

Søren Christensen og Morten Haugaard Jeppesen

Richard Rortys pragmatisme - fra hermeneutisk konversation til romantisk innovation

I sin første bog *Philosophy and the Mirror of Nature* fra 1979 gennemfører Richard Rorty et bredt anlagt opgør med epistemologien og dens forskellige arvtagere - først og fremmest inden for den analytiske filosofi. Den epistemologiske traditions forsøg på at nå frem til et sikkert fundament for viden ved at angive erkendelsens nødvendige betingelser er historisk udsprunget af en sammenkobling af spørgsmålet om, hvordan vi opnår erkendelse med spørgsmålet om, hvordan vi retfærdiggør vores viden. Det, der gør det muligt at afhandle og besvare disse spørgsmål under ét, er forestillingen om *viden som afspejling*: viden opnår vi ved at spejle kendsgerningerne, og vores viden er retfærdiggjort og beskyttet mod skepticistisk tvivl akkurat i det omfang den kan demonstreres som en sådan afspejling. Epistemologens opgave er således at angive de almene 'regler for afspejling'. - En af de centrale pointer i *Philosophy and the Mirror of Nature* er, at det 20. århundredes generelle vending mod sproget ikke udgør et definitivt brud med denne idé om et 'naturens spejl'. Tværtimod kan 'the linguistic turn' - i det mindste i den skikkelse, det fik i den analytiske filosofi - betragtes som et forsøg på at reformulere den epistemologiske bestræbelse ved at forskyde fokus fra bevidsthedens til sprogets sfære. Fordi sproget tænkes at udgøre et 'offentligt' modstykke til bevidsthedens 'private' spejl af naturen, synes en lang række af Descartes og Kants problemstillinger at kunne genfremstilles inden for en sprogfilosofisk horisont. Det epistemologiske kerneproblem transformeres derved til spørgsmålet om, *hvordan sproget hæfter på verden*.

Denne tråd tager Rorty op i begyndelsen af sin seneste bog, *Contingency, irony, and solidarity*, hvis første kapitel, 'The contingency of language', er viet en diskussion af den sprogfilosofiske realisme. Sin egen pragmatisk - dvs. historicistiske og nominalistiske - position formulerer han som den konsekvente forlængelse af de sidste århundreders langsomt dæmrende anelse om, at *sandhed er noget, man skaber*,

snarere end noget, man finder. - For to hundrede år siden viste den franske revolution, at hele spektret af sociale institutioner og de forskellige vokabularer, som var knyttet til det, kunne erstattes mere eller mindre fra dag til anden. Omtrent samtidig demonstrerede romantikken, hvad der sker, når man ophører med at forstå kunsten som imitation og i stedet begynder at tænke den som kunstnerens selvbringelse. Den franske revolution og den romantiske strømning står således ved begyndelsen af en proces, der lidt efter lidt løser os fri af forestillingen om den 'indre natur', fordi de for første gang lader os ane, at udviklingen i vores samfund såvel som meningen med vores eget liv afhænger mindre af, hvad vi finder, end hvad vi kan *finde på*.

Når påstanden om, at sandhed er skabt snarere end fundet, skønt den har været længe undervejs, endnu er ret ilde hørt, er det formodentlig fordi den ofte forveksles med en påstand om, at ikke blot sandheden, men også verden skulle være vores frembringelse. Det er naturligvis noget sludder. Vi må, siger Rorty, skelne mellem påstanden om, at verden er derude, uafhængigt af os, og påstanden om, at sandheden er derude, uafhængigt af os. At hævde, at verden eksisterer uafhængigt af os, er blot en common sense-påstand om, at vi ikke er årsagen til dens eksistens. At hævde, at sandheden *ikke* er derude, er derimod en påstand om, at hvor der ikke er sætninger, er der ingen sandhed, at sætninger er elementer i menneskelige sprog, og at menneskelige sprog er menneskelige frembringelser. Sandheden kan ikke være derude, fordi der ikke kan være sætninger derude. Verden eksisterer uafhængigt af os, *men vores beskrivelser af den gør ikke*. Kun en beskrivelse af verden kan være sand eller falsk; verden i sig selv kan ikke.

Dertil kunne man så indvende, at det muligvis er rigtigt, at kun beskrivelser af verden kan være sande eller falske, men at det vel så må betyde, at en sand beskrivelse af verden er sand, fordi den 'korresponderer' med verdens faktiske indretning, og at sandhed i så fald stadig er noget, vi finder, fordi vi finder den beskrivelse, som 'repræsenterer' verdens kendsgerninger. Så længe man befinder sig på niveauet for enkelte sætninger er det forholdsvis uproblematisk at antage en sådan 'korrespondersteori' (derfor er korrespondersteoretikere også altid tilbøjelige til at betragte sproget som en sum af sætninger og verden tilsvarende som en sum af kendsgerninger). Går man imidlertid fra niveauet for den enkelte sætning til niveauet for hele *vokabularer*, bliver det straks vanskeligere at opretholde en sådan korrespondersteori, for det er temmelig vanskeligt at se, hvorledes verden i sig selv skulle kunne forsyne os med kriterier for at vælge et bestemt vokabular frem for et andet, for eksempel Newtons vokabular frem for Aristoteles'. Rorty skriver: "Når forestillingen om 'beskrivelse af verden' flyttes fra niveauet for kriteriestyrede sætninger inden for et sprogspil til sprogspillene i deres helhed, sprogspil, vi ikke vælger imellem med henvisning til kriterier, kan ideen om, at verden beslutter, hvilke beskrivelser, der er sande, ikke længere gives en klar mening. Det bliver svært at tro på, at dette vokabular på en eller anden måde allerede er derude og venter på, at vi skal opdage det. Opmærksomhed [...] på de vokabularer, i hvilke sætninger er for-

muleret, frem for mod de enkelte sætninger, får os til at forstå, at den kendsgerning, at Newtons vokabular bedre lader os forudse verden end Aristoteles', ikke betyder, at verden skulle tale newtonsk."¹

