



# פילוסופיה של הנפש בתקופתנו

יחידות 1-3

אמיר הורוביץ

10679

מהדורה זמנית

פנימי • לא להפצה ולא למכירה

יוני 2012

מק"ט 10679-1130



**כותב** פרופ' אמיר הורוביץ

**עורכת** רות רמות

**עימוד** עינב צדוק

הדפסה דיגיטלית מתוקנת – יוני 2012

© תשע"ב – 2012. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43537.

The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43537.

Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

סדרת ספרים זו מוקדשת באהבה

לאבי ראובן הורוביץ

ולזכר אמי ורדה הורוביץ

אמיר הורוביץ, דצמבר 2008



## תוכן עניינים כללי

### יחידה 1

11	1. מילות פתיחה
12	2. הקדמה
19	3. המצבים הנפשיים לסוגיהם ומאפייניהם הבולטים
41	4. הקשר בין המצבים הנפשיים לבין העולם הפיזיקלי : שאלת הגוף והנפש
52	5. שאלות נוספות שבהן עוסקת הפילוסופיה של הנפש
54	6. בעיית הנפשות האחרות
62	7. מילות סיכום
63	8. מבנה הקורס

### יחידה 2

69	1. מילות פתיחה
73	2. דואליזם וסיבתיות נפשית
78	3. דואליזם האירועים ודואליזם העצמים
87	4. דואליזם והאוטונומיה של התחום הנפשי
94	5. טיעונים בזכות ההשקפה הדואליסטית
138	6. טיעונים כנגד ההשקפה הדואליסטית
168	7. מילות סיכום

### יחידה 3

173	1. מילות פתיחה
174	2. ביהיורזם פסיכולוגי
180	3. ביהיורזם פילוסופי
207	4. ביקורת הביהיורזם הפילוסופי
226	5. ביהיורזם פילוסופי וההשקפות שבאו אחריו



# **יחידה 1: מבוא – על הנפש ועל הפילוסופיה שלה**

**אמיר הורוביץ**

**כותב** פרופ' אמיר הורוביץ

**עורכת** רות רמות

**יועצים**

פרופ' עדי צמח – האוניברסיטה העברית  
פרופ' אורון שגריר – האוניברסיטה העברית  
ד"ר מאיר חמו – אוניברסיטת חיפה  
ד"ר מריס כהן – האוניברסיטה הפתוחה  
ד"ר יקיר לוי – אוניברסיטת בן גוריון

**עימוד** עינב צדוק



## תוכן העניינים

11	1. מילות פתיחה
12	2. הקדמה
12	2.1 חיים וחיים נפשיים
15	2.2 "הנפש" והמאפיינים הנפשיים
19	3. המצבים הנפשיים לסוגיהם ומאפייניהם הבולטים
19	3.1 עמדות טענתיות
19	3.1.1 אפיונים כלליים
	3.1.2 מצבים נפשיים טהורים לעומת מצבים הכוללים רכיבים
21	נפשיים ורכיבים שאינם נפשיים
22	3.1.3 עמדות טענתיות והסבר התנהגות
23	3.2 מכוונותם של מצבים נפשיים
24	3.3 מכוונות והיכרות ראשונה עם התנסויות חושיות
26	3.4 מכוונות כחריגת המצבים הנפשיים לעולם החוץ נפשי
26	3.5 מכוונות והיכרות ראשונה עם תחושות גופניות ומצבים רגשיים
27	3.6 מודעותם של מצבים נפשיים
28	3.6.1 מודעות רפלקטיבית
30	3.6.2 מודעות התנסותית
31	3.6.3 מודעות התנסותית כמאפיין המבחין של התחום הנפשי
32	3.6.4 מצבים נפשיים נטייתיים לעומת מצבים נפשיים התרחשותיים
34	3.7 המאפיינים האפיסטמיים של המצבים הנפשיים
41	4. הקשר בין המצבים הנפשיים לבין העולם הפיזיקלי: שאלת הגוף והנפש
41	4.1 שאלת הגוף והנפש והמאפיין המבחין של התחום הנפשי
44	4.2 דואליזם ומטריאליזם
49	4.3 היחסים בין הנפשי לפיזיקלי, וסיבתיות נפשית
52	5. שאלות נוספות שבהן עוסקת הפילוסופיה של הנפש
54	6. בעיית הנפשות האחרות
62	7. מילות סיכום
63	8. מבנה הקורס



## 1. מילות פתיחה

קורס זה עוסק בפילוסופיה של הנפש בתקופתנו, בעיקר בחלקה השני של המאה ה-20 ובראשית המאה ה-21, תקופה שבה מצטיין נושא זה בפוריות רבה ובחידושים רבים ותופס מקום מרכזי ביותר בחזית המחקר והספרות הפילוסופיים. הקורס כולל גם התייחסויות אחדות לגישות, לעמדות ולסוגיות מוקדמות יותר שיש להן חשיבות עניינית בפילוסופיה העכשווית, או שלימודן עשוי לתרום להבנת גישות, עמדות וסוגיות התופסות בה מקום חשוב, בין אם בשל דומותן ובין אם בשל שונותן. מאחר שמטרתו העיקרית של הקורס היא להציג את מצב המחקר העדכני ואת ההשקפות המקובלות היום, המבנה והמתודולוגיה שלו הם שיטתיים, ולא היסטוריים או אישיים.

ביחידה זו נציג הצגה ראשונית וכללית את התחום המרתק של פילוסופיה של הנפש. ננסה להבין למה מתכוונים הפילוסופים של הנפש בדברם על הנפש או על המצבים הנפשיים; נצביע על המאפיינים הבולטים של המצבים הנפשיים; נבדוק מהן השאלות המרכזיות שבהן עוסקים הפילוסופים של הנפש; נדון במושגי היסוד בתחום, ועוד. כבכל תחום פילוסופי, אף בפילוסופיה של הנפש יש תמיהות רבות ומחלוקות רבות. חלק מן התמיהות והמחלוקות הללו יוצגו בעמודים הבאים, אולם, מאחר שמדובר ביחידת מבוא, נסתפק במקרים רבים בדיון קצר ולא ממצה, מבלי להביא במלואם (ולעתים מבלי להציג בכלל) את הנימוקים בזכות העמדות השונות.

מטרתנו העיקרית ביחידה זו היא להציג את הנושאים, המושגים והעמדות המרכזיים בתחום וכך לעורר את סקרנותכם ואת מחשבתכם. דיונים נרחבים ומעמיקים יותר יוצגו ביחידות הבאות ויקלו עליכם לגבש את דעתכם לגבי חלק מן המחלוקות, או להסיר מן הדרך חלק מן התמיהות, חלק בלבד – תמיהות תמיד תלווינה את הפילוסופיה, ובוודאי ובוודאי את התופעות המסקרנות, לעתים המוזרות, שאותן חוקרת הפילוסופיה של הנפש.

### הערה

במהלך היחידות מופיעים שני סוגי שאלות לתלמיד: שאלות שיש עליהן תשובות בגוף הטקסט ושאלות למחשבה המצוינות בסימן ♦. התלמידים מתבקשים לענות על כל השאלות בטרם ימשיכו בקריאה.

## 2. הקדמה

### 2.1 חיים וחיים נפשיים

שאלה המרתקת כבר דורות רבים את האנושות – ובכללה מדענים, פילוסופים, ותאבי ידע אחרים – היא שאלת קיומם של חיים מחוץ לכדור-הארץ. מדי פעם אנו שומעים על התגלותה של ראייה זו או אחרת לכך שבכוכב לכת מסוים קיימים תנאים להתפתחותם של יצורים חיים. התנאים שבהם מדובר הם, למעשה, כאלו המאפשרים התפתחות של "יצורים" בעלי מאפיינים כימיים-פיזיקליים מסוימים דומים לאלו של צורות החיים המוכרות לנו על-פני כדור-הארץ. אנו מניחים כי יצורים שדומים מבחינה זו במידה מספקת ליצורים החיים המוכרים לנו, עשויים לחלוק עם היצורים המוכרים לנו תכונות כמו יכולת להזין את עצמם, או כושר התרבות.

השאלה, האם יש במקום אחר ביקום יצורים בעלי מאפיינים ותכונות כאלו היא בהחלט שאלה מדעית חשובה ומסקרנת, אולם דומה שבצדה קיימת שאלה שקשה להכחיש שהיא מרתקת ומסקרנת עוד יותר. שאלה זו היא שאלת קיומם של יצורים **תבוניים**, ובכלל, יצורים **בעלי נפש** (על השאלה "מהי נפש"? נעמוד מאוחר יותר). "אנו לא לבד", בישרו לנו מדענים בעקבות אחת התגליות בדבר הימצאות סימנים לקיום חיים פרימיטיביים למדי מחוץ לכדור הארץ; אולם אם קיימים יצורים חושבים, או מרגישים, מחוץ לכדור-הארץ, אנו לא לבד במובן משמעותי במיוחד. אין ספק כי גילויים של חידקים על פני הכוכב שבתאי יהווה אירוע מדעי מסעיר, אבל גילויים על פני כוכב זה של יצורים בעלי יכולת מתמטית מפותחת, או בעלי רגשות מורכבים, יהווה אירוע מסעיר שבעתים. תגלית כזו עשויה להשפיע באורח משמעותי על החשיבה ועל התפיסה העצמית של אלו מבינינו הנוטים להרהר בשאלות "עמוקות".

כך או אחרת קיים קשר בין שתי השאלות – בין שאלת הימצאותם של חיים "אקסטרה-טרסטריליים" (דהיינו, חוץ ארציים, מחוץ לכדור הארץ) לבין שאלת קיומם של יצורים תבוניים (או יצורים בעלי מאפיינים נפשיים כלשהם) אקסטרה-טרסטריליים; היבט אחד חשוב לענייננו של קשר זה הוא שסביר כי יצורים הדומים לנו במידה מספקת מבחינה כימית-פיזיקלית יחלקו עמנו גם מאפיינים נפשיים שונים.

---

♦ מדוע דבר זה סביר? נסביר טענה זו בשלבים מאוחרים יותר של הקורס. בינתיים תוכלו לנסות ולחשוב בעצמכם, אם יש הנחה כלשהי (ואולי קיימות כמה אפשרויות באשר להנחות כאלו) אשר קבלתה אמנם תוביל למסקנה כי יצורים הדומים לנו במידה מספקת מבחינה כימית-פיזיקלית יחלקו עמנו מאפיינים נפשיים שונים.

---

אם כך, גילויים של תנאים להתפתחותם של חיים עשוי להוות צעד לקראת גילויים של תנאים להתפתחותם של חיים נפשיים. עם זאת, השאלות הללו נבדלות זו מזו בבירור. ראשית, סביר מאוד שלא כל היצורים החיים הם בעלי מאפיינים נפשיים – קשה להחזיק ברצינות בעמדה לפיה חיידקים, למשל, חושבים או מרגישים.

בעבר היו פילוסופים שסברו לא רק כי כל יצור חי הוא בעל מאפיינים נפשיים, אלא כי כל דבר בעולם – כל גרגר חול, כל חלוק נחל - הוא כזה. השקפה זו, המכונה "פן-פסיכזם", נחשבת על פי רוב תמוהה ומעטים בלבד מתייחסים אליה ברצינות. פילוסוף בן זמננו המחזיק בעמדה יוצאת דופן זו הוא דייוויד צ'למרס.<sup>1</sup>

אולם קיים טעם נוסף, שחשיבותו הגדולה לפילוסופיה של הנפש תתברר ביחידות מאוחרות יותר, התומך בנפרדותן של שתי השאלות. האם יכולים אנו להיות בטוחים כי **רק** יצורים הדומים לנו במידה מספקת מבחינה כימית-פיזיקלית עשויים להיות יצורים נפשיים? האם נוכל לשלול את האפשרות שבכוכב אחר קיימים, למשל, יצורים תבוניים (ואולי אף יצורים חכמים מאתנו), אשר המבנה הכימי-פיזיקלי של גופם שונה בתכלית משלנו? הנוכל לשלול את האפשרות שיצורים כאלו יראו את סביבתם או יתפסו אותה באמצעות חושים אחרים כלשהם? פילוסופים רבים סוברים שלא ניתן לשלול אפשרויות כאלו, ואילו אחרים שוללים אותן; נדון בנושא זה בבוא העת. בעבור כל מי שסוברים שאין לפסול אפשרויות כאלו, קיימת הבחנה ברורה בין שאלת התנאים להתפתחות יצורים שמבנם הכימי-פיזיקלי דומה למבנה הכימי-פיזיקלי שלנו (ואשר, לפיכך, בדומה לנו, מתאפיינים גם בתכונות כמו כושר תזונה עצמית וכושר התרבות) לבין שאלת התנאים להתפתחותם של יצורים נפשיים.

אין זה קל להשיב לשאלה בדבר התנאים הדרושים להתפתחותם של יצורים תבוניים, או יצורים בעלי מאפיינים נפשיים כלשהם – יצורים שנכנה אותם, מכאן ואילך, "יצורים נפשיים". כשנשאלת השאלה בדבר התנאים הדרושים להתפתחותם של חיים, ברור, במידה רבה, כיצד לחפש את התשובה. מדובר בזיהוים של אותם תנאים סביבתיים אשר יאפשרו את התפתחותם של יצורים בעלי **מבנה כימי-פיזיקלי מסוים** (אותו מבנה כימי-פיזיקלי שבעטיו יתאפיינו היצורים הללו בתכונות כמו כושר תזונה עצמית וכושר התרבות). אולם באשר ליצורים **נפשיים**, איננו יכולים לקבוע מלכתחילה כי מה שמהותי ליצורים אלו הוא מבנה כימי-פיזיקלי מסוים. שאלה גדולה היא, מה מהותי להיותו של יצור **יצור נפשי**.<sup>2</sup> אולי זהו המבנה הכימי-פיזיקלי שלו? אולי אלו הם דגמי ההתנהגות שלו? אולי זוהי "תוכנת המחשב" שבהתאם לה הוא מתפקד? ואולי אלו הם מגעיו עם יצורים אחרים? ואולי... סביר מאוד

<sup>1</sup> ראו: D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

<sup>2</sup> על פי האמור לעיל, **לא כל יצור חי הוא יצור נפשי**. כפי שנראה בהמשך הקורס, על פי גישות פילוסופיות אחדות **לא כל יצור נפשי הוא בהכרח יצור חי**.

שחלק מאפשרויות אלו (ואולי כולן) אינן מובנות לכם בשלב זה. מטרתנו באזכורן הנוכחי היא רק להדגים את מורכבותה של השאלה. למעשה, כל עוד אין תשובה לשאלה מה מהותי להיותו של יצור יצור נפשי, או לשאלה מה מהותי לנפשיות, איננו יכולים אף לדעת אם טבעה הכימי-פיזיקלי של הסביבה רלוונטי בכלל לשאלת קיומו. איננו יכולים גם לדעת אלו סוגי תגליות יוכלו להוות ראיה לקיומם של יצורים כאלו, ואלו מדעים עשויים לגלות ראיות כאלו.

♦ אם יש לכם אינטואיציה כלשהי באשר לשאלה, האם יצור המורכב ממתכות ורכיבים אלקטרוניים למיניהם עשוי להיות יצור נפשי, דהיינו יצור בעל מצבים נפשיים כלשהם?

בחרנו לפתוח בנושא זה כאמצעי להציג סוגיה מרכזית בפילוסופיה של הנפש. השאלה, מה מהותי להיותו של יצור יצור נפשי – או השאלה מה מהותי לנפשיות – היא מן השאלות החשובות שעמן מתמודדת הפילוסופיה של הנפש, והיא תתפוס אפוא מקום חשוב בקורס זה. הזכרנו כאן השלכה אחת של שאלה זו – הקשר שלה לשאלת קיומם של יצורים נפשיים אקסטרה-טרסטריאליים – השלכה חשובה ומסעירה ביותר מבחינה אינטלקטואלית. לא קשה להתרשם עד כמה חשובות עשויות להיות שאלות לגבי קיומם של יצורים נפשיים. במובנים רבים, לדבר בעולם לא הייתה חשיבות לולא התקיים היסוד הנפשי, וסביר לומר שחשיבותו של כל דבר נגזרת מקשרו או מקשריו עם מצבים נפשיים אלו או אחרים. לולא היו בעולם יצורים נפשיים, לא היה בעולם מי או מה שמשוהו חשוב בעבורו.

האם הרס גופו של יצור או שימורו, למשל, אינם חשובים בעבורו גם במנותק מיחסו הנפשי לאירועים אלו (וכך, אף אם אינו יצור נפשי כלל)? כדאי להביא בהקשר זה את דבריו של הפילוסוף והפסיכולוג החשוב וויליאם ג'יימס (William James, 1842-1910):

אנו אכן מתנסחים, כשאנו מדברים במושגים דרוויניסטים, כאילו לגוף עצמו, שלו שייך המוח, יש אינטרסים משלו; אנו מדברים על היעילות של איבריו השונים, וכיצד הם עוזרים או מפריעים להשרדות הגוף; ואנו מתייחסים להישרדות כאילו הייתה תכלית מוחלטת, הקיימת ככזו בעולם הפיזיקלי, מעיין ציווי ממשי, מנהיג את בעלי החיים ושופט את תגובותיו, בלא תלות בנוכחותה של איזושהי תבונות מבקרת מבחוץ. אולם האיברים עצמם וכל שאר העולם הפיזיקלי יהיו כל העת שווי נפש לחלוטין לתוצאה זו, והיה וישתנו הנסיבות, הם יביאו באותה מידה של חדווה להשמדתו של בעל החיים.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> W. James, 1890. *The Principles of Psychology*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1890, pp. 143-144.

לפי גיימס, בעולם ללא נפשיות אין באמת אינטרסים ואין באמת "חשיבות-בעבור". הדיבור במונחי אינטרסים וחשיבות-בעבור באשר לגופים גרידא הוא מטאפורי בלבד. דברים עשויים להיות חשובים רק בעבור יצור נפשי.

## 2.2 "הנפש" והמאפיינים הנפשיים

מהי בכלל הנפש? נתחיל מהערה לשונית. המילה "נפש" משמשת בדיונים פילוסופיים בעברית כתרגומה של המילה האנגלית "mind" (המילה "נפשי" היא תרגום של "mental", ואמנם משתמשים בעברית פעמים רבות במילה "מנטלי" כמילה נרדפת ל"נפשי"). לעתים מתרגמים "mind" כ-"רוח", לעתים כ-"שכל", לעתים כ-"הכרה" ולעתים כ-"תודעה", וייתכן שבהקשרים שונים עדיף תרגום זה או אחר על-פני "נפש". מכל מקום, כשמדובר בתחום הדיון הפילוסופי המכונה באנגלית "philosophy of mind", עדיף, לדעתנו, לתרגם "mind" כ-"נפש" (ו-"philosophy of mind" כ-"פילוסופיה של הנפש"), מטעמים שיובהרו בהמשך.

תהיה זו אולי הפתעה לגלות שבמובן חשוב רבים מן העוסקים בפילוסופיה של הנפש כלל אינם מקבלים את קיומה של הנפש! מה פירוש הדבר? פירוש, שאין הם מקבלים תפיסה מסוימת בדבר טבעה של הנפש. אין הם מקבלים את הרעיון שהנפש היא מעין מכל (כפי שנהוג היה לחשוב בתפיסה פילוסופית שאיננה מקובלת בתקופתנו), שבתוכו שוכנים המחשבות, הרגשות, הרצונות, הפחדים, הכאבים, התקוות... אין הם מקבלים את הרעיון שהנפש היא מעין **דבר, אובייקט**, שהמחשבות, הרגשות, הרצונות, הפחדים, הכאבים והתקוות הם תכונות, מצבים, אירועים או תהליכים **שלו**, שהם מאפיינים **אותו** או קורים **לו**, כשם שהצבע הכתום מאפיין את החולצה שקניתי אתמול, וכשם שבעיטתו של רועי את הכדור מצד אחד של המגרש לצד האחר היא אירוע שקרה לכדור שקנה לו אביו. לפי העמדה הרווחת, הנפש אינה אובייקט או דבר באותו מובן שהחולצה או הכדור הם אובייקטים, או דברים.

עם זאת, גם מי ששוללים את קיומה של הנפש כמכל או כאובייקט, מקבלים על פי רוב שקיימת נפש במובן אחר של מונח זה.

בדיונים הפילוסופיים בזמננו מתאר המונח "נפש" את מכלול המצבים הנפשיים, האירועים הנפשיים, התהליכים הנפשיים, התכונות הנפשיות, הכשרים הנפשיים והנטיות הנפשיות של יצור נפשי. אם כן, מונח זה אינו אלא כינוי מקוצר למערך הכולל של המאפיינים הנפשיים של יצור נפשי. מאפיינים אלו הם שעושים יצור ליצור נפשי, ומקנים לו את זהותו הנפשית

הספציפית. כשאנו אומרים שליצור כלשהו יש נפש, תוך שימוש זה במונח, איננו מתכוונים אלא לומר שהוא חושב, מרגיש, חושש, מקווה, וכדומה.<sup>4</sup>

מיהו או מהו זה שלו מיוחסים המאפיינים הנפשיים: האם זהו **גופו** של היצור הנפשי? האם זה **חלק מגופו** (מוחו, מן הסתם)? האם בכל זאת קיים **אובייקט נפשי**, שלו מיוחסים המאפיינים הנפשיים? האם מדובר **במשהו אחר** בכלל הנושא את המאפיינים הנפשיים? זאת ועוד, האם יצור נפשי שומר על זהותו גם כשמאפייניו הנפשיים משתנים במידה ניכרת? בחלק משאלות אלו נדון בהמשך.

בוודאי שמתם לב לכך שאפיונה של הנפש, כפי שהוצג לעיל, מניח שאנו יודעים מה הם מאפיינים נפשיים. נבדוק עתה מה נכלל במערך המאפיינים הנפשיים. לפנינו רשימה – חלקית בלבד – של דוגמאות, המחולקות לקבוצות אחדות של מאפיינים נפשיים המוכרים לכל אחד מאיתנו.

א. רצונות, חששות, תקוות, מחשבות, זיכרונות, כוונות, הערכות, שיפוטים, האמונות,<sup>5</sup> השערות, אשליות.

ב. תפיסות חושיות (התנסויות חושיות), תענוגות, כאבים, דגדוג, תחושות קור וחום, תחושת מתיקות, תחושת חריפות, שמיעת נגינה, ראיית עץ, ראיית אדום, הזיה.

ג. אושר, עצב, חרדה, ביטחון, זעזוע, עליזות, מצב רוח טוב, מצב רוח רע, כעס, רוגע, עצבנות, היסטריה, דיכאון, ייאוש, קנאה, זלזול, שמחה, התרגשות, אדישות, התיישרות, רגשות אשם, שנאה, טינה, אהבה, חיבה, הערצה, שביעות רצון, מבוכה, אכזבה.

ד. חישובים, היסקים, קבלת החלטות, פתרון בעיות, למידה, התפכחות, תכנון, היזכרות, הדחקה, הרהורים.

ה. יכולת ללמוד, רגישות, אטימות, ביישנות, ענווה, יוהרה, קמצנות, איפוק, התנשאות, חוכמה, פיקחות, טיפשות, רשעות, טוב לב, נדיבות, התנשאות, קמצנות, חוש הומור, הבנת הומור, הבנת שפה, יושר, כשרון מתמטי, כשרון ספרותי, תחכום, שיגעון גדלות, פרנויה, גאונות, אחריות.

<sup>4</sup> המונח "נפש" אינו מחויב לתפיסת הנפש כמכל או כאובייקט, אולם מונח זה מציין את הנפש גם בתפיסתם של אלו שכן רואים אותה כמכל או כאובייקט. המונח "נפש" כשלעצמו הוא נייטרלי לגבי הפרשנויות השונות. הוא מציין את מכלול המאפיינים הנפשיים בין אם מכלול זה כרוך באובייקט ובין אם לאו.

<sup>5</sup> את מצביהם הנפשיים של מי שמאמינים שכך וכך (למשל, שיוורד גשם, שמכבי תל-אביב תעלה לגמר גביע אירופה, וכדומה) אנו מכנים "**האמונות**" (תרגום של המונח האנגלי "beliefs"). מונח זה אינו שגור בעברית מדוברת, שבה רווח המונח "**אמונות**", אולם מאחר של"אמונות" יש השתמעויות דתיות (אמונה דתית, אמונה באל), הציע הפילוסוף המנוח יהושע בר-הלל לתרגם "beliefs" כ"האמונות". אנו מאמצים כאן הצעה זו.



כשמציגים לאנשים רשימה מעין זו, יש לעתים כאלו המגיבים על קבוצה ב באומרם שכאבים (והכוונה למה שמכונים לעתים "כאבים פיזיים", כדוגמת הכאב שבידי, להבדיל מכאב הלב שלי) אינם מצבים נפשיים כלל: הם מצבים גופניים שאינם שייכים לתחום הנפשי.<sup>6</sup> כפי הנראה, מקורה של דעה זו היא ההנחה שלכאבים יש מיקום גופני מן הסוג המאפיין התרחשויות גופניות שאינן נפשיות: כאב היד, למשל, הוא ביד, ואין הוא שונה באופן מהותי ממצבים אחרים של הגוף. אולם דומה שזוהי טעות. כאב יד איננו ביד. הוא נגרם, על-פי רוב, על-ידי התרחשות מסוימת ביד, אולם אין הוא זהה לכל התרחשות כזו. ראייה בולטת בזכות טענה זו היא שעשויים להיות כאבי יד - מצבים נפשיים הזיהם לחלוטין לכאב יד רגיל - שאינם נגרמים על-ידי כל התרחשות ביד; יתר על כן, עשויים להיות כאבי יד ללא יד! המדובר בתופעה הנקראת "פנטום", והמתרחשת כאשר אנשים שנקטעה ידם (או איבר אחר בגופם) חשים כאבים "ביד" שאיננה (או באיבר אחר שאיננו).<sup>7</sup>

אופן חלוקת הפריטים הללו לקבוצות הוא אחד מאופני חלוקה אפשריים שונים.

הפריטים שבקבוצה א-ג ברשימה זו הם **מצבים נפשיים**; מה שמאפיין מצבים כאלו הוא שאדם (או יצור נפשי אחר) עשוי להימצא בהם: אני עשוי להיות במצב של עצב, במצב שבו יש לי האמנה שיורד גשם, וכדומה. לעתים מבחינים בין **מצבים** לבין **אירועים**: כשאני אומר שהספר מונח על השולחן, אני מתאר את מצבו של הספר; כשאני אומר שהספר נופל מן השולחן, אני מתאר אירוע שקורה לספר. **אירועים כרוכים בשינוי** – הם דינמיים; **ואילו מצבים אינם כרוכים בשינוי** – הם סטטיים. לענייננו הספציפי, ההבחנה בין מצבים לאירועים איננה רבת חשיבות. לעתים מציינים בספרות הפילוסופית כאבים, רצונות, וכדומה כמצבים, ולעתים כאירועים. בדרך כלל נדבק כאן במונח "מצבים", אולם בהקשרים מסוימים יהיה המונח "אירועים" הולם יותר ואז נשתמש בו.

הפריטים בקבוצה ד הם **תהליכים נפשיים**. תהליך נפשי הוא מעבר בין מצבים נפשיים או אירועים נפשיים שונים.

<sup>6</sup> אנו מדגישים שעל פי דעה זו, כאבים הם מצבים פיזיקליים, שאינם שייכים לתחום הנפשי, ואיננו מסתפקים בטענה שהם מצבים פיזיקליים, משום שהיותו של מצב מסוים מצב פיזי אינו מבטל את האפשרות שהוא גם מצב נפשי. כפי שנראה, יש תפיסות פילוסופיות רווחות שלפיהן מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים.

<sup>7</sup> דיונים מרתקים בתופעת הפנטום ובתופעות דומות וניסיונות להסבירה מציע החוקר ראמאצ'אדרן. ראו: V.S. Ramachandran, and S. Blakeslee. *Phantoms in the Brain*. New-York: William Morrow, 1998.

הפריטים בקבוצה ה הם **תכונות נפשיות**. למעשה, למונח "תכונות נפשיות" שני מובנים, והפריטים בקבוצה ה הם תכונות נפשיות באחד מן המובנים הללו: תכונות נפשיות כמו חוכמה, טיפשות, רשעות, טוב לב, נדיבות, ביישנות, קמצנות והתנשאות הן תכונותיו של היצור הנפשי או, כפי שאומרים לעתים, מאפיינים של אישיותו. אנו מייחסים מאפיינים כאלו לאדם (או ליצור נפשי אחר): אנו אומרים שדוד נדיב, שוורדה חכמה, וכדומה. חלק מאותן תכונות נפשיות ניתן לתיאור גם **כיכולות נפשיות או כישורים נפשיים** – כשאנו מייחסים למישהו חוכמה, אנו מייחסים לו יכולות נפשיות כלשהן (לחשוב באופן אינטליגנטי, לפתור בעיות, וכדומה). אפשר להתייחס לתכונות אלו גם כאל **נטיות**: אדם חכם נוטה לחשוב באופנים כאלו וכאלו, אדם רשע נוטה לרצות רציות מסוג מסוים (שאחרים יסבלו, למשל).<sup>8</sup>

דוגמאות של תכונות נפשיות במובן אחר הן תכונות של **המצבים הנפשיים**; באופן מדויק יותר, אלו הן התכונות של המצבים הנפשיים שבעטיין נחשבים המצבים הללו כמצבים נפשיים, ובעטיין הם שייכים לסוגיהם הנפשיים הספציפיים (כאב, פחד, האמנה שזורחת השמש). להאמנה שזורחת השמש יש את התכונה הנפשית של היותה האמנה (יש לה, ניתן לומר, את תכונת "ההאמנותיות"), ואת התכונה של היותה נסבה על אודות זריחת השמש. תכונות אלו מקנות להאמנה זו את זהותה הנפשית: את היותה ההאמנה שזורחת השמש.

<sup>8</sup> מובן שגם לחכם נטיות התנהגותיות אופייניות – נטיות להתנהג באופנים מסוימים (ובמיוחד מדובר בהתנהגויות מילוליות מסוגים מסוימים), וכך גם לרשע. אולם סביר להניח שהנטיות ההתנהגותיות הללו מקורן בנטיות נפשיות: דברי החוכמה של החכם משקפים את המחשבות החכמות שהוא נוטה לחשוב.

### 3. המצבים הנפשיים לסוגיהם ומאפייניהם הבולטים

נצביע עתה על סוגיהם העיקריים של **המצבים הנפשיים**, ואגב כך נעמוד על מאפייניהם החשובים.

#### 3.1 עמדות טענתיות

##### 3.1.1 אפיונים כלליים

בקבוצה א ברשימת המאפיינים הנפשיים מופיעים פריטים כמו רצונות, האמנות, מחשבות, תקוות. כאשר אנו מתארים באופן מלא, למשל, את העובדה שלענת יש רצון מסוים, אנו מתארים אותה באופן הבא:

(1) ענת רוצה שמכבי תל-אביב תעלה לגמר גביע אירופה.

וכאשר אנו מתארים באופן מלא את העובדה שלסיגל יש האמנה מסוימת, אנו מתארים אותה כך:

(2) סיגל מאמינה שמכבי תל-אביב תעלה לגמר גביע אירופה.

המשפטים (1) ו-(2) מייחסים לענת ולסיגל מצבים נפשיים. אנו נכנה משפטים כאלו **"ייחוסים נפשיים"**. משפט (1) הוא ייחוס של רצון, ומשפט (2) הוא ייחוס של האמנה. שני הייחוסים הללו חושפים את הדומה ואת השונה בין המצבים הנפשיים הנדונים וכך הם מסייעים לעמוד על טיבם.

#### שאלה

פרטו נא מה הדומה ומה השונה בין המצבים הנפשיים המיוחסים לענת על ידי משפט (1) לבין אלו המיוחסים לסיגל על ידי משפט (2)?

נתחיל מן השונה. ראשית, המצבים הנפשיים מיוחסים לשני יצורים נפשיים שונים – ענת וסיגל. שנית, המצבים הנפשיים המיוחסים לענת ולסיגל הם, כאמור, מסוגים שונים: האחד הוא רצון, והשני הוא האמנה. ומה באשר לדומה בין שני המצבים הנפשיים הללו? ובכן, הרצון הוא רצון בדבר מה וההאמנה היא האמנה בדבר מה, ואותו "דבר מה" זהה בשני

המצבים הנפשיים הללו. הדבר משתקף בכך שהמשפט "מכבי תל-אביב תעלה לגמר הגביע" מופיע בייחוסים של שני המצבים. משפט זה מבטא את אותו דבר שהרצון הוא רצון בו וההאמנה היא האמנה בו. נהוג לכנות את מה שמבטאים משפטים כאלו "טענה" (המינוח הרווח באנגלית הוא proposition). אם כן, שני המצבים הנפשיים בהם מדובר, אף-על-פי שהם כאמור מצבים נפשיים מסוגים שונים, מהווים עמדות של בעלותיהם (ענת וסיגל) כלפי אותה הטענה – הטענה שמכבי תל-אביב תעלה לגמר הגביע. עתה אנו יכולים לומר שהמצבים הללו הם מצבים מסוגים שונים במובן זה שהם מהווים עמדות (attitudes) שונות כלפי הטענה הנדונה; האחד מהווה **עמדה רצייתית** והשני **עמדה האמנתית**.

מאחר שמצבים מסוג זה מהווים עמדות כלפי טענות, הם מכונים "**עמדות טענתיות**" (propositional attitudes).<sup>9</sup> רבים ממצבינו הנפשיים הם עמדות טענתיות. מלבד רצונות והאמנות, כוללת קבוצת העמדות הטענתיות גם תקוות, מחשבות, חששות, כוונות, החלטות, ספקות, השערות, ועוד. כאמור, לעמדות הטענתיות המיוחסות על ידי המשפטים (1) ו-(2) גורם משותף – הן מהוות עמדות כלפי אותה הטענה. הן מהוות **עמדות שונות כלפי אותה הטענה**, אולם ברור שעמדות טענתיות עשויות להידמות זו לזו גם בכך שהן תהווה **עמדות זהות כלפי טענות שונות**, לדוגמה:

(2) סיגל מאמינה שמכבי תל-אביב תעלה לגמר גביע אירופה,

אבל לסיגל יש האמנות רבות נוספות. נניח, למשל, כי

(3) סיגל מאמינה שמכבי תל-אביב תפסיד בגמר גביע אירופה.

משפטים (2) ו-(3) מייחסים לסיגל את אותה עמדה – זו של האמנה – כלפי טענות שונות. כמובן, ייתכן גם שבמקרה של ענת אפשר להניח, כי

(4) ענת מאמינה שמכבי תל-אביב תפסיד בגמר גביע אירופה.

במקרה זה, יש לענת ולסיגל עמדות טענתיות זהות לחלוטין: הן זהות גם בסוג העמדה (דהיינו, האמנה), וגם בטענה שעמדה זו מכוונת כלפיה (דהיינו, הטענה שמכבי תל-אביב תפסיד בגמר גביע אירופה).

לעתים מציינים בספרות הפילוסופית את סוג העמדה שמהווה עמדה טענתית מסוימת באמצעות המונח "**אופן פסיכולוגי**" (psychological mode). אנו יכולים לומר כי:

<sup>9</sup> את הביטוי טבע הפילוסוף האנגלי הדגול ברטרנד ראסל (Bertrand Russell, 1872-1970).

לעמדה טענתית של יצור נפשי יש שני יסודות: האופן הפסיכולוגי שלה (היותה האמנה, רצון, תקווה, וכדומה), והטענה או, במינוח אחר, התוכן הטענתי (propositional content) שלה.

## שאלה

נסו לחשוב על צמד דוגמאות של עמדות טענתיות שיש להן אופן פסיכולוגי משותף אולם הן נבדלות זו מזו בתוכן הטענתי, ועל צמד של דוגמאות שיש להן תוכן טענתי משותף, אולם הן נבדלות זו מזו באופן הפסיכולוגי.

צמד דוגמאות מן הקטגוריה הראשונה (אותו אופן פסיכולוגי, אך תוכן טענתי שונה): "דליה רוצה ששנת הלימודים לא תיפתח"; ו"הילה רוצה שהנסיעה לכרתים תוקדם". צמד דוגמאות מן הקטגוריה השנייה (אותו תוכן טענתי, אך אופן פסיכולוגי שונה): "אבישי רוצה שמכבי נתניה תנצח"; ו"אבישי חושב שמכבי נתניה תנצח".

### 3.1.2 מצבים נפשיים טהורים לעומת מצבים הכוללים רכיבים נפשיים ורכיבים שאינם נפשיים

ייתכן שחלקכם יתמה מדוע נעדרת מרשימת המצבים הנפשיים שהצגנו לעיל **ידיעה**. האין, למשל, ידיעתו של רועי שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967, מקרה מובהק של עמדה טענתית וכך של מצב נפשי? ובכן, הטעם להיעדרותה של ידיעה מרשימת המצבים הנפשיים הוא שעל פי רוב אנו מבינים ייחוס של ידיעה לפלוני ככולל יותר מאשר ייחוס של מצב נפשי. האם נוכל לומר שרועי **יודע** שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967? דומה שלא, וזאת משום שחלק מהמשמעות של ייחוס ידיעתה של טענה מסוימת לפלוני הוא שטענה זו **אמיתית**. אי אפשר **לדעת** טענה שקרית. הקביעה שרועי יודע שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967 משמעה, למעשה, שרועי **מאמין** שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967, וכן שמלחמת ששת הימים אמנם **התרחשה** בשנת 1967. אולם מאחר שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967, האמנתו זו של רועי איננה ידיעה.<sup>10</sup> אם אמנם ידיעה כוללת לא רק את תנאי ההאמנה אלא גם את תנאי האמת, הרי שידיעה איננה מצב נפשי טהור, שכן היא כוללת גם רכיב שאיננו נפשי (שהרי העובדה שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנה זו או אחרת איננה עובדה נפשית).

<sup>10</sup> למען הדיוק נציין כי לפי מרבית ההשקפות הפילוסופיות בדבר ידיעה, ידיעה כוללת תנאי נוסף, או תנאים נוספים. הנושא של אפיונה המלא של ידיעה הוא נושא חשוב ביותר בתחום הפילוסופי של תורת הידיעה (אפיסטמולוגיה), ויש מחלוקות פילוסופיות סביב השאלה מהם התנאים המאפיינים ידיעה. נזכיר רק כי תנאי נוסף שנכלל לעתים באפיונה של ידיעה הוא שההאמנה תהיה לא רק אמיתית אלא גם מנומקת או מוצדקת. לפי גישה זו, משמעות הקביעה שרועי יודע שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967 היא: (1) רועי מאמין שמלחמת ששת הימים התרחשה בשנת 1967; (2) האמנתו זו של רועי היא אמיתית (כלומר, מלחמת ששת הימים אמנם התרחשה בשנת 1967); 3. לרועי יש הנמקה או הצדקה בזכות האמנתו זו.

אפשר בהחלט להתייחס לידיעה כאל מצב נפשי (השאלה אם להתייחס אליה באופן זה או לא היא במידה רבה עניין של החלטה לשונית – האם להחשיב מצב הכולל הן רכיב נפשי והן רכיב שאינו נפשי, או רכיבים אחדים שאינם נפשיים, כמצב נפשי), אולם חשוב מאוד שנהיה מודעים להבחנה בין מצבים נפשיים טהורים, כדוגמת ההאמנה, לבין מצבים הכוללים רכיב נפשי, אך אינם מצבים נפשיים טהורים, כדוגמת ידיעה. בהמשך היחידה נפגוש סוג נוסף של מצבים נפשיים כאלו.

מצבים נפשיים "טהורים" הם מצבים הכוללים רק רכיבים נפשיים (לדוגמה – האמנות).

מצבים נפשיים שאינם טהורים הם מצבים הכוללים הן רכיבים נפשיים והן רכיבים שאינם נפשיים (לדוגמה – ידיעות).

### 3.1.3 עמדות טענתיות והסבר התנהגות

רבים ממצבינו הנפשיים הם עמדות טענתיות, ולייחוסים של מצבים כאלו יש חשיבות רבה. אחד ההיבטים שבהם באה חשיבות זו לידי ביטוי הוא **הסבר התנהגות וחיזויה**. במרבית המקרים שבהם אנו מסבירים התנהגות של יצור נפשי – בין אם מדובר בהתנהגות של זולתנו ובין אם מדובר בהתנהגותנו שלנו – אנו עושים זאת באמצעות ייחוסים של עמדות טענתיות. לדוגמה, נניח שאנו יודעים שאיתן משתתף בפרויקט החונכות באוניברסיטה. ונניח שאנו מייחסים לאיתן מצבים נפשיים באמצעות הייחוסים הנפשיים הללו:

(5) איתן רוצה לזכות במלגה.

(6) איתן מאמין שאם ישתתף בפרויקט החונכות באוניברסיטה, יזכה במלגה.

ייחוסים נפשיים אלו מהווים הסבר להתנהגותו של איתן – השתתפותו בפרויקט החונכות. ייחוסים אלו יכולים גם לאפשר לנו לחזות את התנהגותו העתידית של איתן. אם אנו אמנם מייחסים לאיתן את המצבים הנפשיים הנדונים באמצעות משפטים (5) ו-(6), אנחנו יכולים לחזות שאיתן ישתתף בפרויקט החונכות באוניברסיטה.

מדוע ייחוסים של עמדות טענתיות יכולים לשחק תפקיד בהסבר התנהגות וחיזויה? התשובה הטבעית לכך היא שהעמדות הטענתיות עצמן הן בעלות כוחות סיבתיים – הן גורמות התנהגויות שונות. הסבר התנהגותו הנזכרת של איתן עובד, משום שרצונו והאמנתו הם מצבים בעלי כוחות סיבתיים. בפרט, במצב הדברים הרגיל, הצירוף של רצונו של איתן לזכות במלגה ושל האמנתו שאם ישתתף בפרויקט החונכות יזכה במלגה גורמים את התנהגותו הספציפית – את השתתפותו בפרויקט החונכות. בהמשך נרחיב את הדיבור על התפקיד הסיבתי של מצבים נפשיים.

## 3.2 מכוונותם של מצבים נפשיים

עמדות טענתיות מתאפיינות על ידי מה שמכונה בעגה הפילוסופית "מכוונות" (intentionality).<sup>11</sup> במה דברים אמורים? עמדות טענתיות נסבות על אודות דברים בעולם. כך, הרצון של דינה שירד גשם נסב על אודות ירידת גשם. מחשבתה של שירי שסוסתה שוני היא סוסה אצילית נסבה על אודות הסוסה שוני ועל אודות היותה של שוני סוסה אצילית. כשאנו אומרים שלמצבים נפשיים, כמו עמדות טענתיות, יש מכוונות אנו אומרים למעשה שהם נסבים על אודות דברים בעולם (הם "מכוונים" אליהם). את הביטוי "דברים" בהקשר זה אנו מבינים באופן רחב. כלומר, מכוונותם של מצבים נפשיים יכולה לבוא לידי ביטוי בכך שהם נסבים על אודות אובייקטים (כמו הסוסה שוני), או בכך שהם נסבים על אודות מצבי עניינים (כמו מצב העניינים של ירידת הגשם, או מצב העניינים של היותה של שוני סוסה אצילית). בעגה הפילוסופית מכונים האובייקטים ומצבי העניינים שמצבים נפשיים נסבים על אודותיהם **המושאים של המצבים הנפשיים** הללו (או "**המושאים המכוונים**" שלהם). מבין המצבים הנפשיים בעלי המכוונות, עמדות טענתיות – עמדות שיש להן **תוכן טענתי** – נסבות תמיד על אודות **מצבי עניינים** (אותם מצבי עניינים המיוצגים על ידי הטענות הרלוונטיות).<sup>12</sup>

למעשה, דרך אחרת להביע את הרעיון שלמצב נפשי מסוים יש מכוונות – שהוא נסב על אודות דבר מה – היא לומר שיש לו תוכן; ודרך אחרת להביע את הרעיון שיש למצב נפשי מסוים **מכוונות כלפי מצב עניינים** היא לומר שיש לו **תוכן טענתי**.<sup>13</sup>

הפילוסוף האוסטרי פרנץ ברנטנו (Franz Brentano, 1838-1917) טען כי מכוונות היא המאפיין המבחין של התחום הנפשי. במילים אחרות, ברנטנו סבר כי **רק** מצבים נפשיים מתאפיינים במכוונות, וכי **כל** המצבים הנפשיים מתאפיינים במכוונות, כך ש**סימן ההיכר** של המצבים הנפשיים הוא מכוונותם.

האם אמנם מכוונות היא מאפיין מבחין של התחום הנפשי, דהיינו מאפיין החל על כל המצבים הנפשיים ורק עליהם? ואם כן, מה ניתן להסיק מכך? נדון בשאלות אלו ביחידה 8, שתוקדש לנושא המכוונות.

<sup>11</sup> המונח האנגלי "intentionality" מתורגם על פי רוב "התכוונותיות", אולם בתרגום זה יש כדי להטעות, משום שהוא יוצר רושם, כי המאפיין שבו מדובר הוא מאפיין של כוונות בלבד, ואילו, שכפי שנראה מיד, הוא מאפיין גם מבחר גדול של מצבים נפשיים מסוגים אחרים. מטעם זה העדפנו את המונח "מכוונות". יש שמעדיפים לשמור על המינוח המקורי ומשתמשים במונח "אינטנציונאליות".

<sup>12</sup> גם את הביטוי "עולם" המופיע במשפט "עמדות טענתיות נסבות על אודות דברים בעולם" יש להבין באופן רחב. בעולם, במובן המדובר של "עולם", כלולים גם מצבים נפשיים, ישויות מתמטיות, ועוד. כך, אם בנימין מאמין שמארי רוצה לרצוח אותו, האמנתו של בנימין נסבה על אודות רצונה של מארי, ורצון זה הוא, כמובן, מצב נפשי.

<sup>13</sup> קיימת מחלוקת סביב השאלה אם ישנם מצבים נפשיים בעלי מכוונות שאינם נסבים על אודות מצבי עניינים, אלא על אודות אובייקטים בלבד. דוגמה אפשרית למצב נפשי כזה היא אהבה. נדון בסוגיה זו בקצרה ביחידה 8. אם יש מצבים נפשיים המכוונים כלפי אובייקטים בלבד (ולא כלפי מצבי עניינים), נאמר שיש להם תוכן שאינו תוכן טענתי אלא הוא **תוכן אובייקטואלי** (מלשון "אובייקטי").

לעמדות טענתיות יש **מכוונות** או **תוכן**; הן נסבות על אודות דברים בעולם. התכנים של עמדות טענתיות הם **תכנים טענתיים**.

### 3.3 מכוונות והיכרות ראשונה עם התנסויות חושיות

אילו מצבים נפשיים מתאפיינים על ידי מכוונות? ראינו כבר כי עמדות טענתיות הן כאלו: הן מהוות את המקרה הבולט ביותר של מצבים נפשיים בעלי מכוונות, והמושאים המכוונים שלהן הם תמיד מצבי עניינים. ברור שעמדות טענתיות אינן המצבים הנפשיים היחידים שלהם יש מכוונות. נחשוב על **התנסויות חושיות**. כשאני רואה את שקיעת השמש, יש לי מצב נפשי בעל מכוונות – התנסותי החושית, התנסות הראייה שלי, נסבה על אודות שקיעת השמש. והוא הדין באשר לשמיעת שיר, להרחת ריח, ועוד. אפשר לתהות באשר לאחדים מבין המצבים הנפשיים הללו אם הם נסבים על אודות מצבי עניינים, או רק על אודות אובייקטים, אולם קשה להכחיש שהם נסבים על אודות דבר מה, ובמילים אחרות, שיש להם מכוונות.

במסגרת דיוננו במכוונות הגענו אפוא אל סוג נוסף של מצבים נפשיים – **התנסויות חושיות**. אלו הן ההתנסויות הכרוכות בראייה, בשמיעה, במגע, בטעם ובריח (הן מהוות חלק מקבוצה ב דלעיל). חשוב להדגיש כי כשאנו מדברים על התנסויות חושיות כוונתנו היא **לתחושות** שכרוכות בתהליכים החושיים. כוונתנו לתחושת הראייה או לחוויית הראייה, לתחושת השמיעה או לחוויית השמיעה, וכדומה. התהליכים החושיים הם תהליכים רבי שלבים. תהליך הראייה, למשל, ראשיתו בפגיעת קרני אור באובייקט, החזרתן אל רשתית העין, פעילות מסוימת בעין, ועוד; בסופו של תהליך מורכב זה יש לנו תחושה נפשית מסוימת – **התנסות חזותית** (visual experience) – התנסות ראייה. **ההתנסויות החושיות הן תחושות נפשיות**, ואילו השלבים המוקדמים של התהליכים החושיים אינם חלק מהן. התהליך כולו, על כל שלביו, אינו תהליך נפשי טהור. כשאנו מציינים תפיסה חושית של אובייקט מסוים – למשל, כשאנו אומרים שיערה רואה את הפיל בשדה – אנו מציינים מצב שאינו מצב נפשי טהור; אנו מציינים מצב שכולל הן רכיב נפשי – ההתנסות, התחושה החזותית של יערה, והן רכיבים שאינם נפשיים – הפיל שאותו רואה יערה, מהלך קרני האור מן הפיל לעיניה של יערה, ועוד. אפשר שליערה תהיה התנסות חזותית – תחושת ראייה – של פיל בשדה, כאשר לאמתו של דבר אין פיל בשדה (יערה עשויה להיות במצב של אשליה חושית, למשל). במקרה כזה, ליערה יש אותו מצב נפשי – אותה התנסות חושית – כמו זו שיש לה במצב הנורמלי.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> קיימת עמדה פילוסופית שלפיה לא תיתכן זהות בין התנסות חושית מהימנה לבין התנסות חושית שהיא אשליה. ראו למשל: J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994. הדיון בעמדה זו חורג ממסגרתו של קורס זה.



אחת התופעות המשונות בתחום הנפשי היא זו המכונה "ראייה עיוורת" (blindsight). יש בני-אדם שעקב פגיעה מסוימת במוח "התעוררו" באזור מסוים בשדה הראייה שלהם. וכך, כשמראים להם פריטים שונים באזור מסוים, אף-על פי שעניינם מתפקדות באופן נורמלי לחלוטין, אין הם רואים אותם, במובן זה שאין להם כל התנסות חזותית של הפריטים הללו; כך, על כל פנים, הם מדווחים. אולם למרבה הפליאה, כאשר מציגים להם פריטים מסוימים באזור "העיוור" של שדה הראייה, הם משיבים על פי רוב נכונה לשאלות מסוימות על אודות הפריטים הללו. למשל, אם ישאלו אותם, האם חפץ מסוים המוצג באזור "העיוור" הוא בצורת משולש או מרובע, במרבית המקרים הם יספקו את התשובה הנכונה. נראה שהם מעבדים את המידע בדבר הפריטים הנקלט על ידי עיניהם ומגבשים האמנות לגביו תוך כדי "דילוג" על ההתנסות החזותית. תופעה זו מעוררת שאלות מדעיות ופילוסופיות מעניינות.

אפשר שליצורים אחרים יש התנסויות חושיות השונות מאלו שלנו. לעטלף, למשל, יש חוש תהודה – הוא משדר גלים אל הסביבה וקולט את הגלים החוזרים מן הסביבה, וכך יכול (בין היתר) לזהות את מיקומם של חפצים שונים. סביר להניח שההתנסויות החושיות של העטלף הכרוכות בחוש התהודה שלו שונות מן ההתנסויות שלנו. עובדה זו מעוררת שאלות פילוסופיות שונות, שבהן נדון בהמשך.<sup>15</sup> האם ראייה עיוורת היא בגדר ראייה? דומה שהתשובה לשאלה זו תלויה פשוט בהכרעה לשונית – כיצד אנו משתמשים במונח "ראייה" – ואין לה חשיבות מהותית.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> הדיון הפילוסופי בתופעה זו ודומותיה התעורר בעקבות מאמר של הפילוסוף תומס ניגל. ראו: T. Nagel, "What Is It Like to be a Bat?", *Philosophical Review* 82, 1974.

<sup>16</sup> התופעה של ראייה עיוורת נחשפה ונחקרה על ידי הניורופסיכולוג לורנס וויסקרנץ (Lawrence Weiskrantz). ראו את ספריו:

*Blindsight: A case Study and Implications*, Oxford: Oxford University Press, 1986; *Consciousness Lost and Found*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

### 3.4 מכוונות כחריגת המצבים הנפשיים לעולם החוץ נפשי

על פי רוב, המושאים המכוונים של המצבים הנפשיים הם פריטים שאינם נפשיים – בעיקר פריטים פיזיקליים שאינם נפשיים. אנו חושבים על ירידת הגשם ועל שקיעת השמש, יש לנו התנסויות חושיות של סוסים ופילים, אנו רוצים שקבוצה מסוימת תזכה בגמר הגביע, וכדומה. אמנם קיימים גם מצבים נפשיים שמושאיהם הם בעצמם פריטים נפשיים: ביכולתנו לחשוב, למשל, על המחשבות, על הרצונות ועל ההתנסויות שלנו או של זולתנו (חשיבה כזו מאפיינת את העוסקים בפילוסופיה של הנפש ובתחומי מחקר אחרים העוסקים בנפש. עם זאת גם במהלך החיים "הרגיל" חושבים רבים מאיתנו על המצבים הנפשיים שלהם או של זולתם), ולרצות רצונות באשר למצבים הנפשיים של זולתנו או של עצמנו (לדוגמה, לעתים קרובות אנו רוצים שאנשים מסוימים יאהבו אותנו). אולם מרבית מצבינו הנפשיים בעלי המכוונות נסבים על אודות פריטים בעולם החוץ נפשי. במובן זה, ניתן לראות מכוונות כגשר בין התחום הנפשי לתחום החוץ נפשי, ובמילים אחרות, מכוונותם של מצבים נפשיים מהווה ביטוי של הכושר של היסוד הנפשי לחרוג מעבר לעצמו, לחרוג אל העולם החוץ נפשי.<sup>17</sup>

### 3.5 מכוונות והיכרות ראשונה עם תחושות גופניות ומצבים רגשיים

הזכרנו עד כה שני סוגים של מצבים נפשיים – עמדות טענתיות, והתנסויות חושיות. מצבים נפשיים מסוג נוסף הם **תחושות גופניות** (bodily sensations). סוג זה כולל מצבים נפשיים כמו כאבים, דגדוגים, הנאות גופניות, תחושות חום וקור, וכדומה (חלק מקבוצה ב לעיל). האם למצבים נפשיים מסוג זה יש מכוונות? דעה רווחת בקרב פילוסופים בני זמננו (אף-על פי שיש גם המתנגדים לה) היא שהתשובה לשאלה זו חיובית. אם כך, על מה נסבים המצבים הנפשיים הללו? מהם מושאיהם המכוונים? – כאבים, למשל, נסבים, על פי הגישה הרואה אותם כבעלי מכוונות, על התרחשויות מסוימות בגוף, אותן התרחשויות גופניות הגורמות באופן נורמלי את הכאבים. במילים אחרות, כאב ביד נסב על נזק גופני ביד, או לחץ מסוים ביד, וכדומה.<sup>18</sup>

דומה שאתגר משמעותי יותר בפני מי שרוצים להגן על העמדה שכל המצבים הנפשיים מתאפיינים במכוונות מציבים מצבים נפשיים מסוג אחר – **מצבים רגשיים** מסוימים (קבוצה ג לעיל). אהבה, קנאה, שנאה, מרירות, מבוכה, פחד, חרדה, אושר, עצב, גאווה, בושה, ייאוש, התייסרות – אלו הם דוגמאות של מצבים רגשיים. באשר לחלקם, טבעי מאוד להניח שהם בעלי מכוונות. אהבה מכוונת כלפי הנאהב או הנאהבת, שנאה מכוונת כלפי השנוא או השנואה, וכדומה. בתקופות קדומות היו שסברו שמצבים רגשיים הם פשוט תחושות. הגישה

<sup>17</sup> היו פילוסופים שסברו כי אנו מסוגלים לחשוב רק על פריטים נפשיים. גם בעמדה זו נדון ביחידה 8.  
<sup>18</sup> על מה נסבים כאבי פנטום? ובכן, כשם שמחשבות יכולות להיות נסבות על אודות, לייצג, דברים שאינם קיימים (למשל, אני יכול לחשוב על סנטה קלאוס), כך כאבים יכולים לייצג התרחשויות גופניות שאינן קיימות, ואפשר לומר שכאבי פנטום מייצגים נזקים גופניים שאינם קיימים. נרחיב בדיון על מכוונות לדברים שאינם קיימים ביחידה 8.

המקובלת היום היא שמצבים רגשיים הם **מצבים מורכבים**: צירופים של מצבים נפשיים שונים, כמו עמדות טענתיות שונות, ואולי גם תחושות. לפי גישה זו, אפשר לנתח פחד, למשל, כצירוף של האמנה ששורר מצב עניינים מסוים (נניח, שאריה רעב קרב אלי), הערכה שמצב עניינים זה מסוכן, רצון שמצב עניינים זה לא ישרור, ואולי תחושה בלתי נעימה. לפי ניתוח זה, לפחד יש מכוונות – הוא מכוון לאותו מצב עניינים שעל אודותיו נסבים ההאמנה, ההערכה והרצון הללו.

קיימות מחלוקות באשר לשאלה מאילו מרכיבים נפשיים בדיוק מורכבים מצבים רגשיים. זאת ועוד, ישנם מצבים רגשיים שספק אם ניתן להחיל עליהם ניתוח מעין זה, ניתוח שעל פיו הם כוללים עמדות טענתיות שונות ולפיכך מכוונים כלפי דבר מה. עצב למשל, נחשב על ידי פילוסופים אחדים למצב רגשי כזה. נניח שאדם עצוב בשל מות חברו הטוב. לפי גישתם של פילוסופים אלו, האמנתו שחברו מת, עמדתו השלילית כלפי עובדה זו וכדומה – אלו הם **הסיבה** של העצב, אך לא **חלק** ממנו. גם מצבים רגשיים כמו חרדה, עצבנות, אולי אושר, נחשבים על ידי פילוסופים שונים כחסרי מכוונות. אם אמנם מצבים נפשיים מסוגים אלו או חלקם הם חסרי מכוונות, הרי שמכוונות איננה המאפיין המבחין של התחום הנפשי. אולם אין ספק שהיא מאפיין חשוב של מצבים נפשיים רבים, וייתכן, כאמור, כי היא מאפיין של מצבים נפשיים **בלבד**.<sup>19</sup>

\* \* \*

לסיכום – הזכרנו ארבעה סוגים של מצבים נפשיים: עמדות טענתיות, התנסויות חושיות, תחושות גופניות, ומצבים רגשיים. הצבענו על מאפיין חשוב של מצבים נפשיים: מכוונות. ראינו כי לעמדות טענתיות ולהתנסויות חושיות יש מכוונות, הזכרנו את הטענה (שמקובלת על פילוסופים רבים, אם כי לא על כל הפילוסופים) כי לתחושות גופניות יש מכוונות, הזכרנו בקצרה ניתוח מקובל של מצבים רגשיים על פיו יש להם מכוונות, והצבענו על קושי הכרוך בניתוח מעין זה בהקשר למצבים רגשיים אחדים.

### 3.6 מודעותם של מצבים נפשיים

עתה נעבור לדיון ראשוני במאפיין חשוב נוסף של התחום הנפשי, **מודעות**. רבים מזהים את התחום הנפשי עם תחום המודעות, דהיינו, סוברים שכל המצבים הנפשיים הם מצבים מודעים, ושרק מצבים נפשיים הם מצבים מודעים.

<sup>19</sup> על תורות שונות של רגשות ראו:

R. de Sousa, "Emotion", *The Stanford Encyclopedia of the Philosophy* Edward N. Zalta (ed.) (Spring, 2007 Edition) URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2007f/entries/emotion/>.

מהי מודעות?

לעתים אנו אומרים "אריאל מודע להסתבכויות של בנו", או "יעל מודעת לכך שהניתוח כרוך בסיכון", וכדומה. השימוש במונחים "מודע לכך ש" או "מודעת לכך ש" בהקשרים כאלו קרוב למדי לשימוש במונחים "יודע ש" או "יודעת ש". באופן דומה, אנו מדברים לעתים על מודעותם (או חוסר מודעותם) של אנשים למצביהם הנפשיים. למשל, אנו עשויים לומר "אריה מודע לכך שהוא התלונן במשטרה על דודי בשל קנאתו בו ולא בשל רצונו להילחם בשחיתות", או "רון אינו מודע לכך שבעומק לבו הוא משתוקק להתחתן עם רונית". גם במקרים כאלו אנו מדברים למעשה על ידיעה, ידיעה של בני-אדם הנסבה על אודות מצביהם הנפשיים. אולם לעתים אנו מדברים לא על **מודעותם של אנשים**, אלא על **מודעותם** (או חוסר מודעותם) של **המצבים הנפשיים עצמם**. אנו אומרים שרצונה של רחל שישלקו אותה מבית-הספר אינו **רצון מודע**, או שהאמנתו של ירון שיש חיים אחר המוות היא **האמנה מודעת**. למה הכוונה בטענה שמצב נפשי מסוים – האמנה, רצון, תשוקה, פחד, כאב, וכדומה – הוא מודע?

### 3.6.1 מודעות רפלקטיבית

ובכן, לייחוס מודעות למצב נפשי עשויות להיות מספר משמעויות; נציין כאן שתיים מהן. ראשית, כשאנו טוענים שהאמנה של ירון שיש חיים אחר המוות היא מודעת, אנו עשויים (בדיוק כמו במקרה של אריה הנזכר למעלה) להתכוון לייחס מודעות לירון עצמו: משמעות טענתנו עשויה להיות פשוט שירון יודע – ומן הסתם, שהוא מאמין – שהוא מאמין שיש חיים אחר המוות.<sup>20</sup> מצב נפשי מודע במובן זה הוא מצב נפשי שלבעליו יש האמנה על אודותיו. אם האמנתו זו של ירון היא האמנה מודעת במובן זה, הרי שלירון יש, בצד האמנתו זו, **מצב נפשי נוסף**. האמנתו שיש חיים אחר המוות מלווה ב**האמנה שהוא מאמין** שיש חיים אחר המוות, ולפיכך כשייחסנו לירון **האמנה מודעת** ייחסנו לו, למעשה, שתי האמנות:

(7) ירון מאמין שיש חיים אחר המוות.

(8) ירון מאמין שהוא (ירון) מאמין שיש חיים אחר המוות.

ההאמנה שמייחס לירון משפט (8) היא **האמנה על אודות האמנתו**. לעתים מכונות האמנות כאלו בספרות הפילוסופית "האמנות מסדר שני" (second-order beliefs), ואילו האמנות "רגילות" כמו זו המיוחסת לירון על ידי משפט (7) מכונות בהקשרים כאלו "האמנות מסדר ראשון" (first-order beliefs). סוג המודעות הכרוך בהאמנות מסדר שני – האמנות של אדם על אודות מצביו הנפשיים – מכונה לעתים "**מודעות רפלקטיבית**" ("reflective consciousness").

<sup>20</sup> אם רון יודע שהוא מאמין שיש חיים אחר המוות, ברור שהוא **מאמין** שיש חיים אחר המוות, כאמור מצב של ידיעה כולל בין מרכיביו מצב של האמנה.

## שאלה

האם ייתכן, לדעתכם, שמודעות רפלקטיבית מאפיינת בפועל את כל המצבים הנפשיים? התוכלו לחשוב על נימוק שעל פיו חלק ממצבינו הנפשיים אינם מתאפיינים על ידי מודעות רפלקטיבית?

נראה כי מודעות רפלקטיבית איננה מאפיינת את כל המצבים הנפשיים – לא כל המצבים הנפשיים מודעים במובן זה. אם ההאמנה שמייחס לירון משפט (7) – האמנתו שיש חיים אחר המוות – היא האמנה מודעת במובן זה, פירוש הדבר הוא שירון מאמין גם שהוא (ירון) מאמין שיש חיים אחר המוות, כלומר משפט (8) אמיתי. אולם, בהנחה שכל מצבינו הנפשיים מתאפיינים על ידי מודעות רפלקטיבית, הרי שגם האמנה נוספת זו של ירון (האמנתו על אודות האמנתו הראשונה) חייבת להיות מודעת במובן זה. במילים אחרות, גם המשפט הבא אמיתי.

(9) ירון מאמין שהוא (ירון) מאמין שהוא (ירון) מאמין שיש חיים אחר המוות.

וכך הלאה וכך הלאה, כלומר הנחה זו מחייבת שכל האמנה שלנו תלווה באינסוף האמנות! להאמנה א תתלווה האמנה ב – האמנה על אודותיה, ולזו תתלווה האמנה ג (האמנה על אודותיה), וכך הלאה וכך הלאה. הנחה זו מוליכה למה שמכנים פילוסופים "תסוגה (רגרסיה) אינסופית". תוצאה זו של ההנחה שכל מצבינו הנפשיים מתאפיינים על ידי מודעות רפלקטיבית – תסוגה אינסופית זו, אינה מתקבלת על הדעת, שהרי ברור שאין לשום יצור סופי אינסוף האמנות. למעשה, קשה להניח אפילו שיש לנו על פי רוב האמנות על אודות ההאמנות מהסדר השני שלנו (דהיינו, שיש לנו האמנות מסדר שלישי), ולפיכך יש לדחות הנחה זו. אם כך, מודעות רפלקטיבית אינה יכולה להיות המאפיין המבחין של התחום הנפשי.

הגיון זה מהווה דוגמה של הפרכת השקפות על ידי "הבאה לידי אבסורד" (בלטינית: *reductio ad absurdum*). השקפה מופרכת בדרך זו על ידי כך שמראים כי קבלתה מובילה לתוצאה בלתי סבירה (תוצאה "אבסורדית", תוצאה שהדעת אינה סובלת אותה). השקפה המוליכה לתוצאה אבסורדית חייבת להיות שקרית.

## שאלה

התוכלו להתוות את מבנהו של הטיעון כנגד הטענה שכל מצב נפשי מתאפיין במודעות רפלקטיבית?

מבנה הטיעון הוא זה:

- (1) אם כל מצב נפשי של יצור נפשי כלשהו מתאפיין במודעות רפלקטיבית, משמע שליצור נפשי זה יש האמנה (מסדר שני או מסדר גבוה יותר) על אודות כל מצב נפשי שלו (בהתאם להגדרה של מודעות רפלקטיבית).
- (2) אם ליצור נפשי כלשהו יש האמנה על אודות כל מצב נפשי שלו, הרי שליצור נפשי זה יש גם האמנה על אודות כל האמנה מהאמנותיו (שהרי האמנה היא מצב נפשי).
- (3) אם ליצור נפשי כלשהו יש האמנה על אודות כל האמנה מהאמנותיו, הרי שליצור נפשי זה יש גם האמנות (מסדר שלישי או מסדר גבוה יותר) על אודות האמנותיו על אודות האמנותיו, וכך הלאה וכך הלאה, כלומר יש לו אינסוף האמנות.
- (4) (נובע מ-1, 2 ו-3) אם כל מצב נפשי של יצור נפשי כלשהו מתאפיין במודעות רפלקטיבית, הרי שליצור נפשי זה יש אינסוף האמנות.
- (5) לאף יצור נפשי אין אינסוף האמנות.
- (6) (נובע מ-4 ו-5) אין זה נכון שכל מצב נפשי של יצור נפשי כלשהו מתאפיין במודעות רפלקטיבית.

בעקבות עבודתו של פרויד (Sigmund Freud, 1856-1939), מקבלים רוב חוקרי הנפש שחלקים חשובים מחיינו הנפשיים (לא רק מצבים נפשיים מסדר שני, אלא גם מצבים נפשיים רבים מסדר ראשון) הם בלתי מודעים. יש מצבים נפשיים רבים – לדוגמה, זיכרונות טראומטיים – שהעלאתם אל התודעה עשויה לאיים על האדם, והם "מודחקים" אל התחום הבלתי מודע. על אודות מצבים כאלו אין האדם יודע, ואינו יכול לדעת, באופן טבעי או ספונטני (אלא באמצעות היפנוזה, או אמצעים אחרים). מצבים כאלו חסרים מודעות רפלקטיבית.<sup>21</sup>

סוגיית ידיעתנו את מצבינו הנפשיים חשובה ביותר. נשוב ונעסוק בכך בשלב מאוחר יותר. עתה נפנה לסוג השני של המשמעות האפשרית של ייחוס מודעות למצב נפשי.

### 3.6.2 מודעות התנסותית

מודעות במובן שנזכיר עתה מאפיינת באופן בולט במיוחד התנסויות חושיות (תחושה חזותית, תחושת שמיעה, וכדומה) ותחושות גופניות (כאבים, תחושות חום וקור, הנאות גופניות, וכדומה). מהו מובן זה? אנו אומרים על כאב, למשל, שהוא מודע, במובן זה שהוא נחוה באופן מסוים. לכאבים יש איכות תחושתית אופיינית (איכות בלתי נעימה). כשאני טועם דבר מה מתוק, ההתנסות שלי כרוכה באיכות תחושתית אופיינית של מתיקות. כשאני מתבונן בחפץ אדום, יש אופן ייחודי שבו החפץ נראה לי, אופן ייחודי שבו אני מתנסה בו – ההתנסות

<sup>21</sup> התייחסויות כאלו או אחרות למצבים נפשיים שאיננו יודעים עליהם, ואף לכאלו שאיננו יכולים לדעת עליהם באופן רגיל, הן קדומות ביותר; נמצא אותן, לדוגמה, בכתבי אפלטון, וגם בכתביהם של לייבניץ ושפינוזה. אולם עבודתו השיטתית של פרויד בנושא אחראית להכרה הרחבה בתחום הנפשי הלא מודע. איש לפני פרויד לא עמד על התפקיד החשוב שיש ללא מודע בחיי הנפש שלנו, וחידושו התיאורטיים הם בעלי ערך עצום.

החזותית שלי כרוכה באיכות תחושתית אופיינית של אודם. אין הכוונה לכך שהחפץ שאני רואה הוא אדום (שיש לו מאפיין פיזיקלי מסוים – שהוא מחזיר קרני אור באורכי גל מסוימים); הכוונה היא לכך שחפץ זה מופיע בפני באופן ייחודי מסוים, שאני **מתנסה** בו באופן מסוים: מדובר על איכות אופיינית של **ההתנסות**. ובכן, כשאנו אומרים על מצבים נפשיים שונים שהם מודעים, המשמעות האפשרית השנייה של טענתנו (בנוסף על מודעות רפלקטיבית) היא שהמצבים הללו כרוכים באיכויות תחושתיות מסוימות.

למילים כמו "אדום" שתי משמעויות שונות. אנו עשויים לומר על חפץ שהוא אדום, וכך לייחס לו תכונה פיזיקלית מסוימת (תכונה שבעטיה נראה לנו החפץ באופן מסוים), ואנו עשויים גם לומר שחפץ נראה אדום, או שהוא מופיע לפנינו כאדום, נחוה כאדום וכדומה, ואז אנו מייחסים תכונה לא רק לחפץ, אלא בראש ובראשונה למצב הנפשי שלנו, להתנסות שיש לנו כאשר אנו רואים את החפץ. בהקשר של הדיון הנוכחי, כשמדובר על האיכות האופיינית של אודם, מדובר על איכות אופיינית של ההתנסות.

לעתים מכונה סוג זה של מודעות "**מודעות התנסותית**" או "**פנומנלית**" (phenomenal consciousness). התכונות או האיכויות המיוחדות הללו של התנסויותינו – דהיינו האופנים הללו שבהם פריטים מופיעים לפנינו כשאנחנו מתנסים בהם (האופנים שבהם הם נראים, נשמעים, או מורגשים), או הדרך שבה כאבים ותחושות גופניות שונות נחוים על ידינו – תכונות אלו מכונות "**תכונות התנסותיות**" (experiential properties), "**תכונות פנומנליות**" (phenomenal properties) (או *qualia*; ובלשון יחיד – *quale*). מצבים שיש להם תכונות כאלו נקראים "**מצבים פנומנליים**" או "**מצבים מודעים פנומנליים**" (phenomenally conscious states), בפשטות, "**חויות**".

לא הגדרנו מהי מודעות התנסותית. פילוסופים רבים סוברים שאין זה אפשרי להגדיר תופעה זו. המיטב שניתן לעשות הוא להפנות אדם אל התנסויותיו שלו. הפילוסוף נד בלוק (Ned Block) השווה את השאלה "מהי מודעות התנסותית?" לשאלה "מהו ג'אז?", כפי שהתייחס אליה אמן הג'אז הדגול לואי ארמסטרונג: "גברתי", השיב למאזינה ששאלה אותו שאלה זאת, "אם עליך לשאול, לעולם לא תדעי".

### 3.6.3 מודעות התנסותית כמאפיין המבחין של התחום הנפשי

מודעות התנסותית, כמו מכוונות, ואולי אף באופן מובהק יותר, נחשבת בעיני פילוסופים שונים כמאפיין המבחין של התחום הנפשי. ברור שמודעות התנסותית מאפיינת **רק** מצבים נפשיים. האם היא מאפיינת את **כל** המצבים הנפשיים? אין ספק שתכונות התנסותיות הן

תכונות בולטות – אולי התכונות הבולטות ביותר – של תחושות גופניות. למשל, נראה שהאיכות הבלתי נעימה של המכאיבות היא המאפיין הבולט ביותר של כאב. גם התנסויות מאופיינות באופן בולט על ידי תכונות התנסויות (כפי שמעידה הקרבה הלשונית). על פי רוב ראיית חפצים אדומים כרוכה באיכות אופיינית – איכות של "אודם", ובאיכויות אופייניות כרוכות גם ההתנסויות החושיות המעורבות בחושים אחרים: שמיעת צליל, מגע בחפץ מחוספס, ועוד.

מה באשר למצבים רגשיים?

כאמור, בתקופות קדומות היו שסברו שמצבים רגשיים, כמו אהבה, פחד, קנאה, וכיוצא באלו, הם פשוט תחושות, ואם כך ברור שיש להם תכונות התנסויות. על פי הגישה המקובלת היום, הדוגלת כאמור בכך שמצבים רגשיים הם מצבים מורכבים, התשובה לשאלה, האם יש להם תכונות התנסויות? תלויה בעיקרה בשאלה מאילו רכיבים נפשיים מורכבים מצבים רגשיים שונים? מי שסוברים שבין מרכיביהם של מצבים רגשיים נכללות תחושות, יקבל כמובן שמצבים רגשיים כרוכים בתכונות התנסויות. אולם, יש הסוברים שרגש כמו פחד מורכב מעמדות טענתיות בלבד ואין הוא כרוך בכל תחושה (למשל, בהתאם לדוגמה שהצגנו, שהפחד שלי מהאריה מורכב מאמונתי שאריה רעב קרב אלי, מהערכתי שמצב עניינים זה מסוכן, ומרצוני שמצב עניינים זה לא יתרחש – ותו לא). מי שמקבלים עמדה זו יטו לעמדה שרגשות כאלו אינם כרוכים בתכונות התנסויות, אלא אם כן הם מאמצים את העמדה (הפחות מקובלת) שעמדות טענתיות כרוכות בתכונות התנסויות.

#### 3.6.4 מצבים נפשיים נטייתיים לעומת מצבים נפשיים התרחשויותיים

ההבחנה החשובה באשר לתחום הנפשי, שאותה נזכיר עתה, רלוונטית לשאלת חלוקתה של מודעות התנסויות על מצבים נפשיים. סביר מאוד שאהוד אולמרט מאמין שקונדוליסה רייס היא מזכירת המדינה של ארצות-הברית. אולם בהחלט ייתכן שבשעה זו קונדוליסה רייס כלל אינה מעניינת את אולמרט. ייתכן שאולמרט טרוד בחקירות המתנהלות נגדו, או בעניינים אחרים, ועל כל פנים, בהחלט ייתכן שבשעה זו שום מחשבות על רייס אינן מתרוצצות בנפשו. כיצד אפוא אנו יכולים לומר שאולמרט מאמין (בהווה) שקונדוליסה רייס היא מזכירת המדינה של ארצות-הברית? ובכן, עלינו להבחין בין שני מובנים שבהם יש לאדם או ליצור נפשי אחר מצבים נפשיים: המובן שבו יש לו אותם **כהתרחשויות** והמובן בו יש לו אותם בבחינת **נטייה**. אם רייס כלל אינה מעסיקה את אולמרט בשעה זו, הרי שלאולמרט אין עתה **האמנה התרחשויותית** (occurrent belief) שרייס היא מזכירת המדינה של ארצות-הברית – אין לו האמנה זו כאירוע המתרחש ברגע זה. עם זאת, לאולמרט עשויה להיות ההאמנה שרייס היא מזכירת המדינה של ארצות-הברית במובן נטייתי, **כהאמנה נטייתית** (dispositional belief). פירוש הדבר, שאם אולמרט ייתן את דעתו על הנושא, הרי שתצוץ בנפשו האמנה זו (והיא תצוץ כהאמנה התרחשויותית). לאולמרט יש נטייה להאמין האמנה זו (כהאמנה התרחשויותית) – הוא יאמין האמנה זו (כהאמנה התרחשויותית) אם יתקיימו תנאים מסוימים (אם הוא יחשוב על הנושא, אם הוא יישאל עליו, וכדומה). במקרים כאלו, אפשר לומר, תצא



האמנה זו מן הכוח אל הפועל. במובן מסוים האמנה זו מאפיינת את אולמרט כל הזמן, שהרי הוא אינו רוכש מידע חדש על הממשל האמריקני כל אימת שהוא נותן את דעתו על השאלה מיהי מזכירת המדינה. כשהוא נותן את דעתו על שאלה זו, הוא מוציא אל הפועל את מה שבמובן מסוים כבר נמצא בנפשו. הוא הופך האמנה נטייתית בלבד להאמנה התרחשותית. ההבחנה בין מצבים נפשיים התרחשותיים למצבים נפשיים נטייתיים מאפיינת לא רק האמנות אלא גם מצבים נפשיים נוספים.

♦ האמנה מאיזה סוג (התרחשותית או נטייתית) אנו מייחסים למשה בכל אחד מן המקרים הללו:

- א. משה מאמין שקיים אל כל יכול.
- ב. משה מאמין שהרוצח הסדרתי נמצא מעבר לדלת.

לעתים משתמשים במונח "דעה" (opinion) ולעתים במונח הכללי "האמנה" כדי לציין את מה שאנו כנינו כאן האמנה נטייתית (אולם רבים משתמשים במונח "האמנה" גם כדי לציין האמנה התרחשותית), ואילו המצב הנפשי של האמנה התרחשותית מכונה "מחשבה".

ברור שלמצבים נפשיים נטייתיים אין מודעות התנסותית, ומי שטוענים כי מודעות התנסותית מאפיינת את התחום הנפשי כולו מתכוונים להחיל את טענתם רק על מצבים נפשיים התרחשותיים. באופן דומה, סביר שהם אינם מתכוונים להחיל את טענתם על מצבים נפשיים בלתי מודעים במובן הפרוידיאני. בשני המקרים – זה של מצבים נפשיים נטייתיים וזה של מצבים נפשיים בלתי מודעים במובן הפרוידיאני – מדובר במצבים נפשיים המתפקדים "מאחורי הקלעים" של ההצגה הנפשית. הטענה שהמצבים הנפשיים הם בעלי מודעות התנסותית חלה רק על מצבים נפשיים "שבקדמת הבמה" הנפשית.<sup>22</sup>

חשוב לשים לב, שבאשר למצבים נפשיים שבקדמת הבמה, המצבים מכל סוג מן הסוגים שזכרו מאופיינים או על ידי מכוונות או על ידי מודעות התנסותית. עמדות טענתיות מאופיינות בבירור על ידי מכוונות. התנסויות חושיות מאופיינות בבירור הן על ידי מכוונות והן על ידי מודעות התנסותית. תחושות גופניות מאופיינות בבירור על ידי מודעות התנסותית. חלק מן המצבים הרגשיים (חרדה, עצבנות) מאופיינים בבירור על ידי מודעות התנסותית, ואילו מצבים רגשיים שייתכן ואינם מאופיינים על ידי מודעות התנסותית (כמו פחד קל) מורכבים מצירוף של עמדות טענתיות, כך שיש להם מכוונות (שכן לעמדות טענתיות יש מכוונות). בין אם אחד משני המאפיינים הללו (או אף שניהם) יכול לשמש כמאפיין המבחין של התחום הנפשי ובין אם לאו, אין ספק שאלה הם מאפיינים חשובים ביותר של התחום

<sup>22</sup> יש פילוסופים הסוברים שהמצבים הקרויים "מצבים נפשיים בלתי מודעים" אינם באמת מצבים נפשיים. עמדה כזו מוצגת על ידי גלן סטרוסון, ראו: G. Strawson, *Mental Reality*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1994.

הנפשי. נראה בהמשך שהסברם של שני המאפיינים הללו מהווה אתגר רציני לכל תורה פילוסופית של הנפש.

### 3.7 המאפיינים האפיסטמיים של המצבים הנפשיים

מאפיינים חשובים אחרים המיוחסים למצבים הנפשיים, שיש שראו או שרואים בהם מאפיינים מבחינים של התחום הנפשי (ויש אף שהסיקו מקיומם מסקנות מרחיקות לכת, כפי שעוד נראה), הם כמה **מאפיינים אפיסטמיים** מיוחדים. "מאפיינים אפיסטמיים" משמע מאפיינים שעניינם ידיעה.<sup>23</sup> טענה רווחת היא שהאופן שבו אנו יודעים ומכירים את התחום הנפשי – ליתר דיוק, האופן שבו מכירים בני אדם (ואולי יצורים נפשיים אחרים) את המצבים הנפשיים שלהם עצמם – הוא ייחודי. טענת ייחודיות זו לובשת צורות אחדות, ואנו נסקור עתה בקצרה צורות אלו, כלומר נבחר את המושגים האפיסטמיים הללו, ונעמוד על ההבחנות ביניהם. בשלב זה נתייחס בקצרה בלבד לשאלה אם מאפיין אפיסטמי זה או אחר אכן חל על המצבים הנפשיים. נעסוק בשאלות אלו ביתר הרחבה ביחידות מאוחרות יותר, שבהן יעלו טיעונים אחדים הנסבים סביב חלותו של מושג אפיסטמי זה או אחר על מצבינו הנפשיים.

הידע של יצור נפשי על אודות המצבים הנפשיים שלו עצמו מכונה לעתים קרובות בספרות הפילוסופית "**ידע עצמי**" (self-knowledge).

ייתכן שחלקכם מצאו את עצמם בסיטואציה הזו: אנו שרועים על כורסתו של רופא השניים ומתלוננים על כאב בשן מסוימת. הרופא מציץ בשן זו ובשיניים סמוכות, ופוסק: "לא ייתכן. השן הזו כלל אינה כואבת. השן הסמוכה לה כואבת". מי שמוצא את עצמו בסיטואציה כזו עשוי לחוש מבוכה. מדוע?

ובכן, נדמה לנו שאנו מקור הסמכות באשר לידיעה על אודות מצבינו הנפשיים. נדמה לנו שאנו יודעים טוב יותר מכל האחרים באילו מצבים נפשיים אנו נמצאים. הרופא לא יכול לסתור את טענתי שכואב לי במקום מסוים בגופי. אני הסמכות העליונה באשר לכאבי ולמצבי הנפשיים האחרים. מאפיין אפיסטמי זה – עדיפות הידע של אדם (או יצור נפשי אחר) באשר למצביו הנפשיים שלו עצמו על הידע של כל האחרים באשר למצביו אלו – מכונה "**גישה מועדפת**" (privileged access). לאדם, על פי עמדה טבעית למדי זו, גישה אפיסטמית (ידיעתית) עדיפה למצביו הנפשיים; אחרים אינם נמצאים בעמדה שבה הם יוכלו לדעת על מצביו הנפשיים

<sup>23</sup> אפיסטמולוגיה (epistemology), כפי שכבר הערנו, היא התורה הפילוסופית העוסקת בידיעה. היא מכונה גם "תורת הידיעה" ("theory of knowledge") ולעתים "תורת ההכרה". מקור המונח אפיסטמולוגיה במונח היווני "אפיסטמה", שפירושו ידיעה (בפילוסופיה היוונית ציין מונח זה ידיעה ודאית, כפי שאמורה להיות ידיעה במתמטיקה, למשל).

יותר ממנו, ולתקן אותו. בהקשר זה מדברים לעתים על כך שהאמנותינו על אודות המצבים הנפשיים שלנו עצמנו הן **בלתי ניתנות לתיקון** (incorrigible) (על ידי אחרים).

## שאלה

האם סביר לומר שהאמנותיו של אדם על אודות מצביו הגופניים אינן ניתנות לתיקון?

אין זה סביר. במקרים רבים אחרים יכולים לדעת טוב ממני על מצבי הגופניים. למשל, אחרים יכולים לדעת טוב ממני על קיומו וטיבו של החתך בגבי; הרופא עשוי לדעת טוב ממני ולתקן אותי באשר לשאלה האם בכף רגלי שבר או סדק ועוד.

המאפיין האפיסטמי של גישה מועדפת המיוחס לידע עצמי קשור הדוקות למאפיין אפיסטמי אחר המיוחס לידע עצמי. יש הטוענים כי הסיבה לכך שלאדם יש גישה אפיסטמית עדיפה למצביו הנפשיים היא שהידע וההאמנות שלו בדבר מצביו הנפשיים הם ידע וההאמנות **ישירים**. ידע זה אמור להיות ישיר במובן זה שהוא איננו מבוסס על הסקים או על ראיות כלשהן, או על תיווך כלשהו של ידע אחר. אינני למד על כך שכואבת לי השן מן העובדה שהלכתי לרופא השניים; אינני מסיק זאת משום עובדה אחרת. במובן חשוב יש קשר ישיר בין העובדה שכואבת לי השן לבין האמנתי שכואבת לי השן. לעומת זאת, הידע וההאמנות של כל אדם אחר באשר לכאב השן שלי הם **עקיפים**. הם חייבים להתבסס על היסקים וראיות ומעורב בהם ידע על מצבים שאינם נפשיים. אחרים יודעים שכואבת לי השן בעיקר על פי התנהגותי. הם מסיקים זאת מהעובדה שאני הולך לרופא השניים, מהעובדה שאני מתלונן על הכאב (זוהי התנהגות מילולית), מהעובדה שאני נוטל תרופה נגד כאב שיניים, וכדומה. דומה שראיות והיסקים כאלו עשויים להכשיל אותנו באופנים שההאמנות הישירות של אדם על אודות מצביו הנפשיים אינן כפופות להם (אדם יכול להתלונן על כאב שיניים גם כאשר אין לו כאב שיניים, אחרים עשויים שלא לשמוע אותו היטב, או שלא להבינו, ועוד); ולכן, כך נראה, עדיפות האמנותיו של אדם על אודות מצביו הנפשיים על פני ההאמנות של אחרים על אודות מצביו הנפשיים.<sup>24</sup>

ידע (ישיר) של אדם על מצביו הנפשיים שלו עצמו מכונה גם **"ידע מנקודת המבט של גוף ראשון"**, ובקיצור, **"ידע של גוף ראשון"** (first-person knowledge). ידע זה אמור להיות מושג על ידי הסתכלות של האדם "פנימה", אל מצביו הנפשיים. הסתכלות זו מכונה **"התבוננות פנימית"** או **"אינטרוספקציה"** (introspection).

ידע של אדם על מצביו הנפשיים של אחר (או על כל דבר שאינו מצב נפשי שלו עצמו) מכונה **"ידע מנקודת המבט של גוף שלישי"**, ובקיצור, **"ידע של גוף שלישי"** (third-person knowledge). קיימת אפוא אי-סימטריה בין ידע של גוף ראשון לבין ידע של גוף שלישי.

<sup>24</sup> כאשר מדובר על אפשרות של טעות, מדויק יותר לדבר על האמנות ולא על ידע, משום שלפי פירושה הסביר, המילה "ידע" מציינת האמנות **אמיתית** בלבד, כפי שציינו לעיל.

משום שנראה שהאדם יודע על מצביו הנפשיים שלו עצמו באופן ישיר – ללא תיווך של ידע אחר כלשהו (למשל, ידע על התנהגותו), ואילו האחרים יודעים על מצביו הנפשיים רק בתיווך כזה, כלומר באופן עקיף (ובמידה רבה באופן התלוי בהתנהגותו של האדם), עד כדי כך שבמקרים רבים יכול האדם להסתיר מאחרים את מצביו הנפשיים – אומרים לעתים שהמצבים הנפשיים הם **פרטיים**. הפרטיות המיוחסת למצבים הנפשיים אין פירושה שרק בעליו של מצב נפשי מסוים יכול לדעת עליו, אלא שרק הוא יכול לדעת עליו **ישירות**, במובן האמור.<sup>25</sup> עם זאת, חשוב לציין שהעובדה שהידע של אחרים על אודות מצביו הנפשיים של אדם הוא עקיף הולכה פילוסופים שונים לתמיהה, האם ידע כזה הוא בכלל אפשרי, ואם כן – כיצד הוא אפשרי. בהמשך נרחיב בסוגיה זו, המכונה על פי רוב "**בעיית הנפשות האחרות**".

נעיר שתי הערות באשר לטענה בדבר ישירות הידע של אדם על אודות מצביו הנפשיים (הערות שעשויות להיות רלוונטיות גם למאפיינים אפיסטמיים אחרים הנסקרים כאן): ראשית, הכוונה של טענת הישירות היא **שבאופן רגיל** הידע של אדם על אודות מצביו הנפשיים הוא ישיר; אין בטענה זו כדי לשלול את האפשרות שלאדם יהיה **לעתים** ידע עקיף על אודות מצביו הנפשיים (למשל, שישמע מאחרים על מצביו הנפשיים). שנית, ישירות הידע של אדם על אודות מצביו הנפשיים (וגם מאפיינים אפיסטמיים אחרים של ידע זה) אמורה לחול על ידע בדבר המצבים הנפשיים **ההויים** של האדם. הידע של אדם על אודות מצביו הנפשיים בעבר חייב להיות מתווך באופן כלשהו – לפחות על ידי תהליך של זיכרון, ואילו הידע שלו על אודות מצביו הנפשיים בעתיד חייב להיות כרוך בהסקים. כך, הידע של אדם על אודות מצביו הנפשיים שאינם הויים דומה במידה מסוימת לידע של אחרים על אודות מצביו הנפשיים.

