

KISS LAJOS ANDRÁS

MARKUS GABRIEL ÉS AZ ÚJ REALIZMUS TUDATFILOZÓFIÁJA



**...az igazság ugyan nem
függhet azoktól
az életformáktól,
amelyek keretében azt
»elgondolják« – hiszen
ez már relativizmus
lenne –, de az nagyon is
lehetséges, hogy egy
sor olyan életforma
létezik, amelyben
bizonyos igazságok meg
sem jelenhetnek.**

■ Több mint fél évszázada annak, hogy a szellem- és társadalomtudományokkal foglalkozó kutatók körében polgárjogot nyert a meglehetősen rossz csengésű „tudományüzem” kifejezés használata (mint tudjuk, ez a fogalom Adorno és Horkheimer találmánya). Ez a fogalom azt hivatott kifejezni, hogy a modernitással kezdődően egyre mechanikusabbá, személytelenebbé, illetve „team” jellegűvé vált a tudomány művelése, s a továbbiakban Leonardóhoz vagy éppen Newtonhoz hasonló nagy egyéniségek megjelenésével nem is érdemes számolnunk. Általában véve ez bizonyosan így is van. Olykor mégis akadnak kivételek. Például amikor az 1980-ban született Markus Gabrielt a kortárs filozófiai élet „csodagyerekeként” emlegetik recenzensei, akkor mégiscsak elbizonytalanodunk a nagy egyéniségek alkonyáról szóló tézis egyetemes érvényességével kapcsolatban. S valóban, Markus Gabriel még harmincéves sincs, amikor 2009-ben kinevezik a bonni egyetemen az Újkori Filozófiatörténet és Ismeretelméleti Tanszék professzorává. A véletlen folytán egyszer személyesen is találkoztam vele, mégpedig 2011 őszen a Berlinben, a Német–Magyar Filozófiai Társaság által megrendezett konferencián. Az egyik szünetben Tengelyi László, az azóta elhunyt kiváló magyar filozófus mint a kortárs német filozófiai élet interperszonális világának alapos ismerője halkan megjegyezte a körülötte álló magyar kollégáknak, hogy „erre a fiatalemberre még nagy jövő vár”.

Ez a berlini történet jutott az eszembe, amikor jó egy éve, szinte a véletlen folytán, kezembe került a Markus Gabriel által szerkesztett könyvek egyike, amely – legalábbis az előszóban megfogalmazottak szerint – az új realisták körének (illetve a hozzájuk közel állóak) reprezentatív bemutatkozó köteteként határozható meg. Amikor az olvasás során eljutottam a kötet egyik legérdekesebb írásához, mégpedig Maurizio Ferraris *Mi az új realizmus?* című tanulmányához, akkor már az első mondatokból kiderült, hogy az új realizmus irányzatának „hivatalos születési dátuma” alig néhány hónappal előzte meg a szóban forgó berlini konferenciát. „Talán az új realizmus az egyetlen olyan filozófiai vitakör – írja az olasz filozófus –, amelynek »keresztelőléről« egészen pontos tudásunk van. Ez az esemény 2011. június 23-án 13 óra 30 perckor Nápolyban, mégpedig a Via Gennaro Serra 23. alatt található »Al Vinacciolo« nevű étteremben történt meg. Hogy egészen pontos legyek, az említett étteremben mi – azaz Markus Gabriel, az egyik olasz munkatársa, Simone Maestroni, illetve jómagam – az Olasz Filozófiai Intézetben megrendezett egyik előadást követően találkoztunk.”¹

Ebből a precíz „keresztlevélből” kiderül, hogy a szóban forgó irányzat képviselői maguk is kulcsszerepet tulajdonítanak Markus Gabrielnek, aki fiatal kora dacára eddig több mint fél tucat könyvet publikált. Talán nem tévedek, ha fenti tényekből arra következtetek, hogy Markus Gabrielt tekinthetjük az új realizmus „nem hivatalos” szellemi irányítójának. Mielőtt rátérnék a bonni filozófus nézeteinek ismertetésére, célszerűnek tűnik számomra, hogy a párizsi filozófus, Jocelyn Benoist – aki ugyancsak az új realisták köréhez tartozik – összefoglaló tanulmányában kifejtettekhez kapcsolódva vázoljam fel az új realizmus álláspontjának legfontosabb téziseit, mégpedig a teológiai irodalomban megszokott úgynevezett *apofatikus bizonyítás* segítségével. Azaz: miként Istenről, hasonlóan az új realizmusról is leginkább azt lehet és érdemes tudni, hogy *milyen nem*, nem pedig azt, hogy *milyen valójában*. Valamivel részletesebben: az új realizmus a maga pozitív programját általában a konkurens elméletek folyamatos kritikáján keresztül fogalmazza meg. Az új realizmus, mondja Benoist, elsősorban az *objektivitás* jogát szeretné helyreállítani a *szubjektívizmus* és a *relatívizmus* legkülönbözőbb változataival folytatott kitartó küzdelme során. Az igazság eszméjével *per definitionem* összeegyeztethetetlen, hogy azt relatívnak tekintsük.² De az igazság nemcsak az individuális, önkényes és szeszélyes szubjektumhoz képest nem lehet relatív, hanem általában véve sem az. „Ha valamiről azt mondjuk, hogy ez igaz, akkor ezzel nem azt vélelmezzük, hogy »számunkra igaz«, hanem szükségszerűen úgy értjük, hogy »magában valóan igaz«, azaz potenciálisan mindenki számára igaz, noha a »mindenkire való vonatkozás« aktuálisan sohasem jelenik meg.”³ Ha azt feltételezzük, hogy II. Ramszesz fáraó tuberkulózisban halt meg – ami minden valószínűség szerint nem igaz –, akkor úgy gondoljuk, hogy ennek a „kijelentésnek” már rögtön a Ramszesz halálát követő pillanatban is igaznak kellett lennie. Az a tény, hogy az ókori egyiptomiaknak nyilván sejtelmük sem volt a tuberkulózis mibenlétéről, egy picit sem csökkenti ezt az igazságot – érvel Benoist. Persze az egyiptomiak egy sor „igaz dolgot” tudhattak II. Ramszesz haláláról, köztük olyanokat is, amelyeket mi már sohasem fogunk megérteni, mert számunkra nem létezik az a kontextus, amely az ókori egyiptomiak természetes „életvilágát” jelentette. De ez nem változtat semmit azon, hogy csak egyfajta igazság létezik abban a tekintetben, hogy II Ramszesz tüdőbajban halt-e meg, avagy nem. „Az igazság független az igazságot megragadó kognitív aktorok képességétől.”⁴ Ugyanakkor Benoist azt is mondja, hogy az

