

RhetoricaScandinavica

Online, vol 28 / 2024

**Tema:
Nyskabende retorik**

Tidskrift för skandinavisk retorikforskning
Nr. 89 – 2024

Rhetorica Scandinavica

rhs.retorikforlaget.se

Huvudredaktör

Frida Buhre
frida.buhre@littvet.uu.se

Redaktion

Janne Lindqvist
Øyvind Ihlen
Marie Lund
Eirik Vatnøy

Redaktionsråd

Kjell Lars Berge, Oslo	Christine Isager, København
Otto Fischer, Uppsala	Christian Kock, København
Jonas Gabrielsen, Roskilde	Marie Lund, Aarhus
Marie Gelang, Örebro	Brigitte Mral, Örebro
Lennart Hellspong, Södertörn	Anders Sigrell, Lund
George Hinge, Aarhus	Jan Svennevig, Oslo
Elisabeth Hoff-Clausen, København	Orla Vigsø, Göteborg
Jens Elmelund Kjeldsen, Bergen	

RhS online

www.rhs.retorikforlaget.se

Administration

Retorikförlaget AB, Bruzeliusgatan 6A, S-25, Sverige
rhetorica@retorikforlaget.se · www.retorikforlaget.se

Kontakt: Danmark

Marie Lund, Institut for Kommunikation og Kultur,
Aarhus Universitet, Langelandsgade 139, 8000 Aarhus C.
Tel. + 45 21142207. retml@cc.au.dk

Norge

Øyvind Ihlen, Institutt for medier og kommunikasjon, Universitetet
i Oslo, Postboks 1093 Blindern, 0317 Oslo
Tel: +47 22850422, oyvind.ihlen@media.uio.no

Sverige & Finland

Janne Lindqvist, Litteraturvetenskapliga institutionen, Uppsala
Universitet, Box 632, 751 26 Uppsala
Tel: +46 (0)18-471 2960, janne.lindqvist@littvet.uu.se

© Författarna & Retorikförlaget AB 2024.

Alla rättigheter förbehålles. Kopiering utan förlagets medgivande är förbjuden. Gäller även för undervisningsbruk.

Ansvarig utgivare enligt svensk lag: Peter Ström-Søeberg

ISSN 1397-0534 (print) / 2002-7974 (online)



<https://doi.org/10.52610/CMUC2085>

Abstract

RhetoricaScandinavica, ISBN 2002-7974

No 89, 2024, pp 54-69, Publisher: Retorikförlaget AB

 <https://www.doi.org/10.52610/rhs.v28i29.319>

Author Kristian Bjørkdahl, University of Oslo

 <https://orcid.org/0000-0002-1555-1775>

Title The Metaphor Metaphor and the Self Analogy: Richard Rorty on Rhetoric and Cultural Change [“Metafor-metaforen og selvanalogien: Richard Rorty om retorikk og kulturell endring”]

Abstract Rhetoricians often assume that one important task of rhetorical studies is to provide support for cultural change. It is not so clear, however, what the discipline has to show for in this area. For this reason, I suggest that rhetoric should take a greater interest in the work of Richard Rorty, who not only has an obvious affinity with the rhetorical discipline, but who also provides a sophisticated theory of cultural change. I focus first on Rorty’s *metaphor metaphor*, which insists that change is something strange, abnormal, and, strictly speaking, meaningless. The metaphor metaphor productively challenges some of the rhetorical discipline’s ideas about agency and control, but ultimately, it is troubled. Instead, the rhetorical discipline has more to gain by turning to Rorty’s *self-analogy*, where change happens gradually, through juxtaposition, comparison, and marginalization of the differences between ourselves and others.

Keywords Rorty; change; metaphor; utopia

Kristian Bjørkdahl er førsteamanuensis i retorikk, Universitet i Oslo.
0000-0002-1555-1775 / *kristian.bjorkdahl@iln.uio.no*

Kristian Bjørkdahl:

Metaformetaforen og selvanalogien

Richard Rorty om retorikk og kulturell endring

I retorikken tar man gjerne for gitt at ett viktig formål med faget er å understøtte kulturell endring. Imidlertid er det påfallende hvor lite vi har klart å drive det til på dette området. Jeg tar derfor til orde for at retorikkfaget bør fatte større interesse for Richard Rorty, som ikke bare har en åpenbar vitenskapsteoretisk affinitet til retorikken, men som også har en velutviklet teori om kulturell endring. Jeg stiller først inn på Rortys *metaformetafor*, som insisterer på at endring er noe rart, abnormt, og strengt tatt meningsløst. Metaformetaforen utfordrer noen av retorikkens ideer om handlekraft og kontroll, og dét på en produktiv måte, men til syvende og sist vil jeg hevde at den ikke lar seg opprettholde. Retorikken har mer å hente fra Rortys *selvanalogi*, der endring skjer gradvis, gjennom sammenstilling, sammenligning og utligning av forskjeller mellom oss selv og andre.

At retorikk kan understøtte kulturell endring synes å være en gjengs oppfatning i faget. Hør bare hva én representant for retorikken nylig forespeilet unge, håpefulle talere i anledning Nordisk Talefest: ”Goda talare kan förändra världen. Goda talare kan driva igenom politiska förändringar. De kan hylla våra största bedrifter och de kan förändra [...] vårt sätt att se på världen.”¹ Om vi retorikere antar at selve talekunsten skaper endring, forventer vi åpenbart ikke noe mindre av retorikken som fag. Patricia Bizzell slår for eksempel fast at ”studiet av retorikk kan sies å bidra til sosial endring”, for hvis ”folk tilegner seg bedre kontroll over overbevisende språkbruk, kan de lettere bruke det for å realisere endringene de

1 Frida Buhre, introduksjon ved Nordisk Talefest, Bergen, 10. mai 2024.

ønsker seg i verden”. Hun legger til at ”for mange retorikere gjennom historien har formålet med å studere retorikk nettopp vært å utstyre folk til å bevirke sosial endring” (Bizzell 1997, s. 3).² Robert Danisch er minst like insisterende; han setter som krav til en retorisk teori at den skal ”anbefale teknikker, metoder eller væremåter som forbedrer individets evne til å bruke språket”, at den skal ”tilby en analyse av konteksten for retorisk praksis, med et blikk for hvordan denne konteksten kan endres”, og at den hele tiden skal ha som sentral fordring ”å produsere endring i holdning og handling” (Danisch 2013, ss. 162-63).

