

doi:[10.29285/actapinteriana.2021.7.109](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2021.7.109)

Az ismeretelmélet meghaladása¹

Charles Taylor

McGill University, Montreal, Quebec, Canada

cmt111111@aol.com

Taylor, Ch. (2021): Az ismeretelmélet meghaladása. Overcoming Epistemology. Acta Pintériana, 7: 109-125.

Abstract: This is a Hungarian translation of Charles Taylor's seminal *Overcoming Epistemology*. Taylor argues here that those critics who conceive epistemology as being equivalent to a foundational enterprise are misguided, since epistemology should be construed more broadly, involving a conception of knowledge as a correct representation of an independent reality. Some motivations for this epistemological construal of knowledge are discussed, including the fact that it fits well with mechanistic science, the modern ideals of science, and new conceptions of the excellence of thought (like self-given certainty, and self-responsibility). Those who attack this broader conception of epistemology characteristically point out that certain anthropological beliefs that are based on it are also unsound (e.g., the concept of the subject as ideally disengaged, the punctual self, and atomism), and so are the moral and political ideals that are closely connected to these. The most important argument form against the epistemological construal is the argument from the transcendental conditions of intentionality. Examples of this argument form were notably put forward by Kant, and subsequently by Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, and Wittgenstein. (Husserl is treated here as being ambivalent about the epistemological enterprise.) Finally, Taylor scrutinizes alternative approaches to the criticism of epistemology, favored by neo-Nietzscheans like Foucault, Derrida, and Lyotard.

Az ismeretelmélet – a modern filozófia néhai büszkesége – manapság elég rossz állapotban van. Ötven évvel ezelőtt, amikor fénykorát élte a logikai empirizmus (amely nem csupán a filozófiában volt erőteljes áramlat, de a társadalomtudományokra is roppant nagy hatást gyakorolt), még úgy tűnt, mintha a tudás elmélete egyenesen a filozófia középpontja lenne. Egyértelműen ez volt a filozófia fő hozzájárulása a tudományos kultúrához. A tudomány járt elől, és halmozta a tudást; míg a filozófiai reflexió a tudásigények érvényességével foglalkozott. Az ismeretelmélet felsőbbrendűsége olyan jelenségeket is megmagyaráz, mint amilyen Karl Popper. A tudományos tudás teoretikusaként szerzett hírneve alapján meghallgatást nyertek még a hagyomány neves filozófusairól vallott eltúlzott nézetei is

¹ [Forrás: CH. TAYLOR (1995): *Overcoming Epistemology*. In: id.: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge – London, pp. 1-19. Első megjelenés: *Overcoming Epistemology*. In: K. BAYNES; J. BOHMAN & TH. MCCARTHY (eds.) (1987): *After Philosophy. End Or Transformation?*, MIT Press, Cambridge, pp. 464-488. Szögletes zárójelben a fordító kiegészítései olvashatók, így pl. a Taylor által eredetileg használt kifejezések, kerek zárójelben Taylor eredeti megjegyzései és eredeti nyelven idézett terminusai szerepelnek. A fordító köszönettel tartozik segítségükért Charles Taylornak, Farkas Henriknek, Bodnár Istvánnak, Forrai Gábornak és Lautner Péternek.]

– még ha elég távol álltak is az igazságtól (POPPER 1935; 1950).² Ez arra a művészetben megfigyelhető párhuzamos jelenségre emlékeztet, amikor egy nagyszerű előadó vagy író politikáról alkotott véleményét akkor is figyelemmel és tisztelettel hallgatják, ha ezt a vélemény önértéke aligha indokolná.

Persze mindez csakis az angolszász világra volt érvényes. A kontinensen már javában zajlott az ismeretelméleti hagyomány kikezdése. Heidegger és Merleau-Ponty széles körökre gyakoroltak hatást. Leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy ez a szkepticizmus terjedt most át a világ angolul beszélő részére. Helyesebbnek tűnik azt mondani, hogy mindkét kultúrában intenzívebb kritikai vizsgálódás irányul az ismeretelméletre. Franciaországban a strukturalisták és a posztstrukturalisták generációjának, ha lehet, még idegenebb volt ez a gondolkodás, mint Merleau-Ponty számára. Angliában és Amerikában is érződni kezdett a kontinentális filozófusok e két generációjának hatása. Richard Rorty nagy horderejű, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) című munkájának megjelenése egyszerre kristályosította ki és gyorsította fel a teljes ismeretelméleti vállalkozás elutasításának irányába mutató trendet.

Egyes körökben bevett nézeté kezd válni, hogy a Descartes-tól Locke-on és Kanton át ívelő vállalkozás elhibázottnak bizonyult, az őket követő 19-20. századi mozgalmakkal együtt. Ami azonban egyre kevésbé egyértelmű, hogy miben is áll pontosan az ismeretelmélet meghaladása és vállalkozásának elutasítása. Mit próbálnak tagadni ellenlábasai?

Rorty könyve világos és meggyőző válasszal látszik szolgálni. A régi ismeretelmélet középpontjában a megalapozó [*foundational*] vállalkozásba vetett hit állt (vö. RORTY 1979, p. 132).³ E nézet szerint a pozitív tudományok teljessé tételéhez egy olyan szigorú diszciplínára van szükség, amely ellenőrizheti minden igazságigény megbízhatóságát [*credentials of all truth claims*]. Egy állítólagos tudomány csak akkor lehet érvényes [*valid*], ha az eredményei kiállják ezt a próbát, ellenkező esetben alaptalan. Az ismeretelmélet véglegesen tisztázná, hogy a tudásigényeket mi teszi érvényessé, és hogy milyen fokú érvényességre tarthatnak igényt. (Valaki persze előállhatott egy meglehetősen pesszimista, szkeptikus válasszal is a fenti kérdésre. Az ismeretelmélet nem feltétlenül volt racionalista vállalkozás. Valójában utolsó nagy védelmezői empiristák voltak, és ma is azok.)

A gyakorlatban az episztemológusok azt tekintették mintának, amit koruk sikeres tudományának gondoltak – egészen Descartes matematika iránti lelkesedésétől kezdve a fizikára való visszavezetés kortárs divatjáig. De maga a megalapozó tudomány elvileg nem függhetett az empirikus tudományoktól. Ez nyilvánvalóan körbenforgás lenne, amely felszámolná megalapozó jellegét. Az érvényes tudásigények forrására vonatkozó érvek nem lehettek empirikusak.

Amennyiben elfogadjuk ezt a leírást, úgy világos, mit is kell jelentsen az ismeretelmélet meghaladása: a fundacionalizmus feladását. E nézet szerint Quine a szóban forgó új filozófiai fordulat prominens vezéralakjai közt lenne, hiszen az ismeretelmélet „naturalizálását” javasolja, vagyis hogy fosszuk meg a priori státuszától, és tekintsük a tudományterületek egyikének, mely számos másikkal kölcsönhatásban alakítja világmépünket (QUINE 1969, pp. 69-90).⁴ Bár némi fenntartással, de Rorty maga így is látszik kezelni őt (RORTY 1979, pp. 173 skk.).

Ám létezik az ismeretelméleti hagyománynak egy tágabb értelmezése, aminek nézőpontjából az iménti ítélet meglehetősen groteszkül hangzik. Ez az az értelmezés, amely nem annyira a fundacionalizmusra koncentrál, mint inkább a tudásnak arra a felfogására, amely a fundacionalizmust lehetővé tette. Ha egyetlen elvben kellene összefoglalnom ezt a felfogást, így hangzana: a tudásra úgy

² [POPPER 1997; 2001.]

³ [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: RORTY 1985. pp. 50-79.]

⁴ [QUINE in FORRAI & SZEGEDI 1999, pp. 369-382.]

kell tekintenünk, mint egy független valóság helyes reprezentációjára. Eredetileg ez a felfogás a tudást egy külső valóság belső leképezésének tekintette.⁵

Egyes gondolkodók azért koncentrálnak inkább erre az értelmezésre – és nem csupán a töle végeredményben (miként Quine azt megmutatta) elválasztható fundacionalista ambíciókra –, mert a tudományról és az emberi ágencia természetéről szóló nagy hatású és gyakran artikulálatlanul maradó elképzelésekkel függ össze. Ezekon keresztül pedig összekapcsolódik a modern kor bizonyos centrális erkölcsi és szellemi eszméivel. Ha valakinek az ismeretelmélet elsőbbségének megkérdőjelezésével az a célja, hogy ezeket az eszméket is kikezdje, akkor az ismeretelméletet ezen tágabb (vagy mélyebb) megközelítés szerint kell vizsgálnia, és nem elég egyszerűen rámutatnia a megalapozó vállalkozás hiábavalóságára.

Most a kapcsolódási pontok közül szeretnék rámutatni néhányra. Az egyik közülük evidens: ez a reprezentacionalista koncepció és a 17. századi új, mechanisztikus tudomány közti kapcsolat. Ez a kapcsolat voltaképp kettős. Egyfelől a világgép mechanisztikussá válása aláásta a tudás korábbi felfogását, megágyazva ezzel a modernitás nézetének. A tradicionális nézetek közül a legfontosabb Arisztotelészé, amely szerint mikor valamit megismerünk, akkor az elme (*nusz*) eggyé válik a gondolat tárgyával (lásd pl. *De anima* III. 430a20; valamint 431a1, 431b20-23).⁶ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy materiális értelemben ugyanaz a dologgá válnának – ehelyett az elmét és a tárgyat ugyanaz az *eidosz* formálja meg [*inform*] (uo. III. 430a9, 431b32).⁷ Ez a felfogás nagyban különbözik a reprezentációs modelltől, még ha Arisztotelész egyes állításai értelmezhetőek úgy is, mint amelyek az utóbbit támogatják. Az arisztotelészi modell alapvető tendenciája azonban sokkal inkább részesedésiként [*participational*] írható le. Ugyanattól az *eidosztól* formát kapva az elme részesül a megismert tárgy létében, nem pedig egyszerűen leképezi azt.