új realizmus szerint az „igazságokra” nem úgy kell tekintenünk, hogy azok valamilyen transzcendens szféra lakóiként léteznek, minként a platóni ideák, amelyek csak arra várnak, hogy valaki megragadja őket. Az episztemikus „realizmus” csak az igazság objektivitásának tézisést védelmezi, azaz az igazságot nem hajlandó kitenni az „öt tételező entitás” önkényének.

Noha az új realizmus objektivitás iránti elkötelezettsége határozottan szemben áll a *relativizmussal* és a *kontextualizmussal*, ugyanakkor nem azonosítja magát az *abszolútizmussal* sem. Több lehetséges *igazságforma* (Markus Gabrielnél: *értelemmező*) létezhet egymás mellett, amit *perspektívaszemléletnek* is nevezhetünk. Vagyis: az igazság ugyan nem függ tőlünk, de függ azoktól a körülményektől, amelyek közepette azt megragadjuk. Ezen túlmenően a *relativizmust* a *kontextualizmustól* is érdemes elkülöníteni. „Logikailag tekintve a relativizmus azt mondja, hogy ugyanaz a propozicionális tartalom a szóban forgó tartalmat elgondoló személy episztemikus előítéletétől, az éppen aktuális preferenciáitól, illetve az ítélet mögött található – s meglehetősen variábilis – meggyőződéshalapoktól függően lehet igaz vagy hamis.”⁵ Ehhez képest a kontextualizmus eltérő álláspontot képvisel. Egy felszínes objektivizmus alapján a kontextualizmust is relativizmusnak tarthatnák, valójában mégis tévedés lenne egymással azonosnak tekinteni a kétfajta megközelítést. A kontextualizmus kételkedik egy olyan invariáns „propozicionális tartalom” létezésében, amelyről az abszolútizmus beszél. Viszont ugyanezen az alapon utasítja el a relativizmust is, amely a maga módján ugyancsak „abszolútista”, mivel az meg a propozicionális tartalom *állandó változását állandósítja*, azaz számára az örök változás az, ami abszolút jellegű.

Az is biztos, hogy a radikális kontextualizmus egészen mást mond, mint a perspektivizmus, mivel az előbbi nem hajlandó a különböző perspektívák mögött meghúzódó közös alapot előfeltételezni. De a relativizmussal sem azonosítható, mivel figyelmének központjában nem az értékek variabilitása áll (mint a relativizmus esetében), hanem a tartalom maga, „amelyet csak akkor érthetünk meg, ha interakciónk adott fajtáját egy olyan kontextussal együtt vesszük tekintetbe, amelyet egy igaz gondolat előfeltételez. Messze eltávolodva attól, hogy az igazságértéket variabilisként mutassa be, a radikális kontextualizmus arra irányítja a figyelmünket, hogy a dolgokra irányuló normatív megragadásainkban (Zugriffen) miként konstituálódik az igazságérték.”⁶ Ilyenformán a kontextualizmus elvben nem áll távol a realizmustól, azaz semmi esetre sem lehet oly módon antirealistának tekinteni, mint a relativizmust. Viszont a valódi vagy episztemikus realizmus mindenképpen kiáll az igazság objektivitásának elve mellett, s ezért számára fontos, hogy minden esetben megállapítsa: az adott gondolati tartalmat igaznak vagy hamisnak kell-e tekintenünk. Ugyanakkor Benoist azt is mondja, hogy a posztmodern szkepticizmussal és relativizmussal folytatott küzdelem során a fürdővízzel együtt nem érdemes a gyereket is kiönteni. Mint láttuk, az igazság ugyan nem függhet azoktól az életformáktól, amelyek keretében azt „elgondolják” – hiszen ez már relativizmus lenne –, de az nagyon is lehetséges, hogy egy sor olyan életforma létezik, amelyben bizonyos igazságok meg sem jelenhetnek. „Nem arról van szó, hogy meghatározott feltételek mellett élő emberek számára egy tény ismeretlen lenne, hanem egyszerűen arról, hogy a szóban forgó tény *hors sujet*, vagyis az emberek számára releváns összefüggések körén kívül található.”⁷

