

Danka István

## Újhegelianizmus az analitikus filozófiában?<sup>1</sup>

Richard Rorty a nyolcvanas évek elején egy stuttgarti *Kant oder Hegel?* című kongresszuson azt prognosztizálja, hogy Davidsonnal az analitikus filozófia egy hegelianus korszakba lép (RORTY 1983, 409), jóllehet e gondolatot soha nem fejti ki. Másfél évtizeddel később viszont már úgy látja, hogy Davidson és Sellars azon két analitikus filozófus, akik „kanti érveket használnak, hogy túljussanak Russell és Ayer humeianus dogmáin” (RORTY 1998, 124), s „kanti érvek” alatt Rorty itt vélhetően transzcendentális érvelést ért. Ekkortájt már a „Pittsburghi Újhegelianus Iskola” létrejöttét ünnepli John McDowell és főként Robert Brandom munkásságában (uo.).

Dolgozatomban azt vizsgálom, milyen indokok vezethették Rortyt arra, hogy Davidsont eleinte – a *Coherence Theory* írásakor – a hegelianusok között üdvözölje, majd mégis „visszaminősítse” kantiánusnak. Rorty szempontjai mellett – miszerint a hegelianizmus fő ismérvei az interszubjektivizmus és historizmus – Brandom (BRANDOM 2002, 178–234) nyomán a holizmus és idealizmus kérdését is érintem az adott szerzők vonatkozásában, s Stout (STOUT 2002) alapján az igazság kérdésére is kitérek. Arra a belátásra jutok – bár kétségek merülhetnek fel Brandom, s persze még inkább Davidson hegelianizmusa kapcsán –, hogy Rorty céljaihoz mérten célszerűbb mind Brandomot, mind Davidsont hegelianusnak tekintenünk.

### BEVEZETÉS

A címbeli kérdés, amelynek megválaszolásához szempontokat ad a dolgozat, először is abba a konkrétabb kérdésbe transzponálható, vajon Brandom – az az analitikus filozófus, akit a legtöbbször emlegetnek hegelianusként – *valóban* hegelianusnak tekinthető-e. A Hegel-kutatók általában felszínesnek tartják a Hegel és Brandom filozófiája közötti kapcsolatot, amely csupán néhány mágikus hívószóban merül ki.<sup>2</sup> Magam úgy vélem, hogy abban az értelemben és azokra a célokra felhasználva, amelyek Rortynak fontosak, Brandom feltétlenül hegelianusnak tekinthető. Rorty ugyanis a hegelianizmus megjelenését a megismerés transzcendentális előfeltételeit kutató episztemológiai projekt meghaladásaként ünnepli; azon kísérlet meghaladásaként tehát, mely szerint a valósághoz való viszonyunk leírásában a megismerés lehetőségfeltételeinek vizsgálata középponti szerepet játszik. Brandom a valósághoz való referenciális viszonyt a társas normatív viszonyok inferenciális viszonyaiba transzformálja, azaz Hegelhez igen hasonló teoretikus bázison fogalmazza meg a descartes-i-kanti ismeretelméleti projekt egy alternatíváját.

<sup>1</sup> Ezúton mondok köszönetet a tanulmány fő gondolatmenetét érintő hasznos megjegyzéseiért Golden Dánielnek és Pápay Györgynek.

<sup>2</sup> Lásd ehhez például a témát magyarul tudomásom szerint egyedül tárgyaló Rockmore-t (ROCKMORE 2002). A tanulmány egyes részleteire később visszatérek.

Persze az „igen hasonló” teoretikus bázis igen sokban különbözik is Hegelétől. Ugyanakkor Hegel legszigorúbb követőjének is érdekében állna az analitikusok figyelmét Hegelre irányítani; miután az elmúlt évszázadban az angolszász világban Hegel művei egyszerűen nem tartoztak a kánonhoz, a legkisebb, irányába tett elmozdulást is ünnepelni illene a hegelianusoknak.<sup>3</sup>

Ám nem ez az *ad hominem*-be hajló érv az egyetlen amellett, hogy Brandomot az is hegelianusként kezelje, aki saját magát hegelianusabbnak tartja nála. Az „igen hasonló” teoretikus bázis ugyanis nyilván viszonyítás kérdése: egy Hegel-filológus feltehetően mindig hajlamosabb lesz a különbségeket hangsúlyozni, míg egy Rortyhoz hasonló, gyakran a teoretikus céljai érdekében nagyvonalú csúsztatásokra hajlamos „ironikus liberális” avagy „erős költő” inkább felnagyítani igyekszik a hasonlóságokat. Célszerű tehát tisztázni, mit is értek e helyütt hasonlóságon.

Két elmélet hasonlósága a legegyszerűbben a következőképpen fogalmazható meg. Vesszük a két elmélet véges számú tételmondatok konjunkciójaként megadható vázát, úgymond „fő téziseit”, majd pontról pontra összevetjük őket. Azt mondjuk, hogy  $A1$  és  $A2$  (véges tételmondatban formulázható) elmélet egy  $k$  küszöbértékhez relatíve hasonló akkor és csak akkor, ha  $A1$  és  $A2$  legfeljebb  $k$  számú tételmondatban tér el egymástól. Mint látható azonban, a két elmélet hasonlósága nem csupán az elméletek interpretációihoz, de a  $k$  küszöbértékhez viszonyítva is relatív lesz.<sup>4</sup> Ennek kiküszöbölésére célszerűnek tűnik bevezetni azt a megoldást, hogy  $A1$  és  $A2$  elméletek hasonlóságát egy  $B$  elmélet függvényében vizsgáljuk. Ennek alapján azt állítom, hogy a fenti  $A1$  és  $A2$  elmélet hasonlít egymásra  $B$  (véges tételmondatban formulázható) elmélet függvényében, ha  $A1$  és  $A2$  tételmondatai kisebb számban térnek el egymástól, mint bármelyikük  $B$ -től.<sup>5</sup>

Állításom tehát az, hogy Hegel és Brandom (valamint kisebbrészt Davidson) legáltalánosabb filozófiai meglátásai ( $A1$  és  $A2$ , kisebbrészt egy további  $A3$ ) egy megfelelően megválasztott  $B$  elmélet függvényében hasonlóknak mondhatók.  $B$ -nek persze könnyen választhatnék egy hajómodell-készítési útmutatót; ám hogy állításomnak valóban súlya legyen,  $B$  elméletnek az analitikus filozófiában Quine és Sellars előtt elfogadott dogmák többé-kevésbé homogén halmazát veszem. Azt állítom tehát, hogy az általam taglalt vonatkozásokban Brandom álláspontja *jobban hasonlít* Hegel nézeteihez, mint Frege, Russell, vagy éppen Carnap meglátásaihoz. Ha ezt sikerül alátámasztanom, az elegendő lesz ahhoz, hogy Brandomot a fenti hasonlóságon alapuló értelemben hegelianusnak tekintsük. Mindeközben arra is kitérek, miért kell a Quine–Sellars-féle megszorítás, azt sugallva, hogy az átmenet (természetesen) fokozatos, és nem törés-

