

RICHARD RORTY ON SOLIDARITY AND CULTURAL DIFFERENCE AND THE CULTURAL POLICIES CONCERNING THE ETHNIC MINORITIES

Ștefan Viorel Ghenea, Assist. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: From a Darwinian and neo-pragmatist point of view, the American philosopher Richard Rorty considers that the human beliefs and desires are for the most part formed by a process of acculturation. For him, there are no universal standards or criteria to justify the superiority of a culture over another. Since we all acquire our moral identity and obligations from our native culture, rationality and morality should be defined in terms of solidarity with a particular community and ethnocentrism. I will analyze his pragmatist point of view about solidarity and cultural difference and its implications on the way we conceive today the cultural policies for the integration of the ethnic minorities.

Keywords: Richard Rorty, Pragmatism, Ethnocentrism, Raționalitate, Cultural Difference, Solidarity, Cultural Policies, Minorities

Introducere

Richard Rorty este una din figurile controversate ale filosofiei contemporane, dar și unul dintre cei mai importanți filosofi ai ultimelor decenii. Noile perspective oferite de către acesta asupra unor teme filosofice precum realismul, teoria adevărului, sensul și rostul filosofiei, natura eticii, dar și filosofia și orientarea sa politică, au dat naștere unor dispute aprinse, care au depășit cu mult terenul filosofiei. Una dintre preocupările sale fundamentale, dar și printre cele mai criticate, a fost încercarea de a combina, într-o viziune unitară, pragmatismul, liberalismul și etnocentrismul. De o atenție mai scăzută a beneficiat problema diferenței culturale, care joacă, în opinia noastră, un rol important în această sinteză. Dintr-o perspectivă darwiniană și neo-pragmatistă, filosoful american consideră că opiniile și dorințele noastre sunt, în cea mai mare parte, formate printr-un proces de aculturație. În opinia acestuia, nu există standarde sau criterii universale sau derivate metafizic pentru a justifica superioritatea unei culturi față de alta. Din moment ce noi ne dobândim identitatea morală, obligațiile și credințele de la cultura în care ne naștem, raționalitatea și moralitatea ar trebui gândite în termeni de solidaritate față de comunitatea din care facem parte, deci din perspectiva unui etnocentrism. În acest articol vom analiza perspectiva pragmatistă a lui Rorty despre solidaritate și diferență culturală și implicațiile acesteia asupra modului în care concepem azi politicile culturale pentru integrarea comunităților etnice.

Pragmatism și etnocentrism

Rorty se plasează el însuși, în mod explicit, în tradiția pragmatistă, școală de gândire fondată de către Charles Sanders Peirce, popularizată de William James, și dezvoltată de F.C.S. Schiller și John Dewey, încadrându-se în ceea ce numește neo-pragmatism, orientare care beneficiază de noile direcții impuse în filosofie de „cotitura lingvistică”, produsă între anii 1940 și 1950, prin abandonarea analizei experienței, în favoarea analizei limbajului. Filosofi mai recentți precum W.V.O. Quine, Nelson Goodman, Hilary Putnam și Donald Davidson sunt considerați figuri emblematice ale neo-pragmatismului. Pragmatismul său

poate fi împărțit în trei doctrine interconectate: antireprezentationalism, etnocentrism și antifundamentalism.

Conform tradiției reprezentationaliste limbajul și mintea noastră dețin reprezentări ale realității. Astfel, reprezentationaliștii sunt în căutarea unui adevăr anistoric care transcende interesele noastre și contextul nostru cultural.¹ Rorty respinge ideea că adevărul este undeva în afara noastră și că există o singură descriere a lumii. Pentru anti-reprezentationalism „cunoașterea nu este o problemă de înțelegere corectă a realității, ci mai degrabă o problemă de dobândire a unor obiceiuri de acțiune pentru a face față realității”.² Obsesia pentru adevăr a filosofoilor ar trebui înlocuită cu speranța într-un viitor mai bun al omenirii. Teoria adevărului devine, deci, la Rorty, o teorie a speranței.³ Neîncrederea în existența unei naturi a adevărului are la bază un antifundamentalism pe care Rorty îl extinde până la a considera că nu este nevoie de fundamente filosofice privind natura umană sau despre univers.

