

הרצאה על האתיקה

לודוויג ויטגנשטיין

לודוויג ויטגנשטיין (1889–1951) נחשב בעיני רבים להוגה הדעות הבולט והחשוב ביותר במאה העשרים (לצד מרטין היידגר, לפחות). לעבודתו נודעה השפעה מכרעת על "המפנה הלשוני", שהעמיד את השפה במוקד העיון הפילוסופי, ועל התגבשותו של הזרם האנליטי. אבל העניין הרב שעורר בחוגים האקדמיים ומחוצה להם נבע במידה לא מבוטלת גם מדמותו הציורית, שגילמה היטב את הארכיטיפ של הגאון האקסצנטרי. ויטגנשטיין נולד בווינה לאחת המשפחות העשירות ביותר באימפריה האוסטרו-הונגרית. אביו, בן לזוג יהודים מומרים, היה איש עסקים מבריק שעשה הון רב בעסקי הפלדה. לודוויג הצעיר למד הנדסת מכונות בברלין, ולאחר שקיבל את הדיפלומה בשנת 1908 עבר למנצ'סטר שבאנגליה כדי לערוך מחקרים בתחום האווירונאוטיקה. ואולם, באותה תקופה נכבש בקסמי המתמטיקה והלוגיקה – תחום שהחל ללמוד בקיימברידג' ב־1911 בהדרכתו של ברטרנד ראסל. במלחמת העולם הראשונה שירת ויטגנשטיין כתותחן בצבא האוסטרו-הונגרי ואף זכה לאותות הצטיינות על גבורתו. כל אותה העת הוסיף לקרוא ולהגות בקדחתנות, וב־1918, לאחר שנפל בשבי האיטלקי, השלים את כתיבת חיבורו הגדול הראשון, מאמר לוגי-פילוסופי. הספר (המוכר, בפשטות, כ"טרקטטוס"), שראה אור ב־1921, עורר תהודה עצומה בשל סגנונו הייחודי ורעיונותיו המקוריים בנוגע למהות השפה וגבולותיה – כמו גם בשל יומרתו "לפתור" את כל בעיות הפילוסופיה. אלא שוויטגנשטיין, אדם בעל אישיות מסוגרת הנוטה לדיכאון, לא גילה עניין בצבירת מוניטין אינטלקטואלי. בהשפעת רעיונותיו הדתיים של לב טולסטוי הוא נפטר מכל הונו והתמסר לחיי פרישות. בשנות העשרים של המאה הקודמת הוא עבד, בין היתר, כמורה בבתי ספר יסודיים בכפרים בדרום אוסטריה, כעוזר-גן במנזר ליד וינה וכאדריכל חובב. רק ב־1929, לאחר שעניינו בפילוסופיה ניצת מחדש, שב לקיימברידג'. בין מקבלי פניו היה הכלכלן הנודע ג'ון מיינרד קיינס, שכתב לאשתו "אלוהים הגיע. פגשתי אותו ברכבת של חמש ורבע". ב־1939 מונה ויטגנשטיין לפרופסור לפילוסופיה של התודעה וללוגיקה, אולם מלחמת העולם השנייה קטעה את עיסוקו האקדמי; הוא התנדב לשרת בבית חולים בריטי ולאחר מכן במעבדה רפואית בניוקאסל. ב־1947 התפטר ממשורתו האוניברסיטאית ועקר לאירלנד כדי להקדיש את כל זמנו להשלמת חיבורו הגדול השני, חקירות פילוסופיות, אולם הדבר לא הסתייע

בִּידוֹ. בִּסְתִיו 1949 נודע לו כי הוא סובל מסרטן הערמונית, מחלה שהביאה לפטירתו באפריל 1951. חֲקִירוֹת פִּילוֹסוֹפִיּוֹת, שבו מציע ויטגנשטיין תובנות חדשות ביחס לתפקידה של הלשון, תוך דחיית עיקרי השיטה שהציג בספרו הראשון, ראה אור שנתיים לאחר מותו. עם הזמן הוסיפו מנהלי עיזבונו ופרסמו רשימות נוספות, המבוססות על הרצאות שנשא בקיימברידג' לאורך השנים, על מכתביו ועל שיחות שערכו עמו תלמידיו ומקורביו.