Men hvis denne koblingen er så åpenbar, er det påfallende hvor lite vi har klart å drive det til på dette området. Hvor er egentlig retorikkens teorier om kulturell endring?³

I tilliggende fag, ikke minst i filosofien, er det ingen mangel på slike, men fremstående filosofiske teorier, som den man finner hos Habermas (f.eks. 1984), skytes ofte ned av retorikere (se bl.a. Hauser 1999). Jeg mistenker at denne motstanden skyldes retorikeres innebygde skepsis til voldsomme teoretiske byggverk. Vårt fag holder seg gjerne med relativt små størrelser, som aktører, situasjoner, taler, tekster, tilfeller, steder, og så videre – og ut av sånt noe kan det være vanskelig å få en hel teori. I vår egen faghistorie forestiller vi oss gjerne at retorikkens dårlige rykte stammer fra erkeskurken Platon og ursviket han begikk med sine antisofistiske dialoger, men forklaringen er sannsynligvis enklere: Mens filosofene har vist vilje til å tenke stort, har vi retorikere insistert på å tenke smått. Mot vårt retoriske lommerusk, har filosofene stilt opp en serie megalomane visjoner om Ideene, Sannheten, Tvilen, Fornuftens, Eksistensens, Ånden, Valget, Viljen, Væren. Poenget er ikke at vi retorikere må lære oss å tenke tilsvarende stort. Filosofer som forestiller seg at de har truffet på en universell teori om det ene eller andre *er* faktisk stormannsgale, og de fortjener tyn for det. Poenget er snarere at valget ikke nødvendigvis står mellom stort (les: universell teori) og smått (les: nærlesning av enkelttilfeller). Utgangspunktet mitt her er at vi bør lære oss å tenke helt passe, altså omtrent middels, stort: Hvis vi vil insistere på at retorikken skal understøtte kulturell endring, må vi ha mer å si om hvordan dette *skjer* og *kan skje*, men det kan altså ikke være en teori som i all sin universelle grandør undertrykker det vi retorikere mener vi kan si noe om – sånt som aktører, situasjoner, taler, tekster, tilfeller, steder, og så videre.

En faglig ressurs i så måte er verken Habermas eller hans retoriske kritikere, men den antifilosofiske filosofen Richard Rorty. Det er mange grunner til at fagretorikere i større grad bør se til Rorty, og særlig til hans syn på kulturell endring. I denne sammenhengen er det viktigst at han har et velutviklet syn på dette spørsmålet, samt at hans vitenskapsteoretiske holdning ligger svært tett opp til den man gjerne finner i retorikkfaget.

For eksempel anbefaler Rorty at vi ”holder oss til konkretene” (Rorty 1991, s.

2 Alle sitater fra engelskspråklige kilder er oversatt av undertegnede.

3 Jeg skiller her ikke skarpt mellom *kulturell* og *sosial* endring, da jeg mener vi som regel får mer ut av å se dem i sammenheng. For enkelthets skyld bruker jeg stort sett frasen «kulturell endring» i teksten.

175) – en fin gest, kunne man mene, til retorikere med nesa nedi sine retoriske situasjoner. Mer substansielt er det kanskje, som blant andre Giles Gunn har påpekt, at Rorty ”etterlot seg hele spørsmålet [om sannhet] ved retorikkens dør” (Gunn 2001, s. 139). Slik Rorty ser det, kan vi trygt legge bak oss filosofiens millenniumslange besettelse med å etablere et transhistorisk grunnlag for våre oppfatninger, og isteden se på sannhet som ”et retorisk klapp på skulderen” til den som har funnet ut av noe – eller også, som et ”kompliment til setninger som tjener til livets opphold og som passer til andre setninger som gjør det samme” (Rorty 1982, s. xvii). Rorty vil erstatte filosofiens vertikale metaforikk, der målet er å grave seg ned til et urokkelig ”grunnlag”, med en horisontal tilsvarende, der man vender seg mot sine medborgere i argumentative utvekslinger. En slik overgang ville ifølge Rorty innebære at vi ”ville [...] være der sofistene var før Platon satte sitt prinsipp ut i livet og oppfant ‘filosofisk tenkning’: Vi ville være på utkikk etter et vanntett argument snarere enn et urokkelig grunnlag”.⁴

Gitt slike sitater, er det ikke så underlig at mange retorikere har ment å finne en affinitet mellom Rorty og retorikken, og det er heller ikke overraskende at det etter sigende var Rorty som kom opp med frasen ”den retoriske vending”.⁵ Rortys forslag om å erstatte en vertikal med en horisontal metaforikk kan jo forstås nettopp som en vending bort fra filosofi og mot retorikk – eller, kanskje mer presist, til en situasjon der disse to ennå ikke hadde skilt lag.⁶

Men om Rorty ved første øyekast kan se ut som en høyst relevant ressurs for retorikere på utkikk etter en retorikkvennlig og middels stor teori om kulturell endring, er det likevel noen grunner til å trekke i tømmene. Én slik grunn er at visse kritikere har advart mot å lese for stort retorisk potensial inn i Rorty (se f.eks. Danisch 2013). En annen, og her viktigere, grunn er at Rorty har gjort langt på vei det samme selv.

Formålet med denne artikkelen er derfor todelt. I første omgang ønsker jeg å gi en presentasjon av utvalgte deler av Rortys antifilosofiske posisjon, for å godtgjøre hans potensial som teoretisk ressurs for retorikken. Deretter stiller jeg inn på hans ide om den såkalte *metaformetaforen* – et spisset bilde på Rortys syn på kulturell endring. Rorty insisterer her på at endring er rar og uforutsigbar, abnorm og i bokstavelig forstand meningsløs, og han mener at vi bør gi slipp på enhver ambisjon om å forutse eller kontrollere tingenes gang: Kulturell endring er ikke noe vi kan

4 Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 157.

5 For forholdet mellom Rorty og retorikk, se blant andre Horne (1989) og (1993), Jarratt (1995), samt Mailloux (1998) og (2017). For kommentaren om Rorty som opphavsmann til «den retoriske vending», se forordet til Simons (1990).

6 Se Schiappa (1990) og hans tese om at det var Platon som fant opp begrepet «retorikk» (*rhetorike*), og som, med denne nyvinningen, skapte splittelsen mellom filosofi og retorikk. Cole (1991) har en langt på vei sammenfallende lesning av den tidlige retorikkhistorien. Schiappa har for øvrig ved flere anledninger uttrykt faglig nærhet til Rorty, se f.eks. Schiappa (2003). Se også Mailloux' (1995) introduksjon til *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*. Selv om jeg ikke har anledning til å utvikle det her, mener jeg det er åpenbart at Rortys posisjon langt på vei sammenfaller med Mats Rosengrens (2008) doxologi, der ett viktig poeng er å viske ut skillet mellom retorikk og filosofi.

finne ut av, mener han, fordi den bunner i rene tilfældigheter (*chance*). Selv om dette synet kan sies å utfordre retorikkens ideer om handlekraft og kontroll på en produktiv måte, lar det seg til syvende og sist ikke opprettholde. Det betyr imidlertid ikke at Rorty må forkastes som en ressurs for retorikken, for det finnes andre ansatser i hans arbeider med enda større potensial. Her trekker jeg særlig frem det jeg kaller *selvanalogien*, det vil si Rortys ide om at moralske fellesskap kan vokse gjennom sammenstilling, sammenligning og utligning av forskjeller mellom selv og andre. Ikke bare går denne ideen klar av problemene som hefter ved metaformetaforen; den kan også underbygge og motivere noen av retorikkens normative forpliktelser.

Filosofen som vendte seg mot sitt eget fag⁷

Richard Rorty har et utpreget ambivalent rykte blant sine egne fagfeller, noe som ikke minst skyldes hans første monografi, *Philosophy and the Mirror of Nature*, fra 1979. At denne boka ble møtt av voldsomme reaksjoner – særlig i den angloamerikanske, såkalt ”analytiske”, filosofien – var kanskje ikke så rart, for i formåls-erklæringen annonserte Rorty at han ønsket å ”undergrave leserens tro på [...] ‘filosofi’ slik dette har blitt forstått siden Kant” (Rorty 1979, s. 7).

