

# FILOZÓFIAI DADA

MÁRTON MIKLÓS – TÓZSÉR JÁNOS

**Boros János: A megismerés talánya**

Aron Kiadó, Budapest, 2009. 449 oldal, 3200 Ft

**B**oros János tavaly megjelent könyve 1992-től 2009-ig írott tanulmányaiból válogat: húsz (részben már megjelent) cikket tartalmaz az ismeretelmélet, az elmefilozófia és a történelemfilozófia témakörében. Továbbá két beszélgetés szövegét (az egyiket Daniel Dennettel, a másikat Hilary Putnammel), végül pedig – meglepő módon – Dennett MTA székfoglalóját, illetve Peter Sloterdijk egy tanulmányát, melyeket egyaránt Boros fordított.

Boros könyve számunkra roppant csalódás. Összehasonlíthatatlanul jobb könyvet vártunk. A tanulmányokban alig találtunk rendesen felépített gondolatmenetet vagy elemzést. Hemzsegnek bennük a félreértések. A fogalmak pontatlanok. A bírált elméletek bemutatása hiányos, a velük szemben felhozott ellenvetések kezdetlegesek, és gyakran félreértik a bírált szerző intencióját. Ami pedig a könyv gondolatai között nem félreértés és nem is pontatlanság – azok bizony közhelyek. Csalódásunkat fokozza, hogy Boros amúgy fontos, kurrens témákról ír, és jelentős, az analitikus filozófiai hagyományban megkerülhetetlen szerzőket tárgyal.

Az alábbiakban valamennyi tanulmány kapcsán kifejtjük az álláspontunkat. Egyesekről bővebben, másokról rövidebben. Azért írunk mindegyikről, mert *mindegyikben* előfordul a fent jelzett hibák valamelyike. A fordításokat és a két beszélgetést, nem kommentáljuk, noha meggyőződésünk szerint Boros egy-egy kérdésért Dennett és Putnam eléggé furcsállhatta.

A kötet nyitó tanulmánya (*A látás talánya*) néhány, az észleléssel kapcsolatos alapvető fogalom tárgyalása után az észlelés különböző elméleteit elemzi, és mindegyikkel szemben megfogalmaz valamilyen ellenvetést.

Az észlelés elméleteinek bemutatásáról elmondható, hogy valamennyi teljes melléfogás. Az érzetadat-elméletéről szólva például Boros először megállapítja, hogy az érzetadatok magánjellegű, nem fizikai entitások, majd a következőképpen ír: „[a] perceptuális relativitás, az illúzió és a hallucináció, az örültek és a tévedők állapotaira való hivatkozások azonban kikezdi ezt az elméletet.” (29. old.) Nem igazán értjük, hogyan jönnek ide az örültek és a tévedők. Amennyire látjuk: az örültség vagy a tévedés létezésének sem

pró, sem kontra nincsen köze az érzetadat-elmülethez. Az illúzióknak és a hallucinációknak viszont annál több. Csakhogy ezek lehetősége nemhogy kikezdené az érzetadat-elmületet, hiszen éppenséggel az érzetadat-elmélet hívei érvelnek e jelenségekre hivatkozva az elméletük mellett: az illúzióból vett érv és a hallucinációból vett érv szándékolt konklúziója *épp* az érzetadatok létezésének bizonyítása.

Ugyancsak teljes képtelenség, amit a szerző a közvetlen realizmusról állít: a „közvetlen realisták nem tagadják, hogy léteznek minőségek, színek, érzéki adatok” (47. old.). Meglepve olvastuk e listát. Nem kell hozzá filozófusnak lenni, hogy lássuk: ez kategoriálisan teljesen heterogén lista. De spongyát rá! Megdöbbenő viszont, hogy Boros szerint a közvetlen realisták nem tagadják az érzetadatok létezését. A közvetlen realizmus ugyanis *definíció szerint* az az elmélet, amely tagadja a szubjektum érzéki tapasztalatai és az észlelt elme- vagy tapasztalatfüggetlen tárgyak közti mindenféle közvetítő entitások, így az érzetadatok létezését. A közvetlen realizmus szerint – mint a neve is mutatja – az észlelő *közvetlenül* érzékeli a külvilág tárgyait.

Azonfelül, hogy a szerző félreérti az általa tárgyalt elméleteket, az elméletek taxonómiája is inkompetenciáról árulkodik. Boros a következő elméleteket sorolja fel: érzetadat-elmélet, adverbialis elmélet, fenomenalizmus, reprezentacionalizmus, közvetlen realizmus, diszjunktivizmus és az észlelés externalista elméletei.

**K**áosz. Először is, a fenomenalizmus nem az érzetadatelmületről különböző elmélet, hanem a közvetett realizmus mellett annak másik változata. Másodsor, a diszjunktivizmus viszont a közvetlen realizmus egy verziója. Harmadsor, reprezentacionalizmuson Boros érzetadat-alapú reprezentacionalizmust (más néven: közvetett realizmust) ért, amely elmélet szintén az érzetadat-elmélet egy verziója. (Arról nem is beszélve, hogy reprezentacionalizmuson a kortárs filozófusok azt az *elmefilozófiai* elméletet értik, amely szerint minden mentális eseménynek, állapotnak van reprezentációs/intencionális tartalma, amely meghatározza fenomenális karakterét.) Negyedsor, a taxonómiából kimaradt a kortárs filozófusok *többsége* által képviselt intencionális elmélet.

A legkínosabb mégis az a mindössze 23 soros rész, amely az észlelés externalista elméleteiről szól. Ezt érdemes közelebbről is szemügyre venni. A követke-

ző mondattal kezdődik: „[a]z eddigi [elméletek] az episztemológiai igazolás internalista módozatait taglalták.” (51. old.) Először is, a kérdéses elméleteket a szerző nem abból a szempontból vizsgálta, hogyan számolnak be a külvilágra vonatkozó vélekedéseink igazolásáról (az „igazolás” kifejezés szinte elő sem fordul a szövegben). Másodsor, teljes képtelenség a diszjunktivizmust, amely – Michael Martin szavaival „a szélsőséges externalizmus egy formája”,<sup>1</sup> – internalista elméletnek beállítani. A helyzet azonban még rosszabb. A diszjunktivizmus „tárgyalása” kapcsán ugyanis Boros – egyébként helyesen – azt írja, hogy az elmélet szerint az érzéki tapasztalat „lényegileg relációs” (48. old.). Ha viszont a diszjunktivizmus szerint a valóságghú érzéki tapasztalat nem más, mint valamilyen elmefüggetlen tárggyal létesített reláció, akkor hogyan lehetne internalista? Hiszen internalistának lenni annyit jelent, mint azt állítani, hogy egy mentális esemény- vagy állapotpust a környezeti tényezőktől függetlenül, vagyis *nem* relációsan individuáljuk!

**E**rővid részben Boros kizárólag a reliabilizmust tárgyalja. Az még csak hagyján, hogy „ráhagyatkozási elméletnek” (52. old.) nevezi (helyesen: *megbízhatósági* elmélet), az meg már szinte szóra sem érdemes, hogy újabb kategóriahibára bukkanunk, tekintve, hogy a megbízhatósági elmélet (bár-hogyan nevezzük is) az empirikus tudás lehetőségéről szól, vagyis *ismeret-* és nem pusztán észleléseleméleti tézis. A súlyos probléma az, hogy Boros még ekként sem jellemzi helyesen. Ezt írja ugyanis: „[e nézet] egyetlen feltételezése, hogy a fizikai oksági folyamatok *teljes mértékben megbízhatók*” (52. old. – kiemelés tőlünk). Először is, a reliabilizmus hívei nem a „fizikai oksági folyamatokról” állítják, hogy „teljes mértékben megbízhatók”. Ez a kijelentés ugyanis értelmetlen volna: egy fizikai folyamat nem lehet sem megbízható, sem nem megbízható; a *kognitív folyamatok* lehetnek megbízhatók. Ám elképzelhető, hogy a szerző csak pontatlanul fogalmaz, és valójában (helyesen) a kognitív folyamatokra gondolt. Ebben az esetben viszont téved: a reliabilisták, vagyis a megbízhatósági elmélet hívei nem gondolják azt, hogy e folyamatok *teljes mértékben megbízhatók*. Sőt épp azt állítják, hogy e folyamatok megbízhatóságának *fokozatai* vannak.<sup>2</sup>

Boros végül elveti a megbízhatósági elméleteket is, mondván, hogy azok „nem nyújtanak érveket amellett, hogy érzéki hiteink igazoltak [...] vagy igazak” (52. old.). Hogy miért, ezt nem tudjuk meg. Tanulmányát azzal a meghökkenő mondattal zárja, hogy „[s]okak számára a reliabilista nézet inkább hiba, semmint egy erős álláspont, habár a hétköznapokban a legtöbb ember ebben hisz.” (Uo.) Ezt most nem szívesen kommentálnánk...

Azonfelül, hogy a tanulmány telis-tele van tévedéssel, pontatlansággal, van még egy sajátossága, amelyről mindenképpen be kell számolnunk. Csak hát nehéz megfogalmazni a benyomásunkat: a szö-

veg bizonyos pontokon a *dadaizmus* határait súrolja; elveszti filozófiai minőségét, és véletlenszerű szöburjángásnak tűnik. Arra – a kortárs filozófiában szokatlannak számító – kérdésre, hogy „mi a kapcsolat a fizikai és a lelki szem közt?” (20. old.), Boros ekképp válaszol: „ha nem ugyanaz, akkor milyen a kapcsolat az ottani és az itteni, a kinti és a benti közt, és a kapcsolat hogyan tárható fel: a kint vagy a bent törvényei, az okság vagy a logika, a fizika vagy az introspekció és intencionalitás segítségével” (20. old.). A filozófiában nem különösebben jártas olvasó esetleg azt gondolja: „Istenem, ez is olyan, mint a többi filozófiai szöveg.” Nos, nagyon nem! Hogy kerül ide az „itteni és ottani”? Mik volnának a „kint vagy a bent törvényei”? Hogy jön a képbe az introspekció mellett az intencionalitás? A szöveg e pontokon olyannyira értelmét veszti, hogy az az érzésünk: kicsúszott a szerző kezéből a kontroll, amikor ezt írta.

A dada jelenléte különösen jól érzékelhető a következő passzusban: „De mik is a színek? És mi a látás, amely elhozza hozzánk, saját személyünkhöz a színeket, vagy talán nem is csak elhozza, de létre is hozza nekünk. Itt meg is állhatnánk, mondva, hogy nem érdekes, mik a színek, fő, hogy itt vannak, nélkülük mi sem léteznénk. Hogy mik a színek, az túlságosan teoretikus, akadémikus kérdés – és nagyon fárasztó lehet a kérdést még csak nem is megválaszolni, de egyáltalán »traktálni«.” (18. old.)

