

на правах рукописи

Басманов Алексей Владимирович

Аргентинская философия освобождения в поисках идентичности и легитимации латиноамериканской интеллектуальной культуры: эмпирический историцизм А. А. Роига и трансмодерн Э. Дусселя

5.7.2. – история философии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Крыштоп Людмила Эдуардовна

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| Глава 1. Философия А. А. Роига. Эмпирический историцизм | 15 |
| §1.1. Истоки философствования А. А. Роига..... | 15 |
| 1.1.1. Артуро Андрес Роиг как представитель латиноамериканской «философии освобождения»..... | 15 |
| 1.1.2. Значение конкисты как исторического события в интерпретации А. Роига | 23 |
| §1.2. Концепция эмпирического историцизма А. Роига | 28 |
| 1.2.1 Роль концепции эмпирического историцизма в философии А. Роига..... | 28 |
| 1.2.2 «Антропологическое априори» | 31 |
| 1.2.3. Историческое содержание «антропологического априори» | 34 |
| а) Эмпирический аспект | 37 |
| б) Аксиологический аспект | 41 |
| 1.2.4. Проблема множественности субъекта латиноамериканской истории..... | 43 |
| §1.3. Критика философии постмодернизма..... | 48 |
| 1.3.1. «Философия освобождения» в контексте противостояния идей модерна и постмодерна | 48 |
| 1.3.2. Проблема «идентичности»..... | 51 |
| 1.3.3. Критика идей М. Хайдеггера, выработка аутентичной латиноамериканской метафизики..... | 55 |
| 1.3.4. Критика постмодернистской философии истории | 57 |
| Глава 2. Философия Э. Дусселя. Концепция Другого. Трансмордерн | 64 |
| §2.1. Генезис концепции Другого | 64 |
| 2.1.1. Философское творчество Дусселя | 64 |
| 2.1.2. Дуссель и его интерпретация идей К. Маркса | 67 |
| 2.1.3. Место и интерпретация мир-системного анализа И. Валлерстайна в философии Э. Дусселя..... | 79 |
| 2.1.4. Концепция «Другого»: субъект «Философии освобождения», педагогика, роль интеллектуала | 91 |
| § 2.2. Трансмодерность: аналектический метод и этика заботы..... | 106 |
| 2.2.1. Идея аналектического метода..... | 106 |
| 2.2.2. От дискурсивной этики к этике заботы..... | 120 |
| Глава 3. Философия освобождения, деколониальный поворот, постколониальная теория. Трансмодерн | 132 |
| Заключение | 139 |
| Библиография | 145 |

Введение

Интерес к Латинской Америке обусловлен многими факторами: постоянной социально-политической нестабильностью, попытками реализовать социалистические утопии или установить военные диктатуры, провалами недолговечных демократических режимов, всемирным признанием культуры и литературы Латинской Америки. Необходимо отметить, что последние отличаются яркой национальной спецификой. Латиноамериканская «философия освобождения», также не лишена своеобразия, которое проявляется в ее «освободенческом» пафосе и в претензии быть первым фундаментальным выражением самобытной академической мысли латиноамериканского континента.

Надо отметить, что отечественная историко-философская наука уже давно занимается исследованием Латиноамериканской мысли. Шестопал А.В. еще в начале 70-х гг. XX в. очень четко сформулировал особенность развития стран континента: «Различия между странами Латинской Америки и другими слаборазвитыми районами мира во многом предопределены тем, в какой период была завоевана политическая независимость. Большинство латиноамериканских стран добились государственной самостоятельности еще в начале XIX в. Однако после победы освободительных революций латиноамериканские страны были включены в систему мирового разделения труда в качестве поставщиков сырьевых и продовольственных товаров»¹. Уже тогда Шестопал обратил внимание на трудовые отношения в Латинской Америке в рамках мирового рынка². Позже эту особенность очень детально раскроет Дуссель.

«Философия освобождения», зародившаяся в 70-е гг., находится на стадии формирования, ее статус и роль в современной философской мысли до конца еще

¹ Шестопал А.В. Миражи Эльдорадо в XX веке. Критические очерки буржуазной социологии в Латинской Америке. М.: «Мысль». 1974 С.7

²Так же на тему роли труда в Латинской Америке в рамках глобального рынка см. Шестопал А.В. Леворадикальная социология в Латинской Америке: Критика основных концепций. М.: Мысль, 1981. С.15-108.

