

פילוסופיה של הנפש בתקופתנו

יחידות 4-5: הנפש והמוח –
תורת הזהות המטריאליסטית

אמיר הורוביץ

10679

מהדורה זמנית

פנימי • לא להפצה ולא למכירה

אוגוסט 2009

מק"ט 1106-10679

כותב פרופ' אמיר הורוביץ

עורכת רות רמות

יועצים

פרופ' עדי צמח – האוניברסיטה העברית
פרופ' אלעזר וינריב – האוניברסיטה הפתוחה
פרופ' אורון שגריר – האוניברסיטה העברית
ד"ר מאיר חמו – אוניברסיטת חיפה

עימוד עינב צדוק

הדפסה דיגיטלית מתוקנת (II) – אוגוסט 2009

© 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.

סדרת ספרים זו מוקדשת באהבה

לאבי ראובן הורוביץ

ולזכר אמי ורדה הורוביץ

אמיר הורוביץ, דצמבר 2008

תוכן העניינים

7	1. מטריאליזם כהשקפת עולם כללית, והאתגר המיוחד שמציב התחום הנפשי
7	1.1 "מטריאליזם כללי" ו"מטריאליזם נפשי"
10	1.2 האנלוגיה מן המקרה הביולוגי, והאתגר המיוחד שמציב התחום הנפשי
15	2. מטריאליזם נפשי ותורת הזהות
15	2.1 הבהרות נוספות של טיבו של המטריאליזם הנפשי
19	2.2 תורת הזהות – אפיון ראשוני
23	2.3 תרשים העמדות המטריאליסטיות (I)
23	2.4 מהותה של הזהות הנפשית-מוחית
30	2.5 בעיית התכונות הנפשיות
35	2.6 הבהרה נוספת של טיבה של הזהות הנפשית-מוחית
36	2.6.1 נתוני חושים וחוק לייבניץ
40	2.6.2 תפיסה ומכונה
46	2.7 תורת הזהות, דואליזם, וסיבתיות נפשית
48	3. מתאמים נפשיים-מוחיים לעומת זהות נפשית-מוחית
48	3.1 הטענה האמפירית והטענה הפילוסופית (או התיאורטית)
51	3.2 נסמכות (supervenience) פסיכופיזית
51	3.2.1 מהי נסמכות?
53	3.2.2 מהי נסמכות פסיכופיזית?
58	3.2.3 נסמכות פסיכופיזית, מתאמים, ותורת הזהות
67	4. הטיעון מן הפשטות (או החסכוניות) בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית
67	4.1 הצגת הטיעון
70	4.2 הערכת הטיעון
72	5. הטיעון מן הסיבתיות הנפשית בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית
72	5.1 מבנה הטיעון והרעיון שבבסיסו
79	5.2 פסילת האפשרויות הבלתי זהותיות בדבר סיבתיות נפשית
79	5.2.1 האפשרות האפינומנליסטית
81	5.2.2 סיבתיות יתר
86	5.2.3 שרשרות סיבתיות פסיכופיזיות מעורבות ובעיית הפער הפיזיקלי
90	5.3 הערכת הטיעון
97	6. התנגדויות הטעות הקטגוריאלית לתורת הזהות
98	6.1 תורת הזהות וערכי אמת של מצבים נפשיים

100	6.2 עוד על בעיית מיקומם של המצבים הנפשיים
102	7. סוגיית התכונות הנפשיות, פיזיקליזם-סוג ופיזיקליזם-פרט
102	7.1 סוג ופרט
104	7.2 ההבחנה בין פיזיקליזם-סוג לפיזיקליזם-פרט
104	7.2.1 זהות אירועים וזהות תכונות
111	7.2.2 תכונות פיזיקליות ותכונות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית
117	7.3 ושוב: בעיית התכונות הנפשיות
121	7.4 תרשים מעודכן של העמדות המטריאליסטיות (II)
122	8. פיזיקליזם-סוג
122	8.1 זהות בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות
125	8.2 גישת הנייטרליות הנושאית
132	8.3 הסבר נוסף לאפשרותה של זהות תכונות פסיכופיזית
138	8.4 פיזיקליזם-סוג ורדוקציה
142	8.5 אילו תכונות נפשיות מזהות עם תכונות פיזיקליות של מצבי מוח?
144	8.6 טיעון המתאמים בזכות פיזיקליזם סוג
148	8.7 טיעון ריבוי המימושים כנגד פיזיקליזם-סוג ובזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי
148	8.7.1 הצגת הטיעון
153	8.7.2 בחינת הטיעון
157	8.7.3 פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי
160	9. טיעונו של דייווידסון בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי
160	9.1 הצגת הטיעון
167	9.2 דיון בהנחות הטיעון והבהרת עמדת המוניזם האנומלי
172	9.3 הערכת הטיעון
172	9.3.1 סיבתיות פסיכופיזית וחוקיות חמורה
176	9.3.2 פיזיקליזם-פרט בלעדי ואפינומנליזם-סוג
179	9.4 נסמכות, מוניזם אנומלי, ופיזיקליזם-פרט בלעדי
182	9.4.1 תרשים מעודכן של העמדות המטריאליסטיות (III)

1. מטריאליזם כהשקפת עולם כללית, והאתגר המיוחד שמציב התחום הנפשי

1.1 "מטריאליזם כללי" ו"מטריאליזם נפשי"

אנשים רבים אינם אוהבים את הרעיון שמוצאם, מוצא האדם, כמוצא הקוף – שהאדם והקוף הם צאצאיו של אותו יצור קדמון. אנשים רבים גם אינם אוהבים את הרעיון שנפשם "מורכבת" מאותם סוגי רכיבים בסיסיים – מאותם סוגי חלקיקים – שמהם מורכב, למשל, הנעץ החלוד שננעץ בסוליית נעלי, ושמהם מורכבת גם סוליית נעלי עצמה. אולם רעיון זה הוא תמציתה של ההשקפה המטריאליסטית בתחום הפילוסופיה של הנפש, והשקפה זו, בגרסה זו או אחרת, היא ללא כל ספק ההשקפה הדומיננטית בפילוסופיה של הנפש בימינו. היו בעבר פילוסופים מטריאליסטיים – למשל תומס הובס (Hobbes) ופייר גסנדי (Gassendi) מן המאה ה-17 – ואף פילוסופים פרה-סוקרטים אחדים היו מטריאליסטים (הידוע שבהם הוא דמוקריטוס, 460-370 לפני הספירה). אבל רק בתקופתנו זכתה ההשקפה המטריאליסטית בדבר טבעה של הנפש לפיתוח מפורט ושיטתי, ולהסכמה רחבה. יש אף פילוסופים הטוענים שהשקפה זו היא ההשקפה הרציונאלית היחידה, או שהיא ההשקפה היחידה המכבדת את ההישגים המופלאים של המדע המודרני. הפילוסוף האוסטרלי סמארט (Smart), מראשוני המטריאליסטים המודרניים ומהחשובים שבהם, הביע את אמונתו באמיתותה של השקפת עולם זו במלים הללו:

ככל שהדבר נוגע למדע, נראה שאכן אין בעולם דבר מלבד סידורים בעלי מורכבות הולכת וגדלה של מרכיבים פיזיקליים. כל זאת, למעט במקום אחד: במודעות. כלומר, לתיאור מלא של מה שקורה באדם יהיה עלינו לציין לא רק את התהליכים הפיזיקליים ברקמותיו, בבלוטות שלו, במערכת העצבים שלו, וכך הלאה, אלא גם את מצבי המודעות שלו: את תחושותיו החזותיות, את תחושות השמע והמגע שלו, את מחושו ואת מכאוביו... תחושות, מצבי מודעות, אכן נראים כדבר היחיד שנותר מחוץ לתמונה הפיזיקליסטית, ומטעמים שונים פשוט אינני יכול להאמין שכך הוא. זה שכל דבר ניתן להסבר במונחים פיזיקליים... למעט התרחשותן של תחושות, נראה לי בכנות לא יאומן.¹

את הטעמים שבעטיים חושבים סמארט ופילוסופים אחרים שמצבים נפשיים אינם חומקים מן התמונה הפיזיקלית נבחן בהמשך. נבחן גם את השאלה בדבר תפקידו האפשרי של המדע במתן תשובה לשאלת הגוף והנפש.

¹ J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* 68 (1959), pp. 169-70.

למה מתכוונים הפילוסופים של הנפש בדברם על המטריאליזם? ראשית, כדאי לזכור כי ההשקפה המטריאליסטית היא השקפת עולם כללית, ולא השקפה על אודות טבעה של הנפש בלבד. על פי השקפת העולם המטריאליסטית, **המציאות כולה היא חומרית**, ואין בה דבר שאינו חומרי. נוכל לנסח השקפה זו גם כך: תיאור שלם של הדברים החומריים – של האובייקטים, האירועים, המצבים, התכונות והתהליכים החומריים – הוא תיאור של המציאות כולה. תיאור כזה, לפי ההשקפה המטריאליסטית, אינו מחמיץ דבר מן המציאות. אחד מביטויי המסורתיות של המטריאליזם היה שלילת קיומו של אלוהים, כיוון שאלוהים נתפס על פי רוב כישות שאיננה חומרית. אבל הביטוי הרווח ביותר של המטריאליזם – ואולי האתגר הקשה ביותר שעומד בפני המטריאליסטים – עניינו בפילוסופיה של הנפש. הנפש וכלל התופעות הנפשיות והמאפיינים הנפשיים – המצבים הנפשיים, האירועים הנפשיים, התהליכים הנפשיים, התכונות הנפשיות – כל אלו, אם הם קיימים, הרי שהם, לפי ההשקפה המטריאליסטית, חומריים;² הם חלק מן העולם הפיזיקלי, עולם החומר. זהו ניסוח ראשוני של השקפה זו. כפי שנראה בהמשך, יהא עלינו לעדן את ניסוחה של ההשקפה המטריאליסטית באופנים אחדים, ובמיוחד, לאפיין באופן מדויק יותר את הטענה שלפי המטריאליזם תכונות נפשיות הן תכונות חומריות.

נכנה השקפה זאת באשר לטבעו של היסוד הנפשי בשם **"מטריאליזם נפשי"**, ואת הפילוסופים הדוגלים בה **"מטריאליסטים נפשיים"**.

שאלה

יש הסוברים שאפשר לטעון לחומריותו של היסוד הנפשי מכוח ההנחה המטריאליסטית הכללית. כלומר להסיק מן ההשקפה הגורסת כי

המציאות כולה היא חומרית,

את הטענה הספציפית כי

המציאות הנפשית היא חומרית.

מה דעתכם על טיעון זה?

זהו טיעון תקף מבחינה לוגית. לו היתה בידינו הוכחה חזקה לאמיתותה של ההשקפה המטריאליסטית הכללית, אכן היה לנו טעם מכריע לקבל את ההשקפה כי המציאות הנפשית הינה חומרית. אבל המצב סבוך, משום שהתופעות הנפשיות, שביחידות הקודמות עמדנו כבר על שונותן מכל דבר אחר המוכר לנו, הן בדיוק אלו אשר מקשות על המטריאליסטים ומאיימות על נכונות השקפתם הכללית. דהיינו, דומה שלא נהיה זכאים להחזיק בהנחת

² הסיוג "אם הם קיימים" (שמטעמי נוחות נשמטו על פי רוב כשנציג את העמדה המטריאליסטית) אינו מקרי. יש פילוסופים "מוזרים" (הקרויים "אלימיניטיביסטים") הסוברים כי אין כלל תופעות נפשיות. תופעות אלו הן מיתוס, בדיוק כמו פיות ומכשפות. ה"מוזרות" של עמדה זו באה לידי ביטוי בעצם ניסוחה של הטענה האחרונה: "יש פילוסופים... **הסוברים**..." – והרי "לסבור" משמעו להיות במצב נפשי מסוים. בקורס זה נתעלם מעמדה זו, ונניח כי קיימות תופעות נפשיות.

הטיעון – בעמדה שהמציאות **כולה** חומרית – לפני שיהיו בידינו טעמים טובים לחשוב, שהמטריאליסטים מסוגלים להתמודד בהצלחה עם האתגר הכרוך בתופעות הנפשיות, ושזיהוין של התופעות הנפשיות עם תופעות חומריות אינו מעמיד בפניהם מכשול בלתי עביר. פילוסופים הסבורים שאכן מצוי כאן מכשול בלתי עביר, עשויים להפוך את הטיעון המטריאליסטי הנדון "על ראשו" ולהסיק מן ההנחה, כי

לא ייתכן שהמציאות הנפשית חומרית,

את המסקנה כי

לא ייתכן שהמציאות כולה חומרית.

כמובן, ההכרעה בין שתי הגישות השונות ושני הטיעונים השונים תלויה בשאלת חוזקם של הטעמים שיש בידינו בזכות הנחותיהם של הטיעונים (מבחינה לוגית שני הטיעונים עצמם, ללא ספק, תקפים). אולם קשה להשתכנע באמיתות ההשקפה המטריאליסטית הכללית לפני שמשכתנעים בכך שהמקטע הנפשי של המציאות – אותו מקטע של המציאות שעל פני הדברים נראה שונה כל כך מן המציאות החומרית שאינה נפשית – הוא חומרי. לפיכך, דומה שעל מי שמבקשים לשכנענו באמיתות המטריאליזם הנפשי, לנסות לעשות זאת באמצעות טיעונים העוסקים באופן ספציפי בתופעות הנפשיות. ואם יתגברו על מכשול זה, הנחשב כמכשול המשמעותי ביותר – ולמעשה אולי המכשול היחיד העומד היום בפני המטריאליזם – יקל עליהם לשכנענו באמיתות השקפת העולם המטריאליסטית הכללית. ואמנם, פילוסופים הדוגלים במטריאליזם הנפשי אינם סבורים על פי רוב כי מצוי באמתחתם טיעון מוחץ בזכות המטריאליזם הכללי, והם נוקטים בדיוק בדרך זו: הם מנסים לשכנענו באמצעות טיעונים שעניינם הספציפי הוא התופעות הנפשיות כי תופעות אלו הן חומריות. אפשר אולי לומר שהשקפת העולם המטריאליסטית הכללית מהווה עבור פילוסופים רבים "אידיאל מכוון": היא מובילה אותם לנסות ולבסס את הטענה שהתופעות הנפשיות הן תופעות חומריות; אין היא נלקחת כראיה מכרעת בזכות אמיתותה של טענה זו.

חלק חשוב מדיוננו יוקדש להצגתם ולבחינתם של טיעונים ספציפיים בזכות המטריאליזם הנפשי. נראה בהמשך כי יש להבחין בין שתי משימות מטריאליסטיות: האחת, להראות כי אפשר ליישב את קיומן של התופעות הנפשיות עם ההנחה שהעולם הוא עולם חומרי לחלוטין – במלים אחרות, להראות שאפשרי שהתופעות בעלות המאפיינים המיוחדים של התחום הנפשי הן חומריות, ואין בהנחה שהן חומריות בעיה לוגית; והשנייה, לשכנענו כי קיימים טעמים טובים לחשוב שהאפשרות המטריאליסטית אכן מתקיימת בפועל, ושהתופעות הנפשיות אכן הן תופעות חומריות לכל דבר. המשימה הראשונה היא להראות שעמדת המטריאליזם הנפשי היא עמדה **עקבית**, עמדה החפה מסתירה; המשימה השנייה הינה לשכנע שעמדה זו **אמיתית**.

1.2 האנלוגיה מן המקרה הביולוגי, והאתגר המיוחד שמציב התחום הנפשי

ובכן, אחת השאלות המרכזיות שבהן כרוך הדיון על אודות המטריאליזם בזמננו היא, אם אפשר ליישב את קיומן של התופעות הנפשיות עם ההנחה שהעולם הוא עולם חומרי לחלוטין. בעבר נשאלה שאלה דומה באשר לתופעה אחרת – **תופעת החיים**. התנהל ויכוח בדבר השאלה, אם אפשר לתת לתופעת החיים הסבר פיזיקלי-כימי טהור, דהיינו הסבר שיפנה אך ורק לעקרונות ולחוקים פיזיקליים וכימיים (אותם עקרונות וחוקים השולטים בטבע הפיזיקלי הדומם) וליסודות הנשלטים על ידי עקרונות כאלה; או שמא, כדי להסביר כיצד עשוי חומר להיות חי ולפעול כמו שפועלים יצורים חיים, עלינו להניח את קיומו של כוח חיים מיוחד, רכיב בלתי חומרי שאינו כפוף לחוקיות פיזיקלית וכימית ואינו ניתן להסבר באמצעותה, אשר "מחייה" את הגוף. ההשקפה הראשונה נקראה (מסיבות היסטוריות) "מכניזם" והשניה "ויטאליזם". הוויכוח בין השקפות אלו להט בעבר. אולם היום אין כמעט מי שסוברים כי קיים מכשול עקרוני בפני הסבר פיזיקלי-כימי של תופעה ביולוגית כלשהי וכי יש צורך להניח את קיומם של כוחות "מוזרים" לשם הבנת תופעות החיים. נראה כי אנו מבינים באופן עקרוני כיצד הרכבים מסוימים של רכיבים חסרי חיים, הרכבים סבוכים ביותר של חלקיקי חומר המציינים לחוקיות פיזיקלית וכימית, יכולים להוות ישויות בעלות חיים. אין ספק שביסוד השכנוע שההשקפה המכניסטית נכונה עמדה ההתקדמות העצומה שהושגה בביולוגיה (ובביוכימיה) בדורות האחרונים, דהיינו העובדה שהביולוגיה הצליחה להסביר יותר ויותר תופעות מבלי להיזקק לשום עקרונות ייחודיים אשר אינם ניתנים להסבר פיזיקלי-כימי.³ ההשקפה המטריאליסטית הכללית, כך נראה, ניצחה בחזית הביולוגית, ותופעות הייחודיות לחיים אינן נחשבות עוד כאיום על נכונותה. קשה היום להימנע מלקבל את העמדה שתופעות ביולוגיות אינן אלא תופעות פיזיקליות מסוג מיוחד.

סטיה קלה מהנושא: על פי אמירה פופולרית, איננו יודעים מהו "סוד החיים", ולעולם לא נדע. אולם דומה שאמירה זו מבוססת על ההנחה שקיימת שאלה מסוימת בדבר החיים שאין ביכולתנו, ואולי לעולם לא יהיה ביכולתנו להשיב עליה, בשעה שאין זה ברור אם בכלל קיימת שאלה בעלת משמעות כזו. שהרי

³ מובן שאין ביכולתנו להיכנס במסגרת זו לעומקו של הדיון במחלוקת בין המכניסטים לויטאליסטים, דיון השייך לתחום המחשבה הביולוגית. חשוב רק להבהיר בקצרה נקודה אחת, על-מנת שלא ליצור רושם מטעה: ההשקפה המכניסטית אין משמעה שההסברים הניתנים בביולוגיה דומים בטיבם להסברים הניתנים בפיזיקה. ישנם סוגים שונים של הסברים ביולוגיים, וחלקם שונים מאוד בטיבם מהסברים פיזיקליים. המכניסטים אינם מכחישים זאת. הנקודה שעליה הם עומדים היא שהסבר התופעות הביולוגיות אינו דורש להניח שום כוחות או ישויות⁴ השונים מאלו שעומדים ביסוד המציאות הפיזיקלית הדוממת. סקירה של המחלוקת בין מכניזם לויטאליזם מופיעה בפרק 8 בספרו של קייג המפל, *פילוסופיה של מדע הטבע* (C. G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966); תורגם לעברית על ידי גד פרוידנטל, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1977.

אנו יודעים היום הרבה מאוד על התהליכים הבסיסיים המאפיינים יצורים חיים. אנו יודעים איך נוצרים חיים של יצורים ספציפיים, ואיך הם באים לסיומם. בידינו גם השערות על האופן שבו התפתחו חיים על-פני כדור הארץ, על התנאים הדרושים להתפתחות חיים, וכדומה. מובן שאיננו יודעים את כל הפרטים באשר לכל הנושאים הללו, איננו מכירים את כל התהליכים ואת כל המנגנונים ותת המנגנונים, וחלק מהשערותינו רחוקות מביסוס מלא. אבל ביכולתנו לדעת ולהכיר עוד ועוד. אם מי שמחזיקים בעמדה הנדונה מתכוונים לא רק לכך שאיננו יודעים את כל הפרטים ושלא כל השערותינו מבוססות – אם הם מתכוונים לכך שיש שאלה שלא נוכל להשיב עליה בעטיה של מגבלה עקרונית – אין זה ברור מהי שאלה זו ומהי מגבלה זו. ולפיכך אין זה ברור אם יש בכלל פשר לאמירה ש"סוד" החיים חומק מאתנו.

לאחר סילוק המכשול הביולוגי, דומה שנותר רק תחום תופעות אחד, רק אתגר אחד, שעל המטריאליסטים להתגבר עליו: התחום הנפשי. האם אפשר לומר (כפי שאומר, למשל, הפילוסוף האמריקאי ג'ון סרל)⁴, שהעובדה שהחומר האפור המרכיב את מוחנו מתאפיין באפיונים נפשיים – העובדה שהוא מתאפיין, למשל, בהתנסויות כמו תחושת אדום, כעס, הבנת משוואה מתמטית סבוכה, וכדומה – אינה צריכה להיראות לנו מסתורית יותר מן העובדה שגוש אחר של חומר, הרכב מסוים של חלבונים, הוא חי? ננסח שאלה זו באופן אחר: האם, כשם שרכיבים חסרי חיים המאורגנים בהרכב המתאים יכולים להוות ישות בעלת חיים, כך יכולים רכיבים חסרי אינטליגנציה המאורגנים בהרכב המתאים להוות ישות אינטליגנטית, ורכיבים חסרי תחושות והרגשות המאורגנים בהרכב המתאים – להוות ישות חשה ומרגישה? התקדמות המחקר הביולוגי והביוכימי עזרה לנו להבין כיצד רכיבים חסרי חיים המאורגנים בהרכב המתאים יכולים להוות ישות בעלת חיים. האמנם התקדמות בחקר המוח תוכל לעזור לנו להבין, באופן דומה, כיצד עשויים רכיבים חסרי אינטליגנציה, תחושות והרגשות המאורגנים בהרכב המתאים להוות ישות אינטליגנטית, חשה ומרגישה?⁵

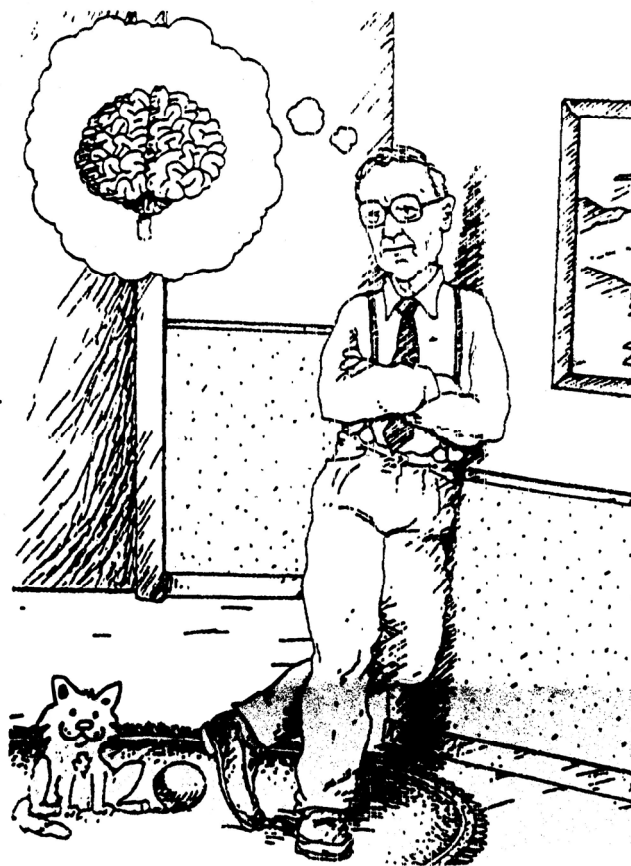
⁴ J.R. Searle, *Minds, Brains and Science*, London: Penguin Books, 1984. ספר זה תורגם לעברית: ג'ר סרל, *נפש, מוח ומדע*, תרגם: ע' אופיר, תל-אביב: עם עובד, 1996.

⁵ נעיר, לשם הדיקו, שבהמשך נפגוש בעמדה מטריאליסטית שעל פיה לא מדעי המוח אלא תחומי מחקר אחרים יוכלו לספק לנו הבנה זו.

הערת הבהרה: אפשר לטעון, שכיוון שתופעות נפשיות הן תופעות ביולוגיות – תופעות המאפיינות יצורים חיים בלבד – הרי שמאחר שהתחום הנפשי עדיין מהווה אתגר מיוחד למטריאליזם, המכשול הביולוגי לא סולק כולו. אולם הנקודה המשמעותית שרצוננו להדגיש היא כי מוקד האתגר המטריאליסטי הוא התחום הנפשי, ולא תחום תופעת החיים בכלל. אתגר זה נעוץ בעובדה שלחלק מן הישויות החיות – לאורגניזמים מורכבים במיוחד – יש תכונות נפשיות. השאלה, האם אמנם תופעות נפשיות הן תופעות ביולוגיות, ומובנה המדויק, כרוכים בדיונים פילוסופיים מעניינים. יש הטוענים למשל כי, באופן עקרוני, גם לישויות שאינן ביולוגיות – כדוגמת מחשבים או רובוטים – עשויות להיות תכונות נפשיות. נדון בנושא זה ביחידות 6-7.

זוהי שאלה קשה, ולמעשה אפשר לראות חלקים ניכרים של הדיון שלפנינו, ביחידה זו וביחידות נוספות, כנסיונות להשיב לה. כבר עמדנו ביחידות קודמות על מיוחדותו של התחום הנפשי. התופעות הנפשיות נראות שונות מאוד מכל תופעה אחרת שאנו מכירים בעולם החומרי. לא קל, מסתבר, להבין כיצד ייתכן שהיסודות של חיינו הנפשיים גם הם חלק מן העולם החומרי – כיצד ייתכן שמרכיביהם הבסיסיים אינם שונים ממרכיביהם הבסיסיים של שולחנות, סלעים, מסמרים וציפורניים. האם אנו מסוגלים להבין כיצד היערכות כזו או אחרת של חלקיקי חומר תהווה את תחושת האושר שלי כשאני מאזין ליצירות מוסיקליות מסוימות? האם אנו מסוגלים להבין כיצד היערכות מסוימת של חלקיקי חומר עשויה להוות את מחשבתי כי פיקאסו היה גדול הציירים במאה ה-20?

לפי גרסה רווחת של המטריאליזם הנפשי (שבה נדון בהרחבה בהמשך), מצבים נפשיים הם **מצבי מוח**. הבה נתמקד אפוא באיור שלפנינו, במוחו של האדם. האם אנו מסוגלים להבין כיצד מצב מסוים של גוש חומר אפור זה עשוי להוות את העובדה שאדם זה חושב על חתול? מדוע מצב זה או אחר של גוש זה מהווה את חשיבתו על חתול ולא על כלב, על מלחמת העולם השנייה, או על יצירתו של קפקא?



איור 1: מה למוח ולמחשבה?

(האיור לקוח מתוך: R. Cummins, *Meaning and Mental Representation*, Cambridge (Mass): MIT Press, 1989).

כדי להמחיש הבט אחר של הקושי, הציתו גפרור והתבוננו לרגע בלהבה. כשאתם עושים זאת, אתם מתנסים בהתנסות נפשית, שכרוכה, בין היתר, בתחושה של צבע כתום. לפני שנים אחדות העלו המדענים פרנסיס קריק וכריסטוף קוך את ההשערה שהתנסויות נפשיות כאלו הן תנודות מוחיות מסוימות בתדירות של 35-75 הרץ, השערה שזוכה לפופולריות לא מעטה. הבנה מעמיקה של טענה מדעית זו ושל פרטיה כלל אינה חשובה לענייננו. הנקודה החשובה היא שתהליכים פיזיקליים מסוג מסוים מזהים עם התנסויות הנפשיות; הטענה אינה שתהליכים אלו **גורמים** להתנסויות, אלא **שהם הם ההתנסויות**.⁶ אולם האם אנו מסוגלים להבין כיצד תהליך פיזיקלי זה (או כל תהליך פיזיקלי אחר) עשוי להוות התנסות נפשית, כמו ההתנסות של תחושת צבע כתום? דומה שאנו מסוגלים להבין כיצד חומר המורכב ממולקולות של H_2O עשוי להוות מים; כלומר, אנו מסוגלים להבין מדוע לחומר שזהו מבנהו הכימי יש את תכונותיהם המוכרות של המים (שקיפות, רתיחה ב- $100^{\circ}C$, וכדומה): המדע

⁶ F. Crick and C. Koch, "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *Seminars in the Neuroscience* 2, 1990.

מסביר לנו כיצד מתנהגות מולקולות H_2O בתנאים שונים (למשל, שכשחממים אוסף של מולקולות כאלו עולה רמת האנרגיה הקינטית הממוצעת של המולקולות שלו, וחימום של $100^{\circ}C$ משמעו עליית רמת האנרגיה הקינטית במידה הדרושה כדי שלמולקולות יהיה מספיק כוח להינתק מן האוסף), וכיצד התנהגות כזו מתגלמת בתכונות המוכרות הללו (רתיחה אינה אלא הינתקות המולקולות).⁷ אבל האם אנו מסוגלים להבין באופן דומה כיצד לחומר העובר תהליך פיזיקלי זה או אחר, כדוגמת אותן תנודות בתדירות של 35-75 הרץ, תהיינה תכונות התנסותיות כמו אלו הכרוכות בתחושת כתום? נניח שנדע כל שאפשר לדעת על התנהגות חלקיקי המוח. האם נוכל להבין כיצד התנהגות מסוימת שלהם מתגלמת בתחושת הצבע הכתום? האם אנו מסוגלים להסביר את העובדה (אם אמנם זו עובדה), שדווקא תנודות בתדירות של 35-75 הרץ, ולא למשל תנודות בתדירות של 100-130 הרץ, או תנודות בכל תחום תדירות אחר, מהוות התנסויות כאלו? האם אנו יכולים להבין את הקשר שבין תנודות מוחיות אלו ולא אחרות (או מאפיין פיזיקלי כלשהו של מוחנו) לבין תחושותינו? הנוכל להסביר מדוע תנודות מסוימות מהוות תחושת כתום ולא תחושת ירוק, או אולי תחושה של דגדוג? כיצד אפשר, אם בכלל אפשר, לגשר על הפער שבין התהליכים הפיזיקליים לבין התכונות של ההתנסויות הנפשיות, ולהבין כיצד תהליכים פיזיקליים מכל סוג שהוא עשויים להתגלם בהתנסויות נפשיות, תהיינה אשר תהיינה?⁸

בבוא הזמן, ננסה להציג קשיים אלו באמצעות טיעונים מדויקים, ונדון בהם בהרחבה. מטרתנו עתה היא להצביע על כך שבין אם בסופו של דבר יצליחו המטריאליסטים הנפשיים להתגבר עליהם ובין אם לאו, אין ספק שאתגר לא פשוט עומד בפניהם.

⁷ הסבר רתיחת המים המוצג כאן הוא כמובן הסבר חלקי ופשטני, ללא יומרה לדיוק מדעי. דיון בטיבם של הסברים מדעיים של תכונותיהם המוכרות של אובייקטים חומריים נמצא ביחידה 4 (סעיף 4.1) של הקורס "פילוסופיה של המדע", תל-אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1977.

⁸ שאלה זו מכונה על פי רוב, בעקבות הפילוסוף ג'וזף לויין שאלת "הפער ההסברי" בין המוח לבין ההתנסות. ראו

J. Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983.

אנו נדון בהרחבה בשאלת הפער ההסברי ביחידה 9.

2. מטריאליזם נפשי ותורת הזהות

2.1 הבהרות נוספות של טיבו של המטריאליזם הנפשי

לפני שננסה להתמודד עם השאלות הקשות בדבר מקומן של אינטליגנציה, תחושה והרגשה ביקום פיזיקלי, עלינו להוסיף ולהבהיר את העמדה של המטריאליזם הנפשי. המטריאליזם הנפשי טוען שהתופעות הנפשיות על כל מאפייניהן וצורותיהן, הן חומריות. היקום הוא יקום חומרי טהור, שאינו מכיל דבר מלבד חלקיקי חומר בהרכבים שונים, על מצביהם השונים. על פי תפיסה זו גם היסודות הנפשיים שביקום אינם חריגים: צירופים וארגונים מסוימים של חלקיקי חומר מכוננים את חיי הנפש שלנו – את היותנו יצורים חשים, רוצים, או חושבים. נתבונן בשתי הרשימות הבאות, האחת המציינת כמה מאפיינים חומריים של אדם, והשנייה – כמה מאפיינים נפשיים שלו:

גבהו 180 ס"מ	הוא מאמין בתחיית המתים
משקלו 75 ק"ג	הוא מחשב כמה מברשות שניים יוכל לקנות אם יזכה ב-1,000,000 ש"ח
צבע שעריו חום בהיר	הוא רוצה לשתות מרטיני
ידיו נעות במהירות	הוא רואה את שקיעת השמש
הוא יושב על הארץ	הוא אינטליגנטי מאוד
הוא מסוגל לקפוץ למרחק 7 מ'	הוא נוטה להתרגז
בגופו אחוז גבוה של סידן	הוא אוהב סרטי מתח
לבו פועם בקצב של 80 פעימות לדקה	אתמול חלם שכלבו זכה במדליה אולימפית
לחץ הדם שלו נמוך	הוא חש כאב עמום בחזהו

הפריטים שבשתי הרשימות נראים שונים מאוד אלו מאלו. אולם המטריאליסטים הנפשיים טוענים שהרכיבים שהמצבים וההתנהגויות שלהם או של צירופיהם מהווים את הפריטים שברשימה השמאלית דומים בסוגם לרכיבים שמצביהם וההתנהגויותיהם מהווים את הפריטים שברשימה הימנית, כלומר הרכיבים שמצביהם וההתנהגויותיהם מהווים את המצבים הנפשיים הם אותם חלקיקים שעליהם מדברת הפיזיקה. המטריאליסטים אינם מכחישים שהתופעות הנפשיות הן מיוחדות ושונות מאוד מכל המוכר לנו בעולם הפיזיקלי הלא נפשי. אין הם מחויבים להכחיש את קיומו של מאפיין מבחין של התחום הנפשי (או של מאפיינים מבחינים אחדים של התחום הנפשי). הם עשויים לקבל את קיומו של מאפיין כזה (או את קיומם של מאפיינים כאלה), ולטעון שהתופעות הנפשיות הן תופעות פיזיקליות מיוחדות.

הטענה היסודית של המטריאליזם הנפשי היא אפוא :

התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות.

כפי שנראה, רעיון זה עשוי ללבוש צורות שונות, וקיימות גרסות שונות של מטריאליזם נפשי. את אחד המכנים המשותפים של הגרסאות הללו אפשר לנסח בדרך השלילה: כל הגרסאות של המטריאליזם הנפשי מתנגדות לרעיון הקרטזיאני כי קיים עצם רוחני, עצם שאינו חומרי.⁹ הנחת קיומם של אובייקטים שאינם חומריים סותרת את המחויבות המטריאליסטית הבסיסית ביותר. אם כן,

חלק הכרחי של כל עמדה של מטריאליזם נפשי – תנאי מינימום למטריאליזם נפשי – הוא ההתנגדות לקיום עצם רוחני.

שאלה

האם, לדעתכם, שלילה זו **מספקת** כדי לאפיין גרסה כלשהי של מטריאליזם נפשי?

עלינו להשיב בשלילה לשאלה זו: אי קיומו של עצם רוחני מתיישב עם קיומן של תופעות נפשיות בלתי חומריות – הוא מתיישב עם התרחשותם של אירועים נפשיים בלתי חומריים. נוכל להיווכח בכך כשנשים לב לעובדה שההתנגדות לקיומו של עצם רוחני שוללת אמנם את דואליזם העצמים, אבל היא מתיישבת עם דואליזם האירועים, שכפי שראינו דוגל בקיומן של תופעות נפשיות שאינן חומריות – אירועים "רוחניים" או מצבים "רוחניים" שאינם מתרחשים במקום כלשהו במרחב. אין די בהתנגדות לקיומו של עצם רוחני כדי לאפיין ולו גרסה חלשה של מטריאליזם, משום שההתנגדות זו, בפני עצמה, אינה שוללת כל גישה לגבי טבעם של אירועים נפשיים ומצבים נפשיים. היא אינה שוללת, למשל, את האפשרות שמצבים נפשיים **נגרמים** על ידי מצבי מוח שונים, אך הם עצמם אינם מצבים של המוח, אלא הם מצבים רוחניים בדיוק במובן הדואליסטי.

⁹ ביחידה 2 הצגנו את אפיונו של העצם הרוחני הקרטזיאני. מאחר שהתפיסה המסורתית של העצם כרוכה (כפי שראינו) גם בנושאים שאינם רלוונטיים לשאלה, האם התופעות הנפשיות הן פיזיקליות או לא, נזכיר כאן רק את מה שחשוב לענייננו הנוכחי: עצם רוחני הוא "**דבר**" (או "**ישות**") חסר מיקום מרחבי וממדים מרחביים; בהיותו דבר (או "**ישות**"), העצם הרוחני הוא בעל התמדה בזמן, ובנקודות זמן שונות הוא מאופיין (ועל כל פנים, עשוי להיות מאופיין) על-ידי מצבים נפשיים או אירועים נפשיים שונים (מצבים או אירועים של עצב, כאב, חשיבה, רציה, תפיסה, וכדומה).

באופן דומה, ההתנגדות לקיומו של עצם רוחני מתיישבת עם דואליזם התכונות, ואינה שוללת את אפשרות קיומן של תכונות רוחניות. כל העמדות של המטריאליזם הנפשי אמנם מתנגדות לקיומן של תכונות רוחניות.

ובכן, נוכל לומר גם כי

חלק הכרחי של כל עמדה של מטריאליזם נפשי – תנאי מינימום למטריאליזם נפשי – הוא ההתנגדות לקיומם של מצבים, אירועים ותכונות רוחניים.

השאלה, האם הנפשי הוא פיזיקלי או לא, איננה מנוסחת על פי רוב בימינו במונחים של עצמים; כפי שצינו ביחידה 2, גם מרבית הדואליסטים אינם מקבלים את קיומם של עצמים רוחניים. השאלה מנוסחת על פי רוב במונחים הללו: האם המצבים והאירועים הנפשיים של חשיבה, הרגשה, תפיסה וכדומה, ותכונותיהם הנפשיות, הם מצבים, אירועים ותכונות פיזיקליים או לא?

מדוע סייגנו את האמירה כי שלילת קיומו של עצם רוחני "קרטזיאני" איננה מספקת כדי לאפיין גרסה כלשהי של מטריאליזם נפשי, באמרנו כי כך הוא "על פי העמדה המקובלת"? ניזכר באמור ביחידה 2: יש הסוברים כי מרגע ששללנו את קיומו של עצם רוחני, שללנו גם את קיומם של מצבים רוחניים ותכונות רוחניות. זאת משום ש-(א) מצבים רוחניים ותכונות רוחניות, על פי דעה זו, אינם יכולים להתקיים אלא אם הם מצביו ותכונותיו של עצם כלשהו, ו-(ב) אין הם יכולים להיות מצביו ותכונותיו של עצם חומרי (שלפי עמדה זו כל מצביו ותכונותיו הם חומריים) אלא רק של עצם רוחני. על פי עמדה זו, מששללנו את קיומו של עצם רוחני, שללנו גם את קיומם של מצבים ותכונות רוחניים – שלילת קיומו של עצם רוחני אינה מותירה מקום לדואליזם אירועים או לדואליזם תכונות – ולמעשה התחייבנו לאמיתות המטריאליזם הנפשי. אולם מובן שאין עמדה זו מתנגשת עם הטענה כי חלק הכרחי של כל עמדה של מטריאליזם נפשי הוא ההתנגדות לקיומם של מצבים, אירועים ותכונות רוחניים. עמדה זו פשוט גורסת שההתנגדות לקיום מצבים, אירועים ותכונות רוחניים **כלולה** בהתנגדות לקיום עצם רוחני. את הטענה כי המטריאליזם הנפשי מחויב לשלילת אירועים, מצבים ותכונות רוחניים אין אפוא כל צורך לסייג.

צינו, אם כן, כמה שלילות שהטענה היסודית של המטריאליזם הנפשי כרוכה בהן. אולם עלינו להוסיף ולהבהיר עמדה זו, כדי שנבין טוב יותר את מטענה החיובי. נוכל להמשיך ולהבהיר את משמעותה של טענת המטריאליזם הנפשי, כי התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות על ידי כך שנשיב לשאלה הבאה:

שאלה

האם לדעתכם אפשר לראות את העמדה הביהביוריסטית, שבה דנו ביחידה 3, כגרסה של מטריאליזם נפשי?

התשובה לשאלה זו מורכבת במידה מסוימת, אולם דומה שאפשר לומר כי במובן חשוב העמדה הביהביוריסטית היא אכן גרסה של מטריאליזם נפשי. אמנם, כפי שראינו, העמדה הביהביוריסטית איננה כשלעצמה עמדה אונטולוגית **בדבר טבעה של המציאות**, שכן היא עמדה **בדבר משמעותיותיהם של המונחים הנפשיים**. אם כך, אפשר היה לחשוב שעמדה זו כלל אינה כרוכה בתשובה לשאלה שלה משיב המטריאליזם הנפשי, שהרי עמדת המטריאליזם הנפשי היא עמדה אונטולוגית בדבר טבעה של המציאות.

שאלה

ביחידה 3 ציינו כי, חרף האמור לעיל, מן העמדה הביהביוריסטית מתחייבת עמדה אונטולוגית, ועמדה אונטולוגית זו היא בבירור מטריאליסטית. מדוע?

הטעם לכך הוא שאם אכן, כפי שטוענים הביהביוריסטים, המונחים הנפשיים מציינים דגמי התנהגות ונטיות התנהגותיות, ולא אובייקטים, מצבים או אירועים, הרי, כמובן, אין הם מציינים אובייקטים, מצבים או אירועים בלתי חומריים מן הסוג שהדואליסטים טוענים שהם מציינים (הביהביוריסטים, כזכור, אמנם התנגדו נחרצות לאונטולוגיה הקרטזיאנית) מאחר שהביהביוריסטים סוברים כי דגמי התנהגותיות ונטיות התנהגותיות ניתנים להסבר פיזיקלי מלא, וכי להנחת קיומם של יסודות בלתי חומריים אין כל תפקיד בהסברם של אלה, הרי שעל פי הביהביוריסטים קיומן של התופעות הנפשיות – עובדת היותנו חושבים, כועסים, חשים, מדמיינים, רוצים, כואבים, נהנים ואוהבים (עובדה שאת קיומה אין הם מכחישים) – מתיישב לחלוטין עם ההנחה שעולמנו הוא עולם חומרי טהור. תופעות אלו הן, על פיהם, תופעות חומריות. לפיכך הגיוני לסווג את הביהביוריסטים כגרסה של מטריאליזם נפשי. ביסוד העמדה הביהביוריסטית עומד הרעיון שאפשר למצוא מקום ליסוד הנפשי בעולם החומרי – שאפשר לטעון שתופעות נפשיות הינן תופעות חומריות – גם בלי לטעון לזהות בין מצבים ואירועים נפשיים (שאת קיומם מכחישים הביהביוריסטים במובן חשוב) לבין מצבים ואירועים חומריים.¹⁰

עתה נוכל להתקדם צעד נוסף בהבהרת משמעותה של הטענה היסודית של המטריאליזם הנפשי, כי התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות. המונח "תופעות נפשיות" משמעו, כזכור, היותנו חושבים, כועסים, רוצים, כואבים, נהנים, אוהבים, וכדומה. המטריאליזם הנפשי,

¹⁰ כזכור, יש מובן של "מצבים" שבו ביהביוריסטים מקבלים את קיומם של מצבים נפשיים, מאחר שיש מובן שבו נטיות התנהגותיות הם מצבים; אולם היותן של נטיות התנהגותיות מצבים במובן המדובר אינה מתנגשת ברעיון שהן ניתנות להסבר פיזיקלי מלא.

ככזה, אינו מתייחס לשאלה אם התופעות הללו מתוארות נכונה כמצבים ואירועים, אם לאו. הוא עומד על כך שתופעות אלו – **בין אם הן מתוארות נכונה כמצבים ואירועים ובין אם לאו** – הן תופעות חומריות; אלו הן תופעות שאינן כרוכות בקיומו של דבר (לא אובייקטים, לא אירועים או מצבים, ולא תכונות) מחוץ לעולם החומר.

נסכם אפוא את עיקרי המטריאליזם הנפשי.

אפיונו החיובי של המטריאליזם הנפשי הוא: התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות. המטריאליזם הנפשי אינו מחויב לתשובה לשאלה אם התופעות הנפשיות מתוארות נכונה כמצבים ואירועים אם לאו; בין אם התשובה לשאלה זו שלילית (כפי שגורסת העמדה הביהביוריסטית), ובין אם היא חיובית (כפי שגורסת העמדה שאליה נעבור מיד), התופעות הללו, לפי המטריאליזם הנפשי, הן חומריות.

אפיונו השליליים של המטריאליזם הנפשי הם: התנגדות לקיומו של עצם רוחני "קרטזיאני"; התנגדות לקיומם של אירועים ומצבים רוחניים; התנגדות לקיומן של תכונות רוחניות.

2.2 תורת הזהות – אפיון ראשוני

הגרסה הרווחת של המטריאליזם הנפשי אינה מסתפקת בטענה שהתופעות הנפשיות הן תופעות חומריות. גרסה זו מקבלת את ההשקפה (שאותה דוחים הביהביוריסטים) שעל פיה מונחים נפשיים, כמו "כאב ראש", "מחשבה", "כעס" ודומיהם מציינים אירועים או מצבים, והיא מוסיפה כי אירועים ומצבים אלו הם אירועים ומצבים חומריים. עמדה מטריאליסטית זו מכונה בשם **"תורת הזהות המטריאליסטית"**, או **"תורת הזהות הפיזיקליסטית"**, ולעתים פשוט **"תורת הזהות"** (identity theory), או **"פיזיקליזם"**. באשר לביטוי אחרון זה – "פיזיקליזם", חשוב להדגיש כי באופן שימושנו בו אין הוא זהה במשמעותו לביטוי "מטריאליזם", או לביטוי "מטריאליזם נפשי". הביטוי "מטריאליזם נפשי" חל על כל עמדה לפיה התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות, במובן הרחב שהקנינו לעיל לטענה זו (וכך נכנסת העמדה הביהביוריסטית בגדרו של ביטוי זה). הביטוי "פיזיקליזם" בשימושנו חל רק על חלק מן הגרסאות של מטריאליזם נפשי: על אלו מביניהן המזהות מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים פיזיקליים (וכך אין הוא חל על העמדה הביהביוריסטית).¹¹

¹¹ אין אחידות בספרות הפילוסופית בשימוש במונחים כמו "מטריאליזם" ו"פיזיקליזם". כותבים אחדים אף משתמשים במונחים אלו באופן הפוך משימושנו אנו. לפיכך בהיתקלכם באחד המונחים הללו, חשוב לוודא כיצד משתמשת בהם הכותב/ת.

אם כן, הטענה היסודית של **תורת הזהות** המטריאליסטית (שהיא גרסה ספציפית של המטריאליזם הנפשי) היא:

מצבים, אירועים ותהליכים נפשיים הם מצבים, אירועים ותהליכים חומריים.

הביטוי הרווח של עמדה זו, ובכך אין כמובן הפתעה מרעשה, הוא הטענה כי מצבים, אירועים ותהליכים נפשיים הם מצבים, אירועים ותהליכים **מוחיים**. העובדות הנפשיות זהות לתהליכי מוח ומצבי מוח מורכבים ביותר – זהות לפעילותן של קבוצות עצומות במספרן של תאי המוח הבסיסיים – הנוירונים (neurons), תאי-העצב. על פי הדוגמה הרווחת בספרות הפילוסופית לזהות כזו, כאבים מזוהים עם מצבים מסוימים של מערכת העצבים הקרויים "גירויי סיבי C" (ה"גירויים" הללו הם פעילויות חשמליות, או ליתר דיוק, פעילויות אלקטרו-כימיות, מסוגים מסוימים). הגרסה הספציפית של תורת הזהות המטריאליסטית המזהה מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים מוחיים מכונה על פי רוב "**תורת הזהות הנפשית-מוחית**" (mind-brain identity theory), ובעבר כונתה גם "המטריאליזם של המערכת המרכזית" (central state materialism).¹² את גרעין המרכזי של עמדה זו אפשר להביע באמצעות האמירה שמצבים נפשיים אינם אלא מצבי מוח. רצוני לשתות מיץ לימון קר אינו אלא מצב מסוים של מוח, תחושת העצב שלי אינה אלא מצב מסוים של מוח, וכדומה, באותו מובן שהשולחן הניצב במרכז חדרי אינו אלא אוסף מסוים של מולקולות. אין במרכז חדרי שני דברים – השולחן ואוסף המולקולות הנדון – אלא דבר אחד בלבד. באופן דומה, רצוני לשתות מיץ לימון קר ומצב מוח מסוים שלי הם מצב אחד, ולא שני מצבים שונים הקשורים ביניהם בקשר כלשהו (למשל, קשר סיבתי). זהו מצב אחד, שאנו מתארים אותו באופנים שונים. חיי הנפש אינם כוללים דבר מעבר לעובדות מוחיות.

אם כן, טענתה של **תורת הזהות הנפשית-מוחית** היא:

מצבים, אירועים ותהליכים נפשיים הם מצבים, אירועים ותהליכים מוחיים.

¹² למען הדיוק, מטריאליסטים שונים מזהים מצבים נפשיים מסוימים לא רק עם מצבי מוח אלא גם עם מצבים של מערכת העצבים המרכזית (הכוללת הן את "מוח-הגולגולת" והן את "מוח-השדרה") בכלל, ומכאן מקורו של כינוי זה. למניעת סרבול, אנו נתייחס בהקשרים אלו למצבי מוח בלבד. באשר לזיהוי של כאבים עם גירויי סיבי C, ראוי להעיר שעל פי הידע המדעי העדכני זיהוי זה שקרי: סיבי C מוליכים את אותות הכאב אל המוח (הם עצמם אינם חלק ממערכת העצבים המרכזית). כמובן, אין בקיומה של טעות זו כדי לאיים על עצם הטענה שמצבים נפשיים הם מצבי מוח. לצרכי נוחות, נצמד בעקבות הספרות הפילוסופית ונשתמש בדוגמה בדבר הזהות בין כאבים לגירויי סיבי C (וכן נתייחס לסיבי C כחלק ממערכת העצבים המרכזית ואף ממערכת העצבים המוחית), חרף אי הדיוק הכרוך בכך.

עמדה שעל פיה הקשר בין מצבים נפשיים למצבים מוחיים הוא קשר של זהות – עמדה שעל פיה ההאמנה שלי שהשמש זורחת, למשל, היא פשוט אחד ממצבי המוח שלי – היא עמדה חזקה ביותר. יש מי שבעיניהם עמדה זו מובנת מאליה, אולם לאחרים היא נראית תמוהה: כיצד האמנה, או עצב, או פחד, עשויים להיות פעילות חשמלית או כימית במוח, פעילות הנראית כה שונה מן המצבים הללו? תמוה כיצד המצבים הנפשיים, שאותם אנו מכירים היכרות כה קרובה מן המקרה האישי שלנו ולמידים על קיומם, כך נראה, באמצעות התבוננות פנימית (אינטרוספקציה), אינם אלא אחדים מן המצבים הפיזיקליים שמגלים המדענים במוח באמצעות טכנולוגיות מתוחכמות. בהמשך נבחן את טיעוני שני הצדדים.

כאמור, תורת הזהות המטריאליסטית נבדלת מן ההשקפה הביהביוריסטית (שגם היא השקפה מטריאליסטית). אולם, חשוב להדגיש כי אין בכוונתנו לפסול את אפשרותה של השקפה שעל פיה מקצתן של התופעות הנפשיות זוכות להסבר במונחי תורת הזהות ומקצתן זוכות להסבר בביהביוריסטי. למעשה, שניים ממפתחיה של תורת הזהות – הפילוסופים האוסטרלים סמארט (Smart) ופלייס (Place) – נטו להשקפה מעורבת כזו, על פיה כאבים ותחושות נוספות הם מצבי מוח, ואילו עמדות טענתיות כמו האמנות ורציות הן דגמי התנהגות.¹³

מאחר שתורת הזהות המטריאליסטית היא מקרה פרטי של המטריאליזם הנפשי, מובן שהיא מקבלת את כל מאפייניו של המטריאליזם הנפשי, ובכללם את מאפייניו השוללים. נסכם אפוא את עקרי טענותיה של תורה זו:

אפיונה המחייבים של תורת הזהות המטריאליסטית (או "פיזיקליזם"):

התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות.

התופעות הנפשיות הן מצבים ואירועים.

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים חומריים.¹⁴

אפיונה השוללים של תורת הזהות המטריאליסטית:

התנגדות לקיומו של עצם רוחני קרטזיאני.

התנגדות לקיומם של אירועים ומצבים רוחניים; התנגדות

לקיומן של תכונות רוחניות.

¹³ בכתביו המאוחרים יותר קבל סמארט את העמדה שכל התופעות הנפשיות, ובכללן עמדות טענתיות, הן מצבי מוח. זו גם עמדתו של השלישי בחבורת המטריאליסטים האוסטרלים החשובים, דייוויד ארמסטרונג.

ראו: D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge, 1968.

¹⁴ מעתה, לצורכי נוחות, נשמיט מטענתה של תורת הזהות את ההתייחסות ל**תהליכים נפשיים** (תהליכים כמו תהליכי היסק, תהליכי קבלת החלטות, וכדומה), ונסתפק בטענה על זהותם של מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים חומריים. הדיוק אינו מחייב להזכיר את התהליכים הנפשיים בטענת תורת הזהות משום שתהליכים אינם אלא סדרות של מצבים או אירועים, ולפיכך הטענה שתהליכים נפשיים הם תהליכים חומריים נובעת מן הטענה שמצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים חומריים.

כדי להציג את עיקרי טענותיה של **תורת הזהות הנפשית-מוחית**, שהיא מקרה פרטי של תורת הזהות המטריאליסטית (ומן הסתם גם מקרה פרטי של המטריאליזם הנפשי), עלינו להוסיף תוספת קטנה.

אפיוניה המחייבים של תורת הזהות הנפשית-מוחית הם:

התופעות הנפשיות הן תופעות חומריות.

התופעות הנפשיות הן מצבים ואירועים.

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים חומריים,

ובאופן ספציפי, הם מצבים ואירועים מוחיים.

אפיוניה השוללים של תורת הזהות הנפשית-מוחית הם:

התנגדות לקיומו של עצם רוחני קרטזיאני.

התנגדות לקיומם של אירועים ומצבים רוחניים; התנגדות

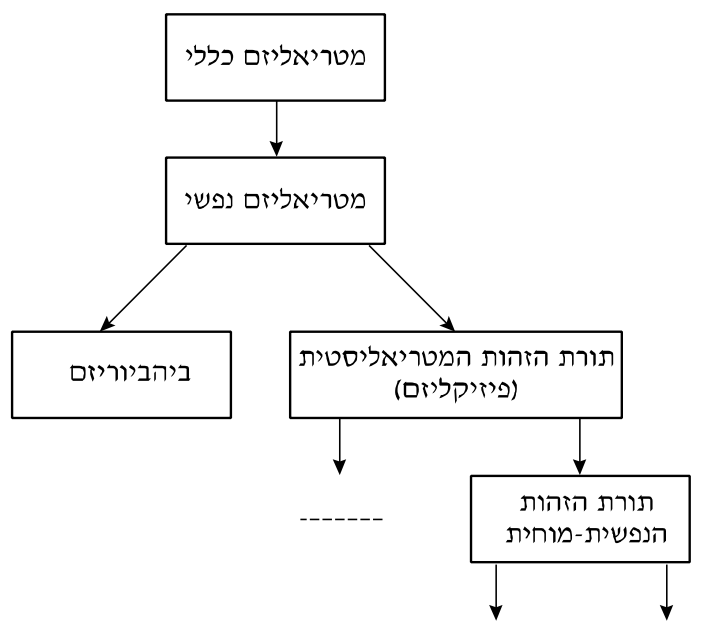
לקיומן של תכונות רוחניות.

אולי זה המקום למילת הבהרה באשר לביטויים "מצב מוחי" (או "מצב-מוח") ו"אירוע מוחי": ביטויים אלו אינם מציינים בהכרח התרחשות מקומית במוח, דהיינו התרחשות הכרוכה בפעילות קבוצת נוירונים קטנה הממוקמת באזור ספציפי במוח. הביטויים הללו חלים גם על התרחשויות מוחיות מורכבות מאוד ומפוזרות, הכרוכות בפעילויות שונות של קבוצות נוירונים מסוגים שונים, הנמצאים בחלקים שונים של המוח. הערה זו חשובה, משום שאם אמנם מצבים נפשיים זהים למצבי המוח, סביר שמצבי המוח הללו הם התרחשויות מורכבות מאוד ולא התרחשויות מקומיות. דומה שאיש אינו מאמין שאם נכניס כמה נוירונים למבחנה ו"נפעיל" אותם באמצעים חשמליים מלאכותיים עשויה להתרחש במבחנה התנסות כלשהי (של כאב, ראיית אדום, וכדומה). דומה שהתנאים להתרחשותן של התנסויות הם מורכבים יותר באופן משמעותי.

ייתכן שהבחנתם כי האפיונים המחייבים של תורת הזהות לא התייחסו למהותן של **התכונות הנפשיות**. אין זו מקריות. שאלת מהותן של התכונות הנפשיות על פי תורת הזהות, היא שאלה סבוכה, ובהמשך נרחיב עליה את הדיבור.

2.3 תרשים העמדות המטריאליסטיות (I)

נוכל להבהיר את היחסים בין העמדות המטריאליסטיות השונות שהזכרנו באמצעות התרשים הבא, תרשים שנחזור אליו מידי פעם ונמלא בו משבצות נוספות:



תרשים 1: העמדות המטריאליסטיות (I)

ראינו כי המטריאליזם הנפשי מהווה חלק מעמדת המטריאליזם הכללי. ראינו גם כי העמדה הביהביוריסטית נופלת תחת הקטגוריה של המטריאליזם הנפשי, אך אין היא תורת זהות מטריאליסטית. ניתן היה לחשוב שתורת הזהות הנפשית-מוחית תהיה הגרסה היחידה של תורת הזהות המטריאליסטית, שהרי איש בימינו לא יזהה מצבים נפשיים עם מצבים של האוזן, הלב, או כף הרגל השמאלית. אולם ביחידה 8 ניתקל בחלופה מפתיעה ומעניינת לתורת הזהות הנפשית-מוחית, אשר מזהה מצבים נפשיים מסוימים של אדם עם צירופים של מצבי מוח ומצבים פיזיקליים בסביבתו. באשר לתורת הזהות הנפשית-מוחית עצמה, נראה בהמשך כי גם לה עצמה יש גרסאות אחדות.

2.4 מהותה של הזהות הנפשית-מוחית

מה פשר הטענה שמצב נפשי אינו אלא מצב-מוח? מה הכוונה באמירה שמדובר באותו מצב? כדי להוסיף ולהבהיר את מהותה של תורת הזהות הנפשית-מוחית, נקרא את הקטעים

הבאים ממאמריהם של הפילוסופים האוסטרליים פלייס, מראשוני וחשובי המטריאליסטים בתקופתנו,¹⁵ וסמארט. פלייס מסיר קושי מדרכה של תורת הזהות הנפשית-מוחית:

אלו שגורסים, שהקביעה "מודעות היא תהליך מוחי" לקויה מבחינה לוגית, מבססים את טענתם, כך נראה לי, על ההנחה המוטעית שאם המשמעויות של שתי טענות או של שני ביטויים אינן קשורות ביניהן, אזי לא ייתכן ששתי הטענות, או שני הביטויים, יחולו על אותו אובייקט או אותו מצב עניינים: אם משהו הוא מצב מודעות, אין הוא יכול להיות תהליך מוחי, וזאת מאחר שאין כל סתירה עצמית בהנחה שמישהו מרגיש כאב כאשר דבר לא קורה בקודקודו. לפי אותו הגיון היינו עשויים להגיע למסקנה ששולחן אינו יכול להיות תיבת אריזה ישנה מאחר שאין כל סתירה עצמית בהנחה שלמישהו יש שולחן, אבל אין בבעלותו תיבת אריזה ישנה.¹⁶

וסמארט מבהיר את טבעה של תורת הזהות במילים הללו:

תחילה אנסה לנסח באופן מדויק יותר את התזה שתחושות הן תהליכים מוחיים. תזה זו אינה, למשל, התזה של "מראה משתהה" [after image] או של "כאב" יש אותה משמעות כמו ל"תהליך מוחי מסוג X" (באשר "X" מוחלף בתיאור של סוג מסוים של תהליך מוחי). זוהי התזה שעד כמה ש"מראה משתהה" או "כאב" הוא דיווח על תהליך, זהו דיווח על תהליך שנקרה להיות תהליך מוחי. מכאן נובע שהתזה הנדונה אינה גורסת שטענות על אודות תחושות ניתנות לתרגום לטענות על אודות תהליכים מוחיים... כל שהיא אומרת זה, שעד כמה שטענה על אודות תחושה היא דיווח על דבר מה, דבר זה הוא למעשה תהליך מוחי. תחושות אינן דבר מעל ומעבר לתהליכים מוחיים.¹⁷

מהו מעמדם של שיפוטי הזהות בין מצבים ואירועים נפשיים לבין מצבים ואירועים מוחיים על פי סמארט ופלייס? נשיב על שאלה זו לאחר שנשיב, ראשית, לשאלה המנוסחת על דרך השלילה:

שאלה

עם אילו שיפוטי זהות **מנגידים** סמארט ופלייס את שיפוטי הזהות בין אירועים ומצבים נפשיים לבין אירועים ומצבים מוחיים?

סמארט ופלייס מנגידים את שיפוטי תורת הזהות הנפשית-מוחית עם **שיפוטי זהות אנליטיים**, שיפוטים שאמורים להיות אמיתיים אך ורק בשל קשרי המשמעות של הביטויים המופיעים בהם, כדוגמת "רוק הוא גבר שלא נישא", או "ריבוע הוא מלבן שווה צלעות". בניגוד לביהביריזם, תורת הזהות המטריאליסטית אינה תורה בדבר משמעויותיהם של

¹⁵ בדיחה שרווחה בקרב דואליסטים היא שאין זה מפתיע שרבים מהפילוסופים המטריאליסטים הם אוסטרלים, שכן מי שהולך כשרגליו למעלה וראשו למטה, אין פלא שעולמו הרוחני הפוך.

¹⁶ U.T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology* 47 (1956), pp. 45-46.

¹⁷ J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* 58 (1959), p. 170.

המונחים הנפשיים. אין היא גורסת שמונחים נפשיים כדוגמת "כאב" זהים במשמעותם למונחים דוגמת "גירוי סיבי C".

נשוב ונרענן את זיכרוננו באשר למושגים "אנליטי" ו"סינתטי". משפטי נושא-נשוא, דהיינו משפטים שצורתם "א הוא ב", הם או אנליטיים או סינתטיים. משפטים כאלה 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). שלילתו של משפט אנליטי מהווה סתירה עצמית (למשל, המשפט "האב אינו הורה" סותר את עצמו). אמיתותו של משפט אנליטי אינה נעוצה כלל במצב העניינים בעולם – הוא אמיתי אך ורק בשל משמעות המונחים המופיעים בו. מקרה פרטי של משפטים אנליטיים הם משפטים כמו "אב הוא הורה זכר", בהם הנושא והנשוא זהים במשמעויותיהם.

משפטי נושא-נשוא הם סינתטיים, אם הנשוא שלהם מוסיף דבר-מה על מה שכלול בנושא. לדוגמה, "התפוח שוקל יותר מ-10 גרם" הוא משפט סינתטי, שכן הנשוא "שוקל יותר מ-10 גרם" מוסיף דבר מה על מה שכלול בנושא "התפוח" – המונח "תפוח" אינו כולל, כחלק ממשמעותו, שוקל יותר מ-10 גרם. שלילתו של משפט סינתטי אינה מהווה סתירה עצמית (המשפט "התפוח אינו שוקל יותר מ-10 גרם", גם אם הוא שקרי, אינו סותר עצמו). אמיתותו של משפט סינתטי (אם הוא אמיתי) אינה תלויה רק במשמעות המונחים המרכיבים אותו, אלא גם במצב העניינים בעולם. המשפט "התפוח שוקל יותר מ-10 גרם" אמיתי, אם הוא אמיתי, הן בשל משמעות מונחיו והן בשל כך שכעובדה בעולם, התפוח שבו מדובר שוקל יותר מ-10 גרם.

הטענה שהזהות בין הנפשי למוחי היא זהות אנליטית – זהות הנעוצה במשמעות המונחים הנפשיים והמונחים הנזירולוגיים – היא טענה חזקה מאוד, טענה שלא קל לקבלה. יש נימוקים שונים נגדה, למשל, שהיא מחייבת כי הקביעה שמצב נפשי איננו זהה למצב מוחי איננה סתם קביעה שקרית, אלא שהיא קביעה המהווה סתירה עצמית; אולם גם מי שטוענים שמצבים נפשיים זהים למצבי מוח, מודעים לכך שקשה מאוד להגן על הטענה שקביעה זו היא סתירה עצמית. לא לחינם, אם כן, אנשי תורת הזהות אינם טוענים שהזהות הנפשית-מוחית היא אנליטית.

בעמדם על-כך שהזהות הנפשית-מוחית אינה זהות אנליטית, חומקים אנשי תורת הזהות הנפשית-מוחית גם מן ההתנגדות האפיסטמית הזו כנגד אפשרותה של זהות נפשית-מוחית:

אם כאב היה זהה לגירוי סיבי C, הרי לא הייתי יכול לדעת שכואב לי מבלי לדעת שסיבי ה-C שלי מגורים. אולם אני יכול לדעת שכואב לי מבלי שאדע שסיבי ה-C שלי מגורים (ואף מבלי שאדע על התרחשותו של מצב כלשהו במערכת העצבים שלי, ואף מבלי שאדע שיש לי בכלל מערכת עצבים או מוח). ואם כך, לא ייתכן ש"כאב" ו"גירוי סיבי C" מציינים את אותו אירוע; במילים אחרות, לא ייתכן שכאבי הוא גירוי סיבי ה-C שלי.

נימוק זה מתיימר לחתור תחת האפשרות של זהות בין כאב לבין גירוי סיבי C, ובכלל, תחת עצם האפשרות של זיהוי בין מצבים נפשיים לבין מצבים מוחיים. אולם, לטענת אנשי תורת הזהות, נימוק זה חותר רק תחת הטענה שלמונח "כאב" ולמונח "גירוי סיבי C" יש אותה משמעות: לו היו שני המונחים הללו זהים במשמעויותיהם, הרי, בהנחה שאני מבין את משמעויותיהם, אמנם לא הייתי יכול לדעת שכואב לי מבלי לדעת שסיבי ה-C שלי מגורים. יש לדחות אפוא את האפשרות, שהזהות הנפשית-מוחית היא "זהות אנליטית", זהות הנובעת ממשמעויותיהם של המונחים הנפשיים והמונחים המוחיים (או המונחים הנוירולוגיים, כפי שמקובל לכותנם).

האפשר להסיק מן הטענה שלא מתקיימת זהות נפשית-מוחית **אנליטית** את הטענה שלא מתקיימת כלל זהות נפשית-מוחית (ושהמונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C", למשל, אינם מציינים את אותו אירוע)? ובכן, אפשר להסיק זאת רק בהנחה שתיתכן רק זהות מן הסוג האנליטי (שהאפשרות היחידה לכך שהמונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" מציינים את אותו אירוע – דהיינו, שהאפשרות היחידה לכך שכאב זהה לגירוי סיבי C – היא שלמונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" יש אותה משמעות; למעשה, בקטע שציטטנו לעיל מייחס פלייס את ההתנגדות של פילוסופים שונים לעצם הרעיון של זהות נפשית-מוחית לכך, שהם סוברים שתיתכן רק זהות אנליטית).¹⁸ אולם, טוענים אנשי תורת הזהות, תיתכן זהות שאינה זהות אנליטית, וההנחה שקיימת זהות נפשית-מוחית שאינה אנליטית אינה בעייתית כלל מבחינה לוגית. תורת הזהות גורסת שזוהי פשוט עובדה שכאב זהה לגירוי סיבי C – אמנם דבר במשמעות המונח "כאב" אינו מחייב שכאב יהיה גירוי סיבי C – במלים אחרות, אין סתירה לוגית ברעיון שכאב איננו זהה לגירוי סיבי C – אבל בפועל כאב אכן זהה לגירוי סיבי C. הזהויות שתורת הזהות הנפשית-מוחית מתחייבת אליהן, לפיכך, הן זהויות סינתטיות, זהויות שבעובדה. פילוסופים מטריאליסטים מציגים שלל דוגמאות של טענות זהות עובדתיות מתחומים אחרים כדי להבהיר את טבעה של טענת הזהות הנפשית-מוחית ולהראות שאין בה כל פגם לוגי. רווחות במיוחד הן דוגמאות של זהויות מדעיות. נקרא שוב משפטים אחדים של

¹⁸ בשאלה מה מקורה של הדעה כי תיתכן רק זהות אנליטית, נדון בהמשך בהרחבה.

סמארט, המוסיפים ומבהירים את טבעה של תורת הזהות הנפשית-מוחית באמצעות דוגמה כזו:

מדע הפיזיקה המודרני אומר לנו שהברק הוא סוג מסוים של פריקה חשמלית שנגרמת על ידי יינון של עננים של אדי מים באטמוספירה. זה טבעו האמיתי של הברק, סוברים כיום. שימו לב שאין מדובר בשני דברים: הבזק של ברק ופריקה חשמלית. מדובר בדבר אחד: הבזק של ברק, שמתואר באופן מדעי כפריקה חשמלית.¹⁹

אם כן, הזהות בין מצבים נפשיים למצבי מוח היא זהות מוחלטת: אין שני דברים, כאב וגירוי סיבי C, אלא דבר אחד בלבד, שניתן לתארו הן ככאב והן כגירוי סיבי C. כאב, כפי שאמר סמארט, אינו משהו "מעל ומעבר" למצב מוחי, ובמינוחו של פלייס, כאב אינו אלא מצב מוחי. כיצד ייתכן ש"שני" דברים שאנו מזהים באופנים שונים כל כך שונים כמו כאב ומצב מוח מסוים הם למעשה דבר אחד? תשובת אנשי תורת הזהות היא שהדבר ייתכן בדיוק כשם שייתכן שמים (שאנו מזהים על פי שקיפותם, חוסר טעם, וכדומה) ואוספים של מולקולות H₂O (שאנו מזהים על פי תכונותיהם הכימיות) הם דבר אחד; ובדיוק כשם שייתכן שברק (שאנו מזהים על פי הבזק האור) ופריקה חשמלית מסוימת (שאנו מזהים על פי תכונותיה החשמליות) הם דבר אחד; ובדיוק כשם שייתכן שכוכב הבוקר (כוכב המופיע במקום מסוים בשמים בבוקר, ושאונו מזהים אותו על פי מיקומו בשעות הבוקר) וכוכב הערב (כוכב המופיע במקום מסוים בשמים בערב, ושאונו מזהים אותו על פי מיקומו בשעות הערב) הם למעשה, כפי שגילו האסטרונומים, כוכב אחד.²⁰ אם כן, שתי דרכי היכרות או דרכי זיהוי שונות עשויות להיות דרכי היכרות או דרכי זיהוי של אותו דבר (אותו אובייקט או אותו אירוע), וכך עשויה זהות סינתטית להיות מוסברת: הדבר שאנו מכירים בדרך האחת אינו אלא הדבר שאנו מכירים בדרך האחרת. כזו היא, לטענת אנשי תורת הזהות, הזהות הנפשית-מוחית: אנו מכירים מצבים נפשיים בדרך אחת (באמצעות התבוננות פנימית), ואנו מכירים מצבים מוחיים בדרך אחרת (בדרך מדעית מסוימת); אולם הדבר שאנו מכירים בדרך הראשונה אינו אלא הדבר שאנו מכירים בדרך השנייה: מצבים נפשיים הם מצבים מוחיים – חלק מן המצבים שמגלים מדעני המוח הם המצבים הנפשיים המוכרים לכולנו.

♦ התוכלו לחשוב על דוגמאות נוספות של "דברים" (או אירועים, או בני-אדם) שאנו מזהים באופנים שונים בשעה שהם למעשה דבר אחד?

J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", Ibid., p. 171.

דוגמה זו עניינה בתגלית אסטרונומית חשובה ביותר מן העת העתיקה: בעבר הרחוק הכירו כוכב אחד, שהופיע בבוקר בנקודה מסוימת בשמים (כינו אותו בשם "כוכב הבוקר"). כמו-כן הכירו כוכב, שהופיע בערב בנקודה מסוימת בשמים (כינו אותו בשם "כוכב הערב"). איש לא קשר בין השניים – איש לא העלה בדעתו שמדובר באותו כוכב. אולם האסטרונומים הבבלים גילו שזהו אותו כוכב, הנע מן הנקודה האחת לאחרת. זהו הכוכב הידוע היום בשם "נוגה" (באנגלית "Venus"). כינוי עברי נרדף ל"כוכב הבוקר" הוא "איילת השחר".

הדוגמה של כוכב הבוקר וכוכב הערב שיחקה תפקיד חשוב בפילוסופיה של הלשון. ראו את מאמרו של גוטלוב פרגה, "על מובן והוראה", תורגם לעברית ע"י ש' שוורץ וג' ברעלי, עיון ל"ג (1984), עמ' 383-402.

אנשי תורת הזהות מציעים אפוא את המקרה של הזהויות העובדתיות שחושף המדע כמודל לתורתם. האנלוגיה למקרה המדעי שהם מציעים מראה, לדעתם, שאין קושי לוגי בעצם הרעיון של זהות נפשית-מוחית. הצגנו קודם את הנימוק האפיסטמי על פיו לא ייתכן שכאב הוא גירוי סיבי C, משום שביכולתי לדעת על כאבי מבלי שאדע על גירוי סיבי ה-C שלי. קיומן של הזהויות העובדתיות הללו מפריך נימוק זה.

שאלה

כיצד מפריך קיומן של הזהויות שחושף המדע את הנימוק האפיסטמי הזה?

נימוק אפיסטמי זה מופרך על ידי הזהויות שחושף המדע, משום שאם אכן נקבל את ההיגיון שעל פיו העובדה, שביכולתי לדעת שכואב לי מבלי שאדע כי סיבי ה-C שלי מגורים, מראה שכאב אינו גירוי סיבי C, יהא עלינו לקבל גם כי יכולתי לדעת שכוכב הבוקר שוקל למעלה מ-1,000 טון מבלי לדעת שכוכב הערב שוקל למעלה מ-1,000 טון מראה שכוכב הבוקר אינו כוכב הערב; אולם אין ספק שאפשר שאדע שכוכב הבוקר שוקל למעלה מ-1,000 טון מבלי לדעת שכוכב הערב שוקל למעלה מ-1,000 טון, אף-על פי שכוכב הבוקר הוא אמנם כוכב הערב, כפי שחשף המדע. ובדומה, אפשר שאדע שהתנור חם מבלי שאדע שהאנרגיה הקינטית הממוצעת של מולקולות התנור גבוהה (ואף מבלי שאדע שקיימות מולקולות), אף-על פי שחום של דבר מה הוא האנרגיה הקינטית הממוצעת של המולקולות שלו, כפי שחשף המדע.²¹ ובדומה, אפשר שאדע שאין זה נכון לצעוק על איש משפחת פשע מבלי שאדע שאין זה נכון לצעוק על האיש שחסם את יציאת רכבי מהחנייה, אף על פי שהאיש שחסם את יציאת רכבי מהחנייה הוא ראש משפחת פשע. עלינו לדחות אפוא את הנימוק האפיסטמי הנדון, שכן הגיונו מוליך להכחשת טענות שקשה לחלוק על אמיתותן, ומכאן שהגיון זה לקוי. נימוק אפיסטמי זה מראה, אולי, את שקריות הטענה שהזהות בין כאב לבין גירוי סיבי C היא זהות **אנליטית**, דהיינו ש"כאב" זהה במשמעותו ל"גירוי סיבי C", אבל אין הוא חותר תחת קיומה של זהות **סינתטית** בין כאבים לבין גירויי סיבי C.