Demersul antireprezentationalist și antifundamentalist al lui Rorty sprijină o poziție metafilosofică mai generală pe care a numit-o *etnocentrism*.⁴ La baza acesteia se află noțiunea de *solidaritate*, care este o consecință a teoriei pragmatiste a adevărului. Rorty consideră că nu există un adevăr obiectiv decât prin raportarea la opiniile celorlalți; consensul mai cuprinzător oferă garanția unei opinii.⁵ Adevărul este legat de justificare, iar acesta este o noțiune normativă, ține de sentimentul de solidaritate, de nevoia morală de a ne justifica opiniile și dorințele față de noi înșine și față de ceilalți membrii ai comunității și nu de a ajunge la un adevăr unic sau la lucrul în sine.⁶ Justificarea opiniilor noastre nu se mai face, deci, în fața unei realități independente de noi ci față de membrii comunității cu care ne identificăm. Etnocentrismul implică ideea că adeziunea față de comunitate este un motiv suficient pentru a adera la anumite opinii și credințe mai degrabă decât la altele, privilegiind, astfel, propria cultură. E ca și când am împărți lumea în două grupuri: primul alcătuit din persoane față de care trebuie să ne justificăm, cu care împărtășim cele mai multe credințe și opinii (etnosul nostru) și al doilea grup, alcătuit din cei cu care nu împărtășim suficiente credințe și opinii încât să putem avea o conversație fructuoasă.⁷ Etnocentrismul implică ideea că justificarea este relativă la audiență.

Rolul etnocentrismului este de a face legătura între perspectiva anti-reprezentationalistă și liberalism. Cultura liberală a timpurilor noastre a găsit o strategie pentru a evita dezavantajele produse de etnocentrism. Rorty vrea să spună că în calitate de ființe care cunoaștem, moștenim o perspectivă care este condiționată de un context social sau istoric. Chiar dacă nu putem să schimbăm această situație, în sensul că nu putem obține o

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979, pp. 8-9.

² Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, trad. Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2000, p. 46.

³ F.P.A. Demetrio, „Some Useful Lessons from Richard Rorty’s Political Philosophy for Philippine Postcolonialism”, in *Kritike*, Vol.2, No.2/2008, p.8.

⁴ Richard Rorty, *op.cit.*, p. 66.

⁵ *Ibidem*, 24.

⁶ Richard Rorty, „Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs Wright”, in *Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 180/1995), p.287. Seyed Mohammad Ali Taghavi, „Rorty’s Approach to Cultural Difference: The Conflict between Solidarity and Procedural Liberalism” in *Culture, Theory & Critique*, Vol. 43, No.2/2002, p.125.

⁷ Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, p. 30, Seyed Mohammad Ali Taghavi, *op.cit.* p.125.

perspectivă neutră, obiectivă cum ar fi cea a ochiului lui Dumnezeu, putem totuși renunța la un etnocentrism de modă veche, imperialist, deoarece am câștigat ideile de toleranță, de deschidere, în mentalitatea noastră. Aceste valori presupun critica propriilor noastre valori și practici prin contactul cu alte culturi. Cu alte cuvinte, etnocentrismul lui Rorty este „aculturat dar deschis”.⁸

Raționalitate și diferență culturală

Abordarea temei diferenței culturale de către Rorty a beneficiat de o atenție mai scăzută din partea criticilor decât perspectiva sa pragmatistă asupra cunoașterii și raportului limbaj realitate, etnocentrismul și liberalismul său politic. În continuare, vom analiza, pe scurt, această abordare, încercând o coroborare a acesteia cu tema solidarității pentru a urmări apoi implicațiile pragmatismului rortyan asupra politicilor culturale privind minoritățile etnice.