הטקסט שלהלן הוא תרגום ראשון לעברית של הרצאה שנשא ויטגנשטיין בנובמבר 1929 בפני "הכופרים", חוג של אינטלקטואלים אנטי־ממסדיים שפעל באותו הזמן בקיימברידג'. בעיקרון, ההרצאה מבקשת להבהיר את קו המחשבה שניסח ויטגנשטיין יותר מעשור קודם לכן, במאמר "לוגיקה פילוסופית". בניסיון להתוות את גבולות השפה קבע המאמר, בין היתר, כי הלשון מציירת לנו מעין תמונה לוגית של העולם וכי היגדים הם בעלי מובן רק כאשר הם מבקשים לשקף, באופן אמיתי או שקרי, מצב עניינים כלשהו המתקיים במציאות. מכאן שטענות מסוימות, אשר אינן מסתפקות בייצוג גרידא של עובדות, הן, בפשטות, חסרות מובן; היגדי האתיקה, האסתטיקה והדת מדגימים זאת היטב. במאמר ובהרצאה שלפנינו מדגיש ויטגנשטיין כי האתיקה אינה ניתנת לביטוי מילולי – קרי שהשאלות המעסיקות אותה, הנסבות על משמעות החיים ועל מהותו של הטוב והרע באופן מוחלט, שייכות לתחום המצוי מעל ומעבר להשגתה של הלשון. ועם זאת, אין בעובדה זו כדי להפחית מערכן של ההתנסויות שאליהן מכוון השיח האתי. אדרבה ואדרבה; ויטגנשטיין האמין שבדיוק אותם עניינים שעל אודותם "אי־אפשר לדבר" – כלשון המשפט המפורסם החותם את המאמר – ממלאים תפקיד מרכזי בהווה האנושית. חייו שלו, שהיו טבועים בחותמה של תודעה מיסטית ומוסרית עזה, הם ראיה לכך.

לפני שאתחיל לדבר על הנושא עצמו, הרשו לי להשמיע כמה הערות מקדימות. אני חש שאתקל בקשיים גדולים בהצגת מחשבותיי בפניכם ונדמה לי שאפשר אולי לצמצמם קמעא אם אציין בפניכם תחילה. הקושי הראשון, שאותו כמעט שאין צורך להזכיר, נובע מן העובדה שהאנגלית אינה שפת האם שלי, ועל כן יכולת הביטוי שלי באמצעותה חסרה לעתים קרובות את הדייקנות ההולמת דיבור על סוגיה סבוכה. כל שביכולתי לעשות הוא לבקש מכם להקל עליי ולנסות להבין למה אני מתכוון, על אף העוולות שאעולל לשפה האנגלית. הקושי השני שאציין הוא שרבים מכם מגיעים בוודאי להרצאה הזו עם ציפיות שגויות במקצת. וכדי לתקן את הרושם המוטעה בנקודה זו אומר כמה מילים על הטעם שבגינו בחרתי לדבר דווקא על הנושא הזה: כאשר המזכיר לשעבר של מועדונכם כיבד אותי בהצעה לשאת בפניכם הרצאה, מחשבתי הראשונה הייתה שאעשה זאת לבטח, ומחשבתי השנייה הייתה שאם נפלה בחלקי ההזדמנות לדבר בפניכם מוטב שאקדיש את דבריי לנושא שבו אני מעוניין מאוד לדון, במקום לעשות שימוש לא נכון בהזדמנות הזו ולהרצות לכם על – נאמר – לוגיקה. אני קורא לזה שימוש לא נכון, משום שכל ניסיון להסביר

לכם עניין מדעי ידרוש בוודאי סדרת הרצאות ולא הרצאה שאורכה שעה אחת. אפשרות נוספת הייתה לשאת מה שמכונה הרצאה מדעית פופולארית, כלומר הרצאה שתכליתה לגרום לכם להאמין שאתם מבינים דבר-מה שבפועל אינכם מבינים, ולספק בכך את מה שאני תופס כאחת התשוקות הנחותות ביותר של האנשים המודרניים, דהיינו הסקרנות השטחית בנוגע לתגליות האחרונות של המדע. דחיתי את האפשרויות האלה והחלטתי לדבר בפניכם על נושא שנראה לי כבעל חשיבות כללית, בתקווה שבכך אסייע לכם להבהיר את מחשבותיכם על העניין (אפילו אם תחלקו לחלוטין על מה שאומר בסוגיה). הקושי השלישי והאחרון שעליי לציין מאפיין את כל ההרצאות הפילוסופיות הארוכות. הוא נעוץ בעובדה ששומע ההרצאה אינו מסוגל להבחין בעת ובעונה אחת בדרך שבה הוא מובל וביעד שאליו היא מוליכה. במילים אחרות, הוא מהרהר לעצמו "אני מבין כל מה שהוא אומר, אבל לאן לעזאזל הוא חותר?", או שהוא חושב "אני מבין לאן הוא חותר, אבל איך לעזאזל הוא מתעתד להגיע לשם?". כל שאוכל לעשות הוא לבקש מכם להיות סבלניים, בתקווה שבסופו של דבר תבחינו גם בדרך וגם ביעד שאליו היא מובילה.