не определены. Однако очевидно, что она представляет собой значительное явление в истории философии и нуждается в более пристальном изучении.

Классические европейские идеологии и системы идей обретают в странах, находящихся на периферии мировой капиталистической системы, особую интерпретацию. «Здесь главным выступает не то общее, что объединяет эти народы с другими, а то особенное, что их отличает»³. То, что в Европе кажется несовместимым, соединяется на этих территориях. Однако сведение философских построений лишь к политической практике обедняет возможное пространство интерпретации и межкультурного взаимодействия. Критическая философия современных неевропейских мыслителей (в контексте данного исследования – латиноамериканских) в историко-философском плане позволяет взглянуть со стороны на те или иные европейские концептуальные построения. Кроме того, философия освобождения как интеллектуальное явление демонстрирует многополярность мирового философского дискурса, отсутствие единого центра в духовно-интеллектуальной деятельности человеческой цивилизации. Важно отметить, что в отечественной историографии эта проблематика, выраженная в терминах диалога культур и межкультурного взаимодействия, нашла свое отражение в работах Шемякина Я.Г.⁴

Данная научная работа посвящена выявлению особенностей трактовки идей классических европейских философов, а также явлений модерна⁵ и постмодерна⁶ в

³ Колесов М. С. Философия и культура Латинской Америки. Симферополь: Симфероп. гос. ун-т, 1991. С.49

⁴См. Шемякин Я.Г. Культурный трансфер и диалог культур в российском и латиноамериканском цивилизационных «пограничьях» 2021 // Перспективы. Электронный журнал, 2021. №1. С. 110-127; Шемякин Я.Г. Постколониальные проблемы межкультурного диалога // Перспективы. Электронный журнал, 2023. № 1. С. 93-108; Шемякин Я.Г. Проблема культурной детерминации различных сфер жизни социума: латиноамериканский опыт в универсальном контексте (институциональное измерение) // Вопросы теоретической экономики, 2022. № 2. С. 92-111; Шемякин Я.Г. Формы диалога в процессе межкультурного взаимодействия. Россия, Латинская Америка и Запад в сравнительно-историческом ракурсе 2022 // Перспективы. Электронный журнал, 2022. № 1. С. 95-109; Шемякин Я.Г. Цивилизационная идентичность Латинской Америки в свете наследия Хосе Марти // Исторические исследования. Журнал Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 2019. №12. С. 179-193.

⁵ Модерн – речь идет о философском проекте модерна, как воплощении в действительности достижений научного знания о природе, истории и человеке, идеалов разума, сформированных в эпоху Просвещения. Суть такой позиции состоит в логоцентристском убеждении, что значимость предмета определяется не его самобытностью, а лишь отношением к разуму с точки зрения «разумности» его существования. См.: Болотова У.В. Философия модерна – истоки и влияние // Международный научный журнал «Инновационная наука», 2015. № 3 URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-moderna-istoki-i-vliyanie/viewer> (дата обращения 01.05.2023)

⁶ Постмодерн – речь идет о явлении под названием «состояние постмодерна» в контексте его радикального противопоставления модерну. Деятельность этого интеллектуального направления ставила под сомнение

латиноамериканской интеллектуальной среде. Данное исследование мы проводим с опорой на творчество двух наиболее значимых представителей «философии освобождения» (и вместе с тем ее основателей) – Энрике Дусселя и Артуро Андреса Роига. В исследовании мы также показываем, что латиноамериканская философия освобождения стала предвестницей деколониального поворота, что благодаря ей сформировался трансмодерн, как направление, родившееся из критики постмодернизма.

Объектом исследования данной работы являются философские взгляды двух наиболее значимых представителей философии освобождения – Артуро Андреса Роига и Энрике Дусселя. Их философия представляет интерес для исследования, поскольку на протяжении многих лет они активно участвовали в интеллектуальной жизни Латинской Америки и считаются одними из основателей «философии освобождения». При этом если творчество Дусселя в определенной мере известно в России, то работы Роига малознакомы даже в узких кругах специалистов.