Ám ez a felfogás teljességgel a Formák filozófiáján nyugszik. Amint a dolgok milyenségét nem az őket megformáló *species* segítségével magyarázzuk, a tudásnak ez a felfogása tarthatatlanná válik, és egyszer csak szinte felfoghatatlannak fog tűnni.

Ez a mechanisztikus szemlélet és a modern ismeretelmélet közti negatív kapcsolat. A pozitív akkor kerül előtérbe, amikor magát a megismerő tevékenységünket [*knowing activity*] kíséreljük meg mechanisztikusan magyarázni. Ennek egyértelműen az észlelés a kulcsa, amit ha csupán egynek látunk a mechanisztikus világegyetem folyamatai közt, úgy sarkalatos összetevőjeként kell felfognunk a külvilágból érkező benyomások passzív befogadását. A tudás így attól a bizonyos viszonytól függ, ami az „odakint” lévő dolgok és e külső valóság által bennünk okozott belső állapotok közt van. Ez az értelmezés, amely Locke-ra érvényes, ugyanúgy áll a gondolkodást a mesterséges intelligencia alapján elképzelő legutóbbi modellekre is. Ez az ismeretelméleti hagyomány egyik legfőbb mozgatórugója.

Az ismeretelméleti felfogás tehát a tudás egy olyan értelmezése, amely remekül összeillik a modern mechanisztikus tudománnyal. Ez az egyik kiemelkedő erőssége, és ez bizonyosan hozzájárul a számítógépre épülő modellek divatosságához. Ám korántsem csak ez teszi vonzóvá. Népszerűsége valójában nagyon is túldeterminált. Hiszen a reprezentációs modellt a tudomány újabb eszményei,

⁵ Lásd erről Descartes Gibieufhoz írt 1642. január 19-i levelét, ahol kijelenti magáról, hogy „*assuré que je puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi*” [„bizonyosan nem rendelkezem egyetlen olyan ismerettel sem, amely az énem kívül van, és amelyet nem ideák közvetítésével birtoklok önmagamban” (ford. Farkas H.)]. Martin Heidegger *Die Zeit des Weltbildes* (1938) című művével (HEIDEGGER in id. 1952, 1972, pp. 69-104); [HEIDEGGER 2006, pp. 70-103] úttörője volt annak a felfogásnak, miszerint a modern ismeretelméleti hagyományt ez a reprezentáció-értelmezés dominálja. A korábbi felfogástól való eltávolodást briliánsan írja le Michel Foucault a *Les Mots et les Choses* nyitófejezeteiben (1966); angolul: *The Order of Things* (1970). [FOUCAULT 2000.]

⁶ [ARISZTOTELÉSZ 2006, pp. 81, 84.]

⁷ [Vö. uo. pp. 78, 84. Taylor az utóbbi szöveghelyet valószínűleg pontatlanul jelzi.]

valamint a gondolkodás érdemére [*excellence*] vonatkozó új elképzelések is erősítik, amelyek szintén ebben az időszakban jöttek létre.

Ez a kapcsolat Descartes filozófiájának középpontjában állt. Descartes vezéreszméi közé tartozott, hogy a tudomány – vagy a valódi tudás – nem csupán az elméleti ideák és a külső valóság közti egyezés [*congruence*]. Az még nem tudás, ha a töprengéseim [*musings*] tárgya történetesen egybeesik a világ valóságos eseményeivel. Az egyezésnek egy megbízható módszer révén kell létrejönnie, amely megalapozott magabiztosságot [*well-founded confidence*] eredményez. A tudomány megköveteli a bizonyosságot [*certainty*], és ez csakis azon a tagadhatatlan világosságon alapulhat, amelyet Descartes *évidence*-nak nevezett. „*Toute science est une connaissance certaine et évidente*” – hangzik a *Szabályok az értelem vezetésére* második szabályának kezdőmondata.⁸

Mármost a bizonyosságot az elmének kell létrehoznia saját maga számára. Egy reflektív fordulatra van ehhez szükség, amikor is már nem bízunk meg egyszerűen a neveltetésünk során megszerzett vélekedésekben, hanem megvizsgáljuk az alapjukat, amit végeredményben a saját elménkben találunk meg. Persze nagyon is régi az a toposz, hogy a bölcsnek el kell fordulnia a tömegek véleményétől, és szigorú vizsgálódást kell folytatnia, amely elvezeti a tudományhoz – megvan már legkésőbb Szókratésznél és Platónnál. Ám Descartes-ot megkülönbözteti ennek a fordulatnak a reflektív természete. A tudomány keresője a változó és bizonytalan véleménytől nem a változatlan rendje felé fordul, mint Platónnál, hanem befelé, saját elméje tartalmához. Ezt gondosan meg kell különböztetni a külső valóságtól és illuzórikus testi lokalizációjától is annak érdekében, hogy a tudomány igazi kérdését, vagyis a bizonyosság problémáját felvethessük – az ideák és a valóság megfelelésének problémáját, amelyet Descartes először a *malin génie*⁹ feltételezésével vet fel, majd az igazmondó Istenre hivatkozó bizonyításával old meg.

Emögött az a magabiztosság áll, hogy a bizonyosság olyasmi, amit meg tudunk teremteni saját magunk számára gondolataink helyes elrendezésével – világos és elkülönített kapcsolatok mentén. Ez a magabiztosság egyfajta értelemben független Descartes tudományunkat szavatoló, igazmondó Isten melletti érvének pozitív eredményétől. Amennyiben tudásunkat reprezentacionálisan fogjuk fel, úgy a reflektív világosság mindenképp javít episztemikus helyzetünkön. Még ha nem is tudnánk bebizonyítani, hogy a *malin génie* nem létezik, Descartes akkor is jobb helyzetben lenne, mint mi, reflektálatlan elmék, ugyanis ő teljes mértékben felmérte a világról szóló minden hitünk bizonytalanságát, és világosan elválasztotta ettől a magunkban való hit tagadhatatlanságát.

Ennélfogva Descartes-tól származik az a modern elképzelés, miszerint a bizonyosság forrása a reflektív világosság, vagyis a saját ideáink vizsgálata – elvonatkoztatva az általuk „reprezentáltaktól”. Ez az elképzelés óriási hatást gyakorolt a nyugati kultúrára, jóval azok körén túlmenően is, akik osztoznak Descartes magabiztosságában a külvilágra vonatkozó határozott téziseinek bizonyítását illetően. Locke és Hume követik ebben, bár a modernek közül senki sem ment olyan messzire a szkepticizmusban, mint Hume. Mégis igaz marad Hume-nál, hogy az elhamarkodott extrapolációinkba vetett hamis magabiztosságtól úgy szabadulhatunk meg, ha figyelmünket az ideáinkban lévő forrásokra irányítjuk. *Itt* vehetjük észre például, hogy okságba vetett hitünk alapja semmi több, mint állandó találkozás, hogy az én nem más, mint benyomások sokasága és így tovább.¹⁰

A reflektív fordulat, amely a 17-18. századi ideatanban [„*way of ideas*”] öltött testet, felbonthatatlanul összekapcsolódik a modern reprezentacionalista ismeretelmélettel. Azt is mondhatnánk, hogy előfeltételezi a tudásnak ezt az értelmezését. Ha Platónnak és Arisztotelésznek volt igaza, akkor a bizonyossághoz vezető út nem lehet belső – voltaképp eleve a bizonyosság fogalma is

⁸ [„*Minden tudás biztos és evidens megismerés*” (DESCARTES 1980, p. 99).]

⁹ [„*Gonosz szellem.*” (DESCARTES 1994, p. 30).]

¹⁰ [A hume-i terminusok (*constant conjunction, bundle, idea, self, impression*) fordításában Bence Györgyöt követtem (lásd HUME 2006).]

más lenne: sokkal inkább az határozná meg, hogy a létezők mely típusai teszik lehetővé, semmint saját gondolataink elrendezése. Ám úgy gondolom, létezik egy motivációs kapcsolat az ellenkező irányban is: az önmagunk szolgáltatatta [*self-given*] bizonyosság eszménye erős ösztönzője a tudás olyan értelmezésének, miszerint a valóságról való gondolkodásunk maga megkülönböztethető a tárgyaitól és önmagában is vizsgálható. Ez az ösztönző jóval túlélte az eredeti, 17-18. századi ideatant. Még ma is – amikor már nem kívánunk locke-i „ideákat” vagy „érzetadatokat” emlegetni, és amikor a reprezentációs nézetet nyelvi reprezentációkra vagy testi állapotokra vonatkoztatva fogalmazzák újra (amik talán nem is valódi alternatívák) – erős vonzerőt gyakorol gondolkodásunk műveleteinek *formális* felosztása és feltérképezése. Mintha bizonyos körök szinte végtelen magabiztossággal viszonyulnának a formális viszonyok leírásához mint a gondolkodásunkkal kapcsolatos világosság és bizonyosság elérésének módjához, valósuljon ez meg akár a racionális döntésmélet etikai problémákra való (félre)alkalmazásának vagy az elme nagy népszerűségnek örvendő számítógépes modelljeinek alakjában.