<sup>3</sup> Németországban egyébként sokan így tesznek – például Habermas (HABERMAS 2000) –, míg az angolszász Hegel-kutatók körében ez kevésbé jellemző. Rockmore egyenesen amellett érvel, egy analitikus filozófus *per definitionem* nem lehet hegelianus, mert nem szakadhat el attól a fregei nézettől, hogy a jelentés egyszer és mindenkorra meghatározott, ami viszont ellentmond Hegel historizmusának (ROCKMORE 2002). Ez nyilvánvalóan téves nézet. Mivel az analitikus filozófiát senki nem definiálja úgy, mint makacs ragaszkodást egyes fregei dogmákhoz – például nehéz lenne vitatni, hogy a jelentésentitások létét explicite tagadó Quine analitikus filozófus lenne –, semmi nem szól az ellen, hogy valaki egyszerre legyen analitikus és historicista.

<sup>4</sup> Az egyszerűség kedvéért feltettem, hogy  $A1$  és  $A2$  legitim módon integrálható egy közös terminológián megfogalmazott tételmondat-halmazba, jóllehet nyilvánvaló, hogy ennek gyakorlati megvalósítása során komoly interpretációs problémák lépnének fel. E nehézség úgy oldható fel, ha a mindenkor aktuális terminológiát a megelőző metaterminológiájának tekintjük; feltételezve, hogy a *jelen* filozófiai terminológia – a jelen céljainkhoz relatíve – alkalmasabb egy múltbeli terminológia integrálására, mint fordítva.

<sup>5</sup> Szemléltetésképpen álljon itt egy példa: ha veszünk egy piros pöttös labdát és egy rózsaszín plüssmackót, a kettejük közötti hasonlóság sokkal szembeötlőbb lesz, ha melléjük helyezünk egy haragoszöld tininindzsa-technőcöt.

szerű; így aztán amellet is szólnak érvek, hogy az analitikus hegelianizmust fokozati-ként kezelve egy tágabb értelemben – ahogyan Rorty is teszi – nem csak Davidsont, hanem bizonyos vonatkozásokban akár Quine-t, Sellars-ot és Putnam-et is hegelianusnak tekintjük. A fenti hasonlóság-definíció ugyanis lehetővé teszi, hogy az említett szerzők „hegelianizáló” olvasata ne pusztán fellengzős túláltalánosítás legyen, hanem bizonyos, jól kitapintható tendenciák térképeként szolgálhasson az analitikus filozófián belüli egyes áramlatok, elmozdulások kimutatására.

## ATOMIZMUS VS. HOLIZMUS

Az első szempont, amit tárgyalok, a holizmus kérdése. Quine és Sellars empirizmus elleni támadása az ötvenes években egy erőteljes holista trendet indított el az analitikus filozófiában. A hatásuk alatt álló szerzők – témánk szempontjából kiemelendő Davidson, Rorty és Brandom – filozófiájának középponti jegyeként értékelhetjük a holizmust. Ezen gondolkodók tehát a holizmus-atomizmus vita kérdésében közelebb állnak Kanthoz és Hegelhez, mint a korai analitikusokhoz, akik jellemzően atomista ismeret- és jelentéseméletet képviseltek.

A múlt század második felének analitikus vitáit nagyban meghatározta Quine immáron klasszikus tanulmánya (QUINE 1951). Quine itt és másutt amellet érvel, hogy nem tehető éles különbség a pusztán jelentéseméleti, illetve a tapasztalati szempontból (is) szignifikáns kijelentéseink között. Jóllehet gondolatmenete a mai napig vitatott, az azt elfogadó filozófusok körében szakítást eredményezett a Frege–Russell–Carnap tradíció egyik alaptételével, a jelentés-atomizmussal. Quine és követői úgy vélik, az analitikus-szintetikus különbségtevés lehetetlenségéből az következik, hogy szavaink, illetve kijelentéseink csakis egy holisztikus egészbe ágyazottan bírnak jelentéssel. Másfelől Sellars az „Adott mítosza” ellen érvelve (SELLARS 1956) kimutatja, hogy az adott és a posztulált közötti különbségtevés szintén tarthatatlan. Rorty e két, empirizmus elleni támadást fordulópontnak tekinti az analitikus filozófia történetében,<sup>6</sup> s hogy mindkét támadás a (korai) analitikusok empirikus elköteleződését érinti – továbbá a tény, hogy Sellars explicite hivatkozik Hegelre –, megmagyarázza, miért e két szerzőhöz köthető a Hegel felé fordulás kezdete. A pozíciók tisztázását persze nem könnyíti meg, hogy Sellars saját magát néhol kantiánusnak vallja, egyfajta holizmus pedig már Kantnál is felbukkan: utóbbi szerint ismereteink az adott és a posztulált transzcendentális egysége nélkül nem tematizálhatók. Quine érveit egyenesen Kantnak címezte, jóllehet azok kétségtelenül nem a kanti distinkció ellen irányultak, már csak azért sem, mert Kant a második dogmát kétségkívül elutasítaná, s az ennek eredményeképpen megvalósuló holizmus az analitikus-szintetikus érvelést teljes mértékben rekontextualizálná (DANKA 2005b).

Mindenesetre Brandom (BRANDOM 2002, 46) a kanti és a hegeli filozófia egyik közös nevezőjének – a másakra még visszatérek – éppen a holizmust tartja, jóllehet leszögezi, Hegel „gyenge” szemantikai holizmusa az első, amely szerint a *kizárás* (avagy inkoherencia) a holisztikus kohézió alapja: a gyenge holista a szemantikai tartalmas-

<sup>6</sup> Korábban Pápay Györggyel és Pete Krisztiánnal együtt úgy érveltem, hogy Rorty (RORTY 1979) téved abban, hogy Quine és Sellars érveit ötvöznünk kell a két megkülönböztetés tagadásához, mert az egyik különbségtétel elvetése maga után vonja a másikat is. Ez persze inkább *megerősíti*, hogy két, egymástól független, paradigmaticus meglátásról van szó. (Lásd közös előadásunk vázlatát a 'Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature' 2005-ös PTE Nyári Filozófiai Iskolája dokumentációjában: Fenntartható-e az egyik kanti distinkció a másik nélkül? Quine, Sellars, Rorty. [http://www.btk.pte.hu/tanszkek/filozofia/Boros\\_lap/Docs/Ny%2B%EDrilskola2005-Summary.doc](http://www.btk.pte.hu/tanszkek/filozofia/Boros_lap/Docs/Ny%2B%EDrilskola2005-Summary.doc))

ság szükséges (de nem elégséges) feltételének tekintti a materiális inkompatibilitás relációinak artikulációját (BRANDOM 2002, 183). Jóllehet, Brandom számára – a Kanttól való különbségek tisztázásához – az „inkompatibilitáson” van a hangsúly, számunkra elégséges, ha – az atomizmustól való eltérések megvilágítása érdekében – a „reláció” fogalmára összpontosítunk.

