא עניין חיצוני לשפה ושהבנה מתכוננת על ידי קישורה של השפה במשמעות חיצונית כזו. ויטגנשטיין דחה עמדה זו. משמעות היא מה שנתפס בהבנה, והבנה, לפי ויטגנשטיין, אינה קישור חיצוני כזה אלא יכולת המשחק בשפה עצמה כשהיא נתפסת כמכלול (עמ' 40, עמ' 83 א). מבחינה זו הסבר המשמעות של ביטוי אינו תיאור גוף משמעות חיצוני ואינו תיאור

קישור הביטוי אליו, אלא קישורו לביטוי אחר: זהו משחק פנים-לשוני. (עמ' 45, ס' 7; עמ' 79, ס' 37).

התפיסה האחרת, שנגדה הוא יוצא ואתה הוא שולל, והיא ענייננו בפרק זה, היא שמשמעות היא אירוע או מצב פסיכולוגי המלווה את השימוש בשפה:

"כאשר אני חושב בשפה, אין שום משמעויות שחולפות ברוחי בנוסף לביטוי הלשוני; הלשון היא עצמה המרכיב של המחשבה" [the vehicle of thought] (ס' 112 עמ' 161).

"רעיון מוטעה הוא לומר שהקשר בין שמות לאובייקטים הוא פסיכולוגי" (ס' 55 עמ' 97). לומר שהקשר הוא פסיכולוגי פירושו שמדובר בהתאמה או מתאם או אף קשר סיבתי בין שני דברים (שם ואובייקט) שניתנים באופן בלתי תלוי זה בזה. אך זו כאמור טעות. שם מתכוון ככזה במעמדו בתחשיב השפה – במערכת הכללים והקשרים הפנים-לשוניים השולטים בו. קישורו לאובייקט הוא אחד הכללים הללו, אחד הצעדים בתחשיב. לפיכך אין הם בלתי תלויים – השם הוא מה שהוא רק בגין הקשר הזה (בין היתר).

בפסקה סתומה למדי ויטגנשטיין אומר:

"הסבר הפעולה של שפה כמכניזם פסיכולוגי אינו מעניין אותנו. הסבר כזה משתמש בעצמו בשפה לחיבור תופעות (אסוציאציה, זיכרון וכו'); הוא עצמו פעולה לשונית ועומד מחוץ לתחשיב. אבל אנו צריכים הסבר שהוא חלק מהתחשיב" (ס' 35, עמ' 70). במונחים מודרניים יכולנו לנסח את עיקר הרעיון בכך שהסבר פסיכולוגי מהסוג שויטגנשטיין דוחה כאן הוא "על-לשוני": הוא מאזכר (mention) את ביטויי השפה (וקושר אותם בקשרי אסוציאציה או בגוף משמעות חיצוני) במקום להשתמש (use) בהם. מהלך על-לשוני כזה הוא קפיצה או יציאה מחוץ לתחשיב, מחוץ לשפה; הוא למעשה מהלך בתחשיב אחר, בשפה אחרת – שפת העל. אך ביטוי ומשמעותו קשורים וקבועים בתוך השפה, בתוך תחשיב מסוים שבו קבוע הדקדוק שלהם. קפיצה לתחשיב אחר לא תעזור כאן, כי צריך יהיה שוב לקשור את ביטויי שתי השפות (התחשיבים) – קשר שלא זו בלבד שלא ברור טיבו, אלא שהוא יהיה מהלך נוסף בשפת-על נוספת.

הלוגיקן הגדול טארסקי (Tarski), מייסד הסמנטיקה הלוגית, ראה נקודה זו בברור, באותן שנים ממש, כשראה שבמתן פירוש לשפה נתונה אנו משתמשים בשפת-על ועלינו להניח מושג של משמעות ושל שוויון משמעות (או תרגום) בין

ביטויי השפה וביטויי שפת העל. לא אוכל להידרש כאן לתיאור מפורט של תורתו של טארסקי. אסתפק בעיקרי הרעיון החשוב לענייננו. ביסוד מתן פירוש לשפה מסוימת L עומדת הגדרת פרדיקאט האמת לאותה שפה. הקריטריון לכך שהגדרה כזו הולמת הוא שבאמצעותה ניתן יהיה להוכיח את הכל המשפטים (משפטי T-) מהצורה: 'P' אמיתי ב-L אם ורק אם Q. (P הוא פסוק ב-L ו Q הוא שווה-משמעות ל-P או תרגומו של אותו פסוק לשפת-העל שבה ניתן הפירוש ושבה מנוסח פסוק-T הנדון. בניסוח זה לא דייקתי בהבחנה בין שימוש לאזכור כדי לא לסבך שלא לצורך). אנו רואים, אם כן, שטארסקי מניח כאן את שוויון המשמעות (או התרגום) בין פסוקי L ופסוקים בשפת העל שלה. וזו נקודת התורפה שעליה מצביע ויטגנשטיין כפי שהסברתי בתחילת הפסקה: שכן, לא זו בלבד שזו הנחה "כבדה" ובעייתית (ובעניי רבים הופכת את הפרוגרמה למעגלית או ריקה מתוכן), אלא שבעיני ויטגנשטיין היא אף לא לכידה (קוהרנטית), שכן משמעות, כפי שראינו, היא פנימית לתחשיב מסוים והיא נקבעת לחלוטין בכללי אותו תחשיב. שוויון משמעות בין ביטויי תחשיבים שונים או שפות שונות אינו מושג לכיד, במקרה הרע, ובמקרה הטוב הוא מושג השייך לתחשיב שלישי ופנימי לו.

(ii) דקדוק ומשמעות –

על יסוד תפיסה כללית זו בדבר האוטונומיה של הלשון ואופיה הפנים-לשוני של המשמעות נוכל להבין את מעמדו המרכזי של מה שויטגנשטיין קורא "דקדוק". נציין כמה מאפיינים:

א. "המקום של מילה בדקדוק הוא משמעותה" (ס' 23 עמ' 59).

ב. כללים דקדוקיים הם מכונני משמעות. כלל השלילה הכפולה, למשל, אינו מתאר תכונה של השלילה, אלא מגדיר את השלילה בתחשיב הנידון. בדומה לכך, "הגיאומטריה אינה מתארת את הצורה של קוביה, אלא מגדירה אותה" (ראו סעיפים 15-14 בעמ' 52). זה אומר בין היתר שאין גוף משמעות חיצוני שהכללים צריכים להתאים לו. וזו המטרה העיקרית של ההדגשות החוזרות ונשנות בספר ברוח זו.

ג. כללים דקדוקיים כוללים את כל מה שמכונן משמעות (ס' 45ג). לכן אין לדבר גם על מטרות חיצוניות שהסמל משרת כחלק ממשמעותו. הכל פנימי לשפה: המובן של משפט הוא תפקידו בתחשיב של השפה [ס' 84 עמ' 130ג, 131ב].

ד. אך, וזה מכריע, כללים דקדוקיים גם מתארים את השימוש בשפה (ס' 23 עמ' 60).

ה. עם זאת כללים דקדוקיים אינם אמפיריים במובן הרגיל – אינם אמיתיים או שקריים (ס' 45).

אחת השאלות המרכזיות שעולות במסגרת זו נוגעת ליחס בין הפן האוטונומי-שרירותי של הדקדוק לבין היותו מתאר שימוש. ברור שבמובן מסוים תיאור כזה הוא אמיתי או שקרי, אך זהו מובן אחר של ייחוס אמת מהמובן הרגיל שבו מייחסים אמת לפסוקים אמפיריים. ראשית, אופני שימוש שונים מעובדות אמפיריות רגילות, ולו בשל כך שמילים מאוזכרות בתיאורם. שנית, עובדה רגילה מתוארת בשפה – היא טענה רגילה בשפה; לצורך ציון העובדה משתמשים בפסוק בעל מובן (טענה). אופן שימוש אינו כזה. הוא מתאר תנאי מכונן משמעות, ותיאור אופן השימוש בביטוי הוא למעשה קביעת המשמעות של הביטוי. זה מביא לצד שני, משלים: השפה היא תחשיב, או מערכת כללים עשירה לאין שיעור. לא זו בלבד שהכללים מרובים ומורכבים, אלא שהוא (התחשיב) כולל גם את השימוש במילים ומטרותיו, ואת הקשר בין מילים לעולם. אופן השימוש בביטוי אינו עובדה חיצונית לתחשיב (לשפה) המתוארת על ידי פסוק בתחשיב, אלא הוא פן מגדיר של התחשיב עצמו. באורח מופלג וקיצוני נוכל לומר ששינוי באופן השימוש הוא שינוי בתחשיב. זהו יסוד חשוב בהבנת מושג הדקדוק של ויטגנשטיין שמקשה הרבה מהעוקץ הקונבנציונלי של תפיסת האוטונומיה של השפה – השפה היא אוטונומית אך זה מושג עשיר שכולל המון. נראה כמה עניינים שבהם זה מתבטא.

(iii) עשרו של מושג התחשיב הנידון כאן –

קל לטעות בהבנת מושגי הדקדוק והתחשיב של ויטגנשטיין כאן ולפרשם ברוח פורמליסטית. ובדומה לכך קל לטעות בהבנת התזה בדבר אופיה האוטונומי של

השפה ואופיה הפנים-לשוני של המשמעות, ולפרשם כטוענות לניתוק המשמעות מאופקיה האודותיים והריאליים, כאילו מדובר רק ב"משחק במילים". ברם, אלה טעויות: במקומות רבים ויטגנשטיין מדגיש שלא כך יש להבין את הדבר. נראה כמה רכיבים של תפיסתו המדגישים זאת:

א. **היישום והביצוע הם חלק מהתחשיב** – "חשיבה בתוספת יישומה מתקדמים צעד צעד כמו בתחשיב. – יהיו צעדי הביניים שאני מכניס בין מחשבה ליישומה רבים ככל שיהיו, כל צעד ביניים עוקב את הקודם לו בלי כל צעד ביניים מתווך, וכך גם היישום עוקב את צעד הביניים האחרון. והרי זה כאילו רצינו להכניס צעדי ביניים מתווכים בין החלטה לפעולה" ... "איננו יכולים לחצות את הגשר לביצוע [של פקודה] עד שאנו כבר שם" (ס' 110 עמ' 160).

המילה "תחשיב", במיוחד בשימושה הרווח בלוגיקה, יכולה להטעות כאן: אין היא מציינת מערכת כללים פורמלית, שיכולה להיות מפורשת בעולם, מיושמת, מבוצעת או מושווית לעולם לאחר שהיא נתונה בשלמותה. היישום והביצוע הם צעדים בתחשיב, ולא משהו שעושים עם התחשיב. הם אינם מחוץ לתחשיב – אין הם מרכיבי העולם הריאלי שהתחשיב עומד מולו. הם פנימיים לתחשיב (או לשפה). מכאן, שהאמירה שמשמעות של משפט היא תפקידו בתחשיב אינה מהלך בכיוון פורמאלי-קונבציונאלי, כפי שעלול להיראות במבט שטחי. התחשיב, במובן שויטגנשטיין מדבר עליו, אינו כרות מאופקי יישומו – אופקיו האודותיים והריאליים; אדרבא, הוא כולל אותם.

"התחשיב של המחשבה הוא מה שמקשר עם המציאות החוץ-מנטאלית" (ס' 111 שם). מה פירושו של התחשיב של המחשבה? ב'טרקטטוס' 3.11 ויטגנשטיין אומר שחשיבת מובנו של משפט היא שיטת ההיטל, שבה מתקבל פסוק בשפה כהיטל של מצב עניינים אפשרי בעולם. כלומר, חשיבת המובן היא למעשה הטלת מצב עניינים אפשרי על השפה. מרכיבי המצב הזה, שהם דברים ממשיים בעולם, הם לפיכך רכיבים מהותיים של חשיבת המובן. מושג ההיטל הוא חלק מהותי של תורת התמונה של 'טרקטטוס'. ב'דקדוק פילוסופי' ויטגנשטיין אינו מחזיק בתורת התמונה הזו, ובמקומה מוצגת תמונה אחרת של שפה ומשמעות, במובחי דקדוק ותחשיב. לפיכך ויטגנשטיין מדבר כאן על "תחשיב המחשבה", דהיינו, מערכת הכללים, היחסים והקשרים המכוננים מחשבה. מערכת זו, הוא אומר לנו, היא מה

שמקשר את סימני השפה וביטויי התחשיב עם המציאות החוץ-מנטאלית. התחשיב ממלא כאן תפקיד דומה למה שחשיבת המובן ושיטת ההיטל מילאו ב'טרקטטוס'. לפיכך, וזו הנקודה החשובה לענייננו, התחשיב הזה **מקשר את השפה והמחשבה למציאות החוץ-מנטאלית** (ודוק – ויטגנשטיין אינו אומר "המציאות החיצונית" שלא תטעה לחשוב שמדובר במציאות חיצונית לתחשיב). אותו רעיון עומד גם ביסוד ההדגשה שבסעיף 61 (עמ' 101), שם ויטגנשטיין מדגיש שמילוא אחר כלל וביצוע פקודה קשורים לכלל ולפקודה **קשר לוגי-פנימי**, שהוא לבטח פן פנימי של התחשיב, או השפה. הכלל מהווה טעם (לוגי-מושגי) לפעולה, ולא סיבה לה.

ב. **הכלל הדקדוקי (והתחשיב) מעוגנים בשימוש** – "כל סימן (לשלילה) הוא תרכובת של קווים בדיוק כמו הביטוי 'לא-P' והוא נעשה סימן לשלילה רק באופן שבו הוא עובד – אני מתכוון, האופן שבו משתמשים בו במשחק" (ס' 17, עמ' 355). כבר הדגשנו שהקשר בין הכלל או הביטוי לבין יישומו הוא קשר לוגי-פנים-לשוני, טעם, לא סיבה (ס' 61, עמ' 101). ויטגנשטיין אינו מכחיש כמובן שלפעמים פירוש, כמובן של המרת ביטוי או סימן אחד בביטוי אחר, מקדם אותנו בהבנת ביטוי – למשל כשאת הביטוי השני אנו מבינים כבר. ברור שאת "P~" נוכל באר למי שלא מבינו אך יודע עברית בכך שנכתב "לא-P". ברם, אם אנו רוצים להבין מה פירוש עצם ייחוס המשמעות לביטוי – מהי המשמעות של ביטוי באופן כללי – הרי שהמרתו בביטוי אחר לא תעזור; כאן עלינו להתבונן באופן שבו משתמשים בו במשחק השפה (או בתחשיב).

ג. **עושרו של מושג השימוש הנידון** – עד כאן הדגשנו שהתחשיב, כמובן שבו מדבר בו ויטגנשטיין, מעוגן בשימוש וכולל את צעדי הביצוע והיישום של כללים, למשל. אך מהו מושג השימוש שעליו מדובר כאן? מה הוא כולל ובאילו מושגים עלינו להבינו? גם בעניין זה קל לטעות ולהבין את מושג השימוש של ויטגנשטיין כמונחים התנהגותניים, כשימוש "גלמי". במקומות רבים הארכת ביטוי בעניין טעות זו (ראו פרק 5 לעיל וברעלי 2003, 2004, 2005). כאן אדגיש שויטגנשטיין מצביע עליה גם ב'דקדוק פילוסופי'. בס' 29 למשל ויטגנשטיין שוקל את האפשרות להבין שימוש בצורה "גלמית" שלא תאבחן את הטעם

והתכלית (the point) של השימוש, ושלא תבחין למשל בין משחק לנימוסי הליכות (אתיקט). לפיכך, נראה כביכול שהשימוש עצמו הוא פעילות "גלמית" ויש להוסיף עליו משהו – יש להוסיף עליו את טעמו ואיכותו בחיינו. ועל כך הוא אומר: "האם, אם כן, משמעות היא בעצם רק השימוש במילה? האם אין היא האופן שבו השימוש מעורב בחיינו? אבל האין השימוש בה חלק מחיינו?"... "האם אי אפשר שאדע את השימוש במילה ובכל זאת אלך אחריה ללא הבנה? ובכן, האין הבנה מתכוננת באמצעות משהו אחר – ההרגשה שאנו 'מרגישים בלב', החוויה החיה של הביטוי? – הם חייבים להיות מעורבים בחיינו (ס' 29, עמ' 6-65).

בקטעים אלה ויטגנשטיין מעלה תחילה סברה שלפיה משמעות אינה מתמצית בשימוש, אלא היא השימוש בתוספת הבהרת מעמדו ומקומו בחיינו. אך הוא דוחה זאת באומרו (בשאלה רטורית) **שהשימוש עצמו כולל כבר את מעמדו ומקומו בחיינו**. הוא שולל כאן את התפיסה הגלמית של שימוש כמה שמכונן משמעות והבנה. השימוש שבו מדובר הוא השימוש "כחלק מחיינו", דהיינו על כל עושרו המושגי והחוויתי כפי שהוא בחיינו.

ד. **ההתאמה (הקורלציה) בין מילים ואובייקטים היא חלק מהתחשיב ומהדקדוק של שמות למשל**. הגדרות מצביעות (אוסטנסיביות), שבהן מוגדר מונח T בכך שמצביעים על אובייקט מסוים (לפעמים תופעה מסוימת) ואומרים "זה T", נתפסות ככאלה רק באופן יישומן, שהוא עצמו חלק מהדקדוק; הן לפיכך חלק מהדקדוק, לא יישומו: "הפירוש של סימנים... על ידי הגדרות מצביעות אינו יישום של השפה, אלא חלק מהדקדוק". "מה ששייך לדקדוק הם כל התנאים (השיטה) ההכרחיים להשוואת המשפט עם המציאות. כלומר, כל התנאים ההכרחיים להבנה (של המובן)" (ס' 45, עמ' 88).

ה. **הגדרות הן חלק מתחשיב השפה** – "הקשר שבין 'השפה והעולם' מושג על ידי הגדרות של מילים, והגדרות אלה שייכות לדקדוק, כך שהשפה נותרת עצמאית (self contained) או אוטונומית" (ס' 55, עמ' 97). אמנם, מה שסעיף זה בא להדגיש הוא את הנושא המוכר של האוטונומיות של השפה. ברם, מה שכך אוטונומי, השפה, כולל את ההגדרות (לרבות ההגדרות האוסטנסיביות) אשר קובעות את הקשר בין השפה לעולם, או בין מילים ואובייקטים. העולם והאובייקטים שבו אינם חיצוניים

למערכת הכללים שקובעת את הקשר בינם לבין ביטויי השפה. הם כמוכּן מרכיבים של אותם כללים שקובעים קשר זה, שאם לא כך, עלינו לומר שגם הביטויים עצמם חיצוניים למערכת הזו, לשפה, וזה לא מתקבל על הדעת. בסעיף הבא (56) ויטגנשטיין מדגיש זאת שוב: "ההתאמה שבין מילים לדברים היא בפשטות זאת הנקבעת על ידי טבלא, על ידי מחווה אוסטנסיבית תוך כדי הבעה של שם וכו'. היא חלק של הסימבוליזם."

ו. **מטרה היא פנימית למשחק** – להסביר משמעות של כלל, למשל, במונחי המטרה (המכוונת) שלו, יכול לעזור רק כשהמטרה מוגדרת במונחי הכלל או הביטוי שבמשמעותו מדובר, כך שהמטרה יוצאת פנימית לשפה. כך, לגבי פקודה למשל: "אפשר לומר שהמוכּן של פקודה הוא המטרה המכוונת בה רק ככל שהמטרה ניתנת לביטוי בכלל של השפה" (ס' 33, עמ' 69-70).

לדברים אלה יש חשיבות להבנת מושג הקריטריון של ויטגנשטיין בהקשרים אלה. לעיתים קרובות תופסים "קריטריון" באופן אפיסטמי כסימן גלוי לדבר-מה נסתר. דרישה נלווית היא שהקריטריון ינוסח במונחים שאינם מניחים את הבנת מה שהוא קריטריון לו. אך יש מושג קריטריון אחר, חזק יותר, שמשמש אצל ויטגנשטיין לעיתים קרובות, ושבו הקריטריון נתפס במונחי אותם מושגים שהוא קריטריון להם. אנו נוטים, למשל, לתפוס לפעמים משמעות של סימן במונחי התוצאה שהוא גורם לה בתנאים מסוימים. אנו נוטים לומר "אדום הוא מה שנראה אדום בתנאי ראייה רגילים", "המשמעות של תווים היא מה שנשמע כשמבצע טוב יבצע אותם" וכו'. אולם, שואל ויטגנשטיין, מה יהיה הקריטריון לביצוע טוב או לתנאי ראייה רגילים? האחרון לבטח יכול למשל, תנאי תאורה, וצופה בעל ראייה תקינה. אך האם אין יכולת הזיהוי של אדום בתנאי תאורה רגילים (ויכולות דומות) חלק מהקריטריון לראייה תקינה? והאם אין נגינה נכונה של הצלילים שהתווים מציינים חלק מהקריטריון של מבצע טוב? דברים אלה מלמדים שהקריטריון למשמעות כלל נתפס במונחי המשמעות הזו עצמה. הוא אינו ניתן במונחים שהם באופן עקרוני בסיסיים יותר.

ז. **כלל הוא היבט של התנהגות** – עניין זה חל גם על התנהגות על פי כללים. הכלל אינו סיבה או רקע להתנהגות אלא היבט או חלק שלה. (ס' 43, עמ' 86).

ויטגנשטיין שוקל מצב שאדם משחק שח; הוא מבחין תחילה בין פעולה על פי כלל לבין פעולה בהתאם לכלל, כשההתאמה היא למעשה מקרית והכלל אינו משמש את הפועל בפעולתו. רק המושג הראשון הוא מענייני. ובמסגרת זאת הוא מדגיש שמעמדו של הכלל בפעולה על פיו אינו מעמד סיבתי (או לפחות שזה לא מה שמעניין אותנו) – איננו מעוניינים במקורה הסיבתי של הפעולה, אלא בטיבה הנורמטיבי. לויטגנשטיין עניינים שונים שאותם הוא מעוניין להדגים בקטע זה. הוא מציין שהכלל יכול להיתפס כתיאור מוכלל של אופן פעולה מסוים; הוא יכול לשמש אז כהשערה לגבי אופן פעולתי (במשחק שח למשל), ואף כהדרכה ממשית בפעולה – מה עלי לעשות במצב מסוים. ויטגנשטיין מדגיש כאן שאפשר להשתמש בפעולה עצמה לציון הכלל: לפעול ולומר "כך צריך לנהוג במצב כזה וכזה". הנקודה המעניינת אותי כאן היא שכל אלה הן וריאציות שונות שבהן יכול הכלל להתבטא בפעולה. אך לומר זאת, פירושו שהפעולה נתפסת במושגי הכלל. זה נכון לגבי כל שלוש הוריאציות, אך וודאי שלגבי השלישית, שהיא עיקר ענייניו של ויטגנשטיין כאן.

ח. **קונבנציונאליות מסוייגת** – לאור דברים אלה נוכל להבין את המובן המסויג שבו ויטגנשטיין מדבר על הקונבנציונאליות של הכלל דקדוקי. מצד אחד הוא אמנם מדגיש שכלל דקדוקי הוא קונבנציה, אך המובן של קביעה זו אינו פשוט. פירושו הוא שהכלל אינו נשפט ואינו מוצדק לאור משמעויות הנתונות בנפרד ובאופן בלתי תלוי בו, משמעויות שלאורן הוא יכול להישפט כאמיתי או שקרי וכו'. הכלל מכונן את המשמעות ואינו נושא ערך אמתי. כמו כן הוא אינו בר-הצדקה בפנייה לסמכות חיצונית – מציאות או תכליות. לפיכך, אפילו הפן הקונבנציונאלי, שבו ויטגנשטיין מודה, הוא מסויג מאוד. מצד שני יש פן לא קונבנציונאלי: ראשית, כלל דקדוקי הוא הכרחי במסגרת דקדוק מסוים, שהרי, כפי שראינו, משמעותו נקבעת ממעמדו במסגרת הדקדוק. שנית, אף בדקדוק בכללו יש פן טבעי ולא קונבנציונאלי: ויטגנשטיין מדגיש למשל שדקדוק אינו שרירותי יותר מהפחד מאש (עמ' 110ג).

ט. **הכרח** – עניין זה קשור גם בטיבו של ההכרח – במיוחד ההכרח המתמטי – ב'דקדוק פילוסופי' ובכלל מחשבתו של ויטגנשטיין, שלגביו רבו המחלוקות. דיון בנושא זה יטה אותנו מענייננו בפרק הנוכחי ולא אכנס אליו כאן.²²

'דקדוק פילוסופי', הוא אולי הגילוי הקיצוני ביותר של תפיסת האוטונומיות של השפה, ושל העמדת מושגי המשמעות על תחשיב, דקדוק וקשרים פנים לשוניים בפילוסופיה של ויטגנשטיין. ורבים אכן ראו בו ספר המגלם עמדה שלפיה השפה היא אוטונומית לחלוטין וכרותה מגורמים סמנטיים המקושרים לעולם ולסביבה שבה אנו חיים. מבחינה זו הוא מהווה אולי את המבחן הקשה ביותר לעיקרי הפירוש שהצעתי כאן לקווים יסודיים במשנת ויטגנשטיין, ולהדגשה שהדגשתי את מה שנראה לי עיקר בתפיסתו: תפיסת משמעות ותוכן במושגי שימוש ונוהג, מחד, והאופי המושגי העשיר של שימוש ונוהג, מאידך; האופי האודותי של שפה ומחשבה, והגורמים האקסטרנליסטיים המשולבים בתפיסת השימוש והנוהג כיסודות מושגי המשמעות. תפיסת שפה כתחשיב, ותפיסת משמעות כמושתתת על כללים דקדוקיים עלולים להיראות כנוגדים קווי פירוש אלה.

ברם, בבחינה מדוקדקת יותר, כפי שפורט בנקודות דלעיל, אין זה כך. ויטגנשטיין מדגיש כאן, כמו בכתביו האחרים, את חשיבותה של ה"מנסרה הלשונית": את היות השפה חובקת כל, כך שתפיסת המציאות וגילויי חיינו השונים נתפסים מזווית הראייה הלשונית, ובמסגרת מושגיה. הוא גם מדגיש כאן, אולי יותר מאשר במקומות אחרים, את האופי הכולותי (הוליסטי) של השפה, ואת עושרם של הכללים והדקדוק, אשר מכוננים כל אחד מחלקיה וביטוייה. אך כל אלה לא נתפסים כגורמים המבודדים את השפה ובונים חיץ בינה לבין העולם, המחשבה והרגש, אלא ממש ההפך: הכולותיות של השפה והדקדוק כאן כוללים בחובם את הגורמים של העולם והסביבה הריאלית שבה משתמשים בשפה, ונבנים מהם, כמו גם ממושגי המחשבה והרגש, אשר מתבטאים בשימוש כזה. בלעדיהם, גם בתפיסה המוצגת

²² לסקירה ביקורתית של עמדות דאמט, החוג הוינאי ועוד בנוגע ל'דקדוק פילוסופי' –

ראו O'Neil.

פרק 6: מושגים פסיכולוגיים והנהרתם

ב'דקדוק פילוסופי', אין שפה, אין תחשיב ואין דקדוק. לא חיץ והפרדה בין רשויות שונות יש כאן, אלא מערכת כוללת שבה השפה, הגורמים הרלוונטיים של המציאות ושל התנהגותינו ונוהגי חיינו משולבים ומותנים זה בזה.