Når først vi beskriver verden i et bestemt sprog, kan vi naturligvis ofte lade det være op til den at afgøre, om en bestemt sætning er sand eller falsk ('Månen er en grøn ost', 'Det var butleren, der gjorde det', 'Ibrahim vandt derbyet'), men verden kan aldrig foreslå, hvilket vokabular, den skal beskrives i; det kan kun andre mennesker. "Så længe vi tror," skriver Rorty, "at der findes en relation kaldt 'at passe til verden' eller 'at udtrykke selvets sande natur', som vokabularer i deres helhed enten kan have eller mangle, vil vi opretholde den traditionelle filosofiske jagt på et kriterium, der fortæller os hvilke vokabularer, der har denne ønskværdige egenskab. Men hvis vi nogensinde kunne forlige os med den ide, at det meste af virkeligheden er indifferent over for vores beskrivelse af den, og at det menneskelige selv er noget, der skabes ved brugen af et vokabular, snarere end det er noget, som udtrykkes adækvat eller inadækvat i et vokabular, så ville vi til sidst have indoptaget, hvad der var sandt i den romantiske idé om, at sandhed er skabt snarere end fundet. Hvad der er sandt i denne påstand er blot, at *sprog* er skabt snarere end fundne, og at sandhed er en egenskab ved sproglige entiteter, nemlig sætninger."²

At hævde, at vi burde droppe ideen om, at sandheden er noget ude i verden, som venter på at blive opdaget, er ikke det samme som at hævde, at vi nu har opdaget, at sandheden *ikke* er ude i verden. Dermed ville vi nemlig implicit hævde noget i retning af, at vi nu havde opdaget, at en ikke-korrespondersteori om sandhed korresponderede bedre med virkeligheden end en korrespondersteori om sandhed. Det er den kortslutning, man ind imellem finder hos Nietzsche, når han slutter fra 'Sandhed er ikke et spørgsmål om korrespondens til virkeligheden' til 'Det vi kalder 'sandheder' er blot nyttige løgne'. Hvis vi skal droppe forestillingen om, at sandhed er noget, vi finder, noget som 'korresponderer' med virkeligheden, er det ikke, fordi vi har veludviklede og præcise *argumenter* imod denne opfattelse, for en sådan argumentation ville forudsætte, at der gaves et trans-vokabulært diskussionsrum styret af visse gennemgående kriterier. Men i samme øjeblik vi tager afsked med idéen om sandhed som afspejling, må vi også forlade forestillingen om sådanne forud fastlagte kriterier. Problemet med den traditionelle opfattelse af sandheden er således ikke, at den er 'forkert' i dens egen betydning af dette ord, men dels, at den ret beset er steril - at forklare for eksempel en naturvidenskabelig teoris succes med, at den 'svarer' til virkeligheden, er omtrent lige så informativt, som når lægen hos Molière forklarer, hvorfor man bliver søvrig af opium ved at henvise til dets dormitive kraft; dels - og i forlængelse heraf - at den er blevet en *plage*, at de samme tre-fire-fem gamle uløselige spørgsmål ustandseligt bliver ved med at dukke op og blokerer for formuleringen af nogle mere interessante. Antagelsen af et historicistisk og nominalistisk vokabular vil ikke *løse* epistemologiens og realismens problemer; i stedet *opløser* det dem

snarere ved at foreslå os en anden måde at tænke på - ikke en 'sandere' måde, men måske nok en bedre.

En af de ting antagelsen af et historicistisk og nominalistisk vokabular vil føre med sig, er en afsked med ideen om sproget som et *medium*. I den traditionelle opfattelse er sproget som bekendt noget, som befinder sig imellem et selv og en verden, og som forbinder dem med hinanden. Som medium er det sprogets opgave enten 'at udtrykke selvet' (idealisme) eller 'at repræsentere verden' (empirisme). At indføre sproget som en sådan tredje instans mellem subjekt og objekt bringer os imidlertid ikke meget videre end den gamle bevidsthedsfilosofiske model, for det rejser stadig den samme type ørkesløse spørgsmål, for eksempel 'Forbinder mediet mellem selvet og verden dem virkelig med hinanden, eller holder det dem snarere adskilt?'³ og 'Er sproget først og fremmest et udtryksmedium, som artikulerer selvet - eller er det først og fremmest et repræsentationsmedium, som viser selvet, hvad der ligger uden for det?' Men i stedet for at betragte sproget som et sådant medium, defineret ved en bestemt, fastlagt opgave, som man så i endeløshed kan diskutere om det udfylder eller ej, burde vi snarere, sådan som Wittgenstein har lært os, se det som en mangfoldighed af forskellige sprogspil, der gør forskellige ting. Hvis vi opgiver forestillingen om sproget som et medium med et bestemt formål, vil vi også ophøre med at betragte de forskellige diskurser og vokabularer som brikker til et større '*puslespil*', der i sin helhed vil danne et fuldstændigt billede af virkeligheden. I stedet kan vi med Wittgenstein se sproget som en slags '*værktøjskasse*', som en samling af en masse forskellige redskaber, der kan en masse forskellige ting. Dermed kan man også roligt holde op med at stille spørgsmål som: 'Hvordan forholder det sig med bevidstheden i en verden af molekyler?' eller 'Hvilken rolle spiller værdier i en verden af kendsgerninger?' eller 'Hvad er relationen mellem dagligdagens faste og solide genstande og mikrofysikkens teorier, der lærer os, at det hele flimrer og farer afsted?' - Som Rorty bemærker, har filosofernes hang til den slags spørgsmål været med til at bringe deres beskæftigelse i vanry, fordi de ser problemer, som ingen andre kan få øje på, og forsøger at starte krige mellem vokabularer, der ellers har vist sig udmærket at kunne leve side om side. Hvor den traditionelle epistemologisk orienterede filosof er besat af drømmen om at *forene* allehånde vokabularer til ét eneste grundlæggende supervokabular, lader pragmatikeren sig nøje med at *forbinde* dem til en art mosaik eller patchwork, som ikke indeholder noget krav om at få alt til at gå op.