Ehhez hasznos lehet Brandom különbségtévése a *bottom-up* és *top-down* építkező szemantikák között (BRANDOM 2000). A *bottom-up* stratégia értelmében magyarázataink a vizsgálandó dolog elemi részecskéinél kezdődnek; olyan apró darabkákra szedjük szét vizsgálatunk tárgyát, amennyire csak tudjuk. Miután megadtuk az elemi darabkák (véges, vagy legalábbis végesen kategorizálható) készletét, egyre nagyobb egységek felé haladva juthatunk el az egész magyarázatához. Példaként az induktív metodológia, a kompozicionalista nyelvelméletek vagy éppen az empirikus ismeretelméletek szolgálhatnak.

Ezzel szemben a *top-down* módszer az egészből indul ki; állítása értelmében a részek pusztá összessége soha nem képes visszaadni az egészben rejlő totalitást. Ennek az az oka, hogy az egész nem csupán összesség; a darabkák közötti *viszonyok* lényeges konstituensei az egésznek. Még ha egyetlen lehetséges viszonyulási módot is tételezünk fel a darabkák között, az „összerakás” problematikusá válik, ahogyan egyre több elemet veszünk alapul. Amint  $[a, b]$  darabkák közötti  $R$  relációnk kétféleképpen adható meg (fennáll vagy sem), addig az  $[a, b, c]$  hármasra vonatkozóan ugyanez a reláció ötféle egészet eredményezhet: fennállhat (1) kölcsönösen mindhármuk között, (2) csak  $a$  és  $b$ , (3) csak  $a$  és  $c$ , (4) csak  $b$  és  $c$  között, vagy (5) egyikük között sem. Nem nehéz belátni, hogy az elemek és a szóban forgó relációs módok számának emelésével a lehetőségek száma ugrásszerűen nő. A helyes stratégia tehát – amellyel az atomizmusból fakadó „empirikus aluldetermináltságot” korrigálhatjuk – az, ha a totalitásból indulunk ki és a *viszonyok* elemzésével igyekszünk eljutni az egyre kisebb összetevőikig; jóllehet, ha Hegelhez hasonlóan gyenge holisták vagyunk, úgy véljük, a viszonyok önmagukban nem elégségesek a tartalmassághoz.

Ahogyan Kant számára a tapasztalás *már eleve* a transzcendentális egységgel kezdődik, s amint Hegel számára szubjektum és objektum egysége *már eleve* adott, Davidson és Brandom ugyanúgy a nyelvi-kommunikatív jelenségek, illetve társas cselekvési normák eleve meglévő összességéből indul ki. Bármilyen különbségek legyenek is a fenti gondolkodók holizmusai között, kétségtelen, hogy – velük szemben – Frege, Russell, Carnap és Ayer jelentéseméleti és/vagy ismeretelméleti atomistának tekinthető, csakúgy mint Locke és Hume. Mindannyian úgy vélik, ismereteink, illetve nyelvünk (jellemzően empirikusan) adott, elemi részekből összeállt kompozíció. Quine és Sellars – s nyomdokaikon Davidson, Rorty, Brandom és mások – ellenben Kanttal és Hegellel értenek egyet, mondván ismereteink, illetve nyelvünk kompozicionalista felfogása alapvetően téves: ismereteink nem építőkockákból rakódnak össze, hanem olyan egységet alkotnak, amely csak egészében ragadható meg – jóllehet a tekintetben vannak véleménykülönbségek közöttük, vajon ez az egység (logikai értelemben) utólag kisebb egységekre analizálható-e.

## REALIZMUS VS. IDEALIZMUS

Amit ebben a szakaszban tárgyalok, különböző vonatkozásokban és különböző címkék alatt bukkan fel: a Hegel-irodalom rendszerint idealizmusnak, Brandom többnyire

normativitásnak, néhol azonban – mint a nyolcvanas évek eleje Putnam-ének hegelianizmusát e vonatkozásban kiemelő Rorty (RORTY 2000, 89) – racionalizmusnak nevezi. Az idealizmus (egyik) középponti eleme az empirikus „adott” elvetése (PIPPIN 2005, 383), amelynek helyére fundamentumként a „szellem birodalma” lép, ami – véli Brandommal (BRANDOM 2001, 94) egyetértésben Pippin (PIPPIN 2005, 401, lábjegyzet) – nem más, mint a normatív rend. Ebben az értelemben az idealizmus az a doktrína, amely szerint a megismerés alapvetően konceptuális szabályokon nyugszik, s ennyiben elsősorban racionális (nem tapasztalati vagy ösztönös) és normatív (nem esetleges vagy külsőleg determinált) folyamat. Nem mellékesen Brandom a megismerés folyamatának konceptuális determináltságát – a fent említett holizmus mellett – Hegel kanti örökségének tekinti (BRANDOM 2002, 46), s ez persze tovább fokozza a gyanúkat, hogy az analitikus filozófiában Kant és Hegel empirizmus elleni érveit hajlamosak egy kalap alá venni. Ez részben arra is magyarázatot ad, miért viszonyul Rorty is hol kantiánusként, hol hegelianusként Davidsonhoz.<sup>7</sup>

E fogalmak közötti szövevényes viszony feltérképezése messze meghaladná e dolgozat kereteit; mindenesetre egy dolog biztosan közös bennük: a XX. század második felének analitikus filozófiáját javarészt uraló, Quine fenti érvei nyomán kibontakozó naturalista-fizikalista irányvonal a valamennyiük által magyarázni kívánt jelenségeket kauzális magyarázatokra igyekszik redukálni.

