

המקריות של השפה*

ריצ'רד רורטי

בכך שהעולם כפי שהוא מתואר על-ידי המדעים המדויקים חסר כל לקח מוסרי ואיננו מציע כל נחמה רוחנית - הגיעו למסקנה שהמדע הוא לא יותר מאשר כלי שרת של הטכנולוגיה. אלה האחרונים הצטרפו לאוטופיסטים הפוליטיים ולאמנים החדשניים.

הסוג הראשון של פילוסופים מציב "עובדות מדעיות קשות" אל מול "הסובייקטיבי", או "המטפורי"; ואילו הסוג השני מתייחס למדע כפעילות נוספת של האדם, ולא כמקום שבו האדם פוגש מציאות "קשה" ולא-אנושית. המדענים הדגולים ממציאים תיאורים של העולם המשמשים למטרות של חיזוי ושליטה במתרחש, באותה מידה שמשוררים והוגים פוליטיים ממציאים תיאורים אחרים של העולם למטרות אחרות. אין מובן לכך שתיאור **כלשהו** מתוך התיאורים שלעיל מייצג במדויק את דרכו של העולם עצמו. פילוסופים אלה מתייחסים לעצם הרעיון של ייצוג כזה של העולם כחסר כל ערך.

אילו היה קיים רק סוג הפילוסופים הראשון, שלגביהם מדען הטבע הוא גיבור, סביר להניח שלא היתה מתפתחת הדיסציפלינה העצמאית המכונה "פילוסופיה" - דיסציפלינה המובחנת מן המדעים כפי שהיא מובחנת מן התיאולוגיה או מן האמונות. הפילוסופיה כדיסציפלינה כזו היא בת מאתיים שנה בלבד. היא חייבת את קיומה למאמציהם של האידיאליסטים הגרמנים להעמיד את המדעים במקומם ולהבהיר את המושג המעורפל שבני האדם יוצרים את האמת ואינם מגלים אותה בלבד. קאנט ביקש להגביל את המדע לתחום של אמת ממעלה שנייה - אמת בדבר עולם התופעות. הגל רצה לראות במדעי הטבע תיאור של רוח שאינה מודעת עדיין לגמרי לטיבה הרוחני, ובכך לרומם את האמת המוצעת על-ידי המשוררים ועל-ידי המהפכן הפוליטי למעמד ממעלה ראשונה.

עם זאת, האידיאליזם הגרמני היווה פשרה קצרת חיים ובלתי-מספקת. קאנט והגל דחו אך חלקית את הרעיון שהאמת "נמצאת שם". הם היו מוכנים לתפוס את עולם המדע הניסויי כעולם שנוצר - לראות את החומר כתוצר של הרוח, או כקיים בתוך נפש שאינה מודעת לגמרי לאופייה המנטלי. אך הם התמידו

פני כמאתיים שנה נולד הרעיון שאת האמת יש ליצור, ולא לגלות, וכבש את דמיונה של אירופה. המהפכה הצרפתית הראתה שכל אוצר המילים של היחסים החברתיים, וכל קשת המוסדות החברתיים, ניתנים להחלפה כמעט בן-לילה. תקדים זה הפך את הפוליטיקה האוטופית לכלל ולא ליוצא מן הכלל בקרב האינטלקטואלים. הפוליטיקה האוטופית מתעלמת מן השאלות בדבר רצון האל וטבע האדם, וחולמת על יצירת חברה חדשה.

באותה עת בערך, המשוררים הרומנטיים הצביעו על המתרחש כאשר האמנות איננה נתפסת עוד כחיקוי, אלא כיצירתו העצמית של האמן. המשוררים תבעו להעניק לאמנות את המעמד שהיה שמור עד אז במסורת התרבותית לדת ולפילוסופיה - אותו מעמד שהנאורות תבעה לייחד למדע. התקדים שהציבו הרומנטיקנים נתן תוקף ראשון לתביעה זו; ותפקידם בפועל של הרומנים, השירה, המחזות, הציור, הפיסול והמבנים הארכיטקטוניים בתנועות החברתיות של מאה וחמישים השנים האחרונות, חיזק תביעה זאת עוד יותר.

כיום, חברו שתי נטיות אלה יחדיו, והגיעו להגמוניה תרבותית. רוב האינטלקטואלים בני זמננו סבורים שיש להפנות את השאלות בדבר המטרות בניגוד לאמצעים - שאלות כיצד לתת משמעות לחיי הפרט או הקהילה - לתחום האמנות או הפוליטיקה, או לשתייהן גם יחד, ולא לתחומי הדת, הפילוסופיה או המדע. התפתחות זאת הובילה לפיצול בתוך הפילוסופיה. פילוסופים אחדים נותרו נאמנים להשכלה, והם ממשיכים להזדהות עם מטרת המדע. הם רואים את המאבק הנושן בין מדע לדת, בין תבונה לחוסר תבונה, כמאבק מתמשך שהפך היום למאבק בין התבונה לבין כל אותם כוחות בתרבות התופסים את האמת כנוצרת ולא כמתגלה. פילוסופים אלה תופסים את המדע כפעילות האנושית הפרדיגמטית, וטוענים שמדעי הטבע מגלים את האמת ואינם יוצרים אותה. הם רואים במושג "יצירת האמת" מטפורה בלבד, שיסודה בטעות. הם מתייחסים לפוליטיקה ולאמנות כאל תחומים שבהם המושג "אמת" אינו במקומו. פילוסופים אחרים - המכירים

* Richard Rorty, "The Contingency of Language", in idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press: New York 1989, pp. 3-22.

הטיעון שמצב בלתי-לשוני כלשהו של העולם הוא כשלעצמו דוגמא של אמת; או שמצב כזה "הופך אמונה לאמיתית" על-ידי כך שהוא "מתאים" לה. אך לא יהיה זה כה פשוט כאשר נפנה מן המשפט הבודד אל לקסיקונים בשלמותם. אם נשווה דוגמאות של משחקי לשון חלופיים - כגון הלקסיקון של הפוליטיקה של אתונה הקדומה לעומת זה של ג'פרסון, הלקסיקון המוסרי של פאולוס הקדוש לעומת זה של פרויד, שפתו המקצועית של ניוטון לעומת זאת של אריסטו, צירופי המילים של בלייק לעומת אלה של דריידן - יקשה עלינו להניח שהעולם מעדיף את האחד על פני האחר, או מחליט ביניהם. כאשר המושג "תיאור העולם" מועתק מרמה של משפטים נשלטי-קריטריוניים בתוך משחקי-הלשון אל משחקי לשון בכלל - אשר איננו בוחרים ביניהם על-פי אמות מידה - הרעיון שהעולם מחליט אילו מן התיאורים נכונים ואילו לא, אינו עוד חד-משמעני. קשה לתאר אוצר מילים הנמצא אי שם בעולם, ממתין לגילוי. תשומת הלב (מן הסוג שמטפחים היסטוריונים של המחשבה כגון תומס קון וקוונטין סקינר) ללקסיקונים שבתוכם המשפטים נוצרים -

ולא למשפטים בודדים - מקרבת אותנו להכרה שהעובדה שהלקסיקון של ניוטון מאפשר לנו לחזות את העולם בקלות רבה יותר מאשר הלקסיקון של אריסטו, אין פירושה שהעולם מדבר בשפתו של ניוטון.

העולם אינו מדבר; רק אנו מדברים. אחרי שתכנתנו את עצמנו באמצעות שפה, העולם מאפשר לנו להחזיק באמונות. אך העולם אינו יכול להציע לנו שפת דיבור; רק בני אדם אחרים יכולים לעשות כן. על כן, אל לה להבנה שהעולם אינו מכתוב לנו באילו משחקי-לשון לשחק להוביל אותנו למסקנה שהחלטה כזאת שרירותית, או מבטאת משהו עמוק בתוכנו. הלך אנו שיש להחליף אמות מידה אובייקטיביות לבחירת אוצר מילים באמות מידה סובייקטיביות; או להחליף היגיון ברצון או ברגש. הלך הוא שהמושגים "אמות מידה" ו"בחירה" (כולל בחירה "שרירותית") אינם תקפים עוד במעבר בין משחק-לשון אחד למשנהו. אירופה לא "החליטה" לאמץ את צירופי המילים של השירה הרומנטית, או של הפוליטיקה הסוציאליסטית, או של המכניקה של גלילאו. מעבר זה לא היה פעולה של הרצון או תוצאה של ויכוח. אירופה איבדה בהדרגה הרגל של שימוש במילים מסוימות ורכשה בהדרגה הרגל של שימוש במילים אחרות.

