

## CONTRIBUȚII RORTIENE LA FILOSOFIA POLITICĂ: PRAGMATISM ȘI IRONISM

HENRIETA ȘERBAN

**Abstract.** *The Rortian problematic of political power is to be recaptured in a correlation with the perspectives he opened on ironism and pragmatism, describing a particular type of pluralism. At the same time, his vision represents, to use a phrase from international relations, a soft vision of political power, interpreted so that it emphasizes the importance that Rorty gives to the ironist individual and to solidarity within contemporary democratic society. I consider that his vision of political power is a postmodern development on the grassroots power, on the power of the individual, seen in a Foucaultian perspective.*

Problematica rortiană a puterii politice se constituie în corelație cu perspectivele pe care le deschide asupra ironismului și pragmatismului, descriind un tip particular de pluralism. În același timp, viziunea sa este, pentru a folosi un termen din relațiile internaționale, o viziune *soft* asupra puterii politice, interpretată astfel încât să evidențiez importanța pe care le-o conferă Rorty deopotrivă individului ironist și solidarității, în societatea democratică contemporană.

Problematica generală a teoriilor asupra puterii politice poate fi clasificată în secțiunea marilor narațiuni ale filosofiei politice moderne și în secțiunea narațiunilor mai noi, contemporane, influențate de postmodernism. În cea de-a doua se încadrează și această valorificare a ideilor rortiene, pe care o întreprind. Prima secțiune cuprinde pluralismul, teoria elitelor, marxismul, teoria autonomiei statale și noul instituționalism. În cele ce urmează voi puncta ideea centrală a fiecăreia dintre aceste teorii.

Pluralismul este considerat în opoziție cu teoria elitelor. Ca afirmare a diversității în interesul cetățenilor și ca trăsătură importantă a democrației modern, în regimul democratic diversitatea de interese, convingeri și stiluri de viață reprezintă un principiu fundamental. Gândirea politică americană a furnizat unul dintre primele argumente în favoarea pluralismului, în *Federalist Papers* 10, unde James Madison explică faptul că „facționalismul” poate fi un pericol numai dacă una dintre părțile angajate în jocul de interese economice și politice din societate ajunge să aibă o putere disproporționată, mult mai mare în raport cu a celorlalte. Pluralismul pune accent sporit pe comunicarea politică. Din perspectivă plura-

listă, dialogul ameliorează conflictele și conduce în timp la obținerea „binelui comun”<sup>1</sup>. Conflictul dublat de dialog conduce către un climat sănătos de negociere benefic pentru solidaritatea socială, din care au de câștigat atât societatea, cât și individul. Aceasta este perspectiva în care voi încerca să încadrez și poziția rortiană.

### *Pluralismul pragmatic*

Rorty nu doar susține, ci și îmbrățișează poziția că nu există nici un fel de temei neutru în baza căruia să se poată stabili un consens convergent, în sensul că toate pozițiile asumate sunt expresia unor idei situate în competiție și toate acestea sunt opțiuni viabile pentru societate, care le va „testa” în practică.

Poziția antifundamentalistă și antiesențialistă adoptată de către Rorty deschide calea unei perspective noi asupra relațiilor sociale. În acest demers sunt eliminate instanțele aflate dincolo de mediul social. Vocabularul însuși *nu mai captează pentru noi nici cum este lumea*, nici esența umană, ceea ce face imposibilă conceperea vreunei forme sau fundamentări metafizice a adevărului.

Între multele publicații semnate două cărți au influențat major gândirea contemporană. Prima este intitulată *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), în care Rorty apelează la alți gânditori contemporani (Sellars, Kuhn și Wittgenstein) pentru a își susține argumentul că epistemologia sau studiul cunoașterii este de fapt produsul unei idei greșite. „Greșeala” constă în a percepe mintea ca un tip de oglindă, cu funcția sa principală de a reproduce într-un mod cât mai fidel realitatea înconjurătoare. Atacând problemele filosofice primordiale cum ar fi și problema raportului dintre minte și trup, el pune aceste probleme în perspectivă, evidențiind ceea ce au relativ și contingent, pledând pentru hermeneutică, dar și împotriva oricărei ultime interpretări validate de vreo „forță superioară”. În același timp, Rorty este probabil și mai renumit pentru o altă lucrare, *Contingency, Irony, and Solidarity*, publicată în 1989. În această lucrare, Rorty abandonează orice demers analitic în favoarea unei scheme conceptuale alternative, bazată pe încrederea că nu putem susține faptul că „adevărul” este dincolo de abilitatea ființei umane de a se reinventa, de a deveni autentică folosindu-și puterile creatoare, așa cum „recomanda” de altfel și Nietzsche. Concomitent, lucrarea prezintă și o viziune politică de factură liberală, consonantă cu această filosofie, „centrată” pe o comunitate coerentă prin opoziția față de umilința și suferința ce pândesc sau care au atins deja orice ființă umană, și nu coagulată în jurul ideilor liberale abstracte, cum ar fi, spre exemplu, cea de „umanitate comună”<sup>2</sup>. Pentru gânditorii postmodernist-pragmatisti cum este Richard Rorty filosofia este chemată la o autenticitate de factură pragmatică care, cu o modestie a cotidia-

<sup>1</sup> În filosofie, în etică și în știința politică, „binele comun” este acel ceva ce aduce beneficii pentru toți membrii unei societăți, ceva asemănător cu noțiunea de „welfare”, adică „bunăstarea socială”. În filosofia politică, poate fi accentuat aspectul dreptului fiecăruia la oportunitățile care conduc la formarea liberă a propriei vieți prin acțiune responsabilă, în acord cu virtutea și cu legea morală. Este și cazul abordării lui Richard Rorty, în acord cu pragmatismul american.

<sup>2</sup> Rorty este actualmente profesor de literatură comparată la Stanford University.

nului, „va fi cooperat cu fluxul evenimentelor și va fi făcut clar și coerent sensul detaliului zilnic, în măsura în care știința și sentimentul se vor întrepătrunde, practica și imaginația se vor îmbrățișa. Poezia și sentimentul religios vor fi florile vieții”<sup>3</sup>.

Pragmatismul lui Rorty are valențe socratice și kierkegaardiene, însăși filosofia fiind o ironie, excelând prin valoarea sa intelectuală transgresivă și socială (după cum reiese din *Consequences of Pragmatism* și din *Contingency, Irony, and Solidarity*). Temeiul pragmatic al filosofiei rortiene reprezintă un fundament potrivit pentru comunicarea filosofică. Cu un asemenea temei, autorul și-a situat gândirea la intersecția de căi ce se despart în abordări filosofice diferite și, tot astfel, a optat pentru a deschide filosofia influenței altor discipline și într-un efort propriu de a o legitima, probabil în principal prin influența pe care o poate avea astăzi filosofia asupra altor discipline. Cu ocazia acordării titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, în 2001, filosoful american Richard Rorty spunea că „a folosi termenul de postmodernism este o modalitate extrem de artificială de a pune la un loc o mulțime de lucruri. Din câte am citit, la ora actuală, în Statele Unite și în lumea occidentală, termenul de «postmodernism» a îmbătrânit, nemaifiind un concept viu și productiv”<sup>4</sup>. Totuși, pentru circumscrierea poziției sale în raport cu modernismul, se poate recurge la acest termen uzat, „corectat” prin justificata sa afiliere la pragmatism.