נושא ההרצאה, כידוע לכם, הוא האתיקה, ואני אאמץ את ההסבר שנתן פרופסור מור למונח זה בספרו פרינקיפיה אתיקה.* לדבריו: "האתיקה היא חקירה כללית בשאלה מהו הטוב". ובכן, אני עומד להשתמש במונח אתיקה במובן מעט רחב יותר – מובן הכולל, לאמיתו של דבר, את מה שבעיניי הוא החלק המהותי ביותר במה שנקרא בדרך כלל בשם אסתטיקה. כדי שתראו במלוא הבהירות האפשרית את מה שלדעתי הוא נושאה של האתיקה, אציג בפניכם כמה ביטויים נרדפים פחות או יותר, שכל אחד מהם יכול להחליף את ההגדרה שלעיל; ובכך שאמנה אותם אני רוצה ליצור את אותו אפקט שהשיג גלטון** כשצילם כמה תמונות של פרצופים שונים על אותו לוח צילום על מנת לקבל את תמונת התווים הטיפוסיים שהם חולקים. וכשם שבהראותי לכם צילום קולקטיבי כזה עשוי הייתי לגרום לכם לראות מֶהֱן – נניח – פנים סיניות, כך אם תבחנו את שורת הביטויים הנרדפים שאציג

* ג'ורג' אדוארד מור, פילוסוף אנגלי (1873–1958). חיבורו העיקרי, פרינקיפיה אתיקה, שבו הציג תפיסה אינטואיציוניסטית של המוסר, ראה אור ב־1903.

** פרנסיס גלטון, אינטלקטואל ומדען ויקטוריאני (1822–1911), מאבות תורת האאוגניקה.

בפניכם תוכלו, אני מקווה, לעמוד על הקווים האופייניים שהם חולקים – ואלה הם הקווים המאפיינים של האתיקה.

ובכן, במקום לומר "האתיקה היא חקירה בשאלה מהו הטוב" יכול הייתי לומר כי האתיקה היא חקירה בשאלה מה בעל ערך, או בשאלה מה חשוב באמת, או שיכול הייתי לומר כי האתיקה היא חקירה בעניין משמעות החיים, או בשאלה מה הופך את החיים ראויים שיחיו אותם, או בשאלת הדרך הנכונה לחיות. אני מאמין כי אם תתבוננו בכל המשפטים הללו תקבלו מושג כללי באשר לתחום עיסוקה של האתיקה.

הדבר הראשון שמבחינים בו בנוגע לכל הביטויים הללו הוא שבכל אחד מהם נעשה בעצם שימוש בשני מובנים שונים מאוד. אקרא להם המובן הטריטוריאלי או היחסי מחד גיסא, והמובן האתי או המוחלט מאידך גיסא. אם, לדוגמה, אני אומר כי זהו כיסא טוב פירוש הדבר שהכיסא משרת תכלית נתונה ולמילה "טוב" יש כאן מובן רק ככל שתכלית זו נקבעה קודם לכן. למעשה, משמעות המילה "טוב" במובן היחסי איננה אלא התאמה לאמת מידה מסוימת שנקבעה לנו מראש. לכן, כשאנו אומרים כי האיש הזה הוא פסנתרן טוב כוונתנו שהוא יכול לנגן יצירות מדרגת קושי מסוימת בדרגה מסוימת של מיומנות. ובדומה, אם אני אומר שחשוב לי לא להצטנן כוונתי שההצטננות תגרום לי הפרעות מסוימות בחיי, שאותן אפשר לתאר; ואם אומר כי זו הדרך הנכונה כוונתי שזו הדרך הנכונה ביחס ליעד מסוים.