כפי שקון טוען בספרו **מהפכת קופרניקוס**, לא החלטנו על סמך תצפיות טלסקופיות או על סמך כל

בראייתם את הנפש, את הרוח, את מעמקי ה"עצמי" האנושי, כבעלי טבע פנימי - אשר יוכלו להתפס באמצעות סוג של מדע-על לא מטפרי המכונה פילוסופיה. פירושו של דבר שרק מחצית האמת - המחצית התחתונה, המדעית - נוצרת; אך במחוזות הפילוסופיה האמת העילאית, האמת בדבר הנפש, היתה עדיין מחייבת גילוי ולא יצירה.

מה שהיה נדרש, ומה שהאידיאליסטים לא יכלו לחזות, היה דחייה של עצם הרעיון שמשוה - נפש או חומר, "העצמי" או העולם - הנו בעל טבע פנימי שניתן לבטאו או לייצגו. האידיאליסטים לא הבחינו בין הרעיון שאין דבר כלשהו בעל טבע פנימי לבין הרעיון שהמרחב והזמן אינם אמיתיים, שבני האדם הם הגורמים לקיום עולם המרחב-הזמן.

עלינו להבחין בין הטענה שהעולם נמצא שם בחוץ, לבין הטענה שהאמת נמצאת שם בחוץ. האמירה שהעולם נמצא שם ואינו נוצר על-ידינו פירושה שעל-פי השכל הישר, רוב הדברים במרחב ובזמן נובעים מסיבות שאינן כוללות את מצבה של רוח האדם. האמירה שהאמת אינה נמצאת שם פירושה שבמקום שאין בו משפטים אין אמת, שמשפטים הם יסודות של השפה האנושית, ושהלשונית האנושיות הן יצירות של האדם.

האמת אינה יכולה "להיות שם" - להתקיים בנפרד מנפש האדם - מפני שמשפטים אינם יכולים להתקיים בנפרד, "להיות שם". העולם נמצא שם, אך תיאורי העולם אינם שם. רק תיאורים של העולם יכולים להיות נכונים או בלתי-נכונים. העולם אינו שם כשלעצמו, ללא עזרה מפעילות התיאור של בני האדם.

ההצעה שהאמת, כמו גם העולם,

נמצאת שם בחוץ היא מורשת מתקופה שבה העולם נתפס כיצירה של ישות בעלת שפה עצמאית. אם נחלל לדבוק ברעיון של שפה לא-אנושית, לא נתפתה לבלבל את האמירה הנדושה שהעולם עשוי לגרום לנו להאמין בנכונותו של משפט, עם הטענה שהעולם מתפצל מיוזמתו לנתחים דמויי משפטים הנקראים "עובדות". אך אם מחזיקים בתפיסה של עובדות הקיימות מעצמן, קל להעניק למילה "אמת" את מלוא כובד המשקל, ולהתייחס אליה כאל משהו זהה ל"אלוהים", או עם העולם כאל מפעלו של האל. אז ניתן יהיה לומר, לדוגמא, ש"האמת גדולה, ותתקיים לנצח".

העירוב הזה מתאפשר על-ידי מיקוד במשפטים בודדים בניגוד לאוצר מילים. לעתים קרובות אנו מאפשרים לעולם לפסוק בתחרות בין משפטים חלופיים (למשל, בין "אדום מנצח" ל"שחור מנצח", או בין "השרת ביצע זאת" לבין "הרופא ביצע זאת"). במקרים כאלה, קל להחזיק בטענה שהעולם מכיל את הסיבות להצדקת החזקתנו באמונה מסוימת, יחד עם



הכומר המרכזי של האדם, נבעה למעשה מן ההכרה שהכישרון לדבר אחרת - ולא לטעון היטב - הוא המכשיר העיקרי של השינוי התרבותי. תחושתם של האוטופיסטים הפוליטיים שלאחר המהפכה הצרפתית לא היתה שטבעו המהותי והמתמיד של האדם זוכא או נדחק על-ידי מוסדות חברתיים "לא טבעיים" או "אי-רציונליים", אלא שתמורות בשפות ובפעילויות חברתיות אחרות עשויות ליצור בני אדם מסוג שלא היה קיים בעבר. האידיאליסטים הגרמנים, המהפכנים הצרפתים והמשוררים הרומנטים חשו כולם במעומעם, שבני אדם אשר שפתם השתנתה כך שלא דיברו עוד על עצמם כאחראים בפני כוחות לא-אנושיים, יוכלו להפוך על-ידי כך לסוג חדש של בני אדם.

הקושי הניצב בפני פילוסוף כמוני, התומך בטענה זו - הרואה עצמו קרוב למשורר ולא לפיסיקאי - הוא להימנע מלרמוז שיש משהו בטענה, שפילוסופיה מהסוג שלי תואמת לדברים כפי שהם באמת. דיבור כזה על התאמה מחזיר אותנו לתפיסה שפילוסופים מסוגי מעוניינים להיפטר ממנה - שהעולם או "העצמי" הם בעלי טבע פנימי. מנקודת מבטנו, ההסבר להצלחתו של המדע או לרעיונות של הפוליטיקה הליברלית, באמצעות שימוש בצירופים כגון "תואם לעולם" או "מבטא את טבע האדם" - דומה להסבר מדוע האופיום גורם לך להיות ישנוני על-ידי התייחסות לכוחו המרדים. האמירה שהלקסיקון של פרויד מבטא את האמת על טבע האדם; וזה של ניוטון מבטא את האמת על השמים, אינה מבחירה דבר. זוהי מחמאה ריקה - כגון אלה שניתנו באופן מסורתי לסופרים שלשונם החדשנית שירתה את מטרותינו. האמירה שאין בנמצא טבע פנימי אין פירושה שהטבע הפנימי של המציאות נהפך, למרבה הפלא, לחיצוני; אלא שלא ראוי להשתמש במונח "טבע פנימי", מכיוון שהוא גרם נזק יותר משהביא תועלת. האמירה שעלינו לוותר על הרעיון שהאמת נמצאת שם ומצפה שיגלוה, אין פירושה שגילינו ששם אין כל אמת;² אלא שניתן לשרת את מטרותינו טוב יותר אם נחדל לתפוס את האמת כדבר עמוק ובעל עניין פילוסופי, ואת המונח "אמיתי" כמשהו שכדאי "לנתח". "מהות האמת" הוא נושא שאינו משתלם - בדומה ל"מהות האדם" ול"מהות האלוהים"; אך שונה מ"מהות הפוזיטרון" או מ"מהות תסביך אדיפוס". אולם טיעון זה בדבר הכדאיות היחסית אינו אלא המלצה להמעיט בדיבור על נושאים אלה ולהימנע כיצד נסתדר בלעדיהם.

בסיס אחר, שכדור הארץ אינו מרכז היקום, שהתנהגות מקרוסקופית ניתנת להסבר על בסיס של תנועה מיקרוסקופית, או שמטרתה העיקרית של התיאוריה המדעית צריכה להיות חיזוי ושליטה. לאחר מאות שנים של מבוכה וחוסר החלטה, מצאו עצמם האירופאים מדברים בצורה שקיבלה נושאים שלובים אלה כמובנים מאליהם. שינוי תרבותי כה משמעותי אינו נובע מיישום אמות מידה (או כתוצאה מ"החלטה שרירותית"), בדיוק כשם שבני אדם אינם נהפכים לתאיסטים או אֶתאיסטים, או מחליפים בן זוג או חוג חברים, כתוצאה מיישום אמות מידה או מ"מעשים שרירותיים". אין טעם לחפש בתוך עצמנו את אמות המידה להחלטות מעין אלה, כפי שאין טעם לחפש בעולם.