Markus Gabriel a 2013-ban megjelent *Warum es die Welt nicht gibt* (Miért nem létezik a világ) című könyve bevezető fejezetében a fentiekhez hasonlóan definiálja az új realizmust. A meghatározás lényegét a következő kettős tézisben fogalmazza meg: először is képesek vagyunk a dolgokat és a tényeket – úgy, ahogyan azok vannak – megismerni, másodszer a dolgok és a tények nem egyetlen tárgyterülethez tartoznak. Gabriel a metafizikával és konstruktívizmussal való szembeállításán keresztül teszi egyértelművé az új realizmus pozícióját. Szemléletes példája a következőképpen hangzik: tegyük fel, hogy Arisztid éppen Sorrentóban tartózkodik, és ugyanúgy a Vezúvot veszi szemügyre, mint mi (vagyis Markus Gabriel és a mindenkori olvasó), akik történetesen szintén Nápolyban vagyunk, és ugyancsak a Vezúvra pillantunk. A történetben tehát ott van a Vezúv, aztán az Arisztid által (Sorrentóból) látott Vezúv, illetve az általunk (Nápolyból) szemügyre vett Vezúv. „A metafizika azt állítja, hogy ebben a történetben egyetlen valóságos tárgy létezik, nevezetesen a Vezúv. Teljesen véletlenszerű, hogy éppen Sorrentóból vagy Nápolyból veszik szemügyre, mert ezek a körülmények valószínűleg hidegen hagyják a Vezúvot. Ez a metafizika.”⁸ A *konstruktívizmus* ellenben úgy fogja fel, hogy ebben a történetben három tárgy van. A Vezúv, ahogyan azt Arisztid látja, aztán a Markus Gabriel által látott Vezúv, illetve az olvasó által megfigyelt Vezúv. Ezzel szemben az új realizmus szcenáriójában négy tárgy van: 1. A Vezúv. 2. A Sorrentóból látott Vezúv (Arisztid perspektívája). 3. Nápolyból látott Vezúv (az olvasó perspektívája). 4. A Nápolyból látott Vezúv (Markus Gabriel perspektívája). Könnyen belátható, hogy az új realizmus opciója a legjobb. Mégpedig azért, mert ez nemcsak azt a tényt ismeri el, hogy a Vezúv egy vulkán, amely a földfelszín egy meghatározott pontján, közelebről egy Olaszország nevű állam felségterületén található, hanem ugyancsak ténynek tekinti azt is, hogy a Vezúv Sorrentóból nézve így, Nápolyból nézve meg amúgy látszik. Vagyis az új realizmus se úgy nem egyszerűsíti le a valóságot, mint ahogyan azt a régi metafizika teszi (amely szerint csak egy – minden tapasztalattól független – objektív Vezúv létezik), sem pedig úgy, mint ahogyan a kontextualizmus eljár (amely szerint a Vezúv a percepcióival azonos). Továbbá az új realizmus álláspontjából következő új ontológia nem az *egzisztenciákat*, hanem inkább a *tényeket* tekinti alapvető műveleti egységeknek. Ez a megkülönböztetés azért fontos, mert a naturalizmussal szemben, amely azt állítja, hogy csak egy egységes és természettudományos eszközökkel vizsgálható *univerzum* létezik, az új realizmus – miként arra fentebb röviden utaltam – elfogadja, hogy különböző tárgyterületekhez tartozó tények vannak, s a tárgyterületek többségére nem alkalmazható a természettudományos vizsgálódás eszköztára. Léteznek manók és szellemek (akár hiszünk bennük, akár nem), műalkotások (Mona Lisa mosolya), etikai normák, Angela Merkel politikai népszerűsége, megalapozott vagy éppen megalapozatlan vélemények (valóban vannak Luxemburnak tömegpusztító fegyverei?) és más ehhez hasonlók. Markus Gabriel álláspontja a következő: „Minden létezik, az is, ami nem létezik, csak ez a minden nem ugyanazon a tárgyterületen létezik. Tündérek léteznek a mesékben, de nem Hamburgban; az USA-ban vannak tömegpusztító fegyverek, de – legalábbis tudomásom szerint – nincsenek Luxemburnban. Tehát egyszerűen nem az a kérdés, hogy vajon valami létezik-e, hanem mindig inkább az, hogy *hol* van az, ami van. Mert minden, ami létezik, valahol létezik – ha másutt nem, akkor a képzeletünkben. Az egyedüli kivétel: a világ. A világot ugyanis nem tudjuk elképzelni. Amit el tudunk képzelni, amikor a világban hiszünk, az »kevesebb,

mint semmi«, hogy korunk rebellis sztárfilozófusa, Slavoj Žižek egyik legutóbb megjelent könyvcímére utaljunk.”⁹ Miképpen a szóban forgó könyv címe mondja: a világ nem létezik. Legalábbis úgy nem létezik, mint egy mindent átfogó tárgyterület vagy értelemmező. Ugyanis ha a világ létezne, akkor annak egy értelemmezőben kellene megjelennie (vagy másképpen megfogalmazva: egy tárgyterülethez kellene tartoznia). Viszont annak az értelemmezőnek, amelyen a világ megjelenik, ugyancsak a világhoz kellene tartoznia, hiszen lehetetlen, hogy valami kívül legyen a világon. Vagyis a világ nem képes önmagát világként megjeleníteni. Az új realizmus számára mindebből néhány fontos tétel következik. Azt, hogy a világ nem létezik, a *negatív ontológia fő tételének* kell tekintenünk. Ezzel áll szemben a *pozitív ontológia első fő tétele*, miszerint szükségszerűen végtelen számú értelemmező létezik. A pozitív ontológia első fő tételéből egy *második fő tétel* is következik: „Minden értelemmező egy tárgy. Ebből direkt módon következik, hogy minden értelemmező számára adva van egy értelemmező, amelyiken megjelenik. Az egyetlen korlátozás a világ: mert a világ nem lehet értelemmező, mivel a világ már nem tud megjelenni, következésképpen tárgy sem lehet.”¹⁰ Ez persze nem zárja ki, hogy a világot mint egészet gondoljuk el. Ez esetben viszont gondolatunk tartalma a gondolatunkban létezik, azaz egy értelemmezőben. Ugyanis ha a világ a gondolatainkban létezne, akkor a gondolataink nem létezhetnének a világban. Markus Gabriel a gondolatok s elődegesen az önmagát elgondoló gondolat (az Én) státuszára vonatkozó kérdést az *Ich ist nicht Gehirn* (Az Én nem egy agy) című munkájában részletesebben is körbejárja. Az alábbiakban ennek a munkának a legfontosabb téziseit szeretném összefoglalni

