

Pápay György

## Metafora és morális haladás

„Ha tudnánk, hogyan működnek a metaforák, olyanok volnának, mint a bűvész mutatványai: a szórakoztatás kellékei, nem pedig [...] a morális és az intellektuális haladás nélkülözhetetlen eszközei” — állítja a metaforáról írott, „Unfamiliar Noises” című cikkében Richard Rorty (RORTY 1991, 172). Némi túlzással akár azt is mondhatnám, az alábbiakban nem törekszem másra, mint ennek a kijelentésnek az értelmezésére. Ennél persze valamivel többről lesz szó; elcsépelte retorikai fogással élve akár úgy is fogalmazhatnék, hogy kevesebbről, mégis többről. Rorty ugyanis számos helyen körvonalazza metaforakoncepcióját, s alaposabban is foglalkozik a metaforának az intellektuális, pontosabban a tudományos haladásban játszott szerepével. Arról viszont már jóval szűkszavúbban nyilatkozik, hogyan is kell elképzelnünk a metaforának a *morális* haladásra [*moral progress*] gyakorolt hatását.

Ennek explikálása végett négy pontot kell érintenem. Bár az idézett szöveg-hely szerint nem tudjuk, hogyan működnek a metaforák, ez nem jelenti azt, hogy Rortynak ne volnának igen határozott nézetei velük kapcsolatban. Elsőként tehát Rorty davidsoni alapokon nyugvó metaforakoncepcióját kell felvázolnom. Második pontként azt vizsgálom, milyen szerepet tulajdoníthatunk az így felfogott metaforának a tudományos haladás viszonylatában. Ahhoz, hogy a tudományos és a morális haladás releváns párhuzamait bemutathassam, ejtenem kell néhány szót a Rorty által képviselt morálkoncepcióról – ez lesz írásom harmadik pontja. Végezetül pedig arról kell szólnom, amit írásom címe ígér, vagyis a metafora és a morális haladás viszonyáról, illetve arról, hogy ha elfogadjuk az első három pontban foglaltakat, beszélhetünk-e még egyáltalán (s ha igen, milyen értelemben) morális haladásról. Ennek során pedig nemcsak értelmezni, hanem bizonyos mértékig árnyalni is igyekszem a kortárs pragmatizmus legjelentősebb képviselőjének morálfilozófiai felfogását.

### 1. DAVIDSON ÉS RORTY A METAFORÁRÓL

Rorty, mint számos más nyelvfilozófiai kérdésben, a metaforát illetően is Donald Davidson elméletére támaszkodik. Davidson „What Metaphors Mean” című ismert cikkében a következőképpen fogalmazza meg tézisé: „a metaforák annyit jelentenek, amennyit a bennük szereplő szavak jelentenek a legszószerintibb értelemben, semmi többet” (DAVIDSON 2000, 245). Mivel jár, ha elvetjük azt a közkeletű nézetet, amely szerint a metaforák szó szerinti jelentésükön túl egy másik, nem szó szerinti avagy metaforikus jelentéssel is rendelkeznek? Többek között azzal, amit Davidson úgy fogalmaz meg, hogy „a metaforák többsége hamis”, pontosabban a metaforákat tartalmazó mondatok többsége szó szerinti értelemben hamis. Ezt Robert Brandom nyomán akár úgy is kifejezhetjük, hogy a metaforákat tartalmazó mon-

datok inferenciális szerepeiket tekintve többnyire inkompatibilisek meglévő fogalmi elköteleződéseinkkel (lásd BRANDON 2000, 189–196).

