



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-77-88

Научная статья / Research Article

## Социоэтноцентризм Рорти: проблема обоснования

И.Д. Джохадзе

Институт философии РАН  
*ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Российская Федерация, 109240*

## Rorty's socio-ethnocentrism: the problem of its justification

I.D. Dzhokhadze

RAS Institute of Philosophy  
*12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation, 109240*

Концепт «солидарности», одно из ключевых понятий коммунитаристской социальной теории, занимает центральное место в философских построениях позднего Р. Рорти. Настаивая на презумпции обоснованности/оправданности знания, принимаемого культурным сообществом, Рорти сводит социальные отношения к дискурсивным, интертекстуально-диалогическим. При этом он сталкивается с рядом трудностей. Стремление философа отбросить идею объективности в пользу «солидарности» идет вразрез с постулируемым им этноцентризмом. Теоретическая позиция Рорти (антирепрезентационизм, эпистемологический анархизм, критика корреспондентной теории истины и т.д.) не пользуется поддержкой со стороны его профессиональных коллег и «широкой аудитории», однако это не мешает философу, называющему себя прагматистом, считать ее обоснованной (justified), игнорируя коллективное мнение и не заботясь о том, насколько такая стратегия прагматична или политически релевантна. Западный (англосаксонский) этноцентризм, утверждает Рорти, особого рода: это этноцентризм «мы-сообщества» («мы — либералы»), стремящегося к саморасширению и созданию еще более инклюзивного, пестрого и гетерогенного социума. Это — мировоззренческая позиция либерально настроенного «ироника» и космополита, сознающего историческую случайность собственной идентичности, языка и нравственного сознания, «радикально и беспрестанно сомневающегося в словаре, которым пользуется». Но сказать, вместе с Рорти: «Нам повезло, что наш этноцентризм основан на недоверии к самому себе», — может только тот, кто признает истину антиэтноцентризма. Человек, верящий в социальный прогресс, в осуществимость утопического проекта «глобального, космополитичного, демократического, эгалитарного, бесклассового и бескастового общества», де-факто является антиэтноцентристом. Даже если на словах он отрицает это.

© Джохадзе И.Д., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**Ключевые слова:** солидарность, истина, соглашение, репрезентационизм, сообщество, ирония, этноцентризм

**История статьи:**

Статья поступила 22.04.2019

Статья принята к публикации 16.10.2019

**Для цитирования:** Джохадзе И.Д. Социоэтноцентризм Рорти: проблема обоснования // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 1. С. 77—88. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-77-88

‘Solidarity’ is one of the key concepts of the late Richard Rorty’s philosophy. Arguing that justification of knowledge is a matter of its acceptance by the community, Rorty reduces social relations to the discursive (intertextual or dialogical) ones. Thereby he faces a number of theoretical difficulties. Rorty’s willingness to substitute the idea of objectivity for that of solidarity is at odds with his socio-ethnocentrism. Antirepresentationalist attitude is not shared by the overwhelming majority of Rorty’s ‘cultural peers’, not to mention professional philosophers, but he strongly holds to antirepresentationalism, considering it to be sufficiently justified, not caring about what others think and whether such a strategy is politically relevant or desirable from a pragmatic point of view. Consequently, he endorses the picture of warrant as independent of communal opinion. Western (Anglo-Saxon) ethnocentrism, Rorty argues, is of a special kind: it is the ethnocentrism of a “we-community” (“we liberals”) which is dedicated to enlarging itself and creating more and more variegated, inclusive and heterogeneous society. It’s a worldview of a liberal “ironist” and cosmopolitan who is always aware of the contingency of her language and moral self, and who “has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses”. But to say, with Rorty, “We are lucky that our ethnocentrism is based on distrust of itself,” amounts to recognize the truth of anti-ethnocentrism. One who believes in cultural and social progress towards “a global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, casteless society” is de facto anti-ethnocentrist. Even if he denies it verbally.