Det betyder imidlertid langt fra, at den type af mosaikker eller patchworks er uendeligt rummelige, og at forholdet mellem vokabularer altid er præget af fredelig sameksistens. Lige så lidt behov der er for en universel forening, lige så åbenlyst er det på den anden side, at der ofte opstår en faktisk konflikt mellem vokabularer - ikke så meget fordi de beskriver verden forskelligt, men fordi disse forskellige beskrivelser ind imellem *kommer direkte i vejen* for hinanden. Således fandt - for nu at bruge Rortys egne eksempler - Galilei, at det traditionelle aristoteliske vokabular kom i vejen for det nye matematiserede vokabular, og Hegel og Hölderlin opdagede, at det

vokabular, i hvilket de dyrkede Jesus, kom i vejen for det vokabular, i hvilket de dyrkede grækerne. Deres problem var ikke først og fremmest, at visse brikker ikke passede sammen, men at deres brug af visse ord kom i vejen for deres brug af visse andre ord. De nye vokabularer, de opfandt, udgør således heller ikke foreninger af de tidligere, ikke et forsøg på at sammenfatte allerede foreliggende brikker, men snarere nye redskaber, der kan gøre nye ting. Nye redskaber, der gør nye ting, erstatter - eller man burde måske snarere sige: fortrænger - imidlertid også gamle redskaber, fordi ingen rigtig længere er interesserede i at gøre de gamle ting. Således var f.eks. ingen rigtig interesserede i at male med tempera, efter at oliemaleriet var blevet muligt, og tilsvarende var ingen rigtig interesserede i daguerreotypiet, efter at fotografiet var blevet muligt.

På dette punkt bliver det imidlertid tydeligt, at redskabsanalogien i nogle henseender er vildledende; for den, der opfinder et nyt redskab, véd for det meste ganske nøjagtigt, hvilket formål, det skal tjene. Den, der som Galilei eller Hegel udvikler et nyt vokabular derimod, er som oftest ude af stand til at sige præcis, hvad der er han vil. Først det nye vokabular gør det muligt at formulere dets eget formål, og det hænger selvfølgelig sammen med, at et vokabular - i modsætning til et redskab - ikke har sit formål uden for sig selv. (Af samme grund er det også i høj grad muligt - måske er det endda snarere regelen end undtagelsen, at 'formålet' med et nyt vokabular viser sig at være et helt andet, end dets ophavsmand troede.)

At se sproget og dermed også kunsten, videnskaben og vore moralske standarder, som et kontingent forløb af forskellige vokabularer, der dels lever side om side i fredelig sameksistens, dels udkonkurrerer hinanden, er at droppe ideen om et menneskeligt sprog, der skulle blive bedre og bedre - eller for den sags skyld ringere og ringere - til at udfylde en eller anden bestemt opgave - for eksempel 'at udtrykke mening' eller 'at repræsentere kendsgerninger'. Når forestillingen om et medium forsvinder, forsvinder også forestillingen om en sådan opgave. Man kan, siger Rorty, sammenligne sprogets historie med den måde, Darwin har lært os at se på et koralrevs historie: Gamle metaforer dør konstant ud, sedimenteres og bliver bogstavelige (hvad der er døden for en metafor) og tjener dermed som platform og folie for dannelsen af nye metaforer. Tilsvarende kan vi se 'vores sprog' - Europas kulturelle og videnskabelige sprog i det tyvende århundrede - som resultatet af en lang række af kontingenser, en masse små mutationer, som det lykkedes at finde en niche (og endnu flere, som aldrig fandt nogen).

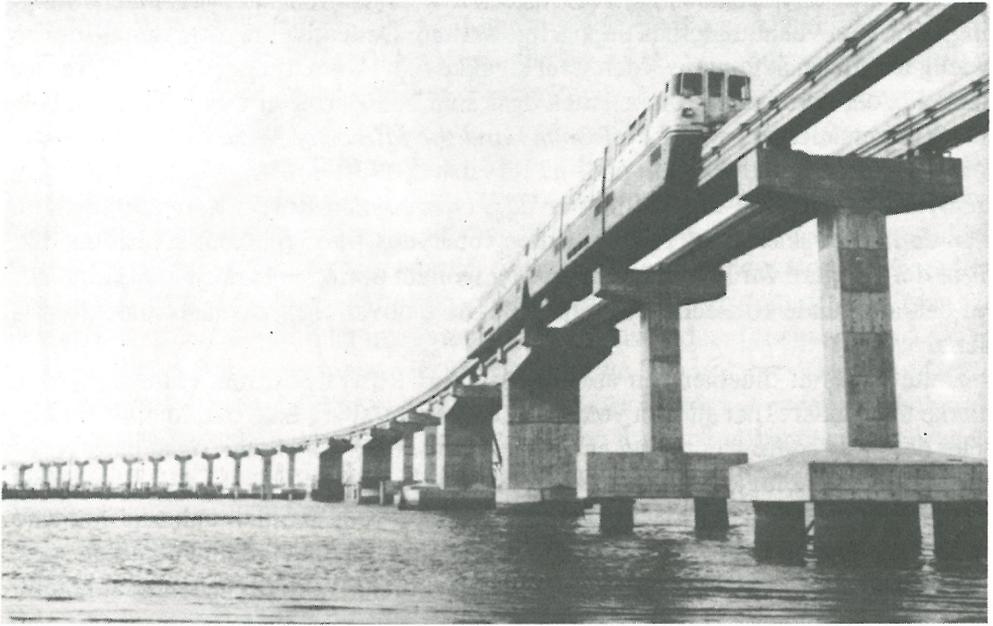
Hvis man antager dette billede af sproget, vil man heller ikke længere være fristet til at se videnskabens fremskridt som noget, der gradvis bringer os i overensstemmelse med verden, som den virkelig er, med naturens indre natur. I stedet vil vi se det som en fortløbende 'metaforisk genbeskrivelse'; som en suite af nye vokabularer, der sætter os i stand til at tale om ting på nye, mere avancerede måder og til at gøre ting, som vi ikke tidligere kunne. Dermed ville vi også opgive billedet af videnskaben som essentielt delt i to: på den ene side en 'blød' *forstående* og fortolkende

