

מתוך "הגיונות על הפילוסופיה הראשונית"

לבלות במחשבות את שארית הזמן שבו אוכל לעשות דבר-מה.

עתה אפוא, כשלבי חפשי מכל דאגה, וכשמצאתי פנה שקטה שבה אוכל לשבת באין מפריע, אשתדל בכובד-ראש וכבן-חורין⁴ להרוס הרס גמור את כל דעותי היש-נות. והנה, לתכלית זו אין מן הצורך להוכיח שהן כוזבות כולן, דבר שעד סופו לא הייתי אולי מגיע לעולם. כי מכיון שכבר ברגע זה מלמדני השכל שאני חייב להמנע מלהאמין בדברים שאינם ודאיים ובלתי-מסופקים כל צרכם, לא פחות מאשר בדברים שהם נראים לנו בבירור ככוזבים, על-כן טעם-הספק הקל ביותר שאמצא בהם יהא בו כדי להניעני להשליך את כולם⁵. ולשם כך אין מן הצורך שאחקור כל אחד מהם במיוחד, מה שהיה דורש עבודה בלא סוף; אלא מאחר שחורבן היסודות גורר אחריו בהכרח את התמוטטותם של שאר חלקי הבניין,

פרק ראשון:

על הדברים שאפשר¹ להטיל בהם ספק

לפני כמה שנים נוכחתי לדעת שעוד בהיותי צעיר לימים קבלתי כמה דעות כוזבות כאמתיות, ושכל מה שבניתי מאז על יסודות רעועים כל-כך, אי-אפשר שלא יהא מסופק מאד ובלתי-בטוח². ואז החלטתי שאם ארצה לקבוע במדעים דבר-מה מוצק וקיים, אצטרך לנסות בכובד-ראש פעם אחת בחיי להשליך ממני והלאה את כל הדעות שעד אותם הימים האמנתי בהן, ולהתחיל שוב הכל מן היסוד³. אך מכיון שמפעל זה נראה לי עצום, חכיתי עד שאגיע לגיל מבוגר כל-כך, שלא אוכל עוד לקוות שבזמן מאוחר יותר אהא מוכשר יותר להוציאו אל הפועל; ודבר זה גרם לי שהתמהמהתי זמן רב כל-כך, שמעתה הייתי מרגיש את עצמי אשם אילו הוספתי

- יש לשים לב לניסוח זה - הספק של דיקרט אינו קובע דבר על המושא; אין הוא שולל את קיומו, אלא משאיר את השאלה פתוחה.
- הטלת הספק בדעות, שקיבלנו מן החינוך כביה"ס או מתוך ספרים, מתחייבת מתוך עצם העובדה, שקיבלנו בעבר דעות שנתגלו אחר כך ככוזבות. מניין לנו אפוא, שהדעות שאנו מחזיקים בהן עתה אינן כוזבות אף הן?
- כאן מתגלה הרדיקאליות של נקודת המוצא הקרטזיאנית: יש להתחיל את כל המחשבה מחדש, וכל אדם המבקש להגיע לאמת "מוצקה וקיימת" חייב להגיע אליה מתוך מחשבתו שלו, ולא מתוך קבלת סמכות של אחרים. אך יש להבין היטב עמדה זו: אין פירושה, שלדעת דיקרט כל הדעות המקובלות הן שקריות. העיקר הוא לא לקבלן כאמיתיות עד שלא נתגלו באופן ברור כאמיתיות על ידי האדם עצמו. כל אדם צריך (ולדעת דיקרט - אף יכול) להתחיל מחדש בחיפוש אחרי האמת. בתהליך זה ייתכן שיקבל שוב כמה מן הקביעות, שבהן הטיל ספק, אך תוקפן ינבע עתה מתוך מחשבתו שלו ולא יעמוד על קבלתן באופן סביל מבחוץ. מבחן האמת האחרון היא האוודינציה - היותו של משפט ברור ומוכח, עד שאי אפשר להטיל בו ספק (ראה להלן הערה 18).
- מטרתו של דיקרט היא אפוא להתגבר על הספקנות על ידי מציאת בסיס חדש לאמת, ושימוש במיתודה חדשה לשם גילוייה. מטרתו היא לבנות באופן שיטתי מערכת של אמתות, שאי אפשר יהיה להטיל בה ספק. בכך שונה דיקרט לגמרי מן הספקנים הקלסיים והסמוכים לזמנו (למשל - מונטזון) גם אם כמה מטיעונו דומים לשלהם, כי דיקרט מבקש להגיע לאמת מוחלטת, ואינו שולל את קיומה כפי שעשו הספקנים. מהפכנותו של דיקרט היא בנקודת המוצא הרדיקאלית לחיפוש אחרי האמת, ובקביעתו את מחשבת ה"אני" הפרטי כהתחלה לכל דיון פילוסופי. מבחינת הדעות, שיגיע אליהן בדרך זו ושיחזיק בהן אחרי כן, הרי דיקרט הוא פילוסוף שמרני, אולם הוא מעמיד בפני כל אדם את הדרישה להתחיל מחדש את דרכו הרוחנית שלו, ככיכול בחלל הריק, כאילו בו מתחילה הפילוסופיה.
- התחלה חדשה זו נעשית רק "פעם אחת בחיים", אך היא מוכרחה להיעשות על ידי האדם הפרטי עצמו ובחיייו שלו.
- ראשית-כול מתבטאת החירות ביכולתו הפנימית של האדם שלא לקבל שום דעה כאמיתית. ההנחה המובלעת בכל הדיון הזה, והיא גם הבסיס הראשוני לפילוסופיה של דיקרט, היא חופש הרצון, המתגלה בעצם היכולת להטיל ספק. זהו היסוד הוולונטריסטי בשיטת דיקרט: הרצון הוא החורץ משפט, אם קביעה מסוימת היא אמיתית או שקרית - הרצון מחייב או שולל את מה שנתן בהכרה; הספק הוא הימנעות מחריצת משפט (ראה להלן הערה 46).
- אין צורך להוכיח שהדברים כוזבים, די ב"טעם הספק הקל ביותר", בעצם האפשרות להטיל בהם ספק, כדי שלא לקבלם כאמיתיים בשלב זה. הספק של דיקרט הוא טוטאלי, ומבטא מעל לכל את החשש מפני הונאה עצמית; הוא בא להילחם באויב הגדול של האמת - הנו-חיות המחשבתית המרוצה מן המצב הקיים והחוששת מאיבוד הקרקע המוצקה ככיכול שמספקות הדעות המקובלות. אך מצד שני מבטא הספק הקרטזיאני את הדרישה החמורה והקיצונית לאמת שאי אפשר יהיה להטיל בה אף את הטעם הקל ביותר של ספק.