**Keywords:** solidarity, truth, agreement, representationalism, community, irony, ethnocentrism

**Article history:**

The article was submitted on 22.04.2019

The article was accepted on 16.10.2019

**For citation:** Dzhokhadze I.D. Rorty’s socio-ethnocentrism: the problem of its justification. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (1): 77—88. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-77-88

Американского прагматиста Ричарда Рорти, в конце прошлого века выступившего с критикой логического эмпиризма и «репрезентационистской» модели знания, иногда называют философом *солидарности*. Это понятие, наряду с концептом «случайности» (contingency), занимает центральное место в интеллектуальных построениях позднего Рорти (1990—2000 гг.), сближая его социальную философию с коммунитаризмом. Социум, понимаемый как языковое сообщество, автор «Случайности, иронии и солидарности» счи-

тает возможным рассматривать в качестве единственного основания человеческих знаний, норм и стандартов мышления, разумного поведения. «Социализация... определяет все (goes all the way down)» [1. С. 17].

Истина есть «то, что полезно в качестве верования», — утверждал У. Джеймс [2. Р. 77]. Рорти соглашается с классиком прагматизма, но с одной существенной оговоркой: полезно в качестве *нашего* верования, именно *нам*, а не всем одинаково и во всех случаях жизни [3. Р. 22]. Люди усваивают коллективные верования и более или менее твердо их придерживаются по той же банальной причине, по какой они говорят на родном языке — это *их* язык. Никому в голову не придет утверждать, что английский или немецкий язык правильный, а французский или итальянский ложный; аналогичным образом, аргументирует Рорти, нельзя утверждать, что американцы говорят или думают правильно, а итальянцы или французы неправильно, — вовсе не потому, что подобное утверждение было бы проявлением этноцентризма; как раз наоборот, его «эпистемическая несостоятельность» заключалась бы в игнорировании социо-этно-культурной гипотетичности и в претензии на универсальность. Этноцентристы считают, что различие между словарями, которыми пользуются люди, — например, религиозно-этическим словарем апостола Павла и психоаналитическим словарем доктора Фрейда — является исключительно лингвистическим. Не следует рассматривать проповедь Павла и учение Фрейда как конфронтирующие репрезентации мира, ведь тогда нам пришлось бы признать, что один из них мыслил правильно, а другой заблуждался. Разумнее, советует Рорти, рассматривать обе доктрины как альтернативные языковые игры, — тогда нельзя будет сказать, что учение Фрейда истиннее воззрений апостола Павла, ведь это звучало бы столь же нелепо, как утверждение, что немецкий язык «правдивее» или «достовернее» идиша. Полезны (следовательно, истинны) те убеждения, которые «помогают нам добиваться желаемого» [4. Р. 94], желания же социально и исторически обусловлены.

Настаивая на презумпции обоснованности/оправданности знания, принимаемого культурным сообществом (или «аудиторией», как он предпочитает иногда говорить), Рорти сталкивается с рядом трудностей. По его мнению, любое утверждение, которое одобряется нашими современниками и партнерами по разговору, утверждение, которое ни у кого не вызывает желания возразить и, таким образом, как бы «сходит нам с рук» («what our peers... let us get away with saying» [5. Р. 176]), является обоснованным. Однако само это утверждение Рорти («весьма скандальное, если не сказать шокирующее даже для философа» [6. Р. 31]) не было встречено с пониманием его современниками и партнерами по интеллектуальному разговору, определенно не «сошло ему с рук», отмечает С. Брэкберн. Вывод: «если оно истинно, то оно ложно» [6. Р. 31].

Явным образом философская стратегия Рорти, его желание отбросить идею объективности в пользу «солидарности», идет вразрез с постулируемым

им этноцентризмом. На это указывает, в частности, Х. Патнэм. Рорти и его единомышленники, говорит Патнэм, «прекрасно осознают, что аргументы, которые они выдвигают, звучат неубедительно для подавляющего большинства их “культурных современников”, однако они продолжают отстаивать свою точку зрения, считая ее обоснованной (warranted). Значит, они разделяют концепцию обоснования как независимого от мнения большинства» [7. Р. 22].