humanvidenskab, på den anden side en 'hård' *forklarende* og metodisk naturvidenskab. Hvis de erkendelser, som politikken, kunsten og humanvidenskaberne producerer, stadig forekommer os forbundet med noget vagt og vaklende, noget 'rent subjektivt', der i bund og grund adskiller dem fra de 'faste, sikre og objektive sandheder', som matematikken og fysikken forsyner os med, så er det ikke, fordi disse videnskaber er bedre til at 'repræsentere kendsgerningerne', men snarere fordi deres resultater af forskellige - kontingente - grunde, er en hel del mindre omstridte.

*

Fra *Philosophy and the Mirror of Nature* til *Contingency, irony, and solidarity* er der en høj grad af kontinuitet; den nye bogs første kapitel er i store træk en opsummering af hovedpointerne fra *Philosophy and the Mirror of Nature*, men der er samtidig sket en vis accentforskydning, som får konsekvenser for Rortys billede af filosofiens aktuelle rolle. *Philosophy and the Mirror of Nature* munder ud i at skitsere en post-epistemologisk filosofi, som her får navn af en *hermeneutik*. Hvor epistemologien er bundet til en 'normal diskurs' (et generaliseret begreb for Kuhns normalvidenskab) og nødvendigvis må søge at 'normalisere' enhver 'anormal diskurs' (Kuhns revolutionære videnskab), er hermeneutikken at forstå som det stadige og endeløse *konversationelle* spil mellem den normale og den anormale diskurs. Epistemologiens metafysiske præmis er, at alle mulige diskurser og vokabularer kan og bør bringes på et fælles fundament, som filosofien har til opgave at levere. I overensstemmelse hermed indtager den epistemologiske filosof sin plads i den lange række af kulturelle overopsynsmænd; fordi han mener at vide noget om viden, som ingen andre ved helt lige så godt, hævder han at kunne forsyne os med de generelle kriterier for, hvad (rationel) viden er. Omvendt er hermeneutikken Rortys betegnelse for en filosofi, der har frasagt sig det metafysiske krav om at fundere. Den betragter ikke de forskellige diskurser og vokabularer som brikker i et puslespil, men som deltagere i en mulig samtale, der ikke forudsætter nogen som helst forudgiven matrice. Hermeneutikken er således ikke en bestemt disciplin eller en særlig metode, der tager sigte på at udfylde det tomrum, tilbagerulningen af epistemologien efterlader, men akkurat et håb om, at dette vil få lov til at forblive åbent for konversation. Hermeneutikkens håb er "ikke et håb om opdagelse af en forud eksisterende fælles grund, men blot et håb om enighed, eller i det mindste om spændende og frugtbar uenighed"⁴.

Hvor Rorty i *Philosophy and the Mirror of Nature* synes at foretrække enigheden, er det allerede et år efter den frugtbare uenighed, der er blevet afgørende. Forskydningen fremgår af Rortys anden bog, artikelsamlingen *Consequences of Pragmatism*. Den er ganske vist i det store og hele et supplement til *Philosophy and the Mirror of Nature*, men den indeholder én artikel, der peger mere fremad end tilbage; som markerer en ny farvning af Rortys pragmatisme. I artiklen 'Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism' fremstår pragmatismen som beslægtet med



idealisme (Hegel) og tekstualisme (Derrida, Foucault, Bloom). Det, der binder disse tre teoretiske retninger sammen, er *romantik*: overbevisningen om, at det vigtigste for os ikke er, "hvilke sætninger vi tror på, men hvilket vokabular vi bruger"⁵. Romantik er den holdning, at det er vigtigere at være original end at have ret - at nye vokabularers forvandling af kulturelle horisonter er af større betydning end udsigelsen af konventionelle sandheder. Rorty beskriver nu sin position som en sækulariseret idealisme - en hegelianisme, hvor historien blot ikke fremstår som Åndens vandring, men som vokabularernes uophørlige skiften. Dette giver hans pragmatisme en tydelig æstetisk farvning - den ytrer sig ikke blot i form af ligegyldighed over for forskelle, der ikke gør en forskel, men også som heroisering af kulturelle nyskabelser. 'Konversationen', som i *Philosophy and the Mirror of Nature* indtog pladsen som den centrale dyd i en post-metafysisk kultur, må nu vige pladsen for 'innovationen'. Denne forskydning er ikke et brud med Rortys tidligere position, men den er en skærpelse. Pragmatismen forskydes fra hermeneutik til romantik. Hvor det tidligere var konversationens spil mellem normal og anormal diskurs, der var den afgørende kulturelle dyd, bliver det nu innovationen, den anormale diskurs alene.

Dette synes at indebære en asocialisering af Rortys position. Hans helt, 'den stærke tekstualist', "har sit eget vokabular og bekymrer sig ikke om, hvorvidt nogen deler det"⁶. At andre mennesker er irrelevante for hans vokabular, og at hans vokabular er irrelevant for andre mennesker, er en pris han er villig til at betale til gengæld for originalitet. Rorty indrømmer, at han ikke helt ved, hvordan han skal forsvare denne egocentriske figur, men han har en anelse om, i hvilken retning han skal søge: "At gøre dette ville indebære en omfattende diskussion af muligheden af at kombinere privat udfoldelse, selv-realiserende, med offentlig moralitet, en omsorg for retfærdighed"⁷.