פרק 7: אקסטרנליזם, אודותיות ושימוש – פרדוקס הפירוש, שפה פרטית ומבעי גוף ראשון

בכמה נקודות מכריעות בדיון שבפרק הקודם הוזכרו שני טיעונים מרכזיים של ויטגנשטיין – הטיעון נגד שפה פרטית והטיעון לכך שמשמעות אינה פירוש. טיעונים אלה חיוניים להבנת התזה היסודית של ויטגנשטיין בדבר הקשר שבין משמעות, הבנה ושימוש, וכן להבנת עמדתו לגבי מעמדם של מצבים וחוויות נפשיים. נדבך יסודי בשניהם הוא מה שידוע כ"פרדוקס הפירוש" או "פרדוקס ההכללים" והלקחים העמוקים המופקים ממנו. לכן, כהכנה לדיון על טיעון השפה הפרטית ועל מבעי גוף ראשון נחזור ונסכם כאן כמה מעיקרי פרדוקס הפירוש. על כמה מהסוגיות המרכזיות כאן הרחבתי בפרק 5 המוקדש לפרדוקס הפירוש (וראו גם ברעלי 2003) ולכן אסתפק כאן בהצגה מסכמת מבלי להידרש לפרטי המהלכים והבסיס הטקסטואלי.¹

למלא אחר כלל – פרדוקס הפירוש

היבט חשוב של התפיסה האודותית של משמעות שעליה אני מנסה להגן כאן הוא הישירות והמיידיות שבקשר שפה – עולם: ברמה היסודית מילים וביטויים בשפה מסוימת נושאים את משמעויותיהם באופן ישיר ולא מתווך – במיוחד לא על ידי כוונות מחד, או פירוש מאידך. טיעון מרכזי להיבט זה ניתן בפרדוקס הפירוש של ויטגנשטיין, ובטענה הכרוכה בו, שכל גורם מפרש ומתווך בין ביטויי השפה ומשמעויותיהם בעולם מכניס סוג של חיץ ודרגות חופש שהופכים את הקשר לבעייתי ועלולים למוטט את האודותיות הפנימית בשפה. כאמור, מדובר כאן ברמה היסודית ובטענת הפירוש כטענה גורפת על משמעות, שהרי ברור שלפעמים יש מקום לפירושים ויש בהם תועלת.

ויטגנשטיין מעמיד על הבדלים גדולים בין כוונת-משמעות ותפיסת משמעות לבין פירוש. הוא מתנגד לעמדה שלפיה תפיסת משמעות היא ביסודה פרשנות, וטוען שלא רק שאין זה כך אלא שאין זה יכול להיות כך, שכן חייב להיות רובד של הבנת

¹ מי שקרא את פרק 5 יכול לדלג כאן עד לסעיף על אנטי-ריאליזם (ע' 246).

משמעות שאינו פירוש. חלק מהדיון בנושא זה נערך אגב הדיון במילוי אחר כלל. שלוש נקודות עיקריות הודגשו כאן על ידי פרשנים שונים.

1. בתפיסת משמעות, בניגוד לפרשנות, יש מיידיות וישירות לא היסקית ולא היפותטית.

2. פירוש הוא המרת סימן (חסר מובן) אחד בסימן אחר וכך הכל נשאר "תלוי באוויר" (198, 201).

3. פירוש הוא תת-נקבע (underdetermined) או אפילו אי-נקבע (indeterminate) על ידי העובדות, ולפיכך או שמשמעות אינה אובייקטיבית, או שחייב להיות מושג משמעות שאינו פירוש כדי לבסס את המושג הנורמטיבי של משמעות ושל ציות לכלל.

ויטגנשטיין טען את כל שלוש הטענות. הבעיה היא להבין את מובן המדויק, את מעמדן בתפיסתו, ואת היחסים שביניהן. טענה (1) היא הפחות בעייתית והיא מקובלת בפרשנות ויטגנשטיין כפשוטה. הבעיה הפרשנית העיקרית נוגעת לנקודות (2) ו-(3) וליחס שביניהן. מקגין, למשל, מדגיש במיוחד את הנקודה השנייה. פירוש לא קובע משמעות כי הוא נשאר ברמת הסימנים – הוא המרת סימן בסימן (למשל בעמ' 17).

ישנם ניסוחים של ויטגנשטיין שנראים לכאורה כמושכים לכיוון כזה: "כחלק של המערכת הלשונית, ניתן לומר, יש לפסוק חיים. אך אנו נוטים לדמות את מה שנותן לפסוק חיים כדבר בספירה מיסתורית, אשר מלווה את הפסוק. אך כל מה שמלווה אותו יהיה לגבינו פשוט עוד סימן" (BB עמ' 5; השווה גם שם, 34)

למרות שלפעמים אפשר לתאר פירוש כ"פירוש המרתי" – המרת סימן (לא מובן) בסימן אחר (מובן) – הרי שכטענה כללית על פירוש, ובמיוחד בהקשר שבו רואים בפירוש בסיס למשמעות, עמדה (2) נראית מופרכת עד כדי כך שקשה להבין מה מצא ויטגנשטיין לנכון לעסוק כל כך בהפרכתה: אם ענייננו הוא להסביר או לגשר על הפער שבין סימנים לבין משמעויות (המתבטאות בשימוש), מה טעם יש בעמדה המבקשת לעשות זאת באמצעות פירוש המרתי ובמעבר מסימן אחד לסימן אחר? הרי ברור שבהמרה כזו איננו עוזבים את רמת הסימנים.

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

לפסוק M: "בהבעת פסוק בזמן מסוים השתמשי ב'+' מתוך כוונה לציין את פונקצית הסכום" יש, כמובן, משמעות. משמעותו נקבעת, לפי תפיסה ריאליסטית של משמעות, על פי תנאי האמת שלו, דהיינו שבהבעת פסוק בזמן מסוים השתמשי...; נסמן את תנאי האמת הללו ב-Q. ובכן, M אמיתי אם ורק אם Q. ובמילים אחרות, M אמיתי, אם ורק אם Q היא עובדה. אך מהי עובדה זו? בדרך כלל היינו אומרים שהיא פשוט העובדה ש-M. מי שחושב על עובדות אחרות חושב אולי במסגרת רדוקציוניסטית שבה אפשר להעמיד את M על עובדות בסיסיות יותר. במסגרת כזו יוצא מתפיסה ריאליסטית של משמעות שכוונת המשמעות חייבת להיות מכוונת על ידי עובדה כזו, ופרדוקס הפירוש מראה, לפי קריפקי, שזה בלתי אפשרי – מה שמהווה, עבורו, טיעון כנגד ריאליזם. ואכן, לפי קריפקי, ויטגנשטיין זנח תפיסה ריאליסטית והציע במקומה להשתית את מושג המשמעות על מסגרת של תנאי הצדקה מוסכמים חברתית.

ברם, האם בשחזור של קריפקי, ויטגנשטיין תוקף פניה לעובדות מכוונות משמעות במובן הרדוקטיביסטי של "עובדות קשות" או שמא הוא תוקף את עצם ה"עובדתיות" של כוונת משמעות? כלליות הניסוחים של קריפקי משאירה מקום לחשוב שהוא מתכוון לאפשרות החזקה יותר – השניה (אם כי אינני בטוח בכך, ראו 69-71). אם אכן כך, נראה שלדעתו ההתקפה היא על עצם האובייקטיביות של מושג המשמעות – על עצם הרעיון שמשמעות וכלל מחייבים אותי בצורה שהיא בלתי תלויה בפעולות העתידיות. אך התקפה כזו על עצם מושג המשמעות נראית לרבים רעיון עוועים וייחוסו לוויטגנשטיין נראה מופרך ולא מבוסס. ויטגנשטיין התנגד בחריפות לכיוון רדוקטיביסטי – נסיון להעמיד את מושג המשמעות על מושגים לא-נורמטיביים (ראה VI, RFM, 28). במסגרת מגמה זו הוא הדגיש שישנם שימושים שנכוונתם היא מיידית וניכרת על פניהם. צעד ראשון בכיוון זה הוא בהכרה ששימוש ללא הצדקה אינו בהכרח שימוש לא מוצדק או לא נכון ('חקירות' 289).

ייתכן שההדגשה שמדגיש קריפקי את האופי הספקני של הפרדוקס ושל פתרונו אמנם רומזים בכיוון הרדיקלי יותר. קבלת הפרדוקס (אותה מייחס קריפקי לוויטגנשטיין, שם) משמעותה לפי זה ביטול הקשר בין עובדתיות לבין אובייקטיביות

או נורמטיביות (ואולי, בעצם, ביטול או ויתור על מושג האובייקטיביות בכלל). ה"פתרון הספקני" שמייחס קריפקי לוויטגנשטיין הוא ניסיון לביסוס חדש של מושג נורמטיביות (ואובייקטיביות) לא "עובדתי". הביסוס החדש אמור להיווצר במונחי הסכמה חברתית, בצורה שפרטיה לא מחוורים אצל קריפקי. ואכן, כמה ממבקריו (סימון בלקבורן למשל), טענו שהסכמה בין הרבה אנשים המחזיקים בפירוש מעוות אינה טובה וישרה יותר מפרוש מעוות אחד. זו אולי טענה לא משכנעת, שכן קריפקי מציע לראות את ההסכמה כמה שמכונן את הפירוש הטוב והישר – הפירוש הנכון – ואז טענה כמו של בלקבורן לא יכולה לעלות.

אך יכולה לעלות טענה אחרת, חזקה לא פחות – מדוע שגילויי הסכמה לא יהיו נתונים לפרדוקס פירוש מקביל לזה של כללים – כל פעולה אפשר לפרש כגילוי הסכמה, מה שאומר שאין הסכמה או אי-הסכמה... במילים אחרות, ניתן לשאול: מה פירוש הסכמה (חברתית)? האם היא מושתת על עובדות חיצוניות "קשות" (כמו התנהגות גלמית) או שמא היא עצמה רווית שפה ומושגים כגון הסכמה ואישור, ולא ניתנת לאיפיון במונחים שמתחת לסף זה? עמדה אנטי-ריאליסטית תדרוש גם כאן עובדות "קשות" שמתחת לסף הזה. אך זו עמדה לא סבירה, וודאי שאינה ויטגנשטיינית (241). מי שמתנגד לתפיסה ריאליסטית ברמה האידיולקטית, לא ייושע מתפיסה דומה ברמה הקהילתית. מקדוואל היטיב לבטא זאת כך:

"כאשר הקהילה מחייבת [את פעולותי] אין פירושו שהיא מכירה באופן קיבוצי בהתאמה של פעולתי להבנה קהילתית משותפת של הפקודה: כי מה שאמור להיות הבנה קהילתית כזו יהיה בדיוק באותו מצב כמו מה שאמור להיות הבנתי האידיולקטית (הפרטית)" (מקדוואל, 1998, עמ' 233).

מעבר לכך, לא ברור באיזה מובן הסכמה חברתית יכולה לכונן מושג נורמטיביות. מקדוואל טען בכיוון זה כנגד עמדה כמו של רייט. מקדוואל לא מתנגד לתפיסת המשמעות כ"אופן שימוש", אך הוא מתנגד לתפיסה על פיה אופן השימוש הזה אינו בלתי תלוי בשיפוטינו:

"אם נתיר למסקנה של ויטגנשטיין, כפי שרייט מבין אותה, לעמוד בתוקפה, הנפגע הראשון מכך יהיה מושג אינטואיטיבי מוכר של אובייקטיביות... אם נדחה את הרעיון של דגמי החלה שהם בלתי תלויים בחקירתנו

(investigation-independent patterns of application), אזי כך עלינו לעשות גם לרעיון שהדברים הם... כך וכך בכל מקרה, גם באופן בלתי תלוי באישור שניתן לשיפוט שכך הם הדברים" (מקדוואל, 1998, 222).

מקדוואל מעיר, קודם כל, שיש שפע מובאות לכך שוויטגנשטיין התנגד לפירוש חברתי, כמו "זה צהוב" פירושו שרוב דוברי העברית יקראו לזה צהוב" (ראו Z-428-31). שנית, מקדוואל מעיר שהסכמה חברתית היא עובדה חסרת תקף נורמטיבי שיאפשר לדובר לדבר, לקרוא למשהו צהוב וכו', שכן כל אלה הן פעולות מחייבות – כשדובר אומר על דבר מה שהוא צהוב הוא מתחייב לעובדה מסוימת בעולם, והתחייבות כזו תהיה ריקה אם היא עצמה נקבעת על ידי שיפוטיו העתידיים (235).

שאלת מפתח בכל אלה היא, מה אנו מבינים בהסכמה חברתית ובאילו מושגים היא נתפסת או מתוארת? אפשר להבין הסכמה חברתית במונחי התנהגות גלמית: פלוני אמר כך וכך ורוב השומעים נדו בראשיהם, בשקט ומבלי שהתפתחה קטטה בעניין וכו'. מובן זה מבטא עמדה רדוקציוניסטית, והוא חשוף לטענות הביקורתיות דלעיל. אך יש מובן שאינו פגיע לטענות אלה, שבו הסכמה חברתית היא הסכמה רווית לשון ואודותיות: זהו מפגש בין בני אדם המבינים זה את זה וזה את רוחו של זה. הסכמה אינה התנהגות גלמית שעליה ניתן להעמיד את מושגי המשמעות; היא עצמה רוויה במושגים אלה ולא ניתנת להיתפס אלא במונחיהם. זהו גם המובן שבו הרגל ופרקטיקה הם חברתיים (ראה לפרשה זו מקדוואל, שם, סעיף 11).

אי-הלכידות של אנטי-ריאליזם

דאמט טען שעמדה ריאליסטית בתחום נתון מושתתת על כך שלכל פסוקי התחום יש תנאי אמת מוגדרים, ושתנאי אמת אלה נתפסים כמובנים ובעלי משמעות אף אם אין הם מתבטאים בשום דבר שנגיש לנו, שניתן לדעתו, לאמתו או להפריכו. מכאן עולה שעמדה ריאליסטית לגבי תחום פסוקים דורשת את עקרון הדואליות בתחום, דהיינו, שכל פסוק בתחום יהא אמיתי או שקרי, אף אם איננו יודעים כיצד לאמתו או להפריכו. עמדה אנטי-ריאליסטית, לעומת זאת, מאופיינת בדרישת הגילוי: תפיסת מושג קשורה קריטריאלית בגילוי (מניפסטציה) פומבי שלה – גילוי שניתן לידעה ולזיהוי. פסוקים שאינם עומדים בתנאי זה, או שכוללים ביטויים שאינם עומדים בו,

הם חסרי משמעות, ואינם כפופים לעיקרון הדואליות. גילוי כזה חייב להיות מאופיין בצורה שאינה מניחה את ידיעת השפה שבה מבוטא המושג הנדון. סיפא זו מכרעת. היא דורשת אפיון "רזה" של הגילוי, שנתפס כמושגים שמחוץ לשפה הנדונה. דאמט, אחד מראשי מעצביה של עמדה זו, מכנה תורה שעומדת בתנאי זה "נועזת" (bold). עמדה זו היתה רבת-השפעה ונידונה הרבה. אחד ממבקריה הבולטים הוא מקדוואל, אשר טוען שהיגרויות לעמדה אנטי-ריאליסטית ולתפיסת עובדות "רזה" אינה מתבקשת וודאי לא כפויה; הוא אף טוען שעמדה כזו גם אינה לכידה. את עיקרי ה"טיעון הטרנסצנדנטלי" שהוא מציע לכך ניתן לסכם כך:

1 האנטי-ריאליסט מבסס את עמדתו על שתי הנחות:

1.1 א. אילו תפיסת מושג היתה תפיסת דגם ריאלי – דפוס החלות של מושג –

שאינו תלוי בשיפוטינו, או שאינו בר-גילוי (במובן הנידון), אז אי אפשר היה לדעת שהזולת תופס מושג מסוים (זוהי הנחה שמבטאת השתמעות של דרישת הגילוי שבעמדה אנטי-ריאליסטית).

1.1 ב. תפיסת מושג במסגרת אידיולקטית (דהיינו, בגרסה אישית, פרטית של

השפה) היא אשליה (מהטעם הוויטגנשטייני שבמסגרת כזו אי אפשר להבחין בין מצב שבו רק נדמה לך שתפסת לבין מצב שבו אכן תפסת).

2 משתי הנחות אלה מסיק האנטי ריאליסט (רייט, לדוגמא) שתפיסת מושג אינה

תפיסת דגם החלות ריאלי. במילים אחרות, דרישת הגילוי האנטי-ריאליסטית מוציאה את האפשרות לגרוס הבנה כתפיסת דגם ריאלי או רשת של דגמים כאלה. (רייט מקבל זאת ומציג זאת כטיעון נגד ריאליזם בשם ויטגנשטיין).

3 אך זו מסקנה אבסורדית שכן היא מרוקנת את מושגי ההבנה והמשמעות מתוכן,

ולפיכך יש לראות את הטיעון כטיעון נגד דרישת הגילוי האנטי-ריאליסטית – למעשה, כהבאה עד אבסורד שלה. במילים אחרות, עמדת מקדוואל היא שהעמדת דרישת הגילוי כבסיס להבנה ומשמעות אינה לכידה.

ביטוי אחר לאותה תובנה הוא שאנטי-ריאליזם מניח תפיסה רזה ועניה-מושגית של "פני השטח" של ההתנהגות הלשונית, תפיסה שאינה מאפשרת אפיון פני השטח הללו במונחי תוכן וידיעת השפה. הטיעון הטרנסצנדנטלי דלעיל מראה שבתפיסה זו אין מקום להבנה ומשמעות. החלופה המתבקשת היא תפיסה עשירה של פני השטח

המאפיינת אותם כבעלי תוכן מושגי עשיר ומניחה לשם כך את השפה הנדונה. אותו עניין מתבטא בתפיסות שונות של מעמד הקהילה הלשונית ושל הצורך לפנות לפומביות קהילתית. לפי האנטי-ריאליסט, הקהילה היא אוסף פרטים שבחיצוניות התנהגותם יש ביניהם התאמה לכאורה. לפי הריאליסט לעומתו, בין בני הקהילה יש "מפגש רוחות" ותכנים – מפגש המושגת על שפה משותפת. הקהילה אמנם דרושה להבטחת נורמטיביות השימוש והמשמעות (בניגוד לעמדותיהם של חוקרים כבייקר-האקר ומקגיין), אך ההסכמה הקהילתית אינה ניתנת לאפיון גלמי, אלא בשותפות בתכנים ובשפה, ולא במושגים גלמיים ורזים יותר (חיצוניות התנהגותית). שפה, קהילת דוברים ותכנים הם מושגים עשירים הזוקקים זה לזה (קורלטיביים), שאי אפשר בפחות מהם לאפיון המשמעות והנורמטיביות של השימוש.

הפירוש שהוצג לעיל לפרדוקס הפירוש תואם את גישתו הכללית של מקדוואל בפרשה זו, ונעשה, כללית, ברוח דבריו (אם כי לא בפרטים; ראו לעניין זה פרק 5). מטרתו הכללית של דיון נפתל זה היא לבסס רכיבים יסודיים של התפיסה האודותית של משמעות שאני מייחס לוויטגנשטיין: ביטויי השפה נושאים את משמעויותיהם באופן ישיר ובלתי מתווך כפן אובייקטיבי ובעל תוקף נורמטיבי של השימוש בהם. השפה, המחשבה והעולם אינם רשויות נפרדות, שאפשרות הגישור על חיץ החוצץ כביכול ביניהם דורשת הסבר מיוחד. אלה הם מושגים הזוקקים זה לזה, כך שהאחד מוגדר במונחי משנהו. משמעות מונחי השפה מוגדרת ונתפסת במונחי השימוש הנעשה בהם בתנאים ריאליים בעולם, ושימוש זה, לרבות התנאים הריאליים שלו, נתפס במושגים האודותיים המבוטאים בשפה. בין כל אלה יש קשרים וזיקות הדדיות, אך לא מהסוג הרדוקטיביסטי – שבו יש רמה גלמית בסיסית שהיתר מועמד עליה.

שפה פרטית

כבר בסיום דיונו בפרדוקס הפירוש ויטגנשטיין הסיק שאי אפשר למלא אחר כלל באופן פרטי, שכן אז תבטל ההבחנה המכרעת בין זה שמילאתי אחר הכלל לבין זה שנדמה לי שמילאתי אחר הכלל ('חקירות' 202; והשווה 258, 261). "פרטי" יש להבין כאן במובן חזק במיוחד, שבו שפה פרטית היא שפה שרק הדובר יכול להבין את ביטוייה. ובכל זאת לרעיון של שפה פרטית יש כוח משיכה אינטואיטיבי רב:

דומה שתחושותינו הן פרטיות (לכל אחד) ודיבור עליהן הוא בגדר שפה פרטית, או לפחות שכל אחד יכול ליצור לעצמו שפה פרטית כזו. גם המעמד המיוחד שיש לסמכות גוף ראשון בדיבור על תחושות, רגשות וכו' נראה דוחף בכיוון הרעיון של שפה פרטית. שהרי דומה שכל אחד יודע את תחושותיו האישיות בוודאות שאינה בת-ערעור, ומבלי שיצטרך להתבונן ולבחון את פעולותיו. מניין נובע המעמד המיוחד הזה, אם לא מכך שהתחושות הללו הן באמת פרטיות לו, שהוא יודע אותן, ומבטא זאת בשפה שהיא מעין שפה פרטית? כל זה נראה נוגד את המסקנה הנ"ל של הפרדוקס ולכן מצריך טיפול מיוחד. בדיונו בנושאים אלה (במיוחד 243-363) ויטגנשטיין דוחה את הטענות הללו ומציג הסבר חלופי לדיבור על תחושות ורגשות, למעמד המיוחד של סמכות גוף ראשון בעניינים אלה, ולאופן הבנתנו רוחות אחרים (other minds).

שפה פרטית, לפי ההגדרה של ויטגנשטיין היא שפה שהמילים שלה מציינות דברים שיכולים להיות ידועים רק לדובר עצמו, כגון, אולי, תחושותיו הפרטיות (243). עמדה זו כרוכה ברעיון שהדובר יכול להתרכז בדברים פרטיים אלה (גניח בתחושה פרטית) להצביע עליהם במעין "אצבעה (אוסטנסיה) פנימית" פרטית, לתת להם שם וכך ליצור לעצמו שפה פרטית. את אפשרותה של שפה פרטית במובן החזק הזה ויטגנשטיין שולל.

למושג השפה הפרטית ולטיעון של ויטגנשטיין לאי-אפשרותה חשיבות פילוסופית ראשונה במעלה. שכן, עמדות פילוסופיות מרכזיות בעניינים שונים מחויבות לרעיון של שפה פרטית, ולאופן שבו ראה ויטגנשטיין את בטלותו השלכות פילוסופיות שאי אפשר להגזים בחשיבותן. נציין בקיצור כמה.

א. האמפיריציזם הקלאסי, נשען על תורת הכרה שלפיה **יסוד הידע** שלנו הוא בדברים שהם תכנים פרטיים של תודעתנו – נתוני חושים, אידיאות שברוחנו וכו'. בדרך כלל הניחו שידע פרטי כזה יכול להיות מבוטא בשפה. וזו תהיה כמובן שפה פרטית במובן דלעיל. מתפיסה זו הסתעפו קשיים ובעיות רבים, שלא תמיד, באמפיריציזם הקלאסי, נתנו עליהם את הדעת: איך יכולה "שפה" כזו להיות קומוניקטיבית? כיצד יכול זולתי להבין את שפתי הפרטית? וכיצד

ניתן לדעת שהוא מבין אותה כמוני? האם אפשר שלכל אחד שפה פרטית משלו, שקומוניקציה היא בלתי אפשרית, וכך גם הידע?

ב. בגרסה מאוחרת טענה זו אמרה שזה לא רק יסוד הידע אלא גם יסוד ההבנה של השפה הפומבית. ראסל למשל קבע ביסוד שיטתו את "עיקרון ההיכרות", שלפיו אדם יכול להבין רק משפט שכל מרכיביו נתונים לו בהיכרות ישירה. אמנם, ראסל לא טען במפורש שהיכרות כזו חייבת להיות עם דברים פרטיים, אך זו השתמעות טבעית של עמדתו, שרבים מבעלי תורות נתוני החושים (sense data) החזיקו בה.

ג. מקובלת על הכל ההכרה בכך שבעניין ידיעתנו את תחושותינו ורגשותינו מצב גופנו וכו' יש מעמד מיוחד לסמכות גוף ראשון. אחד ההסברים הרווחים למעמד מיוחד זה הוא שידיעתי את תחושותי היא ראשונית וודאית ואינה בת-ערעור. אחד ההסברים המוצעים לכך הוא שידיעת עצמנו מושתתת על אפשרות התחושות הפרטיות, הנגישות רק לנו, וידיעתן.

ד. ועל כך, בעיני רבים, מבוססת גם ידיעתנו את רוחם של אחרים ואת קיומם של רוחות אחרים – אנחנו מסיקים זאת, על דרך אנלוגיה, מהתנהגותם, הדומה להתנהגותנו אשר מבטאת תחושות ורגשות פרטיים לנו. וכך, על יסוד התנהגותו של הזולת אנחנו מייחסים גם לו תחושות ורגשות פרטיים כאלה ותופסים אותו כאדם כמונו (זה מכונה לפעמים "טיעון האנלוגיה").

ה. עמדה אמפיריסטית מסוג א-ב ניצבת בפני בעיה ספקנית: אם זה יסוד הידע, מה יכול להבטיח לי שהדברים הפרטיים שביסוד שפתו של א' הם הדברים הפרטיים שביסוד שפתו של ב'? מה מבטיח לי שהאדם שלי הוא האדם שלך, וכו' (חקירות 272). בעיה זו עומדת ביסוד עמדות ספקניות ויחסותיות.

ו. גם לעניינו המרכזי של הפרק הקודם – הסבר האופי האודותי של השפה כבסיס לשלילת האקספליקציה הפסיכולוגית של מושגי המשמעות והמושגים הפסיכולוגיים בכלל – יש לטיעון כנגד השפה הפרטית חשיבות. שכן, שפה פרטית היא שפה שבה דומה שמציינים חוויות פסיכולוגיות, ואם ציון כזה נתפס כיסוד מושגי המשמעות בכלל (וברבות מהעמדות דלעיל כך הוא נתפס), הרי

שיש בכך כדי לערער את טענת האודותיות ואת האופי האודותי של השפה, כמו גם את "הטענה היסודית" של ויטגנשטיין שצוינה בראש הפרק הקודם.

ויטגנשטיין טען ששני הרכיבים היסודיים במושג השפה הפרטית ובתפיסות דלעיל מוטעים: הניסיון שלנו אינו ניסיון או התנסות בדברים פרטיים (במובן החזק דלעיל, דהיינו שרק המתנסה יכול לדעתם). ומילים אינן קונות את מובנן באצבעה פרטית. הרעיון של אצבעה פרטית נראה לוויטגנשטיין מופרך כשלעצמו, אך בכל מקרה יש לומר שעל מנת שמילה תקנה את מובנה באצבעה צריך להיות מערך הכנה שלם של תפיסת אופן השימוש בה בשפה ('חקירות' 30, 257). בלעדיו האצבעה היא ריטואל ריק וחסר משמעות. חלק ניכר מהטיעון של ויטגנשטיין נועד להראות שהרעיון של שפה פרטית תלוי בתפיסה מוטעית זו של לימוד והקניית משמעות באצבעה בלבד.

הטיעון של ויטגנשטיין כנגד שפה פרטית

שפה פרטית היא שפה שהמלים בה "אמורות להורות על מה שרק הדובר לבדו יכול לדעת [...] הזולת לא יוכל אפוא להבין שפה זו." (243, וראו 256). כאמור לעיל, לכאורה נראה שקל לתאר שפה פרטית כזו, למשל כשהמילים בה מציינות תחושות פרטיות, התנסויות פרטיות. אולם מה פירוש הדבר שמלים **מציינות תחושות פרטיות** כאלה? עיקרו של הטיעון של ויטגנשטיין הוא בתקיפת הביטויים המודגשים: במה שנוגע לתחושות ורגשות, מלים אינן מתפקדות בדרך כלל כמציינות ומתארות, אלא כמביעות ומבטאות, לפעמים – כתחליף להתנהגות המבטאת תחושה או רגש (244): "מלים מתחברות לביטוי הקמאי, הטבעי, של התחושה, ותופסות את מקומו".