A nyitó tanulmányt azért elemeztük ilyen részletesen, mert benne a kötet szinte valamennyi zavaró jellemzője tetten érhető. A szerző nem érti az általa tárgyalt elméleteket. Nem érti az alapvető fogalmakat, amelyeket használ. És hát az írás bizonyos pontokon határozottan a véletlenszerűen alakuló szövegekre emlékeztet.

A második tanulmány, a *Wilfrid Sellars adott mítosza* arról szól, hogy Sellars filozófiájában mennyi minden származik Kantból. A kifejtés azonban vagy

1 ■ Michael Martin: Perceptual Content. In: Samuel Guttenplan (ed.): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Blackwell, Oxford, 1994. 466. old.

2 ■ Lásd például: Alvin Goldman: Mikor igazolt egy hit? In: Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Osiris, Bp., 2002. 93–111. old.

3 ■ „The sense-datum theorist, it would seem, must choose between saying...” Lásd: Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Ed. by Robert Brandom. Harvard University Press, Cambridge, 1997. 16. old.

4 ■ „For he characteristically insists *both* that sensing is a knowing *and* that it is particulars which are sensed.” (Sellars: *i. m.* 17. old., kiemelés az eredetiben)

5 ■ Lásd például: Ambrus Gergely: Kant és a XX. századi kantianusok a tapasztalat nem-fogalmi tartalmáról. *Világosság*, 2004. 10–12. szám, 193–202. old., illetve Daniel Bonevac: Sellars vs. the Given (Logical atomism, inconsistent triad, Myth of the Given). *Philosophy and Phenomenological Research*, 64 (2002), 1–30. old.

6 ■ Például: Hanna Ginsborg: Was Kant a Non-conceptualist? *Philosophical Studies*, 137 (2008), 65–77. old.; Robert Hanna: Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13 (2005), 247–290. old. és Kantian non-conceptualism. *Philosophical Studies*, 137 (2008), 41–64. old. Robert Pippin: Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability. *Hegel-Studien*, 40 (2005), 25–39. old.

egyáltalán nem érthető, vagy pedig Sellars érvelésének teljes félreértésére vall.

A szerző szerint Sellars az érzetadat-teoretikusok két csoportját különbözteti meg: az egyik szerint partikulárisokat (valószínűleg: partikulárékat), a másik szerint tényeket érzékelünk. Boros Sellarsa szerint azonban „mindkét oldal képviselőjének elképesztő nehézségekkel kell szembesülnie” (56. old.). Hogy mik lennének ezek a nehézségek, az nem világos, ugyanis Boros mindkét csoport esetében ugyanabban jelöli meg a nehézséget. Az egyiknél abban, hogy „az inferencialitás hol és hogyan ragadja meg a nem-inferenciális tárgyakat, partikulárisokat, hogyan és hol »érintik egymást«” (55. old.), a másikon pedig abban, „[h]ogyan tud nem-inferenciális tényekről beszámolni, ha 1. a beszámolás lehetetlen inferencialitás nélkül és 2. a tényeknek mint tényeknek fogalmi vagy inferenciális a szerkezetük, amelyeket csak inferencialisan lehet megragadni és leírni” (uo.). A jóindulatú értelmezés alapján úgy véljük, a szerző arra utal, hogy Sellars szerint, ha belső szerkezet nélküli érzetadatokat észlelünk – ahogy azt az általa bírált elmélet hívei állítják –, akkor nem tudjuk azt is fenntartani, hogy észlelésünk tudásunk inferenciális rendjébe illeszkedik, sőt minden empirikus tudásunk alapja, hiszen

következtetési kapcsolatokba csak kanonikus belső struktúrával (alany-állítmány szerkezettel) rendelkező propozíciók léphetnek. De mi értelme akkor kétféle érzetadat-elmélet megkülönböztetésének?

A kérdés költői, ugyanis a szerző tökéletesen félreértette Sellarst, aki sehol sem beszél kétféle érzetadat-elméletéről vagy kétféle érzetadat-teoretikusról. Ezzel szemben azt állítja: „Az érzetadatelmélet hívének, úgy tűnik, választania kell a között, hogy azt mondja...”<sup>3</sup> – és itt következik a két álláspont. Ez pedig azért okoz nehézséget az elmélet híve számára, mert: „[j]ellemzően *mindkettőhöz* ragaszkodik: az, amit érzékelünk, legyen partikuláre, *ugyanakkor* az érzékelés legyen ismeret”.<sup>4</sup> Így már azért érthetőbb...

Miután néhány oldalon röviden összefoglalta Sellars félreértett érvelését, Boros rátér a Kanttal való párhuzamokra – azaz mégsem. Amellett próbál érvel-

ni, hogy Sellarsnak az „adott” elleni támadását 150 évvel megelőzte Kant hasonló jellegű érvelése. Ennél részletesebb, közelebbi párhuzammal nem hozakodik elő, pusztán annak megállapítására szorítkozik, hogy „Kant volt az első, aki feladta az Adott Mítoszá, amennyiben adottnak a tudás közvetlenségét tartjuk” (58. old.). Az viszont, hogy Sellars valóban ezt tartotta-e az „adott”-nak, nem igazán derül ki Boros nyíltan szólva is zavaros Sellars-interpretációjából.

A továbbiakban a különbségek vizsgálatára összpontosít, és váratlan fejleménnyel szolgál: meglepő világossággal felmondja azt a Kant-értelmezést, amely Kantot a közvetlenül *adott* szemléleti tartalom híveként mutatja be. Egy helyen például így ír: „Miután a tudásnak két forrása [...] az érzékiség és az értelem, az egyik által »valami« bejön a külső világból a kognitív képességekbe, és a másik, amely dolgozik ezen a »valamin« [...]. Miközben Kant szigorúan és világosan elválasztja ezt a két képességet, keresi a két képesség összekapcsolásának lehetőségét.” (67. old.) Nem nehéz belátnunk, hogy itt olyan képet kapunk az ismeret kanti elméletéről, amely szerint annak a szemlélethez tartozó fázisában az érzéki tapasztalat tartalmának még semmi köze az értelem fogalmi struktúrához. Az értelem által végrehajtott kognitív fel-

dolgozás, a konceptualizáció csak egy *későbbi* fázisban zajlik. Csakhogy mindez éppen az ellenkezője annak, ami mellett Sellars valójában érvel, aki szerint az érzéki tapasztalatban eleve fogalmi struktúrájú propozíciókkal van dolgunk. Ezt Boros *expressis verbis* ki is mondja: „A szemlélet Kant számára [...] minden gondolkodás, azaz minden fogalmiság és inferencialitás előtt adott.” (73. old.) Na de akkor miért volna Kant Sellars elődje az Adott Mítosza elleni támadásban?

Persze lehet, hogy Boros úgy véli, mindkét szerző azt tagadja csupán, hogy empirikus tudásra tehetnénk szert a fogalmiság közreműködése nélkül. Ehhez azonban: 1. érdemes lett volna azonban megkülönböztetni Sellars „adott” fogalmának különböző értelmezéseit,<sup>5</sup> illetve 2. feldolgozni Kant konceptualista és nonkonceptualista értelmezéseinek szakirodalmát.<sup>6</sup> Sajnos Boros, úgy tűnik, egyiket sem tette meg.



A cikk egyebekben *olyan*, mint az előző, csak rövidebb. Boros például kijelenti: Kant „tudatosította, hogy semmiféle tudással nem rendelkezhetünk a tudó létező vagy tudó szubjektum nélkül” (58. old.). Mint ha Kant lett volna az első filozófus, aki megmutatta: „a kövek és fák nem tudnak a világról, legalábbis nem abban az értelemben, ahogy mi emberi lények tudunk róla. Ahhoz, hogy tudással rendelkezünk, nem csak a világot kell feltételeznünk, amelyről tudással rendelkezünk [...]. Fel kell tételeznünk a szubjektumot, a személyt, ami vagy aki tud.” (Uo.) Ugyan ki gondolta volna? Természetesen ezt Kant előtt is mindenki tudta (ennyire azért nem buták a filozófusok). Már maga a tudás klasszikus, Platónról eredő koncepciója – „igaz, igazolt vélekedés” – is tartalmaz utalást a szubjektumra. Ahhoz, hogy tudásról beszéljünk, a szubjektumnak *el kell hinnie* a kérdéses proposíciót; kell tehát léteznie egy mentális állapotnak (a vélekedésnek), amellyel értelemszerűen csak valamilyen szubjektum rendelkezhet.

Kicsivel később megtudjuk, hogy „a tudás a világról szól, de nem maga a világ” (59. old.), és hogy igazság és tudás „valójában nem léteznek, amennyiben Igaz Tudás alatt azt értjük, hogy azt mutatja vagy közvetíti számunkra, ahogy a világ magában van” (uo.). Boros érve amellet, hogy nincsen Igaz Tudás (amely megfogalmazás persze elég különös, lévén hamis proposíciókat nem lehet tudni, nem tudhatjuk például, hogy „Mozart orosz autószerelő volt”, hiszen e kijelentés hamis), semmi egyéb, mint Kant ama gondolatának ismételtetése, hogy nem ismerhetjük meg a magában való világot. De ha már Boros Kantra hivatkozva érvel, igazán megvizsgálhatta volna, milyen értekezései vannak Kant e tanításának. Egészen mást jelent ugyanis az a kijelentés, hogy „a magában való dolgokat nem ismerjük meg”, ha Kant fenomenalista értelmezését fogadjuk el, mint akkor, ha a realistát.<sup>7</sup>

Nem folytatjuk e tanulmány hibáinak felsorolását, és most már többnyire eltekintünk a dadaista ízű, értelmetlen megnyilatkozások idézésétől is: arra kérjük az olvasót, higgye el, a kötet végig tele van ilyenekkel.

**A** harmadik tanulmány a *Kantba botlani – a kortárs angolszász filozófiában* címet viseli. Már amennyire ez megállapítható, Boros itt azt kívánja kimutatni, hogy három jelentős kortárs analitikus gondolkodó (McDowell, Putnam és Davidson) egyaránt Kanttól eredő problémákkal foglalkozik, és – szándékuk szerint legalábbis – olyan álláspontot képviselnek, amelyet talán nevezhetünk kantianusnak. Szerinte mégsem eléggé kantianusok. Legrészletesebben McDowell-lel foglalkozik.

McDowell – csakúgy, mint Putnam – maga mondja ki csatlakozását Kant gondolataihoz; saját konceptualista észleléselemletét Kant tapasztalatfölfogásával rokonítja, elsősorban *A tiszta ész kritikájának* híres,

B75-beli megfogalmazásából kiindulva: „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.” Boros is erre az összefüggésre utal McDowell kantianizmusa kapcsán, ám kétli, hogy McDowell álláspontja valóban kantianus volna. Érvei azonban vagy érthetetlenek, vagy tévedésen alapulnak. Az elemzés legfőbb hiányossága, hogy teljességgel figyelmen kívül hagyja az első és a második természet mcdowellli megkülönböztetését. Nézzük e hiányosság néhány súlyos következményét!