לא מעטים סוברים שבשל ישירותו, הידע של אדם על מצביו הנפשיים הוא **ידע ודאי**, ידע שאינו כפוף בכלל לאפשרות של טעות. אין היסקים שיכולים להכשיל אותי, אין ראיות שעשויות להיות שקריות. כך, אם אני מאמין שכואבת לי השן, הרי כואבת לי השן. אדם **אינו בר טעות**, הוא **חסין מטעות** (infallible), באשר להאמנותיו על מצביו הנפשיים.

חשוב לשים לב להבדל בין האפיון של **חסינות מטעות** (infallibilism) של ידע עצמי לבין האפיון של **אי ההינתנות לתיקון** (incorrigibility). אי ההינתנות לתיקון משמעה שמעמדו האפיסטמי (הידיעתי) של אדם באשר למצביו הנפשיים עדיף על-פני מעמדו האפיסטמי של אחרים ביחס למצביו הנפשיים; אחרים אינם נמצאים בעמדה שבה הם מסוגלים לתקן את האמנותיו על אודות מצביו הנפשיים – הוא נמצא בעמדה טובה יותר, כך שהאמנות אלו שלו הן הסימן הטוב ביותר לאמת בדבר מצביו הנפשיים. אך אין פירוש הדבר שהאמנותיו אלו תמיד אמיתיות. אי ההינתנות לתיקון על-ידי אחרים משמעה שהוא עלול לטעות פחות מאחרים בעניין מצביו הנפשיים, ובמילים אחרות שיש לו גישה אפיסטמית מועדפת למצביו

<sup>25</sup> אנו משתמשים במונח "פרטיות" בהקשר זה באופן זה, אולם בדיונים פילוסופיים שונים המשמעות הטמונה בטענה בדבר פרטיות היא שרק בעליו של מצב נפשי יכול לדעת עליו. יש המשתמשים במונח "סובייקטיביות" באופן שבו אנו משתמשים במונח "פרטיות", אך גם למונח "סובייקטיביות" ניתנות בפילוסופיה של הנפש משמעויות שונות. נציג שימוש נוסף כזה ביחידה 2.

הנפשיים, אולם אין משמעה שהוא כלל אינו עלול לטעות באשר אליהם. אי ההינתנות לתיקון היא היבט של הגישה המועדפת. טענת החסינות מטעות מרחיקת לכת יותר מטענת אי ההינתנות לתיקון. זו אינה סתם טענה בדבר עדיפות עמדתו האפיסטמית של האדם באשר למצביו הנפשיים לעומת עמדתם האפיסטמית של אחרים; זוהי טענה בדבר מוחלטות עמדתו האפיסטמית של האדם באשר למצביו הנפשיים, מוחלטות המתבטאת בכך שהאמנותיו על אודות מצביו הנפשיים תמיד אמיתיות.

## שאלה

התוכלו להסביר את הקביעה שגישה מועדפת (או אי-הינתנות לתיקון) היא מאפיין יחסותי ואילו החסינות מטעות היא מאפיין מוחלט?

הגישה המועדפת היא מאפיין יחסותי, משום שמהותה היחס בין האמנתו של אדם על-אודות מצביו הנפשיים לבין האמנותיהם של אחרים על אודות מצביו הנפשיים. האמנתו שלו **מהימנה יותר** לעומת זאת, החסינות מטעות היא מאפיין מוחלט ולא יחסותי. מהותה היא שהמהימנות של האמנת אדם על-אודות מצביו הנפשיים היא מוחלטת – לעולם אינה שקרית.

הטענה שמעמדו האפיסטמי של אדם באשר למצביו הנפשיים עדיף על-פני מעמדו האפיסטמי של אחרים באשר למצביו הנפשיים כרוכה הדוקות בטענה אחרת: הטענה שמעמדו האפיסטמי של אדם באשר למצביו הנפשיים עדיף על-פני מעמדו האפיסטמי **באשר למצבים שאינם נפשיים**. האמנותיו על אודות מצבים שאינם נפשיים – למשל, האמנתי על פריצת שריפה במרכז העיר – כפופות לאפשרויות שונות של טעות (חושיי מטעים אותי, ולמעשה מה שחשבתי שהוא עשן אינו אלא ערפל; קיבלתי דיווח שקרי, וכדומה), שהאמנותי על אודות מצבי הנפשיים אינן כפופות להן.

למעשה, הטענה שמעמדו האפיסטמי של אדם באשר למצביו הנפשיים עדיף על-פני מעמדו האפיסטמי של אחרים באשר למצביו הנפשיים, נובעת מן הטענה שמעמדו האפיסטמי של אדם **באשר למצביו הנפשיים** עדיף על-פני מעמדו האפיסטמי באשר **למצבים שאינם נפשיים**. זאת משום שהאמנות של אחרים באשר למצביו הנפשיים של אדם מושגות דרך האמנות על אודות מצבים שאינם נפשיים (בראש ובראשונה – האמנות על אודות התנהגותו), ולפיכך האמנותיהם על אודות מצביו הנפשיים כפופות לכל אפשרויות הטעות שלהן כפופות האמנותיו על אודות מצבים שאינם נפשיים.

יש פן נוסף לרעיון בדבר מוחלטות עמדתו האפיסטמית של האדם באשר למצביו הנפשיים. קיימת דעה שעל פיה לא רק שאיננו יכולים לטעות באשר למצביו הנפשיים, אלא גם שהם תמיד ידועים לנו. אם כואבת לי השן, הרי שאני מאמין ויודע שכואבת לי השן. כל מצבי הנפשיים **"שקופים"** (transparent) בפני. לפי דעה זו:

אם אדם S נמצא במצב נפשי מסוים M, אז S מאמין (וידוע) שהוא (S) נמצא במצב נפשי M (שקיפות המצבים הנפשיים של אדם, גרסה חזקה).

לפי טענת החסינות מטעות, לעומת זאת, הכיוון הלוגי הוא הפוך:

אם אדם S מאמין שהוא (S) נמצא במצב נפשי מסוים M, אז S אמנם נמצא במצב נפשי M (חסינות מטעות של אדם באשר למצביו הנפשיים).

לפי רעיון השקיפות בגרסתו החזקה, כל המצבים הנפשיים מתאפיינים על ידי מה שכנינו "מודעות רפלקטיבית", בכל סיטואציה (משום כך זוהי גרסה חזקה של רעיון זה), וכבר ראינו כי העמדה שעל פיה כל המצבים הנפשיים מתאפיינים על ידי מודעות רפלקטיבית אינה סבירה ביותר. קיימים טעמים נוספים כנגד רעיון השקיפות בגרסתו החזקה ודומה שקשה לקבלו. מקובל לחשוב שבנסיבות שונות אדם עשוי שלא להאמין כי הוא נמצא במצב נפשי מסוים שבו הוא נמצא. ייתכן, למשל, שדעתו נתונה לעניינים אחרים ואין הוא קשוב למצביו הנפשיים, כלומר, תשומת לבו אינה נתונה להם, ואין הוא נותן את דעתו על השאלה באיזה מצב נפשי הוא נמצא. ייתכן שאף אם יש מצבים נפשיים של אדם שילוו על ידי האמנות שיש לו מצבים נפשיים אלו באופן אוטומטי למדי, ללא צורך בתשומת לב מיוחדת (לדוגמה כאב, ועל כל פנים כאב חזק), ישנם מצבים נפשיים שאינם כאלו: כדי שתהיינה לאדם האמנות על אודות האמנות, עליו לנסות לשים לב להאמנותיו. סביר גם, שכדי שתהיינה לאדם האמנות על מצבים נפשיים, עליו לשלוט במושגים מסוימים. למשל, האמנה על קנאה מחייבת שליטה במושג הקנאה והבנתו, וכך – ילד המקנא בחברו לא יאמין שהוא מקנא בו, אם אינו שולט במושג "קנאה", בהתאם לכך, מקובל יותר רעיון השקיפות בגרסה מתונה, גרסה שאינה מתחייבת לכך שלאדם יש ידע על כל מצביו הנפשיים בכל סיטואציה. לפי גרסה זו:

אם אדם S נמצא במצב נפשי מסוים M, S שולט במושגים הדרושים, ו-S קשוב למצביו הנפשיים, אז S מאמין (וידוע) שהוא (S) נמצא במצב נפשי M (שקיפות המצבים הנפשיים של אדם, גרסה מתונה).

גרסה זו אף אינה מאוימת על ידי בעיית התסוגה האינסופית שאותה הזכרנו קודם, משום שכושרנו להיות קשובים למצביו הנפשיים הוא מוגבל.

(7) אם ירון מאמין שיש חיים אחר המוות,

והוא קשוב למצביו הנפשיים במידה מספקת, עד כדי כך ש-

(8) ירון מאמין שהוא (ירון) מאמין שיש חיים אחר המוות,

הרי שבהחלט סביר שבאופן רגיל (אם ירון לא יתאמץ באופן מיוחד לשים לב למצביו הנפשיים) לא יהיה זה נכון ש-

(9) ירון מאמין שהוא (ירון) מאמין שיש חיים אחרי המוות.

הגרסה המתונה של רעיון השקיפות אינה מחייבת שלירון תהיה ההאמנה המיוחדת לו על ידי משפט (9). כך נעצרת התסוגה של ההאמנות.

אפשר לדבר על גרסה חזקה וגרסה מתונה גם באשר לרעיון החסינות מטעות, הגרסה שהצגנו, שלפיה אדם אינו טועה באשר למצביו הנפשיים, היא הגרסה החזקה של רעיון זה. הגרסה המתונה מסייגת קביעה זו, ולפיה אדם חסין מטעות באשר למצביו הנפשיים רק בתנאים מסוימים: בתנאי שהוא קשוב למצביו הנפשיים, שולט במושגים הדרושים, ואף בתנאים נוספים.

נסכם את המאפיינים האפיסטמיים השונים המיוחסים למצבים הנפשיים:

- **גישה מועדפת** – לאדם אמורה להיות גישה אפיסטמית (ידיעתית) למצביו הנפשיים העדיפה על-פני גישתם של אחרים. היבט אחד של הגישה המועדפת הוא **אי ההינתנות לתיקון**: אחרים אינם נמצאים בעמדה שבה יוכלו לתקן את האמנותיו של אדם על אודות מצביו הנפשיים. בעניין זה הוא הסמכות העליונה.
- רעיון מרחיק לכת עוד יותר הוא הרעיון בדבר **החסינות מטעות** של האמנות האדם באשר למצביו הנפשיים. לפי רעיון זה, האמנות אלו אמורות לספק **ודאות**: אם אדם מאמין שהוא נמצא במצב נפשי מסוים, אז הוא אמנם נמצא במצב נפשי זה.
- רעיון מרחיק לכת אחר, בכיוון מנוגד, הוא רעיון **השקיפות**, שעל פיו כל מצביו הנפשיים גלויים לפנינו. על פי הגרסה החזקה של רעיון זה, אם אדם נמצא במצב נפשי מסוים, אזי הוא מאמין (וידוע) שהוא נמצא במצב נפשי זה. על פי הגרסה המתונה, אם אדם נמצא במצב נפשי מסוים, שולט במושגים הדרושים וקשוב למצביו הנפשיים, אז הוא מאמין (וידוע) שהוא נמצא במצב נפשי זה.
- טענה נוספת היא שהידע וההאמנות של אדם בדבר מצביו הנפשיים הם ידע וההאמנות **ישירים** – הם אינם מבוססים לא על היסקים או ראיות כלשהם, ולא על תיווך כלשהו של ידע אחר. לעומת זאת, ידע של אחרים על מצביו הנפשיים של אדם הוא **עקיף** – הוא חייב להתבסס על היסקים וראיות, ומעורב בו ידע על מצבים שאינם נפשיים (בדרך-כלל ידע על התנהגותו של האדם). טענות הישירות והעקיפות קשורות לטענת **הפרטיות**: אומרים שמצביו הנפשיים של אדם הם פרטיים, במובן זה שרק לו עצמו יש ידע ישיר על אודותיהם.

פילוסופים שונים סוברים (ובעיקר, סברו) כי מאפיין זה או אחר מן המאפיינים האפיסטמיים שסקרנו הוא מאפיין מבחין של התחום הנפשי, דהיינו שהוא מאפיין ידע עצמי – ידע של יצור נפשי על אודות מצביו הנפשיים – ורק ידע עצמי. אין הוא מאפיין ידע של יצור נפשי על אודות גופים בסביבתו, ובכלל זה גופו שלו. קיימות מחלוקות שונות בעניין זה הן באשר למצבים נפשיים מסוגים מסוימים והן באשר למצבים נפשיים בכלל. דיוויד יום (David Hume, 1711-1776) הפילוסוף החשוב בן המאה ה-18, טען שאופייני לאדם הנמצא במצב נפשי של היסטריה, שהוא לא יידע שהוא נמצא במצב זה. רבים טוענים גם לקיומה של תופעת "ההונאה העצמית", לכך שבנסיבות שונות אנשים נוטים לרמות את עצמם באשר לרגשותיהם, רצונותיהם ועוד. פילוסופים שונים דוחים את הטענה בדבר החסינות מטעות באשר לידע עצמי. אולם גם הם יטו לקבל את הטענה כי (לפחות על פי רוב) הידע של אדם על אודות מצביו הנפשיים כפוף לאפשרותה של טעות במידה פחותה באופן משמעותי מן הידע שלו על אודות מצבים שאינם נפשיים, ומן הידע שלו על אודות מצבים הנפשיים של יצורים נפשיים אחרים. בחלק ממחלוקות אלו נדון בשלבים מתקדמים יותר של הקורס.

המצבים הבלתי מודעים במובן הפרוידיאני, אם קיימים כאלו, אינם מתאפיינים על ידי המאפיינים האפיסטמיים שאותם סקרנו. מובן שבמסגרת זו לא נוכל להיכנס לדיון מעמיק בטבעם של המצבים הללו ובטבען של ידיעתם ומגבלותיה. מכל מקום, מצבים אלו מהווים תחום בפני עצמו. הם נבדלים מן המצבים הנפשיים הרגילים בצורות שונות, למשל, בכך שהקשרים הסיבתיים ביניהם לבין המצבים הנפשיים הרגילים נשלטים על ידי חוקים או כללים אחרים מאלו השולטים בקשרים הסיבתיים השוררים בין המצבים הנפשיים הרגילים לבין עצמם. בשל העובדה שתחום המצבים הנפשיים הבלתי מודעים הללו הוא תחום העומד בפני עצמו, ושונה שוני ניכר מתחום המצבים הנפשיים הרגילים, הרי שאם מאפיין מסוים (בין אם אחד מן המאפיינים האפיסטמיים ובין אם מאפיין אחר) מאפיין את כל המצבים הנפשיים הרגילים ואינו מאפיין את המצבים הנפשיים השייכים לתחום זה, עדיין אפשר לומר שמאפיין זה הוא מאפיין חשוב ביותר של התחום הנפשי, ושהוא מלמד רבות על טבעו של תחום זה, אף אם במובן המדויק של המלים אין הוא "מאפיין מבחין" של התחום הנפשי (שהרי אינו מאפיין את כל המצבים הנפשיים)<sup>26</sup>. מאפיין החל על כל המצבים הנפשיים למעט המצבים הבלתי-מודעים במובן הפרוידיאני הוא בוודאי מאפיין שלא נוכל להתעלם ממנו בבואנו ללמוד את התחום הנפשי.

<sup>26</sup> כאמור, יש פילוסופים הסוברים שהמצבים הקרויים "מצבים נפשיים בלתי מודעים" אינם באמת מצבים נפשיים. כמובן, אי חלותו של מאפיין אפיסטמי זה או אחר מן המאפיינים שסקרנו על מצבים אלו אינו מהווה בעיניהם דוגמה נגדית לטענה שמאפיין אפיסטמי זה הוא מאפיין מבחין של התחום הנפשי.



## 4. הקשר בין המצבים הנפשיים לבין העולם הפיזיקלי: שאלת הגוף והנפש

רגע לפני האחרון  
 הגוף הפציר בנפשו: השארי  
 כאן, עוד יהיה  
 שמח. היום אפתח סופסוף את  
 כל בקבוקי היין  
 הישנים. אפלו הקרקס  
 יבוא לכאן. אשיר לך  
 שירים שטרם שמעת. אבל הנפש  
 אמרה: מה אתה? כבר שכחת, שכל הנאתי  
 היא תנועה בזמן? עכשו  
 אני זזה מכאן. אתה בא  
 אתי אולא?  
 דוד אבידן<sup>27</sup>

### 4.1 שאלת הגוף והנפש והמאפיין המבחין של התחום הנפשי

הזכרנו כמה מאפיינים המיוחסים למצבים הנפשיים אשר לעתים נטען על אחד או אחר מהם כי הוא "המאפיין המבחין של התחום הנפשי". נניח שאמנם יש מאפיין מבחין לתחום הנפשי, מאפיין החל על כל המצבים הנפשיים ורק עליהם. אם אכן כך הרי שהתחום הנפשי הוא מיוחד ושונה מכל תחום אחר. לעתים מעוררת הטענה שהתחום הנפשי מיוחד ושונה מכל תחום אחר את השאלה, אם המצבים הנפשיים הם בכלל חלק מן העולם הפיזיקלי. האם הם מצבים פיזיקליים, או שמא הם מצבים אחרים לחלוטין? זהו ההיבט החשוב ביותר של שאלה חשובה מאוד בפילוסופיה של הנפש, שאלת הגוף והנפש, או, בשמה האחר, השאלה הפסיכופיזית.

שאלת קיומו של מאפיין מבחין למצבים הנפשיים היא בעלת חשיבות רבה לשאלת הגוף והנפש. מדוע? נניח שקיים מאפיין מבחין למצבים הנפשיים. כלומר, נניח שיש לכל המצבים הנפשיים מאפיין שהמצבים הפיזיקליים של האובייקטים הלא נפשיים שאנו פוגשים סביבנו – אובייקטים כמו עצים, סלעים ומכונות – חסרים אותו. מה מקורה של עובדה זו, של מיוחדות זו של המצבים הנפשיים? ובכן, טבעי לחשוב שמקורה בכך שהמצבים הנפשיים פשוט אינם

<sup>27</sup> מתוך: שירים עקרוניים, הוצאת עכשיו, מסדה, 1978.

זהים למצבים פיזיקליים כלשהם – שהם מצבים מסוג שונה לחלוטין. מסיבה זו בעיקר ניסו פילוסופים שונים לאתר את המאפיין המבחין של התחום הנפשי. חלק מן הפילוסופים הללו הסיקו במפורש מן הטענה בדבר קיומו של המאפיין המבחין שהם ייחסו לתחום הנפשי. ברנטנו, כפי שצינו, טען זאת באשר למכוונות. דקארט (כפי שנראה ביחידת לימוד 2), טען זאת באשר לאחד המאפיינים האפיסטמיים.

אולם המעבר מן הטענה שלמצבים הנפשיים יש מאפיין מבחין כלשהו לטענה שהמצבים הנפשיים אינם מצבים פיזיקליים אינו מעבר פשוט ומובן מאליו. נניח לרגע, לשם דוגמה, שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים. הטיעון המוצע הוא:

#### טיעון א:

מכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים.

לפיכך,

מצבים נפשיים אינו מצבים פיזיקליים.

מה כוחו של טיעון זה? את הנחתו – את הטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים – אפשר להבין כצירוף של שתי הטענות הבאות:

(1) למצבים נפשיים יש מכוונות.

(2) למצבים פיזיקליים אין מכוונות.

וכך, הצגה מפורטת של הטיעון תהיה:

#### טיעון ב:

(1) למצבים נפשיים יש מכוונות.

(2) למצבים פיזיקליים אין מכוונות.

לפיכך,

מצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

לכאורה זהו טיעון טוב, במובן זה שאם הנחותיו אמיתיות, אז מסקנתו אמיתית בהכרח. אמיתות ההנחות מחייבת את אמיתות המסקנה. טיעון כזה מכונה בלוגיקה "טיעון תקף".

**טיעון תקף** הוא טיעון שאם הנחותיו אמיתיות מסקנתו אמיתית בהכרח, ובמילים אחרות, טיעון שאמיתות הנחותיו מחייבת את אמיתות מסקנתו.

אולם העובדה שהטיעון תקף אינה מספיקה לצרכינו. אנו רוצים להשתכנע שמסקנתו של הטיעון אמיתית ותקפותו של טיעון אינה מבטיחה את אמיתות מסקנתו. תקפתו של טיעון מבטיחה את אמיתות מסקנתו רק אם מתקיים תנאי נוסף – רק אם כל הנחותיו אמיתיות. במילים אחרות, כדי להשתכנע באמיתות מסקנתו של הטיעון הנדון – המסקנה שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים – עלינו להשתכנע שטיעון זה אינו רק תקף אלא שהוא **מבוסס**.

**טיעון מבוסס** הוא טיעון תקף שהנחותיו אמיתיות ובשל כך גם מסקנתו אמיתית.

זכרו שמטרת דיוננו הנוכחי היא לבחון את השלכותיה של הטענה שלמצבים הנפשיים יש מאפיין מבחין. כדוגמה, אנו בוחנים את השלכות הטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים. כלומר, כעת אנו מקבלים את אמיתותה של טענה זו כנתון, ומבקשים לבדוק האם המסקנה שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים נובעת ממנה. המרנו טענה זו בצירוף הטענות (1) ו-(2), וקיבלנו טיעון תקף. מאחר שאנו מקבלים בדיון הנוכחי את הטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים כאמיתית, שאלת מבוססותו של הטיעון שהתקבל תלויה בשאלה אם צירוף הטענות הזה מבטא את הטענה הזו, או שמא הוא חורג ממנה (כלומר, הוא כולל קביעה שלא מבטאת על ידי טענה זו ואינה נובעת ממנה). אם צירוף הטענות הזה אינו חורג מטענה זו, אז (מאחר שנתון שטענה זו אמיתית) אנו רשאים לקבל שצירוף זה אמיתי, וכך שהטיעון מבוסס, וכך שמן ההנחה שלמצבים נפשיים יש מאפיין מבחין ניתן להסיק שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים (מכוונות, זכרו, משמשת כדוגמה בלבד). ובכן, האם צירוף הטענות (1) ו-(2) מבטא את הטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של מצבים נפשיים, או שמא הוא חורג מעבר לה? היותו של מאפיין מסוים המאפיין המבחין של התחום הנפשי משמעה שהוא מאפיין את המצבים הנפשיים ורק אותם. הנחה (1) בטיעון ב שאנו בוחנים עתה מבטאת את החלק הראשון של טענה זו – החלק שלפיו המאפיין האמור (מכוונות) חל על המצבים הנפשיים. האם הנחה (2) מבטאת את החלק השני של טענה זו – את העובדה שמאפיין זה חל **רק** על המצבים הנפשיים? התשובה לשאלה זו שלילית. הטענה שמכוונות חלה רק על מצבים נפשיים אין פירושה שאין חלה על מצבים פיזיקליים.

### שאלה

התוכלו להסביר קביעה זו? (מה נדרש כדי להסיק מן הטענה, שמאפיין מסוים חל רק על מצבים נפשיים, את הטענה שהוא אינו חל על מצבים פיזיקליים?)

הטעם לקביעה זו הוא שכדי להסיק מן הטענה, שמאפיין מסוים חל רק על מצבים נפשיים, את הטענה, שאין הוא חל על מצבים פיזיקליים, יש להניח גם **שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים**! כל עוד לא נשללה האפשרות שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, הרי ייתכן שהמאפיין הנדון חל על מצבים פיזיקליים. גם אם הוא חל אך ורק על מצבים נפשיים, אפשר

שהוא חל על מצבים פיזיקליים – כך יהא אם מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים (אם מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, הרי שכל מאפיין של מצבים נפשיים הוא מאפיין של מצבים פיזיקליים).

אם כן, הנחה (2) של טיעון ב חורגת מן הטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים, ואי אפשר לבסס הנחה זו על טענה זו לבדה. אפשר לבסס את הנחה (2) על צירוף של שתי הטענות הללו: שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים, ושמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

### שאלה

מדוע ביסוסה של הנחה (2) של טיעון ב על צירוף זה של טענות לא יועיל לטיעון זה?

טיעון ב אינו יכול להתבסס על צירוף הכולל את הטענה שהמצבים הנפשיים אינם מצבים פיזיקליים, מהטעם הפשוט שזה בדיוק מה שהטיעון מתיימר להוכיח! מרגע שקיבלנו טענה זו, אין כל צורך בטיעון. במילים אחרות, אם טיעון זה יתבסס על הנחה זו, הוא יהיה טיעון חלוקה בכשל (דהיינו, בטעות הלוגית) של **הנחת המבוקש**: הוא מניח את מה שהוא מבקש להוכיח. עוד נדון בהרחבה בטענה שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, אך בינתיים אנו רואים, שמן הטענה שלמצבים נפשיים יש מאפיין מבחין כלשהו, אי אפשר להסיק שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

## 4.2 דואליזם ומטריאליזם

העובדה שאי אפשר להסיק שהמצבים הנפשיים אינם מצבים פיזיקליים אך ורק מן הטענה שלמצבים הנפשיים יש מאפיין מבחין כלשהו חשובה מאוד לענייננו. משמעותה היא שלמצבים הנפשיים עשוי להיות מאפיין מבחין גם אם הם מצבים פיזיקליים. קיומו של מאפיין מבחין למצבים הנפשיים משמעותו היא שהמצבים הנפשיים הם מצבים מיוחדים, אולם אפשר שהם מצבים פיזיקליים מיוחדים! נקודה זו מוליכה אותנו להצגה ראשונית של כמה השקפות חשובות באשר לשאלת הגוף והנפש.

על פי ההשקפה **הדואליסטית**, מצבים נפשיים אינם חלק מן העולם הפיזיקלי – אין הם מצבים פיזיקליים; הם מצבים מסוג שונה לחלוטין.

על פי ההשקפה **המטריאליסטית**, מצבים נפשיים הם חלק מן העולם הפיזיקלי – באופן גס, הם מצבים פיזיקליים.<sup>28</sup> חשוב להדגיש שההשקפה המטריאליסטית אינה סותרת את הטענה

<sup>28</sup> ביחידות הבאות נראה שקיימות הבחנות חשובות בין עמדות מטריאליסטיות שונות, וכי יש לעדן אפיון זה.

שהמצבים הנפשיים הם מצבים מיוחדים, מצבים בעלי מאפיינים מיוחדים. במילים אחרות, אין היא סותרת את הטענה שלמצבים הנפשיים יש מאפיין מבחין. מטריאליסטים עשויים לקבל, למשל, שלמצבים נפשיים, ורק למצבים נפשיים, יש מכוונות. כלומר, הם עשויים לקבל שלחלק מהמצבים הפיזיקליים – המצבים הפיזיקליים שהם מצבים נפשיים – יש מאפיינים ייחודיים. לא כל המצבים הפיזיקליים דומים אלו לאלו ובהחלט ייתכנו מצבים פיזיקליים מיוחדים. כפי שראינו, אין סתירה בין הרעיון שלמצבים נפשיים יש מאפיין ייחודי (מאפיין מבחין) לבין הרעיון שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים.

עיקר המחלוקת בין הדואליסטים למטריאליסטים נסב סביב השאלה, האם אפשר להסביר את המיוחדות הנפשית בהנחה שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים. אם מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, הרי שלמצבים פיזיקליים מסוימים אמורה להיות מכוונות. ובכן, האם אפשר להסביר כיצד יש למצבים פיזיקליים גרידא מכוונות? וכך באשר למאפיינים האפיסטמיים המיוחדים למצבים הנפשיים: האם אפשר להסביר כיצד ידיעתו של אדם על-אודות מצבים פיזיקליים מסוימים (אלו האמורים להיות המצבים הנפשיים שלו) איננה דומה כלל לידיעתו על אודות המצבים הפיזיקליים "הרגילים" (אלו שאינם מצבים נפשיים)?

אפשר לראות אפוא ששאלת קיומם של מאפיינים מבחינים למצבים הנפשיים היא בעלת חשיבות לשאלת הגוף והנפש, אף אם הנחת קיומם אינה מוליכה באופן מיידי לעמדה דואליסטית. ייתכן שאפשר להראות שאם מניחים שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, אזי אין דרך להסביר מאפיין זה או אחר של המצבים הנפשיים, וכך אפשר לגזור את שקריות הנחה מטריאליסטית זו, דהיינו לבסס את ההשקפה הדואליסטית. לעומת זאת, אם ניתן להראות שתחת הנחה זו אין קושי להסביר את המאפיינים המיוחדים של המצבים הנפשיים, ההשקפה המטריאליסטית "תצבור נקודות".

אין בכוונתנו לומר ששאלת קיומם של מאפיינים מבחינים למצבים הנפשיים חשובה רק בהקשרה של שאלת הגוף והנפש. מיוחדות המצבים הנפשיים היא תופעה מרתקת גם ללא קשר לשאלה זו. כפי שעוד נראה, הסבר המאפיינים המיוחדים של המצבים הנפשיים מהווה אתגר בעבור תורות שונות בדבר טבעם של המצבים הנפשיים גם כאשר שאלת הגוף והנפש אינה עומדת על הפרק.

גם מי שאינם מקבלים שלמצבים נפשיים יש מאפיין מבחין – מאפיין החל על כל המצבים הנפשיים ורק עליהם – עשויים לקבל שבמובן חשוב מצבים נפשיים הם מיוחדים. מצבים נפשיים הם מיוחדים גם אם, למשל, חלק מהמצבים הנפשיים הם בעלי מכוונות, ואילו האחרים הם בעלי מודעות התנסותית (וכאמור, יש טעמים טובים לחשוב שאכן כאלו הם פני הדברים).

על פי ההשקפה המטריאליסטית, כאמור, מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, או, בנוסח אחר, תופעות נפשיות הן תופעות חומריות (ההיגיון הניסוחי במעבר מ"מצבים פיזיקליים" ל"תופעות חומריות" יובן ביחידות מאוחרות יותר). על פי השקפה זו, העולם כולל תופעות חומריות בלבד – זהו עולם חומרי טהור. עולם כזה, הכולל תופעות חומריות בלבד, הוא עולם שמרכיביו הבסיסיים – המרכיבים שמהם הוא "עשוי" – הם מרכיבים מסוג אחד בלבד, או, בלשון המקובלת בפילוסופיה, מרכיבים מקטגוריה אונטולוגית (ראו להלן) אחת בלבד. השקפה שעל פיה מרכיביו הבסיסיים של העולם הם מסוג אחד בלבד, **מקטגוריה אונטולוגית אחת בלבד**, מכונה **"השקפה מוניסטית"**, או **"מוניזם"** (מלשון "מונו", כלומר אחד). **ההשקפה המטריאליסטית היא אפוא השקפה מוניסטית.**

ההשקפה המטריאליסטית איננה ההשקפה המוניסטית היחידה. על פי השקפה מוניסטית אחרת, מרכיביו הבסיסיים של העולם הם נפשיים ורוחניים. גם התופעות הנראות חומריות הן למעשה נפשיות ורוחניות. השקפה זו מכונה "אידיאליזם". בפילוסופיה העכשווית אין היא נחשבת כהשקפה סבירה, ובהקשר של שאלת הגוף והנפש כמעט ואין מתייחסים אליה, ואף אנו לא נתייחס אליה. והשקפה מוניסטית שלישית, שאף היא לא נדונה כמעט בימינו היא השקפת "המוניזם הנייטרלי" שהיה ממרכיביו בסיסיים של העולם אינם חומריים ואינם רוחניים. להשקפה זו גרסאות שונות, אך לא נוכל לדון בהן כאן.<sup>29</sup>

**אונטולוגיה** ("תורת היש", כפי שהיא מכונה לעתים בעברית), היא, באופן גס, תת הענף הפילוסופי העוסק בסוגיות שעניינן קיום: מה פירוש להתקיים? מהם התנאים המשותפים לכל הדברים הקיימים (כפי שנהוג לעתים לומר בפילוסופיה: "מהו היש באשר הוא יש?")? אילו קטגוריות של דברים (במובן הכללי ביותר של "קטגוריות") קיימות בעולם? אונטולוגיה היא תת-ענף של הענף הפילוסופי הקרוי **"מטאפיזיקה"**, אשר עוסק, ושוב באופן כללי וגס, בחקירה השיטתית של המאפיינים והמבנה הבסיסיים ביותר של המציאות. אפשר לומר שהפילוסופיה של הנפש עוסקת בעיקרה בשאלות מטאפיזיות (ובכללן שאלות אונטולוגיות) שעניינן המאפיינים הנפשיים, אולם היא עוסקת גם בשאלות אפיסטמולוגיות ובשאלות נוספות שעניינן המאפיינים הנפשיים.

<sup>29</sup> השקפתו של הפילוסוף הדגול ברוך שפינוזה (Baruch Benedictus Spinoza, 1632-1677), מסווגת לעתים כגרסה של מוניזם נייטרלי. על הפילוסופיה של שפינוזה תוכלו לקרוא ביחידת לימוד 4-5 של הקורס "רציונליזם ואמפיריציזם" מאת אלעזר וינריב. על הפילוסוף האידאליסט החשוב ג'ורג' ברקלי מן המאה ה-17 תוכלו לקרוא ביחידת לימוד 8 של אותו קורס.

## שאלה

האם ההשקפה המטריאליסטית מכחישה את קיומן של האמנות, רצונות, התנסויות חושיות וכדומה?

חשוב להדגיש כי ההשקפה המטריאליסטית (למען הדיוק למעט גרסה קיצונית אחת שלה) כלל וכלל אינה מכחישה את קיומם של מצבים נפשיים, כדוגמת האמנות, רצונות והתנסויות. היא מקבלת את קיומם, אך טוענת שהם מצבים חומריים. בפשרה של טענה זו עוד נדון בהרחבה.

כינויה של ההשקפה האחרת שהצגנו, המנוגדת לזו המטריאליסטית, ההשקפה הדואליסטית, נגזר מכך שעל פיה העולם מכיל מרכיבים משני סוגים, משתי קטגוריות אונטולוגיות (המונח "דואליזם" מקורו במונח "דואו", כלומר שניים). על פיה, התופעות הנפשיות אינן תופעות חומריות; הן שייכות לקטגוריה אונטולוגית אחרת. מה מאפיין את הקטגוריה האונטולוגית הזו שאליה שייכות התופעות הנפשיות, לפי ההשקפה הדואליסטית? כאפיון ראשוני נוכל לומר זאת: התופעות החומריות מתרחשות במרחב ובזמן, ואילו תופעות נפשיות מתרחשות בזמן בלבד – הן אינן מתרחשות במקום מסוים.

נהוג לבטא את שייכותן של התופעות הנפשיות לקטגוריה אונטולוגית זו, לפי ההשקפה הדואליסטית, בקביעה שהן תופעות **רוחניות**. אם כן, לפי ההשקפה המטריאליסטית התופעות הנפשיות והעובדה שאנו רוצים, חושבים, מרגישים וכדומה – הן (ככל התופעות) תופעות חומריות, והקטגוריה של תופעות חומריות היא הקטגוריה האונטולוגית היחידה, ואילו לפי ההשקפה הדואליסטית מתקיימות בצדן של קטגורית התופעות החומריות קטגוריה אונטולוגית נוספת והתופעות הנפשיות שייכות אליה (למעשה, הן התופעות היחידות השייכות אליה). התופעות השייכות לקטגוריה זו מכונות **"תופעות רוחניות"**. לפי ההשקפה הדואליסטית, אם כן, תופעות נפשיות אינן תופעות חומריות, אלא הן תופעות רוחניות, ועד כה אפינו את משמעות היותן רוחניות באמצעות הנגדה לתופעות חומריות: אין הן מתרחשות במרחב ובזמן, אלא בזמן בלבד.<sup>30</sup>

חשוב להבחין בין המונח "נפשי" לבין המונח "רוחני", כפי שאנו משתמשים בהם. המונח "נפשי" מציין מצבים כמו כאב, פחד, רצון, מחשבה וכדומה. מונח זה הוא נייטרלי מבחינה אונטולוגית, דהיינו כשאנו אומרים, למשל, שלמצבים נפשיים יש מכוונות איננו מתחייבים לכך שהמצבים הנפשיים אינם חומריים (או לכך שהם כן חומריים). אמירה זו אינה מתייחסת כלל לשאלת הגוף והנפש. לעומת זאת המונחים "רוחני", "רוחניים", וכדומה, בשימושנו, הם

<sup>30</sup> כפי שנראה, כשנדון בהרחבה בהשקפה הדואליסטית (ביחידת לימוד 2), הדואליסטים מפרטים מעט יותר על טבען של תופעות רוחניות, אולם פילוסופים רבים סוברים שהאפיון שניתן להן אינו מספק; ואמנם מבקרים את ההשקפה הדואליסטית בטענה שהיא בעיקרה השקפה שלילית, ושלמעשה כלל אין זה ברור כיצד היא מאפיינת את הקטגוריה האונטולוגית שאליה היא משייכת את התופעות הנפשיות, כשם שאין זה ברור מה משמעות הטענה שתופעות אלו הן תופעות רוחניות.

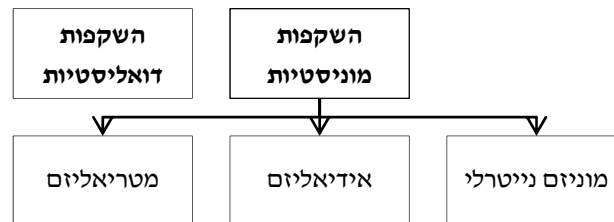
מונחים אונטולוגיים. כשאנו אומרים "מחשבה היא רוחנית", פירוש טענתנו הוא שהמחשבה שייכת לקטגוריה אונטולוגית השונה מזו של התופעות החומריות. במלים אחרות, המשפט "מחשבה היא רוחנית" מבטא את ההשקפה הדואליסטית.<sup>31</sup>

### שאלה

מה יחסם של פילוסופים מטריאליסטיים למצבים רוחניים?

פילוסופים מטריאליסטים מכחישים את קיומם. לטענתם, אין מצבים רוחניים. היקום כולו חומרי ואין בו דבר רוחני, ובפרט, מצבים נפשיים הם לפי ההשקפה המטריאליסטית חומריים ולא רוחניים. השאלה, האם אפשר להגן על הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים חומריים? היא, כמובן, שאלה חשובה שתידון בקורס זה בהרחבה, אולם חשוב להדגיש שאין היא כרוכה **בבעיה לשונית**, משום ש"נפשי" אינו מנוגד ל"חומרי" הניגוד של "חומרי" הוא "רוחני".

התרשים שלפניכם מציג באופן ראשוני את ההשקפות השונות באשר לשאלת הגוף והנפש.



**תרשים 1.** השקפות שונות באשר לשאלת הגוף והנפש (תרשים ראשוני)

בהמשך דרכנו נעשיר את התרשים דלעיל על ידי אזכורן של גרסאות ספציפיות שונות של דואליזם ומטריאליזם.

שאלת הגוף והנפש היא שאלה תיאורטית מרתקת בפני עצמה, אולם נראה כי יש לה לפחות השלכה מעשית אחת. המדובר בשאלת **הישארות הנפש**. לאחר מותנו, כלה גופנו. האם כלה עמו גם נפשנו? שמא סדרת מצבינו הנפשיים עשויה להתקיים גם לאחר מותנו? יש המאמינים שהתשובה לכך חיובית וכי הנפש שורדת לאחר כיליון הגוף. עמדתם של בני-אדם באשר לשאלה זו עשויה כמובן להיות משמעותית בעבורם. היא עשויה להשפיע על יחסם לחייהם, ואף על תכניות חייהם.

<sup>31</sup> לעתים משתמשים במונחים הללו בספרות הפילוסופית באופנים שונים. בכל פעם שאנו קוראים טקסט פילוסופי בנושא זה, חשוב אפוא שנבין תחילה כיצד משתמשים הכותבים במונחים הללו.



לעמדות שונות בדבר טבעם של המצבים הנפשיים יש השלכה על שאלה זו. מובן מאליו שבמסגרת מטריאליסטית לא ניתן להגן על האפשרות של הישארות הנפש: אם המצבים הנפשיים זהים למצבים גופניים, הרי שעם חידלון קיומו של הגוף לא יתקיימו מצבים נפשיים. ואולם ייתכן שבמסגרת דואליסטית ניתן להגן על אפשרות זו, שכן אם המצבים הנפשיים אינם זהים למצבים כלשהם של הגוף, הרי ייתכן שכליון הגוף לא ימנע את המשך קיומה של סדרת המצבים הנפשיים. אנו אומרים "ייתכן", משום שגרסות שונות של דואליזם עשויות להצביע על קשרים מסוימים בין הגוף לבין הנפש באופן שעל פיו מצבים נפשיים לא יוכלו להתקיים ללא הגוף (נבין נקודה זו טוב יותר כשנדון בהשקפה הדואליסטית ביחידת לימוד 2).

### 4.3 היחסים בין הנפשי לפיזיקלי, וסיבתיות נפשית

הצגנו את שאלת הגוף והנפש כשאלה אונטולוגית בדבר מרכיביו הבסיסיים של העולם. שאלנו האם המצבים הנפשיים הם חלק מן העולם הפיזיקלי: האם הם מצבים פיזיקליים, או שמא הם מצבים אחרים לחלוטין? למעשה, הצגה זו אינה ממצה את כל היבטיה של שאלת הגוף והנפש. ייתכן שהצגה נכונה יותר של השאלה תהיה: מהם היחסים בין היסוד הנפשי לבין היסוד הפיזיקלי? השאלה, אם היסוד הנפשי זהה ליסוד הפיזיקלי, או, בלשון אחרת, אם מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, היא רק היבט אחד (חשוב ככל שיהא) של סוגיה זו. היבט אחר עניינו שאלת קיומם של יחסים סיבתיים בין המצבים הנפשיים לבין מצבים גופניים (מצבים פיזיקליים בגוף): האם התרחשותם של מצבים נפשיים גורמת את התרחשותם של מצבים פיזיקליים מסוימים (מצבים מסוימים בגופו של בעליהם), והאם היא עצמה נגרמת על ידי התרחשותם של מצבים פיזיקליים מסוימים?

השקפה טבעית ביותר היא שהתשובה לשתי השאלות הללו היא חיובית. נתבונן בדוגמאות הללו: אני רואה את הסלע המתמוטט, ועובדה נפשית זו, העובדה שיש לי התנסות חזותית (שיש לי, אפשר לומר, תמונה נפשית של הסלע המתמוטט), גורמת לי לברוח. האמנתי שירד גשם ורצוני שלא להירטב – שני מצבים נפשיים – גרמו לי, יחדיו, לקחת מטרייה בצאתי מביתי. נדקרתי בידי והפגיעה ברקמות היד גרמה לי תחושת כאב. רצוני שערך המניה שקניתי יעלה והאמנתי שאם יימצא נפט בנגב ערכה יעלה גרמו לי, יחדיו, לקוות שיימצא נפט בנגב. כל אלו הן דוגמאות של **סיבתיות נפשית**. שתי הדוגמאות הראשונות עניינן בגרימת **פעולות** (אירועים פיזיקליים) על ידי מצבים נפשיים; הדוגמה השלישית עניינה בגרימת מצב נפשי על ידי מצב פיזיקלי; הדוגמה הרביעית עניינה בגרימת **מצב נפשי** אחד על ידי מצבים נפשיים אחרים. הסיבתיות הנפשית מן הסוג הראשון היא **סיבתיות נפשית-פיזיקלית**; הסיבתיות מן הסוג השני היא **סיבתיות פיזיקלית-נפשית**; והסיבתיות מן הסוג השלישי היא **סיבתיות נפשית-נפשית**. כל מי שמקבלים שדוגמאות משני הסוגים הראשונים אכן מתרחשות, ולפחות על-פני הדברים קשה להתכחש לכך, מקבלים את קיומם של יחסים סיבתיים בין מצבים נפשיים לבין מצבים גופניים.

**סיבתיות נפשית-פיזיקלית:** גרימת אירועים פיזיקליים על ידי אירועים נפשיים

**סיבתיות פיזיקלית-נפשית:** גרימת אירועים נפשיים על ידי אירועים פיזיקליים

**סיבתיות נפשית-נפשית:** גרימת אירועים נפשיים על ידי אירועים נפשיים אחרים

מטעמים שונים דחו פילוסופים שונים את ההשקפה הטבעית בדבר קיומן של צורות אלו של סיבתיות נפשית. חלקם הכחישו את קיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית וקיבלו את קיומה של סיבתיות נפשית מן הסוגים האחרים, וחלקם הכחישו גם את קיומה של סיבתיות נפשית מאחד או משני הסוגים האחרים. דחיית ההשקפה בדבר קיומם של קשרים סיבתיים בין הנפשי לבין הפיזיקלי אפיינה בעיקר פילוסופים דואליסטים, אשר על פיהם מצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים, ולפיכך במסגרת השקפתם, פירושם של קיום סיבתיות נפשית-פיזיקלית ושל קיום סיבתיות פיזיקלית-נפשית, הוא קיומם של קשרים סיבתיים בין מצבים פיזיקליים לבין מצבים שאינם פיזיקליים, וכפי שנראה ביחידת לימוד 2, הרעיון בדבר קיומם של קשרים כאלו נחשב בעייתי. מטעמים שונים דחו גם פילוסופים מטריאליסטיים שונים את קיומה של סיבתיות נפשית מסוגים שונים.

ההשקפה שעל פיה למצבים נפשיים אין כוחות סיבתיים, שאין סיבתיות נפשית-פיזיקלית וסיבתיות נפשית-נפשית מכונה בספרות הפילוסופית בזמננו "אפיפנומנליזם".<sup>32</sup> בימינו דוגלים רק מעט מאוד פילוסופים באפיפנומנליזם.

מדוע ההשקפה האפיפנומנליסטית – ובמיוחד הכחשת קיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית – נחשבת בעייתית ביותר? ברמה האינטואיטיבית, התשובה ברורה. המשמעות של השקפה זו היא, למשל, שכאב אינו מוליך אותנו לעולם להיאנח או ליטול גלולה נגד כאב, שראיית מכונת קרבה לעולם אינה גורמת לנו לסגת, וכדומה. הדברים הללו נראים מנוגדים לחוויות הבסיסיות ביותר שלנו, ולתפיסתנו את עצמנו כבני אדם הפועלים בעולם.

הועלו גם שיקולים תיאורטיים שונים כנגד השקפה זו, ונזכיר בקצרה אחד מהם. לפי שיקול זה, שיקולים אבולוציוניים חותרים תחת סבירותה של האפשרות האפיפנומנליסטית. הטענה היא, שאם מצבים נפשיים חסרים כוחות סיבתיים ואינם גורמים דבר, ובכלל זה אינם גורמים התנהגויות, הם אינם יכולים לעזור לאדם בהגשמת המטרות האבולוציוניות: הם אינם יכולים לסייע לו לשרוד ולהמשיך את קיום הגזע. בקצרה, לפי האפיפנומנליזם, למצבים נפשיים אין תפקיד אבולוציוני. האם לא ייתכן שלאדם ולבעלי חיים יהיו מאפיינים חסרי

<sup>32</sup> בתקופות קודמות שימש המונח "אפיפנומנליזם" כשמה של תורה מסוימת בדבר טבעם של המצבים הנפשיים. התנגדותה של תורה זו לייחוס כוחות סיבתיים למצבים נפשיים הייתה רק אחד מרכיביה. אנו נתייחס לכך ביחידת לימוד 2.

תפקיד אבולוציוני? מקובל להניח שבהחלט קיימים מאפיינים כאלו, ובספרות מוצגות דוגמאות שונות שלהם. מאפיינים כאלו נחשבים "תוצרי לוואי" אבולוציוניים (evolutionary by-products) – הם קשורים למאפיינים שיש להם תפקידים אבולוציוניים (למשל, לעתים גן מסוים אחראי לקיומם של שני מאפיינים מסוימים אצל בעל חיים – מאפיין בעל תפקיד אבולוציוני ומאפיין חסר תפקיד אבולוציוני; במקרה כזה, המאפיין השני הוא תוצר לוואי אבולוציוני). אולם במקרה של המאפיינים הנפשיים, דומה שקשה לקבל את האפשרות שהם חסרי תפקיד אבולוציוני. זאת משום שמדובר בתופעה **שיטתית**. ההשקפה האפינומנליסטית אין פירושה שקיים אצל האדם ובעלי החיים מאפיין אחד חסר ערך אבולוציוני, אלא שקיים מגוון עצום של מאפיינים כאלו: השקפה זו שוללת כוחות סיבתיים מכל המצבים הנפשיים, ולפיכך נובע ממנה שכל המצבים הנפשיים הם חסרי ערך אבולוציוני. האם סביר להניח שמגוון כה עצום של מאפיינים הם תוצרי לוואי מקריים (מבחינה אבולוציונית) של מאפיינים אחרים? קשה לקבל רעיון זה.

קיימות שאלות נוספות באשר לטבעם של היחסים בין הנפשי לבין הפיזיקלי. שאלה אחת כזו עולה בהקשר לפילוסופים המכחישים את קיומה של סיבתיות נפשית מסוג זה או אחר: ברור, שיש קשרים הדוקים בין מצבים נפשיים מסוימים לבין מצבים פיזיקליים מסוימים: למשל, כל אימת שאני נדקר בידי בעוצמה חזקה, אני חש כאב. במילים אחרות, קיים **מתאם** (קורלציה) בין דקירות ביד לבין תחושות כאב. קיומו של קשר סיבתי בין הדקירה לכאב מסביר מדוע מתקיים מתאם כזה; אם מניחים שקשר סיבתי כזה אינו מתקיים, עולה השאלה כיצד נסביר באופן אחר את קיומו של מתאם זה. כפי שנראה, במהלך תולדות הפילוסופיה הותוו קשרים שונים בין הנפשי לבין הפיזיקלי, כדי להסביר את המתאם הנפשי-פיזיקלי.

בפילוסופיה של תקופתנו עלו שאלות נוספות והצעות נוספות שעניינן טבעם של היחסים בין הנפשי לבין הפיזיקלי. על פי אחת ההצעות החשובות, היחסים בין הנפשי לבין הפיזיקלי מקבילים ליחסים בין תוכנת מחשב לבין החומרה שלו. הצעה זו תיבחן במדוקדק ביחידות לימוד 6-7, אנו מזכירים אותה כאן רק כדי להדגים את מגוון האפשרויות באשר לשאלת יחסי הנפשי והפיזיקלי.

## 5. שאלות נוספות שבהן עוסקת הפילוסופיה של הנפש

עתה נוכל להציג רשימה של שאלות שונות, מרכזיות יותר ומרכזיות פחות, שבהן עוסקת הפילוסופיה של הנפש. רשימה זו מיועדת להתרשמות ראשונית בלבד. במהלך הקורס נטפל בחלק מהשאלות המוזכרות כאן.

- האם אנו בוחרים באופן חופשי מה לעשות, או שמא פעולותינו נכפות עלינו?
- האם אנו מחליטים במה להאמין, או שמא האמנותינו נכפות עלינו?
- האם מחשבים עשויים לחשוב?
- האם רובוטים עשויים להתאפיין על ידי מודעות התנסותית?
- האם חייזרים העשויים מסיליקון עשויים לחוש כאב, או לחוש תחושה חזותית של אדום?
- האם לכפיל פיזיקלי שלי (אדם שמבנהו הפיזיקלי זהה לחלוטין לשלי) תהיינה בהכרח אותן האמנות שיש לי?
- מה עושה מצב נפשי למצב נפשי?
- מה עושה מצב נפשי למצב הנפשי הספציפי שהינו (דהיינו לכאב, להאמנה שברוקולי מועיל לבריאות, וכדומה)?
- האם אנו נולדים עם האמנות כלשהן?
- האם כללי השפה מולדים, או שהם נרכשים בשנות חיינו הראשונות?
- כיצד אפשר לדעת מהם מצביו הנפשיים של יצור אחר, ואם בכלל יש לו מצבים נפשיים?
- האם אנו מסוגלים להבין את טיבן של התנסויות חושיות שאין לנו (כמו התנסות חוש התהודה של העטלף)?
- האם ההשקפה הדואליסטית מתנגשת בממצאי המדע המודרני?
- באילו דרכים (אם בכלל) אפשר ליישב את הטענה, שמצבי הנפשיים גורמים את התנהגותי, עם הטענה, שמצבי מוחי גורמים את התנהגותי?
- האם אנו חושבים באמצעות השפה, ואם כן, הניתן לחשוב שלא באמצעות שפה?
- האם כשאני דובר סינית מתבוננים במילה הכתובה "כלב" (בעברית) התנסויותינו החזותיות זהות?
- האם המכוונות של משפטים בשפה תלויה במכוונות של מצבים נפשיים הקשורים עמם בקשרים כלשהם?
- האם אפשר להסביר את התנהגותו של אדם מבלי להזכיר בכלל את מצביו הנפשיים?
- הייתכן מדע של מצבים נפשיים?
- האם למודעות התנסותית יש ערך אבולוציוני?
- הייתכן אדם שהתנהגותו זהה לשלי, אולם לכל מצביו הנפשיים אין מודעות התנסותית?
- האם מצבים נפשיים הם מצבי מוח?
- היש מצבים נפשיים בלתי מודעים?

- היתכן מודעות רפלקטיבית ללא מודעות התנסותית?
- היתכן מודעות התנסותית ללא מודעות רפלקטיבית?
- הייתכנו מצבים נפשיים מכוונים החסרים את כל סוגי המודעויות?
- לאילו בעלי-חיים יש מצבים נפשיים?
- לאילו בעלי-חיים, אם בכלל, יש עמדות טענתיות?
- לאילו בעלי-חיים, אם בכלל, יש מצבים נפשיים מודעים רפלקטיבית?
- היש נפש, או רק מצבים נפשיים?
- האם אדם שעבר שינויי אישיות ניכרים הוא עדיין אותו אדם?
- האם אדם שאיבד את כל זיכרונותיו שומר על זהותו האישית?
- אם מוחי הושלל בגוף אחר ובגופי הושלל מוח אחר, מי אני?

ישנן שאלות בתחום המוסר שאולי אין זה מדויק לסווגן כשאלות בפילוסופיה של הנפש (ואנו לא נדון בהן), אך לשאלות בפילוסופיה של הנפש עשויות להיות השלכות באשר אליהן, למשל:

- האם יש להעניש בני-אדם על פשעיהם, בהנחה שהם אינם בוחרים באופן חופשי מה לעשות?
- האם לבעלי-חיים יש זכויות מוסריות?
- האם לרובוטים יש זכויות מוסריות?
- האם לעוברים יש זכויות מוסריות? ואם כן, מאיזה שלב?
- הראוי להעניש אדם על פשע שביצע לפני שאישיותו השתנתה במידה ניכרת?

## 6. בעיית הנפשות האחרות

לבני אדם רבים נקרתה מדי פעם המחשבה, שמא כל העולם שמחוץ להם – הים, האדמה, העצים, הבתים, החיות, בני האדם האחרים – כל אלו אינם קיימים. שמא כל אלו אינם אלא חלק מחלום. אולי, למעשה, "רק אני קיים"? הרעיון המבוטא על ידי המשפט "רק אני קיים" מכונה בפילוסופיה "סוליפיזם", או "סוליפיזם אונטולוגי". גם אם אין נימוקים טובים בזכות הסוליפיזם האונטולוגי, אפשר לתהות האם יש בידינו להפריך רעיון זה. במילים אחרות, גם אם אין לי ראיה לכך שדבר מבלעדי – דבר "בעולם החיצון" – אינו קיים, האם יש לי ראיות טובות בזכות הרעיון הנגדי, דהיינו בזכות הרעיון שאמנם קיימים דברים מלבדי? יש אמנם מי שסוברים שאיש אינו יכול לדעת אם קיים דבר מבלעדי; שאין לאיש כל דרך להיווכח שאמנם קיים דבר מה מבלעדי, שכן אין דרך להבחין בין מה שקיים באמת לבין מה שמופיע כאילו הוא קיים. ייתכן שאינני אלא חולם או מדמיון את מה שנראה לי שמתרחש מחוצה לי. עמדה זו, העמדה שעל פיה איש אינו יכול לדעת אם קיים דבר מבלעדי, מכונה "סוליפיזם אפיסטמולוגי". עמדת הסוליפיזם האפיסטמולוגי היא עמדה **ספקנית** – עמדה המטילה ספק באפשרותה של ידיעה.<sup>33</sup>

כאמור, על פי עמדת הסוליפיזם האפיסטמולוגי, איש אינו יכול לדעת אם קיים דבר מבלעדי. עם זאת, קיומו של האדם עצמו אינו מוטל על ידיו בספק. אולם מיהו האדם שקיומו אינו מוטל בספק? האם הוא האדם כפי שנדמה לנו שהוא מוכר לנו, על גופו ומצביו הנפשיים? לא. האדם שקיומו אינו מוטל בספק הוא האדם **כיצור נפשי** בלבד. דומה שאדם אינו יכול להטיל ספק בכך שיש לו מחשבות, רצונות וכדומה, אולם בקיום גופו מוטל ספק כמו בקיום כל אחד מן האובייקטים האחרים – עצים, בתים, וכדומה. כשם שייתכן שהעצים והבתים אינם אלא חלק מחלומי, ייתכן שגם ידיו ורגליו הם חלק מחלומי. אם כן, מן הספק הנדון חומק, על פי עמדה זו, רק האדם כיצור נפשי, וליתר דיוק, רק מצביו הנפשיים; אם לדייק עוד יותר, רק מצביו הנפשיים **ההווים** של האדם חומקים מן הספק הנדון. בהקשר זה היו שדיברו על **סוליפיזם (אפיסטמולוגי) של הרגע הנוכחי**. ביחידת לימוד 2 נתייחס לתשובה מסוימת לשאלה, מדוע אמורים מצביו הנפשיים של האדם לחמוק מן הספק העומד על הפרק.

בתולדות הפילוסופיה נעשו ניסיונות שונים להתגבר על הספקנות באשר לקיומו של העולם החיצון. הוצגו טיעונים שונים המנסים לבסס את הטענה שסביר מאוד (אף כי לא ודאי) שהעולם החיצון קיים. מכאן אפשר להעלות סוגיה אחרת: נניח שאמנם העולם החיצון קיים. נניח שהים, האדמה, העצים, הבתים, החיות, בני האדם האחרים – כל אלו אמנם קיימים; נניח, במילים אחרות, שתפיסותינו החושיות הן בעיקרן מהימנות, והדברים שאנו מתנסים

<sup>33</sup> עמדות ספקניות עשויות להיבדל ביניהן באשר לתחומי הידע המוטלים בספק ובאשר להקף הספק (ספקנות קיצונית מטילה ספק באפשרותה של ידיעה כלשהי). עמדת הסוליפיזם האונטולוגי היא עמדה ספקנית קיצונית למדי, אולם אינה עמדה ספקנית מוחלטת (אין היא כרוכה בהטלת ספק בידיעה מתמטית, למשל).

בהם באמצעות חושינו אכן קיימים, בין הדברים שאנו מתנסים בהם קיימים בני-אדם אחרים.

## שאלה

האם כשאנו תופסים בחושינו בני אדם אחרים, אנו תופסים אותם כיצורים נפשיים?

דומה שהתשובה לשאלה זו שלילית. כאשר מדובר על התנסויותינו החושיות בפני עצמן, במנותק ממה שאנו עשויים להסיק מהן, אנו מתנסים בבני-אדם כאובייקטים פיזיקליים בלבד, ולא כיצורים נפשיים. אנו רואים אותם במצבים שונים כשהם מתנועעים באופנים שונים, אולם התנסויותינו החושיות בהם אינן כוללות התנסות כלשהי במצביהם הנפשיים. עד כמה שהתנסויותינו נוגעות לעניין, אין הבדל בין אדם שהוא יצור נפשי לבין כפיל פיזיקלי שלו – "אדם" שהרכבו הפיזיקלי זהה לשלו, כל מצביו הפיזיקליים זהים לאלו שלו, כל תנועותיו זהות לאלו שלו – החסר מצבים נפשיים לחלוטין. דומה שהתנסויותינו אינן מסוגלות להבחין בין בני-אדם בעלי מצבים נפשיים לבין "בני-אדם" החסרים לחלוטין מצבים נפשיים. כיצד, אם כן, יכול אדם לדעת שקיימים יצורים נפשיים אחרים, ושאינן הוא היצור הנפשי היחיד? כיצד יכול אדם לדעת, שיצור כלשהו שהוא רואה הוא אמנם יצור נפשי?

זוהי בעיית הנפשות האחרות (the other minds problem), בעיית קיומם של מצבים נפשיים של אחרים. לעתים מנוסחת הבעיה באופן אחר מעט: **כיצד יכול אדם לדעת שלאחרים יש מצבים נפשיים מן הסוג שיש לו? אם לי יש רגשות, האמנות, כאבים, פחדים ותקוות, כיצד אוכל לדעת שגם לאחרים יש רגשות, האמנות, כאבים, פחדים ותקוות?**

בבסיסה של בעיית הנפשות האחרות עומדת אי הסימטריה בין ידיעת אדם על מצביו הנפשיים שלו לבין ידיעתו על מצבים נפשיים של אחרים (אי הסימטריה בין ידע של גוף ראשון לבין ידע של גוף שלישי). את המצבים הנפשיים שלי אני מכיר "מבפנים", ואין לי היכרות כזו עם מצביהם הנפשיים של אחרים. אני מתיימר להסיק את קיומם של מצביהם הנפשיים של האחרים – כלומר, אני מסיק שיש להם מצבים הדומים למצבים שאני מזהה אצלי מבפנים – על-סמך התנהגותם. אולם מה יערוך לי שאמנם יש "אצלם בפנים" מצבים כאלו? אולי, בניגוד למקרה שלי עצמי, אין אצלם בפנים מצבים כאלו? מדוע עלי לחשוב שיש?

במהלך תולדות הפילוסופיה הוצעו פתרונות שונים לבעיה זו. על פי כיוון מקובל של פתרונות, ניתן להקיש מעצמנו על האחרים וכך להצדיק את ייחוסם של מצבים נפשיים לאחרים. אנו רשאים להסיק על קיום מצביהם הנפשיים של האחרים מהתנהגויותיהם בתוספת לעובדה שהתנהגויות דומות שלנו קשורות עם מצבים נפשיים. באופן ספציפי יותר, כיוון שהתנהגויותינו נגרמות על ידי מצבים נפשיים, אנו מסיקים שהתנהגויות דומות של אחרים נגרמות גם הן על ידי מצבים נפשיים (על ידי מצבים נפשיים הדומים לאלו שגורמים במקרה

שלנו את אותן התנהגויות). היסק כזה מכונה "היקש" או "היסק אנלוגי". הנה דוגמה פשוטה:

- (1) במקרה שלי, לקיחת כדור נגד כאב ראש נגרמה על ידי כאב הראש שלי.
  - (2) ג'ון לוקח כדור נגד כאב ראש.
  - (3) התנהגויותיהם של אחרים הדומות להתנהגותי נגרמות על ידי מצבים הדומים למצבים הגורמים להתנהגותי.
- לפיכך,  
לג'ון כואב הראש.

היסק זה עניינו במקרה פרטי (כאב הראש של ג'ון). אולם הרעיון שביסודו הוא הצדקת הייחוס של מצבים נפשיים לזולת באופן כללי.

### שאלה

התוכלו להציג את ההיסק הכללי?

ההיסק הכללי הוא זה:

- (1) במקרה שלי, התנהגויותי נגרמות על ידי מצבים נפשיים.
  - (2) לאחרים יש התנהגויות דומות להתנהגויותי.
  - (3) התנהגויותיהם של אחרים הדומות להתנהגותי נגרמות על ידי מצבים הדומים למצבים הגורמים את התנהגותי.
- לפיכך,  
לאחרים, שהתנהגויותיהם דומות לשלי, יש מצבים נפשיים הדומים למצבי הנפשיים.

לפי היגיון זה, ככל שהתנהגויותיהם של האחרים דומות יותר לשלי, סביר שמצביהם הנפשיים דומים יותר למצבים הנפשיים שלי. נימוקים כאלו יכולים לבסס הן את העובדה שלאחרים יש פחדים, תקוות, האמנות, רצונות, כאבים, וכדומה, והן את העובדה שלאחרים יש האמנות זהות לשלי, רצונות זהים לשלי, וכדומה – הדבר תלוי במידת הדומות ההתנהגותית (סביר שבמקרים רבים, כדי שתהיה הצדקה לייחס לאחרים מצבים נפשיים זהים לחלוטין למצבי הנפשיים, לפי היגיון זה, על הדומות ההתנהגותית להשתרע על-פני טווח רחב של התנהגויות, ולא על-פני פעולה בודדת זו או אחרת).

מה ההצדקה של הנחה 3 של ההיסקים הללו, ההנחה על פיה התנהגויותיהם של אחרים הדומות להתנהגותי נגרמות על ידי מצבים הדומים למצבים הגורמים את התנהגותי? הנחה זו מוצדקת על-סמך עיקרון כללי, שעל פיו **תולדות דומות מעידות על סיבות דומות** (Similar effects therefore similar causes). אם שני אירועים דומים זה לזה, הרי שסביר שהם נגרמו על ידי סיבות דומות זו לזו. השתמשנו במילה "סביר" – איש אינו טוען שעיקרון זה מספק



ודאות, דהיינו שבכל מקרה של תולדות דומות יש לתולדות הללו סיבות דומות. לפיכך, עלינו לסייג את הנחה (3), ובעקבות זאת גם את המסקנה: עלינו לומר ש**סביר** שהתנהגויותיהם של אחרים הדומות להתנהגותי נגרמות על ידי מצבים הדומים למצבים הגורמים את התנהגותי, ולפיכך ש**סביר** שלאחרים, שהתנהגויותיהם דומות לשלי, יש מצבים נפשיים הדומים למצבי הנפשיים.

עם זאת, אפשר לחזק את הנימוקים בזכות הצדקתו של ייחוס מצבים נפשיים לאחרים. אנו מכירים מקרים שבהם יש לתולדות דומות סיבות שאינן דומות. חשבו, למשל, על שני מקלטי רדיו שמהם בוקעים בדיוק אותם קולות. אפשר ששני מכשירי הרדיו האלה יהיו בנויים באופנים שונים לחלוטין: האחד בנוי משפופרות ריק גדולות, והשני משבבים אלקטרוניים זעירים. המצבים הפנימיים של שני המקלטים, אשר גורמים לבקיעת הקולות, שונים מאוד אלו מאלו, ולפיכך לפנינו מקרה של תולדות דומות (הקולות) עם סיבות שונות (המצבים הפנימיים של מקלטי הרדיו, האחראים לבקיעת הקולות). אולם אם נתונים שני מקלטי רדיו שמהם בוקעים אותם קולות ואשר המבנים הפיזיקליים שלהם דומים מאוד זה לזה – אם, למשל, שניהם בנויים משפופרות ריק – הרי שהסבירות של הטענה שבשני המקלטים מצבים פנימיים דומים, שהם הסיבות לבקיעת הקולות, תגבר במידה משמעותית. במילים אחרות, ניתן לומר ש**תולדות דומות, בתוספת מבנים דומים, מהוות ראיה חזקה לקיומן של סיבות דומות**. עיקרון משופר זה רלוונטי לסוגיית הנפשות האחרות, משום שבמרבית המקרים שאנו מייחסים מצבים נפשיים לאחרים, האחרים דומים לנו לא רק בהתנהגויותיהם, אלא גם בגופם. הרכבו של גופם דומה להרכב גופנו, יש להם אף איברי חושים הדומים לאיברי החושים שלנו, ועוד. הסבירות של הטענה שיש להם מצבים נפשיים גדלה אפוא. כמובן עדיין מדובר בסבירות, ולא בוודאות. מטרתם של נימוקים מסוג זה, אינה לשלול לחלוטין את האפשרות שלאחרים אין מצבים נפשיים; מטרתם להראות שאפשרות זו אינה סבירה.

כיוון שמדובר בסבירות, הרי שתוקפה של המסקנה שעל פיה לאחרים יש מצבים נפשיים אינו חזק ביותר. אולם אין זה פגם משמעותי. רוב האמנותינו מבוססות על סבירות בלבד, ואף הידע המדעי מבוסס על סבירות בלבד. אם אמנם ניתן לייחס לטענה שלזולת מצבים נפשיים סבירות גבוהה, אף אם לא וודאות, מעמדה של טענה זו בהחלט משביע רצון. מובן שאין לצפות מנימוק כלשהו בזכות ייחוס מצבים נפשיים לזולת להראות **שלעולם איננו טועים** כאשר אנו מייחסים לזולת מצבים נפשיים מסוימים. עובדה בולטת היא שטעויות כאלו אכן מתרחשות.

אך האומנם ניתן לייחס לטענה זו סבירות גבוהה? על קו מחשבה זה בזכות ההצדקה של ייחוס מצבים נפשיים לאחרים נמתחו ביקורות שונות, ואנו נזכיר אחת מהן. נקרא את הקטע הבא מאת הפילוסוף ג'ון הוספרס:

נניח שאני רואה אוסף של קופסאות המאוחסנות במוסך של מישוהו. אני פותח קופסה אחת ומגלה שהיא מלאה ספרים. אינני פותח אף אחת מהאחרות, אולם אני אומר, "מאחר שכל הקופסאות נראות דומות למדי, אני מסיק שכולן מכילות ספרים". יש להודות שהיסק זה איננו היסק מהימן במיוחד, ולא היית משליך עליו את יהבך. הקופסאות עשויות להכיל כל דבר שהוא – קישוטים, ניירות, צעצועי ילדים. אם אתה פותח רק קופסה אחת, נקודת המוצא שלך – ההנחה שכולן מכילות ספרים – אינה טובה במיוחד. מצבך היה טוב בהרבה לו היית פותח כל הקופסאות פרט לאחת, מוצא שהן מכילות ספרים, ואז מסיק שכנראה גם הקופסה האחרונה מכילה ספרים. טיעון על פי היקש (אנאלוגיה) המבוסס על מקרה אחד בלבד הוא טיעון חלש מאוד.<sup>34</sup>

### שאלה

מהו הלקח של דברים אלו ביחס להצדקה שהצגנו בזכות הטענה שלאחרים יש מצבים נפשיים?

פעמים רבות אנו מקישים (עורכים אנאלוגיה) ממקרים המוכרים לנו למקרים אחרים הדומים להם בהיבטים שונים. כאמור, אף המדע נוהג כך. אנו רואים שלאובייקטים רבים שהם בעלי תכונה  $X$  יש גם תכונה  $Y$ , ומכך אנו מסיקים שגם לאובייקטים אחרים בעלי תכונה  $X$  יש תכונה  $Y$ , היסקים כאלו מכונים "היסקים אינדוקטיביים".<sup>35</sup>

אולם כפי שאמרנו, מדובר בהיסקים על סמך אובייקטים רבים. דומה שאם ראינו שלאובייקט אחד בעל תכונה  $X$  יש גם תכונה  $Y$ , אין לנו הצדקה להסיק שלאובייקטים אחרים בעלי תכונה  $X$  יש תכונה  $Y$ . נדרשים אובייקטים רבים בעלי תכונה  $X$  שיש להם גם תכונה  $Y$ . מה קורה בהקשר זה בסוגיית הנפשות האחרות?

### שאלה

על כמה אובייקטים מבוסס ההיסק שעל פיו יש לאחרים מצבים נפשיים, לפי ההצדקה דלעיל?

על פי ההצדקה הנדונה לייחוס מצבים נפשיים לאחרים, אנו מסיקים שלאחרים יש מצבים נפשיים על-סמך אובייקט אחד בלבד בעל מצבים נפשיים! במקרה זה, תכונה  $X$  היא התנהגות מסוימת שלי, ותכונה  $Y$  היא המצבים הנפשיים שלי, או היגרמותה של התנהגותי על ידי מצבי הנפשיים. במקרה שלי בלבד אני נוכח כי מצבי הנפשיים הם הגורמים את ההתנהגות, ומכאן אני מסיק שכך הוא באשר למקרים רבים אחרים של מי שמתנהגים באופנים דומים לשלי. היסק זה מהווה "אינדוקציה על-סמך מקרה אחד בלבד", והיסקים כאלו נראים חלשים.

<sup>34</sup> J. Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (fourth edition), Routledge: London, 1997, p. 176.

<sup>35</sup> על היסקים אינדוקטיביים קראו בפרק 2 בספרו של קארל ג'י המפל, *פילוסופיה של מדע הטבע* תרגם גד פרוידנטל, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1977.

Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. וביחידת לימוד 1 מאת גד פרוידנטל בקורס "פילוסופיה של המדע" של האוניברסיטה הפתוחה.

מקרה אחד בלבד אינו מבסס כל קשר שיטתי בין שתי התכונות, ודומה אפוא שאיננו רשאים להסיק ממנו שבמקרים אחרים (לבד מהמקרה שלי) תכונה  $Y$  מאפיינת את האובייקט שיש לו תכונה  $X$ . כמובן, לאחר שנבסס את הטענה שלאובייקטים רבים יש מצבים נפשיים, נוכל להסיק שגם לאובייקטים אחרים יש מצבים נפשיים. אולם השאלה היא איך להצדיק את פריצת הדרך – את המעבר מן המקרה שלי (מן "הקופסה" שלי) למקרה אחר כלשהו.

ייתכן שאפשר לתת תשובה טובה לביקורת זו על ההצדקה על סמך העיקרון **שתולדות דומות, בתוספת מבנים דומים, מעידות על סיבות דומות**, וייתכן שלא. אולם ברור שהסוגיה אינה פשוטה, וגם פתרונות אחרים המוצעים לה נתקלים בקשיים. נזכיר בקיצור נמרץ גישה אחרת לבעיית הנפשות האחרות. גם גישה זו מבוססת על היסק מהתנהגותם של אחרים, ונוח להבין אותה כשמתמקדים **בהתנהגות מילולית** של האחרים. אני מדבר עם חברי והוא עונה לי על פי רוב לעניין. דבריו מהווים תגובה הולמת לדברי, תשובותיו מהוות תשובות הולמות לשאלותי, ועוד. כיצד ניתן להסביר עובדות אלו? דומה שההסבר הטוב ביותר להן הוא שחברי מבין את דברי, חושב עליהם, יש לו ידע רלוונטי, וכדומה. במילים אחרות, דומה שההסבר הטוב ביותר ליכולת שלי ושל חברי לתקשר בהצלחה כרוך בהנחה שלחברי יש מצבים נפשיים, וחזקה על ההסבר הטוב ביותר לתופעה מסוימת, שהוא אמיתי. כלומר, בהיעדר שיקולים נגדיים, סביר שאמנם לחברי יש מצבים נפשיים, המאפשרים לו לתקשר עמי בהצלחה.

נסתפק כאן בהצגה קצרה זו של גישה זו לבעיית הנפשות האחרות. גם כנגדה הועלו ביקורות שונות. הסוגיה, כאמור, מסובכת. משום כך, היא מהווה אילוץ חשוב על תורות בדבר טבעם של המצבים הנפשיים. במילים אחרות, דומה שתנאי חשוב לסבירותה של תורה כלשהי בדבר טבעם של המצבים הנפשיים הוא שהיא תהייה מסוגלת להתמודד באופן משכנע עם סוגיית הנפשות האחרות. כאשר נציג, ביחידות הבאות, תורות כאלו, כדאי יהיה שנשאל את עצמנו כיצד מתמודדת כל אחת ואחת מהן עם סוגיה זו.

בעיית הנפשות האחרות עניינה בשאלת ההצדקה של זיהוי יצור כיצור נפשי (ואולי גם של זיהוי אובייקט שאיננו יצור חי כאובייקט נפשי). כך, פתרון הולם לבעיה זו יאפשר לנו לקבוע מי (ומה) נכללים בקבוצת היצורים הנפשיים. מובן שזיהוי של יצור כיצור נפשי אינו ממצה את השאלות שאפשר לשאול בדבר נפשיותו. אנו יכולים לשאול אילו מצבים נפשיים יש ליצור נפשי מסוים בזמן מסוים, ואנו יכולים גם לשאול באילו סוגים של מצבים נפשיים מסוגל יצור נפשי מסוים להימצא. האם אפשר, למשל, שלחתול תהייה עמדות טענתיות? האם אפשר שכלב יבין שפה? האם אפשר שלמחשב תהיה מודעות התנסותית?

ובהקשר זה – רובנו נוטים לייחס נפשיות לחיות, אך מחשבה על סוגיה זו מראה שיש להבחין בעניינה הבחנות חשובות. כל מי שיש להם היכרות קרובה עם כלב או חתול, למשל, מוזמנים לבחון האם לדעתם:

- לעתים חיה זו רעבה?
  - חשה כאב?
  - חשה עונג?
  - עצובה?
  - שמחה?
  - מאושרת?
- היש לחיה זו רצונות?
  - תקוות?
  - פחדים?
  - מושגים?
  - דאגות באשר לעתיד?
- האם היא חושבת על בעליה בהיעדרו?
  - תוהה היכן הוא?
  - אוהבת אותו?
  - מאמינה שהוא עומד לתת לה לאכול?
  - מאמינה שהוא עומד לקחת אותה לטיול?
  - חשה רגשות תודה על שהוא דואג לה לאוכל?
- האם היא טובת לב או רעת לב?
- האם היא מקבלת טענות כלשהן כאמיתיות?<sup>36</sup>

תורות שונות בדבר מצבים נפשיים מספקות לעתים תשובות שונות לשאלות אלו, ולעתים גם האינטואיציות שלנו – הן של פילוסופים והן של מי שאינם פילוסופים – נבדלות באשר אליהן. מי שנחשב כאבי הפילוסופיה החדשה, הפילוסוף דקארט (מן המאה ה-17) סבר שלבעלי חיים אין כלל מצבים נפשיים.<sup>37</sup> הפילוסוף והפסיכולוג וויליאם ג'יימס (שאותו הזכרנו לעיל) התייחס לעמדה זו של דקארט כעמדה שהייתה "פראדוקסלית מכדי להשתמר לאורך זמן כמשהו שאינו אלא פריט משונה בתולדות הפילוסופיה".<sup>38</sup> תורתו של הפילוסוף בן זמננו פטר קרוטרס הולכה אותו לדעה שלאוטיסטים אין על פי רוב מצבים בעלי מודעות התנסותית, דעה שבעיני רובנו תראה אבסורדית.<sup>39</sup> סביר לומר שתורה משכנעת בדבר טבעם של המצבים הנפשיים צריכה להיות כזו, שהתשובות שהיא תספק בדבר זהותם של היצורים הנפשיים, גם אם לא תתאמנה לאינטואיציות שלנו בכל מקרה ומקרה, לא תהיינה אבסורדיות. כך, לא רק תיאוריה כזו של קרוטרס תיראה בעינינו בעייתית, אלא גם תיאוריות שנובע מהן כי כלבים אינם מסוגלים לשמוח (מי שלא ראה שמחת כלב בבוא בעליו הביתה, לא ראה שמחה מימיו).

<sup>36</sup> אחדות מהשאלות הללו לקוחות מספרו של ג'ון הוספרס. ראו

J. Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (fourth edition), London: Routledge, 1997, p. 197.

<sup>37</sup> על הפילוסופיה של דקארט תוכלו לקרוא ביחידת לימוד 2-3 של הקורס "רציונליסטים ואמפיריציסטים" מאת אלעזר וינריב, האוניברסיטה הפתוחה. אנו נתייחס להיבטים אחדים של פילוסופיית הנפש של דקארט ביחידת לימוד 2.

<sup>38</sup> ראו W. James. *The Principles of Psychology*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1890, p. 134.

<sup>39</sup> ראו: P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

לעומת זאת, אם מתיאוריה מסוימת נובע שלא ייתכן שלחתולים תהיינה עמדות טענתיות למיניהן, גם אם האינטואיציה שלנו שונה, איננו חייבים לדחות את אותה תיאוריה מהטעם הזה: אם התיאוריה משכנעת בעיקרה ומסבירה היטב תופעות שונות באשר לחיים הנפשיים, סביר שיש להעדיפה על-פני האינטואיציה הנדונה, שאינה חזקה כמו האינטואיציה שעל פיה כלבים מסוגלים לשמוח.

פרשה משעשעת של ייחוס מצבים נפשיים לבעלי-חיים היא הפרשה של "הנס החכם". הנס היה סוס, אשר כשהציגו לפניו בכתב תרגילים מתמטיים שונים, "השיב" תשובות נכונות על ידי כך שרקע ברגלו כמה פעמים כשיעור התשובה הנכונה. חוקרים רבים ניסו להבין את הפלא הגדול ולא הצליחו להסבירו. לבסוף הבחין אחד החוקרים שהנס כלל לא הסתכל בלוח שעליו הוצג התרגיל, כאשר "פתר" אותו. התברר שמאמנו של הנס היה מסמן לו לאחר מספר הרקיעות הנכון להפסיק לרקוע. ואגב, שימו לב שבכך הוזמה אמנם הטענה שהנס הפגין יכולות חשיבה מתמטיות, אך הופגנה יכולתו של הנס להבין את הוראות מאמנו.

## 7. מילות סיכום

אנו מקווים שקיבלתם מושג ראשוני על הפילוסופיה של הנפש, ועל חלק מן הנושאים והבעיות שבהן היא עוסקת. המצבים והתכונות הנפשיים אינם מושאי החקירה של הפילוסופיה בלבד. הפסיכולוגיה, אך לא היא בלבד, ענפים בבלשנות, מדעי המוח, היבטים של מחקר התבונה המלאכותית, ועוד – כל אלו עוסקים בחקר הנפש. "מדעי הנפש" הללו, יחד עם הפילוסופיה של הנפש, קשורים היום הדוקות אלו לאלו, וניזונים אלו מתגליותיו של אלו. המכלול הבין-תחומי של מדעי הנפש הללו מכונה היום "המדע הקוגניטיבי". לא נוכל במסגרתו של קורס מבוא זה לעסוק בהרחבה בנושאים ובגישות שאינם פילוסופיים במובהק; נתייחס אליהם בקצרה במקומות אחדים. קרובה לפילוסופיה של הנפש היא הפילוסופיה של הפסיכולוגיה. נושאי שני התחומים הללו כרוכים במקרים רבים אלו באלו, ואנו אכן נתייחס לעתים לנושאים המשותפים בדרך כלל לפילוסופיה של הפסיכולוגיה.

כשנשאל הפילוסוף ג'ורג' אדוארד מור (G.E. Moore, 1873-1958) מהי פילוסופיה? הצביע על ספרייתו ואמר: "פילוסופיה היא הנושא של הספרים הללו". תשובתו של מור לא הייתה התחכמות פילוסופית גרידא (בפילוסופיה נהוג לומר שמור סיפק "הגדרה אקסטנסיבילית" ל"פילוסופיה"<sup>40</sup>). תשובתו ביטאה את הקושי הגדול הכרוך באפיונה של הפילוסופיה. אין ספק שקיים קושי ניכר לאפיין בכלל זאת גם את הפילוסופיה של הנפש, ואמנם לא ניסינו לספק אפיון של תחום פילוסופי זה. הצגנו במבוא זה שאלות ועמדות שונות בפילוסופיה של הנפש. אנו יכולים לומר ששאלות ועמדות אלו מהוות חלק חשוב מהתכנים שבהם עוסקת הפילוסופיה של הנפש. נציג שאלות ועמדות נוספות, ונערוך דיון נרחב בהן, ביחידות הבאות של הקורס. אף-על-פי שנושאים שונים השייכים לתחום פילוסופי מרתק זה ייוותרו בחוץ, אנו מקווים שעם תום לימודו של קורס זה תחושו (ובצדק) כי אתם יודעים מהי בעיקרה הפילוסופיה של הנפש.

<sup>40</sup> הגדרה אקסטנסיבילית של מונח היא אזכור או הצבעה על הפריטים שהמונח חל עליהם.

## 8. מבנה הקורס

עתה נוכל לומר מילים אחדות על מבנה הקורס.

ניתן לחלק את יחידות הקורס, מעבר ליחידת מבוא זו, לשני חלקים: החלק העוסק בתורות כלליות בדבר טבעם של המצבים והתכונות הנפשיים וקשריהם לעולם הפיזיקלי (יחידות לימוד 2-7), והחלק העוסק בשני המאפיינים המרכזיים של המצבים הנפשיים: היותם בעלי תוכן או מכוונות (יחידת לימוד 8) והיותם מודעים (יחידת לימוד 9).

אפשר להבחין במבנה הקורס גם בכמה נושאים "רוחביים" – נושאים הרלוונטיים לתורות שונות בדבר המצבים הנפשיים, כמו הנושא של בעיית הנפשות האחרות, הנושא של סיבתיות נפשית ואפיפנומנליזם, או הנושא של מצביהם הנפשיים של ישויות שאינן בני אדם.

נושאה של הראשונה מבין היחידות המוקדשות לסוגיה הפסיכופיזית הוא הדואליזם. רוב התאוריות הפסיכופיזיות החשובות בנות זמננו הן מטריאליסטיות, בגרסה זו או אחרת, ואמנם חלק ניכר מן הקורס (יחידות לימוד 3-7) יוקדש לתאוריות כאלו. יחידת לימוד 8 עוסקת בסוגיית התוכן הנפשי, או המכוונות, של המצבים הנפשיים. במוקד הדיון של יחידה זו תעמודנה עמדות טענתיות, שכאמור מתאפיינות באופן בולט כבעלות מכוונות. באתגר המיוחד שמהווה תופעת המודעות בעבור העמדות השונות ביחס לסוגיה הפסיכופיזית ובעבור פילוסופית הנפש בכלל נעסוק ביחידה האחרונה של הקורס. ביחידה זו נשים דגש על התופעות הנפשיות שמתאפיינות באופן בולט כבעלות מודעות התנסותית, כמו תפיסה חושית, כאבים ורגשות.





## יחידה 2: דואליזם

אמיר הורוביץ

**כותב** פרופ' אמיר הורוביץ

**עורכת** רות רמות

**יועצים**

פרופ' אורון שגריר – האוניברסיטה העברית

ד"ר מאיר חמו – אוניברסיטת חיפה

ד"ר מריוס כהן – האוניברסיטה הפתוחה

ד"ר יקיר לוי – אוניברסיטת בן גוריון

**עימוד** עינב צדוק

© תשע"ב – 2012. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43537.

The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43537.

Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

## תוכן העניינים

69	1. מילות פתיחה
73	2. דואליזם וסיבתיות נפשית
78	3. דואליזם האירועים ודואליזם העצמים
87	4. דואליזם והאוטונומיה של התחום הנפשי
94	5. טיעונים בזכות ההשקפה הדואליסטית
94	5.1 הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים
96	5.2 הערכת הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים
97	5.2.1 תשובה להיבט המתמטי של הטיעון
97	5.2.2 תשובה להיבט הלשוני של הטיעון
98	5.2.3 ההשגה מן המכוונות על התשובות
100	5.3 דוגמה לדגם של מהלך דואליסטי שגוי
103	5.4 הטיעון בדבר ההבדל האפיסטמי בין הנפשי לבין הפיזיקלי
103	5.5 דגם נוסף של מהלך דואליסטי שגוי – "גם אתם אינכם יכולים להסביר"
107	5.6 טיעון אפשרות ההיפרדות – טיעון הזומבי
120	5.7 ביקורות כנגד טיעון הזומבי
	5.7.1 האם מהינתנותו של מצב עניינים להשגה במחשבה או לִדְמִיּוֹן נובע שהוא אפשרי?
120	5.7.2 האמנם אפשר לדמיין זומבים?
123	5.8 טיעון הידע של פרנק ג'קסון
125	5.8.1 התנגדות האינטנסיונאליות לטיעון הידע
131	5.8.2 האמנם מרי יודעת הכול על הפיזיקה של ראיית אדום?
135	
138	6. טיעונים כנגד ההשקפה הדואליסטית
138	6.1 האם קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות אינו סביר?
141	6.2 דואליזם אינטראקציוניסטי וחוק שימור האנרגיה
145	6.3 דואליזם אינטראקציוניסטי וסגירות העולם הפיזיקלי
147	6.4 סגירות סיבתית ודואליזם אמרגנטיסטי
152	6.5 פאן-פסיכיות ויסודתנות נפשית
155	6.6 הטיעון האבולוציוני כנגד דואליזם
157	6.7 סיבתיות והיעדר מיקום
159	6.8 אינדיווידואליזם מספרית והיעדר מיקום

163	6.9 דואליזם ומיקום מרחבי
164	6.10 דואליזם ובעיית הנפשות האחרות
168	7. מילות סיכום

## 1. מילות פתיחה

התשובה הראשונה שנציג לשאלת הגוף והנפש היא תשובתה של ההשקפה הדואליסטית. השקפה זו, בגרסה זו או אחרת שלה, הייתה ההשקפה הדומיננטית ביותר בתולדות הפילוסופיה מבין ההשקפות הפסיכופיזיות השונות.<sup>1</sup> עם זאת, החל ממחצית המאה ה-20 היא איבדה את מעמדה בקרב הפילוסופים ונחשבה ככזו שאבד עליה הכלח, אף על פי שהמשיכה להיות פופולרית למדי בקרב מי שאינם פילוסופים. בשנים האחרונות השתפר מעמדה של ההשקפה הדואליסטית, ומתחוללים סביבה דיונים פילוסופיים ערים, במיוחד סביב סוגיית המודעות ההתנסותית, אם כי מרבית הפילוסופים עדיין מתנגדים לה.