אך העיקר הוא בטיעון **שתחושה פרטית** (במובן החזק דלעיל) **וציון פרטי** אינם מושגים לכידים (קוהרנטיים). ויטגנשטיין טוען לזה בשלבים:

א. **תחושות אינן פרטיות.** תחילה הוא מבאר שבפועל תחושותינו אינן פרטיות במובן הרדיקלי דלעיל. במובן הרגיל, הרי שאני יכול להביע את כאבי כך שגם **אחרים יודעים** שכואב לי (246). ב-249 ו-50 ויטגנשטיין טוען שאילו תחושות היו פרטיות (במובן ה"עמוק") היה מקום לחשוב על תינוק (או אף כלב) שהוא מעמיד פנים (כשהוא מחייך או מביע הבעה מסוימת). אך זה נראה בעליל מוזר, ואף חסר מובן.

העמדת פנים היא פעולה שדורשת הקשר ורקע מסוימים. ואלה כוללים את זה שבאופן רגיל הזולת יכול לדעת את תחושותי.

ב. **הדקדוק של "פרטיות"**. מה פירוש לומר שתחושותי הן פרטיות, שהן שלי? יש ל"שלי" מובן אמפירי שבו הטענה קונטינגנטית (כמו "הספר הזה שלי"); יש לה מובן דקדוקי, שבו היא הכרחית באופן טריויאלי (כמו "הרגל שלי היא שלי"). ברם, לגבי תחושותי, יכולים אנו לחשוב, הן שלי במובן אחר, עמוק יותר, כהכרח לוגי-מטאפיסי: לא זו בלבד שתחושותי הן שלי ולא של אף אחד אחר, אלא שהן אינן יכולות להיות אלא שלי ולא של אף אחד אחר. אינני יכול לתאר שתחושותי הן של מישהו אחר (251). ויטגנשטיין תוקף היבטים שונים של טענה זו, ומבאר שהכרח במובן מסוים אכן יש כאן, אך הוא דקדוקי גרידא ומובן מאליו (248). לפיכך הכחשת הדבר הזה היא "חסרת שחר" (246). "אינני יכול לתאר אחרת" אינו קריטריון להכרח לוגי עמוק (251). במובן רציני ולא טריויאלי של האמירה הזו, היא פשוט לא נכונה (246, 253): לאחרים יכולים להיות אותן תחושות ורגשות כשלנו. כך אנו משתמשים בביטויי זהות כמו "אותו" (4-253; קראתי אותו ספר, יש לי אותה הרגשה וכו').

ג. **הוראה פרטית**. מ 257 ויטגנשטיין מראה את אי הלכידות של רעיון ההוראה הפרטית, או האצבעה הפרטית. בראש הדברים ויטגנשטיין מעיר שדרושים הכנות שטח או סידורי במה נרחבים על מנת שאפשר יהיה לדבר על משהו כעל שם של משהו. הכנה כזו היא בחלקה תחבירית (מה יהיו התכונות התחביריות, המורפולוגיות וכיו"ב של המילה) ובחלקה סמנטית-דקדוקית, כמו תנאי הזהות של המצוין בשם. במסגרת זו יש להבחין בין שאלת זהות (אינדיבידואלית) ושאלת זיהוי (סוגי). טענותיו העיקריות בהקשר זה הן: ראשית, שאם הוראה פנימית היא מעין אצבעה פנימית (על ידי ריכוז תשומת הלב למשל), אין בידינו קריטריון זהות, קריטריון לנכונות הזיהוי של ההוראה, או לנכונות הקשר בין הסימן למסומן (258). ושנית, אין במקרה זה גם קריטריון זיהוי סוגי להוראה – האם היא תחושה? איזה סוג תחושה? וכו' (261). יוצא אם כן שרעיון ההוראה הפרטית לקוי בשני מרכיביו – גם הביטוי המורה תלוש מהתשתית הדקדוקית הנחוצה להוראה, וגם האובייקט שעליו מורים-כביכול אינו מוגדר ותנאי זהותו וזיהויו חסרים. החוסר כאן אינו אפיסטמי – זה לא שחסר לנו ידע – אלא עקרוני: איננו מבינים במקרה זה מה פירוש זיהוי נכון.

ד. **אצבעה פרטית ומהימנות הזיכרון.** קני מדגיש שבניגוד לדעה רווחת הטיעון כנגד אפשרותה של אצבעה פרטית אינו נוגע למהימנות של הזיכרון – איך יכול אני לדעת ש S כעת מציינ את התחושה שציינתי בעבר ב-S? הטיעון לדעתו הוא שאין מובן לטענה כזו, כי הבעיה היא איך אני יכול לדעת למה אני מתכוון עכשיו ב-S? זו השאלה העקרונית יותר, שכן גם לטעות (בזיכרון) אומר שיש לטענה הנדרונה מובן. אך ויטגנשטיין טוען שאין לה מובן (192). השאלה היא (כמו שאני מביין את 'חקירות' 265) מה פירוש שאני שולף מהזיכרון את האירוע שמתאים לאירוע העכשווי? מה קובע כאן את נכונות ההתאמה? שמה נאמר – הזיכרון. אך הבעיה היא מה קובע את נכונות הזיכרון – אי אפשר לענות על כך שוב "הזיכרון" – זו תהא תשובה מעגלית ריקה. במילים אחרות, כדי לדבר על זיכרון אנחנו צריכים קריטריון לנכונות הזיכרון, וכאן אין לנו קריטריון כזה. זיכרון ונכונות הזיכרון מניחים שפה (ובהנחה זו הזיכרון אכן יכול להיות "פרטי"); אך שפה זו לא יכולה להיות פרטית במובן שבו משמעות סימן תלויה בזיכרון פרטי; היא חייבת להיות פומבית וגלויה.⁵ הבחנה זו חשובה להבנת עמדתו של ויטגנשטיין. והיא הוחמצה לא פעם. ויטגנשטיין טען כנגד האפשרות לבסס שפה פרטית על עריכת מעין "יומן מנטאלי", שבו האדם מכנה תחושה מסוימת בשם כל אימת שהוא חש אותה. פוגלין, למשל, חושב שטיעון היומן המנטאלי בטל (ראו 162-163). טענתו היא שכאן, משום מה, ובניגוד לדרכו בדרך כלל, ויטגנשטיין דורש אפשרות הצדקה לא מוגבלת ומציג ספקנות כללית בהעדרה. לפי פוגלין, התשובה הנכונה לתהיותיו של ויטגנשטיין היא פשוט: זה מה שנקרא לזכור. פוגלין חושב שוויטגנשטיין ביסס לכל היותר את זה ששפה פרטית היא, קונטינגנטית, לא מושגת. קונטינגנטית – פירושו, שאנחנו, בני אדם שלומדים שפה מאחרים כפי שזה למעשה, לא יכולים להגיע לשפה פרטית. אך אין כאן עניין מושגי – לוגי, שעצם המושג של שפה פרטית הוא מופרך. אך בעיני, פוגלין מפספס את ההבחנה בין חזרה מתמדת על השאלה "איך אתה יודע שאתה זוכר נכון?", שהיא באמת ספקנות כללית בטלה, לבין השאלה "מה פירוש לזכור נכון?", שהיא השאלה שבדרך כלל יש לה מענה, אך כאן, בעריכת יומן המנטאלי – אין לה.

⁵ והשווה הדיון של טוגנדהט 1984. עמ' 95-92.

ה. **קריטריון**. בדברי דלעיל הצעתי שוויטגנשטיין הוטרד כאן מבעיית הזהות והזיהוי. ברם, מילולית אין הוא מציג כך את הבעיה, אלא מעורר רק את השאלה בדבר הקריטריון לנכונות הקשר הסמנטי בין הביטוי המורה והאובייקט עליו הוא מורה. זה יכול להיראות מוזר, כי הרי עיקרו של הדיון בפרדוקס הפירוש היה שיש רמה שבה אין קריטריונים כאלה, גם כשלא מדובר בתחושות פנימיות, אלא באובייקטים רגילים, שלגביהם אין בעיית זהות מיוחדת. וכך הוא חוזר ואומר גם לקראת סיום הדיון בשפה הפרטית (289-290): "מובן שאינני מזהה את תחושותי באמצעות קריטריונים...". ובכל זאת אני סבור שהפירוש שהוצע לעיל הוא נכון. ועניין זה מלמד הרבה על מושג הקריטריון של ויטגנשטיין, שהרי ברור בעליל שקריטריון כאן אינו טעם או נימוק אפיסטמי שיצדיק את הטענה על הקשר הסמנטי; את הצורך בכך ואת האפשרות לכך הוא אכן שלל כללית כבר בפרדוקס הפירוש. קריטריון כאן הוא אפיון מהותו של עצם הדבר הנידון ושל מה שמכונן את הקשר הסמנטי הזה. זהו מושג קריטריון ריאליסטי ולא אפיסטמי. אך יש גם בחינה אחרת למושג הקריטריון: מהו אופיו של הקריטריון? על כך ויטגנשטיין משיב ב269: "ישנם קריטריונים התנהגותיים לכך שאדם לא מבין מילה ... וישנם קריטריונים לכך שהוא מבין את המילה כהלכה". משמע, שההתנהגות עצמה היא התנהגות של הבנה או של אי-הבנה. ההתנהגות אינה נתפסת כאן במושגים אחרים (שאינם נזקקים למושג ההבנה) ומשמשת אז ראייה אפיסטמית להבנה.

משפט המפתח שלאורו ולקראתו מוליך כל הדיון הזה הוא 290, שמפרש גם את משמעותו של הדיון לגבי סמכות גוף ראשון ובעיית גוף-רוח ורוחות אחרים: "אינני מזהה את תחושותי באמצעות קריטריונים [כפי שאני עושה לגבי תחושות זולתי], אלא אני משתמש באותו הביטוי [לגבי תחושותי ולגבי תחושות זולתי]". היסוד לשימוש משותף זה אינו בכך שאני מזהה את תחושותי "רק מהמקרה שלי", ואז משווה אותן לתחושות זולתי שאותן אני יודע על יסוד קריטריונים התנהגותיים. עמדה זו היתה מחויבת למעין שפה פרטית. אך לא; עמדה זו עם כל נפוצותה נראית לוויטגנשטיין מוטעית לחלוטין. את שלילת העמדה (המקובלת) הזו הוא מבטא כאן באמירה: "אבל בכך לא מסתיים משחק השפה; בכך הוא מתחיל". משמע, ייחוס תחושות כמו כאב לעצמי הוא **תוצר** של השתלטותי על משחק השפה (המורכב) שבו אני לומד לייחס ביטויים אלה לאחרים

ולעצמי. הוא אינו הבסיס שלו. את טיעונו המפורט לעמדתו זו הוא מבטא במשל החיפושית המפורסם שב293. ביטויי תחושות (כגון כאב) אינם בדרך כלל ביטויים מציינים אלא חלק ממשחק שפה מורכב, כש"הדבר שבקופסא [המשול לתחושה הפרטית שיש לכל אחד בתוך עצמו] בכלל לא שייך למשחק השפה".

האם תחושות הן ישים? ויטגנשטיין עוסק בשאלה זו בסעיפים 293-304. סעיפים אלה קשים ובקריאה שטחית שלהם עלולים להיראות מביכים. חשוב לראות שוויטגנשטיין אינו מכחיש את קיומן של תחושות. הוא רק מדגיש שהדקדוק של הדיבור על אודותן שונה מהדקדוק של הדיבור על אודות עצמים (ראו סוף 304). זו גם משמעותה של "אם" במשפט האחרון של 293: "אם בונים את הדקדוק של הבעת התחושה לפי הדגם של 'עצם וציון', אזי העצם נפלט מהשיקולים כאי-רלוונטי". התחושה אינה לא-כלום. היא משהו שמהווה תשתית לתפיסה המושגית (הלשונית) המלאה שמשמשת ב"מרחב הטעמים", שבו אנו מצדיקים פעולות וטענות ונותנים להן טעם. אך אין לתפוס אותה כאובייקט לפרידקאציה, או כאובייקט לציון באנלוגיה לאובייקטים חיצוניים רגילים (290). הלקח הוא שהתנהגות-כאב למשל היא קריטריון לכאב, לא בכך שבהיותה התנהגות גלויה, היא מהווה סימן או ראייה אפיסטמית למה שבאמת חבוי שם בקופסא – הכאב עצמו. היא קריטריון במובן שהוא פנימי למשחק השפה הנידון, היא מה שבו אנו מזהים כאב (אצל זולתנו), במסגרת אותו משחק, ויודעים שמה שאנו מזהים כך הוא מה שאנו מביעים כשאנו מביעים כאב. הקשר בין כאב להתנהגות הכאב (המהווה קריטריון לו) הוא קשר לוגי המכונן על ידי משחק השפה הנידון.

שפה פרטית במובן שהוגדר, שפה שביטוייה מציינים תחושות פרטיות שאותן רק הדובר יכול לדעת, היא לפיכך מושג מופרך.⁶ על כמה מהשתמעויותיה של תפיסה זו ביחס לביטויים פסיכולוגיים בגוף ראשון (הווה) רמזנו לעיל, אך נפתח זאת ביתר הרחבה בסעיף הבא.

⁶ על המעמד האונטולוגי של תחושות ראו מקדוואל One Strand in the Private

טיעון השפה הפרטית וביטויי גוף ראשון

ביטויים רבים כגון "אני חושב על א' " אני מדמיין לעצמי את ב' ", "אני חש ג' " מציבים בעיות פילוסופיות נוקבות. האם אלה היגדים המתארים מצב מסוים בעולם? מצב שאני מרכיב שלו? האם אני יכול לטעות באמירתם? ואם לא – איך להסביר זאת? מה יהיה הקריטריון לאמיתותם? ומהם היחסים ביניהם לבין אמירות דומות הנאמרות בגוף שלישי: "הוא חושב על א' ", "הוא מדמיין לעצמו את ב' ", "הוא חש ג' "? האם אמירתך בגוף שלישי היא אמירת אותו דבר כמו זה המובע בגוף ראשון, אך מפרספקטיבה אחרת? אם כן – האם די בכך כדי להסביר את ההבדלים החשובים שביניהם? אם לא – האם לא מתערער בכך יסוד הקומוניקציה בין בני אדם, אשר עומדת על אפשרות המעבר בין גוף ראשון לגוף שלישי?

מיסודי הפילוסופיה של דקארט – יסוד שאומץ גם על ידי זרמים אמפיריסטיים רבים ושהפילוסופיה נאחזה בו במשך מאות שנים מאז דקארט ועד היום – הוא שביטויי גוף ראשון מהסוג הנידון מבטאים ידיעה והכרה של **תחום מציאות מיוחד** שפתוח בפני הסובייקט ורק בפניו – המציאות הסובייקטיבית שלו. חשיבותו, תחושותיו, רגשותיו, רצונותיו ודמיונותיו הם ישים סובייקטיביים במובן הרדיקאלי הזה – הם ישים בתחום מציאות מיוחד הפתוח רק בפניו, ושלגביו אין הסובייקט יכול לטעות; הישים בתחום זה, הם, במהותם, בדיוק כפי שהם נראים לו. הסובייקט יכול כמובן לטעות ביחסו "קיום אובייקטיבי" לישים אלה, דהיינו בהניחו שהם מייצגים נאמנה את תחום המציאות האובייקטיבי, הפתוח, עקרונית, גם בפני הזולת. אני יכול, לפי זה, לטעות לגבי העובדה האובייקטיבית שיש פרח אדום לפני, אך לא לגבי העובדה הסובייקטיבית שאני חושב שיש פרח אדום לפני או שאני מדמה פרח אדום וכו'.

את ההבדלים האפיסטמיים והדקדוקיים הללו, ורבים אחרים הנלווים להם, הפילוסוף הקארטיאני חושב שאין דרך להסביר אלא בהצבת **שניות אונטולוגית** קיצונית בין שתי עצמויות – הרוח (המחשבה) והחומר (ההתפשטות). הרוח היא התשתית העצמותית של כול מה שבתחום הסובייקטיבי – כול מה שחשוף ישירות בפני מחשבתו, דמיונו ותחושותיו של הסובייקט. החומר הוא התשתית העצמותית של התופעות בתחום האובייקטיבי החשוף עקרונית בפני אנשים שונים והקיים באופן

בלתי תלוי בתודעתם ובחשיבתם. זוהי כאמור תפיסה שהשפעתה היתה עצומה, והדיה ניכרים במחשבתם של רבים עוד היום.

בעיני ויטגנשטיין תפיסה מטאפיסית זו נראתה, לפחות בחלקה, טעות הנסמכת על ראייה מוטעית של הלוגיקה של השפה בכלל ושל ביטויי גוף ראשון (הווה, וכך גם להלן) בפרט (ויטגנשטיין היה כמובן מודע למימדים המטאפיסיים ולהקשר הקארטזיאני של העמדה שהוא תקף; זה ברור לא רק מטיב דיוניו בנושא והיקפם, אלא נאמר לפעמים בפירושו. ראו למשל BB 69-70). בניגוד למסורת מכובדת וארוכת שנים אשר ראתה בתיאור ובדיווח את הפונקציה העיקרית של השפה, ויטגנשטיין הדגיש, כידוע, שבהקשרים שונים ביטויים לשוניים, לרבות פסוקים, משמשים למטרות שונות ומגוונות – לאו דווקא תיאור ודיווח. ושימושיהם של ביטויים הם יסוד משמעותם. ביטויי גוף ראשון הם בעייתיים במיוחד מבחינה זו. לפעמים הבעות בגוף ראשון משמשות לתיאורים "פיסיקליים" כפשוטם. כך, כשאני אומר "אני גבוה", או "אני עומד כשני מטר מימין לעץ" וכו', הריני מתאר או מדווח על מצב עניינים מסוים, שאני (גופי?) מרכיב שלו. רבים חשבו שטבעי לפיכך לראות גם הבעות בגוף ראשון (הווה) של מצבים נפשיים (מנטאליים) או פסיכולוגיים, כגון "אני עצוב", "אני רואה עץ מימיני", "כואב לי", כתיאורים – אם לא של מצבים פיסיקליים, הרי של מצבים נפשיים או פסיכולוגיים (ויטגנשטיין מכנה את השימוש הראשון "שימוש כאובייקט", ואת השני "שימוש כסובייקט"; BB עמ' 66). תחושה זו מחוזקת כמובן מהעובדה שביטויים כאלה בגוף ראשון עבר נראים גם הם כתיאורי מצבים, בדומה לשימוש כאובייקט ולתיאורים בגוף שלישי.

ויטגנשטיין חשב שזו בדרך כלל טעות. במקומות רבים הוא מדגיש שהבעות "נפשיות" או פסיכולוגיות בגוף ראשון הווה, כגון "כואב לי" (ואף "אני רואה אדום") אינן תיאורים, סיפורים או דיווחים, אלא כפשוטן – הבעות, שהן למעשה ביטוי להתרחשות הנידונה, או אף חלק ממנה – חלק, למשל, מהתנהגות הכאב: "הביטוי המילולי של הכאב ממיר את הצעקה ואינו מתאר אותה" ('חקירות' 244). "המילים שאני מבטא בהן את זכרונותי הן תגובת-הזיכרון שלי" (שם, 343). "צפיה משולבת (eingebettet) במצב שממנו היא מתעוררת" (Z 67).

העובדה שבהקשרים אלה ויטגנשטיין עובר בקלות מדיבור על ביטוי או הבעה (של כאב, כעס, שמחה וכו') לדיבור על כך שהביטוי הוא חלק מהמצב או מההתרחשות (ראו למשל גם Z 65) היא רבת משמעות להבנת טיבו וחזקו של מושג הביטוי כאן. היא אומרת: א) שאין מדובר בביטוי חיצוני (יהא זה ביטוי לשוני, צעקה או הליכה אנה ואנה) למשהו פנימי חבוי – הביטוי עצמו הוא חלק מה"משהו" המבוטא. אך היא גם אומרת: ב) שאין מדובר בהעמדה התנהגותית של המצב המנטאלי על ביטויי ההתנהגותיים. שכן, אם הביטוי הוא "חלק מההתרחשות" שבה מדובר הרי שאין לתופסו אלא במסגרתה: צעקת כאב וצעקה שהיא דמיונית צעקת כאב אינן חלקים של אותה התרחשות, שכן האחת היא ביטוי לכאב, והשניה – לא; האחת היא "חלק מהתרחשות הכאב", והשניה – לא. והוא הדין בביטוי הלשוני "כואב לי" – פעם בפי מי שכואב לו ופעם בפי מתחזה. הם אינם חלק של אותה התרחשות – אף כאשר "אותה התרחשות" מבינים כסוג או תבנית, ולא כתקריט מבודדת – ולכן אינם זהים, אינם אותם ביטויים. האחד הוא ביטוי לכאב (או לכעס או לשמחה) והאחר – לא (והשוו דברי ויטגנשטיין על יכולתו של ילד קטן ל"שקר" – לגנוח ולהאנח מבלי שכואב לו – PE, ב-PO 254; והשוו מקדוואל 1982).

בצד השליילי של הטענה (שהבעה כזו אינה תיאור או דיווח) מודגש שבהבעה כזו אין, למשל, משום זיהוי מי שכואב לו: "כאשר אני אומר 'כואב לי' אינני מצביע על אדם השרוי בכאב, שכן במובן מסוים כלל איני יודע מי שרוי בכאב ואת זאת ניתן להצדיק. שהרי בראש ובראשונה: בכלל לא אמרתי שלאדם זה וזה כואב, אלא "..." לי". ובכן, אינני קורא על ידי כך בשם לאיש, ממש כפי שאינני קורא בשם לאיש בכך שאני נאנק מכאב". ('חקירות' 404; וראו BB 67-68).

ויטגנשטיין גם מדגיש בהמשך הסעיף שלמרות שאנו מזהים אנשים על פי קריטריונים שונים, הרי שכשאני אומר, בגוף ראשון הווה, שכואב לי אינני משתמש באף אחד מהם: אינני "מזהה" את עצמי באמצעות קריטריון זהות מסוים, ופירושו שאינני מזהה את עצמי כלל (והשוו גם 'חקירות' 377). הוא גם מדגיש בהזדמנויות רבות שבעוד שבמקרים רבים התנהגותו של הזולת היא קריטריון ליחס לו כאב, למשל, הרי שהתנהגותי שלי אינה עבורי קריטריון כלל לייחוס כזה בגוף ראשון (PE ב-PO 237).

במקום אחר ויטגנשטיין מדגיש ש"אני יודע שאני חש כאב" הוא ביטוי חסר מובן ('חקירות' 408). הוא אינו מפרט כאן את הטעמים לכך, אך אפשר לשער שכוונתו היא לכך שמצד אחד "אני חש כאב" הוא פשוט ביטוי אחר ל"כואב לי"; ומצד שני, לא מתקיימים כאן התנאים לייחוס ידיעה – אין מובן, למשל, לשער כאן שאני טועה, לבקש ראיות נוספות, להטיל ספק וכד', אך כל אלה הם חלק מה"דקדוק" של ידיעה (וראו למשל 'חקירות' 246. זהו נושא מרכזי ב'על הוודאות' ונדון הרבה גם ב-PE).

ובכן, בהבעות גוף ראשון הווה, דוגמת "כואב לי", "אני זוכר ש- " וכו' לא תמיד מדובר, ואולי בדרך כלל אין מדובר, בתיאור או בדיווח שהם אמיתיים או שקריים; אין בהן זיהוי של סובייקט שבו מדובר, וודאי שלא זיהוי על סמך קריטריונים; ההבעה או הייחוס של הכאב או הזיכרון בגוף ראשון לא נעשים על סמך קריטריונים ולא על סמך התנהגותי שלי; אין כאן ידיעה במובנה הרגיל.

אולם האם עלינו לקפוץ לקיצוניות הנגדית ולומר שהבעות גוף ראשון הנ"ל לעולם אינן תיאורים ודיווחים כאלה? למרות שלפעמים מדברי ויטגנשטיין עלול להתקבל רושם כזה, דומני שהתשובה שלילית. למרות שלפעמים, ואולי בדרך כלל, הבעות כאלה אינן תיאורים ודיווחים, אין מניעה עקרונית שלפעמים הן כן כאלה. אדם יכול, למשל, להיבדק על ידי רופא שנוגע בו באזורים שונים בעוצמות שונות ומבקש לדעת מתי ואיפה כואב יותר. תגובותיו של האדם בגוף ראשון כגון "כאן כואב לי", "כאן כואב לי פחות", "כעת נדמה לי שכואב לי יותר אך אינני בטוח" וכו' יכולות להתפרש בטבעיות כתיאורים או דיווחים על מצבי הכאב שלו, ולא כהבעות שלהם. ואכן גם ויטגנשטיין מדבר לפעמים במפורש על תיאור תחושות בגוף ראשון (II, PI, עמ' 188 למשל).

טוגנדהט הדגיש כי התיזה שמבעים פסיכולוגיים בגוף ראשון הווה אינם יכולים להיחשב אמיתיים או שקריים לא נטענה על ידי ויטגנשטיין, אך נטענה על ידי כמה מפרשניו, כמו מלקולם (טוגנדהט, 1984, עמ' 109 וראו הערה 3).⁷ הוא עצמו

⁷ טוגנדהט מבחין בין הפונקציה המציינת לבין זיהוי. שימוש ב"אני" מציין, לדעתו, למרות שתהליך הציון אינו כרוך ואינו מבוסס על זיהוי. בהתאם לזאת הוא גם מבחין

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

- בעקבות זאת נוטה ויטגנשטיין לערער על (או לפחות להזהיר מפני) שימושים מקובלים בהבחנה בין מה שנתפס "ישירות" למה שנתפס באופן "לא ישיר". ובמיוחד, למרות ש"תהליך פנימי דורש קריטריונים חיצוניים" ('חקירות 580), אין שחר לעמדה כאילו אנו תופסים באופן לא ישיר מצבים פנימיים, על יסוד תפיסה ישירה של התנהגות ומצבים חיצוניים (ראו גם BB, 73).
- הביטוי של כאב למשל (גניחה) אינו תוצאה סיבתית של "הדבר עצמו" – הכאב (237).
- כמו כן, אין בפנייה לתחושה פרטית לא משום הצדקה (280) ולא משום הסבר לאופני ביטויה. שכן, היא אינה נודעת ואינה מזוהה באופן בלתי תלוי באופני ביטויה, וכל תפיסה שלה כאובייקט נפרד ובלתי תלוי בהם היתה הופכת את הקשר ביניהם ואת ראיית אופני הביטוי כאופני ביטוי "שלה" למיסתורי ובלתי מובן לחלוטין (286; וראו BB 9-68).
- לזיהוי ולהכרה במשהו ככך וכך יש מובן רק אם הם יכולים להיות מוטעים. לכן "הכרה פנימית" שראיתי משהו כאדום, שאינה עומדת עקרונית בשום קריטריון אחר לנכונותה, חסרת מובן (238).
- "לתת לתחושה שם" הוא ביטוי חסר מובן, אלא אם כן אני יודע באיזה סוג משחק שם זה ישמש" (241). אופן שימוש מסוים במסגרת משחק שפה מסוים הוא שעומד ביסוד ראייתו של ביטוי מסוים כשם. לפיכך מתן שם לתחושה פרטית, הנעשה על ידי תהליך נפשי פרטי (אצבעה פרטית) הוא כשלעצמו ריטואל ריק.
- ויטגנשטיין מתנגד לכך ש"הניסיון הפרטי" (של ראיית אדום למשל) אינו נגיש לזולת (ולכן הוא אינו "פרטי" במובן הפילוסופי הרדיקלי), ומטעים כנימוק שגם מי שאומר זאת אינו מתכוון לדבר על "לא-כלום חסר צורה" אלא על "משתנה בעל ערך מסוים" (כגון ראייה, צבע). אך אם הניסיון הפרטי של פלוני אינו נגיש לנו, באיזו זכות אנו מדברים על משתנים כאלה? על יסוד מה נוכל לומר שזה ניסיון (פרטי) של צבע, למשל? (252).
- למרות שאנו מזהים את כאב השיניים של הזולת על סמך התנהגותו, ושילד לומד להשתמש ב"כואב לי" בקשר להתנהגויות מסוימות שלו (דהיינו, כשכואב

לר), ויטגנשטיין התנגד להעמדה התנהגותנית של המשמעות של "כאב" "כואב לו" וכו', דהיינו לזיהוי המשמעויות הללו עם דפוסי התנהגויות מסוימות (255). "זה מטעה, אני סבור, לתאר את הביטוי הממשי [של בושה, ג.ב.] כסכום של הביטוי ושל משהו אחר, אך זה מטעה באותה מידה – זו תהיה טעות לגבי הפונקציה של ביטויינו – אם נאמר שהביטוי הממשי הוא התנהגות מסוימת ולא-כלום מעבר לה" (263). "זה מטעה לומר שיש רק פני השטח, ולא-כלום מתחתיהם, וזה מטעה באותה מידה לומר שיש משהו מתחת לפני השטח ולא רק פני השטח עצמם" (264).