כאשר משתמשים בביטויים הללו באופן זה, הם אינם מעוררים שום בעיות קשות או עמוקות. אבל לא כך משתמשת בהם האתיקה. נניח שיכול הייתי לשחק טניס, ואחד מכם היה רואה אותי ואומר, "הי, אתה משחק גרוע למדי", ונניח שהייתי עונה "אני יודע, אני משחק די גרוע, אבל אני לא רוצה לשחק טוב יותר". כל שיוכל בן שיחי לומר יהיה "אה, אם כך זה בסדר". אבל נניח שהייתי אומר לאחד מכם דבר שקר זועק לשמים, והלה היה ניגש אליי ואומר, "אתה מתנהג כמו בהמה", ואז הייתי אומר "אני יודע שאני מתנהג רע, אבל אני לא רוצה להתנהג טוב יותר". האם הוא יכול היה לומר לי במקרה כזה "אה, אם כן זה בסדר"? ודאי שלא; הוא היה אומר, "ובכן, אתה צריך לרצות להתנהג טוב יותר". הרי לכם שיפוט ערכי מוחלט, בעוד שהמקרה הקודם הדגים שיפוט יחסי.

נראה בבירור כי מהותו של ההבדל היא כדלקמן: כל שיפוט ערך יחסי אינו אלא היגד* גרידא לגבי עובדות, ועל כן אפשר לנסחו כך שיאבד כל מראית עין

* במקור: statement.

של שיפוט ערכי: במקום לומר "זוהי הדרך הנכונה לגרנטצ'סטר" יכול הייתה באותה המידה לומר "זו הדרך שבה עליך ללכת אם רצונך להגיע לגרנטצ'סטר בזמן הקצר ביותר"; ומשמעות ההיגד "האיש הזה הוא אצן טוב" אינה אלא שאותו איש רץ מספר מסוים של מיילים במספר מסוים של דקות וכו'. כעת, ברצוני לטעון כי אף שניתן להראות שכל שיפוט ערך יחסי הוא בבחינת היגד גרידא לגבי עובדות, לא ייתכן שהיגד כזה יוכל אי־פעם להיות שיפוט ערך מוחלט או לגרור שיפוט כזה.

הבה ואסביר זאת: נניח שאחד מכם היה אדם יודע־כל, ולכן היו ידועות לו כל התנועות של כל הגופים בעולם, חיים או מתים. ונניח גם שהוא היה יודע את כל מצבי הנפש של כל בני האדם שחיו אי־פעם. ונניח שאותו אדם כתב בספר גדול את כל הידוע לו; במקרה כזה, אותו ספר היה מכיל את התיאור המלא של העולם. מה שאני רוצה לומר הוא שהספר הזה לא היה מכיל שום דבר שהיינו קוראים לו שיפוט אחי, או איזשהו דבר שהיה גורר לוגית שיפוט כזה. הוא היה כולל כמובן את כל שיפוטי הערך היחסיים ואת כל הטענות* המדעיות האמיתיות – בעצם את כל הטענות האמיתיות שניתן להעלות. אבל כל העובדות המתוארות היו ניצבות על אותה מדרגה בדיוק, וכך גם כל הטענות. אי־אפשר להצביע על טענה שהיא נשגבת, חשובה או טריוויאלית במובן מוחלט כלשהו.

כמה מכם אולי יסכימו לכך, ויזכרו בדבריו של המלט: "אין רע ואין טוב בעולם, אלא במחשבתנו ובמשפטנו בלבד".** אבל גם זה עלול להוליד אי־הבנה. מדברי המלט משתמע, כך נראה, כי הטוב והרע, אף שאינם איכויות*** של העולם שמחוצה לנו, הם תכונות של מצבי הנפש שלנו. ואילו כוונתי היא שמצב נפש, ככל שמדובר בעובדה שביכולתנו לתאר, אינו טוב או רע בשום מובן אתי.

אם, למשל, נקרא בספר העולם שלנו תיאור של רצח על כל פרטיו הגופניים והפסיכולוגיים, לא יהא בהצגה גרידא של העובדות הללו שום דבר שנוכל לקרוא לו טענה אחת. מבחינה זו, לא יהיה הבדל בין הרצח ובין כל מאורע אחר, למשל

* במקור: propositions.

** ויליאם שייקספיר, המלך, תרגם אברהם שלונסקי (תל אביב: ספריית פועלים, 1982), מערכה ב, תמונה ב, עמ' 62.

*** במקור: qualities.

נפילתה של אבן. כמובן שקריאת התיאור עלולה לעורר בנו כאב או זעם או איזשהו רגש אחר, או שאנו עשויים לקרוא על הכאב והזעם שהרצח הזה עורר באנשים אחרים בשמעם עליו – אבל תהיינה שם רק עובדות, עובדות ועובדות, ללא שמץ אתיקה.