În studiul „Raționalitate și diferență culturală”, Rorty critică ideea tradițională a existenței unei ierarhii între diferitele culturi, în funcție de nivelul lor de raționalitate. În opinia sa, această eroare se bazează pe confuzia între câteva sensuri ale termenilor de „cultură” și de „raționalitate”. Primul sens al raționalității (R1) este acela de „rațiune tehnică” sau de „îndemânare de a supraviețui”. Este vorba despre „abilitatea de a face față mediului înconjurător prin ajustarea reacțiilor noastre la stimulii ambiantului în moduri complexe și precise”.⁹ Acest tip de raționalitate este specific tuturor speciilor și culturilor, în grade diferite, dar nu ne permite să facem ierarhii între acestea. Lui îi corespunde primul sens al „culturii”, (C1), care este acela de „set de obiceiuri de acțiune comun împărtășite, acelea care le permit membrilor unei singure comunități umane să se înțeleagă atât de bine unii cu alții și cu mediul înconjurător”.¹⁰ La fel ca R1, C1 nu este o virtute care să îi dea omului un statut privilegiat față de animale sau față de alți oameni. Al doilea tip de raționalitate (R2) apare însă ca un „ingredient special suplimentar pe care ființele umane îl au iar animalele nu.” Este vorba aici de sensul tradițional al raționalității care oferă omului un statut privilegiat în natură, o superioritate față de celelalte specii, în sens calitativ, nu gradual. Putem spune că R2 este raționalitatea de tip kantian care stă la baza imperativului categoric, al obligației morale de a trata fiecare om ca scop și niciodată numai ca mijloc.¹¹ R2 corespunde celui de al treilea sens al culturii (C3), care la rândul său este văzută ca un apanaj al umanității, un produs al evoluției istorice, presupunând îndepărtarea de natură, de animalitate, evidențiind superioritatea și caracterul privilegiat al ființei umane.¹² A treilea sens al raționalității (R3) este sinonim cu toleranța, cu „abilitatea de a nu fi extrem de

⁸ Vezi David L.Hilderbrand, *Beyond Realism and Anti-realism. John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2003, p. 164.

⁹ Richard Rorty, *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*, trad. Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2003, p.114

¹⁰ *Ibidem*, p.116.

¹¹ Este vorba despre respectul pentru demnitatea umană, pentru om ca ființă rațională, exprimată în mod elocvent în imperativul categoric kantian: „acționează astfel încât să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altcuiva, de fiecare dată totodată ca scop, niciodată numai ca mijloc”. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere din limba germană de F. Bogoiu, V. Mureșan, M.Ota, R.G. Pârvu; comentariu de V. Mureșan, București, Editura Humanitas, 2006, p.75.

¹² Richard Rorty, *Adevăr și progres*, p. 116.

deconcertați de ceea ce este diferit de noi, de a nu răspunde agresiv la astfel de diferențe.”¹³ R3 stă la baza capacității noastre de a ne schimba felul de a gândi și de a ne comporta, de a accepta opiniile altora, de a ne raporta constructiv la culturi diferite de a noastră. În timp, acest tip de toleranță a dat naștere înclinației de a „avea mai multă încredere în persuasiune decât în foță” specifică societăților liberale occidentale. În acest sens, R3 este o virtute care stă la baza progresului moral și cultural și din care derivă C3. C2 este, de asemenea, o virtute, având sensul de „cultură înaltă” sau ”abilitate de a manipula idei abstracte din pur amuzament”. Este dobândită prin educație și este asociată cu R3, în sensul că de regulă oamenii cu o cultură mai înaltă sunt mai toleranți și mai dispuși de a accepta diferențele culturale.¹⁴

În opinia lui Rorty, tradiția intelectuală occidentală tinde să combine și să confunde aceste sensuri ale raționalității și ale culturii, dând naștere unor idei greșite care s-au impus și s-au încetățenit. Una dintre acestea este aceea de crede că abilitatea noastră de a folosi tehnologia pentru o mai bună adaptare la mediu (R1) se bazează pe statutul nostru privilegiat de a poseda rațiune (R2), iar toleranța și îngăduința față de cei diferiți (R3) tinde să apară acolo unde se dezvoltă mai bine tehnologia (R1). În consecință, Occidentul, locul de unde provine tehnologia, ar fi și sursa idealurilor noastre morale.¹⁵ De asemenea, o teză general acceptată, conform căreia fiecare cultură (C1) este demnă de conservare are la bază confuzia între cele trei sensuri ale culturii și încercarea de a păstra noțiunea kantiană de „demnitate umană”. Astfel, imperativul categoric kantian se transferă de la om, văzut ca ființă rațională, asupra culturii. Chiar dacă această concepție mai este temperată de nevoia de a elimina acele culturi pe care le putem numi dăunătoare, cum ar fi ale unor grupuri infracționale, ale lagărelor de concentrare, cea nazistă etc., asistăm la tendința, în special a intelectualilor de stânga, de a considera că numai culturile „opimate” ar fi valoroase sau ar fi mai valoroase decât cel dominante.¹⁶