- ברם, ביסודה, התנגדות זו מכוונת כנגד תפיסה של התנהגות גלמית, במובן שהוסבר לעיל: "מה שמדאיג אותי הוא הרעיון של 'התנהגות + ניסיון'. – יכולנו לחשוב כאילו אפשר לדבר על התנהגות מבלי שיהיה ניסיון... האין דיבורנו על התנהגות דיבור על אודות ניסיון ולכן מה שאנו מכנים 'דיבור על אודות ניסיון פרטי'? (279 ; ראו גם 288).

זהו כמובן סיכום לא ממצה של כמה נקודות מתוך כתבים של ויטגנשטיין מאמצע שנות השלושים, שהביאו מאוחר יותר לניסוח עמדותיו ב'חקירות'. ביסודו של דבר הן מבטאות את עמדותיו הבוגרות של ויטגנשטיין, שבהן דן שוב ושוב, ב'חקירות' ובכתבים מאוחרים יותר, אך שאותן לא זנח. כמה מנקודות אלה נוגעות במה שוויטגנשטיין כינה "הפנים והחוץ" – מצבים והליכים נפשיים ואופני הביטוי החיצוני שלהם. זהו כמובן נושא גדול – גלגולו של הנושא הקלאסי של גוף ונפש – שנדון בהרחבה אצל ויטגנשטיין, שוב ושוב, ממש עד לכתביו האחרונים, שהכרך האחרון שלהם – 'כתבים אחרונים על הפילוסופיה של הפסיכולוגיה, II' – נקרא "הפנימי והחיצוני". עיקר ענייננו כאן הוא עם גילוי מסוים של נושא גדול זה – יחסי מבעים בגוף ראשון ובגוף שלישי. תפיסת הפנים והחוץ שייכת לכך ומהווה את התשתית והרקע הכללי להבנת גווני המשמעות של מבעי גוף ראשון, אך לא נוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בנושא גדול זה.

עיקר התמונה העולה מדיון זה הוא שעם כל ההדגשה שמדגיש ויטגנשטיין הבדלים רבים וחשובים בין הבעות בגוף ראשון לבין אלה בגוף שלישי, הרי שהוא התנגד (בצדק) להסבר אונטולוגי של הבדלים אלה – הסבר הנסמך על פער אונטולוגי בין התחום הסובייקטיבי (של גוף ראשון), שהוא פרטי במובן הקיצוני ואשר פתוח

עקרונית רק לסובייקט עצמו, לבין האובייקטיבי (של גוף שלישי), שהוא, עקרונית, פומבי, וטען שהסברים כאלה לא זו בלבד שאינם מתבקשים ואינם מועילים, אלא שטמונה בהם טעות פילוסופית יסודית בהבנת ביטויי גוף ראשון ושלישי והלוגיקה שלהם. הבנה נאותה שלהם מחייבת שמה שמובע (או מתואר) בגוף ראשון חשוף ונגיש (ישירות) לאחרים, העשויים להכיר בו, לאשר אותו ולתאר אותו מפרספקטיבה של גוף שלישי. עם זאת אין להקל ראש בהבדלים העצומים שביניהם, שנסקרו לעיל. הבדלים אלה הם חלק מהלוגיקה וממשחק השפה השולטים בביטויים אלה, ושעליהם משתלט כל דובר המבין ביטויים אלה והלומד את השימוש בהם כדבעי. אך, כאמור, לא פחות מחשיבות העמידה על ההבדלים, חשוב להכיר גם בשיתוף – אלה הבדלים בפרספקטיבות שונות על **אותו מצב עניינים**. זו טעות לנסות לתאר את ההבדלים, או אף להסביר אותם במושגים המתייחסים לפער אונטולוגי בין תחומי מציאות שונים.

פרק 8: ויטגנשטיין על חווית המשמעות ועל משמעות המוסיקה

תקציר כללי

המשמעות של מילים בשפה נעוצה לפי תפיסתו של ויטגנשטיין, בשימוש שנעשה בהן. טענה זו אינה אומרת רק שעל מנת לגלות את משמעותה של מילה מסוימת כדאי לשים לב לשימוש שנעשה בה; אין היא רק בבחינת המלצה מעשית לבלשן או ללומד. היא תזה פילוסופית שעל פיה השימוש במילה הוא שמכונן את משמעותה, הוא שמסביר מה פירוש עצם ייחסו המשמעות למילה. תזה מרכזית זו מסמנת את המקום המרכזי שבו התנגד ויטגנשטיין לעמדה הפרגיאנית, שתפסה משמעות כמושגי תנאי האמת של פסוקים, והציע לה חלופה. תפיסה זו מחייבת, כמובן, עיון מעמיק במושגי השימוש, שהמשיך להעסיק את ויטגנשטיין כל חייו: מהו מושג השימוש הנידון כאן ובאילו מושגים הוא נתפס? מה הם רכיביו ומהו היקפו? איך קשורה מילה בסוג שימוש מיוחד המכונן את משמעותה? מהו טיב הידיעה או הכושר האנושי הכרוכים בהבנת המילה ובידיעת השימוש בה?

אלה וכיו"ב שאלות מרכזיות בפילוסופיה של הלשון ובתפיסת האנושיות המכוננת את סוג השימוש המיוחד בשפה ואת משמעותה. מילים בשפה אינן בבחינת סימנים מתים המקושרים ל"משמעויותיהן" (יהא טיבן האונטולוגי מה שיהא) בקונבנציה סמנטית. הן גם אינן רכיבים של שימוש במובנו ההתנהגותני הגלמי (כשההתנהגות מתוארת במונחים "פיסיקליסטיים", או במונחים רדוקציוניסטיים אחרים שאינם מניחים את מושגי המשמעות הנידונים). למילים בשפה יש, לפי ויטגנשטיין, "נפש", "פרצוף", "אופי" שמבטאים את קשרן הפנימי לסוג השימוש המאפיין את משמעויותיהן, שאותן הן כביכול "נושאות על פניהן". בכך נעוץ יסוד האודותיות האינהרנטית בשפה – יכולתנו להשתמש בשפה שימוש אודותי, העומד ביסוד תפיסת משפטיה כמכוונים לדברים בעולם וכנסבים על אודותיהם.

בפרקים קודמים (במיוחד 5 ו-7) עמדתי על המושגיות והאודותיות האינהרנטית שמושגי השימוש של ויטגנשטיין חדרים בהן, ועל כך שזהו אחד

מלקחיו העיקריים של "פרדוקס הפירוש" המפורסם שלו. הפרק הנוכחי נסב על חשיבותה ומשמעותה של חוויה מיוחדת – רגילה ומוכרת, אך די מוזנחת בפילוסופיה – שוויטגנשטיין קורא לה "חויית המשמעות": החוויה העומדת ביסוד היכולת להתכוון למשמעות מסוימת של מילה ולא לאחרת, ביסוד תחושת ההתאמה והקשר המיידית שבין מילה למשמעותה, וביסוד תחושת המוזרות שאנו חשים בייחוס משמעות "זרה" למילה, משמעות שאינה משמעותה הרגילה. חוויה זו אינה נספח פסיכולוגי (סובייקטיבי) המלווה את השימוש במילה, אלא היבט אובייקטיבי שלו. היכולת לחוות חוויה זו, שהיא ממאפייני השימוש האנושי בשפה, מתנה את היכולת לתפוס את הנפש, הפרצוף והאופי של מילים – את קשרן הפנימי למשמעויותיהן – את ההבנה של שפה והשימוש בה. בתמיכה לטענה זו (שאינה לגמרי מפורשת בכתביו) הציג ויטגנשטיין, במיוחד בכתביו המאוחרים, מערכת סבוכה של שיקולים, שניתן לגבשם, כפי שאראה, לכדי טיעון של ממש. טיעון זה נסמך, בין היתר, על דומות ועל קרבה עניינית בין חויית המשמעות הנידונה לבין החוויה של "זריחת אספקט" או "תפיסת אספקט", שהן בעלות חשיבות מרכזית בתורת התפיסה והמחשבה של ויטגנשטיין.

החוויה הנידונה מתבטאת ב"גוונים עדינים של שימוש" במילים, המאפיינים שליטה בטכניקה ויכולת לערוך ולהעריך השוואות רלוונטיות, יכולות אופייניות לשולט בתחום העושה בו כבתוך שלו. אותם ואת טיב קשריהם לחוויה הנידונה מרבה ויטגנשטיין להסביר באמצעות דוגמאות מוסיקליות. במוסיקה, משמעות והבנה נתפסות בגוונים העדינים של השימוש, שהוא, בראש ובראשונה ביצוע המוסיקה והתנהגות מוסיקלית מסוגים שונים. כאן השליטה בטכניקה והיכולת לערוך ולהעריך השוואות רלוונטיות נתפסות בבירור כיסוד ההבנה והמשמעות. עניין זה בולט במוסיקה אולי דווקא בשל העובדה שבמוסיקה אין לנו כל תפיסה ברורה של "גוף משמעות" מהסוג הרווח בתורות המשמעות (ללשון) שוויטגנשטיין יוצא כנגדן. בהבנה נאותה של אלה, ובהכרה שמושגי המשמעות וההבנה בשני התחומים קרובים "הרבה יותר ממה שאנו עשויים לחשוב" ('חקירות' 527) יש פתח חשוב להבנת מושגי המשמעות והשימוש (ובמיוחד היבטי המשמעות הנידונים כאן) בשפה. אך יש

בכך גם מבוא חשוב להחלת מושגי ההבנה והמשמעות במוסיקה ולפילוסופיה של המוסיקה בכלל.

א. רקע:

1. 'טרקטטוס' ופרגה

למילים, לפי 'טרקטטוס' של ויטגנשטיין, יש משמעות (Bedeutung) בהקשר של משפט (3.3 Satz).¹ משמעותם, בהקשר כזה, הם האובייקטים או הדברים שעליהם הם מורים (3.203). למשפטים אין משמעות, אלא יש להם מובן (Sinn). המובן של משפט הוא, באופן גס, מצב הדברים שהוא מציג (2.221 ; 4.031), ומשפט הוא מעין תמונה של מובנו. עמדות אלה נגזרות מעיקרי תורת המשמעות של 'טרקטטוס' של ויטגנשטיין, והן נטענות שם כנגד עמדותיו של פרגה. פרגה ניסח את "עקרון ההקשר", שעליו, כמעט בנוסחו המקורי, ויטגנשטיין חוזר ב 3.3 ומאז הפך העיקרון ללחם חוקם של רבים מהעוסקים בפילוסופיה של הלשון, עד כדי כך שבקושי שמים לב לכך. ופרגה הוא זה שגם פיתח פיתוח שיטתי (שחלקו כרוך בפיתוח לוגיקה חדשה) את מושגי המובן והמשמעות (הוראה), וגרס הבחנה חדה ביניהם. רבים רואים בפיתוח זה את אחת המהפכות החשובות בפילוסופיה ואת ראשיתה של תורת משמעות ושל הגישה המודרנית לפילוסופיה של הלשון. אך פרגה סבר שגם למילים וגם למשפטים יש גם מובן וגם משמעות. סימטריה מפתה זו נראתה לויטגנשטיין טעות וחלק ניכר מ'טרקטטוס' שלו מהווה תשתית להבנתה של הטעות.

המשמעות של מילה (או של שם), שהיא, בשיטתו של פרגה, תרומתה לקביעת ערך האמת של פסוקי חיווי שהיא מופיעה בהן, מוקנית לה מכוח מובנה. לגבי המובן, יש להבחין בין שני אפיונים שונים של פרגה, שהיחס ביניהם הוא ממוקדי הקושי בשיטתו: על פי אפיון אחד, המובן של שם הוא אופן ההינתנות (Art

¹ יש לדייק בהבנת "עקרון ההקשר" הזה: העיקרון לא אומר שרק בהקשר של משפט אפשר לקבוע או לדעת את משמעותה של מילה, אלא רק בהקשר של משפט יש למילה משמעות. זוהי טענה לוגית על מושג המשמעות ולא טענה אפיסטמולוגית על אפשרות הידיעה או הקביעה של משמעות. ראו על כך בהרחבה (Bar-Elli (1996).

(des Gegebenseins) של הוראתו (משמעותו). למשל כשמדובר בשם שמשמעותו היא אובייקט, המובן הוא אופן ההינתנות של האובייקט. זהו אפיון אפיסטמי ביסודו, ויש מתח לא מבוטל בינו לבין "עקרון ההקשר" הנ"ל, אך יש לזכור שאצל פרגה אופן הינתנות מאולץ על ידי מבנה המשמעות המשוקע בשפה, מה שנותן פתח לאפשרות להחליש ואף להתיר את המתח הזה. על פי האפיון האחר, המובן של מילה הוא תרומתה למחשבות המבוטאות בפסוקים שכוללים אותה, שאותם פרגה מזהה עם המובנים של אותם פסוקים. אפיון זה, שהוא הדומיננטי ב'חוקי יסוד', משולב היטב עם עקרון ההקשר, והוא למעשה ביטוי אחר לו.²

ב'טרקטטוס', כאמור, ויטגנשטיין שלל ייחוס מובן למילים, וייחס מובנים רק לפסוקים שלמים. השאלה, 'מכוח מה מוקנית למילים משמעות?', 'מכוח מה הופך סימן לסמל?', 'הופכת, לפיכך, לקשה במיוחד בשיטתו, שכן התשובה הפרגיינית, ורבות אחרות ברוחה, אינה מזומנת לו. אינני יכול לדון כאן בשאלה זו בפרוט, אך אומר זאת: ב'טרקטטוס', משמעותה של מילה מוקנית לה מכוח מעמדה בפסוקים, שהם מעין תמונות של מצבי דברים בעולם. פסוק-תמונה כזה מציג מצב דברים מסויים מכוח "שיטת הפרוייקציה" מהעולם לשפה, ואפשרותה של פרוייקציה כזו מותנה בכך שלמצב ולפסוק יש אותה צורה לוגית.³ תפיסה זו של משמעות משולבת היטב עם עקרון ההקשר הנ"ל ב'טרקטטוס', ומבהירה את מרכזיותו. עם זאת, כשנזכור שמצב הדברים שפסוק מציג (או שתמונה מתמנת) הוא, פחות או יותר, מובנו של הפסוק, הרי שעלול להיראות, שתשובת 'טרקטטוס' לשאלת המפתח דלעיל, אינה כה רחוקה או מנוגדת לתפיסה הפרגיינית. שכן, לומר שמשמעותה של מילה מוקנית לה מכוח מעמדה בפסוקים, שמציגים את מובניהם ('טרקטטוס'), אינו כה רחוק מלומר שמשמעותה מוקנית לה מכוח מעמדה (תרומתה השיטתית)

² על אפיונים אלה של מושגי המובן וההוראה (משמעות) של פרגה והיחסים ביניהם, ראו בהרחבה: Bar-Elli (1996), פרק 1. על היחס בין שני אפיוני המובן הללו, ראו גם Bar-Elli (2001).

³ ראו על כך: ברעלי (1995), ופרק 2 כאן, שבהם מודגשים מרכיבים אלה במסגרת פרוש אינטנציונליסטי ל"תורת התמונה", תוך הדגשת מרכזיותה של הלוגיקה בתפיסה זו.

במחשבות, שהם המובנים של הפסוקים שכוללים אותה. קרבה זו אף מתהדקת בכך שמחשבה, אצל ויטגנשטיין היא משפט בעל מובן (4) והיא מתבטאת במשפט כך שהאובייקטים שלה יקבילו למרכיבים היסודיים של המשפט (3.2) ובכל זאת, ההבדל בין שתי התשובות גדול. כדי לעמוד עליו יש להתרכז בשאלה נוספת שאנו נדחקים אליה: איך, ומכוח מה מוקנה לפסוק המובן שלו? אצל פרגה, התשובה בעיקרה היא: מכוח המובנים של מרכיביו. זה מעלה חשש למעגליות מדאיגה, שכרוכה במה שציינתי לעיל כקושי מרכזי בשיטתו. ב'טרקטטוס', לעומת זה, יש הימנעות ברורה ממעגליות כזו, וניסיון נועז לענות על השאלה במונחי הכללים הלוגיים-תחביריים, אשר משקפים את השימוש בשפה ובביטוייה (3.326).⁴ פנייה זו אל הכללים הלוגיים-תחביריים מכניסה צד 'הוליסטי' ללב תורת המשמעות של 'טרקטטוס', שעלול להיראות מנוגד לאופי ה'אטומיסטי', שבדרך כלל רואים בו את קו ההיכר הדומיננטי של הספר. האטומיזם הזה אומר שמובנו של משפט-יסוד אינו תלוי לוגית בזה של שום פסוק אחר. אך העמדה, שמובנו של משפט מוקנה לו מכוח הלוגיקה – הכללים הלוגיים תחביריים של השפה – נראית, לפחות על פניה, לא מתיישבת עם זה. ברורם הראוי של עניינים אלה מצריך דיון נרחב. נסתפק כאן בפיתולים אלה, שמביאים אותנו לפתחם של עיקרי השיטות הנדונות. שכן, מטרת העיקרית בסקירה זו היתה להציג את מה שנראה לי כרקע הנחוץ להבנת מהלכיו הבאים של ויטגנשטיין.

2. לאחר 'טרקטטוס' – משמעות ושימוש

מאוחר יותר ויטגנשטיין זנח, או התנגד מפורשות, להרבה מהכרוך בעמדות שהציע ב'טרקטטוס'. עם כתביו שמראשית שנות השלושים ויטגנשטיין הדגיש הדגשה הולכת וגוברת שעל מנת לחשוב בבהירות על מושג המשמעות ועל אופן תפקודה של השפה, רצוי לדבר לא על מה שמילים מציינות או מורות, ולא על מה שמשפטים מציינים (או מתמנים), אלא על האופנים שבהם משתמשים במילים ובמשפטים בהקשרים מסוימים. (דוגמאות מוקדמות הן למשל PR עמ' 59; BB עמ' 4. ניצניו של

⁴ על מרכזיותו של מושג השימוש בתורת המשמעות של 'טרקטטוס' הרחבתי בברעלי

רעיון זה מצויים לדעתי ב'טרקטטוס'. הרחבתי על כך בפרק 4 כאן). האופי הפנים- לשוני והלא-ייצוגי של תפיסת המשמעות וההבנה שלו הודגש בכך הדגשה יתירה. בד בבד עם שינוי חשוב (וידוע) זה, ויטגנשטיין הכיר בכך ששימוש, במובן הנדון כאן, הוא בראש ובראשונה שימוש במילה (או ביטוי או פסוק), ושאיגודם של תקריות שימוש שונות לכדי סוג שימוש אחד דורש שלמילה יהיה אופי קבוע, "פרצוף" משל עצמה, שהוא אחיד וקבוע מעבר למקרי השימוש השונים שלה. כיוון זה במחשבתו של ויטגנשטיין התפתח בהדרגה, והובלט בכתביו המאוחרים (בעיקר משנת 1946 ועד למותו),⁵ שבהם הוא דיבר על משמעות של מילים באופן שגילה רגישות מופלגת להיבטים דקים ועדינים של המילים עצמן, של השימוש בהן והאופן שבו אנו תופסים אותן – היבטים שהזנחנו לעיתים קרובות בטיפול הפילוסופי במושג המשמעות. כיוון זה בכתביו המאוחרים של ויטגנשטיין הוא מוקד המאמר הנוכחי. אציג את מרכיביו העיקריים ומשמעותם הפילוסופית, תוך הדגשת התפנית הפנים- לשונית, הלא-ייצוגית והמשווה שכיוון זה התווה למושגי המשמעות וההבנה. משמעות, לפי ויטגנשטיין, נקבעת על ידי שימוש והתנהגות (ראו למשל 'חקירות' 432), אך אין זה תמיד ברור עד כמה רחבים הם מושגים אלה.⁶ ראשית, יש לשים לב ששימוש, באופן כללי, הוא בראש ובראשונה שימוש במילים, אשר בו המילים עצמן הן מרכיבים של השימוש. שנית, ויטגנשטיין מגן לפעמים על מושגים

⁵ הבעיות העיקריות, ולפעמים אף כיווני הטיפול העיקריים בהן נדונים כבר בהרחבה

בכתבים משנות השלושים המוקדמות, למשל, בפרק I של הספר החום ב-BB.

⁶ חלק ניכר מהדיונים שב'חקירות' מוקדשים להבהרת עושרו המושגי ואופיו הנורמטיבי של מושגי השימוש וההתנהגות הנידונים. שימוש כביטוי קריטריאלי של משמעות אינו מושג "רזה" של "שימוש גלמי", שניתן לתפיסה בלי תלות במשמעויות שהוא ביטוי קריטריאלי להן, אלא הוא מושג עשיר, רווי מושגיות, שנתפס באותם מושגים ומשמעויות שהוא ביטוי קריטריאלי להם. זהו אחד מלקחיו המרכזיים של "פרדוקס הפירוש" המפורסם של ויטגנשטיין (ראו 'חקירות' 198-202). ראו על כך בהרחבה, ברעלי (2003) ופרקים 5 ו-7 כאן.

חזקים במיוחד של משמעות, מחשבה והבנה, שרגישים ל"גוונים דקים של התנהגות" ושימוש:

"אנו מדברים על הבנה של משפט במובן שבו ניתן להמירו במשפט אחר, אשר אומר אותו דבר; אבל גם במובן שבו אי אפשר להמירו בשום משפט אחר (כשם שאי אפשר להמיר נושא מוסיקלי אחד באחר). במקרה האחד, המחשבה שבפסוק משותפת לפסוקים אחרים. באחר, היא מבוטאת רק על ידי מילים אלה במקומות אלה" ('חקירות' 531; ראו גם LW, II עמ' 39; PG, 32 עמ' 69).

במובן זה הוא מייחס חשיבות מיוחדת להיבט חמקמק של משמעות, שאותו הוא מציין כ"הרגשה", "קול", "פרצוף", "מבט", "פיסיוגנומיה", "אופיי", "נפש" של מילים, ואשר בגינו המרת מילה במילה כמעט תמיד משנה את משמעות הפסוק שבו היא מופיעה. דוגמא אופיינית היא 322 I, RPP

"בעוד שכל מילה [...] יכולה להיות בעלת אופי שונה בהקשרים שונים, הרי שבכל זאת יש אופי אחד – פרצוף – שיש לה תמיד. היא מביטה בנו. – שהרי אפשר לחשוב שכל מילה היא פרצוף קטן; הסימן הכתוב יכול להיות פרצוף. ואפשר היה אף לתאר שהפסוק כולו הוא מעין תמונה קבוצתית, כך שמבטם של כל הפרצופים ביחד יוצר יחס ביניהם, וכך המכלול יוצר קבוצה משמעותית." (וראו 'חקירות' 530; I, RPP, 6, 243, 328, 654; LW, II עמ' 39)⁷

3. הבנה ומוסיקה

לעיתים קרובות, ויטגנשטיין מסביר את ההיבטים העדינים הללו של מושג המשמעות תוך פניה לדוגמאות מוסיקליות, ומסב את תשומת לבנו ל"הרגשה" המיוחדת שיש לאקורד מסוים, לכלי מסוים, למקצב, או לתפנית מלודית. ההנחה כאן היא

⁷ ראוי לציין בהקשר זה את האחיזה שהיה למושג התמונה בתפיסת המשמעות של ויטגנשטיין החל מ'הטרקטטוס', שבו פסוקים הם תמונות של מצבי דברים ועד לתפיסה שבכתביו המאוחרים, שלפיה מילה היא תמונה של משמעותה, שבה הוא מדבר על אובייקט תמוני ועל פסוק כתמונה קבוצתית. לא אדון כאן בהבדלים החשובים ובדרך שבה התפיסה המוקדמת התגלגלה במאוחרת.

שבמוסיקה, חשיבותם של הגוונים העדינים של ההבעה וההרגשה היא, באופן יחסי, בולטת וברורה; השוואת השפה למוסיקה יכולה לפיכך לחדד ולהבהיר את חשיבותם גם בשפה.

"מה שאנו מכנים "הבנת פסוק" דומה, לעיתים קרובות, להבנת נושא מוסיקלי הרבה יותר ממה שהיינו נוטים לחשוב. ברם איני מתכוון לכך שהבנת נושא מוסיקלי דומה יותר לתמונה שיכולה להיות לנו לגבי הבנת פסוק; אלא לכך שתמונה זו מוטעית, ושהבנת פסוק דומה יותר למה שבאמת קורה כשאנו מבינים מנגינה ממה שנראה במבט ראשון. שכן, הבנת פסוק, אנו אומרים, מצביעה למציאות שמחוץ לפסוק. בעוד שניתן לומר "הבנת פסוק משמעה תפיסה של תוכנו; והתוכן של הפסוק הוא בפסוק" (BB עמ' 167; וראו 'חקירות' 527).

חשיבותו של המשפט האחרון וקשרו לרעיון ה"הרגשה" ו"הפרצוף" של מילים יעסיקנו עוד בהמשך, אולם הדומות הכללית שמוצא ויטגנשטיין בין הבנת נושא מוסיקלי להבנת משפט בשפה היא, בעיני, בעלת חשיבות גדולה גם לפילוסופיה של המוסיקה. היא מציעה דרך יעילה ופורייה ליישום המושגים של משמעות והבנה גם במוסיקה, שבה ה"גוונים העדינים של השימוש" הם כל כך בולטים וחשובים. יישום זה, מהווה אחד הקשיים המרכזיים בפילוסופיה של המוסיקה, ובהרבה גישות אחרות הוא מוצג באופן מטאפורי ולא ברור, שמכשיל כל ניסיון להבנה של ממש. תפיסת המשמעות וההבנה של ויטגנשטיין מציעה, לעומת זאת קרקע פורייה לפילוסופיה של המוסיקה ולהחלת מושגים אלה במוסיקה.

קשה לייחס לויטגנשטיין הצגה שיטתית של "פילוסופיה של המוסיקה", אך כתביו משופעים בהערות על מוסיקה, אולי יותר מאשר כתביו של כל פילוסוף אחר בשיעור קומתו. כמה מהערות אלה מגלות רגישות והבנה, ויכולות ללמדנו על טעמו וידיעותיו של ויטגנשטיין במוסיקה.⁸ אך לכמה מהן חשיבות יתירה להבנת היבטים

⁸ בסקיצה הביוגרפית שנדפסה בזכונותיו של נורמן מלקולם על ויטגנשטיין, פון וריכט כתב: "ויטגנשטיין היה מוסיקלי באופן יוצא מן הכלל, אפילו אם נשפוט לפי הסטנדרד הגבוה ביותר. הוא ניגן בקלרינט, ובמשך זמן-מה רצה להיות מנצח. היה לו

של תפיסת המשמעות שלו; ותפיסת המשמעות שלו, מצידה, חשובה לפילוסופיה של המוסיקה. בדברי בהמשך אתרכז בנושא אחד שבו יחסי ההפריה הדדית הזו בולטים: הבנת המושגים של "חויית המשמעות", "ההרגשה", "הפרצוף", "הנפש" של מילים, כמרכיבים של משמעותן ושל השימוש בהן. הפניות ואנלוגיות מוסיקליות חשובות כאן במיוחד; אך תפיסה זו של משמעות היא גם חשובה ביותר לפילוסופיה של המוסיקה.