Az utóbbi kitűnő példája annak, amit az ismeretelméleti felfogás „túldetermináltságának” neveztem. A számítógép részben azért lehet a gondolkodás elfogadható modellje, mert egy gép – így élő „bizonyítéka” annak, hogy a materializmus megfér az intelligens teljesítményen [*performance*] alapuló magyarázatokkal; ugyanakkor részben amiatt a széleskörű hiedelem miatt, amely szerint intelligens teljesítményeinket végeredményben formális műveletekként kell értenünk. A számítógépet nevezték már „szintaktikai gépezetnek”.¹¹ Erről a téziszről azonban heves vita zajlik. A korlátlan lelkesedés legeléslátóbb kritikussai, mint amilyen Hubert Dreyfus (DREYFUS 1979), fáradhatatlanul mutatnak rá arra, hogy mennyire elfogadhatatlan a formális kalkulus felől értelmezni egyes intelligens teljesítményeinket – ideértve leggyakoribb hétköznapi cselekvéseinket, mint hogy szobák, utcák és kertek közt közlekedünk, vagy hogy felvesszük és alkalmazzuk használati tárgyainkat. Ám azok a hatalmas nehézségek, amelyekkel a számítógépes szimulációk szembetalálkoztak, nem csökkentették a modell igazhíthő támogatóinak lelkesedését. Mintha csak a priori valami kinyilatkoztatás kegyében részesültek volna, miszerint mindezeket formális kalkulussal *kell* hogy végezzük. Ez a kinyilatkoztatás felvetésem szerint modern kultúránk mélyéből és a benne lehorgonyozott ismeretelméleti modellből fakad, aminek az ereje nemcsak a mechanisztikus tudománnyal való összhangjából származik, de abból is, hogy egybevág a reflektív, önmagunk szolgáltatatta bizonyosság eszményével.

Ezt valahogy úgy kell felfognunk, mint egy erkölcsi eszményt. A szóban forgó eszmény ereje érezhető a Husserl *Karteziánus elmékedéseiből* (1929) származó következő passzusban – ami annál jelentősebb, mivelhogy Husserl már szakított az ismeretelméleti hagyomány több fő tételével. Az első elmékedésben felteszi a kérdést, hogy a kortárs filozófia helyzetének „reménytelensége” nem abból fakad-e, hogy magunk mögött hagytuk az önmagáért való felelősségnek [*self-responsibility*] azt a jelentőségét, amelyet Descartes eredetileg tulajdonított neki:

„Sollte die vermeintlich überspannte Forderung einer auf letzte erdenkliche Vorurteilslosigkeit abgestellten Philosophie, einer in wirklicher Autonomie aus letzten selbst erzeugten Evidenzen sich gestaltenden und sich von daher absolut

¹¹ A „szemantikai gépezet” kifejezést Daniel Dennett alkotta meg a számítógép leírására (lásd DENNETT in HAELEY 1981, pp. 37-61). [DENNETT 1998, pp. 39-77.] Ám nyilván csakis azért érdemelheti ki ezt a leírást, mert működése megfelel mindenekelőtt bizonyos formális műveleteknek, amelyeket viszont valamilyen módon *értelmezettként* fogunk fel. Lásd erről John HAUGELAND *Semantic Engines* című előszavát az általa szerkesztett *Mind Design* című kötethez (HAUGELAND 1981, pp. 1-34).

selbstverantwortenden Philosophie nicht vielmehr zum Grundsinn echter Philosophie gehören?” (HUSSERL 1950, p. 47)¹²

Az önmagáért való felelősség eszménye alapvető a modern kultúra számára. Ez az eszmény nem csak a modern tudomány előrehaladását biztosító heroikus nagy tudós képéből fakad, aki önmagáért felelő bizonyosságának talaján szembeszáll kora közvélekedésével – mint Kopernikusz, Galilei (ő egy picit megingott a Szent Officium előtt, de hát ki hibáztathatja ezért?), Darwin vagy Freud. Ugyanígy szorosan kapcsolódik a szabadság mint autonómia [*self-autonomy*] modern eszményéhez is, ahogy azt Husserl szövegének fenti részlete mutatja. Szabadnak lenni modern értelemben annyi, mint önmagunkért felelősnek lenni, saját ítéletünkre támaszkodni, saját magunkban megtalálni életünk célját.

Így az ismeretelméleti hagyomány belekeveredik a szabadság egy bizonyos felfogásába, és a minket ennél a szabadságnál fogva megillető méltóságba. A tudás elmélete részben ebből a kapcsolatból nyeri erejét. Ám megfordítva, a szabadság eszménye is merített erőt a vele érezhetően kapcsolatban álló, a modern tudomány által látszólag favorizált tudás-fogalomból. Ebből a szemszögből sorsszerű, hogy a szabadság kérdéses fogalmát úgy értelmezték, mint ami az emberi ágensek természetére nézve kulcsfontosságú téziseket foglal magában – amelyeket antropológiai meggyőződéseknek nevezhetünk. Nyitott és egyúttal fontos kérdés, hogy ezek valóban elválaszthatatlanok-e a modern autonómia-törekvéstől – amire röviden még visszatérek később. Mindenesetre az a három elképzelés, amit meg szeretnék említeni, történetileg közeli kapcsolatban áll az ismeretelméleti felfogással.

Az első a szubjektumnak az az elképzelése, miszerint ideális esetben bevonódásmentes [*disengaged*], vagyis szabad és racionális, amennyiben teljességgel elkülönítette magát a természeti és a szociális világtól, így identitásának meghatározása többé nem függ attól, ami rajta kívül áll ezekben a világokban. A második, ami ebből következik, az én pontszerű felfogása. Az én eszerint ideálisan kész szabadon és racionálisan kezelni ezeket a világokat – sőt még jelleme egyes vonásait is – eszköz gyanánt, változtathatóként és újrarendezhetőként önmaga és mások jóllétének biztosítása érdekében. A harmadik az előbbi kettő társadalmi következménye: a társadalom atomisztikus felfogása, mint amelyet individuális célok alkotnak, illetve végső soron ezek fényében kell tudnunk magyarázni.¹³

Az első elképzelés eredetileg a klasszikus dualizmusból származik, amelyben a szubjektum hátrahagyja még saját testét is, amire képes tárgyként rátekinteni – ám a dualizmus hanyatlása után még tartja magát ma is, amikor az emberi élet és cselekvés semleges és tárgyiasító tudományára van igény. A második az én kormányzásának és reformjának eszményéből ered, amely a 17. században különösen fontos szerepet tölt be, és amelynek Locke nagyhatású változatát dolgozza ki.¹⁴ Ez ma abban a roppant befolyásban él tovább, amivel az instrumentális ész és a mérnökösödő modell bír társadalmi ügyekben, az orvostudományban, a pszichiátriában, a politikában és így tovább. A harmadik felfogás a 17. század társadalmi szerződésről szóló elméleteiben ölt testet, de nem csupán ezek kortárs örökösében talál folytatásra, hanem a mai liberalizmus és a társadalomtudomány főáramlatának számos feltevésében is.

Nem szükséges ennél jobban kibontanunk ezeket az elképzeléseket ahhoz, hogy lássuk: az ismeretelméleti hagyomány civilizációnk különösen fontos erkölcsi és szellemi eszméivel fonódik össze – és ugyanígy a legvitatottabbakkal és leginkább megkérdőjelezhetőekkel is. Ezek megkérdőjelezése előbb vagy utóbb az ismeretelméleti hagyomány erejével való szembenézéshez vezet, ugyanis összetett, egymást kölcsönösen támogató viszonyban állnak vele. Meghaladásuk vagy kritikájuk egyúttal az ismeretelmélettel való hadakozással is jár. Ez azonban azt jelenti, hogy ezt a hagyományt tágan értjük –

¹² [„Nem azt kell-e mondanunk, hogy az elgondolható legteljesebb előítélettelenségre irányuló filozófia azt jelenti: a bölcsélet valódi autonómiát mutatva végső, önmagából létrehozott evidenciák szerint formálódik, és ezért abszolút módon, önmaga alapján képes önmagáért megfelelni?” (HUSSERL 2000, p. 16)]

¹³ [Az atomizmus itt szereplő értelmével kapcsolatosan bővebben magyarul lásd TAYLOR 1998, pp. 23-37.]

¹⁴ Lásd erről James TULLY tūpontos elemzését: *Governing Conduct* in LEITES 1988, pp. 12-71.

a tudás reprezentációs felfogásának egészéként, és nem csupán a fundacionalizmusba vetett hitre vonatkoztatva.

Amikor az ismeretelmélet klasszikus kritikáihoz fordulunk, azt találjuk, hogy leginkább a tudományosság és az erkölcsiség ilyen értelmezésére irányultak. Hegel a hagyomány sokak által üdvözölt kritikája során, *A szellem fenomenológiájának* bevezetésében „a tévedéstől való félelemről” beszél, ami „mint az igazságtól való félelem lepleződik le” (HEGEL 1977, p. 47).¹⁵ Erről a folytatásban kimutatja, hogy összefonódik az individualitásra és az különültségre irányuló törekvéssel, amely visszautasítja azt, amit ő a szubjektum–objektum azonosságának „igazságaként” lát. Heidegger közismerten úgy kezeli az ismeretelméleti álláspont felemelkedését, mint a világot uraló hozzáállás kialakulásának egy lépcsőfokát, ami a mai technológiai társadalomban tetőzik. Merleau-Ponty még egyértelműbben politikai párhuzamokat von, és az empirizmus, valamint az intellektualizmus kritikáján keresztül a szabadság alternatív fogalmára világít rá (lásd MERLEAU-PONTY 1945, 3. rész, 3. fej.).¹⁶ Az ismeretelmélet kései Wittgensteinnél található megsemmisítő kritikájának erkölcsi következményei kevésbé nyilvánvalóak, mivel ő különösen idegenkedett attól, hogy ilyesmiket kimondottan megfogalmazzon. Ám követői bizonyos fogékonyságot mutattak a bevonódásmentesség, az instrumentális ész és az atomizmus kritikájára.