Manapság Németországban – de valószínűleg a kontinentális bölcseletben általában is – szokássá vált az angolszász eredetű elmefilozófiát (philosophy of mind) a német tudat- vagy szellemfilozófiával (Bewusstseinsphilosophie, illetve Philosophie des Geistes) azonosítani, illetve olykor helyettesíteni. Miként az a *Warum es die Welt nicht gibt* című munkája bemutatása kapcsán látható volt, Markus Gabriel filozófiai programjának centrumában éppen a fenti – általa hol naturalista, hol pedig materialista téveszméknek nevezett – álláspont korrigálására tett kísérletek találhatók. Az *Ich ist nicht Gehirn* című könyvét kifejezetten *antinaturalista* röpiratnak tekinti. A szerző könyve a bevezetőjében először is definiálja a naturalizmus fogalmát. A *naturalizmus* abból indul ki, hogy minden olyan entitás, ami egyáltalán létezik, természettudományos eszközökkel vizsgálható. Továbbá a naturalizmus implicit *materializmust* is magában foglal, vagyis legfontosabb tézise értelmében minden létező vagy anyagi (energetikai) tárgyként ragadható meg, vagy pedig sehogy. Ezzel szemben az új realizmus azt vallja, hogy nem minden létezőt lehet természettudományos eszközökkel vizsgálni, továbbá nem is minden létező materiális természetű. Vannak immateriális valóságok is, amelyek egyébiránt evidensek az egészséges emberi értelem számára.¹¹ Ha azt mondom, valakit a barátomnak tekintek, akkor nemigen hiszem, hogy a kettőnk között lévő viszony, azaz a barátság valamilyen materiális dolog lenne. Hogy a naturalizmus vagy éppen az antinaturalizmus álláspontját valljuk-e magunkénak, az olyan kérdés, amely túlmutat az akadémiai filozófia világan; a manapság újra megerősödni látszó vallási mozgalmak éppen a természettudományi megismerés számára üresen hagyott résekbe rendezkednek be. Az immateriális valóság tagadásának pozíciójából sohasem érthetjük a vallásos gondolkodás lényegét, legfeljebb azt – reflektálatlanul – a pusztá babonáság és démonizmus vi-

lágába számúzzük. Egyébként ez a leegyszerűsítő gondolkodásmód jellemzi korunk olyan „új ateista” gondolkodóit, mint Sam Harris, Richard Dawkins, Michel Onfray és Daniel Dennett.¹² Markus Gabriel álláspontjának egyik figyelemre méltó eredetisége abban van, hogy nem osztja Adorno és Horkheimer közismert felfogását sem, miszerint a modernitás deficitjét, azaz a totalitárius rendszerek létrejöttét az instrumentális ész monopolisztikus törekvése idézte volna elő. A Frankfurti Iskola fő képviselőivel ellentétben Markus Gabriel úgy látja, hogy a modernitás legfőbb deficitjét abban a materialista alapmeggyőződésben kell keresnünk, amely szerint a világon minden anyagi részecskékből áll, s ezek törvényszerűségeit természettudományos eszközökkel kell és lehet vizsgálni. Markus Gabriel – lényegében megismételve a *Warum es die Welt nicht gibt* című könyvében mondottakat – most is amellett a tézis mellett áll ki, hogy egyrészt nem létezik olyan, mint „koherens világnézet”, másrészt a vallásokat sem lehet a babonáság szinonimájának tekinteni.

Könyve bevezető fejezetének további részeiben Markus Gabriel az általa *neurocentrizmus*nak nevezett álláspontot veszi osztály alá, amelyet ugyanolyan kolonialista meggyőződésnek tekint, mint a politikai asszociációkat felidéző *eurocentrizmust*. Míképpen a modern Európa gyarmatosító ideológiája is azon a meggyőződésen alapult, hogy az európai (keresztény) kultúra magasabb rendű a világ többi részén található kultúráknál, a neurocentrizmust is a tudományos mindenhatóság fantazmája élteti. „Miközben az eurocentrizmus tévesen azt gondolta, hogy az emberi gondolkodás legmagasabb fokát az Európa nevű kontinens jelenti, kiegészülve a Nyugat kinyilatkoztatott vallásaival, a neurocentrizmus a gondolkodást kizárólag az agyba helyezi el. Ilyenképpen a neurocentrizmus azt reméli, hogy egyre jobban képes kontrollálni a gondolkodást, mégpedig az agy olyanféle kartográfálása által, ahogyan azt a Barack Obama-féle »Brain Activity Map« kezdeményezés sejtetni engedti. A neurocentrizmus alapeszméje tehát azt állítja, hogy szellemi élőlénynek lenni nem jelent mást, mint megfelelő aggyal rendelkezni. Röviden fogalmazva a neurocentrizmus azt tanítja: *Én agy vagyok.*”¹³ Ha például az olyan metafizikai fogalmak természetére akarunk rákérdezni, mint a „tudat”, „akarat”, „szabadság” vagy éppen „szellem”, akkor a – legjobb esetben is az evolúciós biológiával kiegészített – agytudományokhoz kell fordulnunk a megalapozott válaszáért. Persze egyfajta rafinált észjárás az agytudományoktól sem idegen. Ugyanis a saját természettudományos fogalomtárakat olykor a hagyományos filozófiai kategóriákkal kombinálják. Ilyenformán manapság már olyan „szaktudományok” is léteznek, mint neuroesztétika, neurogermanisztika, neuroteológia stb. Igazság szerint Markus Gabriel könyvei ugyan általában mentesek a direkt politikai kérdések elemzésétől, olykor mégsem rejti véka alá azt a meggyőződését, hogy ez az újfajta neuromitológia nagyon jól jön azon politikai köröknek, amelyek totális hatalmat – vagyis biopolitikailag színezett agykontrollt – szeretnének gyakorolni az állampolgárok fölött. (Nem lehet ugyanis véletlen, hogy az Egyesült Államokban a hatalmas gyógyszergyárak lobbistái elsődlegesen az egyetemeket célozzák meg, mégpedig azért, hogy az emberi viselkedést befolyásoló szereik kutatására alkalmas terepet találjanak.) Éppen ezért maga Markus Gabriel mondja, hogy szóban forgó könyve nem egyszerűen elméleti/filozófiai kérdéseket tárgyal, hanem azt emberi szabadság védelme érdekében megfogalmazott hitvallásként kell olvasni. Összefoglalóan *neoegzisztencializmus*nak nevezi az általa képviselt pozíciót. „A *neoegzisztencializmus* azt állítja, hogy ha az ember szabad, akkor egyúttal egy képpel kell rendelkeznie önmagáról, mégpedig