הפרכה זו של הנימוק האפיסטמי היא דוגמה של הפרכת נימוקים או עמדות על ידי "**הבאה לידי אבסורד**" (בלטינית: *reductio ad absurdum*). נימוקים או עמדות מופרכים בדרך זו על ידי כך שמראים כי קבלתם מובילה לתוצאה בלתי סבירה (תוצאה "אבסורדית", תוצאה שהדעת אינה סובלת אותה). עמדה המוליכה לתוצאה אבסורדית חייבת להיות שקרית.

²¹ הדוגמה הראשונה מבוססת על דוגמה של סמארט, במאמרו הנזכר לעיל. הדוגמה השנייה היא של הפילוסוף הילרי פטנאם:

H. Putnam, "The Nature of Mental States", in his *Mind, Language and Reality, Philosophical papers* Volume 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 429-440.

כאמור, הזהות הנפשית-מוחית על פי אנשי תורת הזהות היא זהות סינתטית, זהות שבעובדה. כדאי לשים לב לאחת המשמעויות של טענה זו. אם טענה זו נכונה, הרי שהטענה הדואליסטית שהתופעות הנפשיות נפרדות ונבדלות מן התופעות הפיזיקליות היא לכאורה שגויה, אבל היא עשויה הייתה להיות אמיתית: אפשר שהתופעות הנפשיות תהיינה תופעות נפרדות ונבדלות מתופעות פיזיקליות. אנשי תורת הזהות טוענים שיש טעמים טובים לחשוב שבפועל אין זה כך – בפועל עולמנו הוא עולם פיזיקלי טהור. אין הם טוענים שהדואליזם שקרי **בהכרח** – שהוא אינו אפשרי מבחינה לוגית – אלא שהוא פשוט שקרי, כענין שבעובדה.

האמנם הולם מודל הזהות המדעית את המקרה הפסיכופיזי? אפשר לתהות על הלימותו של מודל זה למקרה הפסיכופיזי בשני מובנים: האחד, האם בכלל אפשרי שמצב נפשי יהיה זהה למצב מוחי באותו מובן שבו ברק זהה לפריקה חשמלית מסוימת, או מים זהים לאוספי מולקולות H_2O , או חום זהה לאנרגיה קינטית מולקולרית ממוצעת? והשני, בהנחה שהדבר אפשרי, האמנם הוא מתקיים? כלומר, היש טעמים טובים בזכות אמיתותה של טענת הזהות הנפשית-מוחית? פילוסופים שונים סוברים שמודל הזהות המדעית אינו הולם אפילו במובן הראשון. בהמשך נראה הן כיצד מתמודדים אנשי תורת הזהות עם התנגדויות שונות כנגד עצם אפשרות חלופית של המודל המדעי במקרה הפסיכופיזי, והן אלו טעמים הם מציעים בזכות קבלת טענת הזהות בין הנפשי למוחי. ההתמודדות הראשונה מן השתיים הללו היא התמודדות עם הראשונה משתי המשימות המטריאליסטיות שהזכרנו בראשית היחידה: להראות שעמדת המטריאליזם הנפשי היא עמדה **עקבית**; ההתמודדות השנייה היא התמודדות עם המשימה המטריאליסטית השנייה מהמשימות שהוזכרו בראשית היחידה: לשכנע שעמדה זו **אמיתית**.

כפי שניזכר, פילוסופים מטריאליסטיים חוזרים שוב ושוב לדוגמאות מדעיות כדי להקנות סבירות לעמדתם. מידי פעם נחזור ונבדוק אם הדוגמאות הללו אמנם עשויות לסייע בידם להתגבר על האתגרים המיוחדים שמציבות התופעות הנפשיות.

על כל פנים, נחזור ונדגיש את הטענה המרכזית של אנשי תורת הזהות הנפשית-מוחית באשר לטיבה של הזהות הנפשית-מוחית:

הזהות הנפשית-מוחית היא זהות סינתטית, זהות שבעובדה.

בנקודה זו חשוב להבהיר כמה דברים. הטענה שהזהות הפסיכופיזית היא זהות שבעובדה, ובלשון אחרת, שאין היא הכרחית, משמעה שבעולמנו מצבים נפשיים הם מצבי מוח, אולם אין בכך הכרח: הם היו עשויים להיות מצבים מסוג אחר לגמרי, אולי אף מצבים רוחניים (אם יש פשר למושג של מצב רוחני – מטריאליסטים שונים יחלקו על כך). הנפשי אינו בהכרח מוחי, ואינו בהכרח פיזיקלי. יחד עם זאת, הטענה שהזהות הפסיכופיזית היא זהות שבעובדה אינה שוללת את טענת קיומו של הכרח בכיוון המנוגד: שהמצב המוחי זהה למצב נפשי מסוים (למשל, בהכרח יש לו את התכונה של התנסות אדום). אנשי תורת הזהות אומנם דוגלים

בטענת הכרח זו, ולמעשה היא מהותית להשקפה המטריאליסטית. משמעה הוא שאין פער בין העולם הפיזיקלי לבין העולם הנפשי, ושטבעו הפיזיקלי של העולם קובע את טבעו הנפשי – הוא קובע אילו תכונות נפשיות מתממשות בעולם בכל נקודת זמן.

לפי תורת הזהות הנפשית-מוחית, ולפי כל השקפה מטריאליסטית, מתקיים קשר הכרחי בין מצבים פיזיקליים מסוימים לבין מצבים נפשיים; טבעו הפיזיקלי של העולם קובע את טבעו הנפשי של העולם בכל נקודת זמן.

בשל הכרחיות הקשר המוחי-נפשי לפי תורת הזהות, סברו הדוגלים בה שקשר זה ניתן לידיעה אפריורי – ידיעה הניתנת להצדקה באמצעות השכל בלבד, וללא הסתמכות על הניסיון. הבסיס לסברה זו הוא הטענה, שהייתה מקובלת על הפילוסופים מאות שנים, כי כל טענה הכרחית ניתנת לידיעה אפריורי. בעקבות עבודתו של סול קריפקה (Saul Kripke), סוברים היום פילוסופים רבים שיש טענות הכרחיות שאינן ניתנות לידיעה ללא הסתמכות על הניסיון (הן ניתנות רק לידיעה אפוסטריורי). עמדה זו מצאה ביטוי גם בסוגיה הפסיכופיזית, ופילוסופים אחדים סוברים שלמרות ההכרחיות האמורה של הקשר המוחי-נפשי, הוא ניתן רק לידיעה אפוסטריורי. אנו לא נוכל לדון כאן בעמדה זו.²²

2.5 בעיית התכונות הנפשיות

מובנה של הזהות הפסיכופיזית על פי תורת הזהות טרם הובהר דיו, בעיקר משום שעוד לא נאמר כיצד מתייחסת תורה זו לתכונות נפשיות. בהקשר זה, כך נדמה, עומדת בפני תורה זו בעיה שאינה פשוטה. הזכרנו את דוגמת הזהות של כוכב הבוקר וכוכב הערב. זהו מקרה בו גילה המדע ש"שני" דברים שהכרנו הם למעשה דבר אחד: הכרנו כוכב המופיע בנקודה מסוימת בשמים בבוקר, וכוכב המופיע בנקודה מסוימת בשמים בערב. האסטרונומיה חשפה את העובדה שזהו למעשה אותו כוכב. אפשר לתאר תגלית זו באמצעות הטענה ששתי תכונות שונות – התכונה של הימצאות במקום מסוים בשמים בבוקר, והתכונה של הימצאות במקום מסוים בשמים בערב – הן תכונות של אותו אובייקט – אותו אובייקט מממש את שתיהן. אפשר לכנות מודל זה "מודל ההתממשות המשותפת" (co-instantiation). על פי מודל זה, אובייקט X ואובייקט Y (או אירוע X ואירוע Y) הם זהים – הם למעשה אותו אובייקט או אותו אירוע – במובן זה שאובייקט אחד (או אירוע אחד) מממש הן את התכונה שבעטיה

²² בשנים האחרונות הציגו מטריאליסטים עמדות שונות באשר למעמדה האפיסטמי והמטאפיזי של הזהות הנפשית-מוחית. להצגה שיטתית של עמדות אלו ראו: D. Chabmers, "Consciousness and its Place in Nature", In S. Stish and F. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 2003.

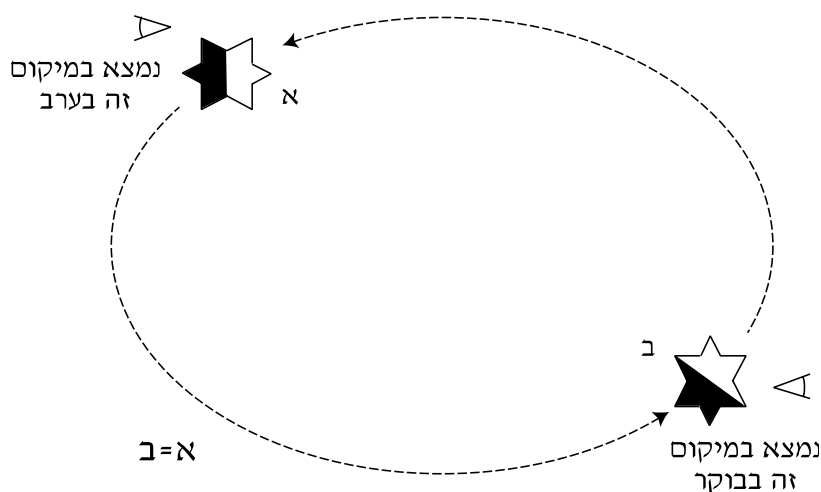
אנו מזהים את האובייקט (או האירוע) כ-X (למשל, ככוכב הבוקר) והן את התכונה שבעטיה אנו מזהים אותו כ-Y (למשל, ככוכב הערב).

מה תהיה המשמעות של החלת מודל כזה של זהות באשר למקרה הפסיכופיזי?

שאלה

האם יכולים המטריאליסטים להסתפק בטענה שאירועים נפשיים זהים לאירועים מוחיים במובן זה שהתכונות הנפשיות ותכונות מוחיות-פיזיקליות מסוימות הן תכונות של אותם אירועים? האם, במלים אחרות, עמדה כזו תהא ראויה להיקרא עמדה מטריאליסטית, או שמא היא מהווה גרסה של דואליזם?

דומה שעמדה כזו אינה ראויה להיקרא עמדה מטריאליסטית. על פי מודל הזהות של כוכב הבוקר וכוכב הערב, מדובר אמנם באובייקט אחד (בכוכב אחד), אולם מדובר בשתי תכונות נפרדות שלו: תכונת הימצאו בבוקר במקום מסוים ותכונת הימצאו בערב במקום מסוים (אלה הן התכונות שבאמצעותן אנו מזהים כוכב זה). אם נחיל מודל כזה של זהות על המקרה הפסיכופיזי, נראה שהתוצאה שנקבל היא שלאירועים מסוימים יש הן תכונות נפשיות והן תכונות פיזיקליות, אולם התכונות הללו נבדלות אלו מאלו (התכונות הנפשיות אינן תכונות פיזיקליות). במילים אחרות, עולה החשש שהחלת מודל ההתממשות המשותפת באשר למקרה הפסיכופיזי קולעת את ההשקפה המטריאליסטית לבעיה: אנו מקבלים לא עמדה מטריאליסטית, אלא גרסה של עמדה דואליסטית – **דואליזם תכונות**.



איור 2: כוכב הבוקר הוא (זהה ל-) כוכב הערב: מודל ההתממשות המשותפת

נראה כי מקורה של הבעיה הוא בכך שהזהות הפסיכו-פיזית, לפי אנשי תורת הזהות, היא **זהות סינתטית**, זהות שבעובדה. נסביר טענה זו. על אנשי תורת הזהות להראות כיצד ייתכן שכאב אינו אלא גירוי סיבי C. הטענה שכאב אינו אלא גירוי סיבי C שקולה לטענה שהמונח "כאב" והמונח "גירוי סיבי C" הם מונחים המציינים את אותם האירועים. אולם מדוע מציינים מונחים אלו את אותם אירועים? ישנן אפשרויות שונות שבהן שני מונחים שונים מציינים את אותו דבר (אותו אירוע, אותו אובייקט, וכדומה). אפשרות אחת מודגמת על ידי מונחים נרדפים, כמו "שמש" ו"חמה". מונחים כאלה המציינים אותו אובייקט פשוט משום שהם זהים במשמעויותיהם. אפשרות אחרת מודגמת על ידי מונחים כמו "כוכב הבוקר" ו"כוכב הערב". מונחים אלו מציינים את אותו אובייקט, משום שאותו אובייקט מממש הן את התכונה של היות כוכב הבוקר (של היות כוכב המופיע בבוקר במקום ספציפי), והן את התכונה של היות כוכב הערב (של היות כוכב המופיע בערב במקום ספציפי). על פי אנשי תורת הזהות, משמעויות המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" הן שונות – הזהות הנפשית-מוחית על פיהם היא זהות סינתטית. בשל כך, בשל הסינתטיות של הזהות הנפשית-מוחית על פיהם, פונים אנשי תורת הזהות – אולי נאלצים לפנות – כמודל לתורתם, לזהות מן המודל השני: "מודל ההתממשות המשותפת". דומה שהאפשרות היחידה שעל פיה "כאב" ו"גירוי סיבי C" יצינו את אותו אירוע היא האפשרות שעל פיה לאירוע זה תהיה תכונה אחת מסוימת שבעטייה הוא יצוין על ידי המונח "כאב" – זוהי התכונה שבאמצעותה אנו תופסים את האירוע על ידי התבוננות פנימית, ותכונה אחרת שבעטייה הוא יצוין על ידי המונח "גירוי סיבי C" – זוהי התכונה שבאמצעותה האירוע נתפס בדרך המדעית. התכונה הנפשית של היות כאב והתכונה המוחית-פיזיקלית של היות גירוי סיבי C **הן תכונות נפרדות ובלתי תלויות זו בזו**. אין אפוא מנוס, כך נראה, מדואליזם תכונות. פניית אנשי תורת הזהות הנפשית-מוחית לרעיון של זהות סינתטית רחוקה מלפתור את קשייהם – נראה כי היא גובה מחיר משלה – מחיר כבד באשר לתכונות הנפשיות.

נראה כי אם הזהות בין אירועים נפשיים לאירועים מוחיים היא זהות סינתטית, תכונות נפשיות נבדלות מתכונות פיזיקליות, ואין מנוס מדואליזם תכונות.

האמנם מראה השיקול הזה שלאנשי תורת הזהות אין מנוס מדואליזם תכונות? נבחן זאת בהמשך. אולם חשוב לתת את הדעת על כך שהבעיה שבה נתקלים הפילוסופים המטריאליסטיים בעניין זה היא חמורה אף יותר. שכן, אם אמנם לאירועים נפשיים יש הן תכונות פיזיקליות והן תכונות נפשיות הנבדלות לחלוטין מתכונותיהם הפיזיקליות ואינן תלויות בהן, בהתאם למודל ההתממשות המשותפת, באיזה מובן ניתן לומר שהאירועים הללו הם **דווקא אירועים פיזיקליים**? דומה שמודל הזהות של ההתממשות המשותפת אינו מספיק כדי שעמדה המסתמכת עליו באשר למקרה הפסיכופיזי תהיה עמדה מטריאליסטית ראויה לשמה. מודל זה אמנם מנסה להסביר היבט חשוב של זהות פסיכופיזית – הוא מנסה להדגים כיצד ייתכן שאירועים בעלי תכונות נפשיות ואירועים בעלי תכונות פיזיקליות יהיו **זהים אלו**

לאלה. אבל גם אם נניח שהוא עושה זאת בהצלחה (ויש הרואים את בעיית התכונות כמעמידה גם הנחה זאת בספק)²³, הרי שאין הוא יכול להסביר היבט אחר שחייב לאפיין זהות פסיכופיזית על פי עמדה מטריאליסטית ראויה לשמה: אין הוא יכול להסביר באיזה מובן האירועים הללו **הם פיזיקליים**. על פי מודל זה, אלו הם אירועים שיש להם **הן תכונות פיזיקליות והן תכונות אחרות**, נבדלות מתכונותיהם הפיזיקליות.

דומה שכל מודל שיסביר באיזה מובן האירועים הנפשיים הם אמנם אירועים פיזיקליים מחויב "לעגן" את התכונות הנפשיות של אירועים נפשיים באופן משמעותי בתכונות פיזיקליות שלהם. מה פירוש הדבר? פירוש הדבר הוא שתכונות נפשיות צריכות, על פי מודל כזה, להיות בעצמן תכונות פיזיקליות, או להיות "מורכבות" במובן כלשהו מתכונות פיזיקליות (על רעיון זה נרחיב את הדיבור בהמשך). מודל ההתממשות המשותפת אינו מספיק לצרכיהם של הדוגלים בתורת הזהות הפסיכו-פיזית, שכן הוא מודל סימטרי שעל פיו יש מעמד זהה לתכונות הנפשיות ולתכונות הפיזיקליות. מודל זה אינו מאפשר את עיגון של התכונות הנפשיות בתכונות פיזיקליות – אין הוא נותן קדימות (קדימות אונטולוגית, אפשר לומר) לתכונות הפיזיקליות, וכך אף אינו מאפשר מתן פשר לטענה של תורה זו כי אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים. אם אמנם הטענה שהזהות הנפשית-מוחית היא זהות סינתטית מחייבת שזהות זו היא זהות במובן של התממשות משותפת של תכונות, דומה כי התורה שעל פיה אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים נתקלת בבעיה רצינית.

שאלה

ראינו כי סוגיית התכונות הנפשיות – מהן התכונות הנפשיות, וכיצד (אם בכלל) הן קשורות לתכונות פיזיקליות – רלוונטית לעמדות פיזיקליסטיות בשני מובנים. התוכלו לסכם בקצרה?

מובן אחד שבו סוגיית התכונות הנפשיות רלוונטית לעמדות פיזיקליסטיות הוא ברור: העמדה שעל פיה תכונות נפשיות נבדלות מתכונות פיזיקליות ואינן תלויות בהן היא למעשה דואליזם תכונות, וכך איננה עמדה פיזיקליסטית ראויה לשמה. לפחות לכאורה, אם משמעויות המונחים הנפשיים ומשמעויות המונחים הפיזיקליים נבדלות אלו מאלו (ואם אנו מגלים, למשל, שכואב לנו, בדרך אחת, ושסיבי ה-C שלנו מגורים בדרך אחרת), נראה כי הזהות הפסיכו-פיזית אינה יכולה אלא להיות זהות במובן של התממשות משותפת של תכונות. מודל ההתממשות המשותפת של הזהות הנפשית-מוחית הוא מודל של דואליזם תכונות: על פי התכונות הנפשיות נבדלות מהתכונות הפיזיקליות ואינן תלויות בהן.

²³ בנושא זה ראו את מאמרו של ג'וואן קים: J. Kim, "On the Psycho-Physical Identity Theory", in: *Materialism and the Mind-Body Problem*, D. Rosenthal (ed.), Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1979, pp. 80-95.

זהו אפוא פן אחד של בעיית התכונות הנפשיות בעבור ההשקפה הפיזיקליסטית: כיצד, אם בכלל, יכולים הפיזיקליסטים, שעל פיהם הזהות הפסיכופיזית היא זהות סינתטית, להימנע מדואליזם תכונות?

עתה עלה בדיוננו מובן נוסף (אך קשור למובן הראשון) של הרלוונטיות של סוגיית התכונות הנפשיות לעמדות פיזיקליסטיות: אף עצם הטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים מחייבת התייחסות לסוגיה זו, שכן לא כל עמדה באשר למהותן של התכונות הנפשיות תאפשר הגנה על הטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים. הטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים מחייבת את עיגוןן של התכונות הנפשיות בתכונות הפיזיקליות – היא מחייבת שלתכונות הפיזיקליות של אירוע תהא קדימות אונטולוגית על-פני תכונותיו הנפשיות. מודל כמודל ההתממשות המשותפת, שמתיימר לתת פשר לזהותם של אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים, אך אינו מעגן את התכונות הנפשיות בתכונות פיזיקליות (הן נפרדות על פיו), אינו מצליח להצדיק את יומרתו ולתת פשר אף לזהותם של אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים. נראה כי טענת אנשי תורת הזהות, כי מתקיימת זהות פסיכופיזית **סינתטית**, מוליכה אותם לאי יכולת לתת פשר לעיגון התכונות הנפשיות בתכונות פיזיקליות, וכך לאי יכולת לתת פשר להיותם של אירועים נפשיים אירועים פיזיקליים; וכפי שראינו, הטענה כי מתקיימת זהות פסיכופיזית **אנליטית** נראית בלתי סבירה על פניה.

הפן השני של בעיית התכונות הנפשיות נעוץ בכך שנראה כי נפרדותן של תכונות נפשיות מתכונות פיזיקליות ואי תלותן בהן מאיימות על היותם של אירועים נפשיים אירועים פיזיקליים.

שימו לב: הנפרדות ואי התלות של תכונות נפשיות בתכונות פיזיקליות מאיימות על היותם של אירועים נפשיים אירועים פיזיקליים. במילים אחרות וחדות יותר, אם תכונות נפשיות הן נפרדות מתכונות פיזיקליות ואינן תלויות בהן – אם אינן מעוגנות בהן – אירועים נפשיים אינם באמת אירועים פיזיקליים. לפיכך, הטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים קדם-מניחה את הטענה שתכונות נפשיות תלויות בתכונות פיזיקליות ומעוגנות בהן. מעתה אפוא נבין את טענת תורת הזהות, שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים, ככוללת גם את הטענה שתכונות נפשיות מעוגנות בתכונות פיזיקליות. אין צורך להוסיף לאפיונה של תורת הזהות את הטענה בדבר התכונות הנפשיות, שכן היא כלולה ממילא בטענה בדבר היותם של האירועים הנפשיים אירועים פיזיקליים. על פי רוב, אומנם נימנע מאזכור מפורש של דרישת עיגוןן של תכונות נפשיות בתכונות פיזיקליות לפי תורת הזהות. אולם אין לשכוח דרישה זו:

לפי תורת הזהות הנפשית-מוחית, תכונות נפשיות "מעוגנות" בתכונות פיזיקליות של מצבי מוח.

בעיית התכונות הנפשיות נוגעת אפוא בלב-לבה של הסוגיה הפסיכופיזית. בהמשך נראה כיצד מנסים אנשי תורת הזהות להתמודד עם בעיה זו. נראה כיצד הם מנסים להראות שחרף

מראית העין אין קושי בעצם הרעיון של עיגון התכונות הנפשיות של אירוע בתכונותיו הפיזיקליות ובזהותם של אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים. על פי רוב מודעים אנשי תורת-הזהות למוגבלות של החלת המודל של זהות כוכב הערב וכוכב הבוקר למקרים של זהות פסיכופיזית, ולא לחינם הם פונים לדוגמאות אחרות לשם המחשה מדויקת יותר של פשרה של זהות זו.

לפחות על-פני הדברים, סביר היה לצפות שאנשי תורת הזהות יטו לעמדה שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות. כמובן, אם תסופק הגנה משכנעת לטענה שתכונות נפשיות אינן אלא תכונות פיזיקליות, יתפוגגו שני הקשיים שמציבות התכונות הנפשיות בפני המטריאליסטים: במקרה כזה איננו נקלעים לדואליזם תכונות, ואירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים לכל דבר ועניין.

אולם כפי שנראה, מטעמים אחדים מאמצים רק חלק ממצדדיה של תורת הזהות את הטענה שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות. לא במקרה אפוא נמנענו מלומר שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, כשניסחנו את עקרונה המרכזי של תורה הזהות, והסתפקנו בהצגת הטענה בדבר זהותם של אירועים ומצבים נפשיים עם אירועים ומצבים פיזיקליים. תורת הזהות, כפי שהדגשנו, מחויבת להכחיש את קיומן של תכונות רוחניות, ובלשון אחרת, להתנגד לדואליזם תכונות (כאמור, הטענה בזכות זהותם של אירועים ומצבים נפשיים עם אירועים ומצבים פיזיקליים כשלעצמה מחייבת את דחיית הדואליזם של התכונות).

תמיהה עשויה להתעורר: האם אפשר לטעון לשלילת קיומן של תכונות רוחניות – להתנגד לדואליזם תכונות – ועם זאת להימנע מלזהות תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות? משנשלל קיומן של תכונות רוחניות, איזו אפשרות נוספת בדבר טבען של תכונות נפשיות עשויה בכלל לבוא בחשבון? ובפרט, האין המטריאליסטים מחויבים לזהות תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות? האם אפשר "לעגן" את התכונות הנפשיות בתכונות הפיזיקליות של המוח מבלי לזהות ביניהן? דיה לצרה בשעתה. נדון במפורט בשאלות אלו ובאופנים שבהם התייחסו אליהן גרסאות שונות של תורת הזהות הנפשית-מוחית הן בהמשך היחידה והן ביחידות הבאות. אולם על תורת הזהות הנפשית-מוחית להתמודד עם קשיים נוספים (קשיים שאינם קשורים ישירות לבעיית התכונות אותה הצגנו עתה).

2.6 הבהרה נוספת של טיבה של הזהות הנפשית-מוחית

כיצד ייתכן שמצבים נפשיים הם מצבי מוח? האם יש בכלל פשר לרעיון שפעילות אלקטרוכימית במוח תהווה מצב נפשי, כמו התנסות אדום, כאב, או האמנה שירד גשם? מתנגדי תורת הזהות הנפשית-מוחית מנסים לתרגם תמיהה אינטואיטיבית זו לטיעונים, המנסים להצביע על הקושי הכרוך, לדעתם, ברעיון זה. נציג עתה שני טיעונים כאלו. הדוגלים

בתורת הזהות סוברים, כפי שנראה, כי הם מבוססים על אי הבנות של תורת הזהות או של מחויבויותיה.

2.6.1 נתוני חושים וחוק לייבניץ

סמארט מתמודד עם התנגדות לתורת הזהות הדנה בפרטים נפשיים כמו מופע משתהה. מהו מופע משתהה? זהו בעצם נתון חושי (sense datum) משתהה. ומהו נתון חושי? נניח שאני עוצם את עיני ומדמיין שלפני, במרחק שני מטרים, נמצא תפוז. יש לי, נוהגים רבים לומר, או מופיע בנפשי ("מול עיני רוחי"), נתון חושי של תפוז, או "תפוז נפשי" – דבר מה הנבדל מתפוז ממשי. פעולת הדמיון שלי, לפי גישה זו, היא פעולה הכרוכה במושא – היא כרוכה במושא, בדיוק כשם שבעיטתי בכדור כרוכה במושא (בכדור); אלא שבמקרה זה המושא הוא "מושא נפשי" או "מושא פנימי". כאשר מדובר בפעולת דמיון או באשליה חזותית, ברור שהמושא אינו מושא חיצוני – שהרי, מאחר שמדובר בדמיון או באשליה, מושא חיצוני אינו קיים במקרה זה. אולם פילוסופים שונים הסיקו מן האפשרות של דמיון או אשליה (ומההנחה כי ההתנסות האשלייתית, למשל, דומה ברכיביה הנפשיים להתנסות הרגילה) כי גם במקרים הרגילים – שבהם אני אכן רואה תפוז ממשי, למשל – קיים מושא נפשי, נתון חושי; במקרים כאלה אמור המושא הנפשי הזה "לתווך" בין ההתנסויות לבין המושא החיצוני (כדוגמת התפוז האמיתי הנמצא לפני), במובן זה שאני רואה את התפוז הממשי באמצעות המצאותו "ברוחי" (או "מול עיני רוחי") של "התפוז הנפשי". ההגיון, בקצרה, הוא זה: במקרה של דמיון חזותי או אשליה חזותית לא קיים מושא חיצוני. לפיכך מה שמופיע לפני במקרים כאלה הוא מושא פנימי, "נתון חושי", ומאחר שהתנסויות רגילות דומות ברכיביהן להתנסויות אשלייתיות הרי שגם בהתנסויות רגילות כרוכים נתוני חושים, המתווכים בינינו לבין המושאים החיצוניים שאנו תופסים (רואים, חשים וכדומה). נתון חושי עשוי "להשתהות" בנפשי. כלומר, אם אני מתבונן בתפוז, הנתון החושי שמופיע בנפשי שעשוי להישאר לנגד עיני רוחי גם זמן מה לאחר שחדלתי להתבונן בתפוז (החיצוני). זהו נתון חושי משתהה או, במילותיו של סמארט, מראה משתהה (after image). נעבור אם כן להתנגדות שעמה מתמודד סמארט ולהתמודדות עמה.

התנגדות 4. המראה המשתהה אינו במרחב פיזיקלי. התהליך המוחי – כן. לפיכך המראה המשתהה אינו תהליך מוחי.

תשובה. זהו כשל מסוג מסקנה לא רלוונטית (ignoratio elenchi).²⁴ אינני טוען שמראה משתהה הוא תהליך מוחי, אלא שההתנסות במראה המשתהה היא תהליך מוחי. ההתנסות היא זו שמדווחת בדיווח האינטרוספקטיבי. באופן דומה, אם מועלית ההתנגדות שהמראה המשתהה הוא צהוב-כתום, תשובתי היא שזוהי ההתנסות של ראיית צהבהב-כתום אשר מתוארת, והתנסות זו אינה דבר מה צהבהב-כתום. אם כן, מי שאומר שתהליך מוחי אינו יכול להיות

²⁴ ignoratio elenchi – כינוי לכשל לוגי (הטעיה לוגית) מסוג מסוים, כשל הנעוץ בכך שטיעון המוצג כטיעון בזכות עמדה מסוימת או כנגדה כלל אינו רלוונטי אליה. במקרה זה, כפי שנראה מיד, מבהיר סמארט שההתנגדות הנדונה עשויה להוות התנגדות לעמדה שאיננה כלל עמדתו שלו.

צהבהב-כתום אינו אומר שתהליך-מוחי אינו יכול להיות למעשה התנסות של מראה משתנה צהבהב-כתום. במובן מסוים אין דבר מה שהוא מראה משתנה או נתון חושים, אף שיש דבר מה שהוא ההתנסות במראה... עצים וטפטים יכולים להיות ירוקים, אבל לא כן ההתנסות של ראיית עץ או טפט או דמיונם (אם הם מתוארים כירוקים או צהובים, הדבר יכול להיות רק במובן נגזר).²⁵

התנגדות זו, כמו התנגדויות נוספות לתורת הזהות, מבוססת (במובלע) על העיקרון הפילוסופי הידוע כ"חוק לייבניץ", הקרוי על שמו של הפילוסוף הגרמני החשוב גוטפריד וילהלם פון לייבניץ (Leibniz, 1646-1716) – טיעון שלו הופיע ביחידה 2 – שנתן לו ביטוי מפורש. על פי עיקרון זה, אם שתי ישויות זהות זו לזו (כך שהן מהוות למעשה ישות אחת), הרי כל תכונה שיש לאחת יש גם לשנייה; זהות מחייבת אחיזה באותן תכונות.

חוק לייבניץ:

אם X זהה ל- Y , הרי כל תכונה של X היא תכונה של Y וכל תכונה של Y היא תכונה של X .

עיקרון זה ידוע גם בכינוי "עקרון אי-נבדלות זהים" (The Principle of the Indiscernibility of Identicals) – דברים זהים אינם נבדלים זה מזה בכל תכונה שהיא. יש להיזהר מלבבל עיקרון זה עם העיקרון ההופכי, שגם אותו ניסח לייבניץ, עקרון זהות הבלתי נבדלים ("The Identity of Indiscernibles"). על פי עיקרון זה, דברים שאינם נבדלים זה מזה באף אחת מתכונותיהם הם זהים. על פי העיקרון הראשון אי-נבדלות בתכונות היא **תנאי הכרחי** לזהות (דברים הנבדלים בתכונותיהם אינם זהים); על פי העקרון השני אי נבדלות בתכונות היא **תנאי מספיק** לזהות (דברים שאינם נבדלים בתכונותיהם הם זהים).

לאורו של חוק לייבניץ אפשר להוסיף ולהבהיר את משמעותה של הטענה כי הזהות בין מצבים ואירועים נפשיים לבין מצבים ואירועים פיזיקליים-מוחיים היא מוחלטת: לפי תורת הזהות הנפשית-מוחית, לאירוע נפשי ולאירוע מוחי הזהה לו יש בדיוק אותן תכונות – כל תכונה שיש לאחד יש לאחר, ולהפך.

שאלה

כיצד רלוונטי חוק לייבניץ להתנגדות הנדונה לתורת הזהות הנפשית-מוחית?

ובכן, ההתנגדות מבוססת על הרעיון ש"פריטים" נפשיים כמו מראות משתהות או נתוני חושים, מן הצד האחד, ואירועים מוחיים, מן הצד האחר, נבדלים בתכונותיהם. אם כך, אין פריטים נפשיים כאלה זהים לאירועים מוחיים. שהרי, בהתאם לחוק לייבניץ, לו היו הפריטים הנפשיים הללו זהים לאירועים מוחיים, לא היו נבדלים מהם בשום תכונה. ההבדל הספציפי שעליו מצביעה ההתנגדות הוא שנתוני חושים, למשל, אינם נמצאים במרחב הפיזיקלי, ואילו אירועים מוחיים נמצאים במרחב הפיזיקלי.

נתון חושי, טוענים בעלי ההתנגדות הנדונה, איננו נמצא במרחק שני מטרים לפני – להבדיל מתפוז (מתפוז ממש), הנתון החושי של התפוז איננו נמצא בכלל במקום מסוים במרחב הפיזיקלי (פילוסופים אחדים טענו שנתוני החושים של כל אדם נמצאים ב"מרחבים הפרטיים" הנפשיים שלו – מרחב הראייה, מרחב המגע, וכדומה – "מרחבים" הנבדלים מן המרחב הפיזיקלי)²⁶. הנתון החושי חסר את התכונה של היות במרחב הפיזיקלי. אם כך, הרי שהנתון החושי של התפוז איננו זהה לאירוע מוחי כלשהו, וזאת מהטעם הפשוט שאירועים מוחיים כן נמצאים במרחב הפיזיקלי, שהרי הם מתרחשים במוח. אם כן, בהתאם לחוק לייבניץ, הנתון החושי אינו זהה לשום אירוע מוחי (וכמובן, לשום אירוע פיזיקלי).

שאלה

האם, לדעתכם, סמארט חולק על קו המחשבה הזה? מה תגובתו אליו?

סמארט כלל אינו חולק על קו המחשבה הזה, וגם אין הוא מתנגד למסקנתו. טענתו היא שקו המחשבה הזה כלל איננו רלוונטי לתורתו בדבר זהות נפשית-מוחית: קו מחשבה זה מערער את הטענה שמושאים נפשיים זהים לאירועים מוחיים, אבל תורת הזהות הנפשית-מוחית כלל איננה טוענת טענה זאת. אין היא נסבה על אודות מושאים נפשיים, כדוגמת נתוני חושים. אין היא טוענת שכשאני מדמין תפוז יש איזה מושא נפשי – תפוז מדומיין, או נתון חושי של תפוז – היתה לאירוע מוחי. מה שהיא טוענת הוא שפעולת הדמיון שלי היא מצב מוחי: ההתנסות עצמה היא מצב מוחי. ובאופן דומה, כשאני רואה דבר מה ממשי (ולא רק מדמין), לדוגמה עץ, טענת תורת הזהות איננה שאיזשהו "עץ פנימי" או "עץ נפשי" זהה לאירוע במוחי, אלא שהאירוע הנפשי של תפיסת העץ הוא כשלעצמו אירוע מוחי. וכשכואב לי, טענת תורת הזהות איננה שהכאב הוא דבר או מושא פנימי היתה לאירוע מוחי, אלא שהתנסות הכאב שלי היא אירוע מוחי.

²⁶ הבולט בפילוסופים אלו הוא ברטרנד ראסל (Bertrand Russell), בספרו *The Problems of Philosophy*, 1912 (בעיות הפילוסופיה, תרגום לעברית מ' שטרנברג, בעריכת ח"י רות, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ז).

אם כל מה שתורת הזהות, כתורה מטריאליסטית, תטען באשר להתנגדות הנדונה הוא, שמה שהיא מזהה עם מצבים ואירועים מוחיים אלו הן התנסויות ומצבים ואירועים נפשיים ולא מושאים נפשיים, ותאפשר את קיומם של מושאים נפשיים שאינם ממוקמים במרחב הפיזיקלי – היא תפגין עמדה בעייתית מאוד. שני טעמים לכך. ראשית, במקרה כזה תמצא את עצמה תורת הזהות מאשרת את קיומם של מושאים שאינם פיזיקליים ולפיכך לא תהווה תורה של מטריאליזם נפשי הראויה לשמה. שנית, אם ההתנסויות כרוכות במושאים נפשיים כמו נתוני חושים, ומושאים אלו אינם ממוקמים במרחב הפיזיקלי, הרי שההתנסויות עצמן אינן יכולות להיות אירועים פיזיקליים. לפיכך, סמארט אינו מסתפק בטענה שתורתו מזהה התנסויות – ולא מושאים נפשיים – עם אירועים או מצבים מוחיים. האונטולוגיה הנפשית על פי תורת הזהות היא אונטולוגיה של מצבים ואירועים נפשיים – **תורה זו שוללת את קיומם של מושאים נפשיים פנימיים כמו נתוני חושים**: אין על פיה דברים כמו עץ פנימי, תפוז פנימי, וכדומה. כשאני רואה תפוז וכשאני רואה עגבניה, אני נמצא במצבים נפשיים שונים זה מזה במובן זה שיש למצבים הללו תכונות שונות. ההבדל בין המצבים הללו איננו מתבטא בכך שלשני המצבים הללו יש מושאים נפשיים – מושאים פנימיים – שונים (האחד צהוב והשני אדום). ההבדל בין ההתנסות החזותית בתפוז לבין ההתנסות החזותית בעגבניה, לפי גישה זו, דומה להבדל בין התקדמות בקפיצות לעומת התקדמות בהליכה יותר מאשר להבדל בין התקדמות כלפי עץ להתקדמות כלפי בית – זהו הבדל בטיבן של פעולות נפשיות ולא הבדל במושאיהם (רק במקרים שבהם ההתנסויות הללו הן אמיתיות, ולא אשלייתיות או דמיוניות, יש להן מושאים; במקרה זה המושאים הם מושאים חיצוניים רגילים – תפוז ממשי או עגבניה ממשי – ולא "מושאים נפשיים").

באופן דומה, כאבים הם התנסויות – הם מצבים נפשיים, ולא מושאים נפשיים. האמירה "יש לי כאב ראש" רק נראית כאילו היא מייחסת לי איזה מושא (כאב ראש); לאמיתו של דבר, אמירה זו דומה לאמירה "יש לגיון תסרוקת חדשה" יותר מאשר לאמירה "יש לגיון מכונית חדשה": האמירה השנייה מייחסת לגיון קשר מסוים למושא (למכונית), אולם האמירה הראשונה מצינת שנעשה בשערו שינוי מסוים, ואינה מייחסת לו קשר למושא – התסרוקת החדשה אינה מושא אלא מצב (ובאופן ספציפי יותר – ארגון או סידור) חדש של מושא (של השער). כך, גם הכאב אינו מושא.²⁷

אם כן,

אנשי תורת הזהות הנפשית-מוחית

- (1) מזהים מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים מוחיים.
- (2) דוגלים באונטולוגיה נפשית של מצבים ואירועים, ושוללים את קיומם של מושאים נפשיים כמו נתוני חושים.

²⁷ דוגמה אחרונה זו לקוחה (בשינוי קל) מקייט קמפבל (Keith Campbell) בספרו *Body and Mind*, Macmillan Press, 1970, תורגם לעברית: בשם *גוף ונפש* תרגם ג' נבון, בצירוף פתח-דבר והשלמות מאת י" ליבוביץ, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ג. הדוגמה שהבאנו מופיעה בעמוד 48 של התרגום העברי.

רעיון שלילת קיומם של מושאים נפשיים כמו נתוני חושים מקובל מאוד בקרב הפילוסופים בני זמננו, אם כי ישנם גם פילוסופים המתנגדים לו. לא נוכל להיכנס לדיון מפורט בטעמים בזכות רעיון זה או נגדו, אולם לדיוננו בהתנגדות לתורת הזהות (שתובא בסעיף הבא) יש השלכה מסוימת לענין זה.

נסתפק כאן באזכור קצר של דוגמה שמטרתה להקשות על הטענה בזכות קיומם של מושאים נפשיים: אני עומד שני מטרים לפני המראה, ודמותי משתקפת בה. האם אמנם יש איזשהו "מושא מראתי" שני מטרים מאחורי המראה? האם בכלל יש מושא כזה? באופן דומה, העובדה ש"משתקפת" בנפשנו דמות של תפוז אינה מוליכה לכך שיש בנפשנו מושא נפשי, "תפוז נפשי".

אם תורת-הזהות מזהה מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים מוחיים, היא כמובן מחויבת לכך שלמצבים ולאירועים נפשיים יש מיקום מרחבי – שהם נמצאים במרחב הפיזיקלי. ההיגיון על פיו לא ייתכן שמושאים נפשיים נמצאים במרחב הפיזיקלי אינו מלמד שלא ייתכן כי מצבים ואירועים נפשיים כמו התנסויות נמצאים במרחב הפיזיקלי (בהמשך נבחן את הטענה כי גם מחויבות זו של תורת הזהות – מחויבותה לכך שמצבים ואירועים נפשיים נמצאים במרחב הפיזיקלי – היא בעייתית).

2.6.2 תפיסה ומכונה

ההתנגדות לתורת הזהות הנפשית-מוחית, שבה נדון עתה, לבשה צורות שונות. אביה הוא, ככל הידוע, לייבניץ. נקרא את מילותיו:

כן אנוסים אנו להודות, שאת התפיסה ומה שתלוי בה אי אפשר לבאר על ידי טעמים מכניים, כלומר על ידי התבניות והתנועות. ואם נדמה לנו מכונה שהמבנה שלה נותן אפשרות לחשוב, להרגיש ולתפוס, נוכל לציירה לעצמנו כשהיא מוגדלת, בשמרנו על אותם יחסי-הגודל [בין חלקיה], באופן שיהא אפשר להכנס לתוכה, כלתוך טחנה. ואם נניח זאת, לא נמצא, כשנבקר בה מבפנים, אלא חלקים הדוחפים זה את זה, ולעולם לא נמצא שום דבר שבעזרתו נהא יכולים לבאר תפיסה. על כן צריך לבקש אותה בעצם הפשוט, ולא במורכב או במכונה.²⁸

בעבור לייבניץ, כל אובייקט פיזיקלי הוא מורכב (כלומר, יש לו חלקים), ואילו עצם פשוט (עצם שאינו מורכב) הוא עצם רוחני. הנמשל הרלוונטי לטחנה בדברי לייבניץ הוא המוח. כשלייבניץ מדבר על תפיסה חושית, כוונתו למצב הנפשי של התפיסה, להתנסות הנפשית של ראייה, למשל, ולא לתהליכי התפיסה החיצוניים – למשל, למעבר קרני האור מן האובייקט שאנו רואים אל העין – או לתהליכים הפיזיקליים שמתווכים בין העין למוח. טענתו של לייבניץ היא, שאת ההתנסות, את המצב הנפשי של התפיסה, לא נמצא בשום "מכונה"

²⁸ לייבניץ, המונאדולוגיה, סעיף יז, תרגום עברי מתוך: השיטה החדשה וכתבים אחרים על תורת המונאדות, תרגום יוסף אור, בעריכת חיי רות, ירושלים: הוצאת מאגנס, 1984.

פיזיקלית, מורכבת ככל שתהא. נתבונן בכל מכונה פיזיקלית: מה שנראה הוא תנועות שונות של חלקי המכונה, אך לעולם לא נוכל לראות בה התנסות כלשהי. וכך הוא לגבי המוח, שמן הבחינה הרלוונטית איננו אלא מכונה. גם כשנתבונן במוח, ולו באמצעות המכשור האידיאלי, לא נראה אלא תנועות של חלקיקים: לא נראה התנסויות – לא נראה במוח אפילו משהו שדומה להתנסות. ההתנסות אפוא פשוט לא נמצאת שם – מצב של התנסות איננו מצבו של אובייקט פיזיקלי כלשהו, מורכב ככל שיהא.

שאלה

מהו מבנה טיעונו של לייבניץ?

מבנה הטיעון הוא זה:

- (1) כשאנו מתבוננים במוח, איננו רואים התנסויות.
- (2) אם התנסויות הן מצבי מוח, אז בהתבוננו במוח עלינו לראות התנסויות.
- (3) (נובע מ-1 ו-2) מצבי מוח אינם התנסויות.

מה הבסיס להנחה (1) של הטיעון, דהיינו לטענתו של לייבניץ כי אי אפשר לראות את ההתנסות כאשר מתבוננים ב"מכונה" פיזיקלית כדוגמת המוח? האינטואיציה שביסוד הטענה היא שמה שאנו רואים בהתבוננו במוח כלל איננו נראה כמו התנסות. בהתבוננו במוח אנו רואים תנועות חלקיקים ופעולתם אלו על אלו, אולם התנסות אינה אמורה להראות כך. כאשר טוען לייבניץ שהתנסות אינה אמורה להראות כתנועת חלקיקים, דומה שהבסיס לטענה זו הוא עמדה מסוימת באשר לאופן שבו התנסות אמורה להיראות. אם כן, כיצד אמורה התנסות להיראות? במילים אחרות, מה אנו אמורים לראות כשאנו צופים בהתנסות של אדם? אפשר להבין את דברי לייבניץ באופנים אחדים.

על פי אופן הבנה אחד, עניינו של לייבניץ בעובדה שהתנסויות הן התנסויות של דברים שונים: של עצים, של בתים, של צלילים, וכדומה. למשל, אני רואה עץ – יש לי התנסות חזותית של עץ; אני שומע צלילים מסוימים – יש לי התנסות שמיעתית של צלילים, וכדומה. לפי אופן הבנה זה, מחשבתו של לייבניץ היא, שאם אני רואה התנסות של זולתי, עלי לראות גם את ההבט הזה שלה – עלי לראות את היותה התנסות של דבר מה – של עץ, או בית, או צליל, וכדומה; אולם, כך ממשיך קו מחשבה זה, בהתבונני במוחו של זולתי (באמצעות מכשיר רפואי מתאים) אשר מתנסה התנסות חזותית (התנסות ראייה) של עץ, אינני רואה את היותה התנסות של עץ. מדוע? ייתכן שלייבניץ חושב שבהסתכלי במוחו של מי שרואה עץ אינני רואה את התנסותו, משום שמה שאני רואה כשאני רואה את פעילות חלקי המוח אין לו דבר וחצי דבר עם עץ: אינני רואה עץ, אינני רואה תמונה של עץ, אינני רואה דבר שדומה לעץ. בהתבונני במוחו של אדם כזה, אינני רואה אפוא התנסות חזותית של עץ, ומכאן שדבר במוח איננו זהה להתנסות חזותית של עץ. ובאופן דומה, כשאני מתבונן במוחו של מי ששומע יצירה של באך, מה שאני רואה אין לו דבר וחצי דבר עם צלילים מיצירתו של באך, ומכאן שדבר במוח איננו

זהה להתנסות של שמיעת יצירתו של באך (ואין זאת רק משום שמדובר בהתבוננות במוח... גם אם אוכל להקשיב לפעילות מוחו לא אשמע את הצלילים). ובאופן כללי, מצבים מוחיים אינם זהים להתנסויות.

אם זה ההיגיון שביסוד טיעונו של לייבניץ, דומה שהטיעון לוקה בבלבול.

שאלה

מהו הבלבול בו לוקה הטיעון על פי אופן הבנה זה שלו?

הטיעון מבלבל פשוט בין **התנסויותינו** לבין מושאיהן – **הדברים שבהם אנו מתנסים**, או, במילים אחרות, בין התנסויותינו עצמן לבין הדברים שהתנסויותינו מייצגות. אם אני רואה עץ ירוק בגובה של שלושה מטרים, התנסות הראייה שלי איננה אמורה להיות ירוקה, כשם שאיננה אמורה להיות בגובה של שלושה מטרים. כלומר, התנסות הראייה שלי מייצגת עץ ירוק בגובה של שלושה מטרים, ולכן, אם בהסתכלי במצב מוח אינני רואה כל דבר ירוק, למשל, אין פירוש הדבר שאינני רואה התנסות של דבר מה ירוק, ואי אפשר להסיק שמצב מוח זה אינו מהווה התנסות של דבר מה ירוק. מי שמתנסה בדבר מה ירוק רואה דבר מה ירוק, אך מי שמתבונן בהתנסות אמור לראות את **ההתנסות** ולא את **הדבר שבו** מתנסה המתנסה, את מושא ההתנסות. כך, עדיין אין בסיס להסיק שהתנסויות אינן יכולות להיות פעילויות פיזיקליות, ובפרט פעילויות מוחיות.

נוכל להבין את ההבחנה בין ההתנסות לבין הדבר שמתנסים בו (מושא ההתנסות) באמצעות אנלוגיה פשוטה: מפה גאוגרפית מייצגת שטח מסוים. המפה אנלוגית להתנסות, והשטח אנלוגי למושא ההתנסות. המפה מייצגת את הגבהים של אזורים שונים בשטח באמצעות צבעים שונים. הגבהים הם תכונות של השטח (של הדבר שהמפה היא מפה שלו); הצבעים הם תכונות של המפה, באמצעותן היא מייצגת את הגבהים של השטח.

ייתכן שהנחתו של לייבניץ (אם אמנם זוהי הנחתו), שבראותנו את ההתנסות, אנו רואים את מושאי ההתנסות (כדוגמת העץ), נעוצה במחשבה שכשאדם מתבונן בעץ הוא, למעשה, "רואה" מושא פנימי, "עץ נפשי", שהוא חלק מן ההתנסות. לפיכך, כאשר אנו מתבוננים בהתנסות של מי שמתבונן בעץ, "נראה" את העץ הנפשי, המהווה חלק מן ההתנסות. כפי שאמרנו, אנשי תורת-הזהות דוחים את האונטולוגיה של המושאים הפנימיים. אולם גם אם נניח שקיימים מושאים פנימיים, התשובה לדרך ההבנה השנייה של טיעונו של לייבניץ, דרך הבנה שאליה נפנה עתה, מהווה תשובה גם לקו מחשבה זה.

אפשר לטעון בשמו של לייבניץ, שכשאנו מתבוננים במוחו של מי שמתנסה התנסות כלשהי, לא רק שאיננו רואים את מושאה של ההתנסות – את הדבר שההתנסות מייצגת; איננו רואים גם את התכונות של ההתנסות עצמה. טענה זו מעבירה אותנו אל דרך ההבנה השנייה של

טיעונו של לייבניץ: ייתכן כי מחשבתו של לייבניץ היא שבהסתכלנו ב"מכונה" כמו המוח, מה שאנו רואים איננו נראה כלל כמו מה שאנו "רואים" באמצעות התבוננות פנימית – מה שאנו רואים איננו נראה כפי שנראית ההתנסות לבעל ההתנסות עצמו – אין הוא נראה כפי שנראית ההתנסות מנקודת המבט של גוף ראשון. ובהנחה שההתנסות אמורה להיראות כפי שהיא נראית מנקודת המבט של גוף ראשון, מנקודת המבט של ההתבוננות הפנימית של בעל ההתנסות, עלינו להסיק שבהתבוננו במוח איננו רואים את ההתנסות ואין היא אפוא נמצאת שם – אין היא זהה למצב מוח כלשהו.

שאלה

מה יכולים אנשי תורת הזהות להשיב ללייבניץ? כיצד אפשר לחלוק על ההיסק מן הטענה שבהתבוננותנו במוח, מה שאנו רואים איננו נראה כלל כמו מה שאנו "רואים" באמצעות התבוננות פנימית, לטענה שבהתבוננותנו במוח איננו רואים את ההתנסות?

בטיעונו של לייבניץ, על פי אופן הבנתו הנוכחי, כרוכה הנחה מהותית שהתנסות אמורה להיראות למתבונן בה כפי שהיא נראית מנקודת המבט של גוף ראשון (דהיינו, כפי שהיא נראית למתנסה עצמו, כפי שהיא נראית מנקודת המבט של ההתבוננות הפנימית). אנשי תורת הזהות יכולים להתנגד להנחה זו. הם יכולים להשיב ללייבניץ, כי העובדה שבהסתכלנו במוחו של אדם בשעת התנסות מסוימת, מה שאנו רואים איננו נראה כפי ש"נראה" מה שהוא "רואה" באמצעות ההתבוננות הפנימית, אינה מהווה ראיה לכך שמה שאנו רואים (דהיינו, מצב המוח) איננו זהה למה שהוא "רואה" (דהיינו, ההתנסות). אין לקבל את ההנחה, כי ההתנסות אמורה להיראות מכל נקודת מבט כפי שהיא "נראית" מנקודת המבט של ההתבוננות הפנימית; אין לקבל את ההנחה כי ההתנסות אמורה להיראות מנקודת מבט "חיצונית" כפי שהיא "נראית" מנקודת המבט של ההתבוננות הפנימית. העובדה שמה שאנו רואים בהתבוננות במוח, "מבחוץ", איננו נראה כמו מה ש"רואה" המתנסה עצמו אינה מעידה אפוא על-כך שמושאי ההתבוננויות הם שונים, שכן עובדה זו ניתנת להסבר על-סמך ההבדל הניכר בין שתי דרכי ההתבוננות הללו. אין כל סיבה לצפות לכך שההתנסות תראה למתבונן בה "מבחוץ" כפי שהיא "נראית" למי שמתבונן בה "מבפנים" (כלומר, באמצעות התבוננות פנימית). אותו דבר עשוי להיראות שונה מאוד כאשר מתבוננים בו מנקודות מבט שונות, ונקודת המבט הפנימית והחיצונית שונות זו מזו שוני ניכר.

רבים מייחסים להתבוננות הפנימית עוצמה מיוחדת, ויש אף הטוענים כי התבוננות חיצונית (התבוננות באמצעות החושים החיצוניים כמו ראייה, שמיעה, וכדומה) לעולם אינה מספקת לנו היכרות עם טיבם האמיתי של הדברים, ואילו התבוננות פנימית מספקת לנו היכרות עם טיבם האמיתי של מצבינו הנפשיים. בין שנקבל השקפה זו בדבר טיבה המיוחד של ההתבוננות הפנימית ובין שלא נקבלה, חשוב להדגיש כי כדי להתמודד עם התנגדותו של לייבניץ, אין אנשי תורת הזהות חייבים לדחות השקפה זו. הם יכולים לומר שהתמונה הזו היא תמונה עקבית לגמרי: התנסויות נפשיות הן מצבי מוח; התבוננות פנימית מספקת לנו

היכרות מיוחדת עמן (אולי אף מספקת לנו היכרות עם טיבן האמיתי), והתבוננות חיצונית מספקת לנו היכרות מסוג אחר עמן. לפיכך, העובדה שהמושא של ההתבוננות הפנימית מופיע באופן שונה מכפי שמופיע המושא של ההתבוננות החיצונית במוח אינה מהווה ראיה לכך שמושאים אלו שונים, דהיינו שהתנסויות אינן מצבי מוח.

העובדה שהליך ההתבוננות הפנימית שונה מאוד מהליכי ההתבוננות החיצונית – הליכי התפיסה החושית – עשויה לשמש את אנשי תורת הזהות בבואם להשיב להתנגדות הלייבניציאנית לתורתם. מה הכוונה? תומכי ההתנגדות הלייבניציאנית לתורת הזהות עשויים לטעון, שאופני הופעתם של מושא ההתבוננות הפנימית ומושא ההתבוננות החיצונית במוח שונים זה מזה שוני עצום – שוני רב יותר במידה משמעותית מן השוני שבין הופעתם של מושאים זהים באמצעות חושים שונים. למשל, שוני זה רב הרבה יותר מן השוני באופני הופעתו של אותו דבר כאשר הוא נתפס על ידי חוש הראיה ועל ידי חוש המגע – בין שני אופני הופעה כאלה, אפשר לומר, יש, חרף ההבדלים המשמעותיים, גם דומות משמעותית (אני יכול, למשל, לתפוס בכל אחד משני החושים הללו את צורתו ואת גודלו של אובייקט). אין דומות כזו, אפשר לומר, בין אופני הופעתם של מושאי ההתבוננות הפנימית ומושאי התבוננות החיצונית. חשוב להדגיש כי אנשי תורת הזהות יכולים להסכים לטענות אלו. הם יכולים לומר שההבדל המשמעותי במיוחד בין אופני ההופעה של מושאי ההתבוננות הפנימית ומושאי התבוננות חיצונית אינו מהווה ראיה בזכות הטענה שהמושאים של ההתבוננויות הללו אינם זהים, משום שדרכי ההתבוננויות הללו שונות מאוד זו מזו. הן שונות זו מזו שוני הגדול במידה ניכרת מן השוני שבין שתי דרכי התבוננות חיצונית (כמו אלו הכרוכות בחוש הראיה וחוש המגע), ולכן סביר לצפות שההבדל בין הופעת המושאים של ההתבוננות הפנימית לבין הופעת המושאים של התבוננות חיצונית – אף אם אלו אותם מושאים – יהיה גם הוא רב יותר.

תומכי ההתנגדות הלייבניציאנית לתורת הזהות עשויים אמנם לטעון שמאפיינים שונים המבדילים בין הליך ההתבוננות הפנימית לבין הליכי ההתבוננות החיצונית הם כשלעצמם מהווים ראיה לכך שמושאי ההתבוננויות הללו אינם זהים. למעשה, דנו בטיעונים ברוח זו, כמו גם בהשגות כנגדם, ביחידה 2 (זכרו, למשל, את הטיעון על פיו הנפשי שונה מהפיזיקלי, משום שיש לנו גישה אפיסטמית מועדפת רק כלפי הנפשי). בין אם נקבל טיעונים אלו ובין אם נקבל את ההשגות כנגדם, עלינו להבחין היטב ביניהם לבין הטיעון הלייבניציאני, טיעון שעניינו (לפי הפרש הנוכחי שלו, שבו דנו עתה) ההבדל בין **אופני ההופעה של המושאים** של ההתבוננויות השונות.

הערה אחרונה בענין טיעונו של לייבניץ. מתנגדי תורת הזהות יכולים להקשות – האם לא נובע מן הטענה כי מצב מוח מסוים זהה להתנסות מסוימת, כי בהתבונני בו **אוכל לדעת** שהוא זהה להתנסות זו, למשל לשמיעת יצירה של באך? למעשה, מן הנאמר בתשובה לאופן ההבנה השני של טיעונו של לייבניץ אפשר ללמוד על התשובה להשגה זו. אם קיבלנו את הרעיון שההבדל

בין אופן ההופעה של מושאה של ההתבוננות הפנימית (ההתבוננות בהתנסות) לבין אופן ההופעה של מושא ההתבוננות "החיצונית" במוח מתיישב עם האפשרות שזהו אותו מושא (היינו, שההתנסות זהה למצב המוח), מדוע עלינו לצפות שנוכל לגלות שזהו אותו מושא על-סמך ההתבוננויות הללו לבדן? מדוע עלינו לצפות שנוכל לגלות זאת על-סמך ההתבוננויות הללו לבדן, אם ההתבוננויות הללו שונות מאוד זו מזו ואופני ההופעה של מושאיהן אף הם שונים מאוד?

מתנגדי תורת-הזהות יכולים להוסיף ולהקשות: טוב ויפה. אבל **כיצד ביכולתנו לדעת** שמצב מוח מסוים וההתנסות, המופיעים באופנים כה שונים, הם למעשה מצב אחד, כפי שטוענת תורת הזהות? זוהי כמובן שאלה חשובה ביותר בעבור תורת הזהות, אולם התשובות לטיעוני של לייבניץ אינן מתיימרות להשיב עליה. הן מהוות ניסיונות להדוף התנגדות מסוימת לטענה שייתכן שמצב מוח והתנסות הם מצב אחד. אין הן מהוות ניסיונות לשכנענו שאכן התנסויות זהות למצבי מוח. לכך נועדו טיעונים שונים, שנציג ונבחן בהמשך.

לעתים מועלית כנגד תורת הזהות התנגדות המכונה "ההתנגדות מן ההתבוננות הפנימית", שלמעשה הגיונה זהה להתנגדות שבה דנו עתה, אולם **כיוונה** מנוגד. על פי התנגדות זו, בהתבוננו התבוננות פנימית בהתנסויותינו, איננו "רואים" מה שהיינו אמורים לראות בהנחה שהתנסויותינו הן מצבי מוח: מה שאנו רואים איננו נראה כפעילות אלקטרו-כימית של נוירונים. לפיכך התנסויותינו אינן מצבי מוח. אנשי תורת הזהות משיבים להתנגדות זו, כפי שהם משיבים להתנגדות הקודמת: ראשית, אין זה נכון שכשאנו מתבוננים התבוננות פנימית בהתנסויותינו איננו "רואים" מה שהיינו אמורים לראות בהנחה שהן מצב מוחי; הטענה הנכונה היא שמה שאנו "רואים" בהתבוננות הפנימית איננו מופיע לפנינו כפי שמופיע מה שאנו רואים בעת התבוננות "חיצונית" במוח (למשל, התבוננות במוח הזולת באמצעות מכשיר רפואי מתאים). שנית, העובדה שמה שאנו רואים בדרך **התבוננות אחת** אינו מופיע לפנינו כמו מה שאנו רואים בדרך התבוננות אחרת אינה מעידה על-כך שמושאי שתי ההתבוננויות אינם זהים – אפשר להסביר עובדה זו על-סמך שונותן של דרכי ההתבוננות.²⁹

התנסויות ותכונותיהן מספקות מצע נרחב לקשיים בעבור תורת הזהות. בהמשך דרכנו נדון בקשיים נוספים כאלו. כעת נדגיש זאת: על פי אנשי תורת הזהות, המזהה מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים מוחיים, תורתם אינה מחייבת כי מצבים ואירועים נפשיים ייראו למי שמתבוננים בהם "מבחוץ", כפי שהם "נראים" למי ש"מתבוננים" בהם באמצעות התבוננות פנימית. זוהי נקודה חשובה, שכן אנשים לא מעטים חשים כי תורת הזהות איננה יכולה להיות נכונה, בשל השוני הגדול שכפי שנדמה להם קיים בין מצבים נפשיים לבין מצבי מוח. אנשי תורת הזהות טוענים כי, במקרים רבים, השוני שעליו מצביעים אינו אלא שוני בין

²⁹ פול צ'רצ'לנד (Paul Churchland) מטפל בהתנגדות זו בספרו *Matter and Consciousness* (Revised edition), Cambridge (Mass.): MIT Press, pp. 15 and 29.

האופן שבו נראים מצבי המוח "מבחוץ" (באמצעות התבוננות רגילה), לבין האופן שבו הם נראים "מבפנים" (באמצעות ההתבוננות הפנימית). שוני זה, לטענתם, אינו מעיד על כך שמושאי שתי ההתבוננויות הללו אינם זהים, שכן אין בסיס לציפייה כי מצב מסוים ייראה "מבחוץ" כפי שהוא נראה "מבפנים". על פיהם, התבוננות פנימית והתבוננות חיצונית במצב מוחי הן **התבוננויות שונות – בדבר אחד**.

2.7 תורת הזהות, דואליזם, וסיבתיות נפשית

נסיים סעיף זה בדיונונו בשתי נקודות חשובות באשר לתורת הזהות.

שאלה

התוכלו להצביע על מכנה משותף בין תורת הזהות לבין ההשקפה הדואליסטית?

לתורת הזהות מכנה משותף עם ההשקפה הדואליסטית: על פי שתי ההשקפות אכן קיימים **מצבים ואירועים נפשיים** – כלומר, התופעות הנפשיות תתוארנה נכונה כמצבים וכאירועים – והם מצבים "פנימיים". תורת הזהות חלוקה עם הדואליזם, אפשר לומר, בדבר התשובה לשאלה ממה "עשויים" המצבים הללו: מ"חומר" או מ"רוח". על כל פנים, כיוון שמונחים נפשיים כמו "כאב ראש", "רצייה", "תחושת אדום" וכדומה מציינים, על פי תורת הזהות, מצבים פנימיים, הרי שתורה זו חומקת מהקושי, שבו נתקלנו ביחידה 3, שאיים על הביהביריזם – הקושי הכרוך בויתור על תפקידן הסיבתי של התופעות הנפשיות ביחס להתנהגותנו. למעלה מכך, תורת הזהות חומקת גם מהקשיים, שבהם נתקלנו ביחידה 2, בעניין תפקידם הסיבתי של המצבים הנפשיים שאיימו על הדואליזם, קשיים הכרוכים בשאלת אפשרותם של קשרים סיבתיים בין מצבים חומריים למצבים שאינם חומריים.

שאלה

כיצד פותרת תורת הזהות את בעיית הסיבתיות הנפשית?

ובכן, דומה שלתורת הזהות פתרון פשוט ואלגנטי לבעיית הסיבתיות הנפשית: כיוון שעל פיה המצבים הנפשיים אינם אלא מצבים פיזיקליים, הרי שקשרים סיבתיים נפשיים-פיזיקליים, או קשרים סיבתיים פיזיקליים-נפשיים, אינם אלא **קשרים סיבתיים פיזיקליים-פיזיקליים**. כלומר, אלו הם קשרים בין מצבים פיזיקליים מסוימים לבין מצבים פיזיקליים אחרים, דוגמת הקשרים הסיבתיים הנפוצים בעולם הפיזיקלי הלא נפשי. אין שום קושי ברעיון בדבר קיומם של קשרים סיבתיים כאלה. למעשה, הפתרון של תורת הזהות לבעיה זו פשוט ביותר: הקושי הכרוך בעצם קיומם של קשרים סיבתיים נפשיים-פיזיקליים, למשל, נסב סביב אפשרותו של קשר סיבתי בין מצבים פיזיקליים לבין מצבים שאינם פיזיקליים. אולם אם, כפי שגורסת תורת הזהות, מצבים נפשיים הם **מצבים פיזיקליים**, הקושי אינו קיים.

אין ספק שהעובדה שתורת הזהות פותרת את בעית הסיבתיות הנפשית מהווה יתרון חשוב של תורה זו, ובעיני רבים, שיקול חשוב בזכות קבלתה. משמעותה של עובדה זו תהא רבה עוד יותר בעיניהם של מי שמתרשמים שהדואליזם והביהיוריזם נתקלים בקשיים רציניים בבואם לטפל בסוגיה זאת. בעיני רבים, תורת הזהות הנפשית-מוחית מצליחה לקחת את הטוב מכל העולמות: מחד גיסא, כמו העמדה הביהיוריסטית, היא נמנעת מאונטולוגיה דואליסטית, שבעיני רבים בימינו נחשבת בעייתית; מאידך גיסא, היא נמנעת מן הקשיים של הביהיוריזם באשר לתפקיד הסיבתי של הגורם הנפשי ואף אינה נקלעת לקשיים של הדואליזם בעניין זה.

עלינו להעיר, שעתה ראינו כיצד מתמודדת תורת הזהות עם היבט אחד של סוגיית הסיבתיות הנפשית, אולם לסוגיה זו היבטים נוספים. אחד ההיבטים הללו קשור לתפקיד הסיבתי של **תכונות נפשיות**. בהנחה שמצבים נפשיים אינם אלא מצבים פיזיקליים, אמנם אין קושי להסביר כיצד יכולים להתקיים קשרים סיבתיים בין מצבים נפשיים לבין מצבים פיזיקליים אחרים. אולם, כמובן, בעית הסיבתיות הנפשית התעוררה מלכתחילה משום שהאירוע הנפשי המעורב בקשר סיבתי נפשי-פיזיקלי (או פיזיקלי-נפשי) אינו מתואר באופן רגיל במונחים פיזיקליים, אלא במונחים **נפשיים**. אנו אומרים, באופן רגיל, כי הסיבה לכך שמשא סגר את החלון הייתה רצונו להימנע מלשמוע את המוסיקה הצורמת של שכנו בן ה-16; איננו אומרים כי הסיבה לכך שמשא סגר את החלון הייתה התרחשותה של פעילות אלקטרוכימית כזו וכזו. במילים אחרות, אנו מתארים את האירוע המהווה את הסיבה הנפשית במונחי **תכונות הנפשיות** (לדוגמה, היותו רצון להימנע משמיעת המוסיקה). דומה כי כאשר מצב נפשי נוטל חלק בתהליך סיבתי, הוא נוטל חלק בתהליך סיבתי **בשל תכונותו הנפשיות**. בהקשר זה מתעוררת הסוגיה בדבר תפקידן הסיבתי של תכונות נפשיות: האם יכולה תורת הזהות להסביר לא רק כיצד יכולים להתקיים קשרים סיבתיים בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים, אלא כיצד יכולות תכונות נפשיות לשחק תפקיד סיבתי – להיות אחראיות לגרימתם של אירועים. לסוגיה זו השלכות שונות, ובחלקן נדון בהמשך. כפי שאפשר לצפות, סוגיה זו כרוכה באופן הדוק בסוגיה שמעוררת מהותן של התכונות הנפשיות עצמן, שאלה, כאמור, נחזור בהרחבה.

3. מתאמים נפשיים-מוחיים לעומת זהות נפשית-מוחית

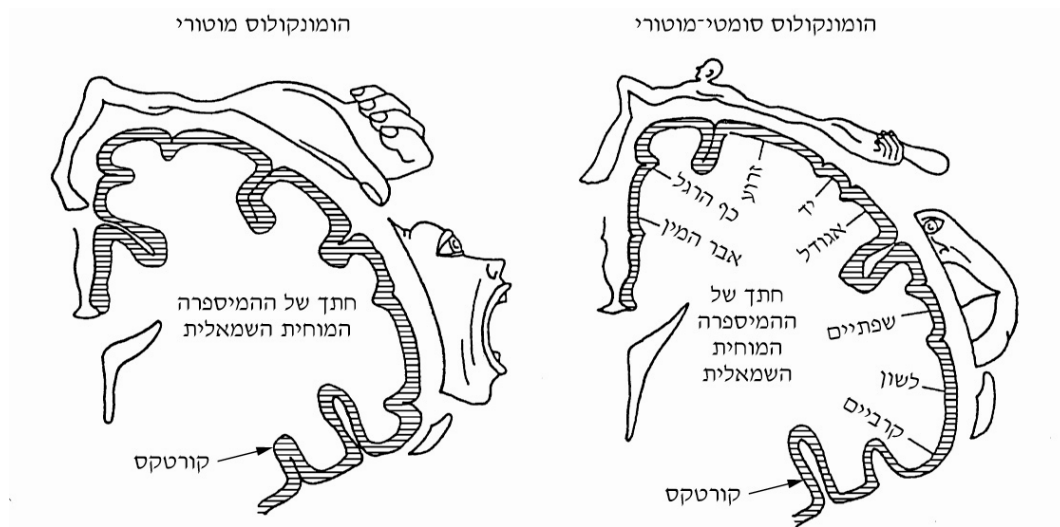
3.1 הטענה האמפירית והטענה הפילוסופית (או התיאורטית)

היום יודעים הכול, שקיימים קשרים הדוקים בין מצבים נפשיים לבין המוח – שהמוח אחראי לתפקודים נפשיים שונים. לא תמיד חשבו כך. הפילוסוף היווני הדגול אריסטו חשב, למשל, שהמוח אחראי לא לפעילות הנפשית אלא ל...צינון הגוף, ואת התפקוד הנפשי קשר ללב. קדמונים אחרים מיקמו את הנפש בסרעפת, בכבד, או בדם.³⁰ אולם כבר מאות רבות של שנים אנו יודעים שפעילויות נפשיות שונות קשורות במוח, ובדורות האחרונים מלמד אותנו המדע יותר ויותר על קשרים בין פעילותו הנפשית לבין פעילות מוחו. אנו יודעים, במידות שונות של פירוט, אילו פעילויות מוחיות כרוכות בכאב, בראייה ובסוגי חשיבה שונים, אלו אזורים במוח אחראים להחלטות להניע איברי גוף שונים, ואילו אזורים במוח אחראים לתחושות שמקורן באיברים הללו (ראו איור 3). אנו יודעים כי גידולים מסוימים במוח פוגעים ביכולת הקריאה, כי פגיעה בחלקים מסוימים של ההמיספרה השמאלית של המוח (המחצית השמאלית של חלקו הקדמי והגדול של המוח) פוגמת ביכולות המתמטיות, וכי ניוון רקמות מוחיות מסוימות עלול להביא בני אדם לכך שלא יוכלו לזהות אף את בני משפחתם.

שאלה

האם לדעתך המידע המדעי המדובר מחייב אותנו לדבוק בתורת הזהות הנפשית-מוחית? האם ניתן להסביר מידע זה מבלי לקבל תורה זו?

³⁰ אחד מיוצאי הדופן בין הקדמונים היה אפלטון, אשר קשר חלק מן התפקודים הנפשיים למוח. אחד מנימוקיו היה שהמוח הוא האיבר הגבוה ביותר בגוף, וכיוון שהנפש בת האלמוות היא אלוהית, משכנה הוא המקום הקרוב ביותר לאלוהים... החשיבות המועטה שיוחסה בתקופות קדומות למוח באה לידי ביטוי בכך שהמצרים הקדמונים שימרו איברים פנימיים רבים של המתים, אולם דווקא את המוח הוציאו מן הגולגולת לפני החניטה והשליכוהו. סקירה של השקפות קדומות באשר לקשר בין הנפש לבין חלקי גוף שונים ניתן למצוא בפרק 1 של ספרו של פרץ לביא, *מחשבות אודות המוח*, תל-אביב: ספריית האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תש"ן 1989.



איור 3: קשרים מוחיים-נפשיים

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*. Cambridge (Mass.): MIT Press, מ-1988.

הטענות המדעיות בדבר קיום קשרים הדוקים בין אירועים מוחיים לבין אירועים נפשיים אינן בפני עצמן טענות זהות. המדע עשוי לחשוף עובדות כגון זו שאני חש כאב בידי כל אימת שמתרחשת פעילות מסוימת של נוירונים במוחי; במלים אחרות, שקיימים "מתאמים" (correlations) (או "קשרי התרחשות") בין התרחשותן של פעילויות מוחיות מסוימות לבין התרחשותן של אירועים נפשיים מסוימים. דרך אפשרית אחת להסביר את עובדת קיום המתאם הנדון היא להניח שמתקיימת זהות בין תחושת הכאב לבין פעילות הנוירונים הזו, כלומר להניח שהכאב אינו אלא פעילות הנוירונים.³¹ אולם קיימות גם דרכים אחרות להסביר את קיום המתאם שבין הכאב לבין פעילות הנוירונים, למשל להניח שפעילות הנוירונים היא הסיבה לכאב: למצב המוח האמור יש תכונות מסוימות, שעל פי חוקיות מסוימת, התממשויותיהן גורמות להתממשויותיהן של תכונות נפשיות; וכך מובטחים המתאמים בין המצבים הנפשיים לבין המצבים המוחיים. התגלית העובדתית מתישבת עם שני ההסברים הללו.

האמנם הטענה שמדובר בזהות נפשית-מוחית סבירה יותר מן הטענה שמדובר בקשר סיבתי מוחי-נפשי? המטריאליסטים טוענים שכן ואנו נדון בטענה זו בהרחבה. אולם חשוב לציין כי טענה זו היא טענה נוספת, מעבר לטענה המדעית, ולפיכך גם דואליסטים יכולים לקבל את הטענה המדעית (ואמנם, כפי שצינו ביחידה 2, רוב הדואליסטים דוגלים בדואליזם

³¹ הערה לשונית: יש המשתמשים במלה "מתאם" במובן של קשר בין אירועים נבדלים. יש המשתמשים במונח "מתאם" באופן שעל פיו, מדובר בזהות בין אירועים שונים. בשימושנו כאן, המונח חל גם על מקרים של זהות. כלומר, אנו אומרים שיש מתאם בין הופעתם של ברקים לבין פריקות חשמליות מסוימות, גם אם ברקים אינם אלא פריקות חשמליות אלה.

אינטראקציוניסטי). אפשר אפוא להציג את הגיונה של תורת הזהות הנפשית-מוחית באמצעות שתי טענות, האחת מדעית, או אמפירית, והאחרת פילוסופית:

1. **הטענה (או ההשערה) האמפירית:** ישנם קשרי-התרחשות בין מצבים ואירועים נפשיים לבין מצבים ואירועים מוחיים. במלים אחרות, קיימים "מתאמים" (קורלציות) נפשיים-מוחיים.
2. **הטענה הפילוסופית (או "התיאורטית"):** ההסבר לקיומם של המתאמים הללו (והעובדה העומדת ביסודם) הוא שהמצבים והאירועים הנפשיים אינם אלא מצבים ואירועים מוחיים.