כזכור, היבט חשוב ביותר של שאלת הגוף והנפש הוא זה הבא לידי ביטוי בשאלה, האם המצבים הנפשיים הם חלק מן העולם הפיזיקלי? תשובתה של ההשקפה הדואליסטית לשאלה זו היא שלילית: המצבים הנפשיים אינם מצבים פיזיקליים – הם מצבים מסוג אחר. לתשובה זו משמעות מרחיקת לכת מעבר לשאלת הגוף והנפש, מאחר שגלומה בה עמדה באשר לטבעו של היקום: הוא אינו יקום **מוניסטי**, יקום המכיל יסוד אחד, שכן הוא אינו יקום פיזיקלי טהור; הוא מכיל יסוד פיזיקלי ויסוד נוסף, רוחני. ההשקפה הדואליסטית זכתה לשמה בשל מחויבותה לכך שביקום שני יסודות (שמה נגזר מהמילה "דואו", דהיינו "שניים"). לפי הדואליזם, אם כן, היקום הוא דואלי, משום שיצורים נפשיים הם דואליים: בנוסף לגופם הפיזיקלי, על מצביו הפיזיקליים, יש להם מצבים נפשיים, מצבים שאינם פיזיקליים, אלא "רוחניים". למי שמוטרדים מן האפשרות שמא אנו, בני האדם, איננו אלא הערכויות מסוימות של חלקיקים חומריים – שאיננו אלא חלק מעולם החומר, כמו סלעים, גרגרי חול, ובתים – מעבירה ההשקפה הדואליסטית מסר מרגיע: אנו, כמו יצורים נפשיים אחרים, איננו כאלו. בצד יסוד חומרי, יש בנו יסוד שאיננו חלק מעולם החומר.

בהמשך נעזן את הצגתה של ההשקפה הדואליסטית ונתייחס לגרסאות שונות שלה. יהא עלינו גם לברר מה פירוש "רוחניים", ובפרט, לשאול את עצמנו, אם, כשהדואליסטים מאפיינים את המצבים הנפשיים כרוחניים, הם אומרים עליהם משהו מעבר לכך שהם אינם פיזיקליים. בשלב זה נחזור על ההנגדה הדואליסטית המסורתית בין הפיזיקלי לרוחני, שהוזכרה ביחידת לימוד 1 והיא, שאירועים פיזיקליים מתרחשים בזמן ובמרחב, ואילו אירועים רוחניים מתרחשים בזמן, אך לא במרחב.<sup>2</sup> אירוע פיזיקלי מתרחש במקום מסוים, ואירוע רוחני אינו מתרחש במקום כלשהו, לא במוח ולא בכל מקום אחר; אין לו מימדים מרחביים או התפשטות במרחב (הוא חסר נפח), ואין לו מיקום מרחבי (אין מקום במרחב שהאירוע מתרחש בו). לפי התפיסה הדואליסטית, אשר רואה באירועים נפשיים אירועים רוחניים,

<sup>1</sup> בתקופות שונות נחשבו מאפיינים נפשיים שונים לבלתי פיזיקליים. בימי הביניים הייתה זו בעיקר התבונה, ומן המאה ה-17 הייתה זו בעיקר המודעות.

<sup>2</sup> המילה "מרחב" היא תרגום של המילה האנגלית "space". יש המתרגמים "space" למילה "חלל", אך לטעמנו "מרחב" עדיף בהקשרו של הדיון בבעיית הגוף והנפש.

כאשר חלפה בי לפני דקות אחדות המחשבה שהגיע הזמן להחליף את המחשב האיטי שלי, מחשבה זו – שכאמור התרחשה בזמן מסוים (דהינו לפני דקות אחדות) – לא התרחשה שלושה ס"מ מימין לאוזני השמאלית, או בכל מקום אחר בראשי. לשאלה, היכן היא התרחשה, אם כן? משיבים הדואליסטים שזו פשוט טעות לשאול שאלות כאלו על מחשבות ועל אירועים נפשיים אחרים, שאלה כזו מחילה, בטעות, על אירועים נפשיים, אפיונים הניתנים להחלה רק על אירועים פיזיקליים (טעות כזו מכונה "טעות קטגוריאלית")<sup>3</sup>.

על פי ההשקפה הדואליסטית, אירועים נפשיים אינם פיזיקליים אלא רוחניים. לפי התפיסה המסורתית, רוחניותם מתבטאת בכך שבניגוד לאירועים פיזיקליים, המתרחשים בזמן ובמרחב, אירועים נפשיים מתרחשים בזמן, אך אינם מתרחשים במרחב.

**זכרו:** אין לבלבל "נפשיים" עם "רוחניים". כאבים, האמנות, רציות, תקוות, פחדים, תפיסות חושיות.... כל אלו (ואחרים) מכונים "מצבים נפשיים". בדברנו על המצבים הללו כעל נפשיים איננו מביעים כל עמדה ביחס לשאלת הגוף והנפש. שאלת הגוף והנפש היא שאלה בדבר טיבם האונטולוגי של מצבים נפשיים. ומהו טיבם? ההשקפה המטריאליסטית משיבה שהם מצבים פיזיקליים (ואינם רוחניים), ואילו ההשקפה הדואליסטית משיבה שהם מצבים רוחניים (ואינם פיזיקליים). המונח "נפש", הוא מונח נייטרלי מבחינה אונטולוגית, ואילו המונח "רוחני" הוא מונח אונטולוגי – מונח המציין קטגוריה אונטולוגית ספציפית. בינתיים הבהרנו את פירוש הטענה שהמצבים הנפשיים הם מצבים רוחניים הבהרה ראשונית בלבד (מצבים נפשיים אינם מרחביים), ובהמשך נסיף לדון בסוגיה זו. אולם חשוב לעמוד על כך שטענה שעל פיה מצבים נפשיים **אינם רוחניים** אינה מכחישה כלל וכלל את קיומם של מצבים כמו כאבים, האמנות, רציות, וכדומה, היא מכחישה רק שיש להם טבע מסוים.

ההשקפה הדואליסטית נראית לרבים – ובמיוחד, **נראתה** (לשון עבר) לרבים - אינטואיטיבית ביותר. אחד מסודות קסמה היה הקשר ההדוק שקיים בינה לבין רעיון **הישארות הנפש** לאחר המוות (דהיינו, לאחר מות הגוף). במסגרת מטריאליסטית לא ניתן להגן על האפשרות של הישארות הנפש. אם המצבים הנפשיים זהים למצבים גופניים, הרי שעם חדלון הגוף לא

<sup>3</sup> נדון בטעויות קטגוריאליות ביחידה 3.

יתקיימו מצבים נפשיים. לעומת זאת, גרסאות אחדות של ההשקפה הדואליסטית מתיישבות עם הרעיון שעם כלות הגוף, הנפש שורדת ואיננה כלה: אם המצבים הנפשיים אינם זהים למצבים כלשהם של הגוף, הרי ייתכן שכליון הגוף יאפשר את המשך קיומה של סדרת המצבים הנפשיים. אנו אומרים "ייתכן", משום שגרסאות שונות של דואליזם עשויות להתוות קשרים מסוימים בין גוף לנפש באופן שעל פיו מצבים נפשיים לא יוכלו להתקיים ללא הגוף. נעסוק בכך בהמשך היחידה. על כל פנים, קבלת ההשקפה הדואליסטית הכרחית – אף כי איננה מספיקה – לשם קבלת רעיון הישארות הנפש. אך טבעי אפוא שרבים – אלו שהישארות הנפש קוסמת להם – ירצו להאמין באמיתות הדואליזם.

כמובן, העובדה שגרסאות מסוימות של דואליזם (בניגוד למטריאליזם) מתיישבות עם רעיון הישארות הנפש והעובדה שרעיון זה קוסם לרבים, אין בהן כדי להוות נימוק רציני בזכות הדואליזם. הקשר שבין הדואליזם לבין הישארות הנפש היה יכול לבסס את הדואליזם, לו היו ראיות טובות להישארות הנפש.

## שאלה

התוכלו להתוות את מבנהו של טיעון ברוח זו (בדבר רעיון הישארות הנפש) בזכות הדואליזם?

מבנה הטיעון פשוט:

- (1) רעיון הישארות הנפש אמיתי.
- (2) קבלת ההשקפה הדואליסטית הכרחית לשם קבלת רעיון הישארות הנפש.
- לפיכך,
- (3) ההשקפה הדואליסטית אמיתית.

כידוע אין ראיות סבירות להישארות הנפש, וקשה בכלל לחשוב אלו עובדות אפשריות היו מהוות ראיות סבירות לתופעה כזו.<sup>4</sup> כמו כן, כפי שנראה בהמשך, הגרסאות של ההשקפה הדואליסטית אשר מתיישבות עם הישארות הנפש הן גרסאות בלתי סבירות, שאין כמעט אדם בר-דעת אחד בימינו אשר יקבלן. מטעמים אחדים, מי שמבקשים נימוקים בזכות ההשקפה הדואליסטית טוב ייעשו אם יימנעו מהסתמכות על רעיון הישארות הנפש. ואמנם, פילוסופים דואליסטים בימינו (ואף בתקופות קודמות) הסתמכו, ומסתמכים, על טיעונים שונים שאין כל קשר ביניהם לבין רעיון זה. אנו נציג ונבחן, כמובן, אחדים מטיעונים אלו.

המיוחדות של הנפש הובילה רבים לאימוץ ההשקפה הדואליסטית. עמדנו ביחידה 1 על המאפיינים המיוחדים השונים של היסוד הנפשי – מכוונות, מודעות, מאפיינים אפיסטמיים

<sup>4</sup> פילוסופים ומדענים לא מעטים טוענים, כי רבות מידיעותינו אינן נרכשות אלא טבועות בנו מלידה. בעבר היו מי שניסו לבסס את רעיון הישארות הנפש על השקפה זו, וטענו כי ההסבר לידע הטבוע בנפש מתבסס על ההנחה שהנפש "מתגלגלת" עם הדורות מגוף לגוף וצוברת את הידע בגלגולים קודמים (בעמדה מעין זו החזיק אפלטון). אולם קו מחשבה זה בעייתי מבחינות אחדות. בעיקר, נראה שהידע, אשר אמנם סביר לטעון שהוא טבוע בנו מלידה, אגור במוחנו והוא חלק מן "הירושה הגנטית" שאנו יורשים מהורינו.

שונים. לפחות על פני השטח נראה שמאפיינים אלו (גם אם אינם מאפיינים את כל המצבים הנפשיים) מאפיינים רק מצבים נפשיים. המצבים הנפשיים נראים אפוא כמצבים מיוחדים מאוד, מצבים השונים מכל מה שאנו פוגשים בעולם הלא נפשי. מקור חשוב למחשבה שהמצבים הנפשיים הם כה מיוחדים מהווה ההתבוננות הפנימית (האינטרוספקציה) – התבוננותו של יצור נפשי "מבפנים" על המצבים הנפשיים שלו עצמו. בהתבוננות הפנימית, כך נראה, המצבים הנפשיים, ובמיוחד ההתנסויות, נראים שונים לחלוטין מכל מה שאנו מגלים בעולם החומרי. מפתה אפוא להסיק שהמצבים הנפשיים שייכים לקטגוריה אונטולוגית מיוחדת. במילים אחרות, מפתה לחשוב שמאפיינים כאלו ואחרים של המצבים הנפשיים אינם יכולים לאפיין מצבים פיזיקליים, וכך לטעון שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים. האמנם אפשר לבסס על רעיון זה טיעון מדויק ומשכנע בזכות הדואליזם? נבחן שאלה זו בהמשך; כפי שנראה הדברים אינם פשוטים.



## 2. דואליזם וסיבתיות נפשית

חשוב להדגיש שהדואליסטים אינם טוענים שאין **כל קשר** בין אירועים ומצבים נפשיים לבין אירועים ומצבים פיזיקליים. הם מכחישים שיש **קשר של זהות** ביניהם, כלומר שאירועים ומצבים נפשיים הם עצמם מצבים ואירועים פיזיקליים. באופן אחר, הם מכחישים שיש תלות **לוגית** בין עולם האירועים והמצבים הנפשיים לבין עולם האירועים והמצבים הפיזיקליים. כלומר, על פיהם, יש אפשרות לוגית שכל אירוע פיזיקלי יתקיים ללא כל אירוע נפשי, ולהפך. הכחשת הזהות והתלות הלוגית בין הנפשי לפיזיקלי מתיישבת עם קבלת הטענה שמתקיימים ביניהם **קשרים סיבתיים**. ואמנם, מרבית הדואליסטים בתקופתנו מקבלים טענה זו: מרביתם (אם כי לא כולם) מקבלים הן סיבתיות נפשית-פיזיקלית, כלומר מקבלים את הטענה שאירועים ומצבים נפשיים **גורמים** מצבים ואירועים פיזיקליים, והן סיבתיות פיזיקלית-נפשית, כלומר מקבלים את הטענה שאירועים ומצבים נפשיים **נגרמים על ידי** מצבים ואירועים פיזיקליים.

נרענן את זכרוננו באשר למושגים השונים של סיבתיות שבהם כרוכים אירועים נפשיים:

**סיבתיות נפשית-פיזיקלית:** גרימת אירועים פיזיקליים על ידי אירועים נפשיים

**סיבתיות פיזיקלית-נפשית:** גרימת אירועים נפשיים על ידי אירועים פיזיקליים

**סיבתיות נפשית-נפשית:** גרימת אירועים נפשיים על ידי אירועים נפשיים אחרים

כאמור ביחידה 1, קבלת קיומה של סיבתיות נפשית על צורותיה השונות הללו היא טבעית ביותר, כפי שממחישות דוגמאות יומיומיות רבות: האמנתי שירד גשם ורצוני שלא להירטב – שני מצבים נפשיים – גרמו לי, יחדיו, לקחת מטררייה בצאתי מביתי. נדקרתי ביד, והפגיעה ברקמות היד גרמה לי תחושת כאב. רצוני שערך המנייה שקניתי יעלה והאמנתי שאם יימצא נפט בנגב ערכה יעלה גרמו לי, יחדיו, לקוות שיימצא נפט בנגב. קשה להתכחש לקיומן של דוגמאות כאלו של סיבתיות נפשית. השקפה המקבלת את קיומן של סיבתיות נפשית-פיזיקלית ושל סיבתיות פיזיקלית-נפשית מכונה "אינטראקציוניזם" (מלשון interaction – פעולה הדדית) או "אינטראקציוניזם פסיכו-פיזי". מרבית הפילוסופים דוגלים

באינטראקציוניזם הפסיכו-פיזי<sup>5</sup>. גם מרבית הפילוסופים הדואליסטים דוגלים בהשקפה זו. השקפה **דואליסטית** המקבלת את קיומן של סיבתיות נפשית-פיזיקלית ושל סיבתיות פיזיקלית-נפשית (דהיינו, השקפה דואליסטית הדוגלת באינטראקציוניזם) מכונה "**דואליזם אינטראקציוניסטי**".

ההשקפה הדואליסטית שוללת את קיומם של קשרים לוגיים בין מצבים ואירועים נפשיים לבין מצבים ואירועים פיזיקליים. השקפה זו מתיישבת עם קיומם של קשרים סיבתיים בין אירועים משני הסוגים הללו.

**אינטראקציוניזם פסיכו-פיזי:** אירועים ומצבים נפשיים גורמים מצבים ואירועים פיזיקליים, ואירועים ומצבים נפשיים נגרמים על ידי מצבים ואירועים פיזיקליים.

**דואליזם אינטראקציוניסטי** – צירוף של דואליזם ואינטראקציוניזם פסיכו-פיזי: אירועים ומצבים נפשיים אינם אירועים ומצבים פיזיקליים; אירועים ומצבים נפשיים גורמים מצבים ואירועים פיזיקליים, ואירועים ומצבים נפשיים נגרמים על ידי מצבים ואירועים פיזיקליים.

## שאלה

האם במסגרת הדואליזם האינטראקציוניסטי יש מקום להישארות הנפש?

אף-על פי שדואליסטים אינטראקציוניסטיים מן העבר חשבו שהתשובה לשאלה זו חיובית, קשה להגן על עמדתם. לפי הגרסה היותר סבירה של הדואליזם האינטראקציוניסטי, אין זה מקרי שמצבים נפשיים נגרמים על ידי מצבי מוח. בעולמנו, על החוקיות הסיבתית השוררת בו, מצבים נפשיים אינם יכולים להתרחש אלא אם כן הם נגרמים על ידי מצבי מוח. התלות הסיבתית בין מצבים נפשיים לבין מצבי המוח היא כזו, שעם הפסקת תפקודו של המוח וחדלון קיומם של מצבי המוח הקשורים במצבים הנפשיים, לא יתרחשו מצבים נפשיים. אם כן, לפי הגרסה הסבירה של הדואליזם האינטראקציוניסטי, הנפש מתה עם מות הגוף.

<sup>5</sup> שימו לב שהשקפת האינטראקציוניזם הפסיכו-פיזי היא השקפה על אודות קיום קשרים סיבתיים בין מצבים נפשיים לבין מצבים פיזיקליים שאינם נפשיים, ואין היא השקפה על הטבע האונטולוגי של המצבים הנפשיים: היא מתיישבת הן עם דואליזם והן עם מטריאליזם.

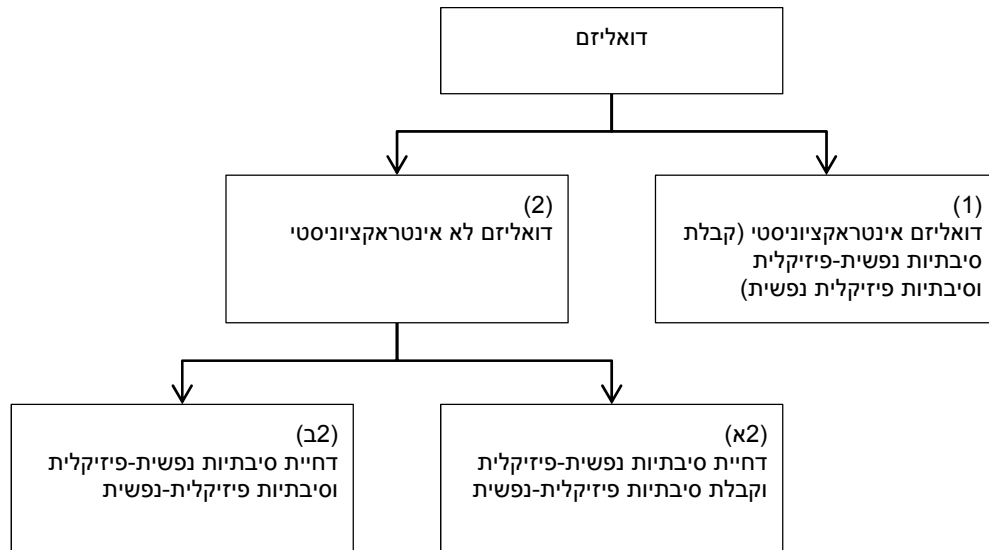
כאמור, עמדת האינטראקציוניזם הפסיכו-פיזי היא עמדה טבעית וסבירה מאוד. מטעם זה, טבעי בעבור מי שמקבלים את ההשקפה הדואליסטית לצרף אליה את האינטראקציוניזם הפסיכו-פיזי, כלומר לדגול בדואליזם אינטראקציוניסטי. אולם, כפי שנראה, כשמצרפים אינטראקציוניזם לדואליזם צצים קשיים שונים. אינטראקציוניזם פסיכו-פיזי משמעו שאירועים נפשיים גורמים אירועים פיזיקליים ונגרמים על ידיהם, ואילו דואליזם אינטראקציוניסטי – שלפיו אירועים נפשיים אינם אירועים פיזיקליים – כרוך הן בטענה זו והן בטענה נוספת שאירועים **לא-פיזיקליים** גורמים אירועים **פיזיקליים** ונגרמים על ידיהם.

בשל העובדה שהיא מקבלת את קיומם של קשרים סיבתיים בין אירועים מקטגוריות אונטולוגיות שונות – אירועים השייכים ל"שני עולמות" שונים, כפי שאומרים לעתים – השקפת הדואליזם האינטראקציוניסטי נתקלת בביקורות נוקבות; נדון בהמשך באחדות מביקורות אלו. פילוסופים רבים המתרשמים מהן סוברים שהן מפריכות לא רק את הדואליזם האינטראקציוניסטי אלא את ההשקפה הדואליסטית בכללה. מדוע? מאחר שקשה להכחיש את אמיתות האינטראקציוניזם הפסיכו-פיזי, גרסאות לא אינטראקציוניסטיות של הדואליזם אינן סבירות. כלומר, לפי קו מחשבה זה דואליזם לא-אינטראקציוניסטי אינו סביר ודואליזם אינטראקציוניסטי ניגף על ידי הביקורות, ומכאן שלא ניתן להגן על גרסה כלשהי של דואליזם.

אולם ישנם פילוסופים שונים המתרשמים מכוחן של הביקורות כנגד הדואליזם האינטראקציוניסטי אך דבקים בדואליזם: הם מאמצים גרסאות של **דואליזם לא-אינטראקציוניסטי**. מאחר שהאפשרות של סיבתיות נפשית-פיזיקלית במסגרת דואליסטית – דהיינו, האפשרות שאירועים ומצבים נפשיים הם בעלי כוחות סיבתיים ומסוגלים לגרום אירועים ומצבים פיזיקליים – נחשבת בעייתית יותר מן האפשרות המנוגדת (ובהמשך נראה מדוע), וכמעט כל הצורות הקיימות של דואליזם לא אינטראקציוניסטי דוחות את קיומה של **סיבתיות נפשית-פיזיקלית**. רובן (אך לא כולן) מקבלות את קיומה של סיבתיות פיזיקלית-נפשית.<sup>6</sup>

בתרשים שבעמוד הבא נוכל לראות את ההשקפות הדואליסטיות השונות מבחינת עמדתן באשר לשאלת הקשרים הסיבתיים בין הנפשי לפיזיקלי.

<sup>6</sup> זכרו שהביטוי "דואליזם אינטראקציוניסטי" בשימושנו מציין את ההשקפה שלפיה מתקיימות הן סיבתיות נפשית-פיזיקלית והן סיבתיות פיזיקלית-נפשית. השקפות דואליסטיות שעל פיהן מתקיימת סבתיות רק מאחד מן הסוגים הללו הן, לפי שימוש זה, צורות של דואליזם לא אינטראקציוניסטי.



### תרשים 1. דואליזם וסיבתיות נפשית

מבחינה לוגית קיימת גם האפשרות של קבלת סיבתיות נפשית-פיזיקלית ודחיית סיבתיות פיזיקלית-נפשית (כפי שנוהגים פילוסופים לומר, אפשרות זו קיימת "במרחב הלוגי"), אולם מאחר שהטעמים כנגד סיבתיות נפשית-פיזיקלית נחשבים חזקים יותר (או, על כל פנים, לא פחות) מהטעמים כנגד סיבתיות פיזיקלית-נפשית, אין, ככל הידוע לנו, פילוסופים המקבלים אפשרות זו.<sup>7</sup> אפשרות (א2) היא, כאמור, האפשרות המועדפת על דואליסטים לא אינטראקציוניסטים.

באזכור העמדות הללו התייחסנו רק לשאלת היחסים הסיבתיים בין האירועים הנפשיים לבין האירועים הפיזיקליים, אולם לא התייחסנו לשאלת היחסים בין האירועים הנפשיים לבין עצמם, דהיינו **לשאלת הסיבתיות הנפשית-נפשית**. עמדות של דואליזם אינטראקציוניסטי (1) מקבלות תמיד (ככל הידוע לנו) את קיומה של סיבתיות נפשית-נפשית. עמדות הדוחות סיבתיות נפשית-פיזיקלית וסיבתיות פיזיקלית-נפשית (ב2) דוחות (לפחות על פי רוב) את קיומה של סיבתיות נפשית-נפשית, וכך הן שוללות מן הנפשי כוחות סיבתיים כלשהם, ומקבלות **אפיפנומנליזם**.

כזכור מיחידה 1, ההשקפה האפיפנומנליסטית היא ההשקפה שעל פיה למצבים נפשיים אין כל כוחות סיבתיים. במלים אחרות, זוהי ההשקפה שעל פיה אין סיבתיות נפשית-פיזיקלית ואין סיבתיות נפשית-נפשית.

<sup>7</sup> ייתכן שהיו פילוסופים כאלו. לפי פרשנות מסוימת, עמדתו של דקארט הייתה כזו.

דואליזם אפיפנומנליסטי: אירועים ומצבים נפשיים אינם פיזיקליים והם חסרי כוחות סיבתיים: הם אינם גורמים אירועים ומצבים פיזיקליים ואינם גורמים אירועים ומצבים נפשיים אחרים.

בפילוסופיה של המאות ה-17 וה-18 שימש המונח "אפיפנומנליזם" לציון השקפה מאוד ספציפית בפילוסופיה של הנפש. על פי השקפה זו: (1) מצבים נפשיים הם מצבים רוחניים (דהיינו זוהי השקפה דואליסטית) (2) מצבים נפשיים נגרמים על ידי מצבים פיזיקליים (3) מצבים נפשיים הם חסרי כל כוחות סיבתיים – הם אינם גורמים מצבים פיזיקליים והם אינם גורמים מצבים נפשיים אחרים. בשימושנו אנו במונח, השקפות אפיפנומנליסטיות מחויבות רק לטענה (3) ומתיישבות עם עמדות שונות באשר לטענות (1) ו-(2).

## שאלה

האם סביר שהשקפה שעל פיה מצבים נפשיים הם מצבי מוח תאמץ אפיפנומנליזם?

אין זה סביר שהשקפה שעל פיה מצבים נפשיים הם מצבי מוח תאמץ אפיפנומנליזם, משום שאין כל טעם לשלול ממצבי מוח כוחות סיבתיים – למעשה אנו יודעים היטב שלמצבי מוח יש כוחות סיבתיים, למשל שהם סיבותיהם העקיפות של פעולותינו.

במאה ה-17, בצד הגרסה הדואליסטית המכחישה את קיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית אך מקבלת את קיומה של סיבתיות פיזיקלית-נפשית, פותחו גרסאות אחדות של ההשקפה הדואליסטית המכחישות את שתיהן. גרסאות אלו ניסו להסביר כיצד זה שאירועים נפשיים ואירועים פיזיקליים מתלווים אלו לאלו אף על פי שאין ביניהם קשרים סיבתיים.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> ראו: סקירה על השקפות אלו בספר

K. Campbell, *Body and Mind*, New York: Doubleday, 1970.

תרגום עברי: ק' קמפבל, *גוף ונפש*, תרגום: י' נבון, ירושלים: מאגנס, 1983.

### 3. דואליזם האירועים ודואליזם העצמים

לפני שנציג שיקולים בעד ונגד ההשקפה הדואליסטית, נמשיך ונבהיר את מהותה של השקפה זו על ידי כך שנבחין בין צורות אחדות שהיא לובשת, צורות שההבדלים ביניהן אינם קשורים לשאלת הסיבתיות הנפשית. ראשית, נזכיר את הטענה הדואליסטית המתייחסת ל**מצבים ולאירועים נפשיים**, דוגמת כאב שניים, רעב, ההאמנה שהפרוטוקולים של זקני ציון הם זיוף, הרצייה לשתות וויסקי משובח, וכדומה. על פי עמדה זו **מצבים ואירועים נפשיים אינם פיזיקליים משמעה** שאם נתאר את כל האירועים הפיזיקליים ביקום, תיאור זה לא יהווה תיאור של אירוע נפשי כלשהו, ולא ינבע ממנו (נביעה לוגית) תיאור של אירוע נפשי כלשהו.<sup>9</sup> טענה דואליסטית זו על אודות מצבים ואירועים נפשיים אינה מתייחסת לשאלת טבעם של **עצמים נפשיים** או ישויות נפשיות. נחשוב על הדוגמאות הבאות: גלגולו של הכדור מנקודה אחת לאחרת הוא אירוע של הכדור, התפרקותה של ברית-המועצות הוא אירוע של ברית-המועצות (מן הסתם, האירוע האחרון של ישות זו), היותה של הכוס שבורה הוא מצבה של הכוס, וכדומה. כלומר, אירועים ומצבים מיוחסים במקרים רבים לישויות מסוימות; הם התרחשויות הקורות לישויות כלשהן. בפילוסופיה של הנפש עולה השאלה: מהן הישויות – או "העצמים" – שהמצבים והאירועים הנפשיים הם מצבים ואירועים שלהן? וכעת ענייננו בתשובות ששיבו לשאלה זו מי שדוגלים בעמדה שמצבים ואירועים נפשיים אינם פיזיקליים.

לשאלה בדבר זהותה של הישות שהמצבים והאירועים הנפשיים הם מצביה ואירועיה ניתן להשיב תשובות אחדות. תשובה אפשרית אחת היא שאלה הם מצבים ואירועים של **ישות פיזיקלית**, והמועמד הטבעי לכך הוא כמובן המוח. תשובה אפשרית שנייה היא שאלה הם מצבים ואירועים של **ישות נפשית שאינה פיזיקלית**. תשובה אפשרית שלישית היא שאלה הם מצבים ואירועים של **ישות מיוחדת, שאין לתארה כנפשית ואין לתארה כפיזיקלית** – של "**האדם**" (person). לפי שלוש התשובות הללו המצבים והאירועים הנפשיים הם אמנם מצבים ואירועים של ישות כלשהי, כאשר התשובות נבדלות ביניהן באשר לטיבה או לזהותה של ישות זו. אפשרות נוספת היא לכפור בהנחה הגלומה בשאלה, דהיינו ההנחה שמצבים ואירועים אמנם חייבים להיות מצבים ואירועים של דבר מה, ולומר שמצבים ואירועים נפשיים **אינם "שייכים" לכל ישות שהיא**.

<sup>9</sup> האפיון הדואליסטי המסורתי של מצבים ואירועים נפשיים ככאלו שאינם מתרחשים במרחב משתלב עם אפיון זה, שכן תיאור של מצבים ואירועים במרחב איננו – ולא נובע ממנו – תיאור של מצבים ואירועים שאינם במרחב.

נניח, לעת עתה, שמצבים ואירועים אמנם חייבים להיות מצבים ואירועים של דבר מה, ושהאפשרות האחרונה נדחית. אם כך, עבור דואליסטים המקבלים שמצבים ואירועים נפשיים אינם פיזיקליים (אלא "רוחניים") התשובה הטבעית היא התשובה השנייה, כלומר התשובה שלפיה מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים של עצם נפשי שאינו פיזיקלי. עצם נפשי זה אינו אלא הנפש, שלגביה טוענת תשובה זו שאין היא פיזיקלית (אלא "רוחנית").

מי שמחזיקים בעמדה כזו מקבלים ראשית, **שקיים עצם נפשי** שהמצבים והאירועים הנפשיים הם מצבים ואירועים שלו. הזכרנו ביחידה 1 את השימוש הפילוסופי הרווח בתקופתנו במונח "נפש", כאשר המונח מתייחס למכלול המצבים הנפשיים, האירועים הנפשיים, התהליכים הנפשיים, התכונות הנפשיות, הכשרים הנפשיים והנטיות הנפשיות של יצור נפשי. המונח "נפש", בשימוש זה, אינו אלא כינוי מקוצר למערך הכולל של המאפיינים הנפשיים של יצור נפשי. בשימוש זה במונח, כשאנו אומרים שליצור כלשהו יש נפש, אנו מתכוונים לומר שהוא חושב, מרגיש, חושש, מקווה, וכדומה.

אולם לפי העמדה שאותה הזכרנו כעת – העמדה הדואליסטית הטוענת שהנפש אינה פיזיקלית אלא רוחנית – קיימת נפש במובן חזק יותר. הנפש היא אמנם דבר, אובייקט, או עצם – דבר מה שהמחשבות, הרגשות, הרצונות, הפחדים, הכאבים והתקוות הם מצבים, אירועים או תהליכים שקורים לו, באופן הדומה לאופן שבו בעיטת הכדור על ידי רועי מצד אחד של המגרש לצד האחר היא אירוע שקרה לכדור. ההבדל הוא, שלפי עמדה זו, בניגוד לכדור שהוא עצם פיזיקלי, העצם הנפשי (שלעתים מכונה "האני" [self]) הוא עצם מסוג אחר, עצם "רוחני". כשם שהמצבים והאירועים הפיזיקליים הם מצבים ואירועים של עצם פיזיקלי, כך המצבים והאירועים הרוחניים, הבלתי פיזיקליים, הם מצבים ואירועים של עצם רוחני בלתי פיזיקלי. תשובה זו לשאלת מהותו של העצם הנפשי היא טבעית ביותר: כמו המצבים והאירועים שלו, גם הוא רוחני, ואינו פיזיקלי.

כך אפיינו גרסה של דואליזם הדוגלת הן בכך שמצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי פיזיקליים, הן בכך שקיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי, שהמצבים והאירועים הנפשיים הם מצבים ואירועים שלו. זוהי הגרסה הדואליסטית הקיצונית ביותר; גרסה זו מכונה **"דואליזם העצמים"** (Substance Dualism), משום שעל פיה קיימים עצמים משני סוגים נבדלים: פיזיקליים ורוחניים. העצמים הנפשיים הם עצמים רוחניים; בניגוד לעצמים הפיזיקליים הנמצאים במרחב ותופסים בו מקום, העצמים הנפשיים-רוחניים אינם נמצאים כלל במרחב ואינם תופסים בו מקום. החסיד המפורסם ביותר של גרסה זו הוא הפילוסוף הידוע רנה דקארט, בן המאה ה-17. כיום מעטים תומכים (על בולטי תומכיה העכשוויים נמנים ג'ון פוסטר, פופר ואקלס, וסווינבורן).<sup>10</sup> לדואליזם העצמים מיוחסת

<sup>10</sup> ראו

J. Foster. *A Defense of Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London: Routledge, 1991.  
K. R. Popper. and J. C. Eccless. *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer International, 1977.  
R. Swinburne. *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon, 1986.

לפעמים העמדה שהנפש ומצביה עשויים מ"חומר" רוחני שזכה לכינוי "אקטופלזמה" (ectoplasm).<sup>11</sup> מה טיבו של "חומר" זה – על כך לא נאמר כמעט דבר, ונתייחס לכך בהמשך.

עמדה דואליסטית מתונה יותר (ומקובלת יותר בתקופתנו) דוגלת בכך שמצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי פיזיקליים – כך שקיימים מצבים ואירועים משני סוגים נבדלים, אולם שוללת את קיומו של עצם נפשי בלתי פיזיקלי. עמדה זו מכונה "דואליזם האירועים" (Event Dualism).

אם כן, כל הדואליסטים מקבלים את הטענה שאירועים ומצבים נפשיים הם אירועים ומצבים רוחניים, בלתי פיזיקליים. הדוגלים בדואליזם העצמים מקבלים את הטענה הנוספת על פיה קיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי. הדוגלים בדואליזם האירועים דוחים טענה נוספת זו – הם, ניתן לומר, דוגלים **בדואליזם של אירועים ותו לא**. דואליסטים של אירועים עשויים להיבדל ביניהם באשר לתשובה שהם נותנים לשאלה למי או למה שייכים המצבים והאירועים הנפשיים (אם בכלל הם שייכים לדבר מה): הם דוחים את התשובה השנייה שלפיה המצבים והאירועים הנפשיים שייכים לעצם רוחני, אבל עדיין נותרות אפשרויות אחדות.

נחזור לשם הדגשה וסיכום על העמדות הדואליסטיות השונות שאותן הצגנו:

#### 1. הטענה הדואליסטית המינימלית המשותפת לכל גרסות הדואליזם

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי פיזיקליים.

#### 2. דואליזם העצמים

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי פיזיקליים, וקיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי, שהמצבים והאירועים הנפשיים הם מצבים ואירועים שלו.

<sup>11</sup> הדיבור על "חומר רוחני" בעברית נראה כמכיל סתירה פנימית, שהריי "רוח" ו"חומר" נתפסים כמונחים מנוגדים, אבל אין כאן באמת סתירה. בעברית יש למונח "חומר" שתי משמעויות שונות. האחת היא זו של המונח האנגלי "matter" והשנייה של המונח האנגלי "stuff". המונח "matter", המציין את מה שהפיזיקה עוסקת בו, הוא מונח אונטולוגי המנוגד ל"רוח". אבל הדואליסטים המדברים על חומר רוחני אינם טוענים לקיומו של "matter" רוחני. לפיהם, דברים יכולים להיות עשויים גם ממה שהו שאינו ה-"matter" של הפיזיקה, אלא מ-stuff אחר, ואכן מצבים נפשיים עשויים לפיהם מ-stuff רוחני. מובן שאין זה פשוט להגן על טענה זו, אולם אי אפשר לומר שהיא כרוכה בסתירה פנימית.



## 3. דואליזם האירועים

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי פיזיקליים, ולא קיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי.

עד עתה סיווגנו השקפות דואליסטיות בשני אופנים: סיווג שעניינו יחסן של ההשקפות לשאלת הקשרים הסיבתיים בין הנפשי לפיזיקלי, וסיווג שעניינו יחסן לשאלת חלות הדואליזם (על מצבים ואירועים או גם על עצמים). שתי שאלות אלו אינן קשורות ביניהן, ולפיכך אין תלות לוגית בין שני הסיווגים הללו: עמדה דואליסטית באשר לשאלת הקשרים הסיבתיים מתיישבת עם עמדה כלשהי באשר לשאלת חלות הדואליזם (על אירועים או גם על עצמים), ולהפך. ייתכן שסביר היה לצפות שמי שדוגלים בדואליזם העצמים – שהיא העמדה הדואליסטית הקיצונית יותר – ייטו לדגול בניתוק בין הנפשי לפיזיקלי גם באשר לממד הסיבתי, אולם קיימת דוגמת נגד בולטת לכך, הדוגמה של דקארט, דואליסט העצמים המפורסם ביותר, שדגל באינטראקציוניזם. לעומתו, פילוסופים בולטים בני תקופתו הדוגלים בדואליזם האירועים אימצו אפינומנליזם.<sup>12</sup>

בספרות הפילוסופית מנגידים על פי רוב את דואליזם העצמים לא עם דואליזם האירועים אלא עם **דואליזם התכונות** (property dualism). למעשה מדובר באותה השקפה. לפי השקפה זו מצבים ואירועים נפשיים – לדוגמה, פחד, רעב, המחשבה שרעידת אדמה תתרחש בעשור הקרוב – אינם מצבים ואירועים פיזיקליים אלא רוחניים; אולם גם התכונות הנפשיות אינן פיזיקליות אלא רוחניות. למעשה, מה שעושה אירועים ומצבים נפשיים לאירועים ומצבים רוחניים זוהי העובדה שתכונותיהם הנפשיות (למשל, התכונה של היותו של מצב מסוים פחד, או רצון לאכול שוקולד) הן תכונות רוחניות. אם כפי שטוענת השקפה זו, מצבים ואירועים נפשיים אינם יכולים להתרחש במרחב, הרי זה משום שתכונותיהם הנפשיות הן תכונות שאינן יכולות להתממש במרחב (ובמובן זה הן תכונות רוחניות).

למעשה, כוונת הטענה שמצבים ואירועים נפשיים הם רוחניים היא שאלו הם מצבים ואירועים שתכונותיהם הנפשיות הן רוחניות.<sup>13</sup> בהקשרים מסוימים של הדיון בהשקפה הדואליסטית נוח יותר לדבר על תכונות נפשיות. ייתכן שכך הדבר באשר לסוגיה שאלה נפנה עתה.

<sup>12</sup> אחד מהם הוא הפילוסוף דייוויד צ'למर्स. ראו

D. Chalmers. *The Conscious Mind: In Search of a Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

וראו גם

F. Jackson. "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly* 32, 1982, pp. 127-136.

<sup>13</sup> לפי גישה רווחת למדי לאירועים, אירועים הם המחשבות של תכונות (למשל, האירוע של נפילת התפוח הוא המחשבת תכונת הנפילה על ידי התפוח). בהתאם לגישה זו, הטענה שאירועים נפשיים הם אירועים רוחניים **שקולה** לטענה שהמחשבת תכונה נפשית היא המחשבת תכונה רוחנית.

כאשר מדברים על דואליזם העצמים, עשויה לעלות במוחנו השאלה "מהו עצם?". נחשוב על בית מסוים. יש לו תכונות שונות: צורה, גודל, צבעים, חומרים. הוא עובר במהלך הזמן אירועים שונים: הטיח מתפורר, מוסיפים חדר, מתקנים תיקון כלשהו. מהו עצם זה, הבית? אחד ההיבטים הבולטים של שאלה זו הוא, האם הבית הוא אוסף התכונות והאירועים הללו ודומיהם, או שמא הוא משהו שמעבר לתכונות ולאירועים אלו, איזשהו "מצע" שהתכונות והאירועים הללו נאחזים בו. קיימת מחלוקת רבת ימים בין "תורת האלומה" (bundle theory), שעל פיה עצם אינו אלא אוסף, או אלומה, של תכונות ואירועים, לבין "תורת המצע" (substratum theory), שעל פיה עצם הוא מצע שבו תלויים אירועים ותכונות שונים. דיון במחלוקת מטאפיזית חשובה זו חורג ממטרתנו כאן. אנו מזכירים אותה בשל השלכה שיש לתורת האלומה על ההבחנה בין דואליזם העצמים לדואליזם האירועים.

### שאלה

נניח שתורת האלומה אמיתית, ועצם אינו אלא אוסף של תכונות ואירועים. אם הנחה זו אמיתית, מה ניתן לומר על ההבחנה בין דואליזם העצמים לדואליזם האירועים?

אם עצם אינו אלא אוסף של תכונות ואירועים, הרי שההבחנה בין דואליזם העצמים לדואליזם האירועים קורסת, ושתי ההשקפות הללו הן זהות. אם ההנחה דלעיל אמיתית, הטענה שיש עצם נפשי שאינו פיזיקלי שקולה לטענה שהאירועים והתכונות הנפשיים אינם פיזיקליים – היא אינה מוסיפה עליה דבר, שכן בדברנו על עצם, לפי תורת האלומה, אנו מדברים על האירועים והתכונות הללו ותו לא. אם כן, לפי תורת האלומה אף על פי שהשקפת דואליזם העצמים מנוסחת לכאורה כטוענת טענה משמעותית נוספת מעבר להשקפת דואליזם האירועים – דהיינו הטענה שעצמים נפשיים הם עצמים לא פיזיקליים – למעשה אין היא טוענת כל טענה נוספת, שכן טענה זו כלולה ממילא בטענה שאירועים נפשיים הם אירועים לא פיזיקליים. מי שמחזיקים בגרסה סובסטרטיבית של השקפת דואליזם העצמים, כהשקפה המוסיפה טענה משמעותית על השקפת דואליזם האירועים, מחויבים לדחות את תורת האלומה של העצמים ולקבל גרסה כלשהי של תורת המצע. במילים אחרות, לפי דואליזם העצמים, העצם הנפשי הוא עצם במובן של מצע, שבו "נאחזים" האירועים הנפשיים. נשנה אפוא מעט את ניסוחה של השקפה זו:

### דואליזם העצמים

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי פיזיקליים, וקיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי – עצם כמצע – שהמצבים והאירועים הנפשיים הם מצבים ואירועים שלו.

ובהתאמה, נשנה גם את נוסח ההשקפה של דואליזם האירועים:

## דואליזם האירועים

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים רוחניים, בלתי-פיזיקליים, ולא קיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי במובן של מצע.

נוסיף גם את האפיון המתאים של דואליזם התכונות:

## דואליזם התכונות

תכונות נפשיות הן תכונות רוחניות, בלתי-פיזיקליות, ולא קיים עצם נפשי רוחני, בלתי פיזיקלי, במובן של מצע.

כפי שעולה מנוסחים אלו של דואליזם האירועים ודואליזם התכונות, השקפות אלו מתיישבות עם הטענה שקיים עצם נפשי במובן החלש של אלומת אירועים ותו לא. לעומת זאת, ראינו כי למעשה דואליזם העצמים תלוי באמיתות תורת המצע של עצמים, שכן מהותית לו הטענה שקיים עצם רוחני כמצע – הוא טוען יותר מאשר שקיימת אלומה של אירועים נפשיים בלתי-פיזיקליים. כך, אם ישנם טיעונים משכנעים כנגד תורת המצע, הרי שיש לדחות את דואליזם העצמים. כאמור, לא נדון כאן במחלוקת בין תורת המצע של עצמים לבין תורת האלומה של עצמים. כעת נראה שמתנגדי דואליזם העצמים יכולים לחתור תחת השקפה זו גם מבלי לחתור תחת תורת המצע. נראה שגם בהנחה שתורת המצע אמיתית, דואליזם העצמים ניצב בפני קושי רציני ביותר, הנעוץ בקיומו של איום כבד על המושג של **עצם שאינו פיזיקלי**.

האיום המדובר מבוסס על טיעון של הפילוסוף הגרמני החשוב מן המאה ה-17 גוטפריד וילהלם לייבניץ (Gottfried Wilhelm von Leibnitz, 1646-1716). (שהובא בספרו **המונדולוגיה**), אם כי לייבניץ הציגו לשם מטרה אחרת.<sup>14</sup> לייבניץ ביקש להוכיח ש"הנפש חושבת תמיד". הוא מתחיל מהטענה שהמושג של עצם פיזיקלי הנמצא במנוחה מוחלטת, בחוסר פעילות הוא מושג מובן לחלוטין. עצם פיזיקלי יכול פשוט להימצא במקום מסוים, ללא כל תזוזה שלו או של חלקיו. אם מדובר במכונה, שבה חלק דוחף חלק, גלגלי שיניים מסתובבים, וכדומה, ייתכן מצב שבו אף חלק אינו זז וגלגלי השיניים אינם נעים. כלומר, עצם פיזיקלי עשוי להימצא במצב של חוסר תנועה (שלו ושל חלקיו), וכך להיות חסר כל פעילות. אין קושי להבין את משמעות היותו של עצם זה חסר כל פעילות. ניתן לאפיין את המצב הזה, באופן חיובי, באמצעות המיקום שלו ושל חלקיו השונים בזמן הרלוונטי. אולם, טוען לייבניץ, לא כך הדבר באשר לעצם הנפשי, לנפש. לייבניץ סבר שהנפש רוחנית ואינה פיזיקלית, ואינה

<sup>14</sup> על משנתו הפילוסופית של לייבניץ תוכלו לקרוא בקורס של האוניברסיטה הפתוחה "רציונליזם ואמפיריציזם מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18" מאת אלעזר וינריב, יחידה 11.

תופסת מקום במרחב הפיזיקלי: היא אינה נמצאת במקום כלשהו. אם הנפש אינה תופסת כלל מקום במרחב הפיזיקלי, אי אפשר לאפיין את מצבה באמצעות הימצאותה במקום מסוים ללא תנועה. אולם מדוע לא לומר שהנפש שובתת מפעילות בזמן מסוים פשוט במובן זה שהיא אינה מקיימת אף אחת מהפעילויות הנפשיות – אינה חושבת, אינה מרגישה דבר, אינה רוצה דבר, וכדומה? אין לומר זאת, על פי לייבניץ, משום שבשעה שהנפש שובתת מפעילויותיה אלו, לא חל עליה שום אפיון (חיובי). עצם פיזיקלי שאינו פעיל מאופיין באותה עת, כפי שראינו, על ידי הימצאות במקום מסוים, אולם עצם רוחני אינו מאופיין על ידי הימצאות במקום כלשהו, ושום אפיון חיובי אחר אינו חל עליו בשעה שהוא אינו פעיל. אין אפוא פשר לאפשרות שעצם רוחני אינו פעיל – חידלון פעילותו משמעה חידלון קיומו.

לייבניץ מסיק אפוא ש"הנפש חושבת תמיד". באמרו שהנפש "חושבת" אין כוונתו שהיא עוסקת בהכרח בחשיבה במובן שבו אנו משתמשים במונח "חשיבה" היום – פעילות הכרוכה בניסיון לברר אמיתות, להסיק מסקנות, וכדומה. לייבניץ התכוון לכך שהנפש עסוקה בכל רגע ורגע בפעילות נפשית כלשהי – חשיבה, רצייה, תפיסה, דמיון, וכדומה. כל עוד הנפש קיימת, היא עסוקה בפעילות נפשית כלשהי, ולעולם אינה נמצאת במנוחה. (שיקול זה תלוי, כאמור, בהנחה שהנפש רוחנית, אם הנפש חומרית, הרי כמוה כמכונה ואין כל בעיה להבין את רעיון הימצאה במנוחה).

יהיו מי שיחלקו מטעמים אמפיריים על סבירותו של הרעיון שהנפש פעילה בכל עת. למשל, העמדה הרווחת היום בחקר החלום היא שאנו חולמים רק חלק קצר מזמן השינה, ואם כך, ייתכן שסביר לומר שביתרת זמן השינה לא מתרחשת אצלנו פעילות נפשית כלשהי. ייתכן שניתן היה להשיב בשמו של לייבניץ תשובה הולמת לאתגר אמפירי כזה וייתכן שלא (ראוי להעיר שלייבניץ ייחס לנפש פעילות **בלתי מודעת** רבה). לא נדון בשאלה זו, שכן ענייננו בטיעונו של לייבניץ אחר: אנו רוצים לעמוד על השלכתו על האפשרות של מושג העצם הרוחני בכלל (לאו דווקא של מושג העצם הרוחני הנמצא במנוחה). דומה שלטיעונו של לייבניץ יש אכן השלכה משמעותית מאוד על עניין זה (אף שאין היא תואמת את דבריו של לייבניץ עצמו). זאת משום שאם אמנם אין פשר לרעיון של עצם רוחני הנמצא במנוחה, אם אין פשר לרעיון של עצם רוחני במנותק מפעילות, מה נותר מעצם זה? העצם כמצע אמור להיות דבר מה הקיים מעבר לפעילויות הנפשיות השונות, ואם אין פשר לרעיון זה, לא ייתכן שקיים עצם רוחני כמצע שבו נאחזות הפעילויות הנפשיות והשונה מן הפעילויות הללו. לייבניץ היה צריך להסיק לא שהעצם הרוחני פעיל תמיד, אלא שלא יכול להתקיים – ולפיכך שלא קיים – עצם רוחני.

קודם ראינו כי לפי תורת האלומה של העצמים, אין מובן משמעותי לדואליזם העצמים (מובן שבו דואליזם העצמים אומר דבר מה מעבר למה שאומר דואליזם האירועים). עתה ראינו כי לפי תורת המצע של העצמים אין פשר לרעיון של עצם רוחני. בהנחה הסבירה שהתורות הללו בדבר בעצמים מכסות את טווח האפשרויות, כך שאחת משתייהן היא אמיתית, נובע כי דין דואליזם העצמים להידחות.

## שאלה

התוכלו להתוות את מבנהו הכללי של טיעון זה כנגד דואליזם העצמים?

מבנהו הכללי של טיעון זה הוא:

1. או שתורת האלומה של העצמים אמיתית או שתורת המצע של העצמים אמיתית.
2. אם תורת האלומה אמיתית, יש לדחות את דואליזם העצמים.
3. אם תורת המצע אמיתית, יש לדחות את דואליזם העצמים.
- לפיכך,
4. יש לדחות את דואליזם העצמים.

לאור מסקנת הטיעון דלעיל, נתרכז בהמשך דיוננו ביחידה זו בהשקפת דואליזם האירועים, שהיא כאמור ההשקפה הדואליסטית הרווחת בתקופתנו. דואליזם האירועים, כזכור, היא השקפה שמהותיות לה שתי טענות: האחת היא הטענה שאירועים ומצבים נפשיים הם אירועים ומצבים בלתי-פיזיקליים, או "רוחניים", והשנייה היא שלילת הטענה שקיים עצם נפשי בלתי פיזיקלי או "רוחני", כלומר, האירועים והמצבים הנפשיים (הבלתי פיזיקליים) אינם, לפי השקפה זו, אירועים ומצבים של עצם בלתי פיזיקלי. נזכיר כי היותם של מצבים ואירועים נפשיים מצבים ואירועים רוחניים, לפי הטענה הדואליסטית, משמעו שתכונותיהם הנפשיות של מצבים ואירועים אלו הן תכונות רוחניות בלתי פיזיקליות.

על הדוגלים בדואליזם האירועים להשיב אפוא לשאלה, האם האירועים והמצבים הנפשיים הם אירועים ומצבים של עצם אחר, ואם כן, של איזה עצם – האם הם אירועים ומצבים של עצם חומרי, של המוח? לעתים מנוסחת השקפת דואליזם האירועים באופן שלפיו אכן זו טענתה. לפי השקפה זו, כך נאמר, למוח יש אירועים ומצבים משתי קבוצות שונות ונפרדות זו מזו: קבוצה של אירועים ומצבים פיזיקליים (כמו פעילויות אלקטרו-כימיות) וקבוצה של אירועים ומצבים נפשיים, שאינם פיזיקליים (כמו התנסויות, מחשבות, וכדומה). אולם אין זה קל להגן על העמדה שלמוח יש מצבים ואירועים שאינם פיזיקליים. באיזה מובן אירועים ומצבים אלו הם **של המוח**, אם הם אינם פיזיקליים? הייתכן שמצבים שאינם פיזיקליים **ממוקמים במוח**? אם הם אינם פיזיקליים, אין להם מימדים מרחביים (הם חסרי נפח); הייתכן שהם חסרי מימדים מרחביים ואף על פי כן הם ממוקמים במוח? נתייחס לשאלה זו בהמשך היחידה. החלופה הדואליסטית האחרת היא שהאירועים והמצבים הנפשיים אינם אירועים ומצבים של עצם כלשהו כמצע (חלופה זו מתיישבת עם האפשרות שהאירועים והמצבים הנפשיים הם אירועים ומצבים של עצם נפשי במובן החלש שמקנה ל"עצם" תורת האלומה). כמובן, חלופה זו לא תהיה קבילה בעיני מי שדוגלים בהשקפה המטאפיזית שלפיה כל אירוע הוא אירוע של דבר מה (של עצם כמצע). יש פילוסופים הסוברים שכל החלופות הדואליסטיות הנזכרות – דואליזם העצמים ושתי הגרסות של דואליזם האירועים – אינן ניתנות להגנה ומטעם זה דוחים את הדואליזם, אולם שיקול זה כנגד הדואליזם תלוי בהוכחתן של טענות כבדות משקל, כמו הטענה שכל אירוע הוא אירוע של עצם כמצע. לא

נוסיף לדון כאן בהתנגדויות לגרסות הללו של דואליזם האירועים. עתה נקדיש את דיוננו לבחינתה של התזה הדואליסטית הבסיסית, שלפיה אירועים ומצבים נפשיים הם אירועים ומצבים רוחניים, בלתי פיזיקליים, מבלי להתייחס לסוגיית העצם הנפשי – מבלי להתייחס לשאלות אם יש עצם כזה במובן חזק (המובן של עצם כמצע), ואם כן מהו.

כשאנו מאפיינים אירועים ומצבים נפשיים כאירועים ומצבים בלתי פיזיקליים, או כשאנו מאפיינים תכונות נפשיות כתכונות בלתי פיזיקליות, עשויה כמובן להתעורר השאלה מהם אירוע פיזיקלי ותכונה פיזיקלית. נרחיב על כך ביחידת לימוד 4-5 שתעסוק בתיאוריות פיזיקליות של הנפש. כאן נסתפק בהתייחסות קצרה לתכונות פיזיקליות. קבוצות התכונות הפיזיקליות כוללת תכונות כמו הרכב כימי מסוים, היות בעל מטען חשמלי מסוים, וכיוצא באלו – תכונות שהמצבים הפיזיקליים עוסקים בהן. אפשר לכנות תכונות אלו "תכונות פיזיקליות מובהקות". כמו כן, ישנן תכונות שהתממשויותיהן נקבעות, מבחינה לוגית, על ידי התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות מובהקות, או, בלשון אחרת, תכונות שטענות בדבר התממשויותיהן נובעות נביעה לוגית מתיאור התממשויותיהן של התכונות הפיזיקליות המובהקות. דוגמה של תכונה כזו היא התכונה של היות מסננת ספגטי: זו איננה כמובן תכונה פיזיקלית מובהקת, אבל מתיאור של מכונה מסוימת ושל ספגטי נובעת באופן לוגי הטענה שמכונה זו היא מסננת ספגטי (אם היא אומנם כזו). הטענה של דואליזם התכונות שתכונות נפשיות הן תכונות בלתי פיזיקליות משמעה הוא זה: שאינן תכונות פיזיקליות מובהקות והתממשויותיהן אינן נקבעות על ידי התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות מובהקות באופן זה.

## 4. דואליזם והאוטונומיה של התחום הנפשי

לפי האפיון הדואליסטי שהצגנו, מצבים ואירועים נפשיים הם רוחניים, והפשר שניתן להיותם רוחניים הוא היותם בלתי פיזיקליים. זהו, כמובן, אפיון על דרך השלילה. לפי אפיון מעט יותר אינפורמטיבי שהזכרנו מתבטאת רוחניותם של המצבים והאירועים הנפשיים בכך שהם מתרחשים בזמן אך לא במרחב (הם נעדרי מיקום ומימדים מרחביים). גם אפיון זה מבחין את המצבים והאירועים הרוחניים מן המצבים והאירועים הפיזיקליים על דרך השלילה: הם מאופיינים כחסרים את אחד ההיבטים הפיזיקליים – ההיבט המרחבי.

עוד בימי דקארט ספגה ההשקפה הדואליסטית ביקורות על הסתפקותה באפיון שלילי של מהותם של המצבים והאירועים הנפשיים. לפי ביקורת זו, ההשקפה הדואליסטית היא **השקפה ריקה מתוכן**, שלמעשה אינה מציבה כל חלופה ממשית לטענה שמצבים ואירועים נפשיים הם פיזיקליים. כל מה שהיא טוענת הוא שטענה זו שקרית. במילים אחרות, השקפה זו אינה אומרת דבר על מהותם של המצבים והאירועים הנפשיים.

אולם להגנת ההשקפה הדואליסטית, ניתן לטעון, שביקורת זו מחמיצה היבט חשוב של ההשקפה הדואליסטית. **לפי השקפה זו הנפשיות ממצה את מהותם של המצבים והאירועים הנפשיים.** מה כוונת הדברים? הכוונה היא שמה שמאפיין מצבים נפשיים הם תכונותיהם הנפשיות השונות, **ותו לא**. על פי הרעיון שביסוד הביקורת, כשם שעל דברים בעולם החומרי אנו שואלים ממה הם עשויים, כך אפשר לשאול גם על דברים בעולם הנפשי ממה הם עשויים, ומאחר שלדואליזם אין תשובה לשאלה זו, זוהי השקפה ריקה מתוכן. פילוסופים דואליסטים אחדים (בעיקר כאלו הדוגלים בדואליזם העצמים) ניסו לתת מובן לטענה שהמצבים הנפשיים עשויים מ"חומר" רוחני, אולם מרבית הדואליסטים יטענו כי לשאלה ממה עשוי דבר מסוים יש מובן רק בהנחה שמדובר בדבר חומרי. לא על כל דבר ניתן לומר שהוא עשוי ממהשהו, ואין בעיה בטענה שפריטי העולם הנפשי אינם עשויים מדבר כלשהו. עדיין אפשר לומר עליהם דברים משמעותיים: אפשר לייחס להם תכונות נפשיות ומאפיינים נפשיים שונים. למשל, אפשר לאפיין מצב נפשי מסוים כמחשבה, וכמחשבה שיוורד גשם, אפשר לאפיין מצב נפשי אחר כמצב בעל התנסות "כאובה", וכדומה. מהותם של המצבים והאירועים הנפשיים נקבעת על ידי נפשיותם ועל ידי בלבד. אפיונים נפשיים אלו הם האפיונים החיוביים היחידים החלים עליהם.

התוספת "ועל ידי בלבד" במשפט הלפני אחרון היא משמעותית, שכן גם מטריאליסטים (למעט מטריאליסטים קיצוניים במיוחד, עליהם נדבר ביחידה 9) יסכימו לאפיונים אלו של התחום הנפשי. אולם מה שמייחד את הדואליזם זוהי הטענה שמהותם של המצבים והאירועים הנפשיים ניתנת על ידי איפיונים כמו אלו **ועל ידיהם בלבד**. לפי טענה דואליסטית זו – הטענה שהנפשיות ממצה את מהותם של המצבים והאירועים הנפשיים – הנפשי אינו

**ניתן להעמדה על דבר מה שאינו נפשי.** כלומר, ייחוסים של מצבים ואירועים נפשיים – ייחוסים המשתמשים במונחים נפשיים כמו "כאב ראש", "מקווה לסיום מהיר של המלחמה", וכדומה – אינם שקולים למשפטים כלשהם שאינם מכילים מונחים נפשיים. למה הכוונה? טענות על אודות מים שקולות לטענות על אודות מולקולות  $H_2O$ , וטענות על-אודות ברקים שקולות לטענות על אודות התפרקויות של מטענים חשמליים – את התרחשותו של ברק אפשר לבטא באמצעות תיאור מסוים של התפרקותם של מטענים חשמליים. אולם את העובדה שלמצב נפשי יש תכונה נפשית מסוימת – למשל, שהוא כאב – לא ניתן לבטא על ידי כל תיאור שהוא של התממשותן של תכונות שאינן נפשיות. לפי ההשקפה הדואליסטית מצבים נפשיים הם רוחניים, משמע שיש להם תכונות ("רוחניות") שאינן ניתנות לביטוי שאינו נפשי, במובן זה שהתכונות הנפשיות אינן ניתנות לאפיון שאינו אפיון נפשי. ובלשון הטכנית המקובלת, מצבים רוחניים הם מצבים נפשיים "אי-רדיוסיביליים" (irreducible – מלשון "רדוקציה" – העמדה), מצבים שנפשותם אינה ניתנת להעמדה על היבטים לא-נפשיים כלשהם.

הדואליזם אינו מחויב לכך **שהמצבים הנפשיים מכל הסוגים וכל התכונות הנפשיות הם אי-רדיוסיביליים** במובן המדובר. גם השקפה שתטען כי מצבים נפשיים מסוג אחד בלבד, או מקטגוריה אחת בלבד (נניח, תפיסות חושיות), או תכונה נפשית אחת בלבד (נניח, תכונות התנסותיות – qualia) אינם ניתנים להעמדה, במובן המדובר, על מצבים או על תכונה או תכונות שאינם נפשיים, תהיה ראויה להיקרא השקפה דואליסטית.

מושג הרדוקציה משחק תפקיד חשוב בפילוסופיה של הנפש ובתחומים פילוסופיים אחרים, כמו פילוסופיה של המדע ופילוסופיה של הלשון. אנו נרחיב את הדיבור על רדוקציה בפילוסופיה של הנפש ונעמוד על הבחנות בין סוגים אחדים של רדוקציות באחדות מהיחידות הבאות. כפי שנראה, גם השקפות שאינן דואליסטיות עשויות לקבל, במובן מסוים של "רדוקציה", שהתחום הנפשי אינו ניתן לרדוקציה. אולם שלילת הרדוקציה של הנפשי במובן שבו מדובר בהקשר הנוכחי – מובן הכרוך בכך שטענות על מצבים ואירועים נפשיים ותכונותיהם אינן ניתנות לגזירה לוגית מטענות שאינן כוללות מונחים נפשיים – מייחד את ההשקפה הדואליסטית. כשנדון במובנו האחר של "רדוקציה" נבהיר את ההבחנה בינו לבין המובן הנוכחי.



לפי ההשקפה הדואליסטית, מצבים ואירועים נפשיים הם רוחניים, ופירוש הדבר הוא שהם מצבים ואירועים נפשיים אי-רדיוסיביליים – הם בעלי תכונות נפשיות שאינן ניתנות להעמדה (לרדוקציה) על תכונות שאינן נפשיות.

שימו לב שאפיון זה של מהותם של מצבים ואירועים נפשיים אינו מתייחס למצבים ואירועים פיזיקליים, או לתכונות פיזיקליות. הנפשי אינו מוגדר כאן לפיזיקלי. על פי הדואליסטים, מצבים, אירועים ותכונות נפשיות אינם ניתנים להעמדה על מצבים, אירועים ותכונות בלתי נפשיות **כלשהן**. ניתן לבטא רעיון זה גם באמצעות הקביעה **שהיסוד הנפשי הוא אוטונומי** – הוא עומד בפני עצמו. הוא אינו תלוי מבחינה לוגית בכל דבר שאיננו נפשי.

### שאלה

מדוע חשוב לציין שאי התלות של היסוד הנפשי בדברים שאינם נפשיים, לפי ההשקפה הדואליסטית, היא אי תלות **לוגית**? הניתן ליחס ליסוד הנפשי **תלות מסוג אחר** בגורם כלשהו?

חשוב לציין שאי התלות של היסוד הנפשי בדברים שאינם נפשיים לפי ההשקפה הדואליסטית היא אי-תלות **לוגית**, משום שמבחינה אחרת מרבית גרסותיה של השקפה זו מקבלות שקיימת תלות בין היסוד הנפשי לבין גורמים אחרים: כזכור, הן מקבלות את קיומה של **תלות סיבתית** בין היסוד הנפשי לבין היסוד החומרי. לפיהן, מצבים ואירועים נפשיים מקיימים קשרים סיבתיים עם מצבים ואירועים פיזיקליים, ובפרט, התרחשותם של מצבים ואירועים נפשיים נגרמת על ידי התרחשותם של מצבים ואירועים פיזיקליים. אולם בצד תלות סיבתית זו מתקיימת אי תלות לוגית: מצבים ואירועים נפשיים, לפי הדואליזם, הם מצבים ואירועים **נפרדים** מכל מצבים והאירועים הפיזיקליים, וממצבים ואירועים כלשהם שאינם נפשיים. תיאור מלא שלהם ושל תכונותיהם הנפשיות לא יכלול כל תיאור של מצבים ואירועים שאינם נפשיים (תיאור של מצב אינו כולל את תיאור של סיבתו של מצב זה, שהיא חיצונית לו).

האוטונומיה של התחום הנפשי, לפי הדואליזם, היא אוטונומיה במובן חזק מאוד. נוכל לעמוד על חוזקה ביחידה 6-7, כשנראה שגם השקפה שאינה דואליסטית – ההשקפה הפונקציונליסטית – מייחסת אוטונומיה לתחום הנפשי. מושג האוטונומיה הנפשית של ההשקפה הדואליסטית הוא חזק יותר.

הרוחניות של המצבים הנפשיים, לפי הדואליסטים, משמעה אפוא שהנפשיות ממצה את מהותם של המצבים והאירועים הנפשיים, ובמילים אחרות, שהתחום הנפשי הוא אי-

רדיוסיבילי (מבחינה לוגית) לתחומים אחרים – הוא אינו ניתן להעמדה (לוגית) עליהם; התחום הנפשי הוא אוטונומי. כך מאפיינים הדואליסטים את התחום הנפשי.

שימו לב כי לפי הטענה הדואליסטית, שאותה אנו מבארים, מצבים נפשיים אינם ניתנים להעמדה על מצבים **שאינם נפשיים**. טענה זו אינה שוללת את האפשרות שלפיה קיימים מצבים נפשיים הניתנים להעמדה **על מצבים נפשיים אחרים**. כזכור מיחידה 1, הגישה המקובלת היום היא שמצבים רגשיים הם מצבים מורכבים – הם צירופים של מצבים נפשיים שונים, כמו עמדות טענתיות שונות, ואולי גם תחושות. לפי גישה זו, על פי ניתוח אפשרי של פחד, למשל, מצב נפשי זה אינו אלא צירוף של האמנה ששורר מצב עניינים מסוים (נניח, האמנתי שאריה רעב קרב אלי), הערכה שמצב עניינים זה מסוכן, רצון שמצב עניינים זה לא ישרור, ואולי תחושה בלתי נעימה. ניתוח (רדוקציוניסטי) כזה של פחד הוא העמדה של המצב הנפשי פחד על מצבים נפשיים אחרים. הדואליסטים יכולים לקבל ניתוחים רדוקציוניסטים כאלו: השאלה אם ניתוחים מעין אלו הם נכונים אינה רלוונטית לבעיית הגוף והנפש.

הטענה שהדואליסטים אינם אומרים כל דבר חיובי על מהותם של המצבים הנפשיים – ובכלל זאת אינם אומרים במה מתבטאת ה"רוחניות" שהם מייחסים להם – מקורה באי הבחנה, שאפשר לעמוד עליה על ידי התייחסות לעמדתו של דקארט באשר להבחנה בין הגוף לבין הנפש. דקארט טען שמהותו של התחום הפיזיקלי היא ההתפשטות במרחב, ובמקביל טען שמהותו של התחום הנפשי היא פעילות החשיבה. אם, כמו שסביר להניח, בדברו על פעילות החשיבה התכוון דקארט לפעילויות הנפשיות על סוגיהן השונים – לא רק לחשיבה במובן הצר, אלא גם לרצייה, לדמיון, לתפיסה, וכדומה – אפשר לחשוב שאפיון כזה של מהות התחום הנפשי הוא טריוויאלי. אפשר לחשוב שזהו האפיון היומיומי המוכר לכולנו, ושאין הוא כרוך בשום אמירה מטאפיזית, בשום אמירה שתבחין בין מהות התחום הנפשי, לפי הדואליזם, לבין מהותו לפי כל השקפה אחרת, ובכלל זה ההשקפה המטריאליסטית (הלא גם פילוסופים מטריאליסטים יסכימו שהחשיבה, במובן הרחב העומד על הפרק, היא מהותו של התחום הנפשי). אולם יש להבחין בין אפיון זה של התחום הנפשי לבין הטענה הנוספת – שאפיון זה ממצה את התחום הנפשי. ההשקפה הדואליסטית כן כרוכה באמירה מטאפיזית משמעותית, בדיוק משום שלפיה החשיבה (במובן הרחב הזה) **ממצה את מהות התחום הנפשי** (וייתכן שזו הייתה גם כוונתו של דקארט). הדואליסטים, כאמור, מחויבים לאוטונומיה של המצבים הנפשיים והתכונות הנפשיות. אין הם מסתפקים בטענה שהתחום הנפשי מאופיין על ידי הפעילויות הנפשיות הללו; טענתם, שהתחום הנפשי הוא רוחני, משמעה הוא טענת

האוטונומיה, אי-הרדיוסיביליות והמיצוי של התחום הנפשי. זוהי טענה שאינה טריוויאלית או ריקה מתוכן.<sup>15</sup>

אפיון הרוחניות המיוחסת לתחום הנפשי על ידי הדואליסטים במונחי האוטונומיה של תחום זה אינו מסלק מן התמונה את ההנגדה לתחום הפיזיקלי. במילים אחרות, גם לפי האפיון במונחי האוטונומיה, ברור שהתחום הנפשי אינו פיזיקלי. שהרי אם התחום הנפשי הוא פיזיקלי, התחום הנפשי איננו אוטונומי במובן האמור. ההנגדה לתחום הפיזיקלי חשובה במובן נוסף: באשר למאפיינים שונים של התחום הנפשי, די להראות שאינם פיזיקליים כדי לבסס את הדואליזם, זאת משום שבמקרים אלו אין חלופה אחרת.

הטיעון הדואליסטי הראשון שנציג – **הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים** – מתבסס על הטענה שמצבים נפשיים הם סיבותיהן של פעילויות אינטלקטואליות שונות, ועל הטענה שסיבותיהן של פעילויות אלו אינן יכולות להיות פיזיקליות. אם נבסס טענות אלו, סביר לומר שביססנו את ההשקפה הדואליסטית, משום שלא נראה שיש איזו חלופה שהיא לסיבות אלו שאפשר לתארה במונחים שאינם מיוחדים לתחום הנפשי.

לא כל הטיעונים שמציגים הדואליסטים הם כאלו. באשר לחלק מהטיעונים הדואליסטים ניתן לטעון שגם אם הם מראים שהמאפיינים הנפשיים שבהם הם דנים אינם פיזיקליים, הם עשויים להיות ניתנים להעמדה על מאפיינים מופשטים כלשהם. דברים אלו יובנו טוב יותר כשנדון בחלק מן היחידות הבאות בהשקפות שאמנם רואות מאפיינים נפשיים שונים כמאפיינים מופשטים. ביחידה 6-7 אף נראה כיצד אפשרות זו חותרת תחת אחד הטיעונים הדואליסטיים.

הזכרנו כי ייתכן שבאפיינו את התחום הנפשי באמצעות מה שכינה "חשיבה", התכוון דקארט לאפיין את התחום הנפשי כאוטונומי במובן האמור. אולם פירוש זה לאפיונו של דקארט אינו ודאי, והשיקול הבא מצביע נגדו: אחד מטיעוניו של דקארט בזכות אמיתות ההשקפה הדואליסטית התבסס על הטענה שמהות הנפשי היא "חשיבה" ואילו מהות הפיזיקלי היא התפשטות מרחבית. מטענה זו הסיק דקארט שהנפשי איננו פיזיקלי. טיעון זה נחשב בעייתי, משום שהוא פוסל ללא כל נימוק את האפשרות שאותו דבר מאופיין הן על ידי "חשיבה" והן על ידי התפשטות מרחבית. אפשר לחשוב שטענתו של דקארט כי מהות הנפשי היא "חשיבה" כללה גם את הטענה כי "חשיבה" ממצה את התחום

<sup>15</sup> ראו, לדוגמה, את אפיונו של ג'ון פוסטר (בספרו הנזכר לעיל) את ההשקפה הדואליסטית כהשקפה המחויבת, בין היתר, לכך שהתחום הנפשי אינו ניתן להעמדה על מה שאינו נפשי.

הנפשי – שתחום זה הוא אוטונומי, במובן שצוין לעיל. אולם, אם כך, הרי שהמשך הטיעון – ההנגדה של התחום הנפשי לתחום הפיזיקלי שמהותו היא התפשטות מרחבית – נעשה מיותר. זאת משום שטענת האוטונומיה ומיצויו של התחום הנפשי היא טענה המבטאת את ההשקפה הדואליסטית, ולכן משהתקבלה טענה זו לא נותר מה להוכיח. במילים אחרות, אם טענת האוטונומיה ומיצויו של התחום הנפשי מובאת במהלכו של טיעון בזכות הדואליזם, טיעון זה מניח את המבוקש.

הצורך של דקארט להמשיך את הטיעון מהווה אינדיקציה מסוימת לכך שלפחות בהציגו את הטיעון הוא לא היה מודע להבחנה בין אפיון הנפשי באמצעות "חשיבה" לבין הטענה שה"חשיבה" ממצה את הנפשי במובן האמור. בצד זאת, יש, כאמור, גם אינדיקציות לכך שבאפיון את התחום הנפשי באמצעות "חשיבה", התכוון דקארט לאפיון כאוטונומי וכממוצה על ידי המאפיינים הנפשיים. אין זה חשוב בעבורנו להכריע בשאלה הפרשנית בדבר עמדתו של דקארט, והצגנו שיקול זה כדי להוסיף ולהבהיר את ההבחנה בין אפיונו של התחום הנפשי באמצעות "חשיבה" לבין אפיונו כאוטונומי.

חשוב לציין, שההשקפה הדואליסטית מחויבת לא רק לאי התלות הלוגית של הנפשי בפיזיקלי ובכלל בכל מה שאיננו נפשי. אי תלות (או אוטונומיה, או אי רדיוסיביליות) זו אינה אלא צדו האחד של המטבע הדואליסטי (הצד החשוב לנו, עד כמה שענייננו בטבעו של היסוד הנפשי). מה שעושה את ההשקפה לדואליסטית – להשקפה המחויבת לקיומם של שני יסודות נבדלים זה מזה – זהו צירוף של אי תלות זו ושל אי התלות ההפוכה – אי התלות הלוגית של הפיזיקלי בנפשי.

פילוסופים המקבלים רק את טענת אי התלות הראשונה, אולם סוברים שטענות על התחום הפיזיקלי ניתנות להעמדה על טענות על התחום הנפשי, ולמעשה, שעובדות פיזיקליות אינן אלא עובדות נפשיות (רוחניות) אינם דואליסטים – הם **מוניסטים**. הזכרנו ביחידה 1 שתי צורות של מוניזם: מטריאליזם ואידיאליזם. הפילוסופים המוניסטים שאותם הזכרנו עתה הם **מוניסטים אידיאליסטים**. כאמור, זה כבר שנים רבות שההשקפה האידיאליסטית נדחקה לקרן זוית בפילוסופיה, ומרבית דיונינו בקורס זה מתעלמים ממנה. משום כך, על פי רוב איננו מציינים את מחויבותם של הדואליסטים לטענת אי התלות של הפיזיקלי בנפשי. במסגרת הדיון שלנו אנו מקבלים אי תלות זו כנתון. מטעם זה גם הטיעונים שנסקור בזכות הדואליזם הם למעשה טיעונים בזכות אי התלות של הנפשי בפיזיקלי, ונכון להתייחס אליהם

כאל טיעונים בזכות הדואליזם במסגרת של דיון כדיוננו, המניח שהאופציה האידיאליסטית איננה אופציה בת הגנה.

כמענה להתנגדות שעל פיה ההשקפה הדואליסטית (על גרסאותיה השונות) ריקה מתוכן, חידדנו את טבעה של השקפה זו והבהרנו את מחויבותה לאוטונומיה של התחום הנפשי. כמובן, גם אם הבהרה זו מראה שההשקפה הדואליסטית היא בהחלט בעלת תוכן ואיננה ריקה, אין היא מבססת את אמיתותה של השקפה זו – השקפה יכולה להיות בעלת תוכן אולם ייתכן שתוכן זה הוא שקרי. עתה נעבור להצגתם של טיעונים המנסים לבסס את אמיתות הדואליזם, ולאחר מכן – להצגת טיעונים המנסים להפריך את הדואליזם.

## 5. טיעונים בזכות ההשקפה הדואליסטית

לאחר שהסברנו מה אומרת ההשקפה הדואליסטית, ננסה לראות אם יש טעמים טובים להאמין שהשקפה זו היא אמיתית. הטיעונים שנציג בזכות ההשקפה הדואליסטית הם טיעונים בזכות הטענה הדואליסטית הבסיסית, דהיינו הטענה **שאירועים ומצבים נפשיים הם אירועים ומצבים רוחניים**; כאמור, לא נתייחס לדואליזם העצמים.

### 5.1 הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים

לטיעון זה חשיבות החורגת מן השאלה, האם הוא אכן מבסס את אמתותה של השקפה זו? הדיון בטיעון זה מעלה כמה נקודות בעלות השלכה על מעמדם של טיעונים דואליסטיים מדגמים אחדים, ומכאן חשיבותו.

עניינו של הטיעון בהסבר סיבתי של פעילויות אחדות שמפגינים בני אדם, הפעילות הלשונית והחשובים המתמטיים. הטענה היא שאלו הן פעילויות מורכבות ומתוחכמות ביותר, שלא ניתן לספק להן הסבר סיבתי פיזיקלי, דהיינו הסבר מן הסוג שמאפיין מערכות פיזיקליות. במילים אחרות, לא ניתן להסביר פעילויות אלו אלא אם כן מניחים שיש להן **סיבות שאינן פיזיקליות**.

את הטיעון בדבר הפעילות הלשונית יש המייחסים לדקארט, למרות שקשה למצוא בכתביו הצגה מסודרת שלו. יש יסוד לייחס לדקארט את המחשבה שפעילות מורכבת כמו הפעילות הלשונית אינה ניתנת להסבר מכני, הסבר מן הסוג המאפיין (לדעתו) מערכות פיזיקליות.<sup>16</sup> "ההיבט הרלוונטי של הפעילות הלשונית הוא אותו היבט שאותו כינו בלשנים מודרניים "ההיבט היצירתי של השפה" – העובדה שדוברי השפה מסוגלים הן לבטא והן להבין משפטים שמעולם לא נתקלו בהם לפני כן. הימור בטוח למדי הוא שעד עתה לא נתקלנו במשפט "השינויים במחירי הברוקולי ברשתות השיוק עומדים בדיוק ביחס הפוך לשינויים במחירי יד שנייה של טרקטורונים בנגב"; עם זאת, אין לכם כל קושי להבין משפט זה (גם אם קשה יהיה לכם להשתכנע באמיתותו, אולם זה עניין אחר לגמרי). ביכולתנו להבין, ואף ליצור, מספר בלתי מוגבל של משפטים בשפה, אף על פי שנחשפנו רק למספר מוגבל של משפטים ולמספר מוגבל של מילים. ייתכן שלא רק המורכבות של השפה אלא גם יכולת לשונית זו להבין וליצור מספר בלתי מוגבל של פריטים לשוניים מתוך מספר מוגבל של פריטים כאלו

<sup>16</sup> ראו לעניין זה את מאמרו של ג'ון קוטינגהאם

"The only sure sign: Descartes on thought and language" *Cartesian Reflections* (OUP)

היא שעמדה בבסיס הרעיון שהמנגנון הנפשי שעומד ביסודו של הכושר להבין משפטים ולייצרם אינו יכול להיות מנגנון מכני-פיזיקלי; מנגנון נפשי זה חייב אפוא להיות בלתי פיזיקלי. במילים אחרות, הסיבות הנפשיות האחראיות לפעילות הלשונית שלנו הן סיבות לא פיזיקליות, סיבות רוחניות. הגיונו של השיקול על אודות כושר החישוב המתמטי דומה: לא ניתן להסביר את יכולות החישוב המתמטית המורכבות שלנו אלא בהנחה שהסיבות הנפשיות העומדות ביסודן של יכולות אלו – הסיבות האחראיות לפעילויות המתמטיות – אינן פיזיקליות אלא רוחניות.

הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים הוא טיעון המסיק מטיבן של תופעות מסוימות על טיבן של הסיבות לתופעות אלו. הסיבות לפעילויות הלשוניות והמתמטיות המורכבות שלנו אינן יכולות, לפי הטיעון, להיות פיזיקליות.

בלשנים, פילוסופים, ומדענים רבים בימינו מתרשמים מן היצירתיות הלשונית. שאלת היכולת להסביר את היצירתיות הלשונית היא אחת מנקודות המפתח הטמונות בלב לבה של המחלוקת הניטשת בתקופתנו בין שתי גישות מתחרות במדעים הקוגניטיביים, "גישת שפת המחשבה" ו"הגישה הקונקציוניסטית".<sup>17</sup>

אף על פי שנראה כאילו הטענה שלפעילויות האינטלקטואליות הנדונות יש סיבות שאינן פיזיקליות ממצה את הטיעון, הטיעון הוא מורכב מעט יותר. נראה שהמבנה הנכון שלו הוא זה:

(1) סיבותיהן של הפעילויות המתמטיות והלשוניות הן מצבים נפשיים.

(2) סיבותיהן של הפעילויות הלשוניות המתמטיות אינן פיזיקליות.

לפיכך,

מצבים נפשיים מסוימים – סיבותיהן של הפעילויות המתמטיות והלשוניות – אינם פיזיקליים.

הנחה (1) של הטיעון חיונית, משום שבלעדיה הטיעון מראה שיש בעולם יסוד שאיננו פיזיקלי, אולם הוא אינו מראה שהיסוד הנפשי הוא כזה. הנחה (2) היא סבירה ביותר: ברור שמנגנון נפשי אחראי לפעילויותינו הלשוניות, וברור שביסוד חישובינו המתמטיים עומדים מצבים

<sup>17</sup> ראו:

J.A. Fodor, *The language of thought*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975.

p. Smolensky, *Connectionism, Constituency, and the Language of Thought*, in B. Loewer and G. Rey (eds.), *Meaning in Mind: Fodor and his Critics*. Oxford: Blackwell, 1991.

נפשיים. דומה שרק אפינומנליסטים מכחישים הנחה זו, וכפי שראינו, ההשקפה האפינומנליסטית היא מאוד לא סבירה.

שימו לב שמסקנתו של טיעון זה, כמסקנתם של טיעונים דואליסטיים רבים, איננה מחויבת לכך שכל המצבים הנפשיים אינם פיזיקליים, אלא רק לכך שמצבים נפשיים מסוימים אינם כאלו. אולם מסקנה זו היא בפירוש מסקנה דואליסטית, שכן היא מבטאת את קיומם במציאות של שני יסודות מטאפיזיים.<sup>18</sup>

## 5.2 הערכת הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים

בבואנו להעריך טיעון זה, עלינו לשקול תחילה כיצד (אם בכלל) אפשר לנמק את טענתו הבסיסית – הטענה שלא ניתן לספק הסבר סיבתי פיזיקלי לפעילויות האינטלקטואליות העומדות על הפרק (זו הלשונית וזו המתמטית). מה יכול לעמוד בבסיס הקביעה שיכולות כה מורכבות ומתחכמות אינן ניתנות להסבר סיבתי פיזיקלי? אפשר לקרוא את הטיעון כ"טיעון קורא תיגר" על עמדות מטריאליסטיות: הבה ספקו לי הסבר סיבתי-פיזיקלי לפעילויות האינטלקטואליות העומדות על הפרק. אם אינכם יכולים לספק מודל להסבר כזה, אם לא ניתן להעלות על הדעת כיצד ייראה הסבר כזה, ההשקפה הדואליסטית צוברת נקודות זכות. טיעון כזה אמנם אינו מוכיח באופן מוחלט את נכונותה של ההשקפה הדואליסטית, אבל, אפשר לומר, הוא מעביר את נטל ההוכחה אל יריביה: כל עוד לא סופק מודל סיבתי-פיזיקלי המסוגל להסביר את היכולות האינטלקטואליות הנדונות, עלינו להעדיף את ההשקפה הדואליסטית, וקשה לשער כיצד ייתכן מודל כזה.

<sup>18</sup> ייתכן שניתן להשלים טיעון דואליסטי כזה, המראה שלפחות חלק מן המצבים הנפשיים אינם פיזיקליים, על ידי טיעון, שלפיו כל המצבים הנפשיים שייכים לאותו תחום מטאפיזי ולפיכך, אם חלקם אינם פיזיקליים אז כולם אינם פיזיקליים. אנו נסתפק כאן באזכור זה של רעיונו הכללי של טיעון זה ולא נדון בפרטיו או ננסה להעריכו. לענייננו די להצביע על כך שגם הטענה שלפחות חלק מן המצבים הנפשיים אינם פיזיקליים היא טענה דואליסטית.



## 5.2.1 תשובה להיבט המתמטי של הטיעון

### שאלה

התוכלו לחשוב על דוגמת נגד משכנעת מתקופתנו לטענה כי לא ייתכן שלפעילות המתמטית יש סיבות פיזיקליות?

דוגמת נגד פשוטה, המפריכה טענה זו, היא עובדת קיומם של מחשבים (או מחשבוניים) המבצעים חישובים מתמטיים. לא זו בלבד שהם מבצעים חישובים מתמטיים מסובכים ביותר, אלא שהם מבצעים חישובים מתמטיים בדיוקנות ובמהירות העולות על אלו שלנו. מחשבים (ומחשבוניים) הם מכונות פיזיקליות טהורות וכל הסיבות של פעולות החישוב שהם מבצעים הן סיבות פיזיקליות – סיבותיהן הן המצבים הפיזיקליים הפנימיים של המכונות הללו. ברור, אם כן, שאפשר לספק הסבר סיבתי פיזיקלי לביצוען של פעולות חישוב מתמטיות, ולפיכך הטיעון המנסה להסיק את קיומם של מצבים שאינם פיזיקליים – הסיבות של פעילויות המתמטיות – אינו טיעון מבוסס. גם גרסתו החלשה של טיעון זה – גרסתו כ"טיעון קורא תיגר" – מופרכת על ידי קיומם של מחשבים המבצעים פעולות מתמטיות, שהרי עצם קיומם של מחשבים כאלו מהווה מענה לאתגר הנדון.

אפשר להתנגד לתשובה זו לטיעון הדואליסטי הנדון, בטענה שהמחשבים המבצעים פעולות מתמטיות נבנו ותוכנו על ידי בני-אדם, ומכאן שמצביהם הנפשיים של בני אדם ממלאים תפקיד סיבתי חשוב באשר לפעולות המתמטיות העומדות על הפרק. אולם טענה זו כשלעצמה איננה עומדת בסתירה לתשובה שהצגנו לטיעון דואליסטי זה. טיעון זה עסק בסיבות הישירות לפעולות החישוב המתמטיות שלנו, ודוגמת המחשבים מראה שאין טעם להניח שאלו אינן יכולות להיות פיזיקליות, שהרי שהסיבות הישירות לפעולות החישוב המתמטיות של המחשבים הן פיזיקליות. הטענה בדבר מצביהם הנפשיים של מתכנני המחשבים איננה מאיימת על טענה זו, משום שמצבים נפשיים אלו אינם הסיבות הישירות של פעולות החישוב של המחשבים אלא סיבותיהן העקיפות. כמובן, לו היה טעם טוב להניח שסיבות עקיפות אלו – מצביהם הנפשיים של המתכננים – אינן פיזיקליות, הייתה ידם של הדואליסטים על העליונה, אולם הטיעון הדואליסטי המקורי שבחנו לא אמר דבר על מצבים נפשיים אלו, ומן הסתם לא סיפק כל טעם כזה.