azért, hogy legyen egyáltalán valaki. Egy olyan önportrét vetítenünk ki magunkról, amelyen láthatóvá válik, hogy voltaképpen kik vagyunk, kik szeretnének lenni, vagy éppen kiknek kellene lennünk, s aztán az így megalkotott normák, értékek, törvények, intézmények és szabályok szerint orientálódunk.”¹⁴

Csakhogy az újabban szinte egyeduradalomra szert tett *neurománia* vagy *neuromitológia* perspektívájában, amely minden gondolatot a központi idegrendszer funkciómechanizmusával azonosít, mindörökre homályban marad a gondolat vagy a szellem valódi természete. A naturalista neurocentrizmus voltaképpen egy súlyos kategóriahibát követ el: abból kiindulva, hogy a gondolkodáshoz egy szükségeltetik, azt feltételezi, hogy a gondolkodás és az agy egymással identikus. A hiba lényege: a szükséges és az elégséges feltételek téves azonosítása. Hogy lekváros kenyeret kenjek, szükségem van kenyérre és lekvárra. De ez még nem elegendő a lekváros kenyérhez. Attól, hogy a kenyér a kenyésszekrényben van, a lekvár meg a hűtőben, még nincs lekváros kenyérem. „Ehhez a lekvárt és a kenyeret helyes módon kell kapcsolatba hoznom egymással, például továbbá akár vaját is kenhetek a kenyérre.”¹⁵ Az, hogy mindannyiunk „én”-je valamiképpen az agyból *lép elő*, még korántsem jelenti, hogy *identikus* lenne vele. Éppen a nem identikusságból fakadóan lehet képes az ember arra, hogy különböző *szellemi* valóságokat (tudományt, vallást, művészetet) hozzon létre, amelyek specifikus szabályok szerint működnek. Továbbá: a neurocentrizmus álláspontjáról kiindulva nem magyarázható sem az emberi cselekedetek célszerűsége (teleologikus jellege), sem pedig azok alternativitása. A strukturalizmus vagy az úgynevezett szociologizmus különböző változatai ugyancsak alkalmatlanok az emberi cselekedetek teleologikus jellegének magyarázatára. A strukturalizmus szerint a szabad emberi cselekedet voltaképpen illúzió, mert valójában intézmények és különféle anonim hatalmi struktúrák működnek – a nevünkben és helyettünk.

A *neurokonstruktivizmus* álláspontja rendre deficitesnek bizonyul, amikor a tudatműködés és külvilág relációját próbálja értelmezni. Markus Gabriel a régről (legalább Arisztotelész óta) ismert *homunculusteória* újjászületését látja ebben a felfogásban megjelenni. E szerint a tudatműködést úgy kell elképzelnünk, mint a agyban egy „picike emberke” kuksolna, és egy végtelenített mozifilmet látna (olykor persze visszafelé is forogna a film, ami a homunculus emlékezőképességét jelentené). A tudat számára ekkor a külvilág egy belső, azaz a külső megfigyelő számára hozzáférhetetlen, úgynevezett privilegizált vagy intim perspektívában jelenik meg. Persze ez az elképzelés nemigen tudja a rossz végtelen csapdáját kikerülni, hiszen ahhoz, hogy a privilegizált megfigyelő (a tudat) önmagát is lássa, egy újabb homunculust kell feltételeznie, aki a filmet néző emberkét is megfigyeli, majd egy újabb homunculust, aki az előzőt figyeli meg... és így tovább. Az agytudományok persze egészen más fogalomrendszerrel élnek, azaz *elektromágneses hullámokról*, különböző *frekvenciákról* beszélnek, amelyek az agy szenzorikus tevékenységének köszönhetően színekként, szagokként, hangokként jelennek meg a számunkra. A lényeg persze mégiscsak az, hogy az „én”, de gyakran a külvilág is azonossá válik az agyműködés fiziológiai folyamataival, illetve ezeknek a folyamatoknak a „színielőadásaként” való megjelenésével. „Az a felfogás, miszerint az agyak különböző tudatfelszínekként konstituálódnak – vagyis mi magunk a külvilág egzisztenciájára csak valamilyen kerülő úton, tehát sohasem közvetlenül következtethetünk – téves vagy hibás észjárásról nyugszik, amelyet semmilyen tudományos haladás sem képes megszüntetni. Mert ha a tudat létezése csak egy szellemi homunculus és egy privát szín-