1. Boros szerint McDowell „minden metafizikát el kíván kerülni”, és ennek érdekében „naturalizálja racionális lényünket” (78. old.). Ennek alátámasztásaként idézi McDowellt, aki „naturalista platonizmusnak” minősíti saját álláspontját. Boros nem veszi észre, hogy amit mond, legfeljebb csak betű szerint állja meg a helyét. McDowell ugyanis Arisztotelész nyomán megkülönbözteti az első és a második természet fogalmát. Míg az előbbi a természet modern – Max Weber kifejezésével: „varázstalanított” – koncepcióját fejezi ki, addig az utóbbi azt a premodern elképzelést, amely szerint a természet már eleve a fogalmak logikai terében található. McDowell állítása szerint a sajátosan emberi érzéki tapasztalatok – mint a fogalmak passzív alkalmazásai – a második természet részét alkotják, és nem az elsőét.<sup>8</sup> Így kell tehát értenünk McDowell állítólagos „naturalizmusát”, amely – *szemben* azzal, amit Boros állít – szöges ellentéte annak a szokásos értelemben vett filozófiai naturalizmusnak, amely az emberi észlelést és azon keresztül a kognitív folyamatokat természetes oksági folyamatokra kívánja redukálni. A második természet fogalmát McDowell éppen a naturalizmussal szembeni pozíció felmutatására vezeti be, ami már abból is sejtethető, hogy a kortárs filozófiai naturalizmust „sivár naturalizmusnak” nevezi.<sup>9</sup>

2. Az első és a második természet mcdowellli megkülönböztetésének figyelmen kívül hagyása miatt juthat Boros arra a megállapításra is, hogy mivel McDowell az érzéki tapasztalatot a fogalmak logikai terébe tartozónak tekinti, „a kauzális természettörvények válnak transzcendentális értelemben szükségszerűvé és a szabadság öntörvényűség nélküli rabszolgáivá” (79. old.). Tekintsünk most el a nyilvánvaló értelmezési problémáktól (például: mi „a transzcendentális értelemben vett szükségszerűség”?), és attól is, miért nyilvánvaló, hogy a természettörvények kauzálisak. Mindössze arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a természettörvények McDowellnél az első természet részei, és éppen ezért – Boros értelmezésével ellentétben – mentesek a fogalmiságtól.

7 ■ E különbségről magyarul: Tózsér János: A jelenség valószínűsége. *Világosság*, 2004. 10–12. szám, 185–191. old.

8 ■ John McDowell: *Mind and World*. Harvard University Press, Cambridge, 1996.<sup>2</sup>, 70–71. old.

9 ■ McDowell: *i. m.* 108. old.

10 ■ Lásd például: McDowell: *i. m.* 95. és 178. old.

11 ■ Farkas Katalin: Néhány megjegyzés az externalista elméletek értelmezéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001. 1–2. szám, 35–43. old.

3. A fenti rövid idézettel kapcsolatos további probléma az, vajon McDowell valóban nem akar-e metafizikát művelni. Első látásra úgy tűnik, nagyon is akar: mi más lenne az első és a második természet megkülönböztetése, ha nem metafizikai elmélet? McDowell maga ismételtén visszautasítja ezt az értelmezést, és a második természet fogalmának bevezetését pusztán terapeutikus jellegűnek minősíti, lévén célja mindössze annyi, hogy kigyógyítson bennünket a természet fogalmának egysíkú fölfogásából.<sup>10</sup> Bárhogyan legyen is, egy biztos: McDowellnek a *Mind and World*-ben megfogalmazott intencióival tökéletesen ellentétes Boros azon értelmezése, amely naturalista metafizika-ellenességet tulajdonít neki.

4. Végül Boros ismételtén megfogalmazza a McDowell-lel szemben sűrűn hangoztatott „idealizmus” vádját. (Ez egyébként érdekes húzás tőle, aki szerint így McDowell „idealista naturalista” volna.) A vád jogosságának tárgyalásába most nem bocsátkozhatunk bele, annyi azonban biztosnak látszik, hogy a szerző költői kérdése által sugalltallt ellentétben semmiképpen sem következik McDowell konceptualizmusából, hogy az észlelésben jelen lévő fogalmak készletének megváltozásával „maga a világ [...] ontológiai értelemben változna” (80. old.). Egyrészt Boros itt megint csak figyelmen kívül hagyja az első és a második természet megkülönböztetését, másrészt azt, hogy McDowell szerint az észlelésben alapvető szerepet kapnak demonstratív fogalmaink. Mivel a demonstratív fogalmak tartalma a konkrét észlelési szituációhoz kötött, esetükben nem lehet szó a készlet megváltozásáról, pláne nem valamiféle „paradigmaváltásról”.

A helyzet az, hogy McDowell kantianizmusának kérdése valóban érdekes és nehéz kérdés, ami a *Mind and World* megjelenését követően számos tanulmányt inspirált. Éppen ezért úgy érezzük: e téma a kötetben szereplőnél terjedelmesebb, de ami még fontosabb, alaposabb elemzést érdemelt volna.

Különösen igaz ez annak fényében, hogy a másik két kortárs „kantianus”, Putnam és Davidson tárgyalása még ennyire sem részletes – ahogy Boros maga is megjegyzi (81. old.). Csak röviden és felszínesen jelzi, miben áll e két filozófus kantianizmusa – olyannyira röviden és felszínesen, hogy az okfejtés nagy része kimerül annak idézésében, ahogy ők maguk, vagy róluk szólva mások azt állítják: sokat köszönhetnek Kantnak (e tétel alátámasztásaként időnként sokatmondó műcímeket is elősorol). Ami ennél több, az vagy közhely, vagy szórakoztató melléfogás, mint például ez: Boros szerint Kant és Putnam egyaránt azt vallja, hogy szubjektivitás nélkül nincs objektivitás, ami „hétköznapi nyelven kifejezve” annyit tesz, hogy „nincs értelme tárgyakról beszélni, ha nincsenek szubjektumok, amelyek ezt megtehetik” (82. old.). Nos, valóban nincs. Sőt szerintünk egyenesen *lehetetlen* tárgyakról beszélni, ha nincs, aki beszéljen róluk.

A negyedik tanulmányban (*Igazság, megértés, kommunikáció. Rövid bevezető Donald Davidson filo-*

*zófiájába*) lényegesen kevesebb a melléfogás annak köszönhetően, hogy Boros beéri csupa Davidsonnal kapcsolatos közhely recitálásával. Sok-sok idézet segítségével elmondja, Davidson miről mit gondolt – továbbá azt is, hogy történetesen Rorty mit gondolt Davidsonról.

Kisebb problémák azért itt is vannak. Vicces például, hogy Boros a „kauzális világ zártságáról” (91. old.) ír, és nem a világ kauzális zártságáról. Az is elgondolkodtató, hogy megrója Davidsont azért, mert „fel sem teszi a kérdést, hogy a mentális események miként jönnek létre neuronális állapotokból, miként »épülnek rá« a neuronális állapotokra” (90. old.). Ez ugyanis nem a filozófusok feladata. A filozófus feladata az, hogy feltárja a mentális és fizikai (neurofiziológiai) tulajdonságok közt fennálló *reláció* természetét – és erre vonatkozóan Davidson mond is valamit. Azt, hogy a mentális tulajdonságok szupervenálnak a fizikai tulajdonságokon.

**A** z ötödik tanulmány szintén Davidsonról szól (*A szubjektív mítosza. Donald Davidson elmélete*), és Davidsonnak az önismerettel kapcsolatos álláspontját igyekszik rekonstruálni, valamint bizonyos kritikai megjegyzésekkel ellátni. A cikk azonban teljes homályban hagyja a legalapvetőbb fogalmakat. Az egyes szám, első személyű autoritás fogalma kapcsán például még kísérletet sem tesz a viszonylag pontos meghatározásra, Davidson álláspontjáról pedig mindössze annyit tudat, hogy Davidson ki akar tartani az első személyű autoritás mellett, „ugyanakkor el kívánja kerülni a szkepticizmust” (103. old.). De hogy miben is állna pontosan e szkepticizmus, homályban marad, mint ahogy az sem derül ki, hogy Davidson hogyan akarja kibékíteni e kettőt. Boros nem határozza meg az önismeret fogalmát sem, de azért nem fukarkodik azzal, hogy „odamondogasson” Davidsonnak.

E cikk olvasása azért emlékezetes számunkra, mert ebben szerepel az egyik legkülönösebb mondat, amelyet életünk során olvashattunk. Íme: „Míg a gondolkodás formális mentális aktus, a hit pedig tartalmi és okozott, illetve a nyelvi kontextus által »indokozott« (*sic!*), addig a jelentés a nyelv elfogadott működés-módja, a kommunikációban, a gondolkodásban és a propozicionális attitűdökben.” (113. old.). Nem hinnénk, hogy szükség van még kommentárra; mindössze az „indokozott” kifejezés szépségére hívnánk fel a figyelmet.

A kötet hatodik tanulmánya (*Agyak a tartályban. Hilary Putnam gondolatkísérletének kritikája*) Putnam híres gondolatmenetének ismertetésére és bírálatára vállalkozik. Úgy tűnik azonban, hazánkban már-már hagyománnyá válik Putnam híres antiszkeptikus érvének félreértelmezése. Farkas Katalin 2001-ben egy hasonló célkitűzésű tanulmány kapcsán ezt írta: „Mielőtt azonban nekilátunk az elmélet értékelésének, érdemes annak valódi természetével tisztába jönni.”<sup>11</sup> Sajnos csak megismételni tudjuk e figyel-

meztetést: Boros ugyanis olyasmiket ír Putnam évről, amiknek semmi közük valódi tartalmához. Két példa a tanulmány elejéről:

1. „Az, hogy megválaszoljuk a kérdést [tudniillik, hogy agyak vagyunk-e a tartályban] [...] azon kérdés megválaszolásától függ, hogy miként tudjuk igazolni állításainkat a külső világról. Putnam fölteszi a kérdést, »Hogyan lehetséges az intencionalitás és a referencia.«”

2. „A szemantikai externalizmus képviselői azt állítják, hogy lehetséges a gondolatok kitérése az elmén kívülre, de az internalisták azt válaszolják, hogy nem értik, milyenek is lennének a gondolatok az elmén kívül. Számukra a gondolatok, a hitek az elmében vannak, és nem nyilvánvaló, hogy lehetséges, hogy a gondolatok »a külső világról« szólnak vagy arra vonatkoznak.” (121. old.)