הפיתוי לחפש אמות מידה הוא סוג של הפיתוי הכולל יותר לחשוב על העולם, או על האדם, כבעלי טבע פנימי או מהות. כלומר, הוא נובע מן הפיתוי להעדיף אחת מן השפות הרבות שבהן אנו משתמשים לתיאור העולם או לתיאור עצמנו. כל עוד נאמין שקיים קשר כלשהו המכונה "מתאים לעולם" או "מבטא את הטבע האמיתי של העצמי" הקיים או חסר באוצר מילים כמכלול, נמשיך בחיפוש הפילוסופי המסורתי אחר אמת מידה שתקבע בעבורנו אילו לקסיקונים ניחנים בתכונה המבוקשת. אבל אם נוכל אי פעם להשלים עם הרעיון שהמציאות אדישה ברובה לתיאורינו אותה, ו"העצמי" האנושי נוצר באמצעות שימוש באוצר מילים ואינו מבטא בצורה נאותה או בלתי-נאותה באמצעות אוצר מילים - רק אז נטמיע לבסוף את מה שהיה אמיתי ברעיון הרומנטי, דהיינו שהאמת נוצרת ואינה מתגלה. מה שאמיתי בטענה זו הוא העובדה כי שפות נוצרות ולא מתגלות, ושהאמת היא תכונה של ישויות לשוניות, של משפטים.¹

למיטב הבנתי, המהפכנים והמשוררים של סוף המאה ה-18 הבינו שעצם תיאורו של דבר עשוי לגרום לתפיסתו כטוב או כלא טוב, כחשוב או כלא חשוב, כשימושי או כבלתי-שימושי. התהליך שהגל תיארו כרוח ההופכת בהדרגה מודעת לטבעה הפנימי, ניתן לתיאור טוב יותר כתהליך הפעילויות הלשוניות באירופה המשתנה בקצב גובר והולך. הגל תיארו תופעה של אנשים רבים יותר המציעים תיאורים רדיקליים יותר של דברים רבים יותר מאשר אי פעם בעבר; של צעירים העוברים חצי תריסר הסבות רוחניות של גשטלט לפני שהם מגיעים לבגרות. הטענה של הרומנטיקנים שהדמיון, ולא התבונה, הוא

¹ לא אוכל להציע אמת מידה להבחנה בין שפות או בין אוצרות מילים, ואינני בטוח שאנו אכן זקוקים לאמת מידה כזו. פילוסופים השתמשו מזה זמן רב בביטויים כגון "שפת ה-L", מבלי לדאוג לשאלות כיצד נוכל להבחין היכן מסתיימת שפה טבעית אחת ומתחילה השנייה; או מתי "הלקסיקון המדעי של המאה ה-16" מסתיים ומתחיל "הלקסיקון של המדע החדש". באופן גס, שבר מעין זה מתרחש כאשר אנו מתחילים להשתמש במילה "תרגום" במקום "הסבר", כאשר אנו מדברים על הבדלים של מקום או של זמן. דבר זה מתרחש כל אימת שנוח לנו יותר להתחיל להעלות מילים מאשר להשתמש בהן - בהדגישנו את ההבדל בין שתי מערכות של פעילות אנושית באמצעות ציון גרשיים מצדיהם של יסודות מסוימים בפעילות זאת.

² ניטשה גרם לבלבול רב כאשר הסיק מן האמרה "האמת איננה עניין של התאמה למציאות", ש"הדברים שאותם אנו מכנים 'אמיתות' אינם אלא בדיות מועילות". בלבול דומה ניכר לעתים אצל דרידה, בהסקה מן האמרה "אין מציאות כעין זאת שהמטאפיסיקאים קיוו למצוא", ש"מה שאנו מכנים 'ממשי' אינו ממשי באמת". בלבול כזה גורם לכך שמאשימים את ניטשה ואת דרידה באי-עקיבות בקביעתם שהם יודעים את מה שהם עצמם טוענים שאינו ניתן לידיעה.

להיות נכונים, ושבני האדם יוצרים אמיתות על-ידי בניית שפות שבתוכן ינסחו משפטים. אתרכו בעבודתו של דיוידסון, מאחר שהוא הפילוסוף שפעל רבות בחקר תוצאות אלה.³ עיסוקו של דיוידסון באמת מתקשר עם עיסוקו בלימוד השפה ובמטפורות, ליצירת העיסוק השיטתי הראשון בשפה אשר מתנתק לחלוטין מן המושג של שפה כדבר המתאים או בלתי-מתאים לעולם או לעצמי. דיוידסון מתנתק מן הרעיון שהשפה היא מדיום לייצוג או להתבטאות.



אני

המסורתית של המצב האנושי, שבה בני האדם אינם מארג של אמונות ומאויים בלבד, אלא יצורים בעלי אמונות ומאויים. ההשקפה המסורתית היא שקיים "אני" יסודי היכול להתבונן, לברור ולבטא עצמו על-ידי שימוש באמונות ומאויים כאלה. זאת ועוד, ניתן לבקר אמונות ומאויים אלה לא רק בשל יכולתם ליצור לכידות זה עם זה, אלא בשל גורם חיצוני למארג שהם מהווים את חוטי האריג שלו. על-פי תפיסה זו, אמונות ניתנות לביקורת מפני שאינן עומדות במבחן ההתאמה למציאות. מאויים ניתנים לביקורת בשל כישלונם להתאים לטבע המהותי של "העצמי" האנושי - בהיותם "אי-רציונליים" או "לא-טבעיים". ובכן, לפנינו תמונה של המרכז המהותי של "העצמי" מעברו האחד של מארג זה של אמונות ומאויים, ושל המציאות מעברו השני. בתמונה זו, המארג הוא תוצר של פעולת גומלין בין השניים, והוא מבטא לחלופין את האחד או מייצג את השני. זוהי התמונה המסורתית של יחסי "סובייקט-אובייקט" אשר האידיאליזם ניסה להמירה ונכשל, ואשר ניטשה, היידגר, דרידה, גיימס, דיואי, גודמן (Goodman), סלרס (Sellars), פטנס (Putnam), דיוידסון ואחרים ניסו להמירה מבלי להסתבך בפרדוקסים של האידיאליסטים. שלב אחד של ניסיון החלפה זה היה הניסיון להמיר "נפש" או "מודעות" ב"שפה", כמדיום שממנו נבנים

על-פי ההשקפה שאני מציע על הפילוסופיה, הפילוסופים אינם נדרשים לטעון נגד תיאוריית ההתאמה של האמת [קורנספודנציה], או נגד הרעיון של "הטבע הפנימי של המציאות". הבעיה עם טיעונים נגד השימוש בלקסיקון ותיק ומוכר טמונה בציפייה שהם ינסחו באמצעות אותו לקסיקון עצמו. עליהם להוכיח שיסודות מרכזיים בו "אינם מתאימים במובנים של עצמם". לעולם לא נוכל להוכיח זאת. כל טיעון האומר ששימוש נפוץ במונח, רווח אינו הגיוני, או ריק מתוכן, או מבולבל, או עמום, או "מטפורי בלבד" - מעצם טיבו אינו ניתן להוכחה. שימוש כזה הוא בסופו של דבר פרדיגמה של דיבור הגיוני, משמעותי ומילולי. טיעונים מעין אלה נלווים תמיד לטענות שקיים אוצר מילים טוב יותר. פילוסופיה מעניינת אינה בחינה של הטענות בעד ונגד השערה כלשהי; היא מהווה - במפורש או במרומז - תחרות בין אוצר מילים מתחפר שהפך למטרד, לבין אוצר מילים חדש ובלתי-מושלם אשר מבטיח במעומעם דברים גדולים.