Rorty értelmezésében mindez azt jelenti, hogy a metaforikus kijelentések esetében nem a szavak jelentése, hanem használatuk bizonyul érdekesnek. A figuratív és nemfiguratív nyelvhasználatot nem a jelentés (feltételezett) különböző típusai, hanem a kifejezések megszokott vagy szokatlan használata alapján különítjük el. Ennek további fontos következménye, hogy mivel a metafora éppen szokatlansága, váratlan volta révén fejti ki hatását, nem alkothatunk olyan elméletet, amely mintegy előre megadná számunkra, mely metaforák fognak működképesnek bizonyulni; nincsenek olyan szabályok vagy konvenciók, amelyek *hatásos* metaforák létrehozását biztosítanák. Ezért mondhatja Rorty, hogy a „Hogyan működik a metafora?” kérdés éppoly megfoghatatlan, mintha azt kérdeznénk, „Hogyan működik a meglepetés?” vagy „Mi a váratlan [*the unexpected*] természete?” (RORTY 1991, 166).

Davidson metaforaelméletének van egy másik fontos aspektusa. A hatásos metaforák szó szerinti értelemben hamisak ugyan, de idővel „halott” metaforákká válhatnak, vagyis igaz mondatokat alkothatunk velük. Davidson bevett példája az angol *mouth* kifejezés: míg korábban a folyóknak és az üvegeknek nem volt torkolatuk [*mouth*] vagy szájuk [*mouth*], s ezért az „üvegek szájáról” szóló beszéd szükségképpen metaforikusnak (tehát szó szerinti értelemben hamisnak) bizonyult, addig a mai angol nyelvű beszélők már igaz állításokat tehetnek a *mouth* szót használva a folyókkal vagy az üvegekkel kapcsolatban (lásd DAVIDSON 2000, 252). A brandomi terminológiát alkalmazva ez azt jelenti, fennáll a lehetősége, hogy egyes, implicit fogalmi elköteleződéseinkkel inkompatibilis megnyilatkozások idővel átstrukturálják elköteleződéseink rendszerét, s ezáltal jogosultságot [*entitlement*] nyerünk használatukra.

Az „eleven” metaforák „halott” metaforává válása különös jelentőséggel bír Rorty számára, ennek során ugyanis triviálisan hamis állítások szó szerinti értelemben igaz állításokká válhatnak. Ez egybecseng azzal a Rorty által is osztott pragmatista elképzeléssel, amely szerint a mondatokat nem egyszerűen a világ teszi igazzá vagy hamissá; igazságértékük más mondatokhoz való viszonyaiktól függ. Ennek következtében a metaforák valóban nem a „szórakoztatás kellékei”: nem pusztán retorikai funkcióval rendelkeznek, hanem aktívan hozzájárulhatnak vélekedéseink és vágyaink hálójának újrászövéséhez (a nyelv Davidson és Rorty által megrajzolt képe amúgy is jelentősen tompítja a logikai/retorikai hagyományosan éles ellentétét). Rorty tehát Davidsonnal együtt tagadja, hogy a metaforák sajátos, csak rájuk jellemző kognitív *tartalommal* rendelkeznének. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne ismerné el, sőt ne hangsúlyozná kognitív *jelentőségüket*. Ez utóbbi pedig nem korlátozódik a költészetre vagy a filozófiára, hanem az önmagát eminensen nem-metaforikus vagy nem-retorikai tevékenységnek láttató tudományos megismerésre is kiterjeszhető.

## 2. HESSE ÉS RORTY A TUDOMÁNYRÓL

„[H]áromféle mód kínálkozik arra, hogy korábbi vélekedéseinket egy újabbal egészítsük ki [...]: az érzékelés, a következtetés és a metafora” – jegyzi meg Rorty „A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika” című írásában, melyben a metaforát a nyelv növekedési pontjaként aposztrofálja (RORTY 1997a, 22). Az intellektuális haladás hagyományos, reprezentacionalista alapokon álló felfogása csak