E mondatokban hemzsegnek a félreértések. Íme néhány:

1. Boros összekeveri az ismeretelméleti problémát („Hogyan igazolhatjuk a külvilágról szóló állításainkat?”) a referencia problémájával („Hogyan képesek szavaink vagy fogalmaink a külvilág dolgaira utalni?”), esetleg általánosabban az intencionalitás problémájával („Hogyan képesek mentális állapotaink valami tőlük különbözőre irányulni?”).

2. Sem a (szemantikai vagy elmefilozófiai) externalisták, sem az internalisták nem állítják, hogy a gondolatok az elmén kívül lennének. Helyesen: az externalisták azt állítják, hogy gondolataink (vagy más intencionális mentális állapotaink) *tartalmának azonosításához* az alanyhoz képest külső tényeket is figyelembe kell vennünk (bárhogyan határozzuk is meg ezeket).

3. Sem az externalisták, sem az internalisták nem állítják, hogy ne volna lehetséges, hogy a gondolataink a külső világról szóljanak, vagy arra vonatkozzanak. Helyesen: a (szemantikai vagy elmefilozófiai) internalisták azt állítják, hogy szavaink vagy fogalmaink szemantikai tartalmának azonosításához kizárólag az alanyon belüli tényeket kell figyelembe vennünk (bárhogyan határozzuk is meg ezeket). Például ha meg akarjuk határozni, mire utalt valaki a „víz” szóval, akkor, mondjuk, azokra a leírásokra kell koncentrálnunk, amelyeket az illető e kifejezéshez kapcsol – például „színtelen, szagtalan, átlátszó folyadék”. Ettől még a víz nem (csak) a fejében van.

**D**e nemcsak Putnam érvelésének interpretációja hemzseg a hibáktól, hanem a szerző kritikája is rendkívül zavaros. Boros mellett érvel, hogy ha szavainkat, fogalmainkat, gondolatainkat nem önmagukban, hanem holisztikusan, egymáshoz fűződő, kiterjedt viszonyaik alapján fogjuk föl, akkor – Putnam állításával szemben – igenis önerejükben intencionalitással fognak rendelkezni, képesek lesznek más dolgokra vonatkozni. Valódi érvet azonban – Davidson és Rorty nevének rutinszerű emlegetésén kívül – nem nagyon találhatunk.

Érvszerűséghez legközelebb még akkor jár a szerző, amikor Putnam egyik példáját igyekszik cáfolni. Putnam szerint akármekkora egymással összefüggő megnyilvánulásban állnak is elő például szavak, e tényből még nem következik, hogy jelentéssel (tehát intencionalitással) is rendelkezzenek. Példája a *Hamlet*et véletlenül begépelő majom esete; az így előálló fizikai produktum semmit sem jelent Putnam szerint, ha nem léteznek emberi lények, akik számára ez értelmes. Boros „cáfolata” szerint egy ilyen esemény bekövetkezésének valószínűsége „gyakorlatilag nulla”, de még ha véletlenül előfordulna is, hogy egy majom ilyet tesz, „annak »végtelenszer« kisebb valószínűsége lenne, hogy ehhez kapcsolódóan még egy Shakespeare drámát írjon, és aztán egy harmadikat, és így tovább, és aztán még értelmezné vagy akár meg is rendezné a darabokat”. Mintha a szerző azt állítaná: komplex nyelvi megnyilatkozásokra csak emberek képesek, ezért rendelkeznek e megnyilatkozások intencionalitással. Világos, hogy ez *non sequitur*. A szerző egyszerűen nem érti: éppen az a kérdés, hogy *miért* rendelkeznek intencionalitással szavaink, fogalmaink, gondolataink! Nem tudjuk elhessegetni a gyanút: e félreértésnek az az oka, hogy fogalma sincs az intencionalitás, a reprezentáció és a referencia fogalmáról. Hiába ad időnként helyes meghatározásokat, ha képtelen helyesen alkalmazni őket.

Boros szerint Putnam azt feltételezi, hogy „a nyelvvel kényszeríthetjük a dolgokat, hogy azok egy bizonyos módon legyenek” (124. old.). Valójában azonban – teszi hozzá – az, hogy agyak vagyunk-e egy tartályban, nem függ attól, hogy teszünk-e ilyen állítást. Persze hogy nem. No de az mégiscsak érdekes, hogy *igaz-e* az az állítás, hogy „agyak vagyunk a tartályban”? Putnam azt mondja, nem igaz, ezért nem vagyunk agyak a tartályban – ezt maga Boros is szépen összefoglalja pár sorral (!) följebb. Ebből következik tehát a putnami tézis, nem pedig abból, hogy valaki *kimondja* a kérdéses állítást. Vessd össze: miért kényszerítik rá a fizikusok a nyelvet a valóságra? Ha azt állítják, hogy a hó a molekulák átlagos mozgási energiája, és történetesen ez a proposíció igaz, akkor a valóságnak is ehhez kell alkalmazkodnia? No comment.

Az érv második része (124–125. old.) szépen kimunkált, egybefüggő dadaista szövegtest, melyből egy kukkot sem értünk. Ezután végképp elszabadul a pokol. A szerző szerint léteznek a logikaitól megkülönböztethető ismeretelméleti (sőt: fiziológiai!) ellentmondások. Putnam tanulmányába időnként belopóznak a tartálylakók, és a filozófus helyett ők érvelnek, miközben saját képzeikkel diskurálnak (125. old.). A szerző nem ismeri az idézőjel-használat konvencióit (126. old.); és szerinte „érezzük”, hogy nem vagyunk agyak a tartályban (129. old. – azt sajnos nem mondja meg, hogy milyen ezt érezni, pedig kíváncsiak lennénk rá). Nem soroljuk tovább.

Putnam-kritikájának egyetlen koherensen végigvitt motívuma, hogy rendszeresen összekeveri a metafizikai, a szemantikai és az ismeretelméleti szemponto-

kat. Putnam érve értelmezésünk szerint zanzásítva a következő: a referencia helyes elmélete szerint fogalmaink oksági előzményeikre referálnak, ezért a feltételezett agyak a tartályban, ha tartály-magyarul kimondják vagy elgondolják az „Agy vagyok a tartályban” mondatot, akkor ez a mondat a megfelelő referenciák behelyettesítése révén kimutathatóan hamis lesz. Tehát, az „Agy vagyok egy tartályban” kijelentés öncáfoló, s így hamis – vagyis tudhatjuk, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Azon lehet vitatkozni, hogy a referencia oksági elméletét felhasználva juthatunk-e ilyen ismeretelméleti következtetésre (sokan vitatják is), az azonban biztos, hogy a kérdéses referenciaelmélet elfogadhatósága szempontjából teljesen mindegy, „honnan tudja ezt a referenciakülönbséget [ti. a mi és a tartálylakók „agy” és „tartály” fogalmainak referenciái közti különbséget] a tartályagy” (127. old.).<sup>12</sup> Boros azzal vádolja Putnamet, hogy referenciaelméletét egy számunkra elérhetetlen „isteni nézőpontot” involváló episztemikus pozícióból fogalmazza meg. Ez olyan, mintha a lehetségesvilág-szemantikát alkalmazó filozófust, nyelvészt vagy logikust arról kérdeznénk, honnan tudhatja, hogy léteznek lehetséges világok. Látni kell: a szemantikai elméletek nem arról szólnak, hogyan vagyunk képesek *megtudni* egy adott szó vagy fogalom jelentését, referenciáját (ez ismeretelméleti kérdés volna), hanem hogy milyen tényezők befolyásolják a jelentést és a referenciát – a putnami referenciaelmélet ebből a szempontból „metafizikai” elmélet.

A legérdekesebb mégis az, hogy Boros a sok félreértés között egyszer csak megemlíti a legismertebb és legerősebb ellenvetést is Putnam érvelésével szemben. Nevezetesen: nem tudhatjuk, hogy magyarul vagy tartály-magyarul beszélünk (130. old.). Persze – szokásához híven – ezt is csak úgy odaveti: az érv részletes kifejtése és következményeinek felvázolása elmarad.

Mindazonáltal nem a rengeteg vaskos félreértés, és még csak nem is a rendkívül zavaros fogalmazásmód e tanulmány legszembetűnőbb fogyatékosága. Sokkal inkább az, hogy valójában nem derül ki, hogyan rekonstruálja a szerző Putnam jól ismert érvét, és hogyan érvel vele szemben. Az egész tanulmány olyan benyomást kelt, mint amikor valaki elszórt széljegyzeteket fűz egy szöveghez, vissza-visszatérő kószá észrevételeinek ad hangot, időnként hangosan gondolkodik – egyelőre igencsak zagyva összevisszaságban. A tanulmány tehát nincs „kész”, és az olvasó e nyedekész állapotában kénytelen találkozni vele.

A következő írás (*Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül*) újra Putnam kantianizmusát vizsgálja – sokszor szó szerint megismételve a harmadik tanulmány egy-egy mondatát, bekezdését. Érdemesebb lett volna egybeszerkeszteni e két írást. Bár – a redundanciák elkerülésén túl – sokat akkor sem nyert volna az olvasó, mivel továbbra sem derül ki, *pontosan* miben lát-

ja a szerző Putnam kantianizmusát, illetve *pontosan* miért nem tartja valóban kantianus álláspontnak. Erre nincs válasz, amit viszont helyette kapunk, az megint csak a szemantikai–metafizikai, illetve ismeretelméleti szempontok zavaros egyvelege: „Ha mi emberek nem léteznénk, lenne a világban »ott« tér és idő úgy, ahogy mi értelmezzük azt? Ha valaki igen-nel válaszol erre a kérdésre, akkor megkérdezhetjük tőle: honnan tudná ezt, ha ő maga nem létezne?” (140. old.) Illetve megkapjuk még – saját álláspontjának összefoglalásaképp – a kötetet jellemző dadaista nyilatkozatok egy különösen szép példáját: „Ahhoz, hogy megértjük a kijelentést, hogy a tudat és a világ együtt teszik ki a tudatot és a világot, kooperációjukat konstruktív értelemben kell felfognunk. Ha így teszünk, akkor nem rekedünk meg a logikai és nyelvi paradoxonoknál, hanem meg tudjuk fogalmazni, hogy bár nyelvünkben mi konstruáljuk a világról való tudásunkat, a világ konstruálja nyelvünket, még ha ezt nem is tudjuk a nyelvben teljesen kifejezni vagy kimeríteni. [...] A nyelv a világban és a világ a nyelvben egymást konstruálják.” (143. old.) Nos, bizonyára így van.

**A** kötet nyolcadik tanulmányában (*Nyelv, érvelés és a világ. Davidson, Putnam és Rorty*) új oldaláról mutatkozik a szerző. Tréfálkozik. Miután hosszan elmagyarázza, hogyan került a címbe a „világ” szó, meglepő módon kijelenti: „a címválasztás ellenére hamarosan a »világ« is eltűnik a gondolatmenetből” (144. old.).