"שיטתה" של פילוסופיה זו דומה ל"שיטה" של הפוליטיקה האוטופית או של המדע המהפכני (בניגוד לפוליטיקה פרלמנטרית או למדע תקני): תיאור מחדש של דברים רבים בדרכים חדשות, עד שייוצר דגם של התנהגות לשונית שיפתה את הדור החדש לאמצה, ובכך תניעו לתור אחר צורות נאותות חדשות של התנהגות לא-לשונית; לדוגמה, אימוץ מכשור מדעי חדש או מוסדות חברתיים חדשים. פילוסופיה מסוג זה אינה צועדת עקב בצד אגודל תוך ניתוח מושג אחר מושג, או השערה אחר השערה. היא פועלת בשלמות ובפרגמטיות. היא אומרת "נסה לחשוב על זאת כך", או, ביתר פירוט, "נסה להתעלם מן השאלות המסורתיות חסרות הערך לכאורה על-ידי החלפתן בשאלות החדשות הבאות, העשויות להיות מעניינות". היא אינה מתיימרת להציע חלופה טובה יותר לעשיית אותם דברים שעשינו בעת שדיברנו בצורה הקודמת, אלא מציעה שנפסיק לחזור על אותם דברים ונעשה משהו אחר - לא על סמך אמות מידה קודמות המשותפות למשחקי הלשון הישנים והחדשים. דווקא משום שהשפה חדשה באמת, לא קיימות אמות מידה כאלה.

בהיותי נאמן לתפיסתי, לא אציע טיעונים נגד לקסיקון שאני שואף להמירו באחר. במקום זאת, אנסה להציג בצורה מושכת את השימוש בלקסיקון שאני דוגל בו כדי לתאר נושאים מגוונים. אתאר כאן במיוחד את עבודתו של דונלד דיוידסון (Davidson) בפילוסופיה של הלשון, כביטוי הנכונות לוותר על הרעיון של "טבע פנימי" - הנכונות לעמוד באומץ בפני המקרייות (contingency) של השפה בה אנו משתמשים. אפתח בפילוסופיה של השפה, מכיוון שברצוני לפרט את התוצאות הנובעות מטיעוני שרק משפטים יכולים

³ עלי להעיר שדיוידסון אינו אחראי לדרך שבה אני מפרש את דעותיו, או לדעות שאני מפתח מתוכם. הבעה נרחבת של פירוש זה מצויה במאמרי "Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Pragmatism, Davidson and Truth", in idem Ernest Lepore, (ed.), "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in idem Alan Malachowski, *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, 1984; "After-thoughts" ניתנת זה נינתו של דיוידסון לפירוש זה

"מה מקומה של כוונה בעולם של סיבתיות?"; "מה הקשר בין הבסיס המוצק של השכל הישר לבין הבסיס הבלתי-מוצק של המיקרו-פיסיקה?"; או "מה הקשר בין השפה לבין המחשבה?". אל לנו לנסות להשיב על שאלות אלה, משום שזה יוביל אותנו לכישלון של הצמצום או להצלחה קצרת-הטווח של ההרחבה. עלינו להגביל עצמנו לשאלות כגון "האם השימוש במילים אלה יפריע לנו בשימוש במילים האחרות?". שאלה זו שואלת האם שימושנו במכשירים יעיל, ולא - האם אמונותינו מנוגדות זו לזו. שאלות "פילוסופיות בעלמא", כגון שאלתו של אֶדְוִינגְטוֹן על אודות שני הבסיסים, הן ניסיונות לעורר מחלוקת תיאורתית על עובדות בין לקסיקונים שהוכחו כחיים בשלום זה עם זה. השאלות שצוטטו לעיל מהוות דוגמאות שבאמצעותן הוציאו הפילוסופים שם רע למקצועם, בראותם קשיים שאיש מלבדם אינו רואה. אין פירוש הדבר שאוצרות מילים לעולם אינם מתנגשים זה בזה; להפך - הישגים מהפכניים באמנויות, במדעים, ובמחשבה המוסרית והפוליטית מתרחשים דווקא כאשר מישהו נוכח ששני לקסיקונים או יותר מתנגשים זה עם זה, ומפתח לקסיקון חדש שיחליף את שניהם. לדוגמא, הלקסיקון של אריסטו התנגש עם הלקסיקון המתמטי שפותח במאה ה-16 - על-ידי תלמידי המכניקה. גם תלמידי תיאולוגיה גרמנים צעירים במאה ה-18 - כגון הגל והלדרלין - נוכחו שהלקסיקון שבאמצעותו סגדו לישו התנגש עם הלקסיקון שבאמצעותו סגדו ליוונים הקדמונים. וכך, השימוש בהשאלות כמו אלה של רוֹסֶטִי (Rossetti) הפריע לייטס (Yeats) בשימוש המוקדם בהשאלות של בלייק (Blake).

יצירה הדרגתית, על-ידי ניסוי וטעייה, של לקסיקון שלישי וחדש - מסוג הלקסיקון שפותח על-ידי גלילאו, הגל, או מאוחר יותר, ייטס - איננה תגלית בדבר התאמתם ההדדית של לקסיקונים קודמים. על כן לא ניתן להגיע אליו בדרך של היקש - על-ידי הסתמכות על הנחות שגובשו בלקסיקונים קודמים. יצירות כאלה אינן תוצאה של התאמה מוצלחת של חלקי התצורה. הן אינן תגליות של המציאות שמאחורי הנגלה, או של מבט חסר פניות על התמונה הכוללת שבא במקום המבט קצר-הראות על חלקיה. ההקבלה המתאימה היא להמצאת כלים חדשים שיבואו במקום קודמיהם. יצירת לקסיקון כזה דומה להשלכת המנוף והמרכוף מכיוון שהמצאנו את הגלגלת; או כמו השלכת הגבס והצבעים הישנים מכיוון שתפסנו איך להקשות את בד הצירור בצורה נאותה.

להקבלה של ויטגנשטיין בין אוצרות מילים ובין כלים יש חיסרון בולט אחד. בעל המלאכה יודע ככלל מהי המלאכה העומדת בפניו לפני שהוא לוקח או ממציא את הכלים לביצועה. בניגוד לכך, גלילאו, ייטס או הגל (גם הוא "משורר", במובן הרחב של המילה - "עושה דברים חדשים") אינם יכולים

אמונות ומאויים - היסוד השלישי, המדיום, בין "העצמי" והעולם. פנייה זו כלפי השפה נחשבה לצעד מתקדם המוביל לתפיסה טבעית יותר; זאת, משום שנדמה שקל יותר לתאר באופן סיבתי את התפתחותם של האורגניזמים המשתמשים בשפה מאשר התפתחות מטאפיזית של מודעות מתוך אי-מודעות. אך המרה זו כשלעצמה אינה אפקטיבית. אם נתמיד בדימוי של השפה כמדיום - הניצב בין "העצמי" לבין המציאות הלא-אנושית שעמה "העצמי" שואף להיות במגע - הרי שלא התקדמנו כלל. אנו משתמשים עדיין בתמונה של סובייקט-אובייקט, ואנו מקובעים עדיין בסוגיות של ספקנות, אידיאליזם וריאליזם. אנו עדיין יכולים להציג את אותן שאלות על השפה כמו אלה שהצגנו על המודעות.

אלה הן שאלות כגון: "האם המדיום בין "העצמי" לבין המציאות מחבר או מפריד?" "האם עלינו לראותו בעיקר כמדיום של ייצוג - כמראה לעצמי מה נמצא שם בחוץ?" תיאוריות אידיאליסטיות על ידע ורעיונות רומנטיים על הדמיון עשויים, מה חבל, לעבור בקלות מאוצר המילים של ה"ההכרה" לזה של ה"שפה". התנגדויות ריאליסטיות ומורליסטיות לתיאוריות אלו עשויות לעבור באותה קלות. כך שמלחמות הנדנדה בין הרומנטיציזם למורליזם, בין האידיאליזם לריאליזם, ימשכו כל עוד אחד המחנות סבור שיש תקווה לתת משמעות לשאלה האם שפה כלשהי "תואמת" לתפקידה - ביטוי נאות של טבע המין האנושי, או ייצוג נאות של מבנה המציאות הלא-אנושית.