În special în lucrarea sa *Consequences of Pragmatism*, Rorty are o contribuție majoră în filosofia contemporană prin analiza influenței pe care o au Derrida și de Man în domeniul „teoriei literare” în America și inventează termenul de „textualism” ca o contrapondere distinctivă față de termenul „deconstrucție”.

Putem să nuanțăm pragmatismul lui Rorty observând că acesta are mult în comun cu filosofia continentală contemporană în abordarea textului dinspre dimensiunea sa dramatică și literară. Analiza filosofică are de câștigat sub forma narațiunii. Întreprinderea filosofică construiește folosind idei și se legitimează prin contribuția practică. Arhitectonica ideatică ce nu aduce nimic în plan practic nu poate fi considerată valoroasă nici din punct de vedere filosofic. În *Philosophy and Social Hope*, din 1999, Rorty își îndreaptă atenția spre aspectele politice ale filosofiei contemporane și propune o sintagmă aparte, „utopia liberală”, prin care problematizează conexiunile dintre democrație și egalitate. Interesul primar al operei lui Rorty s-a axat pe dezvoltarea acestei idei: dacă nu aduce nimic pentru practică, n-ar trebui să se considere că are vreo importanță pentru filosofie. Tot ceea ce funcționează și este testat este o sursă de putere.

Eseul său „Private Irony and Liberal Hope” explică poziția sa filosofică postmodernă, postmetafizică și politică prin dezvoltarea unei noțiuni despre ironie care își revendică o tradiție filosofică de anvergură, începând de la Socrate și fiind totodată nominalistă și istoricistă în spiritul său filosofic. Dintr-o astfel de perspectivă, Rorty îl consideră pe Hegel primul ironist modern care se detașează

<sup>3</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957, p. 212–213.

<sup>4</sup> Dialog realizat de Corin Braga, în „Steaua”, nr. 5–6/2001, p. 31.

de tradiția metafizică construită de la Platon și până la Kant, începând o tradiție nouă, a unei „filosofii ironiste“, dezvoltată de către Nietzsche, Heidegger și Derrida. Rorty întreprinde chiar o paralelă între dialectica hegeliană și criticismul literar. Ironiștii sunt, în acest sens, hegelieni. În același timp, în această zonă se conturează și o contribuție esențială a lui Rorty la filosofia politică, văzând în ironiști reformatorii profunzi care contribuie în mod esențial la redefinirea societății liberale, ca factori catalizatori ai solidarității și ai unei societăți democratice pluraliste.

### *Ironiștii*

Cine sunt „ironiștii“? Spre deosebire de personajele ironice, ironiștii pot fi recunoscuți după următoarele caracteristici: (1) Ea<sup>5</sup> are niște îndoieli continue și radicale privind vocabularul final pe care ea îl folosește în mod curent, fiindcă a fost impresionată de alte vocabulare, niște vocabulare luate drept finale de către oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici garanta, nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care meditează asupra situației ei, ea nu consideră că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, fiind în relație cu o putere care nu-i aparține<sup>6</sup>. Ironiștii înclinați spre meditație consideră că orice alegere între vocabulare nu se face nici în cadrul unui metavocabular neutru și universal și nici prin vreo încercare de a lupta pentru a depăși aparențele pentru a descoperi realitatea, ci pur și simplu un mod de a înlocui vechiul cu noul.

Ironiștii sunt sensibili la interpretarea și manipularea politică; Rorty descrie acești oameni prin faptul că înțeleg că orice poate fi făcut să se „prezinte“ fie bine, fie rău, prin redescrisere. În același timp, ironiștii nu pot alege între vocabulare finale și nu le pot lua în serios, fiindcă termenii în care s-ar descrie sunt supuși schimbării, mereu contingenți și „fragili“<sup>7</sup>.

Împotriva perspectivei comunitariste, Rorty oferă o perspectivă surprinzătoare asupra bunului simț. În accepțiunea sa bunul simț este opusul ironiei. El explică faptul că „a avea bun simț“ nu este altceva decât legitimarea vocabularelor finale, a faptului că niște declarații formulate într-un anumit vocabular final sunt suficiente, și legitime, pentru a descrie și a judeca credințele, acțiunile și viețile acelor care folosesc vocabulare finale „alternative“. Anumite jocuri de limbaj sunt legitimate în detrimentul altora, puterea manifestându-se prin descurajarea anumitor provocări argumentative. În acest context „al bunului simț“, redescriserea nu este posibilă, pentru că mereu se analizează descrierile vechi, acceptate,

<sup>5</sup> Este intenția consecventă a autorului. În text apare pronumele englezesc „she“. Pentru a reda ideea de deschidere feminină adusă de ironism, pe care o subliniază autorul și totodată pentru a nu forța spiritul limbii române, acolo unde nu s-a putut evita explicitarea de gen, termenul general de „ironist“ a devenit „ironistă“ sau „ironista“.

<sup>6</sup> Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 46.

<sup>7</sup> Fragile sunt și ființele umane în special prin vulnerabilitatea în fața suferinței și a probabilității atât de mari de a fi umilite (*Ibidem*, p. 47 *sqq*).

de bun simț, prin intermediul unor alte descrieri vechi, acceptate și de bun simț. Iar posibilitatea de a redescrie se situează la Rorty în miezul acțiunii politice liberale, reformatoare și responsabile.

Ironistul lui Rorty este un nominalist și un istoricist — crede că nimic nu are o natură intrinsecă, o „esență” reală<sup>8</sup>. Astfel, pentru ironist, apariția unui termen ca „drept” sau „științific” sau „rațional” în vocabularul final de actualitate nu înseamnă și că știința sau raționalitatea ar putea ajuta pe cineva să ajungă mult dincolo de jocurile de limbaj ale vremii. Ironistul este îngrijorat că a fost inițiat în obișnuințele unei comunități greșite, învățat să joace un joc de limbaj greșit, devenind „un tip greșit” de ființă umană. Dar această îngrijorare este agravată de absența unui criteriu pentru ceea ce poate fi considerat greșit. Reformatorul rortian nu are siguranța de sine a moralistului de bun simț, însă are o anvergură etică. Este dator să reformeze neîncetat, să se adecveze neîncetat, să fie mereu actual, activ, implicat, într-un mod profund, fundamental și modest. Ironistul este autocritic din „temelii”: propria socializare și propriul vocabular final sunt cele vizate primele prin introspecție. Ironistul nu se poate „complace” în vreo situație „stabilă”: Rorty explică faptul că deși acest tip de ființă încearcă să își exprime mai articulat situația în termeni filosofici, se lovește mereu mai acut de propria lipsă de legitimitate în folosirea unor termeni ca „*Weltanschauung*”, „perspectivă”, „dialectic”, „cadru conceptual”, „epocă istorică”, „joc de limbaj”, „redescriere”, „vocabular” și „ironie”.