## 5.2.2 תשובה להיבט הלשוני של הטיעון

התשובה שהוצעה לעיל לטיעון הדואליסטי הנדון התייחסה רק לסוגיית החישובים המתמטיים. מה באשר לפעילות הלשונית? נראה שניתן להציע תשובה דומה גם באשר לסוגיה זו. מחשבים שונים מסוגלים לבצע פעילויות לשוניות שונות, לעתים אף מורכבות למדי. נכון הדבר שבניגוד למקרה המתמטי, הפעילויות הלשוניות שמבצעים המחשבים נופלת במורכבותה מפעילויות לשוניות שונות שמבצעים בני אדם. אולם נראה שבין הפעילויות

הלשוניות האנושיות לבין הפעילויות האנושיות שמבצעים מחשבים קיים רק הבדל שבדרגה, ואין סיבה להניח שמחשבי העתיד לא יתגברו על פער זה. המחקר הבלשני בעשרות השנים האחרונות הצליח להסביר את הפעילות הלשונית האנושית באופן כזה שאך סביר הוא שמחשבים יוכלו לחקות אותה. אם כך, למסקנת הטיעון, כי המצבים הנפשיים שהם סיבותיה של הפעילות הלשונית האנושית אינם יכולים להיות מצבים פיזיקליים, אין על מה לסמוך.<sup>19</sup>

### 5.2.3 ההשגה מן המכוונות על התשובות

פילוסופים דואליסטים עשויים שלא להתרשם מן התשובות הללו לטיעון. הם עשויים לומר שמחשבים אינם מפגינים כלל פעילות מתמטית ופעילות לשונית, ומשום כך אין הם מהווים דוגמאות נגד לטיעון. כיצד ניתן לטעון שמחשב שמקלידים עליו "8×7" ומקבלים על-גבי מסך התצוגה שלו "56" אינו מבצע פעילות מתמטית? האין "8×7=56" פעולה מתמטית לכל דבר ועניין? ובכן, ניתן לטעון שמחשב כזה אינו מבצע כל פעולה מתמטית, משום שהכתובת "8×7=56" המופיעה על מסך המחשב אינה מבטאת טענה מתמטית, או כל טענה שהיא. כתובת זו, כמו כל כתובת אחרת על-גבי מסך המחשב, אינה אלא אוסף של סימנים חסר משמעות. סימנים על-גבי מסך המחשב, לפי גישה זו, חסרים מכוונות (אינטנציונאליות) – הם אינם נסבים על אודות המספרים, או על אודות כל דבר שהוא; הם חסרי משמעות ותוכן. המצדדים בגישה מעין זו טוענים לעתים שלכתובות על מסך המחשב אין מכוונות מקורית (original intentionality) או משמעות מקורית אלא רק מכוונות נגזרת (derived intentionality), או משמעות נגזרת: יש להם משמעות רק במובן זה שיצורים נפשיים מבינים אותם כבעלי משמעות מסוימת (למשל, כמבטאים פעולת חישוב מתמטית מסוימת). המכוונות האמיתית היא המכוונות של מצביהם הנפשיים של מתכנני המחשב, של המשתמשים בו, וכדומה. לכתובות המחשב בפני עצמן אין משמעות, אין מכוונות – אין הן אלא כתמי אור, ותו לא. הן בפני עצמן אינן מביעות אפוא כל טענה, לא מתמטית ולא אחרת, ואם פעילותו של המחשב אינה כרוכה בהבעת טענות מתמטיות, היא אינה פעילות מתמטית. מכאן, שפעילותם של מחשבים אינה יכולה להוות דוגמת נגד לטענה שסיבותיה של פעילות מתמטית אינן פיזיקליות.

ניתן לתהות כיצד ייתכן שהכתובת "8×7=56" המופיעה על מסך המחשב היא חסרת משמעות ואינה מבטאת כל טענה, ובמיוחד שאינה מבטאת כל טענה מתמטית: והלא זוהי כתובת מספרים, שהם ישויות מתמטיות מובהקות, וכולנו מבינים איזו טענה מתמטית היא מבטאת. אולם אין זה מדויק לומר שהכתובת זו כוללת מספרים. היא כוללת **סימנים** של מספרים או **ייצוגים** של מספרים. לפי הטענה הנדונה, מה שעושה אותם לסימנים או

<sup>19</sup> התשובות שהצענו לטיעון הדואליסטי הנדון עוקבות במידה רבה אחר התשובות שהציע פול צ'רצ'לנד. ראו P.M. Churchland, *matter and Consciousness*, Revised Edition, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1994.

לייצוגים של מספרים זו העובדה שכך מפרשים אותם בני אדם; בפני עצמם הם אינם מייצגים דבר, כך שהכתובת בפני עצמה אינה מבטאת כל טענה שהיא.

השגה זו כרוכה בסוגיה חשובה: האם רק למצבים נפשיים יש מכוונות (מקורית), ולמצבים שאינם נפשיים יש לכל היותר מכוונות נגזרת? בסוגיה זו נדון ביחידה 8, שתוקדש כולה לנושא של מכוונות.<sup>20</sup> בשלב זה נדגיש כי חשוב לשים לב לכך שאם ניתן לבסס טיעון בזכות הדואליזם על הטענה שרק למצבים נפשיים יש מכוונות (מקורית), טיעון זה הוא טיעון אחר, ושונה מאוד, מהטיעון הדואליסטי בדבר סיבותיהן של פעילויות אינטלקטואליות למיניהן. זאת משום שהטיעון בדבר הסיבות של הפעילות המתמטית והפעילות הלשונית הוא **טיעון בדבר המורכבות** של הפעילויות הללו, ואילו הטענה שרק למצבים נפשיים יש מכוונות (מקורית) – לפחות כפי שהיא מועלית בהקשר הנוכחי – **אין עניינה במורכבות**. בהקשר הנוכחי, מי שמעלים טענה זו אינם מכחישים שמכוונות פיזיקליות עשויות להפגין פעילויות מורכבות במידה דומה למורכבות של פעילויותינו המתמטית והלשונית, שהרי, כאמור, פעילויות של מחשבים המפורשות על ידינו באופן רגיל כפעילויות מתמטיות עשויות להיות מורכבות עד מאוד, לא פחות מהפעילויות המתמטיות שלנו, אף אם ההשגה, שהן חסרות מכוונות ולכן אינן באמת מתמטיות, היא מוצדקת; הם טוענים שפעילויותיהן של מכוונות פיזיקליות – **מורכבות ככל שהייתה** – אינן באמת פעילויות מתמטיות ולשוניות משום שהן חסרות מכוונות ומשמעות.

ובכן, לאן מביאה אותנו הטענה שפעילויותיהן של מכוונות, הנדמות כפעילויות מתמטיות ולשוניות, אינן באמת כאלו? נשחזר את מבנה הוויכוח, כפי שהוצג עד כה.

**שלב א – הטיעון:** בשל מורכבותן של הפעילויות המתמטית והלשונית שלנו לא ייתכן שסיבותיהן פיזיקליות. לפיכך, מאחר שיש להן סיבות, סיבותיהן הן מצבים בלתי פיזיקליים.

**שלב ב – התנגדות לטיעון:** הנחת הטיעון שלפיה לפעילויות המתמטית והלשונית שלנו לא תיתכנה סיבות פיזיקליות מופרכת על ידי העובדה שמכוונות אחדות (מחשבים) – שהן פיזיקליות לחלוטין והסיבות של כל פעילויותיהן פיזיקליות – מבצעות פעילויות מתמטיות ולשוניות. מכוונות אלו מהוות דוגמת נגד להנחה זו.

**שלב ג – השגה על ההתנגדות:** המכוונות הללו אינן מהוות דוגמת נגד להנחה זו, משום שפעולותיהן אינן באמת פעילויות מתמטיות ולשוניות, שהרי הן חסרות משמעות.

<sup>20</sup> טיעון מן התקופה האחרונה בזכות ההשקפה הדואליסטית שעניינו מכוונות מקורית הציע אלוין פלטינגה. ראו

A. Plantinga, "Against Materialism", *Faith and Philosophy* 23 (2006), pp. 3-32.

האם זוהי השגה טובה? דומה שלא. כאמור, הטיעון המקורי התבסס על מורכבותן של הפעילויות המתמטית והלשונית – בשל מורכבותן, כך נטען, לא תיתכנה להן סיבות פיזיקליות. המתנגדים לטיעון יכולים לומר שאף אם הפעילויות הנדונות של המכוונות אינן באמת פעילויות מתמטית ולשונית, ההתנגדות מפריכה את הטיעון. הטעם לכך הוא שמשום שמורכבותן של הפעילויות הנדונות של המכוונות זהה למורכבותן של הפעילויות המתמטית והלשונית, הרי מכך שלפעילויות של המכוונות יש סיבות פיזיקליות, אפשר להסיק שאין קושי ברעיון שלפעילויות המתמטית והלשונית (האמיתיות) תיתכנה סיבות פיזיקליות. כלומר, המתנגדים לטיעון יכולים לתקן את שלב ב באופן הבא, וכך להתגבר על ההשגה.

**שלב ב מתוקן – התנגדות לטיעון:** הנחת הטיעון שלפיה לפעילות המתמטית והלשונית שלנו לא תיתכנה סיבות פיזיקליות **בשל מורכבותן** של פעילויות אלו, מופרכת על ידי העובדה שמכוונות אחדות (מחשבים) מבצעות פעילויות **בעלות אותה רמת מורכבות** של הפעילויות המתמטית והלשונית, וסיבותיהן הן פיזיקליות בלבד.

כך חומקים מתנגדים לטיעון מן ההשגה, שלפיה מכוונות כלל אינן מבצעות פעילויות מתמטית ולשונית, משום שפעילויות כאלו הן בעלות מכוונות ואילו פעילויותיהן של מכוונות הן חסרות מכוונות. השגה זו אינה יכולה לחתור תחת ההתנגדות בגרסתה המתוקנת, משום שזו כלל אינה מניחה שהפעילויות הנדונות של מחשבים הן פעולות מתמטיות ולשוניות (היא מניחה רק שרמת מורכבותן של הפעילויות הנדונות של מחשבים זהה לזו של פעילויות מתמטיות ולשוניות). סוגיית המכוונות אינה רלוונטית אפוא לטיעון בדבר סיבותיהן של פעילויות אינטלקטואליות שונות, טעון שעניינו במורכבותן של הפעילויות ושאינו קשור למכוונותן.

האם ניתן לטעון שפעילויות בעלות מכוונות ומשמעות אינן יכולות להיגרם על ידי סיבות פיזיקליות? טעון כזה (שהוא כמובן שונה לחלוטין מן הטיעון שבו אנו דנים כעת) טרם הוצג. ספק רב אם ימצא טעון כזה, משום שלא נראה שהמכוונות של פעילויות כלשהן מגבילה את סיבותיהן האפשריות – לא ברור מה יכול להיות הקשר בין העובדה שהן משמעותיות לבין הטבע המטאפיזי של סיבותיהן. כאמור, סוגיית המכוונות של המצבים הנפשיים עשויה להיות רלוונטית לטיעון אחר בזכות הדואליזם, טעון שאינו קשור לסיבותיהם של מצבים נפשיים או של פעילויות נפשיות כלשהן. מייד נפנה לטיעון זה.

### 5.3 דוגמה לדגם של מהלך דואליסטי שגוי

ההשגה על "תשובות המחשב" לטיעון הדואליסטי מן הכשרים האינטלקטואליים התבססה על ההנחה שרק למצבים נפשיים יש מכוונות (מקורית), ולמצבים שאינם נפשיים יש לכל היותר מכוונות נגזרת. ביחידה 1 דנו בטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים, ובחנו טעון דואליסטי המבוסס על טענה זו. ניתן לבסס טעון דומה בזכות הדואליזם על ההנחה שרק למצבים נפשיים יש מכוונות (מקורית):

### טיעון א:

רק למצבים נפשיים יש מכוונות (מקורית).  
לפיכך,  
מצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.<sup>21</sup>

### שאלה

האם זהו טיעון תקף? האם מסקנתו נובעת מהנחתו?

### תזכורת:

טיעון תקף הוא טיעון שאם הנחותיו אמיתיות מסקנתו אמיתית בהכרח, ובמילים אחרות, טיעון שאמיתות הנחותיו מחייבת את אמיתות מסקנתו.

טיעון זה אינו טיעון תקף. **הנחתו מתיישבת עם האפשרות שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים בעלי מכוונות.** ההנחה שרק למצבים נפשיים יש מכוונות אינה שוללת את האפשרות שיש מצבים פיזיקליים בעלי מכוונות **כל עוד לא נשללה האפשרות שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים.** וכמובן, איננו יכולים להניח במהלכו של טיעון זה כי אפשרות זו נשללה, שהרי שלילת אפשרות זו היא מטרתו של טיעון זה, היא מסקנתו המיועדת. במילים אחרות, צירוף הנחה זו לטיעון יהפכו לטיעון הלוקה בהנחת המבוקש.

מה באשר לטיעון הבא:

### טיעון ב:

- (1) למצבים נפשיים יש מכוונות.
  - (2) למצבים פיזיקליים אין מכוונות.
- לפיכך,  
מצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

ברור שאם אמנם שתי הנחותיו של טיעון זה אמיתיות, אז גם מסקנתו אמיתית. אם למצבים נפשיים יש מכוונות ולמצבים פיזיקליים אין, ברור שמצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים. אמיתות ההנחות מחייבת את אמיתות המסקנה – טיעון זה הוא טיעון תקף. אולם תקפותו של הטיעון אינה מבטיחה את אמיתות מסקנתו. אמיתות מסקנתו של טיעון מובטחת רק אם

<sup>21</sup> שימו לב שהנחתו של הטיעון חלשה מן הטענה שמכוונות היא מאפיין מבחין של המצבים הנפשיים, משום שהנחה זו אינה מחייבת לכך שכל המצבים הנפשיים הם בעלי מכוונות.

לא זו בלבד שהטיעון תקף, אלא שגם הנחותיו אמיתיות. ובכן, מה אפשר לומר על אמיתות הנחותיו של טיעון ב?

באשר להנחה (1) של הטיעון, אם משמעותה היא שלכל המצבים הנפשיים יש מכוונות, הרי, כאמור ביחידה 1, אין זה פשוט להגן עליה, שכן לפחות לכאורה יש מצבים נפשיים חסרי מכוונות (למשל, עצבנות). אולם כדי לבסס דואליזם די להראות שלפחות חלק מן המצבים הנפשיים הם בעלי מכוונות, משום שאם לאף מצב פיזיקלי אין מכוונות, כפי שנטען בהנחה (2), ינבע משתי ההנחות, שלפחות חלק מן המצבים הנפשיים אינם פיזיקליים, וכאמור מסקנה זו מבטאת דואליזם: היא מבטאת את קיומם במציאות של שני יסודות מטאפיזיים. הבה נתייחס אפוא אל הנחה (1) של הטיעון כמבטאת את הטענה שלפחות לחלק מהמצבים הנפשיים יש מכוונות. תחת פירוש זה, הנחה זו סבירה מאוד: קשה, למשל, לחלוק על כך שהאמנתי שירד גשם נסבה על אודות הגשם וירידתו, שראיתי את כלבי משחק נסבה על אודות כלבי ומשחקו, וכדומה. קשה לחלוק על-כך שעמדות טענותיות, תפיסות חושיות, ואולי מצבים נפשיים מסוגים נוספים נסבים על אודות אובייקטים או מצבי עניינים בעולם.

באשר להנחה (2) של הטיעון, הדברים אינם כה פשוטים. כאמור, בהמשך הקורס ביחידה 8, נדון בשאלה, אם למצבים פיזיקליים יש מכוונות, וביחידה 6-7 נתייחס בקצרה לשאלה הספציפית, אם ייתכן שלמצביהם של מחשבים יש מכוונות. כעת אנו רוצים להדגיש רק היבט אחד של שאלה זו. אנו רוצים להראות כי דרך מסוימת להשיב עליה – דרך שעשויה להיראות טבעית למדי – איננה דרך נכונה. הדרך הטבעית שאנו מדברים עליה היא זו: אנו מתבוננים בחפצים פיזיקליים רבים בעולם החוץ נפשי – בעצים, בבתים, במכוניות, במכוונות למיניהן – נראה כי לאף אחד מהם אין מצבים בעלי מכוונות (מקורית), אין להם תוכן, אין להם מצבים הנסבים על אודות אובייקטים או מצבי עניינים בעולם. נראה כי אפילו לכתובות על נייר ועל מסכי מחשב אין תוכן ומשמעות מקוריים, אלא תוכן ומשמעות נגזרים בלבד (נגזרים מהתוכן והמשמעות של המצבים הנפשיים של בני-האדם הכותבים, המפרשים, המשתמשים או המתכננים). אנו מסיקים אפוא כי למצבים פיזיקליים אין מכוונות.

דרך זו להסיק כי למצבים פיזיקליים אין מכוונות לוקה בחסר, משום שהיא כרוכה בהתבוננות בעולם החוץ-נפשי בלבד; היא בוחנת מצבים פיזיקליים שברור שאינם מצבים נפשיים – מצביהן של מכוניות, עצים, מכוונות וכדומה – ואינה בוחנת מצבים פיזיקליים, כמו מצבי מוח, שייתכן שהם מצבים נפשיים, ושעל כל פנים קיימת מחלוקת סביב השאלה אם הם מצבים נפשיים. פילוסופים מטריאליסטיים הטוענים שמצבים נפשיים הם מצבי מוח יכולים להסכים עם הטענה שלעצם, למכוונות, וכדומה אין מכוונות (מקורית), אבל לטענתם יש מצבים פיזיקליים מיוחדים שיש להם מכוונות – מצבי מוח. מן הטענה שלמצביהם של עצים, מכוונות, וכדומה, אין מכוונות לא ניתן להסיק שלמצבי מוח אין מכוונות, משום שמצבי מוח שונים מאוד ממצביהם של עצים, מכוונות וכדומה.

מי שרוצים לטעון שלאף מצב פיזיקלי אין מכוונות חייבים לפיכך לנקוט בדרך אחרת. הנטל המוטל עליהם הוא להראות שמצבים פיזיקליים **בהכרח** חסרים מכוונות; שעצם היותו של מצב כלשהו מצב פיזיקלי מונע ממנו להיות בעל מכוונות. רק כך יחסמו כל האפשרויות שמצבים פיזיקליים כלשהם הם בעלי מכוונות. משימה זו אינה פשוטה כלל ועיקר; נדון בנושא זה ביחידה 8.

מכוונות שימשה כאן כדוגמה בלבד. למעשה, כל טיעון בזכות ההשקפה הדואליסטית מהדגם שהצגנו לעיל כפוף לאותה מגבלה. דגם הטיעון המדובר הוא פשוט ביותר:

#### טיעון ג (דגם כללי של טיעון)

- (1) למצבים נפשיים יש מאפיין  $X$ .
  - (2) למצבים פיזיקליים אין מאפיין  $X$ .
- לפיכך,  
מצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

במקום הסימן " $X$ " אפשר להציב ביטויים המציינים מאפיינים נפשיים שונים: מודעות התנסותית, גישה אפיסטמית מועדפת, ועוד. דגם זה של טיעון הוא דגם תקף (טיעון ב דלעיל הוא טיעון מדגם זה). אולם יהא המאפיין הנפשי המוצב בטיעון אשר יהא, כדי לבסס את הטיעון (להוכיח את מסקנתו ולא רק להראות שהיא אמיתית **אם** הנחותיו אמיתיות) אין די להראות כי אותם מצבים פיזיקליים, שאין מחלוקת כי אינם מצבים נפשיים, חסרים מאפיין זה. יש לחסום את כל האפשרויות שמצבים פיזיקליים כלשהם הם בעלי מכוונות, והדרך לעשות זאת היא להראות שמצבים פיזיקליים בהכרח חסרים את המאפיין העומד על הפרק; שעצם הפיזיקליות של מצב נתון מונעת ממנו להיות בעל מאפיין זה. מאחר שמשימה זו, כאמור, אינה פשוטה כלל ועיקר, מרבית הטיעונים הדואליסטיים בימינו אינם טיעונים מן הדגם האמור. לפני שנעבור לטיעונים אחרים בזכות ההשקפה הדואליסטית, כדאי שנבחן טיעון אפיסטמולוגי השייך לדגם זה, משום שטיעונים אפיסטמולוגיים כאלו נחזים כטיעונים חזקים במיוחד.

## 5.4 הטיעון בדבר ההבדל האפיסטמי בין הנפשי לבין הפיזיקלי

בין טיעוניו של דקארט בזכות ההשקפה הדואליסטית היה גם טיעון אפיסטמולוגי. הרעיון שביסוד טיעונו זה היה שידעו של האדם על נפשו ועל קיומה מתאפיינת בוודאות שאינה מאפיינת את ידיעתו על גופו וקיומו; ומכאן, בשל ההבדל האפיסטמי הזה בין הנפש לגוף (ההבדל באופן שבו הם נודעים לאדם), הנפש אינה זהה לכל חלק של הגוף. הוודאות שדקארט מייחס לידיעת הנפש (או "העצמי") קשורה במשפט הקרטזיאני המפורסם – Cogito ergo sum, (לטינית: "אני חושב משמע אני קיים"). לא נדון כאן בהיבט זה – היבטים נוספים

אחרים – של טיעונו של דקארט,<sup>22</sup> אלא נציג גרסה שונה מעט, גרסה שאין עניינה בידיעת הנפש (העצם הנפשי) אלא בידיעת המצבים הנפשיים.

### הטיעון האפיסטמולוגי בזכות ההשקפה הדואליסטית:

- (1) אנו יודעים על קיומם של מצבינו הנפשיים באופן ודאי או קרוב לוודאי. כלומר, אם יש לאדם האמנה שהוא נמצא במצב נפשי מסוים, האמנתו זו מהווה אינדיקציה ודאית, או מהימנה מאוד, לכך שהאדם אמנם נמצא במצב נפשי זה.
- (2) איננו יודעים על קיומם של מצבים פיזיקליים (הן מצבים פיזיקליים של גופנו והן מצבים פיזיקליים של אובייקטים אחרים) באופן ודאי או קרוב לוודאי. לפיכך, מצבינו הנפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

דומה כי טיעון זה שייך לדגם טיעון ג שהצגנו לעיל (בסעיף 5.3), שהוא כאמור דגם תקף. עם זאת, משום שטיעון זה כרוך בייחוסים של ידיעה ולייחוסים כאלו מאפיינים לוגיים מיוחדים, המצב מורכב יותר. על מיוחדות לוגית זו נעמוד בהמשך היחידה, בהקשר אחר (בסעיף 5.8.1); כעת נסתפק בהכרזה, ללא נימוק, שיש פשר לפיו טיעון זה תקף ויש פשר לפיו הוא אינו תקף. רצוננו לחשוף פגם בטיעון שאינו קשור לשאלת הייחודיות הלוגית של ייחוס ידיעה, ואנו נתעלם משאלה זו. נבחן את הנחותיו של הטיעון.

הנחתו הראשונה של הטיעון מבטאת את טענת החסינות מטעות (infallibility) של אדם באשר למצביו הנפשיים (אם מדובר על היותו של הידע הנדון ודאי), או טענה מעט חלשה יותר מטענת החסינות מטעות (אם מדובר על היותו של ידע זה רק קרוב לוודאי). נזכיר מהי החסינות מטעות:

### החסינות מטעות של אדם באשר למצביו הנפשיים:

אם אדם S מאמין שהוא (S) נמצא במצב נפשי מסוים (M), אז S אמנם נמצא במצב נפשי M.

האם אנו אמנם חסינים מטעות באשר למצבינו הנפשיים? קיימת מחלוקת על כך, ומרבית הפילוסופים והפסיכולוגים בימינו כופרים באמיתותה של טענת החסינות הזו. אולם קשה לכפור בכך שאף אם איננו חסינים מטעות באשר למצבינו הנפשיים, דרגת הוודאות של הידע שלנו על-אודות מצבינו הנפשיים עולה באופן בולט על דרגת הוודאות של הידע שלנו על אודות מצבים פיזיקליים "רגילים", כמו מצביהם של בתים, עצים, וכדומה. נדמה שההסתברות לטעות הכרוכה בהאמנותינו על אודות מצבים נפשיים נמוכה באופן משמעותי יותר מאשר זו הכרוכה בהאמנותינו על-אודות מצבים פיזיקליים כאלו. אחת הסיבות לכך היא שהשגת הידיעה על אודות מצבים פיזיקליים כאלו כרוכה בתפיסה חושית, ותהליך התפיסה החושית

<sup>22</sup> תוכלו לקרוא על כך בספר הקורס של אלעזר וינריב "רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18", יחידה 2 (דקארט), הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"א.



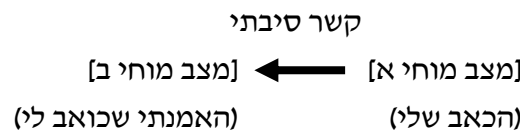
כרוך במתווכים רבים – מהלך קרני האור, עיבוד מידע בעין, ועוד – שבכל אחד מהם אפשרי כשל מסוים שיובילנו לטעות, ואילו היקפם ועוצמתם של הכשלים העלולים להוביל לטעות באשר למצבינו הנפשיים מצומצמים במידה רבה. מובן שבכך אין עדיין די לבסס את ההשקפה הדואליסטית: כדי לבססה יש לפסול גם את האפשרות שמצבים נפשיים הם מצבים מוחיים (אם מצבים פיזיקליים כלשהם זהים למצבים נפשיים, סביר שמצבים פיזיקליים אלו הם מצבים מוחיים). ובכן, מה בדבר המצבים המוחיים? האם ניתן לומר שדרגת הוודאות של הידע שלנו על אודות מצבינו הנפשיים עולה באופן בולט גם על הידע שלנו על אודות המצבים המוחיים שלנו? אפשר לחשוב שהתשובה לכך חיובית: הרי מצבים מוחיים ואופני הידיעה שלנו על אודותיהם אינם שונים באופן מהותי ממצבים פיזיקליים אחרים ומאופני הידיעה שלנו על אודותיהם. ידיעתם של המצבים הפיזיקליים כולם כרוכה בתפיסה חושית ותלויה לפיכך בתהליכים הפיזיקליים המרכיבים תפיסה חושית, שכל אחד מהם עלול להכשילנו. אם אמנם כך, הרי שדרגת הוודאות של הידע שלנו על אודות מצבינו הנפשיים עולה על דרגת הוודאות של הידע שלנו על אודות המצבים הפיזיקליים כולם, ובכלל אלו המוחיים. ומקביעה זו קצרה הדרך למסקנה שהמצבים הנפשיים אינם זהים למצבים פיזיקליים כלשהם.

הזכרנו לעיל שכדי לבסס טיעונים מדגם הטיעון הדואליסטי שבו אנו דנים כעת (דגם טיעון ג) יש להראות שמצבים פיזיקליים בהכרח חסרים את המאפיין העומד על הפרק. את הלוח המחשבה שבוטא בפסקה הקודמת ניתן להבין כמתייחס לאלמנט זה של הכרח. לפיו, ידיעתם של מצבים פיזיקליים בהכרח כפופה לאפשרות של טעות במידה ובאופנים שידעתם של מצבים נפשיים על ידי בעליהם אינה כפופה לאפשרות של טעות.

אולם דומה שהלוח מחשבה זה שגוי ואין הוא יכול לבסס את ההכרח הנדרש; הוא שגוי משום שאין ערובה לאמיתות הטענה שכל ידיעה על אודות כל המצבים הפיזיקליים כרוכה בתפיסה חושית. נשוב למצבי מוח: ברור שניתן להשיג ידיעה על אודות מצבי מוח באמצעות תפיסה חושית – מדעני המוח יכולים להתבונן בעיניהם במוחי. גם אני יכול להתבונן במוחי שלי, אם רק יהיה לי את המכשור המתאים – גם אני יכול להשיג ידיעות על מצבי מוחי באמצעות תפיסה חושית. אולם ניתן לחשוב גם על אופן אחר של ידיעתם של מצבים מוחיים, כזה שגם יהא כפוף פחות לטעויות. כדי להבהיר אופן זה, נציג את הטיעון הדואליסטי שבו אנו דנים כעת בצורה שונה מעט מהצורה שבה הוא הוצג קודם:

- (1) אם מצבים נפשיים הם מצבי מוח מסוימים, הרי שדרגת הוודאות של הידיעה על אודות המצבים הנפשיים זהה לדרגת הוודאות של הידיעה על אודות מצבי מוח.
- (2) דרגת הוודאות של הידיעה על אודות המצבים הנפשיים שונה מדרגת הוודאות של הידיעה על מצבי המוח.
- לפיכך,
- (3) מצבים נפשיים אינם מצבי מוח.

לפי ההתנגדות לטיעון זה, שבה אנו דנים עתה, השיקולים באשר לידיעת מצבי המוח שהובאו לעיל אינם מספיקים לביסוסה של הנחה (2), משום שקיימת האפשרות הבאה: (א) מצבים נפשיים הם מצבי מוח; (ב) ההאמנות על אודות המצבים הנפשיים גם הן מצבי-מוח (מצב נפשי כדוגמת כאב הוא מצב מוח אחד, וההאמנה על אודותיו היא מצב מוח אחר); (ג) הידיעה על אודות המצבים הנפשיים כרוכה בקשר סיבתי ישיר בין שני מצבי מוח כאלו – התרחשות המצב האחד (נניח כאב) גורמת את התרחשות המצב השני (האמנה על אודות הכאב), ללא תיווך של קרני אור, גלי קול, וכדומה, כשם שמצב חשמלי מסוים גורם במצב חשמלי אחר. המנגנון היוצר האמנות של יצור נפשי על אודות כאביו פועל כך שהאמנות אלו נוצרות (אם המנגנון מתפקד כהלכה) רק כאשר היצור הנפשי באמת חש כאב. לכן האמנות אלו אמיתיות כל עוד המנגנון האחראי לקיומן מתפקד כהלכה. כך מוסברת הוודאות המיוחדת שיש להאמנות של יצור נפשי על אודות מצביו הנפשיים. המודל המוצע הוא זה:



חשוב להדגיש כי לפי מודל זה מצבי המוח מקבוצה ב (הזהים להאמנות) מתרחשים (אם מנגנון יצירתם פועל כהלכה) רק כאשר מתרחשים מצבי המוח מן הקבוצה הראשונה (הזהים למצבים נפשיים שונים, כדוגמת כאבים).

הטענה אינה שמודל זה מתאר את הדרך היחידה שבה מושגת ידיעה על אודות מצבי מוח (כאמור, ניתן להשיג ידיעה על מצבי מוח באמצעות תפיסה חושית); הוא מתאר דרך אפשרית **נוספת**. מאחר שמודל זה מתאר את ידיעתם של מצבי מוח שהם (לפיו) מצבים נפשיים, אפשר לומר שזהו מודל של ידיעתם של מצבים נפשיים.

מודל זה כרוך בהנחת קיומו של קשר סיבתי בין שני מצבי מוח, וזו הנחה שאינה בעייתית כלל. הקשר הסיבתי בין שני מצבי מוח הוא דבר פשוט וברור: מצבי מוח אחדים אומנם גורמים ישירות את התרחשותם של מצבי מוח אחרים, ואנו מכירים מנגנונים פיזיקליים רבים המבטיחים שהתרחשותם של מצבים פיזיקליים מסוג אחד גורמת את התרחשותם של מצבים פיזיקליים מסוג אחר (למעשה, כמעט כל מכונה מהווה מנגנון כזה או כרוכה במנגנונים כאלו). אין קושי להניח שמנגנונים כאלו מצויים במוח. כמובן, סבירותו של המודל הנדון תלויה גם בסבירותה של הטענה שמצב מוח עשוי להיות כאב ושמצב מוח עשוי להיות האמנה. אולם מתנגדיו של הטיעון הדואליסטי הנדון אינם חייבים לשכנע אותנו באלו, נטל הראיה אינו מוטל עליהם. אנו דנים כעת בטיעון המנסה לבסס את ההשקפה הדואליסטית, והסתבר לנו שטיעון זה תלוי בהנחה שמודל ידיעה מעין זה שתיארנו כאן איננו מתקיים.

מאחר שכוחו של הטיעון הדואליסטי תלוי בהנחה זו, הדואליסטים הם שצריכים לבססה, כלומר להראות את שקריותו של מודל זה.<sup>23</sup>

אולם כיצד יוכלו להראות את שקריותו? במודל זה שני אלמנטים: האלמנט הראשון הוא קיומו של קשר סיבתי ישיר בין שני מצבי מוח, והאלמנט השני הוא הזהות בין מצבי מוח לבין מצבים נפשיים. האלמנט הראשון, כאמור, אינו בעייתי: ברור שמתקיימים קשרים סיבתיים כאלו בין מצבי מוח. אם כך, כדי להראות את שקריותו של המודל הנדון יש להראות שמצב מוח (או מצב פיזיקלי כלשהו) אינו יכול להיות מצב נפשי (הוא אינו יכול להיות כאב, האמנה, וכדומה). במילים אחרות, כדי להראות את שקריותו של מודל זה יש להראות שהדואליזם אמיתי. כלומר, הגענו לכך שהטיעון הנדון בזכות הדואליזם תלוי בקיומו של טיעון אחר בזכות הדואליזם! הטיעון הנדון עצמו נכשל אפוא ביומרתו לבסס את הדואליזם.

כאמור, במסגרתם של טיעונים דואליסטים מן הדגם המדובר יש לבסס את אלמנט ההכרח, כלומר להראות שהמאפיין שבו מדובר (לדוגמה, מאפיין אפיסטמי כלשהו) **בהכרח** אינו מאפיין מצבים פיזיקליים. דיוננו זה הדגים כי אין זה פשוט לבסס את אלמנט ההכרח הזה; אין זה פשוט להראות על מאפיין מסוים של מצבים נפשיים **שבהכרח** אין הוא מאפיין מצבים פיזיקליים. במקרה זה, ראינו את הקושי לבסס את הטענה האפיסטמולוגית שידענו בדבר מצבים פיזיקליים בהכרח כפופה לאפשרות של טעות במידה ובאופנים חזקים יותר מאלו המאפיינים את ידיעתנו בדבר מצבים נפשיים. ראינו מודל חלופי פשוט של רכישת ידיעה על אודות מצבים פיזיקליים מסוימים, וכדי לבסס את הטענה האפיסטמולוגית הנדונה – על הדואליסטים להפריכו; אולם, כאמור, לא ניתן להפריכו מבלי לספק **טיעון אחר** בזכות ההשקפה הדואליסטית. אם כך, דגם זה של טיעונים אינו יכול לסייע לדואליסטים: אם לא יימצא טיעון אחר בזכות השקפתם, דגם זה נכשל; ואם יימצא טיעון אחר בזכות השקפתם, הרי שהדגם הנדון כאן מתייתר.

## 5.5 דגם נוסף של מהלך דואליסטי שגוי – "גם אתם אינכם יכולים להסביר"

נחזור לטיעון שהוליד אותנו לדיון זה, הטיעון בדבר סיבותיהן של פעילויות אינטלקטואליות שונות. המבנה הכללי של טיעון זה, כזכור, הוא:

- (1) סיבותיהן של הפעילויות המתמטיות והלשוניות הן מצבים נפשיים.
- (2) סיבותיהן של הפעילויות המתמטיות והלשוניות אינן פיזיקליות.

<sup>23</sup> כמובן, הפרכתו של טיעון דואליסטי זה או אחר אינה מפריכה את ההשקפה הדואליסטית. כדי להפריך השקפה יש להראות שהיא בעייתית ולא שהטיעונים המנסים להוכיחה הם בעייתיים. טיעונים המנסים להפריך את עצם ההשקפה הדואליסטית יוצגו בהמשך היחידה, וטיעונים בזכות ההשקפה המטריאליסטית יוצגו ביחידה המוקדשת למטריאליזם, יחידה 5-4.

לפיכך,

מצבים נפשיים מסוימים – סיבותיהן של הפעילויות המתמטיות והלשוניות – אינם פיזיקליים.

מסקנתו של הטיעון חורגת מן הטענה שקיימים מצבים נפשיים שאינם פיזיקליים. היא כרוכה גם בטענה שמצבים שאינם פיזיקליים הם סיבותיהן של הפעילויות האינטלקטואליות הנדונות; אולם לא הוצע הסבר סיבתי בלתי פיזיקלי לפעילויות הללו. נניח לרגע שאמנם קיים קושי לספק הסבר סיבתי פיזיקלי לפעילויות הללו. כל עוד לא סופקה ולו ראשיתו של הסבר סיבתי בלתי פיזיקלי לפעילויות הללו, אפשר לתהות, האם באמת הקושי לספק הסבר פיזיקלי מכונן טעם טוב להניח את קיומן של סיבות בלתי פיזיקליות? ייתכן שהקושי לספק הסבר בלתי פיזיקלי אינו פחות רציני מהקושי לספק הסבר פיזיקלי, ובמקרה כזה אין כל טעם לקבוע שסיבותיהן של הפעילויות הנדונות הן בלתי פיזיקליות.

אכן, במקרה כזה אנו מוצאים את עצמנו במבוכה אינטלקטואלית: ברור לנו שלפעילויות הנדונות יש סיבות, אולם איננו מצליחים להבין כיצד ייראה הסבר סיבתי מספק שלהן, בין שההסבר הוא פיזיקלי ובין שההסבר הוא סיבתי בלתי-פיזיקלי. מטבען של סוגיות פילוסופיות שלא אחת הן מביאות את הדנים בהן לידי מבוכות מעין אלו. לעתים אנו מצליחים להיחלץ מהן: יש שמתברר שלא העלנו בדעתנו את כל האפשרויות או תת-האפשרויות הרלוונטיות לפיתרון הבעיה, לעתים מתברר שמסגרת החשיבה שלנו על הבעיה הייתה שגויה לחלוטין, ועוד. עם זאת, לעתים אנו נאלצים לחיות עם מבוכות כאלו.

הפילוסוף הדגול בן המאה ה-18 עמנואל קאנט (Immanuel Kant, 1724-1804) הצביע על קיומן של מה שהוא כינה "האנטינומיות של התבונה הטהורה". אלו הם זוגות אחדים של טענה ושלילתה אשר לכאורה יש טעמים לקבל את שתיהן; למשל, הטענה שהיקום נוצר בנקודה מסוימת בזמן והטענה שהיקום היה קיים מאז ומעולם. מקורן של "האנטינומיות", טען קאנט, הוא בשגיאה המתבטאת בכך שאנו מחילים על העולם הממשי – "עולם הדברים כשהם לעצמם" – מאפיינים שחלים רק על "עולם התופעות" – על הדברים כפי שהם נתפסים על ידינו. זוהי דוגמה להצבעה על כך שמסגרת החשיבה שלנו על בעיה מסוימת הייתה שגויה לחלוטין.<sup>24</sup>

במקרה העומד על הפרק, אף אם לא נחשפה מסגרת חשיבה שגויה לחלוטין, הרי כל עוד לא הוצג ולו ראשיתו של הסבר סיבתי בלתי פיזיקלי לפעילויות המתמטיות והלשוניות, הסקת המסקנה שלפעילויות הללו יש סיבות בלתי פיזיקליות הייתה מהלך חסר הצדקה, גם בהנחה

<sup>24</sup> על השקפותיו הרלוונטיות של קאנט (והפניות לכתביו הרלוונטיים) ראו אלעזר וינריב, עיין ב'הקדמות' של קאנט, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ו.

שיש קושי משמעותי באשר לאפשרות קיומו של הסבר פיזיקלי. הטיעון הקרטזיאני שסקרנו הוא אפוא מקרה פרטי של דגם כושל של טיעונים.

דגם זה השתקף בניסיונות נוספים לבסס את אמיתות ההשקפה הדואליסטית. כך, היו שטענו בזכות ההשקפה הדואליסטית בהקשר של בעיית חופש הרצון. לפי טיעון זה, במסגרת ההנחה שבני האדם הם ישויות פיזיקליות טהורות הכפופות לחוקיות המאפיינת את העולם הפיזיקלי, לא ניתן להסביר כיצד אפשר שיהיה להם רצון חופשי. מכאן, הסיקו, בני-האדם אינם ישויות פיזיקליות טהורות: בהיות מצביהם הנפשיים רוחניים, הם חומקים מרשת החוקיות הפיזיקלית, וכך מתאפשר חופש רצונם.<sup>25</sup> אולם גם אם נניח שבמסגרת ההנחה שבני האדם הם ישויות פיזיקליות טהורות איננו יכולים להסביר כיצד יש להם רצון חופשי, לא ניתן להסיק את אמיתות ההשקפה הדואליסטית אלא אם כן מסבירים כיצד מתאפשר חופש רצון **בעולם דואליסטי**. כל עוד לא מוצע הסבר כזה (ומסתבר שהצעתו של הסבר כזה אינה דבר פשוט), אין לשלול את האפשרות שמסגרת חשיבתנו על חופש הרצון הייתה שגויה: למשל, שחופש הרצון אינו אלא אשליה.

התעמקות במקרה של חופש הרצון איננה מענייננו כאן. מטרתנו היא להצביע על דגם כושל של טיעונים דואליסטיים, והטיעון הדואליסטי שעניינו בחופש הרצון, כמו הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים, שייך לדגם זה: מן הקושי להסביר תופעה מסוימת בהנחה מטריאליסטית, מסיקים את אמיתות ההשקפה הדואליסטית, מבלי להראות כיצד הנחת אמיתותה של השקפה זו מסלקת את הקושי. הכנסת יסוד רוחני לתמונה נחשבת כמטה קסם הפותר את הבעיות, אולם ללא הסבר או לפחות ראשיתו של הסבר כיצד תיפתר הבעיה על ידי הכנסת יסוד זה לתמונה, אין הצדקה להסקת אמיתות הדואליזם. במקרה של הטיעון מן הכשרים האינטלקטואליים, נוכחנו כי עצם ההנחה שהכשרים הנדונים אינם ניתנים להסבר סיבתי פיזיקלי היא מופרכת, אולם חשוב לעמוד על כך שגם לולא היינו נוכחים בכך, לא היינו זכאים להסיק את אמיתות הדואליזם, בשל הכשל שעליו הצבענו עתה.<sup>26</sup>

הדיון בטיעון זה על הסתעפויותיו חשף כשלים אחדים החוזרים בטיעונים דואליסטיים. עתה נעבור לשני טיעונים שאף אם, כפי שנראה, יש החולקים על ביסוסם, הם נחשבים לטיעונים חזקים יותר, ודיונים ערים נערכים סביבם. גם טיעונים אלו הם טיעונים אפיסטמולוגיים –

<sup>25</sup> הפילוסוף פטר אונגר הציע לאחרונה גרסה משוכללת של טיעון זה. ראו

P. Unger, *All the Power in the World*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>26</sup> טיעונים נוספים בזכות הדואליזם השייכים לדגם הטיעון השגוי הנדון הוצעו על ידי תומס ריד (Thomas Reid, 1796-1710) באשר לזהות אישית, ועל ידי קורט גדל (Kurt Gödel, 1978-1906) באשר להיבט לוגי מסוים של חשיבתנו. ראו:

T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, D. Brookes (ed.), University of Pars: Pennsylvania University Press, 2002 (first appeared in 1785).

K. Gödel, *Collected Works*, vol. III, S. Feferman and others (eds.), New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.

הם מנסים לגזור מסקנה אונטולוגית מהנחה בדבר אפשרותנו או חוסר אפשרותנו לדעת או להשיג במחשבה דברים שונים.

## 5.6 טיעון אפשרות ההיפרדות – טיעון הזומבי

כפי שראינו, הדואליסטים למיניהם מכחישים שיש תלות לוגית בין עולם האירועים והמצבים הנפשיים לבין עולם האירועים והמצבים הפיזיקליים. כלומר, על פיהם, **זוהי אפשרות לוגית** שכל אירוע פיזיקלי יתקיים מבלעדי כל אירוע נפשי, ולהפך. דרך אחרת להביע רעיון זה היא לומר שלפי ההשקפה הדואליסטית לא מתקיים **קשר הכרחי** מבחינה לוגית בין אירועים פיזיקליים כלשהם לבין אירועים נפשיים כלשהם. ניסוחים אלו מבטאים את ההשקפה הדואליסטית, משום שאם אין קשר הכרחי בין הפיזיקלי לנפשי – אם אפשרי מבחינה לוגית שכל אירוע פיזיקלי ואף כלל האירועים הפיזיקליים יתקיימו מבלי שיתקיים כל אירוע נפשי – אזי אירועים נפשיים אינם אירועים פיזיקליים. מכיוון שכך, הרי הטענה הדואליסטית תבוסס אם אמנם תוכח **אפשרות** הקיום הנפרד של העולם הפיזיקלי ושל העולם הנפשי; היא תבוסס אם יוכח שהעולם הפיזיקלי **עשוי** היה להתקיים כפי שהוא, מבלי שיתקיים העולם הנפשי כפי שהוא.

27. אנו מדברים על הכרח לוגי ובמקביל על אפשרות לוגית. המשפט, שלא מתקיים **קשר הכרחי** בין אירועים פיזיקליים לבין אירועים נפשיים, והמשפט, **שאפשרי** שכל אירוע פיזיקלי ואף כלל האירועים הפיזיקליים יתקיימו מבלי שיתקיים כל אירוע נפשי, שקולים זה לזה. שקילותם של המשפטים הללו נובעת מן השקילות הלוגית הכללית הבאה: אם התרחשותו של מצב עניינים מסוים (או קיומו של קשר מסוים, וכדומה) אינו הכרחי, הרי שאי התרחשותו היא אפשרית. חוסר ההכרחיות של התרחשות אירוע א משמעה בדיוק אפשרות אי התרחשותו של א.

מצב עניינים המתרחש (או קשר המתקיים, וכדומה) אולם התרחשותו אינה הכרחית (או קיומו אינו הכרחי) הוא, במינוח הפילוסופי המקובל, **קונטינגנטי**.

<sup>27</sup> פילוסופים אחדים מבחינים בין הכרח לוגי לבין הכרח מטאפיזי, וחלקם מתייחסים בהקשרו של טיעון אפשרות ההיפרדות להכרח מטאפיזי ולא לוגי. דוגמה זו שנויה במחלוקת. אנו לא נדון בה ונתייחס בהקשר הנוכחי להכרח לוגי (ובמקביל, לאפשרות לוגית).

אם כן, לפי קו מחשבה זה, ניתן להסיק שדברים שבמציאות מתקיימים יחדיו אינם זהים אם **אפשר** שיתקיימו בנפרד, ובלשון אחרת, אם קיומם יחדיו אינו הכרחי. זהות בין דברים מחייבת שקיומם יחדיו יהיה הכרחי, ולפיכך אם קיום של שני דברים יחדיו אינו הכרחי – אם הוא קונטינגנטי – הם אינם זהים. טענה זו איננה מחויבת להשקפה (השנויה במחלוקת בקרב פילוסופים) שכל המתרחש במציאות הוא הכרחי. טענה זו היא טענה ספציפית יותר **שעניינה בזהות**. לפיה, אם מצב פיזיקלי מסוים זהה למצב נפשי מסוים, אז קיומם בנפרד אינו אפשרי בכלל מבחינה לוגית, שהרי זהותם משמעה שלמעשה מדובר בדבר אחד ולא בשניים. במובן זה, קשר של זהות הוא קשר הכרחי.

למעשה, סביר לטעון שהדואליסטים אינם חייבים להתייחס לקיום העולם הפיזיקלי כולו.

### שאלה

מדוע? לאיזה חלק מן העולם הפיזיקלי חייבים הדואליסטים להתייחס כדי לבסס את השקפתם באמצעות רעיון אפשרות הניתוק הפיזיקלי-נפשי?

באשר לחלקים נרחבים מן העולם הפיזיקלי, הטענה שמתקיים קשר הכרחי בינם לבין מצבים נפשיים אינה סבירה מלכתחילה. מי שרוצים לטעון לקיומו של קשר הכרחי בין העולם הפיזיקלי לבין מצבים נפשיים לא ייחסו קשר זה לעצמים פיזיקליים כמו שולחן או מכונית; אלו אינם יצורים נפשיים. רק מצביהם הפיזיקליים **של יצורים נפשיים** רלוונטיים לטיעון הדואליסטי העומד על הפרק, הטיעון בדבר אפשרות הניתוק בין הפיזיקלי לנפשי. די להם לדואליסטים להראות שמצביהם הפיזיקליים של יצורים נפשיים עשויים להתקיים מבלי שיתקיימו מצבים נפשיים. למעלה מכך, גם לא כל מצביהם הפיזיקליים של היצורים הנפשיים רלוונטיים: אם יש מצבים פיזיקליים הקשורים קשר הכרחי למצבים נפשיים, סביר מאוד שמצבים פיזיקליים אלו הם מצבי המוח של יצורים נפשיים (ואולי מצבים אחרים במערכת העצבים המרכזית שלהם, אולם לשם פשטות נתעלם ממצבים אלו). אם כן, השאלה העיקרית העומדת על הפרק בהקשרו של הטיעון הדואליסטי בדבר אפשרות הניתוק בין הפיזיקלי לנפשי היא האם **אפשרי** קיומם של מצבי המוח של יצורים נפשיים מבלעדי קיומם של מצביהם הנפשיים. בלשון אחרת, האם הקשר בין מצבי המוח הללו לבין המצבים הנפשיים הקשורים עמם הוא הכרחי?<sup>28</sup>

נוסיף ונבהיר את קו המחשבה שעל הפרק. כמעט הכול בימינו מקבלים את קיומם של קשרים מסוימים בין מצבי מוח לבין מצבים נפשיים. מרבית המטריאליסטים סוברים שזהו **קשר של זהות**, ואילו מרבית הדואליסטים סוברים שזהו **קשר סיבתי**. קשר סיבתי אינו קשר הכרחי מבחינה לוגית (הוא קונטינגנטי): גם אם בפועל מצבים מוחיים מסוימים גורמים למצבים

<sup>28</sup> כפי שנראה ביחידה 3, יש פילוסופים מטריאליסטים המזהים מצבים נפשיים עם התנהגויות או עם נטיות התנהגויות של יצורים נפשיים. בעלי הטיעון הנדון מניחים על פי רוב שהאתגר המשמעותי יותר הניצב בפני טיעונם הוא הקשר בין מצבים נפשיים לבין מצבי מוח, ואינם דנים באופן ספציפי באפשרות שמצבים נפשיים הם התנהגויות או נטיות התנהגויות. אף אנו נתעלם מאפשרות.

נפשיים מסוימים, כך שבפועל המצבים הנפשיים הרלוונטיים מתלווים למצבים המוחיים הרלוונטיים, המצב עשוי היה להיות שונה והם היו עשויים שלא להתלוות אליהם. הם מתלווים אליהם בהתאם לקיומם של חוקי סיבתיות אחדים. ואולם חוקים אלו אינם הכרחיים מבחינה לוגית ועשויים היו שלא להתקיים, מאחר שהם אינם הכרחיים, גם התלוות המצבים הנפשיים למצבים המוחיים אינה הכרחית.<sup>29</sup> לעומת זאת, קשר של זהות הוא קשר בל יינתק – זהו קשר הכרחי. אם מצבים מוחיים מסוימים הם מצבים נפשיים מסוימים, מובן שלא זו בלבד שבפועל המצבים הנפשיים הרלוונטיים מתרחשים כאשר המצבים המוחיים הרלוונטיים מתרחשים, אלא שלפי הנחת זהות זו אין זה אפשרי שהמצבים המוחיים יתרחשו מבלעדי המצבים הנפשיים.

אם כן, אם יראו הדואליסטים שמצביהם המוחיים של יצורים נפשיים, שאליהם מתלווים בפועל מצבים נפשיים, עשויים היו להתרחש מבלעדי המצבים הנפשיים הללו – במילים אחרות, אם יראו שלמרות שהמצב, שבו המצבים הנפשיים הרלוונטיים אינם מתלווים למצבים המוחיים הרלוונטיים, אינו מתקיים בפועל, הוא מצב אפשרי – הרי שיבססו את השקפתם: כך יראו שהקשר בין הפיזיקלי לנפשי אינו הכרחי, ולפיכך אין הוא קשר של זהות, ומדובר בישים נבדלים זה מזה.

ואמנם, הוצעו טיעונים דואליסטיים אחדים ברוח זו, "טיעוני אפשרות ההיפרדות".<sup>30</sup>

### טיעוני אפשרות ההיפרדות בין הפיזיקלי לבין הנפשי:

- (1) קשר של זהות הוא קשר הכרחי: אם א זהה ל-ב הרי המצב שבו א מתקיים מבלעדי ב אינו אפשרי.
- (2) הפיזיקלי עשוי להתקיים מבלעדי הנפשי – הקשר ביניהם איננו קשר הכרחי. לפיכך,
- (3) לא מתקיים קשר של זהות בין הפיזיקלי לבין הנפשי – הם ישים נבדלים זה מזה.

כמובן, כוחם של טיעונים אלו תלוי בביסוס הטענה בדבר אפשרות ההיפרדות. כלומר, על מצדדיהם להראות שהמצב שבו הפיזיקלי מתקיים מבלעדי הנפשי הוא אמנם מצב אפשרי. כיצד בכלל אפשר להראות שמצב כזה, שאיננו מתקיים בכלל, הוא אפשרי? האסטרטגיה הדואליסטית הרווחת לביסוס אפשרות ההיפרדות היא זו הטוענת שמצב ההיפרדות ניתן

<sup>29</sup> יש להדגיש שהקונטנגנטיות – היעדר ההכרחיות – המיוחסת לקשרים סיבתיים היא קונטנגנטיות מבחינה לוגית. פילוסופים רבים מייחסים לקשרים סיבתיים סוג מסוים של הכרחיות. הדיון בסוגיה זו חורג ממסגרתו של קורס זה.

<sup>30</sup> גם דקארט הציע גרסה של טיעון זה. גרסאות מודרניות שלו הוצעו, בין השאר, על ידי סול קריפקה (Saul Kripke), רוברט קירק (Robert Kirk) ודיויד צ'למर्स (David Chalmers). ראו S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980.

ספר זה תורגם לעברית. ראו: ש. קריפקי, *שמות והכרח*, ערך מ' דסקל, תרגם א' רווה, תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאים להוצאה לאור, 1994.

P. Kripke, "Zombies vs. Materialists", *Proceedings of the Australian Society*, Supp. Vol. 48, pp. 135–152.  
D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1996.



**לדימיון או להשגה במחשבתנו:** אנו יכולים להשיג במחשבתנו את המצב שבו מתקיים הפיזיקלי מבלעדי הנפשי – מצב זהו הוא בר השגה שכלית (הוא conceivable), **ומה שניתן להשגה שכלית הוא אפשרי** (conceivability entails possibility). טיעוני אפשרות ההיפרדות הנשענים על הטענה בדבר אפשרות ההשגה במחשבה של מצב ההיפרדות מכונים "טיעוני אפשרות ההשגה" (conceivability arguments).

### שאלה

התוכלו להתוות את המבנה הכללי של טיעוני אפשרות ההשגה (שהם מקרה פרטי של טיעוני האפשרות ההיפרדות), בהתאם לנאמר לעיל?

### טיעוני אפשרות ההשגה:

- (1) (הנחה) ניתן להשיג במחשבה את המצב שבו מתקיים הפיזיקלי ללא הנפשי.
- (2) (הנחה) מה שניתן להשגה במחשבה הוא אפשרי.
- (3) (מסקנת ביניים, נובעת מ-1 ו-2) המצב שבו מתקיים הפיזיקלי ללא הנפשי הוא מצב אפשרי.
- (4) (הנחה) אם המצב שבו מתקיים הפיזיקלי ללא הנפשי הוא מצב אפשרי, הרי שהפיזיקלי והנפשי הם ישים נבדלים.
- (5) (מסקנה, נובעת מ-3 ו-4): הפיזיקלי והנפשי הם ישים נבדלים.

אחד מטיעוני אפשרות ההיפרדות ואפשרות ההשגה החשובים הוא **טיעון הזומבי**. מהו זומבי? זומבי הוא יצור דמיוני (כפי הנראה) הזהה מבחינה פיזיקלית ליצור נפשי, אולם חסר מצבים נפשיים או לפחות התנסויות. כאמור, מאחר שסביר שלא כל העולם הפיזיקלי רלוונטי למצבים הנפשיים אלא רק הגופים (ובאופן יותר ספציפי, מצבי המוח) של יצורים נפשיים, הרי ששאלת אפשרותם של זומבים היא למעשה השאלה החשובה בהקשרם של טיעוני אפשרות ההיפרדות ואפשרות ההשגה. אם זומבים אפשריים, אם מצביהם הפיזיקליים של יצורים נפשיים עשויים להתקיים מבלעדי מצביהם הנפשיים, או לפחות מבלעדי התנסויותיהם, הרי שמצביהם הנפשיים או לפחות התנסויותיהם נבדלים ממצביהם הפיזיקליים. ומאחר שסביר שמצבים פיזיקליים אחרים אינם רלוונטיים, הרי שסביר שמצביהם הנפשיים, או לפחות התנסויותיהם, נבדלים ממצבים פיזיקליים **כלשהם**. טיעון הזומבי מנסה לבסס את טענת הנבדלות הזו, וכך לבסס למעשה את עיקרה של ההשקפה הדואליסטית.

מרבית הגרסאות של טיעון הזומבי דנות בהתנסויות ולא במצבים נפשיים מסוגים אחרים. הן מנסות לבסס את אפשרות קיומם, מבחינה לוגית, של יצורים הזהים מבחינה פיזיקלית ליצורים נפשיים, אולם חסרים התנסויות, בין שיש ובין שאין להם מצבים נפשיים מסוגים אחרים. בעקבותיהן, אנו נשתמש במונח "זומבים" כמצוין יצורים כאלו, ונדון בשאלת אפשרותם.

זומבי: יצור הזהה מבחינה פיזיקלית ליצור נפשי אולם חסר  
התנסויות

### טיעון הזומבי – גרסה כללית:

- (1) (הנחה) זומבים אפשריים.
- (2) (הנחה) אם זומבים אפשריים, אזי התנסויות נבדלות ממצבים פיזיקליים.
- (3) (מסקנה) התנסויות נבדלות ממצבים פיזיקליים.

אם האסטרטגיה הננקטת להוכחת אפשרותם של זומבים היא אסטרטגיית ההינתנות להשגה במחשבה, טיעון הזומבי ילבש את הצורה הבאה:

### טיעון הזומבי – גרסת ההינתנות להשגה

1. (הנחה) זומבים ניתנים להשגה במחשבה, או לדמיון.
2. (הנחה) מה שניתן להשגה במחשבה, או לדמיון, הוא אפשרי.
3. (מסקנת ביניים, נובעת מ-1 ו-2) זומבים אפשריים.
4. (הנחה) אם זומבים אפשריים, אזי התנסויות נבדלות ממצבים פיזיקליים.
5. (מסקנה, נובעת מ-3 ו-4) ההתנסויות נבדלות ממצבים פיזיקליים.<sup>31</sup>

לפני שנבחן טיעון זה, נבהיר את היחסים בין הטענות השונים שהזכרנו.

### שאלה

מהם היחסים בין טיעון אפשרות ההיפרדות, טיעון ההינתנות להשגה וטיעון הזומבי – גרסת ההינתנות להשגה?

תחילה הצגנו את טיעון אפשרות ההיפרדות, שלפיו מן הטענה שמצבים פיזיקליים כלשהם עשויים להתקיים ללא התנסויות נובעת הטענה שהתנסויות אינן מצבים פיזיקליים. טיעון ההינתנות להשגה משלים טיעון זה, בנסותו לבסס את הטענה שמצבים פיזיקליים כלשהם עשויים להתקיים ללא התנסויות: הוא גוזר טענה זו מן הטענה שאפשר להשיג במחשבה מצבים פיזיקליים כלשהם ללא התנסויות. טיעון הזומבי בגרסת ההינתנות להשגה מנסה לבסס טענה אחרונה זו: הוא יוצא מנקודת המוצא שאפשר להשיג במחשבה זומבים, ומשמעות הדבר היא שאפשר להשיג במחשבה את המצבים הפיזיקליים שבמקרה הרגיל כרוכים בהתנסויות, מבלי שיהיו כרוכים בהתנסויות.

תקפותו הלוגית של טיעון זה אינה שנויה במחלוקת. גם הנחה 4 מקובלת במידה רבה: אפשרותם של זומבים משמעה שהמצבים הפיזיקליים הרלוונטיים לכאורה לקיומן של

<sup>31</sup> כאמור, לשם ביסוס ההשקפה הדואליסטית די להראות שחלק מן המצבים הנפשיים אינם פיזיקליים.

התנסויות של יצורים נפשיים עשויים להתרחש מבלי שיתרחשו ההתנסויות הרלוונטיות. מאפשרות זו נגזר שאם נתאר את כל האירועים הפיזיקליים ביקום, מתיאור זה לא ינבע (נביעה לוגית) תיאור של התנסות כלשהי; וכך, נובע שההתנסויות נבדלות ממצבים פיזיקליים אלו ואינן זהות להם. ומאחר והן נבדלות גם ממצבים פיזיקליים אחרים ואינן זהות להם (למשל ממצב נעלי השמאלית, וכדומה), הרי שהן נבדלות ממצבים פיזיקליים כלשהם. קיימים אפוא מצבים נפשיים שאינם חלק מן העולם הפיזיקלי.

שתי ההנחות של טיעון הזומבי, שאינן כה מקובלות וברורות ושביסוסן דורש טיעונים, הן הנחות 1 ו-2. הנחה 1 משמעה שאנו יכולים להשיג במחשבתנו מצב עניינים שבו מתקיים יצור ללא התנסויות אף על פי שמתרחשים אצלו מצבים פיזיקליים אשר בפועל כן מתלוות אליהם התנסויות. נוכל להביע רעיון זה בפשטות באמצעות סימנים: נסמן את הטענה שמתרחשים המצבים הפיזיקליים הרלוונטיים על ידי "P", ואת הטענה שמתרחשות ההתנסויות שבפועל נלוות להם נסמן על ידי "Q". אם כן:

א. בפועל, כשטענה P אמיתית טענה Q אמיתית (כשמתרחשים מצבים פיזיקליים מסוימים אצל יצור, יש לו התנסויות). ולפי בעלי הטיעון,

ב. ניתן להשיג במחשבה שטענה P אמיתית, אולם טענה Q שקרית (ניתן להשיג במחשבה שמתרחשים אותם מצבים פיזיקליים אצל יצור מבלי שמתרחשות אצלו התנסויות).

לפני שנדון בשאלה אם טענת בעלי הטיעון (טענה ב) נכונה, נדגיש שאין כל בעיה עקרונית בעצם הרעיון שאנו יכולים להשיג במחשבה מה שאינו מתקיים בפועל. כאלו הם מחשבתנו ודמיוננו: הם מאפשרים לנו לחשוב גם על מה שאינו מתרחש בפועל, ואפילו אם אנו יודעים שאינו מתרחש בפועל. אכן, במקרים רבים אנו חושבים: "נניח לרגע שמצב זה (המתרחש בפועל) איננו מתרחש", או "מה היה קורה אילו, בניגוד למציאות, פני הדברים היו כך וכך". במקרים כאלו אנו מדמיינים או משיגים מצבי עניינים שאינם מתרחשים בפועל. כמובן, בכך אין לומר שאנו אמנם יכולים להשיג במחשבה את אמיתותה של כל טענה או את אמיתותו של כל צירוף של טענות, ובפרט, אין בכך כדי לומר שההשגה המחשבתית הספציפית העומדת על הפרק – של אמיתות P ושקריות Q – אמנם אפשרית.

מובן שכושר ההשגה והדימיון שלנו אינם בלתי מוגבלים. למשל, יש דברים מסובכים מאוד, מפורטים מאוד, וכדומה, שאותם אין ביכולתנו להשיג או לדמיין. אף ההשגה הרלוונטית לטיעון הזומבי כוללת את השגתם של מצבי מוח מורכבים מאוד. אולם הטענה על פי טיעון הזומבי, איננה שכל אחד מאיתנו אמנם משיג מצב עניינים שבו P אמיתי ו-Q שקרי. הטענה היא שמצב עניינים זה ניתן להשגה על ידי משיג אידיאלי. אין זה פשוט להגדיר מהו משיג אידיאלי, אולם הרעיון הבסיסי ברור: משיג אידיאלי הוא משיג שאמנם אינו מסוגל להשיג דברים מן הסוג שאדם רגיל אינו מסוגל להשיג, אולם כושר ההשגה שלו עולה בדרגתו לאין שיעור על כושר ההשגה של אדם רגיל. משיג אידיאלי איננו כפוף למגבלות "טכניות" שונות

שאנו כפופים להם, כמו מגבלות זיכרון, מורכבות, חוסר יכולת לחשוב בבת אחת על מספר רב של פרטים, וכדומה.

דומה שלמשיג אידיאלי אין בעיה להשיג במחשבתו את טענה P. גם אם המצבים הפיזיקליים הרלוונטיים להתנסויות הם מצבי מוח מורכבים ועשירים ביותר, נדמה שרק קשיים "טכניים" (כמו מגבלות זיכרון ומורכבות) עומדים בדרכה של האפשרות להשיגם, וקשיים כאלו, כאמור, אינם חלים במקרה של משיג אידיאלי. האם משיג כזה יוכל להשיג במחשבתו את מצב העניינים שבו P אמיתית, אולם Q שקרית? כלומר, האם הוא יוכל להשיג במחשבתו את מצב העניינים שבו מתרחשים כל מצבי המוח הרלוונטיים ללא התנסויות? השגתו של מצב עניינים זה היא השגתו במחשבה של זומבי.

לפי בעלי טיעון הזומבי, משיג אידיאלי אמנם יכול להשיג במחשבתו את מצב העניינים הזה. דומה, ראשית, שאין קושי בהשגת מצבים פיזיקליים **פשוטים** ללא התנסויות. דמו בנפשכם, למשל, את מצבה של מסחטת מיץ בפעולה. אין שום קושי לדמינה מבלי שתתלווה לפעולתה התנסות כלשהי. עתה נסו לדמיין את מצבו של מכשיר מורכב יותר, נניח מכונה למכירת משקאות המחזירה עודף. גם במקרה זה אין כל קושי לדמיין את המכשיר מבלי שתתלווה לפעולתו התנסות כלשהי. אכן, מורכבותם של מצבי המוח שאליהם מתלוות בפועל התנסויות היא גדולה שבעתיים ממורכבות המכשירים הללו ופעולותיהם, ובהחלט ייתכן שלא נצליח להתקדם התקדמות משמעותית מאוד במורכבות המצבים הפיזיקליים שאנו מסוגלים לדמיין. בהחלט ייתכן, ואף סביר ביותר, שלא נוכל לדמיין את המורכבים שבמצבי המוח. אולם משיג אידיאלי יוכל לעשות זאת. וכשם שלנו אין קושי לדמיין את המכשירים הפשוטים יותר מבלי שיתלוו לפעולותיהם התנסויות, סוברים בעלי טיעון הזומבי, למשיג כזה לא יהיה קושי לדמיין את מצב המוח המורכב ביותר מבלי שיתלוו אליו התנסויות. דומה שהעלייה בדרגת המורכבות של המצב הפיזיקלי המדומיין אינה מגבירה כלל את הקושי לדמיינו ללא מצב המודעות ההתנסותית. אם אנו יכולים לדמיין מצבים פיזיקליים מסוימים מבלי שלדמיונו זה "ייכנסו" גם התנסויות, המורכבות לא תכניס התנסויות לתוך דמיונו. כלומר דמיונו יוכל "להכיל" – נוכל לדמיין או להשיג – מצבים פיזיקליים מורכבים ככל שיהיו מבלי ש"יכיל" התנסויות. מצבי מוח אינם מצבים פיזיקליים פלאיים. הם פשוט מצבים פיזיקליים השונים בדרגת מורכבותם ממרבית המצבים הפיזיקליים האחרים. הם מורכבים יותר. ומכאן, לפי בעלי הטיעון, משיג אידיאלי יוכל לדמיין את מצבי המוח הרלוונטיים ללא התנסויות. במילים אחרות, זומבים ניתנים להשגה על ידי משיג אידיאלי.

הרעיון הבסיסי שביסוד הלוח מחשבה זה הוא אפוא שהעלייה במורכבותם של המצבים הפיזיקליים המדומינים איננה משפיעה על שאלת אפשרות דמיונם ללא התנסויות. כאמור, דבר במורכבות שלעצמה של המצבים הפיזיקליים שאנו מדמיינים לא "יכניס" התנסויות לתוך דמיונו. דומה שאינטואיציה חזקה תומכת ברעיון זה. ההנחה שמורכבות כשלעצמה כן תכניס התנסויות לדמיונו משמעה שקיימת רמת מורכבות מסוימת של מצבים פיזיקליים שאותם ניתן לדמיין ללא התנסויות, אבל כשנגביר רמת מורכבות זאת באופן מזערי כבר לא

נוכל לעשות זאת: כשנדמיין מצבים בעלי רמת מורכבות גבוהה יותר, ולו במעט, נגלה, באמצעות בחינה של המצבים הפיזיקליים הללו שאנו מדמיינים בצדם התנסויות כמו תחושת ריח של ורד, כאב, וכדומה. תמונה זו נראית בלתי סבירה, ולפיכך סוברים בעלי טיעון הזומבי שכשם שביכולתנו לדמיין מצבים פיזיקליים מורכבים יותר ויותר ללא התנסויות, כך ביכולתו של משיג אידיאלי לדמיין מצבים פיזיקליים בדרגת המורכבות העצומה של מצבי מוח ללא התנסויות. ביכולתו, במילים אחרות, לדמיין זומבי. זהו הלוך המחשבה המבסס את הנחה 1 של טיעון הזומבי.<sup>32</sup>

מה באשר להנחה 2, ההנחה שלפיה מה שניתן להשגה במחשבה או לדמיון הוא אפשרי? דרך אחרת לבטא הנחה זו היא: אי אפשר להשיג במחשבה, או לדמיון מה שאינו אפשרי. כשמבטאים רק את ההנחה הנדונה היא עשויה להיראות סבירה. ברור שאנו יכולים להשיג במחשבה או לדמיון מה שאינו **אמתי** – למשל, שקיים בכפר-סבא הר של זהב. הרי עצם האפשרות **לדמיון** משמעה העלאתם במחשבה של מצבי עניינים שאינם מתרחשים במציאות; אולם חירותנו לדמיון מה שאינו אמתי אינה בלתי מוגבלת. איננו יכולים, למשל, לדמיון מעגל מרובע, והסיבה לכך נראית ברורה: משום מעגל מרובע אינו אפשרי. ניתן לחשוב שגם אם איננו יכולים לדמיון מעגל מרובע באופן חזותי, אנו יכולים לחשוב על מעגל מרובע, כלומר, להשיג במחשבתנו את הטענה שדבר מה הוא מעגל ואת המחשבה שאותו דבר הוא מרובע. אולם כשמצדדי טיעון הזומבי מדברים על השגה במחשבה כוונתם היא להשגה במחשבה **ללא סתירה** – בלא שתתגלה למשיגים סתירה, ואילו שתי המחשבות הללו סותרות זו את זו באופן גלוי. קו מחשבה זה אמנם אינו מהווה הוכחה לעיקרון שמה שניתן להשגה במחשבה או לדמיון הוא אפשרי, אולם לאורו, עיקרון זה נראה סביר.

חיזוק לעיקרון זה הציע הפילוסוף סול קריפקה.<sup>33</sup> דומה שקריפקה מניח שאם מצב עניינים כלשהו ניתן לדמיון או להשגה במחשבה, הרי שאם לא מראים במפורש (או לפחות מקנים סבירות לטענה) שתיאורו של מצב עניינים זה כרוך בסתירה וכך שאין הוא אפשרי, עלינו להניח שהוא אפשרי – החזקה הטבעית היא שהוא אפשרי.<sup>34</sup>

חזקה שטענה מסוימת היא אמיתית (שמצב עניינים מסוים שורר, וכדומה) משמעה שסביר להניח שטענה זו אמיתית, אלא אם כן יומצאו טעמים טובים כנגדה (חשבו על החזקה שאדם חף מפשע).

<sup>32</sup> הלוך מחשבה מעין זה הוצע על ידי דייוויד צ'למרס. ראו בספרו הנזכר לעיל (הערה 31).

<sup>33</sup> בספרו הנזכר לעיל. ראו הערה 31.

<sup>34</sup> דייוויד צ'למרס טען במפורש בזכותה של הנחה זו, לפיו, רוב צמדי הטענות אינם כרוכים בסתירה, ומכאן נובעת חזקה זו.

הנחה זו מתיישבת עם הטענה שלעיקרון זה יש חריגים, ולכן שלא ניתן להסיק מכך שמצב עניינים מסוים ניתן לדמיון, שהוא גם אפשרי. לכאורה, אמנם יש לעיקרון זה חריגים. קריפקה התייחס לדוגמה (שעוד נפגוש פעמים רבות בקורס זה) בדבר הזהות בין מים לבין  $H_2O$ . דומה שאף על פי שמים זהים ל- $H_2O$ , אנו יכולים לדמיין מים שאינם  $H_2O$  (כלומר, לדמיין מים ללא  $H_2O$ ). אם אמנם כך, הרי שדוגמה זו מאיימת על טיעון הזומבי, משום שלפיה היכולת לדמיין או להשיג במחשבה דברים נפרדים אינה מתנגשת בזהותם (בהיותם, למעשה, דבר אחד). אולם המהלך של קריפקה ממשיך בכיוון אחר. רק נדמה לנו, הוא אומר, שאנו יכולים לדמיין ואף מדמיינים מצב בו שנמצאים מים ללא  $H_2O$ . מה שאנו באמת מדמיינים ללא  $H_2O$  הוא חומר **שמופיע** כמו מים: חומר שיש לו תכונות חיצוניות – למשל, נקודת רתיחה ותכונות תפיסתיות (פרצפטואליות) של מים – הוא נראה כמו מים ומוחש כמו מים; אבל אין הוא מים. למעשה אנו מדמיינים חומר **אחר** ללא  $H_2O$ .

אם כן, לפי קריפקה, **כשנדמה** לנו שאנו מדמיינים דבר אחד מבלעדי האחר, אין זו ראייה לכך שאין הם זהים. וזאת לא משום שאפשרות הדמיון בנפרד אינה ראייה לאי זהות, אלא משום שייתכן שאיננו באמת מדמיינים את האחד מבלעדי רעהו. הדבר **רק** נדמה לנו. דוגמאות כמו דוגמת המים אינן מפריכות את העיקרון שמדמיון או מהשגה במחשבה נובעת אפשרות.

אולם אף על פי שמהלך זה מגן על העיקרון הנדון ולפיכך נדמה שהוא מסייע להגנת טיעון הזומבי (המשתמש בעיקרון זה), נדמה שהוא פותח פתח המאפשר התנגדות לטיעון הזומבי ובמדויק יותר – התנגדות להנחתו הראשונה על הטיעון, שלפיה זומבים ניתנים לדמיון, שכן מדוע שלא ינקטו מתנגדי טיעון הזומבי מהלך כזה גם באשר לאפשרות לדמיין מצבים פיזיקליים מסוימים מבלעדי ההתנסויות האמורות להיות קשורות בהם? הם יוכלו לטעון שרק נדמה לנו שאנו מדמיינים את האחד מבלעדי השני, ולכן, בניגוד לטיעון זה, אינו יכולים ללמוד מדמיוננו על אי זהותם. קריפקה מתייחס בהקשר זה לאפשרות לדמיין התנסות בכאב ללא מצב המוח שאליו התנסות זו נלווית בפועל.<sup>35</sup> הייתכן שכשנדמה לנו שאנו מדמיינים כאב ללא מצב המוח הרלוונטי אנו מדמיינים למעשה מצב שרק מופיע לפנינו ככאב, אולם איננו באמת כאב? לטענת קריפקה, הדבר לא ייתכן. הוא לא ייתכן, משום שבניגוד למקרה של מים, במקרה של התנסויות כמו כאב אין פער בין התופעה לבין הממשות, בין האופן שבו ההתנסות מופיעה לבין טבעה האמיתי. כלומר, **מה שמופיע בהתנסות כמו כאב הוא כאב**. לא ייתכן שנדמה לי שכואב לי, אך לא כואב לי. תכונה זו – היעדר פער בין התופעה לבין הממשות – מאפיינת את כל ההתנסויות.

לסיכום, לפי קריפקה, **כשנדמה** לנו שאנו מדמיינים או משיגים במחשבה דבר אחד בלעדי דבר אחר, עלינו להבחין בין שני סוגי מקרים. ראשית, קיימים מקרים שבהם נדמה שמצב עניינים מדומיין אף על פי שאיננו אפשרי (למשל, מצב עניינים שבו יש מים ללא  $H_2O$ ), ולכן נדמה

<sup>35</sup> טיעון הזומבי דן בשאלת אפשרות ההשגה של מצב המוח הקשור בכאב ללא כאב, ואילו הדוגמה של קריפקה היא בכיוון ההפוך – כאב ללא מצב המוח הרלוונטי – אולם באשר לשאלה של אפשרות ההשגה הנפרדת של דברים זהים, הבדל זה אינו משמעותי.

שהם מפריכים את העיקרון שמהינתנותו לדמיון של מצב עניינים נובעת אפשרותו. אולם ניתן להסביר חלק ממקרים אלו כמקרים שבהם מצב העניינים המדומיין איננו באמת מצב העניינים **שנדמה** שהוא מדומיין (בדוגמת המים, כאמור, או מדמיינים חומר שהופעתו כהופעת המים אולם הוא איננו מים), ולכן, בניגוד למראית העין, מקרים כאלו אינם מאיימים על העיקרון הנדון. מקרים אלו אינם באמת מקרים שבהם או מדמיינים דבר אחד מבלעדי דבר הזה לך, ולכן הם אינם מאיימים על העיקרון שאם אפשר לדמיון דבר אחד מבלעדי דבר אחר, הרי שדברים אלו אינם זהים. או יכולים אפוא לדבוק בהנחה שהעיקרון הוא בר תוקף.

עתה נחיל את העיקרון באשר לסוג השני של המקרים שבהם נדמה לנו שאנו מדמיינים או משיגים במחשבה דבר אחד בלעדי דבר אחר – מקרים שבהם אין פער בין ממשות לתופעה ולכן שבהם לא ניתן לומר שמה שנדמה לנו שאנו מדמיינים שונה ממה שאנו באמת מדמיינים. המקרה של כאב ומקרים של התנסויות אחרות הם כאלו. לפי העיקרון, מאחר שבמקרים אלו את מצב העניינים שנדמה לנו שאנו משיגים במחשבה או מדמיינים **באמת** משיגים במחשבה או מדמיינים, הרי שמצב עניינים זה אפשרי. כלומר, שני הדברים עשויים להתקיים בנפרד, ולפיכך הם ישים נפרדים – אין הם זהים.

כמובן, לשיקולים הקריפיקאניים הללו השלכה ישירה על טיעון הזומבי. אם הם נכונים, הרי בהנחה שהמצבים הפיזיקליים הרלוונטיים להתנסויות אמנם ניתנים להשגה במחשבה ללא ההתנסויות (הנחה 1 לעיל), ניתן להסיק שקיומם מבלעדי ההתנסויות אמנם אפשרי. ומכאן נראית הדרך לטענה הדואליסטית, שמצבים פיזיקליים והתנסויות הם ישים נבדלים ולא זהים, בטוחה למדי.

### שאלה

הטיעון כרוך בטענה שזומבים הם אפשריים. נניח שניתן היה לבסס את הטענה שזומבים קיימים בפועל. האם היה הדבר מסייע למצדדי הטיעון?

ביסוסה של הטענה שזומבים קיימים בפועל היה מסייע בהחלט למצדדים בטיעון הזומבי, שכן מה שקיים הוא, מן הסתם, אפשרי. כלומר, ביסוס הטענה שזומבים קיימים היה מוליך מיידית לקבלת הטענה שזומבים הם אפשריים. מכאן, כאמור, קצרה הייתה הדרך לקבלת הטענה שהתנסויות אינן זהות למצבים פיזיקליים. למעשה, ביסוס קיומם של זומבים היה חוסך צעד משמעותי בטיעון, הצעד הכרוך בהנחות בדבר הינתנותם של זומבים להשגה במחשבה ובדבר העיקרון המוליך מהינתנות במחשבה לאפשרות. הטענה שזומבים ניתנים להשגה במחשבה נועדה (יחד עם עיקרון זה) להוליד לטענה שזומבים הם אפשריים, והטענה שזומבים קיימים בפועל מהווה דרך אחרת להגיע לטענה זו. אולם לצערם של בעלי טיעון

הזומבי, אין בידם להוכיח את קיומם של זומבים. מוסכם כמעט על כולם שזומבים אינם קיימים.<sup>36</sup>

### שאלה

האם אי קיומם של זומבים מהווה בעיה בעבור מצדדי טיעון הזומבי?

טיעון הזומבי אינו תלוי בהנחה שזומבים קיימים. כדי להסיק שהתנסויות אינן זהות למצבים פיזיקליים די בביסוס הטענה שהסיטואציה שבה מתקיימים אותם מצבים פיזיקליים, אשר אצל יצור מודע כרוכים בהתנסויות מבלעדי התנסויות, היא אפשרית. עצם אפשרות ההיפרדות בין המצבים הפיזיקליים לבין ההתנסויות די בה לבסס את נבדלות ההתנסויות מן המצבים הפיזיקליים. שני דברים זהים לא רק שאינם נפרדים במציאות, אלא שאינם יכולים להיפרד. די אפוא לבעלי טיעון הזומבי להוכיח את אפשרותם של זומבים. הוכחת קיומם הייתה מקלה עליהם, אולם אינה חיונית.

## 5.7 ביקורות כנגד טיעון הזומבי

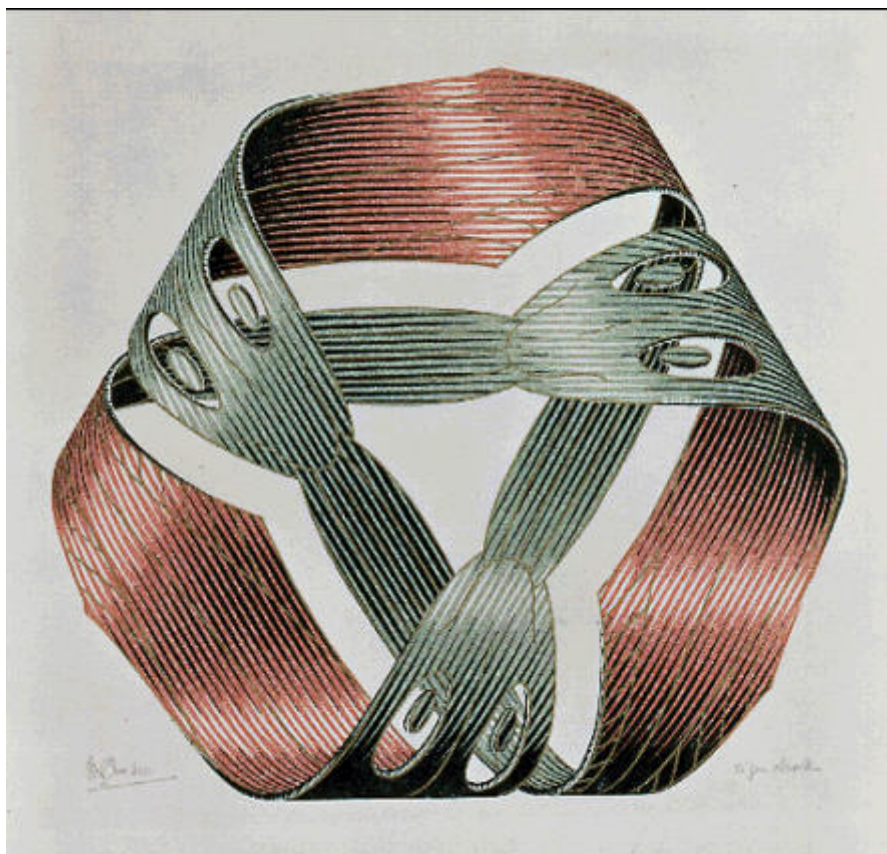
כנגד טיעון הזומבי הועלו ביקורות שונות. מרביתן עירערו על העיקרון שלפיו אפשרות נובעת מהינתנות להשגה במחשבה או לדמיון, ומקצתן ערערו על הטענה שזומבים אמנם ניתנים להשגה במחשבה או לדמיון.

### 5.7.1 האם מהינתנותו של מצב עניינים להשגה במחשבה או לדמיון נובע שהוא אפשרי?

על הטענה, שאם מצב עניינים מסוים ניתן להשגה כמחשבה או לדמיון הרי שניתן להסיק מכך שהוא אפשרי, אפשר לערער בכמה דרכים. אחת מהן היא לנסות לספק דוגמאות נגדיות לקשר הנטען בין הינתנות למחשבה או לדמיון לבין אפשרות. ייתכן שדוגמה כזו מספקים ציורים אחדים של הצייר ההולנדי אֶשֶׁר (M. C. Escher, 1898-1972). בחנו, למשל, את הציור הזה:

<sup>36</sup> פילוסופים דואליסטים אחדים סנטו בפילוסופים מטריאליסטים בטענה שרק זומבים – החסרים התנסויות – יכולים לחשוב שהתנסויות אינן נבדלות ממצבים פיזיקליים. נהגו לומר זאת על הפילוסוף הביהביוריסט גילברט רייל (Gilbert Ryle, 1900-1976) שבעמדותיו נדון ביחידה זו ובעיקר ביחידה 3, ועל הפילוסוף בן ימינו דניאל דנט (Daniel Dennett).





**איור 1.** רצועת מביוס I, 1961 תחריט בעץ וחיתוך עץ באדום, ירוק, זהב ושחור, הודפס מארבעה לוחות.

דומה שאנו משיגים במחשבה את מה שציור זה מייצג – את מה שמצויר בו – אולם מה שציור זה מייצג הוא אובייקט בלתי אפשרי מבחינה לוגית, אובייקט שלא רק שאינו קיים אלא שאינו יכול להתקיים.<sup>37</sup>

דוגמת נגד נוספת הציע הפילוסוף לואו.<sup>38</sup> בספרים ובסרטים של מדע בדיוני רבים מופיעות סיטואציות של חזרה אחורנית בזמן ("מסע אל העבר"), נטילת חלק באירועי עבר שונים, ואף שינוי העבר. דוגמה קלאסית היא ניסיון לבטל אירוע נוראי שהתרחש בעבר, כמו מותו של אדם אהוב. דומה שאנו מבינים היטב את המתואר בסיטואציות הללו. לרובנו, אומר לואו, אין קושי לדמיין את התרחשותן של סיטואציות כאלו. אולם, הוא מוסיף, סיטואציות כאלו אינן אפשריות כלל מבחינה לוגית. אי אפשר לשנות את העבר, שהרי שינוי העבר משמעו להביא לכך שאירוע שהתרחש בנקודת זמן מסוימת לא התרחש באותה נקודת זמן). זו סתירה לוגית

<sup>37</sup> ציורים נוספים של אשר מתארים את הבלתי אפשרי. ראו באתר הרשמי המוקדש לעבודתו של אשר – <http://www.mcescher.com>.

<sup>38</sup> ראו E.J. Lowe. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 11-13.

מפורשת, ומכאן ששינוי העבר אינו אפשרי מבחינה לוגית. אם אמנם נכונה טענתו זו של לואו, ואם אמנם נכונה גם טענתו הנוספת שאנו יכולים לדמיין סיטואציות של שינוי העבר, הרי שהעיקרון, שמהינתנות להשגה במחשבה או לדמיון נובעת אפשרותו הלוגית של מה שמושג במחשבה או מדומיין, אינו אמיתי.

האם דוגמה זו אכן מהווה הפרכה של העיקרון שמה שניתן להשגה הוא אפשרי? לואו מצביע על סתירה לוגית מפורשת הגלומה ברעיון שניתן לשנות את העבר. אולם אם ניתוחו את רעיון שינויו של העבר הוא נכון, ואכן הרעיון המושג במחשבה במקרה זה מכיל סתירה גלויה, הרי שניתן לטעון כנגדו שרעיון זה – רעיון שינויו של העבר – אינו ניתן להשגה **במובן הדרוש**. מהי השגה "במובן הדרוש"? ובכן, זכרו שהעיקרון שמהינתנות למחשבה נובעת סתירה מתייחס להשגה במחשבה (1) על ידי משיג אידיאלי, ו-(2) ללא שתגלה סתירה למשיג זה. אם ניתוח פילוסופי חושף סתירה ברעיון של שינוי העבר, האין פירוש הדבר שמשיג אידיאלי אשר ינתח רעיון זה לא יוכל להשיג רעיון זה ללא סתירה, שכן ניתוחו יחשוף לפניו את הסתירה?

לפי קו מחשבה זה, לא ניתן להתנגד לעיקרון הנדון על ידי הצגת דוגמה של רעיון שאנו משיגים בתוספת ניתוח החושף שרעיון זה כרוך בסתירה (ולפיכך מה שמושג אינו אפשרי); הדבר לא ניתן, משום שקיומו של ניתוח החושף את הסתירה מהווה הוכחה לכך שהרעיון הנדון אינו ניתן להשגה במובן הדרוש לפי העיקרון; הוא מהווה אפוא הוכחה לכך שמשיג אידיאלי לא יוכל להשיג במחשבתו רעיון זה מבלי שתיחשף לפניו סתירה ברעיון.

## שאלה

התוכלו לשרטט את מבנה הוויכוח הנדון כאן?

כדאי לשים לב למבנה הוויכוח (ל"דיאלקטיקה" של הוויכוח, כפי שאומרים לפעמים), שכן חשיפת מבנה זה עשויה לסייע לא רק להבנת הוויכוח הנוכחי אלא גם להבנתם של ויכוחים פילוסופיים אחרים, מאחר שמבנה זה חוזר בדיונים פילוסופיים בנושאים שונים:

**צד א:** כל  $X$  הוא  $Y$  (כל מה שניתן להשגה במחשבה הוא אפשרי).

**צד ב:** הרי דוגמת נגד לעיקרון זה –  $A$  הוא  $X$ , אבל אינו  $Y$  (שינוי העבר ניתן להשגה במחשבה, אבל אינו אפשרי).

**צד א:** אין זו דוגמת נגד לעיקרון זה.  $A$  אינו  $X$  (במובן הדרוש של  $X$ ) ולפיכך  $A$  אינו מהווה מקרה של  $X$  ללא  $Y$  (שינוי העבר אינו ניתן להשגה במחשבה) [על ידי משיג אידיאלי ללא חשיפת סתירה], ולפיכך שינוי העבר אינו מקרה של השגה במחשבה [על ידי משיג אידיאלי ללא חשיפת סתירה] של משהו שאיננו אפשרי.

האם תשובה זו שבעלי טיעון הזומבי עשויים להשיב ללואו משכנעת, ובהנחה שכן, האם הם יכולים לחתור באופן דומה גם תחת הדוגמה הנוספת שהצגנו לעיל כנגד העיקרון שמהינתנות להשגה נובעת סתירה – הציור של אשר? והאם השיקולים הקריפיקיאניים משכנעים? (כזכור, השיקולים הקריפיקיאניים לא הוכיחו עיקרון זה באופן מוחלט; הם יצאו מנקודת ההנחה שעיקרון זה הוא חזקה טבעית והראו שהוא אינו ניגף על ידי דוגמאות כמו זו שעניינה במים ו- $H_2O$ , ושניתן להחילו על מקרה של התנסויות).