כפי שצינתי, אחת הבעיות המרכזיות והקשות בפילוסופיה של המוסיקה היא שבעוד שמבחינה אינטואיטיבית דומה שהמוסיקה היא בעלת משמעות (ולפעמים אף משמעות "עמוקה" ו"מאירת עיניים"), הרי שהיא מגלה התנגדות עיקשת לכל ניסיון של טיפול "סמנטי": מאז ומתמיד קשה היה לראות איך אפשר להחיל את מושגי המשמעות על המוסיקה, באופן שיהא פורה ומעניין, דהיינו, באופן שיתרום לתורת הבנה במוסיקה, בדומה לאופן שבו מושג זה מוחל בהבנת לשון. אני משתמש כאן (וגם בהמשך דברי) ב"משמעות" בצורה עמומה וכללית, פחות או יותר כפי שויטגנשטיין השתמש ב"תוכן" בציטוט שלעיל מ-BB, דהיינו, מה שאנו תופסים כשאנו מבינים מילה, או פסוק, או משפט מוסיקלי. בתפיסת המשמעות שלו בפילוסופיה של הלשון ויטגנשטיין הדגיש צד שלילי, שבו דחה תפיסה של מה שהוא קרא "גוף משמעות" (RPP, Bedeutungskörper, 42 I), ותפיסה שלפיה משמעות היא מעין קישור של מילים עם דברים "חיצוניים" (מחוץ לשפה). רבים רואים בכך את היסוד המשותף לתורת המשמעות של פרגה ולתפיסה של ויטגנשטיין עצמו ב'טרקטטוס'. בדחיית היסוד הזה הם רואים את עיקר תפיסתו המאוחרת. צד שלילי זה יכול לשחרר פילוסופים של המוסיקה מתסכול קבוע שהוא מנת חלקם כל אימת שניסו למצוא "גוף משמעות" או קישורים כאלה של המוסיקה למציאות חיצונית. בצד החיובי, תפיסת השימוש במילים כביטוי הבחוני (קריטריאלי) של משמעותן והבנתן עשויה להציע דרך טבעית ופוריה להחלת מושגי המשמעות וההבנה

כשרון נדיר לשרוק. היתה הנאה גדולה להאזין לו שורק קונצ'רטו שלם במלואו, כשהוא מפסיק מידי פעם רק כדי להסב תשומת לב שומעיו לפרט זה או אחר במרקם המוסיקלי" (עמ' 7). כמה קטעים בCV רלוונטיים כאן גם הם.

במוסיקה, שכן ניתן לחשוב כאן על ביצוע ו"התנהגות מוסיקלית" בכלל כמעין תחליפים מוסיקליים למושגי השימוש הלשוני של ויטגנשטיין, וכבסיס לתורת משמעות והבנה במוסיקה.

הרעיון שביצוע הוא ביטוי בחונו של הבנה מוסיקלית הוא נושא רחב שדורש דיון לעצמו, ולא אדרש לו כאן.⁹ אך אני מניח שהניסיון המוסיקלי של כל אחד מאתנו מספיק על מנת להבין את האנלוגיות המוסיקליות של היבטים של מה שויטגנשטיין כינה "הפרצוף", "האופי" או "ההרגשה" של מילים, ושל הרעיון המקביל של חוויית המשמעות, עליהם ידובר בהמשך.¹⁰

בדברים הבאים אבהיר, תחילה, את המושג של הרגשה ואת קשרו למשמעות בתפיסה של ויטגנשטיין, ואדגיש את מרכזיותו במוסיקה כדוגמא מסבירה לשימוש בקשר ללשון. ההרגשה של מילים, במובן זה, היא היבט אובייקטיבי של מובנן והשימוש בהן, ויש להבחינה מהרגשה כתהליך או חוויה פסיכולוגיים "המלווים" את השימוש במילים (סעיף ב). בהמשך, אסביר את משמעותו הפילוסופית של רעיון זה בטענה ש"הרגשת-מילים" ו"חוויית המשמעות" הם ביסודו של דבר מקרים של התפיסה הויטגנשטיינית הכללית של אספקט ושל שינוי-אספקט, שהם מרכיבים חשובים של תפיסת המשמעות והמחשבה המאוחרת שלו (סעיף ג.1). טיבה של חוויה זו מובהר כתפיסה של יחסים פנימיים והשוואות, שמתבטאת

⁹ ויטגנשטיין מדבר לעיתים קרובות על הבנת מוסיקה ועל הבנה במוסיקה. הוא גם מדבר על כך שהביטוי הקריטריונלי של הבנת מנגינה או קטע מוסיקלי הוא בביצוע שלהם. ראו למשל, BB 166-167; Z 162; RPP; II 466-469, 502-503; LC עמ' 6.

¹⁰ אשתמש ב"הרגשה" לתרגום Gefühl. ויטגנשטיין מדבר על "הרגשת מילה" (Gefühl des Wortes; the feeling of a word). לפעמים אכתוב בצורה יותר מפורשת "ההרגשה שבה המילה נתפסת". גם המילה האנגלית meaning גורמת כאן לקשיי תרגום, במיוחד בנטיות הפועל שלה כמו ב- to mean a word in a particular way. בדרך כלל את שם העצם אתרגם ב"משמעות" ואת הפועל ב"להתכוון". את שם הפעולה אתרגם בדרך כלל ב"כוונת משמעות". ואגב ענייני תרגום, אשתמש ב"בוננות" (במקום "תובנה") לתרגום insight, וב"מבוננת" ל- insightful וכי'.

ב"שליטה בטכניקה", או בהתנהגות בעל-ביתית של העושה בשלו (סעיף ג.2). במובן זה, אטען, היכולת לחוות משמעות של מילים היא מרכיב מהותי של עצם האודותיות¹¹ של מחשבתנו ולשונונו (סעיפים ג.3-4). היכולת לחוות משמעות היא גם תנאי ליכולת להשתמש במילים ב"משמעות משנית", שהיא בעלת חשיבות רבה כשלעצמה (סעיף ג.5). לבסוף אסכם את האופן שבו מיושמים במוסיקה כמה היבטים של מושגים אלה של אופי, פרצוף, חוויה והרגשה, כמו גם הבהרתן במונחי השוואות, יחסים פנימיים ושליטה בטכניקה באורח הולם וטבעי (סעיף ד).

ב. הרגשת מילים ותהליך כוונת המשמעות

1. משמעות (וכוונה) אינה תהליך נלווה

ויטגנשטיין התנגד נחרצות לזיהוי המשמעות של פסוק (או מילה) עם חוויה, תהליך או אירוע, אשר נלווה להבעה משמעית שלו.

"כוונת המשמעות של מילה אינה חוויה שיש למישהו כשהוא אומר או שומע

אותה" (PI, עמ' 181ג; ראו PG, 6, עמ' 45; BB, עמ' 5; I, LW, 361).

ויטגנשטיין טען זאת מטעמים רבים, שהוא מציג בנוסחים וגרסאות שונות.¹² אחד מהם הוא שלעיתים קרובות (במהלך דיבור רגיל למשל) פשוט אין תהליך או חוויה שניתנים לזיהוי ושמלווים את השימוש המשמעי במילה. טעם אחר, יותר רדיקלי, הוא שאפילו היה תהליך או אירוע שנלווים למילה ולהבעתה, ואפילו היו נלווים לה כך באופן קבוע, זה עדיין לא היה מה שמכוונן משמעות, משום שזה לא היה קובע שימוש ולא היה מתבטא בשימוש:

¹¹ אשתמש ב"אודותיות" כתרגום למילה ה'טכנית' "אינטנציונאליות" (מהמילה הגרמנית Intentionalität). בעקבות ברנטנו ומסורת ארוכה בפילוסופיה, מתייחס מונח זה לכיוונונם של מצבים מנטליים ותכניהם (כמו מחשבות אמונות וכו') לדברים ומצבים אחרים בעולם. כוונה היא בעצמה מצב אודותי, במובן זה שהיא מכוונת למצב מסוים בעולם, היא 'על אודות' משו; אך, למרות הקשר (במיוחד בעברית בין 'כוונה' ל'כיוון') אין לטעות בזיהוי המושגים הללו.

¹² הרחבתי בכך בפרק 6 כאן.

“אפילו היה למישהו כושר מסוים כל עוד ורק כאשר היתה לו חוויה מסוימת, החוויה לא היתה הכושר” (PI עמ' 181ד).

דברים אלה הנאמרים כאן על כשרים והרגשות, מבטאים למעשה את דעתו של ויטגנשטיין לגבי היחס שבין משמעות לבין תהליכים או תופעות מלוות מכל סוג: “כוונת-משמעות (Das Meinen) אינה תהליך שמלווה את המילה. כי לשום תהליך לא יכולות להיות התוצאות של כוונת המשמעות.” (PI עמ' 218).

“כוונת-משמעות אינה חוויה, כפי שכוונה אינה חוויה (שם 217).

מנקודת המבט של תורת משמעות, של הניסיון להבין מה נותן למילים (כסימנים) את “חיותם” (כסמלים), הרי שתהליכים מנטליים ודימויים הם בבחינת “מתים” כמו הסימנים עצמם. לכן, קישורם והתאמתם למילים יהיו בבחינת קישור והתאמה של סימן עם סימן. ברור שכהשקפה כללית על מה היא משמעות (כשזו נתפסת במונחי שימוש) היא לחלוטין לא מספקת. בעיני רבים זהו עיקרה של ההתנגדות העקרונית של ויטגנשטיין להסבר מושג המשמעות במונחי פירוש, כשזה נתפס, לאמיתו של דבר, כקישור של סימן בסימן:¹³

“ברם, פירוש הוא משהו שניתן בסימנים. [...] לכן, אם מישהו היה אומר “כל פסוק זקוק לפירוש” פירושו הדבר היה: שום פסוק לא יכול להיות מובן בלי רוכב” (PG, 9, עמ' 47). “כל אימת שאנו מפרשים סמל בדרך זו או אחרת, הפירוש הוא סמל חדש שנוסף לקודם” (BB, עמ' 33, וראו גם שם בהמשך).

זהו, כמובן, היבט של הבחנה חוזרת ונשנית של ויטגנשטיין בין משמעות (Bedeutung) לפירוש (Deutung) ושל טענתו המכרעת ש“כל פירוש עדיין תלוי באוויר ביחד עם מה שהוא מפרש, ואינו יכול לשמש לו משענת” (‘חקירות’ 198),

משענת כזו, שתציב אותו על קרקע מוצקה, מחייבת, לדעתו, רמה יסודית של הבנה שאינה פירוש (שם 201). בכך, כמובן, לא מוכחשת העובדה שלפעמים אנו מפרשים פסוקים ומילים, למשל, כשאנו מפרשים פסוק אנגלי באמצעות פסוק עברי (שיש לו כמובן, משמעות שלעצמו). כמו שויטגנשטיין עצמו מציין, אף אם קישור

¹³ לעניין זה ראו בהרחבה בפרקים 5, 7 כאן, בהם טענתי שההתנגדות להעמדת משמעות על פירוש שרירה גם כשהפירוש נתפס כ“פירוש ממש” ולא כהמרת סימנים.

פרשני כזה של פסוק אנגלי בפסוק עברי יהיה בחזקת כלל – תמיד נפרש פסוק אנגלי באמצעות קישורו לפסוק עברי – עדיין, מה שמעניק כאן משמעות לפסוק האנגלי הוא פסוק בעל משמעות, השייך לשפה מובנת, והיא זו ש"נותנת לו חיים"¹⁴.

2. תהליך כוונת המשמעות

עם זאת, ויטגנשטיין היה מעוניין גם במה שהוא כינה "תהליך כוונת המשמעות", שיש להבחינו מהמושג שלעיל של תהליך פסיכולוגי שמלווה מעשה של כוונת-משמעות. בספר הכחול (BB), אשר בו הוא עומד חזור ועמוד על הפרדת המשמעות של מילה מכל מיני תהליכים פסיכולוגיים שעשויים ללוות את השימוש בה, הוא מאיר את התהליך המיוחד הזה באמצעות פניה, שוב, למוסיקה:

"תהליך שמלווה את המילים שלנו, שאפשר לכנות "התהליך של להתכוון אליהם" הוא מודולציה של הקול שבו אנו אומרים את המילים; או אחד התהליכים הדומים לו, כגון הבעות הפנים. אלה מלווים את המילים המדוברות לא בצורה שפסוק גרמני יכול ללוות פסוק אנגלי, או שכתובת פסוק יכולה ללוות את הבעת הפסוק בדיבור; אלא במובן שבו מנגינה של שיר מלווה את מילותיו. מנגינה תואמת ל"הרגשה" שבה אנו אומרים את הפסוק. וברצוני

¹⁴ ע. צמח טועה, לדעתי, בטענתו שמושגי המשמעות והראייה כ- הם מקרים של פירוש אצל ויטגנשטיין המאוחר. (ראו צמח ובמיוחד עמ' 489-485). ההבחנה בין משמעות לפירוש היא מעיקרי תפיסתו של ויטגנשטיין. בדרך כלל ראייה כ- אינה פירוש (ראו למשל PI עמ' 212ד). צמח גם טועה, אני סבור, בהצעתו שויטגנשטיין המאוחר הנהיג את המושג של ראייה כ- ושל כוונה-תחת-אספקט כבסיס חלופי לנורמטיביות של השימוש, במקום זה שהוצג על ידי "ויטגנשטיין האמצעי" (זה של 'חקירות'), שניקרו היה בהתאמה לשימוש הרגיל. אין, לדעתי, ניגוד בין השניים. התפיסה המאוחרת אינה תחליף למוקדמת יותר ("אמצעית"), אלא תוספת, העשרה והעמקה של תפיסת "השימוש הרגיל" וההתנהגות האנושית שבתפיסה המוקדמת, שנשארים עיקר ויסוד אצל ויטגנשטיין. חלק ניכר מיסודות התפיסה העשירה הזו מצויים כבר ב'חקירות' ואף בכתבים מוקדמים יותר משנות השלושים.

להדגיש שהרגשה זו היא ההבעה שבה הפסוק נאמר, או משהו הדומה להבעה. " (BB עמ' 35).

מהי הרגשה זו וכיצד היא מתייחסת למשמעות הפסוק? האם היא מרכיב של המשמעות? או שמא היא רק לוואי נספח למשמעות, נספח שאינו מהותי למשמעות ואינו מרכיב מכונן שלה? מהי מטרת ההנגדה שמנגיד ויטגנשטיין את היחס שבין מנגינת שיר ומילותיו, ליחס שבין פסוק גרמני שאנו חושבים לעצמנו שמלווה פסוק אנגלי שאנו מביעים?

ויטגנשטיין מנסה להסביר כאן את המובן שבו ההרגשה שבה אנו מביעים פסוק, המודולציה של הקול, הדגשים קוליים, הבעות הפנים וכד' "מלווים" מבע של פסוק כחלקים של משמעותו, ולא, למשל, כתהליכים פסיכולוגיים שיכולים להיספח לו. אפשר היה אולי לחשוב שהנקודה העיקרית כאן נעוצה בכך שכל אלה אינם בני-ניתוק ממבע הפסוק. זה נכון, אך נדמה לי שזה אינו ממצה את מה שויטגנשטיין רוצה כאן. שהרי, אילו היה זה כל מה שרצה, הדוגמא המוסיקלית היתה לא לעניין: המנגינה של שיר היא בוודאי בת-הפרדה ממילותיו וניתן לשמוע אותה ולהעריך אותה בלי קשר למילים, כשם שפסוק גרמני הוא בעל מובן נפרד ולא תלוי בפסוק האנגלי שאותו הוא "מלווה". מהו, אם כך, טעמה של הדוגמא ושל ההנגדה בין שני אלה? נוכל להתקרב לכוונתו של ויטגנשטיין אם נשאל באיזה מובן אנו מדברים על המנגינה כליווי של המילים. ברור שהמוסיקה אינה סתם תהליך מלווה, במובן זה שהוא נספח ל- או מתרחש ביחד עם (השמעת) המילים. המוסיקה "מלווה" את המילים במובן אחר, דהיינו שהיא מביעה את ההרגשה המסוימת שבה המילים של השיר מובנות. במובן זה המנגינה מבטאת היבט של המשמעות של המילים. היא שייכת להיבט זה ומבטאת אותו. אנו אומרים לפעמים שמנגינה מסוימת "מתאימה" למשמעות המילים או להרגשה שבה הם נתפסים. זה, אמנם, עלול להטעות בכך שזה מציע כאילו יש כאן שני דברים נפרדים, שניתנים לזיהוי בלתי תלוי ושמתייחסים זה לזה ביחס כלשהו של התאמה. אך עלינו לזכור שלאמיתו של דבר המנגינה היא ביטוי מכונן של היבט זה של המשמעות. אי אפשר לתפוס אותה ואי אפשר לתפוס אותו ללא הזיקה ההדדית הזו שבה היא מבטאת אותו. והיבט זה, ויטגנשטיין אומר, תואם

את ההרגשה שבה הפסוק נאמר. אם נזכור זאת, אין רע בדיבור דלעיל על "התאמה" בין המוסיקה למילים.

בכתבים מאוחרים יותר ויטגנשטיין הבליט מאוד היבט זה של המשמעות של פסוקים ושל מילים – האינטונציה, הבעות הפנים, ה"נפש" של מילה והרגשת-מילה (ההרגשה שבה היא נתפסת) – כל אלה הם מרכיבים בלתי נפרדים של המילה או הפסוק עצמם (ראו LW, I 366-371). אין הם תהליכים נפרדים ובלתי תלויים, שניתנים לזיהוי בפני עצמם. בכך אין אני אומר שויטגנשטיין שינה, כביכול, את דעתו שתהליכים פסיכולוגיים שעשויים ללוות מילה (הבעתה או קליטתה) אינם רלוונטיים למשמעותה. לא, הוא ממשיך לטעון זאת. אך הוא גילה, או העמיק בהבנת חשיבותו של מרכיב נוסף – ההרגשה, הפרצוף, האופי של מילה – כמרכיב של משמעותה האובייקטיבית והשימוש בה.

3. שני מובנים של "הרגשה"

כדי להבין את טיבו של מרכיב נוסף זה יש להבחין בין שני מובנים של "הרגשה": במובן האחד הרגשות הן תהליכים, אירועים או מצבים פסיכולוגיים שעשויים להתרחש כשאנו משתמשים במילים. במובן זה ויטגנשטיין מדבר לחילופין על הרגשות ותחושות (BB עמ' 79). במובן האחר, ההרגשה של מילה, ההרגשה שבה היא נתפסת, היא היבט אובייקטיבי של משמעותה. היבט זה יכול להיות קשור סיבתית לתהליכים ומצבים פסיכולוגיים (ובכללם ההרגשות במובן הראשון), פחות או יותר כשם שהצבע של פרח קשור לתחושות שעשויות להיות לנו כשאנו רואים אותו.¹⁵

¹⁵ ויטגנשטיין משתמש לעיתים קרובות במילה "הרגשה" (Gefühl) במובן אחר, שבו היא אינה מציינת אפיזודה מנטלית מסוימת – התרחשות, תהליך או אירוע – אלא עמדה מסוימת, השקפה ואוריינטציה כלפי דברים. כך הוא מדבר על ההרגשה שיש לזוג אוהבים כלפי מילים מסוימות שהם משתמשים בהן, או להרגשה "כלפי העולם כולו", שהיא עניינו של המיסטי בטרקטוס (6.54).

"[...] מכאן נובע שאין אנו עוסקים כאן באותו מושג של חוייה

(Erebnisbegriff). זהו מושג שונה, אם כי קשור" (PI, II עמ' 208 ט).

נקודה מרכזית בהתנגדות של ויטגנשטיין לזיהוי משמעותה של מילה עם התחושות וההרגשות שעשויות להיספח אליה היא שתחושות והרגשות אלה נתפסות כהתרחשויות או מצבים פסיכולוגיים שניתנים לזיהוי בפני עצמם (ללא קשר להיספחותם למילה); בעיקרון, הם יכולים להתרחש ללא תלות במילה, והם יכולים להיספח למילים אחרות ולדברים אחרים. כל זה אינו נכון לגבי המובן האחר של "הרגשה", שבו הרגשת המילה, ההרגשה שבה היא נתפסת, קשורה פנימית למילה עצמה – היא איננה משהו שאפשר, אפילו בעקרון, לנתק מהמילה ולזהות באופן בלתי תלוי בה (ראו I, LW, 366-367).

ב PI, II עמ' 182 ב (וראו גם I, LW, 362-364) ויטגנשטיין תוהה שמא אפשר שלאדם תהיה אותה הרגשה לגבי "אם" ו"אבל" ובכל זאת הוא ישתמש בהן כהלכה.¹⁶ למרות שתשובתו שם אינה חד משמעית, דומה שהרבה תלוי כאן במה אנו מבינים ב"כהלכה". כשאנו מבינים זאת בצורה רחבה דיה, דומה שהתשובה היא שלילית – איננו יכולים לראות היבטים אלה (הרגשת ה'אבל' למשל) כנפרדים מהשימוש "כהלכה" במילה. ויטגנשטיין מדגיש שוב בהקשר זה שההרגשה הנדונה אינה דבר נפרד שנספח למילה (I, LW, 368, 378), שכן "אחרת היא יכולה היתה להיספח גם לדברים אחרים" (שם 369). ההרגשה שבה מילה נתפסת היא חלק אינטגרלי של המילה; היא שייכת ל"מבט" שלה, למחווה שהיא מגלה לנו, בדיוק כמו הצליל שלה:

¹⁶ ויטגנשטיין התרשם כנראה עמוקות מדיונו של ויליאם גיימס בעניין (ב *Principles of Psychology*) וביקר אותו בכמה הזדמנויות. הנקודה העיקרית בביקורתו היא שעל פי השקפתו של גיימס, זה שמילה מלווה בהרגשה מיוחדת שיש לנו כשאנו משתמשים בה, היא השערה אמפירית. ויטגנשטיין חשב שכזו – כהשערה אמפירית – היא מוטעית בעליל, אבל הנקודה המרכזית שהדגיש היא שההרגשה של מילה, ההרגשה בה היא נתפסת, אינה עניין פסיכולוגי-אמפירי, אלא היא עניין לוגי-פנומנולוגי, שנוגע למשמעות המילה ולאופן הבנתה והשימוש בה.

“הרגשת-אם אינה הרגשה הנספחת למילה “אם”. צריך להשוות את הרגשת-האם ל’הרגשה’ המיוחדת שמשפט מוסיקלי נותן לנו [...] אך האם ניתן להפריד בין הרגשה זו והמשפט? ובכל זאת, אין היא המשפט עצמו, שהרי אותו אפשר לשמוע גם ללא ההרגשה” (PI עמ’ 182; השווה לכך גם I, LW 378).

איננו יכולים להפריד מילה מצורתה, מצלילה, ומההרגשה שהיא נתפסת בה, שהרי אז – מה יותר ממנה? יכולנו לחשוב – השימוש בה, הרי זה בסופו של דבר מה שמהותי למילה, וזה יכול להישאר בעינו למרות שינויים בצורה, בצליל ובהרגשה. השימוש במילה הוא מה שקובע את משמעותה; הוא האופן שבו מתגלמת משמעותה. בעייתנו היא, לפיכך, להבהיר את היחס בין ההרגשה שבה נתפסת מילה לבין משמעותה והשימוש בה. ודומני, שהנקודה של ויטגנשטיין כאן היא, שהרגשה זו היא מרכיב מכונן של המשמעות והשימוש.

ושוב, ויטגנשטיין מוצא כאן לנכון להפנות למושג של ההרגשה שקטע מוסיקלי, בהקשר מסוים, נותן לנו, ולהבעה שאיתה הוא מבוצע (ראו גם I, LW 373-382). והוא מדגיש שוב שהרגשה זו והבעה זו הן בגדר חוויות שאינן נפרדות, ואף אינן ניתנות להפרדה מהקטע הנדון.

“ההרגשה המיוחדת שקטע זה נותן לי שייכת לקטע עצמו, לאמיתו של דבר – לקטע בהקשר זה” (שם 381; ראו גם 374, 379).

אין לפיכך ניגוד בין שיוך ההרגשה שבה מילה נתפסת למשמעותה, לבין עמידה על כך שמשמעותה של מילה אינה חוויה נפרדת שיש למישהו אגב שימושו בה (וראו גם I, RPP 654).

עם זאת ויטגנשטיין סבר שיש מובן צר יותר של “משמעות” ומובן רחב יותר של “הרגשה”, שבהם ניתן לומר שאותו קטע מוסיקלי נתפס בהרגשות שונות, שהוא ניתן להיות מבוצע בהבעות שונות; ומצד שני, שאותה הרגשה ואותה הבעה מקושרות לקטעים שונים (I, LW 380). אך דומני שבאמירות אלה אין הכוונה להראות שההרגשה וההבעה אינן שייכות למובן האובייקטיבי של מילה (או למשמעות של הקטע המוסיקלי), אלא ההפך: מטרתן היא להדגיש את המימד

האובייקטיבי של ההרגשה וההבעה הנדונות – את העובדה שהן אינן היבטים פרטיים אידיוסנקרטיים של חוויותינו הסובייקטיביות. כשמכירים בכך אל נכון, לא צריכה להתעורר בעיה מיוחדת בהודאה בכך שהרגשות ניתן לזהות ולהשוות, כך ששני קטעים יכולים להיתפס באותה הרגשה.

הערות דומות חלות על מושג ההבנה. יש לנו מושג צר של הבנה, שלפיו אפשר שהמרת מילה במילה "שוות מובן" לא תשנה את המובן הכולל של הפסוק שבו המילה מופיעה ואת הבנתו. אך, כפי שראינו, יש לנו גם מושג אחר שלפיו אי אפשר להמיר מילה במילה אחרת מבלי לשנות את המובן הכולל של הפסוק (כשם שאי אפשר להמיר נושא מוסיקלי אחד באחר ('חקירות' 531)). ויטגנשטיין שואל:

"האם יש ל'הבנה' שתי משמעויות שונות כאן? – הייתי מעדיף לומר ששני אופני שימוש אלה במילה "הבנה" בונים את משמעותה, הם בונים את מושג ההבנה שלי. שהרי, אני רוצה להחיל את המילה "הבנה" על כל אלה" ('חקירות' 532).

אנו יכולים להכליל ולסכם זאת בכך שאפשר לדבר על מושגי מובן והבנה שהם רגישים לשינויי מילים "סינונימיות"; ואף יותר מזה – לשינויי ההרגשה, הצליל, הפרצוף והמחוות שבהם המילים נתפסות, נשמעות ומובעות:

"אני אומר: "אני יכול לחשוב על פרצוף זה (שנותן תחושה של בישנות) גם כאימין". [...] אני מדבר על היבט של הפרצוף עצמו. [...] הפירוש מחדש של הבעת הפרצוף יכול להיות מושווה לפירוש מחדש של אקורד במוסיקה, כשאנו שומעים אותו פעם כמודולציה לסולם זה ופעם לסולם אחר ("חקירות" 536).