padon zajló színjáték közötti kapcsolatban merül ki, akkor a természettudományokra való hivatkozás nem segít nekünk abban, hogy kikerüljünk a kutya-szorítóból. Tudniillik a természettudományok mindig csak annyit tudnak leírni, ami az éppen aktuális természettudomány privát színpadán lejátszódik.”¹⁶ Ugyancsak problematikus állításokat fogalmaznak meg a tudat természetéről napjaink *újempiristái* is, köztük például Lawrence Krauss. Szerinte az emberi gondolkodást kizárólag a tapasztalat irányítja, és az általa képviselt felfogásban a „tapasztalat” az érzékszervi adatokkal, mérési technikákkal és az ezekre épülő elméletképzéssel azonos. Mivel a természettudományok folyamatosan tökéletesítik vizsgálati eszközeiket, egyre pontosabb valóságismeretre teszünk szert. Eből a perspektívából nézve a dolgokat Krauss ugyanarra a következtetésre jut, mint Richard Dawkins vagy Daniel Dennett: a vallás nem más, mint zavaros babonák és tévképzetek halmaza, amelyek – megfelelő kontroll híján – nemzedékről nemzedékre hagyományozódnak. Valójában ez a meglehetősen primitív valáskritika nem tesz mást, mondja Markus Gabriel, mint egyszerűen visszavetíti a modern természettudományok fogalomrendszerét egy olyan korba (a bibliai zsidóság vagy Jézus születésének időszakára), amikor a természet és a természetfeletti fogalmain egészen mást értettek, mint napainkban. Az empirizmus felszínes ateizmusa ugyan önmagában is érdekes probléma, de tisztán filozófiai szempontból sokkal fontosabb annak hangsúlyozása, hogy a durva empirizmus alapvetően redukcionista tudatfogalommal operál. Vagyis egy konstans, egyszerűsmind „ideális” tudatállapotot vetít ki – ami éppenséggel nehezen tekinthető következetes empirista magatartásnak –, és elfeledkezik arról a tényről, hogy a valóságban különböző tudatállapotok vannak, a teljes éberségtől kiindulva a fájdalomérzeten át egészen a félálomba szenderülés esetén fellépő időleges tudatvesztésig. Továbbá az agytudós hiába ringatja magát abban a hitben, hogy a jövő tudománya minden, a tudattal kapcsolatos nyitott kérdésre választ ad. „Kérem szépen – teszi fel a kérdést Markus Gabriel –, ugyan hogyan kellene az érzéki tapasztalatunkon keresztül – azaz empirikusan – információt szereznünk arról, hogy tudatában vagyunk önmagunknak? Talán előállhat egy olyan helyzet, hogy tévedésben vagyunk? Miféle tapasztalat győzhetné meg Önöket arról, hogy nincsenek tudatában önmagunknak?”¹⁷ Mindenestre nagyon vicces helyzet állna elő, ha egy napon arra ébrednénk, hogy voltaképpen nem is vagyunk tudatában önmagunknak. Persze téves képzeleteink is lehetnek arra nézve, hogy mit jelent tudattal rendelkezni. Éppenséggel jelentős a különbség a *tudatában vagyunk önmagunknak* tudása, illetve annak tudása között, hogy *mi a tudat*. Az utóbbi esetben egy tudományos, konkrétan filozófiai problémáról van szó, ahol sikeres és kevésbé sikeres megközelítések állnak rendelkezésünkre. A neurofilozófusok szemében a hit, a szeretet, a remény stb. voltaképpen illúzióknak bizonyulnak. Tagadják a propozicionális beállítódások lehetőségét („nem én viszonyulok jó vagy éppen rossz szándékkal a körülöttem lévő embertársaimhoz, hanem a bennem működő gének”). Pedig nyilvánvaló, hogy arra a kérdésre, hogy miért viszonyulok altruista módon az embertársaimhoz (nem pedig az állítólagosan „önző géneim parancsának” engedelmeskedem”), nem lehet természettudományos magyarázattal szolgálni. Azt viszont megalapozottan mondhatjuk, hogy minden Egóban ott rejtőzik mind az Egoista, mind pedig az Altruista. Voltaképpen a helyzet úgy néz ki, hogy éppen az egoizmus teszi lehetővé az altruizmust. „Nem létezik sem tiszta egoizmus, sem pedig tiszta altruizmus.”¹⁸ Ahhoz, hogy értelmes célokat kövessünk, szükségszerű, hogy tekintetbe vegyünk az embertársaink

törekvéseit, még akkor is, ha nem feltétlenül értjük a rajtuk kívül állók motívumait. Az efféle „decentrálás” nélkül egoizmus sem létezne. Az egoizmus elve nem feltétlenül rossz, miként az altruizmus elve nem feltétlenül jó. „Ha valakinek azt vetjük a szemére, hogy az illető egoista, akkor voltaképpen azt mondjuk, hogy a szóban forgó személy képtelen egyensúlyba hozni az egoizmust és az altruizmust, noha persze úgy adja elő, hogy valaki más érdekében cselekszik, noha valójában az eltitkolt önérdekei vezérlik.”¹⁹ Önmagában persze nem az egoizmustal van a baj, hiszen mindannyian csak egy étellel rendelkezünk, s jogot formálhatunk arra – ami egyúttal kötelesség is –, hogy egy értelmes életvezetésre rendezkedjünk be. Ezen a ponton nyilván Kant etikájának egyik fontos elvét tartja szem előtt Markus Gabriel. Kant maga is azt állítja, hogy csakis az önbecsülésen keresztül jutunk el a többi ember megbecsülésig. „Ugyan nem érek többet, mint Te, de kevesebbet sem.” A neurobiológia álláspontja – amely a tudatműködés „teljesen objektív” leírását célozza meg – következményeit tekintve – ironikus módon – önmaga ellen fordul, mert egy minden szubjektív élménytől mentes agyműködést teljesen egoisztikusnak kellene tartanunk.