Hovedargumentet i boka gikk omtrent slik: I sitt epistemologiske ærend antar filosofene gjerne at vi mennesker har en unik, ”glassaktig essens” (Rorty 1979, s. 44), som vi angivelig kan bruke som et speil, for å ”reflektere” verden der ute. Filosofene ser imidlertid for seg at dette speilet gjerne tilsmusses av flekker og ujevnheter – det vil si fordommer og vrangforestillinger – og følgelig trenger vi noen som kan identifisere et sett med ”representasjoner” av verden som ”er så tvingende at vi ikke kan tvile på at de er nøyaktige” (Rorty 1979, s. 163). Disse representasjonene skal så danne et urokkelig ”grunnlag” for all annen kunnskap. (Dette er opphavet til det som med filosofiske termer kalles henholdsvis *representasjonalisme* og ”*foundationalisme*”). Å peke ut disse grunnleggende, nødvendige sannhetene må, slik filosofene ser det, gjøres *filosofisk* – altså må man ”forklare hvordan kunnskap er mulig, og gjøre det på en a priori måte som gjør noe mer enn sunn fornuft, samtidig som den unngår behovet for å rote rundt med nevroner, rotter eller spørreskjemaer” (Rorty 1979, s. 151).

Når filosofene på denne måten har fremstilt seg selv som en slags kunnskapens yppersteprester, som den evige sannhetens portvoktere, har det vært et megalomant blindspor, hevder Rorty. Kjernen i problemet er en arv etter ”en gresk (og særlig platonisk) analogi mellom å oppfatte og å vite”, forklarer han, for med denne analogien ledes vi til å anta at visse sannheter er sanne ikke fordi vi kan argumentere for dem, men fordi de har et ”ubønnhørlig grep om oss” – de er nødvendigvis sanne, og det er de i egenskap av at de *tvinger* oss til å tro på dem (Rorty 1979, s. 157-58). Ideen om noen slike grunnleggende – ubønnhørlige – sannheter har i sin tur gitt

7 I denne delen bygger jeg på to av mine tidligere tekster, henholdsvis Bjørkdahl (2016) og (2018).

opphav til andre klassiske distinksjoner, ikke minst mellom det tilsynelatende og det virkelige. Det å skjelle mellom skinnsannheter og *the real deal*, som ledd i en slags kvalitetssikringstjeneste for menneskelige oppfatninger, har dermed blitt en sentral del av filosofenes arbeidsbeskrivelse. Filosofer fra Platon og frem til i dag har ”sett seg selv komme nærmere noe (det Virkelige) som allerede ventet på dem” (Rorty 1989, s. 110).

Med Rortys syn kan det imidlertid ikke lenger være snakk om å komme nærmere virkeligheten, for virkeligheten ses nå ikke lenger som noe vi kan ”oppdage” ved å ”bore oss ned til tidligere skjulte dybder” (Rorty 1989, s. xvi). Denne vertikale metaforikken – hvor vi forestiller oss at vi enten ”graver oss ned” eller ”stiger opp” til sannheten – vil Rorty erstatte med en horisontal tilsvarende, hvor det som avgjør om noe regnes som sant, er hvorvidt det anerkjennes som et trekk i et etablert ”språkspill”. I Rortys syn er sannhet altså utelukkende et anliggende oss mennesker imellom: ”Sikker viten [er] simpelthen et spørsmål om hvilke begrunnelsespraksiser som brukes av ens likemenn” (Rorty 1979, s. 99), skriver han, og sannhet ”er ikke noe annet enn det våre likemenn, *ceteris paribus*, lar oss komme unna med” (Rorty 1979, s. 176).

Slike utsagn fikk mange til å tenke på Rorty som en ”relativist” og en ”irrasjonalist”, men Rortys tenkning er her forbilledlig klar og fri for forstillelse; Rorty klarer det mange filosofer ikke makter, nemlig å skille tydelig mellom ”sannheten” og ”verden der ute”. Som han skriver i en minneverdig passasje i sitt andre hovedverk, *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989):

Sannheten kan ikke være der ute – den kan ikke eksistere uavhengig av menneskers sinn – fordi setninger ikke kan eksistere på den måten, eller være der ute. Verden er der ute, men beskrivelser av verden er det ikke. Det er bare beskrivelser av verden som kan være sanne eller falske. På egen hånd – uavhengig av menneskenes beskrivende aktivitet – kan verden det ikke. (Rorty 1989, s. 5)

I den ”postmetafysiske” fremtiden Rorty ser for seg, vil vi ikke lenger tenke at det gir mening å appellere til noe ”ikke-menneskelig” – som for eksempel Verden eller Virkeligheten – for å måle eller teste våre oppfatningers ”korrekthet”. Dette er størrelser som uansett ikke bryr seg om hvordan vi beskriver dem, mente Rorty. ”Verden har ingen foretrukket beskrivelse av seg selv”, som han skriver et sted.⁸

I Rortys postmetafysiske fremtid vil vi ikke lenger se våre forestillinger som representasjoner som forsøksvis ”speiler” verden. Isteden vil vi se dem som verktøy vi bruker til våre egne formål. Som det heter i et annet av Rortys slagord: ”Det eneste noen, noen gang, kan gjøre med noe som helst, er å bruke det” (Rorty 1992, 93). I Rortys pragmatisme blir språk, vokabularer og forestillinger altså sett som bruks-gjenstander – og intet annet. Å ”vite” er ikke lenger å etablere et ideelt forhold mellom et menneskelig subjekt og en ”ikke-menneskelig virkelighet”. Snarere er det å skaffe seg ressurser – først og fremst språklige – til å skape forestillinger som tjener

8 En parafrase fra Rorty (1989), s. 21.

til menneskelige formål.⁹

Dette er et punkt mange av Rortys kritikere har funnet hårreisende. Om våre begreper og forestillinger ikke er annet enn verktøy, innebærer det at vi kan forestille oss et hvilket som helst fenomen slik vi måtte finne det for godt! Vel, i siste instans kan vi jo faktisk det. Det at det ikke ligger noen ultimate begrensninger på vår forestillingsevne, er nettopp hva som ligger i Rortys begrep om ”kontingens”. Ingen forestillinger er nødvendige, ingen er tvingende, ingen er forutbestemt av verken Naturen, Fortiden eller for den saks skyld ”Åndens” historiske realisering av seg selv. Vi bør ikke tenke at det finnes sannheter som har et ”ubønhørlig grep” om oss, fordi sannheter er funksjoner av menneskelige språk. Akkurat som språket selv, må de forstås som bruksgjenstander.

En konsekvens av Rortys kritikk er at filosofien må lære seg selv å kjenne på nytt – nå ikke som en disiplin som tilbyr privilegert adgang til kunnskap, klokskap eller sannhet, men simpelthen som ”en måte å skrive på” (Rorty 1978). I stedet for å idolisere filosofer som enten ”graver seg ned” eller ”stiger opp” til Sannheten, bør våre helter være dem Rorty kaller ”sterke poeter” (*strong poets*), det vil si de som – gjennom såkalt ”ombeskrivelse” (*redescription*) – utnytter ”språket til å få nye og forskjellige ting til å virke mulige og viktige” (Rorty 1989, s. 39). Mange av filosofiens ambisjoner rives vekk av Rortys kritikk, men han insisterer på at visjonen om å være ”virkelighetens trofaste følgesvenn, sannhetens tro tjener, fornuftens vokter” uansett var et stormannsgalt selvportrett som filosofene med fordel kan legge bak seg (Rorty 2010, s. 3).

