

---

# מי הזיז את האצבעות שלי?

כאילו אין לי ידיים ואף לא עיניים, ולא עור, ולא דם, וכאילו אין לי כל חוש, אלא שבטעות מאמין אני שכל הדברים הללו לי הם. אדבק במחשבה הזו בעקשנות; ואם בדרך זו לא יעלה בידי להגיע לידי ההכרה של איזה דבר אמת, הרי על כל פנים אוכל לחדול מלחרוץ משפט.

לאחר שהשיל מעליו את הדעות הקדומות ואת ההנחות המוקדמות והטיל ספק אפילו בתוקפם של רשמי החושים, מצא דקארט ב"אני החושב" (קוגיטו) את שחיפש – את המשען האיתן שעליו נסמכת כל אפשרות של ידיעה. אני יכול להטיל ספק בכל, קבע, אך לא בעצם העובדה שאני הוא שמטיל ספק; אני חושב, משמע אני קיים.

כמעט ארבע מאות שנים לאחר הצגתה של נוסחה קלאסית זו, טוען הפילוסוף הגרמני תומס מצינגר כי דקארט לא היה, ככלות הכל, נועז דיו, וכי התחנה הסופית בהרפתקה האינטלקטואלית שלו הייתה גם היא, כמו קודמותיה, מוטלת בספק. את ההכרזה המנצחת "אני חושב, משמע אני קיים" הוא מחליף בטענה שונה בתכלית: "אני חושב שאני קיים", וליתר דיוק, "לא-אני חושב שאני קיים". דקארט היה ודאי מקשה ושואל: כיצד יכול לא-אני לחשוב, ולו מחשבה מוטעית? ומצינגר היה משיב לו, מן הסתם, כי אכן יש מעין "שד" הגורם לנו להאמין בקיומו של ה"עצמי" שלנו, של ה"אני" שכביכול חושב את כאילו-מחשבותינו. השד הזה איננו ישות

The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self

by Thomas Metzinger

Basic Books, 2009

276 עמודים

ביקורת: עודד בלבן

רנה דקארט, הוגה הדעות הצרפתי בן המאה השבע-עשרה, נטל על עצמו משימה פילוסופית הרואית: למצוא נקודה ארכימדית של ודאות, של ידע מוצק שאי-אפשר לערער עליו. לשם כך בחר דקארט להרפות מכל קביעה ומכל תפיסה שאפשר להטיל בה ספק כלשהו, ולו קל שבקלים. אחרי הכל, אינני יכול להוציא מכלל אפשרות שאני ניזון מאשליות, הסביר דקארט בחיבורו הנודע הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, והציע ניסוי מחשבתי:

אשער אפוא שיש במציאות לא אלוה אמיתי, שהוא המקור העליון של האמת, אלא איזה מלאך רע, שהוא גם ערום ורמאי, גם בעל יכולת, ושהוא משתמש בכל התחבולות שבידו כדי להתעותני. אחשוב שהשמים, האוויר, הארץ, הצבעים, התבניות, הצלילים וכל הדברים החיצוניים שאנו רואים אינם אלא מראות שווא ומרמה, שמלאך רע זה נעזר בהם כדי לשים מוקשים לפני לבי התם. אחשוב על עצמי

על־טבעיית ואינו מבקש את רעתנו; מדובר, בסך הכל, במוח האנושי, הבורא עבורנו אשליה נוחה ומועילה.

מנהרת האנו: מדע הופש ומיחוס העצמי, ספרו של מצינגר, שראה אור בשנת 2009, שוטח בפני הקורא את התזה הפרובוקטיבית שהעצמי אינו קיים, ש"בניגוד למה שסוברים רוב האנשים, מעולם לא היה למישהו עצמי". מצינגר, פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת יוהנס גוטנברג במיינץ, כבר הציג טענה זו בפרטנות בחיבורו עב הכרס להיות אף אחד: תיאוריית מודל העצמי של הסובייקטיביות (*Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*). במנהרת האנו הוא מציע גרסה נגישה יותר של התיאוריה שפיתח, אך אינו מוותר על ציטוט שורה ארוכה של ממצאים בתחום חקר המוח, המעניקים לכאורה תימוכין לעמדתו הרדיקלית. ברם, בממצאים הללו, מסקרנים ככל שיהיו, אין כדי להסתיר את חולשת הפרויקט התיאורטי היומרי של מצינגר; ואמנם, כבר בבחינה ביקורתית שטחית מתחילה המנהרה שכרה להתמוטט.

**ה**סוגיות הניצבות במוקד ספרו של מצינגר, ובראשן השאלות הנוגעות למהות העצמי, העסיקו את הפילוסופיה המודרנית מראשיתה. כאמור, דקארט הגדיר את האני – שלצורך העניין נזהה אותו עם העצמי, כפי שנוהג גם מצינגר – כ"דבר חושב", וכך הסביר:

ומהו דבר חושב? הווה אומר: דבר שהוא מטיל ספק, משיג, מחייב, שולל, רוצה, בלתי רוצה, גם מדמה ומרגיש. בוודאי אין זה מעט, אם כל הדברים הללו שייכים לטבעי. אך משום מה לא יהיו שייכים לו? וכי אין אני אותו דבר עצמו שמטיל ספק כמעט בכל; שעם זאת מבין ומשיג דברים

אחדים; שמחייב ומאשר שרק דברים אלו הם אמיתיים; ששולל את כל השאר; שרוצה וחפץ לדעת עליהם יותר; שאינו רוצה להיות מרומה; שמדמה דברים רבים, ולפעמים אף שלא ברצוני; ושגם מרגיש רבים מהם כאילו באמצעותם של כלי הגוף? כלום יש בכל זה משהו שאינו אמיתי באותה מידה שדבר ודאי הוא שאני קיים ושאיני נמצא, אף אם הייתי ישן תמיד, ואף אם מי שנתן לי את הישות היה מתאזר בכל כוחותיו כדי להולכיני שולל? כלום יש גם אחד מבין כל התארים הללו שאפשר להבדיל ביני ובין מחשבתי או שאפשר לומר עליו שהוא נפרד מעצמי? שהרי דבר זה שאני הוא המטיל ספק, המבין והרוצה, מוכח מעצמו במידה כזו, שאין מן הצורך להוסיף כאן שום דבר כדי לבאר אותו.