A tudat eliminálására tett szcientista kísérletek egyik legérdekesebb változatát az *epifenomenalizmus* álláspontjában lelhetjük fel, mondja Gabriel. Eszerint a különféle tudatminőségeink (qualiák) nem képesek oksági befolyást gyakorolni a külvilágra. Az epifenomenalista szellemi állapotainkat a materiális folyamatok egyszerű kísérőjelenségének tekinti. Hogy az efféle redukcionálisnak milyen kontraproduktív következményei vannak, azt a következő történettel szemlélteti a szerző: „Képzeld el, hogy egy forró nyári napon az erős szomjúságtól szinte a szájpaprához tapad a nyelvünk, ami arra indít bennünket, hogy minden rendelkezésre álló eszközt igénybe vegyünk, hogy valamilyen hideg italhoz jussunk. Elviselhetetlen szomjúság tudata jelenik meg bennünk, a nyelvünket és a torkunkat teljesen száraznak érezzük. Gyorsan a közelben található büfé felé vesszük az irányt. Közben elképzeld, hogy rögvest egy üveg jófajta sört, egy doboz jeges teát vagy egyszerűen csak egy pohár hideg vizet gurítunk le a torkunkon. Már ott állunk a hűtőpult előtt, és – némi bizonytalankodás után – egy üveg narancslét veszünk ki a pultból, noha eredetileg ez eszünkbe sem jutott, de egy tavaly elköltött kellemes nyári vacsora emléke mégis erre a döntésre vezetett bennünket. – Ezt az irodalmilag nem túl igényes történetecskét egy belső monológként is elképzeld, amelyben mi, mint én-elbeszélők, kronologikusan bontjuk ki képzeletünket. Az egyik qualia követi a másikat: szomjúság, izgatott várakozás, azok a sajátos érzések, amelyet az egyes italok képzeletünk hívnak elő bennünk s a végén a hideg ital, amely lecsurog a torkunkon.”²⁰ Csakhogy egy epifenomenalista erre azt mondaná: mindennek semmi köze ahhoz, ami a valóságban lezajlott. Merthogy a valóságban annyi történt, hogy a szervezetünk egy olyan belső információs állapotba került, ami a végén odavezetett, hogy az idegsejtek bizonyos mintázata izzásba jött. Mindez meghatározott minőségek megjelenését eredményezte a tudatunkban. Tulajdonképpen közömbös, hogy mi mit gondoltunk, mert a természettörvények bizonyos konstellációja irányított minket a büféhez, illetve választotta ki – helyettünk – a szóban forgó italt. De bármilyen banális az iménti történet, a tudatfilozófia álláspontjából elbeszélve mégis kerek egésznek képez. Ellenben az epifenomenalistának az oksági folyamatok szinte végtelen sorát kellene feltárnia ahhoz, hogy valahogyan elmagyarázza a büfében történteket. Persze sohasem jutna a végére, mert az univerzum nem kínál szabályokat arra nézve, hogy mikor érdemes befejezni az oksági folyama-

tok nyomozását. Az oksági törvények által uralt univerzumban tulajdonképpen nem léteznek valódi minőségek, ilyenformán nincs is miről történetet mesélni.

A könyv *Öntudat* című fejezete a mellett a tézis mellett áll ki, hogy mi, emberek nemcsak tudatos lények vagyunk, hanem azt is tudjuk, hogy tudatunk van. Ugyanakkor ez a tudás interszjektív alapokon nyugszik. Mert azt is pontosan tudjuk, hogy nemcsak nekünk, de az embertársainknak is van tudata. Ha ez nem így volna, akkor mi értelme volna megosztani örömeinket vagy fájdalmunkat a hozzánk közel állókkal? Mindannyian elismerésre vágyunk, s ezt csak a többi ember biztosíthatja számunkra (vagy éppen tagadhatja meg tőlünk). Öntudatunk nemcsak önmagunkra vagy a hozzánk hasonlóak tudatára irányul, hanem azokra a kontextusokra vagy struktúrára is, amelyekben ezek az öntudatok megjelennek. Legtágabb értelemben véve ez maga az egész emberi történelem (akár a természettörténetet is ideértve). Mert hogyan is érthetnénk meg a homéroszi eposzokat, a buddhizmus alaptételeit, Marcel Proust regényeit vagy éppen David Lynch filmjeit, ha nem lennének meggyőződve arról, hogy ezek a művek az ember belső szellemi-lelki életének manifesztációi, amelyek mögött hozzánk hasonló, öntudattal bíró lények húzódnak meg?! A neurobiológia maga is egyike az ember figyelemre méltó kulturális-tudományos teljesítményeinek. De azt gondolni, hogy jobban hozzásegíthet minket az önmegértéshez, mint a husserli fenomenológia, Dosztojevszkij *Ördögök* című regénye vagy Hildegard von Bingen munkái, vaskos tévedés. Az agyműködés kapcsán éppenséggel beszélhetünk „ioncsatornákról”, „neuronális hálókról” és más hasonló, a természettudományok körébe tartozó fenoménekről, de ezek egészen más megfontolásokat előfeltételeznek, mint amikor az öntudatról beszélünk. „Az öntudat mindig társadalmi összefüggésekbe ágyazódik.”²¹ Persze az is igaz, hogy a szociális interakcionalizmus mint elmélet meglehetősen tarka és egymással nehezen összeegyeztethető elképzelések sokaságát foglalja magában, s ezen túlmenően gyakran beleesnek a körkörös érvelés csapdájába. (Csak akkor tudok egy másik embert öntudattal bíró lénynek tekinteni, ha már előzetesen magam is öntudattal bíró lény vagyok. Ugyanakkor önmagam öntudatos lény mivoltát csak a többi emberrel folytatott interakciók segítségével tudom megkonstruálni...) Ezek a dilemmák vezetnek el Markus Gabrielt a „Voltaképpen ki vagy mi az Én?” kérdéshez.