Contingency, irony, and solidarity er indløsningen af dette program. Som det annonceres allerede i indledningen, er bogen et forsøg på at vise, at det private - den ironiske bestræbelse på autonomi - og det offentlige - den solidariske bestræbelse på retfærdighed - ikke kan falde sammen. Hvor angrebepunktet i *Philosophy and the Mirror of Nature* var epistemologien, er det nu først og fremmest moralfilosofien. Rortys pointe er, at en principiel identifikation af autonomi og solidaritet kræver en metafysisk teori om en menneskelig natur - om at det, der definerer hver enkelt af os, samtidig er det, vi har til fælles med alle andre mennesker. Den forudsætter forestillingen om en transhistorisk moralsk kerne, der umiddelbart forbinder os med alle andre mennesker. Rortys egen adskillelse af autonomi og solidaritet kræver så til gengæld, at man ikke har en sådan teori - den forudsætter kort sagt pragmatisme. Den forudsætter - og det er derfor, der i bogens titel figurerer tre ord - en anerkendelse af, at det menneskelige selv er helt igennem *kontingent*, et rent produkt af tid og tilfældighed.

Rortys beskrivelse af selvets kontingens trækker primært på Freud; ikke blot fordi Freud har hævdet, at 'tilfældet er værdigt til at bestemme vores skæbne', men fordi han har givet detaljerede beskrivelser af, *hvordan* det gør det, hvordan bestemte tilfældigheder ramler ind i hinanden og danner et mønster - et selv. Det vigtige ved Freud er ikke hans moralfilosofi, men hans moral-genealogier; ikke den metapsykologiske påstand, at moral er internalisering af fader-instansen, men sygdomshistoriernes konkrete beskrivelse af, hvordan vores moralske følelser antager bestemte retninger, alt efter hvilke autoritets-figurer vi tilfældigvis støder ind i. Hvor selvet hos Kant var et system af distinkte evner, efterlader Freud os et decentreret selv - et netværk af overbevisninger og ønsker, hvor intet går forud for andet, men hvor alt er et resultat af hændelser.

Med denne bloomske 'mislæsning' af Freud har Rorty ikke blot fået beskrevet selvet som kontingent; han har også fået beskrevet ethvert menneskeliv som idiosynkratisk, som en ekstremt raffineret elaboration af en ubevidst fantasi. Det idiosynkratiske væv af overbevisninger og ønsker, der udgør et selv, kalder Rorty et 'endeligt vokabular'. Et sådant vokabular er ikke endeligt i den forstand, at det er uforandeligt. Det er endeligt, fordi det markerer selvets grænser; det afgrænser, hvad det er muligt for en bestemt person at sige, ønske og gøre. Ingen mennesker kan derfor heller begrunde deres endelige vokabular; de ord, der indgår i et endeligt vokabular, begrundes af hinanden, ikke af nogen instans uden for dette vokabular. Der er med andre ord ingen kriterier for valg af vokabular, kun ord, der cirkulært bakker hinanden op. Eftersom ingen mennesker har adgang til nogen instans uden for deres endelige vokabular, er der heller ingen, der har mulighed for at betragte det som relativt. For der er ikke noget, det er relativt i forhold til. Men man kan betragte det som netop endeligt: kontingent, et produkt af tid og tilfældighed⁸.

Med dette billede af selvet bliver det imidlertid klart, at hvor identifikationen mellem det private og det offentlige er en nødvendig konsekvens af en kantiansk metafysik, er adskillelsen mellem dem ikke på samme måde en nødvendig konsekvens af en freudiansk pragmatisme. For i et selv, der er et centerløst væv af kontingenser, er der ingen naturlige opdelinger. Autonomi og solidaritet er netop ikke to distinkte menneskelige evner. Adskillelsen af autonomi og solidaritet er ikke en adskillelse mellem to områder i det menneskelige selv, det er en adskillelse mellem to specifikke menneskelige mål, som selv er historiske kontingenser, opstået blandt en bestemt gruppe mennesker og kun umiddelbart relevante for dem. Rortys adskillelse af det offentlige og det private er med andre ord ikke lige så universel som den metafysiske sammensmeltning af dem. Den er skræddersyet til en bestemt type samfund - de moderne vestlige demokratier - og en bestemt type mennesker - romantikerne, dem, der mener, at det vigtigste ikke er sande sætninger, men gode vokabularer.

Denne figur hedder nu *ironikeren* og adskiller sig fra idealisten på samme måde, som den stærke tekstualist gjorde i 'Idealism and Textualism'. Hun betragter ikke sproget som et medium, som en afspejling af noget som helst. Som idealisten tror

hun ikke, at sproget repræsenterer en ydre instans - Verden. Men i modsætning til idealisten tror hun heller ikke, at det udtrykker en indre instans - Fornuften eller Fantasien. I hendes øjne gjorde idealismen kun sit arbejde halvt; den detroniserede ganske vist én guddom, men kun for at give sig til at hylde en anden. Ironikeren adskiller sig fra idealisten ved at sækularisere selvet på samme måde, som idealismen sækulariserede verden.

Men det er ikke i sig selv denne pragmatisme, denne anerkendelse af kontingen- sen, der gør ironikeren til ironiker. Rortys 'liberale utopi' er en kultur, hvor alle mennesker, uanset om de er ironikere eller ej, er common-sense freudianske nok til at være enige om, at 'tilfældet er værdigt til at bestemme vores skæbne'. Med Rortys betragtning af ethvert menneske som et idiosynkratisk endeligt vokabular er det klart, at ironikeren heller ikke er en person, der har en helt anden slags selv end andre mennesker - ikke en særligt original person. Det, der virkelig adskiller ironikerne fra andre, er ikke primært en særligt klar erkendelse af kontingen- sen, det er et særligt forhold til kontingen- sen. Ironikere betragter ikke blot kontingen- sen som vores skæbne, de betragter den som vores mulighed for frihed - for *autonomi*.