את הקו של דקארט המשיך הפילוסוף האנגלי ג'ון לוק, שטען בחיבורו מסה על שכל האדם כי "יש בנו משהו החושב; זה מעבר לכל מחלוקת. הספקות שלנו באשר לטיבו רק מאשרות את ישותו כנמצא". ואולם, לוק הוסיף שהזהות האישית נשענת על מודעות עצמית רציפה, מודעות לכך שאני הנני אותו אני לאורך הזמן, אותו אני בזמנים שונים. קיומו של העצמי, אם כן, אינו מובטח מראש; הוא תלוי בניסיון. המנגנון המאפשר את הרצף שבלעדיו אין משמעות לאני הוא הזיכרון. האני זהה לעצמו ככל שמתמידה אצלו המודעות העצמית שאכן הוא אותו הדבר. איבוד הזיכרון קוטע את רצף האני, ואבדן זיכרון טוטלי משמעו איבוד העצמי.

לוק סודק את מעטה הוודאות שבו עטף דקארט את הקוגיטו שלו. האני של לוק איננו עוד בלתי אמצעי. הוא נזקק לתיווך הזיכרון, כלומר לניסיון. לוק, חשוב להדגיש, אינו יכול לוותר על האני: הוא אולי מובטח לנו באמצעות הניסיון, אך בו בזמן הוא גם בבחינת תנאי לניסיון הזה.

החל לוק; שהרי את אותו קריטריון ספקני שהחיל על המציאות הנתפסת אפשר ליישם גם ביחס לאני התופס את עצמו. כך אמנם יעשה דייוויד יום, הוגה הדעות הסקוטי בן המאה השמונה-עשרה. יום הטיל ספק בקיומו של האני בדיוק משום שהוא בלתי נתפס. הנחת היסוד שלו הייתה שאם אין לנו רושם של דבר-מה, לא ייתכן שיהיה לנו מושג שלו – וכאלה הם פני הדברים בנוגע לאני. אנו מתנסים בתחושות, ברגשות ובמחשבות, אך יום אינו מוצא דבר נוסף לצדם. אין לנו הרגשה או תפיסה של אני המצוי כביכול מעבר לכל אלה, דבר-מה שאפשר לשייך לו את התחושות, את הרגשות ואת המחשבות הללו. אף שהאני אינו נתפס, הוא משמש בכל זאת נקודת התייחסות לרשמים שלנו. יתר על כן, הוא אינו קיים בנפרד מהם. מהו אפוא האני? הבה נתבונן בניסיון המרתק של יום להשיב על שאלה זו במסכת טבע האדם:

כשאני מתכנס לפני ולפנים לתוך מה שאני קורא בשם "אני עצמי", הריני נתקל תמיד באיזו תפיסה מסוימת או בחברתה, כגון חום או קור, אור או צל, אהבה או שנאה, מכאוב או הנאה. לעולם אין בידי לאחוז "בי בעצמי" ללא תפיסה, ולעולם אי-אפשר לי להיות צופה דבר זולת התפיסה. כשתפיסותי מסתלקות לזמן מה, כבשעת שינה עמוקה, הרי כל אותה שעה שוב איני מרגיש "בי בעצמי", ובצדק אפשר לומר שאיני נמצא עוד. ואילו נסתלקו כל תפיסותי מחמת מיתה, ולאחר התפוררות גופי לא הייתי יכול עוד לחשוב, וגם לא להרגיש, ולא לראות, ולא לאהוב, ולא לשנוא, הרי הייתי מתאין כולי, ואיני רואה מה נצרך היה עוד כדי שאיחפך לאי-ישות גמורה.

יום מגיע למסקנה שהאני אינו קיים. אולם מהו זה שיום ביקש ולא מצא? איזהו

העצמי הוא נקודת התייחסות המאחדת את כל האיכויות הנתפסות בחושים. המודעות לניסיון היא הערבות לזהותנו האישית, וזו ערבה מצדה לאחדותו של ניסיונו. אלא שבנקודה זו מתחיל תהליך ההתפוררות של האני כעצם המתקיים באופן בלתי תלוי בניסיון. יתר על כן, לוק מסיט את הדיון מן העצם אל האידיאה של העצם. הוא מצביע על הצורך להחזיק באידיאה הזו, בלי לטעון שהיא משקפת דבר-מה המתקיים בהכרח גם במציאות שמעבר להכרתנו.