עולה בכירור בהקשרים אלה שויטגנשטיין רואה בשינוי ההרגשה שבה מילה נתפסת אותה קטגוריה כמו שינוי אספקט של פרצוף, או שינוי ה"מבט" שלו ומה שהוא מביע ומשדר. רואים זאת מהעובדה שהקטע המצוטט לעיל מובא כתשובה לשאלה שויטגנשטיין מעלה ב 535: "מה קורה כשאנו לומדים להרגיש את הסיום של מודוס כנסייתי כסיום?" ושאלה זו על ההרגשה שבה נתפס אקורד נגזרת, בהקשר שבו היא עולה, מהדיון על ההרגשה שבה מילה נתפסת.

הלקח הכללי העולה מדיון זה הוא שהמושג של "נפש המילה" וההרגשה שבה היא נתפסת הם מרכיבים חשובים של מושגי המשמעות, השימוש וההבנה שאליהם ויטגנשטיין פונה כאן. נפש המילה אינה דבר נפרד ממשמעותה והשימוש בה, כעין פן פנימי שניתן לתפיסה נפרדת מהצדדים החיצוניים ("אובייקטיביים") של המשמעות והשימוש. היא פן מהותי של המילה, משמעותה והשימוש בה עצמם. זהו ללא ספק חלק ממה שרצה ויטגנשטיין להשיג בשימוש ב"נפש" כאן. אופייני בהקשר זה הוא הפסוק האחרון של הכרך I, LW, האומר:

" הרעיון של נפש האדם, שאותה אנו רואים או איננו רואים, דומה מאוד לרעיון של המשמעות של מילה, שעומדת לצד המילה בין כתהליך ובין כאובייקט" (I, LW, 979).

הכוונה כאן היא למצט ולערער השקפה מסוימת על הנפש (ועל משמעות) כאילו הם ישים נפרדים, מעין מלווים קבועים של האדם (או המילה). ברם, דחיית ההשקפה הזו אינה צריכה לפגוע בתפיסה אלטרנטיבית של הנפש כהיבט אובייקטיבי של האדם וחייו, ובאופן אנלוגי – של משמעות כהיבט אובייקטיבי של המילה ושימושה.

4. הרגשה – "אמצעי של השוואה"

בהנחה שהבהרנו במשהו את טיבם של מובנים אובייקטיביים אלה של הרגשה והבעה כהיבטים של המשמעויות של מילים, ננסה כעת להבהיר ביתר פירוט את תפקידם ואת האופנים שבהם הם מתבטאים בשימוש. ביחס למוסיקה, שהיא הדוגמא המסבירה הקבועה של ויטגנשטיין בהקשר זה, הוא אומר:

"כאן מושג זה [של ההרגשה וההבעה שאיתם קטע מוסיקלי מבוצע] משמשים רק כאמצעי להשוות ביצועים שונים של אותו קטע" (I, LW, 382).

אנו יכולים לציין הבדלים בין ביצועים שונים על ידי פניה להבעות השונות שבהן הם מבוצעים, או להרגשות השונות שבהן הם נתפסים. אלה הם מרחבי השוואות שיש להן חשיבות גדולה – אין הם נוגעים רק להיבטים משניים או מיותרים של הבנת מילים ומוסיקה. נראה עוד בהמשך שהשוואות כאלה, ותפיסה ברורה שלהן הם, לפי ויטגנשטיין, ליבתה של הבנתנו – של המוסיקה כמו של השפה. לפיכך פניה להרגשות אלה, כמה שמתבטא בדרכים שבהן אנו מבחינים, מעריכים ומשווים

ביצועים, הוא, מבחינה זו, מרכזי למובן ולמשמעות של הקטע המוסיקלי (ראו גם LC, עמ' 20, 29).

כהצרת אגב אציין כאן נקודה שעוד תעסיקנו בהמשך, שבעיני, העובדה שעיקר טעמו של מושג ההרגשה וההבעה במוסיקה הוא בהשוואת ביצועים, היא בעלת חשיבות גדולה בפני עצמה, ופתח למבוי גדול בפילוסופיה של המוסיקה. שהרי, ביצוע הוא הגילום המובהק של סוג הפעילות, השימוש והפרקטיקה שנותנת למוסיקה משמעות; הביצוע הוא הגילוי החיצוני של הבנתנו את המוסיקה בכלל ושל האופן המסוים שבו אנו מבינים יצירה מוסיקלית מסוימת בפרט (וראו Z 5-161).

ג. המשמעות הפילוסופית של חווית המשמעות

עד כאן עסקנו בכמה מהאבחנות של ויטגנשטיין לגבי האובייקטיביות של הרגשת מילים – ההרגשה שבה מילה נתפסת – ומושגים נלווים, והבחנתה מאירועים או הליכים פסיכולוגיים שעשויים להיספח או ללוות שימוש במילים. מצוידים באבחנות אלה, ואולי אף משוכנעים בתוקפו של מושג אובייקטיבי כזה של הרגשת מילים, נשאלת קצת השאלה: מהי החשיבות שיש לתופעות אלה או להיבטים אלה של משמעות? מהי משמעותם להבנתנו את שפתנו? ברור, לפי ויטגנשטיין, שיש גילויים שונים של השימוש בשפה, שלגביהם חווית המשמעות והרגשת המילים הן חיוניות. הן חיוניות, למשל, להבנת סוגים של חידודי לשון, מקרים של לשון נופל לשון, ובדיחות (LW, I 711). הן לבטח נחוצות להבנת תופעות פסיכו-לשוניות "מוזרות", אליהן נחזור בהמשך, כמו תפיסת התאמה שבין שם לנושאו, ההתאמה שבין תנועת הגייה וצבע, ההתאמה בין צליל וצבע וכיו"ב. ברמה כללית יותר הן נחוצות להבנת שימוש גבוה ומתוחכם בשפה, כמו באומנות ובשירה. אך כל אלה וכיו"ב נראים מקרים מיוחדים או מקרים של "שפה גבוהה", או מקרים של מה שוטיגנשטיין קרא "שימוש משני" בשפה (ועד נחזור לכך). ונניח שלגבי אלה, התופעות הנדונות ומושגי ההרגשה והנפש של מילים הן אכן חיוניות. האם מעבר לכך, יש להן משמעות פילוסופית כללית לגבי הבנת השפה בכלל?

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

במקום זה הושמטו עמודים

”הפרצוף המוכר (vertraute Gesicht) של מילה, ההרגשה שהיא ספגה את משמעותה לתוכה [...] כיצד מתבטאות הרגשות אלה אצלנו? – באופן שבו אנו בוחרים ומעריכים מילים [...] כיצד אני בוחר בין מילים? ללא ספק לפעמים הרי זה כאילו אני משווה ביניהם בהדלי ריח עדינים” (PI עמ' 198ט).

3. עיוור המשמעות והיכולת להתכוון למשמעות מסוימת

ב-RPP, I, 344 ויטגנשטיין מסביר למה הוא מתכוון בעיוורון משמעות כך:
”כל מי שאינו יכול להבין את המילים ”לראות את הסימן כחץ” וללמוד להשתמש בהן – אותו אני מכנה ”עיוור משמעות”. יאה זה חסר מובן לומר לו ”אתה חייב לנסות לראות זאת כחץ” ואי אפשר יהיה לעזור לו בדרך זאת”.
ויטגנשטיין מבהיר שעיוור המשמעות יכול להתנהג (במבט שטחי לפחות) בדומה מאוד לנו – הוא יכול לזהות חיצים, הוא יכול להבין ולמלא אחר הוראות כמו ”לך בכיוון החץ” וכו'. הוא יכול אף ”לקחת דבר-מה כמשהו” (PI עמ' 213ז). רק את הדבר המסוים הזה אינו יכול להבין: להתכוון בדבר-מה למשהו; לראות דבר-מה כחץ. אך מה היא התכוונות זו? מה בדיוק כרוך ביכולת זו אותה הוא חסר?
הדיון הנוגע לעניין ב-RPP מתחיל ב 168:

”מה נאמר על אודות אנשים שאינם מבינים את המילים ”עכשיו אני רואה את הצורה כ... ועכשיו כ...? האם יחסר להם משהו חשוב; האם זה כאילו היו עיוורים; או עיוורי-צבעים; או נעדרי שמיעה אבסולוטית?” (RPP, I, 168).
זה, בצירוף לציטוט הקודם, מציע שהיכולת של ראייה כ-, היכולת לראות את כ-F, כרוכה ביכולת לראות את x פעם כ-F ופעם כ-G (יכולת לראית רמה אספקטים), שעבורה, היכולת לחוות זריחת אספקט מהווה בחון. לפיכך ויטגנשטיין אומר: ”עיוור המשמעות אינו אמור לראות את האספקט A משתנה” (PI עמ' 213ז).
עמדנו כבר על הקרבה והדומות בין חוויה זו לבין חוריית המשמעות:

"החשיבות של מושג זה טמונה בקשר שבין המושגים של 'ראיית אספקט' ו 'חווית המשמעות של מילה'. שכן, אנו רוצים לשאול "מה יהא חסר לך אם לא חווית את המשמעות של מילה?" (PI עמ' 214-ב-ג; ראו גם I, LW סביב 784). זה כמובן מתבטא גם ביחס שבין ראייה כ- לבין הרעיון של עיוור המשמעות: עיוור המשמעות לא יבין הוראות כגון "אתה חייב לראות זאת כ...". "אתה חייב לשמוע זאת כ...". וכו' (I, RPP, 247, 250). מיד לפני הציטוט דלעיל מ-PI, II עמ' 214 ויטגנשטיין משווה את שניהם לחוסר שמיעה מוסיקלית: "עיוורון אספקט יהא מאותו סוג כמו העדר 'אוזן מוסיקלית'".

מי שנעדר שמיעה מוסיקלית (באופן קיצוני) יכול אמנם לשמוע צלילים, אבל לא מוסיקה. חשוב-נא על העדר כזה כקיצוני באמת. למשל, נתאר מישהו שהוא "חרש-מירווחים", שיכול לשמוע בכירור צלילים ויכול איכשהו אף לדעת אילו צלילים הוא שומע (נניח שיש לו שמיעה אבסולוטית), אבל הוא חירש לגמרי למירווחים: הוא אינו שומע, ואף לא יוכל להבין שסול-דו ולה-רה הם אותו מירווח (או מירווחים דומים). הוא לא ישמע תרצה קטנה כשינוי מסוים של תרצה גדולה וכו'. נתאר גם שהוא "חירש פונקציות": הוא לא ישמע ואף לא יתפוס את המושג של "טון מוביל", של טוניקה ודומיננטה, או פונקציות הרמוניות יסודיות. אנו יכולים לתאר שאדם זה ינגן תווים נכון, יעבור בהצלחה מבחן בסולפג' ויכתוב במדויק את הצלילים שהוא שומע. עם כל זאת, האם נאמר שהוא שומע מוסיקה?

שמיעת מוסיקה חדורה במושגיות – היא לפחות בחלקה מחשבה. היא אינה רק שמיעת צלילים, אלא שמיעת נושאים ויחסים תמטיים, מנגינות ויחסים קונטרפונקטיים, פונקציות ומהלכים הרמוניים, יחסים ריתמיים והיבטים של מבנה וכו' וכו'. מי שחסר שמיעה מוסיקלית במובן הקיצוני המתואר לעיל יוכל לשמוע צלילים אך יהא חירש לכל אלה – הוא לא ישמע מוסיקה.

הנקודה כעת היא שיכולות מושגיות אלה כרוכות בדרך כלשהיא, או אף מותנות, ביכולת לחוות את החוויות המתאימות. כך, היכולת לחוות חוויה הרמונית מסוימת כרוכה ואולי אף מתנה שמיעת פונקציות ומודולציות הרמוניות. חוויות אחרות כרוכות ומתנות שמיעת אינטרוולים ויחסים קונטרפונקטיים וכו'.

“הבנת מוסיקה אינה תחושה ולא סכום של תחושות. ובכל זאת היא זה נכון לקרוא לה חוויה, שכן מושג זה של הבנה קרוב קרבה מסוימת למושגים אחרים של חוויה” (Z, 165, וראו RPP, II, 469).

בדומה לכך, חוויה מסוימת – זריחת אפקט – כרוכה ביכולת לראיית כמה אפקטים ובראיית אפקטים; וחוויה מסוימת – חווית משמעות – כרוכה בכוננת משמעות מסוימת. עיוור המשמעות יתנהג ויגיב למילים באופן דומה לנו, ובכל זאת הוא רק “יחשב” בהן; הוא לא יתכוון לשום דבר בהן (RPP, I, 171).

4. עיוור המשמעות, התייחסות לזמן ומהירות הבזק של המחשבה

ויטגנשטיין מאפיין את עיוור המשמעות גם כמי שאינו יכול להבין פסוקים כמו: “בזמן ההוא משמעות המילה עבורי היתה כך וכך” או “אז התכוונתי למשמעות זו של המילה” (RPP, I, 175; PI, II, עמ' 175-אג). איך קשור אפיון זה של המושג להעדר היכולת לחוות חווית משמעות? ומהי חשיבותה של היכולת הזו להתכוון למשמעות מסוימת בזמן מסוים?

תחילה, יש לציין שעבור ויטגנשטיין הייחוס הזמני של כוונות משמעות כאלה אין פירושו ייחוס לחוויה או תהליך פסיכולוגי שהתרחש באותו זמן (PI, II עמ' 216 ט, 217 ז). ייחוסים אלה יש להבין באמצעות תפקידם בשפה, שיינתן בדרך כלל על ידי תיאור התנהגותנו או עמדותינו ולא על ידי תיאור אירועים או תהליכים נפשיים בעבר (PI, II עמ' 217 א; RPP, I, 204; וראו LW, I, 138-99). לאותה מטרה, נדמה לי, ויטגנשטיין טוען שאין לתפוס ייחוסים של כוונת משמעות בזמן מסוים כמו “באותו זמן חשבתי שהתכוונת ל...” כתיאורי התרחשות, כמו תיאורי חלום, שכן אחרת “נהיה כחולמים כל הזמן” (RPP, I, 232-235).

התכוונות וכוונות משמעות מאופיינים על ידי ויטגנשטיין במה שהוא מכנה “מהירות הבזק של המחשבה”. הם אינם תהליכים שבהם מפרשים או מעצבים ייצוגים שונים (מנטליים או פיסיים, ראו RPP, I, 178). מבחינה זו משחק השפה של כוונת משמעות שונה מזה של “בעודי אומר זאת, חשבתי על...” (PI, II עמ' 217 א; וראו RPP, I, 197-198). הביטוי האחרון מתייחס לתהליך או לאירוע ממשי בעבר;

הראשון – לא. "מהירות הבזק של המחשבה" מבטא באופן מטאפורי את האודותיות הישירה והמהותית של ההתכוונות ושל כוונת המשמעות: הן אינן פעולות – כמו פירוש – המבוצעות על מילה, פסוק או תמונה, אלא הן נעלות או ממוקדות באובייקטים שלהן באופן ישיר ומיידי (ראו גם BB עמ' 38-39).

ג'ונסטון מאשים את ויטגנשטיין בכך שכשהוא שולל מעיוור המשמעות את מהירות הבזק של המחשבה ואת היכולת להבין ייחסי כוונות משמעות בעבר, הוא שולל ממנו למעשה את היכול לחשוב בכלל, ולמעשה את אנושיותו. ג'ונסטון מציע להפריד שני אפיונים אלה של עיוור המשמעות מהאפיון העיקרי שלו: אי היכולת לחוות משמעויות (ראו ג'ונסטון עמ' 75-84). מובן שבכך ג'ונסטון מניח ששלושת האפיונים הללו בלתי תלויים, או לפחות שהשלישי אינו תלוי בשניים הראשונים.

בניגוד לכך דיוננו שלעיל מציע ששלושת האפיונים של עיוור המשמעות הם שלושה פנים או גילויים של אותו העדר או פגם: אי היכולת להתכוון כוונת משמעות או לחשוב באופן אודותי, אי היכולת לראות מילים כביטויים ישירים של משמעויותיהם. תפיסה זו של עיוור המשמעות מציגה אותו, ככל שאינו מגיב סתם מתוך הרגל, כפרשן תמידי, שאינו מסוגל לחשוב באופן אודותי. "מחשבתו" היא תמיד מניפולציה ופירוש של סימנים, שבהם הוא עשוי לפעול ולהתנהג באופן די דומה לנו; אך עם כל זאת הוא מעין מכונה פרשנית, אין לו מהירות הבזק של המחשבה, הוא אנו חושב על אובייקטים. למעשה, הוא אינו מתכוון לשום דבר במילותיו במובן שבו אנו יכולים לטעות בכוונתנו למשמעות מסוימת של מילה. וזאת מאחר שמה שהוא "מתכוון" אינו ניתן לזיהוי בלתי תלוי – אין הוא יכול להבין את הרעיון של ייחוס משמעות לא נכונה (או לא מכוונת) למילה (ראו RPP, I, 197-198, שבו ויטגנשטיין מדבר על עיוור המשמעות כאוטומט, RPP, I, 324, שבו הוא מדבר עליו כעל רובוט). עם כל מופע של מילה הוא מגיב אוטומטית או מפרש אותה מחדש. לפיכך אין הוא גם מסוגל להבין את זה שהבנתו מילה מסוימת מלווה בהתנהגות לא נכונה: אתה אומר לו "החזק ב O" (כאשר "O" יכול לציין את X או את Y). הוא מחזיק ב X. אתה מתקן אותו ואומר לו "לא, התכוונתי לשני". ואז הוא מתנהג נכון ומחזיק את Y. עד כאן – כמונו. אך בשונה מאיתנו אין הוא יכול לתפוס

את זה שהוא טעה והתנהג לא נכון קודם כשהחזיק את X – שהוא לא הבין קודם למה התכוונת. לגביו, ה"תיקון" שלך יהא רק קלט חדש לפירוש.

ראינו קודם לכן שהאודותיות של המחשבה קשורה ליכולת לראות כ- או לראיית אספקט מתמשכת. מטעם זה ויטגנשטיין אומר שעיוור המשמעות אינו יכול להבין ביטויים כמו "לראות את הסימן כחץ" (RPP, I, 344). זה הופך אותו לא רק לשונה מאוד מאתנו: לאור הערעור שערער ויטגנשטיין את ההשקפה הקורלטיבית של פעולה לפי כלל ושל פרדוקס הפירוש ('חקירות' 198-203), העדר זה הופך את עיוור המשמעות לפרשן תמידי, ומציג את עצם הרעיון (של עיוור המשמעות) כלא-לכיד.

שיקולים דומים חלים על דמיון. כאשר אנו מדמים מישהו אנו מדמים אותו, במישרין – זה לא שיש לנו סימן (כמעין ציור) שאותו אנו מפרשים או מתייחסים אליו כמייצג את האדם. (זה מודגש למשל ב-PI, II עמ' 177). ב-RPP, I, 172 ויטגנשטיין מעלה אפשרות של מישהו שמדמה כך, על ידי ציור: כשאנו מדמים, הוא מצטייר (על נייר או ברוחו – אין זה משנה) ואז הוא מזהה בתהליך מסוים את מושא הציור, או מפרש את הציור כציור של כך וכך. אדם כזה הוא פרשן תמידי – יש לו מדיום ייצוגי (של סימנים, צורות, מילים, דימויים וכו') שהוא תמיד מפרש או לוקח כמייצגים דבר-מה (שם 182). בניגוד לסוגים אלה של עיוורים, אנו מדמים ומתכוונים ישירות, "במהירות הבזק של המחשבה" (שם 173), עם היכולת לחשוב ישירות על אודות אובייקטים, לדמות אותם וכו'.

נוכל אולי לסכם את הלקח העיקרי מדיוננו בשני הסעיפים האחרונים כך: ויטגנשטיין שאף להתוות דרך החומקת מקרני דילמה יסודית, שבה רצה למצוא את דרכו בין ביהבירוזים גס לבין פרשנות עקרה, שהן האפשרויות היחידות הפתוחות, לפי הטיעון, בפני עיוור המשמעות. בניגוד לראשונה, ולמרות שהתנהגותנו, הבנתנו והשימוש שלנו במילים מניחים הרגלים ותלויים בהם (ראו 'חקירות' 198-201), הם אינם רק הרגלים ותגובות הרגליות. ובניגוד לשניה, הם גם אינם רק פירושים ואנו איננו פרשנים כפייתיים. בניגוד לשתי האפשרויות הללו של עיוור המשמעות, בדרך החדשה, הבנה, משמעות ושימוש הם רווי אודותיות והם חדורים במושגים

האודותיים שלנו, שסימניהם כאן הם חוויית המשמעות ומהירות הבזק של המחשבה – בדיוק מה שעיוור המשמעות חסר.

במילים אחרות, לאחר שויטגנשטיין דוחה את שתי הגישות הקלסיות להסבר מושגי ההבנה והמשמעות – אפלטוניזם מכאן ומנטליזם פסיכולוגיסטי מכאן – הרעיון של עיוור המשמעות מציב אתגר יסודי שניתן להצגה באמצעות הדילמה דלעיל, או הדיכוטומיה היסודית שממנה ויטגנשטיין מנסה להימלט בפילוסופיה המאוחרת שלו: הדיכוטומיה שבין התנהגותנות גלמית, שבה משמעות והבנה נתפסות במונחי דגמים של גירוי ותגובה, מצד אחד, לבין פרשנות מתמדת, שבה משמעות והבנה נתפסים במושגי פירוש. ושוב, את חשיבות דרך הביניים האודותית הזו, החומקת מקרני הדילמה, יש להבין על רקע הדחייה המוקדמת של שתי הגישות ה"קלסיות" הנ"ל של אפלטוניזם סמנטי, שבו הבנה מכוונת למשמעויות הנתפסות כישויות נפרדות, שקשרן לשימוש בשפה ולהתנהגות בפועל נותר מסותר, מצד אחד, ושל מנטליזם פסיכולוגיסטי, שבו משמעות נתפסת במונחי התרחשויות פסיכולוגיות שמלוות את ההבנה, מצד אחר.

5. חוויית המשמעות ומשמעות משנית²¹

חוויית המשמעות קשורה גם במושג החשוב של משמעות משנית. המשמעות המשנית של מילה היא מעין הרחבה טבעית של שימושה הרגיל, שעם טבעיותה היא בהחלט שונה משימוש הרגיל. למרות השוני, העובדה שזו הרחבה טבעית, ושהמשמעות המשנית תלויה בראשונות, גורמת לוויטגנשטיין להתעקש על כך שלא מדובר פה במילה אחרת או במונח אחר. (LW, I, 78-79, 795; ויטגנשטיין מרפה מעט מהתעקשות זו ב-PI, II עמ' 216). ויטגנשטיין נותן דוגמאות רבות, שמשמשות בדרך כלל במקביל להדגמת המשמעות המשנית והרגשת-מילים: כשאנו אומרים ששם מתאים לנושא השם 'שוברט' מתאים לשוברט, ראו LW, I, 69; וראו גם RPP, I, 338; כשאנו אומרים שלתנועות הגייה מסוימות יש צבעים מסוימים (כגון

²¹ המונח של ויטגנשטיין הוא Sekundäre Bedeutung. משום מה בתרגומים האנגליים

השתרש המונח "secondary sense" במקום "secondary meaning".

ש"חיריק הוא צהוב" ראו PI עמ' 216ח) או כשאנו אומרים על ימים מסוימים שהם שמנים או רזים (שם 216ג) אנו משתמשים בתארים הנדונים במשמעות משנית. הדוגמא היותר חשובה לו בהקשר זה, והיא שמהווה למעשה את הטעם להנהגת המונח בהקשר זה, היא שעצם השימוש ב"משמעות" בביטוי "חויית המשמעות" נחשב על ידי ויטגנשטיין כמשני, מאחר ש "משמעות אינה יותר חוויה מכוונה" (PI, II עמ' 217א; ראו גם שם 181ה; RPP, I 155). ויטגנשטיין מדגיש שהמשמעות המשנית של מילה תלויה במשמעותה הראשונית והרגילה, ומניחה אותה. "רק אם יש למילה משמעות ראשונית עבורך, אתה יכול להשתמש בה במשמעות משנית" (PI, II, עמ' 1216).

הוא גם מדגיש שזו טעות לראות במשמעות משנית משמעות מטאפורית, משום שבשימוש במילה במשמעות משנית, כגון כשאנו אומרים שהחיריק הוא צהוב, "איני יכול לבטא את מה שאני רוצה באופן אחר" (PI, II עמ' 216ז; ראו BB עמ' 136).²² כמו כן הוא מדגיש שהעניין שמושג המשמעות המשנית מעלה הוא נושא מושגי, ושניסיונות להסבירו במונחים סיבתיים ואסוציאטיביים מחטיאים את המטרה (וראו גם I, LW 77-80, PI = 795, II עמ' 216ג).

לצורך דיוננו כאן הנקודה המרכזית היא שהתופעה של שימוש במילים במונח משני תלויה בחויית המשמעות:²³ נטייתנו להשתמש דווקא במילה זו

²² הווה דיאמונד 1995, פרק 8, במיוחד עמ' 226-228.

²³ זה מרכיב עיקרי שחסר לי בדיונה של דיאמונד. היא מדגישה בצדק שהמונח המשני של מילה תלוי במונח הראשוני שלה. היא גם צודקת בהצביעה על כך ש"ישנן חוויות של התכוונות למשמעות של מילה בדרך כזו וכזו, וזה קונסיסטנטי עם העובדה שבמונח הראשוני של המילה "להתכוון" כוונת משמעות אינה חוויה" (עמ' 233). אך זה לדעתי מספר פחות מחציו של הסיפור. מה שחסר זה שהיכולת להשתמש שימוש משני במילה (להשתמש בה במונח המשני) תלוי בחויית המשמעות, שבה המילה "רוויה" במשמעותה. בלי זה, לא רק משמעות משנית הופכת ללא מובנת, אלא גם מובן ראשוני, שהרי יחסר כאן המרכיב העיקרי שבו מובן מבטא את הקשר הישיר בין מילה למשמעותה – השימוש בה – שהוא היסוד לכוונת המשמעות שלה – הכוונה

"משמעות", "מתאים", "צהוב", "שמן", "לחשב" וכו') בהקשרים המהווים הרחבות כאלה של שימושן הרגיל, העובדה שהרחבות אלה טבעיות לנו, ולפעמים ממש כופות עצמן עלינו, כך שאיננו יכולים לבטא את מה שאנחנו רוצים בשום דרך אחרת, תלויה בכך שאנו תופסים את הקשר המידי שבין המילה ומשמעותה, את זה שהמילה רוויה במשמעותה, שהיא נושאת אותה על פניה. לעיוור המשמעות, שנעדר סוג זה של חוויה, מושג זה של משמעות משנית יהיה בלתי מובן לחלוטין.²⁴ עם זאת ברצוני להדגיש שהנקודה שלי כאן אינה מתמצה בזה שטבעי להשתמש ב"משמעות" (במשמעות משנית) ב"חווית משמעות". התופעה של חווית המשמעות, על היבטיה ומשמעותיה השונים כפי שפורטו לעיל, היא החשובה – תכונה איך שתכונה. העובדה שכה טבעי (ואולי אף כפוי עלינו) לתארה באמצעות המילה "משמעות" רק מחזקת נקודה זו, אך היא אינה תלויה בה.

* * *

בדברים שלעיל ניסיתי להסביר את המושגים של הרגשת מילה (ההרגשה שהמילה נתפסת בה), האופי והפרצוף שלה, וכן את חווית המשמעות הכרוכה בהם. ניסיון להראות שכל אלה הם היבטים אובייקטיביים של המשמעות של מילים ושל שימושם. היכולת לחוות משמעות, למרות שאינה מתייחסת לתהליכים פסיכולוגיים נפרדים שמלווים או נספחים לשימוש משמעי במילים, היא מרכיב מהותי של שימוש כזה. ומרכיב זה מתנה את האודותיות של המשמעות ושל ההבנה במובן הרגיל. ראינו זאת באמצעות האנלוגיה והקרבה שבין חוויית המשמעות והחוויה של תפיסת-אספקט, בקשר שבין חוויית המשמעות והשליטה בגוונים הדקים של השימוש וההתנהגות, ביכולת ההשוואה ובתפיסת יחסים פנימיים, ובעיקר בעמידה על התפקיד של חוויית המשמעות בהבהרת האופי האודותי של מושגי המשמעות וההבנה, בניגוד לתפיסתם

להשתמש בה במשמעות מסוימת. אני מודע לכך שטענה זו הולכת מרחק-מה מעבר למה שויטגנשטיין אומר במפורש, אך היא מבטאת, נדמה לי, את עיקר המשמעות והחשיבות של אבחנותיו ובנויותיו בנוגע למשמעות משנית.