עלינו לרדת מנדנדה זאת, ודיוידסון מסייע לנו בכך. הוא אינו רואה בשפה מדיום המשמש למתן ביטוי או לייצוג. על כן הוא יכול לוותר על הרעיון ש"העצמי" והמציאות - שניהם בעלי טבע פנימי, הנמצא שם ומצפה שיגלוהו. השקפתו של דיוידסון על השפה אינה מצמצמת (reductionist) ואינה מרחיבה (expansionist). היא אינה מבקשת לתת הגדרות מצמצמות למושגים סמנטיים כגון "אמת" או "התכוונות" [אינטנציונליות], כפי שביקשו פילוסופים אנליטים אחדים. כמו כן, היא אינה דומה לניסיונו של היידגר להפוך את השפה למעין אלוהות שבני האדם אינם אלא נביעה שלה. דרידה כבר הזהיר אותנו שהאלהה כזו של השפה היא נוסח מועתק של האלהת המודעות על-ידי האידיאליסטים.

דיוידסון דומה לויטגנשטיין בכך שהוא מנע מן הצמצום ומן ההרחבה כאחד. שני הפילוסופים מתייחסים ללקסיקונים חלופיים ככלים חלופיים ואינם רואים בהם חלקים של תצורה. התייחסות אליהם כחלקים של תצורה מניחה שניתן לוותר על כל אוצרות המילים; או שניתן לצמצם לאוצרות מילים אחרים; או שניתן לחברם יחד לאוצר מילים אחד גדול ומפואר. אם נפסול הנחה זו, לא נתפתח לשאלות כגון "מה מקומה של המודעות בעולם של פרודות?"; "האם צבעים תלויים בשכל יותר מאשר יחידות משקל?"; "מה מקומו של ערך בעולם העובדות?";

או אינה מסוגלת לבצע תפקיד זה היטב. הספק שדיוידסון מביע בקיומה של מהות כזאת מקביל לספקות של גילברט רייל (Ryle) ודניאל דנט (Dennett) בדבר מציאותו של משהו הקרוי "נפש" או "מודעות".⁴ שתי מערכות הספקות מפקקות בתועלת של רעיון המדיום בין "העצמי" לבין המציאות - אותו מדיום שהריאליסטים רואים אותו כשקוף, והספקנים כאטום.

במאמר שפרסם לא מזמן בשם "מופרעות נחמדה של כתובות מצבה",⁵ דיוידסון מנסה לחתור תחת התפיסה של שפה כישות, על-ידי פיתוח תפיסה של מה שהוא מכנה "תיאוריה חולפת" בדבר רעשים וכתובות הנוצרים עתה על-ידי אדם. ניתן לראות תיאוריה זאת כחלק מ"תיאוריה חולפת" רחבה יותר בדבר התנהגותו הכוללת של אדם - מערכת של ניחושים על מעשיו בתנאים שונים. תיאוריה זאת "חולפת", מכיוון שיש לתקנה תדיר ולהתאימה למלמולים, מעידות, שימוש מגוון במילים, מטפורות, עוויתות, התקפים, תסמינים פסיכויים, טיפשות מחפירה, הבזקי גאונות, וכדומה. לפישוט העניין, נתאר לעצמנו שאני יוצר תיאוריה כזאת לגבי התנהגותו העכשווית של ילד בתרבות אקזוטית שאליה צנחתי באופן בלתי-צפוי. אדם מוזר זה, שמוצא אותי מוזר לא פחות, יעסוק במקביל ביצירת תיאוריה בדבר התנהגותי שלי. אם נצלח אי פעם לתקשר איש עם רעהו בקלות ובחדווה, יהיה זה בשל העובדה שניחושו בדבר התנהגותי, כולל הקולות שאשמיע, וציפיותיו לגבי המעשים והדברים שלי בנסיבות מסוימות, יתלכדו פחות או יותר; וגם משום שההפך הוא הנכון. שנינו מתמודדים זה עם זה כפי שהיינו מתמודדים עם נחש בריח - אנו משתדלים שלא להיות מופתעים. לפי דיוידסון, אנו מדברים אותה שפה כאשר "אנו נוטים להתמזג בתיאוריות חולפות". הוא טוען שכל מה "ששני אנשים צריכים אם ברצונם להבין איש את רעהו, הוא היכולת להיפגש בתיאוריות חולפות מובע למבע".

תיאור התקשורת הלשונית על-פי דיוידסון מבטל את תמונת השפה כמשהו שלישי החוצץ בין "העצמי" למציאות, ושל שפות שונות כמחסום בין אנשים או בין תרבויות. כאשר אנו טוענים ששפתו הקודמת של משהו לא התאימה לטיפול בקטע מסוים של העולם (למשל, השמים הזרועים כוכבים מעל, או הכעס הגואה בפנים), פירוש הדבר שעתה, כיוון שלמד שפה חדשה,

להבהיר במדויק מה הם מבקשים לעשות לפני שיפתחו את השפה שבאמצעותה יצליחו לעשות זאת. אוצר המילים החדש מאפשר להגדיר לראשונה את מטרתו של הכלי. זהו כלי לעשיית דבר - מה שלא ניתן לדמיינו לפני שפותחה מערכת של תיאורים, כאלה שהוא עצמו מסייע לפתח. אך נניח לזאת לרגע. אציין רק שהניגוד בין אוצרות המילים של המודלים החלופיים של ה"תצורה" וה"כלי" משקף את הניגוד בין השאיפה לאמת והשאיפה להתגבר על "העצמי" (אם ננקוט במונחיו המטעים במקצת של ניטשה).

שניהם מהווים ביטוי לניגוד בין ניסיון להציג או לבטא משהו שכבר קיים, לבין ניסיון ליצור משהו שאפילו לא חלמנו עליו בעבר.

דיוידסון מבחיר את משמעות טיפולו של ויטגנשטיין באוצרות מילים ככלים, על-ידי כך שהוא מעלה ספקות מפורשים לגבי ההנחות המצויות בבסיסם של תיאורים מסורתיים של שפה שהתקיימו לפני זמנו של ויטגנשטיין. תיאורים אלה קיבלו כמובן מאליו ששאלות כגון "האם השפה שאנו משתמשים

בה עתה היא השפה ה'כנונה' - האם היא מתאימה למשימתה כאמצעי לביטוי או ייצוג?" "האם שפתנו היא אמצעי שקוף או אטום?" הן הגיוניות. שאלות כאלה מניחות שקיימים יחסים בין שפה ללא-שפה כגון "יתואם לעולם" או "נאמן לטבע האמיתי של העצמי". הנחה זאת הולכת יד ביד עם ההנחה ש"שפתנו" - השפה שאנו בה מדברים עתה, אוצר המילים העומד לרשות המשכילים בני המאה העשרים - היא אחדות או שלמות; דבר שלישי העומד ביחס מוגדר כלשהו לשתי האחדויות האחרות - "העצמי" והמציאות. שתי ההנחות טבעיות למדי, אם נקבל את הרעיון שקיימים דברים לא-לשוניים המכונים "משמעויות" אשר מתפקידה של השפה לבטאם. הוא הדין ברעיון שקיימים דברים לא-לשוניים הקרויים "עובדות" שמתפקידה של השפה לייצגם. שני רעיונות אלה מקדשים את התפיסה של השפה כמדיום.

הפולמוס של דיוידסון נגד השימוש הפילוסופי המסורתי במונחים "עובדה" ו"משמעות", ונגד מה שהוא מכנה "התבנית של תוכנית-תוכן" של חשיבה וחקירה, מהווה חלק מפולמוס רחב יותר נגד הרעיון שלשפה נועד תפקיד קבוע שעליה למלא, ושקיימת ישות הקרויה "שפה" או "השפה" או "שפתנו", אשר מסוגלת



⁴ לפיתוח ספקות אלה ראו מאמרי: 332-348 (1982): *Synthese 53*, "Contemporary Philosophy of Mind", לספקותיו של דנט בדבר הפירוש שלי לרעיונותיו, ראו ספרו *Comments on Rorty*, pp. 348-354. ⁵ מאמר זה נמצא בספרו של Lepore (ed.) *Truth and Interpretation*

הנפש והשפה לטבעיות על-ידי הפיכת כל השאלות בדבר הקשר בין כל אחת משתי אלה לבין שאר היקום לשאלות סיבתיות - בניגוד לשאלות בדבר הלימות של ייצוג או של ביטוי. הגיוני לשאול כיצד הגענו מחוסר הדעה היחסי של הקוף עד לדעה המפותחת של האדם, או מדיבור בשפה ניאנדרטלית לדיבור בשפה פוסטמודרנית, כאשר אלה נתפסות כשאלות סיבתיות ישירות. במקרה הראשון, התשובה מובילה אותנו לנוירולוגיה ומשם לביוֹלוגיה אבולוציונית. במקרה השני, היא מובילה אותנו להיסטוריה האינטלקטואלית, הנתפסת כהיסטוריה של המטפורה. לענייננו, האחרונה היא החשובה. על כן אמשך בתיאור של הקדמה האינטלקטואלית והמוסרית המתיישב עם תיאור השפה על-ידי דיוידסון.