הפער בין האני כעצם חושב ובין האני כמשהו המתקיים בפועל מתרחב עוד יותר בהגותו של הפילוסוף האנגלי ג'ורג' ברקלי. ברקלי לא הטיל ספק בקיומו של האני כעצם, אלא בקיומה של ממשות בלתי תלויה הניצבת מולו. הפילוסופים, לדעתו, נוהגים לבלבל בין המושגים הכלליים ובין הממשות. הם חושבים, למשל, על הצורה המופשטת של המשולש, וסבורים שהיא קיימת גם במציאות. אלא שבפועל אין בנמצא משולש כללי, אלא רק משולשים מסוימים – ישרי זווית, קהי זווית, חדי זווית וכיוצא באלה. למושג הכללי אין קיום ממשי, שהרי הוא אינו נתפס בחושים. ברקלי לא שלל את ההפשטות, אלא את תפיסתן כישים. אנו מסוגלים לתת את הדעת על אורך ללא רוחב, כלומר על המושג הכללי של אורך, אך לא נוכל לדמיין הפשטה כזו כיוון שאין היא נתפסת בחושים – ובמובן זה, היא אינה קיימת.

על פי משנתו של ברקלי קיים אפוא אך ורק מה שהאני תופס. אבל האני עצמו אינו נתפס. אנו יודעים עליו רק שהוא המצע של התכונות הנתפסות, מצע שאינו מוכר ואינו יכול להיות מוכר, מאחר שאינו נתפס בחושים. בכך הקל ברקלי, אף שלא כיוון לכך, את מלאכת ערעור האני, שבה

העצמית. ספרו מוקדש לערעור הסברות שלנו על עצמיותנו, על הכרתנו ועל תפיסתנו החושית. כתחליף לכל אלה מציג מצינר הסבר נורו-פסיכולוגי, הנתלה בממצאים מתחום חקר המוח.

**א**ת המתקפה של מצינר על העצמי יש להבין על רקע הסמכות המוקנית לחשיבה המדעית ולהנחותיה במגמות הדומיננטיות בהגות בת זמננו. חשוב להדגיש כי המחקר המדעי המובהק, כולל זה הניורולוגי, נמנע בדרך כלל מעיסוק בסוגיות שאינן נופלות בגדר הקטגוריות שלו. המעמד האונטולוגי של העצמי הוא סוגיה כזו, ובעיקר אם אין קיום לאני כיוון שאיננו ישות פיזית. הניורו-פסיכולוגיה, לעומת זאת, מציעה דיון החורג אל מעבר לאובייקטים שאותם חוקר המדע, אף שהיא משתמשת לצורך זה בהנחות מדעיות.

כאמור, מצינר מתייג את האני ואת העולם המופיע לפניו – שאף הוא אינו כפוף למדע – כאשליה; לדידו, רק התהליכים הניורו-פיזיולוגיים קיימים באמת. מהו אפוא היחס של אשליית העצמי אל הגוף? מהו מעמדה במסגרת הבעיה הפסיכו-פיזית?

השכל הישר – כלומר התודעה המעשית, היומיומית – מניח שגוף ונפש הם שתי ישויות שונות במהותן, אך קשורות זו בזו. הנחה קודמת זו משתקפת באינספור פעולות והיגדים המייחסים לאירוע גופני סיבה נפשית ולהפך. לקיומו של קשר סיבתי נדרש שיתוף – או לפחות נדרשת קרבת-מה – בין סיבה לתוצאה. שכלנו היומיומי מניח, גם אם לא במפורש, קשר כזה בין גוף לנפש – הנחה שבלעדיה כמעט אי-אפשר להבין אפילו ביטויים יומיומיים פשוטים (או לקיים

האני שאינו קיים? יום, כמו מצינר אחריו, מחפש אני מנותק מכל הקשר, בלתי תלוי, בלתי משתנה, שאינו ניתן לחלוקה – הווה אומר אני כעצם, כסובסטנציה או כמצע קבוע לכל השינויים החלים בו.

ב-1781, עם פרסום ספרו הגדול ביקורת החבונה הטהורה, הטח עמנואל קאנט את המאזניים הפילוסופיים חזרה לטובת הטענה המצדדת בקיומו של האני. הוא לא עשה זאת מתוך השיקול הקארטיזיאני דווקא, אלא כהמשך ובתגובה לספקנותו של יום. קאנט קיבל את טענתו של יום כי האני איננו תוכן מתוכני הניסיון – כלומר איננו חלק מתכניו שלו עצמו – אך בדיוק משום כך סבר כי יש לחפש אחריו במקום אחר. כדי להבין את תנאי הניסיון פנה קאנט אל מאחורי הקלעים של הפילוסופיה של יום; הוא ביקש, במילים אחרות, להתחקות אחר אותן הנחות מוקדמות שהן הכרחיות לכל ניסיון מבלי להיות חלק ממנו. אחת ההנחות האלה היא אחדותו של האני. הניסיון, קבע קאנט, הוא בלתי אפשרי מבחינה לוגית אם אינו מאוחד באני מסוים, אם אינו שייך למישהו. מבחינה לוגית, יש צורך באני כדי ללוות את כל תוכני הניסיון שאליהם התייחס יום.

מאז ימי קאנט התפצל הדיון הפילוסופי סביב שאלת קיומו של העצמי לשני כיוונים עיקריים: האחד אונטולוגי והאחר אפיסטמולוגי. הדיון האונטולוגי מתעניין בשאלה האם האני קיים, כלומר האם אפשר לראות בו יש ממשי בין ישים אחרים. הדיון האפיסטמולוגי מתמקד בשאלה כיצד מתפקד האני בתודעה; לשאלת קיומו נודעת בהקשר זה חשיבות משנית. תומס מצינר פוסע, כמובן, בנתיב האונטולוגי, שהרי מחקרו עוסק בבעיית הקיום של האני ולא במאפייניה של הזהות

בנושא אינו מספק, ובנספח למסכת טבע האדם הודה שלא הצליח לבנות תורה סדורה על אודות האני. מצינגר, לעומתו, קובע ללא היסוס שהאני הוא מיתוס ותו לא, משום שמדע המוח וכלי המחקר העומדים לרשותו לא מצאו כל זכר לנוכחותה של ברייה שכזו.