Рорти является *анти*-репрезентационистом, критиком корреспондентной доктрины истины и этическим нон-реалистом, — во всем этом он *не солидарен* со своими fellow citizens. Его не заботит, насколько такая стратегия: а) прагматична, б) культурно и политически релевантна. В данном случае, как профессиональный философ и публичный интеллектуал, он именно *недостаточно* этноцентричен и прагматичен. В самом деле, рассуждает Б. Уильямс, «если, как предлагает считать Рорти, правильным описанием мира (для нас) является описание, которое мы находим удобным (для себя), и если мы на сегодняшний день находим удобным считать, что, к примеру, физическая наука исследует мир “как он есть”, тогда у нас нет оснований утверждать, как это делает Рорти, что *в действительности* ученые заняты не исследованием мира, а фантазированием о нем» [8. Р. 12]. «Представление о том, что некоторые картины мира [“метафизические”] “вводят в заблуждение”, — пишет Патнэм, — совершенно бессмысленно, если при этом утверждается, что все, чем мы располагаем — это наш разговор и объекты, составляющие его содержание» [9. Р. 349]. По мнению Патнэма, позиция Рорти (он называет ее релятивистской) самопроверяема.

Но представим себе, что убеждение, согласно которому истина носит социально-конвенциональный характер (т.е. является результатом интерсубъективного консенсуса), принимается большинством членов лингвистического сообщества и становится общим «солидарным» мнением. Этноцентризм и в этом случае не перестанет быть самопроверяемым! Как мы сможем достоверно судить о том, какого мнения придерживается сообщество *S* по тому или иному вопросу? Наше утверждение «члены *S* полагают, что *P*», согласно Рорти, не может быть *объективно* истинным («соответствующим реальности») — социоэтноцентризм отвергает такое объективное знание. Следовательно, мы сталкиваемся с проблемой регресса обоснований: сказать, что члены сообщества *S* «убеждены в том, что *P*», значит сказать: они «убеждены, что они убеждены, что *P*» (т.е. знание о знании членов сообщества, являющемся результатом консенсуса, само является результатом консенсуса), а сказать «убеждены, что убеждены...», значит сказать «убеждены, что убеждены, что убеждены...», и так далее до бесконечности (см.: [10. Р. 370—372]).

Рорти утверждает, что дистинкция «найденное — сделанное» не имеет смысла: мы ничего не находим готовым, все объекты нашего знания «создаются». «Если нам известно, — пишет он, — по поводу чего возможен разумный консенсус, а по поводу чего невозможен, потребность в каких-то других

различениях (объективное — субъективное, реальное — представляемое, найденное — создаваемое, внешнее — внутреннее) естественным образом отпадает» [11. Р. 115]. Но почему Рорти считает, что знание о консенсусе, объектом которого является некоторый предмет (например, дерево, растущее в поле, или дом у дороги, или книга на столе), предполагаемое присутствие или отсутствие этого предмета, доступнее (и надежнее) знания о *предмете как таковом*, его реальном присутствии или отсутствии? Почему наше убеждение в том, что перед нами *имеется* некоторый предмет (дерево, книга, дом), проблематичнее знания о консенсусе относительно этих предметов? Получается, достоверное знание о социальном (конвенциях, практиках, нормах) и субъективном (индивидуальных или коллективных верованиях, желаниях, интересах) возможно, а достоверное знание о предметном и объективном — нет.

Рорти, разумеется, не настаивает на безусловном эпистемическом превосходстве антирепрезентационизма перед репрезентационизмом. Он лишь констатирует, что репрезентационистский словарь устарел, не работает, бесполезен и т.д. Однако в устах прагматиста и антирепрезентациониста утверждение «репрезентационизм не работает» может означать лишь одно: нам полезно придерживаться убеждения в бесполезности репрезентационизма. Тогда напрашивается вопрос: полезно ли придерживаться убеждения в том, что нам полезно считать репрезентационизм, семантический реализм и корреспондентную теорию истины бесполезными? Регресс в бесконечное — цена, которую приходится платить антирепрезентационисту за нежелание признавать, что некоторые утверждения полезны или бесполезны в силу их *объективной истинности* или ложности.