אניף את ידי קודם-כל על העקרונים שעליהם היו נשענות דעותי הישנות⁶.

כל מה שחשבתי עד עתה לאמתי ובטוח ביותר, למדתי מן החושים או על-ידי החושים. והנה הרגשתי לפעמים שהחושים הללו מתעים; והזהירות דורשת שלעולם לא נבטח בטחון מוחלט במה שהתעה אותנו פעם⁷.

אולם, אף-על-פי שהחושים מתעים אותנו לפעמים בנוגע לדברים שקשה לתפוס אותם ושנמצאים במרחק רב מאתנו, אולי יש הרבה דברים אחרים שאין מן הראוי להטיל בהם ספק, אף אם אנו תופסים אותם באמצעות החושים. למשל, עובדה זו שאני נמצא כאן, יושב על-יד התנור, עטוף שמלת בוקר, מחזיק נייר זה ביד; ודברים אחרים כיוצא באלו. איך אכחיש שידים אלו וגוף זה לי הם, זולת אם ארצה, אפשר, להדמות לאותם המטורפים, שמוחם מבלבל ומעונן מן האדים השחורים של המרה במדה כזו, שאינם פוסקים מלהכריז שהם מלכים, בשעה שהנם עניים מרודים, או שהם לבושים זהב וארגמן, בשעה שהם ערומים לגמרי; ויש והם מדמים בנפשם שאינם אלא כדים, או שגופם עשוי מזכוכית. אך מובן שאלה הם משו-געים, ואף אני הייתי מוזר ומשונה לא פחות מהם, אילו הייתי עושה כמעשהיהם.

עם כל זה צריך אני כאן לשים לב לדבר, שהנני בן-אדם, ושעל-כן מדרכי לישון ולצייר לעצמי בחלומותי אותם הדברים שמציירים לעצמם המטורפים הללו בהקיץ, ולפעמים דברים שהם קרובים אל האמת אפילו פחות מכך. כמה פעמים קרה המקרה שראיתי בחזון-לילה שאני נמצא במקום זה, שאני מלוכש, ושאני יושב על-יד התנור, כך אין צורך להצביע על טעמי הספק בכל דעה דעה המקובלת כאמיתית כחברה, בחינך או על ידי סמכות כלשהי. די להראות שיש טעם להטיל ספק בעיקרון, שממנו שאבות דעות אלה את תוקפן כאמיתיות. טעמים כאלה מצויים לרוב לגבי הדעות מסוג זה: הן מוגבלות לחברה מסוימת, אפשר להעלות ללא קושי דעות הפוכות, ובחלקן הוכרו כחזבות אף על ידי אותו אדם שהחזיק בהן. לכן אין לקבל כאמיתית שום דעה מן הדעות המקובלות (אבל עיין "מאמר על המיתודה", התחלת פרק ג', על הכללים המעשיים שדיקרט מקבל על עצמו לשעה, עד לגילוי האמת). והוא הדין לגבי התפיסה החושנית: אין צורך להראות, שאפשר להטיל ספק בכל תפיסה ותפיסה של החושים, אלא די לקבוע שיש טעמים להטיל ספק בתפיסה החושנית בתור שכזאת.

7. אף על פי שנתוני החושים נראים כבטוחים, הרי העובדה, שהחושים יכולים להטעותנו, גם כאשר אנו יודעים זאת (כגון, המקל במים נראה כשבור), וכן תלותה של התפיסה החושנית בתנאים משתנים (כגון המגדל המרובע הנראה ממרחק כעגול) מהוות טעם מספיק שלא לקבל את החושים כמקור לתוקף תביעותינו על המציאות. בעמדה זו יחזיק דיקרט גם בתורת ההכרה שלו, אך כאן אין הוא אלא מטיל ספק בתפיסה החושנית, ומתנגד לראות בה נקודת מוצא להכרה. בכך יוצא דיקרט נגד תורת ההכרה האריסטוטלית (למשל, של תומס אקווינס) שאמנם ראתה בחושניות דרגת הכרה נמוכה, אך קיבלה אותה כשלב הכרחי בתהליך ההכרה ולא הטילה בה ספק כולל.