Az analitikus filozófia kezdete rekonstruálható úgy, mint a hegeli idealizmus russelli–moore-i kritikája (ROCKMORE 2002), s ebből a szempontból az analitikus-szintetikus és posztulált-adott érvek a hagyomány folytatásának tekinthetők: a fenti két distinkció tagadása ugyanis a normatív és a faktuális közötti különbséget is kikezdi, s ezen keresztül kétségeket ébreszthet az értékek és tények, illetve a ráció és ösztön közötti határt illetően is. A posztquine-iánus analitikusok kétféleképpen reagáltak ezekre a kihívásokra: részben tartották magukat naturalista elköteleződésükhöz, részben pedig érveket fabrikáltak a modalitás – s így a normativitás – redukálhatatlansága mellett. Úgy tűnik, ha a holizmus vonatkozásában jogos is, hogy Quine és Sellars olyan utakat nyitott az analitikus filozófiában, amelyek közelebb vezetnek Hegelhez, a normativitás tekintetében – főként az előbbi hatására – az analitikusoknak vagy a szélsőséges, redukcionista materializmus, vagy a reakcionista dualizmus maradt.

Ebben a vonatkozásban szembetűnő kivétel az analitikus filozófia emblematis alakjai közül Brandom, aki sem a naturalista redukcionizmust, sem a dogmákat viszszaíró dualizmust nem fogadja el. A fentiekből ugyanis *nem következik*, hogy a dogmák elutasítása szükségképpen naturalista álláspontot eredményezne. A naturalista útkeresés egyik fő oka feltehetően történeti, méghozzá éppen az, hogy az analitikus filozófia a kezdetektől fogva szembehelyezkedett az idealizmussal. Brandom ezen a ponton határozottan szakít a korábbi analitikusok nézeteivel. A társas viselkedés normatív elméletéből indul ki, egy olyan praxisból, amelyet egymástól elválaszthatatlanul átszőnek a tények és a normák. Sellars és Wittgenstein nézeteit – Leibniz és Spinoza mellett elsősorban éppen Hegel hatására – Brandom racionalista köntösbe öltözteti (PENCO 1999); ez alapján a társas viselkedés az indokok adás-kérési játékának nor-

<sup>7</sup> Rortynál persze van egy egyértelmű negatív konnotációja is a kantianizmusnak, amennyiben számára a „Platón–Kant kánon” a meghaladni kívánt reprezentacionista ismeretelmélet-központú filozófia szinonimája (RORTY 1979). A jelen vonatkozásban azonban a „kantiánus” feltétlenül pozitív jelző nála, amennyiben ha még nem is jut el a szubjektum-objektum dualizmus áhított felszámolásáig, de legalább az empiristák fundacionalizmusát elveti. Brandom Kant értelmezése során a transzcendentalizmust – mint másutt Hegel dialektikáját – rendre haszontalan körítésként söpri félre (BRANDOM 2006).

matív szabályok szerint működő egészeként modellálható, s a tényekre, avagy a dolgokra vonatkozó elköteleződéseink ezen egészből kiinduló, top-down stratégia révén dedukálhatók.<sup>8</sup> Míg a teoretikus keretet illető Wittgenstein számára a társas viselkedés vak szabálykövetésen alapul, Brandom szerint a szabályok explicitté tehetőek, tehát racionalizálhatók, sőt: a társas praxis *éppen attól* működőképes, hogy a szabályai racionalizálhatók. Logikai értelemben tehát a racionális normakövetés megelőzi mind a társas praxist, mind a – Brandom komplex rendszerében csupán epizód szerepet játszó – (empirikus) szubjektumot és matériát.

Nem igaz azonban, hogy a quine-i út a normativitás tekintetében zsákutcának bizonyult volna a Hegelt kereső analitikusok számára. A brandomi indokok adás-kérési játéka nem csupán Wittgensteinnak és Sellarsnak, de Davidson háromszögletes kommunikáció-elméletének is sokat köszönhet (STOUT 2002). Davidson hol fizikalistának, hol dualistának tartják (attól függően, hogy anomáliás monizmusában a monizmusra vagy az anomáliásságra helyezik a hangsúlyt), azonban ezek az értelmezések a hatvanas-hetvenes évek elmefilozófiai szövegeire épülnek. Davidson későbbi, kommunikáció- és igazság-elméleti szövegei árnyaltabb képet sugallnak (lásd például Boros 2004), eltolódást egy olyan teoretikus keret felé, amely – akár Brandom normatív szabálykövetésen alapuló víziója – az emberi aktivitások társas elméletéből indul ki.

Úgy tűnik, az idealizmus elutasítása nem csupán a korai analitikus filozófiára jellemző, de meghatározó szinte a tradíció egészére nézve. Az analitikusok egy jelentős része továbbra is ragaszkodott a szubjektum-objektum szembenállás köré csoportosítható dualizmusok némelyikéhez, más részük az objektívra igyekezett redukálni mindazt, ami a szubjektum oldalán van. Brandom nyíltan szakít az antiidealista trenddel, ám ennek előképe már Wittgensteinnál, Sellarsnál és Davidsonnál körvonalazódik; ők a szubjektum-objektum problematikát nem az objektumra redukálásban, hanem az interszubjektivitásban igyekeznek feloldani.

## INDIVIDUALIZMUS VS. INTERSZUBJEKTIVIZMUS

Az analitikus-szintetikus különbségtétel – akárcsak az adott és a posztulált szembeállítás – egyenes folyománya a szubjektum és objektum Hegel által meghaladott dualizmusának, lévén előbbi annak nyelvfilozófiai, utóbbi pedig metodológiai/tudományfilozófiai átfogalmazása. Rorty szerint e dualizmust Kant vitte *reductio ad absurdum*-ig,<sup>9</sup> hogy aztán Hegel az objektív megismerést egyfelől az önteremtés, másfelől az interszubjektív ismeret-konstitúció kategóriáiba transzponálja (RORTY 1994). Rorty nyilvános és magánjellegű közötti megkülönböztetése szintetizálódik tehát Hegel filozófiájában: az interszubjektív diskurzus teremtette normatív rend vezet a szellem kiteljesedéséhez. Ez a mozzanat Kantnál kétségkívül hiányzik; az ő „interszubjektivizmusa” kimerül abban, hogy minden egyes individuumra ugyanazon transzcendentális feltételek vonatkoznak, azaz megmarad az ismeretelmélet individualisztikus tárgyalásánál.

<sup>8</sup> Az elképzelés némely problémájáról lásd a 2005-ös pécsi 'Brandom: Articulating Reasons' konferencia kötetében megjelenés alatt álló munkámat: *Singular Terms, Particular Objects, Universal Problems*.