בתולדות הפילוסופיה הוצעו הסברים דואליסטיים נוספים לקיומו של מתאם בין הנפשי לפיזיקלי, אחד ההסברים הוא שמתאם זה הובטח על ידי פעולתו של אלוהים, אשר תאם בין היסוד הנפשי לבין היסוד הפיזיקלי – יצר ביניהם "הרמוניה קבועה מראש", כשען המתאם את פעולותיהם של שני שעונים.³²

כדי לבסס את הטענה הראשונה נדרשים תצפיות וניסויים מדעיים. כדי לבסס את הטענה השנייה נדרשים טיעונים פילוסופיים. התבוננות בעובדות, גם אם תתבסס על מכשירים מתוחכמים ומדויקים ביותר, לא תספיק, שכן עובדות מן הסוג הנדון (דהיינו קיום מתאמים נפשיים-מוחיים) מתיישבות, כאמור, גם עם אפשרויות נוספות. חלק מאנשי תורת הזהות טוענים כי המדע חושף את טבעם האמיתי של המצבים הנפשיים, בדומה לאופן שבו הוא חושף את טבעם האמיתי של הברק, המים, וכדומה. חשוב להדגיש כי טענה זו – הטענה שיש לראות בממצאי המדע בדבר קיומם של מתאמים נפשיים-מוחיים את חשיפת טבעם של המצבים הנפשיים – היא טענה החורגת מן הממצאים העובדתיים עצמם. את הממצאים הללו, כאמור, אפשר לפרש בדרכים שונות, ונדרשים נימוקים כדי להראות שהפירוש הנכון הוא הפירוש שעל פיו ממצאי מדעי המוח הם ממצאים בדבר טבעם של המצבים הנפשיים עצמם ולא, למשל, בדבר סיבותיהם, כפי שיטענו דואליסטים אינטראקציוניסטים.³³

³² סקירה על ההסברים הדואליסטיים לקיומו של המתאם הנפשי-גופני ניתן למצוא בפרק 2 בספרו של J. Kim, *Philosophy of Mind*, WestView Press, 1996, ובעמודים 43-45 של ספרו של קייט קמפל (Keith Campbell) (ראו הערה 27).

³³ נעיר, לשם הדיוק, שגם שיקולים שלעיתים קרובות משחקים תפקיד במדעים עצמם עשויים לשחק תפקיד בהנמקת הטענה שיש לפרש את הממצאים הרלוונטיים באופן שבו דוגלת תורת הזהות הנפשית-מוחית (זו הסיבה לכך שהזכרנו כינוי נוסף ל"טענה הפילוסופית" – "הטענה התיאורטית"). שיקול הפשטות, שנדון בו בהמשך, מהווה דוגמה לשיקול "תיאורטי" כזה (ראו דיונים בנושא זה במאמריהם הנזכרים של סמארט ופלייס). מן הצד האחר, גם "הטענה האמפירית" איננה אמפירית במובן פשוט. שיפוטם בדבר התלוותם של אירועים נפשיים לאירועים מוחיים תלויים כמובן, בין היתר, בשיפוטם בדבר התרחשותם של אירועים נפשיים, והשאלה, אם יצור נפשי מסוים נמצא במצב נפשי מסוים (או במצבים נפשיים בכלל) איננה תמיד שאלה פשוטה שאפשר להשיב עליה באמצעות התבוננות. מתן תשובה לשאלה זו עשוי להיות כרוך בשיקולים

3.2 נסמכות (supervenience) פסיכופיזית

3.2.1 מהי נסמכות?

הצגנו לעיל את הטענה האמפירית של תורת הזהות. על פי טענה זו מתקיימים מתאמים בין מצבים ואירועים נפשיים לבין מצבים ואירועים מוחיים. אולם טענה זו כללית, ואפשר לפרשה באופנים אחדים, שכן ייתכנו מתאמים מסוגים שונים. האם בכל מקרה שבו מתרחש כאב מתרחש גירוי סיבי C, לדוגמה? או שמא בכל מקרה שבו מתרחש גירוי סיבי C מתרחש כאב? או שמא בכל מקרה שבו מתרחש כאב מתרחש גירוי סיבי C ובכל מקרה בו מתרחש גירוי סיבי C מתרחש כאב? מהו אפוא סוג המתאמים הנפשיים-מוחיים המתקיימים על פי תורת הזהות? בסעיף זה נביא תשובה מקובלת לשאלה זו – נציג עיקרון המהווה פשר מקובל ל"טענה האמפירית" של תורת הזהות. עיקרון זה מכונה **"עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי"**, דיונים בו תופסים מקום נרחב בספרות העכשווית בפילוסופיה של הנפש.

מהו עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי? קיימים עקרונות נסמכות שונים, לאו דווקא בתחום הפסיכופיזי. ולשם הבהרת טיבו של פשר הנסמכות של הטענה האמפירית של תורת הזהות הנפשית-מוחית, נבחן תחילה דוגמה שאין לה דבר וחצי דבר עם הסוגיה הפסיכופיזית, דוגמה מתחום האסתטיקה, אשר תבהיר לנו הבהרה ראשונית למה הכוונה כאשר מדברים על נסמכות. לאחר בחינתה של דוגמה זו נדון בעקרון הנסמכות הרלוונטי לדיונו בסוגיה הפסיכופיזית.

ליצירות אמנות עשויות להיות תכונות אסתטיות שונות: הן עשויות להיות לא רק יפות או מכוערות, אלא גם דרמטיות, קומיות, צעקניות, מעודנות, הרמוניות, קודרות, ועוד. ליצירות אמנות שונות יש, כמובן, לא רק תכונות אסתטיות שונות אלא גם תכונות פיזיקליות שונות. עמדה טבעית ביותר היא שהתכונות האסתטיות של יצירות נקבעות על ידי תכונותיהן הפיזיקליות. פירוש הדבר הוא שאם לשתי יצירות בדיוק אותן התכונות הפיזיקליות, הרי שיש להן גם בדיוק אותן התכונות האסתטיות: אם האחת יפה גם השנייה יפה; אם האחת צעקנית כך גם השנייה, וכדומה. כלומר, לפי עמדה זו **זהות בתכונות פיזיקליות בין שתי יצירות מחייבת זהות בין התכונות האסתטיות שלהן**. ואם יצירות אלו הן בתכונותיהן הפיזיקליות זהות גם בתכונותיהן האסתטיות, נובע מכך כי אם יצירות נבדלות זו מזו מבחינה אסתטית, לא ייתכן שהן זהות מבחינה פיזיקלית. כלומר, דרך אחרת להציג עמדה זו היא לומר **שהבדל אסתטי מחייב הבדל פיזיקלי** – הבדל אסתטי בין יצירות תמיד יתלווה להבדל פיזיקלי ביניהן. עמדה זו מביעה את העיקרון שניתן לכנותו **"עקרון הנסמכות (supervenience) של האסתטי על הפיזיקלי"**.

פילוסופיים (ולעתים לעורר מחלוקות פילוסופיות) באשר לקריטריונים הנכונים לייחוס מצבים נפשיים. נוכחנו בכך כשדנו בשאלה מי הם היצורים הנפשיים ביחידה 1, וניווכח בכך פעמים נוספות בהמשך דרכנו.

הטענות שזהות פיזיקלית מחייבת זהות אסתטית ושהבדל אסתטי מחייב הבדל פיזיקלי שקולות זו לזו מבחינה לוגית, ומביעות בדיוק אותו רעיון. הכלל הלוגי המונח ביסוד שקילותן של טענות אלו הוא: אם א מחייב את ב, אז שלילת ב מחייבת את שלילת א (נבדלות היא, כמובן, שלילתה של זהות). כלל זה נקרא בלוגיקה "טרנספוזיציה".

כאמור, עיקרון אסתטי זה עשוי להיראות טבעי ביותר, אבל אין הוא מובן מאליו ורבים דוחים אותו. למשל, יש הסוברים כי גם להיסטוריה של יצירה, לאקלים התרבותי שבו נוצרה, ליחס בינה לבין יצירות אחרות בנות תקופתה, ולגורמים אחרים, חיצוניים ליצירה גופה, יש תפקיד בקביעתן של לפחות חלק מתכונותיה האסתטיות. אם עמדה זו נכונה, הרי תיתכנה שתי יצירות זהות לחלוטין בתכונותיהן הפיזיקליות, יצירות שאין ביניהן כל שוני פיזיקלי, ואשר משום שנוצרו בתקופות שונות, למשל, תיבדלנה זו מזו בתכונות אסתטיות מסוימות. האמן האמריקאי מרסל דושן הדהים בזמנו את עולם האמנות כאשר הציב במוזיאון אסלה. אין ספק שבמאה ה-17 היתה אסלה זו חסרת כל ערך אמנותי, ואיש לא היה מעלה בדעתו שיש לאפשר את הצגתה במוזיאון. אולם רבים בזמנו מייחסים לאסלה של דושן ערך אמנותי; יש הטוענים כי יש לה ערך אמנותי בתקופתנו משום שנקודת המבט האסתטית היא רחבה, וכוללת התייחסות לא רק ליצירה גופה אלא גם להתפתחויות בעולם האמנות. על פי טענה זו, על רקע עולם האמנות של המאה ה-20 – ליצירות כמו האסלה של דושן תכונות אסתטיות שלא היו להן על רקע עולם האמנות של המאות הקודמות. לפי עמדה זו, זהות בתכונות פיזיקליות בין יצירות אינה מחייבת זהות בתכונות אסתטיות ביניהן, או, במלים אחרות, הבדל אסתטי בין יצירות אינו מחייב הבדל פיזיקלי ביניהן. הבדל אסתטי בין יצירות, לפי עמדה זו, עשוי להיות נעוץ בגורמים חיצוניים ליצירות עצמן.

המחלוקת בין שתי העמדות הללו נסבה על-אודות השאלה האם התכונות האסתטיות של תמונה **נסמכות** על תכונותיה הפיזיקליות. אין זה חשוב לענייננו איזו משתי העמדות נכונה; אנו מציגים את הדוגמה של המחלוקת באסתטיקה כדי שנוכל להבהיר את משמעותו של **יחס הנסמכות**. יחס הנסמכות עשוי לחול בין תכונות מסוגים שונים. באופן כללי, **הטענה שתכונות מסוג X נסמכות על תכונות מסוג Y משמעה שאם שני דברים זהים בתכונות מסוג Y, הרי הם זהים גם בתכונות מסוג X; ובמלים אחרות, אם שני דברים נבדלים בתכונות מסוג X הם נבדלים גם בתכונות מסוג Y** (כפי שראינו בדוגמה מתחום האסתטיקה, אלו הן שתי דרכים שונות להביע בדיוק את אותו רעיון). למעשה, טענה בדבר נסמכות איננה מתייחסת רק לקשרים בין שני דברים שונים; היא מתייחסת גם לקשרים בין **מצביי השונים של אותו הדבר בזמנים שונים**: לפי עקרון הנסמכות של האסתטי על הפיזיקלי, למשל, כל עוד לא יחול שינוי בתכונותיה הפיזיקליות של תמונה (למשל, צבעה ידהה), לא יחול גם שינוי בתכונותיה האסתטיות. לשם פשטות, על פי רוב נתעלם מתוספת זו לעקרון הנסמכות.

שאלה

התוכלו לחשוב על דוגמאות נוספות של יחסי נסמכות?

דוגמאות ליחסי נסמכות אפשר למצוא בתחומים רבים. הנה דוגמה מן המדע: הפיזיקה של ניוטון, תאוצתו של גוף (שמסתו אינה משתנה) נסמכת על הכוח המופעל עליו. והנה דוגמה מן המתמטיקה: היקפו של מעגל נסמך על הרדיוס שלו (ולמעשה, במקרה זה מתקיימת נסמכות גם בכיוון ההפוך: הרדיוס של מעגל נסמך על היקפו).

לפני שנפנה לנסמכות פסיכופיזית, נחזור על העקרון הכללי של נסמכות:

תכונות מסוג X נסמכות על תכונות מסוג Y , אם, ורק אם:
אם שני דברים זהים בתכונות מסוג Y , הרי הם זהים גם בתכונות מסוג X ; במילים אחרות, אם שני דברים נבדלים בתכונות מסוג X הם נבדלים גם בתכונות מסוג Y .

3.2.2 מהי נסמכות פסיכופיזית?

מדוע יחס הנסמכות רלוונטי לדיוננו בסוגיה הפסיכופיזית? מפני שרבים דוגלים בעמדה שהתכונות הנפשיות של אדם נסמכות על התכונות הפיזיקליות שלו, או, באופן יותר ספציפי, על התכונות המוחיות שלו. נציג אפוא שני עקרונות נסמכות:

עקרון נסמכות ("supervenience") הנפשי על הפיזיקלי: זהות בתכונות הפיזיקליות בין יצורים נפשיים (או בין מצביו השונים של יצור נפשי בזמנים שונים) מחייבת זהות בתכונותיהם הנפשיות, ובמילים אחרות, הבדל בתכונות נפשיות מחייב הבדל בתכונות פיזיקליות.

ובנוסף מקוצר:

זהות בתכונות פיזיקלית מחייבת זהות בתכונות נפשיות, ובמילים אחרות, הבדל בתכונות נפשיות מחייב הבדל בתכונות פיזיקליות.

עקרון נסמכות ("supervenience") הנפשי על המוחי: זהות בתכונות הפיזיקליות-מוחיות בין יצורים נפשיים (או בין מצביו השונים של יצור נפשי בזמנים שונים) מחייבת זהות בתכונותיהם הנפשיות, ובמילים אחרות, הבדל בתכונות נפשיות מחייב הבדל בתכונות פיזיקליות-מוחיות.

ובנוסח מקוצר:

זהות בתכונות מוחיות מחייבת זהות בתכונות נפשיות, ובמילים אחרות, הבדל בתכונות נפשיות מחייב הבדל בתכונות מוחיות.

אין להתבלבל בין **זהות בתכונות פיזיקליות** (או מוחיות) לבין **זהות נפשית-פיזיקלית** (או נפשית-מוחית). עקרונות הנסמכות עוסקים בזהות בתכונות פיזיקליות של יצורים נפשיים שונים (או של אותו יצור בזמנים שונים) – בכך שלשני יצורים שונים יש אותן תכונות פיזיקליות; ועל פיהם, כאשר לשני יצורים נפשיים יש אותן תכונות פיזיקליות (הם זהים לחלוטין מבחינה פיזיקלית), יש לשניהם גם אותן תכונות נפשיות (למשל, לי ולך יש התנסות אדום). לעומת זאת, תורת הזהות טוענת לזהות נפשית-מוחית, במובן שמצבים נפשיים הם מצבים מוחיים (למשל, כאב זהה לגירוי סיבי C). על הקשרים בין עקרונות הנסמכות לבין תורת הזהות נעמוד בהמשך.

אפשר לכנות את שני העקרונות הללו **"עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים"**. קיימות בספרות הפילוסופית גרסאות שונות וניסוחים שונים של עקרונות נסמכות פסיכופיזיים, אולם אנו נתמקד באלו. כפי שעולה מן האמור בדיונו בדוגמה של נסמכות אסתטית, הטענה שזהות בתכונות פיזיקליות (או, ספציפית, מוחיות) מחייבת זהות בתכונות נפשיות, והטענה שהבדל בתכונות נפשיות מחייב הבדל בתכונות פיזיקליות (או, ספציפית, מוחיות) שקולות ביניהן מבחינה לוגית – מדובר בדרכים שונות להביע בדיוק את אותו עיקרון.

עקרון נסמכות הנפשי על המוחי מהווה מקרה פרטי של עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי (כך שמי שמקבלים את עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי מקבלים בהכרח את עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי). מה שמוסיף עקרון נסמכות הנפשי על המוחי על עקרון נסמכות הנפשי על הפיזיקלי הוא פשוט שהתכונות הפיזיקליות שעליהן נסמכות התכונות הנפשיות הן תכונות פיזיקליות של מצבי מוח.

לפי עקרונות אלו, אם שני בני אדם, או יצורים נפשיים כלשהם, נבדלים זה מזה בתכונותיהם הנפשיות, הם נבדלים גם בתכונותיהם הפיזיקליות (או, לפי העיקרון הספציפי יותר, המוחיות). אם נקודת זמן מסוימת מקווה אדם אחד לניצחון מפלגת השמאל בבחירות ואילו אדם אחר מקווה לניצחון מפלגת הימין, הרי בהכרח יש ביניהם באותה נקודת זמן הבדל פיזיקלי (או, באופן ספציפי, מוחי). ואם מצבו הנפשי של אדם משתנה בין שתי נקודות זמן – למשל, אם הוא עובר מתחושת אושר עילאי לתחושת עצב – הרי שבהכרח משתנה מצבו הפיזיקלי (או, באופן ספציפי, המוחי) בין שתי נקודות הזמן הללו.

שאלת הבהרה

האם מי שדוגלים בעקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי ידחו את הטענה שגורמים סביבתיים משפיעים על חיינו הנפשיים?

תשובה

לא. עיקרון זה בהחלט מתיישב עם העמדה שהסביבה משפיעה על חיינו הנפשיים. אולם העיקרון מחייב שהשפעת הסביבה על מצבינו הנפשיים תבוא לידי ביטוי במצבינו המוחיים. אם כן, על פי עיקרון זה הסביבה עשויה להשפיע על הנפש, אולם זאת רק כאשר הסביבה משפיעה על המוח.

את הרעיון שביסוד עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים אפשר להמחיש באמצעות הדוגמה הזו:³⁴ בסדרת המדע הבדיוני "מסע בין כוכבים" ישנו מכשיר "הסעה" מתוחכם (transporter) שפועל כך: ה"נוסע" נכנס לתא, וכשהמכשיר מופעל גופו מפורק לגורמים. בו-בזמן, משודר מידע מפורט על המבנה המדויק של גופו אל תא דומה ביעד "הנסיעה", שם מורכב גוף הזהה לחלוטין – מולקולה מול מולקולה – לגוף המקורי. אפשר לתהות, אם האדם היוצא מן התא במקום היעד הוא אותו אדם, ותהייה זו מעוררת דיונים פילוסופיים מעניינים. אולם אנו מתעניינים כעת בשאלה אחרת. נניח, לשם פשטות, שמדובר בשני אנשים שונים. תכונותיו הפיזיקליות של האדם היוצא מן התא במקום היעד זהות לחלוטין לתכונותיו הפיזיקליות של האדם שנכנס לתא בתחנת המוצא: עיניו, ידיו, שעריו, לבו, מוחו – זהים לחלוטין לאלה של "הנוסע". מדובר אפוא בכפילים פיזיקליים מוחלטים. אולם מה באשר לתכונותיהם הנפשיות? האם, בהיותם כפילים פיזיקליים, הם יהיו גם כפילים נפשיים?³⁵ האם היוצא מן התא יהיה חכם כמו הנכנס, נוטה לכעוס כמותו, בעל טעם מוסיקלי זהה, חש אותם כאבים, אוהז באותן ידיעות ובאותם זיכרונות, חושב אותן מחשבות, בעל אותן דעות פוליטיות? ההנחה הרווחת (שנתפסת ב"מסע בין כוכבים" כמובנת מאליה) היא שהתשובה לשאלה זו חייבת להיות חיובית. מי שמקבלים הנחה זו, מקבלים למעשה את עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי. ודומה שביסוד קבלת הנחה זו עומדת העובדה שלשני הכפילים הללו מוחות בעלי אותן תכונות (ולא, למשל, העובדה שלשניהם ידיים בעלות אותן תכונות), כך שמי שמקבלים את ההנחה מקבלים למעשה גם את העקרון הספציפי יותר – עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי. הם מקבלים שזהות בתכונות מוחיות מחייבת זהות בתכונות נפשיות, ואם כך, הם מקבלים למעשה שהבדל נפשי מחייב הבדל מוחי.

³⁴ דוגמה זו מובאת על ידי ג' קים: J. Kim, *Philosophy of Mind*, Ibid., pp. 9-10.

³⁵ שימו לב ששאלה זו, בשינויים קלים, חלה גם בהנחה שמדובר באדם אחד: השאלה במקרה כזה תהיה האם מצביו הנפשיים של אדם זה בנקודת הזמן שבה פורק גופו בתחנת היעד זהים למצביו הנפשיים בנקודת הזמן שבה הורכב גופו בתחנת המוצא, בהנחה שמצביו הפיזיקליים בשתי נקודות הזמן הללו זהים לחלוטין. ההנחה שהנחנו לשם נוחות, שעל פיה מדובר בשני אנשים שונים, אינה מהותית אפוא.

דומה שגילויים מדעיים בדבר קשרים בין פעילותנו הנפשית לבין פעילות מוחנו מחזקים את סבירותו של עיקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי. כפי שצינו, אנו יודעים, במידות שונות של פירוט, שפעילויות מוחיות מסוימות כרוכות בכאב, בראייה ובסוגי חשיבה שונים, שאזורים אחדים במוח אחראים להנעתם של איברי גוף שונים, ושאזורים אחרים אחראים לתחושות שמקורן באיברים הללו. אנו יודעים כי גידולים מסוימים במוח פוגעים ביכולת הקריאה, כי פגיעה בחלקים מסוימים של ההמיספירה השמאלית של המוח פוגמת ביכולת המתמטיות, וכי ניוון רקמות מוחיות מסוימות עלול להביא בני אדם לכך שלא יוכלו לזהות אף את בני משפחתם. דוגמאות אלה, ורבות אחרות, מעניקות תמיכה לעקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי – לטענה שכל תכונה נפשית נקבעת על ידי תכונה מוחית. ייתכן שלרבים מאיתנו אינטואיציה חזקה בדבר נסמכות הנפשי על הפיזיקלי – אינטואיציה שאין זה סביר שאירועים נפשיים "מרחפים" להם במנותק מן האירועים הפיזיקליים; אין זה סביר שמצב נפשי יבוא לעולם מבלי שיתרחש בעולם שינוי פיזיקלי. אולם כשמדובר בנסמכות הנפשי על המוחי, אין מדובר באינטואיציה טהורה – רעיון זה לא היה בא לעולם בלעדי הידע האמפירי בדבר קשרים מוחיים-נפשיים. זאת, בדיוק כשם שתורת הזהות הנפשית-מוחית לא היתה באה לעולם בלעדי ידע זה.³⁶

שאלה

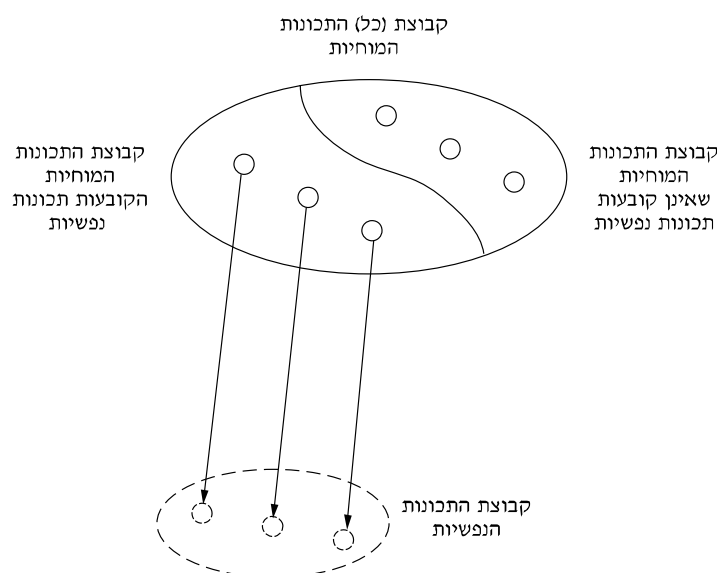
התוכלו להציע נוסח לעקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי שישתמש במונחים של כפילים נפשיים וכפילים פיזיקליים?

ובכן, ניתן לומר שעל פי עקרון הנסמכות הזה, כפילים פיזיקליים הם גם כפילים נפשיים.

שימו לב כי על פי עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים, אם שני יצורים נפשיים זהים בכל תכונותיהם הפיזיקליות (או, ספציפית, המוחיות) נקודת זמן מסוימת, הרי הם זהים בכל תכונותיהם הנפשיות באותה נקודת זמן. מדובר בזהות מוחלטת בתכונות פיזיקליות ובתכונות נפשיות (כפילים פיזיקליים מוחלטים הם כפילים נפשיים מוחלטים). אולם מי שטוענים בזכותה של נסמכות פסיכופיזית מתכוונים, בדרך-כלל, לטעון לא רק שאם שנינו זהים בכל תכונותינו הפיזיקליות (או ספציפית, המוחיות), אזי אנו זהים בכל תכונותינו הנפשיות; הם מתכוונים לכך שקיימת קבוצה של תכונות פיזיקליות (וספציפית, מוחיות) מסוימות הרלוונטיות לחיינו הנפשיים, כך שאם שנינו חולקים תכונה פיזיקלית מקבוצה זו, אנו נחלק גם תכונה נפשית מסוימת (לדוגמה, אם אצל שנינו מתממשת התכונה של גירוי סיבי C, אזי אצל שנינו מתממשת תכונת הכאב). התכונות הפיזיקליות מקבוצה זו "קובעות" תכונות נפשיות. ברור שלא כל התכונות הפיזיקליות שלנו הן כאלו, ואף לא כל התכונות

³⁶ העובדה שגילויים מדעיים מחזקים את סבירותו של עקרון נסמכות הנפשי על המוחי – ובאופן דומה, העובדה שעיקרון זה עשוי גם להיות מופרך על ידי גילויים מדעיים – מקורה בכך שעיקרון זה הוא פשר של הטענה האמפירית של תורת הזהות. נתייחס לנקודה זו בהמשך.

הפיזיקליות של מצבי המוח הן כאלו (לא כל אזורי המוח רלוונטיים לחיי הנפש) – אי-אפשר לומר שזהות בכל תכונה פיזיקלית (או באופן ספציפי, מוחית) מחייבת זהות בתכונה נפשית מסוימת. לעומת זאת, מי שטוענים בזכותה של נסמכות פסיכופיזית מתכוונים בדרך-כלל לטעון שכל תכונה נפשית קשורה בתכונה פיזיקלית (או באופן ספציפי, בתכונה מוחית) – **כל תכונה נפשית נקבעת על ידי תכונה פיזיקלית**. זהו בדיוק הרעיון שהזכרנו לעיל, לפיו הנפשי אינו "מרחף" באופן בלתי תלוי בעובדות הפיזיקליות, ובאופן ספציפי, בעובדות המוחיות.



איור 4: נסמכות – היחסים בין תכונות נפשיות לתכונות מוחיות

פירוש הטענה שכל תכונה נפשית נקבעת על ידי תכונה פיזיקלית הוא, שאם, למשל, אני חש פחד, אז מתממשת אצלי איזושהי תכונה פיזיקלית (או, באופן ספציפי, מוחית), כך שכל אימת שהיא תתממש אצלי, אחוש פחד, וכל אימת שהיא תתממש אצל מישהו אחר, הוא יחוש פחד. אם כן, לכל תכונה נפשית יש תכונה פיזיקלית (או באופן ספציפי, מוחית) כזו – תכונה שכל אימת שהיא מתממשת אצל יצור כלשהו, מתממשת אצלו תכונה נפשית זו. בקצרה **לכל תכונה נפשית, יש תכונה פיזיקלית (ובאופן ספציפי, מוחית) הקובעת אותה**. הבהרה זו מובילה אותנו לניסוח שונה של עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי:

עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי (נוסח מעודכן):

תכונות נפשיות נקבעות על ידי תכונות מוחיות –

אם ליצור נפשי כלשהו יש תכונה נפשית כלשהי, אזי יש לו תכונה מוחית מסוימת, כך שכל אימת שתכונה מוחית זו מתממשת אצל יצור נפשי כלשהו (בין אם אצלו ובין אם אצל יצור נפשי אחר), מתממשת אצלו תכונה נפשית זו.³⁷

³⁷ מובן שעדכון דומה חל גם על עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי.

למטרות מסוימות נוח להשתמש בנוסח הקודם של עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי, אולם יש לזכור, כי כוונת הדוגלים בנסמכות נפשית-מוחית היא לקשר החזק בין תכונות נפשיות לתכונות מוחיות, קשר הזוכה לביטוי מפורש בנוסח המעודכן.

3.2.3 נסמכות פסיכופיזית, מתאמים, ותורת הזהות

עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים מחויבים למעשה לקיומם של **מתאמים** בין תכונות פיזיקליות מסוימות לבין תכונות נפשיות מסוימות. כלומר, עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי – העיקרון על פיו זהות בתכונות פיזיקליות מחייבת זהות בתכונות נפשיות – משמעו שהתממשותן של תכונות פיזיקליות מסוימות מלווה בקביעות בהתממשותן של תכונות נפשיות מסוימות. העיקרון הספציפי יותר של נסמכות הנפשי על המוחי משמעו, באופן דומה, שהתממשותן של תכונות מוחיות מסוימות מלווה בקביעות בהתממשותן של תכונות נפשיות מסוימות. למשל, גירוי סיבי C אצל אדם מסוים מלווה, באופן קבוע, בתחושת כאב של אותו אדם. מחויבותו של עקרון נסמכות הנפשי על המוחי למתאמים מסוג זה מבטאת את העובדה ש**עקרון נסמכות הנפשי על המוחי מהווה פשר אפשרי לטענה האמפירית של תורת הזהות הנפשית-מוחית**.

בהקשר זה חשוב להדגיש כמה נקודות. האחת היא כי עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי (ככל עקרונות נסמכות שהם) אינו מחויב אלא לקיום מתאמים. אין הוא מחויב אלא לכך שהתממשותן של תכונות מוחיות-פיזיקליות מסוגים מסוימים תלווה בקביעות בהתממשותן של תכונות נפשיות מסוגים מסוימים. בפרט, עיקרון זה אינו אומר דבר באשר להסבר לקיומם של המתאמים המוחיים-נפשיים. אין הוא אומר, למשל, שאירועים מוחיים בעלי תכונות מסוימות גורמים אירועים נפשיים בעלי תכונות מסוימות, או שהם זהים להם (שתי אפשרויות שכל אחת מהן יכולה היתה להסביר את קיומם של מתאמים מוחיים-נפשיים). הערה זו חשובה מאחר שלעתים מנסחים את עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי על ידי כך שאומרים כי התכונות הנפשיות נקבעות על ידי התכונות המוחיות (אנו אמנם השתמשנו בנוסח זה), ויש הנוטים להבין נוסח זה כמבטא מחויבות לקיומו של קשר אונטולוגי מסוים בין התממשותיהן של התכונות משני הסוגים הללו (כדוגמת קשר סיבתי או קשר של זהות).³⁸ אולם עקרונות הנסמכות, כאמור, אינם חורגים מעצם הטענה לקיומם של מתאמים, וכשאנו מנסחים אותם באמצעות האמירה שהתכונות הנפשיות נקבעות על ידי התכונות המוחיות, איננו מתכוונים אלא לכך שתכונות נפשיות מסוגים מסוימים (למשל כאבים) מתממשות כל אימת שמתממשות תכונות מוחיות מסוגים מסוימים (למשל, גירוי סיבי C, אם מדובר בכאבים).

³⁸ מטעם זה, פילוסופים אחדים נמנעים מניסוח כזה של עקרונות הנסמכות, ניסוח הכולל את המונח "נקבעות".

נקודה זו קשורה באופן הדוק לשאלת היחסים בין עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי לבין תורת הזהות הנפשית-מוחית. שתי שאלות מרכזיות עולות בהקשר זה: האחת, האם קבלת עקרון נסמכות הנפשי על המוחי מחייבת את קבלתה של תורה זו? השנייה, האם קבלתה של תורה זו מחייבת את קבלתו של עיקרון זה? נתחיל מן השאלה הראשונה.

שאלה

האם קבלת עקרון נסמכות הנפשי על המוחי מחייבת את קבלת תורת הזהות הנפשית-מוחית? במלים אחרות, האם נסמכות נפשית-מוחית היא תנאי מספיק לאמתותה של תורת הזהות הנפשית-מוחית? שמא אף דואליסטים יכולים לקבל נסמכות נפשית-מוחית?

כיוון שעקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי מהווה פשר של "הטענה האמפירית" (עובדה שבאה לידי ביטוי בהיותו עיקרון בדבר קיומם של מתאמים פסיכופיזיים), והטענה האמפירית עצמה, כפי שראינו, אינה מהווה תנאי מספיק לתורת הזהות הנפשית-מוחית, גם עקרון הנסמכות אינו מהווה תנאי מספיק לתורת הזהות הנפשית-מוחית – קבלתו אינה מחייבת את קבלת תורת הזהות הנפשית-מוחית. הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים מוחיים היא, כאמור, הסבר אפשרי של נסמכות הנפשי על המוחי, אולם אין זה ההסבר האפשרי היחיד – קיים, למשל, ההסבר הסיבתי-דואליסטי, אשר מסביר את נסמכות הנפשי על הפיזיקלי באמצעות הטענה שאירועים נפשיים שאינם פיזיקליים נגרמים על ידי אירועים פיזיקליים. עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי מתיישב עם שני ההסברים. לא ייתכן אפוא לגזור את תורת הזהות הנפשית-מוחית מעקרון הנסמכות הנפשי-מוחי לבדו: נדרשים נימוקים שישכנעונו מדוע עלינו להעדיף את ההסבר שמציעה תורת הזהות הנפשית-מוחית. את עקרון הנסמכות הנפשי-מוחי עצמו יכולים לקבל גם דואליסטים, ומרבית הדואליסטים בזמננו אכן מקבלים אותו. הפילוסוף ג' קים, אשר תרם את התרומות החשובות ביותר לדיון במושגי הנסמכות הפסיכופיזיים, הגיע בשנים האחרונות למסקנה הבאה בעניין זה:

עלינו להסיק, אם כן, שנסמכות פסיכופיזית כשלעצמה אינה תורה הסברית; היא רק מבטאת דפוס של השתנות משותפת של תכונות בין הנפשי לפיזיקלי, ומצביעה על קיומו של יחס של תלות בין השניים. אולם היא מחרשה לגבי טבעו של יחס התלות שעשוי להסביר מדוע הנפשי נסמך על הפיזיקלי... אם כן, נסמכות פסיכופיזית מבטאת את בעיית הגוף-נפש – היא אינה פתרון לבעיה זו.³⁹

³⁹ J. Kim, "The Mind-Body Problem after Fifty Years", in A. O'hear (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 3-21.

(הציטוט שהובא הוא מעמוד 10).

אם כן,

נסמכות נפשית-מוחית אינה מהווה תנאי מספיק לאמתותה של תורת הזהות הנפשית-מוחית. במילים אחרות, נסמכות נפשית-מוחית איננה גוררת את תורת הזהות הנפשית-מוחית.

קיימים בספרות הפילוסופית ניסיונות לגזור את תורת הזהות מעקרון הנסמכות, אולם בחינה של טיעונים אלו מגלה שאם אכן הגזירה מוצלחת, הרי זה משום שהגרסה של עקרון הנסמכות שמניחים הטיעונים היא כה חזקה, שלשם קבלתה יש למעשה להניח כי תורת הזהות אמתית. במילים אחרות, גזירה זו לוקה בכשל של הנחת המבוקש. לא נוכל לדון כאן בטיעונים כאלה ונסתפק בהערה קצרה זו.⁴⁰

חשוב להעיר כי אנו יכולים לטעון שאפשר להסביר נסמכות נפשית-מוחית הסבר סיבתי בדיוק משום שעקרון הנסמכות הנפשי-מוחי (על פי האופן שבו אנו מציגים אותו) הוא פשר של **הטענה האמפירית** של תורת הזהות הנפשית-מוחית. כלומר, אנו מציגים עיקרון זה כהשערה שעל פיה **בעולמנו לא אפשרי הבדל נפשי ללא הבדל פיזיקלי במוח**. עיקרון זה אינו קובע שהבדל נפשי בלעדי הבדל פיזיקלי איננו אפשרי **מבחינה לוגית**. כשאנו מבטאים את עקרון הנסמכות הזה באמצעות האמירה שהבדל נפשי **מחייב** הבדל פיזיקלי במוח, מושג החיוב אינו מבטא הכרח לוגי. זהו מושג של הכרח ביחס לחוקיות השוררת בעולמנו. כלומר, על פי עיקרון זה, בעולמנו שוררת חוקיות על פיה הבדל נפשי מתלווה תמיד להבדל פיזיקלי במוח (בספרות הפילוסופית נדון גם המושג החזק יותר של נסמכות לוגית, אולם אין הוא רלוונטי לדיוננו הנוכחי).

מובן שאין בעובדה שעקרונות הנסמכות הם עקרונות של מתאמים בלבד (וכך שנסמכות נפשית-מוחית אינה מהווה תנאי מספיק לאמתותה של תורת הזהות הנפשית-מוחית ונסמכות נפשית-פיזית אינה מהווה תנאי מספיק לאמתותה של תורת הזהות), בכדי לבטל את חשיבותם של עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים. למעלה מכך, אין בעובדות הללו אף כדי לשלול את הרלוונטיות של עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים לשאלות מטאפיזיות. על פי עקרונות אלו, הנפשי נקבע על ידי הפיזיקלי. אירועים נפשיים אינם "מרחפים" להם באופן עצמאי, ללא קשר לאירועי העולם הפיזיקלי – האירועים הנפשיים קשורים באופן הדוק באירועי העולם הפיזיקלי.

נעבור עתה לפן האחר של שאלת היחסים בין עקרון הנסמכות הנפשי-מוחי לבין תורת הזהות הנפשית-מוחית. **האם קבלת תורת הזהות הנפשית-מוחית מחייבת את קבלת עקרון**

⁴⁰ על הטענה כי קבלת עקרון הנסמכות מוליכה למטריאליזם ראו:

J. Haugeland, "Ontological Supervenience", *Southern Journal of Philosophy Supp.*, 22 (1984), pp. 1-12.

הנסמכות של הנפשי על המוחי? במלים אחרות, האם נסמכות נפשית-מוחית היא תנאי הכרחי לאמיתותה של תורת הזהות הנפשית-מוחית?

ניזכר בדיונונו בבעיית התכונות הנפשיות (בסעיף 2.5). כפי שצינו בדיון זה, עצם הטענה של תורת הזהות, כי מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים, מחייבת שתהא קדימות אונטולוגית לתכונות הפיזיקליות של אירוע נפשי על-פני תכונותיו הנפשיות – היא מחייבת את "עיגון" של התכונות הנפשיות בתכונות הפיזיקליות. כזכור, זהו תנאי הכרחי לכך שהאירוע אמנם יהיה אירוע פיזיקלי. בשלב מאוחר יותר ננסה לקבוע במדויק מה משמעותו של "עיגון" זה, אולם למטרותינו הנוכחיות נוכל להסתפק בהצגת קו המחשבה הבא: עיגון זה חייב לכלול לפחות את העובדה, שתכונותיו הנפשיות של האירוע הנפשי תיקבענה על ידי תכונותיו הפיזיקליות (שאם לא כך, הרי שתכונותיו הנפשיות של האירוע נפרדות מן התכונות הפיזיקליות ואינן תלויות בהן). משמעות הדבר היא שאם לשני אירועים נפשיים יש אותן תכונות פיזיקליות, הרי שיש להם גם אותן תכונות נפשיות; ואם כך, לשני יצורים נפשיים בעלי אותן תכונות פיזיקליות (יצורים שכמובן חולקים אירועים בעלי אותן תכונות פיזיקליות) יש גם אותן תכונות נפשיות. והלא זהו בדיוק מה שאומר עקרון נסמכות הנפשי על הפיזיקלי: זהות בתכונות פיזיקליות בין שני יצורים נפשיים (או בין מצביו של אותו יצור נפשי בזמנים שונים) מחייבת שתהיה ביניהם זהות נפשית. שיקול דומה יראה, כמובן, שתורת הזהות הנפשית-מוחית גוררת את עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי.⁴¹ לפי קו מחשבה זה אפוא:

תורת הזהות הנפשית-פיזיקלית מחייבת נסמכות נפשית-פיזיקלית (נסמכות נפשית-פיזיקלית היא תנאי הכרחי לאמיתותה), ותורת הזהות הנפשית-מוחית מחייבת נסמכות נפשית-מוחית (נסמכות נפשית-מוחית היא תנאי הכרחי לאמיתותה).⁴²

ביחידה 8 נפגוש דעה שאינה מקבלת קו מחשבה זה ואת מסקנתו. אולם עלינו לציין שפילוסופים רבים הדוגלים בתורת-הזהות (וכן פילוסופים רבים אחרים) סוברים שיש טעמים טובים בזכות עקרונות הנסמכות – הן טעמים תיאורטיים והן טעמים אמפיריים – בלי קשר לשאלה, אם עקרונות אלו נובעים מתורת הזהות. אדרבא, ההיגיון המדריך רבים ממצדדיה

⁴¹ לפי ניסוח עקרון הנסמכות שהצגנו, תכונותיו הנפשיות של יצור נפשי נקבעות על ידי תכונותיו הפיזיקליות. יש המציגים גרסה של עקרון הנסמכות לפיה תכונותיו הנפשיות של אירוע נפשי נקבעות על ידי תכונותיו הפיזיקליות. אנו נמנעו מהצגת גרסה זו, משום שנכונותה מניחה שלאירוע נפשי יש תכונות פיזיקליות, וכפי שנראה, יש הטוענים שאירוע בעל תכונה פיזיקלית (ולו אחת) הוא אירוע פיזיקלי. ואם כך, הרי גרסה זו מניחה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים – היא מניחה את אמיתות תורת הזהות. הניסוח שאנו הצגנו נייטרלי באשר לשאלה אם לאירועים נפשיים יש בהכרח תכונות פיזיקליות, והוא מתיישב, כאמור, הן עם אמיתותה של תורת הזהות והן עם אמיתותן של גרסאות מסוימות של דואליזם.

⁴² לפי האמור לעיל העיגון של התכונות הנפשיות בתכונות הפיזיקליות המתחייב מטענת תורת הזהות, כי אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים יתבטא לפחות בנסמכות. זאת משום שנסמכות מתיישבת, כאמור, עם דואליזם. כשנטפל בסוגיית התכונות הנפשיות נראה במה עוד יתבטא עיגון זה.

של תורת הזהות הנפשית-מוחית הוא שהנחת קיומה של זהות נפשית-מוחית מהווה את ההסבר העדיף לנכונותו של עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי, ועובדה זו מהווה טעם לחשוב שאמנם מתקיימת זהות נפשית-מוחית. בהמשך נציג טיעון המנסה לבסס היגיון זה. לעקרונות הנסמכות יש, אם כן, תפקיד חשוב בתפיסת עולמם של הדוגלים בתורת הזהות.

בהקשר זה נזכיר עיקרון אחר בדבר הקשר בין תכונות פיזיקליות לבין תכונות נפשיות, שאין מחלוקת כי הוא מתחייב מתורת הזהות. לפי עיקרון זה, מכלול העובדות הפיזיקליות קובע את מכלול העובדות הנפשיות. חשיבותו של עיקרון זה נעוצה, בין היתר, בכך שכל גרסה של מטריאליזם נפשי מחויבת אליו; לפיכך מחויבת אליו גם תורת הזהות (שהיא גרסה ספציפית של המטריאליזם הנפשי). אפשר להציג את הגיון הדברים שמאחורי עיקרון זה באופן הבא: נניח שרצוננו לברוא עולם ובו יצורים עם מצבים נפשיים כמו שלנו – עולם שבו קיימים בדיוק המצבים הנפשיים הקיימים בעולמנו – פחדים, הנאות, כאבים, תקוות, תפיסות חושיות, רציות, וכדומה. לפי המטריאליזם הנפשי, כל מה שיהא עלינו לעשות הוא לברוא את העובדות הפיזיקליות. אנו לא צריכים לברוא, בנוסף להן, את העובדות הנפשיות. משבראנו את העובדות הפיזיקליות, בראנו, לפי המטריאליזם הנפשי, גם את העובדות הנפשיות; שהרי לפי המטריאליזם הנפשי, העובדות הנפשיות אינן עובדות "מעל ומעבר" לעובדות הפיזיקליות. אפשר אם כן לומר, כי המטריאליזם הנפשי מחויב לעיקרון שמכלול העובדות הפיזיקליות קובע את מכלול העובדות הנפשיות: טבעו הפיזיקלי של העולם קובע את טבעו הנפשי של העולם – את הטבע הנפשי של כל היצורים הנפשיים וכל אירועיהם הנפשיים.

פילוסופים שונים מתייחסים לעיקרון על פיו מכלול העובדות הפיזיקליות קובע את מכלול העובדות הנפשיות כעקרון נסמכות חלש, עיקרון המכונה "עקרון הנסמכות הגלובלית" (Global Supervenience). אם כן,

הן המטריאליזם הנפשי והן תורת הזהות מחויבים לעקרון הנסמכות הגלובלית, לפיו מכלול העובדות הפיזיקליות קובע את מכלול העובדות הנפשיות.

המונח "גלובלית" בשמו של העיקרון מבטא את העובדה שהעיקרון מתייחס לכל העובדות הפיזיקליות. אפשר לבטא את עקרון הנסמכות הגלובלית גם באמצעות הטענה הבאה: התממשותה של כל תכונה נפשית נקבעת על ידי התממשותה של תכונה פיזיקלית מסוימת, או על ידי התממשותיהן של תכונות פיזיקליות מסוימות. פילוסופים מטריאליסטיים מחויבים לטענה זו, שהרי התממשותיהן של התכונות הפיזיקליות, לפי המטריאליזם, קובעות הכול.

שאלה

התבוננו בנוסחו של עקרון הנסמכות הגלובלית, ובנוסחיהם של עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים הרגילים. במה חלש עקרון הנסמכות הגלובלית יותר מעקרונות הנסמכות הרגילים?

בעקרון הנסמכות הגלובלית – הטענה שהתממשותה של כל תכונה נפשית נקבעת על ידי התממשותה של תכונה פיזיקלית מסוימת, או על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות מסוימות, היא חלשה יותר מעקרונות הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי (או על המוחי). זאת משום שעל פי עקרונות אלו התממשותה של תכונה נפשית מסוימת אצל יצור נפשי נקבעת על ידי התממשותה של תכונה פיזיקלית (או ספציפית, מוחית) מסוימת **אצל יצור זה**. עקרון הנסמכות הגלובלית אינו מחויב לטענה חזקה זו שמבטאים עקרונות הנסמכות הרגילים. על פיו, תכונותי הנפשיות נקבעות על ידי תכונות פיזיקליות. אולם עיקרון זה מותיר את האפשרות כי בין התכונות הפיזיקליות הקובעות את תכונותי הנפשיות תהיינה תכונות פיזיקליות שאינן שלי אלא, למשל, של סביבתי (או יחסי לסביבתי, ליצורים אחרים הנמצאים בה, לאובייקטים שבה, וכדומה). עקרון הנסמכות הגלובלית אדיש לזהותן של התכונות הפיזיקליות הקובעות את תכונותי הנפשיות של יצור נפשי (הן עשויות להיות תכונות פיזיקליות שלו, או תכונות פיזיקליות של סביבתו, או אולי תכונות פיזיקליות אחרות. לעיקרון זה אין מחויבות בעניין; (אין לו מחויבות באשר לאילו ממכלול התכונות הפיזיקליות קובעות את התכונות הנפשיות). לעקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים הרגילים, לעומת זאת, יש מחויבות כזו. הם אינם מסתפקים בטענה שמכלול העובדות הפיזיקליות קובעות את כל התכונות הנפשיות אלא צועדים צעד נוסף וטוענים את הטענה הספציפית יותר, שתכונותי הנפשיות של יצור נפשי (תכונות שאינן כוללות את יחסיו לסביבה, ליצורים אחרים וכדומה) נקבעות על ידי התכונות הפיזיקליות שלו (טענה ספציפית זו קדם-מניחה את טענת הנסמכות הגלובלית).^{43,44}

נקודה נוספת הכרוכה בכך שעקרונות הנסמכות הם פשרים של הטענה האמפירית של תורת הזהות (בהיותם עקרונות המתווים מתאמים פסיכופיזיים מסוימים ולא אחרים) עניינה בטיב המתאמים שעקרונות אלו מחויבים אליהם. עקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים וטיב המתאמים שאליהם הם מחויבים אינם סימטריים – הם **חד כיווניים**. נחשוב, לדוגמה, על כאב. עקרונות אלו מחויבים לכך שקיימת תכונה פיזיקלית מסוימת (למשל, גירוי סיבי C), שכאשר היא מתממשת אצל אדם, הוא חש כאב. אבל באמרנו שלפי עקרונות הנסמכות קיימת תכונה פיזיקלית כזו, כוונתנו היא שקיימת **לפחות** תכונה אחת כזו. כלומר, העקרונות הללו אינם שוללים את האפשרות שנחוש כאבים הן כאשר סיבי C במערכת העצבים שלנו מגורים, והן כאשר מתממשות במערכת העצבים שלנו תכונות אחרות. עקרונות הנסמכות אינם שוללים את האפשרות שהתממשותן של תכונות נפשיות מסוג מסוים תתלווה פעם

⁴³ חשיבותן של תכונות של הסביבה לפילוסופיה של הנפש תידון ביחידה 8.

⁴⁴ שימו לב: אנו אומרים כי עמדת המטריאליזם הנפשי מחויבת לעקרון הנסמכות הגלובלית, אולם עמדת המטריאליזם הנפשי אינה מתמצה בעיקרון זה – היא חזקה יותר. ההיקבעות שבה מדובר בעקרון הנסמכות הגלובלי (כמו ההקבעות בה מדובר בעקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים האחרים) אינה מחייבת זהות (כאמור, היא מתיישבת גם עם קשר סיבתי). כל גרסה של עמדת המטריאליזם הנפשי גוררת את עקרון הנסמכות הגלובלית, אולם עקרון הנסמכות הגלובלית אינו גורר את עמדת המטריאליזם הנפשי (אין הוא גורר כל גרסה שלה).

להתממשותן של תכונות פיזיקליות (או, ספציפית, מוחיות) מסוג אחד, ופעם להתממשותן של תכונות פיזיקליות (או, ספציפית, מוחיות) מסוג אחר.

בקצרה, אפשר להבחין בין,

עקרון הנסמכות הנפשי-פיזיקלי :

זהות בתכונות פיזיקליות מחייבת זהות בתכונות נפשיות, או, במלים אחרות, הבדל בתכונות נפשיות מחייב הבדל בתכונות פיזיקליות,

לבין

העקרון ההופכי לעקרון הנסמכות הנפשי-פיזיקלי :

זהות בתכונות נפשיות מחייבת זהות בתכונות פיזיקליות מסוימות, או, במלים אחרות, הבדלים פיזיקליים מסוימים מחייבים הבדלים נפשיים מסוימים.

כל אחד מן העקרונות הללו מתווה מתאם חד כיווני: לפי עקרון הנסמכות הנפשי-פיזיקלי זהות פיזיקלית מחייבת זהות נפשית ואילו לפי העיקרון ההופכי זהות נפשית מחייבת זהות פיזיקלית. נבחר נקודה זאת באמצעות שאלה.

שאלה

בהמשך נדון באפשרות קיומם של יצורים – חיזרים, למשל – בעלי מבנה פיזיקלי שונה לחלוטין משלנו (למשל, כאלה שמוחם עשוי מסיליקון), ואשר יש להם מצבים נפשיים מן הסוגים שיש לנו, ככאבים, מחשבות, ורצונות. בשלב זה נסו להשיב לשאלה: האם עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי שולל את אפשרות קיומם של יצורים כאלו?

ובכן, משמעות הטענה שהבאנו זה עתה, בדבר מחויבותם של עקרונות הנסמכות הנדונים לקיומם של מתאמים חד כיווניים בלבד, היא שעקרונות הנסמכות הפסיכופיזיים אינם שוללים את אפשרות קיומם של יצורים כאלו. העקרונות הללו מחייבים שמי שזהה לי לחלוטין בתכונותיו הפיזיקליות יהיה זהה לי לחלוטין בתכונותיו הנפשיות – כלומר, הם מחייבים שכפילים פיזיקליים יהיו כפילים נפשיים. אבל אין הם שוללים את האפשרות שגם מי ששונה ממני לחלוטין בתכונות פיזיקליות יהיה זהה לי בתכונות נפשיות. במלים אחרות, אין הם מחייבים שכפילים נפשיים יהיו כפילים פיזיקליים (אין הם מחייבים, יש להדגיש, שכפילים נפשיים יהיו אפילו כפילים פיזיקליים חלקיים) זאת מחייב רק העיקרון ההופכי.

להבחנה בין עקרון הנסמכות לבין העיקרון ההופכי יש אפוא חשיבות רבה: מי שמקבלים גם את העיקרון ההופכי מקבלים את קיומה של תלות חזקה הרבה יותר בין היסוד הנפשי לבין היסוד הפיזיקלי מאשר מי שמקבלים את עקרון הנסמכות לבדו.

שאלת הבהרה

מדוע אנו מדגישים כי על פי העיקרון ההופכי של עקרון הנסמכות הפסיכופיזי זהות נפשית מחייבת זהות פיזיקלית **מסוימת** וכפילים נפשיים הם כפילים פיזיקליים **חלקיים**? מה הייתה משמעותו של עיקרון שעל פיו זהות נפשית מחייבת זהות פיזיקלית מוחלטת וכפילים נפשיים הם כפילים פיזיקליים מוחלטים?

תשובה

משמעותו של עיקרון כזה הייתה שכדי ששני יצורים נפשיים יהיו בזמן מסוים בעלי אותו מצב נפשי, עליהם להיות זהים, ראשית, בכל פרט של מוחותיהם, ושנית, יותר מכך – בכל פרט של גופיהם. משמעותו של עיקרון כזה הייתה שאם, למשל, אפי ארוך מאפך, לא יוכלו להיות לשנינו מצבים נפשיים זהים כלשהם. זהו, כמובן, עיקרון בלתי סביר לחלוטין, שכן רק חלק קטן מן המאפיינים של גופנו (ואפילו רק חלק מן המאפיינים של מוחנו) רלוונטיים לחיינו הנפשיים.

צירוף שני העקרונות יחדיו – עקרון הנסמכות והעיקרון ההופכי של עקרון הנסמכות – משמעו טענה לקיום **מתאם דו-כיווני** בין הנפשי לפיזיקלי. לפי טענה כזו, התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות מסוגים מסוימים מלווה בקביעות בהתממשויותיהן של תכונות נפשיות מסוגים מסוימים, והתממשותן של תכונות נפשיות מסוגים מסוימים מלווה בקביעות בהתממשותן של תכונות פיזיקליות מסוגים מסוימים. לדוגמה, כאבים וגירויי סיבי C, מתלווים תמיד אלו לאלו: כאב מחייב גירוי סיבי C, וגירוי סיבי C מחייב כאב.

בהמשך נראה, שקיימות גרסאות של תורת הזהות הנפשית-מוחית הטוענות לקיומם של מתאמים נפשיים-מוחיים דו-כיווניים. דהיינו, הן מחויבות הן לאמתותו של עקרון הנסמכות והן לאמתותו של העיקרון ההופכי, וכך הן מחויבות לפשר חזק במיוחד של "הטענה האמפירית". בצדן, כפי שנראה, קיימות גרסאות הטוענות לקיומה של זהות נפשית-מוחית, אך מתנגדות לקיום מתאמים מוחיים-נפשיים דו-כיווניים, בשל התנגדותן לעיקרון ההופכי. עקרון הנסמכות – הקובע, כאמור, תלות של אירועים נפשיים באירועים פיזיקליים (או, באופן יותר ספציפי, באירועים מוחיים) – משחק תפקיד חשוב בתמונת העולם שמציעות גרסאות אלו של תורת הזהות הנפשית-מוחית, גרסאות של "זהות ללא רדוקציה". נשוב לעיקרון זה פעמים אחדות ביחידה זו וביחידות נוספות.

הטענה האמפירית של תורת הזהות נוסחה תחילה במונחים של מתאמים בין **אירועים ומצבים נפשיים** לבין **אירועים ומצבים מוחיים**. אולם, כפי שראינו, כשניסינו להקנות לטענה

האמפירית פשר ספציפי באמצעות עקרון הנסמכות, פשר זה התבטא במונחים של תכונות – במונחים של יחסים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות. אין פלא בכך. כאמור, כל גרסה של תורת הזהות אינה יכולה להסתפק בטענה בדבר זהות בין מצבים לאירועים נפשיים. למעשה, הטענה בדבר הזהות בין האירועים הנפשיים לאירועים הפיזיקליים קדם-מניחה את הטענה בדבר עיגון של תכונות נפשיות בתכונות פיזיקליות. הדבר חייב להתבטא בפשר של הטענה האמפירית.

לאחר דיוננו זה בטענה האמפירית של תורת הזהות, נעבור לבחינתם של שני טיעונים בזכות תורה זו, דהיינו טיעונים המנסים לבסס את "הטענה הפילוסופית", אולם הבהרות נוספות של תורת הזהות מצפות לנו בהמשך.

4. הטיעון מן הפשטות (או החסכוניות) בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית

4.1 הצגת הטיעון

בבסיס הטיעון שנציג כאן עומד העיקרון המכונה "עקרון הפשטות" או "עקרון החסכוניות". זהו עיקרון פילוסופי מסורתי, שניסוחו המפורש הראשון מיוחס לפילוסוף מימי הביניים וויליאם מאוקאם (William of Ockham, 1285-1349) (הידוע גם בכינוי המקוצר "אוקאם"), והמכונה לעתים "התער של אוקאם" ("Ockham's Razor"). על פי עיקרון זה, אין להרבות בהנחת קיומן של ישויות בתמונת העולם שלנו מעבר להכרחי:⁴⁵ יש להעדיף תיאוריה (בין אם זו תיאוריה מדעית ובין אם זו תיאוריה אונטולוגית) שתמונת העולם שהיא מציגה היא פשוטה או חסכונית יותר, במובן זה שביכולתה להסביר את התופעות שהיא עוסקת בהן באמצעות הנחת קיומם של פחות ישויות, פחות חוקים, וכדומה. אם שתי תיאוריות מסבירות את התופעות באותה מידה של הצלחה, ואולם אחת מניחה ישויות מעבר לאלו שמניחה רעותה, נכון לבחור מביניהן את התיאוריה החסכונית ביותר במובן זה, את התיאוריה "המינימלית".

לעתים מוצדק עיקרון זה על סמך ההנחה שמבנה העולם פשוט, אולם זוהי הנחה השנויה במחלוקת.⁴⁶ הצדקה משכנעת יותר של העיקרון היא זו: יש לנו יסוד להניח את קיומן של ישויות, שאין לנו ראיות ישירות בזכות קיומן, אם להנחת קיומן יש כוח הסברי; אם ההנחה שהן קיימות מסבירה לנו את קיומן ואת טיבן של תופעות מסוימות. אולם אם תיאוריה מניחה ישויות מעבר לנדרש להסבר התופעות, הנחת קיומן של ישויות אלו שרירותית וחסרת הצדקה, והסיכויים שהיא שקרית עולים על הסיכויים שהיא אמיתית.⁴⁷ אם שתי תיאוריות מסבירות בהצלחה את אותן תופעות, אולם האחת כרוכה בהנחת קיומן של הישויות שמניחה האחרת וישויות נוספות, והטעם היחיד להנחת קיומן של הישויות הנוספות הוא שהן מונחות על ידי תיאוריה שמסבירה בהצלחה את התופעות הללו, נראה שטעם זה איננו טעם טוב: קיום התיאוריה הראשונה מראה, שהנחת קיומן של הישויות הנוספות איננו הכרחי לשם הסבר התופעה, ולכן הנחת קיומן זו היא שרירותית. אומנם מובן מאליו שהתיאוריה הפחות חסכונית תוכל להסביר כל מה שיכולה להסביר התיאוריה החסכונית, אבל אם לתיאוריה הפחות חסכונית אין כל עדיפות הסברית על רעותה (כלומר אם אין תופעות שאותן היא יכולה

⁴⁵ בניסוחו הלטיני של אוקאם: "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem".

⁴⁶ הפילוסוף הבריטי בן המאה ה-17 ג'ורג' ברקלי (Berkeley) הצדיק את שימושו בעקרון הפשטות (אותו לא כינה בשם זה) באמצעות הטענה שאין זה סביר שאלוהים יברא דברים מיותרים. עובדה אירונית היא, שפילוסופים רבים סבורים כי הנחת קיומו של אלוהים עומדת בניגוד לעקרון הפשטות.

⁴⁷ היגיון כזה בזכות עקרון התער של אוקאם הוצע, למשל, על ידי הפילוסוף ברטראנד ראסל (Russell). ראו: "The Philosophy of Logical Atomism", in R.C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1956, pp. 177-281; הקטעים הרלוונטיים הם סביב עמוד 280.

להסביר ורעותה אינה יכולה להסביר, ואין תופעות שאותן היא מסבירה טוב יותר (מרעותה), נראה שאין כל טעם להניח את קיומן של הישויות הנוספות שהיא מניחה. לעקרון הפשטות והחסכוניות תפקיד חשוב לא רק בפילוסופיה, אלא גם במדעים. במקרים רבים, כאשר עומדות לבחירה שתי תיאוריות מדעיות (או יותר), ששתיהן מסבירות את אותן העובדות, בהיעדר שיקולים אחרים בזכות העדפתה של אחת מהן, התיאוריה הנבחרת היא הפשוטה והחסכונית יותר.⁴⁸

השאלה מהן, בדיוק, פשטות וחסכוניות, היא שאלה פילוסופית עמוקה שאין זה קל להשיב עליה. לא תמיד פשטות היא עניין כמותי. אולם לצרכי הטיעון שנציג עתה שאלה זו אינה משמעותית.

רבים ממצדדיה של תורת הזהות הנפשית-מוחית סוברים שאפשר להצדיק תורה זאת באמצעות עקרון הפשטות. נקודת המוצא שלהם היא, לעתים, הנחת אמתותה של הטענה האמפירית של תורת הזהות, ובאופן יותר ספציפי, הנחת אמתותו של עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי. ובכן, יש מתאמים בין המצבים הנפשיים לבין מצבים מוחיים, מתאמים המתבטאים בכך שמצבים נפשיים מסוגים מסוימים מתלווים למצבים מוחיים מסוגים מסוימים. כפי שחזרנו והדגשנו, קיומם של מתאמים כאלה ניתן הן להסבר סיבתי, דהיינו, המצבים הנפשיים נגרמים על ידי מצבי המוח שעליהם הם נסמכים, והן להסבר זהותי – המצבים הנפשיים זהים למצבי המוח שעליהם הם נסמכים. בעלי הטיעון מן הפשטות טוענים שיש להעדיף את ההסבר הזהותי משום שהוא חסכוני יותר מבחינה אונטולוגית – הוא מניח תמונת עולם פשוטה יותר, וכוחו ההסברי אינו נופל מזה של ההסבר הסיבתי (שהוא הסבר דואליסטי).

שאלה

במה מתבטאת חסכוניותה של התמונה האונטולוגית של ההסבר שמציעה תורת הזהות בהשוואה להסבר הסיבתי-דואליסטי? מהן הישויות המונחות על ידי ההסבר השני ולא על ידי ההסבר הראשון?

שני ההסברים מניחים את קיומם של המצבים הנפשיים, ושני ההסברים מניחים את קיומם של המצבים המוחיים שעליהם נסמכים המצבים הנפשיים. ההסבר הזהותי אינו מכחיש את קיום המצבים הנפשיים, כשם שההסבר הסיבתי-דואליסטי אינו מכחיש את קיומם של מצבי המוח שעליהם נסמכים המצבים הנפשיים. עם זאת, ההסברים אינם שקולים זה לזה מבחינת חסכוניותם. ההסבר הזהותי משמעו שהמצבים הללו חד הם – מצב נפשי אינו אלא המצב

⁴⁸ דיון מקיף בדבר תפקידו של עקרון הפשטות במדע והצדקותיו השונות תוכלו למצוא בסעיף 4.4 בספרו של המפל, *Philosophy of Natural Science* (ראו הערה 3 לעיל). ראו גם יחידה 2 בקורס "פילוסופיה של המדע" תל-אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1977.

המוחי, ואין הוא משהו "מעל ומעבר" למצב המוחי. הסבר זה מתחייב לקיומם של מצבים נפשיים הזהים למצבי המוח, כך שאין הוא מתחייב לקיומם של מצבים נפשיים בנוסף למצבי המוח. בתמונת העולם של תורת הזהות קיימים מצבים פיזיקליים בלבד, והיא ממקמת את המצבים הנפשיים במסגרת העולם הפיזיקלי. ההסבר הסיבתי-דואליסטי, לעומת זאת, מתחייב לקיומם של מצבים נפשיים בנוסף למצבי המוח; בתמונת העולם הדואליסטית יש מצבים נוספים – היא ממקמת את המצבים הנפשיים מחוץ לעולם הפיזיקלי שעליו, לפי ההנחה, הם נסמכים.

אם כן, ההסבר הזהותי של המתאמים הפסיכופיזיים חסכוני יותר מבחינה אונטולוגית מן ההסבר הסיבתי-דואליסטי. כמו כן, הסבר זה מצליח להסביר את קיום המתאמים הללו לא פחות טוב מההסבר הסיבתי-דואליסטי, שהרי זהות בין שני דברים היא כמובן הסבר מצוין לקיומו של מתאם ביניהם. הנחת קיומם של מצבים נפשיים שאינם זהים למצבי מוח איננה דרושה אפוא לשם הסבר קיום המתאמים הפסיכופיזיים. לפיכך יש להעדיף את ההסבר שעל פיו המצבים הנפשיים הם מצבי מוח, כלומר לקבל את תורת הזהות.

שאלה

סכמו נא את ההנחות שעליהן מתבסס טיעון הפשטות בזכות תורת הזהות.

טיעון הפשטות בזכות תורת הזהות מתבסס על:

1. עקרון הפשטות, 2. הנחת קיומם של מתאמים נפשיים-מוחיים, ו-3. הטענה שהנחת קיומם של מצבים נפשיים בנוסף למצבי המוח איננה דרושה לשם הסבר קיום המתאמים הנפשיים-מוחיים. מהנחות אלו מוסקת הטענה כי מצבים נפשיים אינם אלא מצבי מוח.

שוב, בהתאם לדיוננו בבעיית התכונות הנפשיות, הטענה שמצבים נפשיים הם מצבי מוח מפורשת ככוללת את הטענה שתכונות נפשיות תלויות בתכונות פיזיקליות של מצבי מוח, או "מעוגנות" בהן. הן אינן תכונות רוחניות. המתאמים הפסיכופיזיים שקיומם מונח על ידי הטיעון מן הפשטות (בהנחה 2) הם מתאמים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות ובין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של מצבי מוח, והטענה (הנחה 3) שהנחת קיומם של מצבים שאינם מצבי מוח איננה דרושה לשם הסבר המתאמים הללו, משמעותה היא שהנחת קיומם של מצבים בעלי תכונות שאינן מעוגנות במצבי המוח איננה דרושה לשם הסבר המתאמים הללו. מסקנת הטיעון מן הפשטות היא אפוא הטענה של תורת הזהות במלואה, טענה שאינה מתיישבת עם דואליזם תכונות.

4.2 הערכת הטיעון

ראשית, ראוי לשים לב כי תורת הזהות אינה החלופה האפשרית היחידה לדואליזם, ולמעלה מכך, אין היא החלופה היחידה שנהנית מן היתרון האמור – יתרון החסכוניות האונטולוגית – על-פני הדואליזם. העמדה הביהביוריסטית, למשל, היא חסכונית מבחינה אונטולוגית בדיוק כמו תורת הזהות. טיעון כמו הטיעון הנוכחי זקוק אפוא להשלמה על ידי טיעון שישכנענו כי תורת הזהות עדיפה על-פני תורות אחרות שאינן דואליסטיות. ניוזכר בטענה שהביהביוריסטים אינו מצליח להסביר סיבתיות נפשית (וכאמור, לתורת הזהות יתרון חשוב באשר לסוגיה זו). בבסיס טענה זו, כפי שראינו, עומד הרעיון שקיומה של סיבתיות נפשית מחייב את קיומם של מצבים ואירועים נפשיים (או, במלים אחרות, שלפחות חלק מן המונחים הנפשיים מציינים מצבים ואירועים). בעבור הפילוסופים הרבים שמקבלים רעיון זה, ומקבלים גם את הטענה האמפירית של תורת הזהות הנפשית-מוחית, שתי החלופות היחידות הבאות בחשבון הן הדואליזם ותורת הזהות הנפשית-מוחית. רבים רואים לפיכך את טיעון הפשטות כטיעון הבא להכריע בזכות העדפת **תורת הזהות הנפשית-מוחית** על-פני הדואליזם. זהו טיעון על פיו אם החלופה הקבילה היחידה לתורת הזהות היא התורה הדואליסטית, יש טעם טוב לקבל את אמיתותה של תורת הזהות.

שאלה

נניח כי אכן כך יש לראות את טיעון הפשטות. טיעון זה מתבסס, כאמור, על עקרון הפשטות, על הנחת קיומם של מתאמים נפשיים-מוחיים, ועל הטענה כי מצבים נפשיים שאינם מצבי מוח אינם דרושים לשם הסבר קיומם של המתאמים הפסיכופיזיים. אם אכן אנו מקבלים עיקרון זה וטענה זאת, האמנם ראוי טיעון הפשטות להיחשב כטיעון מכריע בזכות תורת הזהות, כזה המורה בוודאות על אמיתותה?

גם חסידים גדולים של עקרון הפשטות יסכימו שטיעון זה לבדו אינו יכול להיחשב כטיעון מכריע בזכות תורת הזהות. קיומם של מתאמים פסיכופיזיים הוא עובדה משמעותית מאוד באשר למצבים הנפשיים, אבל אין הוא העובדה המשמעותית היחידה באשר אליהם. לפיכך, גם אם עובדת קיומם של המתאמים הללו אינה דורשת שנעשיר את תמונת העולם שלנו על ידי הוספת מצבים נפשיים שאינם זהים למצבים מוחיים, עדיין איננו רשאים להסיק שהעשרה זו של תמונת העולם אינה מתבקשת על ידי עובדות אחרות. אם ישכנענו הדואליסטים כי תורת הזהות אינה מסוגלת להסביר מאפיינים אחרים כלשהם של המצבים הנפשיים (למשל, אחד או יותר מן המאפיינים האפיסטמיים שלהם, שאותם הזכרנו ביחידות קודמות), חסכוניותה האונטולוגית של תורת הזהות לא תעמוד לזכותה. וכמובן, ייתכנו טעמים אחרים בזכות הדואליזם – טעמים שאינם קשורים דווקא בשאלת כוחו ההסברי. אם קיימים טעמים טובים בזכות העמדה הדואליסטית, הרי שאין עמדה זו מוכרעת על ידי שיקולי פשטות. אולם אם הדואליסטים לא יציגו טעמים טובים בזכות העדפת עמדתם, טוענים בעלי תורת הזהות שעלינו להעדיף תורה זו. לפי היגיון זה, אפשר לומר כי טיעון הפשטות אמנם אינו טיעון מכריע בזכות תורת הזהות, אולם, במחלוקת בינה לבין הדואליזם

הוא מעביר את נטל הראיה אל הדואליסטים; בהיעדר שיקולים משכנעים אחרים, עלינו לקבל את תורת הזהות.

סמארט מביע מחשבה זאת במילים הללו:

...אם מוסכם שאין טיעונים פילוסופיים מכריעים המחייבים אותנו לקבל את הדואליזם, ואם תורת-הזהות הנפשית-מוחית והדואליזם מתיישבים עם העובדות באותה מידה, אזי עקרונות החסכנות והפשטות נראים לי מכריעים באופן מוחץ לטובת תורת-הזהות הנפשית-מוחית.⁴⁹

אל לנו להקל ראש במאפיין זה של טיעון הפשטות. פילוסופים רבים סבורים שאכן אין שיקולים משכנעים לא בזכותה של אונטולוגיה דואליסטית ולא בזכותה של אונטולוגיה מטריאליסטית לבד מעקרון הפשטות, ולפיכך עלינו ללכת בעקבות עיקרון זה ולהעדיף את האופציה המטריאליסטית.⁵⁰ אולם מיד נפנה לטיעון בעל ימרה רבה יותר באשר לביסוסה של תורת הזהות.

חשוב להדגיש שגם אם הטיעון מן הפשטות אינו משכנע אותנו להעדיף את תורת הזהות, הוא מפנה את תשומת הלב למקור נוסף ממקורות קסמה של תורה זו: היא מציעה תמונת עולם פשוטה ואלגנטית. עתה ראינו את הסברה הפשוט והחסכוני לקיום המתאמים הפסיכופיזיים; בשלב קודם הצבענו על פתרונה הפשוט והאלגנטי לבעיית הסיבתיות הנפשית. הטיעון הבא בזכות תורת הזהות מבוסס על סוגיית הסיבתיות הנפשית.

⁴⁹ סמארט עצמו מציע גרסה שונה של החלת עקרון הפשטות והחסכוניות האונטולוגית כטיעון בזכות תורת הזהות, על פיו, ההשקפה הדואליסטית מחייבת אותנו להניח את קיומם של חוקים פסיכופיזיים – חוקים המקשרים בין מצבי המוח לבין מצבים נפשיים בלתי חומריים – שהם, לטענתו, "מסוג מוזר". לא נוכל להציג ביחידה זו את טיעונו של סמארט.

⁵⁰ לא כל חסידיה של תורת הזהות מקבלים ששיקולי פשטות וחסכוניות אמנם משחקים לטובתה, אפילו במובן מוגבל זה. אחד החולקים על כך הוא כריסטופר היל (Hill), בפרק 2 (סעיף V) של ספרו *Sensations: A Defence of Type-Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

5. הטיעון מן הסיבתיות הנפשית בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית

5.1 מבנה הטיעון והרעיון שבבסיסו

ציינו לעיל כי בעבור הפילוסופים הרבים שדוגלים בקיומם של מצבים ואירועים נפשיים (היינו, שגורסים כי חלק מן המונחים הנפשיים מציינים מצבים ואירועים) ומקבלים את הטענה האמפירית של תורת הזהות הנפשית-מוחית, טיעון הפשטות הוא טיעון בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית. למעשה, אם מקבלים הנחות אלו, הרי החלופות היחידות הבאות בחשבון כתיאוריות פסיכופיזיות הן הדואליזם ותורת הזהות, וכל טיעון כנגד הדואליזם הוא טיעון בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית. בעבור מי שמקבלים בנוסף להנחות אלו, את קיומן של אינטראקציות פסיכופיזיות, כל טיעון כנגד תיאוריית **הדואליזם האינטראקציוניסטי** (התיאוריה הדואליסטית המחויבת לקיומן של אינטראקציות פסיכופיזיות ודוחה אפינומנליזם) הוא טיעון בזכות תורת הזהות. שהרי בעבורם, תיאורית הדואליזם האינטראקציוניסטי היא התיאוריה הדואליסטית היחידה שאפשר להביאה בחשבון. אכן, רבים רואים את הקשיים המיוחדים לדואליזם האינטראקציוניסטי (קשיים שהצגנו אחדים מהם ביחידה 2) כמבססים את אמיתותה של תורת הזהות.

שאלה

התוכלו לחשוב, כיצד ייראה מבנהו הכללי של טיעון המסיק את אמיתותה של תורת הזהות מבעייתיותו של הדואליזם האינטראקציוניסטי?

מבנהו הכללי של טיעון כזה הוא:

(1) קיימים קשרים סיבתיים נפשיים-פיזיקליים – קשרים סיבתיים בין מצבים נפשיים לבין מצבים פיזיקליים.

(2) לא ייתכנו קשרים סיבתיים בין מצבים פיזיקליים לבין מצבים רוחניים, ובאופן ספציפי יותר, מצבים פיזיקליים יכולים לעמוד בקשרים סיבתיים רק עם מצבים פיזיקליים.

לפיכך,

המצבים הנפשיים אינם מצבים רוחניים, ובאופן ספציפי יותר, המצבים הנפשיים הם מצבים פיזיקליים.

אם מקבלים גם את נסמכות הנפשי על המוחי, קל לעבור ממסקנה זו של הטיעון לטענה כי המצבים הנפשיים הם מצבי מוח – אותם מצבים פיזיקליים שעליהם הם נסמכים.