Det virkelig nye i *Contingency, irony, and solidarity* er konstruktionen af en figur - ironikeren -, der stræber efter autonomi med udgangspunkt i en radikal historicisme - en overbevisning om, at socialiseringen går 'hele vejen ned', at der ingen rest er tilbage, når kontingen- sen har fået sit. Ironikeren tænker derfor ikke autonomi som selv-realisering, for der er intet at realisere, men som selv-frembringelse, som skabelse af et nyt selv. Denne skabelse frembringer ikke et selv, der er undsluppet kontingen- sen, men et selv, der har fundet nye ord for sin kontingen- s. Så længe det gælder autonomi, er ironikerne ikke pragmatisk afslappede, men romantisk martrede - rædselsslagne ved tanken om, at de skulle dø uden at deres idiosynkrasier skulle have resulteret i et nyt vokabular. Ironikerne er således plaget af konstant tvivl om deres endelige vokabular. De frygter, at det ikke er andet end et konglomerat af andres beskrivelser af dem. De er således ikke tilfredse med at være idiosynkratiske; de ønsker et endeligt vokabular, der kan beskrive deres idiosynkrasier - som kan beskrive de beskrivelser af dem, der skabte disse idiosynkrasier. Autonomien har ingen udsigelig inderlighed. At blive fri er simpelt hen at blive anderledes ved at opfinde et nyt vokabular, der kan beskrive éns tidligere vokabularer. Ironikerens stræben efter autonomi hviler på den romantiske overbevisning, at intet er vigtigere end vokabularer, at alt kan komme til at tage sig godt eller dårligt ud ved at blive beskrevet i et nyt vokabular.

Ironikerens forsøg på selv-frembringelse kan selv beskrives på mange måder, og det gør Rorty også. Men den afgørende skillelinje synes at gå mellem ironikere af Prousts type og ironikere af Heideggers type. I Rortys læsning fremstår *På sporet efter den tabte tid* som Prousts - vellykkede - forsøg på at opnå autonomi ved at genbeskrive sin ungdoms autoritetsfigurer - de mennesker, der havde beskrevet ham og derved gjort ham til den, han var. Proust lod alle disse figurer beskrive hinanden og

fremviste dem derved som lige så endelige, lige så udsatte for andres beskrivelse som han selv. På denne måde satte han sine autoriteter i et lys, de aldrig ville have drømt om; og derved skabte han et nyt selv - forfatteren til sin bog - som de heller aldrig ville have drømt om. Han beskrev, hvordan han blev den, han var - og blev derved anderledes.

Når Heidegger i Rortys læsning fremstår som Prousts modpol, er det ikke, fordi Heidegger gjorde noget andet end Proust. Det var tværtimod nøjagtigt det samme, han gjorde. I Rortys ironiske læsning af Heidegger fremstår 'værenshistorien' som en nøjagtig parallel til *På sporet efter den tabte tid*. Heidegger forsøgte på samme måde som Proust at befri sig fra det vokabular, der havde gjort ham til den, han var. Hans værenshistorie var hans personlige forsøg på at frigøre sig fra sine autoritetsfigurer, at bryde Platon, Kant og Nietzsches magt over ham ved at beskrive dem i et vokabular, de aldrig ville have drømt om - et vokabular, der omfattede ord som 'metafysik', 'værensglemsel' og 'ontologisk forskel'. Værenshistorien var Heideggers personlige dannelsesroman. Men Heidegger ville ikke indrømme, at alt, hvad han ville, var autonomi. Han ville have været rædselsslagen ved tanken om, at ord som 'aletheia', 'nihil sine ratione' og 'Hölderlin' blot var hans private ækvivalenter til Prousts 'Guermantes', 'Combray' og 'Gilberte'. Tværtimod mente Heidegger, at hans værenshistorie havde fat i noget, der var essentielt for planetens skæbne. Han troede, at filosofihistorien var værens historie - at der var en kraft større end mennesket, der talte stadigt svagere i filosofernes ord; og han troede, at hvis blot han slap fri af Platon, Kant og Nietzsche ville denne kraft igen lade sig høre og forandre verden.

Når Proust for Rorty står som en større helt, en mere fuldendt ironiker end Heidegger, er det fordi, hans anerkendelse af vokabularernes kontingens var mere fuldkommen end Heideggers. Heidegger ville i modsætning til Proust ikke nøjes med det skønne: omarrangeringen af kontingenserne i et smukt nyt mønster. Han ville have det sublime: gen-beskrivelsen af sin fortid i et vokabular, der ikke blot var nyt, men inkommensurabelt med alle tidligere; et vokabular, som ikke selv kunne udsættes for genbeskrivelse, fordi det hentede autoritet fra en magt større end alle vokabularer. Proust er en helt, fordi han så i øjnene, at man aldrig kan få mere end det skønne, de små forskelle. Ironikere af hans type er klar over, at originaliteten ikke bør guddommeliggøres, men kun heroiseres. Den stærke ironiker er stærk, fordi hun indser, at hendes autonomi er svag. Originaliteten er altid marginal, altid parasitær på de eksisterende vokabularer. Autonomi er ikke nogen egenskab ved bestemte endelige vokabularer. Om man skabte noget nyt eller ej, er overladt til samtidens og eftertidens gode vilje. Ingen kan sikre sig, at eftertiden ikke vil gen-beskrive én som gammel vin på nye flasker. Det er nøjagtigt dette, Rortys egen læsning af Heidegger viser. Hans genbeskrivelse af Heidegger effektuerer nøjagtigt det, den selv beskriver som Heideggers største frygt: at han ikke skulle være sluppet helt fri af sin fortid, 'metafysikken'.