<sup>9</sup> Ezen magam hajlamos vagyok azt érteni, hogy már Kant felszámolta a dualizmust, és pedig éppen a megismerés transzcendentális egységének tételezésével. Igaz, ezt azon az áron tette, hogy transzcendentális keretelméletében újraélesztette a transzcendentális szubjektum és magánvaló szembeállítását. Ez a megkülönböztetés azonban távolabb van a klasszikus test-lélek problematikától, mint a fenti kettő: a korai analitikus filozófiában divó fenti két megkülönböztetés empirikus és normatív szembeállításán alapul, míg Kant számára e kettő elválaszthatatlanul áthatja egymást.

Ebben a tág értelemben azonban a tankönyvi szolipszizmuson kívül minden álláspont interszubjektivista, tehát indokolt Kantot *nem* interszubjektivistának tekintenünk. Véltetően ez a döntő érv – a historizmus mellett – Rorty számára, hogy Kantot még a nem kívánatos, míg Hegelt már az üdvözlendő filozófusok között tárgyalja.

Noha Hegel interszubjektivizmusa nemigen vitatható, Pippin szerint az a probléma, hogy meglehetősen eltér Brandomtól (PIPPIN 2005). Érvem itt megint csak az lesz, mint fentebb: Brandom – és Davidson – filozófiája interszubjektivista, és mint ilyen, kevésbé különbözik más interszubjektivizmusoktól, mint az analitikus filozófia korai szakaszát uraló, kortárs diskurzusokban is jelen levő nem-interszubjektivista irányzatoktól (így tehát a karteziánus oppozíciókon alapuló individuiasztiikus filozófiáktól éppúgy, mint a behaviorisztikus vagy naturalista felfogásoktól). A karteziánus ugyanis episztemikus szakadékot feltételez az első személyű és a harmadik személyű beszámoló között, míg a behaviorista és naturalista az első személyűeket harmadik személyű leírásokra redukálja. Az interszubjektivizmus megoldása ellenben az, hogy mind az első, mind a harmadik személyű leírásokat visszavezeti *többes szám* első személyűekre (DANKA 2007).

Davidson igazság- és kommunikációelméleti munkáiban (lásd DAVIDSON 1984; DAVIDSON 2001) az igazság és a hitek közötti viszony tárgyalását hiteink társas kontextusba emelésével árnyalja. Miután a *principle of charity* alapján feltételezzük, hogy a kommunikációs partnerünk legtöbb hite igaz, és elfogadjuk, hogy lehetséges kommunikáció (amit kommunikáció lehetősége híján amúgy nem is vitathatnánk), hiteink juszifikációjára a folytonos kommunikációból származó folyamatos korrekciókra építő fallibilisztikus modell tűnik kívánatosnak. E modellben a valóságra vonatkozó hiteink által nyernek igazolást, hogy azok a kommunikációs partnereink releváns hiteivel igen nagy mértékben megegyeznek: az első személyű megfigyelések szubjektivitása és a kívánt harmadik személyű objektív tudás közötti rést a második személyű kommunikációs partner visszajelzései hivatottak betölni.

A többes szám első személyű leírások fő erénye éppen az, hogy mivel mind a harmadik személyű, mind az első személyű leírások egyaránt levezethetők belőlük, a kettő közötti episztemikus szakadékot anélkül temetik be, hogy redukálnunk kéne a normativitáshoz elengedhetetlen első személyű autoritást, a felelősségvállalást és elköteleződést, valamint az intencionalitást, amelyek a szubjektivitás fő forrásai. Ezek ugyanis Brandom filozófiájának is középponti kategóriái. Brandom számára a felelősség éppúgy redukálhatatlanul első személyű, mint az internalisták számára, azonban azáltal, hogy a felelősség elköteleződések vállalásában és tulajdonításában – az indokok adás-kérési játékának társas praxisában – nyilvánul meg, *már* interszubjektív. Ettől kezdve pedig az egyes szám első személyű beszámolók legkívánatosabb vonása: az introspektív beszámolók inkorrigibilitása könnyen oldható a juszifikáció kommunikatív metódusába. Ennek értelmében bizonyos elköteleződéseink nem attól vállalhatók (a régi terminológiában: bizonyos hiteink nem attól igazoltak), hogy tudatállapotainkhoz tévedhetetlen hozzáférésünk van (így a karteziánus/internalista), sem pedig attól, hogy harmadik személyű perspektívából kauzalista magyarázat adható hozzá (így a naturalista/externalista), hanem attól, hogy nem sértek az indokok adás-kérési játékának társas normáit. A bizonyosság alapja nem holmi empirikus fundamentum, vagy némely megkérdőjelezhetetlen princípium, hanem a kommunikációban rejlő normatív rend, vagyis amit Hegel szellemnek nevez. A „hó fehér” mondat akkor és csak akkor igaz, ha a hó fehér, de nem azért, mert a valóság

egy szejletét kijelölve, s azzal állításomat konfrontálva azt látom, hogy megfelelés áll fenn, hanem azért, mert a „hó fehér” kijelentésem megengedett lépés az indokok adás-kérési játékában (amint bizonyos feltételek között a „hó piros” is, ha éppenséggel véres hóról vagy tréfáról van szó).

Az analitikus filozófia története során az igazság és igazolás problémáira számtalan válaszkísérlet született, ám az interszubjektív kritériumrendszer bevezetése kétséget kizáróan csakis a késői periódusára jellemző. Kétségtelen, hogy az interszubjektivitás elemzése ma széles körben jelen van, támaszkodnak rá a tudásszociológiától kezdve a szociálexternalizmusig. E trendek megjelenése sokkal inkább köthető Wittgensteinhez, Putnamhez, Burge-höz, Kuhnhoz, Bloorhoz és más, kétségtelenül nem hegelianus filozófusokhoz. Ettől függetlenül igaz, hogy Rorty két paradigmatis alakja, Davidson és Brandom is e trendhez sorolható, valamint az is, hogy Davidson gyakorlatilag egyáltalán nem támaszkodik a fenti szerzőkre (még ha nyilván többségében igen jól ismeri is őket), hanem Quine fordítás-meghatározatlansági problémájából indul ki, míg Brandom – ha expliciten támaszkodik is Wittgensteinre – hangsúlyozza, hogy saját nézete éppen abban tér el a legmarkánsabban Wittgensteinétől, hogy ő maga inferencialista (szemléletesebben: Leibnizet preferálja Hume-mal szemben), és így racionalista, azaz az interszubjektivitás kohéziós ereje számára normatív, konceptuális; Wittgenstein számára meggyőződéseink koherenciájának garanciája nemcsak hogy nem fogalmi, de egyenesen kimondhatatlan.