אם האני הוא בדיה, הרי המוח הוא הבדאי, הרוקח עבורנו את אשליית העצמי לצורך הישרדותנו. הוא שמכניס לראשינו את הפיקציה המועילה בדבר אני המאחד את כל תפיסותינו, הרגשותינו ומחשבותינו; הוא שמעניק לנו את התחושה המדומה שיש לנו שליטה מודעת על מעשינו, שבתא הטייס יושב קברניט המכוון את המטוס.

בנקודה זו מתגלה דמיון מסוים בין טיעונו של מצינגר ובין תורתו של הפילוסוף היהודי-הולנדי ברוך שפינוזה. שניהם רואים ברצון החופשי אשליה; שניהם שוללים את אמונת השכל הישר, הרואה ברצון את הסיבה הישירה למרבית פעולותינו. שפינוזה גרס שאנשים יודעים מה הם רוצים, אבל אפילו בחלומותיהם אינם מעלים בדעתם את הסיבות האמיתיות למאווייהם. בדומה לשפינוזה סבור גם מצינגר שמקור האשליה בדבר הרצון הוא בורותנו באשר לסיבות מעשינו. הן שפינוזה והן מצינגר מניחים כנקודת מוצא שאין זה מתקבל על הדעת שהרצון, שאיננו גופני, יניע את הגוף לפעולה. אך בעוד שאצל שפינוזה – אף שאין רצון חופשי – הסיבתיות הנפשית והסיבתיות הפיזיקלית מתקיימות זו לצד זו כשני תארים שונים ושווי מעמד של אותו העצם, בעיני מצינגר הנפשי כולו הוא אשליה, ורק הגופני הוא ממשי.

הבה ננסה להגן על העמדה שמציג כאן מצינגר, אף שהיא לוקה במידה של

דיון בבית משפט, למשל), אך יש בה כדי להערים קשיים בלתי פתירים בדרכה של הרפלקסיה הפילוסופית.

הנוירו-פסיכולוגיה (או הנוירו-פילוסופיה), המחזיקה בעמדה שאפשר לכנותה "ריאליזם מוחי", נוטה בדרך כלל לבטל את ההיבט הנפשי או הרוחני של החוויות שמנחיל לנו הניסיון היומיומי. מרבית ההוגים המזוהים עם מגמה זו סבורים, במידה זו או אחרת, כי אי-אפשר להבין את החשיבה ואת ההתנהגות האנושית אלא כתוצאה ישירה של פעולת מערכת העצבים המרכזית – המוח. לשם הצדקת גישה זו יוצאים הנוירו-פסיכולוגים, ועמם רבים מן הפילוסופים הממשייכים למסורת האנליטית, במתקפה על תפיסת הקוגיטו של דקארט. "האני חושב", על כל כישוריו ופעולותיו, עובר בידיהם רדוקציה אל הגוף, וספציפית אל המוח.

מצינגר מצטרף למגמה זו בלהט. עדות השכל הישר, המניחה כי הגוף והנפש נפרדים אך קשורים ביניהם, נתפסת בעיניו כאשליה – לא מפני שהוא סבור שלא ייתכן כלל שיתוף בין השניים, אלא משום שלפי השקפתו האני או העצמי אינו אלא מקסם שווא שמפיק המוח. לדבריו, "למיטב הכרתנו אין ישות בלתי מתחלקת שהיא אני, לא במוח ולא בממשות מטיפיזית שמעבר לעולם הזה". אמירה זו נראית כמו גרסה נוירו-פסיכולוגית לטענתו של דייוויד יום, אלא שהפילוסוף הסקוטי היה בכל זאת מתון יותר ממצינגר. יום טען אמנם שאין לנו רושם של העצמי, אך לא מיהר לחרוץ משפט בשאלת מעמדו האונטולוגי, כלומר בסוגיית קיומו או אי-קיומו, והעדיף לעסוק בהיבטים האפיסטמולוגיים הנוגעים לזהות האני. יתר על כן, יום היה ער לעובדה שדיונו

אי-בהירות, באמצעות טענה המקובלת על רבים מבעלי הגישה הנייר-פיזיולוגית. טענה זו נשענת על ממצאיו של הניירולוג בנג'מין ליבט, שגילה כי לפני ביצועה של פעולה גופנית רצונית מתקיימת בקליפת המוח הקדם-מוטורית והמוטורית פעילות עצבית מובחנת, שזכתה לכינוי "פוטנציאל מוכנות". פעילות זו מקדימה את ההחלטה המודעת על ביצוע הפעולה בפרק זמן מינימלי ביותר (כמה מאות אלפיות השנייה). המסקנה העולה מן המחקר היא שתהליכים לא מודעים במוח "מחליטים" על ביצוע הפעולה, ואילו תודעתנו, כלומר החוויה הרצונית, אינה ממלאת כל תפקיד משמעותי בנעשה. הרגשתנו כי אנו אחראים למעשינו אינה אלא אשליה, כפי שכבר הטעים שפינוזה באמרו שאילו לאבנים הייתה תודעה היו מאמינות כי הן נופלות מרצונן החופשי. רק הודות להונאה עצמית מחוכמת משכנע אותנו המוח כי ההחלטות שכבר קיבל היו בעצם פרי הכרעתנו המודעת והרצונית.