8. כאן לא מדובר אפוא בתפיסות חושים מבודדות, אלא על תפיסת עצמנו וסביבתנו כמציאות בטוחה שאין להטיל בה ספק כביכול. סכנת ההונאה העצמית גדולה כאן במיוחד, כי זהו מצב שנוטים לקבלו כמובן מאליו, והטלת הספק באמיתותו נראית כשגעון או כהתחכמות בלתי רצינית. ב"טענת החלום" מתחיל דיקרט ללכת מעבר לטענות הספקניות השיגרתיים. הספק הקרטזיאני בנוי אפוא בהדרגתיות - מן הספק הקל והמקובל ועד לספק הטוטאלי המקיף את כל המציאות החיצונית.

9. כאן מתגלה ערעור רציני של תפיסתנו את המציאות כממשית. אמנם בתחילה טעם הספק הוא קל ביותר (מניין לי שאיני חולם ברגע זה?) אך הוא הופך להרגשת ספק חזקה: אולי כל מה שסביבנו הוא אשליה? אין תפיסתנו הבטוחה כשלעצמה ערובה מוחלטת לאמיתותה האובייקטיבית.

אף-על-פי ששכבתי ערום לגמרי במטתי? אמנם כרגע נראה לי היטב, שהעינים שבהן מביט אני אל הנייר הזה, אינן אחוזות כלל בתרדמה: שראשי זה שאני מנענע, אינו שקוע כלל בשינה: שאני מושיט את ידי זו בכוונה תחילה ומתוך ישוב-הדעת, ושאני מרגיש בה. מה שיקרה בשעת שינה אינו נראה כלל ברור ומובחן ככל זה⁸. אולם, כשחושב אני על זאת בתשומת-לב, נזכר אני שלעתים קרובות התעונו-מראות-שוא דומים לאלו בשעה שישנתי. וכשאני מתמיד במחשבה זו, רואה אני בכירור שאין שום סימנים מובהקים או אותות בטוחים למדי, שעל-פיהם יהא אפשר להבדיל במפורש בין מצב הערות לבין מצב השינה. ואני מתפלא ומשתומם: והשתוממותי גדולה היא עד כדי כך שכמעט עלולה היא לשדלני שאיני אלא ישן⁹.

נשער-נא אפוא עתה שאנו ישנים, ושכל הפרטים הללו, כלומר, שאנו פוקחים את עינינו, מנענעים את ראשינו, מושיטים את ידינו, וכיוצא באלו, אינם אלא מראות-שוא כוזבים; ונחשוב-נא שדינינו ואף גופנו כולו, אפשר, אינם כפי שאנו רואים אותם. אף-על-פי-כן צריך להודות שלפחות הדברים המוצגים לפנינו בשעת שינה הם כעין תמונות או ציורים, שאי-אפשר ליצור אותם אלא כדמותו של משהו ממשי ואמתי, ושעל-כן לפחות דברים כלליים אלו, כגון עינים, ראש, ידים, וכל שאר חלקי הגוף, אינם דברים דמיוניים אלא אמיתיים ונמצאים. שהרי גם הציורים, כשמשתמשים הם בכל מיני תחבולות כדי לצייר סירנות וסטררים באופן משונה ורחוק מן המציאות, אין ביכולתם עם זאת להעניק להם צורה ודמות חדשות לגמרי, אלא מוכרחים הם לערבב ולהרכיב 6. כך אין צורך להצביע על טעמי הספק בכל דעה דעה המקובלת כאמיתית כחברה, בחינך או על ידי סמכות כלשהי. די להראות שיש טעם להטיל ספק בעיקרון, שממנו שאבות דעות אלה את תוקפן כאמיתיות. טעמים כאלה מצויים לרוב לגבי הדעות מסוג זה: הן מוגבלות לחברה מסוימת, אפשר להעלות ללא קושי דעות הפוכות, ובחלקן הוכרו כחזבות אף על ידי אותו אדם שהחזיק בהן. לכן אין לקבל כאמיתית שום דעה מן הדעות המקובלות (אבל עיין "מאמר על המיתודה", התחלת פרק ג', על הכללים המעשיים שדיקרט מקבל על עצמו לשעה, עד לגילוי האמת). והוא הדין לגבי התפיסה החושנית: אין צורך להראות, שאפשר להטיל ספק בכל תפיסה ותפיסה של החושים, אלא די לקבוע שיש טעמים להטיל ספק בתפיסה החושנית בתור שכזאת.

יחד אברים של בעלי-חיים שונים; ואף אם נוטה דמיונם להפלגה עד כדי להמציא דבר-מה חדש כל-כך שמעולם לא ראינו דוגמתו, ויצירתם מצגת לפנינו בדרך זו דבר שהוא כולו בדוי וכוזב בהחלט, הרי לפחות הצבעים שהם משתמשים בהם, צריכים להיות אמתיים.