Hvis man er tilbøyelig til å gå med på Rortys kritikk av filosofien, kan det likevel være at man står igjen med visse spørsmål. For etter at man har tatt hull på filosofenes oppblåste selvbylde, hvordan skal man gå frem? Og hvor hen? Hvordan ser Rortys ”postmetafysiske” kultur egentlig ut?

Rorty har svar på dette, som fremkommer stadig tydeligere utover i forfatterskapet. For det første må vi anerkjenne at våre kollektive anliggender – vår *polis* – ikke har noe å hente fra å etablere et filosofisk ”grunnlag” for sin virkemåte. I stedet må vi feste vår lit til helt hverdagslige politiske prosesser og praksiser. Politikken bør altså forbli så uteoretisk som den i praksis gjerne er, og vi bør anerkjenne at filosofi kun er for spesielt interesserte, og dermed, et *personlig* anliggende (se Rorty 1989, s. 121). Filosofi bør brukes først og fremst for å skape mening i (spesielt interesserte) menneskers liv. Den politiske sfæren – alt det vi ”deler” fordi det inngår i vårt felles, offentlige liv – bør derimot holde seg til allment tilgjengelige begrunnelsespraksiser. Med andre ord insisterer Rorty på et hardt skille mellom den private og den offentlige sfære, noe han ser på som et kjennetegn ved liberaldemokratisk politisk kultur.

Den postmetafysiske filosofien har fortsatt noen oppgaver, mener Rorty, men bare hvis den tar form av det han kaller ”kulturpolitikk” (*cultural politics*). Ved flere

9 På dette punktet er det noen åpenbare koblinger mellom Rorty og en tenker som Cornelius Castoriadis, hvis relevans for retorikken har blitt utarbeidet av Mats Rosengren. Se Castoriadis (1987) og Rosengren (2013). Rorty har selv skrevet om Castoriadis, se Rorty (1988) og, med noe mer motstand, Rorty (1989b).

anledninger, blant annet i utgivelser som *Contingency, Irony, and Solidarity* og *Philosophy and Social Hope*, etterstrebet han selv en slik form. Rortys eget bud på hva vi bør feste vårt håp til, er det han kaller sin *solidaritetsutopi* – som i bunn og grunn er en projeksjon av hvordan liberaldemokratiet kan se ut om det oppfyller alle sine iboende idealer (se her også Rorty 1998). ”I min utopi”, skriver Rorty, ”ville vi ikke forstå solidaritet som en kjensgjerning vi kunne oppdage ved å rydde vekk ‘fordommer’ eller grave oss ned til tidligere ukjente dybder, men snarere som et mål vi skal oppnå. Det kan oppnås ikke gjennom undersøkelser [*inquiry*] men gjennom forestillingsevne, gjennom vår evne til å forestille oss fremmede som våre *medlidende*”. Rorty så for seg at denne prosessen, ”der vi begynner å se andre mennesker som ‘en av oss’ snarere enn som ‘dem’”, ville understøttes først og fremst av fortellinger, nærmere bestemt av narrative sjangre som etnografi, dyptpløyende journalistikk, dokumentarer, og – ikke minst – romaner. Slike ”tykke beskrivelser” kan bidra til å utdanne følelseslivet [*sentimental education*] ved at de forsyner oss med ”detaljerte beskrivelser av mennesker som er ukjente for oss og [...] med ombeskrivelse av hvem vi selv er” (Rorty 1989, s. xvi).¹⁰ Slik Rorty så det, fantes det ikke noe stabilt utgangspunkt for en slik prosess, ei heller noe åpenbart slutt punkt. Vi må begi oss ut på vår følelsesmessige utdanning i bevissthet om at vi er ”etnosentrister”, at ”vi må begynne der *vi* er”. Det som gjør denne etnosentrismen spiselig, legger han til, er at vi, liberaldemokrater, er sosialisert inn i en politisk kultur som ”vier seg til sin egen utvidelse, som stadig søker å skape et større og mer mangfoldig *ethnos*” (Rorty 1989, s. 198).

En romantisk antifilosof uten retorikk

Over tid ble Rorty tydeligere på at hans kritikk av filosofien skulle ses som en fortsettelse av *pragmatismen*, dog i en variant som tok innover seg den språklige vending i filosofien (se Voparil 2022). Tekstene hans er pepret med begreper som springer ut av denne språkorienteringen, så som språkspill, vokabularer, samtale, poesi og litteratur, samt distinksjonen mellom normal og revolusjonær diskurs. Det er med språket vi gir form til erfaringen, mener Rorty, og dermed *skaper* vi den, på den måten at språket gir oss en (delt) forståelse av det vi erfarer. Med språket gjør vi imidlertid mer enn å skape en felles erfaring, vi åpner også opp et handlingsrom som lar oss endre den samme. Som han skriver, kan ”fornuften bare følge stier som forestillingsevnen først har tråkket opp: Uten ord, ingen fornuft. Uten forestillingsevne, ingen nye ord. Uten slike ord, intet moralsk eller intellektuelt fremskritt” (Rorty 2007). Hvis Rorty er en nypragmatist er han, som han også selv innrømmer, en romantisk sådan – og den romantiske inspirasjonen består ikke minst i at han idoliserer dem han kaller de ”sterke poetene”, altså de som evner å innovere språklig.

Slik Rorty ser det, er det takket være de sterke poetenes kreativitet at verden går

10 Frasen «følelsesmessig utdanning» forekommer i Rorty (1998b), s. 176. Henvisningen til «følelsesmessige fremskritt» (*progress of sentiments*), som Rorty for øvrig låner fra filosofen Annette Baier, finnes mange steder, blant annet i Rorty (1999), s. 76.

fremover, det er gjennom deres innsats at forestillingsevnen trækker opp stier som fornuffen så kan følge. Imidlertid har Rorty ingen tro på at vi kan forstå de sterke poetenes virke, enda mindre å lære oss å gjøre som de gjør. Hos ham finnes det ikke, som i retorikkens toposlære, en ide om steder vi kan oppsøke for å finne ressurser å bedrive innovasjon (*inventio*) med. Det eneste vi har, mener Rorty, er inspirasjon og kreativitet, som i sin tur springer ut av rene og skjære tilfeldigheter. Den kreative prosessen kan altså ikke kontrolleres på noen som helst måte. Det eneste vi kan gjøre, er å sende nye vokabularer og forestillinger ut i verden og håpe på det beste; den sterke poeten kan bare håpe, som Rorty skriver, at historien vil beskrive hen som en revolusjonær og ikke som en gærning (se Rorty 1979, s. 339).