הנייר-פילוסופיה אינה מתיימרת לתאר את תופעת הרצון החופשי ולהסבירה; היא מסתפקת בניסיון לגלות מה מתרחש במוחנו בשעה שאנו חווים את היותנו בעלי רצון חופשי. בעיני מצינגר ושאר חסידי הזרם הנייר-פסיכולוגי הרדוקציוניסטי הקיצוני, החוויה המודעת לא רק מלווה בתהליכים עצביים, אלא נובעת מהם ישירות ובאופן בלעדי. במילים אחרות, לא אני הוא המכתיב לאצבעותיי להקליד מילים אלה, כי אם מוחי. במבט ראשון אפשר להתרשם כי זוהי טענה מרחיקת לכת, אבל בחינה מדוקדקת יותר גורמת לנו לתהות אם היא אמנם רדיקלית כפי שהיא מתיימרת להיות. ואמנם, היא אינה מבטלת באמת את הרצון החופשי, אלא מעתיקה אותו מן העצמי אל המוח.

אחרי הכל, המוח, לפי גישה זו, "מקבל החלטות" באופן חופשי, שאין להסבירו באמצעות רדוקציה נוספת.

לאחר שקבע כי אין לי כל בעלות על חווייתי, שהרי איני קיים כלל כאני, שואל מצינגר: מיהו, אם כן, זה המרגיש את הרגשותיי? מיהו שעושה את פעולותיי, חולם את חלומותיי, חושב את מחשבותיי? הרי הוא איננו אני. התחליף שמציע מצינגר לאני, האני שבא במקומי, הוא "מנהרת האני". האני התופעתי הוא פרי דימוי פנימי. המוח מעמיד לרשותנו מודל של האני בתוך מודל של העולם – מוקד המאחד כביכול את כלל החוויות. "אותו מרכז הוא מה שאנו חווים בתורת עצמיותנו", כותב מצינגר. ונמצאנו תוהים: ומיהו זה שהמודל נבנה עבורו? האין זהו אני, שהנו בעל יכולת להתייחס לעצמו? נראה כי מצינגר מתקשה להיפטר מן האני, אך הוא אינו מודה בכך, כיוון שהוא מציב קריטריונים חמורים למה שראוי להודות בקיומו. ובכלל, נדמה שהוא עסוק בקביעת מעמדן האונטולוגי של תופעות יותר מאשר בהכרתן.

התרמית ההכרתית שמתאר מצינגר מקיפה את כל החוויה האנושית. לדבריו, תחושת העצמיות שלנו היא מעין סימולציה וירטואלית הממוקמת בתוך סימולציה גדולה יותר של ממשות חיצונית. מובן שהממשות החיצונית ה"אמיתית" רחבה בהרבה מן הסימולציה שלה, שאותה אנו מכירים. לפי מצינגר, איננו מודעים להיותנו שרויים בתוך אשליה ולכן אנו מתייחסים לתוכנה כאל ממשות. הפסיכו-ביולוגיה שלנו משטה בנו כמו השד הרע של דקארט. אלא שאצל מצינגר מזימותו של השד, כלומר המוח, עולות יפה ואף מכוונות לטובתנו, קרי לשם הישרדות. אשליית

"מנהרת האני" אינה ישות מקבלת החלטות, חושבת ומרגישה. היא פסיבית מעיקרה, משום שאינה אלא תוצר של כוחות אחרים השולטים בה. כדי להבהיר את כוונתו, משתמש מצינגר פעמים רבות בדימוי המחשב. אנו, הוא מסביר לקורא, מתפקדים למעשה כמעין מחשב משוכלל מאוד, וכמותו גם אנחנו מורכבים משני יסודות: חומרה (גוף) ותוכנה (נפש). מי שנשאר מחוץ לתמונה הוא המשתמש; המחשב, כך עולה מן המשל, ניחן בקיום עצמאי, ומה שמניע אותו לפעולה – בהעדרו של משתמש – הוא החומרה, לא התוכנה.

מסיבות תועלתיות, החומרה משטה בתוכנה. האדם חווה את המחשבות, את הרגשות ואת התחושות כאילו היו שלו. הוא מאמין שהוא מקבל החלטות, אולם למעשה ישנה סמכות אחרת המחליטה במקומו. התוכנה מאמינה שהיא אגו הקובע את מעשיו באופן חופשי ורצוני. האשליה שיוצר המוח הופכת אותנו לחושבי מחשבות ול"קוראי המחשבות של הזולת". היא גם נוטעת בנו את הרושם המוטעה שאנו באים במגע עם העולם החיצוני, בשעה שבעצם אנו כלואים בתוך עצמנו – בתוך "מנהרת האני". המודל של מצינגר שולל מאתנו כל גישה בלתי אמצעית אל המציאות כפי שהיא:

מה שאנו רואים ושומעים, או מה שאנו מרגישים, מריחים וטועמים, הוא חלק מזערי של מה שקיים מחוצה לנו... איברי התחושה שלנו מוגבלים. הם התפתחו לצורך הישרדות, ולא כדי לתפוס את העושר הרב של הממשות, על כל עומקה העצום. על כן, התהליך של החוויה המודעת איננו דימוי של הממשות, כי אם מנהרה העוברת דרך הממשות.

האני שמצליח המוח ליצור עבורנו, גורס מצינגר, היא אחת ההמצאות המוצלחות ביותר של הטבע (וקשה להשתחרר מן הרושם שהמחבר המלומד רואה את הטבע כסובייקט ואת בני האדם כאובייקטים של "רצונותיו").