לא נכריע כאן בסוגיות אלו.<sup>39</sup> נעבור עתה לבחון התנגדות להנחה האחרת של טיעון הזומבי, ההנחה הראשונה, שלפיה זומבים ניתנים לדמיון או להשגה במחשבה.

### 5.7.2 האמנם אפשר לדמיין זומבים?

נחזור בקצרה על הלך המחשבה בזכותה של הנחה זו. הרעיון הוא, ראשית, שאין קושי בהשגת מצבים פיזיקליים פשוטים – למשל, של מכשירים פשוטים – ללא התנסויות. נתקדם לעבר מכשירים בעלי מצבים פיזיקליים מורכבים יותר, ועדיין נוכל לדמיין את המכשירים מבלי שיתלוו התנסויות לפעולותיהם. סביר שלא נוכל לדמיין את המורכבים שבמצבי המוח, אולם משיג אידיאלי יוכל לעשות זאת (לא חלות עליו מגבלות של מורכבות ומגבלות דומות). וכשם שלנו אין קושי לדמיין את המכשירים הפשוטים יותר מבלי שיתלוו לפעולותיהם התנסויות, למשיג כזה לא יהיה קושי לדמיין את מצב המוח המורכב ביותר מבלי שיתלוו אליו התנסויות. דומה שהעלייה בדרגת המורכבות של המצב הפיזיקלי המדומיין אינה מגבירה כלל את הקושי לדמיין ללא מצב המודעות ההתנסותית – דבר במורכבות כשלעצמה לא "יכניס" התנסויות לתוך דמיונו. מאחר שמצבי מוח הם פשוט מצבים פיזיקליים השונים ממרבית המצבים הפיזיקליים האחרים בדרגת מורכבותם ותו לא, הרי שמשיג אידיאלי יוכל לדמיין את מצבי המוח הרלוונטיים ללא התנסויות – הוא יוכל לדמיין זומבים.

כאמור, אינטואיציה חזקה תומכת ברעיון זה. על המתנגדים לו לטעון שכשנשיג במחשבתנו את הטענה שמצבים פיזיקליים מסוימים – מורכבים מאוד – מתקיימים, ונבחן (בתור משיגים אידיאליים) את כל השלכותיה של טענה זו, נמצא שאנו משיגים במחשבה את הטענה שהתנסויות מסוימות מתרחשות גם הן. הנחה שמורכבות כשלעצמה כן "תכניס" התנסויות לדמיונו משמעה שקיימת רמת מורכבות מסוימת של מצבים פיזיקליים שאותם **אפשר** לדמיין ללא התנסויות בצדם, אבל כשנגביר רמת מורכבות זאת באופן מזערי כבר לא נוכל לעשות זאת: כשנדמיין מצבים בעלי רמת מורכבות גבוהה יותר, ולו במעט, נגלה, באמצעות בחינה של המצבים הפיזיקליים הללו, שאנו מדמיינים בצדם התנסויות כמו תחושת ריח של ורד, כאב, וכדומה. תמונה זו – שבה הבדל פעיל במורכבות גורר הבדל דרמטי באפשרות

<sup>39</sup> ישנם פילוסופים הטוענים שחוסר האפשרות לחזור אחורנית בזמן ולשנות את העבר אינו חוסר אפשרות לוגית אלא חוסר אפשרות הנובע מטבעם של חוקי הטבע השוררים ביקום (שאינם הכרחיים מבחינה לוגית). טענה זו נובעת מהשקפה מסוימת בפילוסופיה של הזמן, שדיון בה חורג מן המסגרת הנוכחית. על כל פנים, אם טענה זו נכונה, הרי שהיא מספקת טעם נוסף בזכות הטענה שהדוגמה של שינוי העבר אינה מפריכה את העיקרון בדבר הקשר בין הינתנות להשגה לבין אפשרות, שכן עיקרון זה עניינו באפשרות **לוגית**.

הדמיון וההשגה – נראית בלתי סבירה, ולפיכך סוברים בעלי טיעון הזומבי, שכשם שביכולתנו לדמיין מצבים פיזיקליים מורכבים יותר ויותר ללא התנסויות, כך ביכולתנו של משיג אידיאלי לדמיין מצבים פיזיקליים בדרגת המורכבות העצומה של מצבי מוח ללא התנסויות. המורכבות אינה יכולה להכניס לתמונה דברים מסוג חדש.

האינטואיציה, שאין זה סביר שיש סף מסוים של מורכבותם של מצבים פיזיקליים, שהשגתם תלויה בהכרח בהשגתן של התנסויות, שואבת את כוחה, כך נדמה, מההנחה שהתנסות אינה – או על כל פנים, אינה רק – עניין של מורכבות. שאנו עוברים ממצב פיזיקלי מסוים למצב פיזיקלי מורכב יותר, אנו מקבלים "יותר מאותו הדבר", ולא משהו מסוג אחר. אולם, נדמה שבהתנסות כמו כאב, תחושת אדום וכדומה כרוך דבר מה **מסוג אחר**, ולא "יותר מאותו הדבר". גם אם הדגמים של תנועותיהם של חלקיקי חומר, או של פעילויות חשמליות, יהיו מורכבים ככל שיהיו, לא נקבל מהם את "הצבעוניות" של התנסויותינו החושיות, או את האופי הנורא, לעתים, של כאבינו.

עלינו להיזהר בהקשר זה מסכנת הטעיה. שיקול זה פונה למעשה לתחושה שהתנסויות הן מצבים שונים מאוד מכל מה שאנו מכירים בעולם הפיזיקלי. הוא פונה לתחושתנו בדבר קיומו של פער נפשי-פיזיקלי – באופן ספציפי יותר, פער התנסותי-פיזיקלי. לפי שיקול זה, הטענה העומדת על הפרק, שלפיה ביכולתנו להשיג במחשבה, ללא התנסויות, את מצבי המוח המורכבים שבהם, בפועל, כרוכות התנסויות – הטענה שמהשגתם במחשבה של מצבי המוח הרלוונטיים ובחינתם לא תעלינה במחשבתנו ההתנסויות – נסמכת על תחושת קיומו של פער בין מצבים פיזיקליים לבין התנסויות. האם ההסתמכות על תחושה זו בטיעון הזומבי היא לגיטימית? ניתן לטעון שלא, בהתאם לשיקול הזה: קשה להכחיש שיש פער **לכאורה** בין מצבים פיזיקליים לבין מצבים נפשיים ובכללם (אולי במיוחד) התנסויות; כלומר, קשה להכחיש שמצבים פיזיקליים ומצבים נפשיים ובכללם (אולי במיוחד) התנסויות מופיעים לפנינו כשונים מאוד אלו מאלו. ודרך אחת להציג את שאלת הגוף והנפש היא כשאלה – האם הם **באמת** שונים? הדואליסטים סוברים שכן, אבל הם אינם רשאים להתבסס על כך במסגרת טיעון הזומבי, שכן אם יתבססו על כך, הם יניחו את מה שטיעון זה מבקש להראות, דהיינו את אמיתות הדואליזם.

אפשר לחשוב שדי לבעלי טיעון הזומבי לטעון שמצבים פיזיקליים והתנסויות **מופיעים לפנינו** כשונים מאוד אלו מאלו, שהרי מטרם היא להראות שהמשגתם במחשבה של מצבי המוח הרלוונטיים ובחינתם לא יעלו **במחשבתנו או בדמיונו** התנסויות (זה כזכור פירוש הטענה שניתן להשיג את הראשונים מבלעדי האחרונים). לפי קו מחשבה זה, אם השאלה היא מה יעלה במחשבתנו או בדמיונו, מה שרלוונטי הוא לא מה שקיים במציאות, אלא מה שמופיע לפנינו. אולם חשוב לזכור שההשגה במחשבה, שבה מדובר, היא השגה אידיאלית (השגה על ידי משיג אידיאלי). ומן הטענה שמצבים פיזיקליים והתנסויות **מופיעים** כשונים לא ניתן להסיק שבמחשבתו של **משיג אידיאלי** שיבחן לעומק מצבים פיזיקליים מורכבים מאוד לא יעלו התנסויות.

נראה אפוא שאין זה פשוט לבסס גם את ההנחה הראשונה של טיעון הזומבי, ההנחה שלפיה זומבים ניתנים להשגה במחשבה. איננו מתיימרים למצות את הדיון בהנחה זו. בחנו רק ניסיון אחד לביסוסה, ואף אם נניח שניסיון זה איננו מוצלח, ייתכנו אחרים (הרי לא הראינו שהנחה זו שקרית, אלא העלינו שיקול המערער על ניסיון מסוים לבססה). הדעות סביב תוקפו של טיעון הזומבי חלוקות בקרב הפילוסופים, ומאמרים רבים מתפרסמים על אודותיו.<sup>40</sup>

## 5.8 טיעון הידע של פרנק ג'קסון

גם הטיעון שבו נדון עתה – טיעון הידע – בזכות ההשקפה הדואליסטית עניינו בהתנסויות. טיעון זה הוצג לראשונה בשנת 1982,<sup>41</sup> ועד היום הוא מהווה מוקד לדיונים רבים. מפתחו, הפילוסוף האוסטרלי פרנק ג'קסון, השתכנע לאחרונה שטיעון זה אינו מוצלח,<sup>42</sup> אולם פילוסופים אחרים סוברים שהוא אמנם מבסס את ההשקפה הדואליסטית.<sup>43</sup>

יש קו דמיון בין טיעון הידע לבין טיעון הזומבי. שני הטיעונים הם טיעונים אפיסטמולוגיים, במובן זה שהם טוענים לנביעתה של מסקנה אונטולוגית – הטענה הדואליסטית בדבר קיומם של מצבים שאינם פיזיקליים – מטענה אפיסטמולוגית. טיעון הזומבי ניסה לגזור מסקנה אונטולוגית זו מהנחה על אודות מה שאנו יכולים להשיג במחשבה, ואילו טיעון הידע, כפי שנראה, מנסה לגזור מסקנה זו ממה שלומד כל אדם מהתנסויותיו.

טיעון הידע מבוסס על ניסוי החשיבה הזה: מרי היא מדענית מבריקה החוקרת את מערכת הראייה האנושית על כל היבטיה. מרי השיגה ידע על אודות כל התהליכים שבהם כרוכה הראייה. היא יודעת מהם התנאים שבהם מחזירים אובייקטים קרני אור, מהו טיבן הפיזיקלי המדויק של קרני האור הללו, מהו מסלולן מן האובייקט עד העין, מהם התהליכים השונים המתרחשים בעין, מהי הסינתזה שמבוצעת במוח בין המידע המעובד בכל אחת מן העיניים, ובכלל, מהם כל תהליכי העיבוד שעובר המידע החזותי במוח עד שמתרחשת ראייה. בקצרה, דומה שברשותה של מרי כל הידע הפיזיקלי האפשרי על אודות ראייה אנושית.

<sup>40</sup> ראו הפניות למבחר מאמרים על טיעון זה בערך "Zombies" מאת רוברט קירק (Robert Kirk) באנציקלופדיית האינטרנט *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/zombier>).

<sup>41</sup> F. Jackson, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly* 32 (1982), pp. 127–36.

<sup>42</sup> F. Jackson, "Mind and Illusion", in D. Stoljar and Y. Nagasawa (eds.), *There is Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 2004.

<sup>43</sup> בספר זה מבחר מאמרים חשובים על טיעון הידע. ראו למשל:

D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1996; B. Gertler, "A Defense of the Knowledge Argument", *Philosophical Studies* 93 (1999), pp. 59–87.

אולם מרי נבדלת מבני אדם רגילים לא רק בכך שברשותה ידע כה מקיף על הראייה. היא נבדלת מהם גם בכך שהוא מעולם לא התנסתה בתחושה החזותית של אדום – באותה תחושה שיש לבני אדם רגילים כאשר הם רואים, למשל, עגבניות בשלות – ובתחושות של צבעים נוספים. מסיבה כלשהי, מרי כלואה כל ימיה בחדר שבו נמצאים רק חפצים שחורים ולבנים בגוונים שונים, ואת העולם שמחוץ לחדר היא רואה רק באמצעות מסך טלוויזיה שחור ולבן. וכך, למרי, שיודעת הכול על הפיזיקה של ההתנסות של ראיית אדום (שהרי היא יודעת הכול על הפיזיקה של ראייה בכלל), לא הייתה מעולם התנסות כזו.

יום אחד שוחררה מרי מכלאה השחור-לבן. החפץ הראשון שבו הבחינה היה עגבניה בשלה. תגובתה המידית הייתה: "וואו, ככה זה לראות אדום!". כלומר, לראשונה הבינה מרי איך זה להתנסות "התנסות אדום", התנסות שיש לכולנו כשאנו רואים עגבניות בשלות, למשל, בתנאי תאורה הולמים; לראשונה נודע לה במה כרוכה התנסות אדום "מבפנים". לפני שחרורה הכירה מרי היבטים שונים של התנסות אדום, אולם משהתנסתה בעצמה בהתנסות זו היא למדה על תכונה נוספת שלה: היא למדה **איך זה להתנסות התנסות כזו**, איך זה "מרגיש" (how it feels) להתנסות התנסות כזו. תכונה זו של התנסויות, הנגישה מנקודת מבט של גוף ראשון, היא ה-quale – התכונה המקנה להתנסויות את האופי התחושתי הספציפי שלהן (תכונה שאותה הצגנו ביחידה 1).

ה"אודם" שבתחושת האדום הוא רק דוגמה אחת לתכונה כזו, ל-quale; תחושת המכאיבות המציקה שבכאב היא דוגמה נוספת. הפילוסוף תומס נייגל המחיש מהן התכונות הללו של "איך זה להתנסות...." על ידי התייחסות לחוש התהודה של העטלף.<sup>44</sup> לעטלף יש חוש שאין לבני אדם' חוש זה הוא כמעין מכ"ם המשדר גלים לסביבה, וכשהגלים הללו מוחזרים מהאובייקטים שבסביבה, העטלף קולט אותם באמצעות איבר חושי ייחודי, ומפיק מהם מידע על אותם אובייקטים. אנו יכולים ללמוד ולדעת רבות על המנגנון של חוש התהודה של העטלף, אומר נייגל, אולם דבר אחד איננו יכולים לדעת: איננו יכולים לדעת איך זה להתנסות התנסות עטלפית כזו (במילותיו של נייגל: "איך זה להיות עטלף"). איננו יכולים לדעת איך "מרגיש" העטלף כשהוא מתנסה בהתנסות מיוחדת זו. זה פירוש הדבר שאיננו יכולים להכיר את ה-quale, את האופי התחושתי הספציפי של התנסות התהודה, של העטלף.<sup>45</sup>

נחזור למרי. מה ניתן להסיק מכך שעם שחרורה מהכלא היא למדה משהו חדש על התנסות אדום (שהיא הכירה את ה-quale, התכונה ההתנסותית של התנסות אדום)? כפי שאמרנו, ברשותה של מרי – עוד בהיותה כלואה בחדר השחור-לבן – היה כל הידע הפיזיקלי האפשרי על אודות הראייה האנושית, ובכלל זה על ראיית אדום ועל התחושה הכרוכה בראיית אדום.

<sup>44</sup> ראו:

T. Nagel, "What is it Like to be a Bat?", *Philosophical Review* 83 (1974), pp. 435-450.

<sup>45</sup> על בסיס טענה זו פיתח נייגל טיעון בדומה במידה מסוימת לטיעון הידע של ג'קסון, אולם אנו נתרכז בטיעון של ג'קסון.

אולם קריאת ההתפעלות שלה ברגע ששחררה מכלאה וראתה עגבניה בשלה משקפת את העובדה שהיא למדה זה עתה דבר מה חדש על אודות ראיית אדום. ומכאן שהידע החדש שרכשה איננו ידע פיזיקלי. הוא איננו ידע על אודות הפיזיקה של ראיית אדום. ומכאן שבראיית אדום – בהתנסות של ראיית אדום – כרוכה תכונה שאיננה פיזיקלית. ואם כך, הרי שהדואליזם אמיתי: התנסויות אינן פיזיקליות לחלוטין.

### שאלה

התוכלו לשרטט את מבנהו של טיעון זה, שלב אחרי שלב?

מבנהו של טיעון הידע של ג'קסון הוא כדלקמן:

- (1) (הנחה) למרי הכלואה בחדרה היה את כל הידע הפיזיקלי על אודות התנסות אדום.
- (2) (הנחה) עם שחרורה מחדרה השחור-לבן, רכשה מרי ידע חדש על אודות התנסות אדום.
- (3) (נובע מ-1 ו-2) הידע שהיה למרי הכלואה בחדרה לא היה כל הידע על אודות התנסות אדום.
- (4) (נובע מ-1 ו-3) למרי יש ידע שאיננו פיזיקלי על אודות התנסות אדום.
- (5) (נובע מ-4) להתנסות אדום יש תכונה שאיננה פיזיקלית.
- (6) (נובע מ-5) הדואליזם אמיתי.

נספק הבהרות אחדות באשר לטיעון זה. ראשית, התנסות אדום היא כמובן רק דוגמה אחת. ניתן להחיל את הסיפור של מרי ואת הטיעון על התנסויות רבות אחרות (אולי אף על כול ההתנסויות), ואם הטיעון מבוסס, להתנסויות רבות (ואולי לכולן) יש תכונות שאינן פיזיקליות.

שנית, כוונתו של ג'קסון איננה רק שמרי הכלואה איננה רואה דברים אדומים הקיימים בעולם. כוונתו היא שעד לנקודת זמן מסוימת (מועד "שחרורה"), מרי לא התנסתה כל התנסות אדום מכל מקור שהוא. היא לא ראתה דברים אדומים ממשיים, היא לא דמיינה דברים אדומים, היא לא שפשפה את עיניה וחווה תחושת אודם כתוצאה מכך – הנחתו של ג'קסון היא פשוט **שמרי לא התנסתה בהתנסות אדום**.

חשוב להדגיש, בהקשר זה, כי טיעונו של ג'קסון הוא טיעון המסתמך על טענה בדבר ידע. הנקודה החשובה של הטיעון, שממנה מסיק ג'קסון את אמיתות הדואליזם, נעוצה בכך שבעקבות התנסות האדום הראשונה שלה, מרי נמצאת במצב נפשי נוסף (נוסף על ההתנסות): היא מגבשת **האמנה** או **ידיעה** על התנסויות. ג'קסון גוזר את הדואליזם לא מכך שלמרי יש התנסות חדשה, אלא מכך שההתנסות החדשה היא בעבורה מקור לידע חדש. זהו הידע שמרי ביטאה במילים: "וואו, ככה זה לראות אדום!".



שלישית, ג'קסון איננו טוען שמדענית כמו מרי אמנם קיימת. שאלת קיומה במציאות אינה רלוונטית כלל לטיעונו. מה שחשוב לטיעון הוא שהרעיון בדבר קיומה של מדענית כזו והתרחשותם של האירועים האחרים המתוארים בסיפור הם אפשריים (מבחינה לוגית); ואם הם אמנם אפשריים, עלינו לבחון מה נובע מעצם אפשרותם. ג'קסון טוען שמה שנובע מעצם אפשרותם הוא שיש מידע שאינו פיזיקלי ולפיכך שהדואליזם אמיתי. הגיונו הוא שלו ההתנסויות היו פיזיקליות לחלוטין, אזי מקרה כמו זה של מרי לא היה אפשרי כלל; לו היו ההתנסויות פיזיקליות לחלוטין, אזי היה מתקיים התנאי הזה: אם הייתה קיימת מדענית שיודעת הכול על הפיזיקה של ההתנסויות, היא הייתה יודעת הכול על ההתנסויות ולא הייתה מופתעת כשהייתה מתנסה לראשונה בחייה התנסות אדום. אולם, לפי ג'קסון, תנאי זה אינו מתקיים, שהרי מרי כן מופתעת לנוכח התנסות האדום הראשונה שלה – אפשרית מרי כזו היודעת הכול על הפיזיקה של התנסות אדום, אולם מופתעת לנוכח התנסות האדום הראשונה שלה – ומכאן שלפניה לא ידעה הכול על התנסויות אדום. אם כן משפט תנאי זה נובע מההנחה שההתנסויות הן פיזיקליות לחלוטין ומתברר שהוא שקרי. הנחה שמוליכה למשפט שקרי היא, כמובן שקרית. יש אפוא לדחות הנחה זו ולהסיק שההתנסויות אינן פיזיקליות לחלוטין.

הליך כזה – שבו אנו מדמיינים אפשרות כלשהי ובוחנים מה נובע ממנה – נקרא בספרות הפילוסופית "ניסוי-חשיבה". ניסוי-חשיבה אפיינו את הפילוסופיה משחר ימיה. ניסוי חשיבה רווחים מאוד בפילוסופיה של הנפש ועוד נפגוש אחדים מהם בהמשך הקורס. במדע, מפורסמים ניסויי החשיבה של אלברט איינשטיין.

עלינו לבחון שלבים אחדים בטיעון הידע, ונתחיל מן הסוף. שאלה המתעוררת לעתים בהקשרו של טיעון זה עניינה בקשר בין קיומו של ידע שאינו פיזיקלי לבין קיומן של תכונות שאינן פיזיקליות. המדובר במעבר בין שלב 4 של הטיעון לבין שלב 5 שלו. כיצד נובעת הטענה, שיש להתנסויות תכונות שאינן פיזיקליות, מן הטענה שקיים ידע לא פיזיקלי על אודות התנסויות? מה מצדיק מעבר זה מן האפיסטמולוגיה אל האונטולוגיה? שאלה זו מעלה על פני השטח את שאלת פירושו של הביטוי "ידע שאינו פיזיקלי". אפשר לפרש ביטוי זה באופנים אחדים. למשל, אפשר לפרשו כמציין ידע שאינו מושג בשיטות המקובלות במדע הפיזיקה. תחת פירוש זה של "ידע שאינו פיזיקלי", שלב 5 אינו נובע משלב 4, שכן אין ערובה לכך שרק השיטות הנהוגות בפיזיקה יכולות להקנות ידע על אודות תכונות פיזיקליות.

אולם, לפי פירוש אחר של הביטוי "ידע שאינו פיזיקלי", שלב 5 נובע באופן מיידי משלב 4: אם נבין את הביטוי "ידע שאינו פיזיקלי" כמציין ידע על אודות תכונות שאינן פיזיקליות, ברור שמהטענה שקיים ידע כזה, נובעת הטענה שקיימות תכונות שאינן פיזיקליות. זה האופן שבו עלינו להבין ביטוי זה בשלב 4 של טיעון הידע – אופן הבנה הכרוך באונטולוגיה (שכן



מדובר בתכונות בעולם) של טענה אפיסטמולוגית (טענה העוסקת בידע). רק כך ניתן יהיה לגזור מטענה זו מסקנה אונטולוגית. השאלה הנשאלת עתה היא, האם אמנם יש הצדקה לקבל את שלב 4 של הטיעון תחת פירוש אונטולוגי זה? במילים אחרות, האם סיפורה של מרי אמנם מצדיק את הטענה שיש ידע על אודות תכונות לא פיזיקליות של התנסויות, כדוגמת הידע שמיוחס למרי על אודות תכונה לא פיזיקלית של התנסות אדום? כדי שטענה זו תהיה מוצדקת, הכרחי שגם הטענות שמהן היא נובעת תהיינה נכונות תחת פירוש אונטולוגי. במילים אחרות, עלינו להבין את הטיעון כולו באופן הזה:

- (1) (הנחה) למרי הכלואה בחדרה היה ידע על כל התכונות הפיזיקליות של התנסות אדום.
- (2) (הנחה) עם שחרורה מחדרה השחור-לבן, רכשה מרי ידע על תכונה "חדשה" של התנסות אדום – תכונה שעל אודותיה לא ידעה קודם.
- (3) (נובע מ-1 ו-2) הידע שהיה למרי הכלואה בחדרה לא היה ידע על כל התכונות של התנסות אדום.
- (4) (נובע מ-1 ו-3) למרי יש ידע על תכונה שאינה פיזיקלית של התנסות אדום.
- (5) (נובע מ-4) להתנסות אדום יש תכונה שאינה פיזיקלית.
- (6) (נובע מ-5) הדואליזם אמיתי.

כפי שאנו רואים, בגרסה זו גם הנחות הטיעון – טענות 1 ו-2 – מקבלות פשר אונטולוגי: מדובר בידע על תכונות פיזיקליות. עתה, משהובהרו הנחות הטיעון, עלינו לבדוק אם יש הצדקה לקבלן. לפחות על פני הדברים, אין קושי לקבל את ההנחה הראשונה של הטיעון. נראה שהרעיון שאדם יכול לרכוש ידע על אודות כל התכונות הפיזיקליות של ההתנסויות הוא רעיון אפשרי מבחינה לוגית (הטיעון כאמור אינו זקוק ליותר מכך: הצלחת הטיעון אינה דורשת שהסיפור המסופר יהיה אמיתי אלא שהוא יהיה אפשרי). גם ההנחה השנייה נראית סבירה, לפחות על פני הדברים. כאשר אדם מתנסה התנסות מסוימת בפעם הראשונה, נראה שהוא לומד דבר מה חדש על התנסות זו. שמעתי מחברים כמה טוב לשתות את המשקה רמי מרטן, איזו תחושה נפלאה כרוכה בשתייתו, אבל למרות כל מה שסיפרו לי, רק כששתיתי אותו לראשונה גיליתי את התחושה הנפלאה – למדתי משהו חדש, למדתי על תכונה של ההתנסות שאותה לא הכרתי קודם. תכונה זו של ההתנסות היא ה-*qualia* שלה, התכונה המקנה לכל התנסות את אופייה ההתנסותי המיוחד.

ובכן, ג'קסון מניח שאת ה-*qualia* של התנסויות ניתן להכיר רק "מבפנים", מנקודת המבט של "גוף ראשון", כלומר על ידי התנסות בהן, והנחה זו נראית סבירה ביותר. נראה שרק על ידי התנסות אני יכול לדעת "איך זה להתנסות התנסות זו" – למשל, איך זה להתנסות בראיית אדום, בתחושת כאב, וכדומה. ואם כך, כשאני מתנסה התנסות מסוימת בפעם הראשונה, אני רוכש ידע חדש עליה – ידע על התכונה שמקנה לה את אופייה ההתנסותי המיוחד, ידע על ה-*qualia* שלה.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> יש המגדירים את המונח "*qualia*" (צורת הריבוי של "*qualia*") כמציין תכונות של ההתנסות הנגישות רק מנקודת המבט של גוף ראשון. כשמאמצים הגדרה זו, לא ניתן, כמובן, לחלוק על הקביעה ש-*qualia* נגישות



לפי ג'קסון (ופילוסופים נוספים רבים), ביכולתו של יצור נפשי לדעת על תכונה התנסותית של התנסות מסוימת – התכונה המקנה להתנסות את האופי ההתנסותי שלה – רק מנקודת המבט של גוף ראשון, כלומר רק אם הוא מתנסה בעצמו התנסות זו.

טענה זו, שלפחות על פני הדברים נראית סבירה בהחלט, עומדת ביסוד ההנחה השנייה של טיעון הידע. המאפיין המיוחד על ידי טענה זו לתכונות התנסותיות – היותן ניתנות לידיעה רק על ידי מי שמתנסה בהן – מכונה "**פרספקטיביות**" (משום שלפי טענה זו, התכונות ההתנסותיות ניתנות לידיעה מפרספקטיבה אחת בלבד – זו של מי שמתנסה בהן).

פרספקטיביות היא מאפיין מיוחד. קיימת מחלוקת בשאלה אילו תכונות מתאפיינות בפרספקטיביות מלבד תכונות התנסויות (ולמען הדיוק, לא הכול מקבלים אפילו שתכונות התנסויות הן פרספקטיביות), אולם ברור שמרבית התכונות אינן פרספקטיביות. נוכל לחדד פשרו של המושג פרספקטיביות על ידי בחינת שאלה זו:

### שאלה

התוכלו להסביר מה תהא משמעות הטענה שהיות מנורה היא תכונה פרספקטיבית, ומדוע היות מנורה אינה תכונה פרספקטיבית?

משמעות הטענה שהיות שמנורה היא תכונה פרספקטיבית היא שרק מי שיש להם תכונה זו – רק מי שהם מנורות – יכולים לאחוז בידע על מנורות. אולם ברור שאני יכול לאחוז בידע על מנורות אף על פי שאינני מנורה. היות מנורה אינה אפוא תכונה פרספקטיבית. לעומת זאת, מאחר שכדי לדעת איך זה להתנסות התנסות אדום – לדעת על ה-qualia של התנסות כזו – עלי להתנסות התנסות אדום, הרי שתכונה זו (ה-qualia של התנסות אדום) היא פרספקטיבית. התנסויות הן מיוחדות מבחינה זו, וטיעונו של ג'קסון מסתמך על מיוחדות זו שלהן.

הטענה שביכולתו של יצור נפשי לדעת על תכונה התנסותית של התנסות מסוימת רק אם הוא מתנסה התנסות זו בעצמו עשויה להזכיר לכם את **הפרטייות** האפיסטמית המיוחדת למצבים

רק מנקודת המבט של גוף ראשון, אולם אז השאלה היא אם אמנם יש qualia – אם אמנם יש להתנסויות תכונות כאלו. כלומר, אין זה מובן מאליו שלהתנסויות יש תכונות הנגישות רק מנקודת המבט של גוף ראשון (הנגישות רק לבעלים של ההתנסות) – זוהי שאלה פילוסופית מהותית, שאינה מוכרעת פשוט על ידי הגדרה. בשימוש שלנו במונח qualia מוגדרות כתכונות של ההתנסות הנגישות מנקודת המבט של גוף ראשון, אולם הקביעה שהן נגישות **רק** מנקודת מבט זו אינה חלק מההגדרה. ג'קסון עצמו משתמש במונח "qualia" באופן אחר: בשימושו qualia הן תכונות התנסויות **שאינן פיזיקליות**. מאחר שמטרתו של ג'קסון היא להוכיח שיש להתנסויות תכונות שאינן פיזיקליות, הוא מנסה להוכיח שקיימות qualia (במובן שלו). ובמינוח שלו: אנו איננו משתמשים במונח "qualia" באופן זה – השימוש שלנו במונח זה ניטרלי מבחינה אונטולוגית, ואכן אנו אומרים שג'קסון מנסה להוכיח לא שקיימות qualia, אלא ש-qualia (תכונות התנסויות) אינן פיזיקליות.

נפשיים: הטענה שרק בעליו של מצב נפשי יכול לדעת על אודותיו ישירות. אולם המאפיין הנדון של התנסויות (הפרספקטיביות שלהן) שונה ממאפיין הפרטיות. ראשית, פרספקטיביות משמעה שמי שלא מתנסה, חסר ידע בכלל על התכונה ההתנסותית, ולא רק חסר ידע ישיר. שנית, הפרטיות משמעה שאינני יכול לדעת ישירות על מצביו הנפשיים של כל יצור נפשי השונה ממני, ואילו הפרספקטיביות משמעה שאינני יכול לדעת רק על התנסות שלא התנסיתי **התנסות מסוגה**. אם התנסיתי התנסות אדום, אני יכול לדעת (אם כי לא ישירות) על התנסות האדום שלך (ציינו ביחידה 1 שיש פילוסופים המכנים את תופעת הפרטיות "סובייקטיביות". באופן דומה, יש פילוסופים המכנים את תופעת הפרספקטיביות "סובייקטיביות". בשל השימושים השונים במונח "סובייקטיביות", אנו מעדיפים להימנע ממנו).

### 5.8.1 התנגדות האינטנסיביות לטיעון הידע

ההתנגדות לטיעון הידע שנציג עתה מכונה "התנגדות האינטנסיביות" (the intensionality objection), והפילוסוף הראשון שהעלה אותה היה טרנס הורגאן.<sup>47</sup> התנגדות זו מבוססת על הרעיון שלפיו ייחוסים של ידע ליצורים נפשיים הם **אינטנסיביונאליים**. מה פירוש הדבר? נסביר את כוונת הדברים באמצעות דוגמה. שם העט של הסופר סמואל קלמנס הוא מרק טוויין. נתבונן במשפט הזה:

(א) רז שדד את סמואל קלמנס.

מאחר שמרק טוויין זהה לסמואל קלמנס (זהו אותו אדם), ממשפט א נובע:

(ב) רז שדד את מרק טוויין.

נביעה לוגית זו מבטאת את העיקרון שלפיו, אם אנו מחליפים ביטוי במשפט בביטוי אחר המציין את אותו דבר, המשפט החדש שיתקבל כתוצאה מהחלפה זו יהיה בעל אותו ערך אמת כמו המשפט הראשון (אם הראשון אמיתי גם השני יהיה אמיתי, ואם הראשון שקרי גם השני יהיה שקרי). זהו **"עקרון ההחלפה משמרת ערך האמת"**.

<sup>47</sup> ראו:

T. Horgan, "Jackson on Physical Information and Qualia", *The Philosophical Quarterly* 34 (1984), pp. 147–152.

יש להיזהר מבלבל בין המילה "intensionality" ("אינטנסיביות") לבין המילה "intentionality" שמשמעותה, כאמור ביחידה 1, מכוונות. ביחידה 8 נעמוד על קשרים בין תופעת המכוונות לבין תופעת האינטנסיביות, אולם אלו הן תופעות שונות.

הרי דוגמה נוספת לחלוותו של עיקרון זה: מהמשפט

(ג) ראובן צעק על יעקב,

נובע המשפט

(ד) עורך הדין של זאב צעק על ראש החבורה הנתנייתית,

אם ראובן הוא עורך הדין של זאב ויעקב הוא ראש החבורה הנתנייתית.

אולם נראה שהעיקרון הנדון נשבר במקרה הזה:

(ג) רז יודע שמרק טוויין כתב את *תום סוייר*.

האם ממשפט זה נובע שרז יודע שסמואל קלמנס כתב את *תום סוייר*? התשובה לשאלה זו שלילית, מאחר שייתכן שרז איננו יודע שסמואל קלמנס הוא מרק טוויין. במילים אחרות, המשפט הזה:

(ד) רז יודע שסמואל קלמנס כתב את *תום סוייר*.

אינו נובע ממשפט ג.

מה שאנו רואים הוא שכשמשפט מייחס ידע ליצור נפשי, עקרון ההחלפה משמרת ערך האמת אינו חל עליו. משפטים שעיקרון זה אינו חל עליהם מכונים "משפטים אינטנסיונאליים". **ייחוסי ידע הם אפוא אינטנסיונאליים.**

משפט ג ומשפט ד אינם מייחסים לרז את אותו ידע. ייתכן שרז רכש קודם את הידע המתואר במשפט א (שמרק טוויין כתב את *תום סוייר*) ואחר-כך את הידע המתואר במשפט ב (שסמואל קלמנס כתב את *תום סוייר*). במקרה זה, משפט ד מתאר "**ידע חדש**" של רז. אם כך, ידע חדש עשוי להיות ידע על אודות אותו דבר (במקרה שלנו, מרק טוויין/סמואל קלמנס) ולשייך לדבר זה את אותה תכונה (כתיבת *תום סוייר*) כמו הידע "הישן".

על טענה זו – הטענה שידע חדש עשוי להיות ידע על אודות אותו דבר כמו הידע הישן – מתבססת התנגדות לטיעון הידע של ג'קסון.

## שאלה

התוכלו לשער איזו הנחה של טיעון הידע הותקפה באמצעות טענה זו?

ההתנגדות לטיעון הידע שהתבססה על טענה זו תקפה את הנחה 2 של הטיעון (בגרסתו השנייה), הנחה המייחסת למרי, עם שחרורה מכלאה השחור-לבן, ידע חדש במובן חזק: ידע

על תכונה שעל אודותיה לא ידעה כלל קודם. כיצד רלוונטית הטענה הנדונה להנחה זו? ובכן, נניח שמרי אמנם רכשה ידע חדש בפעם הראשונה שהתנסתה התנסות אדום. בשל האינטנסיביות של הידע, ייתכן שידע חדש זה איננו ידע על אודות דבר מה חדש. אם הידע "הישן" של מרי (הידע "הפיזיקלי" שלה) כלל ידע על אודות מצב מוח מסוים, או על אודות תכונה מסוימת של מצב מוח מסוים, ייתכן שהידע החדש שלה – אף על פי שהוא שונה מהידע הישן ואיננו נובע ממנו – הוא ידע על אודות אותו מצב מוח, או אותה תכונה של אותו מצב מוח.

כלומר, גם אם מקבלים שעם שחרורה רכשה מרי ידע חדש, לא מתחייב מכך שמרי רכשה ידע על אודות תכונות חדשות. מהנחת רכישת הידע החדש בעת התנסות האדום הראשונה של מרי לא נובעת ההנחה השנייה של הטיעון (ההנחה שעם שחרורה מחדרה השחור-לבן, רכשה מרי ידע על תכונה "חדשה" של התנסות אדום – תכונה שעל אודותיה לא ידעה קודם). לפי התנגדות זו, ייתכן שעם התנסות האדום הראשונה שלה רוכשת מרי ידע חדש על אותה תכונה (פיזיקלית) שעל אודותיה ידעה קודם. ייתכן שהידע החדש שלה מתבטא בכך שעתה היא מייצגת את אותה תכונה באופן אחר – באמצעות מושג אחר. ייתכן שהתכונה ההתנסותית היא תכונה פיזיקלית של מצב מוח, ומרי ייצגה אותה קודם באופן הצגה אחד (באמצעות מושג פיזיקלי), ועם שחרורה היא מייצגת אותה באמצעות מושג אחר, מושג נפשי הנרכש בהתבוננות "מבפנים" על התכונה ההתנסותית-פיזיקלית, מושג המבטא על ידי המילים "ככה זה לראות אדום". אולם שני המושגים הללו הם מושגים המייצגים בדיוק את אותו דבר – את התכונה ההתנסותית, שהיא תכונה פיזיקלית. אנו אומרים שתסריט זה **ייתכן** – די להתנגדות זו להראות שסיפורה של מרי מתיישב עם מצב כזה, ואין היא צריכה להראות שסיפורה של מרי מחייב מצב זה. אם סיפורה של מרי מתיישב עם מצב זה, הרי שסיפור זה אינו מוכיח את אמיתות הדואליזם.<sup>48</sup>

לפי התנגדות זו לטיעון הידע, הנחה 2 אינה מוצדקת. גם אם ג'קסון צודק בטענתו שמרי רכשה ידע חדש כשהתנסתה לראשונה התנסות אדום, אין הצדקה לומר שידע זה נסב על אודות תכונה חדשה. ראינו שגרסה חלשה יותר של הנחה 2 לא תספיק לטיעון: ניתן לגזור את מסקנתו האונטולוגית של הטיעון רק אם הנחה זו מפורשת כך שמרי רכשה עם שחרורה ידע על אודות תכונה "חדשה". אם, כפי שטוענים בעלי התנגדות האינטנסיביות, לא ניתן להצדיק את הנחה 2 תחת פשר אונטולוגי כזה, הרי הטיעון נחסם.

**להתנגדות האינטנסיביות מהותית דחיית הטענה שעם שחרורה רכשה מרי ידע על אודות תכונה חדשה של ההתנסות (תכונה שאותה לא הכירה קודם).** ההתנגדות חייבת להתבסס על

<sup>48</sup> ייתכן שחלקכם יתקשו לעכל את פשרה (וודאי שלקבל את אמיתותה) של הטענה שתכונה פיזיקלית ותכונה התנסותית הן תכונה אחת, שאותה אנו מייצגים בדרכים שונות. ביחידה 4-5 יוסבר פשרה של טענה זו בהרחבה. עלינו לזכור שכעת אנו דנים בטיעון דואליסטי, דהיינו הדואליסטים מנסים לשכנע באמיתות השקפתם, ואילו יריביהם אינם מנסים לשכנע באמיתות או בסבירות השקפותיהם אלא בכך שהטיעון המוצע אינו מצליח לבסס את הדואליזם. במילים אחרות, כעת מוטל נטל הראייה על שכמם של הדואליסטים.

הטענה שמרי רכשה ידע אחר – ידע המיוצג באופן אחר – **על אותה תכונה של ההתנסות**. מדובר בדיוק באותה תכונה של ההתנסות, אלא שהיא מיוצגת על ידי מרי באופנים שונים (על ידי מושגים שונים) לפני ואחרי שחרורה.

### שאלה

מדוע ההתנגדות אינה יכולה לקבל את הטענה שעם שחרורה רכשה מרי ידע **על אודות תכונה חדשה** של ההתנסות?

התנגדות זו אינה יכולה לקבל את הטענה דלעיל, משום שלפי הסיפור אמורה מרי הכלואה להכיר את **כל התכונות הפיזיקליות** של ההתנסות, ולכן אם נקבל שעם שחרורה רכשה מרי ידע על אודות תכונה חדשה, יהא עלינו לקבל שתכונה זו אינה פיזיקלית. אם כן, התנגדות האינטנסיונאליות מחויבת לעמדה שבפעם הראשונה שמרי התנסתה התנסות אדום היא רכשה ידע חדש במובן מוגבל מאוד: לא ידע על-אודות אובייקט או אירוע חדש, ואף לא ידע על-אודות תכונה חדשה, אלא רק ידע המיוצג באופן אחר על-אודות תכונה שכבר הכירה.

שימו לב שעמדה זו היא הכחשה של הטענה שתכונות התנסותיות הן **פרספקטיבליות**: לפיה אפשר לדעת על כל תכונותיה של התנסות גם מבלי להתנסות – אפשר לדעת על כל תכונותיה של ההתנסות לא רק מן הפרספקטיבה של המתנסה.

האמנם זה כל מה שמרי למדה? האם התנסות האדום שלה אינה מקנה לה ידע על התנסות זו עצמה (ולא רק על האופנים שבהם אנו יכולים לייצגה)? התומכים בטיעון הידע סוברים שקשה לחלוק על כך שכשאנו מתנסים לראשונה התנסות אדום, אנו למדים דבר מה מהותי על ההתנסות עצמה, על תחושת האדום. המצדדים בהתנגדות האינטנסיונאליות, לעומתם, סוברים שכשאנו מתנסים ההתנסות רק מציגה לנו את התכונה ההתנסותית באופן אחר – באופן ישיר, נאמר לעתים – אולם אין היא מציגה בפנינו מושא חדש של ידע (לא אובייקט או אירוע חדש ואף לא תכונה חדשה). אנו לא נכריע במחלוקת זו ונעצור בנקודה זו את הדיון בהתנגדות האינטנסיונאליות לטיעון הידע.<sup>49</sup>

כאמור, טיעון הידע מבוסס על ההנחה שכשאנו מתנסים לראשונה התנסות מסוג מסוים אנו רוכשים ידע חדש באופן מהותי. התנגדות האינטנסיונאליות היא התנגדות להנחה זו. קיימת עוד התנגדות להנחה זו, התנגדות רדיקאלית יותר, שנסתפק באזכורה מבלי לדון בה. לפי

<sup>49</sup> תשובה ברוח זו לטיעון ההתנגדות הציגו ברדון מיטשל וג'קסון. ראו

D. Braddon-Mitchell and F. Jackson, *Philosophy of Mind and Cognition: An Introduction* (second edition), Oxford: Blackwell, 2006.

על הטענה שההתנסות כרוכה בייצוג "ישיר" של התכונה ההתנסותית, ראו את מאמרו של בריאן לואר: B. Loar, "Phenomenal States" (second version), in N. Block and others (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1997.

התנגדות זו, המכונה "תשובת היכולת" (the ability reply), מרי המתנסה רוכשת ידע במובן מוגבל מאוד. היא לא למדה טענה חדשה. לא ניתן לומר שלפני ההתנסות מרי לא ידעה ש-X ושלאחרי ההתנסות היא יודעת ש-X. במינוח הפילוסופי המקובל, מרי לא רכשה ידע ש..., ידע טענתי, או ידע עובדתי (factual knowledge, propositional knowledge, knowledge that). היא רכשה מה שמכונה "ידע כיצד" (knowledge how) – ידע כיצד לבצע דברים מסוימים. במילים אחרות, מרי המתנסה רכשה יכולת ביצוע, ולא מידע. איזו יכולת רכשה מרי? למשל, היא רכשה יכולת לדמיין אדום – יכולת שלא הייתה לה קודם, יכולת לזהות אדום ולזכרו, וכדומה.<sup>50</sup>

אם טענה זו נכונה ומרי לא רכשה כל ידע עובדתי – אם היא לא רכשה ידע שכך וכך הם פני הדברים, הרי שהיא לא רכשה ידע על כל תכונה של ההתנסות. מן הסתם, מרי לא רכשה ידע על תכונה חדשה של ההתנסות, ובוודאי שאין בסיס לומר שהיא רכשה ידע על תכונה לא פיזיקלית של ההתנסות. כך, אם טענה זו נכונה היא חוסמת את טיעון הידע. האם יש יסוד לטעון שכל מה שמרי רוכשת עם התנסות האדום הראשונה שלה הן יכולות? האם אין זה נכון לומר שהיא למדה ש... האם היא לא למדה שככה זה לראות אדום? ייתכן שהרעיון בבסיס תשובת היכולת הוא שאיננו יכולים כלל לאפיין את הידע של מרי כי ידע עובדתי: איננו יכולים להחליף את ה"ככה" במשפט האמור לתאר את הידע שרכשה מרי על אודות ההתנסות בשום דרך. מכאן מסיקים שאין מדובר בידע עובדתי. פילוסופים רבים יחלקו על תקפותו של היסק זה, אולם אנו לא נוכל לדון בכך, ונסתפק, כאמור, באזכור קצר זה של תשובת היכולת.<sup>51</sup>

## 5.8.2 האמנם מרי יודעת הכול על הפיזיקה של ראיית אדום?

ג'קסון מניח בטיעונו שלמרי הכלואה בחדרה השחור-לבן יש את כל הידע על אודות התכונות הפיזיקליות של ראיית אדום. האם מצב כזה אמנם אפשרי? הייתכן יצור נפשי היודע הכול על הפיזיקה של ראיית אדום? לכאורה, אין בעיה עם הנחה זו. מדען מתוחכם וחרוץ ובעל זיכרון טוב יכול – או על כל פנים יוכל, עם התקדמות מספקת של המדע – לרכוש את הידע הזה. כמובן, בעיות מעשיות שונות עלולות לחבל בסיכוויי של כל אחד לרכוש ידע כזה, אבל לא נראה שמכשול עקרוני כלשהו עומד בפני השגתו. לצורך טיעון הידע, כפי שהסברנו לעיל, די באפשרות עקרונית כזו, כי מסקנת הטיעון אמורה לנבוע מעצם האפשרות שקיימת מדענית כמרי, ולא מקיומה בפועל.

<sup>50</sup> תשובת היכולת הוצעה על ידי הפילוסופים לורנס נמירקו ודייוויד לואיס. ראו:

D. Lewis, "What Experiences Teacher", *Proceedings of Russellian Society*, University of Sydney, 1988.  
L. Nemirco, "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", in W.G. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1990.

<sup>51</sup> וויליאם לייקאן סוקר תגובות שונות לתשובת היכולת. ראו

G.W. Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.

אולם ניתן לתהות מכיוון אחר על הלגיטימיות של ההנחה שמרי הכלואה בחדרה השחור-לבן יודעת על כל התכונות הפיזיקליות של ראיית אדום. גם אם אפשרי אדם בעל ידע על אודות כל התכונות הפיזיקליות של ראיית אדום, מרי הכלואה אינה ככל אדם: היא מוגבלת. מרי הכלואה מוגבלת שהרי אין לה כל התנסות אדום. השאלה העומדת על הפרק איננה אפוא אם אפשרי אדם היודע על כל התכונות הפיזיקליות של ראיית אדום, אלא אם אפשרי **אדם שאין לו התנסות אדום** היודע על כל התכונות הפיזיקליות של ראיית אדום. מדוע אדם שאין לו התנסות אדום עלול להיות מוגבל ברכישת ידע על התכונות הפיזיקליות של ראיית אדום? מה הבעיה? ובכן, שימו לב להנחה 2 של טיעון הידע. לפי הנחה זו, מרי רוכשת ידע חדש. למרי הכלואה לא היה ידע זה. אם כן, מרי הכלואה הייתה במצב שבו לא יכלה להשיג ידע על אודות כל התכונות של התנסות אדום (שהרי הייתה צריכה להשתחרר מכלואה ולהתנסות באדום כדי לרכוש את הידע החדש) – העובדה שלא התנסתה התנסויות אדום הגבילה את העובדות שמרי יכולה לדעת על אודות התנסות אדום (המהווה חלק מראיית אדום).

אם כן, אנו רשאים לומר שלמרי הכלואה אין ידע על אודות כל התכונות של התנסות אדום – יש תכונות החומקות מידיעתה. מסקנה זו אינה מתנגשת בהנחה 1 של טיעון הידע, שכן לפי הנחה זו, מרי אינה יודעת על אודות **כל התכונות הפיזיקליות** של התנסות אדום. אבל נדמה שבכל זאת מסקנה זו מציבה קושי משמעותי בפני הטיעון, שכן מנין לג'קסון שבין התכונות החומקות מידיעתה של מרי הכלואה אין תכונות פיזיקליות? ג'קסון אינו מספק נימוק שיפסול אפשרות זו – האפשרות שתכונות פיזיקליות של ההתנסות חומקות מידיעתה של מרי הכלואה, וכך איננו מצדיק את הנחה 1 של טיעונו. אם הנחה 1 של הטיעון לא הוצדקה, הטיעון אינו שלם.

כדאי שלא להסתפק בטענה שהנחתו של הטיעון אינה מוצדקת, אלא גם להצביע באופן ספציפי יותר כיצד היא חותרת תחת הטיעון: אם אפשר שמרי הכלואה אינה יודעת על כל התכונות הפיזיקליות של התנסות אדום, אפשר שהתכונה שעל אודותיה למדה רק עם שחרורה היא תכונה פיזיקלית. ואם אפשר שתכונה זו היא פיזיקלית, אי אפשר כמובן להסיק מן הטענה שמרי שרכשה ידע חדש על אודותיה את הטענה שלהתנסות אדום יש תכונה **שאינה פיזיקלית**.<sup>52</sup>

ייתכן שבפני ג'קסון פתוחה האפשרות להשיב לביקורת זו באופן זה: למרי חסרה **נקודת המבט של גוף ראשון** על התנסויות – נקודת המבט של מי שמתנסה בהתנסויות. זוהי הסיבה שבעטיה חסר לה ידע. אולם למרי אין מגבלה באשר לידע מנקודת המבט של גוף שלישי – נקודת המבט שבה אנו מתבוננים בדברים בעולם, להבדיל מנקודת המבט שבה אנו מתבוננים בהתנסויותינו או במצבינו הנפשיים האחרים. כל התכונות הפיזיקליות, יכול ג'קסון לטעון, ניתנות לידיעה מנקודת המבט של גוף שלישי – הרי הידע בפיזיקה נרכש באופן זה, ונקודת

<sup>52</sup> ביקורות ברוח זו על טיעון הידע הוצעה על ידי פלגן. ראו:

O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.



המבט של גוף ראשון כלל איננה רלוונטית לרכישת הידע בפיזיקה. כך, אין בעיה להניח שאפשרי יצור נפשי היודע על אודות כל התכונות הפיזיקליות של התנסות אדום אף על פי שלא התנסה התנסות זו מעולם (כלומר, אף על פי שחסרה לו נקודת המבט של גוף ראשון על התנסות אדום). במילים אחרות, לגיטימי להניח את הנחה 1 של טיעון הידע, שלפיה יש למרי הכלואה ידע על אודות כל התכונות הפיזיקליות של התנסות אדום. זה הכיוון שבו יכול ג'קסון להשלים את טיעונו. אנו נסתפק בהצבעה זו על כיוון זה.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> דיון בהגנה אפשרית זו על טיעון הידע מפני ההתנגדות הנדונה מופיע במאמר A. Horowitz and H. Jacobson-Horowitz, "The Knowledge Argument and Higher-Order Properties," *Ratio* 18 (2005), pp. 48–64.

## 6. טיעונים כנגד ההשקפה הדואליסטית

### 6.1 האם קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות אינו סביר?

עתה נבחן טיעונים אחדים כנגד ההשקפה הדואליסטית. טיעונים רבים כנגד השקפה זו הם למעשה טיעונים כנגד גרסה ספציפית שלה: האינטראקציוניזם הדואליסטי. כפי שצינו, מרבית הפילוסופים סוברים שלא ניתן להכחיש את קיומן של אינטראקציות פסיכו-פיזיות – את קיומן של קשרים סיבתיים בין המצבים הנפשיים לבין מצבים פיזיקליים שאינם נפשיים. קשרים סיבתיים אלו מתקיימים בשני כיוונים: התרחשותם של מצבים פיזיקליים לא נפשיים גורמת את התרחשותם של מצבים נפשיים – כך קורה, למשל, בתפיסה חושית, כאשר מצבים בעולם גורמים התנסויות חושיות של ראייה, שמיעה, וכדומה; והתרחשותם של מצבים נפשיים גורמת את התרחשותם של מצבים שאינם נפשיים – מחשבותינו ורצונותינו גורמים את התנהגותנו, דהיינו תנועות של איברי גופנו. קיימים טיעונים אחדים לפיהם אין מקום לאינטראקציות פסיכו-פיזיות במסגרת דואליסטית.

#### שאלה

כיצד אפשר להשתמש בטיעונים אלו לחתירה תחת עצם ההשקפה הדואליסטית?

אם מקבלים הן את קיומן של אינטראקציות פסיכו-פיזיות והן את הטענה שבמסגרת דואליסטית אין מקום לאינטראקציות פסיכו-פיזיות, ההשקפה הדואליסטית נפסלת באופן מיידי. טענת קיומן של אינטראקציות פסיכו-פיזיות משמעה שכל השקפה שאינה אינטראקציוניסטית היא שקרית, וכך שכל הגרסות הלא אינטראקציוניסטיות של הדואליזם הן שקריות. אם ההשקפה הדואליסטית מתנגשת עם טענת קיומן של אינטראקציות פסיכו-פיזיות, משמע שגם כל הגרסות האינטראקציוניסטיות של הדואליזם הן שקריות. כך, כל הגרסות של הדואליזם – הן האינטראקציוניסטיות והן הלא אינטראקציוניסטיות – הן שקריות, ובמילים אחרות, הדואליזם שקרי.

אם כן, רבים חושבים שהבעיה העיקרית של ההשקפה הדואליסטית נעוצה בכך שהיא אינה מתיישבת עם קיומן של אינטראקציות פסיכו-פיזיות. פירוש הדבר הוא שלא ייתכנו קשרים סיבתיים בין מצבים נפשיים רוחניים לבין מצבים פיזיקליים. לעתים מועלית הטענה שלא ייתכנו קשרים סיבתיים בין מצבים כה שונים אלו מאלו כמו המצבים הרוחניים והמצבים הפיזיקליים.

## שאלה

מדוע קשה לבסס על טענה זו טיעון רציני כנגד אינטראקציוניזם דואליסטי? איזו הנחה חסרה לטיעון כזה?

כדי שניתן יהיה לבסס טיעון רציני כנגד דואליזם אינטראקציוניסטי על הטענה, שלא ייתכנו קשרים סיבתיים בין מצבים כה שונים אלו מאלו כמו המצבים הרוחניים והמצבים הפיזיקליים, יש להוסיף לטענה זו את ההנחה שקשרים סיבתיים מתקיימים רק בין דברים שאינם שונים מאוד אלו מאלו. ספק אם ניתן להגן על הנחה כזו. האמנם קשרים סיבתיים מתקיימים רק בין דברים דומים? והאם ניתן לומר **כמה דומים** צריכים דברים להיות כדי שיוכלו להתקיים ביניהם קשרים סיבתיים? דומה אפוא שנדרשים טיעונים ספציפיים יותר כדי לחתור תחת האינטראקציוניזם הדואליסטי, טיעונים שענינם במאפיינים ספציפיים של המצבים הרוחניים ושל המצבים הפיזיקליים, בטיבו של העולם הפיזיקלי, וכדומה. אי אפשר להסתפק בטענה הכללית שהרוחני והפיזיקלי שונים. הפילוסוף ג'ון סרל העלה את השאלה הרטורית: "האם אנו אמורים לחשוב שהאירוע הנפשי דוחף את סיבי הקלט וסיבי הפלט של תאי העצב במוח, או שהוא מתגנב איכשהו לתוך התא ותוקף את גרעינו?"<sup>54</sup> ניסוח זה אמנם מחדד מאוד את התחושה שאינטראקציות בין הרוחני לפיזיקלי הן בעייתיות, אבל גם בכך איננו יכולים להסתפק. כדי שנשתכנע שאינטראקציות כאלו הן אכן בעייתיות, נדרשים טיעונים מפורשים.

שימו לב שהקושי שמעלה שאלתו של סרל עניינו בכיוון אחד בלבד של יחסים בין הרוחני לבין הפיזיקלי: גרימתם של אירועים פיזיקליים על ידי אירועים נפשיים. לפילוסופים רבים נראה קושי זה חמור יותר מהקושי בכיוון ההפוך. ואמנם, אחדים מהטיעונים כנגד דואליזם אינטראקציוניסטי מנסים לחשוף קושי מיוחד בכיוון זה, כפי שנדגים בהמשך.

לפילוסוף גילברט רייל נראות האינטראקציות הרוחניות-פיזיקליות שלקיומן טוען הדואליזם האינטראקציוניסטי – ה"עסקות", כפי שהוא מכנה אותן – מסתוריות. רייל מתאר את הדואליזם האינטראקציוניסטי כהשקפה המייחסת לכל אדם שתי היסטוריות נפרדות, או שתי סדרות נפרדות של אירועים – היסטוריה נפשית שהיא פרטית מבחינה אפיסטמית (נגישה ישירות רק לאדם עצמו), והיסטוריה פיזיקלית שהיא פומבית מבחינה אפיסטמית (נגישה לכל אחד באותו אופן). נקרא את המילים הבאות של רייל על הדואליזם האינטראקציוניסטי:

<sup>54</sup> J.R. Searle, 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 264

...ה'עסקות' הממשיות בין אירועי ההיסטוריה הפרטית לבין אלו של ההיסטוריה הפומבית נותרות מסתוריות, משום שלפי הגדרתן הן אינן יכולות להשתייך לאף אחת מהסדרות. אדם אינו יכול לדווח עליהן בין האירועים המתוארים באוטוביוגרפיה של חייו הפנימיים, אולם גם לא בין אלו המתוארים בביוגרפיה שאדם אחר כותב על הקריירה הפומבית שלו. לא ניתן לעקוב אחריהן לא באמצעות התבוננות פנימית ולא באמצעות ניסוי מעבדה. הן כדורי-נוצה תיאורטיים המועברים לעד מן הפיזיולוג אל הפסיכולוג ובחזרה מן הפסיכולוג אל הפיזיולוג.<sup>55</sup>

לפי רייל, יש קושי מהותי בעצם הרעיון של אינטראקציות בין הרוחני לבין הפיזיקלי. זאת משום שאינטראקציות אלו – המחברות בין הרוחני לבין הפיזיקלי – אינן יכולות להיות לא רוחניות ולא פיזיקליות; אין הן יכולות להשתייך לא להיסטוריה הפרטית (הפנימית) של אדם ולא להיסטוריה הפומבית שלו. דומה אפוא שאין להן מקום בעולם.

האמנם חותר טיעון זה תחת אפשרות קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות? שימו לב מה מניח טיעונו של רייל. הוא מניח שאינטראקציות סיבתיות הן אירועים בדיוק כמו האירועים הפיזיקליים או האירועים הרוחניים. להנחה זו יש השלכה הנדמית בעייתית, לפיה, כאשר התרחשותו של אירוע א גורמת להתרחשותו של אירוע ב, הרי שמלבד אירוע א ואירוע ב מתרחש אירוע שלישי, אירוע האינטראקציה, אירוע הגרימה, האמור לחבר בין שני האירועים הללו. אולם קשה לתת פשר לקיומו של אירוע מחבר כזה. תיאוריות של סיבתיות דנות בשאלה מהם התנאים המכוננים את העובדה שאירוע א הוא סיבתו של אירוע ב, והן מציעות תשובות שונות לשאלה זו. אבל תשובה שכרוכה בקיומו של אירוע ג המחבר ביניהם איננה סבירה. נניח שאנו תוהים מה קושר שני אירועים, א וב, בקשר סיבתי. הכנסת אירוע ג כמתווך ביניהם אינה יכולה לסלק תהייה זו. זאת משום שאירוע ג אמור להיות מחובר מצד אחד לאירוע א ומצד אחר לאירוע ב, ואם כך הרי שהוספתו של אירוע ג לא רק שלא פתרה את הקושי בדבר קשר בין האירועים, אלא שהיא הכפילה אותו: עתה עלינו להסביר שני קשרים בין אירועים. אם כן, כשמתקיים קשר סיבתי בין שני אירועים אין טעם להניח את קיומו של אירוע נוסף – "אירוע של גרימה". ולפיכך, כשמדובר באינטראקציה רוחנית-פיזיקלית לא מתעוררת כלל השאלה בדבר סדרת האירועים שאליה שייך אירוע הגרימה – ה"עסקה" הפסיכו-פיזית – שכן קיומה של אינטראקציה כזו אינו כרוך בקיומו של אירוע כזה. ביקורתו של רייל כנגד קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות מבוססת אפוא על הנחה מוטעית.

כדי להפריך את השיקולים שבהם דנו עד כה כנגד עמדתם, יכולים דואליסטים אינטראקציוניסטיים להיעזר בטענתו של דייויד יום, הפילוסוף הדגול מן המאה ה-18, כי **מבחינה לוגית** אפשרי שאירוע מסוג כלשהו יגרום אירוע מסוג כלשהו. אין מגבלות א פריורי – אין מגבלות שהמחשבה בלבד יכולה לגלות – על סוגם של אירועים היכולים לקיים ביניהם קשרים סיבתיים. הדרך האפשרית היחידה לבסס טענה שאירוע מסוג מסוים אינו גורם אירוע מסוג אחר היא דרך הניסיון, הדרך האמפירית של התבוננות בעולם. אם כך, הרי שגם

<sup>55</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949, p. 14.

אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות הן אפשרויות מבחינה לוגית, והדרך היחידה לטעון כנגד קיומן היא לפנות לשיקולים אמפיריים, או, במילים אחרות, לשיקולים המבוססים על תגליות המדע.

ואמנם, סדרה של טיעונים כנגד קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות מתיימרת להתבסס על שיקולים מדעיים. בעיני רבים נחשבת ההשקפה הדואליסטית על כל צורותיה להשקפה בלתי-מדעית, וסדרת טיעונים זו כנגד האלמנט האינטראקציוניסטי שבדואליזם מתאפיינת ברוח זו. פילוסופים שונים טענו שקיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות מתנגש בחוקים מדעיים שונים.

## 6.2 דואליזם אינטראקציוניסטי וחוק שימור האנרגיה

הטענה שקיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות מתנגש בחוקים מדעיים שונים הועלתה כבר בימי דקארט: הוא התמודד עם ההתנגדות שמחויבותה של השקפתו לקיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות מתנגשת במה שנראה כגרסה של חוק שימור התנע. ההתנגדות דומה לדואליזם האינטראקציוניסטי היא שטענת קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות – ביתר ספציפיות, הטענה שאירועים רוחניים גורמים אירועים פיזיקליים – מתנגשת בחוק שימור האנרגיה. העיקרון העומד ביסודו של חוק פיזיקלי זה הוא שהאנרגיה במערכת פיזיקלית סגורה היא גודל קבוע – היא אינה משתנה. אם כך, "הוספת" אנרגיה למערכת פיזיקלית סגורה איננה אפשרית: תהליכים פיזיקליים אינם משנים את סך האנרגיה במערכת פיזיקלית. אולם הוספת תנועה כרוכה בהוספת אנרגיה, ולפיכך הוספת תנועה למערכת פיזיקלית איננה אפשרית.

### שאלה

כיצד ניתן לבסס התנגדות לדואליזם אינטראקציוניסטי על סמך שיקולים אלו?

הדואליזם האינטראקציוניסטי מחויב, בין השאר, לכך שאירועים רוחניים – שהם "חיצוניים" לעולם הפיזיקלי – גורמים אירועים בעולם הפיזיקלי. מחשבותינו ורצונותינו, שלפי השקפה זו הם אירועים רוחניים ולא פיזיקליים, הם סיבות של פעולות פיזיקליות שלנו; הם גורמים לנו ללכת, להרים את ידינו, וכדומה. במילים אחרות, לפי הדואליזם האינטראקציוניסטי, אירועים רוחניים מוסיפים תנועה לעולם הפיזיקלי. הוספת תנועה כזו, כאמור, כרוכה בהוספת אנרגיה ולפיכך מתנגשת בחוק שימור האנרגיה. מאחר שיש טעמים חזקים מאוד לקבלתו של חוק זה, יש טעמים חזקים לדחות את הדואליזם האינטראקציוניסטי.

אם כן, הרעיון בקצרה הוא :

(1) אם, כפי שטוענת השקפת הדואליזם האינטראקציוניסטי, אירועים נפשיים-רוחניים, שאינם חלק מן העולם הפיזיקלי, גורמים אירועים פיזיקליים (תנועות פיזיקליות), אזי אירועים שאינם חלק מן העולם הפיזיקלי מוסיפים תנועה, וכך מוסיפים אנרגיה, לעולם הפיזיקלי.

(2) לא תיתכן תוספת אנרגיה לעולם הפיזיקלי (לפי חוק שימור האנרגיה). לפיכך,

(3) אירועים נפשיים-רוחניים אינם גורמים אירועים פיזיקליים, והדואליזם האינטראקציוניסטי שקרי.

נחזור ונדגיש כי טיעון זה אינו פוסל את האפשרות ה**לוגית** שאירועים נפשיים-רוחניים גורמים אירועים פיזיקליים. הטענה שטיעון זה מתיימר לבסס היא שבעולמנו, על חוקי הטבע השוררים בו, אינטראקציות כאלו אינן קיימות. שימו גם לב לכך, שטיעון זה פוסל את קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות בכיוון אחד בלבד : גרימת הפיזיקלי על ידי הנפשי-רוחני. את האפשרות שאירועים פיזיקליים גורמים אירועים נפשיים-רוחניים הוא מותיר פתוחה. ואכן, היו פילוסופים שהשתכנעו על ידי טיעון זה (או על ידי טיעונים דומים) שגרימת אירועים פיזיקליים על ידי אירועים רוחניים-נפשיים אינה מתקיימת, אולם הם סוברים שגרימה בכיוון המנוגד אינה בעייתית. חלקם אימצו גרסה של דואליזם שלפיה אירועים נפשיים-רוחניים גורמים על ידי אירועים פיזיקליים, אולם אינם גורמים אירועים פיזיקליים.<sup>56</sup> אולם פילוסופים רבים אחרים, כפי שצינו, סוברים שגרסה כזו של דואליזם היא אבסורדית : היא כרוכה בהכחשתן של עובדות ברורות מאליהן : שהאמנתי שירד גשם ורצוני שלא להירטב גרמו לי שאלבש מעיל גשם, שהרעב שלי גרם לי שאגש למקרר ואוכל את עוגת האגסים שהייתה בו, וכדומה. כל מי שחושבים שאלו הן אמנם עובדות שלא ניתן להכחישן ומשתכנעים מהטיעון הנדון, יידחו את ההשקפה הדואליסטית על כל גרסותיה.

התנגדויות שונות הועלו כנגד טיעון זה, ואנו נזכיר שתיים מהן. ההתנגדות הראשונה מבוססת על צירוף של שתי טענות. הטענה הראשונה היא שאמנם חוק שימור האנרגיה איננו מתיישב עם הוספת אנרגיה (מבחוץ) לעולם הפיזיקלי או לכל מערכת פיזיקלית סגורה, אולם הוא מתיישב עם השפעה חיצונית על **חלוקת האנרגיה** בעולם הפיזיקלי או בכל מערכת פיזיקלית סגורה. כלומר, חוק שימור האנרגיה אינו מתנגש באפשרות שאירוע שאינו פיזיקלי יגרום שינוי בחלוקת האנרגיה בין האובייקטים בעולם הפיזיקלי, או במערכת פיזיקלית סגורה, כל עוד הכמות הכוללת של האנרגיה במערכת הנדונה נותרת קבועה. הטענה השנייה היא שגרימתם של מצבים פיזיקליים על ידי מצבים נפשיים מתבצעת באופן זה, כלומר, שהיא כרוכה בשינוי חלוקת האנרגיה בעולם הפיזיקלי, אולם לא בשינוי בסך הכולל של האנרגיה. מצירופן של שתי הטענות

<sup>56</sup> עמדה כזו אימצו, למשל, פרנק ג'קסון, במאמר שבו הציג את טיעון הידע. ראו הערה 42 לעיל.

הללו נובע שגרימתם של מצבים פיזיקליים על ידי מצבים רוחניים-נפשיים אינה מפרה את חוק שימור האנרגיה.<sup>57</sup>

כל אחת משתי הטענות שעליהן מבוססת התנגדות זו לטיעון כנגד דואליזם אינטראקציוניסטי שנויה במחלוקת. חשבו על הטענה השנייה. כיצד אמור סך האנרגיה להישמר? האם עלינו להניח שמצב נפשי-רוחני הפועל על המוח פועל עליו בשני ערוצים סיבתיים מקבילים, אחד שכרוך בהוספת אנרגיה ואחר שכרוך בהפחתת אנרגיה? או שמא מצב כזה מפעיל שרשרת של שינויים שמאזנת את עצמה מבחינת הכמות הכוללת של השינויים האנרגטיים הכרוכה בה? כל אחת מאפשרויות אלו כרוכה בקשיים. הגנה משכנעת על הטענה השנייה חייבת אפוא לתאר בפירוט רב יותר מודל סביר כלשהו שלפיו מצב רוחני-נפשי מביא לשינוי בחלוקת האנרגיה בעולם הפיזיקלי מבלי להביא לשינוי בסך האנרגיה.

התנגדויות אחרות לטיעון הנדון כנגד דואליזם אינטראקציוניסטי כרוכות בהכחשה כזו או אחרת של חוק שימור האנרגיה. האסטרטגיה של הכחשתו של חוק מדעי, כדי להגן על עמדה פילוסופית, נחשבת אסטרטגיה בעייתית מאוד, ובמיוחד כאשר מדובר בחוק מבוסס מאוד כמו חוק שימור האנרגיה. אולם הנוקטים באסטרטגיה זו טוענים כי במקרה זה יש צידוק להכחיש את החוק המדעי. טענה אחת שלהם היא שהמצבים הנפשיים מוסיפים אנרגיה לגוף בכמויות מזעריות – כה מזעריות שאמצעי הגילוי המדעיים אינם מסוגלים לגלותן. ניתן לטעון כי ערעור זה על חוק שימור האנרגיה אינו בלתי סביר, משום שהוא אינו מהווה ערעור על קביעה מדעית שאותה איששו המדענים באמצעות ראיות: הטענה הנדונה עניינה בעובדות שאינן נגישות למדענים – מדובר בכמויות אנרגיה שלפי ההנחה, המדע אינו מסוגל לגלות.

אולם האם חריגה זו של החוק המדעי מן הראיות מהווה טעם טוב לערער על אמיתותו ולהגבילו? חוקים מדעיים תמיד חורגים מן הראיות הנגישות למדענים – הראיות הן תמיד באשר למספר מוגבל של מקרים, ואילו החוקים אמורים לחול על כל המקרים. אכן, מטעם זה (ומטעמים אחרים) כפופים חוקים מדעיים תמיד לביקורת ולבחינה מחדש, בהתאם לממצאים חדשים ולשיקולים תיאורטיים שונים, אבל מובן שאין פירוש הדבר שאנו מגבילים את חלותו של כל חוק מדעי רק לראיות הנגישות – נדרש טעם טוב כדי לערער על אמיתותו או על חלותו של חוק מדעי שהתקבל בהתאם לסטנדרטים הולמים. במקרה הנדון דומה שאין טעם טוב לעשות זאת, משום שהטענה בדבר תוספות האנרגיה הזעירות היא השערה גרידא, ללא כל סימוכין: היא מוצעת רק משום שקבלתה תאפשר להחזיק בדואליזם אינטראקציוניסטי.

לפי טענה אחרת, אך קרובה לזו, חוק שימור האנרגיה כלל אינו רלוונטי לשאלת קיומן של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות. הוא אינו רלוונטי, משום שמבססים אותו על

<sup>57</sup> ראו לעניין זה:

E.W. Averill and B. Keating, "Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics?", *Mind* 90, (1981), pp. 102-107.

אינטראקציות פיזיקליות בלבד (אינטראקציות בין אירועים פיזיקליים לבין אירועים פיזיקליים). כל עניינו של חוק זה בכך שאינטראקציות פיזיקליות אינן כרוכות בשינוי הכמות הכוללת של האנרגיה של הגופים המעורבים בהן. אם החוק מפורש באופן שלפיו גם אינטראקציות בין אירועים פיזיקליים לבין אירועים שאינם פיזיקליים משמרות אנרגיה, הרי שתחת פירוש זה החוק אינו מבוסס כהלכה. הוא חורג מן הראיות שכן הראיות הקיימות עניינן רק באינטראקציות פיזיקליות. האם הפיזיקאים מנועים מלקבוע קביעות החלות על מערכות פיזיקליות בכל אינטראקציות שהן? האם הם אינם יכולים לקבוע שמערכות פיזיקליות משמרות אנרגיה בכל אינטראקציות שהן? הטענה הנוכחית אינה אומרת שיש כאן איזה מחסום עקרוני בפני הפיזיקה. הטענה (לפי פְּשרה הסביר) נסמכת על כך שהראיות הקיימות בזכות שימור האנרגיה עניינן באינטראקציות פיזיקליות בלבד; שאין נתונים בדוקים לגבי שימור אנרגיה באינטראקציות נפשיות-פיזיקליות (שהן, לפי הדואליסטים, רוחניות-פיזיקליות).

כאמור, חוקים מדעיים תמיד חורגים מן הראיות. האם החריגה במקרה הזה מן העובדה, שאנרגיה משתמרת **במספר עצום ובמגוון רחב מאוד** של אינטראקציות פיזיקליות, לטענה שאנרגיה במערכות פיזיקליות משתמרת **בכל** אינטראקציה שהיא, אינה חריגה מדעית סבירה? האם סביר שרק במקרה של אינטראקציות נפשיות-פיזיקליות – המהוות אחוז זעיר ביותר ממספר האינטראקציות שבהן מעורבות מערכות פיזיקליות – יסטה הטבע ממנהגו? המתנגדים לדואליזם האינטראקציוניסטי טוענים שהנחת קיומה של סטייה כזו היא מוזרה ביותר. המצדדים בדואליזם האינטראקציוניסטי, לעומתם, ישיבו: הלא לפי השקפתנו קיים בעולם מספר קטן באופן יחסי של אירועים השונים מאוד מכל האירועים האחרים (הפיזיקליים). ברגע שמקבלים הנחה זו (והתנגדותכם אינה חולקת על-כך: היא מנסה להראות שהדואליזם **האינטראקציוניסטי** שקרי, ורק לאחר-מכן היא גוזרת מכך את שקריות הדואליזם בכלל), אין קושי לקבל את ההנחה שאירועים כה שונים אלו עשויים להיות כרוכים באינטראקציות שונות – באינטראקציות, שבניגוד לאינטראקציות הפיזיקליות, כרוכות בשינוי האנרגיה של המערכות הפיזיקליות המעורבות בהן. מתנגדי הדואליזם האינטראקציוניסטי עשויים להשיב שהדואליסטים המצדדים באינטראקציוניזם רק מגבירים את מוזרותם של האירועים הרוחניים, ומקשים עוד יותר לקבל את קיומם: לא זו בלבד שהאירועים שלקיומם הם טוענים הם כה שונים ממרבית האירועים בעולם, הם חריגים גם בכך שחוק טבע החל על הרוב העצום של האינטראקציות אינו חל על אינטראקציות שבהן הם כרוכים. לא נמשיך ונדון במחלוקת זו.<sup>58</sup> לפני שנעבור לטיעון נוסף כנגד הדואליזם האינטראקציוניסטי, נציג לפניכם עוד נקודה למחשבה בעניין דואליזם אינטראקציוניסטי וחוק שימור האנרגיה.

<sup>58</sup> ראו לעניין זה:

E.J. Lowe, "The Problem of Psychophysical Causation", *Australasian Journal of Philosophy* 70, (1992), pp. 263–276.



## שאלה

האם דואליסטים אינטרקציוניסטיים מחויבים לעמדה שאנרגיה עשויה להיווצר במערכות פיזיקליות יש מאין?

התשובה לשאלה זו שלילית. דואליסטים אינטראקציוניסטיים המקבלים שגרמת אירועים פיזיקליים על ידי אירועים נפשיים כרוכה בתוספת אנרגיה למערכות פיזיקליות, סוברים שלאנרגיה זו יש מקור: מקורה באירועים נפשיים-רוחניים. הם יכולים אפוא לקבל את העיקרון שסך האנרגיה בעולם (כשהעולם כולל גם את האירועים הנפשיים-רוחניים) הוא קבוע ואינו משתנה. הם עשויים לקבל את ההנחה שתהליכים בעולם אינם משנים את כמות האנרגיה שבו: אנרגיה רק עוברת מצורה אחת לצורה אחרת, אך, לפיהם, בין צורות אנרגיה אלו ישנן לא רק צורות האנרגיה המוכרות בפיזיקה (כמו אנרגיה קינטית ואנרגיה תרמית) אלא צורה נוספת של אנרגיה שמקורה באירועים נפשיים-רוחניים. נכנה אנרגיה כזו "אנרגיה רוחנית". הדואליסטים האינטראקציוניסטיים המקבלים שגרמת אירועים פיזיקליים על ידי אירועים נפשיים כרוכה בתוספת אנרגיה למערכות פיזיקליות סוברים אפוא שאנרגיה רוחנית הופכת לעתים לאנרגיה באחת הצורות הפיזיקליות. אולם אנרגיה פיזיקלית ניתנת למדידה ולאפיון מספרי. האם יש מובן לאפיון מספרי של האנרגיה של רצון או כאב, למשל? ואם לא, האם יש מובן לטענה שאנרגיה רוחנית הופכת לאנרגיה פיזיקלית? אלו הן שאלות קשות הניצבות בפני דואליסטים אינטראקציוניסטיים.

### 6.3 דואליזם אינטראקציוניסטי וסגירות העולם הפיזיקלי

התנגדות נוספת לדואליזם האינטראקציוניסטי מבוססת על ההנחה שהעולם הפיזיקלי סגור מבחינה סיבתית (הוא causally closed). מה פשרה של הנחה זו? פשרה הוא, ראשית, שאירועים פיזיקליים נגרמים אך ורק על ידי אירועים פיזיקליים – העולם הפיזיקלי אינו מושפע מסיבות חיצוניות; ושנית, שאירועים פיזיקליים גורמים אך ורק אירועים פיזיקליים – העולם הפיזיקלי אינו משפיע השפעה סיבתית על מה שמחוץ לו.

## שאלה

תחת איזו טענה חותר החלק הראשון של טענת הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי, ותחת איזו טענה חותר חלקה השני?

חלקה הראשון של טענת הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי חותר תחת הטענה שאירועים רוחניים הם סיבותיהם של אירועים פיזיקליים. אם, בהתאם להשקפה הדואליסטית, אירועים נפשיים הם אירועים רוחניים, מן הטענה שאירועים פיזיקליים נגרמים אך ורק על ידי אירועים פיזיקליים נובע שאירועים נפשיים לעולם אינם סיבותיהם של אירועים פיזיקליים: האמנתי שיוורד גשם ורצוני שלא להירטב לעולם אינם גורמים לי שאלבש

מעיל גשם, הרעב שלי לעולם אינו גורם לי שאגש למקרר כדי לאכול את עוגת המשמש שנמצאת בו, וכדומה. חלקה השני של טענת הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי חותרת תחת הטענה שאירועים פיזיקליים הם סיבותיהם של אירועים רוחניים. אם אירועים נפשיים הם אירועים רוחניים, מן הטענה שאירועים פיזיקליים גורמים אך ורק אירועים פיזיקליים נובע שאירועים פיזיקליים לעולם אינם סיבותיהם של אירועים נפשיים: הנגיחה שספגתי בפני אינה גורמת לי תחושת כאב, פגיעת קרני האור ברשתית עיני לעולם אינה גורמת לי התנסות חזותית כלשהי, וכדומה.

כפי שאנו רואים, מרגע שמקבלים את טענת הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי על שני חלקיה, אי-קיומם של קשרים סיבתיים רוחניים-פיזיקליים בשני הכיוונים נובע מידית. אם כן, השאלה העומדת על הפרק היא, האם קיימים טעמים לקבלת טענת הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי? נתרכז בחלקה הראשון של טענה זו (שלפיו אירועים פיזיקליים נגרמים אך ורק על ידי אירועים פיזיקליים). חלק זה מקובל יותר מחלקה השני של הטענה (שלפיו אירועים פיזיקליים גורמים אך ורק אירועים פיזיקליים), וזהו אחד הטעמים לכך שההתנגדות לעמדה שאירועים רוחניים גורמים אירועים פיזיקליים גדולה מן ההתנגדות לעמדה שאירועים פיזיקליים גורמים אירועים רוחניים. לשם פשטות, נייחד מעתה את הכינוי "טענת הסגירות הסיבתית" לחלק זה בלבד של הטענה – לטענה שאירועים פיזיקליים **נגרמים** אך ורק על ידי אירועים פיזיקליים.

מדוע, אפוא, עלינו לקבל את טענת הסגירות הסיבתית? הלוך מחשבה מסוים בכיוון זה הוא כדלקמן: הפיזיקה מצליחה להסביר יותר ויותר תופעות פיזיקליות. היא מסבירה תופעות פיזיקליות כתולדות סיבתיות של תופעות פיזיקליות אחרות. כך, ההשערה שלכל התופעות הפיזיקליות בעלות הסיבה יש סיבות פיזיקליות מספיקות – סיבות שהתרחשותן בעולמנו מבטיחה את התרחשות תולדותיהן – מקבלת חיזוקים משמעותיים.<sup>59</sup> אולם שימו לב לכך, שהשערה זו חלשה יותר מטענת הסגירות הסיבתית. לפי טענת הסגירות הסיבתית, אירועים פיזיקליים נגרמים **אך ורק** על ידי סיבות פיזיקליות, ואילו לפי ההשערה הנדונה, לכל אירוע פיזיקלי בעל סיבה יש סיבה פיזיקלית מספקת. השערה זו אינה פוסלת את האפשרות שלאירועים פיזיקליים מסוימים יש הן סיבות פיזיקליות מספיקות והן סיבות שאינן פיזיקליות. נקודה זו תובהר לאור שתי האפשרויות הללו:

(1) אירוע פיזיקלי א ← אירוע פיזיקלי ב

(2) אירוע פיזיקלי א ← אירוע רוחני א ← אירוע פיזיקלי ב

<sup>59</sup> מדוע מדובר כאן על ההשערה שלכל התופעות הפיזיקליות **בעלות הסיבה** יש סיבות פיזיקליות מספיקות, ולא על ההשערה שלכל התופעות הפיזיקליות בכלל יש סיבות פיזיקליות מספיקות? אין צורך בטענה החזקה יותר, והיא כרוכה בטענה שאין סיבה פיזיקלית ראשונה, כלומר אירוע שבעצמו הוא חסר סיבה. הנוסח שאומץ ניטרלי באשר לשאלת הסיבה הראשונה. ראו בעניין זה את דיונו של לואו:

E.J. Lowe, *An Introduction to Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

במצב המתואר ב-(1) אירוע פיזיקלי  $A$  הוא סיבה מספקת לאירוע פיזיקלי  $B$ : התרחשותו של אירוע פיזיקלי  $A$  בעולמנו מבטיחה את התרחשותו של אירוע פיזיקלי  $B$ . אולם גם במצב המתואר ב-(2) אירוע פיזיקלי  $A$  הוא סיבה מספקת לאירוע פיזיקלי  $B$ : אירוע פיזיקלי  $A$  הוא סיבה מספקת לאירוע רוחני  $A$ , ואירוע רוחני  $A$  הוא סיבה מספקת לאירוע פיזיקלי  $B$ , ומכאן שאירוע פיזיקלי  $A$  הוא סיבה מספקת (אם כי עקיפה) להתרחשותו של אירוע פיזיקלי  $B$  – התרחשותו של אירוע פיזיקלי  $A$  בעולמנו מבטיחה את התרחשותו של אירוע פיזיקלי  $B$  (אמנם במצב זה כרוכה "התערבותו" של אירוע רוחני  $A$ , אולם מאחר שהתרחשותו של זה מובטחת על ידי התרחשותו של אירוע פיזיקלי  $A$ , הרי שהתרחשותו של אירוע פיזיקלי  $A$  מבטיחה את התרחשותו של אירוע פיזיקלי  $B$ ).

הטענה שבמצב המתואר ב-(2) אירוע פיזיקלי  $A$  הוא סיבה מספקת של אירוע פיזיקלי  $B$  נסמכת על **הטרנזיטיביות** של היחס הסיבתי. פירושו הטענה שיחס מסוים,  $R$ , הוא יחס טרנזיטיבי הוא זה: אם פריט אחד כלשהו מתייחס ביחס  $R$  לפריט שני כלשהו, והפריט השני מתייחס ביחס  $R$  לפריט שלישי כלשהו, אז הפריט הראשון מתייחס ביחס  $R$  לפריט השלישי. לדוגמה, היחס "היות צאצא של" הוא טרנזיטיבי, שהרי אם  $A$  הוא צאצא של  $B$  וב  $B$  צאצא של  $C$ , אז  $A$  הוא צאצא של  $C$ . כאמור, יחס הסיבתיות גם הוא טרנזיטיבי.

אם כן, על סמך הצלחת ההסתברות של הפיזיקה הועלתה ההשערה שלכל אירוע פיזיקלי בעל סיבה יש סיבה פיזיקלית מספקת, אנו רואים שהשערה זו מתיישבת הן עם אפשרות (1) והן עם אפשרות (2). אבל התיישבותה עם אפשרות (2) משמעותה שקבלתה אינה מחייבת את פסילת טענת הדואליזם האינטראקציוניסטי העומדת על הפרק – הטענה שאירועים רוחניים גורמים אירועים פיזיקליים.

כאמור, טענת הסגירות הסיבתית כן מחייבת את פסילתה של טענה זו של הדואליזם האינטראקציוניסטי, אולם אין זה כה פשוט למצוא נימוקים משכנעים בזכות טענת הסגירות הסיבתית. כפי שראינו, הנימוק מכוחה ההסברי של הפיזיקה אינו נימוק תקף בזכותה: הוא נימוק בזכות הטענה החלשה יותר, שלפיה לכל האירועים הפיזיקליים בעלי הסיבה יש סיבה פיזיקלית מספקת.

## 6.4 סגירות סיבתית ודואליזם אמרגנטיסטי

נוסיף להבהיר נקודה זו באמצעות הצגת תמונת עולם שלפיה ההשערה הנדונה אמיתית, אך טענת הסגירות הסיבתית עשויה להיות שקרית. תמונה זו תוליך אותנו להצגת מימד נוסף של

השקפות דואליסטיות. לפי ההשקפה המקובלת בפיזיקה על אודות התפתחות היקום הפיזיקלי, הוא היה בראשיתו נקודה אחת והחל להתפשט במעין פיצוץ המכונה "המפץ הגדול" (Big Bang). בתהליך התפשטות זה נוצרו החלקיקים הפיזיקליים הבסיסיים של היקום, ומאלו נוצרו, בשלבים שונים, מערכות פיזיקליות מורכבות יותר ויותר. להשקפה זו מצטרפת השקפה שנייה על התפתחות היקום הפיזיקלי, המקובלת על מרבית הפילוסופים, ההשקפה שלפיה דבר לא נוסף ליקום לאחר המפץ הגדול **על ידי התערבות חיצונית**. וכך, כל התהליכים הפיזיקליים שהתרחשו ביקום הם **גלגולים סיבתיים** של המפץ הגדול: כל האירועים הפיזיקליים המתרחשים ביקום נגרמו ישירות או על ידי המפץ הגדול, או על ידי אירועים שנגרמו על ידי המפץ הגדול, או על ידי אירועים שנגרמו על ידי אירועים שנגרמו על ידי המפץ הגדול, וכך הלאה.

פילוסופים רבים דוגלים בתמונת עולם הכוללת, בנוסף לשתי השקפות אלו על התפתחות היקום הפיזיקלי, השקפה שלישית. לפי השקפה זו, בעת התרחשות המפץ הגדול והתגבשות החלקיקים הפיזיקליים הבסיסיים לא התרחשו ביקום **אירועים נפשיים**. האירועים היחידים היו אירועים פיזיקליים **שאינם נפשיים**. מאחר שדבר לא נוסף ליקום לאחר המפץ הגדול על ידי התערבות חיצונית – גם לא אירועים נפשיים – הרי שגם האירועים הנפשיים (בין אם הם פיזיקליים ובין אם הם רוחניים) אמורים להיות תולדה סיבתית של המפץ הגדול.

בתמונת עולם זו, כל האירועים הפיזיקליים בעלי הסיבה נגרמים, במישרין או בעקיפין, על ידי אירועים פיזיקליים. אם קיימים אירועים רוחניים, האפשרות היחידה היא שהם נגרמו על ידי אירועים פיזיקליים (שהרי האירועים הרוחניים לא נוספו על ידי התערבות חיצונית ובתחילה היו אירועים פיזיקליים בלבד). אולם אף על פי שבתמונת עולם זו כל האירועים הפיזיקליים בעלי הסיבה נגרמים על ידי אירועים פיזיקליים, אין זו בהכרח תמונת עולם של סגירות סיבתית של הפיזיקלי. תמונת עולם זו מתיישבת עם ההשקפה שאירועים פיזיקליים מסוימים נגרמים על ידי אירועים נפשיים-רוחניים: שהם נגרמים על ידי אירועים פיזיקליים **בעקיפין**, ועל ידי אירועים נפשיים-רוחניים **במישרין**, בהתאם לדגם (2) דלעיל. אם כן, קבלת שלוש ההשקפות שתוארו לעיל על-אודות התפתחות היקום אינה מחייבת את קבלת טענת הסגירות הסיבתית, והיא מותירה מקום לדואליזם אינטראקציוניסטי.