Biztonsággal kijelenthető, hogy ezeket a kritikusokat döntően az ismeretelmélet erkölcsi és szellemi következményeivel szembeni ellenszenv, valamint egy alternatíva iránti erős vonzalom motiválta. A tudomány és az erkölcs közti kapcsolat valójában világosabb náluk, mint az ismeretelméleti álláspont fősodorú támogatóinak munkáiban. Ugyanakkor mindezen kritikák fontos vonása, hogy a tudás modern koncepciójának megdöntésén keresztül egy új erkölcsi pozíciót alakítanak ki. Nem csupán leírják a koncepcióhoz társított antropológiai meggyőződésekkel szembeni ellenkezésüket, hanem ki is mutatják ezeknek a meggyőződéseknek az alaptalanságát, minthogy a tudás tarthatatlan felfogásán alapulnak.

Az említettek közül mind a négyen – akiket az ismeretelmélet legfontosabb bírálóinak, a legnagyobb hatású kritikák szerzőinek tekintek – a tudás új koncepcióival szolgálnak. Továbbá hatalmas különbségeik ellenére mind a négyen osztoznak egy alapvető érvelési alakzatban, amely Kanttól származik, és amit „a transzcendentális feltételekből vett érvnek” hívhatunk.

Ezen nagyjából a következőt értem. Az ismeretelméleti felfogás elégtelensége, illetve egy új koncepció szükségessége mellett abból kiindulva érvelünk, amit a világ bármiféle tapasztalatának vagy tudatosításának elengedhetetlen feltételeként mutatunk fel. Az persze maga is problémát jelenthet, hogy miként is jellemezzük ezt a valóságot, aminek meghatározzuk a feltételeit. Kant egyszerűen „tapasztalatnak” hívja; Heidegger azonban – aki a szubjektumközpontú megfogalmazásokon túl kíván lépni – végül „tisztásnak” (*Lichtung*) nevezi. Miközben a kanti megfogalmazás a szubjektum elméjére összpontosít, továbbá annak feltételeire, amit tapasztalatnak nevezhetünk, addig a heideggeri fogalom ugyanannak a jelenségnek egy másik aspektusára mutat rá: arra a tényre, hogy egyáltalán bármi megjelenhet vagy napvilágra kerülhet. Ehhez szükség van arra, hogy legyen olyan létező, akinek megjelenik, aki számára ez egy tárgy; vagyis bizonyos értelemben egy megismerőre [*knower*] van szükség ehhez. Ugyanakkor a *Lichtung* fogalma ahelyett, hogy a megismerőt adottnak venné mint „szubjektumot”, és azt firtatná, hogy mi teszi lehetővé a világról való bárminemű tudásunkat vagy tapasztalatunkat, felhívja a figyelmünket arra a tényre (amit megdöbbentőnek kellene látnunk), hogy a megismerő–megismert összekapcsolódás [*complex*] egyáltalán fennáll.¹⁷

¹⁵ [HEGEL 1973, p. 48.]

¹⁶ [MERLEAU-PONTY 2012, 3. rész, 3. fej. (*A szabadságról*), pp. 465-489.]

¹⁷ Véleményem szerint a tisztásnak ebben az értelmében kell felfognunk, azt a híres helyet is, ahol Heidegger megidézi a leibnizi kérdést: „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*” („*Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?*”) (HEIDEGGER 1966, p. 1; 1959). [HEIDEGGER 1995, p. 3.]

Bár kiindulópontunk gravitációs középpontjában mindez rendkívül jelentős elmozdulással jár, létezik folytonosság Kant és Heidegger, Wittgenstein vagy Merleau-Ponty között. Mindannyian abból az intuícióból indulnak ki, hogy a tapasztalat avagy tisztás centrális jelensége nem érthető meg az ismeretelméleti felfogásnak sem az empirista, sem a racionalista verziójában. Az ismeretelméleti felfogás szerint a megismerő állapotai két tulajdonság végeredményben inkohereus ötvözetéből állnak: (a) ezek az állapotok (az ideák) önmagukba zártak [*self-enclosed*] abban az értelemben, hogy pontosan azonosíthatók és leírhatók a „külső” világtól elvonatkoztatva (ez természetesen lényegi összetevője a tudás alapjait vizsgáló reflektív tesztelés racionalista vonulatának); (b) ettől még a külvilág dolgaira irányulnak és ezeket reprezentálják.

E kombináció inkohereus voltát olyan dolgok létezése leplezheti előttünk, amelyek látszólag rendelkeznek az (a) tulajdonsággal, mint amilyenek bizonyos érzetek; sőt azok az állapotok is, amelyek látszólag összekapcsolják (a)-t és (b)-t, akár az állandó illúziók. Viszont az elmúlt két évszázad vitáiból egyértelműen kibontakozik, hogy (b)-vel rendelkező állapotaink feltétele, hogy (a)-t nem elégíthetik ki. Ez már a klasszikus empirizmusban is kezdett világossá válni, ahol bizonytalanul váltogatta egymást az „idea” vagy „benyomás” kétféle definíciója: az egyik olvasat szerint egyszerűen az elme tartalma, mintegy belső tárgyként [*quasi-object*], ami tárgyleírást igényel; a másik olvasatban arra vonatkozó kijelentés [*claim*], ahogy a dolgok állnak, és csak egy mellékmondatral [*that-clause*] ragadható meg.¹⁸

A (b) tulajdonságot később a Brentano- és Husserl-féle tradícióban „intencionalitásnak” nevezték el: ideáink lényege, hogy valaminek az ideái, valamire vonatkoznak. Ezáltal a tapasztalat vagy a tisztás legfőbb feltételét másképpen is jellemezhetjük. Amiket Kant transzcendentális feltételeknek nevez, azok az intencionalitás előfeltételei, a Kantra visszamenő érveket pedig tekinthetjük úgy, hogy azt vizsgálják, mik is ezek a feltételek.¹⁹

Kant már kimutatta, hogy a tudás Hume által képviselt atomisztikus felfogása tarthatatlan ezeknek a feltételeknek a fényében. Kant szerint ahhoz, hogy az állapotaink egy objektív valóság tapasztalatainak számítsanak, egy koherens egészé kell összeállniuk, vagy szabályoknak kell összefogniuk őket. Legyen ez a megfogalmazás bármilyen megkérdőjelezhető is, zseniálisan bemutatja a hume-i elképzelés inkohereusát, amely szerint a tudás alapja, hogy nyers, atomi, értelmezetlen adatok jutnak el hozzánk. Miként mutatta ki ezt Kant? Voltaképp egy olyan érvelési alakzat alapjait fektette le, amelyet örökösei azóta is folytonosan alkalmaznak. Felfoghatjuk az intuícióra való hivatkozás egy formájának is. Kant két dologra hívja fel a figyelmünket ebben a partikuláris esetben, ami Hume cáfolatára vonatkozik (ez véleményem szerint *A tiszta ész kritikája* első kiadásában a transzcendentális dedukciónál szóló rész fő témája). Egyrészt egyáltalán nem rendelkezünk azzal, amit tapasztalatként ismerünk fel, ha az nem lenne megkonstruálható egy tárgy tapasztalataként (ez az állítás a szememben az intencionalitás egyfajta proto-tézise), másrészt az, hogy egy tárgyra vonatkoznak, magával vonja, hogy a „reprezentációink” közt bizonyos kapcsolatnak kell lennie. Ahogy Kant írja, enélkül „*lehetséges volna, hogy a jelenségek sokasága töltse be ugyan a lelkünket, mégis anélkül, hogy ebből valaha tapasztalat lenne*”. Észleleteink „*nem tartoznának egyetlen tapasztalathoz sem, következésképp objektum nélküliek volnának, képzetek vak játékaik csupán, vagyis még az álomnál is kevesebbek*” (KANT 1781, A111, A112).²⁰

¹⁸ [Taylor szerint az „idea” vagy „benyomás” meghatározása két koncepció közt ingadozott. Az egyik szerint egy nyers, egyszerű tapasztalati tartalom (akár egy fogfájás tapasztalata), a másik szerint egy állítás a világ dolgairól, amit pl. így fogalmazhatunk meg: annak az ideája, *hogy fáj a fogam*.]

¹⁹ A modern korban ez a kérdés bizonyos értelemben megkerülhetetlenné válik. Mindaddig nem merülhetett fel, amíg a platóni vagy az arisztotelianus értelmezés volt az uralkodó. A világot magát Ideák alakították, amelyek valamilyen módon önfeltárák [*self-revealing*] voltak. Heidegger megnevezésével élve a „tisztás” a megismert dolgok természetén alapult. Amint ez a válasz már nem áll rendelkezésünkre, úgy máris feltehető a kérdés: „Mik is az intencionalitás alapjai?” Legnagyobb részben az ismeretelméleti hagyomány által létrehozott és szentesített érzéketlenség szükséges hozzá, hogy ezt a kérdést ne vegyük figyelembe.

²⁰ [KANT 2004, pp. 676-677.]