ומטעם זה עצמו, אף-על-פי שדברים כלליים אלו, כגון עינים, ראש, ידיים, וכיוצא בהם, יכולים להיות דמיוניים, אף-על-פי-כן צריך להודות שיש דברים פשו-טים עוד יותר וכולליים עוד יותר, שהם אמתיים ונמצאים: דברים שמתוך צירופם, כמו גם מתוך צירופם של צבעים אמתיים אחדים, נוצרו כל דמויות-הדברים השוכנות במחשבתנו, בין אם הן אמתיות וממשיות, בין אם הן בדויות ודמיוניות. לסוג זה של דברים שייך הטבע הגופני בדרך-כלל, והתפשטותו; גם תבנית הדברים המתפשטים, כמותם או גדלם, ומספרם; וכן המקום ששם הם נמצאים, הזמן שהוא מדה להתמדתם, ודברים אחרים כיוצא באלו.¹⁰

על כן אולי לא נטעה במסקנתנו, אם נאמר שהפיסי-קה, התכונה, הרפואה, וכל שאר המדעים התלויים בהת-בוננות בדברים המורכבים, מסופקים הם מאד ומחוסרי-ודאות; ואילו החשבון, הגיאומטריה ושאר המדעים ממין זה, שאינם עוסקים אלא בדברים פשוטים מאד וכלליים מאד, בלא לדאוג הרבה אם הם נמצאים בטבע ואם לאו, מכילים משהו ודאי ובלתי-מוטל בספק. כי בין אם אני ער, בין אם אני ישן, החיבור של המספר שתיים ושל המספר שלש יתן תמיד את המספר חמש, ולריבוע לא יהיו לעולם יותר מארבע צלעות; ודומני, אין מקום לחשוש שיש באמתות גלויות כל-כך משום שקרות או אי-ודאות¹¹.

אף-על-פי-כן מחזיק אני מכבר בדעה זו שיש אלהים כל-יכול, שברא ועשה אותי כמו שהנני. אך מי יוכל להב-טיחני שאל זה לא פעל באופן שלא תהא שום ארץ, שום שמים, שום גוף מתפשט, שום תבנית, שום גודל, שום מקום, ושעם כל זה תהיינה בי ההרגשות של כל הדב-רים הללו, ולא יהא נדמה לי כלל שכל זה נמצא באופן אחר מכפי שאני רואה אותו?¹² יתר על כן, כשם שאני דן

לפעמים שהאחרים, טועים, ואפילו בדברים שהם סבורים שהם יודעים אותם בודאות גמורה, כך גם אפשר שרצה האל שאהא טועה כל פעם שאחבר שתיים ושלוש, או אמנה את צלעות הריבוע, או אדון בדבר-מה שהוא קל עוד יותר, אם אפשר לנו לדמות דבר קל מזה. אך אולי לא רצה האל שאהא מרומה באורח זה, שהרי אומרים עליו שהוא טוב באופן נעלה מכל. אולם, אילו היה זה סותר את טובו שאהא עשוי בידו באופן שאהא טועה תמיד, כי-אז היה מתנגד במדת-מה לטובו גם זה שירשה שאהא טועה לפעמים; ואף-על-פי-כן אי-אפשר לי להטיל ספק בדבר, שאת זאת הוא מרשה¹³.

כאן אולי ימצאו בני-אדם שיבכרו להכחיש את מצי-אותו של אלוה אדיר כל-כך מאשר להאמין שכל שאר הדברים הם מחוסרי-ודאות. אך אל-נא נתנגד להם לפי שעה, ונשער-נא, כרצונם, שכל מה שנאמר כאן על איזה אל אינו אלא אגדה. אולם, כל מה שיניחו בנוגע לאופן שבו הגעתי לידי מצבי וישותי הנוכחית: בין אם יתלו דבר זה בגורל או בגזרה מן השמים, בין אם ייחסוהו למקרה, בין אם יחליטו שדבר זה נעשה על-ידי המשך וקשר רצוף של הדברים, - הנה ברי וודאי: הואיל והשגיאה והטעות הן סימן לחוסר-שלמות¹⁴, על-כן במידה שהבורא, שבו תולים את מוצאי, יהא פחות אדיר, בה במדה יהא קרוב יותר לודאי שהנני בלתי-שלם כל-כך, עד שטועה אני תמיד. על טענות אלו לא אוכל, כמובן, להשיב כלום, אלא אנוס אני להודות שבין כל הדעות שלפנים נחשבו בעיני לאמתיות, אין אף אחת שלא אוכל עתה להטיל בה ספק, לא מתוך פחזות או קלות-ראש אלא מטעמים חשובים מאד ומתוך שיקול-דעת מרובה. מן הצורך אפוא שמכאן ולהבא אחדל ואמנע מלחרוץ משפט על מחשבות אלו, ולא אאמין בהן יותר משאמין בדברים שיהיו מוחזקים בעיני ככוזבים, אם רוצה אני למצוא במדעים דבר-מה קבוע ו בטוח.

אולם אין די בהערות אלו. צריך אני עוד לדאוג לכך, שאזכור אותן. כי דעות ישנות ורגילות אלו עודן מתעו-רות לעתים קרובות במחשבת. השימוש שרגיל הייתי

10. אלה הן התכונות הכלליות והפשוטות ביותר של העולם החומרי, התפשטות בחלל, תבנית ומספר, הניתנות לניסוח כמותי. לפחות אלה צריכות להיות ממשיות, גם אם הרכביהן השונים הם אולי הטעיית חושים או חלום.

11. משפטי המתמטיקה מופיעים כאמיתיים מעל לכל ספק. אף אין בהם כל טענה של מציאות. גם אם משפטי המדעים האחרים אינם אמיתיים, הרי משפטי המתמטיקה עומדים אף בפני "טענת החלום", והם אמיתיים גם בעולם הדמיוני ביותר.

12. כלומר, שהמערכת כולה, על כל מרכיביה הכלליים והפשוטים ביותר, היא אשלייה, גם אם כל דבר פרטי בתוכה נתפס כאמיתי.

13. די בטעות אחת כדי להצדיק הטלת ספק אף במשפטים הכרוכים ביותר. די באפשרות הטעות כשלעצמה כדי להטיל ספק בכל מה שמציג עצמו בפנינו כאמיתי. והרי עובדה היא, שאנו טועים לפעמים גם במתמטיקה.