az első kettőt ismeri el ismereteink bővítésének legitim eszközeként. Az érzékelés és a következtetés azonban csupán „mechanikus” módon gyarapítja vélekedéseinket, egyik sem vezet alapvető strukturális változásokhoz hitrendszerünket (és az ezeket kifejező szókészletet) illetően. A nagyobb léptékű intellektuális változások magyarázatához szükség van egy harmadik mozzanatra, ez pedig az új metaforák bevezetése. Ez abban különbözik az érzékeléstől és a következtetéstől, hogy a metaforák okai ugyan vélekedéseink megváltozásának, davidsoni értelemben azonban nem indokai annak. Az, hogy miért fogadunk el és teszünk szó szerintivé egy metaforát, nem vezethető le korábbi vélekedéseinkből, hiszen a sikeres metafora éppen ezek hálózatát strukturálja át vagy írja felül. Így sohasem tudhatjuk előre, melyik metafora vezet mélyreható fogalmi változásokhoz, és melyik bizonyul majd pusztá szócseplésnek.

Az intellektuális haladás e rivális, davidsoni háttérű megközelítése könnyen összeegyeztethető a tudományfejlődés kuhni modelljével. Rorty számára a két felfogás közti közvetítő szerepét Mary Hesse tölti be, aki jelentős figyelmet szentel a metafora alkalmazásának a természettudomány területén. Bár Hesse tudományfilozófiai koncepciója Max Black (Davidsonéval máskülönben összebékíthetetlen) metaforaelméletét veszi alapul, Rorty igen fontosnak tartja annak azon aspektusát, amely szerint a tudományos magyarázat bizonyos esetekben a világ, a természet vagy, valamivel „semlegesebb” kifejezéssel élve, az *explanandum* metaforikus újraleírásával szolgál. Természetesen a tudományos magyarázat általában nem ilyen jellegű: egy konkrét A entitás B entitásként való azonosítása a „minden A B” törvény alapján nem mondható metaforikusnak. A hasonló törvényszerű általánosítások bevezetésére szolgáló *teoretikus* magyarázat viszont többnyire metaforikus, mivel olyan azonosságokat rögzít, melyek nem következnek a korábbi magyarázó szótárból (lásd HESSE 1980).

Amikor valaki először kimondta vagy papírra vetette, hogy „minden hang hullámmozgás” vagy „a gázok mozgásban lévő részecskék összességei”, az az aktuális tudományos szótárak fényében szó szerinti értelemben hamisnak (jóindulatú értelmezésben „pusztán metaforikusnak”) bizonyult. Amikor viszont egy ilyen állítás elfogadást nyer, óhatatlanul alapvető változásokat indukál az elfogadott magyarázó szótárakban. Ahhoz ugyanis, hogy vélekedéseink hálóját újból koherenssé tegyük, teoretikus fogalmaink egy részét le kell cserélnünk. Ha mindezt elismerjük, azzal a tudományos elméletek jelentősebb változásait nem a magyarázotthoz (a világhoz) való viszonyuk révén írjuk le, hanem a magyarázat módjának változásaként. Ez pedig összhangban van azzal a kuhni meglátással, amely szerint a tudományt érintő nagyobb elméleti változások nem kumulatív, hanem fogalmi jellegűek; nem pusztá ismeretgyarapításban, hanem tudományos szótáraink időnkénti radikális átírásában állnak. Így jutunk el (némi leegyszerűsítés árán) a davidsoni metaforaelmélettől a tudományos haladás lineáris avagy „whig” felfogásának Kuhn és Hesse által motivált elutasításához.

### 3. OAKESHOTT ÉS RORTY A MORALITÁSRÓL

Ha elfogadjuk, hogy a metaforák központi szerepet játszanak mind a tudományos, mind a morális haladásban, valamint azt is, hogy az előbbi a tudományos szótárak időnkénti radikális újraírásában áll, akkor minden bizonnyal a morál esetében is valami hasonlót kell kimutatnunk. A kérdés már csak az, milyen morálfelfogás felel-

tethető meg ennek a képnek. A morálfilozófia klasszikus írásai többnyire absztrakt, formális cselekvési elvek egy viszonylag szűk készletére szorítkoznak – ilyen a kanti kategorikus imperatívusz vagy a hasznosság elve. Ebből kiindulva úgy tűnhet, hogy a moralitás igen csekély teret biztosít bármiféle figurativitásnak. A morálfilozófiának ez az önképe egyébként közeli rokonságban áll a természettudományokéval, melynek szintén integráns eleme a figuratív nyelvhasználat ignorálása.