כמובן, הנחה 1 של הטיעון אין משמעה שקיימים קשרים סיבתיים בין מצבים רוחניים לבין מצבים פיזיקליים – לו כך היה, הרי הנחות 1 ו-2 של הטיעון היו סותרות זו את זו. הנחה 1 הטוענת לקיומם של קשרים סיבתיים בין מצבים נפשיים לבין מצבים פיזיקליים היא נייטרלית באשר לשאלה אם המצבים הנפשיים הם פיזיקליים או רוחניים (הנחה זו מהווה שלב בביסוס המסקנה שמצבים נפשיים אינם רוחניים אלא פיזיקליים).

פגשנו נימוקים בזכות הנחה 2 ביחידה 2. הנחה זו בוודאי לא תהיה מקובלת על הכול. כפי שראינו ביחידה 2, לא הכול מתרשמים מן הנימוקים הללו ומקבלים כי מצבים פיזיקליים אינם יכולים לעמוד בקשרים סיבתיים עם מצבים שאינם פיזיקליים. נפנה עתה לטיעון אחר הנסב על אודות סיבתיות נפשית, טיעון חשוב ומפורט בזכות תורת הזהות, שאינו מניח הנחה כללית זו. בעיני רבים, טיעון זה נחשב כטיעון החשוב ביותר בזכות תורת הזהות.

כפי שראינו ביחידות קודמות, בדברנו על סיבתיות נפשית אנו מתכוונים לעובדה, שדומה כי קשה להתכחש לה, כי למצבינו הנפשיים יש כוחות סיבתיים, כלומר הם מסוגלים לגרום – ואכן לעתים קרובות גורמים – את התרחשותם של מצבים אחרים. אני רואה את הסלע המתמוטט, ועובדה נפשית זו, העובדה שיש לי תחושה ויזואלית (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 מטרריה בצאתי מביתי. רצוני שערך המנייה 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 על ידי מצבים נפשיים, ואילו הדוגמה השלישית עניינה בגרימת מצב נפשי אחד על ידי מצבים נפשיים אחרים. הסיבתיות הנפשית מן הסוג הראשון היא סיבתיות נפשית-פיזיקלית, והסיבתיות מן הסוג השני היא סיבתיות נפשית-נפשית. הטיעון מן הסיבתיות הנפשית עוסק בסיבתיות נפשית-פיזיקלית, כלומר בגרימת התנהגות – הליכה, פתיחת החלון, אכילה, דפדוף בספר, ופעולות גופניות מכל סוג אחר שהוא – על ידי מצבינו הנפשיים. מעניין שדקארט (כפי שצינו ביחידה 2) סבר שהמאפיינים המיוחדים של סיבתיות נפשית-פיזיקלית מחייבים עמדה דואליסטית, ואילו פילוסופים לא מעטים בתקופתנו טוענים שקיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית מחייב עמדה מטריאליסטית. מאחר שהרעיון בדבר יכולתם של מצבינו הנפשיים להשפיע על פעולותינו, וכך על העולם שסביבנו, מהווה נדבך כה חשוב בתמונת העולם שלנו, הרי אם אנשי תורת הזהות יוכלו לבסס טענה זו, תורתם תזכה לחיזוק משמעותי.⁵¹

⁵¹ פילוסופים שונים הציגו גרסאות של טיעון זה. בין הגרסאות הידועות נזכיר את אלו של הפילוסופים דייויד ארמסטרונג ודייויד לואיס.

D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge, 1968; D. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, 63: 1963.

הגרסה שאנו מציגים שונה באופנים מסוימים מגרסאותיהם. נזכיר את גרסתו של ארמסטרונג בהמשך היחידה.

גם ג'ון קים מציג גרסה של טיעון זה (הדומה יותר לגרסה שאנו מציגים). ראו: J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder: Westview Press, 1996; J. Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1998.

אם כן, הרעיון המרכזי שביסוד הטיעון מן הסיבתיות הנפשית הוא שהאפשרות היחידה להסביר את קיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית היא להניח זהות בין מצבים נפשיים לבין מצבים מוחיים. נציג עתה גרסה ראשונה של טיעון זה:

(1) מצבים מוחיים הם סיבות של הפעולות שלנו.

(2) המצבים הנפשיים הם סיבות של הפעולות שלנו.

לפיכך,

המצבים הנפשיים זהים למצבים מוחיים.

שאלה

גם אם נניח שהנחותיו של הטיעון שתיהן אמתיות, מסקנתו אינה נובעת מהן. מדוע? התוכלו להצביע על אפשרות שבה ההנחות אמתיות והמסקנה שקרית?

דרך אחת לעמוד על אי תקפותו של הטיעון בגרסתו זו היא לשים לב שהנחה 1 אינה מייחסת בלעדיות למצבים המוחיים כסיבות של פעולותינו (אין היא אומרת שמצבים מוחיים הם הסיבות של פעולותינו), והנחה 2 אינה מייחסת בלעדיות למצבים הנפשיים כסיבות של פעולותינו (אין היא אומרת שהמצבים הנפשיים הם הסיבות של פעולותינו). אם כך, ההנחות הללו אינן שוללות את האפשרות שלפעולותינו סיבות נבדלות – הן מצבים מוחיים והן מצבים נפשיים הן סיבות של פעולותינו. הנה, לפיכך, גרסה משופצת של הטיעון:

(1) מצבים מוחיים הם סיבות של הפעולות שלנו.

(2) המצבים הנפשיים הם סיבות של הפעולות שלנו.

(3) כל האפשרויות שבהן הן מצבים נפשיים והן מצבים מוחיים מהווים סיבות של

הפעולות שלנו, אך אין הם זהים אלו לאלו, אינן מתקבלות על הדעת.

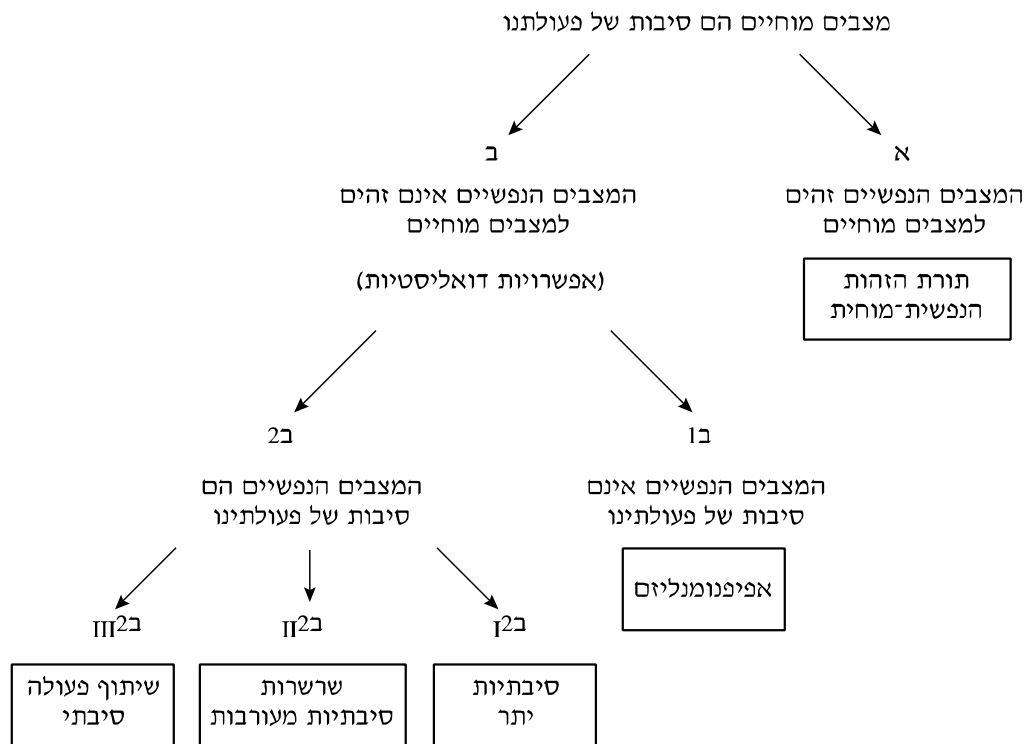
לפיכך,

המצבים הנפשיים זהים למצבים מוחיים.

אין ספק שמסקנתו של טיעון זה נובעת מהנחותיו. השאלה היא, אם אפשר להגן על הנחותיו, ובעלי הטיעון מנסים לשכנענו שהדבר אכן אפשרי.

קשה ביותר לחלוק על אמיתותה של הנחה 1. הנחה זו של הטיעון מבוססת על המדע. נראה שיש בידי המדע העכשווי ראיות מצוינות בדבר קשר סיבתי בין מצבים שונים של מוחותינו לבין פעולותינו. דומה שאיש בימינו לא יטיל ספק בכך שכאשר, לדוגמה, אני מושיט את ידי לעבר החלון על-מנת לפתחו, או כאשר אני מקלף את התפוז כדי שאוכל לאכול אותו, מצבים שונים במוחי מהווים סיבות לפעולות אלו שלי. בכך אין כדי לומר שאין לפעולות כאלו גם סיבות נפשיות. בין אם יש ובין אם אין (ודיוננו יעסוק כמובן בשאלה זו), המדע מספק טעמים טובים לקבלת הטענה שלפעולותינו יש סיבות מוחיות. דומה שאין בימינו מי שחולקים על הנחה זאת.

משקיבלנו הנחה זאת, ניצבות לפנינו כמה אפשרויות באשר לשאלת הסיבות הנפשיות של התנהגותנו. האם יש גם סיבות נפשיות להתנהגותנו? ואם כן, מהם הקשרים ביניהן לבין הסיבות המוחיות? האפשרויות השונות אשר מזכירים בעלי הטיעון מתוארות בתרשים שלפנינו, ומיד נפנה להסבירן.



תרשים 2: האפשרויות השונות של הטיעון מן הסיבתיות הנפשית

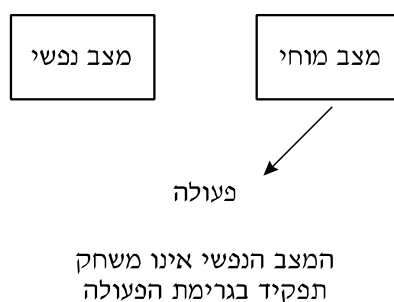
על פי אפשרות אחת (אפשרות "א"), המצבים הנפשיים הם סיבות של פעולותינו, פשוט בהיותם זהים למצבי המוח המהווים סיבות של פעולותינו. על פי בעלי הטיעון אפשרות זו היא האפשרות האמיתית.



תרשים 3: אפשרות א – זהות נפשית-מוחית

אולם קיימות אפשרויות נוספות אחדות. המשותף לקבוצת האפשרויות האחרות (אפשרויות "ב") הוא שעל פיהן המצבים הנפשיים אינם זהים למצבי מוח אלא הם מצבים רוחניים. זוהי למעשה קבוצת האפשרויות הדואליסטיות.

בראשונה מאפשרויות אלו, המצבים הנפשיים (שהם רוחניים) אינם מהווים סיבות לפעולותינו. נציין אפשרות זו כאפשרות "ב1" ונכנה אותה לצורך העניין (אף-על פי שזו סטיית מה מהמינוח השגור, ומיד נוסיף מלים אחדות בעניין זה) "האפשרות האפינומנליסטית". קבלתה של אפשרות זו מהווה שלילה של הנחה (2) של הטיעון.



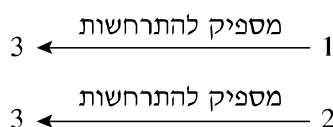
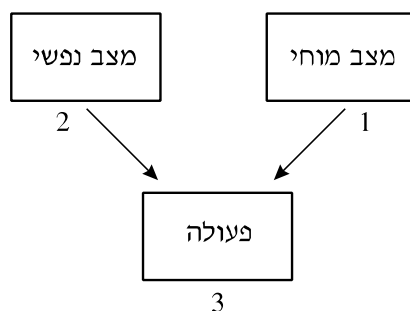
תרשים 4: אפשרות ב1 – האפשרות האפינומנליסטית

האפשרות השנייה במסגרת קבוצת אפשרויות ב (אפשרות ב2) היא שפעולותינו נגרמות הן על ידי מצבים מוחיים והן על ידי המצבים הנפשיים (שהם רוחניים ואינם זהים למצבים מוחיים או למצבים פיזיקליים כלשהם, כשמדובר באפשרויות הדואליסטיות). לאחר קבלת הנחה (1) של הטיעון, קבלת אפשרות זו מהווה את קבלתה של הנחה (2) של הטיעון.

שאלה

התוכלו לחשוב על אפשרויות המשנה של אפשרות ב2 – דהיינו, על אפשרויות שבהן פעולותינו נגרמות הן על ידי מצבים מוחיים והן על ידי מצבים נפשיים, שאינם מוחיים ואינם כלל פיזיקליים?

אפשרות ב2 כוללת שלוש אפשרויות משנה. אפשרות המשנה האחת (אפשרות ב2) היא שמצבינו הנפשיים הרוחניים ומצבינו המוחיים גורמים את פעולותינו באופנים שאינם תלויים זה בזה. במלים אחרות, כל פעולה מפעולותינו נגרמת הן על ידי מצב נפשי והן על ידי מצב מוחי – התרחשותו של כל אחד מהם לבדו, גם ללא התרחשותו של האחר, הייתה מספיקה להתרחשותה של הפעולה. זו אפשרות שאפשר לכנותה "סיבתיות כפולה", "קביעת יתר סיבתית" (causal overdetermination), או "סיבתיות יתר".



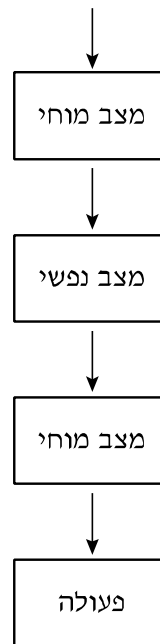
תרשים 5: אפשרות ב2 – סיבתיות יתר

הערת הבהרה: באמרנו שהתרחשותו של מצב (בין אם נפשי ובין אם מוחי) הייתה מספקת להתרחשותה של הפעולה אין בכוונתנו לומר שהמצב הנדון גורם את הפעולה באופן ישיר, דהיינו, ללא תיווך של מצבים אחרים. כשמצבינו המוחיים ומצבינו הנפשיים (בין אם הם זהים למצבים המוחיים ובין אם לאו) גורמים את התרחשותן של פעולות, קיימות שרשרות סיבתיות ארוכות ורבות שלבים המוליכות מן המצבים הללו אל הפעולות. כוונתנו אפוא היא שהתרחשות כל אחד מהמצבים הללו לבדו הייתה מספיקה לשם הנעתה של השרשרת הסיבתית המוליכה לפעולה. ובכלל, באמרנו שמצבים נפשיים או מוחיים גורמים לפעולות איננו מתכוונים שהם גורמים להן ישירות (התעלמותנו באיורים השונים מן השרשרות הסיבתיות המובילות מהם לפעולה נועדה למניעת סרבול בלבד).

גם על פי אפשרות המשנה ב2^{II} פעולותינו נגרמות הן על ידי מצבים מוחיים והן על ידי המצבים הנפשיים (הנבדלים מהם), אולם הפעם המצב הנפשי והמצב המוחי הם חוליות שונות בשרשרת סיבתית אחת המוליכה לפעולה. כדי להבהיר אפשרות זו, נקרא את דבריו של הפילוסוף דיוד ארמסטרונג:

הבה נבחן עכשיו את המצב שבו גירוי פיזיקלי מסוג כלשהו, נאמר צליליו של קול אנושי, גורם את התרחשותם של אירועים נפשיים מסוימים, למשל תפיסות ומחשבות, ואלו בתורם גורמים פעולה פיזיקלית נוספת. "בדרך למעלה" חייב להיות אירוע פיזיקלי אחרון במוח לפני שנגרמים האירועים הנפשיים. האירועים הנפשיים חייבים אז לגרום אירוע פיזיקלי ראשון במוח "בדרך למטה".⁵²

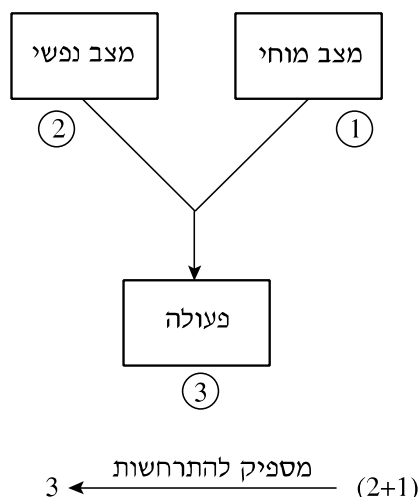
האפשרות שמתאר ארמסטרונג מוצגת בתרשים שלפנינו:



תרשים 6: אפשרות בⁱⁱ – הנפשי והמוחי חוליות בשרשרת סיבתית אחת

במקרה זה, הסיבה הנפשית הרוחנית "מתערבת" במהלכה של השרשרת הסיבתית הפיזיולוגית. המצב הנפשי פועל כמתווך בין שני מצבי מוח (לשם נוחות, אנו מתעלמים מהעובדה שבמקרים רבים מדובר בכמה מצבים נפשיים – למשל, תפיסה, מחשבה, והחלטה, עובדה שאינה משפיעה על הטיעון).

קיימת אפשרות משנה נוספת שעל פיה פעולותינו נגרמות הן על ידי מצבים מוחיים והן על ידי המצבים הנפשיים הרוחניים, אפשרות אשר על פי רוב אין מתייחסים אליה בספרות הפילוסופית, כפי הנראה משום שהיא נראית "מוזרה". באפשרות זו (אפשרות בⁱⁱⁱ) מתקיים "שיתוף-פעולה" סיבתי בין המצב הנפשי הרוחני לבין המצב המוחי. הם גורמים את התרחשות הפעולה ביחד, במובן זה שאילו התרחש רק אחד מהם (המצב הנפשי לבדו או המצב המוחי לבדו) הפעולה לא הייתה מתרחשת, עם זאת, אין הם חוליות באותה שרשרת סיבתית (אף אחד מהם אינו גורם את השני). כדוגמה לשיתוף פעולה סיבתי חשבו, למשל, על המקרה בו שני כלבים גוררים מזחלת שלג, כאשר אף אחד מהם לבדו אינו מסוגל לגררה.



תרשים 7: אפשרות ב2 – שיתוף-פעולה סיבתי בין המצב הנפשי לבין המצב המוחי

סקרנו את האפשרויות השונות באשר לשאלת הסיבות הנפשיות של פעולותינו שמציגים בעלי הטיעון מן הסיבתיות הנפשית. מדוע, לדעת בעלי הטיעון, עלינו לקבל דווקא את אפשרות א, האפשרות על פיה המצבים הנפשיים הם מצבי מוח – במילים אחרות, האפשרות על פיה המצבים הנפשיים הם סיבות של פעולותינו בהיותם זהים למצבי המוח המהווים סיבות של פעולותינו? הרעיון שבבסיס הטיעון מן הסיבתיות הנפשית הוא שעלינו לקבלה, כיוון שכל האפשרויות האחרות אינן קבילות. עתה נפנה לראות כיצד הם פוסלים את כל האפשרויות האחרות.

טיעון בזכותה של אפשרות מסוימת על ידי פסילת כל החלופות האפשריות מכונה "טיעון בדרך הסילוק" (או "טיעון בדרך האלימינציה"). טיעון כזה תקף אם אמנם נפסלות באופן מוצדק כל האפשרויות הרלוונטיות.

5.2 פסילת האפשרויות הבלתי זהותיות בדבר סיבתיות נפשית

5.2.1 האפשרות האפינומנליסטית

קל למדי להבין את הטענה כי אפשרות ב1 אינה קבילה. אפשרות זו משמעה שמצבינו הנפשיים אינם מהווים סיבות לפעולותינו. במילים אחרות, משמעה הוא היעדרה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית, והיא מהווה אפוא אפינומנליזם חלקי (חלקי – כיוון שאין היא שוללת את

האפשרות של סיבתיות נפשית-נפשית. כפי שראינו ביחידה 1, יש טעמים טובים לדחות אפילו אפיפנומנליזם חלקי כזה. על פיו, רצוני להרים את ידי אינו מהווה סיבה להרמת ידי, הפחד שלי מהאריה המתקרב אינו מהווה סיבה לבריחתו, וכדומה. כלומר, אין למצבים נפשיים דבר וחצי דבר עם התרחשויותיהן של פעולותינו. דומה שקשה לקבל עמדה כזו. כיוון שדנו כבר בנושא זה, נסתפק כאן באזכור קצר זה (נזכיר גם, שיש החולקים על אי סבירותה של האפשרות האפיפנומנליסטית).⁵³

כפי שראינו ביחידה 1, סביר לקבל את הטענה שמצבים נפשיים רבים מהווים סיבות לפעולותינו, אך לא כולם. מחשבות רבות שלנו, למשל, אינן מובילות לכל פעולה שהיא. האם תימנע עובדה זו מטיעון הסיבתיות הנפשית לבסס את המסקנה שכל המצבים הנפשיים הם מצבים מוחיים? דומה שלא. בעלי הטיעון יכולים להסתפק בטענה שאפשרי שכל מצב נפשי ישמש סיבה לפעולה, מהטעם הזה: נניח שבזמן מסוים עולה בי המחשבה שגידול ברוקולי בישראל איננו כדאי מבחינה כלכלית. תחילה אין מחשבתי זו מוליכה אותי לשום פעולה, אולם לאחר שניות מעטות אני מבחין במומחה לכלכלה חקלאית, ואזי מוליכה אותי מחשבה זו לפעולה: היא מוליכה אותי לומר למומחה, כי גידול ברוקולי בישראל אינו כדאי מבחינה כלכלית. אם אמנם יצליחו בעלי הטיעון לבסס את המסקנה שמצבים נפשיים הגורמים בפועל פעולות הם מצבים מוחיים, פירוש הדבר הוא שכאשר הולכה אותי מחשבה זו לפעולה, היא הייתה מצב מוחי. אולם ודאי שאבסורדי להניח שמחשבה זו הפכה למצב מוחי לפתע פתאום, כשהבחנתי במומחה. אם היא הייתה מצב מוחי כאשר היא הולכה לפעולה, היא הייתה מצב מוחי בכל זמן קיומה. אפשר אפוא לומר שאם כל מצב נפשי המשמש בפועל סיבה לפעולה הוא מצב מוחי, הרי כל מצב נפשי שעשוי לשמש כסיבה לפעולה בסיטואציה מסוימת הוא מצב מוחי. אם כן, בעלי הטיעון יכולים להסתפק בטענה שכל מצבינו הנפשיים הם סיבות אפשריות לפעולה, דהיינו שהם עשויים לשמש כסיבות לפעולה בסיטואציות מסוימות. כפי שראינו ביחידה 1, טענה זו סבירה ביותר. ליתר דיוק, יש לפרש אפוא את ההנחה

⁵³ אחד מהם הוא הפילוסוף האוסטרלי פרנק ג'קסון (Frank Jackson), שטיעון הידע האנטי-פיזיקליסטי שלו (שאותו סקרנו ביחידה 2), יחד עם עמדתו שרק ליסוד הפיזיקלי יש כוח סיבתי הובילו אותו להשקפה אפיפנומנליסטית. הפילוסוף הדואליסט דייד צ'למרס (שגם טיעון שלו נסקר ביחידה 2) מאמץ השקפה דומה בנושא זה, וגם הוא דוגל באפיפנומנליזם.

שהמצבים הנפשיים הם סיבות של פעולותינו כהנחה שעל פיה המצבים הנפשיים עשויים לשמש סיבות לפעולותינו במובן זה. הטיעון מן הסיבתיות הנפשית אינו דורש יותר.

אם פסילתה של האפשרות האפינומנליסטית מוצדקת, פירוש הדבר שמוצדקת הנחה (2) של הטיעון – ההנחה בדבר קיומה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית. אם כך, כיוון שהוצדקה גם הנחה (1), ההנחה שמצבים מוחיים הם סיבות של פעולותינו, מה שנוותר לבעלי הטיעון מן הסיבתיות הנפשית לעשות הוא לשכנענו באמיתותה של הנחה (3). במלים אחרות, עתה עליהם לשכנענו באי קבילותן של האפשרויות שעל פיהן המצבים הנפשיים אינם זהים למצבים מוחיים ובכל זאת הן אלו והן אלו מהווים סיבות לכל פעולה מפעולותינו.

5.2.2 סיבתיות יתר

מדוע אפשרות ב², האפשרות של "סיבתיות יתר", אינה קבילה? על פי אפשרות זו, כזכור, לפעולה שתי סיבות שאינן תלויות זו בזו, במובן זה שהתרחשותה של כל אחת מהן לבדה, גם ללא התרחשותה של האחרת, הייתה מספקת להתרחשותה של הפעולה.

תומכי הטיעון טוענים כי האפשרות שלאירוע מסוים (לאו דווקא פעולה אנושית) יש שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו אינה מתקבלת על הדעת. אחד הנימוקים לכך כרוך בטענה על אודות מושגי הסיבתיות והגרימה. הטענה היא שכאשר אירוע מסוים נגרם על ידי אירוע אחר, התרחשות האירוע הגורם היא, במובן חשוב, הכרחית לשם התרחשות האירוע הנגרם. טענה זו עשויה להיראות שקרית בעליל, ועל כן עלינו להבהיר את מובנה המדויק.

נניח שהספל שלי נשבר, וסיבת הישברותו היא שהשלכתי עליו חפץ כבד. האם הספל לא עשוי היה להישבר גם אילו לא השלכתי עליו חפץ זה? בוודאי שכן: הרי ייתכן, למשל, שהייתי מפיל אותו מהשולחן והוא היה נשבר בשל כך. אם כך, התרחשותו של האירוע שגרם בפועל את הישברותו של הספל (השלכת החפץ) לא הייתה הכרחית להישברותו. יש אפוא מובן שבו התרחשות האירוע הגורם אינה הכרחית להתרחשות האירוע הנגרם. אולם יש גם מובן שבו התרחשות האירוע הגורם הכרחית להתרחשות האירוע הנגרם: אילו לא השלכתי את החפץ על הספל ולא היה מתרחש דבר נוסף, הספל לא היה נשבר. כלומר, אילו לא השלכתי אותו בדיוק באותן נסיבות שבהן השלכתי, הוא לא היה נשבר. ובאופן כללי, אם אירוע מסוים הוא סיבתו של אירוע אחר – אם הוא זה שמביא להתרחשותו של האחר – הרי לולא התרחש האירוע הראשון (הסיבה) וכל יתר הנסיבות היו נותרות זהות, האירוע השני (התולדה) לא היה מתרחש. לפי בעלי הטיעון מן הסיבתיות הנפשית, סיבתו של אירוע היא הכרחית להתרחשותו במובן זה.

שאלה

מה השלכתו של קו מחשבה זה באשר לאפשרות של סיבתיות יתר? האפשר לקבל הן את קו המחשבה הזה והן את העמדה שלאירוע יכולות להיות שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו, שתי סיבות שדי בכל אחת מהן כדי להביא להתרחשותו?

התשובה לשאלה זו שלילית. לו היו לאירוע שתי "סיבות" כאלו, פירוש הדבר היה שאף אחת מהן לא הייתה הכרחית להתרחשותו במובן הנדון. זאת משום שהאירוע היה מתרחש באותן נסיבות גם אילו לא התרחשה אחת הסיבות – במקרה כזה הוא היה מתרחש בשל הסיבה השנייה. אם כן, לפי הגיונו של מהלך זה, הרעיון של סיבתיות יתר – של גרימת אירוע על ידי שתי סיבות (או יותר משתיים) שאינן תלויות זו בזו – הוא רעיון חסר פשר: לא ייתכן שאותו אירוע "ייגרם פעמיים".

אם נקבל היגיון זה, עלינו לפסול את אפשרות ב², האפשרות של סיבתיות יתר של פעולותינו: לא ייתכן שהמצבים המוחיים והמצבים הנפשיים הם סיבות בלתי תלויות של פעולותינו.

שאלה

מה דעתכם על ההתנגדות שהצגנו לרעיון של סיבתיות יתר? האם ביכולתכם להביא דוגמאות למקרים שבהם מתקיימת, או נדמה שמתקיימת, סיבתיות יתר, דהיינו מקרים בהם נראה כי לאירוע אחד יש לפחות שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו?

אפשר לנסות לבקר את ההתנגדות לרעיון של סיבתיות יתר באמצעות דוגמאות נגדיות (כפי שביקשנו מכם לעשות) – דהיינו, באמצעות הצגת מקרים שבהם, כך נראה, אכן יש לאירוע שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו, ולפיכך אף אחת מהן אינה הכרחית להתרחשותו. אפשר לדמיין, שאנו מנקבים בלון בעת ובעונה אחת בשני מקומות שונים וכך גורמים את פיצוץו; או שאדם נהרג על ידי שתי יריות בו זמנית בראשו. נראה שלפיצוץ הבלון יש במקרה זה שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו, וכך גם למותו של אותו אדם. הבלון היה מתפוצץ גם אילו היה מנוקב במקום אחד בלבד, והאדם היה נהרג גם אילו נורתה בראשו רק ירייה אחת. אם אכן כך, סיבתיות יתר אפשרית, ועדיין אין לנו הצדקה לפסול את אפשרות ב².

שאלה

התוכלו לחשוב על תשובה לביקורת זו? יש הטוענים שהמקרים הללו, בניגוד למראית העין, אינם באמת מקרים של סיבתיות יתר. התוכלו לחשוב מדוע? נסו לחשוב, למשל, את איזה אירוע גרם כל אחד מניקובי הבלון.

נחשוב לרגע על דוגמת הבלון. אם בדברנו על פיצוץ הבלון כוונתנו ליציאת האוויר מהבלון, הרי אירוע זה "מורכב", למעשה, משני אירועים כאלו – יציאות האוויר מכל אחד משני

החורים. לכל אירוע כזה הייתה סיבה אחת בלבד – ניקוב אחד החורים – ולפיכך אין מדובר בסיבתיות יתר. נראה שאפשר לנתח כל אירוע שלכאורה נגרם על ידי שתי סיבות בלתי תלויות, כשני אירועים שונים שלכל אחד מהם סיבה אחת, ולפיכך מקרה כזה אינו באמת מקרה של סיבתיות יתר.

שאלה

אפשר, אם כי קשה יותר, לנתח באופן דומה את המקרה של שתי היריות. התוכלו לעשות זאת?

על פי קו המחשבה שהצגנו עתה, עצם המושג של סיבתיות יתר הוא חסר פשר. בבסיסו של קו מחשבה זה עומד הרעיון שסיבה היא הכרחית לתולדתה, במובן האמור של "הכרחית". רעיון זה איננו מקובל על כל הגישות בדבר מושג הסיבתיות, כך שישנם פילוסופים שסוברים שאין פגם בעצם המושג של סיבתיות יתר. שיקול אפשרי בזכות הכרה בעצם האפשרות של סיבתיות יתר הוא כדלקמן: נניח (א) שכל אימת שאירוע מסוג X מתרחש הוא גורם את התרחשותו של אירוע מסוג E ; ונניח גם (ב) שכל אימת שאירוע מסוג Y מתרחש הוא גורם את התרחשותו של אירוע מסוג E . עתה נניח, שבזמן מסוים מתרחשים הן אירוע מסוג X והן אירוע מסוג Y . במצב כזה יתרחש אירוע מסוג E . אולם למעלה מכך, אירוע זה צריך להיגרם הן על ידי האירוע מסוג X (בהתאם להנחה א), והן על ידי האירוע מסוג Y (בהתאם להנחה ב). מקרה כזה הוא מקרה של סיבתיות יתר: מקרה של שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו לאותו אירוע.

נתאר, בקצרה, כיצד עשויים מתנגדי אפשרות סיבתיות היתר לנסות לחתור תחת שיקול זה. הם עשויים לטעון שהתסריט שהוא מתאר איננו אפשרי: לא ייתכן הן שכל אימת שמתרחש X הוא יביא להתרחשותו של E , והן שכל אימת שמתרחש Y הוא יביא להתרחשותו של E . יקל עלינו להבין את הטענה ואת ההתנגדות לה באמצעות דוגמה. נניח שאני מנסח את שני הכללים הבאים (וחוסר הדיוק המדעי שלהם אינו מפריע למטרתנו): א. כל אימת שכדור הברזל המונח במרכז שולחן נדחף על ידי גוף שמסתו ק"ג אחד הפוגע בו במהירות של 1 מ/ש, יגיע כדור הברזל לקצה השולחן בשתי שניות. ב. כל אימת שכדור הברזל המונח במרכז שולחן נמשך על ידי קובייה מגנטית שנפחה 30 סמ"ק המוצבת במרחק מטר ממנו, כדור הברזל יגיע לקצה השולחן בשתי שניות. ובכן, מה יקרה, אם בדיוק באותו רגע כדור הברזל גם יידחף על ידי מכשיר כמתואר על ידי כלל א, וגם יימשך על ידי מגנט כמתואר בכלל ב? הוא ודאי לא יגיע לשולחן בשתי שניות, אלא בזמן קצר יותר (נניח שבשנייה אחת). לפיכך, שני הכללים אינם מדויקים: אין זה נכון שכל אימת שהכדור נדחף באופן האמור הוא מגיע לשולחן בשתי שניות (שהרי, כפי שראינו זה עתה, לא כך הדבר כשהוא נדחף וגם נמשך); ואין זה נכון שכל אימת שהכדור נמשך באופן האמור הוא מגיע לשולחן בשתי שניות (שהרי, כפי שראינו, לא כך הדבר כשהוא נמשך וגם נדחף). תולדת שתי הסיבות – פעולת הגוף הדוחף ופעולת המגנט המושך – היא הגעת הכדור לקצה השולחן בשנייה אחת, ושתי הסיבות הללו פועלות באופן מצטבר המביא לתולדה זו (הצירוף של שתיהן נדרש כדי להביא לתולדה זו).

מדובר אפוא בשיתוף פעולה סיבתי ולא בסיבתיות יתר. אם אמנם יוכלו מתנגדי סיבתיות היתר לשכנע באמצעות טיעון שניתוח זה הוא כללי – שהוא יחול בכל המקרים מן הסוג הזה – הרי שהם יחתרו תחת השיקול האמור בזכות אפשרותה של סיבתיות יתר.

מחלוקת זו, כאמור, נסבה סביב מושג הסיבתיות – סביב השאלה, האם מושג הסיבתיות שולל את האפשרות של סיבתיות יתר. ישנם פילוסופים המתנגדים לקיומה של סיבתיות יתר באשר לפעולותינו מטעמים אחרים – מטעמים אמפיריים ולא מטעמים מושגיים. אחת הטענות המועלות כנגד סיבתיות יתר באשר לפעולותינו היא שהמדע אינו מכיר כל מקרה של סיבתיות יתר. לעתים קרובות מוצאים המדענים הסבר סיבתי לתופעה מסוימת, כאשר לתופעה זו כבר קיים הסבר סיבתי. לדוגמה, פעם הסביר המדע את פעולתן של משאבות במונחים של סלידת הטבע מריק; בשלב מאוחר יותר הוצע הסבר אחר, הסבר במונחי לחץ אוויר. איש לא חשב אז שבידינו שני הסברים סיבתיים אמתיים – ובלשון אחרת, שלפעולת המשאבות שתי סיבות שונות. ההסבר הסיבתי החדש נתפס כדוחק את רגליו של ההסבר הסיבתי הישן – הוא זה החושף את הסיבה האמיתית של התופעה.⁵⁴ זוהי התפיסה המדעית הרגילה, ואכן קשה להצביע על מקרים שבהם ברשותנו שני הסברים סיבתיים נפרדים לאותה תופעה – הסברים המייחסים לאותה תופעה סיבות נפרדות ובלתי תלויות זו בזו – ואנו סבורים ששניהם אמתיים. היש טעם לחשוב שהמקרים של גרימת פעולותינו הם שונים, בכך שלהם יש בכל זאת שתי סיבות נפרדות ובלתי תלויות, סיבה נפשית (שאינה פיזיקלית) וסיבה פיזיקלית?

יהיו שיטענו כי קיימים מקרים שונים שבהם ברשותנו שני הסברים סיבתיים בלתי תלויים לאותן תופעות. אמנם אין המדובר במקרים במדעי הטבע, אולם מקרים רבים של הסברים היסטוריים, ומקרים רבים של הסברים פסיכולוגיים, הם כאלו.⁵⁵ למשל, אנו עשויים לומר שאהרן שונא את אחיו יצחק הן בגלל השפלתו בשל נוהגו של יצחק לזלזל בו בנוכחות חברים, והן בגלל קנאתו על כך שיצחק מוכשר ממנו. כלומר, נדמה שאפשר כי לשנאתו של אהרן תהיינה שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו, שדי בכל אחת מהן להביא לקיומה, כך שזהו מקרה של סיבתיות יתר.

אולם, האמנם ברור שניתוחם הנכון של מקרים כאלו יוכיח שהם אכן מקרים של סיבתיות יתר? נניח, לשם פשטות, שהתולדה העומדת על הפרק היא התפרצותו הראשונית של רגש השנאה של אהרן. על הטוענים כי זהו מקרה של סיבתיות יתר מוטל נטל כבד: עליהם לשכנענו, כי סביר שהתפרצות זו נגרמה על ידי שתי הסיבות דלעיל בעת ובעונה אחת; דהיינו,

⁵⁴ דוגמה זו, ודוגמאות נוספות לתמיכה בטענה הנדונה, מובאות על ידי דיויד ברדון-מיטשל ופרנק ג'קסון (David Braddon-Mitchell and Frank Jackson) בספרם: *Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1996.

⁵⁵ ראו דיון על סיבתיות יתר בהיסטוריה בספרו של אלעזר וינריב, *חשיבה היסטורית: פרקים בפילוסופיה של ההיסטוריה*, תל-אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1987, עמודים 136-37.

שההשפלה פעלה את פעולתה ברגע נתון, ובדיוק באותו רגע פעלה גם הקנאה את פעולתה. אפשרות זו אינה בלתי סבירה כאשר מדברים על פעולה מצטברת של שתי הסיבות הללו – אין זה בלתי סביר שכשהצטרפה הקנאה להיפגעות מהזלזול הן הביאו יחדיו לידי התפרצות השנאה. אולם פעולה מצטברת כזו אינה מקרה של סיבתיות יתר (היא מקרה של שיתוף-פעולה סיבתי). כדי לשכנענו שהייתה כאן סיבתיות יתר, יש להראות שבדיוק באותו הזמן פעלו שתי הסיבות הללו בנפרד, כך שכל אחת מהן לבדה הייתה מביאה לתולדה. פירוש הדבר הוא, שעד לאותו הרגע לא היה די בהשפלה להביא לשנאה, ולא היה די בקנאה להביא לשנאה; ובדיוק באותו רגע ההשפלה הביאה לשנאה ואף הקנאה הביאה לשנאה. אפשרות זו, יטענו מתנגדי סיבתיות היתר, היא מאוד בלתי סבירה.

הטענה כי האפשרות הנזכרת היא בלתי סבירה אין משמעה כי מקרים כאלו לא ייתכנו כלל (הטענה הנוכחית, נזכור, איננה כי סיבתיות יתר איננה אפשרית). משמעה הוא כי הסיכוי באשר לכל מקרה נתון, כי אמנם הוא מקרה שבו פועלות בעת ובעונה אחת שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו המוליכות לאותה תולדה הוא קלוש.⁵⁶ אולם מי שמתנגדים לקיומה של סיבתיות יתר **במקרה הפסיכופיזי**, יטענו שכדי לבסס את התנגדותם די בכך. נניח שאמנם לעתים מתרחשים מקרים של סיבתיות יתר, כמו המקרה הנזכר של אהרן. מתנגדי סיבתיות היתר עשויים לטעון כי חוסר הסבירות שקיימת סיבתיות יתר במקרה הפסיכופיזי הוא גדול במיוחד: משום שהטענה שלה מחויבים הדוגלים בסיבתיות יתר במקרה הפסיכופיזי איננה שבמקרים מסוימים (ואפילו רבים) פועלות שתי סיבות נפרדות – סיבה פיזיקלית וסיבה נפשית שאינה פיזיקלית – בדיוק באותו הזמן להבאת התרחשותה של אותה תולדה; הם מחויבים לטענה מרחיקת הלכת כי סיבתיות יתר כזו מתרחשת באופן שיטתי. בהנחה שלכל פעולותינו סיבות פיזיקליות, מי שטוענים שלפעולותינו גם סיבות נפשיות (בלתי פיזיקליות) שאינן תלויות בסיבות הפיזיקליות, מחויבים למעשה לכך שכל מקרה של סיבתיות נפשית מהווה מקרה של סיבתיות יתר. הם מחויבים לכך שבכל מקרה של סיבתיות נפשית פועלות שתי סיבות נפרדות ובלתי תלויות זו בזו (נפשית ומוחית) בדיוק באותו זמן. אלא אם כן יוצע הסבר משכנע לעובדה זו – הסבר לכך ששתי סיבות כאלו פועלות בו-זמנית באופן שיטתי – דומה שהטענה בדבר סיבתיות יתר שיטתית זו איננה סבירה ועדיף לדחותה. על הטוענים לסיבתיות יתר במקרה הפסיכופיזי מוטל אפוא נטל ראייה כבד.

⁵⁶ ייתכן שהדוגלים בקיומה של סיבתיות יתר יוכלו להציע תמונה מורכבת יותר של סיבתיות יתר, שעל פיה יש לצפות שמקרי סיבתיות יתר יתרחשו לעתים קרובות יותר מכפי שנראה ממבט ראשון. אחד ההסברים האפשריים לכך הוא שקיימים מצבים שבהם סיבות מסוימות פועלות רק בהתקיים תנאים מסוימים. לדוגמה, ייתכן שההשפלה והן הקנאה יכולות להביא את אהרן לידי שנאה רק כשהוא נתון במצב רוח רע במיוחד. אם כך, הרי אין זה בלתי סביר, שכאשר הוא אמנם נקלע למצב רוח כזה, פועלות שתי הסיבות יחדיו כלומר, הן פעלו בדיוק באותו הזמן פשוט משום שהתנאי שהיה דרוש לפעולת שתיהן התממש בזמן זה. איננו מאריכים בהסבר של תמונה אפשרית זו, משום שכפי שייאמר להלן, גם אם במקרים רבים מתרחשת סיבתיות יתר, אין זה סביר שמקרי הסיבתיות הנפשית הם מקרים של סיבתיות יתר.

בהקשר זה כדאי להזכיר כי לעתים מנמקים את אי סבירותה של סיבתיות יתר באשר לפעולותינו באמצעות **שיקולים אבולוציוניים**.

שאלה

ביחידה 1 הצגנו את הטענה כי שיקולים אבולוציוניים חותרים תחת סבירותה של האפשרות האפינומנליסטית. התוכלו להציג את הגיונה האפשרי של טענה מקבילה, על פיה שיקולים אבולוציוניים חותרים תחת סבירותה של אפשרות סיבתיות היתר של פעולותינו?

הטענה היא שאם מצבים נפשיים חסרים כוחות סיבתיים ואינם גורמים דבר, ובכלל אינם גורמים התנהגויות, הם אינם יכולים לעזור לאדם בהגשמת המטרות האבולוציוניות: הם אינם יכולים לסייע לו לשרוד, ולהמשיך את קיום הגזע. בקצרה, לפי האפינומנליזם למצבים נפשיים אין תפקיד אבולוציוני.

אמנם, כאמור, סביר לקבל שליצורים חיים יש מאפיינים חסרי תפקיד אבולוציוני (מאפיינים שהם "תוצרי לוואי" אבולוציוניים), אבל קשה לקבל שקיימת תופעה שיטתית כזו. אולם זה מה שנובע מהאפינומנליזם: לפיו כל המצבים הנפשיים הם חסרי ערך אבולוציוני. הקושי באשר לסיבתיות יתר אינו זהה אך הוא דומה. הוא אינו זהה משום שבאפשרות זו המצבים הנפשיים כן ממלאים תפקיד בגרימת התנהגות – התנהגות שעשויה להיות בעלת ערך בהגשמת מטרות אבולוציוניות. אולם מאחר שמצבי מוח משחקים גם הם אותו תפקיד בגרימת התנהגויות, הרי שבדיוק כמו באפשרות האפינומנליסטית, המצבים הנפשיים אינם דרושים מבחינה אבולוציונית – הם מיותרים. למעשה, הקושי הכרוך באפשרות האפינומנליסטית הוא בדיוק זה: המצבים הנפשיים מיותרים מבחינה אבולוציונית. לפיכך, האפשרות של סיבתיות יתר איננה פחות בעייתית.

בין שההתנגדות לעצם הרעיון של סיבתיות היתר היא תקפה, ובין שישנם שיקולים אמפיריים החותרים תחת סבירותה של האפשרות של סיבתיות היתר, לא ייתכן שהן מצבי מוח והן המצבים הנפשיים הם סיבות בלתי תלויות של פעולותינו. במילים אחרות, די בתקפותו של אחד מן השיקולים הללו לפסול את אפשרות ב2.

5.2.3 שרשרות סיבתיות פסיכופיזיות מעורבות ובעיית הפער הפיזיקלי

מה באשר לאפשרות ב2? מאחר שהסיבה המוחית והסיבה הנפשית על פי אפשרות זו הן חוליות של אותה שרשרת סיבתית, לא מתקבלת התוצאה הבעייתית שהפעולה "נגרמת פעמיים", ואפשרות זו אינה כרוכה בסיבתיות יתר. היא גם אינה כרוכה באפינומנליזם, שכן המצב הנפשי באפשרות זו אכן מהווה חוליה בשרשרת הסיבתית המוליכה לפעולה. כיצד אפוא יוכלו בעלי הטיעון מן הסיבתיות הנפשית לפסול אפשרות זו? כאמור, המקרים הנופלים בגדרה של אפשרות זו, שאליהם התייחסו בעלי הטיעון, הם מקרים שבהם **הסיבה הנפשית**

"מתערבת" במהלכה של השרשרת הסיבתית הפיזיולוגית. לפי בעלי הטיעון, הרעיון בדבר התערבות כזו הוא בעייתי. לרבים, יש להדגיש, עצם הרעיון בדבר התערבות של אירוע שאינו פיזיקלי בשרשרת האירועים הפיזיולוגית עשוי להראות מוזר. אבל כמובן, אין די בתחושת המוזרות כדי לפסול רעיון זה, ועל בעלי הטיעון לנמק מדוע אינו סביר. ביחידה 2 עסקנו בטיעונים נגד אינטראקציה פסיכופיזית במסגרת דואליסטית. אם איזשהו טיעון מטיעונים אלו משכנע, הרי שהוא חותר תחת האפשרות של שרשרת סיבתיות פסיכופיזיות מעורבות.

נפנה עתה לנימוק אחר, ספציפי יותר (נימוק שאינו מסתמך על עיקרון כללי כמו עקרון הסגירות הסיבתית של העולם הפיזיקלי). זהו "נימוק היעדר הפער הפיזיקלי בשרשרת הפיזיולוגית".⁵⁷ נימוק זה מהווה למעשה טיעון בן שני שלבים. בשלב הראשון נטען כי ההתערבות הנפשית הכרוכה באפשרות כזו משמעה שקיים "פער" פיזיקלי בין שני מצבי המוח שהמצב הנפשי מתערב ביניהם – **קיים פער פיזיקלי בשרשרת הפיזיולוגית המוליכה לפעולה**. מה פירוש הדבר? ובכן, פער זה מתבטא בכך שהמעבר מהמצב הראשון של המוח למצב השני אינו מוכתב על ידי חוקי הפיזיקה. חוקי הפיזיקה השולטים במעברים מהיערכויות מסוימות של חלקיקי חומר להיערכויות אחרות של חלקיקי חומר, אינם שולטים במעבר זה.

שאלה

מדוע מחייב קיומה של ההתערבות הנפשית הבלתי פיזיקלית הכרוכה באפשרות של השרשרת הפסיכופיזיות המעורבות, שהמעבר בין שני מצבי המוח הללו אינו נשלט על ידי חוקי הפיזיקה?

לא ייתכן שחוקי הפיזיקה שולטים במעבר זה, שכן לו היו שולטים בו, היה זה מן הנמנע כי מצב שאינו פיזיקלי – מצב שחוקי הפיזיקה אינם חלים עליו – מתערב בקשר הסיבתי בין שני המצבים: משמעות שליטת חוקי הפיזיקה במעבר ממצב המוח הראשון למצב המוח השני היא שהראשון גורם את השני בהתאם לחוקי הפיזיקה, והתערבות לא פיזיקלית (תיווך סיבתי של מצב שאינו פיזיקלי) משמעה שמעבר זה כרוך גם בחוקים שאינם חוקי פיזיקה (חוקים הקובעים את המעבר הסיבתי ממצב המוח הראשון למצב הנפשי-רוחני המתערב, ומהמצב הנפשי-רוחני המתערב למצב המוח השני).⁵⁸ הפער בשרשרת הסיבתית משמעו אפוא שהפיזיקה אינה שולטת לחלוטין בפעילות מוחנו. אם כן, השלב הראשון של טיעון היעדר הפער הפיזיקלי חושף את העובדה, שאם קיימים מקרים שבהם מצב נפשי שאינו פיזיקלי "מתערב" באמצעה של השרשרת הסיבתית המוליכה לפעולה, הרי מקרים אלו כרוכים בקיומו של "פער פיזיקלי" במובן שהסברנו.

⁵⁷ נימוקים מעין זה העלו, למשל, ארמסטרונג, בספרו *A Materialist Theory of the Mind* (עמודים 32-33), וג'ורג' ריי (Georges Rey), בספרו *Contemporary Theory of Mind*, Oxford: Blackwell, 1997 (עמודים 71-70). קייט קמפבל, בספרו *גוף ונפש*, מכנה נימוק זה בשם "צילה של הפיזיולוגיה".

⁵⁸ שימו לב, ששני המעברים הללו הם מעברים סיבתיים, דהיינו המצב הנפשי-רוחני נגרם לאחר מצב המוח הראשון וגורם את מצב המוח השני. שהרי איננו דנים עתה בשרשרת האפינומנליסטיות.

עתה בא השלב השני של הטיעון. טענת בעלי הטיעון היא שלפי הידע המדעי על אודות המוח ומערכת העצבים בכללה, אפשרות קיומו של פער כזה איננה סבירה. נראה כי המחקר הפיזיולוגי, המבוסס על ההנחה שפעולותינו והמעברים בין המצבים הפיזיקליים השונים המוליכים אליהן (הן מצבי מוח והן מצבים של מערכת העצבים שמחוץ למוח) ניתנים להסבר פיזיקלי טהור, צובר אישושים רבים וחזקים. על פי ממצאיו של מחקר זה, כך נטען, אין יסוד להניח שקיים פער פיזיקלי כלשהו בשרשרות הסיבתיות המובילות לפעולותינו. הפילוסוף ג'ורג' ריי (Georges Rey) ניסח טענה זו על אודות הפיזיולוגיה בלשון נחרצת:

נראה שזו עובדה מרשימה לגבי בני-אדם ובעלי-חיים, שכל התנהגות שלהם, שתיאורה אינו כולל מכוונות, ניתנת בעיקרון להסבר על ידי התייחסות לתכונות פיזיקליות בלבד. את כל תנועות הגוף שלהם, החל מניד עפעף ועד להנפה של גף, להתכווצויות מורכבות של גרון האדם, לשרבטים בעט ולהקשות על מקלדת מחשב, אפשר בהחלט להסביר על ידי התייחסות לדחפים החשמליים לאורך סיבי העצב שקדמו לתנועות. זרמים אלו בתורם ניתנים להסבר על-ידי אירועים נוירולוגיים קודמים, שבתורם ניתנים להסבר על-ידי אירועים מוקדמים יותר המשתרעים אל העבר, באותו אופן שכל אירוע פיזיקלי אחר ניתן להסבר. אין לנו שום טעם להאמין שיש איזה פער בהסבר הפיזיקלי של תנועתם.⁵⁹

דברי ריי מבטאים את הטענה שאין זה סביר שקיים בשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו פער פיזיקלי. כפי שהוא מדגים, אפשר, באופן עקרוני, לספק הסבר פיזיקלי מלא המקשר בין השלבים השונים של חוליות השרשרות הסיבתיות המוליכות לפעולותינו השונות. התמונה הסיבתית הפיזיולוגית אמנם עדיין אינה שלמה, אבל היא הולכת ונשלמת, והיא נותנת טעמים חזקים להניח, כי השלבים השונים המוליכים לכל פעולה ניתנים להסבר פיזיקלי מלא – כי השרשרות הסיבתיות המובילות לכל פעולותינו נשלטות במלואן על ידי חוקי הפיזיקה.

שאלה

נסו להציג בקצרה את הטענות אשר מנסה לבסס כל אחד משני שלביו של טיעון היעדר הפער הפיזיקלי כנגד אפשרות ב2 – האפשרות הכרוכה בהתערבות סיבתית נפשית שאינה פיזיקלית בשרשרות הסיבתיות הפיזיולוגיות המובילות לפעולותינו. כיצד הן חותרות יחדיו תחת אפשרות זו?

שתי הטענות הן אלו:

(א) אפשרות זו מניחה את קיומו של "פער פיזיקלי" בשרשרות אלו.

(ב) אין זה סביר שפער פיזיקלי כזה קיים.

צירופן של טענות (א) ו-(ב) משמעו שאפשרות ההתערבות הסיבתית של מצב נפשי שאינו פיזיקלי באמצעה של השרשרת הסיבתית הפיזיולוגית (אפשרות הכרוכה בפער פיזיקלי כזה)

מניחה דבר בלתי סביר (דהיינו, את קיומו של פער פיזיקלי בשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו). אפשרות זו חייבת אפוא להיפסל.

מה כוחו של טיעון היעדר הפער הפיזיקלי כנגד אפשרות ההתערבות הנפשית בשרשרות הסיבתיות הפיזיולוגיות המוליכות לפעולותינו? האמנם נשללת אפשרות זו על ידי ממצאי הפיזיולוגיה? ננסה לבחון שאלות אלו בתת הסעיף הבא.

פסילתה של אפשרות זו תשלים את פסילתן של כל האפשרויות הדואליסטיות של סיבתיות נפשית-פיזיקלית שאותן הזכרנו (אפשרויות ב2 למיניהן). אם אמנם המהלכים לפסילתן של האפשרויות הללו משכנעים, ואם אמנם אלו הן האפשרויות היחידות שיש להביא בחשבון, הרי מוצדקת הנחה (3) של הטיעון מן הסיבתיות הנפשית. במלים אחרות, יש ביסוס לטענה שכל האפשרויות, שבהן הן המצבים הנפשיים והן מצבים מוחיים מהווים סיבות של פעולותינו, אך המצבים הנפשיים אינם זהים למצבים מוחיים, אינן מתקבלות על הדעת.

בכך למעשה הושלם הטיעון. נחזור ונזכיר את מבנהו, שלב אחר שלב.

תחילה נומקה הנחה 1, על פיה מצבים מוחיים הם סיבות של פעולותינו. אחר כך נומקה פסילתה של האפשרות האפינומנליסטית, האפשרות שעל פיה מצבים נפשיים אינם סיבות של פעולותינו (ובכך נומקה הנחה 2). צירוף שתי ההנחות האלו משמעו, שגם מצבים מוחיים וגם המצבים הנפשיים הם סיבות לפעולותינו. האפשרות המטריאליסטית, שעל פיה המצבים הנפשיים זהים למצבים מוחיים, היא אחת האפשרויות שבהן אמנם גם מצבים מוחיים וגם מצבים נפשיים הם סיבות של פעולותינו. כדי שתהיה לנו הצדקה לקבל דווקא אפשרות זו, נימקו בעלי הטיעון את פסילתן של האפשרויות הדואליסטיות בהן גם מצבים מוחיים וגם מצבים נפשיים הם סיבות של פעולותינו (ובכך נימקו את הנחה 3). אם אכן כל המהלכים הללו משכנעים, האפשרות שמצבינו הנפשיים זהים למצבים מוחיים היא האפשרות הקבילה היחידה. במלים אחרות, בוססה תורת הזהות הנפשית-מוחית: המצבים הנפשיים אינם אלא מצבי מוח.⁶⁰

⁶⁰ שוב, גם במקרה זה, הטענה שמצבים נפשיים אינם אלא מצבי מוח מפורשת ככוללת את הטענה שתכונות נפשיות "מעוגנות" בתכונות פיזיקליות של מצבי מוח ואינן תכונות רוחניות. הטיעון מן הסיבתיות הנפשית הוא טיעון בזכות טענה זו, שכן אפשר להמיר את הנחתו הראשונה בהנחה שהתממשויותיהן של תכונות נפשיות הן הסיבות לפעולותינו, ואת הנחתו השנייה בהנחה שהתממשויות של תכונות פיזיקליות של מצבי מוח הן הסיבות לפעולותינו (את תת ההנחות של הנחה השלישית אפשר להמיר בהתאמה).

אולם האמנם משכנעים נימוקיהם של בעלי הטיעון? האם מוצדקות פסילותיהן של האפשרויות השונות? מקובל לחשוב שהאפשרות הפחות בעייתית בעבור הדואליסטים היא זו של שרשרות פסיכופיזיות מעורבות. לפיכך נתרכז עתה בהערכת סימן היעדר הפער הפיזיקלי המתיימר לחתור תחת אפשרות זו.

5.3 הערכת הטיעון

המחלוקת העיקרית סביב פסילת האפשרויות הדואליסטיות השונות של הטיעון מן הסיבתיות הנפשית בזכות תורת הזהות המטריאליסטית נסבה סביב פסילת האפשרות של שרשרות סיבתיות פסיכופיזיות מעורבות. ננסה אפוא להעמיק את דיוננו בטיעון היעדר הפער הפיזיקלי, המתיימר לבסס את פסילתה של אפשרות זו.

אפשר לחשוב שאפשר לבסס את טענת היעדר הפער הפיזיקלי בדרך הבאה: אפשר לטעון כי מי שמכיר את חוקי הפיזיקה ואינו יודע דבר על מצבים נפשיים של הזולת, יוכל, באופן עקרוני, להסביר את התנהגותו של הזולת. להמחשת רעיון זה, נדמיין שקיימים יצורים אשר הידע הפיזיקלי שלהם מושלם, אולם, בניגוד ליודעי הפיזיקה האנושיים, הם אינם יודעים דבר על מצבים נפשיים. נניח שבכוכב אחר קיימים מדענים מתוחכמים כאלו, והם מגיעים לכדור-הארץ, רואים אותנו, בני האדם, ומחליטים ללמוד את דרכי התנהגותנו – כיצד אנו מתנהגים במצבים שונים? מהן הסדירות השולטות בהתנהגותנו? וכדומה. מדענים אלו, כאמור, אינם יודעים שיש לנו מצבים נפשיים. כיצד אפוא ילמדו את דרכי התנהגותנו? ובכן, הם ילמדו את מבנה גופנו בדיוק ובפירוט מרביים, כך שידעו בדיוק אילו חלקיקים פיזיקליים יסודיים ביותר מרכיבים את גופנו (ובכלל זה את מוחנו), וכיצד מסודרים חלקיקים אלו. מדענים אלו מכירים היטב את חוקי הפיזיקה החלים על החלקיקים הללו. לפיכך, דומה שיהיה ביכולתם לנבא ולהסביר את התנהגותנו במלואה – יהיה ביכולתם להסיק ממצב גופנו בנקודת זמן כלשהי את מצב גופנו וכל תנועותיו בכל נקודת זמן מאוחרת. אם אכן כך, הרי שאין צורך להתייחס כלל למצבים שאינם פיזיקליים, כדוגמת מצבים נפשיים רוחניים, כדי להסביר את גרימתה של התנהגותנו, ואין זה אפשרי שמצבים כאלו מתערבים בשרשרות הסיבתיות המוליכות לפעולותינו. זוהי, למעשה, הטענה שמנסה לבסס טיעון היעדר הפער הפיזיקלי.

שימו לב: מדובר בניסוי חשיבה. השאלה האם סביר שקיימים מדענים כאלו איננה רלוונטית. כל מה שחשוב לענייננו הוא לקבל שהרעיון בדבר קיומם של מדענים כאלו הוא אפשרי (מבחינה לוגית), ולבחון מה נובע מאפשרות קיומם (הטענה שהוצגה כאן בשם של בעלי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי היא שאם קיימים מדענים כאלו, הם יוכלו לנבא ולהסביר את

התנהגותנו במלואה, ולפיכך שנובע מאפשרות קיומם כי התערבות בלתי פיזיקלית בשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגויותינו אינה אפשרית).

שאלה

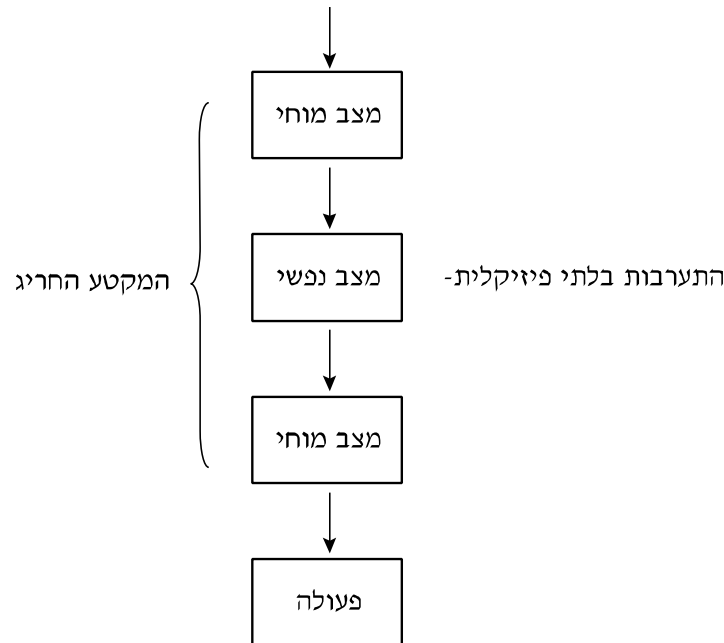
האם הטענה שהמדענים הללו אכן יוכלו להסיק ממצב גופנו בנקודת זמן כלשהי את מצב גופנו וכל תנועותיו בכל נקודת זמן מאוחרת נובעת רק מהטענה בדבר ידיעתם את חוקי הפיזיקה, או שמא היא תלויה בהנחה נוספת?

חשוב לשים לב לכך שהטענה שהמדענים הללו יוכלו להסיק ממצב גופנו בנקודת זמן כלשהי את מצב גופנו וכל תנועותיו בכל נקודת זמן מאוחרת תלויה בדיוק בהנחה שהמעברים ממצב אחד של גופנו למצביו הבאים אכן מוכתבים על ידי חוקי הפיזיקה. במלים אחרות, טענה זו תלויה בהנחה שאין כל פער פיזיקלי בשרשרות הפיזיקליות המוליכות להתנהגותנו. אם קיים פער כזה, חוקי הפיזיקה לא יספיקו. לפיכך, כדי לבסס את הטענה שמצבים נפשיים שאינם פיזיקליים אינם יכולים ליטול חלק בשרשרות הללו, יש לבסס את הטענה שאכן אין בשרשרות הללו פער פיזיקלי. אנו ניצבים אפוא בפני השאלה, באם השלב השני של טיעון היעדר הפער הפיזיקלי אכן מבוסס: האם הטענה שאין זה סביר שפער כזה קיים מבוססת.

מובן שהדרך היעילה לשכנענו כי פער כזה אינו קיים, היא לספק הסבר פיזיקלי מלא להתנהגותנו, על כל השלבים המוליכים אליה. היש בידי המדע העכשווי לספק הסבר כזה? ספק רב בדבר. חרף ההתקדמות המרשימה בחקר המוח, טרם הוצע הסבר פיזיקלי מלא לפעולה אנושית מכוונת, הסבר המתחקה (בין היתר) אחר כל מצבי המוח המהווים חוליות בשרשרת הסיבתית המובילה לפעולה, ומסביר את המעברים ממצב אחד כזה למשנהו באמצעות חוקי הפיזיקה. אם אכן כך, מצדדי הטיעון יכולים לטעון שבידם השערה בדבר היעדר פער פיזיקלי – אולי השערה סבירה, אבל השערה שאין לקבלה כוודאית. הטענה המקובלת יותר (והסבירה יותר) של בעלי הטיעון, כפי שראינו, איננה כי התמונה הפיזיולוגית הושלמה, אלא כי היא הולכת ונשלמת. בעלי הטיעון מתבססים אפוא על השערה החורגת מממצאי המדע העכשווי.

הבה נניח שאמנם תהליכים פיזיולוגיים רבים, ובכללם תהליכים במערכת העצבים, ניתנים להסבר פיזיקלי מלא, ואם כך, ברור שהם מוכתבים במלואם על ידי חוקי הפיזיקה. לאור הנחה זו, סוברים מצדדי הטיעון שיהיה זה מוזר להניח שחלק קטן מן התהליכים הפיזיולוגיים – וליתר דיוק, מקטע אחד של חלק מן התהליכים הפיזיולוגיים, דהיינו המעבר בין שתי חוליות סיבתיות במוח – כפוף להתערבות שאינה פיזיקלית, ואינו מוכתב על ידי חוקי הפיזיקה. נשוב לרגע אל התהליך הסיבתי שתיאר ארמסטרונג בקטע שציטטנו לעיל. הוא מורכב ממסלול שכיוונו "כלפי מעלה" (מסלול שראשיתו בגירוי חיצוני, וסופו במצב נפשי כמו

מחשבה) ומסלול שכיוונו "כלפי מטה" (מסלול שראשיתו במחשבה וסופו בפעולה). שני המסלולים הללו אמורים להיות מסלולים פיזיקליים טהורים – כמעט איש לא יחלוק על כך שאין הם כפופים להתערבות שאינה פיזיקלית. אולם במקטע הקצר שבין המצב המוחי "האחרון" בדרך מעלה לבין המצב המוחי "הראשון" בדרך מטה, ורק במקטע זה, אמורה על פי הדואליסטים מתנגדי הטיעון להתרחש התערבות כזו – התערבות נפשית שאינה פיזיקלית, התערבות מצב נפשי רוחני.



תרשים 8: פער פיזיקלי בשרשרת הפיזיולוגית

על פי בעלי הטיעון, לעומת זאת, אפשרות זו היא בלתי סבירה: אף אם אין ביכולתנו לאתר במדויק את המקטע הזה ולהראות כיצד מוכתב המעבר בין שני המצבים הללו על ידי חוקי הפיזיקה – כלומר, אף אם אין לנו ראיה ישירה כי התערבות כזו אינה מתרחשת – האם לא יהא זה סביר להקיש משליטתה המוחלטת של הפיזיקה בכל המעברים האחרים הכרוכים בתהליכים הפיזיולוגיים כי היא שולטת גם במקטע קצר זה? אין זה סביר, יאמרו בעלי הטיעון, שהטבע יחרוג ממנהגו הכללי לפתע פתאום, במקטעים קצרים אלו. היקש כזה, יטענו, דומה בטיבו ובכוחו להיקשים הרווחים כל כך במדע: מהעובדה שלישויות מסוימות יש מאפיינים מסוימים, אנו מקישים כי גם לישויות דומות להן יש אותם מאפיינים. גם במקרה זה, אנו מקישים כי מה שמאפיין תהליכים פיזיולוגיים רבים (כלומר, היותם חסרי פער פיזיקלי), מאפיין גם את התהליכים הפיזיולוגיים המוליכים להתנהגויותינו על כל מקטעיהם, אף-על-פי שעדיין איננו יכולים לספק הסבר פיזיקלי מלא לתהליכים אחרונים אלו על כל מקטעיהם. לפיכך, הטענה בדבר היעדרו של פער פיזיקלי בשרשרת הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו היא אמנם בגדר השערה החורגת מממצאי המדע העכשווי, אבל זוהי השערה הנתמכת באופן משמעותי מאוד על ידי ממצאים כאלו.

בעלי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי טוענים שמהיעדרם של פערים פיזיקליים בשרשרות הפיזיולוגיות או במקטעי שרשרות פיזיולוגיות שאינם כרוכים במצבים נפשיים, אפשר להסיק על היעדרם של פערים פיזיקליים גם בשרשרות הפיזיולוגיות הכרוכות במצבים נפשיים.

שאלה

מתנגדי הטענה יכולים לחלוק על כך שההיקש מן התהליכים הפיזיולוגיים האחרים לעניין המקטעים הרלוונטיים של התהליכים הפיזיולוגיים המוליכים להתנהגותנו הולם, שכן מדובר בסוגי מקרים השונים מאוד אלו מאלה. במה, יוכלו לטעון, מתבטא שוני זה?

המתנגדים יוכלו לטעון שההיקש אינו הולם, שכן השרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו הן חריגות ואינן דומות לשרשרות הפיזיקליות הרווחות, ואף לא לשרשרות פיזיולוגיות אחרות. חריגותן מתבטאת בדיוק בכך שהן כרוכות גם במצבים נפשיים. חשוב לזכור שעל עובדה זו אין מחלוקת בין הצדדים. המחלוקת עניינה בשאלה, האם המצבים הנפשיים הם פיזיקליים, כפי שסוברים בעלי הטענה, או רוחניים, כפי שסוברים מתנגדיהם. אין גם מחלוקת על-כך שהמצבים הנפשיים (בין אם הם מצבים פיזיקליים ובין אם לאו), הם מיוחדים (עמדנו על מיוחדותם של המצבים הנפשיים ביחידה 1). ודומה, במיוחד, שהם שונים מאוד גם מן המצבים האחרים שבהן כרוכות השרשרות הפיזיולוגיות השונות (הם שונים מאוד הן ממצבים של שרשרות פיזיולוגיות אחרות, והן ממצבים אחרים של אותן שרשרות פיזיולוגיות).

אם אנו מקבלים את ההנחה שהשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו הן חריגות בכך שמקטעים קצרים שלהן כרוכים במצבים מיוחדים (מצבים נפשיים), האמנם אנו יכולים לקבל את ההנחה שיש סבירות גבוהה שידמו לשרשרות סיבתיות פיזיולוגיות אחרות? בשל מיוחדותם של השרשרות הללו והמקטעים הללו, האמנם יש לנו טעם להניח שהם ידמו לשרשרות הסיבתיות הפיזיולוגיות האחרות בכך שלא יכללו התערבות שאינה פיזיקלית (ולפיכך שהמצבים הנפשיים שבהם הם כרוכים הם פיזיקליים)? ההיקש מן השרשרות האחרות (או מן החלקים האחרים של השרשרות הללו עצמן), עשויים מתנגדי הטענה לטעון, אינו דומה להיקשים המדעיים, שהם היקשים מדברים מסוימים לדברים דומים להם; היקש זה אינו היקש בין דברים דומים, ולכן אינו לגיטימי. בשל שונותם הגדולה של המצבים הנפשיים מן המצבים האחרים הנכללים בשרשרות הפיזיולוגיות (שונות שגם אנשי תורת הזהות אינם חולקים עליה), הרי שמעובדת היעדרם של פער פיזיקלי והתערבות בלתי פיזיקלית בשרשרות הפיזיולוגיות שאינן כוללות מצבים נפשיים, איננו רשאים להסיק שהשרשרות הסיבתיות הכוללות מצבים נפשיים לא תהיינה מיוחדות, בכך שיהיו בהם פער פיזיקלי והתערבות בלתי פיזיקלית. פירושו של דבר, שאיננו רשאים לפסול את האפשרות שהמצבים הנפשיים המעורבים בשרשרות הללו אינם פיזיקליים.

מתנגדי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי טוענים, שבשל מיוחדותם של המצבים הנפשיים, ההיקש מהיעדרם של פערים פיזיקליים בשרשרות הפיזיולוגיות או במקטעי שרשרות פיזיולוגיות, שאינם כרוכים במצבים נפשיים, להיעדרם של פערים פיזיקליים גם בשרשרות הפיזיולוגיות הכרוכות במצבים נפשיים, אינו לגיטימי.

התערבויות בלתי פיזיקליות במקטעים הללו של השרשרות הפיזיולוגיות משמען שהתרחשויותיהם של מצבים שאינם פיזיקליים גם נגרמות על ידי התרחשויותיהם של מצבים פיזיקליים וגם גורמות את התרחשויותיהם – של מצבים פיזיקליים. כמובן, כפי שראינו ביחידה 2, רבים גורסים שהרעיונות בדבר גרימות כאלו הם בעייתיים מאוד. קיימות התנגדויות שונות לקיומן של אינטראקציות פסיכופיזיות במסגרת דואליסטית.

שאלה

האם יכולים בעלי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי להסתמך על הטענה שרעיונות אלו בעייתיים, בבואם לטעון שאפשרותו של פער פיזיקלי בשרשרות הפיזיולוגיות המוליכות להתנהגותנו היא בעייתית? (מה הקשר בין הטענה שרעיונות אלו בעייתיים לבין טיעון היעדר הפער הפיזיקלי?)

דומה שבעלי הטיעון הנוכחי אינם רשאים להסתמך על הטענה, שרעיון קיומם של קשרים סיבתיים בין מצבים נפשיים שאינם פיזיקליים לבין מצבים פיזיקליים הוא בעייתי. אם טענה זו אמתית – אם קשרים סיבתיים כאלו אינם אפשריים, אין כל טעם בטיעון היעדר הפער הפיזיקלי: ברור שאם קשרים סיבתיים בין מצבים פיזיקליים לבין מצבים שאינם פיזיקליים אינם אפשריים, התערבות נפשית בלתי פיזיקלית בשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו אינה אפשרית, שהרי התערבות כזו כרוכה בקשרים סיבתיים בין מצבים פיזיקליים לבין מצבים שאינם פיזיקליים. אם כן בעלי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי אינם רשאים להסתמך בדיון הנוכחי על הטענה שקשרים סיבתיים בין מצבים פיזיקליים למצבי בלתי פיזיקליים אינם אפשריים, שכן קבלת טענה זו מהווה בפני עצמה דחייה של העמדה לפיה מתקיימת התערבות נפשית בלתי פיזיקלית בשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו. קבלת טענה זו **מייתרת** את טיעון היעדר הפער הפיזיקלי, שמטרתו להוביל בדיוק לדחיית עמדה זו. במילים אחרות, אם קיימים נימוקים תקפים נגד קיומם של קשרים נפשיים בין הפיזיקלי לבלתי פיזיקלי, הרי שאין צורך בטיעון היעדר הפער הפיזיקלי. לפיכך, על בעלי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי להתנגד באופן אחר לטענה, שההיקש המוביל מהיעדר פער פיזיקלי בתהליכים פיזיולוגיים רבים להיעדר פער פיזיקלי במקטעים הרלוונטיים של התהליכים הפיזיולוגיים המוליכים להתנהגותנו, אינו הולם.⁶¹

⁶¹ נציין כי יש מדענים הגורסים כי המדע דווקא נותן יסוד להניח כי קיים פער פיזיקלי בשרשרות הסיבתיות המוליכות להתנהגותנו, ובהסתמך על כך טוענים בזכות הדואליזם האינטראקציוניסטי. דיון בטענות אלו מחייב התייחסות לידע מדעי סבוך ולא נוכל לנהלו במסגרת זו. מבין הטענות האלו ראו:

John C. Eccles, "Do Mental Events Cause Neural Events Analogously to the Probability Fields of Quantum Mechanics?", *Proceedings of the Royal Society of London B*227, 1986, pp. 411-28.

כיצד יכולים בעלי טיעון היעדר הפער הפיזיקלי להגן על כוחו של ההקש הנדון? נסתפק בהצבעה על כיוון אפשרי לתגובתם: הם עשויים לטעון, כי ההבדל בין המצבים הנפשיים לבין מצבים שאינם נפשיים אינו כה גדול כפי שמניחים מתנגדיהם. הם עשויים לטעון שהמיוחדות של המצבים הנפשיים היא עניין שבדרגה בלבד: אמנם המצבים הנפשיים נראים שונים מאוד ממצבים פיזיקליים רגילים, אך באמת הם שונים מאוד רק ממצבים פיזיקליים של ישויות פשוטות, של ישויות שאינן מורכבות. מצביהן של ישויות פיזיקליות מורכבות מאוד עשויים להתאפיין במאפיינים דומים למדי למאפיינים המיוחדים של התחום הנפשי – מאפיינים כמו מודעות או מכוונות.