24 ראו מלהול עמ' 49.

במונחי פירוש ומניפולציה בסימנים, אופי שבו מותנית אפשרות ההרחבה של משמעות משנית.

ד. הגוונים העדינים של הרגשה במוסיקה

חווית המשמעות, כפי שטענו, חיונית ליכולות קוגניטיביות מסוימות, שעיוור המשמעות חסר. יכולות אלה חיוניות להבנה ולכוונת משמעות, משום שהן מתנות את האודותיות הישירה של מחשבות ושל היכולת להתכוון למשהו באופן מסוים. חוויית המשמעות הזו רגישה ל"פרצוף", ל"אופי", ל"נפש", ול"הרגשה" של מילים ושל הכוונה למשמעות מסוימת שלהן (ראו RPP, I, 243; LW, I, 322-324; LW, I, 366; עמ' 3). כפי שציינו, בהרבה מהדיונים של ויטגנשטיין בנושאים אלה ההפניות והאנלוגיות למוסיקה ולהבנה מוסיקלית ממלאות תפקיד חשוב. אגד סעיפים חשוב על כך ב'חקירות' מתחיל ב 527, שאומר:

"הבנת פסוק בשפה דומה וקרובה להבנת נושא במוסיקה הרבה יותר ממה שאנו עשויים לחשוב. אני מתכוון לכך שהבנת פסוק קרובה הרבה יותר ממה שחושבים למה שבדרך כלל נקרא הבנת נושא מוסיקלי. למה דווקא דגם זה של שינויי עצמה ומהירות? מישהו היה רוצה לומר "משום שאני יודע על אודות מה כל זה נסוב". אך על אודות מה זה נסוב? לא אוכל לומר. כל שאוכל לעשות על מנת 'להסביר' הוא להשוות זאת לדבר-מה אחר שיש לו אותו מקצב (אני מתכוון אותו דגם)" ('חקירות' 527; ראו גם BB 166-167; LW, I, 382; RPP, I, 34-36; Z 162-164; CV עמ' 70).

יש לציין שויטגנשטיין מסביר את מה שהוא מתכוון במשפט הראשון בהנחה שדי ברור לנו (יחסית) מה פירוש "מה שבדרך כלל נקרא הבנת נושא מוסיקלי". הבנת פסוק בשפה הוא אומר קרובה לזה. אך מה פירוש להבין נושא מוסיקלי? כמה אפיונים ציינו קודם: נושא מוסיקלי נתפס בהרגשה מסוימת, יש לו הבעה מסוימת, פרצוף ואופי מיוחדים שבהם הוא פונה אלינו, ושאינם ניתנים להפרדה מהנושא עצמו (RPP, I, 90), ושמתבטאים באופן שבו אנו מבצעים אותו או מגיבים כלפיו (RPP, I, 247). אנו יכולים לאבחן היבטים שונים של הרגשה, פרצוף ואופי אלה על ידי השוואת ביצועים שונים של הנושא, או תגובות שונות כלפיו.

בפסקה המצוטטת לעיל אנו מוצאים גישה דומה, שלפיה הבנת מוסיקה, הידיעה "על אודות מה כל זה נסוב" (was das alles heisst) אינה ידיעה של קשר (ייצוגי, תיאורי או אחר) בין המוסיקה לבין דבר-מה חיצוני, המהווה כביכול את משמעותה. הבנת מוסיקה נעוצה דווקא באבחון היבטים פנימיים שלה, או באבחון היבטים שלה "מבפנים" – על ידי השוואות. השוואות אלה יכולות להיות פנים מוסיקליות: הן יכולות להשוות נושא, קטע, הרמוניה, קצב, יצירה וכו' עם נושאים, קטעים, מהלכים הרמוניים, קצבים אחרים (קיימים או מומצאים) או עם ביצועים שונים שמציגים היבטים דומים. אך השוואות כאלה אינן חייבות להצטמצם דווקא במוסיקה; הן יכולות להשוות את המוסיקה לביטוי לשוני, לרגש, למצב-רוח, למחווה גופנית, לריקוד, למבנה ארכיטקטוני או לצבע (ראו II, RPP; 34-36 I, RPP; 175 Z; CV; 468 עמ' 52, 69-70). כשהשוואות כאלה הן רלוונטיות, רגישות ומבוננות (insightful) הן עשויות להביא אותנו לתפוס היבט מסוים שתחתיו או במסגרתו המוסיקה מובנת, והן מגלות את מה שויטגנשטיין התכוון לו כשדיבר על "יחס פנימי" שאותו תופסים כשתופסים אספקט (I, LW; 733). הן גם מדיגמות את הכוונה במה שמושג על ידי שליטה בטכניקה או בפרקטיקה מסוימת, אותן ויטגנשטיין מציג כמצע של חוויית המשמעות (II, PI; עמ' 208ה).

ב'הרצאות על אסתטיקה' ויטגנשטיין דן במה שהוא מכנה "הפתיעה (puzzle) של הרושם האסתטי". למשל, "למה תיבות אלה [במוסיקה] נותנות רושם כה מיוחד?". הוא דוחה כל מיני הסברים סיבתיים וכותב:

"ככל שניתן לראות הפתיעה שאני מדבר עליה יכולה להירפות על ידי סוגים מיוחדים של השוואות, למשל, על ידי ארגון צורות מוסיקליות מסוימות, השוואת הרושם שלהן עלינו. 'אם נכניס כאן את האקורד הזה, לא יהיה לו הרושם הזה; אם נכניס את האקורד ההוא – יהיה לו' (LC עמ' 20).

"מה שאנו באמת רוצים, כדי לפתור פתיעות אסתטיות, הוא השוואות מסוימות – צירופם ביחד של מקרים מסוימים" (שם 29).

תפיסה "השוואתית" זו של הבנה, ביחד עם דברינו הקודמים על טיבה וחשיבותה של חוויית המשמעות יכולים להסביר את המובן שבו ויטגנשטיין מדבר, בקטע שצוטט לעיל, על הבנת מוסיקה כחווייה (ראו RPP, II, 469).

הנקודה המרכזית העולה מדיוננו היא שהבנת מוסיקה, כמו הבנת משמעותן של מילים, מגולה קריטרילית בתפיסתה תחת אספקט מסוים, שמתבטאת ביכולתנו לערוך השוואות רלוונטיות ומבוננות, ולהעריך אותן; על ידי יכולתנו "לנוע בחופשיות", "להרגיש בבית" עם הקטע המוסיקלי או היצירה, כשבכל אלה תפיסתנו את היחסים הפנימיים שבין מושאי השוואותינו מתבטאים. הבנה זו היא תוצאה של יכולתנו "לשמוע את האספקט בתווים (בצלילים)", ממש בדומה ליכולתנו ל"ראות אובייקטים בקווים" ובמשטחים של התמונה.

יש קרבה ראויה לציון בין תפיסה זו של הבנת מוסיקה לבין התפיסה של הבנת שפה, שבנויה בעיקרה על קניית מבט-על כולל (Uebersicht) על קשרים והשוואות רלוונטיים בשפה. הבנה כזו אינה בנויה על תפיסת קשרים והתאמות בין ביטויי השפה לאובייקטים בעולם החיצוני המהווים את משמעויותיהם, אלא היא מתכוננת בחשיפה של היבטים שלהם על ידי השוואה לביטויים אחרים ואופני התנהגות ושימוש בהם (לשוניים וחוץ לשוניים, לרבות מוסיקליים). תפיסה זו עושה את פילוסופית הלשון וההבנה של ויטגנשטיין לרלוונטית ופוריה כל כך לפילוסופיה של המוסיקה. אך לא פחות מכך, התפיסה שהוא מציע להבנת מוסיקה, ביסוסה על שליטה בפרקטיקה ועל תפיסת השוואות מבוננות, ועיגונה של היכולת לכך בסוג חוויות מיוחד, מקבלות חלק ניכר מחשיבותם וכוח שכנועם בקרבה ובדומות שבינן לבין התופעות המקבילות בלשון. דווקא בגלל העדר "תוכן סמנטי" במובנו הרגיל במוסיקה, מרכיבים אלה של ההבנה הם כה בולטים ומוכרים במוסיקה, שהם הופכים אותה למודל מסביר לגבי המרכיבים המקבילים בלשון.

גישה זו נראית לי פוריה במיוחד בפילוסופיה של המוסיקה לא רק משום שהיא מציעה החלה טבעית של מושגי המשמעות וההבנה במוסיקה אלא גם משום שהיא מתאימה לאופן שבו מוסיקאים מתייחסים למוסיקה ולהבנתה. לסבר את הדברים על האוזן, אסיים בציון כמה דוגמאות לכך מיצירות מפורסמות במיוחד. חשבו-נא למשל על האופנים שבהם אנו שומעים נושא, או אקורד או אף צליל בודד

כשהם חוזרים כמה פעמים. למשל, האקורד השני, בהשוואה לראשון, בפתיחת הסימפוניה השלישית, "ארואיקה", של בטהובן. או חשבו על על האופנים השונים שבהם נשמע נושא בסקוונציות (למשל, שרשרות הסקוונציות בפרק הראשון של הסמפוניה החמישית של בטהובן); או ברגיסטרציות שונות (למשל, נושא הרונדו בפרק האחרון בסונטה אפסיונטה של בטהובן – עמוק ומסטורי בבס בפתיחה, ומבריק וחוצפני ברגיסטר הגבוה בהמשך הפרק). חשבו נא על האופנים השונים שבהם נושא נשמע בווריאציות (כל מחזור וריאציות יתאים כאן), שינויי מג'ור ומינור (נושא הרונדו בפרק האחרון של הקונצ'רטו השלישי לפסנתר של בטהובן), שינויי הרמוניה (למשל ההרמונים השונים של הכורל O Haupt voll Blut und Wunden בפסיון על פי מתי של באך), או אותו נושא בתזמורים שונים (למשל נושא הכורל בפרק הרביעי של הסמפוניה הראשונה של ברהמס בקרן, לעומת בחליל). כל אלה הן דוגמאות להרגשות השונות שבהן נושא, או קטע מוסיקלי נתפס – הרגשות וגווני אופי שאותם אנו מבהירים על ידי השוואות פנים-מוסיקליות בתוך יצירה או בין יצירות שונות, בתוך יצירותיו של מלחין מסוים, או ביצירות השייכות לסגנון דומה, כמו גם בהשוואות לתופעות חוץ-מוסיקליות – לשוניות, דתיות אמנותיות וכיו"ב.

השוואות כאלה עשויות להבליט אופני תפיסה שמתבטאים בביצוע. כך, יכול מנצח להדריך את תזמורתו לאופי המסוים של המתח שהוא שומע באקורד השני של פתיחת הארואיקה, בהנגדתו לאופי הלא מכונן, הסטטי של האקורד הראשון ועל ידי הצבעה על הרגשת המתח וההפתעה מהעדרו של אקורד שלישי שם שבמקומו מופיע מיד הנושא בפיאנו. באופן דומה יכול נגן הקרן בסמפוניה של ברהמס לכוון את עצמו לגוון האפור והמאיים-משהו שבו הוא שומע את מוטיב הכורל, על ידי השוואתו והנגדתו לפרצוף החוצפני-גנדרני של אותו מוטיב בחליל. המורה לפסנתר יכולה לכוון את תלמידתה לפרצוף הרצוי, למהירות ולארטיקולציה הנכונה בנגינת הפרק הראשון של הסונטה אפסיונטה על ידי השוואות המופעים השונים של מרווח הסקונדה הקטנה בהקשריהם, על ידי הצבעה על חשיבות העובדה שהפרק כתוב ב12/8 והשוואתה לאופיו לו היה כתוב ב4/4 (שכך, למרבה הצער, בדרך כלל מנגנים אותו), לאמצעים השונים שבהם בטהובן משתמש להשגת "תנועה סטטית", כמו

הטרילים, חזרה תכופה על צלילים ונושאים וכו'. היא יכולה להסביר את אופי המגע והארטיקולציה המבוקשת בתחילת הפרק השלישי באותה סונטה על ידי השוואת מופעי הנושא בבס בתחילת הפרק עם מופעיו ברגיסטרים שונים בהמשך.

דוגמאות מפורסמות אלה באות להדגים כיצד אותו נושא או מוטיב מקבל פרצופים שונים ונתפס בהרגשות שונות בהקשרים מוסיקליים שונים. מובן שהשוואות פנים-מוסיקליות כאלה יכולות להיות מסוגים אחרים – אפשר להצביע על אופיו של קטע על ידי שנראה לאן הוא מוביל, או מה הוביל אליו, או בהשוואתו לנושא אחר, או בביצועו באופנים שונים. כל אלה, כפי שויטגנשטיין מציין ב'חקירות' 527 הן השוואות פנים-מוסיקליות שעשויות להסביר, ולכוון את תשומת לבנו להרגשה, לפרצוף ולנפש של קטע מוסיקלי מסוים. וכל אלה הם היבטים אובייקטיביים של המוסיקה עצמה, ולא תהליכים פסיכולוגיים נפרדים שאנו עוברים תוך כדי האזנה למוסיקה, תהליכים שמלווים אותה או נספחים אליה.

“האם ניתן להפריד את ההרגשה הזו מהמשפט המוסיקלי? [...] שהרי אין אנו מתכוונים להרגשה שמלווה את המשפט, אלא, לכל היותר, למשפט *עם* ההרגשה” (I, LW 376-374).

את ההבנה והבוננות המושגות על ידי השוואות פנים-מוסיקליות כאלה לא נוכל בדרך כלל לבטא בשום דרך אחרת (וראו I, RPP 90); ובמקרים שבהם אנו מרגישים שיש ביטוי כזה הוא יהיה לפעמים ב"משמעות משנית", ובדרך כלל, במובן מטאפורי. אך בכך, לאור דיוננו הקודם, אין משום סיבה להפחית במכובדותו של סוג הבנה זה. מושגי ההבנה המיוחסים כך למוסיקה אינם שונים במהותם ממושגי ההבנה בתחומים אחרים לרבות בלשון. הם מוצאים את ביטויים באופן שבו מוסיקה מתבטאת בפועל, בפרקטיקה המוסיקלית, ובראש ובראשונה בביצוע, על גווני הבעות העדינים, שבהם מושגי הבנה אלה מתבטאים (וראו Z 163). גווני ביצוע אלה, כמו גווני ההתנהגות העדינים שבהם מתבטאת הרגשת מילים, אינם נספחים למשמעויותיהם, שנתפסות ככיכול באופן בלתי תלוי בהם; אדרבא, הם מכוננים משמעויות אלה – במוסיקה ובלשון.

כתבי ויטגנשטיין (L. Wittgenstein)

כמקובל בהפניות לכתבי ויטגנשטיין מציינים המספרים מספרי סעיפים, אלא אם כן מופיע לפנייהם הציון "עמוד"; בהפניות ל-PI, II סימון אות ליד מספר העמוד מצייין את הפסקה באותו עמוד.

'מאמר לוגי-פילוסופי' – (תרגום ע. צמח), ספרית פועלים, תשנ"ד. – 'טרקטטוס' 'חקירות פילוסופיות' – (תרגום ע. אולמן מרגלית) הוצאת מגנס, תשנ"ה, (תרגום עברי של חלק I של PI). – 'חקירות'

'על הוודאות' – (תרגום ע. אולמן-מרגלית), כתר, 1986
'המחברת הכחולה והמחברת החומה' – (תרגום דבי אילון), רסלינג, 2006 (תרגום עברי של BB; לצערי לא ראיתי את התרגום בעת כתיבת

הספר ולכן ההפניות בטקסט הן לBB).

- BB - *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, 1958
- CV - *Culture and Value* (translated by P. Winch), Basil Blackwell, 1980.
- LC - *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (ed. C. Barrett), University of California Press, 1967.
- LPP - *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology* (ed. P. Geach), Chicago University Press, 1989.
- LW - *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. I (translated by C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue) Basil Blackwell, 1982; vol. II, Blacksell, 1992.

- N - *Notebooks 1914-1916*, (tr. G.E.M. Anscombe),
Oxford: Basil Blackwell, 1961. ('מחברות')
- PE - "Notes for Lectures on Private Experience", reprinted in
PO 202-289.
- PG - *Philosophical Grammar* (translated by A. Kenny), Basil
Blackwell, 1974
- PI - *Philosophical Investigations* (translated by G.E.M.
Anscombe), Basil Blackwell, 1953, 2nd ed 1958.
- PO - *Philosophical Occasions*, ed. C. Klagge & A. Nordman,
Hackett, 1993.
- PR - *Philosophical Remarks*. Tr. R. Hargreaves and R.
White. Ed. R. Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- RPP - *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I
(translated by G.E.M. Anscombe), Basil Blackwell,
1980; vol. II (translated by C.G. Luckhardt and M.A.E.
Aue), Basil Blackwell, 1980.
- Tractatus - *Tractatus Logico Philosophicus* (translated by D.
Pears and B. McGuinness), Routledge, 1961.
- WVC - *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Ed. F. Waismann.
Tr. J. Schulte and B. McGuinness, New York: Barnes
& Noble, 1979.
- Z - *Zettel* (translated by G.E.M. Anscombe), University of
California Press, 1967.

מחברים אחרים

- ברעלי, ג. 1980 "עקרון ההיכרות של ראסל ומשמעותו". 'עיון' 29 : 93-101.
- 1995 "לוגיקה ואינטנציונליות ב'מאמר לוגי-פילוסופי' של ויטגנשטיין".
'עיון' 44 : 399-418.
- 1998 "חוסר מובן, האני והרצון ב'מאמר לוגי פילוסופי' של ויטגנשטיין". 'עיון'
47 : 355-376.
- 2003 "ויטגנשטיין על אובייקטיביות וכללים". 'עיון' 52 : 369-398.
- 2004 "ויטגנשטיין על חוויית המשמעות ומשמעות המוסיקה". 'עיון' 53 :
428-458.
- 2005 "סימן וסמל – שימוש ומשמעות ב'טרקטוס' של ויטגנשטיין" 'עיון' 54 :
375-404.
- 2009 'אבות הפילוסופיה האנליטית: פרגה, ראסל ויטגנשטיין, חלק א' : פרגה:
לוגיקה, משמעות, אודותיות, גרעיי"ן, תשס"ט.
- דקארט, ר. 'הגיונות על הפילוסופיה הראשונית' (תרגום י. אור), האוניברסיטה
העברית, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס.
- מלכיאל, א. : 'תחושה, כוונה ורגש', הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"א.
- קאנט, ע. : 'ביקורת התבונה הטהורה' (תרגום ה. ברגמן ונ. רוטנשרייך), מוסד ביאליק.
- Anscombe, G.E.M.: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2nd ed. 1971.
- Ayer, A.J.: *Language Truth and Logic*, 2nd ed. 1946 New York: Dover, 1952.

- Baker, G. and Hacker, P.: *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Bar-Elli, G.: *The Sense of Reference*, W. De Gruyter, 1996.
 ----- "Sense and Objectivity in Frege's Logic", in
 Newen et. Al. (eds.) *Building on Frege*, CSLI,
 2001, pp. 91-112.
 ----- "The Experience of Meaning and the Meaning
 of Music", *Philosophical investigations*, 2006,
 vol. 29/3, 2006, pp. 217-249.
- Black, M.: *Companion to Wittgenstein's Tractatus*,
 Cambridge, 1964.
- Blackburn, S.: *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford
 University Press, 1993.
- Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I,
 Leipzig, 1925.
- Carnap, R.: *The Logical Syntax of Language*. Littlefield,
 Adams, 1959.
- Child, W.: "Solipsism and First Person/Third person
 Asymmetries", *European Journal of
 Philosophy* 4:2, 1996, 137-154.
- Chomsky, N.: *Knowledge of Language: its nature, Origin and
 Use*, NewYork: Praeger, 1986.

Church, A.: "Review of Ayer", *Journal of Symbolic Logic* 14, 1949, pp. 52-53.

Conant, J.: "Wittgenstein on Meaning and Use", *Philosophical Investigations* 21, 1998.

----- "Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein." In *The New Wittgenstein*, ed. A. Crary and R. Read. London: Routledge, 2000.

----- "Die Überwindung der Metaphysik", in *Wittgenstein in America*, ed. T. McCarthy and S. C. Stidd. New York: Oxford University Press, 2001.

----- "The Method of the Tractatus" in Reck E. H. (ed.) *From Frege to Wittgenstein*, New York: Oxford University Press, 2002, 374-462.

Davidson, D.: "Mental Events" (1970), reprinted in *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980.

Diamond, C.: *The Realistic Spirit*, MIT Press, 1995.

----- "Does Bismarck Have a Beetle in his Box?", in *The New Wittgenstein*, ed. A. Crary & R. Read. London: Routledge, 2000.

Dummett, M.: *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, 1989.

- Floyd, J.: "The Uncaptive Eye" in L. Rouner (ed.) *Boston Studies in the Philosophy of Religion*, vol 19, Notre Dame Press, 1998, 79-108.
- Fogelin, R.: *Wittgenstein*, Routledge, 1976.
- Frascolla, P.: *Understanding Wittgenstein's Tractatus*, Routledge, 2000.
- Goldfarb, W.: "Metaphysics and Nonsense", *Journal of Philosophical Research*, vol 22, 1997, 57-73.
- Hacker, P.: *Insight and Illusion*. London: Oxford University Press, 1972, 2nd ed. 1986.
- Hacker, P.: "Was He Trying to Whistle it?" in A. Crary and R. Read eds. *The New Wittgenstein*, London: Routledge, 2000.
- : "Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteineans", *The Philosophical Quarterly*, vol. 53, 2003, 1-23.
- Hacker, P. and Baker, G.: *Scepticism, Rules & Language*, Oxford, 1984.
- *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Heck, R.: "Frege on Identity and Identity Statements." *Canadian Journal of Philosophy* 33, 2003, 83-102.

- Hylton, P.: *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Hintikka, J. & Hintikka M.: *Investigating Wittgenstein*.
Oxford: Blackwell, 1986.
- Holzman & Leich, eds.: *Wittgenstein: To Follow a Rule*,
London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Ishiguro, H.: "Use and Reference of Names", in *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, ed. P. Winch, London: Routledge, 1969, pp. 20-50.
- Ishiguro, H.: "Thought and Will in Wittgenstein's Tractatus", in: *Ethics, Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium 7*, 1981, 455-463.
- Johnston, P.: - *Rethinking the Inner*, Routledge, 1993.
- Kenny, A.: *Wittgenstein*, Penguin Books, 1973.
- "Wittgenstein's Early Philosophy of Mind", in: *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*, ed. I. Block, Basil Blackwell, 1981, 140-148.
- Kripke, S.: "Wittgenstein on Rules and Private Language", in I. Block (ed.): *Perspectives on Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1981.
- *Wittgenstein on Rules and Private Language*,
Oxford: Blacksell, 1982.
- *Naming and Necessity*, Harvard University Press,
1980.

- Malcolm, N.: *-Ludwig Wittgenstein – A Memoir*, Oxford University Press, 1984.
- McDowell J.: "Wittgenstein on Following a Rule", reprinted in his *Mind Value and Reality*, Harvard, 1998, ch.11.
- McDowell J.: "One Strand in the Private Language Argument", *ibid.* ch.13.
- "Knowledge, Criteria and Defeasibility" (1982), reprinted in his *Meaning Knowledge and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, 395-413.
- McGinn, C.: *Wittgenstein on Meaning*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- McGuinness, B.: "Pictures and Forms in Wittgenstein's Tractatus", in *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Copi & Beard (eds.), New York: Macmillan, 1966, pp.137-156.
- "The So-Called Realism of the *Tractatus*", in: *Perpectives on the Philosophy of Wittgenstein*, ed. I. Block, 60-73. Oxford: Blackwell, 1981.
- Monk, R.: *Wittgenstein, The Duty of Genius*, Vintage, 1991.
- Mulhall, S.: *On Being in the World*, Routledge, 1990.
- Ostrow, M.B.: *Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, 2002.
- Pears, D.F.: *The False Prison*, Oxford University Press, 1987/8.

- Pears D.F.: "The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism", *European Journal of Philosophy* 4:2, 1996 pp.124-136.
- Reck, E.H. editor: *From Frege to Wittgenstein*, Oxford University Press, 2002.
- Rhees, R.: "Ontology and Identity in the Tractatus", in *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, ed. Peter Winch, Routledge & Kegan Paul, 1969, 51-65.
- Ricketts, T.: "Picture, Logic and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus", Sluga and Stern (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Russell, B.: *The Principles of Mathematics*, London: Routledge, 1903, 1937.
- "Lectures on Logical Atomism", in: *Logic and Knowledge*, ed. R. Marsh, London: Methuen, 1957.
- "On Denoting", *Mind*, 1905, reprinted in *Logic and Knowledge*, *ibid.*
- Schulte, J.: *Experience and Expression*, Oxford University Press, 1993.
- Schwyzler, H.: "Wittgenstein's Picture-Theory of Language." *Inquiry* 5 (1962): 46-64.
- Sluga, H.: "Subjectivity in the Tractatus", *Synthese* 56, 123-139

- Sullivan, P.: "The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori", *European Journal of Philosophy* 4:2, 1996, 195-219, 197.
- Tugendhat, E.: *Self-Consciousness and Self-Determination*, MIT Press, 1984.
- Zemach, E.: "Meaning, the Experience of Meaning and the Meaning-Blind in Wittgenstein's Late Philosophy", *Monist* vol. 78/4. 1995, pp. 480-495.