וכעת עליי לומר שאם אני מעיין בשאלה מה תצטרך האתיקה להיות באמת, אילו היה מדע כזה, התשובה נראית לי ברורה לגמרי. נראה לי ברור בתכלית כי אין היא יכולה להיות משהו שנוכל אי-פעם לחשוב עליו או לבטאו במילים. איננו יכולים לכתוב ספר מדעי העוסק בנושא שמעצם מהותו הוא נשגב ונעלה על כל נושא אחר. אני יכול לתאר את תחושתני בעניין רק באמצעות המטפורה הבאה: אם יוכל אדם לכתוב ספר על אתיקה, שיהא באמת ובתמים ספר על אתיקה, הרי שספר זה ישמיד בפיצוץ את כל הספרים האחרים שבעולם. מילים, בשמשן כפי שאנו משתמשים בהן במדע, הן כלי קיבול המסוגל להכיל ולהעביר הוראה ומובן – הוראה ומובן טבעיים. האתיקה, אם היא בכלל דבר-מה, היא על-טבעית, ומילותינו יכולות להביע רק עובדות, כשם שספל יכול להכיל רק מלוא הספל מים, גם אילו הייתי יוצק עליו גאלון שלם.

אמרתי שבכל הנוגע לעובדות ולטענות, יש רק ערך יחסי, טוב יחסי, נכון* יחסי וכו'. בטרם אמשיך, הרשו לי להמחיש זאת באמצעות דוגמה פשוטה וברורה למדי. הדרך הנכונה היא הדרך המוליכה למטרה שנקבעה מראש באופן שרירותי, ובהחלט ברור לכולנו כי היא זה חסר מובן לדבר על דרך נכונה במנותק מיעד נתון מראש שכזה. כעת, הבה נראה מה עשויה בכלל להיות כוונתנו בביטוי "הדרך הנכונה באופן מוחלט". אני חושב שזו דרך שכל מי שמבחין בה מחויב, בהכרח לוגי, ללכת בה, או לחוש בושה על שאינו הולך בה. באופן דומה, הטוב המוחלט, אם אפשר לתארו בכלל, יהא מצב עניינים שכל אחד, יהיו טעמו ונטיותיו אשר יהיו, ינסה בהכרח להביא לידי מימוש, או יחוש אשמה על שאינו מביאו לידי מימוש. וברצוני לומר שמצב עניינים כזה אינו אלא תעתוע דמיון. שום מצב עניינים אינו מחונן, בפני עצמו, במה שהייתי רוצה לכנות בשם הכוח הכופה של שופט אבסולוטי.

* במקור: right.

על מה, אם כן, חושב כל אחד מאתנו המתפתה עדיין – כמוני – להשתמש בביטויים כגון "הטוב המוחלט", "ערך מוחלט" וכו'? מה הוא מנסה להביע? ובכן, בכל פעם שאני מנסה להבהיר זאת לעצמי, אני נזכר, מטבע הדברים, במקרים שבהם הייתי משתמש בוודאי בביטויים הללו; ואז אני נמצא באותו המצב שבו הייתם שרויים אילו, למשל, הייתי מרצה בפניכם על הפסיכולוגיה של העונג. מה שהייתם עושים במקרה כזה הוא לנסות ולהיזכר באיזושהי סיטואציה טיפוסית שבה אתם חשים תמיד עונג. וזאת משום שבחשבתם על סיטואציה זו כל שאומר לכם ייעשה קונקרטי וגם – אם אפשר לומר זאת – בר-שליטה. אדם אחד יבחר אולי כדוגמה את התחושה שמעורר בו טיול ביום קיץ יפה. ובכן, במצב זה אני נמצא, אם ברצוני להתמקד בשאלה למה אני מתכוון בערך מוחלט או אתי.

במקרה כזה, התנסות אחת מסוימת מציגה עצמה בפניי. משום כך, זו, במובן מסוים, ההתנסות שלי בה"א הידיעה; ועל כן, בדברי אתכם עכשיו, אשתמש בה בתור הדוגמה העיקרית להמחשת דבריי (כפי שאמרתי קודם, זהו עניין אישי לחלוטין, ואחרים עשויים לחשוב על דוגמאות הולמות יותר עבורם). אתאר אותה על מנת לגרום לכם, אם הדבר אפשרי בכלל, להיזכר בהתנסויות דומות או זהות, כדי שיהיה לנו בסיס משותף למחקרנו.