Dette synet finnes allerede uttrykt i *Philosophy and the Mirror of Nature*, der med ryggdekning først og fremst i Thomas Kuhn og hans ide om paradigmer – som Rorty utvider til å gjelde for alle typer innovativ språkbruk. Rorty foreslår her at all menneskelig kommunikasjon hører hjemme i ett av to diskursive systemer: Det første, *normal diskurs* – som han senere også omtaler som ”etablert språkspill” – styres av kriterier, regler, fornuft, konvensjoner, og så videre, og har følgelig en konservativ tendens. En normal diskurs står ikke helt stille, men utvikling skjer her kun innenfor det aktuelle språkspillet konvensjoner. I normaldiskurs etterstreber man objektivitet, det vil (i Rortys definisjon) si å ”oppnå konsensus om hva vi bør tro på”. Men så finnes det alltid en mulighet for å etablere nye språkspill, og det er dette den tidlige Rorty omtaler som *abnorm* (eller *revolusjonær*) *diskurs*. Disse nye språkspillene følger nye spilleregler, gjør bruk av nye vokabularer, etablerer nye konvensjoner. Rorty insisterer imidlertid på at det ikke kan finnes noen bro fra det gamle til det nye; det er ingen kontinuitet mellom normal og abnorm diskurs, mellom et etablert språkspill og et nytt – det er, som hos Kuhn, snakk om *inkommensurable* størrelser. Det betyr at nye språkspill for Rorty er innovative i svært streng forstand – de lager verden på nytt, kunne man si. Det betyr også at man i abnorm diskurs ikke etterstreber objektivitet; snarer viser man her en vilje ”til å gi opp konsensus i håp om å oppnå forvandling (*transfiguration*)” (Rorty 1991b, s. 122). Ordet han bruker her – *transfiguration* – er talende: Rorty ser ikke innovasjon som en glideende utvikling eller et jevnt forløp, men som et spørsmål om å overkomme eller gå utenom det gamle, slik at samtalen får en helt ny form.

I *Contingency, Irony, and Solidarity* utvikler han dette kuhnske utgangspunktet videre. Her innpasser han Kuhn i en mer omfattende klynge av inspirasjonskilder – med Nietzsche, Davidson og Darwin som de øvrige ledestjernene – til et ”ikke-teleologisk syn på intellektuell historie”. Vi må legge bak oss alle forestillinger om at historiens gang er nødvendig eller forutbestemt, sier han, og isteden bli komfortable med ideen om ”ren og skjær kontingens” (Rorty 1989, s. 22).

Rortys instinkt her er godt nok, for det er ikke til å komme utenom at teleologi er suspekt. Samtidig kan man spørre seg: Kaster Rorty babyen (handlekraft) ut med badevannet (teleologi)? Spørsmålet er ikke så enkelt å besvare som det først kan se ut, for det Rorty gir slipp på er ikke strengt tatt *handlekraft*, men *kontroll*. Rorty stiller på ingen måte spørsmål ved om vi har intensjoner med det vi gjør, ei heller ved om vi har makt til å realisere intensjonene våre. Med andre ord har vi handlekraft,

i alle fall i én betydning av ordet. Det han vil til livs, er ideen om at denne handlekraften kan settes i system, slik at vi kan forutse begivenhetenes gang, og dermed erverve oss større grad av kontroll over dem. Det han betviler, er det han selv kaller ”retorikk”, for med dette ordet forstår han nettopp et forsøk på å systematisere vår kontroll over begivenhetenes gang, slik at vi på en mer eller mindre direkte måte kan bevirke kulturell endring. Som vi så over, uttalte Patricia Bizzell på vegne av retorikkfaget at hvis ”folk tilegner seg bedre kontroll over overbevisende språkbruk, kan de lettere bruke det for å realisere de endringene de ønsker seg i verden”. Det er nettopp dette Rorty stiller seg tvilende til.

Metaformetaforen

Rorty gir form til sitt ikke-teleologiske syn med det vi kan kalle metaformetaforen. Kort sagt betyr det at han lar en bestemt forståelse av metaforer stå som metafor for kulturell endring.¹¹ Hans syn på metaforer beskriver han som ”nietzscheansk-davidsoniansk”, som innebærer at han forutsetter, med Nietzsche og Davidson, at etablerte begreper begynte som metaforer. I denne sammenhengen betyr det at nye begreper begynner uten mening i streng forstand, siden ”det å ha en mening er å ha en plass i et språkspill”, og det er noe ”metaforer per definisjon ikke har”. Det som først og fremst karakteriserer språklig og dermed kulturell nyvinning er altså at den er meningsløs.

Slik Davidson ser det, er det å kaste en metafor inn i samtalen som å avbryte samtalen for å lage en grimase, eller å trekke et fotografi ut av lommen for å vise det frem, eller å peke på noe i omgivelsene, eller å klappe til samtalepartnere din, eller å gi ham et kyss. Det å kaste en metafor inn i teksten er som å bruke uthevet skrift, eller illustrasjoner, eller underlig tegnsetting eller former. (Rorty 1989, s. 18)

Man kan forstå hvordan metaforer virker ved å sammenligne dem med handlinger som kanskje har noen ytre tegn av å være ”kommunikasjon”, men som ikke gir mening gitt de etablerte kodene. Det er ikke nødvendigvis snakk om uhørte eller utenkelige handlinger, bare slike som ikke lar seg forstå i det språkspillet man er investert i. Nyvinninger er like underlige som det at din samtalepartner, midt i en hyggelig samtale, plutselig klapper til deg.

Over tid kan imidlertid denne typen kommunikasjon falle inn i et mønster, det kan utvikle seg en *vane* rundt å snakke på den måten:

Hvis man begynner å smake på [metaforen] snarere enn å spytte den ut, kan det være at setningen gjentas, fanges opp, sendes rundt. Dermed dannes en vanemessig bruk av den, og den etablerer seg en plass i et språkspill. Dermed vil den opphøre å være en metafor – eller, sagt på en annen måte, den vil ha

11 Strengt tatt er metaforen i denne sammenhengen ikke en metafor, men et metonym (eller kanskje snarere, en synekdoke), for metaforer er jo ikke *noe annet enn* en språklig (og dermed kulturell) innovasjon, men én blant mange mulige slike.

blitt det de fleste setninger i språket er, en død metafor. (Rorty 1989, s. 18)

Rortys bruk av denne metafor-teorien er altså i seg selv metaforisk; han bruker metaforen for å anskueliggjøre hvordan han mener kulturell endring finner sted. Kort sagt betyr det at forsøk på å bevirke kulturell endring arter seg som meningsløse utspill, i den (bokstavelige) forstand at det ikke finnes noen etablert referanseramme som gir nyvinningen mening; det finnes ikke et etablert språkspill der innovasjonen kan regnes som meningsfullt trekk. På tross av at han gir de sterke poetene heltestatus, at han sågar gir dem æren for å drive kulturen vår fremover, må Rorty altså innrømme at det de bedriver er en bokstavelig talt *meningsløs* aktivitet.

For å hamre inn dette synet, plasserer Rorty metaformetaforen i sammenheng med Darwins syn på mutasjon. Kort fortalt hevder Rorty at om vi forstår kulturell endring med metaformetaforen, vil vi se at kulturell innovasjon er analog til biologisk evolusjon: ”Davidson hjelper oss å tenke på språkets, og dermed kulturens, historie på samme måte som Darwin lærte oss å tenke på korallrevenes historie”. Det gjør at vi kan tenke på språket som ”noe som fant sin form som et resultat av et stort antall tilfeller av ren og skjær kontingens. Språket og kulturen er like mye av et kontingent forhold, det er like mye et resultat av tusenvis av små mutasjoner som finner nisjer (og millioner av andre som ikke finner noen nisje), som orkideer eller antropoider” (Rorty 1989, s. 16). På samme måte som mutasjoner i evolusjonshistorien, vil metaforene enten finne en nisje hvor de kan trives og vokse, eller de vil dø ut. Verken kulturell innovasjon eller biologisk evolusjon er forutbestemt, og ingen av dem kan heller *forutbestemmes*. Følgelig er det ikke noe ved disse prosessene som kan forstås bedre ved å få et mer systematisk grep om det, fordi det ikke er snakk om fenomener som lar seg forutse. ”Nietzsches kulturhistorie, og Davidsons språkfilosofi, forstår språket slik vi nå forstår evolusjon, som nye livsformer som stadig tar livet av de gamle – ikke for å oppnå noe høyere formål – men blindt” (Rorty 1989, s. 19).