A modern természettudományok által befolyásolt filozófiai iskolák tulajdonképpen egy szubjektum, vagy ha így jobban tetszik: egy „Én nélküli” világról szeretnek elmélkedni, mivel számukra az Én nem más, mint akadály az objektív tudáshoz való eljutás útjában. Max Weber elhíresült megjegyzése a „varázstalanított” modern tudományról, illetve Thomas Nagel találó metaforája, a „pillantás a semmiből” jól példázza az imént említett gondolkodást. Nagelnek annyiban igaza lehet, hogy egy következetes etikai álláspont kialakításának bizonyos értelemben feltétele, hogy „túllássunk” vélt vagy valós személyes érdekeinken, s megpróbáljunk egy objektív, azaz bármely külső megfigyelő által elfogadható pozícióba helyezkedni. Ott viszont már nincs igaza, amikor egy „álláspontnélküli álláspont” elfoglalását tekinti a követendő „álláspontnak”.²² Egy ilyen álláspont elfoglalása szintiszta önellentmondás lenne. Fichte *Tudománytanán* elmélkedve Gabriel arra a megállapításra jut, hogy az abszolút tudományos objektivitás álláspontját már nem lehet az abszolút tudományos állásponttól vizsgálni. Egy valóban hiteles létismeretből nem lehet kiiktatni a szubjektív (és interszjektív) összetevőket.

Idáig eljutva, mondja Markus Gabriel, talán sikerrel válaszolható meg az új realizmus központi kérdése is: vajon az emberi akarat szabad-e, vagy pedig

nem? A német filozófus a freudi pszichológiával kezdődően a teológiai determinizmuson át a neurotudomány számos irányzatával bezárólag veszi górcső alá azokat az elméleteket, amelyek, így vagy úgy, de tagadják a szabad akarat létezését. Bármennyire is különböznek egymástól a szóban forgó elméletek, mindegyikükben közös, hogy az *egy világ létezésének* ígézetében élnek, illetve görcsösen ragaszkodnak a *monokauzális magyarázó sémákhoz*. Azonban az effajta ökonomizmus *apriori* bukásra ítéltetett. Luther az isteni providencia nevében tagadta a szabad akarat létezését, vagyis szerinte „minden, ami velünk történik, nem a szabad akarat képességéből, hanem a tiszta szükségszerűségből történik”. A *neuronális determinizmus* lényegében ugyanezt mondja, csak az agyban lejátszódó biokémiai folyamatokat helyezi Isten megüresedett helyére. Markus Gabriel megismétli a *Warum es die Welt nicht gibt* című munkájának központi téziséét. A világ nem létezik, legalábbis abban az értelemben nem, hogy az egy végtelen hosszú fonál lenne, amelyre az események, mint valamilyen gyöngysor, egymást követően, szép sorjában felfűzhetőek lennének. De az ellenkező vélgletet képviselő *inkompatibilizmus* félelme (vagyis az az álláspont, hogy anonim oksági sorok játékszerévé válunk, és nem rendelkezünk semmiféle szabadsággal) nem kell hogy a szigorú determinizmushoz űzzön vissza bennünket. Ráadásul: „az anonim oksági sorok eszméje voltaképpen ötödik kerék a determinizmus autóján”.²³ Ez egy metafizikai előfeltevés, amelyet egy következetes deterministának inkább kerülnie kellene. Gabriel végső következtetése értelmében mi, emberek nem vagyunk a tiszta oksági determinizmusnak alávetve. Ez nem azt jelenti, hogy cselekedeteinknek nem kell hogy elégséges oka legyen. Az oksági meghatározottság és a szabad cselekvés kompatibilisek. „Ez azt jelenti, hogy a determinizmus az elégséges alap törvényének formájában ugyan igaz, és mi egyúttal mégis szabad lények vagyunk. Egyszerűen azért, mert az események azon feltételei, amelyeket éppen a szabadságnak köszönhetően vagyunk képesek megragadni, maguk is joggal viselik a szabadság nevet.”²⁴

■ JEGYZETEK

1. Lásd Maurizio Ferraris: *Was ist der neue Realismus?* In: Markus Gabriel (Hrsg.): *Der Neue Realismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014. 52.
2. Jocelyn Benoist: *Realismus ohne Metaphysik*. In: Markus Gabriel (Hrsg.): i.m. 133–153.
3. Uo. 133.
4. Uo. 134.
5. Uo. 135.
6. Uo. 135.
7. Uo. 136.
8. Markus Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 2013. 14. Az én kiemelésem.
9. Uo. 22–23.
10. Uo. 103.
11. Markus Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 2015. 15.
12. Uo. 17.
13. Uo. 21.
14. Uo. 31.
15. Uo. 42.
16. Uo. 92.
17. Uo. 98.
18. Uo. 112.
19. Uo.113.
20. Uo. 148.
21. Uo. 178.
22. I. m. 221.
23. I. m. 283.
24. I. m. 294.