## KORRESPONDENTIZMUS VS. KOHERENTIZMUS

Az interszubjektív kritériumrendszer persze nem pusztán az igazolás, de az igazság kérdését is új kontextusba helyezi. Az empirikus valóságra való direkt hivatkozástól való tartózkodás lehetetlenné teszi, hogy az igazságról korrespondentista terminusokban beszéljünk; az interszubjektivisták tehát mintegy determinálva van valamely koherentizmus vagy kontextualizmus elfogadására.

Davidson az igazság-problematikába egy realista számára is elfogadható módon kívánja bevonni az episztemológia kérdéseit, hogy a korrespondencia igazolhatatlansága révén kiüresedett metafizikai igazságfogalom megfelelő pótlására leljen, ahol hiteink koherenciája végső soron a valóságnak való megfeleléshez vezet (DAVIDSON 1986).<sup>10</sup> Úgy tűnik, Rorty buzgó egyetértése Davidsonból saját nézeteinek újragondolását váltotta ki, így később – nem utolsósorban a Rortyval való vitái hatására – finomítja álláspontját. Davidson idővel Rorty meggyőzi arról, hogy – utóbbi állításával szemben, miszerint Davidson igazságelmélete deweyánus (RORTY 1991) – ő és Dewey legfeljebb abban értenek egyet, hogy mi *nem* az igazság. Dewey-val ellentétben úgy véli, az igazság tartogat számunkra filozófiailag fontos kérdéseket (DAVIDSON 2001).<sup>11</sup> Másutt már érveltem projektjének kivitelezhetősége ellen, s arra jutottam, hogy a hitek fizikai/okszági magyarázata és – minden szándéka ellenére – antirealista igazságképe között nehezen áthidalható szakadék tátong (DANKA 2004). Ennek alapján hajlok arra, hogy Davidsonnak a nyolcvanas években írt, igazságra vonatkozó nézeteit érde-

<sup>10</sup> E tanulmány történetesen ugyanabban a kötetben jelent meg először, mint Rorty fenti tanulmánya, ahol Davidsonban a hegelianust ünnepli (lásd HENRICH 1983). A kötet (angolszász világban) nehezen elérhető volta miatt adtam meg az általános használt hivatkozást Davidson munkájára.

<sup>11</sup> Davidson Dewey-hoz való viszonya természetesen azért fontos itt, mert Dewey azon kevés amerikai filozófus közé tartozik, akik vállaltan hegelianusok voltak.

mesebb Rorty értelmezésének függvényében olvasnunk – még akkor is, ha Davidson (meglátásom szerint kivitelezhetetlen) céljainak ez ellentmond.

Stout – Rorty Davidson- és Brandom-olvasata nyomán – hathatós érvekkel szolgál amellett, hogy a két, az igazságról látszatra gyökeresen másképp gondolkodó filozófus nézetei sokkal közelebb állnak egymáshoz, mint gondolnánk (STOUT 2002). Stout szerint a fő különbség kettejük között az, hogy míg Davidson szerint az igazság nem-reprezentációs, ám filozófiailag szignifikáns kategória, addig Brandom Rortyval (és Rorty Davidsonjával) együtt úgy véli, az igazság reprezentációs fogalom, de filozófiailag teljességgel érdektelen. Stout megfogalmazásából kitűnik, hogy állításai *két különböző igazságfogalomra* vonatkoznak: Davidson egy *nem-reprezentációs igazságfogalom* szignifikanciája mellett érvel, egy olyan koherenciaelmélet mellett, amely konfrontáció, azaz egy egyértelmű megfelelés nélküli korrespondenciát eredményez. E koherencia-modell persze tökéletesen ráolvasható Brandom normatív pragmatista szemantikájára, számára azonban nem egy kitüntetett szemantikai kategória, valamiféle definiálhatatlan, primitív igazságfogalom adja a kohéziót, mint Davidsonnál, hanem azt a pragmatikából, azaz a társas viselkedésből deriválja. Brandom azt állítja, az igazság reprezentációs kategória, s mint ilyen, a top-down stratégiánk végén, elköteleződéseink koherens hálójának „szélén” a szinguláris terminusok és partikuláris objektumok közötti referencia formájában következik majd.<sup>12</sup> Úgy tűnik tehát, mindketten úgy vélik, hogy a hiteink, illetve elköteleződéseink koherens hálóját kifesztítő kohéziós erő az, ami filozófiailag szignifikáns, és az e hálót az empirikus valósághoz kapcsoló reprezentáció (vagy korrespondencia, vagy referencia) érdektelen. Brandom nyelvén szólva, Davidson szerint az inferenciális viszonyokban rejlik az igazság, míg Brandom ezt a referenciális kapcsolatban látja; Davidson nyelvére fordítva, míg Brandom számára az igazság egy (deflációs) korrespondencia-viszony, addig ő maga a koherencia-kritériumok között keresgél. Mindkét reláció fennáll mindkét szerzőnél, csak – mutat rá Stout (STOUT 2002) – egyikük az egyiket, másikuk a másikat nevezi igazságnak.

Az igazság vonatkozásában is érdemes lehet a kommunikációra, a társas praxisra vonatkozó meglátásaikat követni. Ebből a szempontból pedig igaza van Rortynak, hogy Davidson éppúgy hegelianus irányba mozdul el, mint Brandom. A háromszögezés fallibilista modellje ugyanis éppúgy, mint az indokok adás-kérési játéka a tudás és igazolás temporális karakterének kérdését veti fel; az igazság e modellekben nem egyszer és mindenkorra rögzített, fix entitás, avagy hiteink és a tények között változhatatlanul fennálló viszony. Az igazság mint antireprezentációs kategória a kommunikáció és más társas cselekvések során konstituálódik, s mint reprezentációs kategória a kommunikáció és egyéb társas cselekvések révén ismertetik fel. E felfogás valóban az, amit a pragmatista igazságelméletek közös nevezőjeként tartunk számon (BOROS 1998), bár az igazság és igazolás kontextusa – éppen a fenti, reprezentációs vs. nem-reprezentációs igazságfogalmak megkülönböztetése híján – gyakran egybecsúszik. Mindamellett, ha már az igazság megismerésének vagy az igazolás megkonstruálásának, azaz a tudás társas és temporális dimenzióját hangsúlyozzuk, elkerülhetetlen, hogy a történetiség problémája felé forduljunk, ahhoz a kérdéskörhöz tehát, amelyet Rorty – minden pragmatizmusa ellenére – nem a klasszikus pragmatistákhoz, hanem a rájuk nagy hatást gyakorló Hegelhez köt.