אני סבור כי הדרך הטובה ביותר לתאר את ההתנסות האמורה היא לומר שבמהלכה אני נמלא פליאה לנוכח קיומו של העולם. ואז אני נוטה להשתמש במשפטים דוגמת "כמה מוזר שדבר-מה קיים בכלל" או "כמה מוזר שהעולם קיים". אוסיף ואזכיר מיד התנסות נוספת שגם אותה אני מכיר, ושאיחדים מכם עשויים לזהותה: אפשר לקרוא לה ההתנסות של תחושת הביטחון המוחלט. כוונתי להלך הנפש שבו נוטה האדם לומר: "אני בטוח שדבר אינו יכול להזיק לי, ולא משנה מה יקרה".

כעת אבחן התנסויות אלה, שכן אני סבור כי הן ניחנות באותם מאפיינים שאנו מנסים להבהיר. והדבר הראשון שברצוני לומר הוא שהביטוי המילולי אשר אנו נותנים להתנסויות הללו הוא חסר מובן!

אם אני אומר "אני חש פליאה על קיומו של העולם" אני עושה שימוש לא תקין בשפה. אנסה להסביר: יש מובן ברור לחלוטין לאמירה כי אני חש פליאה לנוכח קיומו של דבר-מה; כולנו מבינים מה פירוש הדבר לומר שאני חש פליאה לנוכח ממדיו הכבירים של כלב שגודלו עולה זה של כל כלב אחר שראיתי מעודי, או לנוכח כל דבר אחר שהנו יוצא דופן, במובן השגור של המילה. בכל מקרה כזה אני חש פליאה לנוכח קיומו של דבר-מה שמבחינתי יכול היה גם שלא

להתקיים. אני חש פליאה על גודלו של הכלב מפני שאני יכול להעלות בדעתי
כלב בגודל אחר, כלומר בגודל הרגיל, אשר לא יעורר בי פליאה. לאמירה "אני
מתפלא על קיומו של דבר כזה וכזה" יש מובן רק אם אני יכול לדמיין שהדבר
אינו מתקיים.

במובן זה יכול מאן דהוא לחוש פליאה לנוכח קיומו של בית שבו לא ביקר
זה זמן ממושך ושאותו לא ציפה לראות כלל עומד על תלו. אבל יהא זה חסר
מובן* לומר כי אני חש פליאה על קיומו של העולם, משום שאינני יכול לשוות
בדמיוני שהעולם אינו קיים.

הייתי יכול, כמובן, לחוש פליאה על שהעולם הסובב אותי הוא כמות שהוא.
אם, למשל, הייתי חש כך בעודי מביט ברקיע, יכול הייתי לחוש פליאה על שהשמים
כחולים אף שיכלו להיות גם מעוננים. אבל זו אינה כוונתי. אני חש פליאה על
שהשמים הם מה שהם – יהא הדבר הזה אשר יהא. אפשר להתפתות ולומר כי הדבר
המערורר בי פליאה הוא טאטולוגיה, כלומר שהשמים הם כחולים או לא כחולים.
אבל הרי זה חסר מובן לומר שמישהו חש פליאה בנוגע לטאטולוגיה.

אותו הדבר תופס גם לגבי ההתנסות האחרת שהזכרתי, זו של הביטחון
המוחלט. כולנו יודעים למה הכוונה בביטחון ככל האמור בחיי היומיום. אני
נמצא לבטח בחדרי, כאשר אינני יכול להידרס על ידי אוטובוס. יש לי מידה
של ביטחון אם כבר חליתי בשעלת ולכן איני יכול להידבק בה שנית. ביסודו
של דבר, להיות בטוח ומוגן מכל רע פירושו שאין כל אפשרות פיזית שיקרו
לי דברים מסוימים. לפיכך, יהא זה חסר מובן לומר כי אני בטוח ומוגן מכל
רע, יקרה מה שיקרה. שוב, זהו שימוש לא תקין במילה "בטוח", כשם שהדוגמה
הקודמת הייתה של שימוש לא תקין במילים "קיום" או "פליאה".