E kis humorbonbon után azonban visszatér a megszokott kerékvágásba. Egyetlen mondatban elintézi mind az externalizmust, mind az internalizmust: „[a]z externalizmus elégtelen annak megértésében, hogyan kerül be a külső világ a belső fogalmi rendszerbe vagy a nyelvbe, az internalizmus pedig nem ér ki a külvilágba.” (145. old.) E sommás – és az externalizmus és az internalizmus félreértéséről tanúskodó – passzust lényegében minden előzmény nélkül találja.

Elmarasztalja Davidsont és Rortyt azért, mert „nem tesznek kísérletet az igazság mint igazságosság és az igazságosság mint igazság struktúrájának feltárására” (151. old.). Ezzel tehát *etikai* dimenziót nyit az ismeretelméletben, és Rawlsra „támaszkodva” a következő eljárást javasolja (hogy pontosan mire, az nem derül ki):

„1. Partikuláris és hipotetikus kijelentés

Az adott K körülmények közt *legjobb* H hitem szerint X-et kell kijelentennem.

2. Általánosított kijelentés

Az adott K körülmények közt *mindenkinek* H a legjobb hite, mely szerint X-et kell kijelentenie.

3. Az általános kijelentés természettörvénnyé válik

Az adott körülmények közt mindenki, H legjobb hite szerint *mindig* X-et jelent ki.

4. Az előző lépésből adódó természettörvényt a természet törvényeihez kapcsoljuk, ahogy mi legjobb hitünk szerint elgondoljuk azokat, és kiszámítjuk,

<sup>12</sup> ■ Lásd még: „De az agyak a tartályban tudhatják, hogy nem külső tárgyakra referálnak?” (128. old.)

hogy milyen lesz a természet rendje, milyen természet alakul ki, ha az általunk tételezett természettörvény kifejezi »perturbációs« hatását.” (152. old.)

Nos, azért idéztük e hosszú passzust, mert benne a Boros-féle dadaizmus is új oldaláról mutatkozik meg: Borosnak olyan dadaista költeményt sikerült írnia, amely egzakt (szimbólumokat is tartalmazó) külső mögött lapul.

A soron következő *Fogalmak, szemléletek és a világ* című tanulmányban a (szintén) tréfás alcím („McDowell racionális empirizmusa” – vö. „irracionális empirizmus”) ellenére érdekes témát tárgyal a szerző. Azt tudniillik, hogy milyen metafizikai keretben értelmezhetjük McDowell elméletét az elme (Boros szóhasználatában: a tudat) és a világ viszonyáról.

A gondolatmenet McDowell programmatikus kijelentéséből indul ki, amely szerint a tudat és a világ közti viszonyt a fogalmak közvetítik. Boros szerint – mivel a fogalmak a tudatban vannak – három értelmezési lehetőségünk van: a) a világ a tudatban van; b) a világ a tudaton kívül van; c) a tudat a világban van. Mármost azt állítja, hogy McDowell az első értelmezést választja, mivel a másodikat nem választhatja, hiszen akkor a tudati fogalmak nem közvetíthetnék a kérdéses viszonyt, a harmadik pedig nem McDowell, hanem Davidson álláspontja. Boros ez utóbbi megállapításához azonban nem tartja magát konzekvensen, hiszen pár oldallal később azt írja: McDowell szerint „a szubjektumot a világgal folytonosként tételezzük” (159. old.). Az ilyesfajta következetlenségeken azonban – ha eddig eljutott a kötetben – az olvasó már nem is csodálkozik.

Boros tehát megint csak McDowell állítólagos idealizmusát veszi célba. Mindazonáltal az általa fölvezetett dilemma hamis dilemma. McDowell egész könyve azt igyekszik bizonyítani, hogy a fogalmak „elérnek” az elmefüggetlen valósághoz; ehhez azonban nem kell azt állítania, hogy a világ a tudatban van, sem nem kell tagadnia, hogy a tudat a világban van. McDowell célkitűzése annak bizonyítása, hogy egyrészt a fogalmak már az észlelésben is jelen vannak, másrészt maga az észlelés nem más, mint a világ tényeinek befogadása. Mármost az elme- vagy tudatfüggetlen világról, miközben maga a tudat is a világban van. Így érnek tehát el McDowell szerint a fogalmak a világhoz, és teremtenek racionális viszonyt közte és a tudat között.

A McDowell-lel szembeni érvelése egyébként érdekes módon túlnyomórészt nem is McDowell-lel foglalkozik, hanem annak kimutatásával, hogy vele szemben Boros kedvenc szerzőinek, Kantnak és Davidsonnak van igaza. Ami a Kanttal való ellentétet illeti, e helyütt immár sokadszorra azt bizonygatja, hogy nem lehetünk meg a magában való dolog fogalma nélkül, és ennek figyelmen kívül hagyása vezeti McDowellt arra, hogy egy olyan világot képzeljen el, „amely számunkra fogalmi szerkezettel előkészíti a világnak érzéki-ségünkre gyakorolt benyomásait” (uo.). Mint már volt szó róla, McDowell kantianizmusának kérdése

valóban érdekes és nehéz, Boros azonban túlságosan leegyszerűsíti a helyzetet azzal, hogy megint nem vesz tudomást az első és a második természet McDowell-féle megkülönböztetéséről. Téves tehát a szerző azon megállapítása, hogy „McDowell könyvében [...] nincs sehol válasz arra a kérdésre, hogy *miként* lehet az oksági világ racionális” (161. old.).

Sok szót nem érdemes vesztegetni e tanulmányra. Boros úgy elemez és kritizál egy fontos kortárs filozófust (McDowellt), hogy a szöveg nagy részében valójában más szerzőkkel foglalkozik, amit pedig róla mond, az kimerül néhány általánosságban. Egyáltalán nem esik szó McDowell átfogó elméletének olyan fontos aspektusairól, mint a már többször említett megkülönböztetés az első és a második természet között, a demonstratív fogalmak szerepe vagy a minimális empirizmus. Az elemzés így sajnos megengedhetetlenül felszínessé válik, egyetlen pozitívuma, hogy az a kevés, amit mégis mond a szerző – a többi tanulmányral összehasonlítva legalábbis – viszonylag világos.

**A** Robert Brandom kísérlete. *Kantianizmus és Inferencializmus* című tanulmánytól azt reméltük, hogy Brandom nagyszabású szemantikai és elmefilozófiai elméletének összefoglalását és kritikáját nyújtja. Ám legnagyobb meglepetésünkre e kritika is Kant felőli kritika, amely már-már az unalomig ismételteti, hogy Brandom – éppúgy, mint a többi vizsgált filozófus – jogtalanul realista, hiszen már Kant megmondta: arról, hogy mi van a tudatunkon kívül, nem tudhatunk semmit (e Kant-értelmezés helyességét illető kételyeinkről a második tanulmány kapcsán már szóltunk).

Most konkrétan Brandom azon eljárását veszi célba, amely az intencionalitás fogalmának segítségével értelmezi Kant ismeretelméletét. Boros természetesen azt állítja, Kant esetében nem mondhatjuk, hogy a tudat reprezentációi valamilyen tudaton kívüli dologra irányulnak. Érvelése azonban nyilvánvalóan hibás. Egy helyen így foglalja össze: „Nem állíthatjuk, hogy ítéleteink intencionálisan valami felé irányulnak, anélkül, hogy valamit mondanánk erről a valamiről. De semmit nem tudunk mondani erről a valamiről, mielőtt ítéleteink intencionálisan efelé irányulnának.” (170. old.) Hogy az érv rossz, könnyű belátni az alábbi paródiaérv segítségével: „Nem állíthatjuk, hogy szavaink bármit is jelentenek, anélkül hogy valamit mondanánk erről a valamiről. De semmit nem tudunk mondani erről a valamiről, mielőtt szavaink valamit jelentenének.” Mindkét érv rossz. Abból, hogy csak nyelvi tudjuk megfogalmazni, mit jelentenek a szavaink, nem következik, hogy ne jelentenének semmit, vagy hogy ez a valami ne nyelven kívüli jelenség lenne. Éppígy abból, hogy intencionálisan irányulnunk kell valamilyen tárgyra ahhoz, hogy megmondjuk, mi a tárgya egy intencionális állapotnak, nem következik, hogy a szóban forgó állapot nem irányulhat e tárgyra.



**E**tanulmányból szinte semmi nem derül ki Brandom elméletéről azon túl, hogy Boros szerint nem eléggé kantianus. Brandom központi koncepciója, az inferencialista szemantika például csupán egyszer bukkan elő, akkor is rögvest egy vaskos félreértés kíséretében. A szerző ezt írja ugyanis: „Propozícióinknak helyes inferenciák premisszáinak vagy konklúzióinak kell lenniük. Ha nem azok, akkor nem tudunk értelmet adni nekik.” (165–166. old.) Már miért ne szerepelhetne egy propozíció téves következtetésekben? És ha téves következtetésben szerepel, miért ne érthetnénk meg? Honnan tudnánk akkor például, hogy a kérdéses következtetés valóban téves? Brandom természetesen semmi olyasmit nem állít, amit Boros neki tulajdonít. Itt valószínűleg a brandomi inferenciális fogalmiszerep-szemantika azon központi tételére gondol, hogy *fogalmaink* jelentését azok a helyes következtetések határozzák meg, amelyekben a premissza vagy a konklúzió alkotórészeként szerepelnek. Ebből azonban jól láthatóan nem következik az idézett téves tézis: az ezen a módon jelentéssel fölruházott fogalmakból álló propozíciók segítségével természetesen alkothatunk téves következtetéseket is.

Ezen túl az inferencializmusról semmi. De éppígy semmi az azt kiegészítő, az inferenciális szerepek behelyettesíthetőségén alapuló kompozicionális szemantikai modellről vagy az indokok adásvételének nevezett eljárásról, amely Brandom szerint az általa vallott „racionális pragmatizmus” lényege. Boros időnként beszél ugyan az elköteleződés, a felhatalmazás és a megerősítés fogalmaival leírható brandomi propozícióelméletéről, egy szót sem ejt azonban e modell alapvető szociális dimenziójáról, amely nélkül az egyszerűen érthetetlen (erős a gyanúnk, hogy a Brandom műveiben járatlan olvasó Boros elszórt megjegyzéseiből semmit nem ért), másrészt tévkövetkeztetésekre ad alkalmat. Ez utóbbiról árulkodik például a normativitás Brandomnál kulcspozíciót betöltő fogalmának azon félreértelmezése, amely többször is előkerül, nevezetesen, hogy a normativitás brandomi tag koncepciója alapján akár a természeti folyamatokat is normatív folyamatoknak tekinthetnénk.<sup>13</sup>

Ez a tanulmány éppolyan zavaros és szerkesztetlen, mint a kötetben jó néhány másik, ráadásul nincs híján a már megszokott filozófiai baklövéseknek sem. Boros ismételtelen tanúbizonyosságát adja annak, hogy nincs tisztában a különböző filozófiai diszciplínák különbségével: „Descartes azt a kérdést teszi fel, mi teszi igaz-zá képzeinket vagy eszméinket. Ez ismeretelméleti kérdés...” (166. old.) Túl azon, hogy ez nem ismeretelméleti, hanem szemantikai és/vagy metafizikai kérdés, legjobb tudomásunk szerint – bár egyikünk sem Descartes-kutató – Descartes nem igazán foglalkozik az említett kérdéssel. Azzal viszont annál inkább,

hogy mi teszi *igazolttá* képzeinket, vagy honnan *tudhatjuk*, hogy képzeink igazak (a következő két mondatból úgy tűnik, Boros is inkább ezekre koncentrált). Ezek valóban episztemológiai kérdések.