מפתח

- אמונה ד, יג, ל, לא, לה, 32, 35,
 88, 107-111, 171, 184, 199,
 200, 211, 215-219
 אמירה י, לד, 41, 67, 83, 86,
 91, 92, 97, 105(ה), 106, 109,
 112, 115-116, 118-119, 136,
 162, 168, 194, 225, 250, 253,
 259, 260, 262
 אמפיריות, אמפירי ו, ח, כג-כט,
 110(ה), 113-114, 140, 144,
 184, 199-203, 205, 206,
 209-212, 216, 224, 248,
 250, 254, 260, 283(ה)
 אמת iv, ד, ח, יא, יג, טו, יז, יח,
 יט-כא, כו-כט, לג-לד, 21,
 39-56, 59-64, 69-78, 85, 90,
 104, 107-108, 114, 123,
 132-133, 135, 144, 152-154,
 163, 210-212, 222, 224, 229,
 244, 254, 257-258, 262-263,
 תנאי אמת iii, כ, כא, כו, כט,
 49, 50, 60, 102, 123,
 177(ה), 179, 181(ה), 200,
 203, 217, 242, 244, 268
 אנגלמן, פאול 9, 12, 15, 16
 אנטי-ריאליזם (ר' גם ריאליזם)
 כז-לה, 85, 162, 173, 180,
 243, 244-246
 אני (ר' גם גוף ראשון,
 סוליפיציזם) iv, כט, 37, 87-
 86, 90-91, 105, 107-125, 262,
 אנסקומב, אליזבט i, 16, 29,
 32, 34-35, 56, 63(ה), 98(ה),
 109, 120(ה), 125(ה), 132,
 136, 137, 157(ה)
 אספקט vi, לג, 31, 280, 308-
 289
- אובייקט (ר' גם פונקציה) 42-51,
 61-65, 134-141, 254-267
 אובייקטיביות ד, ו, טז, כ, כט, 21, 43,
 47, 51, 60, 71, 76, 110, 115, 160-
 164, 166, 169-170, 174-181, 193,
 195-197, 200, 233, 236-246, 254-
 255, 260-261, 267, 269, 277,
 282-294, 303, 308
 אוגד ט, יב, 53
 אוגדן, צ'רלס 13-14, 18, 57, 126
 אוגוסטינוס 18
 אודותיות כז-לה, 36-89, 91,
 116-117, 120, 153, 157, 161, 173,
 181, 195-197, 231-215, 232-267,
 268, 278, 288, 291-293, 297,
 299-304
 תפיסה אודותית 100, 116, 197, 217,
 232, 246
 אונטולוגיה iv, ג, ד, ח, ט, יח, יט, לא,
 לה, 40-44, 50-57, 52-56, 59-61,
 65-66, 71-78, 90, 112-113, 120,
 124, 134-135, 140-145, 151-153,
 182(ה), 196, 211, 254(ה), 255-260,
 261, 267-268
 אזכור ושימוש 179, 222-223
 אי-הקבעות 181, 185, 187, 190, 235-
 239
 אימות (ר' גם אמת) יט-לד, 18, 262
 עיקרון האימות של משמעות
 כ-כב, כד, כו-כז, ל, 18
 איר, אלפרד כב, כג
 אישיגורו, הידה 53, 56, 63, 67,
 116, 124, 135
 אינטנציונאליות ר' אודותיות
 אינסופיות 18, 62-63, 179, 192, 205,
 234
 אמברוז, אליס 22

- זריחת/תפיסת אספקט 33, 190(ה),
197, 269, 288-296, 298, 303
- שינוי אספקט 31, 277, 285, 289,
291
- אפיסטמולוגיה, אפיסטמי ג-ו, ח, ט,
יד-טז, כ, כח-ל, 47, 56, 60, 125, 138,
140, 142, 152, 163, 172, 174, 211,
214-213, 228, 253-251, 255, 261,
270, 271
- אפלטוניזם ב, ד, 20, 115, 124, 145,
166, 184, 200, 216, 301
- אפרירי יד, טו, כ, 37, 39, 51, 72, 73,
74, 97, 98, 147, 148, 155, 207
- אָצבעה (אוסטנסייה) 227-228, 247,
251-249, 258, 261
- אקלס, ויליאם 14
- אקסטרנליזם vi, 215-231, 237-267
- אריסטו, אריסטוטלי ב-ה, יא, 18
- אתיקה iv, ד, 12, 18, 37, 87, 90, 91,
117, 118-122
- באוזמה, אוטס 33
- בולצאנו, ברנרד 200(ה)
- בולצמן, לודוויג 4
- בטהובן, לודוויג ואן 33, 307
- ביבן, אדוארד 34-35
- בילר, מקס 9
- ביצוע (במוסיקה) 186, 228, 269, 277,
286-287, 294-295, 304-308
- בייקר, ג'ורג' פ 176-179, 185-186,
195, 240, 246
- בלק, מקס 33, 41(ה)
- בלקבורן, סיימון 143
- בראוור, לויצן 16, 168(ה)
- ברהמס, יוהאנס 3, 307
- ברוד, צ'רלי דונבר 27
- ברייתוויט, רייצ'רד 14
- ברנטאנו, פראנץ ל, 215
- ברעלי, גלעד 90, 96, 98, 123, 129,
131, 137, 140, 150, 153, 157,
158, 159, 180, 197, 201, 204
- 217ה, 226, 271ה, 272ה, 273,
294ה, 232
- ברקלי, ג'ורג' ה, 202
- גבול iv, יא, 55, 78, 85-89,
104-106, 112-122, 144,
261-262
- גבול העולם iv, 85-89, 106-
104, 112-122, 261-262
- גולמי (שימוש גולמי, התנהגות
גולמית) v-iii, לג, לה, 132-
129, 134, 161, 169, 181-189,
193, 194, 226-227, 235, 243,
246, 259, 263, 266, 268,
273(ה), 292, 301
- ג'ונסון, ויליאם ארנסט 6
- ג'ונסטון, פול 209, 299
- גוף ונפש: ר' נפש
- גוף משמעות 195, 269, 276
- גוף ראשון vi, 108, 112, 114,
117, 176, 209(ה), 218-219,
232, 254-267
- סמכות גוף ראשון 247-248,
252
- גוף שלישי vi, 254-255, 260-
259, 264, 267
- גילוי יט-כז, לג, לד, לה, 245,
265, 287
- דרישת הגילוי כח, לג, 245
- גלוקל, אוטו 12
- גרנט, רונלד ט 4, 28
- גתה, יוהן וולפגנג פון 20, 34
- דאמט, מייקל ו, כ, כח, 166,
173, 180, 230, 241, 144-145
- דומות לב, 120, 149, 157(ה),
208, 269, 275, 289, 283, 296,
300, 305, 306
- דומות משפחתית 22
- דוננפלד, אייל 90(ה)

היידבאור, פרשת 14-15
 היידגר, מרטין 18
 היכרות ט, יא, טו, כט-ל, 56,
 248, 140, 139, 107
 הכרה, תורת ה- ד, 6, 51, 199,
 248
 הנהרה (אקספליקציה) 124,
 146(ה), 155(ה), 209, 249
 הנול, לודוויג 10, 12
 הסכמה (חברתית) 168(ה),
 177, 181(ה), 240, 242-244,
 246
 העמדה (רדוקציה) iii, v, לד,
 134, 161, 166, 176, 189, 197,
 199, 211, 235, 242, 244, 256,
 266, 268
 הקשר, עיקרון ה- יז, 47, 68,
 94-102, 103, 128, 133, 138,
 154, 200-201, 241, 270-271
 הרגשה 227, 250, 274, 275
 הרגשת מילים 277-304, 308
 הרכב, מורכב יד, טז-יח, כא,
 44, 48, 57-58, 62-68, 79, 84,
 91, 94-96, 103, 108-112,
 115, 154, 253
 הרץ, היינריך 4
 התנהגותנות (ביהיבוריזם), ר'
 גם גולמי vi, 129-131, 161,
 166, 168, 197, 226, 256,
 262-263, 266, 268, 300-301
 וודאות 33-35, 56, 211, 247,
 248, 257, 260
 ווינינגר, אוטו 4, 20
 ויטגנשטיין (בני משפחת-)
 גרטרוד (גרטל) 4, 15-16, 26-
 25
 האנס 3
 הלץ 3, 11, 25, 26
 הרמין 5, 8, 11, 15, 25, 26, 34
 הרמן 2, 3, 25, 26
 דוסטויבסקי, פיודור 9, 23, 32
 דיאמונד, קורה 102-106, 132, 146,
 302
 דיודסון, דונלד ו, יב, 166,
 210-211
 דייסון, פרימן 21
 דיספוזיציה ר' נטיה
 דיקארט, רנה (קרטיאני) ב, ה, יט, 107,
 166, 200, 216, 254, 255, 260, 261
 דיקנס, צ'ארלס 32
 דקרוק יז-יח, 20-21, 67-68, 104, 131,
 144, 156(ה), 184, 195, 203, 210,
 212, 217, 219, 222, 227-229,
 229-231, 241, 250, 251, 253, 257,
 259, 295
 דוררי, מוריס 17, 19, 24, 25,
 31-35, 198
 האן, הנס 14
 האקר, פיטר 132, 137-138,
 176-179, 185-186, 195, 240, 246
 הבנה, ר' גם תפיסה יט-כ, כו-כט, 37,
 122, 126, 146(ה), 161-162, 173,
 175, 180, 183, 185-202, 206-213,
 216, 221, 271, 232, 234, 238-239,
 243-246, 248, 252, 269-270, 273,
 279, 285-288, 298, 300-308
 הגדרה יג, כב, כד-כה, 44, 59, 68, 91,
 94, 96-97, 99, 118-119, 135, 141,
 144, 154, 192, 206-207, 210-212,
 222-224, 238, 247, 261
 הוראה (ר' גם משמעות, מובן) ח, יח,
 43, 44-46, 48-49, 52, 60, 64, 66, 67,
 72, 109, 127(ה), 128(ה), 135, 142,
 147(ה), 148-152, 167, 175, 191,
 196, 201, 216(ה), 250-251, 270,
 271(ה)
 הט, רונלד 24, 26
 היטל (פרוייקציה) iv, 51, 59, 83, 91,
 117, 120-122, 124, 136, 145, 159-
 153, 217, 225, 271
 היטלר, אדולף 4, 25

- 278, 269 שליטה בטכניקה
 305, 296-293, 288
- ליאופולדין 2
 משה מאיר 26, 2
 פאול (אח) 26-25, 11, 3
 פאול (דוד) 10
 פאני 2
 קורט 3
 קרל 2
 רודולף 3
- וייסמן, פרידריך i, 14, 16-22
 וריכט, הנריק פון 1, 23, 33, 34, 35
 275(ה)
- זרות ט-יא, 45, 46, 49, 142
 146-153, 209-215, 241, 250-252
 256, 285, 292(ה)
- זייס-אינקוורט, ארתור 25
 זיכרון 173, 207, 208, 252-256, 256
 260
 זמן ט, י, 167-168, 171, 178, 203
 242, 298
- חברה, קהילה י, 240, 243, 246
 חוויה לג, 185, 197-199
 203-205, 209(ה), 213, 227, 263
 265, 269, 277-279, 284, 289, 293
 295-298, 302-303, 306
- חווית המשמעות vi, 131, 193(ה),
 268-308
 חוק (ר' גם כלל) 5, 7, 30, 38(ה), 104
 116(ה), 150-151, 208, 271
 חישוב לב, 21, 170, 194, 241
 חשיבה יג, לא, 107, 196-197,
 207-208, 211, 216, 225, 290, 299
- טארסקי, אלפרד 222-223
 טגורי, רבינדרנט 16
 טונגהטה, ארנסט 251ה, 257, 258ה, 261
 טולסטוי, לב 8, 9, 23, 32
 טיורינג, אלן i, 2, 27
 טכניקה ו, 21-22, 178
- ידעיה ב-ה, יא, יז, כ, כז-ל, לג,
 לה, 56, 66-67, 82, 109(ה),
 115-137, 140-152, 158-163,
 162, 177, 179, 190-191, 203-
 199, 213, 245, 248, 254, 257,
 268, 270(ה), 292-293, 305
 יהדות, יהודי 2, 3, 16, 18, 20,
 24, 25, 26, 27
 יואכים, יוזף 3
 יום, דייויד ב, כט, 107, 200
 יחס פנימי, יחס חיצוני לב, 80,
 82, 157, 185, 195-197, 294-
 293, 305
 ייצוג יא, 73, 81-82, 88(ה), 91,
 100, 111(ה), 116-117, 120,
 124, 133, 145-146, 192-202,
 199, 217, 254, 263, 265, 273,
 289, 290-292, 298, 300, 305
- יכולת iii, vi, כב, כח, ל, לג,
 51, 116(ה), 125, 131, 158,
 191, 207-209, 213, 256, 261,
 269-278, 288-292, 294, 306
- כאב iii, v, לב, לה, 24, 199,
 211, 212, 241, 250, 253,
 256-266
 כולות הוליום יח, 220, 230,
 196(ה), 272
 כוננת משמעות 169, 171-173,
 177, 242, 277ה, 288, 298,
 299, 302ה, 304
 כלל:
 פעולה בהתאם לכלל v, 99,
 184-186, 188-189, 228, 237
 פעולה על פי כלל v, 184,
 228, 233-236, 300

מנטאלי (ר' גם נפש) v-vi, יג, יט, ל-לב, 33, 124, 171, 172, 179(ה), 184, 187, 198, 199, 201, 205-211, 216-218, 225, 251-252, 255-256, 262-263, 278(ה), 279, 282(ה), 298, 301
מצב-דברים iv, 42, 49-62, 65-68, 73-77, 79, 83, 92, 93, 101, 106, 116, 124, 133, 135, 137, 139, 171-270, 274(ה), 40
מצב-עניינים iv, יח, כא, 40, 50, 55-60, 71, 76-77, 81-83, 86, 79, 124-125, 137-139, 141, 157-159, 167, 195, 197, 217, 225, 255, 261, 267
מציאות, ר' גם קיום ב-ד, ו, כ-כא, לג-לה, 41, 43, 56, 73, 77-79, 81-83, 86, 107, 117, 124, 136, 139, 144, 197, 220, 222, 225, 229-230, 254, 261, 267, 271, 275, 276
מקגיץ, קולין 201, 205, 215-217, 233, 241, 246
מקגינס, בריאן 57, 126-127, 132, 158(ה)
מקדואל, ג'ין 161, 173(ה), 177(ה), 180-179
משחק 21, 154, 158, 226, 228, 229, 233, 234, 241
משחק שפה (ר' גם שפה) יד, 21-22, 158, 165, 221, 222, 224, 226, 253, 258, 259, 263, 265, 267, 298
משמעות (ר' גם מובן, הוראה, כוונת משמעות) יט-כז, 123-125, 159-164, 169-202, 268-270, 287-301
משפט v-iv, טז, 37, 40-68, 69-78, 79-89, 94-102

פרדוקס הכללים (ר' פרדוקס הפירוש) v, 160, 234
לוק, ג'ון כט, 34, 200
לי, דסמונד 17
ליווי, קסימיר 26
לייבניץ, גוטפריד וילהלם ב, ג לשון ר' שפה
אוטונומיה של הלשון 219-220, 224-223
מבנה יט, 18, 51, 70, 71, 78, 80, 85, 93, 97, 101, 109, 136-137, 197, 214, 217, 220, 271, 288, 295, 297, 305
מבנה לוגי ז-יט, כט-ל, 18, 63, 69-70, 94, 95, 98, 101-105, 111, 114, 123, 125, 136, 140, 157, 217
מבנה תמוני 80, 84-85, 117, 125, 136-138, 156, 158, 195
מובן (ר' גם הוראה) 42-51, 73-77, 185-197, 215-217, 301-304
חוסר מובן iv, לד, 64, 90-122, 126(ה), 127, 129, 145-146, 157, 233, 250, 257-258, 265, 296
מלהול, סטיפן 292, 303ה
מולקרינס, טים 31
מונק, ריי 1, 56, 58
מוסיקה vi-vii, 3, 32, 92, 182, 186, 198, 211, 268-308
מור, ג'ורג' אדוארד i, א, ג, ל, 2, 6-8, 10, 13, 14, 17, 19, 22, 23, 24, 26, 29, 36, 196(ה), 218, 264
פרדוקס מור 33, 218
מורל, אוטוליין 5-6
מחווה (גסטורה) 183, 228, 283, 305
מלכיאל, אליעזר 161ה
מלקולם, נורמן i, 1, 11, 14, 20, 27, 30-35, 258, 275(ה)
מנוחין, אוריאל 157ה

סיבה, סיבתיות 118(ה), 119, 185, 187, 198, 207-208, 222, 226, 228, 229, 236, 239-240, 265, 282, 293, 302, 305

סימן (ר' גם סמל) iv-v, 82, 97, 99, 101-102, 109, 116(ה), 123-130, 135-136, 138, 140-156, 186-190, 202, 205, 221, 222, 233-236, 251-279, 271, 250

סיורגן, ארביד 13

סמיתיס, יוריק 26, 35

סמל (ר' גם סימן) iv, כג, 63, 64, 95, 97-99, 101, 103, 123-130, 135, 138, 140-148, 151, 153, 156, 159, 223, 271, 279

ספקנות ד, 33, 170, 176-175, 181(ה), 243, 248, 251, 252, 288

סקינר, פרנסיס 21-26, 30

סרפה, פיירו 2, 17, 25, 30

עובדה iv, ב, טז-יט, כה, 37, 40-69, 74-84, 87, 93-94, 109-121, 133, 134, 154, 157, 166, 170-181, 183, 191, 204, 214, 217, 224, 233-235, 239-241, 244, 254-255, 264

עמדות (נטיות) פרופוזיציונליות ט, יג, יח, כט, לא, 40, 44, 51, 53-54, 65, 68, 93, 98, 109, 116(ה), 139, 203, 217-218

ערך 45-46, 49, 54, 87, 95, 97-99, 148-152, 170, 266

ערך אמת ח, 43-46, 48-50, 54, 60, 72, 108, 144, 229, 270

פאטיסון, גילברט 17

113-103, 123-129, 139-143, 152-158, 195, 220, 270, 272

משפט חסר מובן iv, לד, 64, 91, 103-99, 112, 126(ה), 127, 129, 145-146, 157, 233, 250, 257-258, 265, 296

משפט מוסיקלי 276, 284, 308

נביעה, יחסי- iii, ז, ח, יב-יט, כה-כו, 39, 93, 110, 196(ה)

נוהג, מנהג, ר' גם פרקסיס iii, v-vii, יז, כז, לב, 44, 161, 169, 173, 175, 180, 183-184, 188, 194, 197, 204, 230, 234, 239-240

נורמטיביות v, 131, 159, 161, 168-167, 175, 177, 179, 181, 187-188, 192, 194, 196, 205, 229, 244-246, 273(ה), 280(ה), 294

נטיה, דיספוזיציה 172, 173, 181, 199, 201, 203, 209

ניטשה, פרידריך 8

ניתוח א-לו, 55, 62, 94, 99, 101, 203, 210, 216

נפש (ר' גם מנטאלי) v, vi, ד, 111-112, 166, 198-199, 252-253, 266, 268-269, 274, 276, 282, 287-286, 298, 304, 308

נפש של מילה, ר' גם פרצוף, אופי 286-304, 286

סובייקט, סובייקטיביות (ר' גם אני) לא, 86, 107-108, 110-117, 119, 121-122, 159, 163, 201, 214, 218, 240, 254-255, 257-258, 260, 262, 267, 269, 285, 290

סוליפיציזם 86, 90, 113-114, 117, 120, 159, 261, 262

סוקראטס ז-יג, טז-יז, 17, 54, 91-92

סטנורו, תומס 15

סטרוסון, פיטר ו, כ

,218-216 ,202-200 ,198-194
 276 ,272-270
 ,51 ,50 ,48 ,44 ,יד ,פרדיקאציה
 ,79 ,71 ,68 ,62-60 ,55-53
 261-262 ,135 ,102(ה) ,85
 60-51 מיתוס הפרדיקאציה
 198 ,23 ,כד ,פרייד ,זיגמונד
 פרייזר ,גימס 19
 ,פרצוף (של מילה) vi ,לא ,לג ,
 ,282 ,278-273 ,269-268 ,131
 ,304-303 ,296 ,291-289 ,285
 308-307
 (פרקסיס ,פרקטיקה (ר' גם נוהג)
 ,173 ,169-168 ,166 ,158
 ,197-196 ,194 ,183 ,181-178
 ,293 ,287 ,244 ,241-239 ,236
 308 ,305-306
 ,158 ,34 ,20 ,18 ,יב ,צבע
 ,296 ,287 ,215-213 ,194-193
 307 ,305 ,301
 ,85-82 ,79-77 ,ז-ה ,צורה
 ,192 ,189 ,178 ,93(ה) ,
 296 ,284 ,266 ,226 ,217 ,223
 ,85-83 ,79 ,77 ,צורה לוגית
 271 ,154 ,99-98
 195 ,84-82 ,79 ,צורה תמונית
 צורת חיים 240
 ,124 ,123 ,96 ,72 ,71 ,67 ,ציון
 ,148 ,147 ,146-140 ,138-134
 ,210 ,183(ה) ,159 ,153 ,152
 258 ,153 ,249(ה)
 ,80 ,73 ,62-61 ,עדי ,צמח
 ,139 ,128-126 ,111 ,90-88(ה)
 280 ,145 ,142(ה)
 45 ,צ'רץ' ,אלונזו כג ,
 ,51 ,10 ,4 ,ג ,ב ,קאנט ,עמנואל
 208 ,200 ,122(ה) ,108 ,107
 31 ,קולר ,וולפגאנג
 קומנסנס ר' שכל ישר

252-251 ,240 ,234 ,161 ,רוברט ,פוגלין
 ,51-48 ,45-44 ,16 ,ח ,פונקציה
 ,94 ,93 ,88 ,79 ,66 ,55-54
 ,172 ,170 ,115 ,105 ,102 ,99-98
 313 ,283 ,183-182 ,174
 30 ,פופר ,קרל כג-כה
 28 ,פוראקר ,רוי
 214 ,פטנס ,הילארי
 16 ,פייגל ,הרבט
 34 ,פייראבנד ,פאול
 13 ,10 ,7-6 ,פינסנט ,דייויד
 11 ,8 ,פיקר ,לודוויג פון
 פירוש :
 ,190-187 ,180 ,162 ,פירוש המרתי
 239 ,234-233
 239 ,235-234 ,186 ,פירוש ממשי
 פרדוקס הפירוש (ר' גם פרדוקס
 ,הכללים) v ,לא ,197-160 ,203(ה)
 ,273 ,269 ,252 ,246-232 ,216
 300
 ,110 ,57 ,פירס ,דייויד פרנסיס
 127-126 ,114-113
 31- ,v-vi ,פסיכולוגיה ,פסיכולוגים
 ,143-142 ,131 ,111-107 ,87-86 ,32
 ,258-256 ,249 ,231-198 ,166 ,147
 301 ,298 ,283-282 ,280 ,277
 24 ,23 ,22 ,15 ,פסקל ,פניה
 22 ,פסקל ,רוי
 ,118(ה) ,v-vi ,פעולה ,יב ,כא ,לב-לג ,
 ,158 ,157 ,136 ,130 ,125-124 ,120
 ,197 ,194-181 ,178 ,169 ,167 ,161
 ,237-235 ,229-225 ,222 ,208 ,206
 300 ,299 ,277(ה) ,243
 ,ח ,פרגה ,גוטלוב ,vii ,iii ,ii ,א ,ג ,ה ,ו ,
 ,7 ,5 ,י ,יא ,יג-יט ,כז-כז ,כט-לב ,לה ,
 ,82 ,79 ,76-42 ,39-38 ,35 ,11 ,9
 ,109 ,104 ,102 ,99 ,98 ,94 ,92(ה)
 ,138-134 ,132(ה) ,128-126 ,123
 ,140 ,144-142 ,153-155(ה)
 ,179 ,171 ,164-162 ,157

- ריד, תומס 214, 200
 ריז, רש 23, 26, 28-29, 32
 41(ה), 218, 264
 רייט, קריספין 168(ה), 174(ה),
 234, 236(ה), 243-244
 רייל, גילברט 18, 27, 30, 65,
 166
 רייל, ג'ון 27, 28
 ריצ'רדס, בן 30-35
 רמזי, פרנק i, 2, 13-14, 15-19,
 29, 57, 92, 98(ה), 126(ה)
 רספינגר, מרגריטה 16, 20, 22,
 24
 רצון iv, יג, 37, 87-88, 91,
 105, 116-122, 208, 285, 290,
 292, 294
 שוייצר 157ה
 שופנהאואר, ארתור 4, 9, 107
 שושניג, קורט 25
 שימוש (ור' גולמי) כז-לו, 159-
 123, 160-197, 202-203, 274-
 272, 293-296
 שימוש משני 301-304, 287,
 288, 302ה
 תנאי שימוש 102, 181(ה),
 202
 שיקספיר, וויליאם 32-33
 שכל ישר ד-ו, 165-168
 שלילה ד, כג, כד, כה, כז, כח,
 59, 67, 77-72, 85, 142, 143,
 218, 223, 226, 249
 שליך, מוריץ i, כ, כג, 14, 16, 18,
 92(ה), 262
 שפה ר' גם לשון iv, vi, יח-
 כא, כו-כט, לא-לד, 20-23, 37,
 49, 51, 84-87, 96-100, 104-
 102, 115-116, 123, 219-228,
 230, 236-243, 267
 משחק שפה ר' משחק
- קונבנציה, קונבנציונליזם כ-כא, כה-כו,
 81, 83, 98, 124, 143, 144, 146, 153,
 155, 156(ה), 158, 224, 229, 268
 קוננט, ג'ימז 103-104, 132(ה), 138(ה)
 קיום ר' גם אונטולוגיה, ישות טו,
 55-61, 73, 75, 86, 106, 113-114,
 116(ה), 254, 262
 קיינס, ג'ון 2, 6, 14, 16, 17, 23, 25
 קירקגור, סרן 18
 קני, אנתוני 109-110, 136, 154,
 216(ה), 258, 263
 קראוס, קרל 4, 8, 10
 קריאה 206-213
 קריטריון (בחון) v, vi, כא, כג-כד,
 113, 135, 137, 169, 197, 207, 210,
 212-215, 222, 228, 237, 240,
 250-251, 252-254, 257, 265, 296
 קרייזל, ג'ורג' i, 2, 29
 קריפקי, סול ו, 160, 168-181, 214-
 210, 234, 236, 238-243
 קרנאפ, רודולף כ, 16, 20, 92,
 155-156
 ראסל, ברטרנד i, א, ג, ח, י-יב, יד, טו,
 29, 37-40, 54(ה), 57, 63-65, 67-68,
 74-76, 84, 88, 92(ה), 94, 95(ה), 98,
 104, 107, 109, 125, 126(ה), 140,
 157, 196, 217, 218, 248
 רגש (ר' גם תחושה) iii, לה-לו, 227,
 230, 241, 247-250, 274-289, 291,
 295-296, 301-308
 ראייה כ-280(ה), 292-293(ה)
 רדוקציה - ר' העמדה
 ריאליזם ה, יג, יז, יח, יט, כז-לה, 43,
 50-52, 55, 60, 76, 77, 82, 83, 85,
 87, 114, 115, 120, 129, 135, 162,
 165(ה), 173, 177(ה), 179, 180, 192,
 195, 201, 202, 215-217, 219, 220,
 224, 225, 230, 232(ה), 234, 252
 ריב, בזיל 28

תכונה יג, כז, ל, 20, 40, 48, 53,
 61, 68, 71-72, 78, 89(ה),
 92-93, 95, 96, 100, 102(ה),
 104, 118-121, 131, 163,
 196(ה), 200, 213-215, 223
 תמונה
 יחס תמוני 80-82, 84, 117,
 138, 145, 153, 156-158,
 195
 מבנה תמוני ר' מבנה
 צורה תמונית 79, 82-84, 195
 תורת התמונה iv, 8, 79-83,
 100, 109, 124, 125, 136,
 137, 157, 195, 217, 219,
 225, 271(ה)
 תרגום ל, 2, 7, 12, 13, 14, 24,
 26, 34-36, 38(ה), 57, 61, 62,
 63, 64, 73(ה), 80, 88-90(ה),
 93(ה), 98(ה), 111, 112, 126-
 128, 139, 140, 145, 151(ה),
 160(ה), 222, 223, 277(ה),
 301

עריכת המפתח (בחלקו): יוחאי עופרן

שפה פרטית vi, 160, 175, 206, 216,
 232, 240, 247-254, 260
 שפינוזה, ברוך 9
 שקר (ר' גם אמת) iv, יג-טו, יט, כ,
 כז, כז, כח, ל, 24, 37, 39-50, 53-55,
 58-60, 63-64, 69-78, 85, 91, 107,
 109, 110, 113, 114, 118, 126, 132,
 133, 152, 153, 154, 211, 224, 229,
 244, 256-258
 תיאור iii, ל, 19, 23, 49, 62-65, 67,
 78, 94-97, 107, 108, 110, 112, 117-
 115, 120, 121, 129, 131, 133, 135,
 140, 142, 152, 154, 156, 159, 182,
 204, 207, 209, 216, 221, 222, 224,
 229, 255-259, 290, 295, 298, 305
 ידיעה שבתאור ל
 תחביר 96-97, 124-125, 129, 133-
 131, 135-136, 138, 140-146,
 152-155, 195, 250, 272
 תחושה לה, 214, 215, 241, 247-259,
 251, 262, 265, 295, 298
 תחשיב ג, 21, 165(ה), 217,
 220-227, 230-231