Rorty snakker ikke eksplisitt om retorikken i denne sammenhengen, men det er liten tvil om at hans motstand mot retorikken i alle fall delvis er motivert av metaformetaforen og hans syn på kulturell endring. I *Contingency, Irony, and Solidarity* sier han for eksempel at det ikke gir mening å spørre *hvorfor* et nytt vokabular etablerer seg, ei heller å grave seg ned i *hvordan* endringen fant sted. Isteden må vi simpelthen godta at visse vokabularer ”rent tilfeldigvis slår an hos folk” (Rorty 1989, s. 37). I *Philosophy and the Mirror of Nature* påpeker han videre at: ”Det finnes ikke noen fagdisiplin som kan beskrive” abnorm diskurs, ”på samme måte som det ikke finnes noen fagdisiplin som vier seg til studiet av det uforutsigbare eller av ’kreativitet’” (Rorty 1979, s. 320). Rorty avviser altså ideen om at vi må ha noe å si om *hvorfor* noe slår an; han insisterer på at det kun er snakk om tilfeldigheter.

Det er for øvrig ikke bare utfallet av nyvinninger Rorty avviser at vi kan få et grep om; det samme gjelder for selve skapelsesprosessen. Det vil altså være nytteløst å studere hvorfor og hvordan sterke poeter kommer opp med sine innovasjoner. For selv om språket for Rorty er å betrakte som en bruksgjenstand, mener han at det forholder seg annerledes med språklige *innovasjoner*: ”Mens en håndverker gjerne har klart for seg hva jobben går ut på før han velger verktøy”, er den sterke poeten

”typisk ute av stand til å forklare akkurat hva det er han er ute etter før han utvikler et språk som gjør at han lykkes med å gjøre det” (Rorty 1989, ss. 12-13). Kulturell endring kommer, kunne man kanskje si, av en særegen form for *famling*.

Hans innvending mot retorikken er altså at den ikke kan leve opp til et løfte om å beskrive, og la oss forutsi, og dermed etablere kontroll over, abnorm diskurs – det vil si, over språkbruk som (for igjen å parafrasere Bizzell) lar oss ”realisere de endringene vi ønsker oss i verden”. Når Danisch og andre tegner opp en fagdisiplin – retorikken – som skal anbefale måter å bruke språket på som lar oss ”produsere endring i holdning og handling”, eller å svare på ”hvordan konteksten for retorisk praksis kan endres”, så mener Rorty dette er et umulig og dermed tomt løfte. Slik Rorty ser det, er slike endringer blinde, og en forestilling om at vi kan tilegne oss kontroll over denne prosessen er det samme som å forestille seg at vi kan tilegne oss kontroll over evolusjonen.

Det er viktig å påpeke at Rorty ikke ser sitt eget syn som et nederlag. Han trekker på flere store intellektuelle – herunder Nietzsche og Freud – for å knytte mening og håp til det han kaller *kontingens*. Å omfavne kontingens, skriver Rorty, er å ha kommet til et sted ”der vi ikke lenger tilber noe som helst, der vi ikke nærmer oss noe som en kvasi-guddom, men hvor vi nærmer oss alt – språket vårt, samvittigheten vår, fellesskapene våre – som et resultat av tid og tilfeldigheter. Å nå frem til dette stedet er, med Freuds ord, å mene at ”tilfeldighetene er verdig til å bestemme vår skjebne” (Rorty 1989, s. 22).

Handlekraft og kontroll

Spørsmålet er hvorvidt dette synet på kulturell endring kan harmoniseres med retorikkens antakelse om – for ikke å si forpliktelse til – retorisk handlekraft. At retorikkfaget er sterkt forpliktet til en slik ide, er ganske åpenbart. Det fremkommer ganske tydelig av de allerede siterte figurene, Bizzell og Danisch, og man trenger ikke lete lenge i retorikkens historie for å oppdage en slik ide er helt grunnleggende for faget. Inntrykket forsterkes om man ser til mer nåtidige publikasjoner som tar for seg dette temaet eksplisitt, som Karlyn Kohrs Campbells mye siterte artikkel, ”Agency: Promiscuous and Protean”, fra 2005. Denne artikkelen er talende, for Campbell etablerer ikke bare at agens er og lenge har vært en forutsetning i retorikken, hun peker samtidig på en del grunner til at denne etablerte forutsetningen er problematisk. Hun kan dermed stå som ett av mange uttrykk for at retorikkens begrep om handlekraft befinner seg – som også Carolyn Miller (2007) har påpekt – i noe av en krise.

Denne krisen springer ut av debattene om ”forfatterens død”, subjektets desentrering, og den retoriske situasjonens fragmentering, en tendens som også Campbell er tydelig preget av. For å ta inn over seg denne økende skeptisismen, legger hun for eksempel opp til å forstå retorer som ”artikulasjonspunkter’ snarere enn som opphavspersoner” (Campbell 2005, s. 5). Campbell gjør altså en god del for å avdempe og betinge vår retoriske handlekraft. Men så skriver hun også at ”rapportene om forfatterens død er voldsomt overdrevne”, og insisterer på at retorer er

”oppfinnere’ i retorisk forstand, artikulatorer som knytter fortiden til nåtiden”, noe de blir nettopp ved å utøve en ”kunst eller håndverk, [altså] alle de heuristiske ferdighetene som svarer på uforutsette omstendigheter”. Det finnes ”ingen presise eller universelle regler” for disse ferdighetene, sier hun, så det meste en dyktig retoriker kan gjøre er å være ”på vakt for tilbakevendende mønstre” (Campbell 2005, 7).

Campbell beveger seg med dette langt i retning av synet man finner hos Rorty, men hun gir oss ikke egentlig noe svar på hans utfordring om *kontroll*. For om man, som Rorty, forestiller seg at historien drives frem av tilfeldige sammenfall mellom (noe som likner) mutasjoner og økologiske nisjer, har man ikke noe bruk for Campbells ide om ”tilbakevendende mønstre”. Rorty vil neppe avvise at slike finnes, men gitt hans skille mellom normal og abnorm diskurs, vil alt mønsteraktig plasseres i førstnevnte kategori. Innovasjon vil han derimot se som *mønsterløs*. Hvis retorikken, som Campbell antyder, kan tilegne seg kontroll ved å forstå tilbakevendende mønstre, kan det kanskje gi opphav til noe slikt som ”retorikk” også innenfor Rortys rammer, men i så fall ville den betegnelsen vise til noe man kun kan bedrive innenfor et etablert språkspill, innenfor en normaldiskurs. Dermed ser det ut til at retorikken ikke kan holde sitt eget løfte om å understøtte kulturell endring, for endring skjer jo, som vi har sett, som et resultat av *nye* språkspill, av *abnorm* diskurs. Det ville i sin tur bety at vi måtte se retorikken som en – i all hovedsak – konservativ virksomhet.