A 2–10. fejezet tanulmányai egytől egyig ugyanarra a sémára épülnek: a szerző nagyon vázlatosan bemutatja egy-egy kortárs filozófus valamelyik, kissé önkényesen kiragadott álláspontját, majd annak bizonyításán fáradozik, hogy a vizsgált filozófusnak mennyire nincs igaza Kanttal szemben. A kritika főképp a kortárs filozófusok realizmusa ellen irányul, és abban merül ki, hogy Boros zsolozsmaszerűen ismételteti: Kant bebizonyította, hogy mivel minden tudásunk megismerőképeségünk szerkezetétől függ, lehetetlen bármit is mondanunk a megismerőképeségünk-től független, állítólag megismert tárgyakról, hiszen ezeket valójában nem ismerhetjük.

Ez az eljárás több szempontból is kifogásolható:

1. Az állítólagosan tárgyalt kortárs szerzők valójában csak mellékszereplők; ürügyül szolgálnak arra, hogy Boros „kifejthesse” antirealista kantianus koncepcióját (valódi szisztematikus kifejtésről persze nincs szó). A vizsgált szerzők elemzése megengedhetetlenül felszínes, az olvasó nem tudja meg, miért volna érdemes foglalkozni velük.

2. Boros alapvető – és (vitathatóan) Kantnak tulajdonított – érvelése tévedésen alapul: abból, hogy megismerőképeségünk szerkezete meghatározza, milyen tudást szerezhethetünk a megismerendő tárgyakról, nem következik, hogy tudásunk tárgyai ne lennének függetlenek megismerőképeségünktől.

3. A szerzőt jól láthatóan erősen foglalkoztató realizmus-antirealizmus vitának az elmúlt 30–40 év analitikus filozófiájában óriási irodalma született, amelyet (mondjuk Michael Dummett, Crispin Wright, David Lewis vagy Hilary Putnam ilyen tárgyú írásait) Boros nem tárgyal. Úgy gondoljuk, a XXI. században már nem elegendő pusztán Kantra hivatkozva érvelni a (közelebről meg nem határozott) realizmussal szemben.

A következő két fejezetben Nyíri Kristóf kutatásairól olvashatunk. A Nyíri kommunikációfilozófiai kutatásait tárgyaló írás az egész kötet talán legvilágosabban felépített gondolatmenetével kezdődik. Boros a kommunikációs technológiák filozófiai és filozófiatörténeti relevanciáját alátámasztani hivatott kutatásokat a Fregével kezdődő nyelvi fordulathoz kapcsolva, de egyben annak főáramával ellentétes eredményekre vezetó gondolatokként értelmezi. E kutatások alapgondolata ugyanis az, hogy a gondolatoknak nemcsak az általában vett nyelv a közege, hanem azok a konkrét kommunikációs technikák is, amelyeket a nyelvhasználók az adott korban, kultúrában alkalmaznak. Így a filozófusnak nemcsak a nyelvet általában, de a kommunikációs technikákat és azok változásait is tanulmányoznia kell.

A szerző rokonszenvez a Nyíri által kifejtett elképzelésekkel, de megfogalmaz egy ellenvetést is: szerinte relativizálni kell az írásbeliség–szóbeliség merev

<sup>13</sup> ■ Valójában ezeket Brandom – Wittgenstein szabálykövetési elméletét segítségül hívva – kizárja a normativitás köréből. Lásd: Robert B. Brandom: *Making It Explicit*. Harvard University Press, London–Cambridge, 1994. 18–30. old.

dichotómiáját. Egyrészt ugyanis a befogadó még az írott szöveget is aktualizálja, vagyis saját olvasói szituációjára alkalmazza, másrészt pedig az írott szövegben is megjelennek a megnyilatkozás megszületésének körülményeire utaló elemek. Nem alkalmazható tehát minden tekintetben az „írásbeliség – absztrakt gondolati viszonyok, szóbeliség – konkrét cselekvések és célok” Nyíri által fölvázolt sémája. Ezt a kötet talán legérdekesebb érvének tartjuk, ezért úgy véljük, bő fél oldalnál alaposabb kifejtést érdemelt volna.

**S**ajnos azonban az ígéretes indítás után, nagyjából a cikk felétől egy Heidegger-értelmezés kapcsán Boros a hermeneutikai és a dekonstrukcionista filozófiára jellemző nyelvezetre tér át, és bebizonyítja: e nyelven is tud értelmetlenségeket írni. Olyan mondatok jönnek ki például a kezei közül, mint ez: „Mindig *képben* vagyunk, de soha nem *leképezésben*, mindig »írásban«, de soha nem teljes leírásban.” (187. old.) Kár érte, mert e tanulmány első néhány oldala a kötet legjobb része, ami egyben megmutatja, mennyire kidolgozatlan a többi szöveg.

Később egyébként újra visszatér a világos és időnként kifejezetten élvezetes stílus. A zsidó és a keresztény hagyománynak a szóbeliséghez és az írásbeliséghez fűződő, eltérő viszonyáról szóló elemzés például nagyon is érdekes, tömör és lényegbevágó. Lehet, hogy a szerzőnek jobban állnak a színes-szagos eszme- és vallástörténeti barangolások, mint a száraz és precíz filozófiai gondolatmenetek?

A Nyíri „kognitív képfilozófiáját” bemutató tanulmány három tételben foglalja össze Nyíri képelméletét: a „képtár”, a „képi kommunikáció”, illetve a „kép-szöveg dichotómia” tételében (201. old.). Az első tétel lényege, hogy az agy inkább képi, mintsem nyelvi-fogalmi formában tárolja és dolgozza föl az információt, melyet ennek megfelelően a szokásos nyelvi kommunikáció során először képekké alakít, majd visszaalakít nyelvi-fogalmi kommunikációs formába. Boros e modell ellen többféleképp is érvel, leghangsúlyosabbak a kísérleti pszichológiai és neurológiai érvek, amelyek értékelésére nem vállalkozhatunk.

A másik visszatérő ellenvetése a képi reprezentáció elsődlegességével szemben az, hogy a képi reprezentáció nem működhet metanyelvként: képek segítségével nem tudjuk értelmezni a képeket, nem tudjuk feltárni struktúrájukat, amire a hagyományos nyelvi-fogalmi reprezentáció képes. Az érv persze nem új, azon a régi – már Ágoston által is hangsúlyozott – belátáson nyugszik, hogy a nyelv a többi reprezentációs formával szemben univerzális reprezentációs forma: egy képről tudunk beszélni, de sokkal nehezebb mondjuk a *Tiszta ész kritikájáról* egy képet alkotni. Az első látásra plauzibilis érv mérlegelését azonban megakadályozza, hogy a szerző valójában nem definiálja, pontosan miben áll a képi (ikonikus) és a nyelvi-fogalmi (disz-

kurzív) reprezentáció különbsége. Ezen a helyzeten a Bergson és Deleuze képelméletéről szóló, hosszú és nehezen érthető elemzés sem segít, amely – bár a szerző szerint konkrét tartalmat kíván adni a fenti tételeknek – érzésünk szerint inkább megnehezíti, mintsem elősegíti a fogalmi tisztázást. Ezzel együtt itt is végre valóban megvitatható, értelmes gondolatmenetek olvashatók a vaskos tévedések, felszínes elemzések és zavaros szófordulatok eddigi egymásutánja helyett.

A következő, Keith Lehrer „emersoniánus karteziánizmusáról” szóló tanulmány első mondata azonban ismét visszarángatja az olvasót a durva félreértések világába. A szerző szerint ugyanis „[a] kortárs ismeretelméleti viták két antagonisztikus elmélete a korrespondencia- és a koherenciaelmélet” (227. old.). Koherentista ismeretelméletéről már halottunk ugyan,<sup>14</sup> az ismeretelmélet területén azonban számunkra ismeretlen a korrespondenciaelmélet. Éppen ezért erős a gyanúnk, hogy a szerző ismételtlen összekeveri az episztemológiát az igazságelmélettel, lévén ez utóbbiban szokás koherencia- és korrespondenciaelméletek szembenállásáról beszélni. Gyanúnkat tovább erősíti, hogy a továbbiakban is minden megkülönböztetés nélkül használja az „igazság” és az „igazolás” fogalmát, sőt az „igazza-tételt” a beszélgetőpartner meggyőzésével azonosítja.

Aztán kiderül, hogy Boros valójában az episztemológiai koherentizmus és fundacionalizmus ellentétét feszegeti. Érthetetlen ezért, miért nevezi Lehrer koherentista episztemológiáját „karteziánusnak”, hiszen Descartes-ot éppenséggel a fundacionalizmus eredeti megfogalmazójának szokás tekinteni. Valószínűleg az egyes szám első személyű kiindulópontot tekinti a két filozófus közti párhuzam alapjának, ami azonban igencsak megkérdőjelezhető, hiszen jó néhány más episztemológus is elfogadja e kiindulópontot, függetlenül konkrét elméleti állásfoglalásától. Lehrer koherentizmusával szemben egyébként a szerző a jól ismert hagyományos érvet fogalmazza meg: a koherentizmus nem képes garantálni, hogy tudásunk tárgyai valóban igaz, tehát a világ tényeiről szóló propozíciók legyenek. Érvelése azonban meglehetősen felszínesre sikeredik, mivel nem vet számot Lehrer általa is idézett fallibilizmusával, vagyis azzal az állásponttal, amely szerint nem csak garantáltan igaz propozíciókat tudhatunk.

A *nyelvi fordulat* című írás, az alcímben jelzett szándéka szerint „vázlat az analitikus filozófia kezdeteihez”. A történet természetesen Fregével és a

14 ■ Lásd például: Laurence Bonjour: Az empirikus tudás koherenciaelmélete. Ford. Farkas Katalin. In: Forrai Gábor (szerk): *i. m.* 81–92. old. A Boros által is hivatkozott Donald Davidson klasszikus írásában a koherenciaelmélet mindkét – igazság- és ismeretelméleti – válfaja szerepel: A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford, 2001. 137–157. old.