Pragmatismul liberal pe care îl susține Rorty tinde să abordeze problema raționalității și a diferenței culturale bazându-se pe raportul dintre R1 și R3 și abandonând ideea de R2. Ceea ce înseamnă că odată cu creșterea gradului de adaptare la mediu, prin dezvoltarea științei și a tehnologiei, ajungem să acceptăm cu mai multă ușurință idei și credințe aparținând altor culturi, devenind, deci mai toleranți. Concepția sa, care se bazează pe pragmatismul lui Dewey, încearcă să depășească ideea specifică intelectualilor de stânga, conform căreia doar culturile opimate au valoare și atitudinea imperialistă de minimalizare a valorii culturilor neoccidentale, considerate a fi inferioare sau naive. În perspectivă pragmatistă, triumful unei culturi asupra alteia nu se datorează vreunui principiu superior, unei raționalități inerente. Istoria este văzută de către Dewey și de către adepții săi, printre care se numără și Rorty, ca o sporire a libertății umane, dar nu în sens hegelian, ca rezultat al unei raționalități superioare (R2), ci în sensul sporiri toleranței cu privire la diferențele culturale (R3). Având la bază utopia deweyană (social-democrată), conform căreia urmașii noștri vor trăi într-o lume în care își vor pricinui mult mai puțin rău decât ne pricinuiim noi

¹³ *Ibidem*, 115.

¹⁴ *Ibidem*, 116.

¹⁵ *Ibidem*, 115.

¹⁶ *Ibidem*, 118.

astăzi, Rorty presupune că oamenii următoarelor secole vor trăi o utopie multiculturală globală, de tip liberal, în care „vor descâlci fiecare cultură într-o multiplicitate de fire componente delicate, iar apoi vor țese aceste fire împreună cu fire la fel de delicate, provenite din alte culturi – promovând astfel genul de diversitate-în-unitate caracteristic raționalității”.¹⁷

Solidaritatea umană și politicile culturale privind minoritățile etnice

Perspectiva tradițională asupra solidarității umane pornește de la premisa că există în natura noastră o anumită trăsătură ce ne face să ne raportăm la ceilalți oameni ca la semenii ai noștri, o anumită umanitate esențială, care este activată ori de câte ori intrăm în contact cu alte ființe umane. J.-J. Rousseau vorbea despre virtuțile omului natural, care avea în suflet cele două caracteristici fundamentale ale naturii umane: interesul pentru propria conservare și repulsia față de suferința semenilor.¹⁸ Societatea este cea care l-a pervertit scăzându-i, putem spune, gradul de toleranță. În consecință, din această perspectivă, cei care acționează împotriva semenilor, provocându-le suferință sau pur și simplu nu intervin atunci când viața, sănătatea sau proprietatea le sunt amenințate, dovedesc o umanitate precară sau chiar lipsa umanității. Naziștii, torționarii din lagăre și închisori, denunțătorii sunt din punctul acesta de vedere inumani. În opinia lui Rorty, această perspectivă este greșită deoarece ea se bazează pe modelul general uman. Dacă renunțăm la ideea existenței unei naturi umane, a unui sine central și acceptăm contingenta individualității nu mai putem invoca solidaritatea umană. În aceste condiții, nu mai putem vorbi de acțiuni inumane. Ceea ce ne face ființe umane decente „e relativ la anumite circumstanțe istorice, e o chestiune de consens trecător cu privire la care atitudini sunt normale și care anume practici sunt considerate drepte sau nedrepte”.¹⁹ În aceste condiții, ce ne oprește să ne facem rău unii altora în momente istorice în care „modelele de comportament și instituțiile tradiționale se prăbușesc”²⁰, cum ar fi prigoana evreilor în al doilea război mondial, dacă nu există ceva de genul solidarității umane care să stea între noi și forțele care ne pot distruge? Avem tendința ca, în aceste momente, să apelăm la solidaritate ca la o obligație morală. Aceasta însă are un rol constrângător, în opinia lui Rorty, și se bazează pe o idee greșită despre semnificația lui „noi”. El consideră că sensul de „noi ființele umane” în opoziție cu animalele, plantele, mașinile nu activează atitudinile de solidaritate, ci mai degrabă identificarea cu categorii mai restrânse ca „genul nostru de oameni”, „un tovarăș dintr-o mișcare”, un grec ca și noi” etc. În consecință, „noi” este gândit, de obicei, în raport cu „ei”, cu alți oameni.²¹ Solidaritatea are, deci, o arie mai restrânsă decât cea a ființelor umane și se referă la cei cu care ne identificăm mai mult, la membrii comunității, ai etniei, ai breslei din care facem parte. De exemplu, suntem mai generoși cu un cerșetor pentru că e bătrân (îl identificăm cu bunicii noștri sau cu noi când vom fi bătrâni), e un copil (îl identificăm cu copiii noștri sau cu noi când eram copii). În

¹⁷ *Ibidem*, pp. 131-132.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, traducere de C.I.Ivanciuc, București, Best Publishing, 2001.