מצינגר מאמין כי מסקנותיו נגזרות מנתונים אמפיריים. הוא יוצא נגד הפילוסופים המזלזלים לדעתו בנתונים אלה. אלא שלמעשה, הוא עצמו – אם הוא קיים – אינו מושך ידו מפסילת ממצאים אמפיריים, שהרי הוא שולל את הנתונים הבלתי אמצעיים של תודעתנו, את ההתנסות המקורית. ההפלגה האינטלקטואלית הקיצונית שלו משלחת אותו לסחרור מטפיזי, שבו הדמיון גובר על המציאות. למרבה האירוניה, קריאתו של מצינגר לחזור אל הנתונים האמפיריים, אל התופעות, מתגלה כהיפוכה הגמור – כביטולו של הניסיון בשמה של אינטרוספקציה "מדעית", המפיקה השערות במסווה של עובדות.

כל פרקי הספר ערוכים כדי לגבות עמדה פרשנית בעייתית זו. שני הפרקים הראשונים משמשים מבוא לרעיונות הבסיסיים של חקר התודעה ולמודל של מנהרת האני. הפרק השלישי מתאר התנסויות חוץ-גופיות, חוויות של גופניות מדומה, תחושות פנטום של איברים כרותים, חלומות בהקיץ ואף מחלת נפש נדירה, הגורמת לחולים להגיע למסקנה שהם עצמם אינם קיימים. כל המקרים החריגים האלה מוכיחים, לדידו של מצינגר, את אופייה הווירטואלי של התודעה הרגילה. שהרי אם בכוחה של התודעה ליצור מצבים של עצמיות מעוותת ושל גופניות מועתקת, מי יתקע לידינו שגם בסיטואציה "נורמלית" אין היא מתעתעת בנו?

לנוכח הסגירות המוחלטת המאפיינת לכאורה את אשליית העצמיות האנושית, אך מתבקש הוא לשאול: כיצד בעצם עלה בידי מצינגר לגלות את התרמית? איך הוא יודע שיש מציאות מחוץ למנהרת האני, ומה טיבה? איך הצליח לעמוד אל-נכון על האמת בדבר פעילות המוח? כאן מופיע כוח מוחלט המבקע את חומות הכלא של האגו: המדע. אליבא דמצינגר, המדע, על שיטות המחקר וההיפותוזות שלו, איננו עוד אחד מן האופנים שבהם אנו יכולים לחשוב על הממשות; המדע הוא הידע בטהרתו, ובכוחו, אם להשתמש במונחיו של אפלטון, להוציאנו מחשכת הבערות של המערה אל אור השמש של האמת.

בנקודה זו מתגלה לנגד עינינו ההבדל היסודי בין עמדתו של מצינגר ובין גישתו של קאנט, למשל. גם קאנט גרס כי הכרתנו את העולם מוגבלת לדפוסים שאוכפת עליה תודעתנו, והבחנתו בין הדבר כשהוא לעצמו ("נואומנה") ובין הדבר כפי שהוא מופיע לנו ("פנומנה") עומדת ברקע דיונו של מצינגר. אולם בניגוד לקאנט, שטען כי לא נוכל אף פעם לחרוג מן העולם כפי שהוא נתון לצורות התפיסה והחשיבה שלנו, מצינגר מאמין כי המדע מסוגל לחולל את הבלתי אפשרי: לשייט אל מחוץ למנהרת האני ולהביא אלינו באמתחתו את האמת על מה שמצוי שם, "בחוק" (או "בפנים", לצורך העניין). בהערת אגב אפשר להוסיף שקאנט לא ראה בעיבוד התפיסתי שמבצעת הכרתנו מעשה רמאות. וכי למי או למה אפשר לייחס הסתכלות שאינה מתווכת באמצעות דפוסים כאלה ואחרים? לשם כך יש לדמיין תודעה ההופכת לאובייקט שבו היא מתבוננת – מצב בלתי מתקבל על הדעת בעליל.

מצינגר, חשוב להבהיר, אינו מציע לנו פילוסופיה של המדע, אלא פילוסופיה מדעית, כלומר פילוסופיה המתיימרת לדבר בשם המדע. הוא אינו דן בדרך פעולתו של המדע, במתודולוגיה שלו, אלא מרכיב משקפיים "מדעיים" שמבעד להם הוא מתבונן לכאורה במציאות. המדע, עבור מצינגר, אינו אובייקט למחקר פילוסופי אלא סמכות עליונה, שהצדק ניצב לצדה כל אימת שהיא מתנגשת עם השכל הישר. ואכן, פרשנות מדעית – מן הסוג שמציע מצינגר, בכל אופן – נוטה לזלזל ביכולתו של השכל הישר לדעת ולתפוס את מה שהוא חושב שהוא יודע ותופס. מצינגר מותח את הפרשנות הזו עד הקצה, וטוען שנקודת הראות של השכל הישר היא עורבא פרח. תרמית המוח מושלמת כל כך, עד שאין באפשרותנו להכיר בעובדה שמה שאנו רואים ונוגעים בו, שומעים ומריחים, הוא סימולציה בלבד (למעט מה שנתפס ב"איברי החושים" של המדע, כמובן). ואי-אפשר שלא לתהות: מיהו המרומה כאן? אחת מן השתיים: או שהאני אינו קיים, ומכאן שאי-אפשר לרמותו, או שהמוח יוצר את הדימוי הכוזב של האני, ואז מרמה את הפיקציה הזו ומעמיס עליה דימויים כוזבים אחרים. אכן, תסבוכת אמיתית. כאשר שכלו הספקני של דיוויד יום היה מניע אותו להפליג למסקנות משונות דומות, הוא נזקק למנוחה בחיקו החם של העולם הניסיוני:

אך לאושרי... הטבע עצמו... מרפא אותי מן המרה השחורה הפילוסופית ומן הטירוף הפילוסופי, בין על ידי שהוא מסיר מעליי הלך רוח זה ובין על ידי שהוא מזמן לי איזה עניין לענות בו, איזה רושם חי של החושים המוחה מלבי את כל ההזיות הללו. אני אוכל פת צהריים, אני משחק בטריק-טוק, אני משוחח ומבלה את זמני עם ידידי;



וכשלאחר שלוש או ארבע שעות של נחת רוח רוצה אני לחזור אל עיונים אלו, נראים הם בעיניי קרים, מעושים ומגוחכים כל כך, שלא יערבני לבי לשקוע בהם שוב.