At denne ironiske forarbejdelse af personlige idiosynkrasier må være en privatsag forekommer umiddelbart rimeligt. Men i Rortys egen romantiske kulturopfattelse er det ikke helt så indlysende, som det tager sig ud. Her fremstår nemlig ikke blot revolutionerende litteratur, filosofi eller videnskab, men også revolutionerende politiske vokabularer som resultater af poetisk innovation - som idiosynkrasier, der blev til nye metaforer⁹. Det offentlige er således ikke et område, der adlyder en anden logik end det private. Rorty hævder ikke, at romantisk innovation ikke har noget med politik at gøre; han hævder, at vi for indeværende ikke behøver romantisk innovation af politikken¹⁰. Distinktionen mellem det private og det offentlige holder præcis så længe, som de fleste er enige med Rorty i, at demokrati er godt nok - at de politiske institutioner ikke behøver radikale forandringer. Nøjagtigt så længe vil det være konkrete forslag og argumenter, ikke geniale poetiske bedrifter, der tæller.

Med denne adskillelse af det private og det offentlige kan Rorty således undgå at skulle vælge mellem radikal sproglig innovation og stabile politiske institutioner. Han redder ironien ved at unddrage den enhver politisk forpligtelse, og han redder demokratiet ved at frede det for ironi. Men for at denne adskillelse kan fungere gnidningsløst, må ironikerne respektere den; de må kort sagt selv være demokrater. Ironien har en minimal offentlig forpligtelse - en forpligtelse til at være bevidst privat.

Denne privatisering af filosofien tillader paradoksalt nok Rorty at give ironien et politisk fortrin frem for metafysikken. For metafysikeren vil filosofien altid være andet og mere end et privat eksperiment. I hans øjne har demokratiet nemlig 'filosofiske begrundelser', og disse begrundelser vil altid foreskrive diskussionerne regler, som udsagnene skal holde sig i overensstemmelse med, hvis de vil være gyldige - hvis de vil være overbevisende og ikke blot overtalende, rationelle og ikke blot retoriske.

I Rortys øjne er sådanne 'filosofiske begrundelser' passende for et ungt demokrati, der er usikkert på sig selv og har behov for at afstive sig med en autoritet, der er mere end en historisk hændelse. Men demokratiet kan undvære sådanne autoriteter, og det er netop det, der er dets styrke. Rorty mener kort sagt, at demokratiet har brug for et nyt selv-billede, og hans fremstilling af et 'liberalt utopia' er et forsøg på at sy det et sådant nyt selv-billede, der klæder det bedre end det nuværende. Hans utopi er et demokrati uden filosofiske begrundelser - et samfund, der har anerkendt sin kontingens, som har indset, at det er et historisk eksperiment, uden at det derved har mistet troen på sig selv. Et sådant samfund vil bryde identifikationen af det offentlige og det private, for det vil ikke betragte demokratiet som den samfundsform, der udtrykker vores inderste væsen, men som den samfundsform, der tillader mest forskellighed. Dette er, som Rorty siger i forlængelse af Oakeshott, demokratiet betragtet som et *societas* - et løst samarbejde mellem en flok excentrikere - og ikke som et *universitas* - et organisk fællesskab med et overordnet mål.

Et *societas* kan i modsætning til et *universitas* ikke definere livsmål for sine medlemmer. Men det tillader til gengæld sine medlemmer selv at forfølge så mange desto

flere livsmål. Et *societas* er med andre ord først og fremmest et åbent fællesskab. Hvis Rortys 'liberale utopia' opfatter sig selv som et 'moralsk' samfund, er det alene på grund af denne åbenhed. Det er nemlig et samfund, der har indset sin kontingens og derfor ikke prøver at begrunde sine praksisser i et meta-vokabular, i transcendentale gyldigheds-kriterier. Det erkender, at det er henvist til at retfærdiggøre sig cirkulært - at det kun kan sammenligne sig med andre samfund ved hjælp af sit eget vokabular. Dette samfund indser med andre ord, at en vis 'mild' etnocentrisme er vores skæbne. Men det forsøger at kompensere for denne etnocentrisme ved at være ikke-monadisk¹¹. Hvis et sådant samfund er i stand til solidaritet, er det ikke, fordi det har en rigtig forståelse af menneskets natur, men fordi det har vinduer og hele tiden åbner nye vinduer. Man kan ikke være solidarisk med alle mennesker på én gang. Ideen om en indre 'menneskelighed', der forener alle mennesker, er ubrugelig; ikke fordi den er 'falsk', men ganske enkelt fordi den ikke har nogen moralsk kraft. Solidariteten må, som Rorty siger, 'stykkes sammen af små bidder'¹². Den er bundet til et bestemt 'vi', til et bestemt historisk-kontingent fællesskab, til dem, der er 'en af vore'¹³. At åbne nye vinduer er at udvide dette fællesskab, at lade stadig flere mennesker, der ikke taler ligesom os, være 'en af vore'. Solidaritet er for Rorty ikke bundet til fælles vokabularer, men til fælles udsathed for lidelse¹⁴. Udsathed for lidelse - mere specifikt: for ydmygelse - tager den universelle menneskeligheds plads. Men abstrakt har denne udsathed for lidelse ingen moralsk kraft; vi kan kun udvide grænserne for, hvem vi er solidariske med, ved at få beskrevet konkrete menneskers konkrete lidelser. Derfor har moralfilosofien aldrig haft nogen moralsk betydning; og derfor har romanen, etnografien og fjernsynet haft enorm moralsk betydning¹⁵.