Úgy vélem, ezt a fajta intuícióra hivatkozást jobban érthetjük, ha arra támaszkodóként fogjuk fel, amit „az ágens tudásának” nevezek. A világ észlelésére és megismerésére irányuló tevékenységekbe bevonódott [*engaged*] szubjektumokként képesek vagyunk bizonyos feltételek azonosítására, amelyek teljesülése nélkül a cselekedeteink inkoherenssé válnának. A filozófiai teljesítmény az, ha ezeket meg tudjuk határozni. Amint ez megvan, ahogy Kantnál a hume-i empirizmus briliáns cáfolatának esetében, rájövünk, hogy csupán egyetlen racionális válasz van. Nyilvánvalóan képtelenek lennénk a világot egyáltalán megtapasztalni, ha kavargó értelmezetlen adatokból kellene kiindulnunk. Valójában még „adatunk” sem lenne, hisz már ez a minimális leírás is azt feltételezi, hogy meg tudjuk különböztetni azt, ami objektív forrásból származik, és amit csupán magunk állítunk elő.²¹

A négy említett szerző továbbviszi ezt az érvelési alakzatot, és az intencionalitásnak olyan feltételeit vizsgálja, amelyek az ismeretelméleti hagyománnyal még alapvetőbb szakítást követelnek meg. Konkrétan annyival mennek messzebbre, hogy aláássák a korábban leírt antropológiai meggyőződéseket: a bevonódásmentes szubjektumra, a pontszerű énrre és az atomizmusra vonatkozó meggyőződéseket.

Heidegger és Merleau-Ponty érvei az első nézettel számoltak le. Heidegger például – különösen a világban-benne-lét széles körben elismert elemzésével – rámutat: a valóság bevonódásmentes [*disengaged*] reprezentálásának feltétele, hogy már bele kell legyünk vonódva a világunkkal való foglalkozásba, eleve teszünk-veszünk [*dealing*] a dolgokkal, velük összekapcsolódva (vö. HEIDEGGER 1927, 1. rész, 2. és 3A fejezet).²² A bevonódásmentes leírás egy olyan létező (*Dasein*) különleges, csak időnként megvalósítható lehetősége, aki különben – egy bizonyos életforma megvalósítása iránt elkötelezett [*engaged*] ágensként – már eleve a világban van. Ezek vagyunk mi „mindenekelőtt és többnyire” (*zunächst und zumeist*).

Heidegger óriási eredménye – ahogy Kanté is – abban áll, hogy a problémára megfelelően közelített rá. Amint ez megtörtént, már nem tagadhatjuk el a kibontakozó képet. Még akkor is ágensek vagyunk, ha teoretikusan állunk a világhoz. Még ahhoz is, hogy felfedezéseket tehessünk a világról, hogy egy érdek nélküli képet megalkothassunk, már eleve össze kell kapcsolódnunk vele, kísérleteznünk kell, el kell kezdenünk megfigyelni, a körülményeket szabályozni. Mindezek az elmélet elengedhetetlen alapjai, és már bennük is eleve be vagyunk vonódva a dolgokkal foglalkozó ágensekként. Világos, hogy máskülönben nem alkothatnánk érdek nélküli reprezentációkat.

Amint ezt elfogadjuk, az egész ismeretelméleti álláspont ellehetetlenül. A fundacionalizmusnak egyértelműen befellegzett, hiszen a dolgok – amiket egészként, tartós entitásokként figyelünk meg – reprezentációja abban gyökerezik, ahogy foglalatostkodunk velük. Ezek a tevés-vevések nagyrészt artikulálatlanok, a teljes kifejtésükre vállalkozni pedig inkoherens lenne, hiszen bármely törekvés a kibontására már maga is a világba való implicit bevonódás hátterére avagy horizontjára támaszkodna.

Ámde az érv ennél mélyebbre hatol. A fundacionalizmus azért omlik össze, mert képtelenek vagyunk a szokásos reprezentációk mögé menni, hogy még alapvetőbb reprezentációkat tárjunk fel. Amit a világról szóló – például a kijelentő mondatainkban megfogalmazott – reprezentációk mögött találunk, az nem még több reprezentáció, hanem a világ egy bizonyos megragadása, amivel a világban lévő ágensekként rendelkezünk. Ez pedig megmutatja, hogy az ismeretelméleti vállalkozás tudásfelfogása egészében téves. Nemcsak a külső valóságra vonatkozó belső képekből áll, hanem egészen másféle alapokból. És ennek az „alpnak” az esetében az ismeretelméleti felfogás döntő lépése – a szubjektum állapotainak (az „ideáknak”) és a külvilág tulajdonságainak megkülönböztetése – nem végezhető el. A tárgyról alkotott *képem* és a tárgy között húzhatunk egy határozott vonalat, de nem húzható ilyen vonal a tárggyal való *tevés-vevés* és a tárgy közé. Lehet értelme annak a kérdésnek, hogy fókuszáljunk arra, mit

²¹ Ezt az érvelési alakzatot hosszasan tárgyalom a következő tanulmányban: TAYLOR 1995b, pp. 20-33.

²² [HEIDEGGER 1989, Első rész, Első szakasz, Első, Második és Harmadik (A) fejezet.]

is *hiszünk* valamiről – mondjuk egy futball-labdáról – még akkor is, ha a tárgy nincs épp jelen; ám ha *játékra* kerül a sor, ugyanez a kérdés abszurdá válik. A játék részét képező cselekvéseket nem lehet végrehajtani a tárgy nélkül; azok magukban foglalják a tárgyat. Vonjuk ki a tárgyat és valami egészen mást kapunk – mondjuk színpadon játékot imitáló embereket. Az a gondolat, hogy a világ megértése a vele való tevés-vevésen alapszik, egyenértékű azzal a tézissel, miszerint megértésünk végeredményben egyáltalán nem reprezentációkon alapul, utóbbin olyan megjelenítéseket [*depictions*] értve, amelyek tőlük függetlenül azonosítható dolgok leképezései lennének.²³

Heidegger reflexiói teljességgel kivezetnek minket az ismeretelméleti felfogásból. Az intencionalitás feltételeiről szóló reflexióink megmutatják: az előfeltételek egyike, hogy „mindenekelőtt és többnyire” a világban benne lévő ágensek vagyunk. Ez azonban ugyanúgy lerombolja azt az elképzelést, miszerint ideálisan az ágens teljességgel bevonódásmentes lehet. Ez lehetetlenségnek bizonyul, elérését megkísérelni pedig pusztító hatású lenne. Képtelenek vagyunk a magunk számára tárggyá alakítani azt a háttérrel, amely előtt gondolkodásunk zajlik. Az ész feladatát egész másban kell látnunk: a háttér artikulálásában, a tartalmának „felfedésében”. Ez megnyithatja annak lehetőségét, hogy egy alkotórészét leválasszuk magunkról vagy megváltoztassuk (sőt akár az ilyen változtatást ellenállhatatlanná is teheti) – ám csak ha közben megkérdőjelezetlenül támaszkodunk a fennmaradó részre.

És ahogy a bevonódásmentesség eszményének alapját képező ágens-felfogás ellehetetlenül, úgy az én pontszerű elképzelése is. Heidegger és Merleau-Ponty rámutatnak, hogy a háttér elhagyhatatlansága magával vonja az ágens mélységének megértését – ugyanakkor ezt az intencionalitás feltételeinek komplementer irányú feltárásával teszik. Heidegger megmutatja, hogy a *Dasein* világát egy bizonyos másokkal közös életforma összefüggő céljai határozzák meg. Merleau-Ponty arra mutat rá, hogy ágenciánk lényegileg megtestesült, és arra is, hogy ez a megélt test a cselekvés és a vágy irányainak helye, amelyeket mi magunk sosem ragadhatunk meg teljesen vagy irányíthatunk személyes döntéseinkkel.

Ez a kritika az általam célba vett harmadik antropológiai meggyőződést, vagyis az atomizmust is kérdésessé teszi. Az imént említettem, hogy a *Dasein* életformája Heidegger fogalma szerint lényegileg egy kollektivitás életformája. A paradigmaváltó kritikák általános jellemzője, hogy határozottan elvetik ezt a harmadik nézetet, és helyette felmutatják: a társadalom az elsődleges az egyén identitásának helyeként. Ugyanakkor ehhez döntően a nyelv szerepének feltárásán keresztül érkeznek el. A nyelvnek az az új elmélete, amely a 18. század végén lép fel – különösen Herder és Humboldt munkáiban –, nem csupán arról ad számot újszerűen, hogy a nyelv miért is lényegi az emberi gondolkodás számára, de emellett a beszéd képességét sem egyszerűen az egyénnek, hanem elsősorban a nyelvközösségnek [*speech community*] tulajdonítja.²⁴ Ez az ismeretelméleti hagyomány bevett álláspontjának teljes felborítása. Mármost az ezt alátámasztó érvek részesei voltak az atomizmus cáfolatának, ami a standard modern ismeretelmélet megdöntésével járt.

Az ilyen típusú érvekre fontos példákat találunk Hegelnél: ilyenek *A szellem fenomenológiájának* első fejezetében található érvek, amelyek az ellen az álláspont ellen irányulnak, amit ő „érzéki

²³ Az emberi teljesítmény számítógépeken alapuló modelljének védelmezője természetesen szembeszállna ezzel a kijelentéssel, és a futballpályán nyújtott kompetens [*skilled*] teljesítményünket az információs input egységeivel [*bits*] végzett komputációval igyekeznék magyarázni, amely magyarázatban ezek az egységek ugyanazt a szerepet töltenék be, mint a reprezentációk a klasszikus elméletben. Ám ezzel valójában megkérdőjeleznék a dolgokkal való tevés-vevésünkben meglévő értelmezésünk alapját. Vagyis ezzel azt állítaná, hogy ez az alap csupán csak látszólagos, csak a tapasztalatban látszanak így számunkra a dolgok, miközben a valóságban épp fordítva vannak: a kompetens teljesítmény alapját az explicit reprezentációkkal végzett komputáció biztosítja, jóllehet ez tudattalan szinten zajlik. Ez persze nem zárható ki a priori érvek segítségével, de az elfogadhatatlanságát jól alátámasztja DREYFUS 1979.