14. חוסר השלימות של ההכרה האנושית, המתגלה בטעויותינו ימלא להלן תפקיד חשוב בהוכחה למציאות אלוהים, מציאות המוכרת בשלב זה באופן היפוטיטי בלבד.

צוניים שאנו רואים, אינם אלא מראות שוא ומרמה, שמלאך רע זה נעזר בהם כדי לשים מוקשים לפני בני התם. אחרת על עצמי כאילו אין לי ידים, ואף לא עינים, ולא עור, ולא דם, וכאילו אין לי כל חוש, אלא שבטעות מאמין אני שכל הדברים הללו לי הם¹⁶. אדבק במחשבה זו בעקשנות; ואם בדרך זו לא יעלה בידי להגיע לידי ההכרה של איזה דבר-אמת, הרי על כל פנים אוכל לחדול מלחרוץ משפט. על כן אשמר שמירה מעולה שלא להכניס לתוך הדברים שאני מאמין בהם שום דבר כוזב, ואכשיר את רוחי באופן טוב כל-כך כנגד כל תחבולותיו של רמאי גדול זה, עד שלא יעמדו לו כל כוחו וערמתו, ולעולם לא יוכל להוליכני שולל.

אולם דרך זו קשה היא ומיגעת, ואיזו עצלות מושכת אותי בלי משים אל מסלול חיי הרגילים. וכשם שהעבד הנהנה בחזיון לילה מחירות מדומה, משמתחיל לחשוד שחירותו אינה אלא חלום, פוחד הוא להתעורר וקושר קשר עם מראות-השוא הנעימים כדי שיוסיפו לפתותו, כך אף אני שוקע שוב בלי משים לתוך דעותי הזישנות, ואני פוחד להתעורר מתרדמה זו, שמא לא יועילו לילות העמל והנדודים שיבואו אחר שלות-מנוחה זו, להאיר את כל מחשכי הקושיות שהעליתי, בעוד שצריכים היו להביא לי איזה ניצוץ של אור לשם הכרת האמת¹⁷.

להשתמש בהן שנים רבות, מרשה להן להעסיק את רוחי שלא בטובתי וכמעט להשתלט בחוג מחשבותי. ולעולם לא אגמל מן ההרגל להסכים להן ולהחזיק בהן, כל זמן שתהיינה בעיני כמו שהן באמת, כלומר, מסופקות באופן-מה, כמו שהראיתי זה עתה, ועם זאת קרובות מאד לודאי, באופן שיש לנו יסוד מוצק הרבה יותר להאמין בהן מלשול אותן. על כן סבורני שאנהג בהן יתר זהירות, אם אהפך לקטיגור ואתאמץ במלוא כוחותי להתעות את עצמי ואראה את כל המחשבות הללו ככוזבות ודמיוניות¹⁵; עד שלבסוף, לאחר שאקים שיווי-משקל בתוך הדעות הקדומות שלי באופן שלא תוכלנה למשוך אותי יותר לצד אחד מאשר לצד אחר, לא יהא עוד משפטי כפוף להרגל רע, ולא יהא נוטה מן הדרך הישרה המוליכה אל הכרת האמת. כי מובטחני שעם זאת אי-אפשר שדרך זו תהא בה סכנה או טעות. ואין לחשוש היום שמא אפריז על המדה באי-האמון שלי, שהרי אין כוונתי עתה לעשות דבר-מה, אלא אך להגות ולחקור.

אשער אפוא שיש במציאות לא אלוה אמתי שהוא המקור העליון של האמת, אלא איזה מלאך רע שהוא גם ערום ורמאי, גם בעל יכולת, ושהוא משתמש בכל התחבולות שבידו כדי להתעותני. אחרת, האויר, הארץ, הצבעים, התבניות, הצלילים, וכל הדברים החי-

15. זהו השלב הרביעי של הספק הקרטזיאני, והוא דורש מאמץ קשה של כוח הרצון. להתגבר על הנטייה הטבעית וההרגל לקבל כאמיתיים את המשפטים הברורים ביותר, הן בחיי יום-יום והן במתמטיקה. ספק זה מכונה "הספק ההיפרבולי" (קיצוני או מופלג).

16. "הספק ההיפרבולי", המנוסח כאן בהנחת המלאך הרע המטעה אותנו תמיד, הוא ביטוי לספק המטפיסי המביא את תורת הספק של דיקרט לשיאה: זוהי הטלת ספק ברציונאליות עצמה, שגילויה המובהק הוא במתמטיקה ובלוגיקה. דיקרט מעלה את האפשרות שכל ביטחון הוא ביטחון של השקרי, ומה שנתפס באופן אווידנטי (ברור ומובחן) הוא הטעיה גמורה. יש להדגיש ש"הספק ההיפרבולי" אינו מניח כלל את מציאות אלוהים המטעה, או של המלאך המתעתע. "המלאך הרע" אינו אלא ביטוי ציורי לאפשרות של הונאה עצמית מתמדת של האדם, ולהעדר ביסוס מוחלט לרציונאליות של העולם וההכרה האנושית. אפשר לנסח את ההטעיה הזאת בדרכים שונות: כל דעותינו נוצרות על ידי כוחות גופניים או נפשיים בלתי מודעים לנו, תהליכים ביאלוגיים, תנאים חברתיים, כלכליים וכו'; השיפוט "הרציונאליים" הם תוצאה של תסביכים או נברוות (פרטיים או משותפים למין האנושי) וכל קביעה רציונאלית של ההכרה אינה אלא רציונאליזציה. "הספק ההיפרבולי" משמיט אפוא את הקרקע אפילו מתחת למדע הטבע המתמטי, שהיה מבוסס על הנחת אמיתות המוחלטת של משפטי המתמטיקה, וקיבל כמובן מאליו את הרציונאליות של העולם ושל ההכרה האנושית.