נבחר את הרעיון של שוני הדרגתי זה באמצעות דוגמה. כאמור ביחידה 1, רבים ממצבינו הנפשיים הם בעלי מכוונות – הם מייצגים מצבי-עניינים בעולם: האמנתי שבהודו יורדים גשמים חזקים בחודש יולי, מייצגת את מצב העניינים שבהודו יורדים גשמים חזקים בחודש יולי. לכאורה, שום מצב שאינו נפשי אינו מתאפיין במאפיין דומה לזה. אולם פילוסופים שונים טוענים שאין זה כך. על פיהם גם מצבים שאינם נפשיים, ואפילו מצביהן של ישויות פשוטות מאוד, מייצגים מצבי עניינים בעולם. למשל, גובה עמוד הכספית במדחום מייצג את טמפרטורת הסביבה. גובה עמוד הכספית מייצג את גובה הטמפרטורה, על פיהם, בשל קיומו של קשר סיבתי ביניהם, קשר סיבתי שבעטיו גובה עמוד הכספית מהווה סימן (אינדיקציה) לגובה הטמפרטורה. לרבים נדמה שאין קשר בין המכוונות (או הייצוג) של מצבינו הנפשיים לבין הייצוג של ישויות כמו מדחום – אלו תופעות מסוגים שונים לחלוטין, ואין מדובר בייצוג באותו מובן. אולם לטענת הפילוסופים הללו כן מדובר באותו מובן: גם מצבינו הנפשיים מייצגים את המציאות בשל קשרים סיבתיים ביניהם לבין מצבי עניינים בעולם. יש הבדל בין סוגי הייצוגים הללו: ההבדל ביניהם הוא שבהיות מצבינו הנפשיים מצבים מורכבים מאוד, הקשרים הסיבתיים ביניהם לבין מצבי עניינים בעולם הם מורכבים מאוד, ולפיכך הם מסוגלים לייצג מגוון גדול בהרבה של מצבי עניינים בעולם, וביניהם מצבי עניינים מורכבים ביותר. לפי גישה זו, ההבדל בין אופן הייצוג, או המכוונות, של המצבים הנפשיים לבין אופן הייצוג של מצביהן של ישויות בלתי נפשיות אינו אלא **הבדל שבדרגה**, הבדל הנובע מהיות המצבים הנפשיים מצבים מורכבים יותר. ההתכוונות של מצבינו הנפשיים אינה אלא ייצוג ברמת מורכבות גבוהה.

הרעיון הכללי הוא שהמיוחדות של המצבים הנפשיים היא עניין שבדרגה. למרות מראית העין, למצביהן של ישויות פיזיקליות חסרות מצבים נפשיים עשויים להיות מאפיינים מסוגיהם של המאפיינים המיוחדים של התחום הנפשי. ההבדל בין המאפיינים הללו הוא רק הבדל שבדרגה: זהו הבדל גדול כשמדובר במצביהן של ישויות פשוטות, אולם ההבדל קטן כשמדובר במצביהן של ישויות פיזיקליות מורכבות מאוד (ישויות פיזיקליות מורכבות שאינן

ביקורת על טענתו של אקלס מעלה דייויד צ'למर्स (David Chalmers) בספרו *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1996 בעמודים 157-158.

נפשיות). סביר שבין השרשרות הפיזיולוגיות שאינן מכילות מצבים נפשיים יש כאלו הכוללות מצבים מורכבים מאוד. ויותר מכך, סביר מאוד שחלק מן המצבים הבלתי נפשיים של השרשרות הפיזיולוגיות שכוללות מצבים נפשיים הם מצבים מורכבים מאוד, מצבים שדרגת מורכבותם דומה לזו של המצבים הנפשיים. לפיכך, סביר מאוד שהמקטעים הכוללים מצבים נפשיים של השרשרות הללו אינם שונים במידה רבה ממקטעיהן אשר אינם כוללים מצבים נפשיים. ולפיכך ההקש מן "המקטעים הבלתי-נפשיים" ל"מקטעים הנפשיים" הוא לגיטימי. אין זה סביר להניח שהאופנים שבהם שני סוגי המקטעים הללו ממלאים את תפקידיהם הסיבתיים נבדלים אלו מאלה באופנים כה קיצוניים, כפי שמניחים הדואליסטים – אין זה סביר להניח שמיעוט ממקטעי השרשרות הפיזיולוגיות כרוכים במעברים שאינם כפופים לחוקי הפיזיקה.⁶²

מובן שקשה להעריך מהלך מטריאליסטי זה לאור אזכור כה קצר שלו – הסתפקנו כאן בהצבעה על כיוון חשיבה אפשרי. נעיר רק, שביסוס הרעיון שאחיזה במאפיינים כמו מודעות ומכוונות היא עניין של מורכבות גרידא אינו דבר קל, ודואליסטים יתנגדו לרעיון זה. נדון ברעיון בדבר האפשרות להסביר מאפיינים אלו כעניין של מורכבות ביחידות הבאות (במכוונות נדון ביחידה 8 ובמודעות ביחידה 9). תקפותו של רעיון זה מהווה תנאי הכרחי לתקפותו של המהלך המטריאליסטי שעליו הצבענו.

⁶² ניתן לחשוב שאם תיאוריות, שלפיהן המיוחדות של הנפשי אינה אלא עניין שבדרגה ("תיאוריות הדרגה"), תצלחנה להסביר את כל המאפיינים המיוחדים של הנפשי, אין כל טעם להחזיק בהשקפה הדואליסטית ולפיכך אין טעם להציג טיעונים כנגדה, כדוגמת הטענה מן הסיבתיות הנפשית; במילים אחרות, בהנחה ש"תיאוריות הדרגה" מוצלחות, הטענה מן הסיבתיות הנפשית מיותר. אולם ראשית, אף אם נובע מהנחה זו שאין טעם להחזיק בהשקפה הדואליסטית, עדיין יש חשיבות לטיעון המראה דבר מה חזק יותר על השקפה זו, דהיינו שהיא שקרית. שנית, גם בהנחה ש"תיאוריות הדרגה" מסוגלות להסביר את המאפיינים המיוחדים של הנפשי (כמו מכוונות), הרי שהן מראות שאפשרי שהמאפיינים המדוברים ממומשים באופן פיזיקלי, אולם אין הן שוללות את האפשרות שהנפשי שייך לקטגוריה אונטולוגית אחרת, וטבעי להסביר עובדה זו בכך שהנפשי **אכן** שייך לקטגוריה אונטולוגית נפרדת. לפיכך, יש ערך בטיעונים (כדוגמת הטענה מן הסיבתיות הנפשית) השוללים אפשרות זו.

6. התנגדויות הטעות הקטגוריאלית לתורת הזהות

אגב הבהרתה של תורת הזהות, דנו גם בשתי התנגדויות לתורה זו. מובן שאפשר לראות כל טיעון מן הטיעונים שהוצגו ביחידה 2 בזכות ההשקפה הדואליסטית כהתנגדות לתורת הזהות. כאמור, הטיעונים בדבר מודעות התנסותית (כטיעון הידע וטיעון ההינתנות להשגה). עתה נדון בהתנגדויות נוספות לתורה זו.

הזכרנו לעיל את חוק לייבניץ – העיקרון שעל פיו

אם X זהה ל- Y , הרי כל תכונה של X היא תכונה של Y וכל תכונה של Y היא תכונה של X .

התנגדויות שונות לתורת הזהות מבוססות על חוק זה. הדגם הכללי של ההתנגדויות הללו מבוסס על הטענה כי למצבים נפשיים יש תכונה מסוימת, או תכונות מסוימות, שאין למצבים פיזיקליים, או להפך. אם כך – אם יש הבדל בין תכונותיהם של מצבים נפשיים ושל מצבים פיזיקליים, הרי בהתאם לחוק לייבניץ מצבים נפשיים אינם מצבים פיזיקליים.

קבוצה ספציפית של ההתנגדויות הללו מכונה **"התנגדויות הטעות הקטגוריאלית"**. מהי טעות קטגוריאלית? חשבו על שתי קבוצות המשפטים הבאות:

מלחמת השחרור הייתה ירוקה.	מלחמת השחרור פרצה בשנת 1956.
תורת היחסות פותחה על ידי ניוטון.	תורת היחסות רקדה וולס בחתונה.
מספר כוכבי הלכת הוא 5.	מספר כוכבי הלכת עבה יותר מחומת ברלין.

שאלה

מה ההבדל בין שתי קבוצות המשפטים הללו?

משפטי הקבוצה הימנית כולם שקריים, וכך גם משפטי הקבוצה השמאלית, אולם משפטי הקבוצה השמאלית אינם סתם שקריים: הם אינם יכולים להיות אמתיים. הם אינם יכולים להיות אמתיים, משום שכל אחד מהם מייחס לדבר, שהוא נסב על אודותיו, תכונה, או מצב, כאשר אין בכלל פשר לטענה שלדבר מסוג זה יש תכונה מסוג זה, או שהוא נמצא במצב מסוג זה. המשפט "מלחמת השחרור הייתה ירוקה" הוא שקרי לא משום שמלחמת השחרור הייתה צהובה, אלא משום שאי אפשר לייחס לדברים כמו מלחמות כל צבע שהוא. אין מובן לייחס תכונות מן הקטגוריה של צבעים לדברים מן הקטגוריה של מלחמות. ליחס צבע למלחמה, אנו אומרים, זוהי **טעות קטגוריאלית**. ובדומה, לייחס פעילות כמו ריקוד לתורה כלשהי, או לייחס עובי למספר (להבדיל מסמל ספציפי המייצג את המספר) זוהי טעות קטגוריאלית.

על פי התנגדויות שונות לתורת הזהות, היא כרוכה בטעות קטגוריאלית. הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים חומריים (ובפרט מוחיים), גוררת, מחד גיסא, ייחוסן של תכונות מסוימות למצבים נפשיים, ייחוס שהוא טעות קטגוריאלית, ומאידך גיסא, ייחוסן של תכונות מסוימות למצבים חומריים, ייחוס שאף הוא טעות קטגוריאלית. זהות פסיכופיזית, על פי התנגדויות אלו, אינה אפשרית. נפנה עתה לכמה התנגדויות כאלו.

6.1 תורת הזהות וערכי אמת של מצבים נפשיים

התנגדות אחת כזו עניינה בערכי אמת. למצבים נפשיים מסוימים יש ערכי אמת, דהיינו הם אמתיים או שקריים. האמנות מהוות את המקרה הבולט ביותר של מצבים כאלו – נראה כי אמיתות ושקריות הן מתכונותיהן הבולטות ביותר של האמנות. האמנתי שיין אדום טוב לבריאות היא אמיתית, אם יין אדום אמנם טוב לבריאות, ושקרית אם יין אדום אינו טוב לבריאות.

שאלה

איזו השלכה, משונה לפחות לכאורה, יש לתורת הזהות – לטענה שמצבים נפשיים הם מצבי פיזיקליים – בעניין ערכי אמת?

בהנחה שהאמנות הן אמיתות או שקריות, מהטענה של תורת הזהות, כי האמנתי שיין אדום טוב לבריאות היא מצב פיזיקלי, ובאופן ספציפי יותר – שהיא מצב מוח, נובע שמצב מוח הוא או אמתי או שקרי. אולם, טוענים מתנגדים אחדים של תורת הזהות, זו השלכה משונה ביותר של תורת הזהות. ייחוס ערך אמת (אמיתות או שקריות) למצב מוח דומה לייחוס ערך אמת למצבו של שולחן הכתיבה שלי – להיערכות מסוימת של חלקיקיו. האם ניתן לייחס ערך אמת להיערכות מסוימת של חלקיקי השולחן? היש שחר לטענה שהיערכות חלקיקים מסוימת אמיתית, אם יין אדום טוב לבריאות, או אם יורד שלג בבאר שבע? נראה שאין כל שחר לטענה כזו, ובאופן דומה, שאין כל שחר לטענה שמצב מוח מסוים – היערכות מסוימת של חלקיקים במוח – אמתי, אם יין אדום טוב לבריאות, או אם יורד שלג בבאר-שבע. נראה שאין שחר לייחוס תכונה כמו אמיתות לדברים כמו היערכות חלקיקי השולחן או היערכות חלקיקים במוח. במילים אחרות, זוהי טעות קטגוריאלית לייחס אמנות, או שקריות, למצבי מוח. ואם אין שחר לייחוס ערך אמת למצב מוח אולם להאמנה יש ערך אמת, הרי, על פי חוק לייבניץ, האמנה אינה מצב מוח.

כיצד יכולים אנשי תורת הזהות להתמודד עם התנגדות זו? פתוחות לפניהם "דרך קלה" ו"דרך קשה". מהי הדרך הקלה? אסטרטגיה הנקוטה לעתים על ידי פילוסופים כדי להתמודד עם בעיה מסוימת היא לומר: עדיין איננו יודעים בדיוק כיצד התיאוריה שלנו יכולה להתגבר על הבעיה, אבל בעיה זו איננה רק בעיה של התיאוריה שלנו: גם התיאוריות המתחרות לא התגברו עליה, ולא נראה שהקושי שבפנינו ניצבת התיאוריה שלנו הוא גדול במיוחד. ייתכן

שבמקרה זה יכולים אנשי תורת הזהות לנקוט באסטרטגיה זו ולומר שבעיית ערכי האמת של מצבים נפשיים איננה בעיה מיוחדת לתורתם – זו בעיה גם של התורות המתחרות. ייתכן שיש קושי ברעיון בדבר היותם של מצבי מוח בעלי ערכי אמת, הם עשויים לומר, אולם האם אין קושי דומה ניצב בפני הדואליזם? כלומר, האין קושי דומה ברעיון בדבר היותם של מצבים רוחניים בעלי ערכי אמת?

כיצד יראו אנשי תורת הזהות, שהקושי הנדון מאיים גם על הרעיון שלמצבים רוחניים ערכי אמת? כדי להבין זאת, הבה ננסה תחילה להבין מדוע עשוי מישוהו לטעון, שייחוס ערכי אמת למצבים חומריים כמצבי מוח הוא בעייתי. מצב שיש לו ערך אמת – מצב אמתי או שקרי – הוא מצב שיש לו תוכן טענתי, הוא מבטא טענה. האמנתי ששתיית יין אדום טובה לבריאות היא האמנה בעלת תוכן טענתי הנסב על אודות העולם – תוכנה הטענתי הוא הטענה ששתיית יין אדום טובה לבריאות. לטענות יש ערכי אמת, ולהאמנות יש ערכי אמת משום שהן מבטאות טענות. למעשה, אפשר להבין את הקביעה שהאמנה היא שקרית, למשל, כמורכבת משתי קביעות: ראשית, שההאמנה מבטאת טענה מסוימת, ושנית, שטענה זו היא שקרית.

דומה שאם מישוהו טוען שייחוס ערכי אמת למצבים חומריים כמצבי מוח הוא בעייתי, הרי זאת משום שהקביעה שמצבי מוח מבטאים טענות נראית בעייתית. מדוע עשויה קביעה זו להיראות בעייתית? מדוע היא עשויה להיראות כרוכה בטעות קטגוראלית? ובכן, דומה שקביעה זו עשויה להיראות משונה, משום שמצבי מוח (או היערכויות אחרות של חלקיקים) הם מצבים קונקרטיים, ואילו טענות הן מופשטות – הן אינן מצבים בעולם, הן אינן ישויות ממשיות, קונקרטיות, אין הן נמצאות בשום מקום ואין הן מתרחשות בזמן מסוים. ייתכן שיש קושי ברעיון של "החיבור" בין ישויות קונקרטיות, כמו מצבי מוח לבין ישויות מופשטות, כמו טענות: אין זה ברור כיצד למצבים קונקרטיים, כמו היערכויות של חלקיקים, עשויות להיות תכונות מופשטות, כמו תכנים טענתיים.

אם זהו מקור הבעיה של ייחוס ערכי אמת למצבי מוח, עשויים אנשי תורת הזהות לטעון, הבעיה חלה גם על ייחוס ערכי אמת למצבים רוחניים. אמנם יש נטייה מסוימת לחשוב שאין קושי ברעיון בדבר ייחוס טענות למצבים רוחניים, משום שיש נטייה לחשוב שיש קרבה בין טענות לבין מצבים רוחניים, שלא כמו הריחוק הקיים בין טענות לבין מצבים חומריים. מדוע? משום שמצבים רוחניים נראים מופשטים יותר ממצבים חומריים כמצבי מוח, וטענות הן, כאמור, מופשטות. אולם, יאמרו אנשי תורת הזהות, זו טעות. שהרי גם מצבים רוחניים הם מצבים קונקרטיים. הלא רכיב חשוב בהיגיון שביסוד העמדה הדואליסטית, כפי שראינו ביחידה 2, הוא שתחום הישויות הממשיות, הקונקרטיות, כולל לא רק ישויות חומריות; בעולם הממשי, לפי ההיגיון זה, יש מקום לישויות רוחניות, או לפחות לישויות בעלות תכונות רוחניות – ישויות שאמנם אינן נמצאות במרחב, אבל נמצאות בזמן. למעלה מכך, על פי מרבית הדואליסטים, למצבים נפשיים רוחניים יש כוחות סיבתיים – הם גורמים את התרחשותם של מצבים פיזיקליים. מצבים בעלי כוחות סיבתיים הם בוודאי מצבים ממשיים קונקרטיים. כשעומדים על כך שמצבים רוחניים, לפי התפיסה הדואליסטית, הם מצבים

ממשיים לא פחות ממצבים חומריים, אין זה כה ברור שתורת הזהות ניצבת בפני בעיה מיוחדת בסוגיית ערכי האמת. אם יש קושי ברעיון שמצבים המתרחשים הן במרחב והן בזמן מבטאים טענות, קשה לראות כיצד ייעלם הקושי, אם "נחסיר" את מימד המרחב מן המצבים הללו – קשה, במילים אחרות, לראות כיצד מצבים רוחניים, שאינם מתרחשים במרחב, אך מתרחשים בזמן – מבטאים טענות. כך, נראה שסוגיית ערכי האמת אינה מציבה את ההשקפה המטריאליסטית בעמדת נחיתות ביחס להשקפה הדואליסטית.

הדרך הקשה יותר להשיב לביקורת כנגד תורת הזהות בעניין ערכי האמת כרוכה בהצעת תיאוריה שתסביר בפירוט כיצד עשויים מצבים חומריים כמצבי מוח לבטא טענות וכך להיות בעלי ערכי אמת. הצעת תיאוריה טובה כזו תהווה תשובה מכרעת להתנגדות הנדונה. ואמנם, תיאוריות שונות כאלו – תיאוריות המנסות להסביר כיצד עשויים מצבים חומריים כמצבי מוח לבטא טענות ולהיות בעלי ערכי אמת – הוצעו בעשרות השנים האחרונות על ידי פילוסופים מטריאליסטיים. נדון בתיאוריות כאלו ביחידה 8, שעניינה תוכנם של מצבים נפשיים.

6.2 עוד על בעיית מיקומם של המצבים הנפשיים

הצגנו קודם את תשובתו של סמארט לביקורת על פיה תורת הזהות מחויבת לעמדה הבלתי סבירה לפיה למושאים נפשיים, כמו נתונים חושיים או תמונות נפשיות, יש מיקום מרחבי. לפי סמארט, תורת הזהות שוללת את קיומם של מושאים נפשיים כמו נתוני חושים; היא מחויבת לזהות בין מצבים לבין אירועים נפשיים, כמו התנסויות (שאינן כרוכות במושאים נפשיים) לבין מצבים ואירועים חומריים.

אולם פילוסופים שונים משוכנעים שלא קשר לשאלת המושאים הנפשיים, גם עצם הטענה שמצבים נפשיים נמצאים במרחב הפיזיקלי – שיש להם מיקום מרחבי – איננה סבירה. גם ביקורת זו שייכת למשפחת הביקורות של הטעות הקטגוריאלית כנגד תורת הזהות. בניגוד לביקורות שהצגנו עתה, על פיהן מתבטאות הטעויות הקטגוריאליות בכך **שלמצבים חומריים** מיוחסות תכונות שאי אפשר שיהיו להם, הטעות הקטגוריאלית הרלוונטית לביקורת הנוכחית מתבטאת בכך **שלמצבים נפשיים** מיוחסות תכונות שאי אפשר שיהיו להם. לפי ביקורת זו, לא ייתכן שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, כיוון שמצבים נפשיים הם בהכרח חסרי מיקום מרחבי ואילו מצבים פיזיקליים הם בהכרח בעלי מיקום מרחבי. דרך אחרת להציג התנגדות זו היא לומר שלא ייתכן שתכונות פיזיקליות ותכונות נפשיות יהיו תכונות של אותם אירועים, שכן תכונות פיזיקליות בהכרח מתממשות במרחב הפיזיקלי, ואילו תכונות נפשיות אינן יכולות להתממש במרחב הפיזיקלי.

מדוע אין זה סביר לטעון שלמצבים נפשיים יש מיקום מרחבי? על פי רוב, הדוגלים בביקורת זו אינם מציגים טיעונים מפורשים. כחיזוק לטענה זו מובאות לעתים דוגמאות: האם סביר

לטעון שהאמנתי שטימור המזרחית זכתה לעצמאות בשנת 2002 ממוקמת, למשל, 3 ס"מ מאחורי אפי? האם סביר לטעון שרצוני שכלבי יביא לי את נעלי הבית למיטה ממוקם בדיוק בין שתי אזני? ברור שאין די בדוגמאות כאלו. אין זה ברור שאמנם הן אינן סבירות, ואנשי תורת הזהות דורשים ממתנגדיהם להצביע באופן מפורש על הבעייתיות שבייחוס מיקום להאמנות, לרציות, או למצבים נפשיים אחרים. לעתים נטען שאין כל קשר בין המושגים הנפשיים לבין מיקום מרחבי: דבר במושג ההאמנה, למשל, אינו מחייב שההאמנות תימצאנה במקום כלשהו. אולם מה משמעותה של טענה זו? משמעותה היא שהאמנות אינן בהכרח בעלות מיקום מרחבי.

שאלה

האם הטענה שהאמנות **אינן בהכרח** בעלות מיקום מרחבי מתנגשת בתורת הזהות (זכרו את מעמדן של טענות הזהות בין המצבים הנפשיים לבין המצבים הפיזיקליים לפי תורה זו)?

דומה שעלינו להשיב לשאלה זו בשלילה. כזכור, לפי תורת הזהות, הזהויות בין מצבים נפשיים לבין מצבים פיזיקליים הן **זהויות שבעובדה**; טענות הזהות בין המצבים הנפשיים לבין המצבים הפיזיקליים לפיה הן סינתטיות ולא אנליטיות; הן אינן אמתיות מכוח משמעות המונחים הנפשיים. לא מתחייב מן המושג "האמנה", למשל, שהאמנה היא מצב פיזיקלי – אין זה הכרחי שהאמנה תהא מצב פיזיקלי. אולם בפועל האמנות הן מצבים פיזיקליים – זוהי פשוט עובדה שכך הוא. אם כך, הרי שתורת הזהות אינה מחויבת לכך שההאמנות הן **בהכרח** בעלות מיקום מרחבי, אלא לכך שפשוט **כעניין שבעובדה** הן בעלות מיקום מרחבי. כדי להפריך את אפשרותה של זהות עובדתית פסיכופיזית בהקשר של סוגיית המיקום, מה שנדרש להראות אינו שדבר במושגים של מצבים נפשיים, כמו האמנה, פחד, או כאב **אינו מחייב** את היותם של מצבים נפשיים בעלי מיקום מרחבי, אלא שהמושגים של המצבים הנפשיים הם כאלו שהמצבים הללו **אינם יכולים** להיות בעלי מיקום מרחבי. מילוי הדרישה הראשונה אינו מהווה את מילוי הדרישה השנייה, שכן ייתכן שהמושגים הנפשיים הם פשוט **נייטרליים** באשר לשאלת המיקום: אין הם מחייבים ואין הם שוללים את היותם של המצבים הנפשיים בעלי מיקום מרחבי. ואמנם, בשל היותן של טענות הזהות הפסיכופיזיות, לפי תורת הזהות, טענות סינתטיות, הרי שלפי תורה זו, המושגים הנפשיים הם **נייטרליים מבחינה אונטולוגית** – אין הם מחייבים את היות המצבים הנפשיים מצבים חומריים;⁶³ ומכאן, המושגים הנפשיים על פי תורת הזהות הם **נייטרליים באשר לשאלת המיקום המרחבי**. הנטל המוטל על כתפי מתנגדי תורת הזהות באשר לסוגיית המיקום המרחבי הוא אפוא משמעותי ביותר, כאמור; עליהם להראות שהאמנות **אינן יכולות להיות בעלות מיקום מרחבי**. דומה שעדיין נדרשים טיעונים כדי לשכנענו שתורת הזהות נתקלת בהקשר זה במכשול בלתי עביר.

עתה נעבור להתמודד עם בעיה אחרת המאיימת על תורת הזהות – בעיית התכונות הנפשיות.

⁶³ בהמשך היחידה נדון בהרחבה באופיים הנייטרלי של המושגים הנפשיים.

7. סוגיית התכונות הנפשיות, פיזיקליזם-סוג ופיזיקליזם-פרט

ראינו כי תורת הזהות הנפשית-מוחית מזהה מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים מוחיים, והטיעונים שהצגנו – טיעון הפשטות וטיעון הסיבתיות הנפשית – הם טיעונים בזכות הזהוי בין אירועים ומצבים נפשיים לבין אירועים ומצבים מוחיים. אולם מה באשר לתכונות הנפשיות של המצבים והאירועים הנפשיים, התכונות העושות אותם למצבים ולאירועים הנפשיים שהם (כאב, רצון לאכול שוקולד, האמנה שיוֹרד גשם, וכדומה)? מה אומרת תורת הזהות על אודות התכונות הנפשיות?

אפשר היה לחשוב כי כל תורה פיזיקליסטית משמעותית תזהה תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות. אפשר היה לחשוב, כי פילוסופים פיזיקליסטיים, מעצם היותם פיזיקליסטיים, יהיו מחויבים לעמדה שעל פיה מה שמקנה למצבים נפשיים את אופיים הספציפי, את תכונותיהם הנפשיות – למשל, מה שעושה כאב לכאב, או מה שעושה כאב חד לכאב חד, או מה שעושה את רצייתו בשוקולד לרצייה בשוקולד – זו העובדה שיש להם מבנים פיזיקליים מסוימים. עמדה זו שקולה למעשה לעמדה שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות. גרסאות חזקות של פיזיקליזם אמנם דוגלות בעמדה זו, אולם יש הסוברים, מטעמים שנעמוד עליהם בהמשך, שעמדה זו חזקה מידי. האם אפשר להיות פיזיקליסטים מבלי לקבל עמדה זו? מסתבר שפילוסופים רבים חושבים שכן. הם חושבים שעיון של תכונות נפשיות בתכונות פיזיקליות ושמירה על אונטולוגיה פיזיקליסטית אינם מחייבים שהקשר בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות יהיה קשר כה חזק כקשר של זהות. כדי להבין זאת, עלינו לעמוד תחילה על הבחנה חשובה.

7.1 סוג ופרט

שאלה

כמה מילים מופיעות במלבן שלפנינו?

כלב	חתול	כלב
-----	------	-----

יהיו ששיבו כי במלבן זה מופיעות שלוש מילים, ויהיו ששיבו כי מופיעות בו שתי מילים. מהי התשובה הנכונה? תלוי למה מתכוונים כשמדברים על "מילים". אפשר להתייחס למילים כאל פרטים בעולם – ישויות ממשיות (קונקרטיות) המופיעות במרחב ובזמן. במלבן זה מופיע רצף

האותיות " כ ל ב " (צירוף המהווה את המילה "כלב") פעמיים, בשני מקומות שונים במרחב. לפיכך, אם אנו אמנם מתעניינים במילים כישויות קונקרטיות המופיעות במרחב ובזמן, עלינו לומר שבמלבן שלוש מילים: "כלב", "כלב", ו"חתול". במינוח הפילוסופי המקובל, במלבן יש שלוש "מילות-פרט" (word-tokens). אולם יש כמובן מאפיין משותף לשתי מילות-הפרט "כלב", ובמובן חשוב שתי מילות-פרט אלו שייכות לאותו "סוג" של מילה. אנו יכולים להתייחס באמצעות המילה "כלב" אל המשותף הזה, בהתעלמנו מהנבדלות, ולומר שבמלבן שתי הופעות שונות של אותה מילה – של אותה "מילה-סוג" (word-type), דהיינו מילה-הסוג "כלב", והופעה אחת של מילה-הסוג "חתול". במלבן יש אפוא שתי מילות-סוג.⁶⁴

ההבחנה בין פרט לסוג איננה חלה רק על מילים, ולמעשה אפשר להחילה על ישויות כלשהן. אפשר לחשוב, למשל, על הבחנה בין ספר-פרט לבין ספר-סוג. חשבו על המשפט הבא:

היועץ הפילוסופי: תוכל להפריך את טענת יריבך באמצעות ביקורת התבונה הטהורה של קאנט, או, אם נכשלת בכך, להכותו על ראשו באמצעות עותק של המטאפיזיקה של אריסטו.

שאלה

לאיזה משני הספרים הללו מתייחס היועץ הפילוסופי כאל ספר-פרט, ולאיזה מהם כאל ספר-סוג?

ובכן, להכות אדם על ראשו אפשר רק באמצעות ישות ממשית, קונקרטית. אם כן, בדברו על המטאפיזיקה מתכוון היועץ לפרט מסוים של הספר, לעותק מסוים שלו; דהיינו, מדובר בספר-פרט, ישות הנמצאת בזמן מסוים במקום מסוים (רצוי שתימצא קרוב אליך ואל ראשו של יריבך, בזמן הוויכוח). שני עותקים של המטאפיזיקה הם שני ספרי-פרט (ואכן, מספר רב יותר של ספרי-פרט עשוי, אולי, לסייע בידי להכות את יריבי באופן יעיל יותר). לעומת זאת, כשמדובר על הפרכת טענה כלשהי באמצעות ספר, אין המדובר בספר כישות קונקרטית הנמצאת בזמן מסוים במקום מסוים; המדובר במה שמביע הספר, על עותקיו השונים. לצורך זה, שני עותקים (או כל מספר אחר של עותקים) של המטאפיזיקה, למשל, נחשבים כאחד (ואכן, מספר רב יותר של ספרי-פרט מאותו סוג לא יסייע בידי להפריך את יריבי).⁶⁵

⁶⁴ לעתים משתמשים במינוח של "מילה-תקריט" במקום "מילה-פרט" ומילה-תבנית במקום "מילה-סוג". מינוח זה הגיוני בצדו, אולם למטרותינו מתאים יותר המינוח של "מילה-פרט" ומילה-סוג".

⁶⁵ דוגמה זו מבוססת על הדוגמה של הפילוסוף דניאל דנט (Daniel C. Dennett): תוכל להפריך את טענת יריבך בעזרת *Word and Object* או, אם נכשלת בכך, להכותו בראשו באמצעות עותק של *Being and Time*.

(D.C. Dennett, "Beyond Belief", in his *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1987, p. 119.)



7.2 ההבחנה בין פיזיקליזם-סוג לפיזיקליזם-פרט

7.2.1 זהות אירועים וזהות תכונות

כיצד רלוונטית ההבחנה בין פרט לסוג לענייננו? ובכן, אפשר להחיל הבחנה זו על מצבים נפשיים, ולכך יש חשיבות רבה. יצורים נפשיים שונים עשויים להימצא במצבים נפשיים מאותו סוג: שני בני-אדם עשויים להאמין שאמסטרדם היא בירת הולנד, לחוש ריח טבק חריף, וכדומה. ואף אותו יצור נפשי עשוי להימצא במצבים נפשיים מאותו סוג בזמנים שונים: הבוקר חשתי כאב עמום בחזה, ובערב שוב חשתי כאב עמום בחזה.

מה משותף למצביהם של יצורים נפשיים שונים כאשר יש להם מצבים נפשיים זה-הי-סוג? מה משותף למצביו של יצור נפשי בזמנים שבהם יש לו מצבים נפשיים זה-הי-סוג? שאלה זו שקולה למעשה לשאלה מה מקנה למצב נפשי מסוים את זהותו הנפשית – את היותו כאב עמום, או את היותו האמנה שהאג היא בירת הולנד, או רצון לאכול שוקולד, או תחושת אושר, וכדומה? מה משייך מצב נפשי לסוג מסוים של מצבים נפשיים (למשל, רצון לאכול שוקולד), או, במילים אחרות, מה עושה אותו למצב הנפשי שהוא, ומבדילו ממצבים נפשיים מסוגים אחרים? לתורות שונות בדבר טבעו של היסוד הנפשי תשובות שונות לשאלה זו. אנו מעוניינים עתה בתשובתה לכך (או, ליתר דיוק, בתשובותיה) של תורת הזהות המטריאליסטית.

שאלה זו – השאלה מה עושה מצב נפשי למצב הנפשי שהוא, ובמילים אחרות, מה משייך מצב נפשי לסוג הנפשי שאליו הוא משתייך? – אפשר לכנות "שאלת הסיווג של המצבים הנפשיים", או "שאלת האינדיווידואציה של המצבים הנפשיים", או בקצרה "שאלת הסוגים הנפשיים".

חשוב להבחין בכך ששאלת הסוגים הנפשיים היא למעשה שאלת התכונות הנפשיות, שהרי התכונות הנפשיות הן המקנות למצבים הנפשיים את זהויותיהם הנפשיות, משייכות אותם לסוגיהם הנפשיים, ומבחינות אותם ממצבים נפשיים מסוגים אחרים; התכונות הנפשיות הן אלו העושות את המצבים הנפשיים למצבים הנפשיים שהם. מצבים נפשיים מאותו סוג, כמו כאב החזה העמום שחשתי הבוקר וכאב החזה העמום שחשתי הערב, הם מצבים נפשיים בעלי אותה תכונה נפשית. פירוש הטענה שהם שייכים לאותו סוג נפשי הוא, שהם חולקים אותה תכונה נפשית (לשניהם התכונה של היות כאבים עמומים). באופן דומה, כאבים הם מצבים

Word and Object הוא ספר של הפילוסוף האמריקני וילארד ון אורמן קוויין (Willard Van Orman Quine); *Being and Time* הוא ספר של הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר (Martin Heidegger). ההומור שבהערות של דנט מובן יותר לאור העובדה שהפילוסופיה של קוויין קרובה ברוחה לפילוסופיה של דנט, ואילו הפילוסופיה של היידגר רחוקה ברוחה במידה רבה מאוד מהפילוסופיה של דנט.

נפשיים מסוג אחד והנאות הן מצבים נפשיים מסוג שונה, משום שתכונותיהם הנפשיות שונות – משום שהתכונה הנפשית של היות כאב שונה מן התכונה הנפשית של היות הנאה. ובדומה, האמנות ורציות הן מצבים נפשיים מסוגים שונים, משום שהתכונה הנפשית של היות האמנה שונה מן התכונה הנפשית של היות רצייה.

מה אומרת תורת הזהות הנפשית-מוחית על סוגיית התכונות הנפשיות? מהן, לפיה, תכונות נפשיות? בשל מה מצב נפשי מסוים הוא האמנה, מצב נפשי אחר הוא כאב, וכדומה? מה משותף, על פיה, לשני מצבים נפשיים השייכים לאותו סוג, ומבדילם ממצבים נפשיים מסוגים אחרים? ובכן, גרסאות שונות של תורה זו מספקות תשובות שונות לשאלה. גרסה אחת של תורת הזהות אומרת שהתכונות הנפשיות – אלו המשייכות מצבים נפשיים לסוגיהם הנפשיים – הן תכונות פיזיקליות, אולם גרסאות אחרות של תורת הזהות דוחות עמדה זו. וכאן עלינו להתייחס לתמיהה העשויה להתעורר: כיצד ייתכן שתורה פיזיקליסטית בדבר היסוד הנפשי (כתורת הזהות הנפשית-מוחית) אינה מחויבת לעמדה על פיה תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות?

כזכור, הטענה היסודית של תורת-הזהות היא:

מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים חומריים.

זוהי עמדה אונטולוגית – עמדה המהווה תשובה לשאלה: מהם מצבים נפשיים? או: מה טיבם האונטולוגי של מצבים נפשיים? תשובתה: מצבים נפשיים הם מצבים חומריים, מצבים פיזיקליים. האם לא נובע מן העמדה, שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים כי תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות? כפי שנראה מיד, התשובה שלילית. מי שמקבלים עמדה זו באשר לשאלה האונטולוגית עשויים אמנם לדגול בטענה שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, אולם אין הם מחויבים לדגול בטענה זאת. הם עשויים גם לקבל תשובה אחרת לשאלת התכונות הנפשיות – לקבל קריטריון אינדיווידואלי אחר למצבים נפשיים. אין הם מחויבים לומר ששני מצבים נפשיים השייכים לאותו סוג נפשי – מצבים החולקים תכונה נפשית (כמו כאבי ראש) – חולקים תכונה פיזיקלית כלשהי, או תכונות פיזיקליות כלשהן, ובשל כך הם שייכים לאותו סוג נפשי. תשובה אחרת לשאלה זו, כפי שנראה, מתיישבת לחלוטין עם האונטולוגיה המטריאליסטית שבה דוגלת תורת הזהות (אין היא מחייבת דואליזם תכונות). כך, גם בהנחה שקיבלנו את האונטולוגיה המטריאליסטית, ניצבת בפנינו שאלה נוספת, שאלת האינדיווידואליזם של המצבים הנפשיים.

קריטריון אינדיווידואליזם למצבים נפשיים הוא קריטריון הקובע את סיווגם של מצבים נפשיים לסוגיהם הנפשיים. הוא קובע אילו מאפיינים של מצבים נפשיים משייכים אותם לסוג הנפשי שלהם (למשל, כאב) וכך – אילו מצבים נפשיים שייכים לאותו סוג נפשי ואילו שייכים לסוגים נפשיים שונים.

כדי להבהיר טענות אלו, נפנה תחילה לדוגמה שאיננה קשורה כלל לתחום הנפשי.⁶⁶ נחשוב על משחק ילדים הכולל (1) "תבנית לאפיית עוגיות", דהיינו לוח העשוי מחומר קשיח כלשהו ובו שקעים בגדלים שונים ובצורות שונות – עיגול, משולש, ריבוע, כוכב, ועוד; (2) "עוגיות" מחומר פלסטי כלשהו, באותן צורות ובאותם בגדלים כאלו של השקעים. כל "עוגייה" יכולה להיכנס רק לשקע שבצורתה. על הילדים המשחקים במשחק לזהות את העוגיות המתאימות לשקעים השונים ולהניח אותן בשקעים מבלי לכופף אותן, לשבור אותן, וכדומה. אם יטעו בזיהוי, העוגייה לא תיכנס לשקע. מה טיבן האונטולוגי של העוגיות הללו? התשובה פשוטה: העוגיות הן אובייקטים פיזיקליים. כולנו פיזיקליסטים באשר לאונטולוגיה של העוגיות הללו – איש אינו סובר שעוגיות כאלו הן רוחניות.

אולם בכך שענינו על שאלת האונטולוגיה באשר לעוגיות הללו, אמרנו שעוגייה היא אובייקט פיזיקלי, לא ענינו על שאלה אחרת: מה משייך עוגייה כלשהי לסוג העוגיות שאליו היא שייכת? בשל איזו תכונה היא שייכת לסוג זה או אחר? אפשר להבין שאלה זו באופנים אחדים, שכן אפשר לסווג דברים כלשהם, ואף את העוגיות הללו, באופנים שונים. נדייק אפוא יותר באפיונה של שאלת הסוג באשר לעוגיות הללו. אנו מעוניינים לדעת מהן התכונות של העוגיות הרלוונטיות למטרת המשחק. במילים אחרות: מהן התכונות של העוגיות הקובעות לאילו שקעים הן תיכנסנה? האם מה שמשייך עוגייה לסוג העוגיות שאליו היא שייכת במובן זה זהו ההרכב הכימי-פיזיקלי שלה? במילים אחרות, האם התשובה לשאלה מאיזה חומר עשויה העוגייה – **מהן תכונותיה הפיזיקליות** – היא שקובעת זאת? התשובה לכך שלילית. נניח שילד המשחק במשחק איבד חלק מן העוגיות. אם אביו יכין לו במקומן עוגיות העשויות מחומרים שונים ומשונים – מבדיל, מגומי, מזהב, או מבצק – עדיין אפשר שהעוגיות החדשות תוכלנה לתפקד במשחק באותו אופן; עדיין אפשר שהן תיכנסנה לאותם שקעים בדיוק (וזכור, אסור לכופף או לשבור את העוגיות!).

שאלה

מהן, אם כן, התכונות הרלוונטיות של העוגיות?

התכונות הרלוונטיות הן **התכונות הגיאומטריות** של העוגיות. אפשר לייצר את העוגיות מחומרים רבים ושונים, והן תשמורנה על תפקודן במשחק בתנאי שתישמרנה התכונות הגיאומטריות שלהן – בתנאי שעוגייה אחת תהיה ריבוע שאורך צלעו 2 ס"מ, עוגייה אחרת תהיה עיגול בקוטר 2.5 ס"מ, וכדומה. העובדה שלעוגיות יש תכונות גיאומטריות כאלו אינה תלויה בטבע הפיזיקלי הספציפי שלהן – עוגיות בעלות מבנים פיזיקליים-כימיים שונים ומשונים עשויות להתאפיין בתכונות גיאומטריות כאלו.

⁶⁶ הרעיון הבסיסי של דוגמה זו לקוח מדוגמה של הילרי פטנאם, שהוצגה למטרה שונה. ראו H. Putnam, "Reductionism and the Nature of Psychology", in his *Words and Life* (edited by J. Conant), Cambridge: Harvard University Press, 1994.

הנקודה החשובה לענייננו באשר לדוגמה זו היא שיש הבחנה בין השאלה מה טיבן האונטולוגי של העוגיות, לבין השאלה אלו תכונות של העוגיות משייכות אותן לסוגיהן. באופן ספציפי יותר, דוגמה זו מראה שהטענה שהעוגיות הללו הן אובייקטים פיזיקליים מתיישבת עם הטענה שמה שמשייך עוגייה לסוגה (במובן הרלוונטי לתפקודה במשחק) איננו המבנה הפיזיקלי שלה – אין אלו תכונותיה הכימיות-פיזיקליות – אלא תכונות אחרות. אנו רואים שמי שדוגלים באונטולוגיה פיזיקליסטית של העוגיות הללו, אינם חייבים לקבל תשובה פיזיקליסטית באשר לשאלת הסוג של העוגיות הללו. אין הם חייבים לקבל את התשובה שלפיה עוגיות שייכות לאותו סוג אם ורק אם הן חולקות אותו מבנה כימי-פיזיקלי.

הגיון דברים זה חל גם באשר למצבים נפשיים. הזכרנו קודם את השאלה, אם מן העמדה שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים נובע כי תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות.

שאלה

מה ניתן ללמוד מדוגמת העוגיות לעניין שאלה זו?

דוגמת העוגיות ממחישה, כי התשובה לשאלה זו שלילית. מי שמקבלים אונטולוגיה פיזיקליסטית של מצבים נפשיים (במלים אחרות, מי שמקבלים את העמדה שכל המצבים הנפשיים הם מצבים פיזיקליים) אינם חייבים לקבל תשובה פיזיקליסטית לשאלת האינדיווידואציה של המצבים הנפשיים – לשאלה מה משייך מצבים נפשיים לסוגיהם. במילים אחרות: אין הם חייבים לקבל כי שני מצבים נפשיים השייכים לאותו סוג נפשי – מצבים החולקים תכונה נפשית (כמו כאבי ראש) – חולקים **תכונה פיזיקלית** כלשהי (או תכונות פיזיקליות כלשהן), ובשל כך הם שייכים לאותו סוג נפשי. התשובה הפיזיקליסטית לשאלה האונטולוגית בדבר המצבים הנפשיים אינה מחייבת תשובה מסוימת לשאלת האינדיווידואציה שלהם, לא תשובה פיזיקליסטית ולא כל תשובה אחרת – היא מותרת פתוחה את שאלת הסוגים הנפשיים או התכונות הנפשיות.

התורה הדוגלת בתשובה פיזיקליסטית לשאלת הסוגים הנפשיים או התכונות הנפשיות מכונה **"פיזיקליזם-סוג" (type-physicalism)**, או "התורה של זהות-סוג". על פיה, **התכונות הנפשיות הן תכונות פיזיקליות, והסוגים הנפשיים הם סוגים פיזיקליים**. התכונה הנפשית של היות כאב היא תכונה פיזיקלית אחת (נניח, תכונה אלקטרו-כימית מסוימת); התכונה הנפשית של היות האמנה שיורד גשם היא תכונה פיזיקלית אחרת (נניח, תכונה אלקטרו-כימית אחרת), וכדומה. עמדה זו אומרת לנו מה משותף לשני מצבים של כאב ראש, למשל – מה משייך שני מצבים נפשיים לסוג הנפשי של "כאב-ראש" – ומבדיל אותם ממצבים נפשיים מסוגים אחרים, כמו רציות או פחדים: הם חולקים את אותה תכונה פיזיקלית (תכונה פיזיקלית שמצבים נפשיים מסוגים אחרים אינם חולקים). וכך, מה שמשותף ליצורים נפשיים שונים כאשר יש להם מצבים נפשיים זה-סוג – למשל, שניהם חשים ריח טבק חריף, או שניהם מאמינים שהאג היא בירת הולנד – הוא שמתממשת אצלם (ובאופן יותר ספציפי,

מתממשת (במוחם) אותה תכונה פיזיקלית. העמדה של פיזיקליזם-סוג, כפי שאנו רואים, איננה רק פיזיקליזם של מצבים ואירועים נפשיים, אלא גם פיזיקליזם של תכונות נפשיות. נוכל אם כן לומר, כי

על פי פיזיקליזם-סוג:

(א) מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים.

(ב) תכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות.

כמובן, עוד נרחיב את הדיון בהבהרת עמדה זו, ובטעמים בעדה ונגדה.

העמדה המבוטאת על ידי סעיף (א) בלבד היא עמדה שאינה אומרת דבר על שאלת הסוגים הנפשיים והתכונות הנפשיות. על פי עמדה כזו, כאב הראש שהיה לי היום ב-08.43 הוא מצב פיזיקלי מסוים; כאב הראש שיש לי עכשיו הוא מצב פיזיקלי מסוים; כאב הראש שהיה לי ערב לפני יומיים הוא מצב פיזיקלי מסוים; והאמנתך שהחמסין יישבר בסוף השבוע היא מצב פיזיקלי מסוים. כל פרט ופרט של מצבים נפשיים הוא, לפי עמדה זו, מצב פיזיקלי. אולם עמדה זו אינה אומרת דבר על הסוגים הנפשיים והתכונות הנפשיות: אין היא אומרת מהי התכונה המשותפת לכאבי מהבוקר, לכאבי הנוכחי, ולכאבך הנוכחי – בשל מה שייכים שלושתם לסוג הנפשי של כאבים – ומה מבדיל בין שלושת המצבים הללו, מצד אחד, לבין ההאמנה הנזכרת, מצד אחר. כיוון שעמדה זו נסבה על אודות פרטים של מצבים נפשיים (על מצבים-נפשיים ספציפיים) – היא אומרת שכל פרט של מצב נפשי הוא פרט של מצב פיזיקלי – ואינה מתייחסת לשאלת הסוגים הנפשיים, היא מכונה על פי רוב **"פיזיקליזם-פרט"** (token-physicalism), או **"התורה של זהות-פרט"** (token identity theory). מאחר שאינה מתייחסת לשאלת הסוגים הנפשיים, תורה כזו היא **תורה חלקית** בדבר המצבים הנפשיים. תורה זו אינה גוררת את התורה של פיזיקליזם-סוג (כפי שניתן ללמוד מדוגמת העוגיות).

על פי פיזיקליזם-פרט, מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים.

אם נשוב לרגע לדוגמת הספרים, פיזיקליזם-פרט, באשר לספרים, תהיה תורה הטוענת שכל ספר ספציפי הוא אובייקט פיזיקלי (ואפשר אולי לחשוב על עמדות ספציפיות יותר, המפרטות את מאפייניו הפיזיקליים של ספר), אבל אינה טוענת שספרים זהו סוג זהים זה לזה מבחינה פיזיקלית, ולמעשה אינה משיבה כלל לשאלה מה משייך שני ספרי פרט לאותו סוג (כך, פיזיקליזם פרט באשר לספרים תהא תורה חלקית באשר למהותם של ספרים). למרות שהתורה של פיזיקליזם-פרט אינה גוררת את העמדה של פיזיקליזם סוג, היא גם אינה סותרת אותה. התורה של פיזיקליזם פרט פשוט אינה מתחייבת לתשובה כלשהי לשאלת הסוגים הנפשיים והתכונות הנפשיות. מי שמקבלים את התשובה של פיזיקליזם-פרט לשאלה האונטולוגית הבסיסית בדבר מצבים נפשיים עשויים לקבל או לדחות פיזיקליזם-סוג. כלומר,

העמדה של פיזיקליזם-פרט ניתנת להשלמה בדרכים שונות בעניין התכונות הנפשיות: בדרך של פיזיקליזם-סוג, או בדרך אחרת.

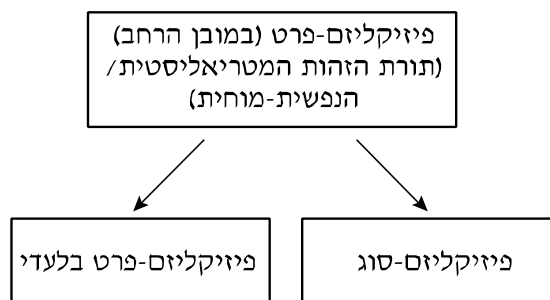
אולם, למעשה, טעמה של ההבחנה בין פיזיקליזם-פרט לבין פיזיקליזם-סוג נעוץ בכך שקיימות גרסאות של פיזיקליזם-פרט שדוחות את הזיהוי בין התכונות הנפשיות לבין תכונות פיזיקליות. אנו נכנה גרסאות כאלו גרסאות של "פיזיקליזם-פרט בלעדי", ואת העמדה של פיזיקליזם-פרט, שכשלעצמה איננה מתחייבת לא לשלילת זיהוי זה ולא לחיובו, נכנה לעתים "פיזיקליזם-פרט במובן הרחב". ביסוד העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי (פיזיקליזם-פרט הדוחה פיזיקליזם-סוג) עומד הרעיון שאפשר לזהות מצבים ואירועים נפשיים עם מצבים ואירועים חומריים גם בלי לטעון לזהות בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות – ובמילים אחרות, גם בלי לקבל שקריטריון האינדיווידואציה של מצבים נפשיים הוא קריטריון פיזיקליסטי (יחד עם זאת, ובכך נדון מיד בהרחבה, תורה זו איננה מהווה דואליזם תכונות – היא תורה מטריאליסטית לכל דבר).

אם כן, לפיזיקליזם-פרט במובן הרחב אין מחויבות באשר לשאלת התכונות הנפשיות ואולם עמדה זו אינה אומרת עם אילו תכונות זהות התכונות הנפשיות ועם אילו תכונות הן אינן זהות.

על פי פיזיקליזם-פרט בלעדי תכונות נפשיות אינן זהות לתכונות פיזיקליות.

זהו נוסח ראשוני, אשר יעודכן בהמשך. הנוסח הזה הוא שלילי, הוא אינו אומר מהן התכונות הנפשיות.

היחסים בין שלוש העמדות – פיזיקליזם-סוג, פיזיקליזם פרט (במובן הרחב), ופיזיקליזם פרט-בלעדי – מוצגים בתרשים שלפנינו:



תרשים 9: יחסי העמדות הפיזיקליסטיות

כפי שאנו רואים, פיזיקליזם-סוג ופיזיקליזם-פרט בלעדי מהוות גרסאות שונות של פיזיקליזם-פרט (במובן הרחב). פיזיקליזם-סוג ופיזיקליזם-פרט בלעדי הן למעשה **גרסאות שונות של תורת הזהות המטריאליסטית**; שהרי העמדה של פיזיקליזם-פרט במובן הרחב, שעל פיה מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים, אינה אלא העמדה של תורת הזהות המטריאליסטית.

הזכרנו את התמיהה – האם אין תורה פיזיקליסטית בדבר היסוד הנפשי (כתורת הזהות הנפשית-מוחית) מחויבת לעמדה שעל פיה תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות? האם ייתכן שגרסה של תורה פיזיקליסטית, כתורת הזהות המטריאליסטית, תזהה תכונות נפשיות עם תכונות שאינן פיזיקליות? היש בכלל תכונות שאינן פיזיקליות בעולם חומרי טהור? האם, במילים אחרות, תורה כמו פיזיקליזם-פרט בלעדי המזהה תכונות נפשיות עם תכונות שאינן פיזיקליות איננה למעשה **דואליזם תכונות**, ולא תורה פיזיקליסטית?

ובכן, הדוגלים בפיזיקליזם-פרט בלעדי רואים את עמדתם כמנוגדת לדואליזם על כל גרסאותיו – הם רואים בה עמדה פיזיקליסטית לכל דבר. עמדה זו **שוללת את היותן של התכונות הנפשיות תכונות רוחניות**.⁶⁷ מהותית לה היא ההנחה שבעולם חומרי טהור תיתכנה **תכונות שאינן פיזיקליות**. במילים אחרות, תיתכנה תכונות שמחד גיסא אינן תכונות פיזיקליות, ומאידך גיסא הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית – יש להן מקום בעולם פיזיקלי טהור. תכונות נפשיות, לפי פיזיקליזם-פרט בלעדי, הן כאלו.

למה הכוונה? אלו תכונות שאינן פיזיקליות הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית, ועשויות להתקיים בעולם חומרי טהור? ומדוע עלינו לקבל את הטענה שתכונות נפשיות הן כאלו? לפני שננסה להשיב לשאלות אלו, נעדכן את הטענה של פיזיקליזם-פרט בלעדי באשר לתכונות נפשיות:

על פי פיזיקליזם-פרט בלעדי תכונות נפשיות אינן זהות לתכונות פיזיקליות, אולם הן לגיטימיות מנקודת-מבט פיזיקליסטית.

⁶⁷ ראוי להעיר שפילוסופים אחדים רואים בעמדה, שאנו מכנים "פיזיקליזם-פרט בלעדי", דואליזם תכונות, אך זאת משום שהם מאפיינים "דואליזם תכונות" במובן רחב מאוד, מובן שעל פיו דואליזם תכונות אינו מחויב לקיום תכונות רוחניות. פיזיקליזם-פרט בלעדי נחשב בעיני פילוסופים אלו כדואליזם תכונות במובן זה שהוא מחויב לכך שתכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות, וכך שיש בעולם הן תכונות פיזיקליות והן תכונות שאינן פיזיקליות. אבל במובן מהותי פיזיקליזם-פרט בלעדי הוא עמדה פיזיקליסטית לכל דבר ועניין: התכונות הנפשיות, לפי עמדה זו, הן לגיטימיות מנקודת-מבט פיזיקליסטית. טענה זו תובהר מיד.

7.2.2 תכונות פיזיקליות ותכונות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית

עלינו להבהיר מהן תכונות שמחד גיסא אינן תכונות פיזיקליות, ומאידך גיסא הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית. למעשה, פגשנו כבר תכונות שאינן תכונות פיזיקליות, אולם הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית: אלו הן **התכונות הגיאומטריות**. באיזה מובן תכונות אלו אינן תכונות פיזיקליות? אנו יכולים לכנות תכונות כמו הרכב כימי מסוים, היות בעל מטען חשמלי מסוים, וכיוצא באלה – תכונות שהמדעים הפיזיקליים עוסקים בהן – "תכונות פיזיקליות מובהקות". ברור שתכונות גיאומטריות אינן תכונות פיזיקליות מובהקות. למעלה מכך, התכונות הללו גם אינן "תלויות" בתכונות פיזיקליות מובהקות. למה הכוונה? הכוונה היא שאובייקטים בעלי תכונות פיזיקליות מובהקות שונות עשויים להיות בעלי אותן תכונות גיאומטריות. למשל, שני אובייקטים העשויים מחומרים שונים לחלוטין – האחד ממתכת והאחר מברזל – עשויים שניהם להיות כדורים בקוטר 3 ס"מ. אין שום תכונה פיזיקלית מובהקת ספציפית לאובייקטים הללו (למשל, היותם מורכבים ממולקולות בעלות מבנה כימי X), כך שהיותו של אובייקט בעל תכונה זו הכרחי לשם היותו בעל תכונה גיאומטרית זו. אמנם לאובייקט חייב להיות הרכב כימי כלשהו כדי שהוא יהיה בעל תכונה גיאומטרית זו, אבל אין שום הרכב כימי ספציפי שבו הוא חייב להתאפיין כדי שתהיה לו תכונה גיאומטרית זו. אנו יכולים לומר, אם כן, כי **תכונות שאינן תכונות פיזיקליות מובהקות ואינן תלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות (במובן שהוסבר זה עתה), אינן תכונות פיזיקליות**. תכונות גיאומטריות הן רק דוגמה אחת לתכונות כאלו של אובייקטים פיזיקליים. נחשוב על תכונה של אובייקטים כמו כושרם להצביע על טמפרטורת הסביבה (במילים פשוטות, זוהי למעשה התכונה של היות מדחום). גם במקרה זה, שני אובייקטים בעלי תכונות פיזיקליות שונות עשויים להיות בעלי תכונה זו, למשל, הן שפופרת המכילה כספית והן שפופרת המכילה כוהל. התכונה של הכושר להצביע על טמפרטורת הסביבה אינה תכונה פיזיקלית מובהקת או תכונה התלויה בתכונה פיזיקלית מובהקת; במובן זה, אין היא תכונה פיזיקלית. דוגמה נוספת היא זו של תכונה כמו היותו של אובייקט משאבת דם: הלב הוא משאבת דם, אבל גם לב מלאכותי (העשוי, בניגוד ללב הטבעי, מחומרים סינתטיים) הוא משאבת דם. היות משאבת דם איננה אפוא תכונה פיזיקלית, אף-על-פי שמשאבת דם היא אובייקט פיזיקלי, בעל מבנה פיזיקלי ותכונות פיזיקליות שונות. אם כן אנו רואים שלאובייקטים פיזיקליים יש תכונות שאינן תלויות במבנה הפיזיקלי שלהן (אובייקטים בעלי מבנים פיזיקליים שונים עשויים להיות בעלי אותן תכונות כאלו), ובמובן זה אינן תכונות פיזיקליות.⁶⁸

⁶⁸ כמובן, ההחלטה שלא לכלול תכונות כאלו תחת הכינוי "תכונות פיזיקליות" היא שרירותית במידה מסוימת. הנקודה החשובה (והיא זו שעומדת ביסוד ההחלטה המינוחית הזו) היא להבין את ההבדל בין תכונות מסוג זה לבין תכונות פיזיקליות מובהקות (או תכונות התלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות). יש פילוסופים המכנים תכונות מעין אלו "תכונות פיזיקליות מסדר גבוה" (higher-order physical properties), כאשר תכונות פיזיקליות מובהקות ותכונות התלויות בהן הן "תכונות פיזיקליות מסדר ראשון" (first-order physical properties). בהתאם למינוח זה, העמדה של פיזיקליזם-סוג גורסת שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות מסדר ראשון, ואילו העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי גורסת שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות מסדר גבוה. אנו נמשיך להשתמש במינוח שבו השתמשנו עד כה, ובהתאם למינוח זה גורסת העמדה של פיזיקליזם-סוג שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, ואילו העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי גורסת שתכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות, אולם הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית.

כפי שאפשר להבין, על פי שימושנו בביטוי "תכונות פיזיקליות", קבוצת התכונות הפיזיקליות כוללת הן תכונות פיזיקליות מובהקות והן תכונות אחרות (תכונות "התלויות" בתכונות פיזיקליות מובהקות). אנו נסביר ונדגים אחר-כך מהן תכונות פיזיקליות שאינן תכונות פיזיקליות מובהקות.

נעבור עתה לצדו השני של המטבע: באיזה מובן אפשר לומר שתכונות שאינן תכונות פיזיקליות (הן אינן תכונות פיזיקליות מובהקות והן אינן תלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות) עשויות להיות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית? שאלה זו שקולה, למעשה, לשאלה מהן התכונות שאונטולוגיה פיזיקליסטית מכירה בהן – אלו תכונות קיימות בעולם פיזיקלי טהור? דומה שתכונות כמו התכונות הגיאומטריות, או הכושר להצביע על טמפרטורת הסביבה, או היות משאבת דם, הן בבירור תכונות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית. מדוע? דרך אחת לעמוד על כך היא זו: אם נתאר את העולם תיאור שיציין את כל הדברים, האירועים, המצבים והתכונות הפיזיקליים שלו, הטענות בדבר היותם של דברים בעלי התכונות הללו תנבענה (נביעה לוגית) מתיאור זה. אם נתאר, למשל, את התכונות הפיזיקליות של דם, את חוקי הפיזיקה השוררים בעולם, ואת המבנה הפיזיקלי והתכונות הפיזיקליות של מכונה מסוימת, הרי שאם אמנם למכונה זו הכושר לשאוב דם, הטענה שהיא בעלת תכונה זו תנבע, באופן לוגי, מתיאור זה. נקודה זו מראה כי תכונה זו (הכושר לשאוב דם) יכולה להתקיים בעולם פיזיקלי טהור. כלומר, תכונות שטענות בדבר התממשותן נובעות מתיאור רכיבים פיזיקליים (דברים, אירועים, מצבים ותכונות פיזיקליים) של העולם הן תכונות העשויות להתקיים בעולם פיזיקלי טהור – במילים אחרות, אלו הן תכונות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית. תכונות כאלו נקבעות במובן חזק (מובן לוגי) על ידי רכיביו הפיזיקליים של העולם. נוכל להשתמש בביטוי שבו השתמשנו קודם ולומר, כי תכונות של דברים, מצבים או אירועים המקיימות תנאי זה מעוגנות בתכונות פיזיקליות.

אם כן, תכונות, שהתממשותן נקבעת ומובטחת (מבחינה לוגית) על ידי התרחשותם של אירועים פיזיקליים והתממשותן של תכונות פיזיקליות, הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית. לעומת זאת, תכונות שאינן מקיימות תנאי זה – תכונות שהתממשותן אינה נקבעת ומובטחת (מבחינה לוגית) על ידי התרחשותם של אירועים פיזיקליים והתממשותן של תכונות פיזיקליות – אינן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית (למעשה, התנאי המשמעותי הוא היקבעות על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות, ונוכל להשמיט את טענת ההיקבעות על ידי אירועים פיזיקליים, שכן תכונות לגיטימיות מבחינה פיזיקליסטית אמורות להיקבע על ידי תכונותיהם הפיזיקליות בלבד של אירועים פיזיקליים). לפנינו אפוא קריטריון להיותן של תכונות לגיטימיות על פי אונטולוגיה פיזיקליסטית – קריטריון שעמידה בו מהווה הן תנאי מספיק והן תנאי הכרחי לגיטימיות פיזיקליסטית של תכונות. במילים אחרות, תכונות שעומדות בקריטריון זה הן תכונות לגיטימיות על פי תפיסת עולם פיזיקליסטית, ותכונות שאינן עומדות בו אינן תכונות לגיטימיות על פי תפיסת עולם פיזיקליסטית.

קריטריון הלגיטימיות הפיזיקליסטית של תכונות:

תכונות מתיישבות עם אונטולוגיה פיזיקליסטית אם, ורק אם, התממשותן נקבעת (מבחינה לוגית) על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות.

על פי כל גרסה ראויה לשמה של מטריאליזם נפשי, תכונות נפשיות הן תכונות המקיימות קריטריון זה: הן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית. כשטוענים אנשי פיזיקליזם-פרט בלעדי שתכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות, אין הם מתכוונים לשלול זאת. הם יעמדו על-כך שאמנם תכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות (דהיינו, אין הן תכונות פיזיקליות מובהקות ואין הן תלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות, במובן האמור), אולם התממשותן נקבעת על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות ("נקבעת באופן לוגי", משמע שאם נתאר את התממשות התכונות הפיזיקליות, הטענות בדבר התממשות התכונות הנפשיות תנבענה נביעה לוגית מתיאור זה).⁶⁹ בכך שונה פיזיקליזם-פרט בלעדי מדואליזם תכונות: העמדה של דואליזם תכונות דוגלת בקיום תכונות רוחניות, והתממשותן של תכונות אלו אינה נקבעת ומובטחת – מבחינה לוגית – על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות. אין פירוש הדבר שעל פי דואליזם תכונות אין כל קשר בין התממשותן של תכונות פיזיקליות לבין התממשותן של תכונות נפשיות. דואליזם תכונות, כזכור, עשוי להיות גם דואליזם אינטראקציוניסטי, ועל פי דואליזם-אינטראקציוניסטי, קשר כזה בהחלט מתקיים, אולם הוא קשר סיבתי ולא קשר לוגי. העמידה של פילוסופים פיזיקליסטים על-כך שהתממשותן של תכונות נפשיות נקבעת באופן לוגי על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות נועדה להבחין בין עמדתם לבין דואליזם תכונות, שלפי רוב גרסאותיו התממשותן של תכונות נפשיות נקבעת באופן סיבתי על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות, אולם הוא שולל את האפשרות שהתממשות התכונות הנפשיות נקבעת באופן לוגי על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות.⁷⁰

עתה אנו רואים כי, בניגוד למראית-העין הראשונית, פילוסופים פיזיקליסטיים יכולים לזהות תכונות נפשיות עם תכונות שאינן פיזיקליות. תמונת עולם פיזיקליסטית אינה שוללת זיהוי כזה, וזיהוי כזה אין משמעו קבלת דואליזם תכונות, שכן בין התכונות הלגיטימיות מבחינה

⁶⁹ אפיון דומה לאפיון זה של מטריאליזם נפשי מספקים דיוויד ברדון-מיטשל ופרנק ג'קסון (David Braddon-Mitchell and Frank Jackson) בספרם *Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 26. הפילוסוף ג'ון סרל מתנגד לדעה שהשקפת עולם פיזיקליסטית מחייבת שהתממשותיהן של תכונות נפשיות נקבעת מבחינה לוגית על ידי התממשותיהן של תכונות פיזיקליות. הוא מציג עמדה המתיימרת להיות עמדה פיזיקליסטית שעל פיה התממשותיהן של תכונות נפשיות נקבעות באופן סיבתי בלבד (ולא לוגי) על ידי התממשותיהן של תכונות פיזיקליות. ראו

J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

⁷⁰ אולם רבים טוענים שבניגוד לכוונתו המטריאליסטית של סרל עמדתו היא למעשה דואליזם תכונות. כזכור, אפיינו את יחס הנסמכות הפסיכופיזי באמצעות הטענה שתכונות נפשיות נקבעות על ידי תכונות פיזיקליות. אולם בהקשר זה, כפי שהובהר, הכוונה לא הייתה אלא לכך שמתקיימים מתאמים בין התממשותיהן של תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות – עקרונות הנסמכות אינם מחויבים לכך שהקביעה הנדונה היא לוגית, והם מתיישבים עם היותה סיבתית (הם, כזכור, מתיישבים עם דואליזם).

פיזיקליסטית יש, בצד תכונות פיזיקליות, גם תכונות שאינן פיזיקליות. חשוב לשים לב לכך, שבאמרנו, שעל פי פיזיקליזם-פרט בלעדי תכונות נפשיות הן תכונות שמחד גיסא מקיימות את הקריטריון הנדון של לגיטימיות פיזיקליסטית ומאידך גיסא אינן תכונות פיזיקליות במובן האמור – טרם אמרנו מהן, לפי פיזיקליזם-פרט בלעדי, תכונות נפשיות. שהרי תיתכנה תכונות מסוגים שונים אשר מתאפיינות על ידי שני מאפיינים אלו. פגשנו כמה סוגים של תכונות כאלו (תכונות גיאומטריות, הכושר לציין את הטמפרטורה והיות משאבת דם), ודאי שאנשי פיזיקליזם-פרט בלעדי לא יזהו תכונות נפשיות עם תכונות אלו. עם אילו תכונות המתאפיינות בשני המאפיינים הנזכרים תזהה העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי תכונות נפשיות? במילים אחרות, מהן התכונות הנפשיות לפי תורה זו? מה קובע, על פיה, את סוגיהם של המצבים הנפשיים? אין לשאלה זו תשובה אחידה. גרסאות שונות של פיזיקליזם-פרט בלעדי מספקות תשובות שונות לשאלה זו, כפי שנראה בהמשך (ביחידה זו וביחידות נוספות).

נציג עתה את הנוסחים המעודכנים של העמדות של פיזיקליזם פרט במובן הרחב, פיזיקליזם-סוג, ופיזיקליזם-פרט בלעדי:

פיזיקליזם-פרט במובן הרחב – תורת הזהות המטריאליסטית:

- א. מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים.
- ב. תכונות נפשיות זהות לתכונות שהתממשותן נקבעת ומובטחת (מבחינה לוגית) על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות.

פיזיקליזם-סוג (התורה של זהות-סוג):

- א. מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים.
- ב. תכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות.

פיזיקליזם-פרט בלעדי (התורה של זהות-פרט במובן הצר):

- א. מצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים.
- ב. תכונות נפשיות (1) אינן זהות לתכונות פיזיקליות, ו-(2) הן זהות לתכונות שהתממשותן נקבעת ומובטחת (מבחינה לוגית) על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות.

עמדות אלו מהוות פשרים של תורת הזהות המטריאליסטית. כדי לאפיין את העמדות המקבילות באשר לתורה הספציפית יותר – תורת הזהות הנפשית-מוחית – יהא עלינו לומר שמצבים ואירועים נפשיים אינם סתם מצבים ואירועים פיזיקליים, אלא הם מצבים ואירועים מוחיים (והתכונות הרלוונטיות הן תכונות של מצבי מוח).

שאלה

הן בנוסח של פיזיקליזם-פרט והן בנוסח של פיזיקליזם-פרט בלעדי מופיע התנאי שהתכונות הנפשיות זהות לתכונות שהתממשותן נקבעת (מבחינה לוגית) על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות. תנאי זה מבטא את הלגיטימיות הפיזיקליסטית של התכונות שבהן מדובר. מדוע תנאי זה אינו מופיע בנוסח העמדה של פיזיקליזם-סוג?

בנוסח העמדה של פיזיקליזם-סוג אין צורך להזכיר תנאי זה, משום שמוזכר תנאי חזק יותר: היות התכונות הנפשיות **זהות** לתכונות פיזיקליות. תכונות הזהות לתכונות פיזיקליות הן בוודאי לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית.

שימו לב: הטענה של תורת הזהות (על גרסאותיה השונות), שתכונות נפשיות הן תכונות שהתממשותן מובטחת מבחינה לוגית על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות, שונה מן הטענה, שהזהות בין תכונות נפשיות לבין התכונות הללו היא הכרחית מבחינה לוגית – טענה שכזכור מוכחשת על ידי תורת הזהות. אפשר להבין נקודה זו, אם נציג את העמדה של תורת-הזהות באופן דו-שלבי: ראשית, לפי עמדה זו תכונות נפשיות זהות, **כעניין שבעובדה**, לתכונות מסוימות של מצבים פיזיקליים. שנית, נשאלת השאלה, מה טיבן של התכונות המסוימות הללו, שעמן זהות התכונות הנפשיות? ובכן, התכונות הללו הן כאלו, שהתממשותן **מובטחת מבחינה לוגית** על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות. הרכיב העובדתי (הרכיב שאינו לוגי) הוא הזיהוי בין תכונות נפשיות לבין תכונות מסוימות. הרכיב הלוגי מתאר את טיבן של התכונות האלו עצמן.

נחזור ונבהיר כי בכינוי "תכונות פיזיקליות" אנו משתמשים כדי לציין הן תכונות פיזיקליות מובהקות והן תכונות התלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות. הטענה של פיזיקליזם-סוג, שתכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות אין משמעה אפוא שתכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות מובהקות. הבהרנו כבר למה כוונתנו בדברנו על תכונות שאינן תלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות. אולם אילו תכונות תלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות? דוגמה תשמש להבהרת העניין: היותו של אובייקט מורכב ממולקולות בעלות מבנה כימי X הוא תכונה פיזיקלית מובהקת; היותו של אובייקט מורכב ממולקולות בעלות מבנה כימי Y הוא תכונה פיזיקלית מובהקת אחרת. התכונה של היותו של אובייקט מורכב הן ממולקולות בעלות מבנה X והן ממולקולות בעלות מבנה Y היא תכונה התלויה בכל אחת משתי התכונות הפיזיקליות המובהקות הללו. תכונה מורכבת זו תלויה בתכונות הללו, משום שאם האובייקט לא יכלול מולקולות X , או מולקולות Y (או מולקולות משני הסוגים הללו) לא תהיה לו

התכונה המורכבת הזו. היותו של אובייקט בעל כל אחת משתי התכונות הללו הכרחית לשם היותו בעל התכונה המורכבת הזו.

מה חשיבותן של התכונות הפיזיקליות המורכבות הללו לענייננו? העמדה של פיזיקליזם-סוג עצמה אינה מספקת תשובה לשאלה אילו תכונות פיזיקליות ספציפיות הן התכונות הנפשיות – זוהי שאלה מדעית, אולם סביר, שהתכונות הללו לא תהיינה תכונות פיזיקליות מובהקות, אלא תכונות פיזיקליות מורכבות מאוד. נחזור לנקודה זו בהמשך.

שימו לב: הטענה שהתממשותה של תכונה X קובעת (או מבטיחה) את התממשותה של תכונה Y שונה מן הטענה שהתממשותה של תכונה Y תלויה בתכונה X .

תכונה X קובעת את תכונה Y = התממשותה של X מספיקה להתממשותה של Y (אם תכונה X מתממשת, אזי תכונה Y מתממשת).

תכונה Y תלויה בתכונה X = התממשותה של X הכרחית להתממשותה של Y (אם תכונה X אינה מתממשת, אזי תכונה Y אינה מתממשת).

אין זה קל לתת אפיון מדויק לתכונות פיזיקליות מובהקות, ולפיכך גם לתכונות פיזיקליות. לבד מהצגת דוגמאות, הזכרנו לעיל שתכונות פיזיקליות מובהקות הן תכונות שבהן עוסקים המדעים הפיזיקליים. זהו אפיון רוח, אולם אין הוא חף מקשיים, שבמסגרת זו לא נדון בהם.⁷¹ במקרים רבים מסתפקים פיזיקליסטים באפיונים גסים, או בהצבעה על דוגמאות, מתוך הנחה שאפיון מדויק אינו נדרש לשם הבנתן של תיאוריות פיזיקליסטיות של התחום הנפשי.

כפי שמבליטים הנוסחים של העמדות הפיזיקליסטיות, העמדה של פיזיקליזם-פרט במובן הרחב היא העמדה המינימלית מבין שלוש העמדות הנדונות. היא אמנם שוללת את רוחניותן של התכונות הנפשיות, אך אין היא מספקת תשובה לשאלה, האם התכונות הנפשיות הן תכונות פיזיקליות או לא. עמדה זו מבטאת למעשה את הרעיון המרכזי של תורת הזהות המטריאליסטית, מבלי להתחייב לגרסה ספציפית שלה. שתי העמדות האחרות הן גרסאות ספציפיות של תורת הזהות המטריאליסטית.

⁷¹ ראו דיון בנושא זה במאמר

T. Horgan, "Physicalism", in *A Companion to the Philosophy of Mind*, S. Guttenplan (ed.), Oxford: Blackwell, 1994, pp. 471-479.

אמרנו שהעמדה של פיזיקליזם-פרט במובן הרחב מבטאת למעשה את הרעיון המרכזי של תורת הזהות המטריאליסטית. כיצד ניתן להחזיק בטענה זו אף-על פי שהניסוח של פיזיקליזם-פרט במובן הרחב כולל תנאי בדבר תכונות נפשיות שאיננו נכלל בניסוחה של תורת הזהות המטריאליסטית? היזכרו בדיונונו בבעיית התכונות הנפשיות. בדיון זה הוצגה הטענה שכדי שאפשר יהיה לטעון שמצבים נפשיים (מצבים שיש להם גם תכונות נפשיות) הם מצבים פיזיקליים, נדרש שהתממשותן של התכונות הנפשיות "תעוגן" בהתממשותן של תכונות פיזיקליות. בדיונונו הנוכחי ראינו כי התנאי בדבר התכונות הנפשיות הנכלל בעמדה של פיזיקליזם-פרט במובן הרחב – היקבעות (לוגית) של התממשויותיהן על ידי התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות – הוא התנאי המבטא עיגון זה. אם כך, הרי שתנאי זה כלול בעצם הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, ומבחינה לוגית טהורה ניתן היה להשמיטו. אולם הן בשל החשיבות הרבה שיש לסוגיית התכונות בתורת הזהות, והן משום שנביעתו של תנאי זה מן הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים איננה גלויה ממבט ראשון (והיא אף לא תהיה מקובלת על הכול),⁷² חשוב, מבחינה מעשית, לציין תנאי זה במפורש כחלק מן העמדה.