Предметом исследования является представленная в основных работах А. А. Роига и Э. Дусселя критика модерна и постмодерна и формирование концепции трансмодерна.

Актуальность данной работы в историко-философском аспекте состоит в том, что латиноамериканская «философия освобождения» представляет собой своеобразный философский дискурс, который является продуктом взаимодействия западной и латиноамериканской культуры и дает возможность взглянуть на мировой историко-философский процесс с позиции субъекта мысли, представляющего оборотную сторону развития западной философии. Латиноамериканская «философия освобождения» интересна в качестве попытки выработать самостоятельный, независимый тип мышления, по-иному увидеть

рациональность, историю, аксиологию, эпистемологию, веру в прогресс, «возможности и перспективы формационного и культурного развития на основе ценностей классического гуманизма и императива благого восхождения человека». См.: Трунов А.А. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской деконструкции // Наука, искусство, культура. Выпуск «Философия», 2019. С. 1–2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postmodernizm-kak-neognosticheskiy-proekt-opyt-filosofskoy-dekonstruktsii/viewer> (дата обращения 01.05.2023)

человеческое существование. «Она характеризуется сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, национализма и социализма. Претендуя быть голосом масс, ориентированная на эмоциональную аргументацию, она во многом определяется как своеобразная моральная философия со своими специфическими проблемами»⁷.

В своих истоках латиноамериканская мысль претендовала на связь дальнейшего развития человечества с латиноамериканским этносом, на способность дать человечеству универсальную культуру (например, концепция «космической расы» Х. Васконселоса)⁸. Основной темой латиноамериканского философского дискурса являются социально-политические проблемы современного общества, характерные не только для Латинской Америки, но и для многих стран, политическая и экономическая жизнь которых претерпела значительные изменения за последние десятилетия. Претензии латиноамериканской философии на самобытность заостряют вопрос о соотношении универсального и партикулярного (локального) моментов в современной культуре в эпоху глобализации.

«Философия освобождения» заставляет нас задуматься о базовых идеях, на которых выстраивается пространство европейского философского дискурса. Это движение мысли может показаться сомнительным, особенно для тех исследователей, которые склонны рассматривать европейскую философию как духовную практику, единую для всего человечества. Философам освобождения удастся обратить наше внимание на горизонты понятия «рациональность», которые с их точки зрения определяются культурно-историческими особенностями и не могут претендовать на универсальность. Последняя, по мысли латиноамериканских мыслителей, приводит к исключению Другого из пространства равноправного диалога культур, что означает невозможность для него развивать свои собственные духовные практики. Речь идет в том числе и о

⁷ Колесников А. С. Философия освобождения Леопольдо Сеа // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. Т. 11, № 2. 2016. С. 102.

⁸ См.: Vasconcelos J. Raza cosmica. Obras completas, Mexico: Libreros Mexicanos Unidos. t.2. 1959.

национальных философских традициях, которые оказываются зависимыми от развития европейских идей. Зависимость проявляется в невозможности для философов, живущих на территории бывших европейских колоний, создать свой методический и категориальный аппарат, с помощью которого можно было бы формулировать ответы, соответствующие народным представлениям о мироустройстве. Стоит отметить так же, что латиноамериканская философия освобождения является ярким примером интеркультурной философии, которая выходит за рамки традиционного западного философского мышления. Акцент на национальный и автохтонный характер латиноамериканской философии несколько не отменяет ее интеркультурного характера. Факт использования иностранного языка в национальном философском дискурсе уже естественным образом создает интеркультурную ситуацию: «африканец или латиноамериканец, философствующий в наше время, непрерывно находится в состоянии интеркультурализма»⁹. Латиноамериканская философия освобождения признает множественность культурных и философских традиций в регионе и стремится интегрировать их в свои исследования и мыслительные конструкции. Этот подход позволяет уйти от западно-центричного подхода к философии и включить многие маргинализированные голоса и идейные течения в академический дискурс. Как и любая интеркультурная философия латиноамериканская философия подчеркивает важность уважения и диалога между различными культурами и системами знаний. Колесников А.С. в своей статье «Роль интеркультурной философии образования и критической педагогики в разрешении конфликтов» указывает на следующие черты интеркультурной философии: «ставка на постепенный процесс универсализации мира,... сохранение того, что обосновывает смысл и распространяет равновесие,... появление новой культуры интеркоммуникации, тесно связанной с инаковостью других культур,... постепенный процесс создания новой реальности, инициированной интеркультурностью, который с необходимостью должен привести к реорганизации хозяйственно-политических и