¹⁹ Richard Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, traducere și note de C.S. Ștefanov, studiu introductiv și control științific de M.Flonta, București, Editura All, 1998, p. 296.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 297.

consecință, etica lui Kant, bazată pe constrângerea datoriei față de ceilalți oameni ca ființe raționale, nu funcționează, ea nu activează solidaritatea. Teza lui Rorty e că sentimentul de soliaritate este legat de asemănările și deosebiri evidente, proeminente, date de un vocabular contingent istoric (al unei comunități culturale încheiate), scopul său fiind dezangajarea solidarității umane de „presupozițiile filosofice”.²²

Dar, care este efectul unui asemenea sens al soliarității pentru creșterea coeziunii sociale, pentru intergrarea unor minorități etnice, religioase sau sexuale? Rezultatul va fi izolarea lor de restul societății, pe baza identificării restrânse în cadrul unui grup și menținerea unei soliarități circumscrise la acesta? Nicidecum. Rorty susține ideea lărgirii sensului pe care îl dăm lui „noi”, dezvoltarea, lărgirea vocabularelor morale. Poziția sa (pragmatismul liberal) este împotriva cruzimii și pentru creșterea gradului de toleranță evidențiată prin ideea de raționalitate.³ În acest viziune, progresul moral se realizează prin lărgirea solidarității, prin eliminarea cât mai multor diferențe, considerate neimportante și nu prin realizarea unui sine central, al unei solidarități umane generice.²³ În aceste condiții, diferențele culturale și etnice se estompează, dar nu prin forțarea lor de a se încadra într-un model abstract, ci prin acceptarea lor și apoi prin eliminarea lor, ca fiind ne semnificative, în raport cu identificările care crează solidaritatea. Mai mult, pretenția unei solidarități umane bazată pe modelul general uman poate da naștere unor frustrări și sentimente de vinovăție – de exemplu, suntem tentați să avem o atitudine de respingere față de cel care preferă să ajute un concetățean de altă etnie în defavoarea altuia aparținând unei minorități. Astfel, politicile culturale unificatoare pot fi percepute ca fiind constrângătoare. Ar fi preferabilă extinderea solidarității prin eliminarea diferențelor, prin identificarea cu anumite descrieri particulare. Se impune, deci, revizuirea ideii de solidaritate văzută ca plecând mai degrabă de jos în sus, de la realități concrete și nu de la principii morale abstracte sau de la valori care se impun imperativ. În acest fel, extinderea solidarității prin acceptarea diferențelor culturale poate duce la o creștere a nivelului de toleranță făcând posibilă coeziunea socială. Politicile culturale pentru identificarea minorităților etnice ar putea, deci, să se bazeze pe acest model. Membrii populației majoritare se pot identifica mai ușor cu cei ai unei comunități etnice dacă se regăsesc în trăsături și comportamente particulare. Mai mult, integrarea socială și culturală este considerată astăzi din ce în ce mai mult ca un proces de integrare comunicațională, limbajul având un rol fundamental în creșterea gradului de toleranță. În acest sens, în opinia lui Rorty, politicile culturale reprezintă, printre altele, argumente cu privire la modul de folosire a cuvintelor.²⁴ De exemplu, a spune că românii ar trebui să nu se mai adreseze romilor cu cuvântul „țigan” reprezintă o politică culturală. Gradul de toleranță față de anumite grupuri etnice poate fi crescut prin renunțarea la anumite practici lingvistice (folosirea unor cuvinte precum: „țigan”, „colorat”, „cioroi” ș.a.) Politicile culturale nu se reduc, însă, la disputa privind utilizarea „limbajului urii”, care exprimă conflictul dintre rase, etnii etc., ci presupune proiecte sau strategii discursive prin care să se elimine întregul discurs defăimător. Nu este vorba de a nu accepta diferențele rasiale, etnice, de grup,

²² *Ibidem*, pp.299-300.