כפי שהוא, ולא כפי שראוי שיהיה. דא עקא שמצינגר מתייחס לאובייקט המחקר שלו – התודעה האנושית והנתונים הבלתי אמצעיים שלה – באופן שיפוטי במובהק. כדי להתווכח עם נתונים אלה, הוא מגייס לטובתו קריטריונים הלכותיים, לכאורה, מן המדע – פיזיקה, כימיה וביולוגיה. ברם, ההנחות והכלים שבהם מצוידים תחומי ידע אלה הולמים תיאור וניתוח של תהליכים פיזיקליים, כימיים וביולוגיים, ולא דווקא את חקר נתוני התודעה. הציטוט הבא מעיד על הבעיה:

המוח המודע הוא מכונה ביולוגית – מנוע יוצר ממשות – שכוונתו לספר לנו מה קיים ומה אינו קיים. מטריד לגלות ששם, מול עיניך, אין כלל צבעים. הכתום של השמש בשעת השקיעה איננו תכונה של השמים בערב; זו תכונה של המודל הפנימי של אותם שמים, מודל שיוצר המוח שלך. השמים הם חסרי צבע. העולם איננו מאוכלס כלל באובייקטים צבעוניים. בדיוק כפי שסיפר לך המורה לפיזיקה בבית הספר התיכון: שם בחוץ, מול עיניך, יש רק ים של גלים אלקטרו-מגנטיים, מרחב עצום ומורכב של אורכי גל שונים. רוב הגלים הם בלתי נראים לעיניך, ולא יהפכו לעולם לחלק ממודל הממשות של התודעה שלך. מה שבאמת קורה הוא שמערכת הראייה במוחך קודחת מנהרה דרך הסביבה הפיזיקלית העשירה והבלתי נתפסת, ובתהליך זה צובעת את קירות המנהרה בגוונים שונים של צבע. זהו צבע תופעתי. רושם, עבור עיניך בלבד.

מה שמציג כאן מצינגר איננו פרשנות מדעית לנתוני התודעה; הוא אינו קושר את תפיסת הצבעים שלנו בתכונות של הדברים בעלי הצבע, כמו השמים והשמש. הוא פשוט שולל את התופעה בקבעו שהיא אשליה. חשוב להבין: המדע – לא זה שמצינגר מדבר, כביכול, בשמו – אכן

מצינגר, כך נדמה, חסר מדריך טבעי כזה, המביא מזור לאינטלקט שהסתבך בקורים שטווה במו ידיו. למקרא טיעוניו צצות בראשו של הקורא שורה של תמיהות טורדניות: מדוע השכל הישר, היומיומי, כלוא במנהרה, בעוד שהמדע משוחרר ממנה? כיצד זה יכול המדע להבין את המנהרה מבחוץ? האם החשיבה המדעית אינה גם היא פרי מוח האדם, או שמה היא ניחנה באיכויות טמירות, על-אנושיות? מצינגר אינו מספק תשובה לקושיות הללו. העובדה שהוא נמנע מכך מצביעה על האפשרות שהוא מניח כי התודעה הרגילה חוטאת בהנחות מוקדמות (דהיינו "מרומה"), בעוד שהמדע חף מהן. וזו, אחרי הכל, ההנחה המוקדמת שבה נכשל מצינגר עצמו: הוא מאמין במדע כפי שאדם דתי מאמין באלוהיו. האמונה הזו אינה נשענת על דיון מדעי אלא מטרימה אותו. היא אינה מצריכה הוכחה; אין דרך להעמיד אותה למבחן כלשהו. ומצינגר, כך אפשר להתרשם, אינו מודע לקיומה של אמונה או של הנחה מוקדמת זו בדיוק כשם שאנו איננו יודעים, לשיטתנו, על קיומה של הממשות שמעבר לתפיסותינו המעוותות. הוא כלוא במנהרה משלו, ליד המנהרה שבה כלא אותנו, אך אינו מבחין בה.

**מ**דע מזר הוא זה של מצינגר. הוא מבטל כלאחר יד את אחד ההישגים הגדולים של המדע המודרני מאז הרנסנס – ההקפדה על הנייטרליות של המחקר. מחקר נייטרלי מבקש להכיר את מושאו

"בשנת 2050 כבר נגלה את המקביל העצבי הגלובלי של התודעה". תגלית עתידית זו זוכה אצלו אפילו לראשי תיבות מרשימים: GNCC (Global Neural Correlate of Consciousness). הוא יודע לנבא גם ש"בתהליך הגילוי תהיינה בעיות 'טכניות' שצריך יהיה לפתור".