<sup>12</sup> A fentebb említett 2005-ös előadásomban amellett érveltem, hogy a partikuláris objektumok *de re* kijelölése megvalósíthatatlan, és Brandom modellje jobban működne, ha az objektumontológia helyett egy eseményontológiát igyekezne dedukálni holizmusából, melyhez alapul szolgálhatnak Davidson cselekvéseméleti írásai.

## AHISTORIZMUS VS. HISTORIZMUS

A történetiséget egyáltalán nem tematizáló Davidsont persze éppúgy abszurd lenne historikus gondolkodónak tekinteni, mint a kérdést a transzcendentális rendszer tekintetében csupán periférikus írásaiban taglaló Kantot. Ez már önmagában elégséges lenne ahhoz, hogy Rorty „visszaminósítse” Davidsont kantianusnak. Ekkor azonban két kérdés merül fel: egyrészt újra csak az, hogy miért tekintette eredetileg mégis hegelianusnak, másrészt az, hogy egy saját történelemfilozófiát ki nem dolgozó Brandom, miért maradhatott mégis hegelianus a szemében. A két kérdés szorosan összefügg, hiszen – mint az igazság vonatkozásában láthattuk – a megismerés temporális dimenziója mindkét szerzőnél megjelenik (legalábbis nyomokban). Brandom ugyan hangsúlyozza a historizmus fontosságát, de a téma éppúgy nincs nála kidolgozva, mint ahogyan magánál Rortynál sem. Ám, ha Davidson és Brandom között nem a historizmus a vízvonal, akkor a fenti szempontok közül egyedül az idealizmus maradna (ami Davidsonra – korai elmefilozófiájának ambivalenciái okán – nem süthető rá *maradék-talanul*); az idealizmust viszont Rorty is elutasítja, nem véletlenül nem sorolja az általa pozitíve értett hegelianizmus fő jegyei közé.

Rockmore – mint fentebb utaltam rá – egyenesen úgy érvel, hogy az analitikus filozófiában a hegelianizmus és a pragmatizmus összemosódik, s mivel a pragmatisták – Wittgensteinhez vagy Quine-hoz hasonlóan – kontextualisták, de nem historisták, nem tekinthetők hegelianusoknak (ROCKMORE 2002). Yeomans a tanulmány gondolatmenetének 2005-ös újrafogalmazása (ROCKMORE 2005) kapcsán recenziójában utal arra, hogy a kontextualizmus és a historizmus nem inkompatibilis egymással (YEOMANS 2007). Rockmore durván csúsztat, amikor abból, hogy a historizmus *egyfajta* kontextualizmus, arra jut, hogy a historizmus *kizár* másfajta kontextualizmusokat; amennyiben egy kontextualizmus nem expliciten ahistorikus (és gyanúm szerint meglehetősen kevés ilyen kontextualizmus van), úgy legalábbis összeegyeztethető a historizmussal. Sőt, ha a fentiek helytállóak, Davidson és Brandom kontextualizmusa a megismerés temporális dimenziójának figyelembe vétele felé mutat, még hozzá éppen azáltal, hogy levetkőzik a Rockmore által levetkőzhetetlennek tartott frege-russell-carnapi dogmákat.<sup>13</sup>

Miben áll tehát a legkarakterisztikusabb különbség a tekintetben, ahogyan Hegel, illetve Davidson és Brandom az időbeliséget és történetiséget kezeli? A válasz abban rejlik, hogy Hegel explicit történelemfilozófiát ad, míg a két analitikus nem. Paradox módon azonban éppen ez teszi *historikusabbá* az utóbbiak nézeteit.

A történelemfilozófia mint diszciplína ugyanis – nem utolsósorban éppen Hegelnek köszönhetően – a történelem előre determinált menetét szabályozó elvek feltárása; Hegel a szellemtörténetet úgy látta, mint *saját* „szellem”-ének előtörténetét. A szellemtörténetben betöltött saját pozíciókra való reflexió azonban nyilvánvalóan egy történelem feletti nézőpont képével terhelt, Hegelnek tehát *ahistorikus* perspektívát kell felvennie ahhoz, hogy a történelem menetéről ilyen módon értekezni tudjon. Az alternatív megoldás – Rortyt (vagy akár Nietzschét) követve – saját történeti helyzetünk esetlegességének beismerése. E helyzetről fabrikálhatunk mindenféle narratívákat

<sup>13</sup> Rockmore – bár azonos konklúziót von le – árnyaltabb képet fest, amikor is McDowell-lel szimpatizál. Mindamellettt ő maga is kiemeli, hogy McDowell-t az különbözteti meg Brandomtól, hogy előbbi tagadja Wittgenstein társas jusztifikacionista képét, a jelentés társas konstruálását és az „ész normáinak” problematikusságát (ROCKMORE 2001, 361) – csupa olyan vonás, amelyek alapján McDowellt kevésbé hegelianusnak kell tekintünk, mint Brandomot vagy akár Davidsont.

– Brandom a *mesék* szóval jellemzi saját intellektuális előtörténetét (BRANDOM 2002) –, ám amennyiben általános érvényű filozófiát szeretnénk megfogalmazni, az éppen amiatt nem sikerülhet, hogy a *saját* filozófiánk sem lesz más, mint a *saját* korunk gondolatokban megragadva.<sup>14</sup>

Ákárhogy is: egy teleologikusan zárt történelemkép – legyen a „történelem vége” Hegel kora, a mindenkori aktuális jelen, vagy akár Peirce ideális kutatásvégi állapota – minden historizmusa ellenére egy ahistorikus mozzanatot is tartalmaz: azt a végpontot, amelyre az egész történelem irányul. Ellenben, amikor Rorty létünk esetlegessége mellett érvel, azt a reményt igyekszik táplálni bennünk, hogy a sorsunk megváltoztatható: a jövőnk nincs előre megírva, és a történelem nem pusztán az előre megírt igazsághoz vezető út, vagy akár maga az igazság időbeli „kiterítése” (RORTY 1994). A pragmatista szeretné végre a jövőt nem úgy látni, mint Jézus útját a Golgotára, s a történelmet úgy próbálja szemlélni, mint ahol egyedül a múltunk az, ami determinál bennünket (DANKA 2005a).

Hegel minden bizonnyal éppen azért marad kevésbé historicista – ezt fentebb Brandom nyomán mint kantiánus vonást emeltem ki gondolkodásában –, mert szerinte a fogalmiságunk determinálja a megismerés folyamatát. A kérdés tehát most az, hogy fogalmiságunk rögzített, avagy maga is képes az időbeli változásra. A kérdésre legalább három válasz adható: fogalmiságunk (1) időtlen; (2) részben kauzálisan, részben teleologikusan meghatározott szabályszerűségek szerint változik; (3) *kizárólag* kauzális terminusokban megragadható szabályszerűségek szerint változik. Az első Kant és Frege megoldása, a második Hegelé, s a harmadik út az, amelyet véleményem szerint Davidson és Brandom követ. Figyelembe véve, hogy a kauzálisan zárt, de teleologikusan nyitott jövő képe a legimmunisabb egy eleve rögzített rend hiposztázálására, ez lesz a legkevésbé érzéketlen a történelem *mint kontingens folyamat* problémáira.