ראיית תולדות השפה - כמו גם תולדות האמנויות, המדע והמוסר - כהיסטוריה של המטפורה פירושה ויתור על התמונה שהנפש האנושית או השפות האנושיות מתאימות והולכות למטרות שלשמן נוצרו על-ידי אלוהים או הטבע - למשל הבעה של יותר ויותר משמעויות, או ייצוג של יותר ויותר עובדות. הרעיון הגורס שלשפה יש מטרה מוגדרת נעלם יחד עם התפיסה של השפה כמדיום. ויתורה של תרבות על שני רעיונות אלה יהיה ניצחון של הנטיות במחשבה המודרנית שתחילתן לפני כמאתיים שנה, שהיו משותפות לאידיאליזם הגרמני, לשירה הרומנטית ולפוליטיקה האוטופית.

תפיסה לא-תלולוגית של ההיסטוריה האינטלקטואלית, כולל תולדות המדע, עושה למען התיאוריה של התרבות מה שהתיאור המנדליאני המכניסטי של הברירה הטבעית עשה למען תורת האבולוציה. מנדל אפשר לנו לראות את הנפש כמשהו שפשוט קרה, ולא כעיקרו של התהליך כולו. דיוידסון מאפשר לנו לחשוב על תולדות השפה, ומכאן על תולדות התרבות, כפי שדרוין לימד אותנו לחשוב על תולדותיה של שוֹנֵית אלמוגים. מטפורות ישנות גוועות, ומשמשות מצע למטפורות חדשות. הקבלה זאת גורמת לנו לחשוב על "שפתנו" - שפת המדע והתרבות של אירופה במאה העשרים - כעל משהו שקרם עור וגידים כתוצאה ממקרויות. שפתנו ותרבותנו הן תוצאה של מקרויות לא פחות מאשר מקרויות של אלפי מוטציות קטנות שמצאו להן גומחה (ועוד אלפים שלא מצאו לעצמן גומחה), כמו הסחלבים וקופי האדם.

הקבלה זאת תופסת אם נלך בעקבותיה של מרי הֶסֶה (Hesse), שראתה את המהפכות המדעיות כ"תיאורים מטפוריים חדשים" של הטבע, ולא כתובנות בדבר טבעו הפנימי של הטבע.⁷ עלינו גם

הוא יכול לטפל בקטע זה בקלות יתר. כאשר אנו אומרים ששתי קהילות אינן מבינות זו את זו מאחר שקשה לתרגם את דבריהם של תושבי קהילה אחת לשפתם של תושבי קהילה אחרת, פירוש הדבר שההתנהגות הלשונית של תושבי קהילה אחת, כמו התנהגותם בתחומים אחרים, קשה לחיזוי על-ידי תושבי הקהילה השנייה. דיוידסון מבטא זאת כך :

עלינו להכיר בכך שנטשנו לא רק את התפיסה הפשוטה של שפה, אלא גם מחקנו את הגבול שבין ידיעת השפה לבין הכרת דרכנו בעולם בכללו. אין כל חוקים כיצד להגיע לתיאוריות חולפות יעילות... הסיכוי להסדיר או ללמד תהליך זה אינו גדול יותר מאשר הסיכוי להסדיר או ללמד את התהליך של יצירת תיאוריות חדשות להתמודדות עם נתונים חדשים - זהו טיבו של התהליך... אין מציאות המכונה שפה - אם אכן נקבל את הנחתם של הפילוסופים לגבי מהותה. לא קיימת מציאות כזאת שניתן ללמוד אותה או להשתלט עליה. עלינו לזנוח את התפיסה של מבנה משותף מוגדר היטב אשר המשתמשים בשפה יכולים ללמוד אותו ולאחר מכן ליישמו... עלינו לוותר על הניסיון להבהיר כיצד אנו מתקשרים על-ידי פנייה למוסכמות.⁶

קו מחשבה זה בדבר השפה מקביל לזה של רייל-דנט, המוכיח כי כאשר אנו משתמשים במינוח שכלי, אנו פשוט משתמשים בלקסיקון יעיל - לקסיקון טיפוס, מה שדנט מכנה "עמדה מכוונת" - חיזוי תגובותיו של אורגניזם אחר במערכות שונות של נסיבות. דיוידסון הוא ביהוויריסט לא רדוקטיבי באשר לשפה, כמו שרייל היה ביהוויריסט לא רדוקטיבי במה שקשור לנפש. שניהם נמנעו מלהציע מקבילות בשפת הביהוויריזם לדיבור על אמונות או על התייחסות. עם זאת, שניהם אומרים: חֶשְׁבו על המונח "נפש" או "שפה" לא כשם של מדיום המצוי בין "העצמי" לבין המציאות, אלא כתמרור המסמן את רציות השימוש באוצר מילים מסוים כאשר אנו מנסים להתמודד עם סוגים מסוימים של אורגניזמים. האמירה שאורגניזם מסוים - או, לעניין זה, אפילו מכונה מסוימת - הוא בעל נפש, פירושה שלמטרות מסוימות, רצוי לייחס לו אמונות ומאויים. כאשר אנו אומרים שהוא משתמש בשפה, כוונתנו שצירוף הסימנים והרעשים שהוא מפיק יחד עם אלה שלנו, מהווים טקטיקה שימושית לחיזוי התנהגותו בעתיד ולשליטה בה.

גישתו של ויטגנשטיין, שפותחה על-ידי רייל ודנט ביחס לנפש, ועל-ידי דיוידסון ביחס לשפה, הופכת את

⁶ "A Nice Derangement of Epitaphs", in Lepore, (ed.), *Truth and Interpretation*, p. 440

⁷ "The Explanatory Function of Metaphor", in idem Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1980

תיאוריות הישנות שלנו לגבי תגובתם של אנשים בתנאים שונים. אך השימוש המטפורי בהם הוא הגורם לנו לפתח תיאוריה חדשה.

דיוידסון מדגיש נקודה זאת באומרו שאין לראות ביטויים מטפוריים כבעלי משמעות נפרדת מזו של ביטוייהם המילוליים. משמעות פירושה מקום במשחק הלשון. למטפורות, על-פי הגדרה, אין מקום כזה. דיוידסון אינו מקבל את "ההשערה שלמטפורה מקושר תוכן קוגניטיבי שהמחבר מבקש להעביר ושהמפרש חייב לתפוס אם ברצונו להבין את המסר".⁹ לדעתו, שילוב מטפורה בשיחה הוא מעין שבירה פתאומית של השיחה לצורך עשיית עוויה כלשהי, או שליפת תמונה מכיסך והצגתה, או הצבעה על תופעה כלשהי בסביבה, או סטירה פתאומית או נשיקה לבן שיחך. שילוב מטפורה בטקסט דומה לאותיות נוטות, או לאיורים או לפיסוק ותבנית מיוחדים.

כל אלה הן דרכים להרשים את בן שיחך או את הקורא, אך הן אינן דרכים להעברת מסר. לא ניתן להגיב להן ב"למה בעצם אתה מתכוון?". אילו רצית לומר משפט בעל משמעות, הרי יש להניח שהיית עושה זאת; אך סברת שניתן להשיג את מטרתך בדרכים אחרות. השימוש במילים מוכרות בדרכים לא מוכרות - ולא בסטירות, נשיקות, תמונות, מחוות או עוויות - עדיין אינו מעניק משמעות לדברך. כדי לבטא את המובן יש לנסות למצוא שימוש מוכר (מילולי) במילים - משפט שיש לו כבר מקום במשחק הלשון - ולטעון שניתן להשתמש בו. אי האפשרות לנסח מטפורה בצורה אחרת דומה בדיק לאי התאמתו של משפט מוכר כזה למטרתך.