Впрочем, Рорти, при всем его этноцентризме, не консерватор, его теория «солидарности» не сводится, вопреки мнению критиков «слева» (см.: [12; 13; 14], к апологии демократии англосаксонского образца. Он далек от идеализации американского общества (напротив, говорит об «упадке страны», которая, по его мнению, «в любой момент может скатиться в фашизм» [15. Р. 17, 234], критикует Республиканскую партию, контролируемую «жадными циничными олигархами» [16. Р. 11], предсказывает «неизбежный конец американского экономического и военного доминирования» [17. Р. 24]). И все же автор «Случайности, иронии и солидарности», несмотря на общий пессимистический тон его политических выступлений и интервью 1990—2000-х гг., остается патриотом своей страны, философом социальной надежды. Он верит в «Америку братства и милосердия» [18. Р. 16], в осуществимость утопического проекта «глобального, космополитического, демократического, эгалитарного, бесклассового и бескастового общества» [15. Р. XII], в котором «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех» [15. Р. 203]. Это вера не шовиниста и ура-патриота, а либерально настроенного «ироника» и космополита, сознающего историческую случайность собственной идентичности. Ироник, пишет Рорти, «радикально и беспрестанно

сомневается в словаре, которым пользуется» [1. С. 103]. Он вполне допускает, что был «заброшен» в чужое сообщество, обучен чужой, неудачной языковой игре. Экзистенциальная ситуация, в которой находит себя иронический теоретик, воспринимается им как сомнительная, в терминологии Дж. Дьюи, и подлежащая «урегулированию».

Но как *homo dubitans* Рорти пришел к этой мысли? Какова психологическая природа интеллектуальной тревоги ироника? Наконец, что именно его беспокоит?

Если мы не располагаем транскультурным критерием адекватности нашей картины мира и словаря (и не ищем его, полагая, что такого критерия не существует, как не существует *правильного* языка), — нам не о чем беспокоиться! Откуда происходит «забота» ироника, его колебания, страхи? Многие люди, действительно, сомневаются в словарях, которыми пользуются. Но тревожит их именно то, что ироника, каким его изображает Рорти, менее всего должно волновать — возможность метафизической ошибки. «Выбирая конечный словарь, ироник руководствуется какими угодно соображениями, только не желанием обнаружить истину. Он создает, а не находит. ... По ту сторону ностальгии по достоверности, которую он объявляет иллюзией, сомнение утрачивает какой бы то ни было прагматический смысл» [19. Р. 492—493]. Сам Рорти, по мнению Р. Бернстайна, не имеет морального права позиционировать себя как «ироника», — если, конечно, относиться к иронии *без иронии*, т.е. считать ее чем-то большим, чем просто игрой. В известном абстрактном смысле Рорти-антирепрезентационист сомневается в словаре, которым пользуется, поскольку он признает существование других словарей (и соответствующих «картин реальности») и исключает возможность нейтрального оправдания (*justification*) собственного конечного словаря. Однако теоретический скептицизм подобного рода представляет собой разновидность *квазисомнения*, которое Ч. Пирс называет «книжным» (“*rarer*”) и практически бесполезным (а значит, с точки зрения прагматизма, недействительным) сомнением. «Мы не находим даже намека на то, что Рорти хоть раз позволил себе усомниться в преимуществах либеральной демократии, которой он всем сердцем предан. Он просто не допускает мысли о возможной альтернативе ей» [20. Р. 280]. В подтверждение Бернстайн приводит следующее высказывание Рорти: «...Нет *ничего* менее сомнительного, чем ценность тех свобод... которыми пользуются с недавнего времени некоторые богатые и удачливые общества» [1. Р. 249]. Значит, существует нечто (демократия *et cetera*), «радикальному сомнению» не подлежащее, — нечто такое, возможность чего Рорти не признает.