Det er verdt å påpeke at når Rorty snakker om kulturell endring, så har han – på tross av sitt eget slagord om å ”holde seg til konkretene” – noen bokstavelig talt århundrelange prosesser i tankene. Dermed blir det viktig for ham å insistere på at vi aldri tar aktive *valg* mellom alternative språkspill. Den kopernikanske vending kom ikke i stand som resultat av en *beslutning*, sier han; snarere var det slik at ”etter rundt hundre år med resultatløs rot, begynte europeerne å oppdage at de snakket på en måte der disse sammenkoblende tesene ble tatt for gitt” (Rorty 1989, s. 6). Om historien skrider frem gjennom århundrer med ”resultatløs rot”, sier det seg selv at den typen leting etter mønstre som Campbell anbefaler er på siden av saken.

En viss tilnærming mellom Rorty og retorikken kan nok skje ved å understreke at retorikken ikke nødvendigvis forutsetter noen utstrakt grad av kontroll. Elisabeth Hoff-Clausen skriver for eksempel: ”Et dialektisk syn på handlekraft anerkjenner eksplisitt at virkninger av ord hviler på diverse samvirkende omstendigheter og hendelser. Ingen – selv ikke den mest veltalende retor – kan kontrollere nøyaktig hvordan ord blir fortolket, tatt i bruk, og sirkulert i offentligheten, eller hva som kommer ut av slik sirkulasjon i det korte eller lange løp” (Hoff-Clausen 2018, s. 295). I den grad retorikken *er* forpliktet til kontroll, er det altså ikke nødvendigvis Rortys århundrelange prosesser retorikerne mener å kunne kontrollere. Retorikken er utpreget situasjonsorientert, og det finnes vel knapt den retoriker som mener at en ”retorisk situasjon” strekker seg over flere århundrer. Også mer allment synes det som Rorty her argumenterer mot noe av en stråmann, for de eneste som vil innvende mot hans poeng over er enten innbitte historiske determinister, eller slike som ser for seg at vi mennesker besitter en underlig transgenerasjonell kontroll over historiens gang. Det første har blitt et stadig mer suspekt standpunkt, mens det siste

virker nærmest absurd.

Det er imidlertid ikke sikkert at dette løser stort, for Rortys skille mellom normal og abnorm diskurs tillater altså ikke *noen som helst* kontroll. Det er snakk om ”ren og skjær kontingens”. Det som gnager på relasjonen mellom retorikken og Rorty er altså metaformetaforen, som sier at innovasjon på ingen måte kan kontrolleres, men hvor det eneste vi kan gjøre er å lage noe nytt og (bokstavelig talt) meningsløst, sende det ut i verden, og håpe at tilfeldighetene står oss bi. Hvis metaformetaforen stemmer, tvinges retorikere til å ta noen steg tilbake fra sine mest voldsomme løfter om at retorikken skal ”utstyre folk til å bevirke sosial endring”.

Det virker for meg åpenbart at retorikken må forutsette at ”tilbakevendende mønstre” er av en *viss* betydning, og dermed, at vi faktisk kan tilegne oss *noen* grad av kontroll. Hvis vi lar Rorty overbevise oss om at dette ikke er tilfelle, vil det vi retorikere har å si om aktører, situasjoner, taler, tekster, tilfeller, steder, og så videre, fremstå som umotivert og overflødig – siden vi da må anta at resultatet uansett vil bli et ”resultatløst rot”. Fremstilt på en slik måte, vil mange retorikere nok velge å avvise Rorty som en potensiell ressurs for retorikken, men dette mener jeg er overrilt.

For det første kan retorikken *på tross av vanskelighetene* ha mye å hente fra Rortys metaformetafor. Den kan utfordre altfor voldsomme antakelser om retorikkens bidrag til kulturell endring, noe jeg tror kan være produktivt for faget; Rortys syn vil kunne gi mer fylde til den retoriske litteraturen om handlekraft, hvor vi jo har sett – jf. Campbell og Hoff-Clausen – at tendensen allerede har gått i retning av å tone ned omfanget av vår handlekraft. Slik kan metaformetaforen motvirke at vi retorikere gir løfter vi ikke klarer å holde.

Samtidig finnes det grunner til å stritte imot metaformetaforen. Det største problemet med den, mener jeg, er at Rorty ikke fremlegger et fnugg av empirisk bevis for at kulturell endring skrider frem slik han mener. Skulle man bevist et slik syn, måtte man hatt skikkelige studier av konkrete historiske endringsprosesser, med årsaksforklaringer og det hele. Og selv om man skulle få stablet noe sånt på bena, ville man hatt problemer med å sannsynliggjøre at kulturell endring *må* skride frem på den måten disse studiene ville vise. I den grad Rorty ville mene noe slikt, ville han bli offer for sin egen kritikk, der poenget jo er at vi skal legge bak oss en higen etter ”nødvendighet”.

Selvanalogien

Den foreløpige konklusjonen er at metaformetaforen kan være noe sånt som en potensielt produktiv fallem for oss retorikere – den representerer en felle som det kan være god trening for oss å unngå. Men så kan retorikere forholde seg til Rortys arbeid også på noen andre, og kanskje enklere, måter.

En ting man kan gjøre er å koble retorikken på normaldiskurs snarere enn på abnorm diskurs, for når han snakker om det første, innrømmer jo Rorty gladelig at man finner både tilbakevendende mønstre og kontroll. Hvis vi kunne ”ta til takke” med normaldiskurs, ville vi få langt mer armslag også innenfor Rortys måte å tenke

på. En slik kobling fordrer riktignok at vi ser på retorikken som i noen grad konservativ, men den utelukker ikke helt at vi kan befatte oss med endring; poenget er bare at man innenfor normaldiskurs *ikke endrer de grunnleggende reglene for språkspillet*. Snarere enn egentlig innovasjon, får man noe sånt som utvidelse; snarere enn revolusjon, får man reform.

Dette leder meg til neste trekk, som er å påpeke at Rorty i sin ”solidaritetsutopi” nettopp *ikke* går inn for noen revolusjon eller radikal innovasjon, men altså, for utvidelse og reform. Som jeg var inne på over, er Rortys solidaritetsutopi ikke motivert av et ønske om å lage *en annen type* samfunn enn det liberaldemokratiske, men tvert imot, av å lokke frem *mer av det samme* – det vil si å sørge for at det liberaldemokratiske fellesskapet stadig utvider seg, slik at det i fremtiden omfatter flere enn i dag.

Rortys egen kulturpolitikk hviler i det hele tatt ikke på metaformetaforen, og dermed postulerer den heller ikke noen dyp avgrunn mellom gammelt og nytt, mellom nåtid og fremtid. Når han snakker om solidaritet, har han heller ikke noe behov for å fremstille endringen som ”meningsløs”. Stort sett alt Rorty skriver for å underbygge sin utopi forutsetter en kontinuitet mellom gammelt og nytt; han beskriver det for eksempel som en utvidelse, eller som stadig større ringer i vannet (Rorty 2018). Likevel er det altså snakk om en kulturell endring; Rorty beskriver jo selv prosessen han ser for seg et ”følelsesmessig fremskritt”.