Rorty a morálfilozófus Alan Donaganra támaszkodva az etikai teória fenti típusát kantiánusnak nevezi, mellyel az általa hegelianusként emlegetett felfogást állítja szembe (lásd DONAGAN 1977, 9–17 és RORTY 1997b, 196–198). Míg a kantiánus morálfilozófus az erkölcsös cselekvés céljaira, illetve a megvalósításukkal kapcsolatos előírásokra és korlátozásokra összpontosít, s ennek következtében az ún. „morális elveket” abszolutizálja, addig a hegelianus az utóbbiakat csupán afféle emlékeztetőknak vagy rövidítéseknek tekinti, melyek egy jóval gazdagabb és összetettebb gyakorlatból kerülnek levezetésre (ez nagyjából annak felel meg, amit Hegel *Sittlichkeiten*-nek nevez). Donagan és Rorty egyaránt Michael Oakeshott analógiájára hivatkozik, hogy szemléletesebbé tegye ezt a megközelítést: „Egy moralitás sem nem általános elvek rendszere, sem nem szabályok kódja, hanem népnyelv. Általános elvek, sőt szabályok hozhatók belőle felszínre, de (akár más nyelvek) nem a grammatikusok teremtménye, hanem a beszélők hozzák létre. A morális nevelésben nem egy elméletet kell megtanulni [...], hanem azt, hogy miként beszéljünk intelligensen egy nyelvet” (idézi RORTY 1994, 76).

A vernakuláris nyelv oakeshotti analógiájának két aspektusa is jól kiaknázható a kantiánus felfogással szembeni érvelésben. Egyrészt a nyelv tudása nem feltételezi grammatikai szabályszerűségek explicit ismeretét használói részéről, sőt egy második nyelv tanulása során éppen az mutatja legbiztosabban, hogy jól haladunk annak elsajátításával, ha használata közben már nem kell magukra a szabályokra koncentrálnunk. Pusztán a grammatika megtanulása révén sohasem leszünk képesek elsajátítani egy nyelvet. Másrészt a nyelv jóval dinamikusabb annál, amilyenek a grammatikai kézikönyvek mutatják; a beszélők közössége nem csupán használja, hanem folytonosan alakítja is, akár szándékában áll ez, akár nem (lásd OAKESHOTT 2001). Az analógiát követve elmondhatjuk, hogy a kantiánus morálfilozófus téved, amikor a közösség gazdag erkölcsi életét az abból elvonatkoztatott morális elvekre redukálja (számos esetben azok *tudatos* követését kérve számon a közösség tagjain), és akkor is, amikor azt feltételezi, hogy az erkölcsileg releváns elvek ezen rendszere a priori módon, konkrét történelmi és társadalmi kontextustól függetlenül megadható.

A nyelv azonban nem csupán analógiát biztosít a hegelianus számára; e felfogás jóval nagyobb hangsúlyt fektet az erkölcsiség és az erkölcsi reflexió *nyelvére*. Míg a kantiánus számára voltaképpen mindegy, hogy az általa megkövetelt morális elvek milyen szótárban nyernek megfogalmazást, addig a hegelianus sokkal fontosabb kérdésnek tartja morális reflexiónk szókincsének gyarapodását. Rorty szerint „Kant kezdeményezésének egyik eredménye az volt, hogy elszegényítette a morálfilozófia szókincsét, és átengedte az erkölcsi reflexió szókészletének gazdagítását a regényíróknak, költőknek és drámaíróknak” (RORTY 1997b, 197). Ezzel szemben az olyan filozófusok, mint Oakeshott vagy Rorty, ha maguk nem is járulnak hozzá e szókészlet gyarapításához, elismerik és hangsúlyozzák a társadalom morális szókincsének gazdagságát. A hegelianus szemszögéből tehát a morális haladás kérdése elsősorban nem bizonyos elvek gyakorlati megvalósulására fog vonatkozni, hanem az