Împotriva perspectivei metafizice, Rorty arată că ironiștii insistă asupra următorului aspect: viața zilnică ne arată că este important ce limbaj se folosește și că ceea ce este „adevărat” depinde de limbajul folosit și de descrierea întreprinsă. De aici și ceea ce poate fi impus depinde de descrierea folosită, de circumstanțe și context. În timp ce metafizicienii cred că prin natura lor ființele umane doresc să cunoască, ironiștii cred că prin natura lor oamenii redescriu ceea ce cred că știu, orientați și de interesele lor curente. Metafizicienii nu cred că ceva poate fi făcut să arate bine sau rău prin redescriere — sau, dacă admit că acest lucru este posibil să se întâmple, deplâng acest fapt și se agață de ideea că realitatea ne va ajuta să rezistăm unor asemenea „seducții”, simple abateri de la vocabularul corect. Spre deosebire de metafizicieni, ironiștii nu văd în căutarea unui vocabular final (fie și în parte) o modalitate de a obține mai mult sau altceva decât un vocabular.

O altă caracteristică a ironiștilor este aceea că nu iau stadiul gândirii discursive drept *cunoaștere*<sup>9</sup>, în orice sens care ar putea fi explicat prin noțiuni ca „realitate”, „esență reală”, „punct de vedere obiectiv” sau „corespondența limbajului cu realitatea”. În această perspectivă, ironiștii nu cred că reflectarea realității poate fi guvernată de criterii. Criteriile, în opinia ironiștilor, nu sunt nimic mai mult decât „platitudini” d-ale bunului simț. De aici apare, arată Rorty, îndatorirea ironiștilor de a se distanța de propriul limbaj pentru a-și adecva, sau repara,

<sup>8</sup> Termenul trebuie considerat cu o pregnantă încărcătură hegeliană.

<sup>9</sup> Cu italice în textul lui Rorty.

după caz, mașinăriile conceptuale<sup>10</sup>. În acest sens, ironiștii consideră marile cărți (ca cele scrise de Pitagora, Platon, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud) redescriseri, exponente ale unor tradiții, ce pot fi modificate în vocabularul propriu. În același timp, metafizicienii consideră că marile cărți sunt ocazii pentru a recunoaște vocabularul final perfect atunci când îl auzim (Kierkegaard). Dacă metafizicianul presupune că tradiția nu poate ridica probleme de nerezolvat, ironistul se simte dator să problematizeze tradiția<sup>11</sup>.

Pentru ironiști, căutările unui vocabular final nu sunt destinate a converge: generalitățile sunt platitudini de evitat. Solidaritatea nu este de căutat și nici de obținut în virtutea platitudinilor, ci în virtutea capacității comune tuturor oamenilor de a suferi și de a resimți umilința. Din moment ce nu există vocabulare finale absolute ce ar putea fi ridicate la rang de criterii, pentru ironiști temeiul solidarității trebuie să fie nonverbal și de aceea va fi mai profund și mai solid.

Noțiunile general acceptate sunt pentru ironiști, nu numai platitudini, ci și periculoase. Nici gândirea liberă și nici democrația liberală nu pot înflori sub imperiul vocabularelor finale absolute. În ceea ce îl privește pe Hegel, Rorty consideră că are o contribuție majoră în filosofie deoarece a ales nu să construiască teorii filosofice și să le argumenteze, ci să evite argumentarea prin schimbarea constantă a vocabularelor, schimbând deci subiectul. Rorty subliniază că Hegel a renunțat în practică, deși nu în teorie, la ideea de a ajunge la adevăr, în favoarea ideii de a înnoi lucrurile. Rorty se bazează mult pe faptul că aduce predecesorilor săi critica nu faptului că limbajele pe care le foloseau erau perimate. Prin simplul fapt de a apela la un astfel de criticism, arată Rorty, tânărul Hegel s-a rupt de secvența filosofică Platon-Kant și a început tradiția filosofiei ironiste care se continuă cu Nietzsche, Heidegger și Derrida (filosofi care-și definesc realizările mai degrabă prin relație cu predecesorii lor decât prin raportarea la adevăr). Astfel, „critica literară” este un cuvânt actual pentru ceea ce s-a numit „dialectică”.

Critica este valabilă atât pentru vocabularele metafizicienilor, cât și pentru ale ironiștilor, Rorty explicând faptul că nimic nu poate servi ca o critică a unui vocabular final în afară de orice altceva asemenea vocabular este o redescrisere și nu este alternativă la redescrisere, în afară de o re-redescrisere<sup>12</sup>. Înțeleg că voca-

<sup>10</sup> După o idee expusă de filosoful american Eugene T. Gendlin, recunoscut în lume atât ca filosof, cât și ca psiholog, are titlul de doctor în filosofie de la Universitatea din Chicago, unde a și fost profesor universitar din 1963 și până în 1995. A fost premiat de trei ori de către Asociația Americană de Psihologie pentru contribuțiile sale la dezvoltarea psihologiei experimentale. Pentru filosofia contemporană importante sunt *Experiencing and the Creation of Meaning* și *Language Beyond Post-Modernism: Saying and Thinking In Gendlin's Philosophy* (editată de David M. Levin), ambele publicate la Northwestern University Press, 1997. Opera sa filosofică este centrată pe studiul relației dintre logică și explicația experimentală. El nu este totuși un adept orb al experimentului — după cum nu este nici un adept orb al postmodernismului — în sensul considerării unei complexități implicite, existentă în orice obiect de studiu. Deși nu poate fi reprezentată, complexitatea aceasta funcționează în modalități specifice, în relație cu discursul filosofic. Dezvoltă filosofia implicitului importantă în multe domenii (ecologie, comunicare, hermeneutică, psihologie, psihoterapie...), conform căreia ființa umană este cu mult mai mult decât pot cuprinde teoriile. Rorty arată că ironiștii sunt de acord cu Davidson în ceea ce privește inabilitatea noastră de a pași în afara limbajului pentru a îl compara cu altceva și cu Heidegger, în ceea ce privește contingenta și istoricitatea aceluia limbaj.

<sup>11</sup> R. Rorty, *Private Irony, Public Hope*, în Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 46–50.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 50.

bularele finale joacă după Rorty rolul de indicatori pentru atitudinea politică și etică a individului. Ceea ce metafizicienii numesc relativism, ironiștii consideră o „deschidere“ a vocabularului, ce face demersul discursiv mai inclusiv și mai liberal (în sensul de a fi mai potrivit pentru exprimarea libertăților liberale, pentru exprimarea complexității persoanei, pentru revendicarea unor drepturi încălcate sau a unor poziții nelegitimate încă în ceea ce privește accesul). După cum arată Rorty, „nimic nu poate servi drept critică la adresa unei persoane, în afară de o altă persoană, pentru o cultură, în afară de o cultură alternativă — pentru că atât persoanele, cât și culturile sunt, pentru noi, vocabulare întrupate“<sup>13</sup>. Ca urmare, îndoielile noastre privind propria persoană sau cultură — aspecte de neconceput, atât pentru metafizicieni, cât și pentru comunitariști pot fi rezolvate sau numai să ne lărgescă sfera vizuală să cuprindem mai multe persoane și culturi, pentru a nu fi „captivi“ ai vocabularului în care am crescut.