²⁴ Ezt bővebben tárgyalom a következő helyeken: *Language and Human Nature* (TAYLOR 1985c), valamint *Theories of Meaning* (TAYLOR 1985e).

bizonyosságnak” nevez – itt egyszerre mutatja meg a nyelv megkerülhetetlenségét és holisztikus jellegét. Továbbá Wittgensteinnél: ilyen híres bizonyítása a „rámutató definíciók” haszontalanságáról, amelyben egyértelművé teszi a nyelv kulcsszerepét a tárgy azonosításában, és ilyen nála a merőben privát nyelv lehetlenségének bizonyítása is.²⁵ Úgy vélem, ezek kitűnő példái az intencionalitás feltételeit feltáró argumentumoknak, és mindkét érv rámutat következményének elkerülhetetlenségére.

Egyértelmű, hogy ezek az érvek az ismeretelmélet meghaladásának egy elég más fogalmát tárják eléünk, mint azok, amelyek pusztán csak elkerülik a fundacionalizmust. A kettő közti távolságot lemérhetjük, ha összehasonlítjuk a négy szerző bármelyikét – Heideggert esetleg, vagy akár Merleau-Pontyt – Quine „Naturalizált ismeretelmélet” című cikkével. Világos, hogy az ismeretelméleti megközelítés lényegi részei továbbra is érvényesülnek Quine-nál, így nem meglepő módon a hagyomány középpontjában lévő antropológiai meggyőződések is. A bevonódásmentesség a „lakatlan tájak” iránti vonzódásában mutatkozik meg; a pontszerű én a behaviorizmusában; az atomizmus pedig sajátos politikai konzervativizmusában (vö. QUINE 1955, p. 4;²⁶ lásd még QUINE 1960). Ekkora horderejű különbségek nyomán felmerül a kérdés: mit is jelent az ismeretelmélet meghaladása?

A fentiekben már elkezdett kibontakozni egy vállaltan tendenciózus kép arról, hogy mit is érthetünk az ismeretelmélet meghaladásán. Ez a feladat tágabb vagy mélyebb meghatározását fogadja el: eszerint a feladat a torz antropológiai meggyőződések meghaladása lenne, a velük összefonódott tudásfogalom kritikáján és kijavításán keresztül, ami oly sokat tett azért, hogy hitelesnek állítsa be őket – érdemtelenül. Másként mondva: az intencionalitás feltételeinek tisztázása által jobban megértjük, mik is vagyunk megismerő ágensekként – és így nyelvi létezőkként –, ezáltal pedig jobb rálátásunk lehet olyan sarkalatos antropológiai kérdésekre, amelyek erkölcsi és szellemi meggyőződéseink alátámasztásául szolgálnak.

Az ismeretelméleti hagyománnyal való radikális szakítása ellenére ez a fajta filozófia egy tekintetben mégis folytonos vele. Továbbra is megkövetelné önmagunk mint megismerő ágensek természetének tisztázását saját magunk számára [*self-clarity*], amit akkor érhetünk el, ha elfogadunk egy jobb, és kritikailag védhetőbb felfogást ennek vonzatairól. Ahelyett, hogy a tudás lehetetlen fundacionális igazolását keresnénk vagy a hiteink alapjával kapcsolatos teljes mértékű reflektív világosságban reménykednénk, önmegértésünket immár úgy fognánk fel, mint tudásunk határainak és feltételeinek ismeretét. Ezek tudomásulvétele segítene meghaladni a bevonódásmentesség és az atomisztikus individualitás illúzióit, amelyek folyamatosan újratermelődnek a mobilitáson és instrumentális éssen alapuló civilizációban.

Ezt úgy is felfoghatnánk, mint a modern ész, sőt az önmagáért felelős ész programjának folytatását – azáltal, hogy új értelmet adunk neki. Így értelmezte Husserl a kritikai programot az „európai tudományok válságáról” szóló utolsó nagyszerű előadásaiban, amelyeket 1935-ben tartott Bécsben. Husserl úgy gondol ránk, mint akik az „*europäischen Geist*”²⁷ alapvető feladatának végrehajtásáért küzdenek, aminek a teljes mértékű reflektív világosság elérése a célja. Szerinte filozófus-funkcionáriusokként kellene felfognunk magunkat („*Funktionäre der neuzeitlichen philosophischen Menschheit*”).²⁸ Az európai hagyomány eredeti alapítása (*Urstiftung*) a végső megalapozás (*Endstiftung*) irányába mutat, és csak az utóbbiban tárul fel teljességgel az előbbi:

²⁵ Lásd ehhez a következő cikkemet: *The Opening Arguments of the Phenomenology* (TAYLOR in MACINTYRE, 1976, pp. 151-188); illetve WITTGENSTEIN 1953, § 28 skk. és 258 skk. [WITTGENSTEIN 1998, pp. 33 skk., 139 skk.]

²⁶ [A kötetből idézett *On What There Is* című cikket magyarul lásd QUINE 2002, p. 118.]

²⁷ [Az „*európai szellem*” (HUSSLER 1998, p. 98).]

²⁸ [„*Az újkori filozófiai emberiség funkcionáriusai*” (uo.)]

„nur von ihr [Endstiftung] aus kann sich die einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophen und Philosophien eröffnen, und von ihr aus kann eine Erhellung gewonnen werden, in welcher man die vergangene Denker versteht, wie sie selbst sich nie hätten verstehen können.” (HUSSERL 1977, sec. 15., pp. 78, 80)²⁹

Husserl reménye itt képtelenül túlzóan hangzik, aminek köze lehet ahhoz, hogy nem tudta végigvinni fundacionalizmus-kritikáját. Mint hamarosan látni fogjuk, a túlzásnak nagy szerepe volt abban, hogy a feladat általam vázolt verziója elveszítse hitelét. Ám ha Husserl megfogalmazását megszabadítjuk a „végső megalapozás” reményétől, ahol végül abszolút apodikticitásra tennénk szert; és ha csak arra koncentrálnánk, milyen előnnyel [gain] szolgálhat az ész számára egyrészt annak megértése, mi is illuzórikus a modern ismeretelméleti programban, másrészt azoknak a belátásoknak az artikulálása, amelyek ebből ránk nézve következnek, akkor már korántsem hangzik olyan hihetetlenül az a kijelentés, hogy egy kicsivel továbblendítettük az ész modern programját, és valamicskével jobban értjük az elődeinket, mint amennyire ők értették saját magukat.

Már ismeretes, hogy mit is foglalnak magukba az ilyen irányú reflexiók. Először is az ész másfajta felfogását, amely – a felvilágosodásból ismerős jellemzői mellett – új fakultással gazdagodik. Ennek érdeme [excellence], hogy képesek vagyunk életünk háttérét élesen artikulálni. Heideggert követve erre a „feltárultság” kifejezést használhatjuk. Ezzel együtt jár az erkölcsi okoskodás számára különös jelentőséggel bíró kritikai gondolkodás egy felfogása is, amely a gondolkodásunkban lezajló átmenetek természetére összpontosít – aminek az „immanens kritika” csupán a legismertebb példája.³⁰

A morális gondolkodás számára ebből a kritikából azoknak az erkölcsi felfogásoknak az elvetése következik, amelyek pusztán az instrumentális észen alapulnak, mint amilyen az utilitarizmus; ezen kívül pedig kritikai távolságtartás az én pontszerű elképzelésén nyugvó felfogásoktól, mint amilyenek a Kanttól eredők. Ennek tökéletes példája Michael Sandel kritikája John Rawls elméletéről, amely az ágensek egy kevésbé „szűken” vett elgondolására apellál (SANDEL 1982). A társadalomelméletben ebből következően visszautasítandóak az atomista elméletek, a reduktív oksági teóriák (mint amilyen a „vulgármarxizmus” vagy a szociobiológia) és azok az elméletek is, amelyek összeegyeztethetetlenek az interszubjektív jelentéssel.³¹ A társadalomtudomány ez alapján közelebb látszik állni egyfajta történettudományhoz. A politika tekintetében a kritikát antiatomista vonulata ellenségessé teszi a kortárs konzervativizmus egyes formáival, de a nem szituált szabadság radikális tanaival szemben is.³² Úgy gondolom, természetes szálak fűzik ezt a kritikát a szituált szabadság, illetve identitásunk közösségben megtalálható gyökereinek hangsúlyozásával együtt a polgári humanista hagyományhoz, amit Humboldtól Arendtig számos szerző művei tanúsítanak (ARENDR 1958).³³

Mostanra úgy tűnhet, mintha minden sínen volna, hogy elérkezzünk bizonyos erkölcsi–politikai színezettel bíró antropológiai következményekhez. Ám valójában mindez heves viták tárgya, és nemcsak azok vitatják, akik az ismeretelméleti hagyományt kívánnák megvédelmezni – ami érthető lenne –, hanem e hagyomány kritikusai is. Közülük is élen jár egy sor olyan gondolkodó, akik önmagukat Nietzsche egy adott olvasata alapján határozzák meg. A legérdekesebb és legjelentősebb közülük véleményem szerint Foucault. Ennek a fejezetnek a témáival összhangban talán akkor hatolhatunk le a legközvetlenebbül egyet nem értésük alapjáig, ha szemügyre vesszük az általuk

²⁹ [„Csak a végső megalapozásban nyilvánul meg ez, csak belőle válhat világossá valamennyi filozófia és filozófus egységes irányultsága, s csak belőle származhat az a megvilágosodás, amelyben a múlt gondolkodóit úgy értjük meg, ahogyan ők önmagukat sohasem lettek volna képesek megérteni.” (HUSSERL 1998, p. 100).]

³⁰ Ezt bővebben jellemzem a következő helyen: TAYLOR 1995a, pp. 34-60.

³¹ Lásd erről a következő tanulmányomat: *Interpretation and the Sciences of Man* (TAYLOR 1985a).