önmagunk, illetve interperszonális viszonyaink leírására használt szótárakat érintő változásokra. Ebből a nézőpontból pedig már könnyebben megragadhatónak tűnik a morális és a tudományos haladás közti párhuzam, s ennek révén metafora és morális haladás kapcsolata.

#### 4. METAFORA ÉS MORÁLIS HALADÁS

Davidson és Rorty metafora-konceptiója alapján minden fenntartás nélkül metaforikusnak tekinthetjük a morális reflexió szókészletében fellelhető olyan mondatokat, mint „a szeretet a legfőbb parancsolat” vagy „az ember elidegeníthetetlen jogokkal rendelkező lény”. Az utóbbi példa jól mutatja, hogy egy, a morális reflexió korábbi szótárainak kontextusában triviálisan hamis mondat triviálisan igazgá válhat az erkölcsi diskurzus változásai során – mi több, maga is előmozdítója lehet ezeknek a változásoknak. Ha megvizsgáljuk, miért vált triviális igazsággá „az ember elidegeníthetetlen jogokkal rendelkező lény” mondat, egyáltalán nem biztos, hogy az emellett szóló érvek racionális vitában való győzelmével vagy az emberi természet egyre adekvátabb fogalmi megragadásával fogunk szembesülni. E változás sokkal célszerűbben leírható egy olyan folyamatként, melynek során a korábbi beszédmódokat (például az erényről való beszédet) egy másik beszédmód, az emberi jogok nyelve váltotta fel (lásd RORTY 1998a). Ebben az esetben pedig termékenynek tűnik, ha a morális haladást is új, merész metaforák felbukkanásaként, majd „halott metaforává” válásaként definiáljuk, ami végeredményben morális szótárunk újírásához vezet.

Amennyiben a metaforát a tudományos és a morális haladás kitüntetett eszközének tekintjük, azzal egyszersmind e két terület nagyobb léptékű változásainak esetleges, nem célirányos voltát hangsúlyozzuk. Az így felfogott természettudomány nem a világ egyre pontosabb reprezentációja felé halad; az így felfogott moralitás nem valamely konkrét, az emberi természetből levezethető erkölcsi rend felé mutat. A tudománynak és a moralitásnak e Rorty által üdvözölt felfogása azonban óhatatlanul felveti a kérdést: ha mindezt elfogadjuk, beszélhetünk-e még egyáltalán haladásról ezen a két területen? Erre két stratégia mentén adhatunk választ; de bármelyiket kövessük is, végül kénytelenek leszünk felismerni, hogy a tudományos és a morális haladás között mégsem teljes a párhuzam a metaforák tekintetében. Ez pedig természetesen Rorty morálfilozófiai álláspontjának értelmezését is befolyásolja.

Először is mondhatjuk azt, hogy az innováció már önmagában haladást jelent. Időnként mintha maga Rorty is hajlana erre; a metafora éppen azért érdekes számára, mert a nyelvi aktivitás olyan formáit teszi lehetővé, amelyekre korábban nem is számítottunk. A haladásnak a fogalmi innovációval való azonosítása ráadásul a természettudomány kuhni–hessei képétől sem idegen, különösen ha a tudomány „forradalmi” periódusaira gondolunk. Annál problematikusabb azonban ez az azonosítás a morál esetében. Rortynak ugyanis szembe kell néznie egy történeti jellegű ellenvetéssel, amihez elég a 20. század történelmére utalnunk: ebben az időszakban a leginventívusabb kísérletet a morális szótárak radikális újírására a két totalitarizmus tette, míg a jóléti demokratikus társadalmak nagyszabású konceptuális forradalmak helyett inkább fogalmi aprómunkával voltak elfoglalva. A totalitárius rendszereknek a társadalom oakeshotti értelemben vett morális „népnyelvébe” való hátborzongatóan hatékony beavatkozása jól mutatja, hogy a morális reflexió szókészletének megújítása olyan irányba is vezethet, amely nyilvánvalóan elfogadhatatlan Rorty számára. A fogalmi innováció tehát önmagában legfeljebb szükséges,