Eliberarea de tirania vocabularului unic se face prin lectură, iar lectura, respectul ironiștilor pentru criticii literari ca sfătuitori morali, relevă și accepțiunea particulară a moralei pentru ironiști. Criticii literari pot îndeplini acest rol de sfătuitori morali, nu pentru că ar avea acces la adevărul moral unic către care îi pot călăuzi pe ceilalți, ci pentru că aceștia se bucură de numeroase cunoștințe, au citit foarte multe și de aceea nu pot să cadă pradă tentației vocabularului unei singure cărți. Cu acești sfătuitori morali poate că vom avea parte de un „festin dialectic“, să ajungem să apreciem și cărțile antitetice, realizând un fel de sinteză (Rorty exemplifică prin Blake și Arnold, Nietzsche și Mill, Marx și Baudelaire, Trotski și Eliot, Nabokov și Orwell, candidați pentru sinteză, pentru a forma un mozaic). Ce obținem, în fapt? Eu înțeleg că ceea ce se obține este o lărgire a canonului, pentru o mai bună înțelegere a cazurilor particulare, iarăși, consider eu, un element politic și etic important pentru înțelegerea unei viziuni pragmatice asupra liberalismului, așa cum o descrie Rorty.

### *Pluralism prin vocabulare plurale*

Democrații nu pot fi decât oameni capabili să întrețină vocabulare finale flexibile, în dezvoltare. Aș îndrăzni să spun chiar că democrații lui Rorty sunt un fel de ironiști și de „critici literari“. Vocabularul final unic (mai concret, al savanților, al fundamentalistilor religioși, dar și al susținătorilor Iluminismului, cum este Habermas) reprezintă un impediment pentru cultura liberalismului. Dacă savanții se simt ofenșați de faptul că a fi științific nu este cea mai înaltă virtute intelectuală, Habermas, spre exemplu, vede linia de gândire ironistă, care începe de la Hegel, trecând prin Foucault și Derrida, ca pe o speranță socială distructivă.

O altă contribuție la filosofia politică contemporană, precum și la analiza puterii politice este distincția pe care Rorty o face între public și privat. În acest sens consideră ironiștii ca Hegel, Nietzsche, Derrida și Foucault neprețuiți când este vorba de a-ți construi propria imagine, dar inutili când este vorba despre politică. El vede această linie de gândire ironistă ca fiind în mare lipsită de rele-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 51.

vanță pentru viața socială și pentru chestiunile politice, dar de o maximă importanță în chestiunile private, care țin de sine și de imperativele de bunăstare ale sinelui (inclusiv propria imagine!).

În timp ce Habermas presupune că sarcina filosofiei este de a furniza un liant social care să înlocuiască credința religioasă și vede discursul iluminist despre „universalitate” și „raționalitate” ca pe candidații cei mai buni care ar putea forma acest liant, Rorty o vede ca instrument de introspecție, care să ne ajute să reconsiderăm un liant social nonverbal (aș spune, cu reverberații hobbesiene, până la un punct) și anume spectrul umilinței. Habermas, vede în critica iluminismului și a ideii de raționalitate un agent dizolvant al legăturilor dintre membrii societăților liberale, deoarece în tradiția în care se situează Habermas filosofia politică este centrală pentru filosofie, așa cum, pentru tradiția analitică, centrală este filosofia limbajului. Rorty consideră că ar fi mai bine să evităm ideea că reflecția filosofică are un punct de pornire „natural” — o anumită sub-arie, care într-o ordine naturală a justificării, ar fi prioritară față de celelalte, în perspectiva ironistă vreo ordine naturală de justificare a credințelor sau a dorințelor nefiind de conceput. Ironiștii nu sunt tentați nici de a folosi distincții cum este aceea dintre filosofie și retorică sau dintre metodele raționale sau neraționale de a schimba mințile celorlalți. Considerând că nu există un anumit centru al sinelui, ironiștii consideră că există doar diferite feluri de a țese candidații la credință și dorință în rețelele de credință și dorință pre-existente.

Singura distincție politică semnificativă pentru ironiști, aceea dintre folosirea forței și folosirea persuasiunii, se observă tot din perspectiva solidarității întru umilință și suferința de care sunt capabili oamenii. Din punctul ironist de vedere, tot ceea ce contează pentru politica liberală este convingerea larg împărtășită că ceea ce este numit „adevărat” sau „bun” este rezultatul unei discuții libere — căci dacă vom asigura libertatea politică, adevărul și binele se vor asigura de la sine. Autorul atenționează că „discuția liberă” aici nu înseamnă „liberă de ideologie”, ci pur și simplu este același fel de libertate care se realizează atunci când presa, justiția, alegerile sau universitățile sunt libere; mobilitatea socială este frecventă și rapidă, alfabetizarea este universală; învățământul superior este comun și pa-cea și bogăția au făcut posibil acel timp liber necesar pentru a putea asculta diferiți oameni și a te gândi la ceea ce spun. Autorul își recunoaște în comun cu Habermas o idee, în spiritul lui Peirce, că singura relatare generală posibil de dat pentru criteriile noastre de adevăr este aceea care se referă la „comunicarea nedistorsionată”, dar nu crede că se pot spune prea multe despre ceea ce s-ar califica drept „nedistorsionat”<sup>14</sup>, exceptând ceva de genul ce obții când există instituții politice democratice și condițiile necesare pentru a face aceste instituții să funcționeze.

Rorty consideră că liantul social care ține împreună societatea liberală ideală constă în ceva mai mult decât un consens asupra faptului că scopul organizării

<sup>14</sup> Rorty comentează: Aceasta nu înseamnă că „adevărat” poate fi definit ca „ceea ce se va crede la sfârșitul investigației”. Pentru o critică a acestei doctrine peirciene, vezi Michael Williams, „Coherence, Justification and Truth”, *Review of Metaphysics* 34, 1980, p. 243–72, și secțiunea 2 din „Pragmatism, Davidson and Truth”, în Ernest Lepore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 333–355.

sociale este să lase pe toată lumea să aibă o șansă la autocreație după maximul abilităților individului, și anume acest țel necesită, pe lângă pace și bogăție, „libertățile burgheze” standard.