17. ניסוח זה, כמו גם זה שבתחילת הפרק הבא, מעיד נגד פירוש הספק הקרטזיאני כספק מתדי בלבד (כלומר, כהנחה מלאכותית, המשמשת רק אמצעי לסילוק דעות קדומות). לעומת פירוש זה אפשר לראות את "הספק ההיפרבולי" כביטוי למצב ממשי, שאליו הגיע דיקרט - ושאליו צריך להגיע לדעתו כל אדם לפני שהוא משיג את האמת - אשר בו לא נשאר באמת דבר כטוח באמיתותו; הרגשה של אבדן המגע הכטוח עם הממשות ועם אמת כלשהי (דיקרט מעיר במקום אחר שיש להקדיש לעיון בפרק הראשון ב"הגיונות" שבועות ואף חדשים רבים, והוא מצביע על הסכנה הכרוכה בזה). בחיפוש זה אחרי ביסוס מחדש של כל האמיתות, מנותק דיקרט מעולם ימי-הביניים, ופותח את התקופה המודרנית, לא מן הבחינה הפילוסופית בלבד. הדגשת מקומו של הסובייקט מצאה את בטוייה מאוחר יותר גם בספרות היפה, ושלוחותיה של המחשבה הקרטזיאנית מגיעות עד ימינו, תוך השמטת התורה המטפיסית החיובית של דיקרט. כך, למשל, בפינומנולוגיה ובאקסטיטניציאליזם, ואפילו בספרות ובמחזאות המודרנית, המבליטות את בדידותו ואת יאושו של "האני", החסר כל ביסוס אונטולוגי ודתי מוצק (אם כי יש לזכור שדיקרט עצמו לא היה מסכים לנייתוק נקודת המוצא שלו מן השיטה החיובית אליה הוא מגיע בהמשך דיונו).

על טבעה של רוח האדם, ועל זה שנקל להכירה מלהכיר את הגוף

ההגינות שהגיתי אתמול מלאו את לבי ספקות מרובים כל-כך, שאין ביכלתי לשכוח אותם שוב. אולם, אין אני רואה באיזה אופן אוכל לבטל אותם; וכאילו נפלתי פתאום לתוך מים עמוקים מאד, הריני נדהם כל-כך, שאיני יכול למצוא מבטח לרגלי בתוך המצולה, ולא לשחות ולהחזיק את עצמי על פני המים אף-על-פי-כן אתגבר ואשוב לאותה הדרך שהלכתי בה אתמול, ואתרחק מכל דבר שאפשר יהא לדמות שיש בו ספק קל שבקלים, באופן כזה ממש כאילו ידעתי שהוא כוזב בהחלט; ואוסיף ללכת תמיד בדרך זו עד שאמצא דבר-מה ודאי, או לפחות אדע ידיעה ודאית שאין בעולם שום דבר ודאי, אם לא יעלה בידי דבר אחר.

ארכימדס בקש רק נקודה אחת קבועה ובלתי-נעה כדי להוציא את כדור הארץ ממקומו ולהעתיקו למקום אחר. כך גם אני אהא רשאי ליצור לי תקוות נעלות, אם אזכה למצוא אך דבר אחד שיהא ודאי ובלתי-מוטל בספק¹⁸.

הריני מניח אפוא שכל הדברים שאני רואה, כוזבים הם. אני משדל את עצמי שמעולם לא היה במציאות שום דבר מכל מה שמציג לפני זכרוני המלא שקרים. אני חושב שאין לי כל חוש. אני מאמין שהגוף, התבנית,

ההתפשטות, התנועה והמקום אינם אלא בדיות שבדתה רוחי. מהו אפוא הדבר שאפשר לחשוב לאמת? אולי דבר זה בלבד, שאין בעולם שום דבר ודאי¹⁹.

אך מנין אוכל לדעת, אם אין במציאות דבר-מה אחר השונה מן הדברים שזה עתה דנתי עליהם שהם בלתי-ודאיים, דבר שאי-אפשר לנו להטיל בו את הספק הקל ביותר? כלום אין במציאות איזה אל או איזה כוח אחר שהוא מעורר בלבי את המחשבות הללו? דבר זה אינו הכרחי; שהרי אפשר שאני מוכשר ליצור אותן מעצמי. ואני עצמי אפוא, לפחות, כלום אין אני משהו? כבר הכחשתי שיש לי איזה חוש או איזה גוף. אך אני מהסט, כי מה יצא מזה? כלום תלוי אני בגוף ובחושים במדה כזו, שבלעדיהם אי-אפשר לי להמצא? אך הרי אמרתי בלבי שאין בעולם שום דבר, שום שמים, שום ארץ, לא רוחות ולא גוף; כלום לא אמרתי בלבי אפוא שאף אני אינני? לא ולא. בלי כל ספק הייתי במציאות, אם אמרתי דבר-מה בלבי או אם אך חשבתי משהו. אבל יש איזה מין רמאי בעל יכולת גדולה וערום מאד, המשתמש בכל התחבולות שבידו כדי להתעות אותי תמיד. אין אפוא כל ספק שאני נמצא אם הוא מתעה אותי; ואף אם יתעה אותי כאות נפשו, לעולם לא יוכל לשים אותי לאין, כל זמן שאחשוב שאני דבר-מה. ולפיכך, לאחר שירדתי לעומקו של ענין זה ושקלתי יפה כל דבר ודבר, צריך אני לבסוף להחליט ולחשוב לדבר בטוח שמאמר זה: "אני קיים. אני נמצא"