de semmiképpen sem elégséges feltétele annak, hogy haladásról beszélhessünk a moralitás terén.

A második stratégia meggyőzőbbnek tűnik, mivel többen is élnek vele a tudományról folytatott diskurzusban. Ez a következőképpen foglalható össze: bármilyen viszonyban álljon is a tudomány a világgal, rendelkezünk egy olyan, többé-kevésbé független kritériummal, amely alapján legitim módon beszélhetünk tudományos haladásról, ez pedig a tudomány *gyakorlati sikeressége* (a „függetlenség” ebben az esetben nem kell, hogy szótáraktól való teljes függetlenséget jelentsen; pusztán arról van szó, hogy az említett kritérium a tudományfilozófiai álláspontok nagyfokú diverzitása ellenére meglehetősen erős konszenzusnak örvend). Ez a felfogás szintén nem áll túl messze Rorty pragmatizmusától, a tudomány esetében ráadásul viszonylag könnyű értelmezni a gyakorlati sikeresség fogalmát. Elég, ha „megkérdezzük, hogy egy tudomány pontos előrejelzéseket tud-e nyújtani, és ezáltal segítségünkre lehet-e a mérnöki munkában, a gyógyításban vagy más gyakorlati célok megvalósításában” (RORTY 1998b, 99). A problémát egyedül az jelenti, hogy a morál esetében nem tudunk hasonlóan erős konszenzust felmutatni a gyakorlati sikeresség fogalmát illetően. Ebben az esetben pedig történelmi és társadalmi kontextustól független standardok híján csupán annyit tehetünk, hogy (vállalva a logikai körben forgást) jelenkori morális szótárunkból vezetjük le a gyakorlati sikeresség keresett kritériumát.

Rorty, ha nekiszegeznénk a kérdést, minden bizonnyal azt válaszolná, hogy a morális szótárak gyakorlati sikeressége azon mérhető le, mennyiben szolgálják a kegyetlenség intézményesített formáinak felszámolását, valamint a szolidaritáson alapuló demokratikus közösségek határainak kiterjesztését. A morális haladás tehát voltaképpen az *egyre inkluzívabb közösségek* felé való haladás (lásd RORTY 1998a és 1994, 209–219). Azzal most nem foglalkozom, hogy ez a megoldás pusztán etnocentrikus, vagy visszalépést jelent a „whig” történetíráshoz. Ha ugyanis elfogadjuk, annál rosszabb a metaforákra nézve. Hiszen semmi sem garantálja, hogy új, ismeretlen metaforák szó szerinti igazsággá válva összhangban lesznek a jelenkori szótárból levezetett haladáskritériummal, s nem lesznek éppen ellentétesek vele. Sőt egyenesen azt mondhatjuk, hogy ha a morális haladás kritériuma aktuális szótárunkból nyer levezetést, akkor az ezen szótár metaforikus újraírására tett minden kísérlet *potenciális fenyegetést* jelent az (ezen szótár alapján definiált) morális haladásra.