השקפת המפץ הגדול, ההשקפה שלאחר המפץ הגדול דבר לא נוסף ליקום על ידי התערבות חיצונית, וההשקפה שבעת התרחשות המפץ הגדול והתגבשות החלקיקים הבסיסיים לא התרחשו ביקום אירועים נפשיים, מתיישבת עם הדואליזם האינטראקציוניסטי.

עתה נתאר בקצרה השקפה דואליסטית על אודות המצבים הנפשיים המתלכדת היטב עם תמונת העולם שתיארנו, ואשר מכבדת את הטענה שלכל האירועים הפיזיקליים יש סיבה

פיזיקלית מספקת, ודוחה את טענת הסגירות הסיבתית של הפיזיקלי. המדובר בהשקפת **הדואליזם האמרגנטיסטי** (Emergent Dualism). להשקפה זו, שרווחה בעיקר במחצית הראשונה של המאה ה-20,<sup>60</sup> מהותית ההנחה **שמצבים נפשיים אינם מתקיימים בנפרד ממערכות פיזיקליות מורכבות מאוד**. לטענה זו שני היבטים התפתחותיים – האחד אישי והשני היסטורי. ההיבט ההתפתחותי-אישי עניינו בהתפתחותו של כל יצור נפשי ספציפי. לביצית המופרית של יצורים אין חיים נפשיים כלשהם. החיים הנפשיים מופיעים אצל העובר בשלב מאוחר יותר של התפתחותו – רק כשיש לו מערכת עצבים מפותחת. המצבים הנפשיים – שאינם קיימים ברגע ההפריה אלא רק בשלב התפתחותי מאוחר יותר – אינם מתווספים למערכת העצבים הפיזיקלית על ידי התערבות חיצונית של מאן דהו; הם צומחים מן המערכת עצמה. אפשר לעמוד על תופעה זו גם בהקשר של הכוחות הסיבתיים. עם התפתחותה של המערכת מתפתחים כוחותיה הסיבתיים – בכל שלב התפתחות יש למערכת פיזיקלית זו כוחות סיבתיים שלא היו לה קודם. וכשיש למערכת כוחות סיבתיים חדשים היא מייצרת – גורמת את התרחשותם – של מצבים מסוג חדש; והחל משלב מסוים יש לה כוחות סיבתיים שבעטיים היא גורמת את התרחשותם של **מצבים נפשיים**. מצבים אלו אינם פיזיקליים – הם רוחניים – אולם הם נגרמים על ידי המערכת הפיזיקלית. לפי גרסאות אחדות של השקפה זו, המצבים הנפשיים-הרוחניים גם הם בעלי כוחות סיבתיים, ובין היתר הם גורמים את התרחשותם של מצבים פיזיקליים. **התמונה המתקבלת היא אפוא תמונה של דואליזם אינטראקציוניסטי**: המצבים הנפשיים-רוחניים נגרמים על ידי מצבים פיזיקליים וגורמים מצבים פיזיקליים, בהתאם למודל המוצג ב-(2) דלעיל. בשל כך שבתמונה זו מצבים פיזיקליים נגרמים (ישירות) על ידי מצבים נפשיים רוחניים – על ידי מצבים שאינם פיזיקליים של מערכת פיזיקלית אשר מתפתחת להיות יצור חי ובהמשך יצור נפשי – תמונה זו מתנגשת בטענת הסגירות הסיבתית. אף על פי שלפיה לכל אירוע פיזיקלי בעל סיבה יש סיבה פיזיקלית מספקת (אם כי זו עשויה להיות עקיפה), ההתערבות הרוחנית שאליה מחויבת תמונה זו אינה מתיישבת עם טענת הסגירות הסיבתית.

כאמור, להשקפה שתיארנו עתה יש גם היבט היסטורי, והוא חשוב להבנתה. נחזור להשקפת המפץ הגדול. ובכן, לפי השקפה זו, היקום הפיזיקלי היה בראשיתו נקודה אחת והוא החל להתפשט עם התרחשות המפץ הגדול. בהמשך תהליך ההתפשטות נוצרו החלקיקים הפיזיקליים הבסיסיים של היקום, ומאלו נוצרו, בשלבים שונים, מערכות פיזיקליות מורכבות יותר ויותר. בין המערכות הפיזיקליות שנוצרו בשלבים מתקדמים של התפתחות היקום היו גם אורגניזמים – יצורים חיים. היצורים החיים הראשונים היו יצורים פשוטים באופן יחסי במבנה הפיזיקלי שלהם, והם חסרו מצבים נפשיים, אולם בהדרגה נוצרו גם יצורים חיים

<sup>60</sup> בין תומכיה בעבר נמנו ברואד, אלכסנדר ומורגן. היום יש לעמדה זו תומכים מעטים, וביניהם נזכיר את לואו והסקר. ראו:

C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, London: Routledge & Kegan Paul, 1925.

S. Alexander, *Space, Time, and Deity*, London: Macmillan, 1920.

C.L. Morgan, *Emergent Evolution*, London: Williams and Norgate, 1923.

E.J. Lowe, "Self, Agency and Mental Causation," *Journal of Consciousness Studies* 6, pp. 225-239.

W. Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

מורכבים יותר ויותר במבנה הפיזיקלי שלהם. ובשלב מסוימים נוצרו גם יצורים חיים מורכבים באופן כזה שלמצביהם הפיזיקליים היו כוחות סיבתיים ליצור מצבים נפשיים-רוחניים; יצורים חיים אלו הם היצורים הנפשיים. לפי רעיון זה, המצבים הנפשיים והתכונות הנפשיות הופיעו ביקום רק בשלב שבו היו מערכות פיזיקליות מפותחות מספיק. לחלקיקים ולמערכות פיזיקליות פשוטות לא היו כוחות כאלו.

אנו יודעים שלמערכות מורכבות מסוימות יש תכונות שונות שאין למרכיביהן. למשל, הצברי מים הם רטובים אף על פי שהם הצברים של מולקולות של  $H_2O$  ומולקולות בודדות של  $H_2O$  (שלא לדבר על האטומים המרכיבים אותן) אינן רטובות. גם כשמערכות ביולוגיות מגיעות לרמה מסוימת של מורכבות, צצות בהן תכונות מסוג חדש, תופעות מסוג חדש. לפי הדואליזם האמרגנטיסטי, התופעות הנפשיות הן תכונות "חדשות" של מערכות ביולוגיות מורכבות. באיזה מובן הן חדשות? הן חדשות במובן חזק יותר מן המובן שבו הרטיבות היא תכונה חדשה. הרטיבות אומנם איננה תכונה של הרכיבים של הצברי מים, אבל ניתן להסיק אותה מן התכונות של הרכיבים, ולהסביר את קיומה באמצעותן. לעומת זאת, המצבים הנפשיים אינם ניתנים להיסק מתכונות אחרות של מערכות העצבים של היצורים החיים שלהם הם שייכים, וקיומם אינו ניתן להסבר באמצעות תכונות אחרות של מצבים אלו. איננו יכולים להסביר מדוע, כשיש ליצור נפשי מצב מוח מסוג מסוים הוא חש תחושת כאב, וכשיש לו מצב מוח מסוג אחר הוא חש תחושת דגדוג (מדוע, למשל, אין זה הפוך). אלו הן עובדות גולמיות (brute facts), שאינן ניתנות להסבר; זוהי עובדה בסיסית בעולמנו: למצבים פיזיקליים מורכבים מסוימים יש כוח סיבתי כזה ולא אחר (כמו הכוח הסיבתי לגרום כאבים). תכונות "חדשות" כאלו, הצצות ועולות ממורכבותן של מערכות ולא מרכיביהן, נקראות **"תכונות אמרגנטיות"** (emergent properties), וזה גם מקור שמה של ההשקפה – **"דואליזם אמרגנטיסטי"**.<sup>61</sup>

דואליזם אמרגנטיסטי: מצבים נפשיים הם מצבים לא פיזיקליים הנגרמים על ידי מערכות פיזיקליות מורכבות מסוימות.<sup>62</sup>

כאמור, לפי גרסאות אחדות של הדואליזם האמרגנטיסטי, מצבים נפשיים לא רק נגרמים על ידי מצבים פיזיקליים אלא גם גורמים מצבים פיזיקליים. גרסות כאלו מהוות אפוא דוגמה להשקפה המכבדת את העמדה, שלפיה לכל אירוע פיזיקלי בעל סיבה יש סיבה פיזיקלית מספקת, אולם היא אינה מקבלת את עקרון הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי. אפשרותה – ולו לכאורה – של השקפה כזו, המתיישבת עם השקפות סבירות על התפתחות

<sup>61</sup> הוצעו תרגומים עבריים אחדים למונח "emergent properties" – למשל, "תכונות צומחות" או "תכונות נובעות", אך הצעות תרגום אלו אינן חפות מקשיים.

<sup>62</sup> גרסה של דואליזם אמרגנטיסטי הוצעה בשנים האחרונות על ידי לואו. ראו: E.G., Lowe, *Subjects of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

היקום ועם הצלחתה ההסברית המרשימה של הפיזיקה, מראה שביסוסו של עיקרון זה אינו פשוט. תמונת העולם, שיש החושבים שהיא מבססת את עקרון הסגירות הסיבתית, מבססת רק את העמדה שלכל אירוע פיזיקלי בעל סיבה יש סיבה פיזיקלית מספקת, אך היא אינה מבססת את העיקרון הזה; תמונת עולם זו מתיישבת עם גרסה של דואליזם אינטראקציוניסטי.

ייתכנו, כמובן, שיקולים אחרים בזכות עקרון הסגירות הסיבתית, אולם אנו נעצור בנקודה זו את הדיון בעיקרון זה ובשיקולים המבוססים על המדע כנגד הדואליזם האינטראקציוניסטי. ביחידה 4-5 נציג טיעון המבוסס על המדע בזכות ההשקפה המטריאליסטית, טיעון שהטקטיקה שביסודו היא פסילת האפשרויות השונות של אינטראקציות רוחניות-פיזיקליות, וכך, למעשה – פסילת הדואליזם האינטראקציוניסטי. בהמשכה של יחידה זו נציג שיקול מסוג אחר כנגד הדואליזם האינטראקציוניסטי, ונפתחו לכדי שיקול המתיימר לחשוף בעיה קשה לדואליזם בכלל. אולם לפני כן, נאמר עוד מילים אחדות על השקפת הדואליזם האמרגנטיסטי.

להצגת השקפה זו יש, כמובן, ערך בפני עצמה, ערך החורג מתפקידה בדיון על הטיעון בדבר הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי. הזכרנו קודם שתי הבחנות באשר להשקפות דואליסטיות: ההבחנה בין דואליזם העצמים לבין דואליזם האירועים, וההבחנה בין דואליזם אינטראקציוניסטי לבין צורות אחדות של דואליזם לא אינטראקציוניסטי. מה היחס בין ההשקפות הדואליסטיות האלו לבין השקפת הדואליזם האינטראקציוניסטי? יש הבדל חשוב בינן לבינה, והוא נעוץ בדיוק בעובדה שהשקפת הדואליזם האמרגנטיסטי היא היחידה מבין ההשקפות הללו שמתייחסת לשאלות של התפתחות (הן מן ההיבט האישי והן מן ההיבט ההיסטורי). ההבחנה בין דואליזם העצמים לבין דואליזם האירועים עניינה בשאלה, אילו סוגים של פריטים נפשיים הם רוחניים (אירועים או גם עצמים). ההבחנה בין דואליזם אינטראקציוניסטי לבין צורות של דואליזם לא אינטראקציוניסטי עניינה בשאלה, מהם היחסים בין הנפשי לבין הפיזיקלי, בהנחה שהנפשי הוא רוחני ולא פיזיקלי (ובפרט, האם מתקיימים ביניהם יחסים סיבתיים, ואם כן באיזה כיוון או כיוונים)? ייחודה של השקפת הדואליזם האמרגנטיסטי בכך שהיא צועדת עוד צעד ומתייחסת לשאלות נוספות, הקשורות קשר הדוק לשאלות מדעיות ולשיקולים מדעיים: שאלת ההתפתחות של היסוד הנפשי והשאלה, באלו סוגי מצבים פיזיקליים קשורים המצבים הנפשיים? (אחת המוטיבציות של הדוגלים בהשקפה זו היא להקנות לה סבירות מדעית). אולם תשובות שונות לשתי השאלות הראשונות מתיישבות זו עם זו, כפי שראינו (למשל, דואליזם האירועים מתיישב הן עם דואליזם אינטראקציוניסטי והן עם שלילתו), ואילו הדואליזם האמרגנטיסטי אינו מתיישב עם חלק מן התשובות לשתי השאלות הראשונות, משום שהוא מחויב לכך שמצבים נפשיים-רוחניים נגרמים על ידי מצבים פיזיקליים (כאמור, מרבית גרסאותיו מקבלות גם שמצבים נפשיים-רוחניים גורמים מצבים פיזיקליים, ובכך מאמצות דואליזם אינטראקציוניסטי).

## 6.5 פאן-פסיכיות ויסודות נפשית

כאמור, השקפת הדואליזם האמרגנטיסטי כורכת את המצבים הנפשיים במערכות פיזיקליות מורכבות: רק להן יש, לפיה, מצבים נפשיים. בעבור מי שמקבלים את הרעיון הבסיסי של הדואליזם, הגרסה האמרגנטיסטית של השקפה זו היא טבעית וסבירה ביותר. אנו יודעים שמערכות פיזיקליות מורכבות, כמו בני אדם, או מערכות העצבים שלהם, כרוכות במצבים נפשיים. כיצד נוצרים המצבים הנפשיים הללו? לפי הדואליזם האמרגנטיסטי, החל משלב מסוים של מורכבות יש למערכת כזו כוחות סיבתיים שבעטיים היא גורמת את התרחשותם של מצבים נפשיים. הכוחות הסיבתיים האלה מאפיינים את המערכת כולה, על המבנה המורכב שלה – הם אינם מורכבים מהכוחות הסיבתיים המבודדים של רכיבי המערכת; לאלו אין כוחות סיבתיים כאלו – כוחות סיבתיים לייצור מצבים נפשיים. כאן בא לידי ביטוי האלמנט האמרגנטיסטי – המצבים הנפשיים, בעקבות הכוחות הסיבתיים האחראיים להם, צצים ועולים רק כשהחלקיקים הפיזיקליים הבסיסיים מאורגנים **במבנה מורכב מאוד**. רק מערכות מורכבות כרוכות במצבים נפשיים.

### שאלה

על סמך תיאור זה של הדואליזם האמרגנטיסטי אפשר לשער איזו חלופה לגישה זו עשויה פילוסופים דואליסטיים להציע. מהי?

החלופה המדוברת היא הגישה הטוענת שהמצבים הנפשיים מאפיינים לא רק את המערכת כולה אלא גם את רכיביה. לפריטים המרכיבים מערכת מורכבת בעלת כוחות סיבתיים יש כוחות סיבתיים שבעטיים הם מייצרים מצבים נפשיים; יש להם כוחות סיבתיים כאלו ומצבים נפשיים גם כשהם מבודדים ואינם חוברים לכינונה של מערכת מורכבת. לפי גישה זו, מקורם של המצבים הנפשיים של מערכות מורכבות הוא במצבים הנפשיים של רכיביהן. אולם אפיון זה של החלופה הנדונה לדואליזם האמרגנטיסטי עדיין איננו מדגיש את קיצוניותה. אם אמנם מקורם של המצבים הנפשיים של מערכות מורכבות הוא תמיד במצבים הנפשיים של רכיביהם, משמע שבסופו של דבר מקורם של כל המצבים הנפשיים הוא בחלקיקים פיזיקליים בסיסיים (שהרי ישות פיזיקלית שאינה חלקיק בסיסי היא מערכת מורכבת). אנו מגיעים לכך, שלפי חלופה זו, חלקיקים פיזיקליים בסיסיים כרוכים במצבים נפשיים; במובן מסוים, חלקיקים פיזיקליים בסיסיים הם יצורים נפשיים.<sup>63</sup> לרבים, חלופה זו נראית בלתי סבירה.

אם חלופה זו אינה נראית לכם בלתי סבירה, חשבו על ההשלכה הזו שלה. אם חלקיקים פיזיקליים בסיסיים מייצרים מצבים נפשיים, הרי שכל אובייקט פיזיקלי מייצר מצבים

<sup>63</sup> אנו אומרים "במובן מסוים" משום שמדובר **בדואליזם** אמרגנטיסטי – המצבים הנפשיים קשורים עם החלקיקים בקשרים סיבתיים, ואולי מדויק יותר לומר שהחלקיק יחד עם המצבים הנפשיים הוא היצור הנפשי.



נפשיים ובמובן מסוים הוא יצור נפשי: בעלי חיים שאינם מפותחים במיוחד, צמחים, סלעים, גרגרי חול... אנו מגיעים להשקפה הנקראת "פאן-פסיכיות" (panpsychism) – האלמנט הנפשי נמצא בכל מקום בעולם, כל אובייקט ואובייקט כרוך במצבים נפשיים. אכן, החלופה הדואליסטית הרווחת לדואליזם האמרגנטיסטי היא ההשקפה הפאן-פסיכיסטית. השקפה זו נראית למרבית הפילוסופים תמוהה מאוד. גישות שונות למצבים הנפשיים עשויות להוליך לעתים לתוצאות שונות באשר לשאלה אלו יצורים נכללים בקבוצת היצורים הנפשיים, אבל דומה שגישה הכרוכה בטענה שחרצן הזית המונח על הצלחת שמולי כרוך במצב נפשי כלשהו היא גישה אבסורדית. בהנחה שהדואליזם אמיתי, קל אפוא להבין את העדפת הגרסה האמרגנטיסטית על פני החלופה הנדונה. לגישה הפאן-פסיכיסטית היו תומכים בעבר, וכיום מצדדים בה מעט מאוד פילוסופים; אחד הבולטים בהם הוא דייוויד צ'למרס, שכבר הוזכר ביחידה זו.

פאן-פסיכיות: הנפש נמצאת בכל – כל אובייקט פיזיקלי כרוך במצב נפשי או במצבים נפשיים.

## שאלה

הצגנו לעיל תמונה מסוימת על התפתחות היקום, שבה השתלבה השקפת הדואליזם האמרגנטיסטי. כיצד תיראה התמונה המקבילה שבה נחליף את הדואליזם האמרגנטיסטי בפאן-פסיכיות? אילו הנחות של תמונה זו יישמרו ואילו יישתנו?

לתמונת העולם שהצגנו, כזכור, שלושה חלקים: ההשקפה בדבר התהוות המפץ הגדול, ההשקפה שכל ההתרחשויות מאז המפץ הגדול הן גלגולים סיבתיים של המפץ הגדול ודבר לא נוסף על ידי התערבות חיצונית, וההשקפה שעם התרחשות המפץ הגדול לא היו ביקום מצבים ואירועים נפשיים. המצבים הנפשיים באו לידי קיום רק משנוצרו מערכות פיזיקליות מורכבות. התמונה הפאן-פסיכיסטית הנדונה מכירה בהתרחשות המפץ הגדול, ובכך שמאז התרחשותו לא נוסף ליקום דבר על ידי התערבות חיצונית. אולם לפיה היו ביקום, כבר בעת שהתרחש המפץ הגדול, מצבים נפשיים – הם אפינו כבר את החלקיקים הבסיסיים שנוצרו במפץ הגדול, לפני שנוצרו מערכות מורכבות כלשהו.

למען הדיוק יש לציין שההשקפה הפאן-פסיכיסטית אינה החלופה הדואליסטית היחידה האפשרית לדואליזם האמרגנטיסטי. לפי חלופה נוספת, אין זאת שהחלקיקים הבסיסיים המוכרים בפיזיקה מייצרים, באופן אינדיווידואלי, מצבים נפשיים, אלא שבצדם של חלקיקים אלו מתקיימים "חלקיקים" נפשיים-רוחניים. אבני הבניין הבסיסיות של היקום, לפי גישה זו, כוללות גם חלקיקים פיזיקליים וגם "חלקיקים" נפשיים-רוחניים. הן לפי גישה זו – שניתן לכנותה "גישת החלקיקים הנפשיים-רוחניים" – והן לפי הפאן-פסיכיות, תכונות

נפשיות מאפיינות חלקיקים יסודיים של היקום; חלקיקים אלו הם מקור הנפשיות ביקום. ניתן לאגד גישות אלו תחת הכותרת "יסודתנות נפשית" (mental foundationalism).

**יסודתנות נפשית:** תכונות נפשיות מאפיינות חלקיקים יסודיים של היקום, חלקיקים שהם מקור כל הנפשיות ביקום.

שימו לב שבהשקפת היסודתנות הנפשית נכללת הן ההשקפה שחלקיקים פיזיקליים כרוכים במצבים נפשיים (השקפה שממנה נובע הפאן-פסיכיות), והן ההשקפה שבצד החלקיקים הפיזיקליים היסודיים יש "חלקיקים" אחרים – "חלקיקים" נפשיים שאינם פיזיקליים.

בדיוק כמו הגישה הפאן-פסיכיסטית, גם גישת החלקיקים הנפשיים נראית לרבים תמוהה. אנו נסתפק בהצבעה על קושי מסוים המאיים על עצם הרעיון של יסודתנות נפשית, וכך על שתי הגישות הללו. כאמור, אנו יודעים שמערכות פיזיקליות מורכבות מסוימות כרוכות במצבים נפשיים. הדוגלים ביסודתנות נפשית אינם חולקים על-כך. הם חולקים על הטענה האמרגנטיסטית שרק מערכות כאלו כרוכות במצבים נפשיים; לטענתם, גם חלקיקים יסודיים כרוכים במצבים נפשיים. ההיגיון הבסיסי של גישת היסודתנות הנפשית הוא שאין זה סביר שמצבים נפשיים, על תכונותיהם הנפשיות, עולים וצצים לפתע פתאום רק כשמתפתחת מערכת פיזיקלית מורכבת מאוד. כיצד זה צוות תכונות חדשות פתע פתאום, ולא בהדרגה? אולם מאחר שגישה זו אינה כופרת בכך שמערכות מורכבות כרוכות במצבים נפשיים, מצבים בעלי תכונות נפשיות, עליה להיות מסוגלת להסביר את היחס בין המצבים הנפשיים שבהן כרוכות המערכות המורכבות לבין המצבים הנפשיים שבהם כרוכים החלקיקים היסודיים (יהיו אלו חלקיקים פיזיקליים היוצרים מצבים נפשיים או חלקיקים נפשיים ייחודיים). האם ביכולתם של הדוגלים ביסודתנות נפשית לספק הסבר כזה? מערכות פיזיקליות מורכבות כרוכות במצבים נפשיים מן הסוגים המוכרים לנו, כמו רעב, כאב, פחד, האמנה שירד גשם, רצון לשתות דבר מה, וכדומה. האם מצבים אלו מורכבים מן המצבים הנפשיים שבהם כרוכים החלקיקים היסודיים? מהם המצבים הנפשיים שבהם כרוכים החלקיקים היסודיים, וכיצד הם חוברים יחדיו "להרכבת" המצבים הנפשיים שהזכרנו עתה? האם אנו יכולים לדמות איך בכלל ייראה הסבר כזה? האם ניתן לחשוב מאילו מצבים נפשיים מורכבת ההאמנה שירד גשם, למשל? ומהו סוג ההרכבה – האם מדובר פשוט בצירוף של מצבים נפשיים שונים?<sup>64</sup> לא נפתח את הדיון בקושי זה. מובן שלדואליסטים המתרשמים ממנו נוסף טעם להעדיף את הדואליזם האמרגנטיסטי.

<sup>64</sup> כאמור ביחידה 1, מצבים נפשיים שונים – כמו רגשות – מורכבים ממצבים נפשיים פשוטים יותר. הקושי המדובר אינו עצם ההרכבה. הקושי הוא שמצבים נפשיים, שקשה להבין כיצד הם עשויים להיות מורכבים ממצבים נפשיים אחרים (כמו ההאמנה הנזכרת לעיל), אמורים להיות מורכבים.

דנו בגרסה אמרגנטיסטית של דואליזם. קיימות גם גרסות אמרגנטיסטיות של מטריאליזם, אך לא נדון בהם.

## 6.6 הטיעון האבולוציוני כנגד דואליזם

המין האנושי ומינים אחרים של יצורים נפשיים מורכבים מקורם ביצורים חד תאיים. הביולוגיה מסוגלת להסביר לנו כיצד התפתחו מינים של בעלי חיים מורכבים מיצורים חד תאיים פרימיטיביים. שינויים גנטיים מקריים (שינויים שהביולוגים מכנים "מוטציות") מסבירים איך התפתחו מינים של יצורים מסוימים ממינים של יצורים קדומים ופרימיטיביים, ותהליך הברירה הטבעית, שברר את המינים "המוצלחים" מבין אלו שנוצרו על ידי המוטציות המקריות, מצטרף למוטציות אלו כדי להסביר את קיומם הנוכחי של מינים מורכבים שונים, כמינים שמקורם ביצורים חד תאיים. היצורים החד תאיים, שמהם התפתחו מינים של יצורים נפשיים, היו מינים של יצורים חומריים לחלוטין (ההשקפה הפיזיקלית המקובלת צועדת, כאמור, עוד צעדים אחדים אחורנית ורואה את מקור היצורים החד תאיים במפץ הגדול). בתהליך זה אין התערבות חיצונית – דבר לא נוסף מבחוץ. ובכן, אם מקור המין האנושי ומינים אחרים של יצורים נפשיים הוא חומרי, דבר לא נוסף דבר מבחוץ, ואנו מסוגלים להסביר את קיום המינים הללו באמצעות התייחסות לתהליכים פיזיקליים גרידא, מדוע להניח שבחיייהם של יצורים אלו כרוכים מצבים שאינם פיזיקליים?

יש הסוברים שבמסגרתו של סיפור ביולוגי זה על התפתחות המינים אין מקום שבו מצבים כאלו יוכלו להשתלב, ובמילים אחרות, שאם סיפור זה אמיתי, לא ייתכן – או לפחות אין זה סביר – שמצבים כאלו יתקיימו. האמנם במסגרת סיפור זה אין מקום למצבים נפשיים שאינם פיזיקליים? היזכרו בתמונה שתיארנו קודם בדבר התפתחות היקום. תיאורנו השקפה המתיישבת עם סיפור זה ושבה מצבים נפשיים-רוחניים אמנם מתקיימים – השקפת הדואליזם האמרגנטיסטי. הסיפור הביולוגי על התפתחות המינים משתלב היטב בתמונה הנדונה בדבר התפתחות היקום – ניתן לראותו כפרק הביולוגי של הסיפור הגדול, סיפור העל, על התפתחות היקום. ונראה שהשקפת הדואליזם האמרגנטיסטי מתיישבת עם הפרק הביולוגי בדיוק כשם שהיא מתיישבת עם שאר חלקי סיפור העל. התהליכים הביולוגיים, שהם תהליכים פיזיקליים, עשויים ליצר מצבים שאינם פיזיקליים. כך, גם בהנחה שסיפור זה אמיתי, אנו יכולים להבין כיצד באים לעולם מצבים נפשיים-רוחניים.

אולם כאן נכנס לתמונה נימוק אחר, שהוא שעומד על פי רוב ביסוד מחשבתם של מי שמבקשים לפסול את הדואליזם בשל שיקולים ביולוגיים. גם אם אנו יכולים להבין כיצד באים לעולם מצבים נפשיים-רוחניים במסגרת הסיפור הביולוגי, גם אם קיומם של מצבים כאלו מתיישב עם סיפור זה, מדוע עלינו להניח שאמנם הם קיימים? הסיפור הביולוגי מראה שאין צורך בהנחת קיומם של מצבים כאלו לשם הסבר קיומם של מינים שונים של יצורים

נפשיים. השינויים הגנטיים (המוטציות) הם תהליכים פיזיקליים טהורים, והמבנה הפיזיקלי של היצורים מסביר את הצלחתם להישרד. תפקודם והתנהגותם של יצורים חיים, ההכרחיים להישרדותם, מוסברים על ידי המבנה הפיזיקלי שלהם. תפקיד חשוב בהקשר זה יש למוח ולמערכת העצבים של היצורים החיים. מערכת העצבים מאפשרת הכוונה מתוככמת של התנהגות, בהתאם לתנאי הסביבה; הפיזיקה שלה מאפשרת לה למלא תפקיד זה. כדי להסביר גם את ההיבט ההתנהגותי של קיום המינים המפותחים, אין אפוא צורך להניח את קיומו של פריט כלשהו שאיננו פיזיקלי. אם כן, ספק אם עלינו להניח את קיומם של פריטים כאלו. גם אם קיומם אפשרי, דומה שאין טעם טוב להניח שאכן הם קיימים. ההסברים המדעיים מסתדרים יפה בלעדיהם.<sup>65</sup>

בבסיסו של נימוק זה כנגד קיומם של מצבים נפשיים שאינם פיזיקליים עומד העיקרון שאם ניתן להסביר תופעות בתחום מסוים באמצעות הסבר "חסכוני" יותר, מבחינה אונטולוגית, מההסברים החלופיים, כלומר הסבר המניח שקיים בעולם מספר קטן יותר של סוגי ישויות, יש להעדיף הסבר זה, ולא להניח את קיומם של סוגי הישויות שאינם הכרחיים להסבר התופעות. זאת, כמובן, בהנחה שלהסבר זה אין חסרונות בהשוואה להסברים המתחרים, ההסברים "הבזבזניים" מבחינה אונטולוגית. אנו נדון בעיקרון זה – עקרון החסכוניות או הפשטות – ביחידה 4-5, שבה נסביר את הגיונו ונציג טיעון מפורט, המבוסס עליו, בזכות ההשקפה המטריאליסטית. בשלב זה נסתפק באזכורו ובשימוש שנעשה בו בטיעון הנוכחי: מאחר שההסברים המדעיים מצליחים להסביר היטב את קיום המין האנושי ומינים אחרים של יצורים נפשיים מבלי להיזקק להנחת קיומם של מצבים שאינם פיזיקליים, ומאחר שנראה שניתן להסתדר היטב מבלי להניח את קיומם של מצבים שאינם פיזיקליים, יש להימנע מלהניח שליצורים כאלו יש מצבים שאינם פיזיקליים.

כמובן, אם קיימות תופעות שונות שאינן ניתנות להסבר ללא הנחת קיומם של מצבים נפשיים-רוחניים, עקרון החסכוניות אינו מהווה טעם מספק כנגד הנחת קיומם של אלו. אם טיעונים כמו טיעון הידע או טיעון אפשרות ההיפרדות הם טיעונים חזקים, הרי שיש לקבל את קיומם של מצבים כאלו, אף שמכאן משתמעת קבלת תמונת עולם פחות חסכונית. אם הטיעון מן האבולוציה הוא מוצלח, ניתן לראותו כטיעון המעביר את נטל הראיה אל שכמם של הדואליסטים: אם לא יספקו טעמים חזקים בזכות השקפתם, עלינו להעדיף את ההשקפה החסכונית יותר, זו שאינה מקבלת את קיומם של מצבים נפשיים-רוחניים; בהיעדר טעמים כאלו, סביר להניח שהדואליזם שקרי.

לעתים כרוך בטיעון מן האבולוציה נימוק אחר כנגד הדואליזם. נימוק זה חותר, למעשה, תחת ההסבר הדואליסטי-אמרגנטיסטי לקיומם של מצבים נפשיים. לפי הסיפור הביולוגי-

<sup>65</sup> טיעון זה הוצע על ידי פול צ'רצ'לנד. ראו:

P.M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge (Mass.): MIT Press (second edition), 1988, pp. 20-21.

אבולוציוני, תכונות חדשות ומצבים מסוגים חדשים מתפתחים **בהדרגה** – השינויים הגנטיים הם הדרגתיים. שינויים אלו אמנם אחראים ליצירתם של מאפיינים חדשים, אך אין אלו מאפיינים **מסוג** אחר לחלוטין; הם כרוכים רק ביצירתם של מאפייני הנבדלים ממאפיינים קודמים **הבדל של דרגה**. לעומת זאת, ההסבר הדואליסטי-אמרגנטיסטי להופעתם של מצבים נפשיים-רוחניים מחויב להופעתם **הפתאומית** של מאפיינים הנבדלים הבדל קטגוריאלי, הבדל סוגים דרמטי, מכל המאפיינים הקודמים של המערכות הביולוגיות; הסבר שמחויב לכך שבשלב מסוים מייצרות מערכות אלו מצבים מקטגוריה אונטולוגית שונה לחלוטין מזו של מצביהן האחרים של אותן מערכות, מצבים שאינם כלל פיזיקליים. הדואליזם האמרגנטיסטי אמור היה להשתלב בהשקפת העולם המדעית, ובכללה בהשקפת העולם הביולוגית-אבולוציונית, אולם אנו רואים שקיים פער משמעותי ביניהם: השינויים במאפייניהן של מערכות ביולוגיות, לפי ההשקפה הביולוגית-אבולוציונית, הם שינויים מודרגים, אילו הופעתם של מצבים נפשיים-רוחניים, לפי הדואליזם האמרגנטיסטי, היא קפיצה דרמטית ולא שינוי הדרגתי. האם סביר שרק במקרה של יצירתם של מצבים נפשיים יסטה הטבע הביולוגי ממנהגו השמרני?

דומה שנכון לאפיין גם נימוק זה, כמו קודמו, כנימוק המעביר את נטל הראייה אל שכמם של הדואליסטים: אם יספקו טעמים חזקים בזכות השקפתם, יוכלו לומר שהקפיצה האבולוציונית שאליה מחויבת השקפתם אינה מהווה מכשול בפני קבלתה. במקרה כזה יוכלו לומר, שיש טעמים טובים בזכות ההנחה שבמקרה הנפשי סוטה הטבע הביולוגי ממנהגו השמרני-הדרגתי; בהיעדר טעמים כאלו, סביר להניח שהדואליזם שקרי.

כזכור, קיימת חלופה דואליסטית לדואליזם האמרגנטיסטי: גישת היסודות הנפשית. בשל קיומה של חלופה כזו, לא ניתן לבסס טיעון אנטי דואליסטי ממצה על שיקולים אבולוציוניים החותרים רק תחת הדואליזם האמרגנטיסטי. כדי לחתור תחת עצם ההשקפה הדואליסטית יש להציג טיעונים החותרים גם תחת החלופה הנדונה. אולם כזכור, הצבענו על קושי שבו כרוכה חלופה זו.

## 6.7 סיבתיות והיעדר מיקום

שאלת האינטראקציה בין הפיזיקלי לרוחני מציבה קושי נוסף בפני ההשקפה הדואליסטית. הדיון בקושי זה יוליך אותנו לדיון בקושי שאינו קשור דווקא בשאלת האינטראקציה. נדמין את המצב הזה: נניח שחיים ומשה שניהם מחליטים להרים את יד ימין. נכנה את שתי ההחלטות האלה, "החלטה\*" ו"החלטה\*\*\*", ואת הרמות הידיים נכנה, בהתאמה, "תנועה\*" ו"תנועה\*\*\*". אם כן, המצב הוא:

החלטה\* -----< תנועה\*

החלטה\*\*\* -----< תנועה\*\*\*

השאלה שרצוננו להעלות היא: כיצד ניתן להסביר, במסגרת דואליסטית, מדוע החלטה\* מוליכה דווקא לתנועה\*, דהיינו לתנועה של חיים, אילו החלטה\*\* מוליכה דווקא לתנועה\*\*, דהיינו לתנועה של משה? אפשר להבין שאלה זו לאור התשובה שפילוסופים מטריאליסטים שונים ישיבו לשאלה המקבילה. במסגרת מטריאליסטית שבה מצבים נפשיים הם מצבי מוח, אין קושי להבין מדוע החלטה\* מוליכה דווקא לתנועה\*, דהיינו לתנועה של חיים, ואילו החלטה\*\* מוליכה דווקא לתנועה\*\*, דהיינו לתנועה של משה: החלטה\* היא מצב בגופו של חיים, מצב במוחו של חיים, והיא מפעילה מצבים אחרים בגופו של חיים, שבתורם מפעילים מצבים אחרים בגופו של חיים... ולבסוף נגרמת הרמת ידו של חיים. כדוגמה פשוטה, אם החלטה\* היא פעילות מסוימת של קבוצת נוירונים במוח של חיים, היא משפיעה סיבתית על פעילותה של קבוצת נוירונים אחרת - אלו הקשורים עם הנוירונים הראשונים, וכך הלאה. ברור מדוע קבוצת הנוירונים הראשונה משפיעה על קבוצת הנוירונים השנייה במוחו של חיים ולא על קבוצת נוירונים במוח של משה: משום שקיימים קישורים פיזיקליים מסוימים בין קבוצת הנוירונים הראשונה לבין קבוצת הנוירונים השנייה שאינם מתקיימים בין קבוצת הנוירונים הראשונה במוחו של חיים לבין קבוצת הנוירונים השנייה במוח של משה.

אולם אם החלטה\* איננה פיזיקלית ואיננה מצב בגופו של חיים, או בגוף פיזיקלי כלשהו הסמוך לגופו של חיים, או הקשור אליו בקשר אחר, מדוע שהיא תשפיע דווקא על אירועים בגופו של חיים? אם לא ניתן להצביע על כל קשר בין החלטה זו לבין גופו של חיים (קשר שמייחד בעבורה את גופו של חיים לעומת גופו של משה), מדוע שהיא תשפיע דווקא על חלקים בגופו של חיים ולא על חלקים בגופו של משה? מדוע שהיא "תבחר" דווקא מצבים בגופו של חיים ולא מצבים בגופו של משה? דומה שדואליסטים הטוענים שלמצבים נפשיים אין כל מאפיינים מרחביים - לא התפשטות מרחבית ולא מיקום מרחבי - נותרים כאן עם מסתורין שאין ביכולתם להפיג. נכנה קושי זה בשם "קושי הבחירה הסיבתית".

חשוב להדגיש שקושי הבחירה הסיבתית אינו קושי אפיסטמי. במילים אחרות, הבעיה איננה נעוצה בכך שאיננו יודעים את ההסבר לכך שהחלטותיו של חיים פועלות דווקא על גופו של חיים. הבעיה נעוצה בכך שנדמה שבמסגרת ההשקפה הדואליסטית, כל הסבר לעובדה זו איננו אפשרי.

קושי הבחירה הסיבתית: מדוע מצביו הנפשיים של יצור נפשי מסוים פועלים על מצבי הגוף של יצור נפשי זה דווקא?

פתרון דואליסטי אפשרי לקושי הבחירה הסיבתית הוא זה: ההחלטה של חיים "בוחרת" מצבים בגופו של חיים ומשפיעה עליהם פשוט משום שזהו גופו של חיים: מצבים נפשיים של חיים משפיעים על מצבים בגופו של חיים, משום שהם קשורים בקשר הדוק עם גופו של חיים דווקא, ולא עם גופו של משה, או עם גוף אחר כלשהו. יש קשרים מסוימים בין סדרת המצבים הנפשיים של חיים לבין גוף מסוים - נכנה קשרים אלו "קשרי הבעלות" - ובשל קיומם של

קשרים אלו, גוף זה הוא הגוף של חיים, של היצור הנפשי שסדרת המצבים הנפשיים שייכת לו. כלומר, בעטיים של אותם קשרים המשייכים גוף מסוים לבעלים של מצבים נפשיים מסוימים, מצביו הנפשיים של הבעלים משפיעים סיבתית דווקא על גוף זה; קשרים אלו הם שמאפשרים למצבים נפשיים אלו "לבחור" דווקא גוף זה.

שימו לב שפתרון דואליסטי זה לקושי הבחירה הסיבתית מניח שבין מצביו הנפשיים של חיים לבין גופו מתקיימות **שתי מערכות של קשרים**: מערכת אחת היא מערכת קשרי הבעלות – מערכת הקשרים שבעטיה המצבים הנפשיים הללו והגוף הזה שניהם של חיים, ומערכת שנייה של קשרים סיבתיים בין המצבים הנפשיים לבין מצביו של גוף זה, כדוגמת הקשר הסיבתי בין ההחלטה להרים את היד לבין הרמת היד ("מערכת הקשרים הסיבתיים"). מצביו הנפשיים של חיים "בוחרים" כמושאי הקשרים הסיבתיים את מצבי הגוף שעמו הם קשורים בקשרי בעלות. קשרי הבעלות קודמים אפוא (מבחינה לוגית) לקשרים הסיבתיים. קשרי הבעלות הם שמאפשרים את הקשרים הסיבתיים.

מהם, לפי פתרון זה, קשרי הבעלות, הקשרים המכוננים את העובדה שגוף מסוים שייך ליצור נפשי מסוים – שהוא שייך לבעלים של סדרת מצבים נפשיים מסוימת? דומה כי במסגרת דואליסטית התשובה הסבירה ביותר לשאלה מה מכונן את עובדת הבעלות הזו היא: **קשרים סיבתיים**. נדמה כי ההחלטה ותנועת היד שאנו מתייחסים אליהן כאל "ההחלטה של חיים" ו"תנועת היד של חיים" משויכות שתיהן לחיים בדיוק משום שהחלטה זו משפיעה סיבתית על תנועת יד זו. קשה לחשוב על תשובה אחרת שיכולים דואליסטים השוללים כל היבט מרחבי ממצבים נפשיים להציע לשאלת הבעלות המשותפת של המצבים הנפשיים והגוף.

עתה מתעוררת בעיה. לפי הפתרון המוצע לקושי הבחירה הסיבתית, מצבים נפשיים מסוימים פועלים על גוף מסוים, משום שהמצבים הנפשיים הללו והגוף הזה שייכים לאותו יצור נפשי. תשובה זו תהיה יעילה רק אם הקריטריון לשייכותם של מצבים נפשיים מסוימים וגוף מסוים לאותו יצור נפשי – הקריטריון לבעלות המשותפת – אינו תלוי בקיום הקשרים הסיבתיים ביניהם. אולם כאמור, הקריטריון הסביר יותר לבעלות המשותפת על המצבים הנפשיים והגוף הוא קיומם של קשרים סיבתיים בין המצבים הנפשיים והגוף. הפתרון המוצע מסביר אפוא את הקשרים הסיבתיים באמצעות הבעלות המשותפת, שמוסברת על ידי אותם קשרים סיבתיים... המסתורין נותר: דומה שלא ניתן להסביר במסגרת חשיבה דואליסטית מדוע קשרים סיבתיים אלו "בוחרים" דווקא גוף זה.

## 6.8 אינדיווידואציה מספרית והיעדר מיקום

קושי הבחירה הסיבתית הוא קושי רציני ביותר בעבור ההשקפה הדואליסטית. יתר-על-כן, הקושי הזה בהסבר הקשרים הסיבתיים הפסיכו-פיזיים במסגרת דואליסטית חושף קושי

עמוק יותר. כאמור, ההסבר הסביר ביותר שהדואליסטים יכולים לספק לבעלות המשותפת של מצבים נפשיים מסוימים וגוף מסוים היא קיומם של קשרים סיבתיים ביניהם. אולם אם, כפי שראינו עתה, לא ניתן להסביר את קיומם של הקשרים הסיבתיים בין המצבים הנפשיים לבין מצבי הגוף, הרי שגם שאלת הבעלות נותרת בגדר מסתורין. כלומר, הדואליסטים נתקלים בקושי רציני בבואם להסביר מהו הקריטריון שלפיו סדרה מסוימת של מצבים נפשיים וגוף מסוים שייכים לאותו יצור נפשי. אם המסביר – הקשרים הסיבתיים – הוא בגדר מסתורין (אלמנט הבחירה הסיבתית הוא בגדר מסתורין), ודאי שגם המוסבר – הבעלות המשותפת של אותו יצור על מצבים נפשיים מסוימים וגוף מסוים – הוא בגדר מסתורין, ובמסגרת חשיבה דואליסטית קשה להעלות על הדעת הסבר אחר לשאלת הבעלות, הסבר שאינו ניתן במנחי קשרים סיבתיים. דומה שההשקפה הדואליסטית מנועה מלהסביר מה קושר בין גוף מסוים לבין נפש מסוימת; מה משייכם לאותו יצור.

דומה שלקושי זה אף השלכה חמורה יותר מבחינתה של ההשקפה הדואליסטית. עניינה של השלכה זו בסוגיית "האינדיוידואציה המספרית של מצבים נפשיים". מה הכוונה? נניח שמתרחש בעולם מצב פיזיקלי מסוים (למשל, גולת חרסונה ירוקה בקוטר של 2 סנטימטרים מונחת במרכז הבסיס של קוביית זכוכית שאורך צלעה 50 סנטימטרים); ייתכן גם, שבעולם מתרחש באותה נקודת זמן מצב נוסף הזהה במדויק למצב זה. אם מועלית התמיהה מה הבסיס לקביעה שמתרחשים שני מצבים כאלו ולא אחד בלבד, שהרי לפי ההנחה הם זהים לחלוטין, התשובה פשוטה: שני המצבים הללו מתרחשים במקומות שונים. המיקום, אם כן, הוא הגורם המבחין בין מצבים זהים המתרחשים באותה נקודת זמן: מיקום אחד – מצב אחד, שני מיקומים – שני מצבים, וכך הלאה.<sup>66</sup> במילים אחרות, המיקום המרחבי הוא קריטריון האינדיוידואציה המספרית של המצבים.

פשרה של אינדיוידואציה מספרית של מצבים נפשיים במסגרת ההשקפה הדואליסטית מעורר בעיה. נראה כי במסגרת השקפה זו לא ניתן לתת פשר להבחנה בין קיומו בעולם של מצב נפשי אחד מסוג מסוים – נניח, תחושת דגדוג קלה – בנקודת זמן מסוימת לבין קיומם של שני מצבים (או יותר) מאותו סוג באותה נקודת זמן. נכנה את שאלת הפשר של הבחנה זו "שאלת האינדיוידואציה המספרית של מצבים נפשיים". שאלה זו שקולה, למעשה, לשאלה מה מבדיל בין שני מצבים נפשיים השייכים לאותו סוג נפשי והמתרחשים באותה נקודת זמן. אם תחושות דגדוג הן מצבים פיזיקליים בעלי מיקום מרחבי (למשל, אם הם ממוקמים במוח), אזי אין קושי להשיב לשאלה זו: שתי תחושות דגדוג בו זמניות נבדלות זו מזו כי הן מצבים פיזיקליים המתרחשים במקומות שונים, ויש הבדל ברור בין התרחשותו של מצב פיזיקלי מסוג מסוים במקום אחד לבין התרחשותו של מצב פיזיקלי מאותו סוג במקום אחר באותה נקודת זמן; וכך יש הבחנה ברורה בין התרחשותו של מצב פיזיקלי אחד מסוג מסוים בנקודת זמן מסוימת לבין התרחשותם של שני מצבים פיזיקליים מסוג זה בשני מקומות.

<sup>66</sup> למעשה, במובן מסוים המצבים הנדונים אינם זהים לחלוטין, משום שהם נבדלים במיקומם, אולם יש גם מובן ברור שבו הם זהים.



הפשר להבחנה ניתן באמצעות ממד המיקום המרחבי, מימד שמצבים פיזיקליים יכולים להיבדל באשר אליו (כלומר, להימצא במיקומים מרחביים שונים).

באופן כללי, הבחנה זו תלויה בקיומו של ממד נוסף של אפיונים של מצבים נפשיים, ממד שמצבים נפשיים יכולים להיבדל באשר אליו. מה פירוש ממד **נוסף**? מאחר שהשאלה עניינה במצבים נפשיים **מאותו סוג נפשי**, מדובר בממד שאינו ממד של אפיונים נפשיים (מצבים נפשיים השייכים במדויק לאותו סוג נפשי – למשל, כאבי בטן בעלי אותה עוצמה, אותה דרגת חדות, וכדומה – **חולקים** את כל מאפייניהם הנפשיים); ומאחר והשאלה עניינה בהתרחשותם של מצבים נפשיים **באותה נקודת זמן**, ממד זה אינו יכול להיות ממד הזמן. אולם, לפי הדואליזם, למצבים הנפשיים יש אפיונים נפשיים ואפיונים זמניים (נקודות הזמן שבהן הם מתרחשים) **ותו לא**; אין ממד נוסף של מאפיינים שמצבים נפשיים יכולים להיבדל באשר אליו. לפיכך, במסגרת דואליסטית אי אפשר לתת פשר להבחנה בין קיומו בעולם של מצב נפשי אחד מסוג מסוים בנקודת זמן מסוימת לבין קיומם בעולם של שני מצבים כאלו (או יותר) באותה נקודת זמן. הדואליסטים, כך נראה, אינם יכולים להשיב על שאלת האינדיווידואציה המספרית של המצבים הנפשיים. אולם ברור שהבחנה כזו מתקיימת. ברור שיש הבדל בין הטענה שחיים חש דגדוג מסוים בזמן מסוים, לבין הטענה שחיים ומשה חשים דגדוג מאותו סוג באותו זמן. אם כן, ההשקפה הדואליסטית אינה יכולה לתת פשר להבחנה ברורה מאלה.<sup>67</sup>

האם תשובה אפשרית על שאלת האינדיווידואציה המספרית היא כי שני מצבים נפשיים מאותו סוג עשויים להיבדל זה מזה בכך שכל אחד מהם שייך לסדרה אחרת של מצבים נפשיים? השאלה מה משייך מצבים נפשיים לאותה סדרה, וכך לאותו יצור נפשי, איננה שאלה קלה בעבור דואליזם התכונות, אולם גם אם יש לה תשובה טובה, אין בכך כדי לפתור את בעיית האינדיווידואציה המספרית. דרך אחת לעמוד על כך היא זו: נניח ששתי סדרות של מצבים נפשיים זהות לחלוטין, במובן זה שבכל נקודת זמן שבה מתרחש מצב נפשי מסוג מסוים בסדרה א, מתרחש מצב נפשי מאותו סוג נפשי בדיוק בסדרה ב. הבעיה היא ששאלת האינדיווידואציה תעלה עתה **לגבי שתי הסדרות**: איזה פשר יש לטענה שמדובר בשתי סדרות ולא בסדרה אחת? מה מבחין ביניהן? אמנם הסיטואציה של זהות מוחלטת בין הסדרות איננה סבירה, אולם היא אפשרית מבחינה לוגית – יש לה פשר ברור, אבל הדואליזם לא יכול, כך נראה, לתת לה פשר.

אפשר לראות שבעיית האינדיווידואציה המספרית חלה גם על דואליזם העצמים. במקרה זה הבעיה עניינה בהבחנה בין שני עצמים נפשיים הזוהים בכל מצביהם הנפשיים. קיומם של שני

<sup>67</sup> ראו דיונים בבעיה זו בספרים:  
ק' קמפבל, *נוף נפש*, שם.

J.A. Shaffer, *Philosophy of Mind*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968.

עצמים כאלו הוא אפשרי מבחינה לוגית, אולם דואליזם העצמים אינו מאפשר הבחנה ביניהם: אם עצמים נפשיים חסרים מיקום מרחבי, מה מבחין בין שני עצמים נפשיים זהים בכל מצביהם הנפשיים?

לכאורה אפשר היה לחשוב שבאמתחתם של הדואליסטים נמצאת תשובה טבעית ופשוטה לבעיית האינדיווידואליזם המספרית. הם יכולים לטעון שמצבים נפשיים השייכים לאותם סוגים נבדלים זה מזה בכך שכל אחד מהם קשור בקשרים סיבתיים עם מוח אחר: כאב הבטן של משה נבדל מכאב הבטן של חיים בכך שהראשון נגרם על ידי מצב במוחו של משה ואילו השני נגרם על ידי מצב במוחו של חיים.<sup>68</sup>

אולם ספק אם תשובה זו תעזור לדואליסטים. נצביע בקצרה על קושי העומד בפניה. ההשקפה הדואליסטית מחויבת לכך שאין קשרים הכרחיים בין הנפשי לפיזיקלי. אמנם דואליסטים אינטראקציוניסטיים מקבלים את קיומם של קשרים סיבתיים בין המצבים הנפשיים לבין המצבים הפיזיקליים, אולם קשרים סיבתיים אינם הכרחיים מבחינה לוגית (הם, כאמור, קונטינגנטיים). כך, כל הדואליסטים מקבלים שסיטואציה שבה מתקיימים מצבים נפשיים ללא מצבים פיזיקליים כלשהם – ובפרט ללא מצבי המוח שהם, להשקפתם, סיבותיהם של המצבים הנפשיים – היא בגדר אפשרות לוגית. אולם הם מחויבים גם לכך שהתרחשותם של שני מצבים נפשיים מאותו סוג באותה נקודת זמן היא אפשרית מבחינה לוגית (כל השקפה סבירה על טבעם של המצבים הנפשיים צריכה להיות מחויבת לכך). צירוף שתי המחויבויות הללו משמעו שהדואליסטים מחויבים לכך שבסיטואציה שבה מתקיימים המצבים הנפשיים **ללא מצבי המוח הרלוונטיים**, עשויים להתקיים שני מצבים נפשיים **מאותו סוג באותה נקודת זמן**. צריך להיות פשר לסיטואציה כזו במסגרת דואליסטית, אולם אין לה פשר: אי-אפשר לתת לה פשר הכרוך בקשר של המצבים הנפשיים למצבי המוח הגורמים אותם, מאחר שבסיטואציה אפשרית זו, לפי עצם הגדרתה, מצבי המוח הללו כלל אינם מתקיימים. דומה, לפיכך, שהתשובה הדואליסטית הנדונה לבעיית האינדיווידואליזם אינה פותרת את הבעיה.

ראינו שההשקפה הדואליסטית מעומתת עם קשיים רציניים. ראשית, נטען שהיא אינה מסוגלת להסביר היבט מרכזי של אינטראקציות פסיכו-פיזיות (היבט הבחירה הסיבתית). אמנם בפני השקפה זו פתוחה האפשרות להכחיש את קיומן של אינטראקציות פסיכו-פיזיות – וגרסאות אחדות שלה אכן מכחישות את קיומן – אולם ראינו שהכחשה כזו בעייתית ביותר. שנית, נטען שההשקפה הדואליסטית אינה מסוגלת להסביר מה קושר בין גוף מסוים לבין נפש מסוימת ומשייכם לאותו יצור, ובדומה, שהיא אינה מסוגלת להשיב לשאלת האינדיווידואליזם המספרית של מצבים נפשיים. שני הקשיים האחרונים (הקשורים ביניהם) לא יפתרו על ידי ויתור על אינטראקציוניזם.

<sup>68</sup> שימו לב שבעיית הבחירה הסיבתית עניינה בסיבתיות בכיוון ההפוך, דהיינו בגרימתם של מצבים מוחיים על ידי מצבים נפשיים.

## 6.9 דואליזם ומיקום מרחבי

כפי שאפיינו את ההשקפה הדואליסטית על גרסאותיה השונות, השקפה זו שוללת ממצבים נפשיים כל אפיון מרחבי. היא שוללת מהם הן **מימדים** מרחביים (התפשטות במרחב) והן מיקום מרחבי. זו העמדה המיוחסת למרבית הדואליסטים. עם זאת, דואליסטים אחדים מחזיקים בעמדה שאמנם המצבים הנפשיים חסרים מימדים מרחביים (הם אינם תופסים מקום או נפח במרחב), אולם יש להם **מיקום** מרחבי. פירוש הדבר הוא שלמצבים נפשיים יש מיקום **נקודתי** – הם מתרחשים בנקודה מסוימת במרחב, אך אינם **תופסים** מקום (נקודה חסרה מימדים כמו אורך ורוחב). לפחות ממבט ראשון, נראה שדואליסטים המחזיקים בעמדה זו יכולים לחמוק מבעיית הבחירה הסיבתית ומבעיית האינדיווידואליזם המספרית של מצבים נפשיים. במסגרת עמדה כזו ניתן להסביר מדוע ההחלטות של חיים משפיעות סיבתית על מצבי גופו של חיים ולא על מצבי גופו של משה: משום שהחלטות אלו ממוקמות בגופו של חיים ולא בגופו של משה. ובאותו אופן ניתן להסביר את ההבחנה בין קיומו של מצב נפשי אחד מסוג מסוים בנקודת זמן מסוימת לבין קיומם של שני מצבים נפשיים מאותו סוג באותה נקודת זמן: במקרה האחד מתרחש מצב נפשי מסוג זה בתוך גוף אחד, ובמקרה השני מתרחש מצב נפשי כזה בתוך שני גופים. המיקום המרחבי הנקודתי עושה את עבודת ההבחנה.

כאמור, אמנם יש השקפות דואליסטיות המייחסות למצבים נפשיים מיקום מרחבי. יש אף פרשנים של דקארט המייחסים לו את העמדה שלפיה למרות שהנפש חסרה ממדים מרחביים, היא נמצאת בתוך הגוף (היא נמצאת ב**נקודה** מסוימת במוח), אם כי, לפי הפרשנות המקובלת, הוא שלל מן היסוד הנפשי הן ממדים מרחביים והן מיקום מרחבי. חשוב להדגיש כי עמדה זו מצמצמת את הניגוד בין הפיזיקלי לבין הנפשי; השוני ביניהם אינו גדול, כפי שסוברים אותם דואליסטים השוללים ממצבים נפשיים גם מיקום מרחבי, והם גם אינם נפרדים זה מזה באופן מוחלט. לפי עמדה זו, הנפשי נמצא למעשה בעולם הפיזיקלי. עם זאת, עמדות המייחסות מיקום למצבים נפשיים אינן נעשות בשל ייחוס זה לעמדות מטריאליסטיות. עמדה, שלפיה מצבים נפשיים חסרים ממדים מרחביים, ותכונות נפשיות (כמו מודעות ומכוונות) אינן ניתנות להעמדה על תכונות שאינן נפשיות, היא עמדה דואליסטית ולא מטריאליסטית.

אולם האם אפשר להגן על עמדה המייחסת למצבים נפשיים מיקום מרחבי והשוללת מהם מימדים מרחביים? האם ייתכן בכלל מצב חסר ממדים מרחביים הממוקם במקום כלשהו במרחב? מצבים כאלו אמורים להיות ממוקמים בנקודות חסרות ממדים מרחביים (בנקודות מתמטיות, כפי שנהוג לומר). אולם האם אמנם יכול מצב להתרחש בנקודה חסרת ממדים? שאלות קשות עולות בהקשר זה. האם יכול דבר מה להיות במיקום מסוים מבלי לתפוס מקום כלשהו (שהרי דבר חסר נפח אינו תופס מקום)? מאחר שמצב נפשי חסר ממדים מרחביים הממוקם בנקודה במרחב אינו תופס מקום, הוא אינו מפריע לכל דבר אחר להימצא בנקודה שבה הוא נמצא – הוא אינו מפריע למצבים נפשיים אחרים להתרחש באותה נקודה, אבל הוא גם אינו מפריע למצבים פיזיקליים להתרחש במקומות שנקודה זו נמצאת בתוכם. היש לכך

בכלל מובן? האין תוצאה זו סותרת את הרעיון של הימצאותם במרחב של מצבים ממשיים? (מצבים נפשיים, לפי הדואליזם, הם כמובן מצבים ממשיים בעולם).

המצדדים בעמדה שמצבים נפשיים הם בעלי מיקום מרחבי אך חסרי ממדים מרחביים, נעזרים לעתים בפיזיקה המודרנית: בפרקטיקה הפיזיקלית, חישובים שונים מתייחסים אל חלקיקים כאל נקודות מתמטיות. אולם למרות שהנחת קיומם של חלקיקים כאלו היא הנחה יעילה במסגרת החישובים הללו, אין להבינה כהנחה המתיימרת לתאר את המציאות ולהתחייב לקיומם של "חלקיקים מתמטיים" כאלו, והשאלה האם הם קיימים נחשבת בפיזיקה שאלה פתוחה.<sup>69</sup> כך, אם אמנם הרעיון של קיומם של מצבים בעלי מיקום מרחבי, אך חסרי ממדים מרחביים, נתקל בקשיים שעליהם הצבענו בפסקה הקודמת, או בקשיים תיאורטיים אחרים, הרי שההסתמכות על הפרקטיקה של הפיזיקה אינה יכולה להועיל לדואליסטים (ועל מי שטוענים שהפיזיקה מבססת את קיומם של חלקיקים חסרי התפשטות מרחבית, אך בעלי מיקום מרחבי, יהיה להתמודד עם קשיים מן הסוג האמור). הגרסה הדואליסטית "החלשה", שלפיה למצבים נפשיים יש מיקום מרחבי ניצבת בפני קשיים, ולכן פניית הדואליסטים לגרסה זו, כדי להתגבר על בעיית הבחירה הסיבתית ובעיית האינדיווידואליזם המספרית, כרוכה גם היא בקשיים.

דואליסטים המקבלים את הטענה כי אמנם קיימות ישויות **פיזיקליות** חסרות התפשטות מרחבית אינם יכולים לומר שהיעדר התפשטות מרחבית הוא **תנאי מספיק** להיותה של ישות רוחנית – כלומר שדי בעצם היותה של ישות חסרת התפשטות מרחבית כדי שתהא רוחנית. אולם הם עדיין יכולים לומר שהיעדר התפשטות מרחבית הוא **תנאי הכרחי** לרוחניות – כלומר שכל ישות רוחנית חסרה התפשטות מרחבית. ואמנם, כל הדואליסטים (גם כאלו החושבים שמצבים פיזיקליים עשויים להיות חסרי התפשטות מרחבית) מקבלים שהמצבים הנפשיים הם חסרי התפשטות מרחבית. עמדה שכופרת בטענה זו אינה דואליסטית.

מה מכונן רוחניות לפי עמדה זו? מה, לפיה, מהווה תנאי מספיק לרוחניות? המצדדים בעמדה זו יכולים לאפיין מצבים רוחניים כמצבים חסרי התפשטות מרחבית (להבדיל ממיקום מרחבי) אשר יש להם תכונות נפשיות אוטונומיות, דהיינו כאלו שאינן ניתנות להעמדה על תכונות שאינן נפשיות.

## 6.10 דואליזם ובעיית הנפשות האחרות

ניזכר בבעיית הנפשות האחרות, שהוצגה ביחידה 1. כיצד יכול אדם לדעת שקיימים יצורים נפשיים אחרים, ושהוא אינו היצור הנפשי היחיד? כיצד יכול אדם לדעת, שיצור כלשהו שהוא רואה הוא אמנם יצור נפשי? כיצד יכול אדם לדעת שלאחרים יש מצבים נפשיים מן הסוג שיש

<sup>69</sup> תודה לד"ר יוסי ורבין על עזרתו בנושא זה.

לו? אם לי יש רגשות, האמנות, כאבים, פחדים ותקוות, כיצד אוכל לדעת שגם לאחרים יש רגשות, האמנות, כאבים, פחדים ותקוות? כאמור, בבסיסה של בעיית הנפשות האחרות עומדת אי-הסימטריה בין הידיעה שיש לאדם מצביו הנפשיים שלו לבין ידיעתו על מצבים נפשיים של אחרים (אי הסימטריה בין ידע מפרספקטיבה של גוף ראשון לבין ידע מפרספקטיבה של גוף שלישי). אני מכיר את המצבים הנפשיים שלי "מבפנים", ואין לי כל היכרות כזו עם מצביהם הנפשיים של אחרים. מה יערוך לי שאמנם יש "אצלם בפנים" מצבים כאלו?

ההצדקה המקובלת לייחוס מצבים נפשיים לאחרים מבוססת על היסק מדומות התנהגויותיהם והמבנה הפיזיקלי שלהם להתנהגויותי ולמבנה הפיזיקלי שלי. היסק זה מסתמך על העיקרון שלתולדות דומות של מערכות בעלות מבנים דומים יש סיבות דומות. ובכן, אם סיבתה של התנהגות מסוימת שלי היא מצבים נפשיים מסוימים, סביר להניח שכשהתנהגותו של הזולת, שמבנהו הפיזיקלי דומה לשלי, דומה להתנהגות זו שלי, גם סיבתה של זו היא מצבים נפשיים דומים. אולם ראינו שהסוגיה סבוכה: למשל, היסק זה המהווה אינדוקציה או הכללה ממקרה אחד בלבד (המקרה שלי) ויש בכך כדי לפגוע במהימנותו.

רבים סוברים שבעיית הנפשות האחרות מציבה קושי חמור במיוחד בפני ההשקפה הדואליסטית. טעם אחד לסברה זו הוא שאם מצבים נפשיים אינם פיזיקליים, הדרך היחידה שלי לדעת על מצביו הנפשיים של הזולת מבוססת על צפייה בהתנהגויותיו, וההיסק מן ההתנהגויות אל המצבים הנפשיים הוא כאמור בעייתי. אולם נניח שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים; נניח, באופן ספציפי, שהם מצבי מוח. ההיסק מהתנהגויות דומות אל מצבי מוח דומים, שהם סיבותיהן של ההתנהגויות, איננו בעייתי – המדע מלמד אותנו על קיומם של קשרים בין ההתנהגויות לבין מצבי המוח. אם כן, אני יכול להסיק מהתנהגות הזולת שהיא נגרמת על ידי מצבי מוח זהים למצבי המוח שלי כשאני מתנהג אותה התנהגות, ומאחר שמצבי המוח זהים למצבים נפשיים, אני יכול להסיק שלזולת יש גם אותם מצבים נפשיים שיש לי כשהתנהגותי זהה להתנהגותם. לשם היסק זה, אינני צריך לדעת מהם מצבי המוח הזהים למצבי הנפשיים. די לי לדעת שמצבים נפשיים זהים למצבי מוח, ושמצבי המוח הם הסיבות להתנהגות. היסק זה איננו היסק המספק ודאות, אולם הוא היסק סביר.

אולם הדואליסטים עשויים לטעון שהשקפתם – בגרסאות מסוימות שלה – מאפשרת היסק דומה להיסק זה. היסק דומה לזה, על מצביו הנפשיים של הזולת, אפשרי גם אם מניחים קשר אחר – קשר שאינו קשר של זהות – בין מצבים נפשיים לבין מצבים מוחיים.

## שאלה

איזה קשר שאינו קשר של זהות יאפשר היסק דומה? במילים אחרות, איזו גרסה של דואליזם תאפשר אותו?

ההיסק מן ההתנהגויות של הזולת אל המצבים הנפשיים שלו דרך המצבים המוחיים שלו אינו תלוי בכך שהמצבים הנפשיים יהיו זהים למצבים המוחיים. אם הסקנו על מצבים מוחיים זהים מהתנהגויות זהות, כדי שנוכל להשלים את ההיסק ולעבור מן המצבים המוחיים הזהים אל המצבים הנפשיים הזהים, די בכך שמצבים נפשיים יתלוו אל המצבים המוחיים הללו באופן קבוע – די בכך שיהיה **מתאם** בין התרחשותם של מצבים נפשיים לבין התרחשותם של מצבים מוחיים; די בכך שלאותם מצבים מוחיים מתלווים תמיד אותם מצבים נפשיים (באופן מדויק יותר, כשמתרחש מצב נפשי מסוג מסוים, מתרחש מצב מוחי מסוג מסוים, או אחד מתוך כמה מצבים מוחיים מסוגים מסוימים, וכל אימת שמתרחש מצב מוחי מסוג זה, או מאחד מסוגים אלו, מתרחש מצב נפשי מהסוג האמור). **ומתאם כזה מובטח גם על ידי קיומם של קשרים סיבתיים**. אם המצבים הנפשיים נגרמים על ידי מצבים מוחיים, אנו רשאים להסיק שכשזולת מצבים מוחיים זהים, יש לו גם מצבים נפשיים זהים. במילים אחרות, ההיסק הנדון על מצביו הנפשיים של הזולת מתאפשר גם במסגרת של **דואליזם אינטראקציוניסטי**, או כל גרסה של דואליזם שלפיה מצבים נפשיים נגרמים על ידי מצבי מוח (גם השקפות דואליסטיות נוספות, שלפיהן מצבים נפשיים מתלווים באופן קבוע למצבים מוחיים, מאפשרות היסק זה). נראה אפוא שההשקפה הדואליסטית – בגרסאות אחדות שלה – איננה נמצאת בעמדת נחיתות ביחס להשקפה המזהה מצבים נפשיים עם מצבים פיזיקליים – כמצבי מוח. פתרון זה לבעיית הנפשות האחרות נגיש לגרסות שונות של ההשקפה הדואליסטית בדיוק כשם שהוא נגיש להשקפה מתחרה זו.

אולם, האם אמנם ניתן לומר שהגרסות האמורות של ההשקפה הדואליסטית מתגברות באופן זה על בעיית הנפשות האחרות? ייתכן שהן אינן נמצאות בעמדת נחיתות ביחס להשקפה המטריאליסטית הנדונה, אולם גם הן וגם השקפה זו אינן מתגברות באופן זה על הבעיה. ייתכן שהיבט חשוב – אולי ההיבט המרכזי – של בעיית הנפשות האחרות חומק מפתרון זה. כשאנו מייחסים לזולת מצבים נפשיים ייחוסנו אינו כרוך כלל במחשבה על המוח של הזולת. בני אדם ייחסו לזולתם מצבים נפשיים כדבר שבשגרה לפני שידעו שקיים קשר כלשהו בין מצבים נפשיים לבין המוח. לפיכך, אם ההיסק שהצגנו לעיל הולם, הוא מראה שייחוס מצבים נפשיים לזולת מוצדק מבחינה אובייקטיבית, אבל אינו מראה שייחוס כזה עשוי להיות "מוצדק מבחינה סובייקטיבית". מה פירוש הדבר? פירוש הדבר הוא שאמנם יש לנו הצדקה לומר שהאדם המייחס מצבים נפשיים לזולתו מגיע על פי רוב לתוצאה הנכונה (שעל פי רוב הוא מייחס לזולת את המצבים הנפשיים שאכן יש לזולת), אבל אין זה נכון שהוא מייחס לזולתו מצבים נפשיים מהטעמים הנכונים. המידע הרלוונטי לייחוס זה אינו נגיש לו כלל (במקרה שאינו יודע על מצבי מוח וקשריהם למצבים נפשיים), או שהוא אינו עושה בו שימוש, ומכאן שבמובן חשוב זהו היסק חסר הצדקה. במילים אחרות, כשאדם מייחס מצבים נפשיים לזולתו באופן שגרתי ויומיומי (ואינו מתייחס כלל למצביו המוחיים של הזולת), הוא אינו פועל באופן רציונאלי. היבט חשוב – אולי ההיבט המרכזי – של בעיית הנפשות האחרות עניינו בהצדקה סובייקטיבית זו של ייחוס מצבים נפשיים לזולת; עניינו בניסיון להראות שאנו רציונאליים כשאנו מייחסים לזולת מצבים נפשיים. אנו רואים אפוא שההצעה לפתור את בעיית הנפשות האחרות בהסתמכות על ההיסק הנדון איננה פותרת היבט זה של הבעיה.

אם כן, ספק אם אנו יכולים לראות בניסיון התמודדות זה של ההשקפה הדואליסטית עם בעיית הנפשות האחרות ניסיון מוצלח. אולם עלינו לזכור שהניסיון המקביל של ההשקפה המטריאליסטית (זה המסתמך על זהות בין מצבים נפשיים לבין מצבים מוחיים, ולא על קשרים סיבתיים ביניהם) נקלע בדיוק לאותו קושי. אם כך, איננו זכאים לומר שההשקפה הדואליסטית נמצאת בעמדת נחיתות בעניין זה לעומת ההשקפה המטריאליסטית. בהמשך נראה כי להשקפות אחרות (ההשקפה הביהביוריסטית שתידון ביחידה 3 וההשקפה הפונקציונליסטית שתידון ביחידה 6-7) יש יתרון ביכולתן להתמודד עם בעיית הנפשות האחרות. עם זאת, עלינו לזכור שחוסר יכולתה של השקפה מסוימת בדבר טבעם של המצבים הנפשיים להתמודד בהצלחה עם בעיית הנפשות האחרות אינו מהווה שיקול מכריע כנגדה. זהו שיקול חשוב, אולם יש להביאו בחשבון עם שיקולים אחרים בעד וכנגד ההשקפה העומדת על הפרק. אין זה שיקול מכריע, משום שאין לפסול את האפשרות שהפרקטיקה הרווחת של ייחוס מצבים נפשיים לזולת אמנם איננה ניתנת להצדקה. אפשרות זו אולי איננה נראית סבירה ביותר, אולם היא אינה אבסורדית; ולפיכך, אם השקפה על טבעם של המצבים הנפשיים עולה על מתחרותיה בהיבטים אחרים, העובדה שלא ניתן להצדיק פרקטיקה זו אין משמעה שיש לדחותה.

## 7. מילות סיכום

כמובן, אין ביכולתנו לשפוט אם ההשקפה הדואליסטית עולה על מתחרותיה בהיבטים שונים לפני שדנו במתחרותיה. הצגנו טיעונים אחדים בזכות ההשקפה הדואליסטית – על חלק מהם קשה מאוד להגן, וחלק מהם הם טיעונים חזקים ובספרות הפילוסופית מתקיימים דיונים ערים באשר ליעילותם. כוונתנו בעיקר לטיעון הידע ולטיעון אפשרות ההיפרדות (וגרסתו הספציפית – טיעון הזומבי). לטיעונים אלו חלק חשוב בכך שההשקפה הדואליסטית חזרה בשנים האחרונות להיות מקובלת על פילוסופים לא מעטים, לאחר שנחשבה כהשקפה שאבד עליה כלח. עניינם של טיעונים אלו בסוגיה של מודעות והתנסויות נפשיות, סוגיה בעלת חשיבות מרכזית בדיונים העכשוויים על בעיית הגוף והנפש (שלה מוקדשת יחידה 9).<sup>70</sup> ראינו גם שלהשקפה הדואליסטית מיוחסות בעיות שונות. ייתכן שחלקן ייראו לכם כה רציניות, שתחשבו שהן מוליכות השקפה זו לדרך ללא מוצא. פילוסופים רבים חושבים כך. הם חושבים שההשקפה הדואליסטית מתנגשת הן בשיקולים פילוסופיים תיאורטיים והן בממצאים מדעיים. אולם גם אם נתירשם שההשקפה הדואליסטית אמנם כרוכה בקשיים ניכרים, בבואנו להעריכה אל לנו לשכוח שתי נקודות הקשורות ביניהן: ראשית, שלעתים קושי שפתרוננו אינו נראה באופן בהווה, זוכה בעתיד לפתרון מספק; ושנית, שאין השקפה פילוסופית שאיננה נתקלת בקשיים – ונוכל לראות זאת ביחידות הבאות באשר להשקפות אחרות על טבעם של המצבים הנפשיים.

בנקודה זו ראוי להזכיר טיעון נוסף בזכות ההשקפה הדואליסטית, טיעונו של ג'ון פוסטר.<sup>71</sup> טיעון זה מתבסס על פסילת החלופות להשקפה זו והדיפת ביקורות שהופנו כנגדה. אמיתות ההשקפה הדואליסטית (בגרסה כלשהי שלה) מוכחת, לפי פוסטר, מהעובדה שקיימות ביקורות מכריעות כנגד מתחרותיה ואילו היא עצמה אינה כפופה לביקורות מכריעות. ההשקפות המתחרות יידונו ביחידות הבאות, ואז נימצא בעמדה טובה יותר לשפוט מי מן ההשקפות השונות סבירה יותר ממתחרותיה. הערה אחרונה בהקשר זה: במובן חשוב, הדיון בהשקפה הדואליסטית יימשך גם בחלק מן היחידות הבאות, שכן טיעונים בזכות ההשקפות המתחרות הם טיעונים כנגד ההשקפה הדואליסטית, וחלק מן הטיעונים כנגד ההשקפות האחרות הם טיעונים בזכותה.

<sup>70</sup> הפילוסוף ג'אגואן קים, שהיה שנים רבות מתומכיה הבולטים של ההשקפה המטריאליסטית, השתכנע שהשקפה זו אינה מסוגלת להסביר את טבען של התנסויות. דעתו זו של קים מצאה ביטוי בכותרת ספרו: J. Kim, *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2005.

לעומת זאת, פרנק ג'קסון השתכנע שטיעון הידע שהציג אינו מבוסס, ואימץ את ההשקפה המטריאליסטית.  
<sup>71</sup> ראו את ספרו הנזכר בהערה 10 דלעיל.



## **יחידה 3: הנפש והתנהגות – ביהיוריזם**

**אמיר הורוביץ**

**כותב** פרופ' אמיר הורוביץ

**עורכת** רות רמות

**יועצים**

ד"ר מאיר חמו – אוניברסיטת חיפה

ד"ר מריוס כהן – האוניברסיטה הפתוחה

ד"ר יקיר לוי – אוניברסיטת בן גוריון

**עימוד** עינב צדוק

© תשס"ט – 2009. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, רח' רבוצקי 108, ת"ד 808, רעננה 43107.

The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 108 Ravutski St., P.O.Box 808, Raanana 43107.

Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

## תוכן העניינים

173	1. מילות פתיחה
174	2. ביהיוריזם פסיכולוגי
174	2.1 הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית
175	2.2 המהפכה הביהיוריסטית בפסיכולוגיה
180	3. ביהיוריזם פילוסופי
180	3.1 קשרים בין היסוד הנפשי לבין התנהגות
181	3.2 ביהיוריזם פילוסופי וטענת הטעות הקטגוראלית
	3.3 קשרים מושגיים בין מונחים נפשיים למונחים התנהגותיים, ועיקרי הביהיוריזם הפילוסופי
184	3.4 נטיות התנהגותיות
192	3.5 ביהיוריזם פילוסופי ושאלת קיומם של מצבים נפשיים
194	3.6 ביהיוריזם פילוסופי והטיעון מעקרון האימות של המשמעות
196	3.7 ביהיוריזם פילוסופי, נפשות אחרות וגישה אפיסטמית מועדפת
199	3.7.1 ביהיוריזם פילוסופי ובעיית הנפשות האחרות
199	3.7.2 ביהיוריזם פילוסופי וגישה אפיסטמית מועדפת
200	3.8 ביהיוריזם, דואליזם, מטריאליזם ורדוקציוניזם
203	
207	4. ביקורת הביהיוריזם הפילוסופי
	4.1 סופר-סופר-ספרטנים : האם נטיות התנהגותיות מסוימות מהוות תנאי הכרחי להימצאות במצבים נפשיים מסוימים?
207	4.2 האם נטיות התנהגותיות מסוימות מהוות תנאי מספיק להימצאות במצבים נפשיים מסוימים?
211	4.3 מוגבלותם של אפיונים התנהגותיים של מצבים נפשיים וההכרח לכלול בהם אזכור של מצבים נפשיים אחרים
214	4.4 ביהיוריזם פילוסופי וסיבתיות נפשית
217	4.5 ביהיוריזם פילוסופי ונקודת המבט של גוף ראשון
221	4.6 קשיים נוספים הניצבים בפני הביהיוריזם הפילוסופי
224	
226	5. ביהיוריזם פילוסופי וההשקפות שבאו אחריו



## 1. מילות פתיחה

ביחידה זו נכיר את ההשקפה הביהביוריסטית (או ההתנהגותנית, כפי שמכנים אותה לעתים) בפילוסופיה של הנפש. השקפה זו פרוחה בעיקר באמצעה של המאה ה-20. היום מקובלת השקפה זו על פילוסופים מעטים, והיא נחשבת לבעייתית מבחינות שונות; ובכל זאת, יש לה חשיבות בפילוסופיה של הנפש, בשל שני טעמים. ראשית, השקפה זו התפתחה בד בבד עם ביקורת חשובה כנגד ההשקפה הדואליסטית. שנית, בהשקפה הביהביוריסטית כרוך חידוש תיאורטי חשוב. היא הייתה כרוכה בפריצת דרך מושגית, אשר הכשירה את הקרקע להשקפות המשחקות תפקיד חשוב בפילוסופיה של הנפש בימינו, ובראשן ההשקפה הפונקציונליסטית (אשר תידון ביחידה 6-7).

המונח "ביהביורזם" אינו נקשר בשמה של השקפה פילוסופית בלבד. בצדו של הביהביורזם הפילוסופי התקיים גם **הביהביורזם הפסיכולוגי**, ובין השניים יש קשרים הדוקים. לפני שנדון בביהביורזם הפילוסופי, נקדיש עמודים אחדים לביהביורזם הפסיכולוגי.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ראוי להזכיר כי קיימת עמדה שלישית המצוינת באמצעות המונח "ביהביורזם" – עמדה של ביהביורזם טיפולי (תרפויטי), שמהותי לה הרעיון כי התנהגויות מסוימות של אדם עשויות לסייע בפתרון בעיות נפשיות שונות שלו. יש קשר מסוים בין הביהביורזם הפסיכולוגי לבין הביהביורזם הטיפולי, אולם אנו לא נעסוק כאן בביהביורזם הטיפולי.

## 2. ביהביוריזם פסיכולוגי

### 2.1 הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית

הביהביוריזם הפסיכולוגי, או, בשמו האחר, **הביהביוריזם המתודולוגי**, הוא השקפה בדבר האופן שבו ראוי לנהל את המחקר הפסיכולוגי – בדבר המתודה הנכונה שבה יש לנהוג בפסיכולוגיה. הביהביוריזם הפסיכולוגי היה בשעתו תגובה **לפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית** (introspective psychology) שהייתה מקובלת לפניו (בחלקה האחרון של המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20). אינטרוספקציה, כזכור, היא התבוננות האדם "פנימה", במצבים הנפשיים שלו עצמו. הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית הייתה פסיכולוגיה שהתבססה על מידע שמקורו באינטרוספקציה. החוקרים הסתמכו הן על דיווחיהם האינטרוספקטיביים של נבדקים בניסויים על אודות מצביהם הנפשיים, והן על האינטרוספקציה שלהם עצמם (של החוקרים) – "התבוננותם" במצביהם הנפשיים שלהם.<sup>2</sup> ההסתמכות על אינטרוספקציה השתלבה היטב עם הפילוסופיה הקרטזיאנית, ששמה כזכור דגש חזק על פרטיותם ושקיפותם של המצבים הנפשיים לבעליהם, ועל הגישה המועדפת שיש לבעליהם של מצבים נפשיים כלפי מצבים אלו. אם ברצוננו לדעת פרטים כלשהם על מצבים נפשיים של אדם בנסיבות מסוימות, הרי, לפי גישה זו, עלינו לשאול אותו באשר אליהם. כמו כן, בשל שקיפותם של המצבים הנפשיים לבעליהם, איננו רשאים להניח את קיומם של מצבים נפשיים, או של מאפיינים של מצבים נפשיים, אשר אינם מצויים בטווח ידיעתו של בעליהם. ברוח זו, כל הנתונים שעליהם הסתמכה הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית היו נתונים נגישים מנקודת המבט של גוף ראשון, דהיינו נתונים נגישים לבעליהם של המצבים הנפשיים. נתונים נגישים מנקודת המבט של גוף שלישי, נתונים נגישים מנקודת מבט "חיצונית", לא נחשבו כנתונים לגיטימיים למחקר הפסיכולוגי במסגרת מחשבתית זו. הבחנות דקות באשר למאפיינים של התנסויות נפשיות מילאו תפקיד חשוב בפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית.

התקופה שבה הייתה הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית דומיננטית נחשבת כתקופה בלתי מוצלחת ומעוטת הישגים עבור הפסיכולוגיה. הדיווחים האינטרוספקטיביים התבררו במקרים רבים כסותרים אלו את אלו ולפיכך כבלתי אמינים, ולא היה אפשר להגיע לידע רציני של כללים פסיכולוגיים בהסתמך עליהם. הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית החלה להיתפס כבעייתית גם מנקודת מבט תיאורטית. נראה היה שהנתונים שעליהם מסתמך כל מדע חייבים להיות "אובייקטיביים", דהיינו כאלו הנגישים, באופן עקרוני, לכול, ובוודאי לא

<sup>2</sup> המפתח החשוב של שיטות מחקר אינטרוספקטיביות בפסיכולוגיה היה ווילהלם וונדט (Wilhelm Wundt, 1832-1920). גם בפסיכולוגיה של וויליאם גיימס (שאליו התייחסנו ביחידת המבוא) התקיים יסוד אינטרוספקטיבי בולט.

כאלו הנגישים רק מנקודת מבטו של אדם אחד. מטעמים אלו, ננטשה הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית.

## 2.2 המהפכה הביהביוריסטית בפסיכולוגיה

בחלקה הראשון של המאה ה-20 התחוללה מהפכה בחזית המחקר הפסיכולוגי, והפסיכולוגיה הביהביוריסטית תפסה את מקומה של הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית כפסיכולוגיה המחקרית הדומיננטית.<sup>3</sup> האידיאולוגיה שביסוד הפסיכולוגיה הביהביוריסטית הושפעה מהשקפות תיאורטיות ששררו באותה תקופה, אולם שורשיה קדומים יותר. היא הושפעה, בין היתר, מן הפילוסופיה האמפיריציסטית של המאות ה-17 וה-18. אנו נזכיר רק שניים מעקרונותיה של הפילוסופיה האמפיריציסטית,<sup>4</sup> אשר חלחלו אל האידיאולוגיה של הפסיכולוגיה הביהביוריסטית. העיקרון הראשון הוא שראשיתם של כל ידיעה מידיעותינו ושל כל מושג ממושגינו היא בניסיון החושי, דהיינו בתפיסותינו החושיות. אנו נולדים כאשר נפשנו ריקה ממושגים ומידיעות – היא "לוח חלק" או "דף חלק" (בלטינית: "tabula rasa") – והניסיון החושי הוא זה אשר ממלא אותה במושגים ובידיעות. אין מושג ("אידיאה") שמקורו אינו בתפיסה חושית. מאפיין זה של הפילוסופיה האמפיריציסטית הוא אחד מן המאפיינים המבחינים החשובים ביותר שלה, אשר מבדילים אותה ממתחרתה, הפילוסופיה הרציונליסטית. על פי הפילוסופים הרציונליסטים, אנו נולדים כאשר בנפשנו טבועים מושגים וידיעות שונים.<sup>5</sup> המחלוקת בין שני המחנות הפילוסופיים הללו בנושא זה ידועה כמחלוקת על

<sup>3</sup> תפקיד חשוב במהפכה זו מילאה התקפתו של הפסיכולוג הביהביוריסט החשוב ג'ון ווטסון (John Watson, 1878-1953) בשנת 1913. פסיכולוגים ביהביוריסטים חשובים אחרים הם סקינר (Frederick Skinner, 1904-1990), פבלוב (Ivan Pavlov, 1844-1936), האל (Clark Hull, 1884-1952) ותרונדייק (Edward Thorndike, 1874-1949). מבין הכתבים החשובים של הביהביוריסטים הפסיכולוגיים, ראו:

B.F. Skinner, 1953. *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.  
B.F. Skinner, 1957. *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.  
B.F. Skinner, 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred A. Knopf.  
(תרגום עברי: ב"פ סקינר, תשל"ג. *מעבר לחרות ולכבוד*, תרגם ע' לוי, צ'ריקובר, תל-אביב).  
B.F. Skinner, *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.  
(תרגום עברי: ב"פ סקינר, תשל"ו. *ביהביוריזם*, תרגם ע' לוי, צ'ריקובר, תל-אביב).  
J.B. Watson, 1913. "Psychology as the Behaviorist Views it", *Psychological Review* 20, pp. 158-77.  
J.B. Watson, 1930. *Behaviorism*, Chicago: University of Chicago Press.  
הפילוסוף החשוב קוויין תמך גם הוא בפסיכולוגיה הביהביוריסטית. ראו:

W.V.O. Quine, 1960. *Word and Object*. Cambridge (Mass.): MIT Press.  
<sup>4</sup> הפילוסופים האמפיריציסטים החשובים ביותר בתקופה זו היו ג'ון לוק (John Locke, 1632-1704), ג'ורג' ברקלי (George Berkeley, 1685-1753), שפעלו במאה ה-17, ודייוויד הום (David Hume, 1711-1776), שפעל במאה ה-18. תוכלו לקרוא על הפילוסופיה האמפיריציסטית בקורס "רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18", מאת אלעזר וינריב, האוניברסיטה הפתוחה (יחידות 6-7: לוק, 8: ברקלי, ו-9: הום).

<sup>5</sup> הפילוסופים הרציונליסטים החשובים ביותר בתקופה זו היו רנה דקארט (Rene Descartes, 1596-1650). ברוך שפינוזה (Baruch Benedictus Spinoza, 1632-1677) וגוטפריד וילהלם לייבניץ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716). ראו הקורס "רציונליזם ואמפיריציזם, מגמות פילוסופיות במאות ה-17 וה-18", מאת אלעזר וינריב, האוניברסיטה הפתוחה (יחידות 2-3: דיקרט, 4-5: שפינוזה, 11: לייבניץ).

שאלת "הטבעיות מלידה" או "המולדות" ("innateness"). בדיונים בתקופתו בנושא זה מכונה על פי רוב העמדה הדוגלת בקיומם של תכנים מולדים – "nativism". עד מחצית המאה ה-20 נטו מרבית הפילוסופים לעמדה האמפיריציסטית.

העיקרון האמפיריציסטי השני אשר חלחל אל האידיאולוגיה של הפילוסופיה הביהביוריסטית הוא **עקרון האסוציאציה** (association).<sup>6</sup> על פי עיקרון זה, הנפש פועלת על פי אסוציאציות, או קישורים, של מושגים. כלומר, מושגים מקושרים על ידינו זה לזה בהתאם לקשרים שונים בין הופעותיהם. קשרים של סמיכות בזמן ובמרחב, קשרים של דומות, או הופעה שכיחה יחד נוטים לגרום לכך שנתקשה להתנסות במושגים אחדים בלי להתנסות במושגים המצויים עמם בקשרים הללו. כך, למשל, מושגים שתפיסותיהם החושיות מופיעות בצוותא אלו עם אלו (מושגים של צבע, צורה, מרקם, וכדומה) נקשרים בנפשנו יחדיו ומכוננים עבורנו את המושג המורכב של האובייקט החומרי; מושגים שבין ההופעות של תפיסותיהם החושיות יש קשרים של סמיכות מרחב-זמנית נקשרים בנפשנו באמצעות חוקי סיבתיות, ועוד.