По мнению Р.А. Патнэм, сам концепт «солидарности» как лояльности индивида определенной (единственной в своем роде) традиции, политическому или языковому сообществу (этносу, клану), вводит в заблуждение: «каждый человек фактически принадлежит к более чем одной культуре»

[21. Р. 98]. Люди — конечные существа, но эта конечность бесконечно разнообразна. Нельзя быть *только* американцем, или *только* профессором философии, или *только* либерал-демократом. «Как представители какой-то группы, мы можем испытывать недоверие или даже враждебные чувства к тем, кто “не с нами”. Однако это отчуждение может быть снято благодаря нашей одновременной принадлежности к другой социальной группе. Любые ограничения, обусловленные историческими случайностями, преодолимы» [10. Р. 386]. Применительно к современному «жителю Запада» (и значительной части Востока) более правильно говорить об идентичности не в единственном, а во множественном числе (А. Сен использует термин «плюральная идентичность» [22. Р. 70]). В мире глобализации и мультикультурализма линии, отделяющие одну идентичность от другой, не совпадают с границами между нациями. Человечество, полемизирует с Рорти К. Герц, не разделено «на ясных и понятных “нас”, на место которых мы легко можем поставить себя (как бы сильны ни были отличия *между* нами), и на загадочных “их”, на место которых мы поставить себя не в состоянии, пусть даже мы были бы готовы отдать жизнь за их право отличаться от нас. Чтобы встретить чужестранца, не обязательно пересекать Ла-Манш» [23. С. 174]. Главная проблема этноцентризма, по мнению Герца, заключается в том, что он препятствует самопознанию и развитию общества, не давая *нам* взглянуть на себя глазами *другого*.

Сущность нравственного прогресса, по Рорти, состоит не в «подведении отдельных желаний под всеобщие обязательства или же подчинении эмоций рациональному контролю, [как полагали] Платон и Кант», а в способности «отожествлять себя со все возрастающим кругом людей и доверять этим людям» [24. С. 59]. Воображение — «лучшее орудие морального совершенствования» [25. Р. 4], «движущая сила... прогресса» [26. Р. 11]. Подлинная солидарность, отмечает Рорти, обеспечивается нашей «способностью рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения, — способностью считать “нашими” людей, имеющих с нами колоссальные различия» [1. С. 243]. «Справедливость как более широкая лояльность» — так называется одна из статей Рорти, и в этом названии схвачена суть его «инклюзивного», по выражению Дж. Райдера [27. Р. 119], этноцентризма. Документальная повесть, роман, этнографический очерк и иные подобные «социально полезные» (с точки зрения Рорти) жанры расширяют наш кругозор и развивают воображение, делают толерантнее и добрее, «чувствительнее к боли тех, кто не говорит на нашем языке» [1. С. 130].

Пожалуй, нигде столь явно не обнаруживает себя дихотомичность мышления Рорти (особенность, отмечаемая многими критиками), как в этих его рассуждениях о справедливости и моральном прогрессе. Философ считает, что во взаимоотношениях с другими людьми каждому индивиду приходится

выбирать между двумя ортогональными (якобы единственно возможными) стратегиями, а именно: представлением других такими же, как мы сами (т.е. игнорированием «другости»), либо полным безразличием к человеку, его действительным переживаниям, душевным и физическим страданиям, умонастроениям и потребностям, как будто необходимым условием нашего сострадания и сочувствия является *идентичность нам* страдающего лица. Или мы проходим мимо человека — его словно не существует для нас, — или видим в нем отражение самих себя. Но почему «или — или»? Разве социальное значение «нарративных» жанров — произведений литературы, этнографии, журналистики — не заключается в том, что они учат нас замечать скорее различия, нежели сходства? «Быть может, — рассуждает С. Мендус, — путь к решению многих проблем политики — не в выявлении (или допущении) сходств между людьми, принадлежащими к различным сообществам, а в признании того неудобного факта, что сходства часто отсутствуют. <...> Проблема не в том, чтобы жить бок о бок с другими, полагая, что эти другие похожи на нас. Проблема в том, чтобы жить с другими, сознавая, что они на нас не похожи» [28. Р. 61, 66]. Воображение тем и полезно, что помогает нам воспринять «непохожесть»: поставить себя на место другого, а не другого — на место себя.