³² Lásd erről TAYLOR 1979, 3. fej.

³³ [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: ARENDR 2017, p. 53-72.] Néhány, a politikának és a modern társadalomnak ezzel a felfogásával összefüggő problémával a következő tanulmányban foglalkozom: *Legitimation Crisis?* (TAYLOR 1985d, pp. 248-288).

képviselt erkölcsi és szellemi nézetet. Foucault esetében ez élete végén viszonylag egyértelművé vált. Elutasította a pontszerű ént, amely instrumentálisan állhatna hozzá a saját életéhez és jelleméhez – márpedig valóban ehhez vezetnek a fegyelmező társadalom gyakorlatai és „igazságai”, amely társadalmat oly ellenszenvesen festette le (még ha a leírások mellett hangsúlyozta is a semlegesség fontosságát). Ám nem tudta elfogadni egy mélyben lévő vagy autentikus én rivális fogalmát, amely a Hegelhez, illetve eltérő módon a Heideggerhez vagy Merleau-Pontyhoz kapcsolódó kritikai hagyományban bontakozott ki. Ez számára csupán egy újabb börtönnek tűnt. Mindkettőt elutasította a nietzschei felfogás javára, amely szerint az én potenciálisan önlétrehozó [*self-making*], az én eszerint műalkotás, ami központi gondolata a „létezés esztétikájának”.³⁴

Jóval frivolabb szinten, de valami hasonló látszik motiválni egyes posztstrukturalista szerzőket – példának okáért Derridát. Paradox módon „a szubjektivitás végének” gyakori emlegetése ellenére ennek a pozíciónak a vonzereje épp a szubjektivitás számára biztosított szabadság [*licence*] saját átalakításának megvalósítására és jelentések kitalálására, amit nem korlátozhat az élet vagy a szöveg helyes értelmezése, illetve letagadhatatlan jelentése. Itt megint csak az önlétrehozás az elsődleges.

Minden ilyen elmélet számára alapvetőek Nietzsche meglátásai, melyek szerint a nyelv rendet kényszerít a világunkra, az elmélet pedig egyfajta erőszak. Ez a megközelítés riválisa az ismeretelmélet olyanfajta kritikájának, amelyet az eddigiekben leírtam – amit ha végigvizsgálunk, felfedezhetünk valami mélyebbet és érvényesebbet önmagunkról. Ehelyett – a szokásos értelmezés szerint – egyenesen az igazságra irányuló törekvést támadja. Minden episztemikus rend rákényszerítés, az ismeretelméleti felfogás pedig csak egy ezek közül a rendek közül. Nem tarthat igényt a végső igazságra, és nem azért, mert az intencionalitás feltételeinek feltárása során kiderült az elégtelensége, hanem mert minden ilyen igény téves; összekeveri a hatalom manővereit az igazság feltárulásával. Husserl *Urstiftungja* így egészen más, egyenesen vészjósló színben tűnik fel.

Az ismeretelméletnek egyértelműen ez a fajta kritikája egyeztethető leginkább össze az önlétrehozás szellemi pozíciójával. Ez a megközelítés radikális módon az akaratot teszi elsődlegessé, miközben az intencionalitás feltételeit vizsgáló kritika arra törekszik, hogy többet mutasson abból, mik is vagyunk valójában – hogy mintegy megmutasson valamit énünk mélyebb vagy autentikusabb természetéből. Így akik a nietzschei úton indulnak el, természetesen nem akarnák kritikájukat az ész *előnyének* tekinteni. Inkább tagadnák az ész beleszólási lehetőségét abba a döntésbe, hogy mik is legyünk.

Ezzel nem azt mondom, hogy az ismeretelmélet vége a részükről egy radikális szakítás lenne. Ahogy az intencionalitás feltételeit vizsgáló kritika átformálva viszi tovább [*continuity-through-transformation*] az önkritikus ész hagyományát, úgy a nietzschei tagadás megvalósította átalakítás a modern identitás egy másik aspektusának folytonosságát képviseli – az akarat elsőbbségének folytonosságát. Ez fontos szerepet játszott a modern tudomány és a hozzá társult ismeretelméleti álláspont felemelkedésében. Bizonyos értelemben a voluntarisztikus antropológia (különösképpen a nominalizmus alakjában), a voluntarisztikus teológiára visszavezethető gyökereivel együtt évszázadok alatt készítette elő a terepet a 17. századi forradalom számára. Kulcsfontosságú különbséget jelent a modernek közt, hogy az akarat elsőbbségéről mit is gondolnak. Ez a kérdés az ismeretelmélet meghaladását illető kétféle értelmezés közti ellentét egyik tétje.

Bár ez a különbség talán a legdrámaibb szembenállás az ismeretelmélet kritikusai közt, korántsem fed le minden pozíciót. Habermas például egy olyan álláspontot alakított ki, amely egyiknek sem feleltethető meg. A neonietzscheánusokkal szemben határozottan megvédelmezné a kritikai ész hagyományát, ám a heideggeri feltárultsággal szemben is megvannak a maga indokai a gyanakvásra. Helyette az ész formális felfogására kíván támaszkodni, és ennek következtében egy procedurális etikára, amely ugyanakkor mentes a korábbi variánsok monologikus hibáitól. Sokat merített az

³⁴ Lásd a következő könyv második kiadásának függelékben közölt interjút: DREYFUS & RABINOW 1983.

ismeretelmélet fent említett négy szerzőnél található kritikájából, ám aggódik egy valóban egyetemes és kritikus etika sorsáért, amennyiben ezt a kritikát teljesen végigvisszük.³⁵

Hogyan tehetünk igazságot ebben a vitában? Hogyan dönthetjük el, mit is jelent valójában az ismeretelmélet meghaladása? Nem remélhetem, hogy ehelyütt eldöntöm a kérdést, csupán leírom, hogyan kellene megoldani. Hogy válaszomat jobban körvonalazhassam, vissza szeretnék térni a legdrámaibb szembenálláshoz: a neonietzscheánusok és a kritikai ész védelmezői közti vitához.

Úgy tűnik számomra, hogy bárkinek is legyen végeredményben igaza, az ütközetet az utóbbiak térfelén kell megvívni. A nietzschei pozíció is a tudás egy bizonyos felfogásán áll vagy bukik: eszerint a tudás viszonylagos, és a végeredményben ránk kényszerített – Foucault kifejezésével élve – eltérő „igazságrezsimektől” függ. Ennek a tudásfelfogásnak magasabb rendűnek kell bizonyulnia ahhoz képest, ami az intencionalitás feltételeinek vizsgálatából következik. De vajon az-e?

A nietzschei megközelítés egészen bizonyosan fontos belátásokkal szolgált: egyetlen felfogás sem teljesen ártatlan, valami mindig elfojtásra kerül; mi több, az eszmecserék résztvevői közül egyesek mindig előnyt élveznek másokhoz viszonyítva – legyen szó bármely nyelvről.³⁶ Ám a kérdés az, hogy ez eldönti-e az igazság kérdését a két megközelítés között. Ez azt jelentené, hogy nem beszélhetünk episztemikus előnyről, ha az egyik megközelítésről a másikra váltunk? Az intencionalitás feltételeit vizsgálók azt állítják, hogy van ilyen előny. Ez a kijelentés pedig a filozófiai megközelítéseknek nem egy naiv, angyali elképzelésén áll vagy bukik, amely szerint semmi közük se lenne a hatalomhoz. Hol az az érv, amely megmutatja, hogy a radikálisabb nietzschei állítás az igaz, a kritikai ész tézise pedig tarthatatlan?

Attól tartok, nagyon kevés a komoly érv ezt illetően. Úgy tűnik, a neonietzscheánusok azt hiszik, fel vannak mentve az érvelés alól, mivel nézetük vagy már eleve evidens, vagy nem is szállhatnak be ebbe a vitába anélkül, hogy ne kompromittálnák saját pozíciójukat. Derrida és követői az első csoportba látszanak tartozni. Érvelésük alapját egy merőben karikatúrisztikus nézet adja a szembenálló alternatíváról, amely szerintük magában foglalja, hogy saját magunk számára teljesen transzparenssek lehetünk. Egy ilyen nézet feltételezésétől talán még Hegel is elpirulna. Az ezt övező retorika elfedi, hogy a két meglehetősen hibbant alternatíva mellett létezne akár egy harmadik is; és ha ezt elhisszük, akkor Derrida nézete látszik nyerni, mint ami kevésbé eszement – még ha csak egy hajszállal is.

Mások azzal próbálnak Foucault mellett érvelni, hogy nem is szállhatna vitába a tudás értelmezéseiről anélkül, hogy maga mögött ne hagyná nietzschei pozícióját, miszerint az egyes felfogások között nincs miről *érvelni*. Ebben van is valami, viszont akkor az is alátámasztásra szorul, hogy van-e egyáltalán valami, ami mellett érvelni lehet. Valamit bizonyára lehetne erről mondani. És sok minden *már* el is hangzott, példának okáért Nietzschétől, de Foucault is mondott erről egyet s mást – például amikor az „igazságrezsiméről” beszélt. A kérdés mármint az, hogy mindez valóban meggyőző-e, vagy tele van csúsztatásokkal és kibúvókkal.

Röviden: az érvek elvetése melletti érvek egyformán rosszak. Foucault maga valójában egy alkalommal komoly próbálkozást tett az intencionalitás feltételeinek feltárására – ez *A szavak és a dolgok* második felében található meg (9. fej.), ahol is az Ember feltalálásáról és a „transzcendentális–empirikus kettősségéről” ír.³⁷ Ez kétségtelenül a Nietzschét sokkal inkább középpontba állító utolsó korszaka előtt történt, ugyanakkor tekinthető ennek előkészítéseként – ahogy ezt voltaképp Dreyfus és Rabinow is látja (DREYFUS & RABINOW 1983, 2. fej.).