⁹ Колесников А.С. Возможна ли интеркультурная философия? Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Том 10. Выпуск 3. С.65

иных практик и пересмотру сегодняшних культурных соглашений между государствами и межправительственными организациями»¹⁰.

А. А. Роиг стремится переосмыслить понятия и теории западноевропейских мыслителей относительно взаимоотношений «центра» и «периферии», обосновать необходимость появления суверенной, аутентичной национальной мысли. Философия Роига интересна тем, что он ищет в истории идей Аргентины и Латинской Америки истоки философствования, которое должно быть самобытным, поскольку обогащается опытом этой истории¹¹. При этом он активно использует идейный инструментарий классической западноевропейской философии, в частности идеи Спинозы, Канта, Гегеля и др. «Философия освобождения» в его интерпретации предстает в новом ракурсе: в ней отсутствует характерный для латиноамериканской философии популизм и существенным ее преимуществом является аналитический, взвешенный подход к исследованию реалий истории и современности Латинской Америки. Однако, несмотря на актуальность и значимость, философская позиция Роига на данный момент все еще малоизвестна в России.

Для Дусселя существование политической, экономической и интеллектуальной зависимости является показателем того, что рациональные установки философии Нового времени не были исполнены. Они были подменены иррациональностью насилия по отношению к Другому и использованием наук для оправдания колонизации вновь открытых территорий. Его стремление к постоянному и равноправному диалогу с европейскими философами, а также к критической интерпретации классических европейских философских систем направлено, таким образом, на создание такого рационального дискурса, который бы не исключал Другого, не пытался бы его «универсализировать».

¹⁰ Колесников А.С. Роль интеркультурной философии образования и критической педагогики в разрешении конфликтов // Философия. Язык. Культура. Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики. 2010 С. 65

¹¹ См.: Петякшева Н. И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Изд-во «Уникум-Центр», 2000. С. 68

Таким образом, актуальность исследования историко-философских связей философии Э. Дуссея с теоретическими построениями мыслителей европейского континента связана не только с возможностью критически взглянуть на уже устоявшиеся интерпретации идей отдельных мыслителей, но и с перспективой создания пространства равноправного общения между различными национальными философскими системами. Последнее является важным и для российской философской традиции, которую также часто соотносят (в положительном и отрицательном смыслах) с европейской мыслью.

Научная новизна данного исследования состоит в целостном систематическом анализе работ двух ведущих латиноамериканских философов, а также в установлении связей их творчества с историко-философским и культурным контекстом современности. В исследовании мы стремимся показать, как латиноамериканский опыт преодоления модерна и постмодерна рождает новое направление – трансмодерн, и как дискурс латиноамериканской философии способствует появлению современного общекультурного направления, названного исследователями «деколониальный поворот», которое на данный момент является практически неизученным в России и мало изученным за рубежом¹². Также стоит отметить, что философские взгляды двух центральных для данного исследования фигур – Роига и Дуссея (хоть и в меньшей степени) – сегодня редко является предметом исследования российских ученых.

Целью исследования является определение специфики латиноамериканского опыта преодоления колониальности модерна и постмодерна путем выработки аутентичного вида философствования (от лица Другого), которое Дуссель характеризует, как трансмодерн, а также попытка рассмотреть творчество Роига и Дуссея, как лежащее в основе деколониального поворота.