אני רוצה להדגיש בפניכם אפוא כי שימוש קלוקל בשפתנו עובר כחוט
השני בכל הביטויים הדתיים והאתיים. כל הביטויים הללו נראים, במבט ראשון,
כדימויים** ותו לא. כך, למשל, כשאנו משתמשים במילה נכון במובן אתי, אף על
פי שמה שאנו מתכוונים אליו אינו נכון במובן הטריטוריאלי של המילה, הריהו
בכל זאת דבר דומה; וכשאנו אומרים "זה בחור טוב", אף על פי שמובן המילה
"טוב" כאן אינו זהה למובנה במשפט "זה כדורגלן טוב", הרי שיש כמדומה איזה
דמיון בין המובנים הללו. וכשאנו קובעים "היה ערך לחייו של איש זה" אין אנו

* במקור: nonsense.

** במקור: similes.

אומרים זאת באותו מובן שבו היינו מדברים על תכשיטים יקרי ערך, אבל יש כמדומה אנלוגיה מסוג כלשהו בין מובנים אלה.

הנה כי כן, נראה שבמובן הזה כל המונחים הדתיים משמשים כדימויים או כביטויים אלגוריים. שהרי כשאנו מדברים על אלוהים ועל כך שהוא רואה הכל, וכשאנו כורעים ברך ומתפללים אליו, כל המונחים והפעולות שלנו מצטיירים כחלקים מאלגוריה גדולה ומשוכללת, המייצגת את האל כבן אנוש אדיר כוח שאנו מבקשים לזכות בחסדו וכיוצא בזה.

ואולם, אלגוריה זו גם מתארת את ההתנסויות שאליהן התייחסתי זה עתה. שהרי ההתנסות הראשונה שציינתי היא כמדומני בדיוק הדבר שאליו התכוונו בני אדם כשאמרו שאלוהים ברא את העולם; וחווית הביטחון המוחלט באה לידי ביטוי באמירה כי אנחנו מרגישים מוגנים מכל רע בידיו של האל. התנסות שלישית מאותו הסוג היא תחושת האשם – וגם היא מתוארת במשפט האומר כי אלוהים אינו רואה בעין יפה את התנהגותנו.

נראה אפוא שבשפה האתית והדתית אנו משתמשים דרך קבע כדימויים. אבל דימוי חייב להיות דימוי של משהו. ואם אני יכול לתאר עובדה באמצעות דימוי, אני חייב להיות מסוגל גם לוותר על הדימוי ולתאר את העובדות בלעדי. אלא שבמקרה שלנו, ברגע שננסה לוותר על הדימוי ונרצה להסתפק בציון העובדות העומדות מאחוריו, נגלה כי כלל אין עובדות כאלה. וכך, מה שנראה לנו תחילה כדימוי נראה כעת כמשהו חסר מובן לחלוטין.

רבן, שלוש ההתנסויות שהזכרתי בפניכם (ויכולתי להוסיף גם אחרות) נתפסות בעיני מי שהתנסה בהן – בעיניי, למשל – כאילו יש להן במובן מסוים ערך סגולי מוחלט. אבל באמרי כי אלה התנסויות, אני רואה זאת כוודאי שהן גם עובדות; הן התרחשו אי־אז ואי־שם, הן ארכו פרק זמן מוגדר ולפיכך אפשר גם לתארן. לכן, לאור מה שאמרתי לפני כמה דקות, עליו להודות כי יהא זה חסר מובן לומר כי יש להן ערך מוחלט. ואחדד עוד יותר את דבריי בכך שאומר: "זהו הפרדוקס הטמון בכך שהתנסות, שהיא בגדר עובדה, תיראה כבעלת ערך על־טבעי".

ובכל זאת, יכולתי להתפתות להתמודד עם פרדוקס זה בדרך מסוימת. הרשו לי תחילה לבחון שוב את ההתנסות הראשונה שלנו, את חווית הפליאה על אודות קיומו של העולם, ולתארה באורח שונה מעט. כולנו יודעים למה ייקרא בחיים היומיומיים בשם "נס". מדובר באירוע שכמותו טרם ראינו. נניח כעת כי

אירוע כזה התרחש. נניח שאחד מכם הצמיח לפתע ראש של אריה והחל לשאוג. אין ספק שיהא זה אחד המקרים החריגים ביותר שאני יכול לדמיין. ובכן, אחרי שנתאושש מן ההפתעה, מה שהייתי מציע הוא להביא רופא שיבדוק את המקרה באופן מדעי, ואלמלא היה הדבר כרוך בהסבת כאב הייתי ממליץ על נתיחה. מה יקרה אז לנס? הרי ברור שאם נאמץ נקודת מבט כזו, כל דבר שיש בו מן הפלאי ייעלם; אלא אם כן כוונתנו במונח זה רק לכך שעובדה כלשהי עדיין לא הוסברה על ידי המדע, דהיינו שלא הצלחנו לכרוך עובדה זו עם עובדות אחרות במערכת מדעית. דבר זה מראה לנו כי אבסורד הוא לומר "המדע הוכיח שאין נסים".