La ironiști, această convingere nu va fi bazată pe o considerare de scopuri umane universal împărtășite, sau pe drepturile omului, pe natura raționalității, pe conceptul de Bine pentru Om, nici pe orice altceva. Convingerea ironiștilor se bazează pe faptele istorice care sugerează că fără protejarea instituțiilor liberale burgheze, oamenii sunt mai puțin capabili să lucreze la propria salvare, să-și creeze propriile imagini de sine, să-și reconstruiască rețeaua de dorință și credință în lumina oricăror noi oameni și cărți pe care s-a întâmplat să-i întâlnească. Într-o astfel de societate ideală discutarea afacerilor publice s-ar învărti în jurul următoarelor subiecte: (1) cum să-și echilibreze nevoile de pace, bogăție și libertate, atunci când condițiile necesită ca unul dintre aceste țeluri să fie sacrificat în favoarea celorlalte și (2) cum să se echilibreze oportunitățile pentru auto-creație, pentru ca apoi oamenii înșiși să fie lăsați să folosească sau să neglijeze oportunitățile care le apar în cale.

Autorul este conștient că sugestia că acesta este singurul liant social de care este nevoie în societățile liberale este amendabilă sub două aspecte. Prima este aceea că de fapt un asemenea liant nu este destul de puternic — căci retorica metafizică (predominantă) în viața publică în democrații este esențială pentru continuitatea existenței instituțiilor libere. Rorty consideră că acest pericol există, dar recurge la o analogie cu declinul credinței religioase pentru a-și susține poziția. Astfel, declinul acesta și mai ales declinul abilității oamenilor de a lua ideea de răsplată postmortem în serios, nu a slăbit societățile liberale, ci chiar le-a întărit. Motivul pentru care liberalismul s-a întărit prin această schimbare este acela că în timp ce credința în nemurirea sufletului a fost bombardată de descoperirile științifice și prin încercările filosofilor de a ține pasul cu științele naturii, nu este clar că vreo schimbare de opinie științifică ori filosofică ar putea aduce vreo atingere tipului de speranță care caracterizează societățile liberale moderne — speranța că până la urmă viața va fi mai liberă, mai puțin crudă, cu mai mult timp liber, mai bogată în bunuri și experiențe, nu doar pentru urmașii noștri, ci pentru urmașii tuturor. Dacă îi spui cuiva, a cărui viață capătă sens datorită acestei speranțe, că filosofi dau cu ironie peste credința în esența reală, peste obiectivitatea adevărului și peste existența unei naturi umane anistorice, este puțin probabil să trezești vreun interes, cu atât mai puțin să faci vreun rău. Ideea că societățile liberale sunt ținute în coeziune datorită vreunor convingeri filosofice mi se pare ridicolă. Ceea ce leagă societățile sunt vocabularele și speranțele comune. Vocabularele sunt, în mod specific, parazitare în raport cu speranțele — în sensul că principala funcție a vocabularelor este să spună poveștile despre viitoarele recompense care vor compensa sacrificiile prezente. „Societățile moderne laice și alfabetizate depind de existența unor scenarii politice rezonabile, concrete, optimiste și plauzibile și nu de scenarii de mântuire dincolo de mormânt.”<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Vezi R. Rorty, *op. cit.*, 2000; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Cea de-a doua obiecție este că din punct de vedere psihologic este imposibil să fii ironist liberal — adică să fii cineva pentru care „cruzimea este cel mai rău lucru din câte facem” și să nu ai convingeri metafizice despre ceea ce au toți oamenii în comun. Aceasta este o sugestie că distincția public-privat pe care o susține autorul nu ar putea funcționa: căci nimeni nu ar putea să se disocieze pe sine într-o creație în particular, și o liberală publică („aceeași persoană nu poate fi, în momente alternante, atât Nietzsche, cât și J. S. Mill”).

Pentru a menține speranța socială, membrii unei asemenea societăți au nevoie să-și poată spune unii altora o poveste despre cum lucrurile ar putea să se îmbunătățească și să nu vadă obstacole insurmontabile în calea adevărării acestei povești. Dacă speranța și-a mai pierdut din forță nu este pentru că funcționarii au trădat, ci pentru că odată cu sfârșitul celui de-al doilea război mondial cursul evenimentelor a făcut din ce în ce mai greu să spui o asemenea poveste în mod convingător. Cinicul și apăsătorul Imperiu Sovietic, continua obtuzitate și lăcomie a democrațiilor care i-au supraviețuit, populațiile înfometate, explozive, din emisfera sudică — fac ca problemele părinților noștri, din anii '30 — fascismul și șomajul — să pară aproape suportabile. Rorty pune accent pe faptul că oamenii care au încercat să aducă la zi și să rescrie scenariul socio-democratic standard despre egalitatea umană, scenariu scris de către bunicii lor la începutul secolului al XX-lea, nu au prea mult succes. El arată că problemele pe care gânditorii sociali înclinați spre metafizică cred că sunt cauzate de eșecul nostru de a găsi liantul teoretic potrivit — o filosofie care poate declanșa o aprobare largă într-o societate individualistă și pluralistă — sunt, cred, cauzate de un set de contingente istorice. Aceste contingente fac mai ușor să vedem ultimele sute de ani din istoria americană și europeană — secole de speranță publică și ironism privat crescând — ca pe o insulă în timp, înconjurată de nefericire, tiranie și haos<sup>16</sup>.

În ceea ce privește următoarea întrebare publică „Este absența metafizicii periculoasă din punct de vedere politic?”, în ce măsură decurge din întrebarea privată „Este ironismul compatibil cu vreun sens al solidarității umane?”. Pentru a realiza acest lucru, ar putea folosi distincția între modul în care nominalismul și istoricismul abordează prezentul, într-o cultură liberală a cărei retorică publică — retorica în care sunt socializați tinerii — este totuși metafizică, și modul în care ar putea arăta într-un viitor al cărui retorică publică este împrumutată de la nominaliști și istoriciști. Tindem să presupunem că nominalismul și istoricismul sunt în mod exclusiv proprietatea intelectualilor, a culturii înalte și că masele nu pot fi atât de blazate în ceea ce privește vocabularele lor finale. Dar să ne amințim că odată ateismul era de asemenea proprietatea exclusivă a intelectualilor.

În concluzie, în societatea liberală ideală, intelectualii vor fi încă ironiști deși non-intelectualii nu vor fi. Aceștia de pe urmă, totuși, vor fi nominaliști și istoriciști la nivelul bunului simț. Astfel ei se vor vedea mereu și mereu contingenți, fără a să simtă niște îndoieli particulare cu privire la contingentele care se întâmplă să fie ei înșiși. Nu vor fi orientați spre cărți și nici nu se vor întoarce către

<sup>16</sup> Rorty îl citează în acest punct al argumentației pe Orwell, „Căile democratice par să sfârșescă într-o încurcătură de fire”.

criticii literari ca spre niște sfătuitoari morali. Dar vor fi nonmetafizici la nivelul bunului simț, într-un mod asemănător celui în care oamenii din democrațiile bogate sunt din ce în ce mai non-teiști, la nivelul bunului simț. Nu vor mai simți nevoia să răspundă la întrebări de tipul „*De ce ești liberal? De ce îți pasă de umilința unor străini?*“, așa cum creștinul obișnuit din secolul al XVI-lea nu simțea nevoia să mai pună întrebarea „*Ești mântuit?*“ O asemenea persoană n-ar avea nevoie de o justificare pentru sentimentul ei de solidaritate umană, căci nu a fost educată să joace jocul de limbaj în care cineva cere și obține justificări pentru o asemenea credință. Cultura ei este una în care îndoielile despre retorica publică a culturii sunt întâmpinate nu numai de cerințe socratice pentru definiții și principii, ci și de cerințe în perspectiva lui Dewey, pentru alternative concrete și programe. O asemenea cultură ar putea, după mine, să fie tot atât de autocritică și tot atât de devotată egalității umane ca și cultura noastră familiară liberală, care este încă metafizică — dacă nu mai mult.