18. ללא "נקודה ארכימדית" כזאת אי אפשר לדעת אמת כלשהי, כי אין לנו כל ביטחון שיש אמת בכלל. אך אמת אחת שתהיה משוחררת מכל ספק (גם מן "הספק ההיפרבולי") תספיק לנו כנקודת מוצא, כי היא תתן לנו את הדגם לאמת - כל מה שיהיה אווידנטי כמורה נוכח לקבלו ללא חשש של טעות, ואולי נוכח אף להסיק ממנה מסקנות אמיתיות. סדר דיון זה מתאים לתורת המיתודה של דיקרט (עיין מאמר על המתודה פרק ב', עמ' 22-23 בתרגום העברי). מיתודה זו עומדת על שני הכוחות של המחשבה האנושית: האינטואיציה והדידוקציה (וראה עוד להלן הערה 24). נקודת המוצא לכל הכרה מוכרחה להיות אמת הנתפסת באופן בלתי אמצעי כאווידנטית (כך למשל, האכסיומות כמת-מטיקה). על יסוד אינטואיציה פשוטה זו אנו ממשיכים בדידוקציות (היסקים) ומגיעים למשפטים מסובכים יותר ויותר. אולם כל שלשלת ההיסקים תלויה באינטואיציה היסודית. באינטואיציה זו מתגלה אמת כאווידנטית, כלומר היא כה ברורה ומוכחנת עד שהיא כופה את עצמה על ההכרה ואי אפשר להטיל בה שום ספק.

מבחינת אמת מסוג אחר אינו יוצא מתוך "נקודה ארכימדית" מסוימת, אלא רואה את האמת כהתלכדות (קוהרנציה) פנימית של המושגים (על מבחני האמת בכלל - ראה ש.ה. ברגמן: מבוא לתורת ההכרה, פרק שלישי).

דיקרט מחיל אפוא כאן את הכלל. הראשון של המתודה שלו: הוא נמנע מלקבל דבר כאמיתי עד שלא ימצא משהו שאי-אפשר להטיל בו ספק (בשלב זה אין הוא יכול לקבל בתור אמת כזאת אף את האכסיומות של המתמטיקה). רק אחרי כן יוכל להחיל את כללי המתודה האחרים, ולהסיק מסקנות בדרך הדידוקציה, שהיא אינה בלתי אמצעית אלא "תנועה מסוימת של הרוח ההולכת שלב אחרי שלב". אולם יש לזכור, שעד שחרור המחשבה מאימו של "הספק ההיפרבולי" לא תוכל לסמוך על הדידוקציה, כי ייתכן תמיד שההיסק עצמו, או המעבר משלב לשלב, הוא מוטעה.

19. דברים אלה, המזכירים את אמרתו המפורסמת של סוקרטס, אינם נאמרים כאן באירוניה, אלא מתוך יאוש המאפיין שלב זה של הספק הקרטוזיאני.

אמתי הוא בהכרח, כל אימת שאני מביע אותו או משיג אותו ברוחי.²⁰

אך עדיין אין אני יודע ידיעה ברורה למדי מהו אני זה, אני הבטוח שאני נמצא, ולפיכך אצטרך מכאן ולהבא לדקדק יפה ולא לקבל מתוך אי-זהירות איזה דבר אחר במקום "אני" זה, כדי שלא לטעות באשר לידיעה זו, שנראית לי ודאית ומוכחת יותר מכל הידיעות שהיו לי לפני.²¹

לפיכך אתבונן שוב במה שחשבתי בדבר ישותי קודם שנמשכתי אחר מחשבות אחרונות אלו, ואגרע מדעות הישנות כל דעה המבוטלת על-ידי הטענות שהבאתי אותן זה עתה, באופן שלא ישאר אלא אך ורק מה שהוא בלתי-מסופק לגמרי. מה חשבתי אפוא עד עתה בדבר ישותי? בלא ספק, חשבתי שאני בן-אדם. אבל מהו בן-אדם? האם אמר שהוא חי בעל-שכל? לא ולא, שהרי צריך הייתי לחקור לאחר מכן מה הוא חי ומה הוא בעל-שכל, ובאופן כזה היינו באים בלי משים מתוך שאלה אחת ויחידה לידי מספר אין-סופי של שאלות אחרות, קשות ומסובכות יותר; ואין אני רוצה לבלות לשוא את הזמן ושעות-הפנאי המועטות שנשארו לי ולהקדישן לבירור שאלות