³⁵ Ennek a procedurális etikának a motivációit és korlátait a következő helyeken tárgyalom: TAYLOR 1991, pp. 23-35; valamint TAYLOR 1985b, pp. 23-48.

³⁶ Ezeket a belátásokat William Connolly meggyőzően fejtette ki egy Foucault-ról velem folytatott vitában. Lásd tőle a következő szöveget: CONNOLLY 1985, pp. 365-376.

³⁷ [FOUCAULT 2000, pp. 339-383.]

Számomra úgy tűnik, hogy az itt szereplő érvek inkább a Kantra vonatkozó heideggeri és Merleau-Ponty-féle kritikákra építenek, semmint megkérdőjelezzik ezeket. Ha Foucault érvei érvényesek, úgy az lenne a következményük, hogy az intencionalitás feltételeiről semmi koherenset nem lehet mondani. Nem látom be, hogy ez hogyan ne ásná alá a nietzscheánus nézetet is. *A szavak és a dolgok*ban Foucault egyfajta strukturalizmusban talál menedékre, ami elvileg teljesen megkerülné ezt a kérdést. Ám röviddel ezután maga mögött hagyja, mi pedig bizonytalanságban maradunk azt illetően, hogy az érvelés hova is vezetne. Ám a neonietzscheánusok körében olyan hangulat uralkodik, mintha a probléma már feloldást nyert volna. Lyotard azt ajánlja, hogy soha többé ne vegyük túlságosan komolyan a metanarratívákat, ám az emellett szóló érv csupán karikatúrán alapszik (LYOTARD 1979, p. 7).³⁸

Ha igazam van, akkor ez a kérdés messze nem eldöntött. Viszont az ismeretelmélet holtteste feletti küzdelem tétje korunk legjelentősebb szellemi kérdései közé tartozik. Az ismeretelmélet meghaladásának valódi értelme jóval többnek bizonyul egy pusztán történeti érdeklődésre számot tartó kérdésnél.

Fordította: Paár Tamás

Szaklektor: Farkas Henrik

Irodalom – References

- ARENDR, H. (1958): *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago. [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: H. ARENDR (2017): *Az emberi állapot*. 2000, 29(6): 53-72. (ford. Pályi M.)]
- ARISZTOTELÉSZ: *De anima*. [Magyarul (2006): A lélek. In: ARISZTOTELÉSZ (2006): *Lélektudományi írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford.: Steiger K., a fordítást átdolg. Brunner Á. & Bodnár I.)]
- CONNOLLY, W. (1985): Taylor, Foucault and Otherness. *Political Theory*, 13(August): 365-376. doi:[10.1177/0090591785013003004](https://doi.org/10.1177/0090591785013003004)
- DENNETT, D. (1981): Three Kinds of Intentional Psychology. In: R. A. HEALEY (ed.) (1981): *Reduction, Time and Reality*. Cambridge University Press, Cambridge (Eng.), pp. 37-61. [Magyarul (1998): Az intencionális pszichológia három fajtája. In: D. DENNETT (1998): *Az intencionalitás filozófiája*. Osiris Kiadó, Budapest, pp. 39-77. (ford. Pléh Cs.)]
- [DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest. (ford. Boros G.)]
- [DESCARTES, R. (1980): Szabályok az értelem vezetésére. In: id.: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, pp. 97-166. (ford. Szemere S.)]
- DREYFUS, H. L. & P. RABINOW (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press, Chicago. doi:[10.7208/chicago/9780226154534.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226154534.001.0001)
- DREYFUS, H. L. (1979²): *What Computers Can't Do*. MIT Press, New York.
- FOUCAULT, M. (1966): *Les Mots et les Choses*. Edition Gallimard, Paris; *The Order of Things* (1970). Pantheon Books, New York. [Magyarul (2000): *A szavak és a dolgok*. Osiris Kiadó, Budapest. (ford. Romhányi Török G.)]
- HAUGELAND, J. (1981): Semantic Engines. An Introduction to Mind Design. In: id. (ed.) (1981): *Mind Design*. MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 1-34.
- HEGEL, G. W. F. (1977): *The Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, Oxford. (trans. A. V. Miller) [Magyarul (1973): *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford. Szemere S.)]

³⁸ [LYOTARD in HABERMAS; LYOTARD & RORTY 1993, p. 8.] A posztmodern jellemzője Lyotard szerint a „l'incrédulité à l'égard des métarécits” [„a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság” – pontosabban a metaelbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság].

- HEIDEGGER, M. (1952, 1972): Die Zeit des Weltbildes. In: id.: *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, pp. 69-104; (*The Age of the World Picture* 1938). [Magyarul (2006): A világgép kora. In M. HEIDEGGER: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, pp. 70-103. (ford. Pálfalusi Zs.)]
- HEIDEGGER, M. (1966): *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen; *An Introduction to Metaphysics* (1959). Yale University Press, New Haven. [Magyarul (1995): *Bevezetés a metafizikába*. Ikon Kiadó, Budapest. (ford. Vajda M.)]
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*. [Magyarul (1989): *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest. (ford. Vajda M. et al.)]
- [HUME, D. (2006): *Értekezés az emberi természetről*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (ford. Bence Gy.)]
- HUSSERL, E. (1950): *Cartesianische Meditationen*. Martinus Nijhoff, The Hague. [Magyarul (2000): *Karteziánus elmékedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest. (ford. Mezei B.)]
- HUSSERL, E. (1977): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg. [Magyarul (1998): *Az európai tudományok válsága*. I. köt., Atlantisz Kiadó, Budapest. (ford. Berényi G. & Mezei B. et al.)]
- KANT, I. (1781): *Critique of Pure Reason* [Magyarul (2004): *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest. (ford. Kis J.)]
- LYOTARD, J.-F. (1979): *La Condition postmoderne*. Les Éditions De Minuit, Paris. [Magyarul (1993): A posztmodern állapot. In: J. HABERMAS; J.-F. LYOTARD & R. RORTY (1993): *A posztmodern állapot*. Századvég Kiadó & Gond Kiadó, Budapest, pp. 7-145. (ford. Bujalos I. & Orosz L.)]
- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *La Phénoménologie de la perception*. Librairie Gallimard, Paris. [Magyarul (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. (ford. Sajó S.)]
- POPPER, K. (1935): *Logik der Forschung*. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung 3., Verlag Julius Springer, Wien. [Magyarul (1997): *A tudományos kutatás logikája*. Európa Könyvkiadó, Budapest. (ford. Petri Gy. & Szegedi P.)]
- POPPER, K. (1950): *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press, Princeton. [Magyarul (2001): *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi Kiadó. (ford. Szári P.)]
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton. [A könyvből magyarul részletek olvashatók a következő helyen: R. RORTY (1985): A filozófia és a természet tükre. *Filozófiai Figyelő*, 7(3): 50-79. (ford. Fehér M.)]
- QUINE, W. V. O. (1969): Epistemology Naturalized. In: id. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York & London, pp. 69-90. [Magyarul (1999): Naturalizált ismeretelmélet. doi:[10.7312/quin92204-004](https://doi.org/10.7312/quin92204-004) In: FORRAI G. & SZEGEDI P. (szerk.) (1999): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest, pp. 369-382. (ford. Farkas K.)]
- QUINE, W. V. O. (1955): *From a Logical Point of View*. Doubleday Publ., New York. [A kötetből idézett *On What There Is* című cikket magyarul ld. W. V. O. QUINE (2002): Arról, hogy mi van. In: id. (2002): *A tapasztalattól a tudományig*. Osiris Kiadó, Budapest, pp. 115-136. (ford. Eszes B.)]
- QUINE, W. V. O. (1960): *Word and Object*. MIT Press, Cambridge (Mass.).
- SANDEL, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).
- [TAYLOR, CH. (1998): Atomizmus. *Café Babel*, 4(30): 23-37. (ford. Miklósi Z.)]
- TAYLOR, CH. (1995a): Explanation and Practical Reason. In: id. (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge & London, pp. 34-60.
- TAYLOR, CH. (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).
- TAYLOR, CH. (1989): *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).
- TAYLOR, CH. (1985a): Interpretation and the Sciences of Man. In: id. (1985): *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers 2., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.).

- TAYLOR, CH. (1985b): Justice after Virtue. In: M. BENEDIKT & R. BERGER (eds.) (1985): *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*. Vienna, pp. 23-48.
- TAYLOR, CH. (1985c): Language and Human Nature. In: id. (1985): *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.), pp. 215-247.
- TAYLOR, CH. (1991): Language and Society. In: A. HONNETH & H. JOAS (eds.) (1991): *Communicative Action*. MIT Press, Cambridge (Eng.), pp. 23-35.
- TAYLOR, CH. (1985d): Legitimation Crisis? In: id. (1985): *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2., pp. 248-288.
- TAYLOR, CH. (1976): The Opening Arguments of the *Phenomenology*. In: A. MacIntyre, (ed.) (1976): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 151-188.
- TAYLOR, CH. (1995b): The Validity of Transcendental Arguments. In: id. (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge & London, pp. 20-33.
- TAYLOR, CH. (1985e): Theories of Meaning. In: id. (1985): *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1., Cambridge University Press, Cambridge (Eng.), pp. 248-292.
- TULLY, J (1988): Governing Conduct. In: E. LEITES (ed.) (1988): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 12-71. doi:[10.1017/CBO9780511521430.002](https://doi.org/10.1017/CBO9780511521430.002)
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford. [Magyarul (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest. (ford. Neumer K.)]