## ÖSSZEGZÉS

A fentiekben öt dualizmus mentén tematizáltam Davidson és Brandom filozófiájának hegelianus vonásait. A bevezető szakaszban említett hasonlósági elvet alapul véve azt mondhatjuk, hogy az öt szempontból háromban – a holizmus, interszubsjektivizmus és koherentizmus kérdésében – mindkét szerző egyértelműen közelebb áll Hegelhez, mint a korai analitikusok nézeteihez. A realizmus-idealizmus kérdését illetően kiderült, hogy míg Davidson viszonyulása vitatható, Brandom itt is egyértelműen Hegelhez áll közelebb, végül a historizmus vonatkozásában arra mutattam rá, hogy bár a két analitikus szerző egyike sem expliciten historista, a másik négy szempont esetében körvonalazott teóriáik olyasfajta historizmusnak engednek teret, amelyek alapján Hegel közelebb van a korai analitikusok ahistorizmusához, mint Davidson és Brandom. Ákárhogy is: ezen öt ismérv alapján a három szerző nézetei jobban hasonlítanak egymáshoz, mint Frege, Russell vagy Carnap filozófiájához. Hogy ebből arra következtünk-e, hogy hegelianus tendenciák mutatkoznak az analitikus filozófiában, az nyilván annak is függvénye, hogy a fenti öt szempontot karakterisztikusnak tekintjük-e Hegel, Davidson és Brandom filozófiájában, valamint hogy egyáltalán egységes áramlatként

<sup>14</sup> A 2001-es Kerényi Károly Konferencián, Pécsen mellett is érveltem (*A filozófia végeiről. Rorty és Habermas Hegel-fenomenje*), hogy hasonló okok miatt ellentmondás azt állítani – mint Rortynak tulajdonítani szokás –, hogy *nem* az enyém a végső szótár; a jövőre vonatkozó helyes attitűd a rortyanus remény, vagy narratív prognózis, de semmiképpen sem deskriptív analízis.

kezeljük-e az analitikus filozófiát. Ám az ezekre a kérdésekre adott igenlő válasz esetén az analitikus hegelianizmus léte – hasonlósági elvem függvényében – csakis akkor vitatható, ha ellenfelem felsorol legalább öt, hasonlóképpen középponti és a szerzőkre jellemző filozófiai kérdést, amelyben hőseim jobban hasonlítanak az ősanalitikusokhoz, mint Hegelhez.

#### IRODALOM

- BOROS János 1998. *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*. Pécs: Jelenkor.
- BOROS János (szerk.) 2004. *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról*. Pécs: Brambauer.
- BRANDOM, Robert 2000. *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard UP.
- BRANDOM, Robert 2006. Kantian Lessons About Mind, Meaning, and Rationality. *Southern Journal of Philosophy* 44, 49–71.
- DANKA István 2004. *Igazság és okság. Mi az Igazság abban, amit Davidson mond?* In Boros János (szerk.): *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról*. Pécs: Brambauer.
- DANKA István 2005a. Conservatism or Progressivism – Is it a Yes/No Question? Wittgenstein’s and Rorty’s Pragmatic Account of Historical Progress. In Friedrich Stadler – Michael Stöltzner (eds.): *Papers of the 28th International Wittgenstein Symposium. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society*.
- DANKA István 2005b. Hogyan lehetségesek analitikus a priori ítéletek? Kantiánus válasz Quine kérdésére. *Pro Philosophia Füzetek* 41, 15–20.
- DANKA István 2007. Személyes bűnünk: a tudat. In Kampis György – Mund Katalin (szerk.): *Tudat és elme*. Budapest: Typotex.
- DAVIDSON, Donald 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- DAVIDSON, Donald 1986. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In Ernest LePore (ed.): *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.
- DAVIDSON, Donald 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford UP.
- HABERMAS, Jürgen 2000. From Kant to Hegel: On Robert Brandom’s Pragmatic Philosophy of Language. *European Journal of Philosophy* 8, 322–355.
- HENRICH, Dieter (Hrsg.) 1983. *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*. Stuttgart: Klett – Cotta.
- PENCO, Carlo 1999. Robert Brandom interviewed by Carlo Penco. *Epistemologia* 22, 1005–1020.
- PIPPIN, Robert 2005. Brandom’s Hegel. *European Journal of Philosophy* 13, 381–408.
- QUINE, Willard Van Orman 1951. Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review* 60, 20–43. Magyarul: Quine 1973. Az empirizmus két dogmája. *Magyar Filozófiai Szemle* 2; és 1998. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia*. Ford.: Faragó Szabó István. Budapest: Osiris.
- ROCKMORE, Tom 2001. Analytic Philosophy and the Hegelian Turn. *The Review of Metaphysics* 55, 339–370.
- ROCKMORE, Tom 2002. Hegel és az analitikus hegelianizmus korlátai. Ford.: Csikós Ella. *Magyar Filozófiai Szemle* 1–2.
- ROCKMORE, Tom 2005. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale UP.
- RORTY, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton UP.
- RORTY, Richard 1983. Zur Einführung. In Dieter Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*. Stuttgart: Klett – Cotta.
- RORTY, Richard 1991. Pragmatism, Davidson, and Truth. In uő: *Objectivity, Relativism, Truth. Philosophical Papers* 1, 126–150. Cambridge: Cambridge UP.
- RORTY, Richard 1994. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford.: Boros János és Csordás Gábor. Pécs: Jelenkor.
- RORTY, Richard 1998. Robert Brandom on Social Practices and Representations. In uő: *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge UP.
- RORTY, Richard 2000. Response to Putnam. In Robert Brandom (ed.): *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.
- SELLARS, Wilfried 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. In Herbert Feigl – Michael Scriven (eds.): *The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis, Minnesota Studies in the Philosophy of Science I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- STOUT, Jeffrey 2002. Radical Interpretation and Pragmatism: Davidson, Rorty and Brandom on Truth. In Nancy K. Frankenberry (ed.): *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge UP.
- YEOMANS, Chris 2007. Rockmore, Tom. Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy. (Book review). *The Review of Metaphysics* 60.