על-פי הפוזיטיביסטים, הבעת משפט שאין לו מקום קבוע במשחק הלשון כמוה כהבעת דבר שאינו אמיתי ואינו שקרי - משהו שאינו "מועמד לערך של אמת", לפי המונחים של יאן הקינג (Hacking). זאת, מפני שהוא משפט שאיננו יכולים לאשר או לשלול, לטעון בעדו או נגדו. ניתן רק לטעום אותו או לירוק אותו. אך ייתכן שיהפוך עם הזמן למועמד לערך של אמת. אם אמנם טועמים את המשפט ולא יורקים אותו, הרי שניתן לחזור עליו, לקבל אותו ולזורקו זה לזה. עם הזמן יהפוך להרגל, וירכוש לעצמו מקום מוכר במשחק הלשון. הוא יחדל מלהיות מטפורה - או, אם תרצו, יהפוך להיות - כמו כל המשפטים בשפתנו - מטפורה מתה. יהיה זה פשוט עוד משפט בשפה, אמיתי או שקרי. התיאוריות שלנו בדבר ההתנהגות הלשונית יאפשרו לנו להתמודד עם הבעתו בחוסר מחשבה, כפי שאנו מתמודדים עם מרבית הבעות האחרות.

לעמוד בפני הפיתוי שלא לחשוב שהתיאורים החדשים של המציאות, המוצעים על-ידי הפיסיקה או הביולוגיה של זמננו, קרובים יותר ל"דברים עצמם", או "תלויים פחות בנפש" מאשר התיאורים החדשים של ההיסטוריה המוצעים על-ידי הביקורת התרבותית בת זמננו. המערכות של כוחות סיבתיים שיצרו את הדיבור על ה-DNA או על "המפץ הגדול", דומים לאלה שיצרו את הדיבור על "חילונית" או על "קפיטליזם מאוחר".⁸ מערכות שונות אלה הן גורמים אקראיים אשר הפכו דברים מסוימים ולא אחרים לנושאי שיחה, והפכו מפעלים מסוימים לאפשריים וחשובים.

יכולתי לפתח את הניגוד בין הרעיון שקיימת מטרה לתולדות התרבות (כגון גילוי האמת או שחרור האנושות) לבין התמונה של ניטשה ושל דיוידסון שאני מצייר, על-ידי ציון העובדה שהאחרונה תואמת את התיאור המכני העגום של הקשר שבין בני האדם לבין היקום בכללו. חידוש עשוי להתרחש בעולם של כוחות עיוורים, מקריים ומכניים. חידוש הוא מה שמתרחש למשל כאשר קרן קוסמית משבשת את האטומים של פרודת DNA ומטה את ההתפתחות בכיוון של סחלבים או קופי אדם. בזמנם, היו הסחלבים חידוש מרהיב בעצם המקריות של היווצרות התנאים ההכרחיים להתהוותם. ככל שידוע לנו, שימוש המטפורי של אריסטו במונח *ousia*, או של פאולוס הקדוש במושג *agape*, או שימוש המטפורי של ניוטון במילה *gravitas* - באו כולם כתוצאה מקרניים קוסמיות ששיבשו את המבנה העדין של כמה נירונים חיוניים במוחותיהם; או, סביר יותר להניח, באו כתוצאה ממאורעות חריגים בילדותם - קפריזה כפייתית כלשהי במוחם שנגרמה על-ידי טראומה מקרית. אין כל חשיבות להשתלשלות הדברים - התוצאות נפלאות. מעולם לא קרו דברים כאלה קודם לכן. תיאור זה של ההיסטוריה האינטלקטואלית מצטרף אל הגדרת ה"אמת" על-ידי ניטשה כ"צבא נייד של מטפורות". הוא מצטרף גם אל תיאורי לעיל את גלילאו, הגל וייטס - שבמוחם התפתחו לקסיקונים חדשים שציידו אותם בכלים לעשות דברים שלא ניתן היה אפילו לדמיין לפני קיומם. אך עלינו להבחין ראשית לכול בין המילולי לבין המטפורי, כפי שעשה זאת דיוידסון: לא כהבדל בין שני סוגי משמעות או כהבחנה בין שני סוגי פרשנות, אלא כהבחנה בין שימושים מוכרים לבין שימושים בלתי-מוכרים ברעשים ובסימנים. נוכל להתמודד עם השימושים המילוליים של רעשים וסימנים באמצעות

⁸ ברנרד ויליאמס מתנגד למיזוג זה, בדיונו על הדעות של דיוידסון ושלי, בעמ' 6 של ספרו *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985
⁹ "Is Natural Science a Natural Kind?", in idem Ernan McMullin (ed.), *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988
 Davidson, "What Metaphors Mean", in his *Inquiries into Truth and Interpretation* Oxford University Press, 1984, p 262⁹

פילוסופים בולטים כגון הגל ודיוידסון - סוג הפילוסופים המעוניינים למוסס בעיות שקיבלו בירושה במקום לפתור אותן. על-פי תפיסה זאת, המרת הדיאלקטיקה בהדגמה כשיטה של הפילוסופיה, או היפטרות מתיאוריית האמת המקבילה, אינן תגליות בדבר טבע הישות הקודמת המכונה "פילוסופיה" או "אמת". הן משנות את דרך דיבורנו, ובכך - את הדברים שאנו רוצים לעשותם ואת תפישתנו העצמית. על-פי התפיסה של ניטשה - הנוטשת את ההבחנה מציאות-הופעה - שינוי בדרך דיבורנו מהווה לגבינו שינוי עצם מהותנו. לומר יחד עם ניטשה שהאלוהים מת, פירושו לומר שאין אנו משרתים תכלית עליונה. ההמרה הניטשאנית של גילו ביצירה עצמית ממירה את התמונה של אנושות ההולכת וקרבה אל האור בתמונה של דורות רעבים הרומסים זה את זה. בתרבות אשר בה המטפורות הניטשאניות יתקבלו מילולית, יהיה הדבר מובן מאליהן שבעיות פילוסופיות הן ארעיות בדיוק כמו בעיות של שירה; שלא קיימות בעיות המחברות את הדורות למין טבעי אחד המכונה "אנושות". משמעות של היסטוריה אנושית כהיסטוריה של מטפורות עוקבות תאפשר לנו לראות את המשורר - במובן הכולל של אדם היוצר מילים חדשות, מעצב שפות חדשות - כעומד בראש המחנה.



אחזור עתה לטענה המרכזית של דברי עד כה: העולם אינו מספק לנו אמת מידה כלשהי לבחירה בין מטפורות חלופיות. אנו יכולים רק להשוות זו לזו שפות או מטפורות. אין בידינו משהו מעבר לשפה המכונה "עובדה".

פילוסופים כגון גודמן, פטנס ודיוידסון תמכו בגישה זו על-ידי הצגת עקרוֹתם של המאמצים להעניק משמעות לביטויים כגון "העולם כפי שהוא" או "תואם לעובדות". ניתן להוסיף לכך את עבודתם של

טענתו של דיוידסון שמטפורות אינן בעלות משמעות, נראית כהתפלפלות טיפוסית של פילוסוף; אך אין הדבר כך.¹⁰ טענה זאת באה כחלק מניסיון להניענו לחדול מלראות את השפה כמדיום, וכחלק מן הניסיון הרחב יותר - להיפטר מן התמונה הפילוסופית המסורתית בדבר המשמעות של היותנו בני אדם. ניתן אולי להבין את חשיבותה של נקודה זו אצל דיוידסון אם נציב את יחסו אל המטפורה אל מול יחסם של האפלטוניסט והפוזיטיביסט מצד אחד, והרומנטיקן מצד שני. האפלטוניסט והפוזיטיביסט שותפים לתפיסה מצמצמת של המטפורה: הם סבורים שאם לא ניתן לתרגם את המטפורות בתרגום חופשי, הן חסרות ערך למטרה הרצינית היחידה של השפה - ייצוג המציאות. לעומתם, הרומנטיקן הוא בעל תפיסה מרחיבה: הוא מעריך את המטפורה כמוזרה, מיסטית, מופלאה. הרומנטיקנים מייחסים את המטפורה לכושר מיסטי המכונה "דמיון", כושר הנמצא במרכזו של "העצמי". בעיני הראשונים, המטפורה נראית בלתי-רלוונטית; בעיני האחרון, המילולי נראה בלתי-רלוונטי. הראשונים סוברים שמטרת השפה לייצג מציאות חבויה השוכנת מחוצה לנו; האחרונים - שמטרת השפה לבטא מציאות חבויה הנמצאת בתוכנו.