דמיונו של מצינגר אכן נושא אותו רחוק. הוא מבטיח לנו שבעתיד נוכל לפענח ולמפות את הקורלציה בין תוכני תודעה ספציפיים ובין הפעילות העצבית של תאי מוח. כך תתפתח נירור-טכנולוגיה שתאפשר לגרות נירונים ספציפיים כדי לעורר במוחותינו רשמים, תחושות והרהורים מסוימים. בכל גירוי חוזר אחשוב בדיוק את אותו הדבר, ובאותו אופן. כמובן שאפשר יהיה לכפות עליו מחשבות שאיני רוצה בהן. ומצינגר אינו עוצר כאן:

אנו יכולים להעלות על דעתנו עתיד שבו בני האדם לא ישחקו עוד במשחקי וידיאו או יתנסו בממשות וירטואלית רק לשם שעשוע... בחיפוש אחר משמעות, הם יעברו שינויים בעזרת כלים נירור-טכנולוגיים חדישים. ייתכן שאפשר יהיה לגרות ולהטעין את האונות הטמפורליות שלהם בתחנות שבפינות הרחוב, או לגרום להם לעזוב את הכנסיות, את בתי הכנסת ואת המסגדים לטובת מרכזים להנדסה ולמטפיזיקה שבהם יהפכו לעל-אישיים ולהדוניסטיים.

לאור הגילויים הצפויים לנו והטכנולוגיות שאת פיתוחן הוא מנבא, מתווה מצינגר גם אתיקה עתידנית שתצטרך להתמודד עם האפשרויות החדשות:

השמירה על זכות היחיד לפרטיות תהיה בעתיד הקרוב בעיה מרכזית של תחום חדש, הנירור-אתיקה. האם העולם המנטלי

מפרש את נתוני התפיסה החושית, אך אינו מרחיק לכת עד הצבת הפרשנות במקום המקור. מה שאנו רואים, מרומים או לא, הוא אמנם צבע, לא נוסחה מתמטית או תרשים. מצינגר נכשל כאן בבלבול אופייני בין הצבע הנראה ובין הביטוי המדעי שלו – הגל בעל האורך המסוים.

מצינגר טוען בלא היסוס שהגילויים של מדע המוח שרויים ביריבות עם התודעה האנושית. מאחר שהוא מעדיף את טענות המדע על אלה של התודעה (במסגרת מה שהוא תופס כמחלוקת הנטושה ביניהם), הוא נמצא מתווכח עם מושא המחקר שאותו הוא אמור להסביר. שוו בנפשכם חוקר דגים הטוען שהדג טועה בצורת השחייה שלו. מצינגר כה משוכנע בצדקת גישתו, עד שהוא מכריז שכל תיאוריה של הנפש תצטרך להסביר מדוע הדברים אינם נראים לנו כפי שהמדע "רואה" אותם – כלומר כפי שראוי, לדעתו, שייראו.

עם זאת, מצינגר מפגין יחס סלקטיבי למדי לממצאי המדע שלו הוא סוגד. הוא מצטט נתונים המעידים על ההשפעה הישירה של תהליכים נירור-פיזיולוגיים על מצבים נפשיים, אך מתעלם מן הראיות בדבר הסיבתיות ההפוכה, כלומר מקרים שבהם הנפש היא שגורמת לשינוי במוח. במחקרים על חסך אמהי בעכברים, למשל, התגלה שהעדרה של האם גורם לשינויים מובחנים במוח היתום. מורכבות פסיכור-פיזית כזו – אף שגם היא מוצגת בידי המדע – כנראה אינה משתלבת בתמונה שמבקש מצינגר לצייר.

אם לא די בכך, מצינגר אינו מהסס לשלוף מאמתחתו ראיות מדעיות שאינן קיימות (לזכותו ייאמר שהוא מודה בכך ביושר). הוא מסתמך על הראיות הללו, אף שהוא רק מייחל להן או מנבא את קיומן. הוא יודע לספר לנו, לדוגמה, כי

---

הפנימי של היחיד, התוכן של מנהרת האגו, הוא תחום שאסור יהיה להתערב בו? האם זהו תחום שאליו לא תוכל המדינה לחדור?... או שמא ראוי שכל מה שמדע המוח המודרני יוכל לגלות יעמוד לרשות ההחלטות המדיניות? האם נהיה זקוקים לגרסה חדשה של חוק הגנת המידע האנגלי עבור המוח? הטכנולוגיות מגיעות, נעשות בהדרגה טובות יותר, ואין טעם להתעלם מהן.

אפשר להתווכח על איכותיו של מצינגר כפילוסוף, אולם למקרא הדברים האלה יכול מאן דהוא לתהות אם לא החמיץ קריירה משגשגת כסופר מדע בדיוני דווקא.

**ס**פרו של מצינגר אינו משולל מעלות. הוא קריא, עשיר בפרטים מרתקים וללא ספק מעורר מחשבה. כל מי שמתעניין בתחום של חקר התודעה ימצא בו בוודאי עניין. אבל חסרונותיו הבולטים

צריכים לשמש תמרור אזהרה, משום שמצינגר אינו בודד במערכה. הוא סמן, קיצוני אמנם, של תופעה רחבה יותר. ואמנם, הרעיונות המוצגים במנהרת האגו אינם חריגים בנוף הפילוסופי של ימינו. הם מעוגנים בעמדה שיש לה לא מעט תומכים בקרב הפילוסופים האנליטיים העוסקים בפילוסופיה של המדע. עמדה זו רואה בשיח המדעי את הסרגל שעל פיו יש למדוד הכל. היא אינה רואה במדע פרשנות של הממשות, אלא שיקוף מוחלט ואולי אף בלעדי שלה. דומה שמצינגר מאמין בכל לבו בדוגמה המטפיזית הזו, ומשום כך הוא מתיר לעצמו להפליג הרחק מעבר לגבולות שמתירות הנחות המדע עצמן. בשל אותה אמונה עזה זוכה האני שאינו נלכד ברשת המדעית לגינוי: "לא קיים".

---

עודד בלבן הוא מרצה לפילוסופיה באוניברסיטת חיפה.