Универсальной, «общечеловеческой» морали для Рорти не существует (как не существует абсолютной истины). Наша лояльность, настаивает он, не безгранична, она не может расширяться по экспоненте. Если нет «других» (кого-то, о ком можно сказать «они»), нет и «нас». Чувство солидарности, если бы оно распространилось на всех людей, живущих на планете, утратило бы идентификационную и мотивационную силу. Это чувство, пишет Рорти, «гораздо сильнее, когда те, с кем мы выражаем свою солидарность, мыслятся как “один из нас”, где “мы” означает нечто меньшее и более локальное, чем человеческая раса» [1. С. 242]. И далее поясняет: «Разве мы [либералы — И.Д.] говорим, что молодым чернокожим в американских городах нужно помочь потому, что они наши человеческие братья? Мы можем так сказать, однако было бы гораздо убедительнее, как с моральной точки зрения, так и с политической, описать их как наших сограждан *американцев* — настойчиво утверждать, что возмутительно, когда *американец* вынужден жить без надежды» [1. С. 242].

Спору нет, соглашается С. Каутц, чувство солидарности сильнее, когда оно связывает представителей одного и того же сообщества (племени, рода, этноса), но верно и другое: «гораздо легче отказать человеку в праве считаться “одним из нас” (в силу того или иного бросающегося в глаза различия), чем отказать человеку в праве считаться человеком» [29. Р. 104]. «Быть американцем» — значит придерживаться определенных нравственных установок и убеждений; к числу последних относится убеждение в том, что все люди, как записано в Декларации независимости, «созданы равными» — все *люди*, а не все американцы или англосаксы [29. Р. 105].

Р. Бернстайн, Б. Аллен, Р.А. Патнэм и другие комментаторы говорят о «парадоксальности» этноцентризма Рорти — «этноцентризма “мы-группы” (“мы либералы”», посвятившей себя саморасширению и созданию еще более широкого и более пестрого *этнoса*. Это “мы” тех людей, которые были воспитаны в недоверии к этноцентризму» [1. С. 251]. Дискриминация по этническим, религиозным, гендерным и т.д. признакам, заявляет Рорти, неприемлема именно потому, что противоречит базовым принципам *западной демократии* и культуры. «Именно в традиции *нашего* общества, — пишет он, — защищать слабых и униженных, изгнанных и обездоленных, всех нуждающихся в сочувствии и в восстановлении попорченного достоинства. На этот иудео-христианский элемент в нашей традиции с благодарностью и надеждой уповают подобные мне атеисты и либералы» [3. Р. 202]. (Ср.: «Характерной особенностью нашего национализма является интернационализм» [30. Р. 132].)

Нам *просто повезло*, говорит Рорти. Это «счастливая историческая случайность», что мы живем в *наше* время и являемся частью *нашего* (свободного, открытого, толерантного) общества [31. Р. 61]. *Они* — немецкие фашисты, китайские хунвейбины, сербские националисты («плохие парни тоже умеют быть солидарными» [32. Р. 61]) — не глупее, а просто *несчастнее* нас. Судьба оказалась менее благосклонна к ним и более благосклонна к нам (см.: [15. Р. 15]).

Каков, однако, эпистемический статус данной оценочной пропозиции? Те, кого Рорти называет «плохими парнями», сами себя несчастными, разумеется, не считают. Напротив, каждый национал-шовинист и культурный фундаменталист чувствует себя превосходно в своей ипостаси. Будет ли «мне повезло» в устах этого человека эпистемически равноценным «мне повезло» в устах космополита Рорти или интернационалиста Каллена? Очевидно, нет. Сказать «нам повезло, что наш этноцентризм основан на недоверии к самому себе», может только тот, кто признает истину антиэтноцентризма, т.е. де-факто *является* антиэтноцентристом. Даже если на словах он отрицает это.

### Список литературы

- [1] *Rorty R.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М. : Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
- [2] *James W.* Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. N.Y. : Longman's, Green & Co, 1907. 309 p.
- [3] *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
- [4] Richard Rorty to Anindita Balslev // *Balslev A.N.* Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty. Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 89—101.
- [5] *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
- [6] *Blackburn S.* Truth: A Guide for the Perplexed. L. : Allen Lane, 2005. 238 p.