Solidariteten forstået som konstant udvidelse af fællesskabets rummelighed sikres således bedst af et *societas*. I modsætning til et *universitas* er et *societas* bedre til solidaritet i bredden end i dybden - bedre til at søge bekendtskab med mange end forbrødring med få. Rortys 'liberale utopia' er et sådant 'societas', et radikalt permissivt samfund, der har plads til masser af vokabularer og ikke prøver at finde ud af, hvilke af dem der adlyder 'rationaliteten', og hvilke, der ikke gør. Det er et samfund, der lader diskussionerne flyde frit, som kalder alt det sandt, som er resultatet af en fri, demokratisk diskussion¹⁶. Det prioriterer ikke noget bestemt vokabular og har ikke andet mål end at gøre vokabularenes mangfoldiggørelse mulig og unødvendig lidelse umulig. Rortys utopi er et radikalt sækulariseret samfund - et samfund, der sætter større pris på pluralitet end på universalitet, og som derfor har ladet metafysikken henses i glemsel.

*

Rortys utopi er med andre ord en kultur, hvor der ikke længere vil blive skrevet bøger som dem, han selv skriver. For som han heller aldrig selv har lagt skjul på, er

hans egen filosofi reaktiv. Dens skæbne er bundet til metafysikken; den dag, metafysikken forsvinder, forsvinder metafysik-kritikken også. Spørgsmålet er så, om der bliver noget tilbage at foretage sig for filosofien. Eller anderledes sagt, om der overhovedet bliver noget tilbage, man med mening kan kalde filosofi. I *Philosophy and the Mirror of Nature* førte det energiske forsøg på at sprænge billedet af filosofien som et fag, en disciplin med særlige problematikker og fremgangsmåder, Rorty til at fremstille filosofien som en slags 'genial dilettant', der ikke havde noget særligt område, men blot var god til at snakke med om hvad som helst. Opgøret med epistemologien fremstilledes her som en slags befrielse for filosofien. Epistemologens præntioner om at begrunde kulturen som helhed, henviste ham - fordi ingen i praksis kunne tage hans præntioner alvorligt - i praksis til specialistens ensomme laboratorie-tilværelse. I *Philosophy and the Mirror of Nature* så opgivelsen af epistemologien derfor ud til at gøre filosofien til en langt mere betydningsfuld deltager i 'menneskehedens konversation'. Men i *Contingency, irony, and solidarity* er der sket to ting. For det første er det hermeneutiske talent for at få alt muligt til at hænge sammen overgået fra filosofien til litteraturkritikeren. Og for det andet har dette talent nu kun privat relevans. Det kan være behjælpeligt med autonomi, men ikke med solidaritet - den sørger romanforfatterne for. Filosofien er blevet en særlig form for litteraturkritik, der kun adskiller sig fra andre ved at bruge navne som Kant og Nietzsche mere end navne som Proust og Joyce. Det er svært at se, at denne genre har nogen chance for at overleve i Rortys liberale utopia. Den dag, metafysikken ikke længere kan vække nogen lidenskaber, bliver litteratur-kritikken en genre fattigere.

1. Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, (herefter CIS), Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 5f.

2. CIS, s. 6f.

3. Dette er en variation over det skepticistiske grundspørgsmål, men det er, som det fremgår, helt igennem solidarisk med realisemen, for de er grundlæggende enige om, *hvad* sprogets opgave er, men blot ikke om, hvorvidt den kan opfyldes. Når først den realistiske problematik er forkastet, er også skepticismen uden fodfæste. Kun for dén, der endnu bevæger sig inden for en realistisk horisont kan pragmatismen - forstået som historicisme og nominalisme - således tage sig ud som en skepticistisk position.

4. *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 318.

5. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. 142.

6. *Ibid.*, s. 152.

7. *Ibid.*, s. 158.

8. Kontingens-kategorien er præcis Rortys forsøg på at slippe af med relativisme-problemet. Ikke ved at 'gendrive' relativismen, men simpelt hen ved at skifte emne - dvs. ved at erstatte relativisme-begrebet med en anden kategori, der kan få hele relativisme-problemet til at tage sig fjollet ud.

9. Se f.eks. CIS, s. 37f.

10. Rorty hævder endda, at Vestens sociale og politiske tænkning måske har gennemgået den sidste begrebsmæssige revolution, den behøver. CIS, s. 63.

11. Rorty, 'On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz', *Michigan Quarterly Review* 25, Ann Arbor 1986, s. 526.

12. CIS, s. 94.

13. Men i praksis er næsten ethvert menneskes liv bundet ikke til et enkelt, men en lang række 'vi'-er, som ikke har nogen indbyrdes organisk sammenhæng. Også i denne forstand er solidariteten ikke-monolitisk.

14. Man kan med andre ord godt være solidarisk med mennesker, man ikke deler endeligt vokabular med, hvis blot man er i stand til at forestille sig, hvad det vil sige at tale på den måde. Det er her, romanernes og etnografiens tætte beskrivelser er værdifulde.

Her synes Rortys egen definition af solidariteten imidlertid at slå hul i de vandtætte skoder mellem ironi og solidaritet. Ironi forekommer nemlig langt bedre egnet til denne form for solidaritet, end common sense gør. Hvor tilhængere af common sense tager for givet, at de ved hjælp af deres eget endelige vokabular kan sige alt, hvad der er relevant at sige, er ironikerne konstant nervøse for, at deres eget endelige vokabular er utilstrækkeligt, og de tilbringer derfor det meste af deres tid med at opsøge fremmede vokabularer. Dette gør de for deres egen opbyggelses skyld; men det er svært at se, at denne intense interesse for det fremmede - denne rastløse eksotisme - ikke skulle øge deres muligheder for at forstå, hvad det vil sige at være disse fremmede og dermed øge deres chancer for at bemærke den lidelse, som disse mennesker eventuelt bliver udsat for. At ironikerens eksotisme ikke er uden betydning for den liberale ironikers solidaritet, antydes også også af Rorty selv, CIS s. 92.

15. CIS, s. xvi og s. 94.

16. Rorty mener - i modsætning til Habermas - ikke, at man kan give filosofiske kriterier for 'fri diskussion'. Alt hvad man kan give, er politiske kriterier: social lighed, parlamentarisme og borgerlige frihedsrettigheder.