Dar și dacă am dreptate să cred că o cultură liberală a cărei retorică publică este nominalistă și istoricistă este atât posibilă, cât și dezirabilă, nu pot să continui pretinzând că ar putea sau ar trebui să fie o cultură a cărei retorică publică este ironistă. Nu pot să-mi imaginez o cultură care și-a socializat tinerii să fie în continuu suspicioși în ceea ce privește procesul lor de socializare. Ironia pare o chestiune privată în mod inerent. În contextul definiției mele, o ironistă nu poate continua fără a conștientiza contrastul dintre vocabularul final pe care l-a moștenit și cel pe care încearcă să și-l creeze pentru ea însăși<sup>17</sup>. Ironia este dacă nu pe de-a-ntregul plină de resentiment, atunci, măcar reactivă. Ironiștii trebuie să identifice ceva în legătură cu care să aibă îndoieli, ceva în raport cu care să fie alienați.

Această observație mă aduce la discutarea celei de-a doua dintre cele două obiecțiuni menționate anterior, și astfel la ideea că există ceva legat de calitatea sau postura de a fi ironist care face pe cineva nepotrivit să fie liberal și că o simplă distincție între public și privat nu este de ajuns pentru depășirea tensiunii.

Cineva ar putea face măcar plauzibilă această tensiune, spunând că există o tensiune primară între ideea că organizarea umană urmărește egalitatea umană și ideea că ființele umane sunt vocabulare întrupate. Ideea că avem toți o datorie preeminentă de a diminua cruzimea, de a face ființele umane egale în ceea ce privește răspunderea pentru suferință, de a lua drept bun faptul că există ceva în ființele umane care merită respect și protecție chiar independent de limba pe care o vorbesc. Acestea sugerează că o abilitate nonlingvistică, aceea de a simți durerea este importantă și că diferențele de vocabular sunt mult mai puțin importante.

Metafizica — în sensul căutării de teorii care vor conduce spre înțelegere — încearcă să găsească sensul afirmației că ființele umane sunt ceva mai mult decât rețele de dorințe și credințe, fără un centru. Rațiunea pentru care mulți cred că o asemenea afirmație este centrală pentru liberalism, este faptul că dacă bărbații și femeile ar fi, într-adevăr, nimic mai mult decât niște atitudini sentențioase — nimic mai mult decât prezența sau absența dispozițiilor pentru folosirea propozi-

<sup>17</sup> În mod consecvent Rorty folosește explicit pronumele „she“, subliniind deschiderea feministă a ironismului. Ca urmare, în textul lui Rorty, în general, ironistul este o ironistă.

țiilor formulate într-un vocabular condiționat istoric — atunci nu numai natura umană, ci *solidaritatea* umană, ar începe să pară o idee excentrică și dubioasă. Căci solidaritatea cu toate vocabularele posibile pare imposibilă. Metafizicienii ne spun că în cazul în care nu există un vocabular original, nu avem nici o „rațiune” să nu fim cruți cu cei ale căror vocabulare finale sunt foarte diferite de ale noastre. O etică universalistă pare incompatibilă cu ironismul, pur și simplu fiindcă este greu de imaginat cum s-ar exprima o asemenea etică fără o doctrină despre natura umană. Un asemenea apel la criticarea esenței reale este la Rorty antiteza ironismului.

Astfel, faptul că o mai mare deschidere, mai mult spațiu acordat autocreației, este cerința standard făcută de ironiști societăților lor este echilibrată de faptul că această cerință pare doar pentru libertatea de a exprima un fel de metalimbaj ironic teoretic care nu are sens pentru omul de pe stradă. Cineva își poate cu ușurință imagina un ironist insistând pentru mai multă libertate, mai mult spațiu acordat unor personalități de genul lui Baudelaire sau al lui Nabokov, fără să acorde prea multe gânduri pentru ceea ce Orwell dorea: spre exemplu, pentru obținerea de mai mult aer curat în minele de cărbune, sau pentru eliberarea proletarilor de Partidul Unic. Această senzație că legătura dintre liberalism și ironism este foarte slabă, în timp ce aceea dintre liberalism și metafizică este destul de strânsă, este ceea ce face oamenii să nu aibă încredere în ironismul din filosofie și în esteticismul din literatură, considerându-le „elitiste”.

De aceea, spune Rorty, scriitori ca Nabokov care afirmă că disprețuiesc „gunoiul topicii” și aspiră la „fericirea estetică”, par dubioși din punct de vedere moral și probabil periculoși din punct de vedere politic. Filosofii ironiști ca Nietzsche și Heidegger adesea par la fel de dubioși și periculoși, chiar dacă se uită de folosirea lor de către naziști. Dimpotrivă, chiar și când suntem conștienți de folosirea marxismului de către bandele de criminali autonomite „guverne marxiste”, de folosirea creștinismului de către Inchiziție și de modul în care Gradgrind<sup>18</sup> a folosit utilitarismul, nu putem menționa marxismul, creștinismul sau utilitarismul fără respect. Căci a fost o vreme când fiecare dintre acestea servea libertății. Nu este evident însă că ironismul i-a servit vreodată.

Ironistul este intelectualul tipic modern și numai societățile care îi acordă ei<sup>19</sup> libertatea de a-și articula alienarea sunt liberale. De aceea devine tentant să se infereze că ironiștii sunt antiliberali. Mulți, de la Julien Benda la C. P. Snow, au luat conexiunea dintre ironism și antiliberalism drept evidentă. Astăzi mulți iau de bun gustul pentru „deconstrucție” — unul dintre cuvintele cheie curente ale ironiștilor — ca semn al lipsei de responsabilitate morală. Ei consideră că semnul distinctiv al intelectualului demn de încredere este o proză simplă, lipsită de autoconștiența celor scrise, transparentă — exact tipul pe care un ironist autocreator nu vrea să o scrie.

<sup>18</sup> Personaj din cartea *Hard Times* de Charles Dickens, întrupare monstruoasă a omului industrial, o creatură a faptelor brute și lipsită de sentimente — n. trad.