15 ■ A szóban forgó félreértés egyébként a tanulmány későbbi részeiben újra fölbukkan (lásd 249–250. old.).

16 ■ Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Áron, Bp., 2002. 76–79. old.

fregei jelentésemeléttel kezdődik, amelyet a szerző Michael Dummett munkája nyomán mutat be. Pár ártatlan bekezdés után azonban beköszönt a szokásos zűrzavar. Ha a jelentés fogalmát Frege nyomán a „kifejezés” és a „vonatkozás” fogalmainak segítségével kívánjuk meghatározni, akkor Boros szerint zsákutcába jutunk, mivel így „sem a »kifejezés«, sem a »vonatkozás« fogalmainak jelentését nem ismerhetjük, hiszen csak azok együttműködése hozza létre »majd« a jelentést” (237. old.). Tehát jelentéssel rendelkező szavak vagy fogalmak segítségével nem beszélhetünk a jelentésről. Akkor vajon hogyan? Olyan ez, mint ha azt állítanánk: elektronmikroszkópok segítségével nem igazolhatjuk az atomok létét, hiszen ezek maguk is atomokból állnak. Itt az is kiderül, mi okozza ezt a kötetben többször fölbukkanó félreértést: Boros szerint, ha azt állítanánk, a „kifejezés” és a „vonatkozás” fogalmi nem időben előzik meg a „jelentés” fogalmát, hanem elméletileg adnak róla számot, akkor „lehetetlenné tennék minden nyelv- és jelentésfejlődést vagy -változást” (uo.). Nem árt hangsúlyozni: egy jelentésemélet nem arra keresi a választ, miként teszünk szert a „jelentés” fogalmára, vagy honnan jövünk rá, hogy szavainknak jelentésük van, de még csak nem is arra, mi befolyásolja a jelentések megváltozását, hanem arra, mit is értünk azon, hogy valaminek „jelentése” van. Bárhogyan válaszoljunk is e kérdésre, a válasz különböző, egyéb fogalmakra támaszkodik, amelyeknek természetesen van jelentésük, különben a válasz nyilván értelmetlen lenne.<sup>15</sup>

A tanulmány hemzseg a súlyos félreértésektől. Csak néhány példa:

1. „A jelentést akkor ismerjük, ha megragadjuk, hogy a kifejezés miként járul hozzá azon feltétel megállapításához, amely által a kifejezés igaz.” (237. old.) A fogalmazásmódtól (hogyan is járulhat hozzá egy kifejezés egy feltétel megállapításához?) eltekintve a súlyos baklövés természetesen az, hogy nem a kifejezés az, ami bizonyos feltételek mellett igaz, hanem a kifejezést tartalmazó propozíció. Nem keckeledünk: ez Frege egyik legfontosabb nyelvfilozófiai tételének, a kompozicionalitás elvének egyik következménye, úgyhogy elvárható a pontos fogalmazás.

2. „A mondatnak azáltal adható jelentés, [...] hogy a mondat igazságértékét helyesen ragadták meg.” (238. old.) Sajnos attól még, hogy helyesen állapítom meg egy mondatról, hogy igaz, még nem feltétlenül értem is. Fregénél természetesen az igazságfeltételekről, és nem az igazságértékekről van szó.

3. „egy jelentés megragadása annak megértése, hogy a mondat igazságfeltételei teljesülnek.” (uo.) Akkor tehát a hamis mondatokat nem is lehet megérteni?

Nem folytatjuk. Már ennyiből is nyilvánvaló, hogy a szerző a nyelvfilozófia elemi fogalmaival és kérdésfeltevéseivel sincs egészen tisztában.

A továbbiak általános bevezetést nyújtanak Carnap és Schlick filozófiafelfogásába, különösebben szofisztikált elemzések nélkül, de ismét félreértésekkel.

Boros összekeveri Carnap formalizmusát a verifikacionista tudományfelfogással, amikor szembeállítja Poppernek és Kuhnnak a tudomány fejlődéséről szóló elméleteivel. Itt elkövet egy egészen durva hibát is, jelesül a protokolltételek példájaként az „Ez a holló fekete” mondatot említi (244. old.). A „holló” a logikai pozitivisták szerint nem tapasztalati vagy „fenomenális” fogalom, egészen biztosan nem szerepelhet tehát protokolltételt kimondó mondat alanyaként.

A Schlickről szóló részben pedig arra a filozófiatörténeti szempontból klasszikusnak számító hibára bukkanunk, amelyet az igazságfeltételes szemantika és a verifikacionizmus összekeverése jelent. E félreértéssel ráadásul egy eléggé dodonaira sikerült megjegyzés formájában találkozhatunk: „A jelentéssel rendelkező valójában a mondat igazsága, igaz-volta (vagy inkább igaz-mivolta) lehetőségének feltétele, az igaz-volt igazolhatóságának megadása.” (248. old.) A zavarért persze Schlick is felelős, ugyanakkor Boros sehol sem adja tanújelét annak, hogy felismerte volna a tévedést (sőt az idézett mondat után még sokáig keveri az igazságfeltételeket az igazolási feltételekkel) – holott ez már hazánkban is tankönyvi anyag.<sup>16</sup> A tanulmány e részének legszórakoztatóbb vonása mégis az, hogy egyes központi fogalmakat zárójelben *angolul* is megnevez, lévén hogy Schlick szövegének angol fordítását használja. Talán az angol fordítás közelebb van az eredeti némethez, mint a magyar?

**E**zzel le is zárult a kötet legnagyobb, ismeretelméleti blokkja. Jöjjön a második, a „Tudatfilozófia” nevű blokk, amelyet négy recenzió alkot! De ha jobban belegondolunk: nem is recenziók, hanem hozzászólások, reflexiók valamelyik elmefilozófus álláspontjához.

Az *Agy és tudat. A kognitív tudomány esélyei* című írásában Boros a kognitív tudomány sikerességét illető szkeptikus gondolatait osztja meg az olvasóval, miközben igencsak méltatlanul bánik a „bírált” elméletekkel. Ezt a legszemléletesebben az mutatja, ahogy Dennettről ír – mindössze tíz sorban. Megtudjuk, hogy Dennett melyik amerikai egyetemen tanít, azt is, hogy az MTA külföldi tagja, és mintegy mellékesen azt is, hogy egységesíteni próbálja a különféle tudományok eredményeit. Majd Boros azzal hozakodik elő, hogy e tudományok eredményei bizony ellentmondók. Végezetül így zárja az érvelést: „[k]imutatható, hogy Dennettnek a tudatról alkotott víziója számos ponton nem csak módszerében, de pozitív állításában is ingatag alapokon áll.” (257. old.) Ezt követően Dennettről nem esik szó többet. „Ennyi elég” – gondolhatta Boros. De rosszul gondolta, mert *így* nem filozófálunk.

Boros egyik fő ellenvetése a kognitív tudományokkal szemben – Nagelre utalva – az, hogy „nehezen tudjuk elképzelni, miként írható le objektív módon, hogy »milyen is egy lény számára pszichikai állapotban lenni«” (258. old.). „Erről megint csak elég ennyi” –

gondolja Boros, pedig a kortárs analitikus filozófiában számos érv fogalmazódott meg általában a fizikalizmus vagy naturalizmus ellen. Ő azonban egyiket sem vizsgálja meg közelebbről. Egyetértőleg idéz egy mondatot Nageltől, és ezzel elintéztnek véli a kérdést.

**N**agelnek kilenc sor jut, majd rögtön már Levinasról, illetve Levinastól olvashatunk, lévén a bekezdés kétharmada idézet. Putnam és Davidson következik. Majd persze Rorty és McDowell, és Kim – az egész két oldalon. Valamennyi filozófus „bemutatása” a legismertebb rigmusok elismétlése – tévedésekkel tarkítva. Például: „Davidson párhuzamosságot, ráépülést állít.” (260. old.) Mondanunk sem kell: a mentális és a fizikai entitások párhuzamossága és ráépülése között óriási a különbség. A párhuzamosság azt jelenti, hogy a mentális és a fizikai folyamatok párhuzamosan futnak egymás mellett anélkül, hogy közöttük oksági interakciók volnának. (Ezen az állásponton volt például Leibniz.) A ráépülés vagy szupervenienencia ezzel szemben azt jelenti, hogy a mentális folyamatok függenek a fizikai folyamatoktól: nem állhat be változás a mentális eseményekben, csak ha a fizikai eseményekben is beáll.

Az egész cikk a kezdetleges, egy-egy mondatban odakent ellenvetések gyűjteménye. Például: „Kérdéses, például hogyan lehet bármiféle értelmezhető kapcsolatot teremteni egy bonyolult szerves molekuláris szerveződés és bizonyos személyhez tartozó érzelmek, emlékek között.” (262. old.) Valóban kérdéses. De a filozófia ott kezdődik, ahol e kérdésesség természetét igyekszünk feltárni. Ennek éppúgy óriási irodalma van, mint annak, ahogyan a fizikalisták erre válaszoltak. A szerző tesz ugyan még néhány naiv ellenvetést a fizikalizmussal szemben, de az érdemi tárgyalást kerüli, mint ördög a szenteltvizet.

A *Tudat és tudatosság. A kognitív tudomány lehetőségei* című cikk érdemi része néhány filozófusnak a tudat vagy tudatosság témakörében kifejtett nézeteit foglalja össze. Kiválogatásuk esetleges és meglehetősen értelmetlen. Értelmetlen ugyanis a kognitív tudomány esélyeit úgy latolgatni, hogy kiragadjuk Davidson, Putnam, Rortyt, Nagelt (persze mindig őket, sosem másokat), és írunk róluk egy-két oldalt. Számos alapvető szereplő mindig kimarad: Lewis, Armstrong, Chalmers, Jackson, Levine, és még nagyon hosszasan sorolhatnánk.

Rosszak ezek az egy-két oldalas kis esszék. A legdurvább tévedés a következő: „Davidson Putnammal szemben megengedi, hogy ha feltételezünk azonos fizikai állapotokban lévő személyeket, azok pszichológiailag teljesen különbözhetnek is.” (272. old.) Nos, Davidson ezt nem engedi meg. Davidson ugyanis fizikalista, amit pedig Boros neki tulajdonít – hogy a fizikai egyáltalán nem határozza meg a mentalist –, az éppen az antifizikalizmus. Ebben az a megmosolyogtató, hogy az előző cikkében ezt még ő is tudta. Legalábbis ott idézte Davidson megfelelő

passzusát: „a mentális tulajdonságok bizonyos értelemben függenek a fizikai tulajdonságoktól vagy szupervenienensek azokra. Az ilyen szupervenienencia vehető úgy is, hogy nem lehetséges két olyan esemény, amely minden fizikai vonatkozásban hasonló, de különböznek bizonyos mentális vonatkozásban, vagy hogy egy tárgy nem különbözhet bizonyos mentális vonatkozásban anélkül, hogy fizikai vonatkozásban is ne különbözne.” (260. old.) Amit Davidsonról ír, az éppen az ellentéte annak, amit Davidson mond. Ez csak úgy lehetséges, hogy Boros nem érti, mit állít Davidson. Davidson – aki *állandó* szereplője a könyvnek.