Az alapvető probléma abból fakad, hogy míg a tudományos haladás kritériumát tudományon kívüli szótárakban is meg tudjuk fogalmazni, addig a moralitás esetében nem rendelkezünk ilyen külső kritériummal (az olyan, erre a szerepre látszólag eséllyel pályázó jelöltek, mint „a szenvedés csökkentése” vagy „az emberi méltóság elismerése” szintén partikuláris erkölcsi szótárak részei). Így viszont csak akkor beszélhetünk morális haladásról, ha saját morális szótárunkat *kitüntetettnek* tekintjük (etnocentrikus értelemben). Más szóval a morális reflexió szótárainak változása csak annyiban tekinthető haladásnak, amennyiben *hosszánk* vezet; arra azonban nincs semmiféle biztosítékunk, hogy az így felfogott haladás a jövő felé is nyitott, hiszen az új morális szótárak nem folytonosak a korábbiakkal, így nem lehetnek azok a mi (kitüntetettként kezelt) szótárunkkal sem. Mindez sajátosan aszimmetrikussá teszi a tudományos és a morális haladás viszonyát a metaforák tekintetében. Rorty továbbra is jogosan állíthatja, hogy a metaforák a tudományos és a morális haladás nélkülözhetetlen eszközei – a moralitás esetében azonban kénytelen múlt

időben fogalmazni. Vagyis elismerheti ugyan a metaforák szerepét a saját morális szótárához vezető konceptuális forradalmakban, de ezen szótár védelme érdekében fokozott gyanakvással kell tekintenie minden olyan új metaforára, amely annak felülírását célozza.

Nem teljesen egyértelmű, vajon Rorty számol-e etnocentrikus haladásfogalmának e meglehetősen „konzervatív” következményével. Annyi azonban bizonyos, hogy a fent elmondottak új megvilágításba helyezhetik morálkoncepciójának egyes (látszólagos) ellentmondásait. A nézetei talán legjobb foglatának tekinthető *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című könyvében helyenként úgy tűnik, Rorty hőse az utópikus politikai gondolkodó, aki „arról álmodik, hogy a társadalomnak eddig ismeretlen formáját hozza létre” (RORTY 1994, 17). Máshol viszont a következőknek ad hangot: „az a gyanúm, hogy a nyugati társadalmi és politikai gondolkodásban már lezajlott az utolsó fogalmi forradalom, amelyre szüksége volt” (RORTY 1994, 82). A fentiek tükrében úgy vélem, egy következetes Rorty-olvasat kialakítása során az utóbbi (a könyv kontextusában máskülönben nehezen értelmezhető) kijelentésnek nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk, mint az utópikus politika iránti nosztalgianak. Ezt látszik alátámasztani az a tény is, hogy Rorty végső soron a Habermas-féle reformereknek ad igazat a társadalom azon kritikusával szemben, akik Foucault-hoz hasonlóan erkölcsi diskurzusunk és intézményeink radikális fogalmi revízióját követelik. Ami persze nem jelenti azt, hogy a szolidaritás kiterjesztése és a kegyetlenség intézményesített formáinak felszámolása ne volna továbbra is sürgető feladat; ezt azonban jobban szolgálja a kevésbé látványos fogalmi aprómunka, mint a forradalmian új metaforák.

#### IRODALOM

- BRANDOM, Robert 2000. *Articulating Reasons*. Cambridge: Harvard University Press.
- DAVIDSON, Donald 2000. What Metaphors Mean. In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- DONAGAN, Alan 1977. *A Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- HESSE, Mary 1980. The Explanatory Function of Metaphor. In *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Sussex: The Harvester Press.
- OAKESHOTT, Michael 2001. A bábeli torony. In *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum.
- RORTY, Richard 1991. Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor. In *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard 1994. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor.
- RORTY, Richard 1997a. A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika. In *Heideggerről és másokról*. Pécs: Jelenkor.
- RORTY, Richard 1997b. Freud és a morális reflexió. In *Heideggerről és másokról*. Pécs: Jelenkor.
- RORTY, Richard 1998a. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard 1998b. Thomas Kuhn öröksége: a mező kövei és a fizika törvényei. *Café Babel* 27, 97–104.



**A régi / új pesti zsidónegyed**