<sup>19</sup> Prin formulări frapante de acest tip autorul subliniază deschiderea feministă a ironismului. Probabilitatea ca ironistul să fie o femeie este suficient de mare, după Rorty, ca să poată vorbi la feminin despre ironist, așa cum o face pe parcursul întregului articol — n. trad.

Deși unele dintre aceste inferențe pot fi greșite, iar unele dintre aceste presupuneri nefondate, totuși este ceva corect legat de suspiciunea trezită de ironism. Ironismul, așa cum l-am definit, rezultă din conștientizarea puterii redescrierii. Dar cei mai mulți oameni nu vor să fie redescrși. Ei vor să fie apreciați în propriii lor termeni — să fie luați în serios, exact așa cum sunt sau exact așa cum vorbesc. Ironistul le spune că limbajul lor este la latitudinea (interpretării) uneia și alteia<sup>20</sup>. Este ceva în mod potențial foarte crud în această afirmație. Căci modul cel mai eficient de a le cauza oamenilor durere pe termen lung este să îi umilești făcând lucrurile cele mai importante pentru ei să pară futele, perimate, lipsite de forță. Să considerăm ce se întâmplă atunci când cea mai prețioasă posesiune a unui copil — micile lucruri din jur în care își țese fanteziile și care îl fac un pic deosebit de toți copiii — este redescrisă ca „gunoi“ și aruncată. Sau să considerăm ce se întâmplă atunci când aceste posesiuni sunt făcute să arate ridicol în raport cu posesiunile unui alt copil mai bogat. Ceva asemănător se pare că se întâmplă unei culturi primitive când este cucerită de una mai avansată. Același lucru li se întâmplă nonintelectualilor în prezența intelectualilor. Toate aceste sunt variante mai blânde a ceea ce i s-a întâmplat lui Winston Smith atunci când a fost arestat: i-au spart prespapierul și au pocnit-o pe Julia în stomac, astfel inițiind un proces în care el să se descrie mai degrabă în termenii lui O'Brien decât în termenii săi proprii<sup>21</sup>. Ironistul care redescrive, tot așa, punând în pericol vocabularul final al cuiva și astfel abilitatea sa de a capta sensuri mai degrabă în propriii termeni decât în aceia ai ironistei, sugerează că acel cineva și lumea sa sunt futele, perimate, *lipsite de forță*. Redescrierea umilește adesea.

Redescrierea care se prezintă ca proces de descoperire a sinelui adevărat al interlocutorului, sau a naturii reale a unei lumi publice comune împărtășită de vorbitor și interlocutor, sugerează că persoana redescrisă este împuternicită prin redescriere, în loc să i se diminueze puterile. Această sugestie este întărită dacă este combinată cu sugestia că autodescrierea sa anterioară, cea falsă, i-a fost impusă de către lume, de către cele trupesti, de către diavol, de către profesori, de societatea represivă în care trăiește. Metafizicianul consideră că există o conexiune între redescriere și putere și că redescrierea corectă ne poate elibera. Ironistul nu oferă o asigurare asemănătoare. Ea are de spus că șansele de eliberare depind de contingente istorice care doar ocazional sunt influențate de propriile noastre redescrieri. Ea nu știe vreo putere de talia celei pe care pretinde metafizicianul s-o cunoască. Atunci când pretinde că redescrierea ei este mai bună, nu îi poate acorda termenului „mai bună“ acea greutate care reasigură, pe care i-o dă metafizicianul atunci când arată că este „într-o mai bună corespondență cu realitatea“.

În consecință, există două diferențe între ironistul liberal și metafizicianul liberal. Prima privește părerea lor despre ceea ce poate face redescrierea pentru liberalism; cea de-a doua, viziunea lor despre conexiunea dintre speranța publică și ironia privată. Prima diferență este aceea că ironistul crede că *doar* acele re-

<sup>20</sup> Vezi nota 21.

<sup>21</sup> Winston Smith, Julia, O'Brien sunt personaje din romanul *1984* de G. Orwell.

descrieri care servesc scopuri liberale sunt acelea care răspund la întrebarea „Ce umilește?“, pe când metafizicianul ar vrea să răspundă la întrebarea „De ce trebuie să evit umilirea?“. Dacă metafizicianul liberal vrea ca *dorința* noastră *de a fi buni* să fie susținută de un argument, care ar evidenția o esență umană comună, o esență care este ceva mai mult decât abilitatea noastră împărtășită de a suferi umilirea, liberalul ironist vrea doar ca *șansele* noastre *de a fi buni*, de a evita umilirea celorlalți, să fie extinse prin redescoperire. „Pentru scopurile mele private, te pot redescrive și pe oricine altcineva, în termeni fără legătură cu atitudinea mea față de suferința mea posibilă sau concretă. Scopurile mele private și o parte din vocabularul final care nu este relevant pentru acțiunile mele publice, nu sunt treaba ta. Dar cum sunt un liberal, o parte din vocabularul meu final care este relevant pentru asemenea scopuri îmi cere să fiu conștient de toate modurile în care alte ființe umane asupra cărora acționez ar putea fi umilite. Ca urmare, ironistul liberal are nevoie să ia la cunoștință cât mai multe vocabulare finale posibile, la modul cel mai imaginativ, nu numai pentru propria ei edificare, ci și pentru a înțelege umilirea petrecută și pe cea posibilă a oamenilor care folosesc aceste vocabulare finale alternative“<sup>22</sup>.

Liberalul metafizician, dimpotrivă, vrea un vocabular final cu o structură internă organică, una care nu se va crăpa în mijloc printr-o distincție public-privat, nu vrea o cârpeală. Crede că a înțelege faptul că toată lumea vrea să fie luată în propriii termeni ne angajează să găsim un numitor comun pentru acești termeni, o singură descriere care să fie suficientă atât pentru scopuri publice, cât și pentru cele private, atât pentru autodefinire, cât și pentru relațiile cu ceilalți. Acesta se roagă, ca și Socrate, pentru ca interiorul și exteriorul unui om să fie una — atunci ironia nu va mai fi necesară. Este hotărât să creadă, ca și Platon, că părțile sufletului și ale statului corespund și că distingând esențialul de accidental în privința sufletului ne va ajuta să distingem dreptatea de nedreptate în stat. Asemenea metafore exprimă credința metafizicianului liberal că retorica publică metafizică a liberalismului trebuie să rămână centrală în vocabularul final al individului liberal, pentru că este exact porțiunea pe care ea<sup>23</sup> o împărtășește cu restul umanității — porțiunea care face solidaritatea posibilă.

### *Puterea liberală soft*

Dar distincția între o porțiune centrală, împărtășită, obligatorie și o porțiune periferică, idiosincronică, opțională în vocabularul final al cuiva este exact distincția pe care ironistul refuză s-o traseze. Ea crede că ceea ce o leagă de restul speciei nu este un limbaj comun, ci *tocmai* vulnerabilitatea în fața durerii, în special în fața acelei dureri aparte pe care animalele nu o au în comun cu oamenii — umilirea. După părerea ei, solidaritatea umană nu este o chestiune de împărtășire a adevărului comun sau a unui țel comun, ci este împărtășită o speranță

<sup>22</sup> Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 60.