A következő tanulmány (*Micsoda tudatok. Néhány megjegyzés Dennett könyvéhez és a tudatfilozófiához*) nem egyéb, mint néhány kritikai megjegyzés Dennett álláspontjáról. Boros itt amellett érvel, hogy az angol *mind* szót inkább „tudatnak”, mintsem „elmének” kellene fordítani. Mivel egyikünk *Elmefilozófia* címmel szöveggyűjteményt szerkesztett,<sup>17</sup> a dolog mélyen érinti őt (és empatikus társszerzőjét). Borosnak két érve van fordítási javaslata mellett. Az egyik: „[a] nagyobb baj az »elmé«-vel azonban az, hogy senki nem érti jelentését és az orvosi szaknyelven kívül egyáltalán nem része a használt magyar köznyelvnek.” (284. old.) Fogalmunk sincs, ezt honnan veszi. Felmérését végzett volna talán? Mindenesetre figyelmébe ajánljuk a *Star Wars* szinkronizált változatait, különösen azokat a részeket, ahol a jedik beszélgetnek, ahol Yoda mester beszél. A másik érv: „ez [tudniillik: az elme] nem fejez ki valamit, ami az angol fogalom legközvetlenebb és legkézenfekvőbb szemantikai tartalma, nevezetesen a tudatosságot.” (285. old.) Csakhogy a *mind* jelentése nem tartalmaz utalást a tudatosságra. Legalábbis furcsa volna, ha így lenne, mert akkor az utóbbi húsz év egyik legfontosabb könyvének (amelyről egyetlen szó sem hangzik el a kötetben) nem lenne az a címe, hogy *The Conscious Mind* (A tudatos elme).<sup>18</sup>

A cikk persze nem pusztán erről szól. Számos megdöbbentő állítást találtunk, nem közöljük valamennyit. Boros egy helyütt arra a figyelemre méltó helyzetre hívja fel a figyelmet, hogy az agykutatók általában halottak agyát vizsgálják, ami szerinte komoly probléma, mert „a halál szakadékoságán soha nem tudunk oda-vissza átkelni” (288–289. old.). Mély dolog ez, kérjük szépen. De Boros szerint akkor sem jobb a helyzet, ha egy élő ember agyát kutatjuk: „[e]kkor méréseinkből fizikai, elektronikai és kémiai folyamatok sokaságát kapjuk, de miként tudjuk megállapítani, hogy a vizsgált agy tulajdonosa a vizsgálat során éppen mire gondolt vagy mit érzett” (289. old. – kiemelés az eredetiben). Megsúgjuk: *megmondja, beszél róla az illető*. A pszichológiai kísérletek már csak ilyenek. A tudatfilozófiai blokk utolsó darabja a *Tudat, tudatosság és heterofenomenológia. Daniel Dennett metodológiájának kritikája*. Az elején Boros elmondja, mi mellett

17 ■ Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia*. L'Harmattan, Bp., 2008.

18 ■ David J. Chalmers: *The Conscious Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1996.

kíván érvelni: „metodológiai korlátok állnak azelőtt, hogy az anyagi szerkezetű agyat közvetlenül azonosíthassuk a tudattal. Ennek következtében az agy eseményei nem tekinthetők minden további nélkül mentális események egy-egy értelmű megfelelőinek.” (298. old.). Ilyen rosszul megfogalmazott tézist ritkán olvassunk. Először is, azt senki sem állítja, hogy az agyi események azonosak volnának a mentális eseményekkel – természetesen nem minden agyi esemény mentális esemény. A fizikalisták (akiket Boros bírálni akar) azt állítják, hogy a mentális események azonosak bizonyos agyi eseményekkel. Másodsor, az „egy-egy értelmű megfelelés” teljesen meghatározatlan reláció: azonos-ságot éppúgy jelenthet, mint párhuzamosságot, és ha ez utóbbit jelenti, akkor akár a karteziánus szubsztanciadualizmussal is konzisztens lehet.

Ellentétben az ismeretelméleti blokkal, ebben a tudatfilozófiai blokkban egy általános filozófiai meggyőződés nyomaira bukkanunk: a szerző visszautasítja a fizikalizmust. Ezzel a recenzensek közül az egyik szimpatizál, a másik nem. Viszont Boros antifizikalizmusa dilettáns: sehol sem elemzi az antifizikalista érveket, megreked annak ismételtetésénél, hogy „kérdéses” az elme azonosítása az aggyal. A dolog úgy áll, hogy a szerző minduntalan megtorpan az előtt, hogy valódi filozófiát műveljen.

**A** következő, mindössze két tanulmányt tartalmazó blokk címe: *Történefilozófia*. Az első előbb kaleidoszkópszerűen tárja elénk a történelemfilozófia szinte összes ismert témáját. Szó esik az átfogó törvények lehetséges szerepéről, az egyedi események magyarázhatóságának, avagy megértésének lehetőségéről, az intencionális és az oksági magyarázatokról, a történelem narratív struktúrájáról, a történelem „realitásáról” és a történelmi objektivitásról, és még sorolhatnánk. A szerző egyetlen témát sem bont ki részletesen, egyik álláspont érveit sem ismerteti, nem igyekszik egyiket sem megerősíteni vagy cáfolni. Összefüggő, a lényegig hatoló gondolatmeneteket tehát ne várjon az olvasó e majd negyven oldalon – rosszul szerkesztett, összefüggéstelen mondatok és dadaista szóvirágok megjelenésében viszont annál inkább bízhat. Ezután pedig Peter Sloterdijk és Pierre Nora írásai kapcsán az új géntechnológia és a humanizmus viszonyáról, illetve az emlékezés és az emlékezés helyeinek kutatásáról szóló reflexióit osztja meg Boros az olvasóval.

Végül a kötet utolsó saját tanulmánya a géntechnológia által megnyitott új perspektívák és a szabadságról, a történelemről, a személyről és az időről szóló hagyományos fogalmaink közti feszültséget tematizálja hat oldalon. Nem jut azonban tovább számos általános kérdés és néhány bombasztikus, közhelyeszerű intelem megfogalmazásán.

Összefoglalva: *A megismerés talánya* nagyon rossz könyv. Leszámítva a Nyíríróról írt két tanulmányt, a kötet szinte valamennyi írása csapnivaló. Nem azért, mert a szer-

ző érvei rosszak, nem konklúzívak. Még nem is csak azért, mert álláspontja inkonzisztenciákat tartalmaz – hanem azért, mert egészében nem professzionális filozófiai munka: a gondolatmenetek többsége érthetetlen és követhetetlen, a bevett filozófiai fogalmak használata téves vagy félrevezető, a vizsgált és sokszor kritizált álláspontok rekonstrukciója hibás, illetve – ahogy recenziónk címe is sugallja – a tanulmányok szövege sok esetben a dadaista költeményekre emlékeztet.

Néhány szót a kiadásról is szólnunk kell. Igen-csak ráfért volna egy szakmai lektor és egy olvasószervező közreműködése. Ha egy hozzáértő elolvassa a kéziratot, mielőtt nyomdába kerül, kiadását ebben a formában semmiképp sem javasolta volna. Az olvasószervező pedig a rengeteg rosszul szerkesztett mondat, egyeztetési hiba, képzavar és stilisztikai malőr eltüntetésében segédkezhetett volna (ezeket az olvasó már nyilván felfedezte az idézetekben). Így talán nem maradt volna az utalás a szöveg egyes helyein tárgyalt filozófusok munkahelyére, eltűnt volna a redundanciáknak legalább egy része, illetve a lábjegyzetben szereplő eredeti idegen nyelvű szövegek és a főszövegben található magyar fordítások közti nyilvánvaló eltérés (lásd például 53. old.).

Sajnos mindez nem történt meg, így *A megismerés talánya* a magyar filozófiai könyvkiadás talánya maradt.<sup>19</sup> □

19 ■ Ezúton szeretnénk köszönetünket kifejezni Bárány Tibornak, aki a tanulmány korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseivel segítette munkánkat.

# KORALL

## TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT

41.

11. évfolyam – 2010.

### A tartalomból

#### Történetírás és emlékezet

*Keszei András:*

Az emlékezet rétegei

*Dobszay Tamás:*

Emlék, felidézés, önéletírás. Egy cívis-memoár tapasztalatai

*Kunt Gergely:*

Egy kamasznapló két olvasata

*Murai András–Tóth Eszter Zsófia:*

Hogyan képzeljük el?  
A holokauszt emlékezete és a helyszín rekonstrukciója dokumentumfilmekben

*Toronyi Zsuzsa:*

Egy budapesti kert története

*Bögre Zsuzsanna:*

Trauma és emlékezet az élettörténetben  
„Az én korosztályom az egy ilyen mosolytalan korosztály...”

*Takács Tibor:*

Emlékezeti aktus és történeti esemény.  
A Biksza-gyilkosság, 1956

*Apor Péter:*

Hitelesség és hitetlenség: emlékezet, történelem és közelmúlt-feldolgozás  
Kelet-Közép-Európában

# KORALL

## TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT

42.

11. évfolyam – 2010.

### A tartalomból

#### Mesterségem címere... hivatás és professzionalizáció

*Halmos Károly – Szívós Erika*

Doktor úr, tanár úr, főszerkesztő asszony:  
a hivatások a köztudatban és a modern történetírásban

*Harold Wilensky*

Minden szakma hivatás?

*Magos Gergely*

Kiterjedt állam – beteljesületlen álmom.  
A magyarországi gyógyszerészet professzionalizációja

*Simon Katalin*

Mesterségből hivatás. Sebész-mesterek és orvosdoktorok Magyarországon az egységes orvosi képzés bevezetéséig

*Keller Márkus*

A kelet-közép-európai változat.  
A középiskolai tanárság professzionalizációja a 19. században Magyarországon

*Cieger András*

A politikus mint hivatás a 19. századi Magyarországon?

*Vári András*

Félprofik, parciális polgárok, egészen úriemberek? A professzionalizációs folyamat útjai és kutatási alternatívái a 19. századi Európában

#### A Korall Szerkesztőség elérhetőségei:

terjesztes@korall.org, korall@korall.org, www.korall.org, 1113 Budapest, Valkói u. 9.

A 2011-es évfolyamra várjuk az előfizetéseket. Az éves előfizetés ára 4500 Ft.

Kérjük, jelezze szándékát a Szerkesztőségnek, és mind a négy idej számunkat postázzuk Önnek.

**Korábbi számainkról információ: [www.korall.org/archivum](http://www.korall.org/archivum)**