²³ *Ibidem*, p.300.

²⁴ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999, p. 3.

inegalitățile sociale și naturale, ci de a renunța să mai vorbim despre ele.²⁵ Practic, discursurile politice prin care se militează pentru eliminarea sau suprimarea diferențelor, se bazează pe premise greșite: ele încearcă să șteargă ceva ce există deja, crezând că în felul acesta diferențele nu vor mai funcționa. Putem privi aceste încercări ca o luptă cu morile de vânt, risipă inutilă de energie. Ceea ce poate fi schimbat este felul în care vorbim despre aceste diferențe, schimbând, în felul acesta, efectul lor.

Concluzii

Pragmatismul lui Rorty reprezintă o sursă de noi perspective de abordare a diferențelor culturale, a relațiilor sociale, a participării la viața socială, în vederea unei adaptări optime la aceasta. Etnocentrismul propus de el evidențiază rolul identificării culturale cu membrii comunității căreia îi aparținem, din perspectiva opiniilor împărtășite cu aceștia, a obiceiurilor, atitudinilor și comportamentelor. Însă nu este vorba de o izolare culturală, deoarece etnocentrismul său este deschis spre integrarea unor noi valori, atitudini și perspective. Prin această deschidere, datorată creșterii nivelului de raționalitate, comunitățile pot ajunge la un moment dat să devină mai tolerante și să accepte mai ușor diferențele culturale și de opinie. Superioritatea unei culturi față de alta nu este dată de vreun principiu superior, de o raționalitate inerentă, ci la baza progresului moral și cultural se află educația, oamenii cu o cultură mai înaltă fiind mai toleranți și mai dispuși de a accepta diferențele. Renunțând la ideea de raționalitate ca o trăsătură ce îl transformă pe om într-o ființă privilegiată, ajungem să eliminăm și ideea că fiecare cultură (C1) este demnă de conservare sau cea că numai culturile „oprimate” ar fi valoroase. Menținerea sau promovarea unei culturi nu s-ar mai face din rațiuni universaliste, ci pentru promovarea diversității ca efect al creșterii gradului de toleranță. Chiar dacă unele culturi vor dispărea, importantă nu este existența unei culturi sau a alteia, ci menținerea diversității. O societate cu un grad ridicat de toleranță va fi capabilă să dea naștere unei noi diversități. Ponind de la ideea că practicile lingvistice stau la baza excluziunii sociale, Rorty propune schimbarea acestor determinanți discursivi prin intermediul unor politici culturale. Tipul de solidaritate propus de Rorty poate sluji unei integrări sociale mai eficiente, deoarece pleacă de la realități concrete, nu de la principii abstracte. Scopul politicilor culturale ar fi, deci, creșterea, extinderea pe o sferă cât mai largă a solidarității până când diferențele, care în prezent ne îndepărtează unii de alții, să devină neesențiale. Observăm că linia perspectivei pragmatiste este una a speranței sociale și a încrederii într-o lume mai bună.

BIBLIOGRAFIE

Demetrio, F.P.A. „Some Useful Lessons from Richard Rorty’s Political Philosophy for Philippine Postcolonialism, in *Kritike*, Vol.2, No.2/2008

²⁵ *Ibidem*.

Hilderbrand, David L., *Beyond Realism and Anti-realism. John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Kant, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere din limba germană de F. Bogoiu, V. Mureșan, M.Ota, R.G. Pârvu; comentariu de V. Mureșan, București, Editura Humanitas, 2006.

Vanderbilt University Press, 2003

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979 Rorty, Richard, „Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs Wright”, in *Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 180/1995)

Rorty, Richard, *Contingență, ironie, solidaritate*, traducere și note de C.S. Ștefanov, studiu introductiv și control științific de M.Flonta, București, Editura All, 1998

Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999

Rorty, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, trad. Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2000

Rorty, Richard, *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*, trad. Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2003

Rousseau, J.-J. *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, traducere de C.I. Ivanciuc, București, Best Publishing, 2001

Taghavi, Seyed Mohammad Ali, „Rorty’s Approach to Cultural Difference: The Conflict between Solidarity and Procedural Liberalism” in *Culture, Theory & Critique*, Vol. 43, No.2/2002.

"Această lucrare a fost parțial susținută financiar din grantul nr. 6c/2014, acordat în competiția internă de granturi a Universității din Craiova."