<sup>23</sup> Conform formulării intenționate a autorului.

egoistă, speranța că lumea cuiva — micile lucruri în jurul cărora cineva își țese vocabularul final — nu va fi distrusă. Pentru scopuri publice, nu contează dacă vocabularele finale ale tuturor sunt diferite între ele, atâta timp cât acestea se suprapun suficient cât să aibă toată lumea cuvinte pentru a-și exprima dorința de a intra în fanteziile altora, tot atât ca și în cele proprii. Dar aceste cuvinte care se suprapun — cuvinte ca „bunătate“ sau „decentă“ sau „demnitate“ — nu formează un vocabular la care toate ființele umane pot ajunge reflectând asupra naturii lor. O asemenea reflecție nu va produce nimic altceva decât o conștientizare mai accentuată a posibilității de a suferi. Aceasta nu va produce și *un motiv să îți pese* de suferință. Ceea ce contează pentru liberalul ironist nu este a găsi un asemenea motiv, ci să se asigure că ea *observă* suferința atunci când apare. Speranța ei este că nu va fi limitată de propriul vocabular final, când se va confrunta cu posibilitatea de a umili pe cineva cu un vocabular final destul de diferit de al său.

Pentru liberalul ironist, abilitatea de identificare imaginativă face treaba pe care metafizicianul liberal ar dori-o realizată prin motivație morală — raționalitate sau iubire de Dumnezeu, sau iubirea de adevăr. Ironistul nu vede în abilitatea ei de a percepe și nici în dorința ei de a preveni umilirea concretă sau posibilă a altora în pofida diferențelor de sex, rasă, trib și vocabular final — o parte mai centrală, sau mai „esențial umană“, decât oricare parte a sa. Într-adevăr, ea o privește ca pe o abilitate și o dorință, care, precum abilitatea de a formula ecuații diferențiale, apare destul de târziu în istoria umanității și este încă un fenomen mai degrabă local. Aceasta este asociată mai ales cu Europa și cu America în ultimele trei sute de ani. Dar nu este asociată cu vreo putere mai mare decât cea întrupată într-o situație istorică concretă, spre exemplu, puterea democrațiilor bogate europene și americane de a-și răspândi obiceiurile în alte părți ale lumii, o putere care a sporit datorită unor contingente din trecut și diminuată datorită altor contingente mai recente.

În timp ce metafizicianul liberal crede că un bun liberal știe anumite propoziții de o importanță crucială ca fiind adevărate, ironistul liberal crede că liberalul bun are un anumit tip de cunoaștere. În timp ce el crede că înalta cultură a liberalismului se adună în jurul teoriei, ea crede că se coagulează în jurul literaturii (în sensul vechi și restrâns al termenului — piese de teatru, poezii și mai ales romane). El crede că sarcina intelectualului este să păstreze și să apere liberalismul sprijinindu-l cu niște propoziții adevărate pe subiecte largi, dar ea crede că această sarcină constă în a ne perfecționa abilitatea de a recunoaște și de a descrie acele felurite lucruri mărunte în jurul cărora indivizii și comunitățile își adună în mod concentric fanteziile și viețile. Ironistul ia cuvintele care sunt fundamentale pentru metafizică și mai ales pentru retorica publică a democrațiilor liberale ca încă un text între alte texte, ca încă un „set de mici chestii de-ale oamenilor“. Abilitatea ei de a înțelege cum este să îți aduni viața în jurul acestor cuvinte nu este distinctă de abilitatea de a înțelege ce presupune să-ți aduni viața în jurul iubirii de Hristos sau de Marele Frate. Liberalismul ei nu constă în devotamentul ei pentru aceste cuvinte alese, ci în abilitatea ei de a prinde rolul jucat de numeroasele și diversele seturi de cuvinte.

Aceste distincții ajută la a explica de ce filosofia ironistă nu a făcut și nu va face prea multe pentru libertate și egalitate. Dar explică de asemenea și de ce „literatura“ (în sensul vechi sau restrâns), ca și etnografia sau jurnalismul, fac multe. Precum am mai afirmat, suferința este nonlingvistică: este ceea ce noi, ființele umane, avem ca legătură cu animalele necuvântătoare. Astfel, victimele cruzimii, aceia aflați în suferință, nu au prea multe de așteptat de la limbaj. De aceea nu există o „voce a celor oprimați“ sau un „limbaj al victimelor“. Limbajul pe care victimele îl foloseau odinioară nu mai funcționează și acestea suferă prea mult pentru a mai putea pune alte cuvinte laolaltă. Așadar, munca de a transpune situația lor în limbaj va trebui să fie executată de către altcineva pentru victime. Romancierul liberal, poetul sau jurnalistul este bun la așa ceva. Teoreticianul liberal de obicei nu îndeplinește bine această sarcină.

Suspiciunea legată de faptul că ironismul în filosofie nu a ajutat liberalismul este destul de corectă, dar nu pentru că filosofia ironistă ar fi în mod inerent crudă. Explicația stă în faptul că liberalii au ajuns să aștepte de la filosofie o anumită abordare — mai precis, să ofere răspunsuri la întrebări precum „De ce să nu fii crud?“ și „De ce să fii bun?“ — și simt că orice filosofie care refuză această sarcină trebuie să fie lipsită de inimă. Dar așteptarea aceasta nu este decât rezultatul unei educații metafizice. Dacă putem să ne scuturăm de această așteptare, liberalii nu vor mai pretinde de la filosofia ironistă să facă ceea ce nu poate face și ceea ce se autodefinește ca incapabilă de a face.

Asocierea pe care metafizicianul o face, între teorie și speranța socială, precum și între literatură și perfecțiunea din viața privată, este inversată într-o cultură liberală ironistă. În cadrul unei culturi liberale metafizice disciplinele care sunt însărcinate cu pătrunderea dincolo de multele aparențe ale vieții private, în vederea obținerii unei idei despre o realitate generală comună — referitoare fie la teologie, fie la știință sau la filosofie — au fost și disciplinele de la care s-a așteptat să conecteze ființele umane împreună și astfel să ajute la eliminarea cruzimii. Dimpotrivă, într-o cultură ironistă, puterea *soft*, înțeleasă în perspectiva lui Rorty, amintind de Foucault, împuternicește individul, astfel încât au această atribuție disciplinele care se ocupă de descrierea brută a domeniului privat și a idiosincretismelor. În particular, romanele și etnografiile ce sensibilizează omul la durerea celor ce nu ne vorbesc limba trebuie să îndeplinească atribuțiile demonstrațiilor despre natura umană comună. Solidaritatea, prin care puterea politică a individului „hrănește“ puterea de a dăinui a societății liberale de tip ironist, trebuie mai degrabă să fie construită din mici piese, decât să poată fi descoperită undeva „așteptându-ne“, în forma unui limbaj original, pe să-l recunoaștem cu toții când îl auzim.