דקות כאלה. מבכר אני להתבונן כאן במחשבות שנולדו מעצמן ברוחי עד עתה, ושנתעוררו מכוח טבעי שלי בלבד בשעה שנתתי דעתי להתבונן בישותי. ראיתי את עצמי, ראשית, כמי שיש לו פנים, ידיים, זרועות, וכל אותו המנגנון המורכב מעצמות ומעור, שרואים אותו בגופת-מת ושציינתי אותו בשם גוף. מלבד זאת, ראיתי שאני ניוון, מהלך, מרגיש וחושב, ויחסתי את כל הפעולות הללו לנפש. ואולם לא התמדתי כלל במחשבות בנוגע למהותה של נפש זו, ואף אם התמדתי בכך, דמיתי שהיא איזה דבר דק וקליל במדה יוצאת מן הכלל, כמו רוח או שלהבת או אויר קליל מאד, שהוא חודר ומתפשט בחלקי הגסים יותר. במה שנוגע לגוף, לא היו לי שום ספקות בנוגע לטבעו; כי סברתי שאני יודע טבע זה ידיעה מובחנת מאד, ואילו רציתי לברור על-פי המושגים שהיו לי ממנו, הייתי מתארו באופן זה: בשם גוף אני מביין כל מה שיכול להיות מסומן על-ידי איזו תבנית; מה שיכול להיות נכלל באיזה מקום ולמלא חלל מסוים באופן שכל גוף אחר יהא מוצא ממנו; מה שיכול להיות מורגש על-ידי חוש-המישוש או על-ידי חוש-הראות או על-ידי חוש-השמע או על-ידי חוש-הטעם או על-ידי חוש-הריח;

20. זוהי "הנקודה הארכימדית", שניסוחה המפורסם (והמטעה) הוא: cogito ergo sum (אני חושב לכן אני נמצא)

הקביעה "אני חושב" עומדת אף בפני "הספק ההיפרבולי", כי הוא הוא עצמו המאשר אותה: כדי שאהיה מרומה עלי לפחות להיות; אם הכל חלום, הרי מישוהו חולם; כדי לטעות צריך שיהיה טועה; אם כל הדברים הם אשליה, הרי הסובייקט מאשר את מציאותו בעצם היותו בעל האשליה - התודעה בעלת הספק, או המוטעה, היא תנאי שבלעדיו אין גם ספק או טעות; אי אפשר לסלק את חשיבתנו בלי לחשוב סילוק זה. כאן מתגלה אפוא ישות, שממשתה נקבעת בלי שום אפשרות לכטלה. אמת זו נתפסת בכל מצב של התודעה, אך חשוב לראות שהיא נקבעת כאן דווקא באקט של הטלת הספק הטוטאלי: אי אפשר להטיל ספק בעצם הטלת הספק; הספק מאשר את עצמו בעצם הניסיון לשלול אותו: אם אני מטיל ספק בהטלת הספק, הרי אני מטיל ספק, וממילא אני קיים. חשיבותו של הספק כנקודת מוצא לתגלה עוד להלן, בהוכחה למציאות אלוהים.

דבר זה לא הובן על ידי מבקריו של דיקרט, אשר טענו שיש כאן היסק של מציאות ה"אני" מתוך מושג הספק, וייתכן שאנו טועים בהיסק זה. אי-ההבנה נובעת בעיקר מן הניסוח (שאינו מופיע ב"הגיונות") cogito ergo sum.

טענו כנגד דיקרט שהוא משתמש בסילוגיזם (היקש) כגון זה: 1. כל מה שחושב נמצא. 2. אני חושב. לכן אני נמצא. אילו היה דיקרט טוען כך, הרי צריך היה להניח את אמיתותה של ההנחה הראשונה, וכמו כן היה עליו להניח, שפעולת ההיקש עצמה משוחררת אף מן הטעם הקל ביותר של ספק. אולם, כל כוחה של העמדה הקרטזיאנית הוא בכך, שאין בה שום קביעה של אמת כללית, שממנה מוסקת אמת פרטית. אין היא אלא הצבעה על האינטואיציה שיש לי מעצמי קיים בעצם חשיבת הספק; היא מגלה לנו את מה שכלול בתודעה כשהיא לעצמה: אינני יכול לתפורס את עצמי כחושב ויחד עם זאת כלא-נמצא (הביקורת על דיקרט מופיעה באוסף של השגות (objections) מצד פילוסופים ותיאולוגים (ביניהם הובס, גסנדי וארנו). לפני פרסומם של ה"הגיונות" שלח אליהם דיקרט עותקים של הספר וביקש את תגובותיהם. אחר כך הוציא את הספר יחד עם טענותיהם ועם תשובותיו לטענות אלה):

אם כן לא זו בלבד שאין האמת הראשונה של דיקרט כללית, אלא היא אף פרטית ביותר - של רנה דיקרט. ושל כל אחד מאיתנו המפעיל את תודעתו הפרטית. יהיה על דיקרט לפרוץ אל מעבר לפרטיות זו, כדי שיוכל לומר משפטים אמיתיים נוספים, החורגים מן המציאות הפרטית של התודעה.

נקודת מוצא זו של המטפיסיקה הקרטזיאנית מאפינת את ראשית הפילוסופיה החדשה: הצעד הראשון אל הממשות נעשה דרך תפיסת ישותה של התודעה, ולא בתפיסת העולם החיצוני; המגע הראשון עם האובייקטיביות הוא דרך הסובייקטיביות, ודווקא דרך פעולת הספק של הסובייקט במציאותם האובייקטיבית של כל הדברים החיצוניים. ממשותה של המחשבה נתפסת כביטחון לפני כל אובייקט גופני והיא אווידנטית יותר ממציאותו של העולם החומרי.

21. ב-cogito לא מוכחת עדיין מציאותו של ה"אני", או של נפש, כישות בעלת קיום עצמאי. כל מה שניתן כביטחון הוא מומנטים מבודדים של חשיבה, או זרם התדעה עצמה, ולא אישיות אחידה ומגובשת כעצם (ראה עוד להלן הערה 67).