חסידי הפסיכולוגיה הביהביוריסטית לא רצו לעסוק במושגים, או ב"אידיאות", שעמדו במרכז תפיסת הנפש של הפילוסופים האמפיריציסטיים הקלאסיים: המדע, לפי השקפתם, אמור לעסוק בישויות "אובייקטיביות", הנגישות, באופן עקרוני, לכל אחד. את האידיאות – הנגישות רק לבעליהן – הם החליפו אפוא בישויות כאלו: בהתנהגויות, ובגירויים תפיסתיים או חושיים (דהיינו, אותם אירועים חיצוניים אשר מעוררים את תפיסותינו החושיות) – ישויות "פומביות", ולא ישויות פרטיות כמו האידיאות. את האסוציאציות בין האידיאות החליפו באסוציאציות בין גירויים תפיסתיים לבין תגובות התנהגותיות. במילים אחרות, תפקידה של הפסיכולוגיה, לפי גישתם, הוא לאתר את הכללים הקושרים בין גירויים לבין תגובות – להתחקות אחר הסדירויות שבין הגירויים התפיסתיים שאליהם נחשפים יצורים נפשיים לבין התגובות ההתנהגויות שמעוררים אצלם גירויים אלו. אם נסמן גירויים תפיסתיים באמצעות האות "S" ותגובות התנהגותיות באמצעות האות "R",<sup>7</sup> הרי שתפקיד הפסיכולוגיה, לפי הביהביוריזם הפסיכולוגי, הוא לאתר כללים מן הצורה:

$$S_x \rightarrow R_y$$

כלומר, גירוי x מוליך לתגובה y.

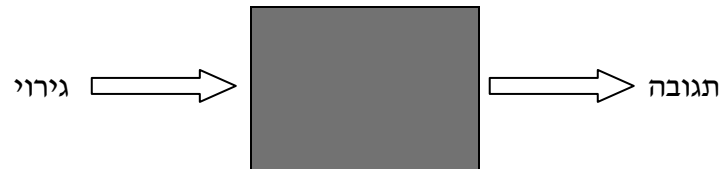
שימו לב, שתפקיד הפסיכולוגים, לפי גישת הביהביוריזם הפסיכולוגי, הוא לאתר כללים מן הדגם הזה – לאתר דגמי גירוי ותגובה, ולא להסביר מה עומד ביסוד קיומם. המנגנון, אשר בעטיו יש קשר בין גירויים תפיסתיים מסוימים לבין תגובות התנהגותיות מסוימות, נשאר

<sup>6</sup> עיקרון זה מכונה לעתים בעברית "עקרון ההאגדות", אולם מינוח זה לא השתרש היטב. גם הפילוסופים גיימס מיל (James Mill, 1773-1836), ובנו ג'ון סטיוארט מיל (John Stuart Mill, 1806-1873), היו ממפתחי העיקריים של רעיון האסוציאציה של המושגים.

<sup>7</sup> האות "S" היא קיצור של "stimulus" (גירוי) והאות "R" היא קיצור של "response" (תגובה).



בעבור הפסיכולוגים, בבחינת "קופסה אטומה".<sup>8</sup> הפסיכולוגים הביהביוריסטים מתחקים אפוא אחר מה שפועל על הקופסה – אחרי ה"קלט" ("input") שלה, ואחרי ה"פלט" ("output") שהיא מפיקה בעקבות קלט מסוים – עניינם אינו בשאלת קיומו של המנגנון הפנימי אלא רק בקיומם של אירועים חיצוניים, הנגישים, באופן עקרוני, לכול.



**תרשים 1:** מודל הקופסה האטומה של הביהביוריסטים הפסיכולוגי

לעתים מאופיינת הפסיכולוגיה כאחד **ממדעי ההתנהגות**, מדעים שתפקידם להסביר ולחזות את התנהגויותיהם של יצורים נפשיים בנסיבות שונות.<sup>9</sup> על פי הביהביוריסטים הפסיכולוגי, הפסיכולוגיה הנכונה היא מדע ההתנהגות במובן חזק עוד יותר. אין זאת רק שתפקידה להסביר ולחזות התנהגויות של יצורים בנסיבות שונות, אלא שהאופן שבו עליה לעשות זאת מתמצה בחשיפת הקשרים בין הנסיבות (הגירויים הפועלים על יצור נפשי) לבין התנהגויותיו. הדרך להסביר את התנהגותו של יצור נפשי בנסיבות כלשהן היא לחשוף את **הדגם ההתנהגותי הכללי** של יצורים מסוגו בנסיבות כאלו. ההתנהגות הספציפית מוסברת כמקרה פרטי של הדגם הכללי ותו לא. אין היא מוסברת באמצעות הסבר סיבתי; אין היא מוסברת על ידי קיומו של איזה מנגנון פנימי-סיבתי המתווך בין הנסיבות (הגירויים) לבין התגובות ההתנהגותיות. לא רק התופעה המוסברת מנוסחת במונחי התנהגות, אלא גם התופעה המסבירה: התנהגויות מוסברות במונחים של דגמי התנהגות כלליים.<sup>10</sup>

חשוב להבחין בין **ביהביוריסטים פסיכולוגי** לבין **פסיכולוגיה ביהביוריסטית**. הביהביוריסטים הפסיכולוגי הוא **ההשקפה המתודולוגית** על אודות הדרך שבה ראוי למחקר הפסיכולוגי להתנהל (ולעתים אנו מכנים השקפה זו "האידיאולוגיה של הפסיכולוגיה הביהביוריסטית"). הפסיכולוגיה הביהביוריסטית היא המחקר הפסיכולוגי עצמו, המתנהל בהתאם להשקפה המתודולוגית של הביהביוריסטים הפסיכולוגי.

<sup>8</sup> אנו מעדיפים את המינוח "קופסה אטומה" על-פני המינוח המקובל "קופסה שחורה" ("black box").

<sup>9</sup> המונח "מדעי ההתנהגות" מציין, מלבד הפסיכולוגיה, גם מדעים כמו סוציולוגיה ואנתרופולוגיה.

<sup>10</sup> נתייחס לביקורות על השקפת הביהביוריסטים הפסיכולוגי בשלב מאוחר יותר של היחידה, אולם כיוון שבנקודה זו עשויה להתעורר בלב הקוראים המחשבה שמא "הסבר" פסיכולוגי ברוח הביהביוריסטית אינו ראוי בכלל לשם "הסבר", נעיר שאמנם הועלו כנגד השקפה זו ביקורות ברוח זו.

בביהיוריזם הפסיכולוגי הכירו בכך שהסברה של התנהגות עשוי להיות מורכב מאוד, וזאת משני טעמים. טעם אחד נעוץ בעובדה שהקשר בין גירויים לתגובות הוא **הסתברותי**. אין זאת שכל הגירויים מאותו סוג יוליכו לאותה תגובה, אלא רק אחוז מסוים מהם. כללים ביהיוריסטיים קובעים שגירוי תפיסתי מסוג  $X$  יוליך לתגובה התנהגותית מסוג  $Y$  בהסתברות  $Z$  (דהיינו, באחוז מסוים מן המקרים). הצורה המדויקת של הכללים שעל הפסיכולוגיה לחשוף היא אפוא:

$$Z\% \\ S_x \rightarrow R_y$$

הטעם השני לכך שהסברה של התנהגות הוא מורכב ביותר, לפי אנשי הביהיוריזם הפסיכולוגי, נעוץ בעובדה שהתנהגויותיהם של יצורים נפשיים הן תוצר של **למידה**. יצור נפשי רוכש דגמי התנהגות – דגמים שעל פיהם תגובות התנהגותיות מסוימות מתלוות לגירויים מסוימים – תוך כדי התנסויותיו. במהלך חייו אף משתנים הקישורים בין הגירויים התפיסתיים שהוא נחשף אליהם לבין תגובותיו ההתנהגותיות – קישורים חדשים נוסדים (או גדלה ההסתברות לקיומם), קישורים ישנים אובדים (או קטנה ההסתברות לקיומם).<sup>11</sup> השקפת הביהיוריזם הפסיכולוגי מתארת את הלמידה מן הניסיון של דגמי גירוי-תגובה באמצעות העיקרון הבא:

**חוק ההשפעה** (The Law of Effect): ההסתברות של התרחשותה של תגובה התנהגותית  $R$  בעקבות גירוי תפיסתי  $S$  גדלה אם ההתרחשות של  $R$  בצמידות ל- $S$  לוותה בעבר בחיזוק (reinforcement) חיובי, וקטנה אם ההתרחשות של  $R$  בצמידות ל- $S$  לוותה בעבר בחיזוק שלילי.<sup>12</sup>

עיקרון זה מבטא את העובדה שיצורים נפשיים רוכשים ומשנים את דגמי הגירוי-תגובה שלהם בהתאם לניסיונם: הם מאמצים דגמי גירוי-תגובה שהוכחו כ"חיוביים", ונוטשים דגמי גירוי-תגובה שהוכחו כ"שליליים". אם דגם התנהגות מסוים בנסיבות מסוימות לווה ב"פרס" – למשל, קבלת אוכל – היצור הנפשי ייטה להתנהגות דומה באותן נסיבות בעתיד. ואם דגם זה לווה ב"עונש" – למשל, בספיגת מכה – היצור הנפשי ייטה להימנע מהתנהגויות דומות באותן נסיבות בעתיד. ההשפעה של פרס על דגמי הגירוי-תגובה העתידיים גוברת ביחס ישר למספר ההתנסויות בפרס בעבר, והוא הדין באשר להשפעתו של עונש.

<sup>11</sup> הטענה שלמידה מן הניסיון היא הדרך שבה מעוצבים דגמי הגירוי והתגובה של יצורים נפשיים מהווה את ביטוייה של הרוח האמפיריציסטית של הביהיוריזם הפילוסופי. כאמור, האמפיריציסטים עמדו על כך, שמאפיינים נפשיים נרכשים מן הניסיון ואינם מולדים.

<sup>12</sup> חוק זה הוצע לראשונה על ידי תורנדייק ועובד על ידי סקינר.

דוגמה ביהביוריסטית קלאסית של רכישת דגם גירוי-תגובה כזה היא זו: לעכבר מושמע צלצול פעמון (זהו הגירוי). בסביבתו של העכבר מותקן כפתור. במקרים אחדים, תנועה מקרית של העכבר גרמה ללחיצת הכפתור, ובמקרים אלו ניתן לעכבר אוכל (זהו חיזוק חיובי). התוצאה הייתה שהעכבר פיתח דגם התנהגותי בתגובה לגירוי של שמיעת צלצול הפעמון: הוא פיתח נטייה להגיב לגירוי זה (הוא יגיב אליו, נניח, ב-90% מן המקרים) על ידי לחיצת הכפתור.

החוק הביהביוריסטי המתאר את דגם ההתנהגות שאותו רכש העכבר מניסיונו הוא זה:

90%

שמיעת צלצול הפעמון → לחיצת הכפתור

כפי שראינו ביחידת המבוא, כאשר, במהלך החיים הרגיל, אנו מסבירים או חוזים את התנהגויותיהם של בני-אדם ושל יצורים אחרים, אנו עושים זאת על פי רוב באמצעות ייחוס של מצבים נפשיים ליצורים אלו. בהסברים אלו, המצבים הנפשיים מתוארים כמתווכים הסיבתיים שבין הגירויים התפיסתיים לבין התגובות ההתנהגותיות. הסברי ההתנהגות שעליהם ממליץ הביהביוריסט הפסיכולוגי אינם פונים לתיווך נפשי כזה. באופן שעשוי להיראות מוזר, במסגרת הביהביוריסטית, הסברים פסיכולוגיים אינם ניתנים כלל במונחים נפשיים. למעשה, ההימנעות ממונחים נפשיים – מונחים המציינים מצבים פנימיים ופרטיים – היא עצם מהותה של השקפת הביהביוריסט הפסיכולוגי.

הביהביוריסט הפסיכולוגי אינו טוען את הטענה הבלתי מתקבלת על הדעת שאין כל תיווך בין הגירויים התפיסתיים לבין התגובות ההתנהגותיות. מובן שהם מודעים לכך שקיים תיווך פיזיולוגי (ובפרט מוחי); אולם הסבר זה אינו הסבר פסיכולוגי, יש הטוענים שהביהביוריסט הפסיכולוגי מתעלם מן הנפשי וברוח זו מתוארת השקפה זו לעתים כהשקפה "אלימינטיביסטית" (או "אנטי מנטליסטית") באשר לפסיכולוגיה, דהיינו, השקפה המסלקת את היסוד הנפשי מן הפסיכולוגיה. אפשר לדחות טענה זו אם מקבלים תפיסה מסוימת בדבר מהותו של היסוד הנפשי. אם אמנם המונחים הנפשיים הם מונחים המציינים דגמי התנהגויות ונטיות התנהגותיות, הרי שהביהביוריסט הפסיכולוגי אינו ממליץ להתעלם מן היסוד הנפשי בפסיכולוגיה, אלא הוא ממליץ להתייחס ליסוד זה. תפיסה זו של היסוד הנפשי (שעל פיה המונחים הנפשיים הם מונחים המציינים דגמי התנהגויות ונטיות התנהגותיות), היא התפיסה של הביהביוריסט הפילוסופי, ועתה נפנה אליה.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> קיימות גם השקפות אלימינטיביסטיות באשר לקיומם של מצבים הנפשיים – השקפות אשר אינן טוענות שיש להתעלם במחקר הפסיכולוגי מן המצבים הנפשיים, אלא טוענות שמצבים נפשיים אינם קיימים כלל. לא נוכל לדון בהשקפות "מוזרות" אלו בקורס זה, אולם בהמשך יחידה זו נראה היבט של אלימינטיביזם באשר למאפיינים נפשיים מסוימים שבו קשור הביהביוריסט הפילוסופי.

### 3. ביהביוריזם פילוסופי

#### 3.1 קשרים בין היסוד הנפשי לבין התנהגות

השקפת הביהביוריזם הפסיכולוגי היא, כאמור, המלצה מתודולוגית על הצורה שאותה ראוי שילבש המחקר הפסיכולוגי: ראוי שיתחקה אחר דגמים של גירויים תפיסתיים ותגובות התנהגותיות. השקפה זו, כשלעצמה, אינה מתייחסת לטבעו המטאפיזי של היסוד הנפשי, והיא מתיישבת עם עמדות שונות באשר לשאלת הגוף והנפש. היא גם אינה אומרת דבר על משמעותם של המונחים הנפשיים. עיסוקה של ההשקפה של **הביהביוריזם הפילוסופי** הוא בסוגיות אלו, וחלק מטענותיה מקבילות לטענותיו של הביהביוריזם הפסיכולוגי.

קשה להתכחש לקיומם של קשרים הדוקים בין היסוד הנפשי לבין התנהגויות מחד גיסא ולבין גירויים תפיסתיים מאידך גיסא. צורה אחת שלובשים קשרים אלו (כך נדמה לנו, על כל פנים) נובעת מכך שהתנהגויות נגרמות על ידי מצבים נפשיים – זוהי, כזכור, **סיבתיות נפשית פיזיקלית** – ושמצבים נפשיים נגרמים על ידי גירויים תפיסתיים – זוהי, כזכור, **סיבתיות פיזיקלית נפשית**. צורה אחרת שלובשים קשרים אלו נובעת מכך שהתנהגויות הן **ראיות** לקיומם של מצבים נפשיים למיניהם אצל יצורים נפשיים. גם בהקשר זה יש תפקיד לגירויים תפיסתיים, שכן התנהגויות מהוות ראיות חזקות יותר לקיומם של מצבים נפשיים למיניהם אצל יצורים נפשיים, כאשר הן מתרחשות בעקבות גירויים תפיסתיים מסוימים (אם כלבי הרובץ במרפסת ביתי רץ לפתע לעבר הדלת כשהוא מכשכש בזנבו, נייחס סבירות גבוהה יותר לטענה שהוא מאמין שהגעתי הביתה, אם אנו יודעים שכשקרבותי הביתה נמצאתי בשדה הראייה שלו).

הביהביוריסטים הפילוסופיים טוענים שהקשרים בין היסוד הנפשי לבין התנהגויות וגירויים תפיסתיים לובשים צורה חזקה יותר. קשרים אלו הם **קשרים הכרחיים**: התנהגויות, דגמי התנהגויות, או דגמי גירוי-תגובה, **מכוננים** את היסוד הנפשי. הימצאות במצב נפשי מסוים **אינה אלא** נטייה לדגם התנהגות מסוים, או נטיות לדגמי התנהגות מסוימים, כך שבהכרח מי שחסרים נטייה זו (או נטיות אלו) אינם נמצאים במצב הנפשי הנדון.

הכרנו ביחידה 2 את ההבחנה בין קשר הכרחי לבין קשר **קונטינגנטי**, קשר שאינו חייב להתקיים. אם מצבים נפשיים הם סיבותיה של התנהגות, הרי שהקשר ביניהם לבין ההתנהגות הוא קונטינגנטי בלבד, שכן קשרים סיבתיים הם קונטינגנטיים: הקשרים הסיבתיים המתקיימים בעולם עשויים היו שלא

להתקיים. אפשר שהעולם היה כזה שבו למצבים נפשיים היו תולדות אחרות מאלו שיש להם בפועל. ואמנם, הביהביוריסטים הפילוסופיים, הטוענים, כי הקשרים בין היסוד הנפשי ליסוד ההתנהגותי הם הכרחיים ולא קונטינגנטיים, נאלצו, כפי שנראה, להכחיש את הטענה שמצבים נפשיים מהווים סיבות התנהגות.

### 3.2 ביהביוריזם פילוסופי וטענת הטעות הקטגוראלית

אחד משורשיו של הרעיון הביהביוריסטי שהיסוד הנפשי מכונן על ידי דגמי גירוי-תגובה, שעוד נסביר אותו בהרחבה, הוא ביקורת מסוימת כנגד הדואליזם שהעלה הפילוסוף גילברט רייל (Gilbert Ryle, 1900-1976), ביקורת "הטעות הקטגוראלית". נקרא את דבריו של רייל:

לזר המבקר לראשונה באוקספורד או בקיימברידג' מראים כמה קולגים, ספריות, מגרשי משחק, מוזיאונים, מחלקות מדעיות ומשרדי מנהלה. ואז הוא שואל: "אבל היכן האוניברסיטה? ראיתי היכן מתגוררים אנשי הקולגים, היכן פועל משרד הרישום, היכן מתנהלים הניסויים המדעיים וכל השאר. אך עדיין לא ראיתי את האוניברסיטה שבה גרים ועובדים אנשי האוניברסיטה שלך". עתה יש להסביר לו, שהאוניברסיטה אינה עוד מוסד נלווה, איזה מקביל נעלם של הקולגים, המעבדות והמשרדים שראה. האוניברסיטה אינה אלא האופן שבו מאורגנים כל הדברים שהוא כבר ראה; כשרואים אותם וכשמבינים את התיאום ביניהם, רואים את האוניברסיטה. טעותו נעוצה בהנחתו התמימה שנוכח לדבר על Christ Church, הספרייה הבודליאנית, המוזיאון האשמוליאני והאוניברסיטה, לדבר, במילים אחרות, כאילו "האוניברסיטה" מציינת איבר נוסף של הקבוצה שהיחידות האחרות הללו הן איבריה. הוא ייחס בשוגג את האוניברסיטה לאותה קטגוריה כמו זו שאליה שייכים המוסדות האחרים.

אותה טעות מבצע ילד הצופה במצעד של חטיבה, ואשר, לאחר שהצביעו בפניו על גדודים כאלו וכאלו, סוללות תותחים, פלוגות פרשים, וכדומה, שואל מתי תופיע החטיבה. הוא מניח שחטיבה היא מקבילה של היחידות שכבר ראה, הדומה להם באופנים מסוימים והשונה מהם באופנים מסוימים. הוא יבחין בטעותו כאשר יסבירו לו שבצפתו בגדודים, בסוללות התותחים ובפלוגות הפרשים הצועדים בסך, הוא צפה בחטיבה צועדת בסך. המצעד אינו מצעד של גדודים, סוללות תותחים, פלוגות פרשים וחטיבה; הוא מצעד של גדודים, סוללות תותחים ופלוגות פרשים של חטיבה.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> G. Ryle, 1949. *The Concept of Mind*, Penguin Books, pp. 17-18. אף על פי שרייל נמנע מלכנות את עצמו "ביהביוריסט", נראה שהרעיונות שבכתביו תואמים את השקפת הביהביוריזם הפילוסופי, ועל פי רוב הם אמנם מפורשים כרעיונות ביהביוריסטיים. יש אף הרואים את רייל כדמות החשובה ביותר בביהביוריזם הפילוסופי. לפי פרשנות מסוימת לעמדתו, רייל דגל בגרסה חלשה של ביהביוריזם. נזכיר אותה בהמשך.

כיצד קשורות דוגמאותיו של רייל לענייננו? ובכן, אלו הן דוגמאות של "טעות קטגוראלית", וטענתו של רייל היא שטעות קטגוראלית מעין זו מתרחשת פעמים רבות בהקשר לנפש ולמאפיינים הנפשיים. במיוחד אופיינית טעות קטגוראלית זו לדואליסטים. מהי טעות קטגוראלית במובן שעליו מדבר רייל? טעות קטגוראלית היא התייחסות לעובדות, או למאפיינים כלשהם, כאילו הם שייכים לקטגוריה אחת של דברים, בעוד הם שייכים לקטגוריה אחרת.

### שאלה

במה מתבטאות הטעויות הקטגוראליות בשתי הדוגמאות של רייל בקטע שהבאנו?

האוניברסיטה מיוחסת לאותה קטגוריה שאליה שייכים מוסדותיה ומבניה השונים, בעוד היא שייכת לקטגוריה אחרת – היא אופן הארגון של אלו. החטיבה מיוחסת לקטגוריה שאליה שייכות יחידותיה השונות, אך גם היא שייכת לקטגוריה אחרת – היא אופן הארגון של יחידותיה.

♦ התוכלו לחשוב על דוגמאות נוספות של טעויות קטגוראליות מעין אלו?

נתרכז לרגע בדוגמת האוניברסיטה. האוניברסיטה אינה עוד אובייקט חומרי כמו המעונות, משרד הרישום, והאחרים.<sup>15</sup> וייתכן שיהיו מי שיסיקו מכך שהאוניברסיטה היא אובייקט לא חומרי: שהיא שייכת לאותה קטגוריה לוגית – לאותו סוג ישויות – שאליה שייכים מוסדותיה, אלא שהמבנה שלה שונה, שהיא "עשויה" ממשוהו אחר. אולם, כאמור, זוהי טעות. ובטעות מעין זו, אומר רייל, כרוכה החשיבה הדואליסטית.

### שאלה

התוכלו לחשוב מהי הטעות הדואליסטית הקטגוראלית, המקבילה לטעות שבדוגמת האוניברסיטה?

הטעות הדואליסטית הקטגוראלית המקבילה על פי רייל היא זו: הדואליסטים סוברים, מטעמים שונים, שאי אפשר לראות בנפש אובייקט חומרי, ושפריטים נפשיים, כמו מחשבה, רצון, כאב וכדומה אינם מצבים חומריים; מכאן הם מסיקים שהנפש היא אובייקט לא חומרי, ושפריטים נפשיים כאלו הם מצבים לא חומריים. אבל, אם הנפש היא אובייקט לא חומרי ופריטים נפשיים כאלו הם מצבים לא חומריים, הרי שהיא עדיין אובייקט – היא שייכת לאותה קטגוריה לוגית שאליה שייכים אובייקטים חומריים; ופריטים נפשיים כמו מחשבה,

<sup>15</sup> אפשר אולי לטעון שגם המעונות ומשרד הרישום אינם אובייקטים חומריים (שאין הם זהים עם המבנים שלהם), אולם נקודה זו אינה מהותית לעניין הנוכחי.

רצון וכאב הם עדיין מצבים – הם שייכים לאותה קטגוריה לוגית שאליה שייכים מצבים חומריים. לפי היגיון זה, אפשר למנות את הנפש בין איבריו של האדם: יש לו ראש, כבד, לב, נפש... ובאופן דומה, בין מצביו של אדם, כמו קיומו של פצע ברגלו, זרימת דם מלבו, או קיום ריאקציה כימית מסוימת בכבד שלו, אפשר למנות גם את המחשבה שבנו משתמש בסמים, את רצונו לזכות בפרס הגדול בטוטו וכדומה. ההתעקשות הזו שהנפש והפריטים הנפשיים הללו הם דברים מאותן קטגוריות של דברים חומריים ומצבים חומריים – כלומר שהם דברים ומצבים באותו מובן של "דברים" ו"מצבים" – היא שהובילה לרעיון הדואליסטי התמוה בדבר קיומו של יסוד אונטולוגי אחר, של "חומר" אחר שמרכיב דברים אלו ושמצביו מהווים את המצבים האלה. כשעומדים על טעות קטגוריאלית זו, נעלם הצורך בהכנסתו של יסוד אונטולוגי נוסף לתמונת העולם.

הדברים יובהרו טוב יותר כשנציג את ההיסק הדואליסטי השגוי לפי רייל. זהו ההיסק:

הנפש אינה אובייקט חומרי ופריטים נפשיים כמו מחשבות, רצונות, כאבים וכדומה,  
אינם מצבים חומריים,  
ולפיכך,  
הנפש היא אובייקט לא חומרי ופריטים נפשיים כאלו הם מצבים לא חומריים.

היסק זה הוא היסק כושל, משום שהוא אינו מביא בחשבון את האפשרות שהנפש כלל אינה אובייקט (באותו מובן שיד, למשל, היא אובייקט), ופריטים נפשיים כמו מחשבות, רצונות וכאבים כלל אינם מצבים של היצור הנפשי (באותו מובן שקיומו של פצע ברגלו הוא מצב שלו).<sup>16</sup>

הביהיוריסטים טוענים שיש טעמים טובים לחשוב שאמנם הנפש אינה אובייקט ופריטים נפשיים אינם מצבים. יש טעמים טובים לחשוב שהפריטים הנפשיים אינם אלא התנהגויות, או (כפי שטוענים מרביתם) נטיות התנהגויות, נטיות להתנהג על פי דגמי גירוי-תגובה מסוימים.

בהמשך נסביר בפירוט מהי נטייה התנהגותית, ומהו מקומה במחשבה הביהיוריסטית. כמו כן נראה שיש מובן של המונח "מצבים", שבו הביהיוריסטים הפילוסופיים מכחישים את קיומם של מצבים נפשיים, ויש מובן אחר של המונח "מצבים", שבו הביהיוריסטים הפילוסופיים מקבלים את קיומם של מצבים נפשיים. בשלב זה, נמשיך להתבטא באמצעות

<sup>16</sup> מחשבות דומות למחשבותיו אלו של רייל ביטא הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין (Ludwig Wittenstein, 1889-1951). ראו:

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1953/1968.

המינוח "מצבים נפשיים", בהקשרה של השקפת הביהביוריזם הפילוסופי, ואחר-כך נבהיר את שני המובנים הללו.

חשוב לשים לב שטענת הטעות הקטגוריאלית יוצאת לא רק כנגד **דואליזם העצמים** אלא גם כנגד **דואליזם האירועים** ו**דואליזם התכונות**: הטעות הקטגוריאלית הנדונה נכרכת לא רק בנפש אלא גם במצבים הנפשיים. מובן גם שטענה זו אינה מכוונת רק כנגד גרסאות שונות של **דואליזם**, אלא גם כנגד השקפות שתזהנה מצבים נפשיים עם **מצבי מוח** (השקפות אשר תידונה ביחידה הבאה). ההשקפה שרצוני לשתות וויסקי היא התרחשות חשמלית מסוימת במוחי המניחה שרצוני זה הוא התרחשות. אך ההנחה שרצון הוא התרחשות היא בדיוק טעות קטגוריאלית.

### 3.3 קשרים מושגיים בין מונחים נפשיים למונחים התנהגותיים, ועיקרי הביהביוריזם הפילוסופי

על פי רוב כאבינו קשורים לפעולות שונות: במקרים מסוימים לגניחה, לעתים לנטילת גלולה נגד כאב, לעתים לאחיזה באיבר שהוא מקור הכאב ובנסיבות מסוימות לאמירה שכואב לנו. לא בכל מקרה נכרך הכאב בפעולה מפעולות אלו, או בפעולה אחרת כלשהי, אולם האין זה סביר לומר כי כאב כרוך **בנטייה** להתנהגויות מעין אלו שהזכרנו?

משה נחשב לאדם אינטליגנטי. האם היינו מייחסים לו אינטליגנציה, אם על פי רוב לא היה פועל באופנים מסוימים, באופנים אינטליגנטיים? גם בני-אדם אינטליגנטיים פועלים לעתים באופנים שטותיים, אולם במקרים רבים הם פועלים באופנים אינטליגנטיים – פותרים בעיות, פועלים בדרכים יעילות וכדומה. סביר לומר שאדם אינטליגנטי הוא אדם הנוטה להתנהג באופנים מסוימים דווקא ולא באחרים.

כוונת הטענה הנוכחית בדבר הקשר בין אינטליגנציה לבין התנהגויות מסוימות היא שקיימים קריטריונים חוץ נפשיים (דהיינו, כאלו שאינם תלויים בייחוס מצבים נפשיים) לכך שהתנהגות היא אינטליגנטית. פתרון מוצלח של בעיות, יכולות לימוד שונות, פעולה בדרכים שמוכחות את עצמן כיעילות – אלו ואחרים מהווים קריטריונים להיותה של התנהגות אינטליגנטית.



אני מתכוון לצאת לטיול. ייתכן שמטעמים שונים (בשל רצונות מנוגדים, או גורמים מפריעים כלשהם) כוונתי לא תצא לפועל ולא אצא לטיול. אולם האין זה סביר לומר שכוונה לצאת לטיול כרוכה בנטייה לצאת לטיול? ובאופן דומה, היש מובן לטענה שאני רוצה לשתות וודקה, אם תוצע לי וודקה ולא תהיה לי נטייה לשתות אותה? ייתכן שבנסיבות שונות לא אשתה את הוודקה, חרף רצוני – למשל משום שעלי לנהוג במכונית – אולם האין זה סביר לומר שתהיה לי נטייה לשתות אותה, כך שבנסיבות שונות אמנם אשתה אותה?

נראה שדוגמאות כאלו ואחרות מראות שיש **קשר מהותי** בין הימצאותם של יצורים נפשיים במצבים נפשיים לבין התנהגויותיהם, או נטיותיהם ההתנהגותיות, של יצורים אלו. קשר מהותי בין חלותם של מאפיינים נפשיים על יצורים נפשיים לבין התנהגויותיהם של יצורים אלו משמעו **קשר מושגי, קשר אנליטי**, בין המונחים הנפשיים – מונחים כמו "כאב", "האמנה", "רצון" וכדומה – לבין תיאוריהן של התנהגויות או נטיות התנהגותיות. קשרים מושגיים או אנליטיים הם קשרים המתקיימים בין מונחים או בין מושגים. השקפת הביהביוריזם הפילוסופי טוענת אפוא לקיומם של קשרים בין מונחים או בין מושגים.

חשוב לעמוד על ההבחנה בין **מונחים** לבין **מושגים**. מונחים הם ישויות לשוניות, חלק מן השפה; מילים וביטויים שונים המורכבים ממילים הם מונחים. "גשם", "מטר", "rain" – אלו הם מונחים, והם מונחים השונים אלו מאלו. מושגים, לעומת זאת, הם מה שמבטאים המונחים, או המשמעויות שלהם. שלושת המונחים השונים הללו מבטאים את אותו מושג. טענות על אודות קשרים בין מונחים, כמו הקשרים שהביהביוריזם הפילוסופי טוען לקיומם, נעוצות בקשרים בין מושגים (בין המושגים המבוטאים על ידי המונחים הללו).

אם כן, לפי הביהביוריזם הפילוסופי, המושגים שמבטאים מונחים נפשיים כרוכים במושגים שאותם מבטאים תיאורים התנהגותיים. קשרים מושגיים – כריכתו של מושג אחד במושג אחר – עשויים ללבוש צורות שונות. על פי הביהביוריזם הפילוסופי, הקשר המושגי שבין מושגים נפשיים לבין מושגים התנהגותיים הוא קשר חזק במיוחד, קשר של **זהות**: המושגים הנפשיים אינם אלא מושגים של נטיות התנהגותיות. בלשון אחרת, תיאורי התנהגות מסוימים הם **תרגומיהם** של מונחים נפשיים. לעתים אומרים הביהביוריסטים שהדיבור על מאפיינים נפשיים הוא **קיצור** של דיבור על נטיות התנהגותיות: לומר שאהוד כועס זוהי דרך מקוצרת לומר שאהוד נוטה לצעוק, לדפוק על השולחן וכדומה.

בשל העובדה שהקשר בין מונחים נפשיים לבין תיאוריהן של התנהגויות ושל נטיות התנהגותיות, על פי הביהביוריזם הפילוסופי, הוא קשר מושגי, קשר אנליטי, מכונה השקפה זו גם "**ביהביוריזם מושגי**" (conceptual behaviorism), "**ביהביוריזם אנליטי**" (analytical behaviorism), או "**ביהביוריזם לוגי**" (logical behaviorism).

**ביהביוריזם פילוסופי:** כל משפט המכיל מונחים נפשיים ניתן לניתוח (אנליזה) – או לתרגום – כמשפט שאינו מכיל מונחים נפשיים; באופן ספציפי, כל משפט המכיל מונחים נפשיים ניתן לתרגום למשפט שמכיל מונחים התנהגותיים בלבד (משפט המתאר נטייה התנהגותית או נטיות התנהגותיות).

כפי שמעיד נוסח זה של הגדרת ההשקפה של הביהביוריזם הפילוסופי, השקפה זו היא **השקפה אנליטית** – השקפה בדבר ניתוח משמעויותיהם של מונחים נפשיים והמשפטים המכילים אותם. הביהביוריסטים הפילוסופיים סבורים, שהניתוח הלשוני הנכון של מונחים ומשפטים אלו הוא ניתוח התנהגותני.

נרענן את זיכרוננו באשר למושגים **אנליטי וסינתטי, זהויות אנליטיות וזהויות סינתטיות**. משפטי נושא-נשוא, דהיינו משפטים שצורתם "א הוא ב", הם או אנליטיים או סינתטיים. משפטים כאלו הם **אנליטיים**, אם הנשוא שלהם אינו מוסיף דבר על מה שכלול בנושא. לדוגמה, "האב הוא הורה" הוא משפט אנליטי, שכן הנשוא שלו, "הורה", כלול בנושא שלו, "האב" (שהרי משמעות "אב" היא הורה זכר – דהיינו גם הורה וגם זכר). אמיתותו של משפט אנליטי אינה נעוצה כלל במצב העניינים בעולם – הוא אמיתי אך ורק בשל משמעות המונחים המופיעים בו. משפט כמו "אב הוא הורה זכר" מבטא **זהות אנליטית**, וזהות אנליטית היא זהות המתקיימת בהכרח.

משפטי נושא-נשוא הם סינתטיים, אם הנשוא שלהם מוסיף דבר-מה על מה שכלול בנושא. לדוגמה, "התפוח שוקל יותר מעשרה גרם" הוא משפט סינתטי, שכן הנשוא "שוקל יותר מעשרה גרם" מוסיף דבר מה על מה שכלול בנושא "התפוח" – המונח "תפוח" אינו כולל, כחלק ממשמעותו, "שוקל יותר מעשרה גרם". אמיתותו של משפט סינתטי (אם הוא אמיתי) אינה תלויה רק במשמעות המונחים המרכיבים אותו, אלא גם במצב העניינים בעולם. המשפט "התפוח שוקל יותר מעשרה גרם" אמיתי, (אם הוא אמיתי), הן בשל משמעות מונחיו והן בשל כך שכעובדה בעולם, התפוח שבו מדובר שוקל יותר מעשרה גרם. משפט כמו "הבניינים הגבוהים בישראל הם מגדלי עזריאלי" מבטא **זהות סינתטית**, שכן אמיתותו תלויה גם בעובדה בעולם בדבר הבניינים השונים בישראל.

הנה דוגמאות אחדות של ניתוח ביהביוריסטי :

כשאנו אומרים שעכברוש מצפה למזון במקום L, מה שאנו אומרים הוא, שאם (1) נמנע ממנו מזון, (2) הוא אומן על שביל P, (3) הוא נמצא עתה על שביל P, (4) שביל P חסום עתה ויש שבילים אחרים המובילים משביל P ואחד מהם מוביל ישירות למקום L – אזי העכברוש ירוץ לאורך השביל המוביל למקום L.

בהתאמה, בסיטואציה אחרת כשאנו אומרים שהעכברוש אינו מצפה למזון במקום L, מה שאנו אומרים הוא שבאותן נסיבות הוא לא ירוץ לאורך השביל המוביל ישירות ל-L.<sup>17</sup>

להאמין שהקרח דק עד כדי סכנה משמעו לספר לעצמך ולאחרים ללא היסוס שהקרח דק עד כדי סכנה, להסכים לטענות של אחרים שהקרח דק עד כדי סכנה, להתנגד לטענות מנוגדות, להסיק מסקנות מהטענה שהקרח דק עד כדי סכנה, וכן הלאה.<sup>18</sup>

לומר שאן רוצה לצאת לחופשה באיים הקאריביים זה לומר ש : (1) אם תישאל, האם היא רוצה לצאת לחופשה באיים הקאריביים, היא תשיב בחיוב, (2) אם יינתנו לעיונה חוברות נופש של ג'מייקה ויפן, היא תתבונן תחילה בחוברות של ג'מייקה, ו-(3) אם יינתן לה ביום שישי הקרוב כרטיס טיסה לג'מייקה, היא תטוס, וכן הלאה וכן הלאה.<sup>19</sup>

♦ נסו להציע ניתוחים ביהביוריסטיים למשפטים הבאים :

(1) הכלב שמח כשבעליו שב הביתה.

(2) אפרת פוחדת ממורתה.

הדוגמאות הללו ממחישות מאפיינים חשובים אחדים של הביהביוריזם הפילוסופי. שימו לב שהדוגמה הראשונה נפתחת במילים "כשאנו אומרים" שעכברוש מצפה למזון", והדוגמה השנייה נפתחת במילים "להאמין שהקרח דק עד כדי סכנה משמעו". נוסחים אלו מדגישים את היותה של ההשקפה של הביהביוריזם הפילוסופי השקפה אנליטית, השקפה בדבר משמעויותיהם של מונחים נפשיים והמשפטים המכילים אותם. כך אנו משתמשים בשפה, לטענת הביהביוריסטים : אנו משתמשים במונח "כאב בטן" כדי לציין את קיומה של נטייה

<sup>17</sup> E. Tolman, and C. Honzik, "Introduction and Removal of Reward, and Maze Performance in Rats", *University of California Publications in Psychology* 4, 1930, pp. 257-275.

<sup>18</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949, p. 29. הופנינו אל דוגמה זו ואל קודמתה על ידי ג'ורג' ריי. ראו :

G. Rey, *Contemporary Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1977.

<sup>19</sup> דוגמה זו מוצגת על ידי פול צ'רצ'ילנד. ראו :

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness* (Revised Edition), Cambridge (Mass.): A Bradford Book, MIT Press, 1989, p. 23.

צ'רצ'ילנד אינו ביהביוריסט, ובהמשך נראה כיצד הוא מערער על הניתוח הביהביוריסטי שמציעה דוגמה זו.

התנהגותית מסוימת של אדם (נטייה ליטול תרופה רלוונטית, להחזיק את הבטן, לספר לאחרים שכואבת לו הבטן וכדומה), ומי שאין לו נטיות התנהגותיות כאלו, לא נאמר לגביו: "כואבת לו הבטן".

אולם אין זה נכון לפרש השקפה זו כהשקפה הנסבה **אך ורק** על אודות משמעויותיהם של מונחים נפשיים. זוהי בהחלט השקפה הנסבה גם על אודות טבעם של המצבים הנפשיים ושל המאפיינים הנפשיים השונים. לפי השקפה זו, מאפיינים נפשיים הם מאפיינים התנהגותיים, ותופעות נפשיות הן תופעות התנהגותיות; במילים אחרות, תופעות נפשיות **מכוננות על ידי** תופעות התנהגותיות (בשל טענותיה אלו על אודות טבעם של מאפיינים נפשיים, מכונה השקפה זו לעתים גם "ביהביוריזם מטאפיזי" או "ביהביוריזם אונטולוגי"). השקפה זו מתחייבת לכך שקיימות **זהויות** בין מצבים נפשיים ומאפיינים נפשיים לבין מאפיינים התנהגותיים מסוימים ונטיות התנהגותיות מסוימות. אופייה האנליטי של השקפת הביהביוריזם הפילוסופי מתבטא בכך שעל פיה הזהויות הנפשיות-התנהגותיות הן **זהויות אנליטיות** – זהויות המתקיימות בשל קשרי המשמעות בין המונחים הנפשיים לבין התיאורים ההתנהגותיים.

כאשר מתקיימת זהות במשמעות של שני ביטויים המציינים דבר מה, מן הסתם מה שמציין האחד זהה – זהה בהכרח – למה שמציין האחר. אם כן, על פי הביהביוריזם הפילוסופי, הקשר בין מצבים נפשיים ומאפיינים נפשיים לבין אפיונים התנהגותיים אינו קשר קונטינגנטי, אלא קשר הכרחי.

הביהביוריסטים הפילוסופיים טוענים שייחוסים נפשיים ניתנים לניתוח באופן מלא כמשפטים על אודות התנהגויות או נטיות התנהגותיות – ניתוחים כאלו ממצים את משמעויותיהם, ללא שייר. אפשרותם של ניתוחים אלו (אם אכן הם אפשריים) מראה שמאפיינים נפשיים אינם אלא מאפיינים התנהגותיים.

נשים לב למאפיין חשוב נוסף של הביהביוריזם הפילוסופי העולה מן הדוגמה על העכברוש שהובאה לעיל. דוגמה זו כוללת שני חלקים: ראשית נאמר לנו מהי משמעות הטענה שעכברוש מצפה למזון, ואז נאמר לנו מהי משמעות הטענה שעכברוש אינו מצפה למזון. בכך יש כדי לבטא את מחויבותו של הביהביוריזם הפילוסופי להיותם של מאפיינים התנהגותיים ספציפיים **הן תנאים הכרחיים והן תנאים מספיקים** לקיומם של מצבים נפשיים ספציפיים. כלומר, הביהביוריזם הפילוסופי מחויב לכך ש: (1) אם יצור נפשי נמצא במצב נפשי מסוים, אז בהכרח ייצור מתנהג באופן מסוים (או באופנים מסוימים), או שמתקיימות בו נטיות התנהגותיות מסוימות (קביעה זו מבטאת את הרעיון כי חלותם של מאפיינים התנהגותיים מסוימים על יצור היא **תנאי הכרחי** להימצאותו במצבים נפשיים מסוימים); ו(2) אם יצור נפשי מתנהג באופן מסוים (או באופנים מסוימים) או שמתקיימות בו נטיות התנהגותיות מסוימות, בהכרח הוא נמצא במצב נפשי מסוים (קביעה זו מבטאת את הרעיון כי חלותם של מאפיינים התנהגותיים מסוימים על יצור היא **תנאי מספיק** להימצאותו במצבים נפשיים

מסוימים (מייד נתייחס לסוגיית הנטיות). במילים אחרות, הביהביוריסטים מחויבים לקיומו של **קשר דו כיווני** בין מצבים נפשיים לבין מאפיינים התנהגותיים. הם מחויבים לכך שהימצאותו של יצור נפשי במצב נפשי מסוים ניתנת לתיאור על ידי **משפט תנאי דו כיווני** (bi-conditional), שעל פיו היצור הנפשי נמצא במצב הנפשי, **אם** הוא מתנהג (או נוטה להתנהג) באופנים מסוימים, **ורק אם** הוא מתנהג (או נוטה להתנהג) באופנים אלו (כלומר, אם הוא לא מתנהג או נוטה להתנהג באופנים אלו הוא אינו נמצא במצב זה). מחויבות דו כיוונית זו של הביהביוריסם הפילוסופי מבטאת את חוזקו הרב של הקשר בין היסוד הנפשי לבין היסוד ההתנהגותי על פי השקפה זו.

לפי הביהביוריסם הפילוסופי, חלותם של מאפיינים התנהגותיים מסוימים על יצורים נפשיים מהווה הן תנאי מספיק והן תנאי הכרחי להימצאותם של יצורים אלו במצבים נפשיים מסוימים.

בפילוסופיה ובלוגיקה נהוג להביע משפטי-תנאי דו-כיווניים כאלו בקיצור, על ידי כך שאומרים שיצור נפשי נמצא במצב נפשי מסוים **אם ורק אם** הוא מתנהג (או נוטה להתנהג) באופנים מסוימים.

בהקשר זה נבהיר הבהרה לוגית: בדוגמה הראשונה דלעיל נאמר, ראשית, שאם העכבר, שמצפה למזון, אזי הוא ירוץ לאורך השביל המוליך למזון בנסיבות האמורות. לפי טענה זו, ריצת העכברוש בשביל זה בנסיבות האמורות מהווה **תנאי הכרחי** לכך שהוא מצפה למזון. שנית, נאמר שאם העכברוש **אינו** מצפה למזון, אזי הוא לא ירוץ לאורך השביל המוליך למזון בנסיבות האמורות. טענה זו שקולה (מבחינה לוגית) לטענה, שאם העכברוש ירוץ לאורך שביל זה, אזי הוא מצפה למזון; כלומר, היא שקולה לטענה שריצת העכברוש בשביל זה בנסיבות האמורות מהווה **תנאי מספיק** לכך שהוא מצפה למזון.

אפשר לומר כי לפי הביהביוריסם הפילוסופי, הימצאותו של יצור נפשי במצב נפשי מסוים אינה אלא חלוקה של התנהגות מסוימת או נטייה התנהגותית מסוימת על יצור זה. מתקיימת זהות מוחלטת בין מצבים נפשיים לבין מאפיינים התנהגותיים. הימצאות במצבים נפשיים מתמצה בקיומן של התנהגויות או נטיות התנהגותיות – אין דבר במצבים הנפשיים ובמאפייניהם השונים מעבר להתנהגויות או לנטיות התנהגותיות. אין למצבים אלו היבטים שאינם התנהגותיים, וכל אחד מהיבטיהם צריך להיות ניתן להסבר התנהגותני. זוהי בוודאי טענה חזקה וקיצונית מאוד; בהמשך נעמוד על מלוא משמעותה של טענה זו, ונבחן אם אמנם היא ניתנת להגנה. בין היתר, נדון בביקורות נפרדות שהועלו כלפי כל אחת משתי הטענות

בדבר הקשר בין מצבים נפשיים לבין מאפיינים התנהגותיים: הטענה שהאחרונים מהווים תנאי מספיק לראשונים, והטענה שהאחרונים מהווים תנאי הכרחי לראשונים.

השקפת הביהביוריזם הפילוסופי אינה מחויבת רק לכך שהתנהגויות או נטיות התנהגויות מכוננות מצבים נפשיים ספציפיים (כמו האמנות, כאבים, תשוקות, וכדומה); היא מחויבת לכך שהתנהגויות ונטיות התנהגויות מכוננות חיים נפשיים בכלל, ובמילים אחרות, שיצור נפשי הוא יצור שחלים עליו מאפיינים התנהגותיים מסוימים. התנהגותו ונטיותיו ההתנהגויות של יצור נפשי הן אלו שעושות אותו ליצור נפשי. הן גם מקנות לו את זהותו הנפשית הספציפית (הן את המצבים הנפשיים שהוא נמצא בהם בזמנים שונים והן את תכונותיו הנפשיות, כמו היותו חכם, טוב לב וכדומה), וגם מכוננות את עצם היותו יצור נפשי – יצור בעל חיים נפשיים. כל יצור בעל מאפיינים התנהגותיים מסוג מסוים ובדרגת מורכבות מספקת הוא יצור נפשי, וכל יצור נפשי הוא בעל מאפיינים התנהגותיים מסוג מסוים ובדרגת מורכבות מספקת.

על פי הביהביוריזם הפילוסופי, מצבים נפשיים הם מאפיינים התנהגותיים (ובפרט – נטיות התנהגויות), וחיים נפשיים מכוננים על ידי התנהגויות ונטיות התנהגויות.

אילו סוגים של התנהגויות מכוננים מצבים נפשיים, ומהי דרגת המורכבות הנדרשת מיצור כדי שהוא יהיה יצור נפשי? ליצור שהתנהגותו דומה בטיבה ובמורכבותה להתנהגות שבמקרה שלנו מכוננת כאב, נכון לייחס כאב, ליצור שהתנהגותו דומה בטיבה ובמורכבותה להתנהגות שבמקרה שלנו מכוננת האמנה שיורד גשם, נכון לייחס את ההאמנה שיורד גשם, וכדומה. ויצורים שנכון לייחס להם לפי קריטריונים כאלו מצבים נפשיים למיניהם הם כמובן יצורים נפשיים.

קשה לחלוק על כך שבמקרים שונים, אף אם התנהגותו של יצור (ואף של יצור שאין ספק כי הוא יצור נפשי) גלויה לפנינו לחלוטין, היא לא תספיק כדי להצביע על כך שמאפיין נפשי זה או אחר חל עליו (חשבו, למשל, על התנהגויות שונות של כלב). עובדה זו אינה מציבה בעיה מיוחדת בפני הביהביוריזם הפילוסופי, משום שזוהי עובדה ידועה על אודות מושגינו, שבמקרים רבים ומטעמים שונים, אין דרך לקבוע אם הם חלים או אינם חלים על אובייקט זה או אחר.

איננו יכולים לשלול את אפשרות קיומם של יצורים נפשיים בעלי מצבים נפשיים שונים משלנו (הזכרנו ביחידת המבוא את חוש התהודה של העטלף, שסביר להניח כי ההתנסויות החושיות שלו שונות משלנו). **דמיון מסוים** לנטיותינו להתנהגויות **בצד שונות מסוימת** יצדיק על פי הביהביוריסטים ייחוס מצבים נפשיים שונים משלנו.

הדוגמה השנייה מתוך הדוגמאות של ניתוחים ביהביוריסטיים שהצגנו לעיל – דוגמת ההאמנה שהקרח דק עד כדי סכנה – ממחישה מאפיין בולט של הביהביוריות הפילוסופי: במקרים רבים, ההתנהגות שטענה על אודות מצב נפשי מסוים מתורגמת למונחיה היא **התנהגות לשונית**. דבר זה נכון במיוחד באשר להאמנות. יש האמנות שהתנהגות היחידה שבה הן כרוכות היא התנהגות לשונית. חשבו למשל על האמנות פילוסופיות. סביר מאוד שהאמנותי שההשקפה הדואליסטית כרוכה בקשיים ניכרים לא תלווה לעולם בשום התנהגות שאינה לשונית. לעומת זאת, סביר שבנסיבות מסוימות האמנה זו תלווה בהתנהגות לשונית: אני עשוי להכריז שההשקפה הדואליסטית כרוכה בקשיים ניכרים, אני עשוי לכתוב בספר הקורס משפטים המביעים טענה זו ועוד. גם פחדים, כאבים ומאפיינים נפשיים אחרים ייקשרו בנסיבות מסוימות להתנהגויות מילוליות אופייניות, אולם אלו ייקשרו לעתים קרובות גם להתנהגויות שאינן לשונית (למשל, פחד מאריה יגרום מנוסה ממנו).<sup>20</sup>

אי אפשר לייחס **ליצורים חסרי שפה** – למשל, לתינוקות ולבעלי-חיים רבים – האמנות שסביר שהן כרוכות בצורות ההתנהגות לשוניות בלבד.

### שאלה

האם אפשר לומר שהביהביוריסטים ניצבים בסוגיה זו בפני קושי רציני, שכן הם לא יוכלו לתת דין וחשבון התנהגותי ביחס להאמנות שונות של יצורים כאלו?

ספק אם קיים כאן קושי רציני, מהטעם הפשוט שהאמנות מסוג זה – האמנות הכרוכות בהתנהגות לשונית בלבד – תהיינה האמנות מופשטות מאוד, כמו ההאמנה על אודות הדואליזם שהזכרנו לעיל, ואין זה סביר לייחס ליצורים חסרי שפה האמנות כאלו. אם כן, יצורים חסרי שפה אנושית אינם מציבים קושי בפני ההשקפה הביהביוריסטית, שכן לא מתחייב ממנה שאי אפשר לייחס ליצורים כאלו מצבים נפשיים **שסביר שיש להם**.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> גם הביהביוריות הפסיכולוגי עסק רבות בהתנהגות לשונית; שמו של אחד מספריו של הפסיכולוג החשוב סקינר הוא **התנהגות לשונית** (פרטי הספר מופיעים בהערה 3).

<sup>21</sup> ראו את ההערות בעניין תחום היצורים הנפשיים בפרק 6 של יחידה המבוא.

### 3.4 נטיות התנהגותיות

נחזור לדוגמה הראשונה מתוך הדוגמאות של הניתוחים הביהביוריסטיים שהצגנו לעיל – הדוגמה של העכברוש המצפה למזון. מאפיין נוסף שעולה מדוגמה זו הוא שההתנהגות שעליה מדובר (ריצת העכברוש בשביל המזון) אינה אמורה להתרחש **כל אימת** שיצור נפשי נמצא במצב הנפשי הנדון (ציפייה למזון, במקרה זה), היא אמורה להתרחש רק **בנסיבות מסוימות**. במובן זה אומרים שמאפיינים נפשיים (או על כל פנים חלק מן המאפיינים הנפשיים) כרוכים על פי הביהביוריסם **בנטיות** התנהגותיות מסוימות.

נתעכב מעט על המושג **נטייה** (disposition). מונחים כמו "מסיס במים", "דליק" ו"שביר" מציינים נטיות. למה הכוונה? כשאנו אומרים שכוס זכוכית מסוימת היא שבירה, אין כוונתנו לומר שהיא תישבר. ייתכן מאוד שלעולם לא תישבר. אנו מתכוונים לומר שהיא תישבר בנסיבות מסוימות, אם אלו ישררו. אם היא תיפול על הארץ מגובה מסוים, אם היא תיזרק על הקיר, אם היא תילחץ בעוצמה מסוימת וכדומה – היא תישבר. וכשאנו אומרים על חפץ מסוים שהוא דליק, אין כוונתנו לומר שהוא יידלק, אלא שהוא יידלק, אם ישררו **נסיבות** מסוימות, למשל, אם ייטבל בנפט ויוצת.<sup>22</sup>

לחפצים יש נטיות, או "תכונות נטייתיות" (dispositional properties), בשל כך שיש להם תכונות מסוימות **שאינן תכונות נטייתיות**. אם כוס היא שבירה, הרי זה משום שיש לה מבנה פיזיקלי מסוים (יש לה מבנה פיזיקלי זה בפועל – היותה בעלת מבנה זה איננה תכונה נטייתית של הכוס). עם זאת, כשאנו מייחסים נטייה מסוימת לחפץ, ייחוס זה בפני עצמו אינו מהווה גם ייחוס של התכונה הבלתי נטייתית שבעטייה יש לו הנטייה הנדונה, או כל תכונה בלתי נטייתית אחרת, ולא נובע ממנו ייחוס של תכונה בלתי נטייתית כלשהי.

ובכן, לפי טענת הביהביוריסם הפילוסופי המצבים הנפשיים הם נטיות התנהגותיות. כדי למנוע אי-הבנה העלולה להתעורר, נבהיר תחילה למה **אין** מתכוונים בטענה זו. ביחידת המבוא הצגנו את ההבחנה בין מצבים נפשיים נטייתיים לבין מצבים נפשיים התרחשותיים. כזכור, היותו של יצור נפשי בעל האמנה **התרחשותית** מסוימת (למשל, שקולין פוואל הוא מזכיר המדינה של ארצות-הברית) ברגע מסוים, משמעה שיש לו האמנה כזו בפועל, כאירוע המתרחש ברגע זה, ואילו היותו של יצור נפשי בעל האמנה **נטייתית** זו משמעה **שאם תתרחשנה נסיבות מסוימות** (למשל, אם הוא ייתן את דעתו על הנושא, או יישאל עליו) **תהיה לו האמנה התרחשותית כזו**. חשוב לשים לב שהנטייה שבה מדובר בהקשר זה היא **נטייה**

<sup>22</sup> כשמייחסים לחפצים נטייה להישבר, מתכוונים לעתים גם לכך שההסתברות שהם יישברו גדולה יותר מאשר ההסתברות שמרבית החפצים האחרים יישברו (כלומר, שהם שיישברו גם בנסיבות שבהן מרבית החפצים האחרים לא יישברו). מובן שאין פירוש הדבר שההסתברות שהם יישברו גבוהה באופן מוחלט (לא רק באופן יחסי) – הרי חפצים שבירים רבים מאוד לעולם אינם נשברים. לעתים, כשמייחסים לחפץ נטייה להישבר, מתכוונים לכך שבנסיבות מסוימות קיימת הסתברות גבוהה לכך שהוא יישבר, ולא שבנסיבות מסוימות הוא יישבר.



**להאמין** – נטייה להימצא במצב נפשי מסוים – ולא בהכרח נטייה להתנהג, ולפיכך אפיון זה של האמנה נטייתית אינו אפיון ביהביוריסטי כלל וכלל (כמובן, האמנה, ככל מאפיין נפשי, היא לפי הביהביוריסטים הפילוסופיים נטייה התנהגותית, ולפיכך בעבורם הנטייה להאמין היא בסופו של דבר נטייה התנהגותית. אולם מובן שעצם המושג של **נטייה להאמין** אינו מחויב להשקפה הביהביוריסטית, ולכן אמרנו כי נטייה זו אינה **בהכרח** נטייה להתנהג). הנקודה החשובה לעניינו היא שההשקפה הביהביוריסטית חורגת באופן משמעותי מן ההכרה בעצם קיומם של מצבים נפשיים נטייתיים). הביהביוריסטים הפילוסופיים מאפיין במונחי נטיות התנהגותיות לא רק האמנות נטייתיות, אלא גם האמנות התרחשותיות: גם האמנותי ברגע זה שחם בחוץ היא, על פיו, נטייה התנהגותית (נטייה להתנהגות מסוימת ברגע זה).

הביהביוריסטים הפילוסופיים מתייחס למצבים נפשיים כאל נטיות התנהגותיות ולא כאל התנהגויות בפועל. כשם שהמשמעות של "להיות שביר" היא להיות בעל נטייה להישבר, המשמעות של "לכעוס" היא להיות בעל נטייה לצעוק, או לנזוף וכדומה. אין זה סביר שכל מצב נפשי כרוך בפועל בהתנהגות. חלק מהאמנות, רציונליות, פחד וכו' אינם כרוכים בכל פעולה. אולם, טוענים הביהביוריסטים הפילוסופיים, הם כרוכים **בנטיות לפעולות**: הם ייכרכו בפועל בפעולות, אם תתקיימה **הנסיבות המתאימות**. אמנם אם לעולם לא תתקיימה הנסיבות המתאימות, הם לעולם לא ייכרכו בפעולות, אולם הדבר מתיישב עם היכרכותם בנטיות לפעולות, שכן נטיות אינן חייבות להתממש. כוס שבירה, כאמור, אינה חייבת להישבר. ייתכן שהאמנתו של יובל, שלכל אירוע יש סיבה, לעולם לא תתבטא בהתנהגות, שכן לא תהיה לו כל הזדמנות להביע אותה, אבל עובדה זו בהחלט מתיישבת עם ההשקפה, שהאמנה זו היא נטייה התנהגותית (נטייה להתנהגות לשונית בעיקר) – שהיא נטייה שהייתה מתבטאת בהתנהגות הרלוונטית אילו שררו הנסיבות המתאימות.

ועתה, שתי הערות קצרות באשר לקשר בין מצבים נפשיים לבין נטיות ההתנהגותיות. ראשית, מצב נפשי אינו מוסבר על ידי הביהביוריסטים הפילוסופיים במונחים של נטייה התנהגותית יחידה. **מדובר במכלול של נטיות התנהגותיות**. כפי שראינו, כאב-ראש עשוי להיות כרוך בנטיות התנהגותיות שונות. ההאמנה עשויה להיות כרוכה הן בנטיות אחדות להתנהגויות לשוניות שונות (לבטא את תוכנה, להסכים עם אדם אחר המבטא את תוכנה, לבטא טענה הנובעת ממנה), והן בהתנהגויות שאינן לשוניות (ההאמנה שמשטח הקרח שבנתיב ההליכה שלי דק כדי סכנה תיכרך בנסיבות מסוימות בהימנעות מדריכה על משטח הקרח).

שנית, לעתים תיאורן הנכון של הנטיות ההתנהגותיות שבהן כרוכים מצבים נפשיים יכול להיות תיאור לגירויים תפיסתיים – דהיינו ידובר בדגם של גירוי-תגובה – ולעתים לא. כך, כשאדם עצבני הוא יגיב על רעשים שונים באופנים אופייניים (תיפוף אצבעות חוזר ונשנה, הרמת קול), דהיינו העצבנות כרוכה, בין השאר, בדגם של תגובה מסוימת או תגובות מסוימות על גירוי מסוים או על גירויים מסוימים. אולם העצבנות עשויה להיות כרוכה, בנסיבות מסוימות, גם בהתנהגויות שאינן תגובה לגירויים. למשל, בנסיבות מסוימות אנשים עצבניים נוטים לזלילה גם ללא כל גירוי תפיסתי.

### 3.5 ביהביוריזם פילוסופי ושאלת קיומם של מצבים נפשיים

בעבור מי שמקבלים את קיומם של קשרים מושגיים והכרחיים בין מאפיינים נפשיים לבין מאפיינים התנהגותיים, פתוחה הדרך לומר שכאב, למשל, הוא מצב פנימי של יצורים נפשיים – בין שזהו מצב פיזיקלי ובין שזהו מצב רוחני – אשר נגרם על ידי נזק לרקמות הגוף, או לחץ על רקמות הגוף, ואשר נוטה לגרום גניחות, החזקת האיבר הפגוע וכדומה, כלומר, כאב הוא גורם מתווך בין גירויים מסוג מסוים לבין התנהגויות מסוג מסוים.<sup>23</sup> זוהי השקפה טבעית למדי, אולם זו איננה השקפתם של הביהביוריסטים הפילוסופיים. הם דחו את הטענה בדבר היותם של מאפיינים נפשיים **מתווכים סיבתיים** כאלו, ובכלל דחו את הרעיון כי מאפיינים נפשיים הם **מצבים פנימיים** של יצורים נפשיים. בעבורם מאפיינים נפשיים הם נטיות התנהגותיות בלבד. המאפיינים הנפשיים אינם המצבים האחראיים לקיומן של הנטיות ההתנהגותיות הללו.

ראוי להדגיש כי הביהביוריסטים הפילוסופיים (בדיוק כמו הביהביוריסטים הפסיכולוגיים) **אינם** טוענים את הטענה האבסורדית כי **אין תיווך סיבתי** בין גירוי תפיסתי לבין תגובה התנהגותית. הם מקבלים, כמובן, שיש מצבים גופניים – בין היתר, מצבי מוח – הממלאים תפקיד תיווכי כזה והאחראים באופן סיבתי לקיומן של נטיות התנהגותיות. אולם, לטענתם, מצבים אלו אינם מצוינים על ידי המונחים הנפשיים. המונחים הנפשיים מציינים את הנטיות ההתנהגותיות, ולא את מה שאחראי להן. המאפיינים הנפשיים השונים, כמו כאבים, פחדים, האמנות ותשוקות זהים אפוא לנטיות ההתנהגותיות ולא למנגנונים העומדים ביסודן.

האנלוגיה שנציג כאן עשויה להועיל להבהרתה של נקודה זו. נחשוב על שעון. לשעון יש חלקים חיצוניים נעים הנראים לעין – מחוגים, המראים את השעה. כיצד יאפינו שעון מי שדוגלים בהשקפה שנכנה "ביהביוריזם של שעונים"? הם יאמרו ששעון הוא מכשיר בעל חלקים חיצוניים המראים את השעה. התהליכים הפנימיים של כל שעון שהוא אינם רלוונטיים כלל למעמדו כשעון, להיותו שעון, כל עוד הם מייצרים תנועות אלו (או על כל פנים, לא מפריעים להן). באופן דומה, טוענים הביהביוריסטים הפילוסופיים, התהליכים הגופניים והמצבים הכרוכים בהם האחראים סיבתית להתנהגותו של יצור נפשי אינם רלוונטיים למעמדו כיצור נפשי. הם אינם רלוונטיים לשאלת היותו יצור נפשי ולשאלה אילו מאפיינים נפשיים חלים עליו. מה שחשוב הוא הנטיות ההתנהגותיות שלהן אחראים תהליכים סיבתיים אלו.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> אנו מבינים היטב מה פשר הביטוי "מצב פנימי" כשמדובר במצבי מוח. אולם מה פשר הטענה שמצב נפשי הוא מצב פנימי במסגרת דואליסטית? הרי לפי הדואליזם מצב נפשי חסר מאפיינים מרחביים, ולכן אינו יכול להיות בתוך גוף וכך אינו יכול להיות פנימי. ייתכן שאפשר לתת פשר אחר לטענה שמצב נפשי הוא פנימי שיתיישב גם עם מטריאליזם וגם עם דואליזם: מצב נפשי הוא מצב פנימי לגוף במובן זה שהוא משמש כמתווך סיבתי בין גירוי תפיסתי של גוף זה לבין תגובתו ההתנהגותית. הביהביוריסטים מכחישים שמצב נפשי הוא מצב פנימי במובן זה.

<sup>24</sup> אנלוגיה זו הוצעה על ידי אלכס ביירן. ראו:

A. Byrne, "Behaviorism", in *A Companion to the Philosophy of Mind*, S. Guttenplan (ed.), Oxford: Blackwell, 1994, pp. 132-140.

כמובן, לפי הביהביוריזם הפילוסופי, למנגנונים ולתהליכים הפנימיים יש חשיבות עקיפה באשר למאפייניו הנפשיים של יצור נפשי, משום שהם קובעים את נטיותיו ההתנהגותיות. אולם אם תהליכים פנימיים שונים של יצורים נפשיים שונים עומדים ביסודן של אותן נטיות התנהגותיות, הביהביוריסטים הפילוסופיים ייחסו להם את אותם מצבים נפשיים. אם כן, לפי הביהביוריזם הפילוסופי, הנטיות ההתנהגותיות הן אלו שקובעות את הזהות הנפשית.

מיד נתעכב על טעמיהם של הביהביוריסטים הפילוסופיים לאמץ עמדה זו; לפני כן נוסיף ונבהיר אותה. הטענה שיצור נפשי חש כאב, מאמין שמחירי הדירות יעלו בקרוב, או רוצה לאכול גלידת תות, אין משמעה, על פי עמדה זו, שיש לו **מצב פנימי** מסוים, מצב גופני כלשהו (כמצב מוח) או מצב רוחני. להתנהגות יש כמובן סיבות "פנימיות" – אין ספק שמבנה מוחו ומצבי מוחו של יצור אחראים מבחינה סיבתית לנטיותיו ההתנהגותיות ולהתנהגויותיו – אבל הטענה שהוא נמצא במצב פנימי כזה או כזה אינה חלק מן הייחוס הנפשי ואינה נובעת ממנו. מאפיינים נפשיים חלים על יצורים נפשיים אם, ורק אם, חלים עליהם מאפיינים התנהגותיים מסוימים, יהא טיבו של המנגנון האחראי למאפיינים ההתנהגותיים הללו אשר יהא.

אפשר לומר שביהביוריסטים פילוסופים אינם יכולים להתייחס למאפיינים נפשיים כאל מצבים במובן כלשהו, ולא רק כאל מצבים פנימיים, שכן נטיות הן מצבים בכוח, בפוטנציה, ולא בפועל. במובן חשוב תיאור נטייה של דבר מה אינו תיאור של מה שקורה לו בפועל, ואף לא של מה שיקרה לו בפועל – זהו תיאור של מה שיקרה לו אם תתרחשנה נסיבות מסוימות. תיאור הנטייה אינו מחויב לכך שאכן תתרחשנה הנסיבות הללו, ובמובן מסוים, אם כן, אינו מחויב לכך שיקרה משהו לדבר זה. במובן זה, סביר לומר שייחוס של נטייה אינו ייחוס של מצב, ולפי הביהביוריזם הפילוסופי, הרואה במאפיינים נפשיים נטיות התנהגותיות, אין הם מצבים במובן זה – לייחס להם מצבים במובן זה זוהי טעות קטגוראלית. עם זאת, קיים שימוש אחר ("מתירני" יותר) במונח "מצב", ובשימוש זה בביהביוריסטים פילוסופיים מכירים בקיומם של מצבים נפשיים. במובן זה, חלוצה של תכונה כלשהי על אובייקט כלשהו בזמן כלשהו, משמעה שאובייקט זה נמצא במצב מסוים בזמן זה (הוא נמצא במצב שבו יש לו תכונה זו). במובן זה, חלוצה של נטייה התנהגותית על יצור נפשי משמעה שיצור זה נמצא במצב מסוים בעת שיש לו נטייה זו. יש אם כן, מובן של "מצבים" שבו האמנות, פחדים, תשוקות וכאבים הם מצבים נפשיים גם לפי הביהביוריזם הפילוסופי.

כאשר מתוארת עמדה בביהביוריסטית במונחים של מצבים נפשיים, חשוב לזכור כי מדובר במצבים נפשיים במובן (מתירני) זה. שהרי הביהביוריסטים הפילוסופיים מכחישים את קיומם של מצבים נפשיים במובן הראשון. הכחשה זו עשויה להישמע אבסורדית, אם מפרשים אותה כהכחשת העובדה שתכונות נפשיות חלות על יצורים (דהיינו, שיצורים

מרגישים, חושבים, מדמיינים וכדומה). אולם לעתים הביהביוריסטים הפילוסופיים אינם מכחישים עובדה ברורה זו, הנחתם מתיחסת למצבים נפשיים במובן צר יותר, כאמור. כשזוכרים זאת – כשזוכרים כי משמעות הכחשתם אינה הכחשת קיומם של כאבים, האמנות, תשוקות, פחדים ותקוות, הכחשה זו לא תיראה כה אבסורדית כפי שמילותיה מטעות לחשוב. עם זאת, על פי התנגדות להשקפת הביהביוריות הפילוסופי שאותה נציג בהמשך, אפשר להראות שבשל הכחשה זו השקפה זו מוליכה לאבסורד אחר, אבסורד הכרוך בגישתה לסיבתיות נפשית.

### 3.6 ביהביוריות פילוסופי והטיעון מעקרון האימות של המשמעות

הן מה שנראה בחלקה הראשון של המאה ה-20 כהצלחתה של הפסיכולוגיה הביהביוריסטית (וסביר לומר שבהשוואה לפסיכולוגיה שנהגה לפניו אכן היו לה הישגים), והן תדמיתה המדעית, שימשו כמוטיבציה חשובה לפיתוח רעיונותיו של הביהביוריות הפילוסופי (כפי שרמזנו לעיל, חלק מן הדוגלים בביהביוריות הפסיכולוגי – וביניהם ראשי זרם פסיכולוגי זה, כווסטון וסקינר – נטו גם להשקפת הביהביוריות הפילוסופי).

אין זה קשה לקבל את הטענה בדבר קיומם של קשרים מושגיים שונים בין מאפיינים נפשיים לבין מאפיינים התנהגותיים. אולם הביהביוריסטים הפילוסופיים טוענים לקשר מושגי חזק במיוחד בין המאפיינים הללו. כאמור, הם דחו את הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים פנימיים של יצורים נפשיים אשר אחראים באופן סיבתי להתנהגויותיהם ולנטיותיהם להתנהגויות של היצורים (שהם מתווכים סיבתיים בין גירויים תפיסתיים לבין תגובות התנהגותיות). הם לא הסתפקו באפיונו של כאב, למשל, כמצב פנימי של יצורים נפשיים – בין שמצב פיזיקלי ובין שמצב רוחני – אשר נגרם על ידי נזק לרקמות הגוף, או לחץ על רקמות הגוף, ואשר נוטה לגרום לגניחות, להחזקת האיבר הפגוע, וכדומה (אפיון המחויב גם הוא לקשר מושגי בין "כאב" לבין תיאור התנהגותי זה). הם הלכו רחוק יותר. בעבורם מצבים נפשיים מתמצים בנטיות התנהגותיות ואינם מצבים פנימיים המשמשים כמתווכים סיבתיים. מה היו טעמיהם הפילוסופיים של מפתחי השקפה קיצונית זו? הביהביוריסטים הפילוסופיים (ובלט בכך גילברט רייל) היו מבקרים חריפים של הדואליזם. אולם דחיית הדואליזם אינה מחייבת את קבלת הביהביוריות הפילוסופי. חלופה אפשרית אחת (מני כמה) לביהביוריות הפילוסופי היא העמדה שמצבים נפשיים הם מצבים חומריים, ובאופן ספציפי יותר, שהם מצבי מוח (עמדה ששתי היחידות הבאות תוקדשנה לה). על פי רוב לא שקלו הביהביוריסטים הפילוסופיים ברצינות חלופה זאת. וכאמור, הם דחו גם את העמדה הנזכרת בפסקה הקודמת. הביהביוריסטים הפילוסופיים, כעמיתיהם הביהביוריסטים הפסיכולוגיים, רחקו מן הרעיון של ישויות שידיעתן אינה "אובייקטיבית", שידיעתן אינה אפשרית, באופן עקרוני, עבור כל אחד.

אולם, אפשר להקשות, הרי מצבי המוח פתוחים באופן עקרוני לידיעתו של כל אחד, ואינם "פרטיים" כמו שאמורים היו להיות המצבים הנפשיים על פי ההשקפה הדואליסטית (מצבי המוח הם מושאים מכובדים מאוד של מחקר מדעי). מדוע אפוא נמנעו הביהביוריסטים הפילוסופיים לקבל את זיהוים של המצבים הנפשיים לא רק עם מצבים רוחניים אלא גם עם מצבים פיזיקליים כמצבי מוח? ובכן, לעתים הם הודרכו על ידי כיוון המחשבה הזה: תנאי הייחוס של מונחים נפשיים הם בעיקרם תנאים התנהגותיים, כלומר, אנו מייחסים מצבים נפשיים על פי התנהגויות. התנהגותו של יצור נפשי היא המשמשת ראייה להימצאותו במצבים נפשיים מסוימים. על מצבי מוחו של הזולת, למשל, איננו יודעים דבר כאשר אנו מייחסים לו מצבים נפשיים. טענה זו חברה אל עיקרון פילוסופי חשוב שרווח במיוחד במחציתה הראשונה של המאה ה-20 – **עקרון האימות של המשמעות** (The verification principle of meaning; לעתים מכנים עיקרון זה בקיצור "**עקרון האימות**" או "**העיקרון הוורפיקציוניסטי**"). עקרון האימות של המשמעות היה מן העקרונות החשובים של הזרם הפילוסופי שכונה "הפוזיטיביזם הלוגי" או "האמפיריציזם הלוגי". הפילוסופים הביהביוריסטיים המפל (Carl G. Hempel, 1905-1997) וקרנאפ (Rudolf Carnap, 1891-1970) היו מן הבולטים באנשי זרם זה. אחת המוטיבציות העיקריות של אנשי זרם זה הייתה לאפיין דיון בעל משמעות ולהבחין מדיון חסר משמעות (לדעתם, דיונים פילוסופיים רבים, ובמיוחד אלו שהשתייכו לפילוסופיה האידיאליסטית שרבו תומכיה במאה ה-19 ובראשית המאה ה-20, היו נגועים בחוסר משמעות). לדבריהם, משפט שאינו אנליטי הוא בעל משמעות רק אם יש לו תוכן אמפירי, תוכן הבא לידי ביטוי בניסיון. פירוש הדבר הוא שצריכה להיות דרך **לאמת** משפט כזה על ידי פנייה לניסיון – צריכים להיות תנאים שקיומם מהווה ראייה לאמיתותו של המשפט, ותנאים שקיומם מהווה ראייה לשקריותו (או, בגרסאות חלשות יותר – תנאים שמאששים ותנאים שמרעועים את הסתברות אמיתותו של המשפט). משפט (שאינו אנליטי) שאינו יכול לעמוד במבחן הניסיון הוא חסר משמעות. על רקע זה נוסח עקרון האימות של המשמעות. לפי עיקרון זה לא רק שאפשרות האימות של משפט היא תנאי הכרחי להיותו בעל משמעות, אלא שתנאי האימות שלו מהווים את משמעותו. משמעותו של משפט מכוננת על ידי תנאי האימות שלו, התנאים המאמתים אותו, או במילים אחרות, על ידי התנאים שבהם אנו זכאים לקבוע שמשפט זה הוא אמיתי. לדוגמה, משמעותו של המשפט "נוזל זה הוא חומצה" היא שאם יוטבל בנוזל זה נייר לקמוס, הנייר יאדים. זו משמעותו של המשפט – זה מה שהוא "אומר". חשוב להבחין בין המושג של **תנאי האמת** של משפט לבין המושג של **תנאי האימות** של משפט. תנאי האמת של משפט הם התנאים שבהם הוא אמיתי ואילו תנאי האימות של משפט הם התנאים שבהם אנו זכאים לשפוט שהוא אמיתי – התנאים המהווים **ראיות** לאמיתותו.

המושג של תנאי אימות הוא מושג אפיסטמי, מושג שעניינו בידיעה, ועקרון האימות של המשמעות מציב קריטריון אפיסטמי למשמעות – משמעותו של משפט היא המצב שבו אפשר

לדעת שהוא אמיתי.<sup>25</sup> אם כן, לפי עקרון האימות של המשמעות, משמעות של משפט היא תנאי האימות שלו. ולמעשה, ראינו שתנאי האימות של ייחוסים נפשיים – של טענות על הימצאותם של יצורים במצבים נפשיים – הם תנאים התנהגותיים.

### שאלה

מה נובע מהצירוף של הטענה בדבר הראיות להימצאותם של יצורים במצבים נפשיים ועקרון האימות של המשמעות?

מצירוף טענה זו ועיקרון זה נובעת הטענה שמשמעותיותהם של משפטים המייחסים ליצורים מצבים נפשיים נתונות על ידי ההתנהגויות המשמשות כראיה בזכות ייחוסים אלו. אנו יכולים לבנות את הטיעון הבא:

(1) התנאים המשמשים ראיות לאמיתותם של ייחוסים נפשיים – לאמיתותם של משפטים המייחסים ליצורים מצבים נפשיים – הם תנאים התנהגותיים.

(2) משמעותו של משפט היא תנאי האימות שלו, כלומר התנאים המשמשים ראיות לאמיתותו.

לפיכך,

משמעותם של ייחוסים של מצבים נפשיים היא התנאים ההתנהגותיים המשמשים ראיות לאמיתותם.<sup>26</sup>

בדרך זו, למעשה, מנומקת ההשקפה של הביהביוריזם הפילוסופי.

אמנם הראיות להימצאותם של יצורים במצבים נפשיים הן התנהגויות בפועל ולא נטיות התנהגויות, אולם כיוון שמצב נפשי מסוים כרוך בהתנהגות מסוימת **בנסיבות מסוימות**, הוא כרוך בהתנהגות אחרת **בנסיבות אחרות**, וכן הלאה – כלומר, הקשר בין המצב הנפשי לבין כל צורת התנהגות תלוי בקיומן של נסיבות מסוימות – אפשר לומר שמצבים נפשיים כרוכים בנטיות התנהגויות (ליצור נפשי יש נטייה להתנהגות מסוימת, כזכור, אם התנהגות זו מאפיינת אותו בנסיבות מסוימות). כך, קו המחשבה הנדון (אם הוא תקף) מוליך למסקנה שמשמעותו של ייחוס נפשי היא ייחוס הנטייה להתנהגותית הרלוונטית.

<sup>25</sup> טבעי לחשוב (ופילוסופים רבים חושבים) שמשמעותו של משפט היא תנאי האמת שלו – שמשמעות המשפט "יירד גשם" היא שהוא אמיתי בתנאים האלו והאלו ושקרי כשתנאים אלו אינם מתקיימים). עקרון האימות של המשמעות אינו סותר רעיון זה. אפשר לומר שהוא מעמיד את תנאי האמת של משפט על תנאי האימות שלו, כלומר, לפיו, התנאים שבהם משפט הוא אמיתי **זהים** לתנאים שבהם אנו זכאים לקבוע שהוא אמיתי. טיעון מעין זה הוצג על ידי הפילוסוף קרל המפל. ראו:

C.G. Hempel, "The Logical Analysis of Psychology", In *Reading in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl and W. Sellars, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, Reprinted with revisions in N. Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980.

הביהביוריזם של המפל הוא ביהביוריזם מסווג במידת מה, שכן על פיו, כפי שנראה בהמשך, כוללים תנאי האימות של ייחוסים נפשיים – ולפיכך (לשיטתו) התנאים המכוננים את המצבים הנפשיים – לא רק תנאים התנהגותיים אלא גם תנאים פיזיולוגיים, אם כי התנאים ההתנהגותיים משחקים את התפקיד המרכזי.

מובן שקבלתו של טיעון זה תלויה גם בקבלתו של עקרון האימות של המשמעות. עיקרון זה, שכאמור היה מקובל מאוד במחצית הראשונה של המאה ה-20, אינו מקובל היום על רבים. אולם יש פילוסופים החושבים שגם אם אין לקבל עיקרון זה בכללותו, הוא חל בתחום הנפש. כך סובר אחד מחשובי הפילוסופים של הנפש בתקופתנו, דניאל דנט (Daniel C. Dennett), שעמדתו מתוארת לעתים כעמדה נאו-ביהביוריסטית.

### 3.7 ביהביוריזם פילוסופי, נפשות אחרות וגישה אפיסטמית מועדפת

#### 3.7.1 ביהביוריזם פילוסופי ובעיית הנפשות האחרות

אחת המוטיבציות החשובות בזכות השקפת הביהביוריזם הפילוסופי עניינה בבעיית הנפשות האחרות, הבעיה נסבה על אפשרות הצדקתו של הידע שלנו על אודות מצביו הנפשיים של הזולת. דומה שבאמתחתם של הביהביוריסטים הפילוסופיים מצוי פתרון קל לבעיה זו. נדמה שהם יכולים להצדיק ללא קושי את ייחוס המצבים הנפשיים לזולת, על סמך הראיות שאמנם עומדות בבסיסם של הייחוסים הללו.

#### שאלה

התוכלו לחשוב כיצד פותרת ההשקפה הביהביוריסטית את בעיית הנפשות האחרות?

ובכן, הראיות שעומדות בבסיסם של ייחוסים נפשיים לזולת הן ראיות התנהגותיות: אנו מייחסים לזולת מצבים נפשיים על סמך התנהגותו או נטיותיו ההתנהגותיות. אולם אם המצבים הנפשיים אינם אלא מאפיינים התנהגותיים, הרי שהראיות ההתנהגותיות שבבסיס הייחוסים הנפשיים הן הן המצבים הנפשיים. במילים אחרות, במסגרת הביהביוריזם הפילוסופי כלל לא מתעוררת השאלה, האם ייתכן שמי שמפגין את המאפיינים ההתנהגותיים המהווים את הראיות, שעליהן אנחנו מסתמכים בייחסנו לזולת מצבים מסוימים, אינו נמצא במצבים אלו? לא מתעוררת כלל השאלה, איך אפשר להצדיק ייחוס מצבים נפשיים לזולת על סמך נטיותיו ההתנהגותיות? במסגרת הביהביוריסטית לא ייתכן שמי שמפגין את המאפיינים ההתנהגותיים המהווים את הראיות שעליהן אנחנו מסתמכים בייחסנו לזולת מצבים נפשיים מסוימים אינו נמצא במצבים נפשיים אלו, משום שהפגנת מאפיינים התנהגותיים אלו **פירושה** הימצאות במצבים נפשיים אלו. שאלת ההצדקה של המעבר ההיסקי מן המאפיינים ההתנהגותיים אל המצבים הנפשיים כלל אינה מתעוררת במסגרת הביהביוריסטית, משום שבמסגרת זו זהו אינו מעבר כלל, שכן מאפייני שתי הקטגוריות הללו זהים. ייתכן אפוא שיהיה מדויק יותר לומר שבעיית הנפשות האחרות **כלל אינה מתעוררת** בעבור הביהביוריסטים הפילוסופיים. אין ספק שזהו יתרון חשוב של השקפתם.

יש המבססים על יתרון זה טיעון בזכות הביהביוריזם הפילוסופי. אם נצא מתוך ההנחה שיש הצדקה לייחוס מצבים נפשיים לאחרים, ואם נניח שהשקפת הביהביוריזם הפילוסופי מספקת את הדרך היחידה להצדקה כזו, אפשר להסיק שהשקפה זו אמיתית. אולם היש טעמים טובים לקבל את ההנחה שהביהביוריזם הפילוסופי מספק את הדרך היחידה להצדקת ייחוסם של מצבים נפשיים לאחרים? ראינו כבר שהדואליזם נתקל בעניין זה בקושי רציני; ביחידות הבאות נכיר השקפות אחרות בדבר טבעם של המצבים הנפשיים, ונוכל לבחון האם באמתחתן פתרונות הולמים לבעיית הנפשות האחרות.

כדאי לזכור שהפתרון של הביהביוריזם הפילוסופי לבעיה זו הוא אלגנטי ביותר, ואין זה סביר שלהשקפות אחרות יהיה פתרון כה אלגנטי. עם זאת, כמובן, אם להשקפות אחרות יתרונות ניכרים אחרים על-פני הביהביוריזם הפילוסופי, האלגנטיות של פתרונן בוודאי לא הייתה מה שמכריע את הכף לזכותו. נזכור גם, שאיננו יכולים לקבל כוודאית את ההנחה שאמנם יש הצדקה לייחוס מצבים נפשיים לאחרים, כך שיכולתה של השקפה בדבר טבעם של המצבים הנפשיים לספק פתרון עדיף לבעיית הנפשות האחרות בוודאי שאינה מהווה שיקול מכריע בזכותה, כזה הגובר על כל שיקול אפשרי אחר. איננו יכולים להתעלם מן האפשרות שאין לבעיה זו פתרון פילוסופי הולם.

### 3.7.2 ביהביוריזם פילוסופי וגישה אפיסטמית מועדפת

יכולתה של ההשקפה הביהביוריסטית לספק פתרון כה אלגנטי לבעיית הנפשות האחרות נובעת מהיבט מסוים שלה, אשר כשלעצמו עשוי להיראות בעייתי. אפשר לעמוד על נקודה זאת באמצעות אזכורה של בדיחה ידועה: שני ביהביוריסטים נפגשים, והאחד שואל את האחר: "שלומך טוב. מה שלומי?".

#### שאלה

סביב איזו תכונה המיוחסת למצבים נפשיים נסבה בדיחה אנטי-ביהביוריסטית זו?

התכונה שבה מדובר היא הגישה האפיסטמית המועדפת של האדם למצביו הנפשיים. נראה שהביהביוריזם הפילוסופי מתנגש עם אפשרות קיומה של גישה מועדפת כזאת, ועל פיו (כפי שמבטאת הבדיחה) אפשרי לכאורה שאחרים ידעו על מצבי הנפשיים לא פחות טוב ממני, ואולי אף יותר, מפני שנטייתי ההתנהגותיות עשויות להיות גלויות לאחרים כשם שהן גלויות לי עצמי, ולעתים אף יותר.

אולם האומנם מתנגש הביהביוריזם הפילוסופי הלכה למעשה עם אפשרות קיומה של גישה אפיסטמית מועדפת? אם הגישה האפיסטמית המועדפת נעוצה בהכרח בהבחנה עקרונית בין שני סוגים של ידע – ידע "פנימי" ישיר וידע "חיצוני" מתווך – הרי שהביהביוריזם הפילוסופי אכן אינו נותן לה מקום: אין הבדל עקרוני בין הידע שלי באשר להתנהגותי ונטייתיה לבין



הידע של אדם אחר באשר להתנהגותי ונטיותיה – הידע של שנינו הוא חיצוני.<sup>27</sup> לעומת זאת, אם הגישה האפיסטמית המועדפת מתבטאת פשוט בהשקפה שהאדם עצמו נמצא בעמדה טובה יותר לשפוט מהם מצביו הנפשיים, הרי יש לה מקום גם במסגרת השקפה ביהיוריסטית: אף אם הידע שלי באשר להתנהגותי ונטיותיה והידע של אדם אחר באשר להתנהגותי ונטיותיה שייכים לאותו סוג של ידע, ידע "חיצוני", הרי סביר מאוד, ולו בשל ניסיוני, שעל פי רוב אהיה בעמדה טובה יותר לשפוט מהן נטיותי ההתנהגותיות (כפי שמדגימים ברדון-מיטשל וג'קסון, אדם ידע טוב מאחרים להשיב לשאלה, אם הוא רוצה יין אדום או יין לבן. כמובן, הם מבהירים, על הביהיוריסטים לפרש ידע זה עצמו כנטייה התנהגותית).<sup>28</sup>

אולם עדיין קיים כאן קושי: נדמה שהידע של אדם על נפשו אמנם שונה בטיבו באופן עקרוני מן הידע של אחרים על נפשו. נדמה שאדם אינו למד על מצביו הנפשיים על ידי מעקב אחר התנהגותיו ואיתור הדגמים והסדירויות שלהן; נדמה שאנו יודעים על מצביו הנפשיים "מבפנים", וההשקפה הביהיוריסטית אינה מאפשרת זאת. היא אינה מכבדת את המיוחדות של הידע של גוף ראשון.