שימו לב, שאם אמנם כלול תנאי זה בעצם הטענה שמצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים, הרי שגרסה של תורת הזהות המקבלת דואליזם תכונות איננה משקפת כלל עמדה עקבית. מי שמקבלים דואליזם תכונות – מי שסוברים שיש טיעונים טובים כנגד העמדה שתכונות נפשיות הן כאלו שהתממשותן מובטחת (מבחינה לוגית) על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות – חייבים לדחות את הטענה של תורת הזהות לפיה מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים.

7.3 ושוב: בעיית התכונות הנפשיות

מהן תכונות נפשיות על פי אנשי תורת הזהות? שתי דרכים עיקריות פתוחות בפניהם להתמודד עם שאלה זו: לזהות תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות, או לזהות תכונות נפשיות עם תכונות שאינן תכונות פיזיקליות, אך עם זאת הן כאלו שהתממשותן מובטחת (מבחינה לוגית) על ידי התממשותן של תכונות פיזיקליות. הדרך הראשונה היא הדרך של פיזיקליזם-סוג; הדרך השנייה היא הדרך של פיזיקליזם-פרט בלעדי. שתי הדרכים הללו כרוכות ב"עיגון" התכונות הנפשיות בתכונות פיזיקליות של האירועים הנפשיים (זיהוי הוא, כמובן, עיגון חזק ביותר).

⁷² כאמור (ראו הערה 69 לעיל), השקפתו של ג'ון סרל מתנגשת בטענה זו.

אולם, לאור בעיית התכונות הנפשיות, האמנם אפשר לתת פשר לרעיון העיגון הזה? האם חומקת איזו מן העמדות הללו מבעיית התכונות הנפשיות? בעניין זה יש הבדל בין פיזיקליזם-סוג לבין פיזיקליזם-פרט בלעדי. יש הסוברים כי יתרון חשוב של העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי נעוץ בכך שאין היא מאוימת על ידי בעיה זו. אולם נתייחס תחילה לפיזיקליזם-סוג. על פי העמדה של פיזיקליזם-סוג, תכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות. מה בעצם פשר הטענה שתכונה נפשית מסוימת זהה לתכונה פיזיקלית מסוימת? מה פשר הטענה שתכונה נפשית אינה אלא תכונה פיזיקלית? ובכלל, מה פשר הטענה שתכונה מסוימת אינה אלא (או זהה ל) תכונה אחרת? דומה שאנו מבינים את הטענה שהתכונה של היות רווק והתכונה של היות גבר שלא נישא הן זהות – שמדובר למעשה בתכונה אחת ויחידה. אין לנו בעיה להבין את הטענה שהמונחים "רווק" ו"גבר שלא נישא" מציינים את אותה תכונה.

שאלה

דומה שהדוגלים בפיזיקליזם-סוג לא ירצו לומר שתכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות באותו מובן שבו התכונה של היות רווק והתכונה של היות גבר שלא נישא הן זהות. מדוע? בשל איזה הבדל בין שני המקרים?

הטענה שרווק הוא גבר שלא נישא היא טענה **אנליטית** – היא אמיתית בשל המשמעויות שביטוייה. הביטויים "רווק" ו"גבר שלא נישא" הם בעלי אותה המשמעות. אולם, כפי שכבר אמרנו, תורת הזהות הנפשית-מוחית איננה תורה אנליטית בדבר משמעויותיהם של המונחים הנפשיים. אין היא אומרת ש"כאב" שווה במשמעותו ל"גירוי סיבי C". הזהות של כאבים עם גירויי סיבי C היא, כאמור, **זהות סינתטית**. אם כן, כיצד יכולים אנשי תורת הזהות לטעון שמדובר באותה תכונה? אם אין קשר בין משמעות המונח "כאב" לבין משמעות המונח "גירוי סיבי C", והזהות בין מה שהם מציינים היא פשוט זהות שבעובדה, האין פירוש הדבר שהם מציינים שתי תכונות שונות המתממשות באותו אירוע? שהרי מונחים המציינים אותה תכונה, כך נראה, צריכים להיות זהים במשמעותם: משמעותם נקבעת על ידי התכונה שהם מציינים. במילים אחרות, אם הזהות בין כאבים לגירויי סיבי C איננה זהות אנליטית, האם אין פירוש הדבר שזוהי זהות במובן של **התממשות משותפת של תכונות** – זהות של אירועים בלבד (אירוע של כאב הוא אירוע של גירוי סיבי C), כאשר שתי התכונות שבאמצעותן אנו מזהים אירוע זה אינן זהות (התכונה של היות כאב שונה מן התכונה של היות גירוי סיבי C)?⁷³ כיצד ייתכן שמונחים הנבדלים במשמעותיהם יצינו את אותה תכונה?

זוהי, למעשה, בעיית התכונות הנפשיות, המוצגת עתה כבעיה לגבי העמדה של פיזיקליזם-סוג. כיצד תיתכן זהות סינתטית בין תכונות? יהיה עלינו לראות כיצד מנסים הדוגלים בעמדה של פיזיקליזם-סוג להתגבר על קושי זה.

⁷³ רעיון זה, על פיו רק תכונות, שהזהות בין האירועים המממשים אותן היא אנליטית, הן תכונות זהות, הובע (שלא בהקשר של הבעיה הפסיכופיזית) על ידי הפילוסוף הבריטי החשוב ג'ורג' אדוארד מור.

בעיית התכונות לגבי פיזיקליזם-סוג:

עמדה על פיה תכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות חייבת להראות כיצד ניתן להתגבר על הקושי הכרוך בכך שהמונחים המציינים תכונות פיזיקליות אינם קשורים בקשרי משמעות עם המונחים המציינים תכונות נפשיות.

העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי מספקת לנו מסגרת לטיפול בבעיית התכונות הנפשיות של תורת הזהות. מן הצד האחד, לפי עמדה זו, תכונות נפשיות של מצבים נפשיים אינן זהות לתכונות הפיזיקליות שלהם. אם כך, דומה שאין קושי בעצם הרעיון שהמונחים הנפשיים (כדוגמת "כאב") שונים במשמעויותיהם מן המונחים הפיזיקליים המציינים את המצבים הנפשיים (מונחים כדוגמת "גירוי סיבי C"): המונחים הנפשיים מציינים את המצבים הללו באמצעות אזכור תכונותיהם הנפשיות, ואילו המונחים הפיזיקליים מציינים את המצבים הללו באמצעות אזכור תכונותיהם הפיזיקליות. מן הצד האחר, עמדה זו אינה כרוכה בדואליזם תכונות: שונות התכונות הנפשיות מן התכונות הפיזיקליות אינה כרוכה בדואליזם תכונות, לפי עמדה זו, משום שעל פיה התכונות הנפשיות נקבעות על ידי (ו"מעוגנות ב") תכונות פיזיקליות, במובן שהצגנו. תכונות אלו לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית.

אולם איננו אומרים שהעמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי פותרת את בעיית התכונות הנפשיות; אנו מסתפקים בטענה שהיא מספקת לנו מסגרת לטיפול בבעיית התכונות הנפשיות. לשימוש בנוסח מסויג זה שני טעמים. ראשית, יהא עלינו לראות איזה תוכן ספציפי יוצקות גרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי ברעיון הכללי של עמדה זו. במילים אחרות, יהא עלינו לראות עם אלו תכונות של מצבים ואירועים פיזיקליים המקיימות את שני התנאים הללו מזהות תכונות נפשיות על ידי גרסאות שונות של פיזיקליזם-פרט בלעדי. וכמובן, יהא עלינו לבחון, באשר לכל זיהוי כזה, אם הוא משכנע.

על הטעם השני לשימוש בנוסח המסויג רק נרמז בשלב זה: אמנם כל הגרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי אינן מאוימות על ידי הקושי הכרוך בזיהוין של תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות, פשוט משום שהן אינן מזהות תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות; אולם חלק מהן מאוימות על ידי קושי דומה. זאת משום שגרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי מזהות תכונות נפשיות עם תכונות אחרות – עם תכונות בלתי-פיזיקליות מסוימות של מצבים פיזיקליים (שהן, כמובן, לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית).

על פי חלק מן הגרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי, הזהות בין תכונה נפשית מסוימת לבין תכונה בלתי פיזיקלית מסוימת כזו היא **זהות אנליטית**: המונחים הנפשיים זהים במשמעויותיהם למונחים המבטאים (או מתארים) את התכונות הללו (למשל, באותו מובן

שבו, לפי הביהביוריסטים, המונח "כאב" זהה במשמעותו למונח המתאר דגם התנהגות מסוים.⁷⁴ על פי חלק אחר מן העמדות הללו, זהות זו היא זהות סינתטית, **זהות שבעובדה**. גרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי מן הסוג הראשון ("הסוג האנליטי") אמנם אינן מאוימות על ידי בעיית התכונות הנפשיות, אולם גרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי מן הסוג השני ("הסוג הסינתטי"), בדומה לעמדה של פיזיקליזם-סוג, מאוימות על ידיה: עליהן להראות כיצד ייתכן שתכונות נפשיות זהות לתכונות מסוימות חרף העובדה שהמונחים הנפשיים שונים במשמעותם מן המונחים המתארים תכונות אלו.

נקודה זו תובהר ביחידה הבאה, כאשר נבחן גרסאות ספציפיות של פיזיקליזם-פרט בלעדי משני הסוגים הללו. הבנה מלאה שלה אינה חיונית להבנת המשך דיוננו. אנו מזכירים אותה כאן כדי שלא ליצור את הרושם המוטעה שהעמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי נחלצת ללא כל קושי מבעיית התכונות הנפשיות, תהא גרסתה הספציפית אשר תהא. אם כן, מתן פתרון הולם לבעיית התכונות הנפשיות רלוונטי גם לגרסאות שונות של פיזיקליזם-פרט בלעדי (על פי רוב מוצגת בעיית התכונות הנפשיות כבעיה בעבור פיזיקליזם-סוג, והניסיונות לפותרה מוצגים במסגרתם של דיונים בפיזיקליזם-סוג. גם אנו נמקם את הדיון בניסיונות לפתור את בעיית התכונות הנפשיות במסגרת דיוננו בפיזיקליזם סוג. אגב דיון זה, נצביע על הרלוונטיות של הפתרונות שנציג גם לפיזיקליזם-פרט בלעדי).

המחלוקת בין פיזיקליזם-סוג לבין פיזיקליזם-פרט בלעדי היא, אפשר לומר, מחלוקת בתוך המשפחה. הדוגלים בשתי הדרכים הללו מקבלים כולם אונטולוגיה מטריאליסטית בסיסית. ניתן להציג את היגיון הדברים כך: לאחר שקיבלנו את האונטולוגיה המטריאליסטית, ניצבת בפנינו שאלת הסוג או הסיווג של המצבים הנפשיים. האם בין שני מצבים נפשיים, שאנו משייכים לאותו סוג נפשי (למשל, שני כאבים, שתי רציות בשוקולד לבן בטעם תפוז, או שתי האמנות שההתקפה על נמל הפנינים התרחשה בחורף 1941), צריך להיות שיתוף פיזיקלי ייחודי מסוים – האם עליהם לחלוק תכונות פיזיקליות באופן ייחודי, או לא? ואם לא, מה המשותף להם? בעטיה של איזו תכונה זהה הם שייכים לאותו סוג נפשי?

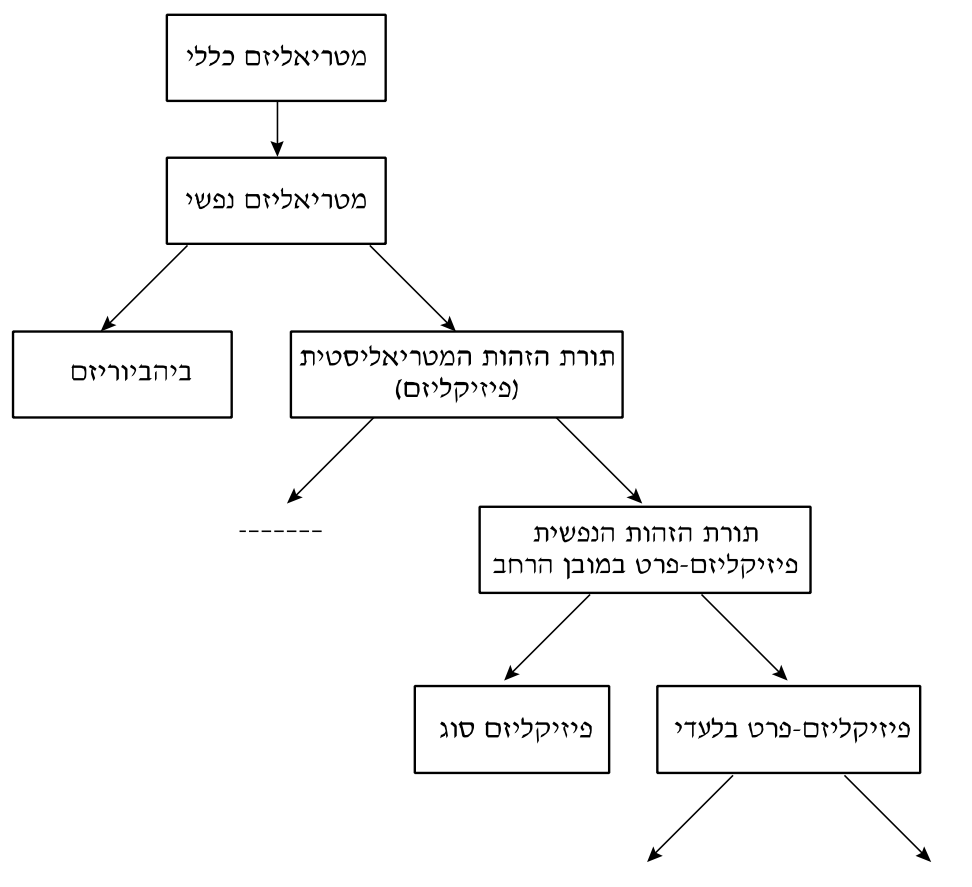
שימו לב: בדברנו על שיתוף פיזיקלי ייחודי בין שני מצבים כוונתנו לכך שיש תכונה פיזיקלית המאפיינת את כל המצבים מסוג זה ורק אותם. תכונה פיזיקלית המאפיינת את כל המצבים הנפשיים מסוג מסוים, אולם גם מצבים נפשיים מסוגים אחרים, אינה מספקת, כמובן, על-מנת לאפיין סוג נפשי.

⁷⁴ כשנדון בגרסאות אנליטיות אלו, נסביר כיצד הן מתיישבות עם טענתה של תורת הזהות, כי הזהות בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים היא זהות סינתטית.

אולם יש דבר מה מטעה בהצגה זו של הדברים, משום שהשאלה האונטולוגית ושאלת הסוג אינן מנותקות זו מזו. אם לא יהיה בידינו הסבר פיזיקליסטי טוב לשאלת הסוגים הנפשיים (בין אם יהיה זה ההסבר של פיזיקליזם-סוג ובין אם יהיה זה הסבר הנופל במסגרת של פיזיקליזם-פרט בלעדי), פירוש הדבר שהאונטולוגיה המטריאליסטית עצמה מועמדת בסימן שאלה. אם אין תשובה מטריאליסטית קבילה לשאלה מה עושה כאב לכאב, קשה להגן על הטענה שכאב הוא מצב פיזיקלי. שאלת הסוגים הנפשיים היא אפוא חשובה ביותר. לאחר עדכון התרשים של העמדות המטריאליסטיות, נעבור לדיון מפורט בשתי הדרכים האפשריות לפתרונה במסגרת מטריאליסטית (דיון שיימשך גם ביחידה הבאה, שתדון בגרסה חשובה של פיזיקליזם-פרט בלעדי). נהיה אז בעמדה טובה יותר כדי לשפוט את סבירותה של כל אחת משתי הדרכים הללו.

7.4 תרשים מעודכן של העמדות המטריאליסטיות (II)

עתה אנו יכולים לעדכן את תרשים העמדות המטריאליסטיות, שהוצג בסעיף 2.3, על ידי כך שנוסיף לו את העמדות של פיזיקליזם-סוג ופיזיקליזם-פרט בלעדי (לשם פשטות, הצגנו אותן רק כעמדות של תורת הזהות הנפשית-מוחית; מובן שהבחנה דומה חלה באשר לתורת-הזהות המטריאליסטית).



תרשים 10 : תרשים מעודכן של העמדות המטריאליסטיות (II)

8. פיזיקליזם-סוג

8.1 זהות בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות

לתורה של פיזיקליזם-סוג תשובה ישירה לשאלת התכונות הנפשיות והקשר שלהן לתכונות פיזיקליות: היא מזהה אותן עם תכונות פיזיקליות. על פיה, **תכונות נפשיות אינן אלא תכונות פיזיקליות**. זוהי אפוא תורה פיזיקליסטית במובן חזק ביותר.

ההנחה של פיזיקליזם-סוג היא שיש מתאם דו-כיווני בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות. מובן שאם תכונה נפשית כלשהי זהה לתכונה פיזיקלית כלשהי – אם מדובר באותה תכונה – חייב להיות מתאם דו-כיווני ביניהן: לא ייתכן שתתממש התכונה הנפשית מבלעדי התכונה הפיזיקלית, או להפך. המתאם שאת קיומו מניחה העמדה של פיזיקליזם-סוג מבוסס על ידי הטענה הבאה:

”טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה”:

מכיוון שלכל תכונה נפשית של מצב נפשי קיימת תכונה פיזיקלית של מצב מוחי, הרי שעל פי החוקיות השוררת בעולמנו (1) כל יצור הנמצא במצב מוחי בעל תכונה פיזיקלית זו נמצא במצב נפשי בעל תכונה נפשית זו, ו-(2) כל יצור הנמצא במצב נפשי בעל תכונה נפשית זו נמצא במצב מוחי בעל תכונה פיזיקלית זו.

פיזיקליזם-סוג טוען שכל תכונה נפשית זהה לתכונה הפיזיקלית שעמה היא נמצאת במתאם כזה. כיוון שהשאלה, עם איזו תכונה פיזיקלית נמצאת כל תכונה נפשית במתאם, היא בעיקרה שאלה מדעית-אמפירית, השאלה עם איזו תכונה פיזיקלית זהה כל תכונה נפשית גם היא בעיקרה שאלה מדעית-אמפירית.

כיוון שפיזיקליזם-סוג מזהה תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות המקיימות, על פיו, מתאמים כאלו עם התכונות הנפשיות, וכיוון שסביר להניח, שאם אמנם קיימים מתאמים כאלו בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות, הרי התכונות הפיזיקליות הללו הן תכונות מורכבות ביותר הכרוכות בפעילויותיהם של חלקי מוח שונים, הרי שפיזיקליזם-סוג מזהה,

למעשה, תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות מורכבות מאוד (לא עם תכונות פיזיקליות מובהקות אלא עם צירופים של תכונות פיזיקליות מובהקות)⁷⁵

נוהגים לפרש בדרך כלל את סמארט ופלייס, ופילוסופים מטריאליסטיים חשובים אחרים, כדוגלים בפיזיקליזם-סוג. את הדוגמה הקלאסית – "כאב הוא גירוי סיבי C" – מפרשים על פי רוב כטוענת לא רק לזהות של מצבים, אלא גם לזהות של תכונות. משמעה אינו רק שאירוע של כאב הוא אירוע של גירוי סיבי C, או, בלשון אחרת, שהאירוע המממש את התכונה של היות כאב הוא האירוע המממש את התכונה של היות גירוי סיבי C; התכונה הפיזיקלית של היות גירוי סיבי C אינה סתם תכונה אחת מני כמה של הכאב, כאשר מה שעושה את הכאב לכאב זו תכונה אחרת (תכונה שאינה פיזיקלית אולם היא לגיטימית מנקודת-מבט פיזיקליסטית) – אלא שתכונה פיזיקלית זו היא היא שאחראית להיות מצב מסוים מצב של כאב; תכונה זו היא תכונת המכאיבות. התכונה של היות כאב והתכונה של היות גירוי סיבי C אינן אפוא תכונות נבדלות של אותו אירוע, אלא מדובר באותה תכונה עצמה.

ואולם, כיצד ייתכן שזו אותה תכונה עצמה? כיצד תיתכן זהות סינתטית בין תכונות? כיצד מתמודדים אנשי הפיזיקליזם-סוג עם בעיית התכונות הנפשיות? רבים מאנשי הפיזיקליזם-סוג שבים ופונים לאנלוגיות מדעיות שונות. הם יטענו כי קיימות זהויות סינתטיות של תכונות, שהתגלו באמצעות חקירה מדעית אמפירית. התכונה של היות בעל טמפרטורה מסוימת היא, כך גילה המדע, התכונה של היות בעל אנרגיה קינטית מולקולרית ממוצעת מסוימת. התכונה של היות מים היא התכונה של היות מורכב ממולקולות H_2O . התכונה של היות גן היא, כך גילה המדע, התכונה של היות מקטע של מולקולת DNA, וכדומה. כל אלו הן זהויות סינתטיות. בכל המקרים האלו אנו מזהים בשתי דרכים שונות מה שנראה כשתי תכונות שונות, אולם המדע מספק טעמים טובים בזכות הטענה שמדובר למעשה באותה תכונה, שאנו מציינים באופנים שונים. המושגים שבהם מדובר הם שונים: המושג של **טמפרטורה**, למשל, איננו זהה למושג של **אנרגיה קינטית מולקולרית ממוצעת** – אין קשרי משמעות בין הביטויים הרלוונטיים. אבל המושגים השונים מציינים את אותה תכונה: אין שתי תכונות נבדלות, טמפרטורה מסוימת ואנרגיה קינטית מולקולרית מסוימת, אלא אחת בלבד. גוף המתאפיין בטמפרטורה מסוימת אינו מתאפיין נוסף על-כך באנרגיה קינטית ממוצעת מסוימת של המולקולות שלו, אלא היותו בעל אנרגיה קינטית מולקולרית ממוצעת מסוימת זהה להיותו בעל טמפרטורה מסוימת.⁷⁶ לפי קו מחשבה זה, תיתכן אפוא

⁷⁵ כאמור, דומה שאיש אינו מאמין שאם נשים מספר נזירונים במבחנה ו"נפעיל" אותם באמצעים חשמליים מלאכותיים עשויה להתרחש במבחנה התנסות של כאב, או התנסות אחרת כלשהי.

⁷⁶ הטמפרטורה של גוף היא דבר שונה מתחושת החום שמגע עם הגוף גורם לאדם הנוגע בו. הטמפרטורה היא תכונה "אובייקטיבית" של הגוף עצמו, הקיימת גם אם איש אינו נוגע בו.

זהות סינתטית בין תכונות⁷⁷ פילוסופים הדוגלים בפיזיקליזם-סוג טוענים שיש טעמים טובים להניח שקיימת זהות כזו בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות מסוימות של מערכת העצבים שלנו. אין קשרי משמעות בין המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" – המושגים הנפשיים אינם מושגים פיזיקליים – אבל המונחים הללו מציינים את אותה תכונה, בדיוק כשם ש"טמפרטורה" ו"אנרגיה קינטית ממוצעת" מציינים את אותה תכונה.

שאלה

פגשנו עד כה זהויות משלושה סוגים. זהויות כמו זו שבין רווק לגבר שלא נישא, זהויות כמו זו שבין כוכב-הבוקר לכוכב-הערב, וזהויות כמו זו שבין הטמפרטורה של גוף לבין האנרגיה הקינטית המולקולרית הממוצעת שלו. מהם ההבדלים ביניהן, ומדוע רק זהויות מן הסוג השלישי משרתות את העמדה של פיזיקליזם-סוג?

הזהות בין רווק לבין גבר שלא נישא היא זהות אנליטית, ואילו על פי הפיזיקליזם, סוג הזהות בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות היא סינתטית. הזהות בין כוכב-הבוקר לבין כוכב-הערב היא אמנם זהות סינתטית, אולם זוהי זהות של אובייקטים מבלעדי זהות של תכונות (כלומר מדובר באותו כוכב, אולם התכונה של היותו כוכב המופיע במקום מסוים בשמים בבוקר שונה מן התכונה של היותו כוכב המופיע במקום מסוים בשמים בערב – אלו הן שתי תכונות נפרדות של אותו אובייקט). רק הזהות בין הטמפרטורה של גוף לבין האנרגיה הקינטית המולקולרית הממוצעת שלו היא זהות סינתטית, מחד גיסא, וזהות בין תכונות, מאידך גיסא. זו, על כל פנים, עמדתם של הדוגלים בפיזיקליזם-סוג המסתמכים על זהויות כאל כמודל לתורתם.

אנשי פיזיקליזם-סוג מביאים את הדוגמאות המדעיות של זהות בין תכונות כדי להראות שאפשרית זהות סינתטית בין תכונות (ולא רק זהות סינתטית בין אובייקטים או אירועים, כפי שראינו בתחילת היחידה). אולם אין די בכך שנראה כי תיתכן זהות סינתטית בין תכונות על ידי הצבעה על דוגמאות כדי לשכנענו שתיתכן זהות כזו גם במקרה הפסיכופיזי. כמובן, אם מתקיימות זהויות סינתטיות של תכונות במקרים המדעיים, הרי שזהויות סינתטיות של תכונות הן אפשריות. אולם אם איננו מסבירים כיצד אפשרית זהות סינתטית של תכונות ואנו מסתפקים בהצבעה על דוגמאות, איננו יכולים להתעלם מן האפשרות שמאפיינים מיוחדים

⁷⁷ הפילוסוף הילרי פטנאם, שלתרומותיו לפילוסופיה של הנפש נתוודע ביחידה זו וביחידות נוספות, הציג טיעונים ברוח זו בזכותן של זהויות סינתטיות של תכונות (אם כי, כפי שנראה, פטנאם דחה פיזיקליזם-סוג). טיעוניו אלו של פטנאם מופיעים במאמרו "On Properties", ו-"The Nature of Mental States", שאותם ניתן למצוא, בהתאמה, בספריו

Mathematics, Matter and Method: Philosophical papers Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1975;

Language, Mind and Reality: Philosophical papers Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

טיעונים דומים הציג גם הפילוסוף סול קריפקה. ראו

S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980.

של המקרים המדעיים הם שמאפשרים זהויות סינתטיות של תכונות במקרים הללו, ומאפיינים אלו אינם חלים במקרה הפסיכופיזי.⁷⁸ פילוסופים אחדים ניסו להסביר באופן ספציפי את אפשרותה של זהות סינתטית בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות. נפנה אפוא להצגתם של שני ניסיונות כאלו.

8.2 גישת הנייטרליות הנושאית

סמארט פיתח את הגישה המכונה **"גישת הנייטרליות הנושאית"** (The Topic Neutral Approach) כמענה לבעיית התכונות הנפשיות.⁷⁹ גישה זו, אם היא נכונה, מאפשרת לתורת הזהות להתגבר על בעיית התכונות והאיום של היקלעות לדואליזם תכונות, אולם למעלה מכך, היא מראה את האפשרות הלוגית של פיזיקליזם-סוג – היא מראה כיצד ייתכן שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות.⁸⁰

על פי גישת הנייטרליות הנושאית, כאשר אנו מתארים מצב נפשי באמצעות מושגים נפשיים כמו כאב, ראיית אדום, וכדומה, אנו מתארים אותו, ניתן לומר, בעקיפין (או, כפי שהתבטא סמארט, באופן מופשט). איננו מתארים את טבעו של המצב ואת תכונותיו המהותיות. תיאורנו אינו אומר דבר באשר לשאלה מהן תכונותיו, ובפרט, האם הן פיזיקליות. המונחים הנפשיים אינם מונחים פיזיקליים ואינם מונחים רוחניים – הם נייטרליים באשר לשאלה אם המצבים שהם מציינים הם פיזיקליים או רוחניים; יותר מכך, הם נייטרליים באשר לתכונותיהם המהותיות של המצבים הללו בכלל. מה פירוש הדבר? כיצד יכול מונח המציין מצב נפשי להיות נייטרלי באשר לתכונותיו המהותיות של מצב זה? מה עושה מונח נפשי מסוים למונח המציין מצב נפשי זה ולא אחר, אם הוא נייטרלי באשר לתכונותיו? האם, כאשר אני מתאר את מצבי הנפשי כמצב של התנסות באדום, אינני מתאר אותו באמצעות תיאור תכונה שלו? מהי דרך העקיפין בה שמצוינים מצבים נפשיים על ידי מושגים נפשיים?

דרך העקיפין הזו ניתנת להבנה על ידי דוגמה פשוטה: אדם נמצא בחדר סגור. אפשר לציין את האדם הנמצא בחדר על ידי אזכור מפורש של תכונותיו: גבוה, מוצק, שער שחור, וכדומה. אולם אפשר גם לציין פשוט בתור האדם שנמצא בחדר ברגע זה. זוהי דרך העקיפין. לפי

⁷⁸ למעלה מכך, אם אין מראים כיצד אפשרית זהות סינתטית של תכונות, יהיו מי שינסו לטעון כי הדוגמאות המדעיות למעשה רק נראות כאילו עניינן בזהות של תכונות, אולם לאמתו של דבר גם במקרה זה מדובר בשתי תכונות שאותו אובייקט או אותו אירוע מממשים.

⁷⁹ את המונח "נייטרליות נושאית" שאל סמארט מהפילוסוף גילברט רייל (Gilbert Ryle), שאחדות מעמדותיו הוצגו ביחידה 3.

⁸⁰ J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", Ibid., pp. 172-173. סמארט פיתח את גישת הנייטרליות הנושאית כמענה לאיום של היקלעות לדואליזם תכונות. הוא לא התייחס (לא בהקשר זה ולא בהקשר אחר) להבחנה בין פיזיקליזם-פרט לבין פיזיקליזם-סוג. אולם, כאמור, הוא מפורש על פי רוב כפיזיקליסט-סוג. כפי שנעיר בהמשך, גישת הנייטרליות הנושאית מתיישבת גם עם אפשרותו של פיזיקליזם-פרט בלעדי.

הרעיון הבסיסי של גישת הנייטרליות הנושאית של המונחים הנפשיים, מונחים אלו מציינים מצבים נפשיים באופן דומה לדרך עקיפין זו. לפי סמארט, כאשר אני מדווח דיווח אינטרוספקטיבי – כאשר אני מתאר את התנסותי באמצעות מונח נפשי כלשהו – אני מצוין למעשה את ההתנסות באמצעות ציון התנאים הרגילים שבהם אני מתנסה בעת ההתנסות הזו. כך, כאשר אני מתאר את מצבי הנפשי כמצב של התנסות באדום, למעשה, אני מצוין אותו באמצעות ציון התנאים הרגילים שבהם אני מתנסה התנסות באדום: משמעות התיאור שלי היא שיש לי מצב מן הסוג שמתרחש אצלי באופן רגיל (או מצב הדומה לזה שמתרחש אצלי באופן רגיל) כאשר ניצב מולי דבר אדום (עגבניה בשלה, למשל), תנאי התאורה הולמים, אני ער, עיני פקוחות, וכדומה. לפי גישה זו, מונחים נפשיים מתארים את המצבים הנפשיים השונים באמצעות ציון **תנאי ההתרחשות הרגילים שלהם**: מצב נפשי X הוא המצב המתרחש באופן רגיל בתנאים מסוג אחד; מצב נפשי Y הוא המצב המתרחש באופן רגיל בתנאים מסוג שני, וכדומה.

שאלה

מה משמעות תיאורי את מצבי הנפשי כמצב של כאב ביד, לפי גישה זו?

משמעות תיאורי את מצבי הנפשי כמצב של כאב ביד היא שיש לי מצב מן הסוג שמתרחש אצלי באופן רגיל כשחפץ כזה מכה בידי, כשחפץ חד דוקר את ידי, וכדומה.

הגישה השנייה שנציג, גישתו של ארמסטרונג, דומה לגישתו של סמארט. נייטרליות נושאית, לפי ארמסטרונג, מאפיינת מושגים מדעיים מסוימים. הזכרנו קודם את הדוגמה של הגן וה-DNA. במושג של הגן השתמשו במדע כמושג של רכיב גופני הממלא תפקיד סיבתי מסוים – רכיב האחראי להעברתם של מאפיינים תורשתיים (לכך שלצאצאי אדם יהיו תכונות מסוימות שיש לאדם עצמו). מהן תכונותיו הכימיות-פיזיקליות של הגן – זאת לא ידעו עד אמצע המאה ה-20. תכונותיו הכימיות-פיזיקליות של הגן אינן חלק ממושג הגן – מושג הגן הוא נייטרלי מבחינה נושאית. הוא מצוין את מה שממלא בפועל תפקיד סיבתי זה. חקירה מדעית חשפה שרכיב בעל מבנה מולקולרי מסוים (מקטע של מולקולת DNA) ממלא תפקיד סיבתי זה (הוא האחראי להעברתם של מאפיינים תורשתיים), וכך חשפה את תכונותיו הכימיות-פיזיקליות של הגן. לפי גישתו של ארמסטרונג, המושגים הנפשיים דומים מבחינה זאת למושג של גן. כאשר אנו מתארים מצבים נפשיים, כמו כאבים, במונחים נפשיים, אנו מתארים אותם באמצעות מה שארמסטרונג מכנה "התפקיד הסיבתי" שלהם. המונח "כאב" הוא מונח שמשמעותו מצב אשר נגרם, או אשר נוטה להיגרם, על ידי נזקים גופניים מסוימים, וגורם, או יש לו נטייה לגרום, התנהגויות מסוגים מסוימים (גניחה, אחיזה בחלק הגוף הפגוע, וכדומה). מהו המצב הממלא תפקיד סיבתי זה? לשאלה זו משיב המדע. המדע מגלה שאת התפקיד הסיבתי הזה ממלא מצב מוח מסוים, בעל תכונות פיזיקליות מסוימות. מצב זה הוא

הוא הכאב. אבל תיאורנו עצמו נייטרלי באשר לשאלת טבעו של המצב הנפשי הנדון והתכונות המכוננות אותו.⁸¹

גישתו זו של ארמסטרונג למונחים הנפשיים (או במילותיו של ארמסטרונג, למושגים שמבטאים המונחים הללו) משמשת אותו כדי להציע טיעון בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית. מבנה הטיעון הוא זה:

(1) המושגים הנפשיים הם מושגים של מצבים הממלאים תפקידים סיבתיים מסוימים.

(2) כפי שמגלה המדע, את התפקידים אלו ממלאים מצבי מוח מסוימים. לפיכך,

המצבים הנפשיים (המצבים שמצוינים על ידי המושגים הנפשיים) הם מצבי מוח.

טיעון זה דומה לטיעון מן הסיבתיות הנפשית שבו דנו בהרחבה (יש אף הרואים בו גרסה של הטיעון מן הסיבתיות הנפשית).

שאלה

התוכלו להצביע על הדומות והשונות בין שני הטיעונים?

שתי הנחותיו של הטיעון של ארמסטרונג דומות מאוד לשתי הנחותיו של הטיעון מן הסיבתיות הנפשית. ההנחה הראשונה אמנם נסבה על אודות מושגים נפשיים, אבל נובע ממנה שלמצבים נפשיים – המצבים שעליהם חלים המושגים הנפשיים – יש תפקידים סיבתיים מסוימים. וברור גם, שחלק מן התפקידים הסיבתיים הללו הם תפקידים בגרימת פעולותינו. אם כך, גם ההנחה השנייה (הנסבה על אודות אותם תפקידים סיבתיים) עניינה בגרימת פעולותינו. לפי צירוף ההנחות הללו, אם כן, הן מצבים נפשיים והן מצבי מוח הם הסיבות של פעולותינו.

שאלה

האם אנו יכולים להסיק מכך שמצבים נפשיים הם מצבי מוח?

⁸¹ D. Armstrong, "The Causal Theory of Mind", in: *The Nature of Mind*, St Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1980, pp. 16-31.

חשוב להדגיש כי ארמסטרונג איננו ביהביוריסט: מונחים נפשיים מציינים, על פי השקפתו, מצבים נפשיים, ומצבים אלו הם פיזיקליים. אולם כפי שניתן לראות, יש קשר מסוים בין השקפתו לבין ההשקפה הביהביוריסטית. נוסף על כך, אף על פי שהעמדה של פיזיקליזם-סוג יכולה להיעזר בגישת הנייטרליות הנושאת של ארמסטרונג, יש מחלוקת באשר לשאלה, אם אמנם נכון לתאר את עמדתו של ארמסטרונג עצמו כפיזיקליזם-סוג. אנו נתייחס לעמדתו של ארמסטרונג ביתר פירוט ונעמוד על קשרה לביהביוריסט מחד גיסא ולשאלה של פיזיקליזם-סוג מאידך גיסא ביחידה הבאה.

נהיה רשאים להסיק את זהות המצבים הנפשיים למצבי מוח רק אם נפסול את האפשרויות של סיבתיות יתר, שיתוף פעולה סיבתי, ואפשרות סיבתיות פסיכופיזיות מעורבות. הטיעון הנוכחי מניח שפעילות האפשרויות הללו היא אפשרית.

סמארט וארמסטרונג מתארים דרכים שבהן אנו מציינים את מצבינו הנפשיים מבלי לבטא את התכונות המכוננות אותן. כאלו הם על פיהם, דיווחינו הנפשיים. כשאנו מדווחים על מצבים נפשיים, דיווחינו נייטרליים באשר לתכונותיהם. הם מציינים אותן בעקיפין, בתור התכונות של המצבים הממלאים תפקיד סיבתי מסוים, או בתור התכונות של המצבים המתרחשים באופן רגיל בתנאים כאלו וכאלו. מהן התכונות הללו? זוהי, לפי גישה זו, שאלה מדעית. המדע מגלה שהמצב המתרחש בי בתנאים הללו, והמצב הממלא את התפקיד הסיבתי הנדון, הם מצבים מוחיים מסוימים, מצבים בעלי תכונות פיזיקליות מסוימות. כאב, לפי גישה זו, הוא המצב הפיזיקלי שבפועל ממלא תפקיד סיבתי מסוים. והתכונה הנפשית של היות כאב – התכונה בעטיה מצב מסוים הוא כאב – היא התכונה הפיזיקלית המורכבת שאחראית לכך שמצב זה ממלא תפקיד סיבתי זה.

המונח "כאב" איננו מבטא תכונה פיזיקלית זו – משמעותו שונה ממשמעותם של מונחים פיזיקליים כמו "גירוי סיבי C", המבטאים תכונות פיזיקליות. המונח "כאב" מבטא את התפקיד הסיבתי הנזכר. אך המונח "כאב" מציין את התכונה הפיזיקלית הזו בעקיפין, בתור התכונה האחראית בפועל למילוי התפקיד הסיבתי שאותו הוא מבטא. אם תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, הרי שלפי גישה זו, הן מצוינות כמובן גם על ידי מונחים פיזיקליים (אם למשל, התכונה הפיזיקלית של היות כאב היא התכונה של היות גירוי סיבי C, היא מצוינת על ידי המונח "גירוי סיבי C"). כיצד אפשר שהמונח "כאב" והמונח "גירוי סיבי C", למשל, שהם שוני משמעות, יצינו את אותה תכונה? הדבר אפשרי בדיוק משום שהמונחים הנפשיים הם מונחים נייטרליים, המציינים תכונות נפשיות בעקיפין. האפשרות של ציון עקיף של תכונות מסבירה את אפשרותן של זהויות סינתטיות בין תכונות:

המונחים "X" ו-"Y" עשויים לציין את אותה תכונה, אף על פי שמשמעותיהם שונות, אם לפחות אחד מהם מציין אותה ציון עקיף, ציון נייטרלי מבחינה נושאית: למשל, באמצעות ציון התנאים שבהם היא מתממשת, תפקידה הסיבתי, האופן שבו היא נתפסת מפרספקטיבה מסוימת, וכדומה.

גישת הנייטרליות הנושאית למונחים הנפשיים נותנת פשרים "עקיפים", פשרים נייטרליים, למשמעויותיהם של מונחים אלו, וכך היא מסבירה את אפשרותה של **הזהות הסינתטית** בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות: התכונה של היות כאב היא התכונה של היות גירוי סיבי C – זוהי אותה תכונה – תכונה פיזיקלית; המונח הפיזיקלי "גירוי סיבי C" מציין תכונה

זו במישרין, ואילו המונח "כאב" מציין אותה בעקיפין, באמצעות התפקיד הסיבתי שבפועל היא אחראית למילוי.

כך מוסבר גם **אופיה העובדתי** של הזהות הפסיכופיזית לפי תורת-הזהות: תכונה פיזיקלית מסוימת היא התכונה שמתממשת בתנאים אלו ואלו (או זו שממלאה תפקיד סיבתי כזה וכזה, וכדומה); אולם אפשר היה (מבחינה לוגית) שתכונה אחרת תתממש בתנאים אלו (או תשחק תפקיד זה, וכדומה), ואז תכונה אחרת הייתה התכונה הנפשית הרלוונטית.

לפי גישת הנייטרליות הנושאית, אף על פי שמושגים נפשיים – המושגים המבוטאים על ידי מונחים כמו "התנסות באדום", "כאב", וכדומה – אינם מושגים פיזיקליים (הם אינם מושגים מוחיים, לדוגמה), הם מציינים תכונות פיזיקליות. העובדה שהמושגים הנפשיים אינם מושגים פיזיקליים מתיישבת אפוא עם היות התכונות הנפשיות תכונות פיזיקליות, כפי שטוענת התורה של פיזיקליזם-סוג.

שאלה

האם הטענה, שהתכונות הנפשיות הן תכונות פיזיקליות ואילו המושגים הנפשיים אינם מושגים פיזיקליים, כפי שגורסת הגישה של נייטרליות נושאית, משמעה שהמושגים הנפשיים הם מוטעים במובן כלשהו?

התשובה לשאלה זו שלילית. על פי גישת הנייטרליות הנושאית, מושגים אלו אינם מוטעים – הם פשוט נייטרליים באשר לשאלת טבעם של המצבים הנפשיים ושל התכונות הנפשיות. בשל הנייטרליות שלהם, הם מתיישבים עם היות המצבים הנפשיים והתכונות הנפשיות פיזיקליים. אין הם מתייחסים אל המצבים הנפשיים ואל התכונות הנפשיות כפיזיקליים, אבל הם גם אינם מתייחסים אליהם כבלתי פיזיקליים. זו מהותה של גישת הנייטרליות הנושאית.

כדאי להזכיר בהקשר זה, כי גישת הנייטרליות הנושאית לא נועדה לשכנענו שהעמדה של פיזיקליזם-סוג (או בכלל, שעמדה פיזיקליסטית כלשהי) היא **אמתית**. גישה זו נועדה לשכנענו שעמדה זו היא **אפשרית מבחינה לוגית**. בהמשך נציג נימוקים המנסים לשכנענו שעמדה זו גם אמתית.

הבהרה מסוימת מתבקשת באשר לעמדתו של סמארט. כאמור, סמארט פיתח את גישת הנייטרליות הנושאית כדי להיפטר מן האיום של דואליזם תכונות – הטענה שייחוס מצבים נפשיים כרוכים בהנחת קיומן של תכונות שעובדת התממשותן איננה מתיישבת עם אונטולוגיה פיזיקליסטית. אם גישת הנייטרליות הנושאית נכונה, הצדק עמו: בהיות הייחוסים של המצבים הנפשיים נייטרליים במובן שהוסבר, הם מתיישבים עם אונטולוגיה פיזיקליסטית טהורה. אם גישה זו נכונה, היא מסבירה גם את אפשרותה של זהות סינתטית בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות – את האפשרות של פיזיקליזם-סוג: המובן של

זהות סינתטית בין תכונה נפשית לבין תכונה פיזיקלית הוא שהתכונה המאופיינת כתכונה המתממשת בתנאים הנזכרים (כשעיני פקוחות, וכדומה...), והתכונה המאופיינת במונחים פיזיקליים, היא אותה תכונה.

אולם סמארט לא טען במפורש שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, אלא שלמצבים נפשיים, בהיותם מצבים פיזיקליים לכל דבר ועניין, יש תכונות פיזיקליות ואין תכונות החורגות מאונטולוגיה פיזיקליסטית. עמדתו באשר לתכונות הנפשיות עצמן אינה ברורה לחלוטין, ופילוסופים לא מעטים אף סוברים שהוא מכחיש את קיומן. נקודה זו עשויה להיראות תמוהה, הן בפני עצמה (שהרי הכחשת קיומן של תכונות נפשיות נראית משונה ביותר, ולדעת רבים מאוד – אבסורדית), והן משום שנראה כי היא אינה מתיישבת עם התייחסות לסמארט כמי שדוגל בפיזיקליזם-סוג, שזו עמדה הנסבה על אודות תכונות נפשיות. ננסה, אם כן, להבהיר בקצרה מה הכחיש סמארט ומה לא הכחיש באשר לתכונות הנפשיות. הבהרה זו חשובה משום שעניינה חורג משאלת פרשנותה של עמדתו של סמארט; עניינה בהבנת הבט חשוב של גישת הנייטרליות הנושאית.

כשאנו מדברים על מצבים נפשיים מסוג מסוים, כמו כאבים, עולה השאלה מה עושה כאבים לכאבים, ובאופן אחר, מה משותף לשני יצורים שבעטיו נכון לתאר את שניהם כחולקים מצב של כאב. הצגנו שאלה זו כשאלת התכונות הנפשיות, משום שכל תשובה לשאלה זו תצביע למעשה על התכונה שעושה כאב לכאב – התכונה של היות כאב. תכונה זו, כמו התכונה שעושה רצון לרצון (התכונה של היות רצון), התכונה שעושה התנסות אדום התנסות אדום (התכונה של היות התנסות אדום) – כל אלו הן תכונות נפשיות. סביר שסמארט מקבל את הטענה שקיימות תכונות נפשיות במובן זה – כלומר, תכונות העושות מצבים נפשיים למצבים הנפשיים שהינם.

עתה נותרה השאלה מהן התכונות הללו. גישת הנייטרליות הנושאית כשלעצמה אינה משיבה לשאלה זו, בדיוק משום שהיא נייטרלית. אולם היא מאפשרת להשיב לה: התכונות הנפשיות הן התכונות שבפועל מצוינות על ידי המושגים הנפשיים. לפי סמארט, תכונות אלו הן תכונות פיזיקליות; בהתאם להבנה זו, של עמדתו, סמארט הוא פיזיקליסט-סוג.

גישת הנייטרליות הנושאית מראה את האפשרות של פיזיקליזם-סוג: אם המושגים הנפשיים הם נייטרליים מבחינה נושאית, התכונות הנפשיות יכולות להיות זהות – זהות סינתטית – לתכונות פיזיקליות. אולם גישה זו אינה מחייבת פיזיקליזם-סוג – היא מתיישבת גם עם פיזיקליזם-פרט בלעדי, ואם היא תקפה, היא מראה גם את אפשרותה של עמדה זו. כזכור, התנסות אדום, למשל, מאופיינת על ידי סמארט באמצעות התנאים הרגילים שבהם היא מתרחשת (מולי עגבנייה בשלה, עיני פקוחות...). לפי גישה זו, פיזיקליזם-סוג הוא אמתי, אם בתנאים המאפיינים התנסות אדום מתרחשת אצל המתנסים בכל המקרים אותה תכונה פיזיקלית; בתנאים המאפיינים התנסות ירוק מתרחשת אצל המתנסים בכל המקרים אותה תכונה פיזיקלית, וכך הלאה. אולם נניח שבפועל לא מתממשת בתנאים כאלו בכל המקרים

אותה תכונה פיזיקלית אצל המתנסים, נניח שבתנאים כאלו מתממשת אצלם בכל המקרים תכונה שלמרות שהיא לגיטימית מנקודת מבט פיזיקליסטית, היא אינה תכונה פיזיקלית, אז פיזיקליזם-פרט בלעדי הוא אמתי, ולא פיזיקליזם-סוג. אנשי פיזיקליזם-סוג טוענים שיש סיבות טובות להניח שבעולמנו כן מתממשת בכל המקרים הרלוונטיים להתנסות כלשהי אותה תכונה פיזיקלית, ואילו אנשי פיזיקליזם-פרט בלעדי מכחישים זאת (בהמשך נבחן את טיעוני שני הצדדים בזכות עמדותיהם).

שאלה

נסו להראות שגישת הנייטרליות הנושאית מתיישבת גם עם דואליזם. מה צריך לקרות בתנאים הרלוונטיים להתנסויות אם הדואליזם אמתי?

אם במקרים שבהם עיני פקוחות תנאי התאורה טובים... ומולי עגבנייה בשלה, מתממשת אצלי ואצל כל יצור נפשי אחר הנמצא בתנאים כאלו, אותה תכונה רוחנית, הדואליזם אמתי; אם כך קורה, הרי שתכונה זו – שהיא ביטוייה של התכונה של התנסות אדום – היא תכונה רוחנית. אם התכונות הנפשיות כאלו, משמע שהדואליזם אמתי.

באיזה מובן, אם כן, הכחיש סמארט את קיומן של תכונות נפשיות? התכונות ההתנסויות, "qualia", היוו, כפי שראינו ביחידה 3, איום חמור על העמדה הביהביוריסטית, וכפי שראינו ביחידה 2, טיעונים בזכות הדואליזם התמקדו בהן. הן מהוות, כפי שנמשך ונראה, אתגר רציני לכל תורה מטריאליסטית של מצבים נפשיים. כפי הנראה סמארט מכחיש את קיומן של qualia כאשר אלו מובנות כתכונות המתגלות בהתבוננות פנימית. המדובר בגישה שלפיה כאשר אנו מתנסים התנסות אדום, למשל, התבוננותנו הפנימית מגלה את הטבע המהותי, את האיכות "הפנימית" של ההתנסות – היא מגלה לנו "איך זה" להתנסות אדום (איך זה לשמוע צליל מסוים, איך זה לחוש כאב, וכדומה). כפי הנראה, הכחיש סמארט שיש למצבים התנסויותיים תכונות "פנימיות" כאלו, אשר ההתבוננות הפנימית מספקת לנו היכרות ישירה עמן, ואשר דיווחינו האינטרוספקטיביים מתארים באופן ישיר (ולא, או לא רק, באופנים העקיפים שמתארת גישת הנייטרליות הנושאית). לפי גישתו, ההיכרות עם תכונות של התנסויות (שהן תכונות פיזיקליות של מצבי מוח) שההתבוננות הפנימית מספקת לנו היא היכרות עקיפה בלבד: אנו מכירים אותן בתור התכונות המתממשות בתנאים מסוימים (כשעיני פקוחות, וכדומה), למשל. אין להתנסויות, לפי גישה זו, תכונות פנימיות בלתי יחסותיות שהיכרות ישירה עמן מתאפשרת על ידי ההתבוננות הפנימית. את טבען המהותי של ההתנסויות (שהוא כמובן, לפי סמארט, טבע פיזיקלי), רק המדע יכול לגלות.

מי שמשוכנעים בקיומן של qualia במובן הנדון – תכונות מהותיות (בלתי יחסותיות) של התנסויותינו המוכרות היכרות ישירה מהתבוננות הפנימית – ידחו, כמובן, את עמדתו של סמארט. ואמנם גישת הנייטרליות הנושאית של סמארט (כמו גישתו הדומה של ארמסטרונג) עוררה ביקורת בטענה כי גם אם היא סבירה כניתוח של דיווח מנקודת מבט של גוף שלישי

(דהיינו, דיווח של אדם אחד על התנסויותיו של אדם אחר), היא בלתי סבירה לחלוטין כניתוח של דיווח מנקודת מבט של גוף ראשון (דהיינו, דיווח של אדם על התנסויותיו שלו עצמו). גישה זו, טוענים, אינה סבירה כניתוח של דיווח מנקודת מבט של גוף ראשון, שכן דיווח מנקודת מבט של גוף ראשון מבוסס על היכרות ישירה עם טבען של ההתנסויות, עם ה-qualia שלהן, ולא על היכרות עקיפה, כמו זו שמבטא הניתוח הנייטרלי מבחינה נושאית. הכחשת קיומן של qualia במובן הנדון נראית לרבים כהכחשתן של עובדות ברורות מאליהן, ופילוסופים אחדים אמנם ביקרו את סמארט בטענה שהוא נקלע לעמדה בלתי סבירה. עמדה המכחישה את קיומן של התכונות המהותיות ביותר של ההתנסויות.⁸²

האם אמנם הכחשת קיומן של qualia במובן הנדון מהווה עמדה בלתי סבירה? והאמנם נכון לתאר את הכחשת קיומן של qualia במובן זה כהכחשת קיומן של התנסויות? יש גישות שונות באשר ל-qualia, התכונות ההתנסויות. נדון בסוגיה זו ביחידה 9, שתוקדש לנושא של מודעות והתנסויות, והיבטים שלה יידונו גם ביחידות 6-7. אולם גם מי שסוברים שגישת הנייטרליות הנושאית נקלעת לבעיה רצינית בסוגיה זו, לא יקבלו בהכרח את הטענה שהעמדה של פיזיקליזם-סוג נקלעת לבעיה רצינית. שכן יש הסוברים שבפני עמדה זו פתוחות דרכים אחרות לטיפול באפשרות הזוהות בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות, אפשרויות שאינן כרוכות בהכחשה כזו.

8.3 הסבר נוסף לאפשרותה של זהות תכונות פסיכופיזית

דרך אחת כזו הוצגה על ידי כריסטופר היל.⁸³ היל מציג את הבעיה כך: נניח שהזהות העומדת על הפרק היא בין התכונה של היות כאב לבין התכונה של היות גירוי סיבי C. אנו מגלים שכואב לנו בדרך אחת (באמצעות התבוננות פנימית), ואנו מגלים שסיבי ה-C שלנו מגורים בדרך אחרת (על ידי התבוננות במוח). מאחר שהמונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" אינם קשורים ביניהם בקשרי משמעות, הרי הכרחית תגלית אמפירית כדי ללמדנו שכאב זהה לגירוי סיבי C – היא הכרחית כדי ללמדנו שהאירוע שגילינו באמצעות התבוננות פנימית הוא (כפי שטוענת תורת הזהות) אותו אירוע שזיהינו בדרך המדעית. ואם כך, אם לא ניתן לדעת ששני המונחים מציינים את אותו אירוע על ידי ניתוח שכלי בלבד, מבלי לפנות לניסיון, הרי

⁸² כך טוען, למשל, ג'ון סרל. ראו

J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Ibid., chapter 2.

מאמר של סול קריפקי גם הוא רלוונטי לנושא זה. ראו

S. Kripke, "Identity and Necessity", in: *Identity and Individuation*, M. Munitz (ed.), New-York: New-York University Press, 1971, pp. 160-164.

⁸³ היל הוא מראשי המגינים על פיזיקליזם-סוג. ראו

C.S. Hill, *Sensations: A Defence of Type Materialism*, Ibid., pp. 98-101.

דרך דומה לדרכו של היל להתמודדות עם בעיית התכונות הנפשיות הוצעה על ידי ריצ'רד בויד. ראו

R. Boyd, "Materialism without Reduction", in N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, Vol. I, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980, pp. 67-106.

שאם אמנם המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" מציינים את אותו אירוע, הם מציינים אירוע זה בעטיין של תכונות נבדלות שלו. כשאנו מגלים אירוע זה על ידי התבוננות פנימית, אנו מגלים אותו באמצעות תכונה אחת, וכשאנו מגלים אותו בדרך המדעית, אנו מגלים אותו באמצעות תכונה אחרת, נפרדת ובלתי תלויה בתכונה הראשונה. נדמה אפוא שהתכונה של היות כאב והתכונה של היות גירוי סיבי C הן תכונות שונות.

אולם מה מסקנתו הנכונה של קו חשיבה זה? שואל היל. והוא משיב: מן העובדה שנדרשת תגלית אמפירית כדי לעמוד על כך שבשתי דרכי ההתבוננות אנו מגלים אותו מצב, ניתן להסיק שהתכונות שבאמצעותן אנו מזהים מצב זה בשתי דרכי ההתבוננות, שונות זו מזו – התכונות הכרוכות ב**דרכי הגילוי השונות** של המצב הזה (נוכל לכתותן: "**תכונות הגילוי**") שונות זו מזו. אולם העמדה של פיזיקליזם-סוג איננה שתכונות הגילוי של המצב הנפשי/מוחי – דהיינו, של כאב/גירוי סיבי C – הן למעשה תכונה אחת; העמדה של פיזיקליזם-סוג היא שהתכונה של היות כאב והתכונה של היות גירוי סיבי C הן אותה תכונה. אם כן, העובדה שנדרשת תגלית אמפירית כדי להיווכח בזהות שבין כאב לבין גירוי סיבי C אינה מספיקה כדי להפריך את עמדת פיזיקליזם-סוג.

כדי להפריך את עמדת פיזיקליזם-סוג נדרש אפוא שלב נוסף: יש להצדיק את המעבר מהטענה שתכונות הגילוי שונות זו מזו לטענה כי התכונה של היות כאב והתכונה של היות גירוי סיבי C שונות זו מזו. מהי הדרך להצדקת מעבר זה? ובכן, טוען היל, כדי לעבור מהטענה בדבר השוני בין תכונות הגילוי של כאב וגירוי סיבי C לטענה שהתכונה של היות כאב שונה מהתכונה של היות גירוי סיבי C, נדרשת הנחה נוספת: ההנחה שהתכונה באמצעותה מזוהה המצב הנדון (המצב של הכאב/גירוי סיבי C) בהתבוננות פנימית היא התכונה של היות כאב, והתכונה באמצעותה מזוהה המצב הנדון בדרך המדעית היא התכונה של היות גירוי סיבי C.

היל מקבל את חלקה הראשון של הנחה זו "החלק הנפשי": כאשר אנו מתבוננים התבוננות פנימית בכאב, אנו מזהים אותו באמצעות התכונה של היות כאב, תכונת המכאיבות. אנו מזהים כאב, אפשר לומר, כמצב שמכאיב לנו. אנו מזהים אותו ישירות, באמצעות תכונת המכאיבות, ולא בתיווכה של תכונה אחרת כלשהי. לרבים נראית טענה זו מובנת מאליה,⁸⁴ והיל אינו חולק עליה. ובכן, אפשר לומר שהתכונה של היות כאב איננה זהה לתכונה שבאמצעותה מזוהה מצב המוח של היות גירוי סיבי C על ידי המדע – התכונה של היות כאב איננה זהה לתכונת הגילוי המדעית של מצב המוח הרלוונטי. אולם עדיין אי אפשר להסיק שהתכונה של היות כאב איננה זהה לתכונה של היות גירוי סיבי C – כדי שנהיה רשאים להסיק זאת, עלינו להצדיק את חלקה השני של ההנחה "החלק המוחי".

⁸⁴ ראו בעניין זה את דיונו של סול קריפקה בספרו *Naming and Necessity*.

אם כן, מהי התכונה באמצעותה מזוהה מצב המוח של היות גירוי סיבי C על ידי המדע? המדע עשוי לזהות מצבי מוח באמצעות שיטות שונות. נתחיל מדוגמה היפותטית המוזכרת לעתים בספרות הפילוסופית והפסיכולוגית. נדמיין מכשיר אופטי – נכנה אותו "סרברוסקופ" – שמצב המוח נראה על מסכו באופן מסוים. במקרה זה נכון לומר שהמצב של גירוי סיבי C מזוהה כמצב המוח המופיע בצורה זו על מסך הסרברוסקופ. במילים אחרות, הוא מזוהה באמצעות התכונה של היות נראה כך וכך על מסך הסרברוסקופ. אפשרות אחרת היא שהמצב של גירוי סיבי C מזוהה באמצעות מכשיר הרושם עקומה בתגובה לפעילות חשמלית במוח – אלקטרואנצפלוגרף. במקרה זה המצב של גירוי סיבי C מזוהה באמצעות התכונה של גרימה לרישום עקומה כזו וכזו על ידי האלקטרואנצפלוגרף. קיימות טכנולוגיות נוספות באמצעותן עשוי זיהוי כזה להתרחש, אולם הפרטים המדעיים כלל אינם חשובים לענייננו. אין זה חשוב מהי התכונה שבאמצעותה מזוהה המצב של גירוי סיבי C – הנקודה החשובה היא מה תכונה זו איננה; ואנו רואים, אומר היל, שתכונה זו, התכונה באמצעותה מזוהה המצב של גירוי סיבי C על ידי המדע, איננה התכונה של היות גירוי סיבי C. המצב של גירוי סיבי C מזוהה באמצעות תכונה יחסותית שלו (כמו התכונה של היות נראה כך וכך על מסך הסרברוסקופ), או באמצעות תכונות אחדות כאלו. תכונת הגילוי של מצב זה איננה זהה לתכונה של היות גירוי סיבי C.

שאלה

ואם כך, מה באמת מראה הטיעון הנדון? מהי התכונה שאינה יכולה להיות זהה עם התכונה של היות כאב?

ובכן, מאחר שעל פי הטיעון התכונה שאינה יכולה להיות זהה עם התכונה של היות כאב היא תכונת הגילוי של גירוי סיבי C – התכונה באמצעותה מזוהה המדע את המצב של גירוי סיבי C, והתכונה שבאמצעותה מזוהה המדע מצב זה היא תכונה יחסותית כמו התכונה של היות נראה כך וכך על מסך הסרברוסקופ, הרי המסקנה הנכונה של הטיעון היא שתכונה יחסותית זו היא שאינה יכולה להיות זהה עם התכונה של היות כאב. וחשוב יותר: הטיעון איננו מראה שהתכונה של היות גירוי סיבי C אינה יכולה להיות זהה עם התכונה של היות כאב. יש להבחין בין התכונה המוחית הנוירולוגית של היותו של מצב גירוי סיבי C, לבין תכונת הגילוי של מצב זה (למשל, האופן שבו הוא מופיע על מסך הסרברוסקופ). לפי היל, הטיעון מראה שכאב אינו זהה לתכונת הגילוי, אבל אינו מראה שכאב אינו זהה לתכונה המוחית-הנוירולוגית. באופן כללי, הטיעון אינו מראה שהתכונה של היות מצב מוח מסוים (תכונה נוירולוגית) אינה יכולה להיות זהה עם התכונה של היות מצב נפשי מסוים (תכונה נפשית) – הטיעון אינו מאיים על הטענה של פיזיקליזם-סוג.

שאלה

התוכלו לסכם בקצרה את התנגדותו של היל לטיעון הנדון כנגד זיהוין של תכונות נפשיות עם תכונות מוחיות?

בקצרה, הרעיון שביסוד דבריו של היל הוא שהטיעון הנדון מאיים רק על זיהוין של תכונות נפשיות עם התכונות שבאמצעותן מצבי מוח מזוהים על ידי המדע – עם תכונות הגילוי של מצבי מוח – ואילו העמדה של פיזיקליזם-סוג אינה טוענת שתכונות הגילוי הללו הן התכונות של מצבי מוח הזהות לתכונות נפשיות. התכונה המוחית, התכונה הנורולוגית של היות סיבי ה-C מגורים, שונה, כמובן, מהתכונה של היות נראה כך וכך על מסכו של מכשיר מסוים. הדוגלים בפיזיקליזם-סוג טוענים שהתכונה הראשונה להצביע עליה מאלו – היות סיבי C מגורים – היא הזהות לתכונה של היות כאב, ואילו הטיעון הנדון מראה שהתכונה השנייה להצביע עליה מאלה – הופעה בדרך מסוימת על מסך המכשיר הרלוונטי – ותכונות דומות לה, אינן יכולות להיות זהות עם תכונה של היות כאב. הטיעון אינו מאיים אפוא על העמדה של פיזיקליזם-סוג. הרעיון שביסוד עמדה זו הוא בדיוק זה, שאותה תכונה (התכונה הנפשית/מוחית) מתגלה על ידינו באמצעות תכונות (תכונות גילוי) שונות. תכונות הגילוי שונות זו מזו – "בעיית התכונות הנפשיות" פירשה זאת בטעות כאילו התכונה הנפשית והתכונה המוחית עצמן שונות זו מזו.

מאחר שרעיון זה חשוב ביותר להבנת העמדה של פיזיקליזם-סוג, נחזור על עיקרו:

על פי פיזיקליזם-סוג, התכונות הנפשיות-מוחיות מתגלות על ידינו באמצעות תכונות ("תכונות גילוי") שונות, כאשר אנו "מתבוננים" במצבים בעלי תכונות אלו "מבפנים" וכאשר אנו מתבוננים בהם "מבחוץ".

אפשר לומר שעל פי גישתו של היל, ההתנגדות הנדונה לפיזיקליזם-סוג לוקה בפגם שבו נתקלנו כבר פעמים אחדות ביחידה זו וביחידות קודמות: מעבר בלתי מוצדק מטענה בדבר שונות אפיסטמית לטענה בדבר שונות אונטולוגית. במקרה זה, השונות האפיסטמית היא ההבדל בין תכונת הגילוי של המצב הנפשי לבין תכונת הגילוי של מצב המוח. השונות האונטולוגית האמורה להתקיים היא השונות בין התכונה הנפשית לבין התכונה המוחית. היל מקבל את קיומה של השונות האפיסטמית הזו (למעשה, קשה להתכחש לקיומה), אך טוען שלא ניתן להסיק ממנה כי קיימת השונות האונטולוגית האמורה.

שאלה

קיים דמיון מסוים וקיימת שונות מסוימת בין גישתו של היל לבין גישת הנייטרליות הנושאית. התוכלו לעמוד על הדמיון והשונות הללו?

אפשר לומר שביסוד שתי הגישות מונח אותו רעיון בסיסי: טענת זהות סינתטית בין תכונה X לבין תכונה Y אפשרית אם לפחות אחת משתי התכונות הללו מזוהה באופן עקיף. שתי הגישות נבדלות בכך שלפי גישת הנייטרליות הנושאית, זהות נפשית-פיזיקלית אפשרית, משום שהמושגים הנפשיים (המושגים שבהם כרוכים דיווחינו האינטרוספקטיביים על מצבינו

הנפשיים) מזהים את התכונות הנפשיות באופן עקיף (למשל, באמצעות התנאים הרגילים שבהן הן מתממשות – עינינו פקוחות, תנאי התאורה הולמים, וכדומה); לפי גישתו של היל, לעומת זאת, התכונות הפיזיקליות הן המזוהות באופן עקיף (אופן הנסמך על הטכנולוגיות שבאמצעותן מזהים את המצבים המוחיים). הביקורת שהצגנו לעיל כלפי גישת הנייטרליות הנושאית משמעה שיש תכונות נפשיות שאותן מזהים דיווחינו האינטרוספקטיביים באופן ישיר – תכונות שיש לנו היכרות ישירה עימן. גישתו של היל אינה חשופה לביקורת כזו.

עלינו להבהיר הבהרה חשובה. הערנו קודם שגישת הנייטרליות הנושאית מתיישבת גם עם פיזיקליזם-פרט בלעדי. אם גישה זו נכונה, היא מראה שפיזיקליזם-פרט בלעדי, כמו פיזיקליזם-סוג, איננו ניגף על ידי בעיית התכונות הנפשיות (כאמור, גם גרסאות שונות של פיזיקליזם-פרט בלעדי חייבות להשיב לבעיה זו). פתרונו של היל לבעיית התכונות הנפשיות נועד במפורש להגן על אפשרותו של פיזיקליזם-סוג, אולם אם פתרון זה מוצלח, גם הוא מראה שאף פיזיקליזם-פרט בלעדי אינו ניגף על ידי בעיית התכונות הנפשיות. לפי הגיונו של המהלך של היל, "בעיית התכונות" מראה שאי אפשר לזהות תכונות נפשיות עם תכונות של מצבי מוח (או מצבים אחרים); מצבים אלו מזוהים באמצעותן "מבחוץ", כלומר שלא על ידי התבוננות פנימית. במילים אחרות, לפי המהלך של היל אי אפשר לזהות תכונות נפשיות עם "תכונות גילוי" של מצבי מוח. אולם אף גרסה סבירה של פיזיקליזם-פרט בלעדי לא תזהה תכונות נפשיות עם תכונות כאלו; ולפיכך, אם טענתו של היל נכונה, אף גרסה כזו לא תאזים על ידי בעיית התכונות. כמובן, המהלך הנדון של היל אינו מיועד להוכיח את נכונותה של ההשקפה של פיזיקליזם-סוג, אלא רק להסיר התנגדות מדרכה; אם מהלך זה מוצלח, התנגדות זו אינה מאיימת גם על גרסאות אחרות של תורת הזהות.

נסתפק באזכור קצר של קושי שניתן להעלות כנגד תשובתו של היל לבעיית התכונות הנפשיות. הקושי כרוך בעניין משמעותי המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C". בעיית התכונות הנפשיות נעוצה בהנחה שאין קשר בין משמעותי המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C". לטענת היל מונחים אלו מציינים את אותה תכונה חרף השוני במשמעותיהם. אם הם מציינים את אותה תכונה, אי אפשר לייחס את ההבדל בין משמעותיהם להבדלים בין תכונות שהם מציינים. למה אפוא ייחס היל את ההבדל במשמעותיהם של המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C"?

תורות בדבר משמעותם של ביטויים מספקות תשובות שונות לשאלה מה קובע את המשמעות הללו, אולם אפשר שיטענו נגד היל כי הוא מחויב לתשובה ספציפית לשאלה בדבר המשמעות של "כאב" ו"גירוי סיבי C". יהיו שיטענו כי גישתו של היל לבעיית התכונות הנפשיות/מוחיות תחייב אותו להשיב כי ביטויים אלו שונים במשמעותיהם, משום שמשמעותיהם כרוכות בדרכי הגילוי השונות של התכונה הנפשית-מוחית הנדונה (התכונה של היות כאב, שהיא התכונה של היות גירוי סיבי C), או שלפחות משמעות המונח "גירוי סיבי C" כרוכה בדרך גילוי מסוימת של תכונה זו. כלומר, למשמעות הביטויים הללו יש רכיב משותף (התכונה הנפשית-מוחית שהם מציינים), אולם הן שונות, משום שלמשמעות המונח

"גירוי סיבי C" יש רכיב שאין למשמעות של המונח "כאב": המונח "גירוי סיבי C" מציין תכונה זו בתור התכונה שניתנת לגילוי בדרך המדעית הרלוונטית.

אולם אפשר להקשות: באיזו דרך גילוי של תכונה זו כרוכה משמעותו של מונח זה? זו הקשורה בסרברוסקופ? שמא זו הקשורה באלקטרואנצפלוגרף? כיצד ניתן להשיב לשאלה זו? שמא קשורה משמעותו של המונח בכל דרכי הגילוי האפשריות של מצבי מוח? דומה שזו אפשרות מוזרה. אם אמנם מחזיק היל בהשקפה שמשמעות המונחים הללו כרוכות בדרכי הגילוי של המצבים שהם מציינים, עליו להיות מסוגל להשיב על שאלה זו. תורות משמעות מסוג זה נתקלו בתולדות הפילוסופיה בקשיים ניכרים, והתברר שאין זה קל להשיב תשובה משכנעת על שאלה מעין זו.

ייתכן שבפני היל פתוחות אפשרויות נוספות להתמודד עם הקושי שהעלנו בדבר משמעות המונחים הנפשי והמוחי, ואין הוא מחויב לכרוך את משמעות המונחים המוחיים בדרכי הגילוי של המצבים שהם מציינים. נזכיר אפשרות אחת, שלפחות לכאורה היא קיצונית למדי: היל יכול לסטות מן הטענה המסורתית של אנשי תורת הזהות, ולומר ש"כאב" ו"גירוי סיבי C" זהים במשמעויותיהם. אפשרות זו תיחשב כקיצונית, משום שעמדה מקובלת היא שאם טענת זהות כמו "כאב הוא גירוי סיבי C" ניתנת רק לידיעה אמפירית (ועל כך אין מי שחולק), הרי המונחים "כאב" ו"גירוי סיבי C" נבדלים במשמעויותיהם. אולם בתקופה האחרונה נוטים פילוסופים שונים העוסקים בסוגיית משמעותיותיהם של מונחים לחלוק על עמדה זו: הם סוברים שהמונחים "מים" ו-H₂O, למשל, זהים במשמעויותיהם, חרף העובדה שהזהות בין מים ל-H₂O ניתנת רק לידיעה אמפירית. מי שמקבלים גישה זו, יוכלו לקבל גם ש"כאב" ו"גירוי סיבי C" זהים במשמעויותיהם. זוהי טענה רדיקלית ועל מי שדוגלים בה להסיר מדרכה מכשולים רבים; מאחר שהיא כרוכה בסוגיה סבוכה בפילוסופיה של הלשון, לא נוכל להוסיף ולדון בה.⁸⁵

ראינו שני ניסיונות להסרת מכשול משמעותי בדרכה של אפשרות הזיהוי של תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות. לפי שני הניסיונות הללו, בטענת הזהות בין תכונה נפשית לתכונה פיזיקלית מזוהה אחת התכונות באופן עקיף. קיימים ניסיונות נוספים להתמודד עם הבעיה, אולם אנו נסתפק בהצגתם של שני אלו (על פי רוב כרוכים הניסיונות הללו במתן פשר מיוחד לאופן שבו מציינים המונחים הנפשיים את התכונות הנפשיות, ובמובן זה, דומה גישה זו לגישתו של סמארט).

גם אם אחד (או יותר) מן הניסיונות להתמודדות עם בעיית התכונות הנפשיות של פיזיקליזם-סוג הוא מוצלח, נראה כי מכשולים נוספים צפויים בדרכה של אפשרות הזיהוי של תכונות

⁸⁵ דיונים חשובים בסוגיות הרלוונטיות בפילוסופיה של הלשון נמצאים באסופת המאמרים *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S.P. Schwartz (ed.), Ithaca: Cornell University Press, 1977.

נפשיות עם תכונות פיזיקליות. אחד מסוגי המכשולים עניינו באותם מאפיינים מיוחדים המיוחסים ליסוד הנפשי, מאפיינים כמו הגישה האפיסטמית המועדפת שכרוכה ביסוד זה (העובדה שבעליו של מצב נפשי נמצא בעמדה יותר טובה מאחרים לדעת על מצב זה), מכוונות של מצבים נפשיים כלפי דברים בעולם (למשל, העובדה שתשובה היא תשובה על אודות דבר מה) ומודעותם של מצבים נפשיים. אם התכונה הנפשית אינה אלא תכונה פיזיקלית, הרי אחת מן השתיים: באשר לכל מאפיין מן המאפיינים הללו, או שבניגוד למראית העין הוא איננו באמת מאפיין תכונות נפשיות, או שהוא יכול לאפיין גם תכונות פיזיקליות. על רקע זה קיימות התנגדויות שונות לפיזיקליזם-סוג, התנגדויות שעל פיהן מאפיין מסוים מן המאפיינים הללו באמת מאפיין תכונות נפשיות, אולם אין הוא יכול לאפיין תכונות פיזיקליות; ואם כך, הרי לא ייתכן שתכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות. בשאלת השלכתן של התכונות האפיסטמיות המיוחסות ליסוד הנפשי דנו ביחידות הלימוד 1 ו-2. בשאלות המכוונות והמודעות נדון ביחידות הלימוד שתוקדשנה לנושאים אלו, יחידות 8 ו-9.

וכמו כן, כמובן, גם אם ניתן להתגבר על כל המכשולים הללו – במילים אחרות, גם אם זהות תכונות נפשית-מוחית היא אפשרית, נדרשים טיעונים כדי לשכנענו שהיא ממשית – שאמנם העמדה של פיזיקליזם-סוג אמתית ותכונות נפשיות אינן אלא תכונות פיזיקליות. בהמשך נציג טיעונים כאלו.

8.4 פיזיקליזם-סוג ורדוקציה

את המושג של רדוקציה פגשנו ביחידות 2 ו-3. הנושא של רדוקציה הוא רחב ורב-היבטים, ודיון מעמיק בקשר בין פיזיקליזם-סוג ורדוקציה מחייב, בין השאר, עיסוק נרחב בנושאים בפילוסופיה של המדע. אנו נסתפק אפוא בדיון קצר בהיבטים בודדים של קשר זה.