I denne delen av sitt arbeid bygger Rorty, om enn bare implisitt, på en annen retorisk figur enn metaforen, nemlig analogien. Vi kan kalle den *selvanalogien*, siden Rortys tanke her er at vi kan sammenstille, sammenligne og, til syvende og sist, utligne forskjeller mellom oss selv og andre. Dette skal skje ved ”detaljerte beskrivelser av mennesker som er ukjente for oss og [...] med ombeskrivelse av hvem vi selv er”. Mer konkret mener han at følelsenes fremskritt skjer ved at vi utvikler ”vår evne til å forestille oss fremmede som våre *medlidende*”, noe han mener skjer i en prosess ”der vi begynner å se andre mennesker som ‘en av oss’ snarere enn som ‘dem’”. Det å forstå at andre lider lar seg gjøre kun gjennom empatiens analogiske prosess, hvor man ser seg selv i andre og andre i seg selv – ”De er sånn som oss; de lider slik vi lider”.

I den grad vi retorikere tar tak i selvanalogien snarere enn i metaformetaforen, vil det knytte oss tydeligere til den offentlige sfæren, på bekostning av den private. Som vi har sett, er dette skillet svært viktig for Rorty, for det gjør at han kan finne en plass til alskens bokstavelig talt meningsløse innspill fra filosofer, poeter og andre revolusjonære tenkere, så lenge de husker på at dette er deres – private – forsøk på å skape mening i livene sine. Radikal innovasjon er med andre ord noe folk må holde på med på fritiden. Om de derimot skulle insistere på at *deres* radikalt innovative syn skal ligge til grunn for det vi har til felles, ja, da er de på ville veier. For at politikken skal være felles – man kunne sagt *demokratisk* – må den gi mening for alle. Utfordringen som gjenstår for det liberaldemokratiske politiske liv, er simpelthen å utvide dette ”alle”; det er å bruke selvanalogien til å forstørre det liberaldemokratiske fellesskapets ”vi”.

Hvis metaformetaforen kanskje utfordrer retorikken mer enn den underbygger

den, vil jeg mene at selvanalogien derimot underbygger og motiverer retorikkens normative forpliktelser.

Referanser

- Bizzell, P. (1997). *Rhetoric and Social Change*. Paper ved Conference on College Composition and Communication. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED409560.pdf>.
- Bjørkdahl, K. (2016). *Enlarging the Ethnos: Rorty, Redescription, and the Rhetorical Labor of Moral Progress*. PhD-avhandling. Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk, Universitetet i Oslo.
- Bjørkdahl, K. (2018). Filosofi og forestillingsevne. Forord til R. Rorty, *Filosofi som poesi* (ss. 7-29). Cappelen Damm.
- Campbell, K.K. (2005). Agency: Promiscuous and Protean. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 2(1), 1-19. <https://doi.org/10.1080/1479142042000332134>
- Castoriadis, C. (1987). *The Imaginary Institution of Society*. Polity.
- Cole, T. (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Johns Hopkins University Press.
- Danisch, R. (2013). The Absence of Rhetorical Theory in Richard Rorty's Linguistic Pragmatism. *Philosophy & Rhetoric*, 46(2), 156-181. <https://doi.org/10.5325/philrhet.46.2.0156162-63>.
- Gunn, G. (2001). *Beyond Solidarity: Pragmatism and Difference in a Globalized World*. University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Polity.
- Hauser, G. (1999). *Vernacular Voices: The Rhetoric of Publics and Public Spheres*. University of South Carolina Press.
- Hoff-Clausen, E. (2018). Rhetorical Agency: What Enables and Restrains the Power of Speech? I Ø. Ihlen & R. Heath (Red.), *The Handbook of Organizational Rhetoric and Communication* (ss. 287-99). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781119265771.ch20>
- Horne, J. (1989). Rhetoric after Rorty. *Western Journal of Speech Communication*, 53(3), 247-59. <https://doi.org/10.1080/10570318909374305>
- Horne, J. (1993). Rorty's Circumvention of Argument: Redescribing Rhetoric. *Southern Communication Journal*, 58(3), 169-81. <https://doi.org/10.1080/10417949309372899>
- Jarratt, S. (1995). In Excess: Radical Extensions of Neopragmatism. I S. Mailloux (Red.), *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism* (ss. 206-227). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597466.010>
- Mailloux, S. (1998). *Reception Histories: Rhetoric, Pragmatism, and American Cultural Politics*. Cornell University Press
- Mailloux, S. (2017). *Rhetoric's Pragmatism: Essays in Rhetorical Hermeneutics*. Penn State University Press.
- Miller, C. (2007). What Can Automation Tell Us About Agency? *Rhetoric Society Quarterly*, 37(2), 137-57. <https://doi.org/10.1080/02773940601021197>
- Rorty, R. (1978). Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. *New Literary History*, 19(1), 141-60. <https://doi.org/10.2307/468309>
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). Introduction. I *Consequences of Pragmatism* (ss. xiii-xlvii). University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1988). Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future. *Northwestern University Law Review*, 82(2), 335-351.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1989b). Comments on Castoriadis' 'The End of Philosophy?'. *Salmagundi*, 82/83, 24-30. <https://www.jstor.org/stable/40548044>

- Rorty, R. (1991). Habermas and Lyotard on Postmodernity. I *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2 (ss. 164-76). Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991b). Is Derrida a Transcendental Philosopher?. I *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. II (ss. 119-28). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511609039.008>
- Rorty, R. (1992). The Pragmatist's Progress. I U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation* (ss. 89-108). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627408.005>
- Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998b). Human Rights, Rationality, and Sentimentality. I *Truth and Progress, Philosophical Papers* vol. 3 (ss. 167-85). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511625404.010>
- Rorty, R. (1999). Ethics without Principles. I *Philosophy and Social Hope* (ss. 72-90). Penguin.
- Rorty, R. (2000). Universality and Truth. I R. Brandom (Red.), *Rorty and His Critics* (ss. 1-30). Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (2007). The Fire of Life. *Poetry Magazine*. <https://www.poetryfoundation.org/poetry-magazine/articles/68949/the-fire-of-life>.
- Rorty, R. (2010). Intellectual Autobiography. I R.E. Auxier & L.E. Hahn (Red.), *The Philosophy of Richard Rorty*. Open Court.
- Rorty, R. (2018). *Filosofi som poesi*. Cappelen Damm.
- Rosengren, M. (2008). *Doxologi: En essä om kunskap* (2. utg.). Retorikförlaget.
- Rosengren, M. (2013). Social mening – en retorisk fråga. *Rhetorica Scandinavica*, 65, 8-24. <https://rhs.retorikforlaget.se/index.php/rhs/article/view/111>
- Schiappa, E. (1990). Did Plato Coin Rhetorike. *The American Journal of Philology*, 111(4), 457-470. <https://doi.org/10.2307/295241>
- Schiappa, E. (2003). *Defining Reality: Definitions and the Politics of Meaning*. Southern Illinois University Press.
- Simons, H.W. (Red.). (1990). *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. The University of Chicago Press.
- Voparil, C. (2022). *Reconstructing Pragmatism: Richard Rorty and the Classical Pragmatists*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197605721.001.0001>