רבים יראו את חוסר יכולתה של השקפת הביהיוריסם הפילוסופי לכבד את נקודת המבט המיוחדת של גוף ראשון כבעיה רצינית ביותר המוליכה למסקנה שהשקפה זו שקרית. לבעיה זו השלכות אחדות ואנו נדון בה בהמשך כשנציג ביקורות כנגד הביהיוריסם הפילוסופי. עתה נחזור ונדגיש שרבים מן הביהיוריסטים הפילוסופיים רואים באופן שבו מטפלת השקפתם בנושא של ידע עצמי שיקול חשוב בזכותה דווקא. בעבורם, התנגשותה של ההשקפה הביהיוריסטית במיוחדות המיוחדת לידעת גוף ראשון איננה רק תוצאת לוואי של השקפה זו, אלא רכיב מהותי שלה. הם מביעים ספק באשר להתבוננות פנימית כמקור של ידע על אודות המצבים הנפשיים. הזכרנו בהקשר זה את הביהיוריסם הפסיכולוגי, אשר המליץ להתרחק מידיעה פרטית, סובייקטיבית, ולפיכך בלתי מדעית, כזו. ביהיוריסטים פילוסופיים מביעים ספק רדיקלי אף יותר.

נקרא את השורות הבאות של הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין:

נניח שלכל אחד הייתה קופסה ובתוכה דבר מה: אנו קורים לדבר זה "חיפושית".  
איש אינו יכול להתבונן בתכולת הקופסה של אחרים, וכל אחד אומר שהוא יודע מהי

<sup>27</sup> אם כי לפי הביהיוריסם הפילוסופי, במובן חשוב, הידע על אודות המצבים הנפשיים עשוי שלא להיות מתווך: איננו מסיקים ידע כזה מידע על אודות נטיות התנהגותיות, שכן אם מצבים נפשיים אינם אלא נטיות התנהגותיות, הרי שידע על נטיות התנהגותיות הוא עצמו ידע על אודות מצבים נפשיים. עם זאת, אף אם הוא חסר תיווך, ידע על אודות מצבים נפשיים, לפי הביהיוריסם, אינו תמיד עניין פשוט, משום שידעתן של נטיות התנהגותיות איננה תמיד עניין פשוט.

<sup>28</sup> D. Braddon-Mitchell, and F. Jackson, *The Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1996, pp. 33-34.

חיפושית על סמך התבוננותו בקופסה שלו בלבד. אפשר בהחלט שלכל אחד דבר אחר בקופסה.<sup>29</sup>

במשל זה של ויטגנשטיין השתמשו פילוסופים אחדים כדי לפתח קו מחשבה ביהביוריסטי.<sup>30</sup>

## שאלה

התוכלו להסביר כיצד אפשר לקשור משל זה לשאלת ידיעתם של מצבים נפשיים?

אפשר לראות את החיפושית במשל זה כמסמלת את מצבינו הנפשיים, למשל כאבים. את המודל של הכרת החיפושית המתואר כאן אפשר להקביל למודל של התבוננות פנימית של אדם במצביו הנפשיים. על פי מודל זה, מצבי הנפשיים פרטיים בעבורי – רק לי יש גישה אפיסטמית (או גישה אפיסטמית ישירה) אליהם. כיצד אוכל אפוא לדעת, למשל, שהמצב שאתה מכנה "כאב", זהה או דומה למצב שאני מכנה "כאב"?

אולם הרי כולנו מבינים את משמעות המונח "כאב". מונח זה מתפקד כהלכה בשפתנו, ואנו מתקשרים באמצעותו בהצלחה זה עם זה. כיצד נוכל להסביר עובדה זו, אם כאבים הם ישויות פרטיות וסובייקטיביות הנגישות רק לבעליהן? כיצד נסביר איך אנו רוכשים לעצמנו את משמעות המונח "כאב" ככזה שאנו יכולים לתקשר באמצעותו עם זולתנו, בהנחה שכאביו של כל אחד גלויים רק לפניו?

לא נוכל להסביר את התקשורת הבין-אישית המוצלחת בינינו באמצעות מונחים כמו "כאב" ומונחים נפשיים אחרים, סוברים ביהביוריסטים פילוסופיים שונים, אלא אם כן נדחה את ההנחה שמה שמציינים מונחים אלו הם ישויות פרטיות וסובייקטיביות הנגישות רק לבעליהן. הדרך היחידה להסביר זאת היא להניח שמונח כמו "כאב" אינו מציין את טבעו הפנימי של אובייקט הגלוי רק לבעליו. יתרה מזאת, שאין הוא מציין "אובייקט". משמעותו של מונח זה נקבעת על ידי התנאים החיצוניים שבהם אנו מייחסים כאבים, תנאים הנגשים באופן עקרוני לכל אחד. מהם התנאים החיצוניים שבהם אנו מייחסים כאבים? אלו הם תנאים התנהגותיים, נטיות התנהגותיות, או דגמי גירוי-תגובה. אלו הם התנאים שלפי הביהביוריסטים הפילוסופיים מכונים כאבים: נטייה לגנוח, להתלונן, ליטול גלולה נגד כאב, וכדומה. אם משמעות המונח "כאב" נתונה על ידי תנאים חיצוניים כאלו, אנו יכולים לתקשר זה עם זה באמצעות מונח זה, והשאלה איך נדע שהמונח "כאב" בשימושי ובשימושך מציין את אותו דבר אינה מתעוררת כלל. לפיהם, שיקולים אלו מוליכים למסקנה שמונחים נפשיים

<sup>29</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1953/1968, p. 293.

<sup>30</sup> קו מחשבה ביהביוריסטי זה הוצג על ידי אחדים ממשיכיו ומפרשיו של ויטגנשטיין, ובעבר (בעיקר בשנות החמישים) ייחסו אותו לוויטגנשטיין עצמו (אחד הבולטים בפרשנים אלו הוא נורמן מלקולם – Norman Malcolm, 1990-1911). אולם העמדה המקובלת היום בקרב פרשניו של ויטגנשטיין היא שקו מחשבה זה אינו משקף את מחשבתו של ויטגנשטיין, ובכלל, שוויטגנשטיין לא היה ביהביוריסט.

מציניים נטיות התנהגותיות הפתוחות, באופן עקרוני, לידיעת הכול. הידע שלנו על המצבים הנפשיים הוא אפוא ידע רגיל – אין הוא ידע מיוחד האמור להיות מושג באמצעות ההליך המכונה "התבוננות פנימית".

השאלה, האם הכחשתם זו של הביהביוריסטים את הטענה, שידע על אודות מצבינו הנפשיים מושג על ידי התבוננות פנימית, אכן משכנעת, כרוכה בסוגיה הרחבה יותר שעניינה ביהביורזם פילוסופי ונקודת המבט של גוף ראשון. נדון בכך בהמשך יחידה זו.

טיעונים כמו הטיעון שהצגנו לעיל בדבר אפשרותה של תקשורת בין בני אדם על אודות מצביהם הנפשיים מכונים **"טיעונים טרנסצנדנטאליים"**. בטיעונים כאלו גוזרים מעצם קיומה של תופעה מסוימת את התנאים החייבים להתקיים כדי לאפשר תופעה זו. במקרה הנדון, הטיעון גוזר את התנאים שחייבים לכוון את משמעות המונחים הנפשיים כדי לאפשר תקשורת מוצלחת באמצעות מונחים אלו. הטיעונים הטרנסצנדנטאליים הידועים ביותר בתולדות הפילוסופיה הם טיעונים אחדים של הפילוסוף הדגול מן המאה ה-18 עמנואל קאנט.<sup>31</sup>

### 3.8 ביהביורזם, דואליזם, מטריאליזם ורדוקציוניזם

#### שאלה

מה לדעתכם היחס בין ההשקפה הביהביוריסטית לבין ההשקפה הדואליסטית? האם הן מתיישבות זו עם זו?

כאמור, על פי הביהביורזם הפילוסופי מצבים נפשיים אינם מצבים פנימיים של היצור הנפשי (ובמובן חשוב אף מטעה לכתוב "מצבים") – אין הם מצבים חומריים ואין הם מצבים רוחניים. ברור שנטיות התנהגותיות אינן כרוכות כשלעצמן באלמנט רוחני כלשהו. אמנם, כאמור, יש מצבים פנימיים האחראיים לנטיות הללו, אולם הביהביורזם הפילוסופי אינו מזהה אותם עם המצבים הנפשיים. לא עליהם מורים מונחים כמו "כעס", "האמנה", "תשוקה", ודומיהם. הייתכן, לפי ההשקפה הביהביוריסטית, שמצבים פנימיים אלו הם מצבים רוחניים? ביהביוריסטים ידחו אפשרות זו מכול וכול. יהא זה מהלך מוזר ביותר לטעון במסגרת ביהביוריסטית כי המצבים הללו הם רוחניים. מי שמקבלים כי המצבים הנפשיים

<sup>31</sup> ראו את הקורס "עיון ב'הקדמות' של קאנט", מאת אלעזר וינריב, האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ו.

הם מאפיינים התנהגותיים (ומאפיינים התנהגותיים כשלעצמם, כאמור, אינם כרוכים באלמנט רוחני כלשהו), דומה שאין להם כל טעם סביר להחזיק בדעה שליצורים נפשיים יש אלמנטים רוחניים כלשהם. כמובן, אנו עוד נעמיד בביקורת את ההשקפה הביהביוריסטית, ונבחן את השאלה האם הדין וחשבון שהיא מספקת למצבים הנפשיים הולם. אולם מה שאנו מדגישים עתה הוא שאם מקבלים השקפה זו, ההשקפה הדואליסטית נראית תמוהה ביותר. אכן, מוטיבציה מרכזית ביסוד המחשבה הביהביוריסטית הייתה להציג חלופה להשקפה הדואליסטית, שנראתה לביהביוריסטים בעייתית ביותר.

נביא בהקשר זה ציטוט מדבריו של המפל:

כל האמירות הפסיכולוגיות בעלות המשמעות, כלומר, אלו הניתנות באופן עקרוני לאימות, ניתנות לתרגום לאמירות שאינן כרוכות במושגים פסיכולוגיים, אלא רק במושגי הפיזיקה.<sup>32</sup>

נבהיר תחילה שכשהמפל מדבר על אמירות פסיכולוגיות, אין כוונתו רק לאמירות המהוות חלק מהמחקר הפסיכולוגי, אלא לכל האמירות על אודות מצבים נפשיים, דהיינו לכל הייחוסים הנפשיים. ובדומה, ב"מושגים פסיכולוגיים" הוא מתכוון למעשה למושגים נפשיים בכלל. במשפט יחיד זה באות לידי ביטוי נקודות אחדות חשובות לענייננו. משפט זה מבטא את האופי האנליטי של השקפתו של המפל, שכן הוא מדבר על תרגומם של כל הייחוסים הנפשיים. הוא אינו מבטא את ההשקפה הביהביוריסטית, שכן הוא מדבר על תרגום לאמירות הכרוכות במושגי הפיזיקה, ולא במושגים התנהגותיים. המשפט מבטא את ההשקפה המטריאליסטית של המפל. הביהביוריסט שלו הוא ביטוי ספציפי למטריאליזם שלו, להשקפה שמאפיינים נפשיים הם חלק מן העולם הפיזיקלי – באופן גס, ההשקפה שתופעות נפשיות הן תופעות פיזיקליות (זה היה אפיונו הראשוני של המטריאליזם, שהבאנו ביחידת המבוא; ביחידה הבאה נזקק את האפיון הזה). המפל חשב שהתנהגויות ניתנות לאפיון פיזיקלי, ולכן הביהביוריסט, בעיניו, הוא צורה של מטריאליזם.

המפל היה מקבל את הקביעה הבאה:

כל האמירות הפסיכולוגיות בעלות המשמעות ניתנות לתרגום לאמירות שאינן כרוכות במושגים פסיכולוגיים, אלא רק במושגי הפיזיקה, ובעיקר במושגים התנהגותיים.

<sup>32</sup> C.G. Hempel, "The Logical Analysis of Psychology", *In Reading in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl and W. Sellars. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, Reprinted with revisions in N. Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980. הציטוט שהבאנו הוא מעמ' 18 בהדפסה האחרונה.

המילה "ובעיקר" הוכנסה לקביעה זו, משום שכפי שכבר הערנו, הביהיוריזם של המפל הוא ביהיוריזם מסויג במידת מה, שכן על פיו נכללים בתנאים המכוננים את המצבים הנפשיים לא רק תנאים התנהגותיים (תנאים שענינם בפעולות שמבצעים יצורים נפשיים) אלא גם תנאים פיזיולוגיים – למשל, אחד התנאים המכוננים חרדה הוא עלייה בלחץ הדם, אם כי התנאים ההתנהגותיים משחקים את התפקיד המרכזי.

מרבית הביהיוריסטים הפילוסופיים היו מקבלים את הקביעה הביהיוריסטית הבלתי מסויגת הבאה:

כל האמירות הפסיכולוגיות בעלות המשמעות ניתנות לתרגום לאמירות שאינן כרוכות במושגים פסיכולוגיים, אלא רק במושגים התנהגותיים.

שימו לב לנקודה נוספת. על פי קביעה זו, הביהיוריסטים מחויבים לכך שאפשר לתרגם ייחוסים נפשיים לאמירות שאינן כרוכות בכלל במונחים נפשיים; במילים אחרות, אפשר להיפטר לחלוטין מהמונחים הנפשיים: כל מה שאפשר להביע באמצעותם, אפשר להביע גם בלעדיהם. אין זאת רק שאפשר לתרגם משפט הכולל מונח נפשי כלשהו למשפט שאינו כולל מונח נפשי זה, אולם כולל מונח נפשי אחר (או מונחים נפשיים אחרים): **אפשר להיפטר לחלוטין ממונחים נפשיים.**

רעיון זה מבטא בפילוסופיה על ידי האמירה שאפשרית **רדוקציה** (העמדה) של ייחוסים נפשיים. **הביהיוריזם הפילוסופי הוא אפוא מקרה פרטי של רדוקציוניזם:** הביהיוריסטים הפילוסופיים מחויבים לאפשרותה של **רדוקציה נפשית-התנהגותית**, מחויבים לכך שאפשר להעמיד ייחוסים נפשיים על ייחוסים התנהגותיים (ייחוסים של נטיות התנהגותיות). העמדתם של ייחוסים נפשיים על ייחוסים התנהגותיים משמעה שלכל ייחוס נפשי קיים ייחוס התנהגותי מקביל אשר אינו מאבד דבר ממשמעות הייחוס הנפשי המקביל לו. במילים אחרות, כל מה שמבטא ייחוס נפשי ניתן לביטוי על ידי ייחוס התנהגותי מסוים.

הרדוקציה הביהיוריסטית, המהווה יחס בין מילים ומשפטים מקטגוריה אחת (נפשית) לבין מילים ומשפטים מקטגוריה אחרת (התנהגותית), מכונה "**רדוקציה לוגית**" (או "**לשונית**", או "**הגדרתית**", או "**מושגית**").

**רדוקציה לוגית** היא יחס בין מילים או משפטים: מילים או משפטים המציינים סוג אחד של ישויות הם רדיוסיביליים ל- (במילים אחרות, ניתנים להעמדה על) מילים או משפטים המציינים סוג אחר של ישויות, אם אפשר לתרגם את המילים

והמשפטים מן הקבוצה הראשונה (בלי לאבד דבר ממשמעותם) לאלו מן הקבוצה השנייה.

אולם כפי שראינו, ההשקפה הביהביוריסטית אינה נסבה אך ורק על אודות משמעויותיהם של מונחים נפשיים, זוהי השקפה הנסבה גם על אודות טבעם של המצבים הנפשיים השונים. אם משפט המייחס תופעה נפשית ניתן להעמדה על משפט באשר לנטיות התנהגותיות, הרי שמצבים נפשיים אינם אלא נטיות התנהגותיות. אנו מבטאים רעיון זה באמרנו שההשקפה הביהביוריסטית כרוכה גם ב**רדוקציה אונטולוגית** של מצבים נפשיים.

**רדוקציה אונטולוגית** היא יחס בין אובייקטים, או מצבים, או תכונות, או מאפיינים כלשהם של ישויות: אובייקטים או מצבים או תכונות או מאפיינים כלשהם מסוג אחד הם רדיוסיביליים ל – (או "ניתנים להעמדה על") אובייקטים או מצבים או תכונות או מאפיינים כלשהם מסוג אחר, אם המאפיינים מן הסוג הראשון אינם אלא מאפיינים מן הסוג השני. לדוגמה, שולחנות ניתנים להעמדה על אוספי מולקולות, אם שולחנות אינם אלא אוספי מולקולות.

לא לחינם פנו הביהביוריסטים הפילוסופיים לרעיון של רדוקציה של היסוד הנפשי, ובפרט, לרעיון של אפשרות ההיפטרות מן המונחים הנפשיים. מטרתם הייתה להסביר את היסוד הנפשי. להשקפתם, אילולא אפשר היה להיפטר מן המונחים הנפשיים – אם ניתן היה להמיר משפטים הכוללים מונחים נפשיים במשפטים הכוללים מונחים נפשיים אחרים, אך לא במשפטים שאינם כוללים כל מונח נפשי – מטרה זו לא הייתה מושגת. שהרי אי אפשר, כך נדמה, להסביר את היסוד הנפשי כאשר המשפט המסביר כולל בעצמו התייחסות ליסוד זה. אם רצונו להסביר את מהות היסוד הנפשי, ההסבר חייב להינתן במונחים שאינם נפשיים. היגיון זה נראה טבעי ביותר. ביחידה 6-7 נפגוש מהלך מתוחכם שקרא תיגר על היגיון זה.

## 4. ביקורת הביהביוריזם הפילוסופי

כנגד הביהביוריזם הפילוסופי הועלו ביקורת שונות, התוקפות אותו מכיוונים שונים. נסקור עתה את החשובות שבהן.

כזכור, הביהביוריזם הפילוסופי טוען לקשר הדוק במיוחד בין מצבים נפשיים מסוימים לבין מאפיינים התנהגותיים מסוימים. הוא טוען כי חלותם של מאפיינים התנהגותיים מסוימים על יצורים נפשיים מהווה (1) תנאי הכרחי, ו-(2) תנאי מספיק להימצאותם של יצורים אלו במצבים נפשיים מסוימים. נדון עתה בהתנגדויות לכל אחד משני חלקיה של טענה זו.

### 4.1 סופר-סופר-ספרטנים: האם נטיות התנהגותיות מסוימות מהוות תנאי הכרחי להימצאות במצבים נפשיים מסוימים?

הטענה שבביקורת כנגדה נדון להלן היא שנטיות התנהגותיות מסוימות מהוות **תנאי הכרחי** להימצאות במצבים נפשיים מסוימים. במילים אחרות, הטענה היא שבאשר לכל מצב נפשי יש קבוצה של נטיות התנהגותיות שהיצור שזהו מצבו הנפשי בהכרח מפגין אותן או חלק מהן. יצור שחש כאב ראש, למשל, בזמן מסוים, בהכרח מפגין, לפי טענה זו, נטייה ל"התנהגות כאב" אופיינית בזמן זה. נקרא עכשיו את ביקורתו של הילרי פטנאם (Hilary Putnam) כנגד טענה זו, ביקורת החותרת תחת הביהביוריזם הפילוסופי (שפטנאם מכנה אותו "ביהביוריזם לוגי"):

דמיינו לעצמכם קהילה של "סופר-ספרטנים" או "סופר-סטואים", קהילה שבה למבוגרים יש היכולת לדכא לגמרי כל התנהגות לא רצונית של כאב. אף כי הם עשויים לעתים להודות שהם חשים כאב, הם עושים זאת תמיד בקול רגוע ונעים, אף אם הם עוברים יסורי תופת. אין הם נרתעים, צועקים, מתכווצים, מתייפחים, חורקים שיניים, מקמצים אגרופים, נוטפים אגלי זעה או מתנהגים באופן כלשהו כאנשים הסובלים מכאב או כאנשים המדכאים את התגובות הלא מותנות המשויות לכאב. אולם הם כן חשים כאב, ואין הם אוהבים תחושה זו (בדיוק כמונו). הם אפילו מודים שנדרש מהם כוח רצון רב כדי לנהוג כך. אלא שיש להם מה שנתפס בעיניהם כטעמים אידאולוגיים חשובים להתנהגות זו, והם למדו, בעקבות שנים של אימון, לעמוד בסטנדרטים התובעניים של עצמם.

[...] יש אבסורדיות ברורה בעמדה שלא ניתן לייחס לאנשים אלו יכולת לחוש כאב.

[...] הבה ניקח על עצמנו את המשימה לנסות ולדמיין עולם שבו אין אפילו דיווחי כאב. אקרא לעולם זה "עולם X". בעולם X עלינו להתעסק בסופר-סופר-ספרטנים. אנשים אלו היו סופר-ספרטנים במשך זמן כה רב, שהם החלו לדכא אף את עצם הדיבור על אודות כאב. כמובן שלכל אדם בעולם X עשויה להיות דרך פרטית משלו לחשוב על כאב. אף ייתכן שהמלה "כאב" שייכת לאוצר המלים שלו. [...] הוא עשוי לחשוב לעצמו: "זהו כאב בלתי-נסבל. אם הוא יימשך

אפילו דקה אחת נוספת, אצעק. לא! אסור לי לעשות זאת! הדבר ימיט חרפה על משפחתי [...]" אבל (שלא כמו הסופר-ספרטנים) דרי עולם-X אפילו אינם מודים שכואב להם. הם מעמידים פנים שאין הם מכירים את המלה או את התופעה שהיא מורה עליה [...] דרי עולם-X מתנהגים כאילו אין הם חשים כאבים. אלא שהם חשים, כמובן, כאבים, והם יודעים זאת היטב.

אם בסיפור דמיוני זה לא מסתתרת איזושהי סתירה עצמית, אז הביהביוריזם הלוגי הינו פשוט שגוי [...] מעצם הטענה "ל-X כואב" לא נובעת אף טענה התנהגותית[...] <sup>33</sup>.

## שאלה

התוכלו להציג את המבנה הלוגי של הטיעון של פטנאם?

מבנה הטיעון הוא כדלקמן:

(1) הביהביוריזם הפילוסופי מחויב לטענה שנטיות התנהגותיות מסוימות מהוות תנאי הכרחי להימצאות במצבים נפשיים מסוימים.

(2) ייתכנו מקרים שבהם יצורים נפשיים נמצאים במצבים נפשיים מסוימים, אולם יצורים אלו חסרים את כל הנטיות ההתנהגותיות האמורות להיות כרוכות במצבים הנפשיים הללו.

לפיכך,

הביהביוריזם הלוגי שקרי.

טיעונו של פטנאם נסב על כאבים. על פיו, כסופר-סופר-ספרטנים חשים כאב, אולם אין הם מפגינים כל "התנהגות כאב", דהיינו התנהגות אשר משמשת ראיה לקיומו של כאב, ואשר את הנטייה להתנהגות זו רואים הביהביוריסטים הפילוסופיים כמכוננת כאב. פטנאם אינו אומר זאת במפורש, אולם ברור שכוונתו היא שלסופר-סופר-ספרטנים אין גם **נטיות** להתנהגויות כאב כלשהן. בשום נסיבות הם לא יפגינו התנהגות כאב כלשהי. אם אכן מצליח פטנאם להראות שיתכנו כאבים שאינם כרוכים בנטייה לשום "התנהגות כאב", הרי הביהביוריזם הפילוסופי, **כהשקפה כללית** בדבר טבעם של המצבים הנפשיים – מופרך. לכל היותר, יהיה טעם לדבר על ביהביוריזם פילוסופי **חלקי**, כזה החל על חלק מן המצבים הנפשיים. אולם סביר להניח שאם דבריו של פטנאם על כאבים משכנעים, אפשר יהיה להחיל טיעון דומה גם על מצבים נפשיים אחרים, וכך לצמצם במידה ניכרת, אם לא לפסול לגמרי, כל גרסה אפשרית של ביהביוריזם פילוסופי חלקי. נסו לחשוב בעצמכם על סיפורים דומים לסיפורו של פטנאם ואשר מתיימרים לחתור תחת דין וחשבון ביהביוריסטי של מצבים נפשיים אחרים.

<sup>33</sup> H. Putnam, "Brains and Behavior", in his *Mind, World, and Reality: Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 332-334.



יש להדגיש, כי פטנאם אינו טוען **שקיימים** מקרים של כאב ללא נטייה להתנהגות כאב. סיפורו הוא דמיוני. הוא טוען שמקרים כאלו **אפשריים**.

## שאלה

מדוע די לפטנאם להראות שמקרים כאלו **אפשריים**, ואין הוא חייב להראות שמקרים כאלו **מתרחשים בפועל**?

ובכן, די לפטנאם להצביע על אפשרותם של מקרים כאלו, משום שהשקפת הביהביוריזם הפילוסופי, שאותה הוא מנסה להפריך, היא השקפה מושגית, או אנליטית, או לוגית. השקפה זו אינה טוענת לקשר קונטינגנטי בין מצבים נפשיים לבין נטיות התנהגותיות מסוימות, אלא **לקשר לוגי הכרחי**, קשר הנעוץ במושגים הנפשיים. במילים אחרות, לפי הביהביוריסטים הפילוסופיים **הרעיון של כאב ללא התנהגות כאב או נטייה להתנהגות כאב כרוך בסתירה**. קשר כזה לא רק שורר **בפועל** – **אלא שלא ייתכן** שהוא ינותק. וכדי להפריך השקפה הטוענת לקיומו של קשר הכרחי, די להראות שהרעיון של ניתוקו הוא **אפשרי**. כדי להפריך טענה שמתקיים קשר מסוים בפועל (למשל, את הטענה שבפועל מקורו של עשן הוא תמיד באש) יש להציג מקרה ממשי שבו הקשר הנדון אינו מתקיים (בדוגמה הנ"ל, מקרה של עשן ללא אש). אולם כדי להפריך טענה שקשר מסוים הוא **הכרחי** ולא רק שהוא מתקיים בפועל, די להראות שניתוק הקשר אפשרי – שהמצב שבו הפריט שנטען שתמיד נלווה אליו פריט אחר יתקיים ללא הפריט האחר אינו כרוך בסתירה. במקרה הנדון, אם כן, די לספר סיפור עקבי – סיפור שאינו כרוך בסתירה – שבו יש כאב ללא התנהגות כאב או נטייה להתנהגות כאב. סיפור זה אינו חייב להיות אמיתי. וכזהו סיפורו של פטנאם.

טיעונו של פטנאם כרוך בהליך שבו מדומיינת אפשרות כלשהי ובוחנים מה נובע ממנה. כזכור, הליך כזה נקרא בספרות הפילוסופית "ניסוי חשיבה".

אפשר לשקול את התגובה הבאה לטיעונו של פטנאם. אמנם נכון שהסופר-סופר ספרטנים אינם מפגינים כל התנהגות כאב כשכואב להם, ואפשרות זו עקבית לגמרי; נכון גם (אם כי לא בכל מובן – נעיר על-כך מיד), שאין להם כל נטייה להתנהגות כאב, אולם מדוע אין להם כל נטייה להתנהגות כאב? אין להם נטייה להתנהגות כאב משום שהם **החליטו** לא להפגין התנהגות כאב (החלטתם נבעה מנימוקים אידיאולוגיים, אך לעובדה זו אין חשיבות לענייננו). החלטה היא כמובן **מאפיין נפשי**. אם כן, היעדרה של נטייה מצד הסופר-סופר-ספרטנים להתנהגות כאב נעוץ בקיומו של **מצב נפשי אחר** (אחר מכאב). אפשר אולי לומר, **שהנטייה** הכרוכה במצב הנפשי האחר (הנטייה המהווה אותו, לפי הביהביוריזם) היא זו שמכריעה במקרה זה וגוברת על הנטייה להתנהגות כאב. הביהביוריסטים הפילוסופיים יוכלו, אם כן, לעדן את עמדתם המקורית ולומר שמצבים נפשיים מכוננים על ידי נטיות התנהגותיות, אשר עשויות לעתים להיות מוכרעות על ידי נטיות המכוננות מצבים נפשיים אחרים. שימו גם לב,

שהמצבים הנפשיים אשר הנטייה הכרוכה בהם מכריעה את הנטייה הנגדית (כמו זו הכרוכה בכאב, במקרה הנוכחי) אינם יכולים להיות כל מצבים נפשיים שהם. מדובר במצבים נפשיים כמו החלטות או רצונות ספציפיים מאוד: כאלו שתוכניהם נסבים על אודות המצבים האחרים, ובאופן יותר ספציפי, כאלו שמטרתם להתגבר על הנטיות הכרוכות במצבים האחרים (כמו הנטייה להתנהגות כאב). אם כן, גם אם עמדה ביהביוריסטית מעודנת זו מהווה סטייה מהשקפת הביהביוריזם הפילוסופי כפי שהוצגה מלכתחילה, הסטייה אינה גדולה ועמדה זו שומרת במידה רבה על רוחה של השקפה זו.

שימו לב שהחלטות ורצונות מן הסוג המדובר מחייבים את הביהביוריסטים לדבר מה נוסף: הם מחייבים אותם לכלול בקרב האפיונים ההתנהגותיים של מאפיינים נפשיים גם נטיות התנהגותיות "שליליות", כלומר נטיות להימנע מלהתנהג באופנים מסוימים. אפשר להבין נטייה כזו רק ביחס לנטייה חיובית להתנהג באופנים הללו – הנטייה המנטרלת נטייה חיובית זו. על ניתוח ביהביוריסטי של רצון להימנע מהתנהגות מסוימת להתייחס לנטיות התנהגותיות שהיו מתקיימות לולא התקיים רצון זה – תוכנו של הרצון מפורש במונחי הנטיות ההתנהגותיות שאותן הוא מונע). הביהביוריסטים חייבים ממילא להתמודד עם נטיות התנהגותיות שליליות, לא רק בהקשר של תגובה להתנגדות הנוכחית (למשל, עליהם לתת דין וחשבון התנהגותי להחלטה של אדם להפסיק לעשן). התמודדות זו אינה חפה מקשיים, כפי שנראה מיד.

דיון זה רלוונטי גם לבעיה אחרת שעוררה ביקורת: סוגיית הפרטיות האפיסטמית של מצבים נפשיים. נטען לעתים כנגד השקפת הביהביוריזם הפילוסופי כי היא מתנגשת בהיבט זה של חיינו הנפשיים. על פי השקפה זו, חיינו הנפשיים של אדם גלויים לחלוטין בפני הזולת, שהרי הם מתבטאים במאפיינים התנהגותיים שלו, הגלויים באופן עקרוני לכול; אולם, טוענים המבקרים, עובדה ידועה היא שבמקרים רבים מאוד אין זה קל לגלות מה חושבים בני אדם אחרים, מה הם רוצים, וכדומה. ובמיוחד, אדם יכול להחליט להסתיר מזולתו את מצביו הנפשיים – למשל, "לנצור את רגשותיו לעצמו". האומנם מתנגשת השקפת הביהביוריזם הפילוסופי בעובדות אלו? ובכן, מן ההשקפה הביהביוריסטית לא נובע שקל לגלות מה חושבים או רוצים בני אדם אחרים. גילויין של נטיות התנהגותיות של אדם עשוי לעתים להיות עניין סבוך, הדורש מעקב אינטנסיבי ודק הבחנה. ובאשר להסתרת מצביו הנפשיים של אדם מפני הזולת, ייתכן שהביהביוריסטים יכולים לטפל בעניין זה ברוח הדברים שאמרנו בעניין הסופר-סופר-ספרטנים: הנטיות המוסתרות נכבשות על ידי נטיות הכרוכות במצב נפשי אחר (בהחלטה להסתיר את המצבים הנפשיים), והביהביוריסטים יכולים לומר, כי מצבים נפשיים מכוננים על ידי נטיות התנהגותיות, אשר עשויות לעתים להיות מוכרעות על ידי נטיות

המכוננות מצבים נפשיים אחרים, כאלו שמטרתם להתגבר על הנטיות הכרוכות במצבים הראשונים.

אולם אפשר להקשות על הביהביוריסטים הפילוסופיים: כיצד יבחינו בין הסיטואציה שבה אדם אינו חש כאב (ואפשר אף לדמיין לצורך העניין יצורים שאינם מסוגלים לחוש כאב) לבין, למשל, סיטואציה כמו זו של הסופר-סופר-ספרטנים, סיטואציה שבה אדם חש כאב, אולם מטעמים אלו או אחרים נטייתו להתנהגות כאב נכבשת? דומה שאין אפשרות להבחין בין שתי הסיטואציות הללו – סיטואציות הנבדלות זו מזו במצבים הנפשיים שבהן הן כרוכות – במונחים של נטיות התנהגותיות; והרי הביהביוריסטים הפילוסופיים מחויבים לכך שאפשר יהיה להבחין ביניהן במונחים של נטיות התנהגותיות. קושי זה הוא מקרה פרטי של הקושי העומד בפני הביהביוריסטים להסביר נטיות התנהגותיות שליליות כלשהן.<sup>34</sup>

תשובה אפשרית של הביהביוריסטים הפילוסופיים לטענה זו היא שבמובן מסוים עדיין מתקיימת בסופר-סופר-ספרטנים הנטייה להתנהגות כאב, שכן נטייה זו הייתה באה לידי ביטוי לו נטשו את החלטתם האידיאולוגית. דברים דומים לא חלים על מי שאינם חשים כאב, כך שבין שתי הסיטואציות האמורות מתקיימת הבחנה בנטיות התנהגותיות. אולם ספק אם הביהביוריסטים הפילוסופיים ירצו להתייחס למצבים נפשיים אחרים תוך אפיון הנסיבות שבהן באה לידי ביטוי נטייה התנהגותית הכרוכה במצב נפשי מסוים. נקודה זו תובהר בהמשכה של יחידה זו. בשלב מאוחר יותר של הקורס אף נראה, שהשלכה טבעית שלה היא שיש לתקן את ההשקפה הביהביוריסטית באופן משמעותי – למעשה לאמץ השקפה אחרת על טבעו של היסוד הנפשי.<sup>35</sup>

## 4.2 האם נטיות התנהגותיות מסוימות מהוות תנאי מספיק להימצאות במצבים נפשיים מסוימים?

הביקורת כנגד הביהביוריסטים הפילוסופיים שבה נדון עתה כיוונה הפוך לזה של קודמתה. הביקורת הקודמת טענה לאפשרות שבה מצב נפשי מסוים מתקיים ללא הנטייה ההתנהגותית, אשר לפי הביהביוריסטים הפילוסופיים מכוננת אותו (הנטייה שביטוייה בפועל מהווים ראיות לקיומו של מצב נפשי זה); הביקורת הנוכחית טוענת לאפשרות ואף לקיומן של סיטואציות שבהן אמנם מתקיימת הנטייה ההתנהגותית, אשר לפי הביהביוריסטים

<sup>34</sup> אפשר לחשוב שהביהביוריסטים יכולים להיעזר בעניין זה בהתנהגות לשונית: לומר שאדם המחליט להימנע מהתנהגות כאב ייטה לספר על החלטתו זו לאחרים, בנסיבות מסוימות, אולם סיפורם של הסופר-סופר-ספרטנים יתלכד היטב בתוספת שהם החליטו להימנע גם מלדווח על החלטתם לכבוש את כאביהם.

<sup>35</sup> סוגיה זו כרוכה גם בקושי בעניין ידיעת האדם עצמו את מצביו הנפשיים: הזכרנו קודם את הטענה הביהביוריסטית שהידע שלנו על המצבים הנפשיים שלנו עצמנו הוא ידע רגיל, ולא ידע המושג על ידי התבוננות פנימית. אם כך, כיצד יוכל האדם עצמו לדעת שיש לו, למשל, רגש מסוים שאותו הוא מעוניין להסתיר? שהרי רגש מוסתר זה אינו בא לידי ביטוי בהתנהגותו. סוגיה זו כרוכה בשאלת הביהביוריסטים הפילוסופיים ונקודת המבט של גוף ראשון, שאלה שבה נדון בהמשך.

הפילוסופיים מכוננת מצב נפשי כלשהו, ואולם מצב נפשי זה אינו מתקיים. אם אמנם כך, הרי שנטייה התנהגותית זו – למעשה, כל נטייה התנהגותית – איננה באמת מכוננת את המצב הנפשי (מהלך זה, אם הוא מוצלח, ניתן ליישום באשר לכל נטייה התנהגותית המועמדת להיות זו המכוננת את המצב הנפשי).

הדוגמאות המוצגות על פי רוב בזכות קיומן של סיטואציות כאלו עניינן במתחזים. המדובר בבני אדם (ואולי אף ביצורים נפשיים אחרים) אשר מעמידים פנים כאילו הם נמצאים במצב נפשי מסוים, בשעה שאין הם נמצאים בו. למשל, מטעמים שונים, בני אדם עשויים להתנהג כאילו הם אוהבים מישהו שאינם אוהבים באמת, כאילו הם כועסים על מישהו כשאינם כועסים באמת, ועוד. התחזות עשויה להיות מונעת על ידי רצון לשחק, על ידי מניעים אינטרסנטיים שונים וכדומה. התנהגותם של מתחזים מוכשרים במיוחד, כך נראה, לא תיבדל מהתנהגותם של מי שבאמת נמצאים במצבים הנפשיים הנדונים (אהבה וכעס, בדוגמאות שהזכרנו), ונטיותיהם ההתנהגותיות תהיינה זהות. אולם הביהביוריסטים הפילוסופיים מחויבים לטענה שנטייתיהם ההתנהגותיות של המתחזים לאוהבים או לכועסים תיבדלנה מנטיותיהם ההתנהגותיות של "האוהבים האותנטיים" ו"הכועסים האותנטיים". לפיכך, מקרים של התחזות מפריכים את הביהביוריות הפילוסופי. באופן ספציפי יותר, הם מפריכים את הטענה שנטיות התנהגותיות מסוימות הן תנאי מספיק להימצאות במצבים נפשיים מסוימים, שכן מתקיימת בהם ההתנהגות הרלוונטית ללא המצב נפשי הרלוונטי.

שימו לב: ההתנגדות הנוכחית עוסקת במי שמתחזים – בהתנהגותם – למי שנמצאים במצב נפשי מסוים, למרות שהם אינם נמצאים בו, ואילו התנגדות הסופר-סופר-ספרטני עוסקת במי שמתחזים כמי שאינם נמצאים במצב נפשי מסוים למרות שהם כן נמצאים בו.

תגובה אפשרית של הביהביוריסטים הפילוסופיים להתנגדות זו היא לומר שהתחזות מושלמת איננה אפשרית. הם עשויים לטעון לכך ברוח האמרה הידועה: "אפשר לשטות בחלק מן האנשים כל הזמן, ואפשר לשטות בכל האנשים חלק מן הזמן, אך אי אפשר לשטות בכל האנשים כל הזמן". במילים אחרות, התחזות לא לעולם תצלח, תמיד תיתכנה נסיבות שבהן היא תיחשף, משום שתמיד תיתכנה נסיבות שבהן המתחזים לא ינהגו בצורה זהה לחלוטין לזו של רעיהם "האותנטיים". אולם מדוע עלינו לקבל טענה זאת? מדוע לא ייתכן מתחזה מושלם, המתנהג בכל הנסיבות בדיוק כמו רעהו האותנטי? הטענה שמתחזה מושלם כזה אינו אפשרי בשל הקשיים הפסיכולוגיים הכרוכים בהתחזות בכל הנסיבות (על המתחזה לתכנן באופן מושלם את התנהגותו, לא לשכוח לרגע את התפקיד שהוא משחק) אינה ממין העניין. גם אם נניח שאין אדם שהפסיכולוגיה שלו מאפשרת לו להיות מתחזה מושלם, ההתנגדות הנוכחית אינה ניגפת, משום שהיא תלויה אך ורק באפשרות ובעקביות ה**לוגית** של התחזות

מושלמת (כאמור, הביהיוריסיטים הפילוסופיים הם ביהיוריסיטים לוגיים – הם מתחייבים לקיומו של קשר מושגי, לוגי והכרחי בין מצבים נפשיים לבין נטיות התנהגותיות).

לעתים, כשמתוארים תסריטים שעל פיהם יצורים נפשיים מסוימים נבדלים מיצורים נפשיים "רגילים" במצביהם הנפשיים, אולם אינם נבדלים מהם בהתנהגויותיהם (כדוגמת המתחזה והאותנטי, או הסופר-סופר-ספרטני ומי שאינו חש כאב), טוענים הביהיוריסיטים הפילוסופיים, שאם אין כל דרך להבחין בין שני יצורים כאלו, המשפט המתאר תסריטים אלו הוא חסר משמעות. הם נסמכים על העיקרון הסמנטי (דהיינו, עיקרון בדבר משמעות) שלפיו משפט שאין כל דרך לאמת אותו הוא חסר משמעות. עיקרון זה קרוב ברוחו לעקרון האימות של המשמעות, אולם אין צורך לקבל את עקרון האימות של המשמעות, כדי לקבלו. זהו עיקרון חלש יותר (הוא נובע מעקרון האימות – שהרי אם משמעותו של משפט מכוננת על ידי תנאי האימות שלו, ברור שמשפט חסר תנאי אימות הוא חסר משמעות – אך איננו מנביע אותו). חלק מן המוטיבציה שביסוד הביהיוריזם הפילוסופי הייתה לחסום תסריטים כאלו, משום שביהיוריסיטים פילוסופיים התייחסו לחוסר היכולת העקרוני להבחין בין מתחזה לאותנטי, למשל, כאינדיקציה לכך שהטענה שייתכן מתחזה מושלם היא חסרת משמעות.

התנגדות לתסריטים תוך הסתמכות על עיקרון סמנטי זה בדבר משמעות משפטים שנויה במחלוקת, שכן עיקרון זה עצמו שנוי במחלוקת (לא נוכל לדון כאן בשיקולים בזכות העיקרון הסמנטי הנדון או נגדו). דרכם של הביהיוריסיטים הפילוסופיים להתמודד עם ההתנגדות הנוכחית אינה קלה אפוא.

חשוב גם להעיר שרבים יראו תסריטים כאלו כמפריכים את העיקרון הסמנטי הנדון ולא כמופרכים על ידיו. הם יטענו שמאחר שאפשרי, למשל, אדם מתחזה באופן מושלם לאדם כועס, אולם עיקרון סמנטי זה שולל את האפשרות הזו, הרי שעיקרון זה שקרי. לפנינו אפוא שתי עמדות מנוגדות, אחת המקבלת את העיקרון הסמנטי וכך דוחה את אפשרותם של התסריטים הללו האמורים להפריך את הביהיוריזם הפילוסופי, ואחרת המקבלת שהתסריטים הללו אפשריים (ואמנם מפריכים את הביהיוריזם הפילוסופי) וכך דוחה את העיקרון הסמנטי הנדון. מתנגדי הביהיוריזם הפילוסופי עשויים לטעון שיש להעדיף את עמדתם, משום שברור שהרעיון בדבר התחזות מושלמת הוא בעל משמעות ברורה. אנו יודעים מהי התחזות "חלקית" – אנו יודעים שאדם יכול להתנהג במקרים רבים כמי שכועס אף-על-פי שהוא אינו כועס. היש בעיה בעצם הרעיון שטווח המקרים הללו עשוי ללכת ולגדול, עד שהוא יקיף את כל "התנהגויות הכעס" האפשריות, וכך נגיע להתחזות כעס מושלמת? דומה שאפשר להתנגד לקו מחשבה זה, רק אם קיימים שיקולים חזקים מאוד בזכות העיקרון הסמנטי הנדון. אם קיימים שיקולים כאלו, יוכלו הביהיוריסיטים לטעון שכשטווח המקרים הללו יכסה את כל התנהגויות הכעס האפשריות, לא יהיה כל טעם לומר שהאדם מתחזה ואיננו כועס אותנטי.

נסתפק בהערות קצרות אלו על אודות נקודה זו, ונעבור לדון בהתנגדות נוספת לביהיוריזם הפילוסופי, התנגדות הקשורה לשתי ההתנגדויות שבהן דנו עד כה.

### 4.3 מוגבלותם של אפיונים התנהגותיים של מאפיינים נפשיים וההכרח לכלול בהם אזכור של מצבים נפשיים אחרים

פילוסופים ביהיוריסטיים סיפקו מבוחר דוגמאות שבהן הציעו ניתוחים של מצבים נפשיים שונים במונחים של נטיות התנהגותיות. אולם אף לא אחת מדוגמאות אלו כוללת ניתוח מלא של המצב הנפשי הנדון. מדוע? הטעם לכך הוא שלפי הביהיוריזם הפילוסופי, כפי שאמרנו, מצבים נפשיים אינם כרוכים בנטייה התנהגותית בודדת אלא במכלול של נטיות התנהגותיות. למעשה, אין גבול למספרן של הנטיות ההתנהגותיות שבהן עשוי מצב נפשי להיות כרוך. האם אפשר לתת רשימה סגורה של כל ההתנהגויות האפשריות שבהן עשוי כעס, למשל, להיות כרוך? דומה שבנסיבות שונות ומשונות כעס עשוי להיות כרוך בהתנהגויות שונות ומשונות, ואין גבול לנסיבות האפשריות. אם כן, ברור שאיננו יכולים להציע בפועל ניתוח ממצה של אף מצב נפשי שהוא. כך, אפשר לומר שהשטר הביהיוריסטי הוא שטר שטרם נפרע, וליתר דיוק, שטר שאיננו יכול להיפרע במלואו.

היש לנקודה זו השלכה באשר לאמיתות השקפת הביהיוריזם הפילוסופי? סביר לומר שהצגתם של ניתוחים ביהיוריסטיים משכנעים רבים של מצבים נפשיים הייתה מחזקת את מעמדה של השקפה זו. אולם מאחר שאנו יודעים על קיומה של סיבה להיעדר פרעונו של השטר הביהיוריסטי – אי אפשר לפרעו במלואו משום שאין גבול למספר הנטיות ההתנהגותיות שבהן עשוי מצב נפשי להיות כרוך, הרי שאין להסיק מהיעדר יכולת פירעון זו כי ההשקפה שקרית.

על פי התנגדות נוספת לביהיוריזם הפילוסופי, יש קושי משמעותי יותר לניתוחים התנהגותיים של מצבים נפשיים, קושי המאיים על קישורה של נטייה התנהגותית בודדת כלשהי למצב נפשי כלשהו. כדי להמחיש קושי זה, נחשוב, למשל, על מצב שבו נודע לאביגדור שהתגלו סימנים ברורים להימצאות נפט בארץ, ושלכן עומדות המניות של חברות חיפוש הנפט לעלות בערך באחוזים ניכרים. במקום העבודה של אביגדור יש קבוצת אנשים המשקיעים בבורסה, ומידע זה יעזור להם רבות.

#### שאלה

האם אפשר לדעת, על סמך הנתונים שצינו בלבד, אם האמנתו של אביגדור, שהמניות של חברות חיפוש הנפט עומדות לעלות בערך, כרוכה בנטייה לספר על עובדה זו לשותפיו לעבודה?

דומה שהתשובה לשאלה זו שלילית. איננו יכולים לדעת באיזו התנהגות כרוכה האמנתו זו של אביגדור. האמנה זו מתיישבת עם נטיות התנהגותיות שונות. אביגדור עשוי לספר על עליית הערך הצפויה של המניות, להימנע מלספר עליה, או אף לספר שערך המניות צפוי לרדת. הנתונים שסופקו אינם מאפשרים לדעת כיצד ייטה לנהוג. התשובה לשאלה באיזו נטייה התנהגותית כרוכה האמנתו זו היא: "תלוי".

## שאלה

תלוי במה?

ובכן, תלוי במצבים הנפשיים האחרים של אביגדור; תלוי ברגשותיו, ברצונותיו, בהאמנות אחרות שלו, אולי אף בערכיו המוסריים (יחסו להשקעות בבורסה, יחסו לגילוי מידע כזה). נתמקד, לשם פשטות, בעניין רצונותיו. בהתעלמנו מהגורמים הנפשיים האחרים, נוכל לומר שאם אביגדור רוצה בהתעשרות שותפיו לעבודה, האמנתו ששער המניות של חברות חיפוש הנפט עומד לעלות אכן כרוכה בנטייה לספר להם על המידע שברשותו, אולם אם הוא אינו רוצה שהם יתעשרו, האמנתו זו אינה כרוכה בנטייה לספר להם על מידע זה. במקרה זה, נטייתו ההתנהגותית של אביגדור נקבעת לא על ידי האמנתו לבדה, אלא על ידי הצירוף של האמנתו ורצונו.

הדוגמה שבחרנו אינה יוצאת דופן. נראה שהתנהגויות שונות למיניהן נקבעות על פי רוב (יש אף הסוברים שתמיד) על ידי צירוף של האמנה ורצון.<sup>36</sup> מה שאדם מאמין – המידע שברשותו – עשוי להיכרך בהתנהגויות שונות מאוד זו מזו, בהתאם לרצונו. האמנה ללא רצון היא חסרת כוח הנעה, ולפיכך אינה כרוכה, כשלעצמה, בכל נטייה התנהגותית. עתה נראה תופעה דומה באשר לרצון. ניזכר בניתוח הביהביוריסטי שהוצג קודם של רצונה של אן לצאת לחופשה באיים הקאריביים:

לומר שאן רוצה לצאת לחופשה באיים הקאריביים, פירושו לומר ש: (1) אם תישאל, אם היא רוצה לצאת לחופשה באיים הקאריביים, היא תשיב בחיוב; (2) אם יינתנו לעיונה חוברות נופש של ג'מייקה ויפן, היא תתבונן תחילה בחוברות של ג'מייקה; ו-(3) אם יינתן לה ביום שישי הקרוב כרטיס טיסה לג'מייקה, היא תטוס, וכן הלאה וכן הלאה.

כל חלקיו של ניתוח זה בעייתיים. תנאי (1) יתמלא רק אם אן גלוית לב באשר לתכניות הנסיעה שלה; תנאי (2) יתמלא רק אם אן עודה סקרנית ללמוד על ג'מייקה; תנאי (3) יתמלא

<sup>36</sup> הפילוסוף דייוויד יום טען בזכות התורה שעל פיה כל פעולה מקורה בצירוף של האמנה ורצון, תורה המכונה "תורת ההאמנה רצון" ("the belief-desire theory"). על פי יום, האמנות ללא רצונות הן פסיביות וחסרות כוח הנעה, ואילו רצונות ללא האמנות הם "עיוורים", דהיינו אינם "יודעים" לאיזו פעולה להוליכנו כדי לממשם. ראו: D. Hume, *A treatise on Human Nature*, edited by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 1739/2000.

רק אם אן מאמינה שחברת התעופה שלטיסתה הוצע לה הכרטיס אמינה ובטוחה, וכן הלאה.<sup>37</sup>

גם בדוגמה זו, נטיות התנהגותיות כרוכות בצירוף של מצבים נפשיים ולא במצבים נפשיים בודדים.<sup>38</sup> למעשה, התמונה מסובכת עוד יותר, וגם המצבים הנפשיים הנזכרים בדוגמה זו אינם מספיקים. תנאי (2), למשל, עשוי שלא להתמלא גם בהנחה שאן עודה סקרנית ללמוד על ג'מייקה, אם היא חושבת שהיא חייבת לסיים משימה חשובה בעבודה באותו יום ולכן אין לה פנאי, או, אולי, אם יש לה עניין רב מאוד ביפן. ואפשר להראות שהתמונה מסובכת אף יותר.

אם כך, לא ניתן (לפחות במקרים רבים, אם לא בכולם), להשיג את המטרה הביהביוריסטית של סיפוק משפטי תנאי דו-כיווניים שבצדס האחד אזכור של מצב נפשי ובצדס האחר תיאור של נטייה התנהגותית, או נטיות התנהגותיות. בצדס האחד של המשפטים הללו חייב להופיע לא מצב נפשי בודד אלא קבוצה של מצבים נפשיים (לפחות צמד).

אמנם נדמה שמטרה ביהביוריסטית זו אינה ניתנת להשגה, אולם האם יש לראות בכך הפרכה של הרעיון הביהביוריסטי הבסיסי? מדוע אין הביהביוריסטים הפילוסופיים יכולים להסתמך על אפיונים התנהגותיים של צירופים של מצבים נפשיים? נראה שהם יכולים לומר שליצור נפשי **האמנה**  $B_1$  **ורצון**  $D_1$  אם ורק אם יש לו נטיות התנהגותיות כאלו וכאלו, וכך לאפיין באופן ביהביוריסטי את ההאמנה  $B_1$  כמצב הנפשי אשר כרוך בנטיות **התנהגותיות** כאלו וכאלו **בהצטרפן לרצון**  $D_1$ .

נעיר, תחילה, שדרך זו כלל אינה פשוטה. האמנה מסוימת תהיה כרוכה בנטיות התנהגותיות מסוימות בהצטרפה לרצון אחד, ובנטיות התנהגותיות אחרות בהצטרפה לרצון אחר. למעשה, האמנה נתונה יכולה להתיישב עם כל נטייה התנהגותית שהיא, אם רק תחבור אל רצון מתאים. האמנתי שירד מחר גשם עשויה להיכרך בנטייה להימצא תחת קורת גג, והיא עשויה להיכרך בנטייה להימצא תחת כיפת השמיים. ובדומה, גם רצון נתון יכול להתיישב עם כל נטייה התנהגותית שהיא, אם רק יחבור אל האמנה מתאימה. רצוני להתעשר עשוי להיכרך בנטייה להתחכך בפוליטיקאים, אם אני מאמין שזו הדרך הבטוחה להתעשרות, או בנטייה

<sup>37</sup> ביקורת זו נלקחה בשינויים קלים מתוך:

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness* (Revised Edition), Cambridge (Mass.): A Bradford Book, MIT Press, 1989, p. 24.

ביקורות מסוג זה כנגד הביהביוריסטים הפילוסופיים הועלו לראשונה (בערך באותו זמן) על ידי רודריק צ'יזולם ופטר ג'יץ'. ראו:

R. Chisholm, *Perceiving: a Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press, 1957.

P.T. Geach, *Mental Acts: Their Contents and their Objects*, London: Routledge and Kegan Paul, London, 1957.

<sup>38</sup> יש הטוענים שגם הדוגמה של רייל שהובאה לעיל, של ניתוחה של ההאמנה שהקרח דק עד כדי סכנה, לוקה בבעייתיות דומה. על פי רייל, האמנה זו כרוכה, בין השאר, בנטייה לספר **ללא היסוס** שהקרח דק עד כדי סכנה. דומה שהמונח "היסוס" מציין מאפיין נפשי. על פילוסופים ביהביוריסטיים יהיה להראות שאפשר לתת לו פשר התנהגותי.



לצבור מידע על שוק ההון בארץ, אם אני מאמין שזו הדרך הבטוחה להתעשרות. אם כך, הרי אפיון ביהביוריסטי ממצה של האמנה מסוימת, למשל, יהיה מן הצורה: האמנה  $B_1$  היא המאפיין הנפשי אשר כרוך בנטייה התנהגותית  $A_1$  בהצטרפו לרצון  $D_1$ , בנטייה התנהגותית  $A_2$  בהצטרפו לרצון  $D_2$ , וכדומה. ייתכן שעצם הסיבוך הזה אינו מהווה בעיה. אולם הבעיה היא שאם זהו סוג הניתוח שהביהביוריסטים הפילוסופיים מציעים למצבים הנפשיים, הרי שלמעשה הם מוותרים על עצם היומרה הביהביוריסטית, שכן ניתוח זה אינו ניתוח ביהביוריסטי טהור, ניתוח במונחים של מאפיינים התנהגותיים בלבד – ניתוח זה כולל גם מונחים נפשיים (מונחי ההאמנות השונות הללו). לנקודה זו חשיבות נוספת, משום שהויתור על היומרה הביהביוריסטית כרוך בויתור נוסף: ויתור על הטענה שאפשר להיפטר מן המונחים הנפשיים, ויתור על היומרה להסביר את מהות היסוד הנפשי בלי להשתמש במונחים נפשיים. יומרה זו אינה ניתנת לפירעון, אם ניתוחם של מאפיינים נפשיים שונים כרוך באזכורם של מאפיינים נפשיים אחרים. ביקורת זו כנגד הביהביוריסם הפילוסופי נראית, לפיכך, כביקורת מהותית: ביקורת, שאם היא תקפה, היא מערערת את יסודותיה של השקפה זו.<sup>39</sup>

#### 4.4 ביהביוריסם פילוסופי וסיבתיות נפשית

לרבים יש תחושה שבהשקפת הביהביוריסם הפילוסופי נעוץ פגם עמוק עוד יותר מזה שחשפה הביקורת האחרונה, ומזה שחשפו שתי הביקורות שהצגנו לפניו. פגם עמוק כזה מנסות לחשוף הביקורת שבה נדון עתה וזו שבה נדון בסעיף הבא.

הביהביוריסטים הפילוסופיים, כפי שאמרנו, הושפעו ממה שנראה בחצי הראשון של המאה ה-20 כהצלחת הפסיכולוגיה הביהביוריסטית. ואכן, בין שתי ההשקפות, שמטרותיהן שונות – עניינה של האחת להמליץ על הדרך הראויה לנהל מחקר פסיכולוגי, ואילו עניינה של האחרת להבהיר את טבעם של המונחים הנפשיים ושל המצבים הנפשיים – קיימת הקבלה ברורה: התמקדותן (כל אחת בדרכה ולמטרותיה) בדגמים של גירויים-תפיסתיים ותגובות התנהגותיות, או, באופן אחר, בנטיית התנהגותיות בנסיבות שונות.

שתי ההשקפות הללו התעלמו, לצורכיהן השונים, מן המצבים הפנימיים, שהם המתווכים הסיבתיים בין גירויים תפיסתיים לבין תגובות התנהגותיות. אולם אף אחת מהן לא הכחישה את קיומם של מתווכים סיבתיים כאלו. שתיהן גם לא הכחישו את העובדה הברורה שמצבי מוח נמנים עם המתווכים הסיבתיים בין גירויים תפיסתיים לבין תגובות התנהגותיות.

<sup>39</sup> קיימת השקפה שלפיה אומנם כל המונחים הנפשיים ניתנים לניתוח במונחים התנהגותיים, אולם המינוחים ההתנהגותיים הללו יכולים לכלול גם מונחים בעלי מימד נפשי כמו "מברך לשלום" – ברכה לשלום אינה פעולה פיזיקלית גרידא, אלא פעולה הכרוכה בכוונה. יש המפרשים את רייל כמי שדגל בהשקפה זו, שאיננה השקפה ביהביוריסטית מלאה.

השקפת הביהביוריזם הפסיכולוגי התייחסה אליהם כבלתי רלוונטיים להסברים פסיכולוגיים של התנהגות, ואילו השקפת הביהביוריזם הפילוסופי התייחסה אליהם כבלתי רלוונטיים (באופן ישיר) למצבים הנפשיים ולמונחים הנפשיים.<sup>40</sup>

שתי ההשקפות הביהביוריסטיות עוררו ביקורת בשל התעלמותן – כל אחת לעניינה, כאמור – ממצבים פנימיים. רבים, גם מאלו שהכירו בכישלונה של הפסיכולוגיה האינטרוספקטיבית, לא יכלו שלא להימנע מהמחשבה שהתגובה של הביהביוריסטים למתודת מחקר זו הייתה תגובת יתר: בניגוד מוחלט לרוח המלצתו של הביהביוריזם הפסיכולוגי להתעלם ממצבים פנימיים שלא ניתן לצפות בהם ישירות, ישויות שלא ניתן לצפות בהן ישירות – גנים, אלקטרונים, ועוד – ממלאות תפקידים חשובים בתורות המדעיות הרציניות ביותר. המדעים נוהגים להסיק את מה שאינו ניתן לצפייה ישירה ממה שנצפה ישירות, ותגליות מדעיות חשובות ביותר כרוכות בהנחת קיומן של ישויות שאינן ניתנות לצפייה.<sup>41</sup> הוצגו גם טיעונים ספציפיים המצביעים על חוסר יכולתם של הסברים פסיכולוגיים ביהביוריסטיים להסביר דגמים מורכבים של התנהגות. ידועה במיוחד, בהקשר זה, ביקורתו של הבלשן הדגול נעם חומסקי (Noam Chomsky) על הסברי **ההתנהגות הלשונית** שסיפק סקינר.<sup>42</sup>

באשר לביהביוריזם הפילוסופי ולדחייתו את הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים פנימיים, הביקורת העיקרית הועלתה בהקשר של סוגיית הסיבתיות הנפשית. נטען, כי השקפת הביהביוריזם הפילוסופי אינה מתיישבת עם קיומה של סיבתיות נפשית – אין היא מתיישבת עם הטענה שמצבים נפשיים הם, במקרים רבים, הסיבות של התנהגויותינו. על פי ביקורת זו, מכיוון שברור כי קיימת סיבתיות נפשית, כלומר, שמצבים נפשיים משחקים תפקיד סיבתי ביצירת התנהגויותינו, הרי שאין מנוס מהמסקנה שהשקפת הביהביוריזם הפילוסופי שקרית. לא ייתכן שהטענה של הביהביוריזם הפילוסופי שמצבים נפשיים הם נטיות התנהגותיות היא אמיתית, משום שמצבים נפשיים הם סיבות של התנהגויותינו, ואילו נטיות התנהגותיות אינן יכולות להיות סיבות של התנהגויותינו.

כפי שהדגשנו, השקפת הביהביוריזם הפילוסופי נסבה, בין היתר, על משמעויות המונחים הנפשיים. זוהי השקפה אנליטית, המתיימרת לשקף את אופני השימוש שלנו בשפה. הניתוח הביהביוריסטי של ייחוסים נפשיים, טוענים הביהביוריסטים, הוא הניתוח הנכון של ייחוסים אלו כפי שאנו משתמשים בהם בשפתנו. דרך אחת להבין את ההתנגדות הנוכחית

<sup>40</sup> סביר לצפות ממני שחושבים שמצבי מוח אינם רלוונטיים להסברים פסיכולוגיים שיחזיקו גם בדעה שמצבי מוח אינם מצבים נפשיים. ואמנם, כפי שאמרנו, אחדים מחשובי הדוגלים בהשקפת הביהביוריזם הפסיכולוגי דגלו גם בהשקפת הביהביוריזם הפילוסופי.

<sup>41</sup> ראו בעניין זה את ביקורתו של הפילוסוף דניאל דנט על סקינר:

D.C. Dennett, "Skinner Skinned", in his *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge (mass.): A Bradford Book, MIT Press, 1978.

<sup>42</sup> ביקורתו של חומסקי הופיע לראשונה בסקירתו את ספרו של סקינר. ראו:

N. Chomsky, "A Review of Skinner's Verbal Behavior", *Language* 35, 1959, pp. 26-58.

סקירה זו נחשבת אולי כמהלומה המוחצת ביותר שהונחתה על הביהביוריזם הפסיכולוגי, וכמבשרת חשובה ביותר של המדעים הקוגניטיביים, שהחלו לפרוח בשנים שלאחר מכן ושדחקו את רגליה של הפסיכולוגיה הביהביוריסטית.

לביהביוריזם הפילוסופי היא זו: הסברים של התנהגות באמצעות ייחוסים נפשיים, הסברי התנהגות הניתנים במונחים נפשיים, הם הסברים סיבתיים המניחים שמצבים נפשיים משמשים כסיבותיהן של התנהגויות. שימוש של דוברי השפה בהסברים כאלו מראה זאת בבירור, ולפיכך הביהביוריזם הפילוסופי נכשל בדיוק באותה חזית שבה טען שידו על העליונה. השקפת הביהביוריזם הפילוסופי, שהתיימרה להיות השקפה אנליטית המתארת נכונה את שימושנו בשפה, היא אפוא השקפה אנליטית כושלת.

אבל, כיצד מראה השימוש בשפה שהסברי התנהגות באמצעות ייחוסים נפשיים הם הסברים סיבתיים? התשובה פשוטה: אנו משתמשים בבירור בשפה סיבתית, כאשר אנו מסבירים את התנהגותם של יצורים נפשיים באמצעות ייחוסים נפשיים. אנו אומרים שמה פתח את החלון **משום** שהאמין שחם בחוץ ורצה לתת לאוויר חם להיכנס. אנו אומרים ששרה השקיעה את כל כספה בעסק מפוקפק **משום** שרצתה להוכיח לבעלה שגם היא מסוגלת להתעשר והאמינה שעסק זה יניב רווחים מהירים; אנו אומרים שהסיבה לכך שבנימין שפך מים על ראשה של לימור בנוכחות עוזי הייתה רצונו להשפילה והאמנתו שפעולה כזו תשפיל אותה; אנו אומרים שהגורם לכך שחגית דוחה שוב ושוב את אמנון הוא הפחד שלה מכישלונות במערכות יחסים, ועוד ועוד. קשה להימלט מן המסקנה, שמשמעות המונחים הנפשיים היא כזו, שהמצבים המצוינים על ידיהם מתפקדים לעתים כסיבותיה של התנהגות.

אולם, כך הביקורת, אם המצבים הנפשיים – המצבים המצוינים על ידי המונחים הנפשיים – הם נטיות התנהגותיות, הרי שאין הם יכולים לתפקד כסיבותיה של התנהגות.

### שאלה

מדוע המצבים הנפשיים אינם יכולים לתפקד כסיבותיה של התנהגות אם הם נטיות התנהגותיות?

נניח לרגע שהביהביוריזם הפילוסופי היה מזהה מצבים נפשיים עם ההתנהגויות עצמן, ולא עם נטיות התנהגותיות. באופן ספציפי יותר, נניח שהביהביוריזם הפילוסופי היה מזהה כל מצב נפשי עם ההתנהגויות, שעל פי תפיסתנו הטבעית, על פי תפיסת השכל הישר, נגרמות על ידי מצב נפשי זה. כאב, למשל, היה מזהה עם התנהגות כאב, וכדומה. במקרה כזה, התוצאה המתקבלת הייתה שהתנהגויות הן סיבותיהן של התנהגויות, ובאופן יותר ספציפי, שהתנהגויות הן הסיבות של עצמן. אם, למשל, כאב זהה להתנהגות כאב, הרי שמשמעות הטענה שכאב הוא סיבתה של התנהגות כאב היא שהתנהגות-כאב היא סיבתה של התנהגות כאב (או, אפשר גם לומר, שכאב הוא סיבתו של כאב, שהרי אם כאב זהה להתנהגות כאב, שתי הטענות האלו שקולות). מובן שרעיון זה – הרעיון בדבר סיבתיות עצמית – הוא רעיון אבסורדי.

אבל האבסורד הכרוך בביהיוריזם הפילוסופי, בהנחה שקיימת סיבתיות נפשית, אינו כה גדול, מאחר שאין הוא מזהה מצבים נפשיים עם התנהגויות אלא עם נטיות התנהגויות, כך שקיומה של סיבתיות נפשית אינו מוליך לתוצאה הכרוכה בסיבתיות עצמית. עם זאת, דומה שקיומה של סיבתיות נפשית מוליך למסקנה – האבסורדית דיה – **שנטייה היא סיבת התממשויותיה**, כלומר, שנטייה התנהגותית היא סיבתן של ההתנהגויות המממשות נטייה זו. למשל, הנטייה להתנהגויות כאב היא סיבתן של התנהגויות כאב שונות. אולם נטייה אינה יכולה להיות הסיבה להתממשויותיה. הנטייה של אובייקט מסוים להישבר, למשל, משמעה הוא, כפי שראינו, שאם ישררו נסיבות מסוימות הוא יישבר. אולם עצם העובדה שאותו אובייקט יישבר, אם ישררו נסיבות מסוימות, אינה יכולה להיות הסיבה לכך שהוא אמנם נשבר בנסיבות אלו. האמירה "הסיבה לכך שהאובייקט נשבר כששררו נסיבות מסוימות היא, שהוא כזה שאם שוררות נסיבות כאלו הוא נשבר", היא אמירה ריקה; זוהי אמירה שאיננה מלמדת אותנו דבר על מה שגרם לכך שהאובייקט נשבר. ובכן, אם מצבים נפשיים הם נטיות התנהגויות, הם אינם יכולים להיות סיבותיהן של התנהגויות. הביהיוריזם הפילוסופי אינו מאפשר אפוא את קיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית, ובמילים אחרות, הוא נקלע לעמדה האפינומנליסטית, או לפחות לעמדה אפינומנליסטית חלקית (משום שנימוק זה כשלעצמו אינו פוסל אפשרותה של סיבתיות נפשית-נפשית), הנראית בלתי סבירה.

כזכור, לפי האפינומנליזם, למצבים נפשיים אין כוחות סיבתיים, ובמילים אחרות, אין סיבתיות נפשית פיזיקלית ואין סיבתיות פיזיקלית נפשית.

כפי שאמרנו, אם אמנם נקלעה השקפת הביהיוריזם הפילוסופי לתוצאה כזו, דומה שהיא נכשלה בדיוק באותה חזית שבה היא טענה שידה על העליונה: היא התיימרה להיות השקפה אנליטית המשקפת נכונה את שימושנו בשפה; אולם, על פי שימושנו בשפה, הסברים של התנהגות באמצעות ייחוסים נפשיים הם הסברים סיבתיים המניחים שמצבים נפשיים משמשים כסיבותיהן של התנהגויות, והשקפת הביהיוריזם הפילוסופי אינה מתיישבת עם הנחה זו.

בהקשר זה, של השימוש בשפה, עשויים הביהיוריסטים הפילוסופיים לטעון שהסברים של התרחשויות שונות במונחים של נטיות הם בכל זאת הסברים סיבתיים: האם איננו אומרים, שהכוס נשברה משום שהיא שבירה? אולם למה אנו מתכוונים כשאנו משמיעים אמירה זו? ייתכן שאנו מתכוונים לומר, שכוסות נשברות לעתים, ולפיכך שהעובדה שכוס ספציפית נשברה היא אירוע בלתי מפתיע שאינו דורש הסבר מיוחד (למרות שבוודאי יש לו הסבר). ואולם, לפי פירוש זה של האמירה, היא אינה מבטאת הסבר, ומן הסתם אינה מבטאת הסבר סיבתי. לחלופין, באמירה כזאת אנו עשויים להתכוון לכך, שהכוס נשברה, משום שיש לה תכונה מסוימת שאותה אין האמירה מציינת (ושקשורה, כמובן, במבנה הפיזיקלי שלה), שבעטייה היא צפויה להישבר בהסתברות גבוהה יחסית. לפי פירוש זה של האמירה, ברור

שהיא מצביעה על תכונה בלתי נטייתית, ולא על נטייה, כסיבה לכך שהכוס נשברה. אם כן, לפי כל אחד משני הפירושים הללו של טענות בדבר נטיות, טענות אלו אינן מתייחסות לנטיות כאל סיבות.

יש להדגיש שגם אם היה עולה בידי הביהביוריסטים הפילוסופיים לשכנענו שאפשר לפרש, באופן סביר, הסברים של התרחשויות במונחים של נטיות כהסברים סיבתיים, הם לא היו נפטרים מן הקושי המאיים על עמדתם בסוגיית הסיבתיות הנפשית. זאת משום שהבעיה איננה לשונית גרידא. נדמה, כפי שאמרנו, שמצבים נפשיים אמנם משמשים כסיבותיהן של התנהגויות – קשה להכחיש שאנו פועלים משום שאנו רוצים דברים שונים ומשום שיש לנו האמנות על אודות הדרכים היעילות לממש את רצונותינו – ואילו נטיות התנהגויות אינן יכולות לשמש כסיבותיהן של התנהגויות.

## 4.5 ביהביוריזם פילוסופי ונקודת המבט של גוף ראשון

כקודמתה, גם ביקורת זו כנגד הביהביוריזם הפילוסופי מבטאת את התחושה שבהשקפה זו נעוץ פגם עמוק. אפיון אפשרי של התנגדות זו הוא: גם אם השקפת הביהביוריזם הפילוסופי סבירה כהשקפה על אודות היסוד הנפשי כאשר בוחנים אותו מנקודת המבט של גוף שלישי – "מבחוץ" (ולנוכח הביקורות שהעלנו עד כה, רבים ודאי יחלקו על כך), השקפה זו היא לחלוטין בלתי סבירה, כאשר בוחנים יסוד זה מנקודת המבט של גוף ראשון – "מבפנים" – כאשר בוחנים מצבים נפשיים (או לפחות מצבים נפשיים מסוימים) מנקודת המבט של בעליהם. השקפת הביהביוריזם הפילוסופי חייבת, למעשה, כפי שהכירו בביהביוריסטים רבים, להכחיש את קיומה של נקודת המבט של גוף ראשון. אין הכוונה שעליה להכחיש את הטענה שלאדם עצמו יש גישה אפיסטמית למצביו הנפשיים, או את הטענה שיש לו יתרון אפיסטמי על פני אחרים באשר לידיעת מצביו הנפשיים (ראינו כבר שההשקפה הביהביוריסטית מתיישבת עם קיומו של יתרון אפיסטמי זה). הכוונה היא שעליה להכחיש את הטענה שלאדם יש לגבי מצביו הנפשיים עמדה אפיסטמית השונה באופן מהותי (לא רק בדרגה) מעמדתם האפיסטמית של אחרים הודות להתבוננותו הפנימית.

כבר העלנו את התמיהה, האם הטענה הביהביוריסטית שהידע שלנו על המצבים הנפשיים שלנו עצמנו הוא ידע רגיל, ולא ידע המושג על ידי התבוננות פנימית, משכנעת. הזכרנו גם שאם טענה זו מתקבלת, אין זה ברור כיצד יכול האדם עצמו לדעת שיש לו, למשל, רגש מסוים שאותו הוא מנסה להסתיר. ייתכן שהקושי המשמעותי ביותר שטמון בהשקפת הביהביוריזם הפילוסופי נעוץ בכך שהשקפה זו מתעלמת לחלוטין (כך טוענים מתנגדים רבים שלה) מאותם הבטים של חיינו הנפשיים המתגלים אך ורק מנקודת המבט של גוף ראשון, או שאינה מסוגלת לטפל בהם. נדון עתה בקצרה בקושי זה, שמוקדו הוא המודעות ההתנסותית, החוויה, הכרוכה ביסוד הנפשי (דיון ממצה יותר בסוגיה זו ייערך ביחידה 9).

התנסויות הן, כאמור, מצבים הכרוכים בתחושות איכותיות אופייניות: איכות תחושתית של אודם, איכות תחושתית של מתיקות וכדומה. התכונות, או האיכויות המיוחדות הללו, של התנסויותינו, דהיינו האופנים הללו שבהם פריטים שונים מופיעים לפנינו, כשאנחנו מתנסים בהם (האופנים שבהם הם נראים, נשמעים, או מורגשים) או הדרך שבה כאבים ותחושות גופניות אחרות נחווים – מכונות "תכונות התנסויות" (experiential properties), "תכונות פנומנליות" (phenomenal properties), או qualia (ובלשון יחיד – quale).

נטען כנגד השקפת הביהביוריזם הפילוסופי כי אין במסגרתה מקום לתכונות אלו, או שהיא מתעלמת מהן, בעוד הן תכונות ממשיות ומהותיות של התנסויותינו. נחשוב על כאב, למשל. כאב, על פי הביהביוריסטים הפילוסופיים, מתמצה בנטיות לגנוח, ליטול משכך כאבים, להתלונן וכדומה. לטענת הביקורת, לא ייתכן שכאב מתמצה בנטיות התנהגותיות כאלו (ובנטיות התנהגותיות בכלל), בדיוק משום שיש לו תכונה התנסותית – יש לו טבע פנימי בלתי נעים, לעתים נורא. כל תיאור התנהגותי, לפי ביקורת זו, יחמיץ את טבעו זה של הכאב: הוא לא יאמר דבר על תכונתו ההתנסותית הבלתי נעימה. דברים דומים אפשר לומר על התנסויות נוספות: כל תיאור התנהגותי שהוא יחמיץ את המתיקות הכרוכה באכילת דבר מה מתוק, את תחושת "האודם" האופיינית הכרוכה (על פי רוב) בראיית דבר מה אדום, וכדומה.

### שאלה

כיצד אנו יודעים על קיומן של האיכויות הללו, של ה-qualia, אצל זולתנו?

הנסיבות החיצוניות שבהן נתון הזולת (למשל, העובדה שמולו חפץ אדום בתנאי תאורה טובים) והתנהגותו (למשל, העובדה שהוא גונח ומבקש גלולה נגד כאב בטן) בוודאי ממלאות תפקיד חשוב בידענו לגבי איכות תחושתית מסוימת כלשהי אצלו. אולם, כך נראה, לא היה די בגורמים אלו ליידע אותנו על אופיין של האיכויות התחושתיות הללו של הזולת, לולא הכרנו איכויות אלו מן המקרה שלנו עצמנו. לא היה עולה בדעתנו לייחס לזולת את האיכות התחושתית הבלתי נעימה של כאב על סמך התנהגותו והנסיבות שבהן הוא נמצא, לולא הכרנו כבר – מן המקרה שלנו עצמנו – איכות זו. אם כן, האיכויות הללו מוכרות לכל אחת ואחד מאתנו מן המקרה הפרטי שלנו – הידע שלנו על אודותיהן הוא פרי התבוננות פנימית ואינטרוספקציה. במילים אחרות, "התבוננות" מנקודת המבט של גוף ראשון היא הדרך להכיר את האיכויות התחושתיות. יש אף מי שכוללים **בעצם ההגדרה** של איכויות תחושתיות את העובדה שהן מוכרות לנו באמצעות **התבוננות פנימית**.

ובכן, צפייה בהתנהגויות כלשהן וכן למידת דגמי התנהגויות, לא יוכלו כשלעצמן לספק לנו ידע על אודות האיכויות התחושתיות, ה-qualia, שכן להתבוננות הפנימית יש תפקיד הכרחי ברכישת ידע זה. מן הסתם, אי אפשר לזהות איכויות כאלו עם כל מאפיינים התנהגותיים שהם. דין וחשבון ביהביוריסטי של היסוד הנפשי לא יוכל להתייחס אפוא לאיכויות אלו. וחשוב להדגיש שאיכויות אלו הן איכויות מהותיות של התנסויות: אם "נחסיר" מכאב את

איכותו התחושתית הבלתי נעימה – את "מכאיבותו" – מה שישאר לא יהיה כאב, אפילו אם ייכרך ב"התנהגות כאב". אם כן, חוסר היכולת של הביהביוריסם הפילוסופי לתת דין וחשבון לאיכויות תחושתיות משמעו חוסר יכולתו לתת דין וחשבון ממצה ליסוד הנפשי. הביהביוריסם הפילוסופי אינו מסוגל לטפל בתכונות הנגישות רק מנקודת המבט של גוף ראשון, והתנסויות כרוכות, באופן מהותי, בתכונות כאלו. יומרתו של הביהביוריסם הפילוסופי לנתח ייחוסים נפשיים באופן ממצה – ללא שייר – נידונה לכישלון, משום שתמיד יהיו האיכויות התחושתיות שייר שיחמוק מניתוחים התנהגותיים של מאפיינים נפשיים רבים. זהו, כך נראה, פגם עמוק של ההשקפה הביהביוריסטית.

דיברנו כאן על איכויות תחושתיות או על תכונות התנסותיות. כפי שאמרנו ביחידת המבוא, התנסויות מאופיינות באופן בולט על ידי מודעות התנסותית. קיים ספק אם עמדות טענתיות מאופיינות גם הן על ידי מודעות התנסותית. כפי הנראה בשל כך, בחרו פילוסופים אחדים לאמץ את השקפת הביהביוריסם הפילוסופי באשר לעמדות טענתיות ולהחזיק השקפה אחרת באשר להתנסויות (ולמצבים נפשיים אחרים שסביר לייחס להם תכונות התנסותיות).<sup>43</sup>

כפי שעוד נראה, תכונות התנסותיות, qualia, מהוות בעיה לגבי כל התורות הפילוסופיות העוסקות ביסוד הנפשי, ובכל מקרה – מציבות אתגר קשה בפניהן. אולם דומה שהבעיה שהן מציבות בפני ההשקפה הביהביוריסטית חמורה במיוחד, שכן אי ההכרה בנקודת המבט של גוף ראשון מהותית להשקפה זו. האם אפשר לחתור תחת הטענה בדבר אי יכולתה של ההשקפה הביהביוריסטית לתת במסגרתה מקום לתכונות ההתנסותיות? היכולים הביהביוריסטים להתמודד עם בעייתיות זו?

מתברר שנעשו ניסיונות ביהביוריסטיים שונים להתמודד עם בעייתיות זו. היו ביהביוריסטים שפשוט הכחישו את קיום התופעה של מודעות התנסותית – את קיומן של חוויות! ווטסון, לדוגמה (שכאמור דגל הן בביהביוריסם פסיכולוגי והן בביהביוריסם פילוסופי), טען שהאמנה בקיומה של מודעות מחזירה אותנו לימים הקדומים של אמונות טפלות וכישוף.<sup>44</sup> עמדה כזו – עמדה "אלימינטיביסטית" (eliminativist) מסלקת או מכחישה את עובדת קיומם של מאפיינים נפשיים שמנקודת מבטו של השכל הישר ודאי קיימים.

בצד הכחשת קיומן של תכונות התנסותיות, נעשו ניסיונות להסביר את טבען של תכונות אלו באופן המתיישב עם הגישה הביהביוריסטית. כמובן, אם תכונות התנסותיות **מוגדרות** כתכונות המוכרות מנקודת המבט של גוף ראשון בלבד, הרי שקיומן אינו מתיישב עם השקפת הביהביוריסם הפילוסופי; אולם אפשר לנסות להסביר תכונות כאלו בלי להניח את קיומה של

<sup>43</sup> הפילוסופים פלייס (Place) וסמארט (Smart), שברעיונותיהם נדון ביחידה 4-5, נטו להשקפה מעורבת כזו.

<sup>44</sup> ראו: J.B. Watson, *Behaviorism*. Chicago: University of Chicago Press, 1930, p. 30. הופנינו לאמירה זו על ידי Byrne, A. "Behaviorism". in *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1994, pp. 132-140.

נקודת המבט של גוף ראשון כנקודת מבט ייחודית. תורות של מודעות התנסותית הכרוכות בניסיונות הסבר כאלו רווחות בתקופתו; נדון בתורות כאלו ביחידה 9. למיעוטן יש יומרה ביהביוריסטית. אין ספק שבפני תורות כאלו ניצב אתגר משמעותי מאוד; כאשר יש להן יומרה ביהביוריסטית, האתגר קשה שבעתיים. לדעת רבים, עמידה בו היא בלתי אפשרית, והביהביוריזם הפילוסופי מתנפץ על סלעי המודעות ההתנסותית ונקודת המבט של גוף ראשון.

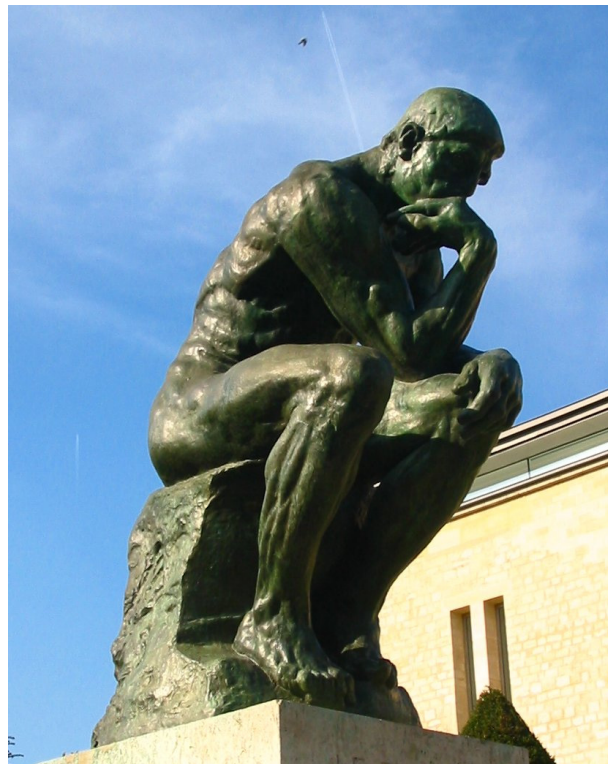
#### 4.6 קשיים נוספים הניצבים בפני הביהביוריזם הפילוסופי

נציין כאן שלושה קשיים נוספים (קשיים לכאורה, על כל פנים) הניצבים בפני השקפת הביהביוריזם הפילוסופי. נסתפק בהסבר קצר של כל אחד מהם.

##### שאלה

איזה קושי מציג בפני הביהביוריזם קיומו של אדם המשותק בכל גופו?

האדם המשותק בכל גופו אינו מתנהג התנהגות כלשהי, ואין לו נטייה להתנהג התנהגות כלשהי (הוא לא יתנהג התנהגות כלשהי בכל נסיבות שהן). אולם לאדם כזה עשויים להיות חיים נפשיים, שלפחות על פני הדברים, הביהביוריסטים אינם יכולים להסבירם.



**איור 1. האדם החושב**, אוגוסט רודן, 1881, יציקת ברונזה המוזיאון הצרפתי לאומנויות, פריז, צרפת



### שאלה

איזה קושי מציג בפני הביהביוריזם פסל "האדם החושב"?

פסל האדם החושב מציג מקרה של אדם מהורהר, שבהחלט ייתכן שהרהוריו לא יוליכוהו להתנהגות כלשהי, ואינם כרוכים בנטייה להתנהגות כלשהי. דומה שכולנו נמצאים מדי פעם במצבים כאלו. דומה שמצבים כאלו מאיימים לחתור תחת הזיהוי הביהביוריסטי בין מצבים נפשיים לבין נטיות התנהגותיות.

### שאלה

איזה קשיים מציבה בפני הביהביוריזם העובדה שלא כולנו מבטאים את רגשותינו (אהבה, למשל) באותה דרך?

לפי הביהביוריזם, מצב נפשי מסוג מסוים מזוהה עם קבוצת נטיות התנהגותיות **מסוימות**. נניח שבני וחנן מאוהבים שניהם בגברת לוי. שניהם נמצאים אפוא במצבים נפשיים מאותו סוג. בהחלט ייתכן שאהבתו של בני כרוכה בנטייה להתנהגויות מסוימות, ואילו זו של חנן – בנטייה להתנהגויות אחרות. אולם הביהביוריסטים מחויבים לכך שאהבתו של בני ואהבתו של חנן **אינן** מצבים נפשיים מאותו סוג, ועמדתם מופרכת אפוא על ידי המקרה שבו נטיותיהם ההתנהגותיות של בני וחנן כלפי גברת לוי שונות.

## 5. ביהיוריזם פילוסופי וההשקפות שבאו אחריו

הביהיוריזם הפילוסופי היה תגובת הנגד המשמעותית ביותר להשקפה הדואליסטית, שרווחה בפילוסופיה החל מן המאה ה-17. אמנם היו תורות מטריאליסטיות שונות בתקופה שבין עליית הדואליזם במאה ה-17 לבין עליית הביהיוריזם, אולם הן לא הצליחו לערער את ההגמוניה הדואליסטית. הביהיוריזם הפילוסופי – חרף הקשיים שהוא עורר והקושי הרבות שהותיר ללא מענה – תרם תרומה חשובה לערעורה של הגמוניה זו. אף על פי שהביהיוריזם (הן הפסיכולוגי והן הפילוסופי) נזנח, ההשקפות המטריאליסטיות שפותחו אחרי הפילוסופיה הביהיוריסטית הושפעו ממנה בצורה זו או אחרת. בעיקר אמורים הדברים באשר להשקפה הפונקציונליסטית, הנחשבת היום בעיני פילוסופים רבים כמשכנעת ביותר מבין ההשקפות השונות על אודות טבעו של היסוד הנפשי.<sup>45</sup>

לא ההשקפה הפיזיקליסטית ולא זו הפונקציונליסטית לא שמו דגש כה חזק כהשקפה הביהיוריסטית על הקשר בין המצבים הנפשיים לבין גירויים תפיסתיים ותגובות התנהגותיות. עם זאת, קשרים כאלו ממלאים בשתייהן תפקידים חשובים; במיוחד יפים הדברים באשר להשקפה הפונקציונליסטית. כשנדון בהשקפה זו, נוכל לעמוד על החידוש התיאורטי החשוב הכרוך בהשקפה הביהיוריסטית, אשר לה הוא הכשיר את הקרקע. כאן נסתפק, לצורך התרשמות בלבד, באזכור קצר זה על אותו חידוש: ראייתם של מאפיינים נפשיים כנטיות להתנהגויות מסוימות בהינתן גירויים מסוימים, היא למעשה ראייתם כקישורים – או "פונקציות" – בין גירויים מסוימים לתגובות מסוימות; הזיקה בין היסוד הנפשי לבין הפונקציות הוא היסוד המרכזי בהשקפה הפונקציונליסטית.

אולם ההשקפה הפונקציונליסטית לא הסתפקה, בהקשר זה, באימוצו של היבט חשוב של השקפת הביהיוריזם הפילוסופי; היא גם למדה מלקחי הביקורות השונות שנמתחו על האחרונה, ובמיוחד מן הביקורת בעניין הסיבתיות הנפשית ומן הביקורת בעניין הכורח לכלול באפיונים התנהגותיים של מצבים נפשיים אזכור של מצבים נפשיים אחרים. במובן חשוב, אפשר לראות בפונקציונליזם (ובמיוחד באחד מזרמיו – הפונקציונליזם האנליטי) "ביהיוריזם משופר".

השקפה אחרת הקרובה ברוחה להשקפה הביהיוריסטית היא ההשקפה הנאו-ביהיוריסטית. הרעיון העיקרי של השקפה הנאו-ביהיוריסטית הוא שמשפט כמו "אסי

<sup>45</sup> למעשה, גרסתה הרווחת של ההשקפה הפונקציונליסטית היא גם גרסה של השקפה פיזיקליסטית. דברים אלו יובהרו ביחידות 6-7.

מאמין שאבישי בגד בו" משמעו שאפשר להסביר ולנבא את התנהגותו של אסי אם נייחס לו את ההאמנה שאבישי בגד בו.<sup>46</sup>

אם כן, אף שמרבית הפילוסופים בימינו חושבים שאין ביכולתו של הביהביוריזם הפילוסופי להתמודד כהלכה עם הביקורות שהועלו כנגדו, רבה חשיבותו בהתפתחותן של השקפות אחדות התופסות מקומות בולטים בפילוסופיה העכשווית של הנפש.

<sup>46</sup> לא נוכל לדון בהשקפה זו במסגרת קורס זה. נציגה הבולט הוא הפילוסוף דניאל דנט (Daniel Dennett). ראו: D.C. Dennett, *Brainstructures*. Cambridge (Mass.), MIT Press: 1978; D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987.