- [7] *Putnam H.* Realism with a Human Face. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 347 p.
- [8] *Williams B.* Terrestrial Thoughts, Extraterrestrial Science // London Review of Books. 1991. Vol. 13. No 3. P. 12—13.
- [9] *Putnam H.* Words and Life. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 531 p.
- [10] *Detmer D.* Rorty on Objectivity and Truth // The Philosophy of Richard Rorty / ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 367—390.
- [11] *Rorty R.* Reply to Piotr Gutowski // Debating the State of Philosophy / ed. by J. Niznik, J.T. Sanders. Westport: Praeger, 1996. P. 114—115.
- [12] *Allen J.* Rationality, Relativism, and Rorty // South African Journal of Philosophy. 1992. Vol. 11. P. 52—61.
- [13] *Comay R.* Interrupting the Conversation: Notes on Rorty // Telos. 1986. Vol. 69. P. 119—130.
- [14] *Ramberg B.* Strategies for Radical Rorty // Meta-Philosophie: Reconstructing Philosophy? Ed. by J. Couture, K. Nielsen. Calgary: University of Calgary Press, 1993. P. 223—246.
- [15] *Rorty R.* Philosophy and Social Hope. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
- [16] *Rorty R.* Fighting Terrorism with Democracy // Nation. 2002. Vol. 275. № 13. P. 11—14.
- [17] *Rorty R.* Humiliation or Solidarity? The Hope for a Common European Foreign Policy // Dissent. 2003. Vol. 50. No 4. P. 23—26.
- [18] *Rorty R.* Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge; L. : Harvard University Press, 1998. 159 p.
- [19] *Schneewind J.B.* Rorty on Utopia and Moral Philosophy // The Philosophy of Richard Rorty / ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 479—505.
- [20] *Bernstein R.* The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Cambridge: Polity Press, 1991. 358 p.
- [21] *Putnam R.A.* Rorty's Vision: Philosophical Courage and Social Hope // *Putnam H., Putnam R.A.* Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey / ed. by D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017. P. 87—107.
- [22] *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. N.Y. : W.W. Norton and Company, 2006. 240 p.
- [23] *Герц К.* Польза разнообразия / пер. с англ. В. Иванова, Э. Соловьева // THESIS. 1993. Т. 1. No 3. С. 168—184.
- [24] *Рорти Р.* Этика без всеобщих обязанностей. Круглый стол в Институте философии РАН / пер. с англ. Е. Петровской // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / отв. ред. А. Рубцов. М. : Традиция, 1997. С. 56—110.
- [25] *Rorty R.* Dewey, Democracy, and China // Dao: A Journal of Comparative Philosophy. 2003. Vol. 3. No 1. P. 1—6.
- [26] *Rorty R.* Philosophy as Poetry. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016. 96 p.
- [27] *Ryder J.* Richard Rorty, Contemporary Philosophy, and the Problem of Ethnocentrism // International Journal of Cultural Research. 2011. No 1 (2). P. 118—120.
- [28] *Mendus S.* “What of Soul Was Left, I Wonder?” The Narrative Self in Political Philosophy // Literature and the Political Imagination / ed. by J. Horton, A.T. Baumeister. L.: Routledge, 1996. P. 53—69.
- [29] *Kautz S.* Liberalism and Community. Ithaca: Cornell University Press, 1995. 232 p.
- [30] *Kallen H.M.* Culture and Democracy in the United States. N.Y. : Boni and Liveright, 1924. 347 p.
- [31] *Rorty R.* Response to Jürgen Habermas // Rorty and His Critics / ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000. P. 56—64.

- [32] Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty / ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. 250 p.