העמדה הבהיוריסטית, כזכור, היא עמדה רדוקציוניסטית במובן זה שעל פיה ניתן לתרגם כל משפט המתאר תופעה נפשית כלשהי למשפט באשר לנטיות התנהגויות או דגמי גירוי-תגובה, כאשר לשני המשפטים אותה משמעות. הרדוקציה שבה דובר בהקשר זה היא **רדוקציה לוגית** (או **לשונית**, או **הגדרתית**, או **מושגית**). רדוקציה כזו היא יחס בין מילים ומשפטים (יחס של זהות במשמעות), אם כי, כפי שראינו, יש לה **השלכה אונטולוגית**: אם משפט המתאר תופעה נפשית ניתן לתרגום, וזהה במשמעותו, למשפט באשר לנטיות התנהגויות או דגמי גירוי-תגובה, הרי שתופעות נפשיות אינן אלא נטיות התנהגויות או דגמי גירוי-תגובה. בשלב זה כבר לא תופתעו לקרוא שהעמדה של פיזיקליזם-סוג איננה כרוכה ב**רדוקציה לוגית** (כמו זו שבה כרוכה, העמדה הבהיוריסטית), שכן אין היא עמדה באשר למשמעויות המונחים הנפשיים או המשפטים שבהם מונחים אלו מופיעים. אין היא טוענת שמשפטים המתארים תופעות נפשיות ניתנים לתרגום למשפטים המתארים את התממשויותיהן של תכונות מוחיות, או תכונות פיזיקליות אחרות. יחד עם זאת, עמדה זו היא

עמדה רדוקציוניסטית במובן חזק – היא כרוכה ב**רדוקציה אונטולוגית** של תכונות נפשיות וסוגים נפשיים. עמדה זו מחויבת לכך שתכונות נפשיות אינן אלא תכונות פיזיקליות. על פיה כל התממשותה של תכונה נפשית ספציפית היא התממשותה של תכונה פיזיקלית – של אותה תכונה פיזיקלית. משום כך, אחד הכינויים האחרים של העמדה של פיזיקליזם-סוג הוא **פיזיקליזם רדוקטיבי** (reductive physicalism).

נרענן את זיכרוננו באשר למושגי הרדוקציה שהוצגו ביחידה 3. **רדוקציה לוגית** היא יחס בין מילים או משפטים: מילים או משפטים המציינים סוג אחד של ישויות הם רדיוסיביליים ל- (או "ניתנים להעמדה על") מילים או משפטים המציינים סוג אחר של ישויות, אם ניתן לתרגם את המילים והמשפטים מן הקבוצה הראשונה (מבלי לאבד דבר ממשמעותם) לאלה מן הקבוצה השנייה. **רדוקציה אונטולוגית** היא יחס בין אובייקטים, או אירועים, או תכונות: אובייקטים, או אירועים, או תכונות מסוג אחד רדיוסיביליים ל- (או "ניתנים להעמדה על") אובייקטים, או אירועים, או תכונות מסוג אחר, אם האובייקטים, או האירועים, או התכונות אינם אלא אובייקטים או אירועים, או תכונות מן הסוג השני. לדוגמה, שולחנות ניתנים להעמדה על אוספי מולקולות אם שולחנות אינם אלא אוספי מולקולות.

לרדוקציה אונטולוגית של תכונות יש השלכה חשובה, באשר לקשרים בין הפסיכולוגיה לבין הפיזיקה. הפיזיקה היא המדע העוסק במצבים פיזיקליים ובתכונותיהם. זהו המדע המקשר בין אירועים בעלי תכונות פיזיקליות מסוימות לאירועים בעלי תכונות פיזיקליות אחרות. הצורה הכללית של חוק פיזיקלי היא שאם מתרחש אירוע בעל תכונה פיזיקלית מסוימת, P_1 , אזי מתרחש אירוע בעל תכונה פיזיקלית מסוימת, P_2 .⁸⁶ הפסיכולוגיה היא המדע של האירועים והתכונות הנפשיות – המדע המקשר בין אירועים בעלי תכונות נפשיות מסוימות לבין אירועים בעלי תכונות נפשיות אחרות. דוגמאות אפשריות של קישורים כאלו: מי שרוצה להשיג מטרה מסוימת ומאמין שהדרך המיטבית להשיגה היא לנקוט באמצעי מסוים, ירצה לנקוט באמצעי זה; מי שחש כאב רוצה להיפטר ממנו, וכדומה.⁸⁷

⁸⁶ ציינו כאן מאפיין מסוים של חוקים פיזיקליים – אין בכוונתנו להציע אפיון ממצה של חוקים כאלו (וכמובן, חוקים פיזיקליים עשויים להיות מסובכים יותר, למשל, לערב מספר גדול יותר של סוגי אירועים). בסעיף 9.1 נוסיף מילים אחדות בעניין מהותם של חוקי טבע.

⁸⁷ קישורים אלו עשויים להראות לכם בעייתיים. האמנם תמיד אנו רוצים להיפטר מכאבינו? האמנם תמיד אנו רוצים לנקוט באמצעים שאנו סוברים שהם המיטביים להשגת מטרותינו? הרי אנו עשויים שלא לאהוב את האמצעי, לחשוב שאינו מוסרי, וכדומה. אנו מציגים קישורים אלו כאן כדוגמאות בלבד, בלי להתיימר לכך שהם מדויקים. בהמשך דרכנו (בסעיף 9 של יחידה זו) נגוש דעה שעל פיה הסיבוכים הכרוכים בקישורים הללו אינם מקריים והם משקפים עובדה משמעותית על אודות התחום הנפשי ועל אודות הפסיכולוגיה.

שאלה

מה אנו יכולים להסיק על הקשר בין חוקים פסיכולוגיים לבין חוקים פיזיקליים מן הטענה בדבר זהות בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות?

ובכן, מאחר שהפסיכולוגיה מקשרת בין מצבים נפשיים באמצעות תכונותיהם הנפשיות, הרי שאם תכונות אלו אינן אלא תכונות פיזיקליות, הפסיכולוגיה מקשרת למעשה בין אירועים נפשיים באמצעות תכונותיהם הפיזיקליות. ואם כך, הרי שבמובן חשוב חוקים פסיכולוגיים הם למעשה חוקים פיזיקליים – חוקים המקשרים בין אירועים פיזיקליים באמצעות תכונותיהם הפיזיקליות. מאחר שרק חלק מן התכונות הפיזיקליות הן תכונות נפשיות, אפשר לומר שבמובן חשוב חוקי הפסיכולוגיה הם חלק מחוקי הפיזיקה, ובמילים אחרות, **שהפסיכולוגיה היא חלק מהפיזיקה**.

מדוע סייגנו את הטענה שחוקי הפסיכולוגיה הם למעשה חוקים פיזיקליים באמצעות המילים "במובן חשוב"? משום שיש מובן שבו חוקי הפסיכולוגיה נבדלים מחוקי הפיזיקה. חוקי הפסיכולוגיה וחוקי הפיזיקה מנוסחים, כמובן, במונחים שונים מאוד, והתורה של פיזיקליזם-סוג איננה טוענת, כפי שחזרנו והדגשנו, שהמונחים הנפשיים זהים במשמעותם למונחים פיזיקליים. לפיכך, לפי פיזיקליזם-סוג, חוקי הפסיכולוגיה אינם זהים במשמעותם לחוקי הפיזיקה הרלוונטיים (אלה המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות שהן תכונות נפשיות), למרות שחוקים משני הסוגים מתארים את אותם קשרים בין אותם אירועים. אולם על פי תורה זו ניתן לגזור את חוקי הפסיכולוגיה מחוקי הפיזיקה, כפי שנראה עתה.

נניח שמתקיים חוק פיזיקלי שעל פיו,

(1) אם בזמן מסוים (T_1) , לאובייקט X יש תכונה פיזיקלית מסוימת (P_1) , אזי בזמן (T_2) לאובייקט זה תכונה פיזיקלית (P_2) .

אם אנו יודעים שקיימות הזהויות הללו בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות

(2) P_1 זהה ל- M_1 .

(3) P_2 זהה ל- M_2 .

אנו יכולים לגזור את החוק הפסיכולוגי הזה:

(4) אם בזמן מסוים (T_1) , לאובייקט X תכונה נפשית מסוימת, (M_1) , אזי בזמן (T_2) לאובייקט זה תכונה נפשית (M_2) .

אם העמדה של פיזיקליזם-סוג, שטוענת לזהויות כמו (2) ו-(3), היא אמתית, הרי שאפשרית גזירה כזו של כל חוק פסיכולוגי, ואנו מבטאים זאת באמרנו שאפשרית רדוקציה של

הפסיכולוגיה לפיזיקה. רדוקציה זו היא סוג של **רדוקציה תיאורטית** – או, כפי שהיא מכונה לעתים, "**רדוקציה בין-תיאורטית**" (intertheoretic reduction) – רדוקציה בין חוקיהן של שתי תיאוריות. אנו רואים אפוא כי **רדוקציה אונטולוגית** של תכונות מאפשרת **רדוקציה תיאורטית** בין התיאוריות שחוקיהן מציינים את התכונות הללו.

שימו לב: רדוקציה תיאורטית איננה סימטרית. פיזיקליזם-סוג המחויב לאפשרותה של רדוקציה של הפסיכולוגיה לפיזיקה אינו מחויב לאפשרות של רדוקציה של הפיזיקה לפסיכולוגיה, שהרי אינו מחויב לכך שכל תכונה פיזיקלית היא תכונה נפשית. על פיו, כמובן, רק חלק מן התכונות הפיזיקליות הן תכונות נפשיות. למעלה מכך, החוקים הפיזיקליים המקשרים בין תכונות הזהות לתכונות נפשיות אינם חוקים פיזיקליים בסיסיים, כלומר, אין הם חוקים המקשרים בין התממשויות תכונותיהם של חלקיקי החומר היסודיים. זאת משום שהתכונות הפיזיקליות הזהות לתכונות הנפשיות על פי פיזיקליזם-סוג אינן תכונות פיזיקליות בסיסיות, אלא, כאמור, תכונות מורכבות ביותר.

על פי פיזיקליזם-סוג, ניתן אפוא לראות את הפסיכולוגיה כמקרה פרטי של הפיזיקה. חוקי הפסיכולוגיה (כדוגמת החוק המופיע בטענה 4 דלעיל) אינם אלא חוקי פיזיקה במסווה – חוקי פיזיקה המנוסחים במונחים אחרים מחוקי הפיזיקה הרגילים. לפי גישה זו, הפסיכולוגיה איננה מדע אוטונומי, מדע העומד בפני עצמו. ביחידה הבאה נראה כי ישנן עמדות פיזיקליסטיות שעל פיהן הפסיכולוגיה, אם נכון לתארה כמדע, היא מדע אוטונומי, שאינו ניתן לגזירה מהפיזיקה או ממדע אחר כלשהו. בהמשך היחידה נפגוש טיעון (משל דונלד דייווידסון [Donald Davidson]) כנגד פיזיקליזם-סוג המתבסס על מחויבותו של פיזיקליזם-סוג לאפשרותה של רדוקציה של הפסיכולוגיה לפיזיקה. לפי טיעון זה, רדוקציה כזו אינה אפשרית, ומאחר שהעמדה של פיזיקליזם-סוג מחויבת לאפשרותה של רדוקציה כזו, עמדה זו שקרית.

אם אפשרית רדוקציה של הפסיכולוגיה לפיזיקה, הרי שמבחינה עקרונית ניתן לוותר על הפסיכולוגיה – ניתן להמיר כל חוק פסיכולוגי בחוק הפיזיקלי שממנו הוא ניתן לגזירה. רעיון זה בדבר האפשרות העקרונית לוותר על הפסיכולוגיה תופס מקום חשוב בדיונים בפילוסופיה של הפסיכולוגיה, אולם עיסוק מפורט בו חורג ממסגרתו של קורס זה.

הדיון באפשרות הרדוקציה של הפסיכולוגיה לפיזיקה; הוא רק דוגמה אחת של דיונים באשר לרדוקציות תיאורטיות. בספרות הפילוסופית והמדעית רווחים דיונים באשר לאפשרות הרדוקציה של הביולוגיה והכימיה לפיזיקה, לאפשרות הרדוקציה של הסוציולוגיה ומדעי

החברה האחרים לפסיכולוגיה; לאפשרות הרדוקציה של תיאוריות פיזיקליות מסוימות לתיאוריות פיזיקליות אחרות; ועוד. יש הסוברים שבסופו של דבר, כל התיאוריות המדעיות ניתנות לרדוקציה לתיאוריה הפיזיקלית הבסיסית ביותר, זו העוסקת בישויות היסודיות ביותר. הם סוברים, במילים אחרות, **שהמדע כולו הוא אחיד**: חוקי כל התיאוריות המדעיות ניתנים לגזירה מקבוצה ספציפית של חוקים בסיסיים, חוקי הפיזיקה היסודיים. הרעיון שהמדע הוא אחיד קוסם לפילוסופים רבים מזה זמן רב, ובדיוק כשם שהתחום הנפשי מהווה את האתגר הרציני ביותר בעבור המטריאליזם הכללי, כך מהווה מדע הנפש – הפסיכולוגיה – את האתגר הרציני ביותר בעבור המאמינים ברעיון אחדות המדע. אם העמדה של פיזיקליזם-סוג אמתית, משמעות הדבר היא שניתן להתגבר על האתגר הרציני ביותר בעבור רעיון אחדות המדע. בעיני רבים, בכך נעוץ חלק מקסמה של העמדה של פיזיקליזם-סוג. אולם, כפי שנרמז קודם, אפשרותה של רדוקציה של הפסיכולוגיה לפיזיקה שנויה במחלוקת, וכך גם אפשרותה של רדוקציות תיאורטיות אחרות. שוררת כיום הסכמה שיש מעט מאוד מקרים של רדוקציה בין-מדעית מוצלחת, ועקרונות הרדוקציה שהוצגו כאן הם אידיאליים ולא ממשיים. לא נוכל לדון בסוגיה זו במסגרת קורס זה.

לפני שנעבור לדון בהבט נוסף של פיזיקליזם-סוג, נציין שלעיתים מדברים על כך שתכונות נפשיות הן תכונות ביולוגיות, ולא על כך שהן תכונות פיזיקליות; במקביל, מדברים לעיתים על רדוקציה של הפסיכולוגיה לא לפיזיקה אלא לביולוגיה. חלק מן הפילוסופים הדוגלים בטענות אלו סבורים שתכונות ביולוגיות הן תכונות פיזיקליות (הם דוגלים בעמדה שניתן לכנותה "פיזיקליזם-סוג באשר לביולוגיה"), ובמקביל הם סוברים שהביולוגיה ניתנת לרדוקציה לפיזיקה. פילוסופים אלו מחויבים לקבל גם שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות (שהרי על פיהם הן תכונות ביולוגיות, שהן תכונות פיזיקליות), ושהפסיכולוגיה ניתנת לרדוקציה לפיזיקה (שהרי על פיהם היא ניתנת לרדוקציה לביולוגיה שניתנת לרדוקציה לפיזיקה). אם כך, האפיונים שבהם אפיינו את העמדה של פיזיקליזם-סוג ואת טענת הניתנותה של הפסיכולוגיה לרדוקציה לפיזיקה מאפיינים גם את עמדותיהם של הפילוסופים הללו. חלק אחר מן הפילוסופים הללו דוחה את הטענה שתכונות ביולוגיות הן תכונות פיזיקליות, וכן את הטענה שהביולוגיה ניתנת לרדוקציה לפיזיקה. הם ידחו אפוא את הטענה שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, ואת הטענה שהפסיכולוגיה ניתנת לרדוקציה לפיזיקה. אנו נדון בגרסאות אחדות של עמדות כאלו, שאינן עמדות של פיזיקליזם-סוג, במקומות אחדים בהמשך.

8.5 אילו תכונות נפשיות מזוהות עם תכונות פיזיקליות של מצבי מוח?

כאמור, לפי העמדה של פיזיקליזם-סוג, תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות של מצבי מוח. האם עמדה זו טוענת לזהותן של כל התכונות הנפשיות עם תכונות פיזיקליות של מצבי המוח? מספר הבהרות נדרשות בהקשר זה.

ראשית, יש דעות שונות באשר לשאלה זו. פילוסופים רבים מקבלים פיזיקליזם-סוג באשר להתנסויות – הם סוברים שתכונות התנסויות הן תכונות פיזיקליות. ישנם פילוסופים (אם כי מספרם קטן יותר) המקבלים פיזיקליזם-סוג גם באשר לעמדות טענתיות ולתכונות העושות אותן למצבים הנפשיים שהינן. ביחידות הבאות (כשנפטל באופן ספציפי בהתנסויות, מחד גיסא, ובעמדות טענתיות, מאידך גיסא), נבין מדוע פילוסופים רבים יותר נוטים להעדיף פיזיקליזם-סוג בהקשר להתנסויות.

שנית, הבחנו ביחידה 1 בין מה שכנינו "מצבים נפשיים **טהורים**", דוגמת האמנה, לבין מה שכנינו "מצבים נפשיים **שאינם טהורים**", דוגמת ידיעה. ובכן, מובן שפיזיקליזם-סוג מזהה רק את התכונות הנפשיות הטהורות – אלו העושות מצבים נפשיים טהורים למצבים הנפשיים שהינם – עם תכונות פיזיקליות של המוח. הרכיבים הבלתי נפשיים של מצבים נפשיים מעורבים אינם (לפחות על פי רוב) מצבים מוחיים: כשאני יודע שיורד גשם, רכיב האמת של ידיעתי הוא העובדה שיורד גשם, עובדה שאינה כרוכה במצב מוחי.

שלישית, אנו מתארים את מצבינו הנפשיים בדרגות שונות של ספציפיות ופירוט. אני עשוי לומר שאני חש כאב, אך אני עשוי גם לתאר את מצבי באופן ספציפי יותר ולומר שאני חש כאב חזק, או כאב חד, וכדומה. האם העמדה של פיזיקליזם-סוג מזהה עם תכונה פיזיקלית של מצב-מוח את התכונה הנפשית של היות כאב, את זאת של היות כאב חזק, או שמא את זאת של היות כאב חד? התשובה היא: היא מזהה את כל התכונות הנפשיות הללו עם תכונות פיזיקליות. התכונה הנפשית של היות כאב היא תכונה פיזיקלית אחת על פי פיזיקליזם-סוג, והתכונה של היות כאב חזק, למשל, היא תכונה פיזיקלית אחרת (או, ליתר דיוק, אחת מכמה תכונות פיזיקליות אחרות, שכן המונח "חזק" בהקשר זה חל על טווח רחב של כאבים). עם זאת, יש קשר בין שתי התכונות הפיזיקליות הללו, שהרי כאב חזק הוא כאב, ובמילים אחרות, כל התממשות של התכונה של היות כאב חזק היא התממשות של התכונה של היות כאב. ניתן לומר שהדוגלים בפיזיקליזם-סוג מחויבים לכך שהתכונה הפיזיקלית הזוהה לתכונה של היות כאב חזק היא תכונה ספציפית יותר מן התכונה הפיזיקלית הזוהה לתכונה של היות כאב. אם, לדוגמה, התכונה של היות כאב זהה לתכונה של היות גירוי סיבי C, הרי התכונה של היות כאב חזק עשויה להיות זהה לתכונה של היות גירוי מסוים של סיבי C, כשמסוימות זו משמעה, למשל, שתדירותו של גירוי זה גבוהה יותר (זכרו את דוגמת הכאב העמום בסעיף 7.2). באופן דומה, התכונה הנפשית של רצון היא תכונה פיזיקלית אחת, ואילו התכונה הנפשית של רצון בשוקולד היא תכונה פיזיקלית אחרת; התכונה הנפשית של האמנה היא תכונה פיזיקלית אחת, בעוד התכונה הנפשית של ההאמנה שתועלתנות היא התורה המוסרית הנכונה היא תכונה פיזיקלית אחרת.

שתי דוגמאות אחרונות אלו דורשות סיוג, הבא לידי ביטוי בהבהרה הרביעית של הטענה שעל פי פיזיקליזם-סוג כל התכונות הנפשיות הן תכונות פיזיקליות. נניח, לדוגמה, שאני ואדם אחר חושבים שקהיר היא עיר מעניינת. אנו יכולים לייצג במחשבותינו את העיר קהיר בדרכים שונות – האחד (שביקר בקהיר) – באמצעות מראות מסוימים של העיר, והשני (שלא ביקר בה)

– באמצעות תיאורים מסוימים שהוא קושר עמה. במקרה כזה, מצבינו המוחיים הרלוונטיים בודאי אינם זהים זה לזה. במילים אחרות, התכונה הנפשית של חשיבה על קהיר איננה זהה לתכונה פיזיקלית מסוימת. הדוגלים בפיזיקליזם-סוג בוודאי לא ירצו לטעון שתכונה נפשית כזו זהה לתכונה פיזיקלית מסוימת. תכונה נפשית כזו היא, ניתן לומר, תכונה נפשית כללית, העשויה לבוא לידי ביטוי באופנים נפשיים שונים – על ידי תכונות נפשיות ספציפיות שונות (חשיבה על קהיר באופן מסוים זה או אחר). תכונות נפשיות ספציפיות אלו אמורות, לפי העמדה של פיזיקליזם-סוג, להיות זהות לתכונות פיזיקליות. אם שני אנשים חושבים על קהיר בדיוק באותו אופן (נניח, באמצעות מראות של שכונותיה), אז, לפי פיזיקליזם-סוג, הם חולקים תכונה פיזיקלית, תכונה פיזיקלית המאפיינת את כל מי שחושבים על קהיר באופן הספציפי הנדון ורק אותם (התכונה הנפשית של חשיבה על קהיר באופן מסוים היא תכונה פיזיקלית, לפי פיזיקליזם-סוג).

8.6 טיעון המתאמים בזכות פיזיקליזם סוג

לאחר שעמדנו על מובנה של העמדה של פיזיקליזם-סוג, נבחן טעמים בעד ונגד קבלתה. מי שמקבלים את תורת הזהות הנפשית-מוחית – את הטענה שמצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים של המוח – דומה שטבעי עבורם לקבל את העמדה של פיזיקליזם-סוג. אם מצב נפשי הוא מצב פיזיקלי, דומה שטבעי לחשוב שתכונותיו הנפשיות הן תכונות פיזיקליות. אולם אף אם עמדה זו נראית לנו טבעית, איננו זכאים לקבלה ללא נימוק.⁸⁸ מדוע אפוא עלינו לקבלה? נימוקים אחדים שהוצעו בזכות קבלתה של עמדה זו מסתמכים על רעיונות דומים לאלה העומדים בבסיסם של טיעונים בזכות תורת הזהות (ובראשם טיעון הפשטות והטיעון מן הסיבתיות הנפשית). אנו נציג עתה טיעון אחד בזכות עמדה זו; טיעון אחר בזכותה יוצג בהמשך, אגב ביקורת על העמדה הפיזיקליסטית המנוגדת – פיזיקליזם-פרט בלעדי. את הטיעון שאליו נפנה עתה ניתן לכנות **"טיעון המתאמים"**.

טיעון זה מהווה, למעשה, החלה של ההיגיון הבסיסי של תורת הזהות כפי שהצגנוהו בסעיף 3.1, בענין הטענה האמפירית והטענה הפילוסופית, להצדקת העמדה של פיזיקליזם-סוג. כאמור שם, ניתן להציג את הגיונה של תורת הזהות הנפשית-מוחית באמצעות שתי הטענות הללו:

⁸⁸ זכרו: גם אם מצב נפשי הוא מצב פיזיקלי, אין פירוש הדבר שכל תכונותיו הן תכונות פיזיקליות, וכך שתכונותיו הנפשיות הן תכונות פיזיקליות. למצבים פיזיקליים עשויות להיות תכונות שאינן פיזיקליות (דהיינו, תכונות שאינן תכונות פיזיקליות מובהקות ואינן תלויות בתכונות פיזיקליות מובהקות) – קיימות תכונות שאינן פיזיקליות אולם הן מתיישבות עם קריטריון ה**לגיטימיות הפיזיקליסטית** (זכרו את דוגמת העוגיות). לפיכך, אף אם העמדה של פיזיקליזם-סוג, לפיה תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, היא עמדה טבעית ביותר בעבור פיזיקליסטים, אין היא נובעת מעצם הטענה הפיזיקליסטית, על פיה מצבים נפשיים הם מצבים פיזיקליים. גם פיזיקליסטים זקוקים אפוא לטיעונים כדי להשתכנע באמיתותה.

(1) **הטענה (או ההשערה) האמפירית**: ישנם קשרי התרחשות בין מצבים ואירועים נפשיים לבין מצבים ואירועים מוחיים. במלים אחרות, קיימים "מתאמים" (קורלציות) נפשיים-מוחיים.

(2) **הטענה הפילוסופית (או "התיאורטית")**: ההסבר לקיומם של המתאמים הללו הוא (והעובדה העומדת ביסודם היא) שהמצבים והאירועים הנפשיים אינם אלא מצבים ואירועים מוחיים.

לשם הצדקת העמדה של פיזיקליזם-סוג, פונה טיעון המתאמים לגרסה ספציפית של הטענה האמפירית, היא **"טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה"**, שאותה הזכרנו קודם:

באשר לכל תכונה נפשית של מצב נפשי, קיימת תכונה פיזיקלית של מצב מוחי אשר על פי החוקיות השוררת בעולמנו (1) כל יצור שמצב מוחו בעל תכונה פיזיקלית זו נמצא במצב נפשי בעל תכונה נפשית זו, ו-(2) כל יצור הנמצא במצב נפשי בעל תכונה נפשית זו נמצא במצב מוחי בעל תכונה פיזיקלית זו.

שאלה

האם טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה גוררת את עקרון נסמכות הנפשי על המוחי?
האם היא גוררת את העיקרון ההופכי לעקרון הנסמכות הזה?

טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה מהווה צירוף של עקרון הנסמכות של הנפשי על המוחי ושל העיקרון ההופכי. סעיף (1) של טענה זו מבטא את עקרון הנסמכות – הוא שקול לטענה שזהות פיזיקלית מחייבת זהות נפשית; סעיף (2) של טענה זו מבטא את העיקרון ההופכי – הוא שקול לטענה שזהות נפשית מחייבת זהות פיזיקלית מסוימת. המתאמים שבהם דנה טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה הם **מתאמים דו-כיווניים**. טענה זו מהווה אפוא פשר חזק במיוחד של הטענה האמפירית (פשר שהוא חזק יותר מעקרון נסמכות הנפשי על המוחי, שהרי, כאמור, טענה זו כוללת גם את העיקרון ההופכי לעקרון נסמכות זה). יש שיטענו כי זהו פשר חזק מידי: כי אין זה סביר שקיימים מתאמים דו-כיווניים נפשיים-מוחיים. נדון בכך בהמשך.

טיעון המתאמים, שבמרכזו טענה זו, הוא הטיעון הזה:

(1) מתקיימים מתאמים פסיכופיזיים דו-כיווניים (על פי טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה).

- (2) אם תורה מספקת הסבר טוב של קבוצת עובדות, והסבר זה טוב יותר מן ההסברים המוצעים על ידי התורות המתחרות בה, אזי יש טעם טוב להאמין שהתורה אמתית.
- (3) התורה של פיזיקליזם סוג מספקת הסבר טוב לקיום המתאמים המתקיימים על פי טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה.
- (4) ההסבר של פיזיקליזם-סוג לקיום המתאמים הללו עדיף על הסבריהן של התורות המתחרות.
- לפיכך,
יש טעם טוב להאמין שהתורה של פיזיקליזם-סוג אמתית.

הגיונה של הנחה 2 של הטיעון ראשיתו בטענה שמירב הסיכויים שהסבר טוב הוא אמת. נניח שידועות לנו העובדות הבאות: גופתו של סמית נמצאה בחצר ביתו של חברו ג'ונס. ג'ונס ואשתו נראו נמלטים מביתם מיד לאחר מועד הרצח. סכיננו של ג'ונס נמצאה נעוצה בחזהו של סמית. דומה שנייחס סבירות לא מועטה לטענה שג'ונס רצח את סמית. מדוע? משום שטענה זו מהווה הסבר טוב של העובדות הללו. בהנחה שג'ונס רצח את סמית, יובן מדוע גופתו של סמית מונחת בחצרו של ג'ונס; מדוע סמית ואשתו נראו נמלטים מייד לאחר הרצח; מדוע סכיננו של ג'ונס נעוצה בחזהו של סמית. סביר שהסבר טוב – הסבר שאמנם מצליח להסביר את העובדות שעל הפרק – הוא אמת. כמובן, לא תמיד הסבר טוב הוא אמת. סוג אחד של מקרים שבהם אין לייחס סבירות גבוהה לאמיתותו של הסבר טוב הוא סוג המקרים שבהם קיימים הסברים אחרים לעובדות העומדות על הפרק, והסברים אלו טובים יותר. הסבר טוב יותר לעובדות שהזכרנו באשר לרציחתו של סמית הוא שאשתו של ג'ונס, ששונאת את סמית ומקנאה לג'ונס בשל יחסיו עם סמית, רצחה אותו (זהו הסבר טוב יותר, משום שהוא מסביר גם את המניע לרצח). דומה שלאמתותו של הסבר זה נייחס סבירות גבוהה יותר, משום שהוא הסבר טוב יותר.

העובדה ששאלת הסברתה עומדת על הפרק היא קיומם של המתאמים בהתאם לטענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה – המתאמים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות להתממשויותיהן של תכונות מוחיות-פיזיקליות מסוימות. על פי טענה זו, התממשויותיה של תכונה נפשית כלשהי מלוות באופן קבוע בהתממשויותיה של תכונה פיזיקלית מסוימת, ולהפך: התממשויותיה של אותה תכונה פיזיקלית מלוות באופן קבוע בהתממשויותיה של אותה תכונה נפשית.

שאלה

מדוע התורה של פיזיקליזם-סוג מהווה הסבר טוב לקיומם של המתאמים הללו?

ובכן, דומה שזהות בין שני פריטים מהווה הסבר מצוין לקיומו של מתאם דו-כיווני ביניהם. אם קיימים מתאמים דו-כיווניים בין התממשויות של שתי תכונות, דומה שהסבר מצוין

לקיומם של מתאמים אלו – לכך ששתי התכונות הללו מתממשות תמיד יחדיו – הוא ששתי התכונות הללו זהות, ומדובר למעשה בתכונה אחת. לדוגמה, ההסבר הטוב ביותר לכך שברקים ופריקת מטענים חשמליים מופיעים באותם המקומות הוא, שברק אינו אלא פריקת מטענים חשמליים. לפי היגיון זה קיימים אפוא מתאמים דו-כיווניים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות להתממשויותיהן של תכונות פיזיקליות מאחר שתכונות נפשיות אינן אלא תכונות פיזיקליות.

דומה שקשה לחלוק על הנחה 3 של הטיעון.

מה בדבר הנחה 4? האם הסבר זה עדיף על הסברים אחרים? ובכן, מהם ההסברים האפשריים האחרים? קיים ההסבר הסיבתי-דואליסטי, על פיו קיימים מתאמים פסיכופיזיים כאלו, משום שהתממשויותיה של כל תכונה נפשית נגרמות על ידי התממשויותיה של תכונה מוחית-פיזיקלית מסוימת, ואינן יכולות להיגרם אלא על ידי התממשויותיה של תכונה מוחית-פיזיקלית זו. מאחר שהסבר זה הוא הסבר דואליסטי – הסבר המניח את אמתות ההשקפה הדואליסטית, מובן שכל מי שדוחים את הדואליזם, או רק את הדואליזם האינטראקציוניסטי, ידחו הסבר זה. אנו לא נדון בהסבר זה, שכן רצוננו כעת הוא לבחון את טיעון המתאמים הפסיכופיזיים כטיעון הבא להכריע בין גרסאות שונות של **תורת הזהות**. במילים אחרות, רצוננו לבחון את השאלה, האם יש טעמים טובים להחזיק בתורה של פיזיקליזם-סוג בהנחה שהתורה הפיזיקליסטית – תורת הזהות הנפשית-מוחית – היא אמתית? הסבר דואליסטי אינו רלוונטי אפוא – ההנחה כעת היא שהדואליזם שקרי.

אם כן, ההסברים החלופיים הבאים בחשבון הם הסברים במסגרת העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי. האם ייתכן שגרסה כלשהי של תורה זו תהיה מסוגלת להסביר את קיומם של מתאמים פסיכופיזיים דו-כיווניים? בהחלט לא. פילוסופים הדוגלים בעמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי אינם סוברים שביכולתם להסביר את קיומם של מתאמים כאלו, מהטעם הפשוט שהם מכחישים את קיומם. עמדתם מניחה שטענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה שקרית. הטעם שבעטיו גרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי אינן מקבלות שתכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות אינו נעוץ בטענה אונטולוגית כלשהי – יש הסכמה בין פיזיקליזם-פרט בלעדי לבין פיזיקליזם-סוג הן על כך שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים, והן על כך שתכונות נפשיות הן תכונות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית, תכונות שאונטולוגיה פיזיקליסטית טהורה מכירה בהן; הטעם שבעטיו גרסאות של פיזיקליזם-פרט בלעדי אינן מקבלות את הזיהוי בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות נעוץ בכך שגרסאות אלו דוחות (מטעמים שונים, כפי שנראה בהמשך) את קיומם של מתאמים פסיכופיזיים דו-כיווניים.

נראה, אם כן, שיש הסכמה כי אין לתורה של פיזיקליזם-סוג תורות מטריאליסטיות שיתחרו עמה בהסבר טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה. טיעון המתאמים הפסיכופיזיים תלוי אפוא, כך נראה, בשאלת אמיתותה של טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה. אם טענה זו אמתית, הרי בהנחה שתורת הזהות אמתית, יש טעם טוב לקבל את התורה של פיזיקליזם-

סוג. אולם אם טענה זו שקרית, הרי משמעות הדבר אינה רק שהטיעון הנדון בזכות פיזיקליזם-סוג אינו מבוסס; אלא למעלה מכך, משמעות הדבר היא שהתורה של פיזיקליזם-סוג, המחויבת לטענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה, היא שקרית.

על פי הטיעון שאליו נעבור עתה, טיעון ריבוי-המימושים, אמנם כך הוא: על פי טיעון זה, המהווה את אחד הטיעונים החשובים ביותר כנגד פיזיקליזם-סוג, טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה אמנם שקרית, ולפיכך גם התורה של פיזיקליזם-סוג, המחויבת לאמיתותה של טענה זו, היא שקרית. בהנחה שתורת הזהות אמתית, ועלינו להכריע בין פיזיקליזם-סוג לבין פיזיקליזם-פרט בלעדי, טיעון זה מהווה את אחד הטיעונים החשובים בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי. ואמנם, טיעון זה היווה את אחד הגורמים הבולטים לאימוצה הרחב של תורה זו.

8.7 טיעון ריבוי המימושים כנגד פיזיקליזם-סוג ובזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי

8.7.1 הצגת הטיעון

נקרא את הקטע הבא של הפילוסוף הילרי פטנאם (פטנאם מכנה את התורה של פיזיקליזם-סוג בשם "תורת מצבי המוח", וכשהוא מזכיר את הטענה שמצבים נפשיים הם מצבי מוח, הוא מתכוון לטענתה של תורה זו כי כל סוג של מצבים נפשיים הוא סוג מסוים של מצבים מוחיים-פיזיקליים ובמילים אחרות, לטענתה כי תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות).

חשבו מה הדוגלים בתורת מצבי המוח צריכים לעשות כדי לבסס את טענותיהם. עליהם לציין מצב פיזיקלי-כימי כזה, שכל אורגניזם (ולא רק יונק) חש כאב אם ורק אם: (א) יש לו מוח בעל מבנה פיזיקלי-כימי מתאים, ו-(ב) המוח שלו נמצא במצב פיזיקלי-כימי זה. פירוש הדבר שהמצב הפיזיקלי-כימי האמור חייב להיות מצב מוח אפשרי של יונק, של זוחל, של רכיכה (תמנונים הם רכיכות, והם בוודאות חשים כאב), וכדומה. יחד עם זאת, מצב זה לא יכול להיות מצב מוח אפשרי (מבחינה פיזיקלית) של אף יצור אפשרי מבחינה פיזיקלית אשר אינו יכול לחוש כאב. גם אם ניתן למצוא מצב כזה, עלינו להיות בטוחים (על בסיס החוקיות הפיזיקלית השוררת בעולם) שזה גם יהיה מצב המוח של כל חיה שאנו עשויים לגלות אשר מסוגל לחוש כאב, עוד לפני שבכלל נוכל לשקול את ההנחה שמצב מוח זה עשוי להיות כאב.

אין זה לגמרי בלתי אפשרי שמצב כזה יימצא, וזאת למרות שתמנון ויונק הם דוגמאות לאבולוציה מקבילה (ולא רציפה), למשל: בעין התמנון ובעין היונק התפתחו מבנים שהם למעשה זהים (מבחינה פיזיקלית), על-אף העובדה שאיבר זה התפתח בכל אחד מהמקרים מסוגי תאים שונים. אם כן, לפחות אפשרי הדבר שאבולוציה מקבילה ברחבי היקום תוביל תמיד בדיוק לאותו מצב פיזיקלי "העומד במתאם" עם כאב. אבל זו בוודאי השערה שאפתנית.

לבסוף, ההשערה נעשית עוד יותר שאפתנית כאשר אנו מבינים שהדוגלים בתורת מצבי-המוח אינם אומרים רק שכאב הוא מצב מוח; עניינם הוא, כמוכן, לטעון שכל מצב פסיכולוגי הוא מצב מוח. לכן, אם נוכל למצוא אפילו מושג פסיכולוגי אחד אשר ניתן בבירור להחלה גם על יונק וגם על תמנון (למשל "רעב"), אך שהמצב הפיזיקלי-כימי "העומד במתאם" [עם המאפיין הנפשי שעליו חל המושג] שונה בכל אחד מהמקרים, הדבר יביא לקריסתה של תורת מצבי המוח...⁸⁹

חשיבותו של קטע זה נעוצה, ראשית, בכך שהוא חושף למה מחויבת העמדה של פיזיקליזם-סוג.

שאלה

למה מחויבת, על פי פטנאם, התורה של פיזיקליזם-סוג?

פטנאם חושף את העובדה, שהתורה של פיזיקליזם-סוג, על פיה סוגים נפשיים הם סוגים פיזיקליים ותכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות, מחויבת לכך שכל היצורים המסוגלים לחוש כאב, למשל, חייבים להיות בעלי מבנה פיזיקלי-כימי דומה. מבניהם הפיזיקליים-כימיים של כל היצורים הללו חייבים לחלוק תכונות מסוימות, משום שכשהם חשים כאב עליהם, לפי פיזיקליזם-סוג, להיות במצבים פיזיקליים מאותו סוג, ועל מבניהם לאפשר זאת. כלומר, על מבניהם להיות דומים דיים מבחינה פיזיקלית לאפשר להם להיות במצבים החולקים תכונות פיזיקליות. יותר מכך, העמדה של פיזיקליזם-סוג מחויבת לכך שעל המבנים של כל היצורים המסוגלים לחוש כאב לחלוק תכונות פיזיקליות מסוימות באופן ייחודי – עליהם לחלוק תכונות שאינן מאפינות את מבניהם של יצורים שאינם מסוגלים לחוש כאב, משום שעל פי תורה זו, כפי שראינו, מצבים נפשיים מאותו סוג חולקים תכונה פיזיקלית מסוימת באופן ייחודי: על פיה קיימת תכונה פיזיקלית שמאפיינת את כל מצבי הכאב, למשל, ורק אותם.

זאת ועוד: פטנאם מצביע על מחויבותה של התורה של פיזיקליזם-סוג לא רק לכך שהמבנים של כל היצורים הקיימים המסוגלים לחוש כאב חולקים תכונות פיזיקליות מסוימות באופן ייחודי, אלא לכך שהמבנים של כל היצורים **האפשריים** המסוגלים לחוש כאב, בין אם הם קיימים ובין אם לאו (כל היצורים המסוגלים לחוש כאב אשר חוקי הטבע מאפשרים את קיומם) חולקים תכונות פיזיקליות מסוימות באופן ייחודי. זאת משום שעל פי תורה זו, תכונות נפשיות זהות לתכונות הפיזיקליות המקיימות עימן את המתאמים המתוארים על ידי טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה, ומתאמים אלו מתייחסים לכל המצבים הנפשיים האפשריים על פי החוקיות השוררת בעולמנו.

⁸⁹ H. Putnam, "The Nature of Mental States", in his *Mind, Language and Reality, Philosophical papers* Volume 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 429-440.

שאלה

מה יהווה הפרכה של העמדה של פיזיקליזם-סוג, לאור מחויבויות אלו שלה?

אם אלו מחויבויותיה של העמדה של פיזיקליזם-סוג, הרי שהיא תופרך אם יימצאו ולו שני יצורים מסוגלים לחוש כאב, למשל, ואשר המבנים הפיזיקליים-כימיים שלהם שונים מאוד זה מזה, עד כדי כך שאין הם מסוגלים להימצא במצבים פיזיקליים מאותו סוג (או שהם מסוגלים להימצא במצבים פיזיקליים מאותו סוג, אולם גם יצורים שאינם מסוגלים לחוש כאב מסוגלים להימצא במצבים אלו). למעלה מכך, תורה זו תופרך אם שני יצורים כאלו אפשריים על פי חוקי הטבע (אפילו אם אינם קיימים). וכמובן, כאב הוא רק דוגמה אחת מני רבות. שהרי לתורה של פיזיקליזם-סוג יש מחויבויות כאלו באשר לכל סוגי המצבים הנפשיים.

שאלה

מדוע, לטענת פטנאם, המחויבות הנזכרת של העמדה של פיזיקליזם-סוג מציבה בעיה בפני תורה זו?

לטענת פטנאם, לאור המגוון הגדול של יצורים שאנו מייחסים להם מצבים נפשיים כמו כאב, אין זה סביר שמחויבות זו מתמלאת. אמנם אין זה בלתי אפשרי שיצורים כה שונים פיזיקלית זה מזה כמו אדם ותמנון, למשל, יימצאו באותם מצבי מוח – במצבי מוח זהים מבחינת תכונותיהם הפיזיקליות-כימיות, כאשר הם חשים כאב, אבל הסבירות לכך היא נמוכה. המבנים הפיזיקליים-כימיים של מוחותיהם כה שונים, שאין זה סביר שהם מאפשרים להם להימצא באותו מצב מוחי מורכב כאשר הם חשים כאב. קשה להניח שהמבנה הפיזיקלי-כימי של מוחו של תמנון הוא כזה שהוא מסוגל להימצא באותו מצב פיזיקלי-כימי בו נמצא מוחנו כשאנחנו חשים כאב (ליתר דיוק, אין זה סביר שמצבי המוח הללו שלנו ושל התמנון יחלקו תכונה פיזיקלית כלשהי שאינה מאפיינת את מצביהם של מי שאינם חשים כאב – זכרו את תנאי הייחודיות).

אי הסבירות של מילוי המחויבות של פיזיקליזם-סוג באה לידי ביטוי בולט גם כאשר נותנים את הדעת לכך שהיא חלה על כל היצורים שקיומם אפשרי על פי חוקי הטבע. האם יהא זה סביר לשלול את אפשרות קיומם של חיזורים בעלי מצבים נפשיים כמו כאב, אף אם גופם, ובפרט מוחם, יהיו עשויים מחומר שונה לחלוטין מהחומר שממנו אנו ומוחותינו עשויים? האם יהא זה סביר לשלול את אפשרות קיומם של יצורים מסיליקון, למשל (אנו ובעלי-החיים המוכרים לנו בנויים על בסיס פחמן), אשר יש להם כשרים הסקיים? או יכולות חישוב מתמטיות? היש יסוד לומר שאפשרות קיומם של יצורים כאלו מנוגדת לחוקי הטבע? קשה להניח שאיזושהי תכונה פיזיקלית המתממשת בי, כשאני מבצע חישוב מתמטי מסוים ורק כשאני מבצעו, תתממש ביצור עשוי מסיליקון, כאשר הוא מבצע את אותו חישוב (שכן קשה להניח שתכונה כזו תתממש ביצור כזה אי פעם).

אם כן, פטנאם טוען שתכונות נפשיות מאותו סוג עשויות לאפיין יצורים שאין זה סביר להניח שמצביהם הפיזיקליים הרלוונטיים חולקים תכונות פיזיקליות באופן ייחודי (תכונות שמתממשות כאשר, ורק כאשר, מתרחשים המצבים הנפשיים הללו). ואם כך, סביר מאוד שהתורה של פיזיקליזם-סוג אינה אמתית.

בספרות הפילוסופית מקובל לומר בהקשר זה שהתורה של פיזיקליזם-סוג מואשמת ב"שוביניזם" ("chauvinism") – "לאומנות". תורה בפילוסופיה של הנפש מכונה "שוביניסטית", אם נובע ממנה שרק ליצורים הדומים לנו, בני האדם, מאיזושהי בחינה – רק ליצורים השייכים ל"לאום" שלנו, "הלאום האנושי", או הדומים לנו במידה מספקת – עשויים להיות מצבים נפשיים הדומים לאלה שלנו. הבעיה שחושף פטנאם באשר לפיזיקליזם-סוג היא שעמדה זו לוקה ב"שוביניזם של חומר" – רק מי שדומים לנו מבחינה חומרית עשויים, על פיה, להידמות לנו מבחינה נפשית.

לדברי פטנאם, ופילוסופים רבים אחרים שצעדו בעקבותיו,⁹⁰ טענה זו אינה סבירה. שלל הדוגמאות שהובאו מצביעות על סבירותה הרבה של הטענה שאם אמנם ההשקפה הפיזיקליסטית אמתית, הרי תכונות נפשיות ניתנות לריבוי מימושים (multiple realization) בדיוק כמו התכונות הגאומטריות. כלומר, תכונה נפשית, כמו היות כאב, עשויה להתממש על ידי מצבים פיזיקליים רבים הנבדלים ביניהם מבחינה פיזיקלית במידה משמעותית, עד כדי כך שאין ביניהם כל שיתוף ייחודי בתכונות פיזיקליות – אין שום תכונה פיזיקלית המשותפת (לדוגמה, גירוי סיבי C) לכל המצבים הללו ורק להם (כאב עשוי להתממש במוחותיהם של יצורים שאין במוחם דבר הדומה, מבחינה פיזיקלית, לסיבי C). השוביניזם החומרי אינו יכול אפוא להיות אמת. תופעת ריבוי המימושים של התכונות הנפשיות מאיימת על התורה של פיזיקליזם-סוג, המחויבת לכך שכל תכונה נפשית, בשל היותה זהה לתכונה פיזיקלית מסוימת, ניתנת למימוש פיזיקלי מסוג אחד בלבד. לפי טיעון ריבוי המימושים, אם כן, תכונות נפשיות אינן זהות לתכונות פיזיקליות.

שאלה

התוכלו להציג את מבנהו הכללי של טיעונו של פטנאם במונחים של ריבוי-מימושים?

זהו מבנהו הכללי של טיעון ריבוי המימושים:

(1) (סביר מאוד ש) תכונות נפשיות ניתנות לריבוי-מימושים ("טענת ריבוי-המימושים").

⁹⁰ טיעון דומה לטיעונו של פטנאם הציעו הפילוסופים נד בלוק (Ned Block) וג'רי פודור (Jerry Fodor) במאמרם "What Psychological States Are Not", *The Philosophical Review* 81 (1972), pp. 159-181.

- (2) העמדה של פיזיקליזם-סוג שוללת אפשרות של ריבוי-מימושים של תכונות נפשיות (היא מחויבת לכך שכל תכונה נפשית ניתנת למימוש חומרי מסוג אחד בלבד).
לפיכך,
(3) (סביר מאוד ש) העמדה של פיזיקליזם-סוג היא שקרית.

שאלה

מבלי להשתמש במינוח של ריבוי-מימושים, כבר אפינו ביחידה זו תכונות מסוימות (מלבד התכונות הנפשיות) כניתנות לריבוי-מימושים. מהן התכונות הללו? במה באה לידי ביטוי הינתנותן לריבוי מימושים?

המדובר בתכונות גיאומטריות. הן ניתנות לריבוי מימושים במובן זה שאובייקטים מחומרים שונים עשויים להיות בעלי אותן תכונות גיאומטריות (למשל, בעלי אותו תפקיד במשחק העוגיות שתיארנו).

עצם הטענה שתמנון, למשל, עשוי לחוש כאב חרף היותו של מוחו שונה מאוד, מבחינה פיזיקלית, ממוח אנושי, היא טענה נייטרלית מבחינה אונטולוגית. היא מתיישבת גם עם דואליזם אינטרקציוניסטי. במסגרת של דואליזם אינטרקציוניסטי, משמעותה של טענה זו תהיה שלמרחב נפשי כמו כאב מסוים תיתכנה סיבות מוחיות השונות זו מזו מבחינה פיזיקלית. במסגרת פיזיקליסטית, לעומת זאת, (דהיינו, כשמניחים שהפיזיקליזם אמת), משמעותה של טענה זו היא שמצבים מוחיים השונים זה מזה מבחינה פיזיקלית עשויים להיות זהים לכאבים – דרך אחרת לבטא זאת היא לומר שכאב – או התכונה של היות כאב – ניתן למימוש על ידי תכונות פיזיקליות שונות. למרות שהטענה, שליצורים שהמבנה הפיזיקלי שלהם שונה משלנו עשויים להיות מצבים נפשיים מן הסוגים שיש לנו, היא נייטרלית מבחינה אונטולוגית, היא חותרת תחת פיזיקליזם-סוג. למעשה, טיעון ריבוי-המימושים, המבוסס על טענה זו, הוא אחד הטיעונים החשובים ביותר כנגד פיזיקליזם-סוג. טיעון זה פוסל את התשובה של פיזיקליזם-סוג לשאלת התכונות הנפשיות והסיווג של המצבים הנפשיים (התשובה שעל פיה תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות וסוגים נפשיים הם סוגים פיזיקליים), וחותר תחת טענת המתאמים הפסיכו פיזיים החזקה, שאלה מחויב פיזיקליזם-סוג. בקרב פילוסופים המקבלים את העמדה הבסיסית של תורת הזהות, שעל פיה מצבים נפשיים הם מצבים חומריים, טיעון זה נחשב כטיעון חשוב ביותר בזכות העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי. אולם מאחר שטיעון זה אינו כרוך במתן תשובה חלופית לשאלת התכונות הנפשיות, אין הוא מהווה טיעון בזכות גרסה ספציפית כלשהי של פיזיקליזם-פרט בלעדי (כזכור, העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי היא עמדה כללית: גרסאות שונות שלה מאפיינות באופנים שונים את הסוגים הנפשיים והתכונות הנפשיות).

8.7.2 בחינת הטיעון

האמנם מפריכות הדוגמאות הנדונות את התורה של פיזיקליזם-סוג? כיצד ניתן להתמודד עימן? נחשוב על דוגמת התמנון. למעשה, כדי שהדוגמה של תמנון תהווה בעיה לפיזיקליזם-סוג, צריכים להתמלא שני תנאים.

שאלה

בקיומם של אילו שני תנאים אנו צריכים להשתכנע באשר לדוגמה של התמנון כדי שנחשיבה כבעיה לפיזיקליזם-סוג?

ובכן, ראשית, אנו צריכים להשתכנע שאין זה סביר שתמנון עשוי להימצא במצב מוח הדומה מבחינה פיזיקלית-כימית למצבי המוח המצויים במתאם עם כאבינו, ושנית, אנו צריכים להשתכנע שאכן תמנון עשוי לחוש כאב.

הנקודה הראשונה היא במידה רבה מדעית. השאלה היא האם מוחו של התמנון שונה במידה כה ניכרת ממוחו של אדם, כך שאין זה סביר שהוא יימצא במצב החולק תכונה פיזיקלית עם מצבי המוח של בני-אדם החשים כאבים, ורק עם מצבים אלו? חלק מחסידי פיזיקליזם-סוג יטענו שאין זה בלתי סביר שחרף שונות זו יימצא שיתוף מינימלי ייחודי כלשהו. אבל התמנון, כפי שמציין פטנאם, הוא רכיכה, כך שמבנהו הפיזיקלי-כימי שונה מאוד משלנו. דומה אפוא שהשערה היותר טבעית היא שאין זה סביר ששיתוף כזה יימצא. דומה שחוזקה של השערה זו גובר לאור העובדה שהתכונות הפיזיקליות, שעמן ירצו אנשי פיזיקליזם-סוג לזהות תכונות נפשיות, צפויות להיות תכונות פיזיקליות מורכבות ביותר. אם התכונות הפיזיקליות המממשות כאב אצל בני-אדם הן מורכבות ביותר, סבירותה של הטענה שיצור שהמבנה הפיזיקלי-כימי של מצבי מוחו שונה באופן קיצוני מזה שלנו יהיו אותן תכונות נראית קלושה למדי. יחד עם זאת, הועלתה טענה כי העובדה שמצב נפשי מסוג מסוים ממומש אצל יצורים בעלי מבנים כימיים-פיזיקליים שונים מאוד, אינה מחייבת ריבוי מימושים: אובייקטים פיזיקליים, שהרכביהם הכימיים שונים מאוד, עשויים לחלוק, למשל, אותה אנרגיה קינטית ממוצעת (אותה טמפרטורה). כלומר, תיתכן אותה תכונה פיזיקלית חרף שונות כימית-פיזיקלית רבה. הרלוונטיות של דוגמה זו לטענת ריבוי המימושים של תכונות נפשיות דורשת דיון נרחב, אך אנו נסתפק באזכורה של הדוגמה.

גם אם ישכנענו באשר לתמנון ולבעלי-חיים נוספים, ששונותם הפיזיקלית-כימית מאתנו רבה מאוד, כי מוחותיהם עשויים להימצא במצבים החולקים תכונות פיזיקליות עם מצב המוח של בני אדם החשים כאב, מה נאמר באשר לחיזורים? קשה לחלוק על הטענה שחוקי הטבע מאפשרים את קיומם של יצורים שאין כל שיתוף פיזיקלי-כימי בינינו לביניהם – יצורים העשויים על בסיס סיליקון, למשל (הגופים שלנו עשויים על בסיס פחמן) – ואשר "מתנהגים" באופנים דומים לאופנים שבהם אנו מתנהגים. השאלה לגבי יצורים כאלו עניינה בקיום התנאי השני: האפשר שיצורים כאלו יחושו כאב, או שיהיו להם מצבים נפשיים אחרים

הדומים למצבים נפשיים שלנו? האין זה אפשרי, למשל, שתהיינה להם האמנות על אודות סביבתם? האין זה אפשרי שיערכו חישובים ויסיקו היסקים בהתבסס על מידע שיפיקו מסביבתם. שאלה זו עולה לא רק באשר לחיזורים, אלא גם באשר לבעלי חיים כמו תמנונים ואחרים. הוויכוח על פיזיקליזם-סוג נכרך אפוא בנושא של **הנפשות האחרות**. נתייחס קצרות להבטים אחדים בעניין זה הרלוונטיים לוויכוח הנדון. נתרכז בשאלת מצביהם הנפשיים של יצורים המוכרים לנו, כמו תמנונים.

מה עשוי להצדיק את הנחתו של פטנאם שתמנונים חשים כאבים? התשובה הטבעית היא שהם מתנהגים במצבים מסוימים באופנים הדומים לאופני התנהגותנו שלנו כאשר אנו חשים כאבים (ואנו פגשנו את תיאורי ההתנהגויות הרלוונטיות בדיוננו בביהיוריזם).⁹¹ כפי שראינו ביחידות 1 ו-3, ההנחה שהתנהגות דומה היא ראיה טובה למצבים נפשיים דומים סבירה ביותר. כאמור, אין היא ראיה ניצחת, אבל בהיעדר הסבר חלופי לדמיון התנהגותי, הנחה סבירה היא שדמיון התנהגותי מעיד על דמיון נפשי. ראינו גם שכוחו של ההיקש מהתנהגויות דומות למצבים נפשיים דומים גובר בנסיבות מסוימות. למשל, כאשר ליצור שהתנהגותו דומה יש גם איברי חושים דומים לשלנו. סביר לטעון, שדומות במבנה הפיזיקלי בינינו לבין היצור העומד על הפרק תגביר גם היא את כוחו של ההיקש.

שאלה

מדוע דומות במבנה הפיזיקלי תגביר את כוחו של ההיקש מהתנהגות דומה למצבים נפשיים דומים?

דומות במבנה הפיזיקלי תגביר את כוחו של היקש זה בשל צירוף של שני טעמים. ראשית, כשיצורים בעלי מבנה פיזיקלי (וספציפית, מבנה מוחי) דומה מתנהגים באופנים דומים, סביר להניח שמצבים פיזיקליים דומים (וספציפית, מצבים מוחיים דומים) גורמים את ההתנהגויות האלו. שנית, כל מי שמקבלים את **נסמכותם** של מצבים נפשיים על מצבים פיזיקליים (וספציפית, מוחיים), יקבלו שיצורים שמצביהם הפיזיקליים (וספציפית, המוחיים) דומים נמצאים במצבים נפשיים דומים. אם כן, דומות במבנה הפיזיקלי בין יצורים תגביר את כוחו של ההיקש מהתנהגותם הדומה של היצורים הללו להימצאותם במצבים נפשיים דומים: הסבירות שיצורים המתנהגים באופן דומה הם בעלי מצבים נפשיים דומים גדולה יותר כאשר היצורים הללו הם בעלי מבנה פיזיקלי (וספציפית, מוחי) דומה.

אולם הטענה שדומות במבנה הפיזיקלי בין יצורים מגבירה את הסבירות שיש להם מצבים נפשיים דומים אינה מספיקה למטרתם הנוכחית של הדוגלים בפיזיקליזם-סוג. כדי להתנגד

⁹¹ מובן שלא רק בביהיוריזטים מקבלים שניתן להקיש על אפיוניו הנפשיים של יצור מהתנהגותו. גם מי שדוחים את העמדה הביהיוריסטית, לפיה נטיות התנהגותיות מכוננות את היסוד הנפשי, יכולים לקבל את העמדה על פיה התנהגויות שונות הן ראיה לקיומם של מצבים נפשיים שונים.

לאפשרות של ריבוי מימושים, עליהם לשכנענו שייחוס מצבים נפשיים ליצור על סמך התנהגותו איננו הולם, אם ידוע לנו שמבנהו הפיזיקלי שונה מאוד משלנו. אלו הדוגלים בריבוי המימושים עשויים לומר: אם דגם התנהגות מסוים של יצור דומה מאוד לדגם התנהגות מסוים שלנו – אם היצור מגיב באופנים התנהגותיים מאוד דומים לגירויים סביבתיים דומים, ובכלל, מתנהג בנסיבות דומות באופנים דומים באופן שיטתי – האם אין לנו טעמים חזקים מאוד לייחס לו מצבים נפשיים דומים למצבים הנפשיים אשר קשורים אצלנו בדגם התנהגות זה? האם אין לנו טעמים חזקים מאוד לייחס לו מצבים נפשיים כאלו גם אם איננו יודעים דבר על מצבי המוח שלו? כשאנו מייחסים מצבים נפשיים לזולתנו באופן יומיומי, מצבי המוח שלהם אינם רלוונטיים, וייחוסים אלו, המבוססים על התנהגויותיהם, נראים סבירים ביותר.

בעלי טיעון ריבוי המימושים עשויים לטעון לקיומה של חזקה שעל פיה התנהגויות דומות מעידות על מצבים נפשיים דומים.⁹²

אנשי פיזיקליזם-סוג עשויים להסכים שייחוס מצבים נפשיים כאלו הולמים במובן מסוים. הם עשויים להסכים שקיימת חזקה – שבהיעדר ראיות נגדיות זוהי אמנם ההנחה הסבירה – שליצור שהתנהגותו דומה מאוד לשלנו יש מצבים נפשיים דומים לשלנו. אולם, יוסיפו, חזקה כזו ניתנת להפרכה. אמנם נכון, הם עשויים לומר, שייחוס מצבים נפשיים לזולת על סמך התנהגותם מבלי לדעת דבר על המתחולל במוחם באותה שעה עשויים להיות הולמים – אין הם מתנגדים למנהגי הייחוס הנפשיים היומיומיים שלנו; אולם אם ייודע לנו שמצביהם המוחיים שונים מאוד משלנו, עלינו לחזור בנו מייחוסים אלו. אם אמנם אנו יודעים שמוחו של התמנון, למשל, שונה ממוח אנושי במידה כזו שאין זה סביר שתמנון ימצא במצב מוחי הדומה למצב-המוח בו נמצא אדם בשעה שכואב לו, עלינו להימנע מלייחס לתמנון כאב. אם ייחסנו למישהו, שחשבו שהוא אדם, כאבים, מחשבות ורצונות על-סמך התנהגותו, האם לא יהא זה מוצדק לחזור בנו מייחוס זה אם יתברר לנו ש"מוחו" מורכב ממתכת?

בקצרה, אנשי פיזיקליזם-סוג עשויים לטעון שהידיעה כי המבנה הפיזיקלי של יצור כלשהו שונה במידה רבה מאוד מהמבנה הפיזיקלי שלנו מפריכה את החזקה, המבוססת על התנהגותו, שאמנם יש לו מצבים נפשיים דומים לשלנו. אם אמנם מבנהו הפיזיקלי של התמנון כה שונה משלנו, כפי שפטנאם מניח, עלינו להימנע מלייחס לו מצבים נפשיים כמו כאב.

אולם מדוע עלינו לקבל טענה זו? טענה זו שקולה, למעשה, לטענה כי קיימים המתאמים הפסיכופיזיים המתוארים על ידי סעיף (2) של טענת המתאמים הפסיכופיזיים החזקה, דהיינו שכל היצורים הנמצאים במצבים נפשיים מאותו סוג נמצאים במצבים פיזיקליים מאותו סוג.

⁹² קיומה של חזקה זו משמעו שזוהי ההנחה שבה סביר להחזיק, בהיעדר ראיות נגדיות חזקות.

אולם אם אמנם קיימת חזקה שהתנהגות דומה מעידה על מצבים נפשיים דומים, הרי קיום המתאמים הללו מוטל בספק לאורם של מקרים כמו המקרה של התמנון. כל עוד לא יוצג טעם טוב בעטיו חזקה זו מופרכת במקרים של יצורים שאינם מקיימים עמנו שיתוף פיזיקלי ייחודי, פירוש הדבר הוא שקיימת חזקה שהתנהגות דומה מעידה על מצבים נפשיים דומים גם אצל יצורים השונים מאתנו מבחינה פיזיקלית במידה משמעותית. ואם יצורים שונים מאתנו פיזיקלית במידה משמעותית עשויים אמנם להתנהג באופנים דומים להתנהגויות הכרוכות אצלנו במצבים נפשיים מסוימים, הרי שקיימת חזקה שיש להם מצבים נפשיים דומים לשלנו (ואם כך, הרי שהמתאמים הנדונים אינם מתקיימים).

לפי קו מחשבה זה, אם אמנם יצורים שונים מאתנו פיזיקלית במידה רבה עשויים להתנהג באופנים דומים להתנהגויות הכרוכות אצלנו במצבים נפשיים מסוימים, לפחות על פני הדברים, מוצדקת הטענה של טיעון ריבוי המימושים שעל פיה יצורים כאלו עשויים להימצא במצבים נפשיים דומים לשלנו; כלומר, טענת ריבוי המימושים מוצדקת. החזקה שעל פיה התנהגות דומה מעידה על מצבים נפשיים דומים עדיין לא עורערה גם באשר ליצורים השונים אלו מאלו מבחינה פיזיקלית במידה משמעותית.

מדוע אנו אומרים "לפחות על פני הדברים"? משום שאיננו יכולים לבטל את האפשרות שאנשי פיזיקליזם-סוג יציגו טיעון שעל פיו מתאמים פסיכופיזיים בכיוון הנדרש (מצבים נפשיים זהים, מצבים פיזיקליים זהים) חייבים להתקיים, כך שאין זה לגיטימי ליחס מצבים נפשיים דומים לשלנו ליצורים ששונותם הפיזיקלית מאתנו גדולה.

למעשה, טיעון שמבסס את טענת פיזיקליזם-סוג כי תכונות נפשיות זהות לתכונות פיזיקליות מבסס את קיומם של מתאמים פסיכופיזיים בכיוון זה (כמו גם בכיוון המנוגד), וכך הוא מבסס את אי הלגיטימיות של ייחוס מצבים נפשיים דומים לשלנו ליצורים ששונותם הפיזיקלית מאתנו גדולה.

שאלה

מדוע טיעון המתאמים בזכות פיזיקליזם-סוג, שאותו הצגנו קודם, אינו רלוונטי למטרה זאת?

טיעון המתאמים פשוט מניח באחת מהנחותיו (הנחה 2) שמתאמים פסיכופיזיים דו כיווניים מתקיימים. אין הוא מספק שום טעם בזכות הטענה שהם קיימים, וכך אין הוא מראה שאין זה לגיטימי ליחס מצבים נפשיים ליצורים ששונותם הפיזיקלית מאתנו גדולה. בהמשך נציג טיעון אחר בזכות פיזיקליזם-סוג (טיעון המבוסס על שיקול בעניין סיבתיות נפשית) שאינו מניח הנחה זו.

מטרתו של טיעון ריבוי המימושים היא להפריך את העמדה של פיזיקליזם-סוג. כפי שראינו, השאלה, אם זהו טיעון מכריע, תלויה בשאלות סבוכות הכרוכות בסוגיית הנפשות האחרות, ובשאלות אחרות. אולם אין ספק שזהו טיעון חזק ביותר כנגד פיזיקליזם-סוג.

8.7.3 פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי

עתה נזכיר בקצרה עמדה פיזיקליסטית המקבלת שיש גרעין חשוב של אמת בטיעון ריבוי-המימושים, עם זאת, מנסה לשמר את הרוח של פיזיקליזם-סוג. זוהי העמדה של "פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי" (species-specific type-physicalism), או "פיזיקליזם-סוג מקומי" (local type-physicalism).

מהו הרעיון שביסודה של עמדה זו? ובכן, נניח שפטנאם צודק בטענתו העקרונית באשר לריבוי-המימושים של מצבים נפשיים. באופן יותר ספציפי, נניח שבני-אדם ותמנונים חולקים מצבים נפשיים כמו כאב, אולם מצבים אלו ממומשים באופן חומרי אחד אצל בני-אדם ובאופן חומרי אחר אצל תמנונים. ונניח אף שקיימים יצורים נוספים החולקים עמנו מצבים נפשיים כמו כאב, אולם המצבים הללו ממומשים אצלם באופנים שונים.

שאלה

האם משמעות הנחות אלו בדבר הבדלים בין המבנים הפיזיקליים של יצורים המשתייכים לסוגים ביולוגיים (biological species) שונים היא, שלמבנה הפיזיקלי של יצור נפשי (או, באופן ספציפי יותר, שלמבנה הפיזיקלי של מוחו של יצור נפשי) אין כל רלוונטיות באשר למצביו הנפשיים? האם מתיישבות ההנחות הללו עם קשר כלשהו בין סוגים של מצבים נפשיים לבין סוגים של מצבים פיזיקליים? במילים אחרות, האם ניתן לקבל את ההנחות הללו ולהגן על גרסה מסוימת (אם כי חלשה יותר מן הגרסה המקורית) של פיזיקליזם-סוג?

ובכן, ההנחות הנזכרות בדבר ריבוי-המימושים של מצבים נפשיים כמו כאב אצל יצורים ממינים ביולוגיים שונים מתיישבת עם קיומו של קשר חשוב בין המבנה הפיזיקלי של יצור לבין השאלה, אם עשויים להיות לו כאבים, למשל. הנחות אלו מתיישבות עם האפשרות שכאשר יצורים השייכים לאותו מין ביולוגי – יהיו אלו בני-אדם, או תמנונים, פילים, או יצורים מכל סוג ביולוגי שהוא – נמצאים במצבים נפשיים מאותו סוג, הרי שהם נמצאים במצבים פיזיקליים מאותו סוג. במילים אחרות, ההנחות הנדונות מתיישבות עם האפשרות שכל בני-האדם נמצאים במצבי מוח החולקים (באופן ייחודי) תכונה פיזיקלית מסוימת (או תכונות פיזיקליות מסוימות), כאשר כואב להם הראש; שכל הפילים נמצאים במצבי מוח החולקים (באופן ייחודי) תכונה פיזיקלית מסוימת (או תכונות פיזיקליות מסוימות) כאשר כואב להם הראש; וכדומה. אפשרות זו נשמעת סבירה למדי. וכך, אף אם אנו מקבלים (כהשלכה של עצם קיומה של תופעת ריבוי המימושים, שעליה הצביע פטנאם), שהתכונה של היות כאב, למשל, אינה תכונה פיזיקלית, דומה שפתוחה בפנינו האפשרות לקבל את העמדה שהתכונה של היות כאב אנושי היא תכונה פיזיקלית, שהתכונה של היות כאב פילי היא תכונה פיזיקלית, וכדומה. דומה שבעבור מי שמקבלים את האונטולוגיה הפיזיקליסטית ומתרשמים מתופעת ריבוי-המימושים שעליה הצביע פטנאם, עמדה זו עשויה להיות עמדה טבעית למדי.

זהו גרעינה של העמדה של **פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי**. עמדה זו מקבלת שמצבים נפשיים, כדוגמת כאב, עשויים להיות ממומשים באופנים חומריים שונים אצל בעלי-חיים ממינים ביולוגיים שונים, כדוגמת אדם ותמנון. אולם באשר לבעלי-חיים מאותו מין (כמו המין האנושי), עומדת גרסה זו על כך שמצבים נפשיים מאותו סוג ימומשו אצלם באותם אופנים חומריים. כל הכאבים האנושיים, למשל, ממומשים על ידי מצבים חומריים זהו סוג. אצל בני אדם, התכונה של היות כאב היא תכונה פיזיקלית אחת; אצל תמנונים, התכונה של היות כאב היא תכונה פיזיקלית אחרת, וכך הלאה. מן הסתם, כל הכאבים שלי (דהיינו, של אותו אדם) ממומשים על ידי מצבים חומריים זהו סוג. וכך, תופעת ריבוי המימושים איננה מהווה מכת מוות לרעיון בדבר קיומו של קשר הדוק בין התכונות הנפשיות של יצור לבין תכונותיו הפיזיקליות (הרעיון שביסוד העמדה של פיזיקליזם-סוג). עלינו רק לסייג רעיון זה במידת מה – להגבילו למינים ביולוגיים.

נציג עתה שני קשיים שמעוררת עמדה זו. הראשון מביניהם הוא קושי אמפירי, והשני הוא קושי תיאורטי. ראשית, ישנם דיווחים רפואיים על תופעה מסוימת, שאם נתייחס אליהם כפשוטם יהא עלינו לדחות עמדה זו. על פי הדיווחים הללו, לעתים מפתחים חלקי מוח מסוימים של אנשים שסבלו מפגיעות שונות במוח (כדוגמת שבץ מוחי) יכולת למלא את תפקידיהם של החלקים שנפגעו, כך שהאנשים הללו חוזרים לתפקוד הנפשי שאפיין אותם לפני הפגיעה. חלקי המוח "הנוטלים על עצמם" את התפקיד של אלו הפגועים נבדלים מהם מבחינה פיזיקלית-כימית: המצב הנפשי משוחזר על ידי מצב מוח שונה מבחינה פיזיקלית-כימית. משמעות הדבר היא שמתקיימת זהות נפשית – ללא זהות פיזיקלית. מתקיימת זהות נפשית ללא זהות פיזיקלית אף אצל אותו אדם! אם כך, הרי לא רק פיזיקליזם-סוג בגרסתו המקורית, אלא אף פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי (ואף פיזיקליזם-סוג ייחודי ליצור נפשי ספציפי) אינם אמתיים.

ייתכן שהדוגלים בפיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי יכולים לחמוק מקושי זה. הם עשויים לטעון שאין להתייחס לדיווחים הללו כפשוטם. ייתכן, למשל, שבמקרים הנדונים, למרות השונות הפיזיקלית-כימית בין חלקי המוח הרלוונטיים (הפגועים ו"מחליפיהם בתפקידיהם"), הם עדיין דומים אלו לאלו במידה מספקת כדי שיוכלו לחלוק את התכונות הפיזיקליות הרלוונטיות לתפקודים הנפשיים הללו (יש הטוענים שאין ראיות לכך שחוקי המוח "המשקמים" שונים בתכונותיהם מהחלקים הפגועים – הם שונים מהם רק במיקומם במוח). לחילופין, ייתכן שבמקרים הללו, בניגוד למראית העין, יש הבדל מסוים בין המצבים הנפשיים הרלוונטיים (כך שהתפקודים הנפשיים משתנים במידה מסוימת).

עכשיו נפנה לקושי תיאורטי. נניח, לצורך הדיון, שכאביהם של כל בני-האדם מתממשים באותו אופן חומרי, וכך לגבי כל המינים (תמנונים, כלבים, וכדומה) וכל סוגי המצבים הנפשיים (האמנות, התנסויות אדום, וכדומה). על פי פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי, אצל בני-אדם התכונה של היות כאב היא תכונה פיזיקלית אחת (למשל, גירוי סיבי C); אצל תמנונים התכונה של היות כאב היא תכונה פיזיקלית אחרת (למשל, גירוי סיבי D), וכדומה;

אולם אין תכונה פיזיקלית המשותפת לכל הכאבים – אין תכונה פיזיקלית שהיא היא התכונה של היות כאב.

שאלה

אם אין תכונה פיזיקלית שהיא התכונה של היות כאב, מה ניתן לומר על התכונה הנפשית של היות כאב?

אם אין תכונה פיזיקלית שהיא התכונה של היות כאב, הרי יש שתי אפשרויות. האחת היא שהתכונה של היות כאב היא תכונה שאינה פיזיקלית; השנייה היא שאין תכונה נפשית כללית של היות כאב – כלומר, שכאב אנושי וכאב תמנוני, למשל, אינם מצבים נפשיים מאותו סוג – שהיות כאב אנושי והיות כאב תמנוני אלו הן תכונות נפשיות שונות. ההנחה של הדוגלים בעמדה של פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי היא, שכאב אנושי וכאב תמנוני הם כן מצבים נפשיים זהו סוג ושהתכונות הללו זהות, כך שאמנם מוצדק להתייחס אל שניהם כאל כאב (לולא הניחו זאת, לא היה להם כל צורך לזנוח את העמדה המקורית של פיזיקליזם-סוג: עמדה זו אינה מאוימת על ידי הטענה שמצבים נפשיים מסוגים שונים ממומשים באופנים חומריים שונים).

הדוגלים בעמדה זו חייבים אפוא לקבל את האפשרות הראשונה, דהיינו שתכונת הכאב היא תכונה שאינה פיזיקלית. הם מחויבים לעמדה שיש תכונה בלתי פיזיקלית כלשהי, המשותפת לכל מצבי הכאב והזהה לתכונת הכאב. כפיזיקליסטים, הם מחויבים לכך שתכונה זו, למרות היותה בלתי פיזיקלית, היא לגיטימית מנקודת מבט פיזיקליסטית. מי שמקבלים שתכונה נפשית היא לגיטימית מנקודת מבט פיזיקליסטית אולם אינה תכונה פיזיקלית, מקבלים למעשה את העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי. הם מקבלים את העמדה של פיזיקליזם פרט בלעדי ומוסיפים עליה טענה אמפירית – את הטענה האמפירית שקיימים מתאמים בין כאבים אנושיים לבין מצבי מוח אנושיים מסוימים, בין כאבים תמנוניים לבין מצבי מוח תמנוניים, וכדומה, העמדה של פיזיקליזם-סוג תלוי מין ביולוגי אינה אומרת על מהותן של התכונות הנפשיות דבר כלשהו שהעמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי אינה אומרת: כל מה שהיא אומרת על מהותן של התכונות הנפשיות הוא שהן לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית. אם קו מחשבה זה מבוסס הרי שבניגוד ליומרתה, העמדה הנדונה אינה מצליחה לשמר את הרוח של פיזיקליזם-סוג. זוהי עמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי, בתוספת טענה אמפירית בדבר מתאמים בין כאבים אנושיים לבין מצבי מוח אנושיים, בין כאבים תמנוניים לבין מצבי מוח תמנוניים, וכדומה.

נעבור עתה לטיעון חשוב נוסף כנגד פיזיקליזם סוג ובעד פיזיקליזם-פרט בלעדי, טיעון שמנסה לבסס גרסה ספציפית של פיזיקליזם-פרט בלעדי.