האמת היא שהדרך המדעית להתבונן בעובדה איננה הדרך להסתכל בה כנס. הרי כל עובדה שתוכלו לשוות בדמיונכם איננה נסית כשלעצמה במובן המוחלט של המונח. אנו נוכחים כעת שכאשר אנו מתארים את ההתנסות בפליאה לנוכח קיומו של העולם באמרנו: "זוהי ההתנסות של ראיית העולם כנס", אנו משתמשים במונח במובן לא מוחלט.

ובכן, אני מתפתה לומר שהביטוי הנכון בשפה לנס קיומו של העולם – גם אם אינו, בפני עצמו, בגדר טענה בשפה – הוא קיומה של השפה עצמה. אבל מה, אם כן, פירוש הדבר להיות מודע לנס הזה בזמנים כאלה ולא באחרים? שהרי כל שאמרתי בכך שהעברתי את ביטוי של הנסי מביטוי באמצעות השפה לביטוי באמצעות קיומה של השפה, הוא, שוב, שאיננו יכולים לבטא מה שאנו רוצים לבטא ושכל מה שאנו יכולים לומר על הנסי המוחלט נותר חסר מובן.

הנה כי כן, התשובה לכל זה תיראה ברורה בתכלית לרבים מכם. תאמרו: ובכן, אם התנסויות מסוימות מפתות אותנו דרך קבע לייחס להן איכות שאותה אנו מכנים ערך וחשיבות מוחלטים או אתיים, הרי זה מראה לנו בפשטות כי מילים אלה אינן חסרות מובן; שבסופו של דבר, כשאנו אומרים שלהתנסות יש ערך מוחלט, אנו מבקשים להצביע על עובדה ככל העובדות האחרות, ושניתן לכל היותר לטעון שטרם הצלחנו למצוא את הניתוח הלוגי הנכון של מה שאנו מתכוונים אליו בביטויים האתיים והדתיים שלנו. כאשר מעלים זאת כנגדי, מיד אני רואה בבהירות – בהבזק של אור אם תרצו – שלא זו בלבד שלא יהיה די בשום תיאור שאני יכול להעלות בדעתי כדי להסביר למה כוונתי בערך מוחלט, אלא שהייתי דוחה מראש* כל תיאור משמעותי שמישהו יוכל אולי להציע בעניין, בשל היותו בעל משמעות.

* במקור השתמש ויטגנשטיין בביטוי הלטיני *ab initio* – מראש, מלכתחילה.

כלומר: אני רואה כעת שהביטויים חסרי המובן הללו לא היו חסרי מובן משום שטרם מצאתי את הביטויים הנכונים, אלא משום שחוסר המובן שלהם היה עצם מהותם. הרי כל שרציתי לעשות באמצעותם היה להגיע אל מעבר לעולם, רוצה לומר אל מעבר לשפה משמעותית. נטייתי ונטייתם – כך אני מאמין – של כל האנשים שניסו אי-פעם לכתוב או לדבר על אתיקה או על דת, הייתה להיתקל בגבולות השפה.

היתקלות זו בכותלי הכלוב שלנו היא חסרת תוחלת לחלוטין. האתיקה, עד כמה שהיא נובעת מן הרצון לומר משהו על המשמעות האולטימטיבית של החיים, על הטוב המוחלט, על הערך המוחלט, אינה יכולה להיות מדע. מה שהיא אומרת אינו מוסיף לידע שלנו בשום מובן. אולם היא מתעדת נטייה בנפש האדם, שבאופן אישי אינני יכול שלא לכבדה עמוקות, ולא הייתי מלגלג עליה בשום אופן.

תרגום: אביעד שטייר

עורך מדעי: יקיר לוין

ההרצאה פורסמה לראשונה ב: Ludwig Wittgenstein, "A Lecture on Ethics," *The Philosophical Review* 74:1 (January 1965), pp. 3-12.