## References

- [1] Rorty R. *Sluchajnost', ironiya i solidarnost'*. Trans. from English by I Hestanovoj, R Hestanova. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo; 1996. 282 p. (In Russ.)
- [2] James W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. N.Y.: Longman's, Green & Co, 1907. 309 p.
- [3] Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 226 p.
- [4] Richard Rorty to Anindita Balslev. In: Balslev A.N. *Cultural Otherness: Correspondence with R. Rorty*. Atlanta: Scholars Press, 1999. P. 89—101.
- [5] Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
- [6] Blackburn S. *Truth: A Guide for the Perplexed*. L.: Allen Lane, 2005. 238 p.
- [7] Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 347 p.
- [8] Williams B. Terrestrial Thoughts, Extraterrestrial Science. *London Review of Books*. 1991; 13(3): 12—13.
- [9] Putnam H. *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 531 p.
- [10] Detmer D. *Rorty on Objectivity and Truth*. In: *The Philosophy of Richard Rorty*. Ed. by RE Auxier, LE Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 367—390.
- [11] Rorty R. Reply to Piotr Gutowski. In: *Debating the State of Philosophy*. Ed. by J. Niznik, J.T. Sanders. Westport: Praeger, 1996. P. 114—115.
- [12] Allen J. Rationality, Relativism, and Rorty. *South African Journal of Philosophy*. 1992; 11: 52—61.
- [13] Comay R. Interrupting the Conversation: Notes on Rorty. *Telos*. 1986; 69: 119—130.
- [14] Ramberg B. Strategies for Radical Rorty. In: *Meta-Philosophie: Reconstructing Philosophy?* Ed. by J. Couture, K. Nielsen. Calgary: University of Calgary Press, 1993. P. 223—246.
- [15] Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
- [16] Rorty R. Fighting Terrorism with Democracy. *Nation*. 2002; 275(13): 11—14.
- [17] Rorty R. Humiliation or Solidarity? The Hope for a Common European Foreign Policy. *Dissent*. 2003; 50(4): 23—26.
- [18] Rorty R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge; L.: Harvard University Press, 1998. 159 p.
- [19] Schneewind JB. Rorty on Utopia and Moral Philosophy. In: *The Philosophy of Richard Rorty*. Ed. by RE Auxier, LE Hahn. Chicago: Open Court, 2010. P. 479—505.
- [20] Bernstein R. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity Press, 1991. 358 p.
- [21] Putnam RA. Rorty's Vision: Philosophical Courage and Social Hope. In: Putnam H, Putnam RA. *Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey*. Ed. by D Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017. P. 87—107.
- [22] Sen A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. N.Y.: W.W. Norton and Company, 2006. 240 p.
- [23] Gerc K. Pol'za raznoobraziya / Per. s angl. V. Ivanova, E. Solov'eva // *THESIS*. 1993; 1(3): 168—184. (In Russ.)

- [24] Rorty R. Etika bez vseobshchih obyazannostej. Kruglyj stol v Institute filosofii RAN / Trans. from English by E Petrovskoj. In: *Filosofskij pragmatizm Richarda Rorti i rossijskij kontekst*. Moscow: Tradiciya, 1997. S. 56—110. (In Russ.)
- [25] Rorty R. Dewey, Democracy, and China. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 2003; 3(1): 1—6.
- [26] Rorty R. *Philosophy as Poetry*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2016. 96 p.
- [27] Ryder J. Richard Rorty, Contemporary Philosophy, and the Problem of Ethnocentrism. *International Journal of Cultural Research*. 2011; 1(2): 118—120.
- [28] Mendus S. “What of Soul Was Left, I Wonder?” The Narrative Self in Political Philosophy. In: *Literature and the Political Imagination*. Ed. by J. Horton, A.T. Baumeister. L.: Routledge, 1996. P. 53—69.
- [29] Kautz S. *Liberalism and Community*. Ithaca: Cornell University Press, 1995. 232 p.
- [30] Kallen HM. *Culture and Democracy in the United States*. N.Y.: Boni and Liveright, 1924. 347 p.
- [31] Rorty R. Response to Jürgen Habermas. In: *Rorty and His Critics*. Ed. by R. Brandom. Malden: Blackwell, 2000. P. 56—64.
- [32] *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Ed. by E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. 250 p.

**Сведения об авторе:**

Джохадзе Игорь Давидович — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, заведующий сектором современной западной философии Института философии РАН (e-mail: joe99@mail.ru).

**About the author:**

*Dzhokhadze Igor D.* — PhD in Philosophy, Leading Research Fellow, Head of the Department of Contemporary Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (e-mail: joe99@mail.ru).