ההיסטוריה הפוזיטיביסטית של התרבות טוענת שהשפה מעצבת בהדרגה את עצמה מסביב למתאר של העולם הפיסי. ההיסטוריה הרומנטית של התרבות טוענת שהשפה מביאה בהדרגה את הרוח לכלל מודעות עצמית. ההיסטוריה של התרבות על-פי ניטשה, ופילוסופיית הלשון של דיוידסון, תופסים את השפה כפי שאנו תופסים כיום את האבולוציה - כצורות חיים חדשות המשמידות בהתמדה את הצורות הישנות, לא לשם הגשמת מטרה עליונה אלא באורח עיוור. הפוזיטיביסט מעריך את גלילאו כמי שגילה את המילים המתאימות כהלכה לעולם - מילים שאריסטו החמיצן; בעוד שדיוידסון רואה אותו כמי שמצא במקרה כלי שפעל טוב יותר למטרות מסוימות מאשר כל כלי קודם. לאחר שהובהר השימוש בלקסיקון של גלילאו, איש לא התעניין יותר בדברים שניתן היה לעשותם קודם לכן באמצעות הלקסיקון של אריסטו (ואשר התומיסטים טענו שיש עדיין לעשותם).

הרומנטיקנים סברו שייטס גם הוא הגיע למשהו שאיש עדיין לא הגיע אליו, וביטא רעיון שהמתין זמן רב לביטוי; בעוד שתלמידי דיוידסון סוברים שהוא מצא במקרה כלים שאפשרו לו לכתוב שירים שלא היו וריאציות בלבד של שירה קודמת. כאשר נמצאו בידנו שיריו המאוחרים של ייטס, היינו מעוניינים פחות לקרוא בשירתו של רוקסטי. מה שנכון לגבי מדענים ומשוררים בולטים ומהפכניים, נכון גם לגבי

¹⁰ להגנה נוספת על דיוידסון מפני האשמות של התפלפלות והאשמות אחרות, ראו מאמרי "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphr," *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 61 (1987): 283-296

לא נראה במדען (או בפילוסוף, או במשורר, וכדומה) כממלא תפקיד של כהן המקרב אותנו לממלכה נשגבת מן האנושות.

על פי השקפתי, הטענה שתורה פילוסופית "הולמת" חיבת לתת מקום לאינטואיציות שלנו, היא טענה ראקציונית; טענה המניחה את המבוקש.¹² שכן חיוני לדעתי להניח שאין לנו מודעות קדם-לשונית שהשפה אמורה להלום אותה, ולא תחושה עמוקה של מהות הדברים שחובת הפילוסופים היא להביעה בשפה.

מה שמתואר כמודעות כזאת אינו אלא נטייה להשתמש בלשון אבותינו, לסגוד לגופותיהן המתות של המטפורות שלהם. אם איננו סובלים ממה שדרידה מכנה "געגועים היידגרייניים", לא נעריך את ה"אינטואיציה" שלנו כמשהו שמעבר לאמרה חבוטה; מעבר לשימוש שבהרגל באוצר מושגים מסוים; מעבר לכלים ישנים שאין בידינו עדיין תחליף בעבורם.

אוכל לסכם בקצרה את הסיפור שמספרים היסטוריונים כמו בלומנברג, באומרי שבעבר חשנו בצורך לסגוד לישות שמעבר לעולם הגלוי לעין. מאז המאה ה-17, אנו מנסים להעמיד את אהבת האמת במקום אהבת האלוהים, ומתייחסים אל העולם המתואר על-ידי המדע כאל מעין-אלוהות. מאז סוף המאה ה-18, אנו מנסים להעמיד את אהבת עצמנו במקום אהבת האמת המדעית, וסוגדים לטבע הרוחני או הפיזי העמוק של עצמנו, המהווה בעבורנו עתה מעין אלוהות נוספת.

קו המחשבה המשותף לבלומנברג, ניטשה, פרויד ודוידסון הוא שאנו משתדלים להגיע לנקודה שבה לא נסגוד יותר לדבר; שבה לא נתייחס לישות כלשהי כמעין-אלוהות; שבה נתייחס לכול - לשפתנו, למצפוננו, לקהילתנו - כאל תוצר של הזמן ושל המקרה. כדי להגיע למצב זה עלינו, כדברי פרויד, "להתייחס למקרה כמי שראוי לקבוע את גורלנו".

תרגמו מאנגלית: עידן ירון וגייל טלשיר

פילוסופים של המדע כגון קון או הסה, שהסבירו מדוע העובדה שהלקסיקון של גלילאו מאפשר לנו לחזות תחזיות טוב יותר מאשר הלקסיקון של אריסטו, אינה ניתנת לביאור באמצעות הטענה שספר הטבע נכתב בשפת המתמטיקה.

טיעונים כגון אלה של הפילוסופים של הלשון ושל המדע צריכים להישקל כאשר ברקע נמצאת עבודתם של היסטוריונים אינטלקטואליים (כגון הנס בלומנברג - Blumenberg), שניסו לשרטט את קווי הדמיון והשוני שבין "תור האמונה" לבין "תור התבונה".¹¹ היסטוריונים אלה הדגישו שההנחה שהעולם או "העצמי" הם בעלי טבע פנימי (שהפיסיקאי או המשורר הצליחו לראותו לרגע קט), אינה אלא שריד מן התפיסה שהעולם הוא יצירה של כוח עליון, שידע מה הוא עושה ודיבר בשפה כלשהי שבה תיאר את מפעלו. רק אם נחזיק בתמונה כזאת של היקום כיצור אנושי או כיציר האדם, נוכל להבין את הרעיון שלעולם יש "טבע פנימי". הערך של ביטוי זה הוא בכך שישנם לקסיקונים המייצגים את העולם טוב יותר מאחרים, בניגוד לכך שהם מהווים כלים טובים יותר להתמודדות עם העולם למטרה כלשהי.

אם נוותר על הרעיון של שפה כייצוג ונקבל את גישתו של ויטגנשטיין, נוכל לשלול את אלוהותו של העולם. רק אז נוכל לקבל במלואו את הטיעון שהצגתי לעיל: מאחר שהאמת היא תכונה של משפטים, ומכיוון שמשפטים תלויים לקיומם באוצרות מילים, ואלה נוצרים על-ידי בני אדם - הרי כך גם האמת. כל עוד נאמין שהמונח "עולם" פירושו משהו שעלינו לכבדו בנוסף להתמודדות עמו - משהו דמוי-אדם בכך שיש לו תיאור עצמי שהוא מעדיף - נעמוד על כך שכל תיאור פילוסופי של האמת ינציח את ה"אינטואיציה" שהאמת נמצאת. אינטואיציה זאת היא מעין הרגשה עמומה שתהיה זאת עזות מצח מצדנו לזנוח את הלשון המסורתית של "כבוד לעובדה" ו"אובייקטיביות". יהיה בכך סכנה וחילול השם אם

¹¹ ראו Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982

¹² ליישום היגד זה במקרה מסוים, ראו דיוני על הפניות לאינטואיציה בגישתו של תומס נגל (Nagel) ל"סובייקטיביות" ובתורתו של ג'ון סרל (Searle) על "מכוונות פנימית" ב-"Contemporary Philosophy of Mind". לביקורות נוספות על שניהם - ביקורות המתאימות לאלה שלי - ראו Daniel Dennett, "Setting Off on the Right Foot" and "Evolution, Error, and Intentionality", in idem Dennett, in *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987