9. טיעונו של דייווידסון בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי

9.1 הצגת הטיעון

כיצד ניתן לטעון בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי – דהיינו בזכות העמדה שמצבים ואירועים נפשיים הם מצבים ואירועים פיזיקליים, ועם זאת שתכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות? דומה שהדרך הטבעית לעשות זאת היא דו שלבית: לטעון, תחילה, בזכות תורת הזהות (בזכות פיזיקליזם-פרט במובן הרחב), ואחר-כך לטעון כנגד זיהוין של תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות, כך ניתן לטעון בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי באמצעות טיעון ריבוי המימושים. הפילוסוף האמריקני דונלד דייווידסון (Donald Davidson) טען בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי בדרך אחרת: הוא הציג טיעון שאחת מהנחותיו משמעה שלילת קיומם של מתאמים נפשיים-פיזיקליים ושמסקנתו היא תורת הזהות: אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים. אולם כשמוסיפים לטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים את ההנחה בדבר היעדר מתאמים נפשיים-פיזיקליים, התוצאה היא פיזיקליזם-פרט בלעדי: אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים, אולם תכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות (שהרי אם לא מתקיימים מתאמים בין שתי תכונות ואפשר שתתממש האחת ללא השנייה, תכונות אלו אינן זהות). במילים אחרות, טיעונו של דייווידסון בזכות תורת הזהות הוא למעשה טיעון בזכות גרסה מסוימת של תורה זו, דהיינו בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי, משום שאחת מהנחות הטיעון בזכות תורת הזהות מחייבת את שלילתו של פיזיקליזם-סוג.⁹³

בטיעונו של דייווידסון מופיע הביטוי "חוק חמור" (strict law). בהמשך נסביר את משמעותו של ביטוי זה בשימוש של דייווידסון. לעת עתה נסתפק בהבהרה הקצרה שניתן לפרש חוק חמור כחוק טבע. זהו חוק שעל פיו כל אימת שמתרחש אירוע מסוג X מתרחש אירוע מסוג Y – הקשר בין התרחשותו של X לבין התרחשותו של Y הוא קשר קבוע, ללא חריגים (וכפי שנבהיר בהמשך – ללא אפשרות לקיומם של חריגים). חוקי הפיזיקה (לדוגמה, החוק שאם נחמם מים המצויים בתנאי לחץ אטמוספרי ל-100°C הם ירתחו) אמורים להוות דוגמאות מובהקות של חוקים חמורים. עתה נוכל לפנות לטיעונו המעניין של דייווידסון.

⁹³ טיעון זה מופיע במספר מאמרים של דייווידסון:

D. Davidson, "Mental Events", "Psychology as Philosophy", and "The Material Mind", in *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

טיעונו מבוסס על שלוש הנחות:

- (1) אירועים נפשיים מקיימים קשרים סיבתיים עם אירועים פיזיקליים – אירועים נפשיים גורמים אירועים פיזיקליים ואירועים פיזיקליים גורמים אירועים נפשיים ("עקרון הקשרים הסיבתיים").
- (2) קיומו של קשר סיבתי בין אירועים מחייב את קיומו של חוק חמור המקשר ביניהם ("עקרון האופי החוקי, או הנומולוגי, של סיבתיות").
- (3) אין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים ("עקרון האנומליה של הנפש")⁹⁴.

מיידי נבהיר מה משמעות "חוק חמור" – לעת עתה ניתן לפרש "חוק חמור" כחוק טבע. במאמרים בהם הציג כאמור, דייווידסון את טיעונו זה, הוא לא הצדיק את שתי הנחותיו הראשונות. הוא ניסה לשכנע בצדקת המסקנה – אמתותו של פיזיקליזם פרט בלעדי – רק את מי שמשוכנעים באמתות ההנחות הללו. בהמשך נתייחס לשאלת אמתות ההנחות, אך נתחיל בהבהרה.

שאלה

ניתן לחשוב כי הנחות הטיעון כלל אינן מתיישבות ביניהן. מדוע?

הבעיה מתעוררת בהקשר לקיומם של חוקים חמורים. לכאורה, אם מתקיימים קשרים סיבתיים בין אירועים נפשיים לאירועים פיזיקליים, כפי שגורסת ההנחה הראשונה, וקשרים סיבתיים בין אירועים מחייבים קיום חוקים חמורים המקשרים ביניהם, כפי שגורסת ההנחה השנייה, נובע כי חייבים להתקיים חוקים חמורים המקשרים בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים. אם כן, כיצד ייתכן, שהנחה 3 תכחיש את קיומם של חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים?

התשובה לשאלה זו נעוצה בפשרה של הנחה 3. כשדייווידסון אומר שאין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים, אין הוא מתכוון לטעון שאין חוקים חמורים המקשרים בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים. הוא מתכוון לשלול קיום חוקים חמורים המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות; כפי שנראה, הוא מקבל את קיומם של חוקים חמורים המקשרים בין אירועים נפשיים לבין אירועים

⁹⁴ באשר להנחה 1, דייווידסון נוטה לדעה שכל האירועים הנפשיים מקיימים קשרים סיבתיים עם אירועים פיזיקליים (בין אם קשרים ישירים ובין אם קשרים עקיפים – בתיווכם של אירועים נפשיים אחרים), אולם הוא אינו מתחייב לכך, ואומר שאם קיימים אירועים נפשיים שאינם מקיימים קשרים סיבתיים עם אירועים פיזיקליים, מסקנת טיעונו אינה חלה עליהם. לשם פשטות, נתעלם מסיוג זה, ונפרש את הנחה 1 של הטיעון באופן שהיא חלה על כל האירועים הנפשיים. למעשה, די לטיעונו של דייווידסון בהנחה שכל אירוע נפשי עשוי להיות לאירוע פיזיקלי (ראו הערת הבהרה דומה בעניין הטיעון מן הסיבתיות בסעיף 5.2.1). הנחה שחלוקתה באשר לכל המצבים הנפשיים מוטלת בספק היא הנחה 3. לפחות על-פני הדברים, ההנמקה שדייווידסון מספק להנחה זו רלוונטית באופן ישיר רק לעמדות טענתיות. ולא להתנסויות, לרגשות, ועוד. אנו לא נטפל בסוגיה זו בשלב זה. טיפולנו בהתנסויות ביחידה 9 עשוי לשפוך עליה אור.

פיזיקליים, אולם אלו הם חוקים המתקיימים בשל תכונות פיזיקליות בלתי-נפשיות של אירועים נפשיים (ותכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים). נגיע לטענה זו בהמשך. לפני כן ננסה להבהיר את כוונתו בשלילת קיום חוקים חמורים המקשרים בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות.

נניח שאתמול בבוקר האמנתי שאריה רעב קרב אלי, ועקב כך התחלתי לרוץ לכיוון הנגדי. התקיים קשר סיבתי בין האמנתי שאריה רעב קרב אלי לבין ריצתי (כמובן, האמנה לא גרמה את ריצתי ישירות, אלא בתיווך של שרשרת פיזיולוגית מורכבת, אך לשם פשטות ניתן להתעלם מכך). משמעותה של הנחה 3 באשר למקרה זה שאין חוק חמור המקשר בין התממשויות התכונה הנפשית של ההאמנה – התכונה של היותה ההאמנה שאריה רעב קרב לבעל ההאמנה – לבין התממשויות התכונה של ריצה (או התממשויות של התכונה הפיזיולוגית המובילה לריצה). אין חוק חמור המקשר בין אירועים השייכים לסוג הנפשי הזה (ההאמנות שאריה רעב קרב לאדם בעל ההאמנה) לבין אירועים השייכים לסוג הפיזיקלי הזה. אין חוק חמור שעל פיו כל אימת שמתממשת תכונה נפשית זו מתממשת תכונה פיזיקלית זו. בקצרה, אין חוק חמור שעל פיו

(א) כל אימת שאדם מאמין שאריה רעב קרב אליו, הוא רץ לכיוון הנגדי.

דייווידסון אינו מכחיש שבין אירועים מסוגים אלו (כלומר, בין התממשויות התכונות הללו) עשוי להתקיים קשר הדוק במיוחד, מתאם הדוק במיוחד. בהחלט ייתכן, למשל, שבמרבית המקרים שבהם אדם מאמין שאריה רעב קרב אליו הוא ירוץ לכיוון הנגדי. ייתכן אף שבאופן מקרי תמיד כך היה וכך יהיה. אולם טענתו היא שלקשר זה, כמו לכל הקשרים האחרים המקשרים אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים בשל תכונותיהם הנפשיות של האירועים הנפשיים, **עשויים** להיות חריגים, כך שהתרחשות האירוע האחד אינה מבטיחה את התרחשות האירוע השני. לא קשה להשתכנע שלקשר הנדון עשויים להיות חריגים: אפשר שאדם שמאמין שאריה רעב קרב אליו יימנע מלרוץ, אם הוא מאמין גם שאריות רעבים מתרגזים מאוד כשאדם הנמצא בקרבתם מתחיל לרוץ. ניתן, בתגובה, לטעון לקיומו של חוק חמור הכולל תנאי נפשי נוסף (למשל, האמנה נוספת) – חוק חמור כמו:

(ב) כל אימת שאדם מאמין שאריה רעב קרב אליו, ואינו מאמין שאריות רעבים מתרגזים כשאדם הנמצא בקרבתם מתחיל לרוץ, הוא רץ לכיוון הנגדי.

אולם דייווידסון חושב שגם לקשר מן הסוג הזה עשויים להיות חריגים, ולפיכך שאין באמת חוק חמור כפי שמוצע על ידי טענה ב. למעשה הוא חושב שלכל קשר בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות להתממשויותיהן של תכונות פיזיקליות, גם אם יסויג (למשל, כפי שקשר ב סייג את קשר א בדוגמה לעיל) עשויים להיות חריגים. במקרים רבים נוכל להוסיף להכללות כאלו סייגים דומים – עוד תנאי נפשי ועוד תנאי נפשי. אולם גם לקשר שיבוטא בעזרת סייגים רבים ביותר, תמיד יוכלו להיות חריגים. משמעות טענתו של דייווידסון, שאין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים, היא זו: חוקים חמורים מבטאים קשרים שאינם כפופים לאפשרות

קיומם של חריגים, ואילו קשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות כפופים תמיד לאפשרות קיומם של חריגים.

הדוגמה של קשר בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים שהצגנו לעיל עניינה בקשר בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות התנהגותיות (כמו ריצה בכיוון מסוים); אולם דייווידסון חושב שאין חוקים חמורים המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות כלשהן. כך, לדעתו, לא ייתכן גם מתאם של חוקיות חמורה המקשר בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות של מצבי מוח. שימו לב, שאם מקבלים שתי הנחות סבירות ביותר, הטענה שאין חוקיות חמורה בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות של מצבי מוח, נובעת מהטענה שאין חוקיות חמורה בין תכונות נפשיות לבין התנהגויות. ההנחות הן: ראשית, שהקשר שבין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התנהגויות מתווך על ידי התממשויות של תכונותיהם הפיזיקליות של מצבי מוח; ושנית שהקשרים בין התממשויות תכונותיהן הפיזיקליות של מצבי מוח לבין התנהגויות הם קשרים של חוקיות חמורה. מדובר בקשר בעל שלוש חוליות: (א) תכונות נפשיות; (ב) תכונות מוחיות; (ג) התנהגויות. מאחר שהקשר בין חוליה א לבין חוליה ג אינו קשר של חוקיות חמורה, לפחות אחד הרכיבים שלו – הקשר בין חוליה א לבין חוליה ב או הקשר בין חוליה ב לבין חוליה ג – אינו יכול להיות קשר של חוקיות חמורה. ומאחר שהרכיב השני – הקשר שבין תכונות מוחיות לבין התנהגויות הוא קשר של חוקיות חמורה (חוקיות פיזיקלית), הרי הרכיב הראשון – הקשר שבין תכונות נפשיות לבין תכונות מוחיות – אינו יכול להיות קשר של חוקיות חמורה). דייווידסון שולל את אפשרות קיומם של חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים בשני הכיוונים: הן חוקים חמורים שעל פיהם כל אימת שמתממשת תכונה נפשית מסוימת מתממשת תכונה פיזיקלית מסוימת, והן חוקים חמורים שעל פיהם כל אימת שמתממשת תכונה פיזיקלית מסוימת מתממשת תכונה נפשית מסוימת (אנו משתמשים בביטויים "חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים" ו"חוקים חמורים" פסיכופיזיים" כדי לציין חוקים חמורים בשני הכיוונים הללו).

משמעותה של הנחה 3 בטיעונו של דייווידסון היא, אם כן:

לא ייתכנו חוקים חמורים שעל פיהם כל אימת שמתממשת תכונה נפשית מסוימת מתממשת תכונה פיזיקלית מסוימת, ולא ייתכנו חוקים חמורים שעל פיהם כל אימת שמתממשת תכונה פיזיקלית מסוימת מתממשת תכונה נפשית מסוימת.

בהמשך נסביר מדוע חושב דייווידסון שאין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים, ושכלל קשר נפשי-פיזיקלי עשויים להימצא חריגים. אולם עתה אנו נבהיר עניין אחר. נחזור לדוגמת האריה. אם האירוע הנפשי הנדון (האמנתי שאריה רעב קרב אלי) הוא סיבתו של האירוע הפיזיקלי הנדון (ריצתו), הרי, לפי הנחה 2, חייב להתקיים חוק חמור המקשר בין שני אירועי-פרט אלו. אולם אם (לפי הנחה 3) אין חוקים חמורים שעל פיהם כל אימת שמתממשת תכונה נפשית מסוימת מתממשת תכונה פיזיקלית מסוימת, הרי אין חוק חמור שעל פיו כל אימת

שאדם מאמין שאריה רעב קרב אליו, הוא בורח. חייב, אם כן, להתקיים חוק חמור אחר המקשר בין שני אירועי-הפרט האלו. איזה חוק חמור עשוי להתקיים ביניהם? האם ייתכן שיש חוק חמור המקשר את ההאמנה הנדונה עם האירוע של הבריחה בשל תכונה אחרת של ההאמנה – לא בשל תכונה נפשית שלה? אילו תכונות נוספות – תכונות שאינן נפשיות – יש להאמנה זו? אבל, קודם לכן: מניין לנו שאמנם יש לה תכונות מלבד תכונותיה הנפשיות? ההנחה שלהאמנות יש תכונות שאינן נפשיות תהיה בוודאי שנויה במחלוקת: דואליסטים רבים יחלקו עליה.

כאן נוקט דייווידסון במהלך מעניין. לדבריו, מאחר שחייב להיות חוק חמור כלשהו המקשר בין האירועים הללו (ההאמנה והריצה), אנו רשאים להסיק שקיים חוק חמור המקשר בין התממשויות **תכונה אחרת** של האמנה זו לבין התממשויות של תכונה כלשהי של אירוע הריצה. ומכאן, אנו רשאים להסיק שלהאמנה זו יש תכונה אחרת, תכונה שאינה נפשית, ואשר חוק חמור עשוי לחול עליה. איזה תכונה אחרת, תכונה שאינה נפשית, צריכה להיות להאמנה? התשובה המתבקשת היא: **תכונה פיזיקלית** (תכונה פיזיקלית שאינה נפשית). דומה שאין אפשרות סבירה אחרת. לפנינו אפוא טיעון בזכות הטענה שלהאמנה זו יש תכונה פיזיקלית. וכמובן, האמנה ספציפית זו מהווה דוגמה בלבד. היגיון זה חל על כל אירוע נפשי. לפנינו אפוא טיעון בזכות הטענה **שלכל אירוע נפשי יש תכונה פיזיקלית**.

נחזור בקצרה על הגיונו של טיעון זה: אם מתקיימים קשרים סיבתיים נפשיים-פיזיקליים (בהתאם להנחה 1) הרי (על פי הנחה 2) צריכים להתקיים חוקים חמורים המקשרים בין תכונות של אירועים נפשיים לבין תכונות של אירועים פיזיקליים. אולם (על פי הנחה 3) אין חוקים חמורים המקשרים בין תכונות נפשיות של אירועים נפשיים לבין תכונות כלשהן של אירועים פיזיקליים. מכאן שקיימים חוקים חמורים המקשרים בין תכונות שאינן נפשיות של אירועים נפשיים לבין תכונות כלשהן של אירועים פיזיקליים. ומכאן, שיש לאירועים נפשיים תכונות שאינן נפשיות; אלו אינן יכולות להיות אלא תכונות פיזיקליות.

שימו לב: הטענה שלאירועים נפשיים יש תכונות פיזיקליות שאינן נפשיות מאפשרת ליישב את שלוש ההנחות הנזכרות של טיעונו של דייווידסון; היא מראה איך מתיישבת הכחשת קיומם של חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים על ידי הנחה 3 עם הנחות 1 ו-2, שמהן נובעת הטענה שקיימים חוקים חמורים המקשרים בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים.

שאלה

כיצד מראה זאת הטענה הנדונה?

הטענה שלאירועים נפשיים יש תכונות פיזיקליות שאינן נפשיות מאפשרת שיחולו על אירועים אלו חוקים חמורים בשל התכונות הללו שלהם – היא מאפשרת שיחולו חוקים חמורים המקשרים בין התכונות הפיזיקליות הבלתי נפשיות הללו של האירועים הנפשיים לבין תכונות מסוימות של אירועים פיזיקליים. אמנם אין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים (חוקים חמורים המקשרים בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות), אולם יש חוקים חמורים המקשרים בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים.

הטענה שלכל אירוע נפשי יש תכונה פיזיקלית עשויה, ממבט ראשון, שלא להראות חשובה ומעניינת במיוחד: האמנם יש חשיבות רבה לטענה שלכל האירועים הנפשיים יש תכונות פיזיקליות? אולם דייווידסון מחזיק בעמדה (שאת הגיונה נסביר בהקדם) שכל אירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי, ואם כך, טיעונו מוביל למסקנה ש**כל אירוע נפשי הוא אירוע פיזיקלי**. זוהי בוודאי טענה חזקה מאוד: זוהי למעשה תורת הזהות המטריאליסטית (כפי שאמרנו בראשית הסעיף, טיעונו של דייווידסון מוליך לגרסה מסוימת של תורת הזהות – לפיזיקליזם-פרט בלעדי. בהמשך נבהיר טענה זו). טיעונו של דייווידסון, אם אמנם שלביו השונים מצליחים במשימותיהם, הוא אפוא טיעון משמעותי ביותר.

מעניין, שטיעונים שונים בזכות תורת הזהות הנפשית-מוחית מתבססים על הטענה שמתקיימים מתאמים נפשיים-מוחיים, ואילו טיעונו של דייווידסון מתבסס על הטענה שאין מתאמים חזקים כאלו, מתאמים שביסודם חוקים חמורים.

נציג עתה את מבנה טיעונו של דייווידסון במלואו. כאמור, את הנחה 3 של הטיעון – ההנחה שאין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים – אנו מבינים ככזו שעל פיה אין חוקים חמורים המקשרים אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים **בשל התכונות הנפשיות** של האירועים הנפשיים. נמיר אפוא את הנוסח המקורי של הנחה זו בנוסח זה. כמו כן, נוסיף את ההנחה שכל אירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי.

שאלה

כיצד ניתן להשלים את מבנה הטיעון (ששלוש מהנחותיו הוצגו לעיל), עד למסקנה שלפיה כל אירוע נפשי הוא אירוע פיזיקלי?

ניתן להציג את מבנה הטיעון כך:

- (1) כל האירועים הנפשיים מקיימים קשרים סיבתיים עם אירועים פיזיקליים.
- (2) קיומו של קשר סיבתי בין אירועים מחייב את קיומו של חוק חמור המקשר ביניהם.
- (3) אין חוקים חמורים המקשרים אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים בשל התכונות הנפשיות של האירועים הנפשיים.
- (4) אירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי.
- (5) (נובע מ-1 ומ-2) קיימים חוקים חמורים המקשרים את האירועים הנפשיים עם אירועים פיזיקליים.
- (6) (נובע מ-3 ומ-5) קיימים חוקים חמורים המקשרים את האירועים הנפשיים עם אירועים פיזיקליים בשל תכונות שאינן תכונות נפשיות של האירועים הנפשיים.
- (7) (נובע מ-6) לאירועים נפשיים יש תכונות שאינן נפשיות.
- (8) (נובע מ-7, בהיעדר אפשרות סבירה אחרת) לאירועים נפשיים יש תכונות פיזיקליות.
- (9) (נובע מ-4 ו-8) אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים.

לעתים נדמה שדייווידסון אינו נזקק לשלב 7, ומעברו לטענה שלאירועים נפשיים יש תכונות פיזיקליות ישיר ומהיר יותר: למעשה הוא מניח שכל החוקים החמורים הם פיזיקליים – כל חוק חמור החל על אירועים כלשהם, חל עליהם בשל תכונותיהם הפיזיקליות (זוהי השלמה של הנחה 3). אם כן, הטיעון ייראה כך:

- (1) כל האירועים הנפשיים מקיימים קשרים סיבתיים עם אירועים פיזיקליים.
- (2) קיומו של קשר סיבתי בין אירועים מחייב את קיומו של חוק חמור המקשר ביניהם.
- (3) אין חוקים חמורים המקשרים אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים בשל התכונות הנפשיות של האירועים הנפשיים – חוקים חמורים מקשרים בין אירועים אך ורק בשל תכונותיהם הפיזיקליות (הבלתי-נפשיות) של האירועים הללו (חוקים חמורים הם חוקים פיזיקליים).
- (4) אירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי.
- (5) (נובע מ-1 ומ-2) קיימים חוקים חמורים המקשרים את האירועים הנפשיים עם אירועים פיזיקליים.
- (6) (נובע מ-3 ומ-5) קיימים חוקים חמורים המקשרים את האירועים הנפשיים עם אירועים פיזיקליים בשל תכונות פיזיקליות של האירועים הנפשיים (אירועים פיזיקליים כפופים לחוקי הפיזיקה).
- (7) (נובע מ-6) לאירועים נפשיים יש תכונות פיזיקליות.
- (8) (נובע מ-4 ו-7) אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים.

9.2 דיון בהנחות הטיעון והבהרת עמדת המוניזם האנומלי

טיעון זה הוא טיעון תקף מבחינה לוגית: אין ספק שמסקנתו נובעת מהנחותיו. על-מנת להעריכו, נבחן אפוא את הנחותיו. ההנחה הפחות שנויה במחלוקת מבין הנחות הטיעון היא הנחה 1. הדעה המקובלת, היא, כפי שכבר ציינו בהקשרים אחרים, כי שלילת הנחה זו היא בלתי סבירה בצורה קיצונית. כאמור, דיווידסון טוען הן לסיבתיות נפשית-פיזיקלית והן לסיבתיות פיזיקלית-נפשית. שלילתה של סיבתיות נפשית-פיזיקלית משמעותה קבלת הטענה שרצוני להרים את ידי אינו מהווה סיבה להרמת ידי, הפחד שלי מהאריה הקרב אינו מהווה סיבה לבריחתו, וכדומה. כאמור, טבעי ביותר לחשוב שיש לדחות טענה זו (היא מהווה, כפי שצינו קודם, "אפיפנומנליזם חלקי"). שלילתה של סיבתיות פיזיקלית-נפשית נחשבת לא פחות בעייתית. לפיה, דקירתו בסיכה אינה סיבה לכאבי, קרני האור הפוגעים ברשתית עיני אינם סיבה להתנסויות הראייה שלי, וכדומה.

נקפוץ להנחה 4, ההנחה שעל פיה אירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי. האם כוונתו של דיווידסון היא שגם אירוע שיש לו הן תכונות פיזיקליות והן תכונות רוחניות הוא אירוע פיזיקלי? קשה יהיה להצדיק טענה כזו. כזכור, זה היה הפן השני של בעיית התכונות הנפשיות: אם התכונות הנפשיות נפרדות מן התכונות הפיזיקליות של אירועים נפשיים ואינן תלויות בהן, אי אפשר להגן על הטענה שהאירועים הנפשיים הם אירועים פיזיקליים. השאלה איננה השאלה הלשונית – כיצד נכנה את האירועים הללו (פיזיקליים או לא). השאלה היא מהותית, משום שעמדה שמקבלת כי תכונות נפשיות הן נפרדות מן התכונות הפיזיקליות של אירועים נפשיים ואינן תלויות בהן, היא עמדה דואליסטית ולא פיזיקליסטית – היא עמדה של דואליזם תכונות.

כיצד ניתן אפוא להגן על הטענה שאירוע בעל תכונה פיזיקלית, ולו אחת, הוא אירוע פיזיקלי? הרעיון הוא **שלא ייתכן שלאירוע בעל תכונה פיזיקלית תהיינה תכונות רוחניות. לא ייתכן שלאירוע בעל תכונה פיזיקלית תהיינה תכונות שאינן נקבעות (באופן לוגי) על ידי תכונות פיזיקליות**. אפשר להבין רעיון זה לאור המרחביות המיוחסת לאירועים פיזיקליים והסדר המרחביות המיוחס לתכונות רוחניות. תכונות שאינן מתממשות במרחב אינן יכולות להיות תכונותיו של אירוע המתרחש במרחב, והאירועים בעלי התכונות הפיזיקליות הרלוונטיים לחיינו הנפשיים הם אירועים המתרחשים במרחב.⁹⁵ ובאופן כללי יותר, קשה להבין כיצד תכונות שאינן נקבעות על ידי תכונות פיזיקליות יכולות לחבור אל תכונות פיזיקליות, לכוון אתן אירועים; לא ברור איזה קשר בין שני סוגי התכונות יכרוך אותן באותם אירועים (קשר סיבתי לא יספיק, כמובן). ניתן לומר שמסקנתו של קו מחשבה זה היא שלאירוע בעל תכונה פיזיקלית עשויות להיות רק תכונות לגיטימיות מנקודת מבט פיזיקליסטית (בין אם הן פיזיקליות ובין אם לאו). סביר ליחס לדיווידסון את קבלתה של טענה זו. ולפיכך, כשהוא

⁹⁵ אנו אומרים כי האירועים בעלי התכונות הפיזיקליות הרלוונטיים לחיינו הנפשיים מתרחשים במרחב, שכן, כפי שראינו ביחידה 2, יש המתנגדים לטענה שכל האירועים הפיזיקליים מתרחשים במרחב.

אומר (בהנחה 4) שאירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי, אין הוא מתכוון לומר שגם אירוע שיש לו הן תכונות פיזיקליות והן תכונות רוחניות הוא אירוע פיזיקלי – שהרי, אין, לפי טענה זו, אירוע שיש לו הן תכונות פיזיקליות והן תכונות רוחניות: אירוע שיש לו תכונה פיזיקלית כלשהי הוא חסר תכונות רוחניות.

אולם קבלתה של הטענה, שלא ייתכן שלאירוע בעל תכונה פיזיקלית תהיינה תכונות רוחניות לא רק חוסמת השלכה בעייתית של הנחה 4 (את ההשלכה שאירוע שיש לו הן תכונות פיזיקליות והן תכונות רוחניות הוא אירוע פיזיקלי), קבלת טענה זו גם מבססת את הנחה 4. שהרי אם אמנם לאירוע בעל תכונה פיזיקלית אין תכונות רוחניות – אם כל תכונותיו (כולל תכונות נפשיות, אם יש לו כאלו) הן תכונות פיזיקליות או תכונות אחרות הלגיטימיות מבחינה פיזיקליסטית – הרי אירוע כזה הוא אירוע פיזיקלי לכל דבר. לפיכך, לפי קו מחשבה זה, אם אמנם הראה דייווידסון שלכל אירוע נפשי יש תכונה פיזיקלית, הרי שהוא הראה שכל אירוע נפשי הוא אירוע פיזיקלי.

עמדתו של דייווידסון, כי אירוע בעל תכונה פיזיקלית הוא אירוע פיזיקלי מקובלת היום על פילוסופים רבים. כדאי להדגיש דעה חשובה זו:

אירוע בעל תכונה פיזיקלית, ולו אחת, הוא אירוע פיזיקלי.

מסקנתו הישירה של הטיעון של דייווידסון היא הטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים. מדובר בתורת הזהות בגרסתה הכללית ביותר. היא אינה אומרת דבר על התכונות הנפשיות; היא נייטרלית באשר לשאלה אם תכונות נפשיות הינן תכונות פיזיקליות. אולם דייווידסון אינו נייטרלי באשר לשאלה זו: הוא שולל את היותן של תכונות נפשיות תכונות פיזיקליות, ודוגל אפוא בגרסה של **פיזיקליזם-פרט בלעדי**. למעשה, המסקנה האמיתית של טיעונו הינה פיזיקליזם-פרט בלעדי: אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים אולם תכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות.

שאלה

מדוע זו מסקנתו האמיתית של הטיעון? מה בטיעון מצדיק את הטענה שתכונות נפשיות אינן תכונות פיזיקליות?

הטענה שתכונה נפשית מסוימת זהה לתכונה פיזיקלית מסוימת מחייבת את קיומו של מתאם חמור ביותר בין התממשויותיהן של התכונות הללו. אם אמנם זו אותה תכונה, הכרחי ש"האחת" תתממש כל אימת ש"רעותה" תתממש ולהפך, ללא כל אפשרות לקיומם של חריגים. חוק חמור חייב לקשר בין התממשויותיהן של תכונות זהות, שהן למעשה תכונה אחת המזוהה באופנים שונים. כיוון שלפי הנחה 3 אין חוקים חמורים כאלו המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות להתממשויותיהן של תכונות פיזיקליות, הנחה זו מוליכה לטענה שתכונות נפשיות אינן זהות לתכונות פיזיקליות. אם כך, הגרסה של תורת-הזהות

שאליה מוליך טיעונו של דייווידסון היא פיזיקליזם-פרט בלעדי. בלשון אחרת, הנחה 3 משמעה **היעדר רדוקציה** של הנפשי לפיזיקלי, והפיזיקליזם שאליו מוליך טיעונו של דייווידסון הוא אפוא **פיזיקליזם אי-רדוקטיבי** (פיזיקליזם-סוג, כזכור הוא פיזיקליזם רדוקטיבי: הוא מחויב לרדוקציה נפשית-פיזיקלית).

להנחה 3 יש אפוא תפקיד כפול בטיעונו של דייווידסון. ראשית, הנחה זו, כמו ההנחות האחרות, מהווה שלב חשוב בטיעון בזכות העמדה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים. שנית, מסקנת הטיעון לובשת אופי מסוים מאוד לאור הנחה זו: לאורה, מסקנתו האמיתית של הטיעון היא פיזיקליזם-פרט בלעדי.

עמדתו של דייווידסון שוללת רדוקציה נפשית-פיזיקלית בשני מובנים: היא שוללת רדוקציה אונטולוגית – רדוקציה של תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות; והיא שוללת רדוקציה בין-תיאורטית – רדוקציה של הפסיכולוגיה לפיזיקה. היזכרו בדיונונו ברדוקציה זו וברעיון "המדע האחיד" בסעיף 8.4. אפשרות גזירתם של חוקי הפסיכולוגיה – חוקים המקשרים בין מצבים נפשיים באמצעות תכונותיהם הנפשיות – מחוקי הפיזיקה מחייבת קיום מתאמים "חמורים" בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות, מתאמים שאת קיומם שולל דייווידסון. הפסיכולוגיה, לפי דייווידסון, היא אפוא עצמאית – אם ניתן לתארה כמדע, היא **מדע אוטונומי**. היא אוטונומית במובן שאין היא חלק מהפיזיקה או ממדע אחר כלשהו – לא ניתן לגזור את חוקיה מחוקיו של מדע אחר כלשהו. לפי גישתו של דייווידסון, הרעיון שהעולם אחיד – שהוא כולו פיזיקלי – אינו מחייב שהמדע אחיד.

דייווידסון מכנה את עמדתו "**מוניזם אנומלי**" ("anomalous monism"). עמדתו היא מוניסטית בהיותה עמדה מטריאליסטית. מה פירוש "אנומלי" בהקשר זה? "אנומלי", בשימוש של דייווידסון, משמעו חסר חוקיות חמורה. התחום הנפשי, לפי דייווידסון, מתאפיין בכך שלא שוררת בו חוקיות חמורה מעין זו המאפיינת את התחום הפיזיקלי. פן אחד של האנומליות של התחום הנפשי הוא היעדרם של מתאמים חמורים פיזיקליים-נפשיים ונפשיים-פיזיקליים; כשדייווידסון משתמש במונח "מוניזם אנומלי" הוא מתכוון לפן זה. אולם, למעשה, התחום הנפשי, על פי דייווידסון, הוא אנומלי במובן חזק יותר: היסוד הנפשי אינו כפוף לחוקיות חמורה כלשהי. לא זו בלבד שאין חוקיות חמורה פיזיקלית-נפשית ונפשית-פיזיקלית, אלא שאין אף חוקיות פסיכולוגית (כלומר, נפשית-נפשית) חמורה: אין חוקים חמורים המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות מסוימות לבין התממשויותיהן של תכונות נפשיות אחרות. הקשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות אחרות כלשהן – תכונות פיזיקליות או תכונות נפשיות אחרות – אינם קשרים של חוקיות חמורה. התחום הנפשי אינו נשלט על ידי חוקיות חמורה כלשהי.

הבהרה: ניסוח מדויק יותר של הטענה שהתחום הנפשי אינו נשלט על ידי חוקיות חמורה יהא: **התממשויותיהן של תכונות נפשיות** אינן נשלטות על ידי חוקיות חמורה. דייווידסון סובר שבמובן מסוים התחום הנפשי נשלט דווקא על ידי חוקיות חמורה, משום שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים, שכפופים לחוקיות החמורה של הפיזיקה. אולם, נחזור ונדגיש, כפיפותם של אירועים אלו לחוקיות חמורה אינה נעוצה על פיו בתכונותיהם הנפשיות.

מדוע סובר דייווידסון שהתחום הנפשי אנומלי, ובפרט, מדוע הוא חושב שאין חוקיות פסיכופיזית חמורה? כיצד הוא מצדיק את הנחה 3? דייווידסון מסיק שאין חוקיות פסיכופיזית חמורה, שאין חוקים חמורים נפשיים-פיזיקליים (בשני הכיוונים) – משתי טענות: מן הטענה שקיימת חוקיות פיזיקלית חמורה, ומן הטענה שאין חוקיות פסיכולוגית חמורה – שאין חוקים חמורים הקושרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות נפשיות אחרות.

טיעונו של דייווידסון בזכות הטענה שאין חוקיות פסיכולוגית חמורה קשור בתפיסה הפרשנותית, תפיסה מקיפה באשר ליסוד הנפשי, שדייווידסון הוא אחד ממיצגיה הבולטים. לא נוכל לדון בקורס זה בתפיסה זו. נסתפק בהבהרה של רעיון היעדרה של חוקיות פסיכולוגית חמורה באמצעות דוגמה. נניח שאדם מסוים רוצה קידום בעבודתו. נניח גם שהוא יודע שאם יעבור בחינה קלה יתרום הדבר לקידומו בעבודה. סביר לצפות שאדם זה ירצה לגשת לבחינה. דוגמה זו ממחישה את קיומו של קשר בין מצבים נפשיים שונים: רצונו של האדם בקידום בעבודה והאמנתו שאם יעבור את הבחינה הקלה יתרום הדבר לקידומו קשורים לרצונו לגשת לבחינה. ניתן לומר שקשר זה בין המצבים הנפשיים השונים הוא **קשר של רציונאליות**: דומה שיהא זה רציונאלי מצדו של אדם זה לרצות לגשת לבחינה. **כללים של רציונאליות קושרים בין מצבים נפשיים שונים**. במקרה הנדון, הכלל הרלוונטי של הרציונאליות הוא שאדם רוצה באמצעי (במקרה זה, לגשת לבחינה) שיתרום להשגת מטרותיו (במקרה זה, קידום בעבודה).

עם זאת, אין זה הכרחי שאדם זה ירצה לגשת לבחינה, אפילו אם הוא אדם רציונאלי. הוא עשוי שלא לרצות לגשת לבחינה, אם, למשל, הוא מאמין שבחינה זו אינה הוגנת, בהפלותה לטובה אנשים בעלי רקע תרבותי כשלו, והוא אדם הגון. וניתן כמובן להעלות על הדעת טעמים נוספים בעטיים לא סביר לצפות שאותו אדם זה ירצה לגשת לבחינה, מבלי להיות אי רציונאלי. אם כך, הרי הכלל הרציונאלי שבהתאם לו היה סביר לצפות שהאדם ירצה לגשת לבחינה אינו חוק חמור. ובאופן כללי, **כללי הרציונאליות שלהם כפופים המצבים הנפשיים אינם כללים של חוקיות חמורה**. יש קשר הדוק בין מצבים נפשיים מסוימים לאחרים, אבל קשר זה אינו קשר של מתאם חמור. אחיזה במצבים נפשיים מסוימים אינה מחייבת, במובן

החזק של ביטוי זה, הימצאות במצבים נפשיים אחרים. נוכל להוסיף לכללי הרציונאליות הללו סייגים (למשל, אדם ירצה באמצעי להשגת מטרתו אם אינו חושב שהשגת אמצעי זה תהיה כרוכה בפגיעה קשה בו, או בויתור על ערך החשוב לו), אולם דייווידסון חושב שגם לכלל שיבוטא בעזרת סייגים רבים ביותר, יוכלו תמיד להיות חריגים.

לפי דייווידסון, אם כן,

התממשויותיהן של התכונות הנפשיות קשורות אלו באלו על ידי כללים של רציונאליות, שאינם חוקים חמורים.

לא הצגנו כאן את טיעונו של דייווידסון בזכות טענה זו, ניסינו רק להקנות לה סבירות מסוימת ואמנם, לרבים נראית טענה זו נתמכת על ידי אינטואיציה חזקה. הקשרים בין מצבינו הנפשיים השונים אינם נראים קשיחים. לא נראה שהאמנה מסוימת מחייבת, במובן חזק של מונח זה, האמנה אחרת, למשל. התחום הנפשי נראה גמיש במידה רבה. יש אמנם קשרים בין מצבינו הנפשיים השונים, יש כללים הקושרים ביניהם, אך הכללים הללו אינם כללים נוקשים שעל פיהם כל אימת שמתממש מצב נפשי מסוג מסוים בהכרח יתממש מצב נפשי מסוג אחר. כללים אלו כפופים לאפשרות קיומם של חריגים.

התחום הפיזיקלי, טוען דייווידסון, שונה לחלוטין מן התחום הנפשי. אין בו זכר לכללים של רציונאליות. ביסוד הקשרים בין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות עומדים חוקים חמורים. לפי דייווידסון, אם כן,

התממשויותיהן של התכונות הפיזיקליות אינן קשורות אלו באלו על ידי כללים של רציונאליות, אלא על ידי חוקים חמורים.

מן הטענות שהתממשויות התכונות הנפשיות קשורות אלו באלו על ידי כללים של רציונאליות שאינם חוקים חמורים, ואילו התממשויות התכונות הפיזיקליות קשורות אלו באלו על ידי חוקים חמורים, טוען דייווידסון, נובעת הטענה שהתממשויות התכונות הנפשיות אינן קשורות בהתממשויות התכונות הפיזיקליות בקשרים של חוקים חמורים: אין חוקים פסיכופיזיים חמורים. נצביע בקצרה על הרעיון שעומד ביסודה של נביעה זו, לפי אחד מן הפירושים השונים שהוצעו למהלך זה של דייווידסון.

אם כן, התנאים שבהם נכון לייחס תכונה נפשית לאדם שונים מאוד מן התנאים שבהם נכון לייחס לו תכונה פיזיקלית: התנאים מן הסוג השני נקבעים על ידי חוקים חמורים; התנאים מן הסוג הראשון נקבעים על ידי כללי רציונאליות "גמישים", הכפופים לסיוגים וחריגים. תנאי הייחוס של תכונה פיזיקלית הם כאלו שניתן לקבוע את התרחשותה באופן מוחלט על-סמך התרחשותה של תכונה פיזיקלית אחרת (או כמה תכונות פיזיקליות אחרות). תנאי הייחוס של תכונה נפשית אינם כאלו: גם אם ניתן "לקבוע" את התרחשותה של אותה תכונה

על-סמך התרחשותן של תכונות נפשיות אחרות, "הקביעה" לעולם אינה מוחלטת, שהרי ייתכנו חריגים. אין אפוא הקבלה בין שני התחומים; אין הקבלה בין תנאי הייחוס של תכונה פיזיקלית לתנאי הייחוס של תכונה נפשית. ומאחר שאין הקבלה בין תנאי הייחוס של תכונה פיזיקלית לתנאי הייחוס של תכונה נפשית, לא ייתכן התאמה חמורה, התאמה של "אחד לאחד" ביניהן: כלומר, לא ייתכן שהאחת מתממשת בהכרח כאשר, ורק כאשר, השנייה מתרחשת (וליתר דיוק, זה ייתכן רק באופן מקרי). הקשר בין התממשויות התכונות בשני התחומים יהיה רופף יותר: הוא ידמה בטיבו לקשר בין תכונות נפשיות שונות לאחרות (קשר הכפוף לאפשרותם של חריגים), ולא לקשר של חוקיות חמורה. לא ייתכנו אפוא מתאמים פסיכופיזיים שהם חוקים חמורים, מתאמים שקיומם מהווה תנאי הכרחי לזהותן של תכונות נפשיות עם תכונות פיזיקליות. לא אפשרית רדוקציה של התחום הנפשי לתחום הפיזיקלי. זהו, אם כן, תת טיעון, המתיימר לבסס את הנחה 3 של טיעונו של דייווידסון בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי. יש דעות שונות באשר לכוחו של תת טיעון זה, וכמובן, אף אם נשכנע שהוא תקף, כדי שישכנענו באמיתות מסקנתו, עלינו לקבל את הנחתו שהתממשויותיהן של תכונות נפשיות אינן כפופות לחוקים חמורים. הנחה זו, כאמור, מבוססת על תפיסת הנפש של דייווידסון, שבה לא דנו.

ייתכן, כמובן, שניתן לבסס באופן אחר את הנחה 3 – כלומר, לטעון באופן אחר כנגד קיומם של חוקים חמורים פסיכופיזיים. למעשה, דייווידסון יכול להיעזר בטיעון ריבוי המימושים. טיעון זה שולל למעשה את קיומם של מתאמים פסיכופיזיים שעל פיהם, כל אימת שמתרחשת תכונה נפשית מסוימת מתרחשת תכונה פיזיקלית מסוימת; שלילה זו משמעה שלילת קיומם של חוקים פסיכופיזיים חמורים בכיוון אחד (מן הנפשי אל הפיזיקלי). אמנם דייווידסון שולל את קיומם של חוקים פסיכופיזיים חמורים בכל אחד משני הכיוונים (גם חוקים שעל פיהם כל אימת שמתממשת תכונה פיזיקלית מסוימת מתממשת תכונה נפשית מסוימת), אולם כדי לבסס את טיעונו בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי די בשלילת קיומם של חוקים פסיכופיזיים בכיוון אחד (מובן שאופייה של העמדה שתתקבל במקרה כזה יהיה שונה מעמדתו של דייווידסון, שכן התחום הנפשי לא יהיה אנומלי באותו מובן, אולם זו תהיה עמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי).

9.3 הערכת הטיעון

נפנה עתה להעריך הבטים אחדים של טיעונו של דייווידסון בזכות פיזיקליזם-פרט בלעדי.

9.3.1 סיבתיות פסיכופיזית וחוקיות חמורה

טרם התייחסנו להנחה 2 של טיעונו של דייווידסון, ההנחה שעל פיה קיומו של קשר סיבתי בין אירועים מחייב את קיומו של חוק חמור המקשר ביניהם. דייווידסון אינו מנמק הנחה זו. היא נשענת על מסורת פילוסופית מכובדת – כפי שהוא עצמו מציין, ניתן לייחסה לפילוסופים

הדגולים דייוויד יום (David Hume, 1711-1776) ועמנואל קאנט (Immanuel Kant, 1724-1804). הרעיון הבסיסי שביסוד הנחה זו הוא שקשר סיבתי אינו מקרי. הוא אינו מקרי במובן זה, שאם אירוע X גורם את אירוע Y, הרי לא רק במקרה ספציפי זה מתלווה אירוע Y לאירוע X, אלא בכל מקרה שבו מתרחש אירוע מסוגו של אירוע X מתרחש אירוע מסוגו של אירוע Y. תנאי הכרחי לקיומו של קשר סיבתי, לפי רעיון זה, הוא חוקיות – קשר כללי בין הסיבה לתולדה. לא נוכל להתעכב על רעיון זה, שיש לו תומכים רבים, אך גם מתנגדים.⁹⁶ במקום לדון בו ישירות, נציג טענה על פיה קבלתו על ידי דייווידסון כרוכה בכך שהנחה אחרת של הטיעון שלו אינה מבוססת.

נחשוב לרגע על הנחה 1 של הטיעון, ההנחה בדבר קיומה של סיבתיות פסיכופיזית. כאמור, הנחה זו נראית לרבים מובנת מאליה. אולם נשאלת השאלה, האם היא צריכה להיות מובנת מאליה גם למי שבעיניהם קשר סיבתי הוא קשר תובעני במיוחד, קשר המחייב חוקיות חמורה? במקרים רבים אנו שופטים בביטחון שקיים קשר סיבתי בין מצבים נפשיים שלנו לבין פעולותינו. אבל דומה שמי שמניח (כדייווידסון) שקשר סיבתי מחייב חוקיות חמורה, אינו רשאי להניח שקשרים שנראים כקשרי סיבתיות בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים הם אמנם קשרי סיבתיות. דומה שהוא יהיה רשאי להניח שמה שנראה לנו כקשר סיבתי הוא אמנם כזה רק אם יש ראייה שאכן מתקיימת במקרה זה חוקיות חמורה. שהרי אם אין חוקיות חמורה, אין, על פיו, סיבתיות.

ניתן לתהות: האם ייתכן שבמקרים כאלו – מקרים של קשרים שנראים כקשרי סיבתיות בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים – תהיינה לנו ראיות לקיומה של חוקיות חמורה, ואזי יבוססו שיפוטיו בדבר קיומם של קשרים סיבתיים פסיכופיזיים? ובכן, שני סוגים של חוקים חמורים הקושרים בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים עומדים על הפרק: חוקים הקושרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות של אירועים נפשיים לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים; וחוקים הקושרים בין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים נפשיים לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים.

שאלה

דייווידסון מחויב לטענה שלא ייתכנו ראיות לקיומם של חוקים חמורים מאף אחד משני הסוגים הללו. מדוע?

⁹⁶ ראו את ביקורתה של אנסקומב (G.E.M. Anscombe) על רעיון זה, במאמרה "Causality and Determination", in her *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers*, Volume II, Oxford: Basil Blackwell, 1981.

באשר לחוקים מן הסוג הראשון (חוקים חמורים הקושרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות של אירועים נפשיים לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים), התשובה פשוטה: דייווידסון מכחיש את קיומם. ברור אפוא שהוא מחויב לטעון שלא ייתכן שתהיינה לנו ראיות לקיומם של חוקים כאלו.

באשר לחוקים מן הסוג השני (חוקים חמורים הקושרים בין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים נפשיים לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים), התשובה אינה כה פשוטה, שכן דייווידסון סובר שחוקים כאלו קיימים. אולם גם באשר אליהם, ניתן לחשוב שדייווידסון אינו רשאי לטעון שאנו עשויים להיווכח בקיומם. מדובר במקרים שנראים כמקרים שבהם אירועים נפשיים הם סיבותיהם של אירועים פיזיקליים (למשל, פעולות). מובן שבחיי היומיום אין לנו ראיות לקיומם של חוקים כאלו, שהרי איננו יודעים מהן התכונות הפיזיקליות של אירועים נפשיים. השאלה היא, אם ייתכן שהמדע יגלה חוקים כאלו. נניח שהמדע מגלה שבמקרים כאלו יש חוקים חמורים המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים מוחיים לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות אחרות. כדי להראות שחוקים אלו קושרים בין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות של אירועים נפשיים לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות אחרות, יש להראות שהאירועים המוחיים הללו הם אירועים נפשיים. במילים אחרות, יש להראות שמתקיימת זהות נפשית-מוחית. אולם הטענה שמתקיימת זהות נפשית-מוחית היא המסקנה שאותה אמור טיעונו של דייווידסון לבסס! אין הוא יכול אפוא להסתמך עליה, שכן תהיה זו הנחת המבוקש.

שאלה

התוכלו לסכם בקצרה את ההתנגדות הנדונה לטיעונו של דייווידסון?

ראיות קיומו של קשר בעל חוקיות חמורה בין אירועים נפשיים לבין אירועים פיזיקליים, אם יש כאלו, עשויות להיות ראיות לקיומו של קשר של חוקיות חמורה (א) בין התממשויות של תכונות נפשיות של אירועים נפשיים לבין התממשויות של תכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים, או (ב) בין התממשויות של תכונות פיזיקליות של אירועים נפשיים לבין התממשויות של תכונות פיזיקליות של אירועים פיזיקליים. אפשרות א אינה אפשרית על פי דייווידסון, השולל חוקיות חמורה פסיכופיזית (זוהי הנחה 3 של טיעונו). אפשרות ב כרוכה בטענה בדבר זהות בין אירועים נפשיים לאירועים פיזיקליים, שהיא מסקנת טיעונו של דייווידסון (טענה 7), כך שהוא אינו יכול להסתמך עליה.⁹⁷

⁹⁷ ביקורת ברוח זו הביא כנגד דייווידסון הפילוסוף האנגלי אייר. ראו

A.J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1982.

ביקורת זו כנגד טיעונו של דייווידסון אין משמעה הטלת ספק בעצם הרעיון בדבר קיומם של קשרים סיבתיים פסיכופיזיים. משמעה הוא שאין בסיס מוצק לרעיון זה במסגרת הנחותיו האחרות של דייווידסון: אי אפשר לבסס רעיון זה (המבוטא על ידי הנחה 1), אם מקבלים את הנחות 2 ו-3 של הטיעון. עבור מי שדוחים אחת (לפחות) מהנחות אלו, רעיון קיומם של קשרים סיבתיים פסיכופיזיים אינו מתערער.

נצביע בקצרה על תגובה אפשרית של דייווידסון לביקורת זו. נניח שדייווידסון יקבל את הטענה שעל פיה אין לרעיון קיומם של קשרים סיבתיים פסיכופיזיים (רעיון המבוטא על ידי הנחה 1) בסיס מוצק במסגרת הנחותיו האחרות. עדיין, הוא יכול לטעון, כי אם אנו מקבלים את ההנחה שאמנם מקרים רבים נראים כמקרים של סיבתיות פסיכופיזית, הרי עמדה הנותנת מקום לאמתותו של רעיון זה – עמדה המאשרת את תחושתו של כל אדם שמצביו הנפשיים הם סיבות של פעולותיו – עדיפה על עמדה שאינה נותנת מקום לאמתותו של רעיון זה. ראינו, בתחילת דיונונו בטיעונו של דייווידסון, שלכאורה יש קושי ליישב את שלוש ההנחות הראשונות של הטיעון. אם יש טעמים חזקים לקבל את הנחה 2 ואת הנחה 3, הרי, יטען דייווידסון, יש יתרון לעמדה על פיה ניתן ליישב הנחות אלו עם הנחה 1. עמדת המוניזם האנומלי היא כזו. היא מראה איך שלוש ההנחות האלו מתיישבות ביניהן. כיצד ייתכנו קשרים סיבתיים פסיכופיזיים (שלקיומן טוענת הנחה 1), אם, ראשית, סיבתיות דורשת חוקיות חמורה (לפי הנחה 2), ושנית, תכונות נפשיות אינן קשורות בחוקים חמורים עם תכונות פיזיקליות (לפי הנחה 3)? ובכן, קשרים כאלו ייתכנו אם – כפי שטוענת עמדה זו – אירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים, אך תכונותיהם הנפשיות אינן תכונות פיזיקליות: אירועים אלו כפופים לחוקיות חמורה בשל תכונותיהם הפיזיקליות, ולכן יכולים לקיים קשרים סיבתיים. לפי אופן הבנה זה של הטיעון, ניתן לטעון, כי ייתכן שאין הוא מספק טעם מכריע בזכות עמדת המוניזם האנומלי, אולם הוא מספק טעם טוב לקבלתה: יש טעם טוב לקבלתה, משום שהיא מהווה הסבר טוב להתיישבותן של שלוש ההנחות.

כבר נתקלנו ביחידה זו בטיעון הקרוי "טיעון מן ההסבר הטוב ביותר". ההיגיון שביסודו של טיעון מסוג זה הוא, שאם קבלת טענה מסוימת מהווה הסבר טוב של תופעה מסוימת, הרי (בהיעדר שיקולי נגד) יש טעם טוב לקבל טענה זו: חזקה על הסבר טוב שהוא אמתי. מובן שאין להסתמך על חזקה זו כאשר לתופעה יש כמה הסברים טובים. במקרה כזה, יהיה לנו טעם לקבל כאמיתי רק את ההסבר הטוב ביותר (אם יש כזה). טיעונים מסוג זה אנו פוגשים הן בפילוסופיה והן במדעים.

9.3.2 פיזיקליזם-פרט בלעדי ואפינומנליזם-סוג

עתה נציג ביקורת הטוענת כי לעמדתו של דייווידסון יש השלכה בלתי סבירה: היא מחויבת לגרסה של אפינומנליזם. אחר-כך נראה את החלטה של ביקורת זו כנגד כל גרסה של פיזיקליזם-פרט.

לכאורה עשויה ביקורת זו כנגד עמדתו של דייווידסון להיראות תמוהה, שהרי ההנחה הראשונה של טיעונו של דייווידסון מהווה למעשה את שלילת התזה של האפינומנליזם. על פי הנחה זו, קיימים קשרים סיבתיים פסיכופיזיים, ודייווידסון הבהיר שכוונתו לקשרים סיבתיים פסיכופיזיים משני הכיוונים: הן גרימתם של אירועים נפשיים על ידי אירועים פיזיקליים, והן גרימתם של אירועים פיזיקליים על ידי אירועים נפשיים. כיצד אפוא ניתן להאשימו באפינומנליזם? ובכן, הטענה נגד דייווידסון אינה שעל פיו המצבים הנפשיים אינם מהווים סיבות לפעולותינו, אלא שאין הם מהווים סיבות לפעולותינו בשל התכונות הנפשיות שלהם. נטען כי מטענותיו של דייווידסון נובעת הטענה כי תכונות נפשיות הן חסרות יעילות סיבתית. טענה זו מכונה **"אפינומנליזם של תכונות נפשיות"** או **"אפינומנליזם-סוג"** (type-epiphenomenalism).

הטענה כנגד דייווידסון היא שאפינומנליזם-סוג נובע מהנחות (2) ו-(3) של טיעונו.

שאלה

כיצד אמור אפינומנליזם-סוג לנבוע מהנחות אלו של טיעונו של דייווידסון?

על פי הנחה 2, סיבתיות מחייבת חוקים חמורים. חוקים מקשרים בין אירועים בשל תכונות מסוימות שלהם; למעשה, חוקים קושרים בין התממשויותיהן של תכונות – הם קובעים שכל אימת שמתממשות תכונות מסוג אחד, מתממשות תכונות מסוג אחר. ובכן, בשל אילו תכונות של אירועים נפשיים עשויים אירועים אלו להיות קשורים בחוקים חמורים עם אירועים פיזיקליים? הנחה 3 משיבה על שאלה זו בדרך השלילה: אין אלו התכונות הנפשיות של האירועים הנפשיים – אין חוקים חמורים המקשרים אירועים נפשיים עם אירועים פיזיקליים בשל התכונות הנפשיות של האירועים הנפשיים. חוקים חמורים מקשרים בין אירועים אך ורק בשל תכונותיהם הפיזיקליות (הבלתי נפשיות) של האירועים הללו. ועתה, אם החוקים החמורים המאפשרים את קיומה של הסיבתיות הפסיכופיזית אינם חלים על האירועים הרלוונטיים בשל התכונות הנפשיות של האירועים הנפשיים, הרי שאין זה נכון שאירועים אלו אינם מהווים סיבות בשל תכונותיהם הנפשיות. התכונות שאחראיות לפעילות הסיבתית של המצבים הללו אינן התכונות הנפשיות שלהם! אירועים עשויים לקיים קשרים סיבתיים עם אירועים אחרים רק בשל תכונות שעשויות להיקשר בקשרים של חוקיות חמורה עם תכונות אחרות, ותכונות נפשיות אינן כאלו. תכונות נפשיות חסרות אפוא השפעה סיבתית.⁹⁸

⁹⁸ התייחסנו בעניין זה במפורש רק לסיבתיות נפשית-פיזיקלית, אולם ברור שהטענות הנדונות חלות גם על סיבתיות נפשית-נפשית (דהיינו, גרימת אירועים נפשיים אחדים על ידי אירועים נפשיים אחרים). זאת משום

כשאני בולע תרופה ורודה ואירוע זה גורם את ירידת לחץ הדם שלי, להיותה של התרופה ורודה אין קשר לירידת לחץ דמי – תכונות כימיות של התרופה (כאלו שאין קשר בינן לבין צבעה הורוד) הן האחראיות לירידת לחץ הדם. על פי ההתנגדות הנדונה לעמדתו של דייווידסון, עמדתו מחויבת לכך שהתכונות הנפשיות דומות במובן זה להיותה של התרופה ורודה: התכונות הנפשיות אינן אחראיות לקשרים הסיבתיים של המצבים הנפשיים. התכונות הפיזיקליות "מבצעות את העבודה" והתכונות הנפשיות מלוות אותן מבלי לעשות דבר – הן אפינומנליות. לטענה זו משמעות חזקה מאוד, ומתנגדים אחדים של דייווידסון רואים אותה כאבסורדית: על פיה, אם האמנתי שאריה קרב גורמת לי לברוח, אין היא גורמת לי לברוח בשל היותה ההאמנה שאריה קרב; אם תחושת הרעב שלי גורמת לי לגשת למקרר ולקחת תפוח, אין היא גורמת לי לפעולות אלו בשל היותה תחושת רעב. לעובדה שלמצבים נפשיים יש תכונות נפשיות (ובמילים אחרות, לעובדה שמצבים נפשיים הם מצבים נפשיים) אין תפקיד בהנעתנו לפעולות. אמנם העמדה של אפינומנליזם-סוג אינה כה מרחיקת-לכת כאפינומנליזם רגיל, שכן אין היא מכחישה שלאירועים נפשיים יש כוחות סיבתיים ושהם עומדים בקשרים סיבתיים עם אירועים אחרים, אך גם הכחשת הטענה שאירועים נפשיים אינם עומדים בקשרים סיבתיים עם אירועים אחרים בשל תכונותיהם הנפשיות היא מרחיקת-לכת: בעיני פילוסופים שונים היא מכחישה עובדות ברורות מאליהן.

ניתן לחשוב שביקורת זו כנגד דייווידסון אינה לגיטימית, משום שאין זו ביקורת החושפת פגם בטיעונו. זוהי ביקורת הטוענת שמסקנת הטיעון היא בעייתית; אולם אם הטיעון מבוסס, האם אין עלינו לקבל את מסקנתו על השלכותיה השונות? תגובה זו כנגד הביקורת היא במקומה רק אם כל שלבי טיעונו של דייווידסון היו ודאיים מעל לכל ספק, אבל אף דייווידסון עצמו אינו חושב כך (הוא מודע לכך שאין ביכולתו לספק הוכחות ודאיות לכל הנחות הטיעון). את הטענה שעמדתו של דייווידסון כרוכה בהשלכה בלתי קבילה אי אפשר אפוא לדחות כלאחר יד: ייתכן שהיא מעידה על כך שאחת מהנחות הטיעון שלו שקרית.

אולם אפשר לתהות, למשל, האם אמנם, כפי שסוברים פילוסופים רבים, העמדה של אפינומנליזם-סוג היא עמדה בלתי סבירה. רבים סוברים שהתבוננות פנימית מספקת ראיה טובה לכך שמצבים נפשיים מהווים סיבות פעולותינו – למשל, לכך שרצייתי להרים את היד הייתה סיבת הרמת ידי (הראיה בדבר הרמת ידי אינה מבוססת, כמובן, על התבוננות פנימית – זו איננה עובדה נפשית). אולם קשה יותר לקבל את הטענה שהתבוננות פנימית רלוונטית למתן תשובה לשאלה: "בשל איזו תכונה של רצוני הורמה ידי?" דומה שזוהי שאלה סבוכה, שספק אם להתבוננות ישירה עשוי להיות תפקיד משמעותי במתן תשובה עליה – תשובה מנומקת תהייה חייבת להסתמך במידה מכרעת על ניתוח ושיקולים תיאורטיים. ובכלל, קשה יותר להראות את אי סבירותה של העמדה של אפינומנליזם-סוג מאשר את אי סבירותה של

שלפי דייווידסון לא ייתכנו חוקים חמורים המקשרים את התממשויותיהן של תכונות נפשיות עם התממשויותיהן של תכונות כלשהן (ובכלל זה עם התממשויותיהן של תכונות נפשיות אחרות).

העמדה האפינומנליסטית הרגילה. קיימים נימוקים נוספים בזכות הטענה שהעמדה של אפינומנליזם-סוג איננה סבירה, כמו גם נימוקי-נגד.⁹⁹ נזכיר כי דיווידסון עצמו אינו רואה בעיה בכך, שלפי עמדתו, לאירועים נפשיים אין כוחות סיבתיים בשל תכונותיהם הנפשיות. זאת משום שלשיטתו אירועים לעולם אינם גורמים אירועים אחרים בשל תכונות. דיווידסון אינו מקבל שיש פשר ל"גרימה בשל". לא נוכל לדון כאן בסבירותה של טענה זו של דיווידסון, וגם לא בנימוקים הנוספים בעד או נגד אפינומנליזם-סוג.

ראינו שעמדתו של דיווידסון עוררה ביקורת בשל הטענה שהיא כרוכה באפינומנליזם-סוג. יש הסוברים שלא רק עמדתו של דיווידסון, אלא כל עמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי, כרוכה באפינומנליזם-סוג. לפנינו טיעון פשוט בזכות טענה זו:

(1) התכונות שבעטיין נגרמות פעולותינו הן תכונות פיזיקליות (תכונות פיזיקליות של מצבינו המוחיים).

(2) (על פי פיזיקליזם-פרט בלעדי) תכונות נפשיות אינן זהות לתכונות פיזיקליות. לפיכך,

(על פי פיזיקליזם-פרט בלעדי) התכונות שבעטיין נגרמות פעולותינו אינן תכונות נפשיות.

מסקנתו של טיעון זה היא העמדה של "אפינומנליזם-סוג". הנחה (2) היא פשוט חלק מהגדרתה של העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי, כפי שאנו מאפיינים עמדה זו. ניתן לטעון שהנחה (1) של הטיעון מבוססת על המדע. הנחה זו כרוכה הדוקות בהנחתו הראשונה של הטיעון מן הסיבתיים הנפשיות. כזכור, על פי הנחתו הראשונה של טיעון זה, מצבים מוחיים הם סיבותיהן של פעולותינו, ויש טעמים מדעיים רציניים לקבלה. דומה שטעמים אלו יובילו גם לטענה שהתכונות שבעטיין המצבים המוחיים הם סיבות של פעולותינו הן תכונות פיזיקליות, שהקשרים הסיבתיים הנחשפים על ידי הפיזיולוגיה כרוכים בהתממשויותיהן של תכונות פיזיקליות. נוכל לראות בשלב מאוחר יותר (ביחידות 6-7) כיצד יכולה תורה פיזיקליסטית להתנגד להנחה זו. על כל פנים, אם הנחה זו אמתית, הרי פיזיקליזם-פרט בלעדי כרוך באפינומנליזם-סוג.

אם כך, הרי אם העמדה של אפינומנליזם-סוג אמנם איננה סבירה (דהיינו, אם אמנם אין זה סביר שלתכונות נפשיות אין תפקיד בהנעתנו לפעולות), יש שיקול רציני כנגד העמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי, שיקול שעניינו השלכה בלתי סבירה שיש לעמדה זו.

למעשה, ניתן להסב את הטיעון שהצגנו עתה לטיעון בזכות פיזיקליזם-סוג.

⁹⁹ דיון בניסיונות שונים להראות שאפינומנליזם-סוג זו עמדה בעייתית נמצא במאמר A. Horowitz, "Is There a Problem in Physicalist Epiphenomenalism?", *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), pp. 421-434.

שאלה

התוכלו לחשוב על טיעון בזכות פיזיקליזם-סוג שעניינו בסיבתיות נפשית?

לפניכם טיעון כזה :

(1) התכונות שבעטיין נגרמות פעולותינו הן תכונות פיזיקליות (תכונות פיזיקליות של מצבינו המוחיים).

(2) התכונות שבעטיין נגרמות פעולותינו הן תכונות נפשיות.
לפיכך,

תכונות נפשיות הן תכונות פיזיקליות (תכונות פיזיקליות של מצבינו המוחיים).

זהו טיעון המקביל לטיעון מן הסיבתיות הנפשית בזכות תורת הזהות. מסקנתו של הטיעון הנוכחי חזקה יותר: על פיה לא רק תורת הזהות אמתית, אלא אף התורה החזקה יותר של פיזיקליזם-סוג. מה שמאפשר את גזירת המסקנה החזקה יותר הוא שההנחות של הטיעון הנוכחי חזקות יותר. אין הן מסתפקות בטענה על תפקידם הסיבתי של מצבים מוחיים ומצבים נפשיים, אלא טוענות גם לתפקיד סיבתי של תכונות פיזיקליות ותכונות נפשיות. מובן שככל שהנחותיו של טיעון חזקות יותר, ככל שיש להן יותר תוכן, נדרשים טעמים חזקים יותר לקבלתן. לפיכך, לא כל מי שהשתכנעו על ידי הטיעון מן הסיבתיות הנפשית בזכות תורת הזהות ישתכנעו על ידי טיעון זה.

9.4 נסמכות, מוניזם אנומלי, ופיזיקליזם-פרט בלעדי

לעמדתו של דייווידסון – מוניזם אנומלי – שני רכיבים: הרכיב המוניסטי והרכיב האנומלי. האנומליות של המצבים הנפשיים ביחס למצבים פיזיקליים היא עמדה שלילית: היא אומרת לנו מה היחס בין הנפשי לפיזיקלי איננו – על פיה, אין זה יחס של חוקיות חמורה – אך אין היא אומרת לנו מהו. הרכיב המוניסטי, לעומת זאת, הוא רכיב חיובי: על פיו כל אירוע נפשי הוא אירוע פיזיקלי. ועל פי דייווידסון, משמעות הטענה שאירוע נפשי הוא אירוע פיזיקלי היא שלאירוע בעל תכונה נפשית יש גם תכונה פיזיקלית (או תכונות פיזיקליות). אולם מהו, לפי דייווידסון, הקשר בין התכונות הנפשיות של אירועים נפשיים לבין תכונותיהם הפיזיקליות?

לשאלה זו הבטים אחדים, ואנו נציין כאן אחד מהם: דייווידסון מכריז שהוא דוגל בקיומה של נסמכות פסיכופיזית. הוא מקבל, שהבדל בתכונותיהם הנפשיות של אירועים מחייב הבדל בתכונותיהם הפיזיקליות. אמנם הקשר בין תכונות נפשיות לבין תכונות פיזיקליות, על פי עמדתו, רופף יותר מכפי שהוא נתפס על פי עמדות פיזיקליסטיות רבות, אולם כפיזיקליסט

דייווידסון מחויב לקשר בין ההתממשויות הללו, ודוגל בכך שקשר של נסמכות מתקיים ביניהן.¹⁰⁰

שאלה

פילוסופים אחדים טענו כי עקרון הנסמכות של הנפשי על הפיזיקלי מתנגש בתורתו של דייווידסון. אם אכן כן – באיזו מעמדותיו של דייווידסון עשוי עיקרון זה להתנגש?

ניתן לחשוב כי עקרון הנסמכות מתנגש בעמדתו של דייווידסון, שעל פיה אין חוקים חמורים המקשרים בין התממשויותיהן של תכונות נפשיות לבין התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות. זאת משום שנסמכות פסיכופיזית משמעה שזהות בתכונות פיזיקליות מחייבת זהות בתכונות נפשיות. במילים אחרות, נסמכות פסיכופיזית מחייבת את קיומו של מתאם בין התכונות הנפשיות לבין התכונות הפיזיקליות. וכפי שראינו, לפי עקרון הנסמכות שוררת בעולמנו חוקיות שעל פיה התממשותן של תכונות נפשיות מסוימות מתלווה להתממשותן של תכונות פיזיקליות מסוימות. נראה אפוא כי נסמכות פסיכופיזית מחייבת חוקיות פיזיקלית-נפשית חמורה, והרי דחייתו של חוקיות זו היא מאבני היסוד של תורתו של דייווידסון.¹⁰¹

כזכור, העמדה שנסמכות פסיכופיזית היא תנאי הכרחי לאמיתותה של תורת הזהות – לטענה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים – היא עמדה מקובלת למדי. אם עמדה זו נכונה, ואם אמנם בתורתו של דייווידסון אין מקום לנסמכות פסיכופיזית, הרי שתורתו של דייווידסון לוקה באי עקביות. אולם על דיון במקומה האפשרי של נסמכות בתורתו של דייווידסון להיערך במסגרת דיון מקיף בתורתו, ודיון כזה חורג ממסגרתו של הקורס הנוכחי.

נדגיש כי הטענה שהועלתה כנגד עמדת המוניזם האנומלי של דייווידסון, לפיה עמדה זו אינה מתיישבת עם עקרון הנסמכות הפסיכופיזי, חלה על עמדה זו בשל מאפייניה הייחודיים, ולא בשל עצם היותה עמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי. עמדות של פיזיקליזם-פרט בלעדי עשויות לקבל את קיומם של חוקים חמורים שעל פיהם התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות מסוימות מחייבות את התממשויותיהן של תכונות נפשיות. עמדות כאלו נבדלות מן העמדה של פיזיקליזם-סוג בכך שהן דוחות את קיומם של חוקים חמורים דו-כיווניים. אופייני לעמדות כאלו שהן דוחות את קיומם של מתאמים (ובוודאי את קיומם של מתאמים

¹⁰⁰ כפי שהערנו (בהערה 41 לעיל), נמנענו מהצגת הגרסה של עקרון הנסמכות לפיה תכונותיו הנפשיות של אירוע נפשי (להבדיל מיצור נפשי) נקבעות על ידי תכונותיו הפיזיקליות, משום שגרסה זו מניחה שלאירוע נפשי יש תכונות פיזיקליות. כך, בתוספת ההנחה שאירוע בעל תכונה פיזיקלית (ולו אחת) הוא אירוע פיזיקלי, גרסה זו מניחה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים – היא מניחה את אמתות תורת הזהות. דייווידסון, שאמנם מחזיק בעמדה שאירועים נפשיים הם אירועים פיזיקליים, יכול לקבל את הגרסה המניחה את אמתותה של עמדה זו, הגרסה המתייחסת לאירוע נפשי.

¹⁰¹ ראוי להעיר כי היעדרה של חוקיות פסיכו-פיזית חמורה מתנגש אמנם עם עקרון הנסמכות הפסיכופיזי, אולם אין הוא מתנגש עם העיקרון החלש יותר של נסמכות גלובלית, שעל פיו מכלול העובדות הפיזיקליות קובע את מכלול העובדות הנפשיות.

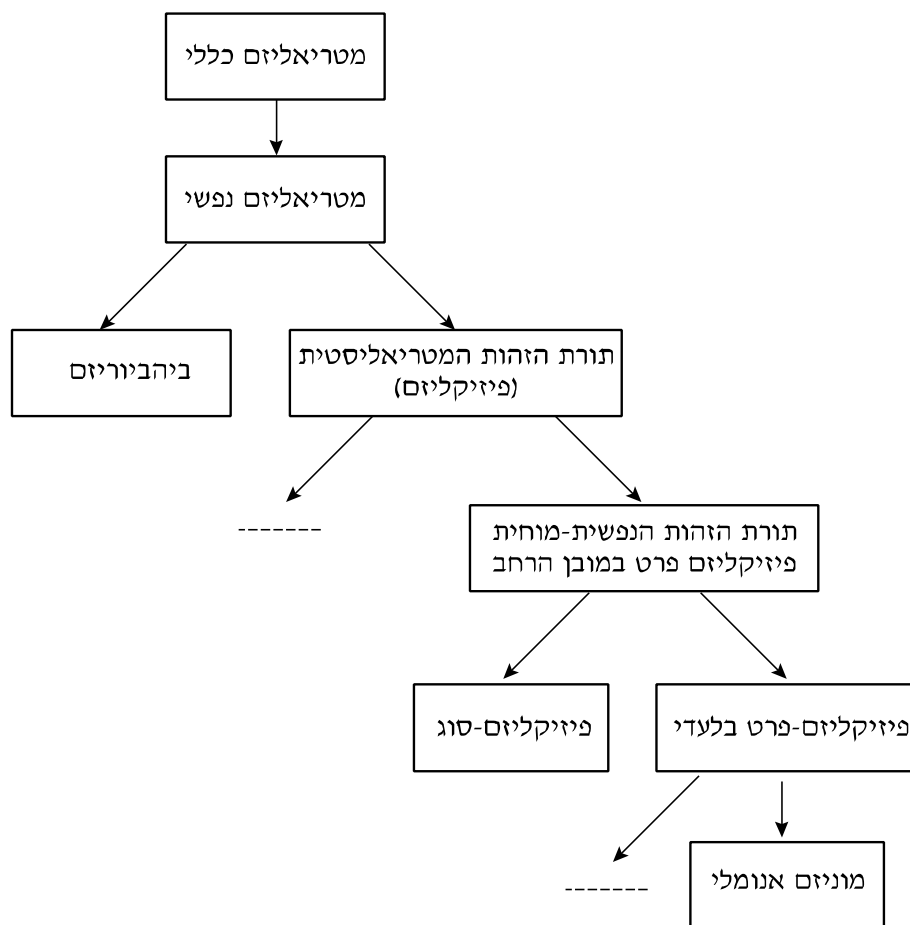
המצייתים לחוקיות חמורה) רק בכיוון ההפוך: בהתאם לטענת ריבוי המימושים, הן דוחות קיום חוקים שעל פיהם התממשויותיהן של תכונות נפשיות מסוימות מחייבות את התממשויותיהן של תכונות פיזיקליות מסוימות. אופייני לעמדות כאלו שהן מקבלות את עקרון הנסמכות (שכאמור, יש הסוברים שקבלתו מתחייבת מקבלת תורת הזהות), ולדחות את העיקרון ההופכי לעקרון הנסמכות. בשל דחייתן את קיומם של מתאמים דו-כיווניים, עמדות של פיזיקליזם-פרט בלעדי הן עמדות אי רדוקציוניסטיות. הן מתנגדות לרדוקציה אונטולוגית של תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות; והן מתנגדות גם לרדוקציה בין-תאורטית של הפסיכולוגיה לפיזיקה. לפי עמדות כאלו, לא ניתן לוותר על חוקי הפסיכולוגיה ולהמירם בחוקים פיזיקליים מסוימים. גם לפי עמדות כאלו של פיזיקליזם-פרט-בלעדי אפוא הפסיכולוגיה היא מדע "אוטונומי".

אם כן, כל העמדות של פיזיקליזם-פרט בלעדי מתנגדות לקיומם של מתאמים דו-כיווניים חמורים בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות; כל העמדות של פיזיקליזם-פרט בלעדי הן עמדות אי רדוקטיביסטיות. העמדה של מוניזם אנומלי, ניתן לומר, היא עמדה אי רדוקטיביסטית קיצונית יותר מעמדות אחרות של פיזיקליזם-פרט בלעדי. היא דוחה את קיומו של מתאם חמור בין תכונות נפשיות לתכונות פיזיקליות אפילו בכיוון אחד. זו משמעות ה"אנומליות" של הנפשי על פיה.

ביחידה הבאה נדון בתורה אחרת בדבר מהותם של המצבים הנפשיים והתכונות הנפשיות, תורה שאף היא מתנגדת לרדוקציה פסיכופיזית, אולם הקשר שהיא טוענת לו בין תכונות פיזיקליות לבין תכונות נפשיות חזק יותר מן הקשר שמתקיים ביניהן על פי עמדתו של דייווידסון, ומתיישב בבירור עם נסמכות פסיכופיזית. תורה חשובה ומהפכנית זו, כפי שנראה, יוצקת תוכן ספציפי בעמדה של פיזיקליזם-פרט בלעדי ובטענה שהפסיכולוגיה היא מדע אוטונומי. עם זאת, האונטולוגיה הפיזיקליסטית איננה מהותית לתורה זו.

לפי שעה, נעדין את תרשימי העמדות המטריאליסטיות.

9.4.1 תרשים מעודכן של העמדות המטריאליסטיות (III)



תרשים 11: תרשים מעודכן של העמדות המטריאליסטיות (III)