Для достижения заявленной цели были поставлены следующие исследовательские задачи:

¹² Тлостанова М.В. Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизиса // Человек и культура, 2012. № 1. С. 1-64. DOI: 10.7256/2306-1618.2012.1.141 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=14

1. Провести концептуальный анализ основных работ и статей Роига и Дуссея, выявить их основные сходства и различия;
2. Представить основные позиции их критической интерпретации европейской философии;
3. Показать интерпретацию философов Конкисты как культурного и социального феномена;
4. Выявить для каждого философа единую концепцию, фундирующую его представления о существовании автономной самобытной мысли на континенте;
5. Прояснить отношение философов к современной им постмодернистской мысли;
6. Представить понятие «Другой» в качестве опорного в дискурсе освобождения, наполнив его содержанием, определить его параметры;
7. Выявить место философии освобождения в лице Роига и Дуссея в контексте деколониального поворота.

Теоретическая значимость исследования заключается в выявлении принципиальных методологических установок, характеризующих интерпретацию А. Роигом и Э. Дусселем концептуальных положений европейских философов, а также в описании внутренних связей метафизических и социально-философских построений латиноамериканских мыслителей.

Исследование создает основу для дальнейшей интерпретации российской историко-философской наукой латиноамериканской «философии освобождения» в целом и отдельных ее представителей в частности; дополняет и расширяет существующие варианты понимания марксистских идей, определяет их роль и значение в становлении философского дискурса незападных стран.

Практическая значимость исследования

Материалы диссертации могут быть использованы для подготовки курсов по истории современной философии и выборных курсов, посвященных изучению философии освобождения и деколониальному повороту, критике модерна и постмодерна, трансмодерну, в рамках подготовки студентов бакалавриата и магистратуры, обучающихся по направлению подготовки «Философия»

Степень разработанности темы

Философское творчество Роига достаточно широко известно, как в Америке, так и за ее пределами. Это связано не только с его обширной философской деятельностью, но и с социально-политической активностью в разных странах континента. Творческая биография мыслителя насчитывает множество работ по философии и истории. Однако в России его имя практически не известно. Его работы не переведены на русский язык. О нем в своих исследованиях упоминают Э.В. Деменчонок¹³, Н.И. Петякшева¹⁴. Но и в их работах философские взгляды Роига не являются центральной темой исследования.

Философия Энрике Дусселя в России изучена несколько лучше, нежели философия А. А. Роига, хотя также степень ее изучения с трудом можно было бы считать достаточной. Надо сказать, что исследований, посвященных его творчеству, мало, не часто его упоминают и при обращении к смежным темам. За последние десятилетия на русском языке вышло всего несколько работ мыслителя: «Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации»¹⁵, «Философия в Латинской Америке в XX веке: проблемы и течения. Общая картина»¹⁶, «Латиноамериканская культура и философия освобождения: народная революционная культура – по ту сторону популизма и догматизма»¹⁷. Однако в России есть специализированные исследования философского творчества Дусселя.

¹³ См.: Деменчонок Э. В. Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 250-254.

¹⁴ См.: Петякшева Н. И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Изд-во «Уникум-Центр», 2000. С. 68, 76, 84.

¹⁵ См.: Дуссель Э. Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации. // Латинская Америка, 1989. № 5. С. 21-33; Дуссель Э. Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации. // Латинская Америка, 1989. №6 С. 51-68.

¹⁶ См.: Дуссель Э. Философия в Латинской Америке в XX веке: проблемы и течения. Общая картина. / Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки, 2006. №1. С. 59-74.

¹⁷ См.: Дуссель Э. Латиноамериканская культура и философия освобождения: народная революционная культура – по ту сторону популизма и догматизма // Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире. Т. 1. М.: ИМЭМО РАН, 2007. С. 39-48.

Это труды трех отечественных мыслителей – Э.В. Деменчонка¹⁸, Н.И. Петякшевой¹⁹, М.В. Тлостановой²⁰.

Методология исследования

Для объективной интерпретации теоретических положений философов в данном исследовании был использован преимущественно метод **историко-философской реконструкции**, а также метод **компаративного анализа**²¹. Эти методы позволили:

- выявить общую идейную платформу взглядов латиноамериканских философов и европейской философской традиции, и применить единые критерии к их оценке.
- проследить взаимодействие идей латиноамериканских философов с построениями европейских мыслителей;
- выявить логику интеграции Роигом и Дусселем категориально-понятийного аппарата европейского философского дискурса в свои собственные философии построения;

¹⁸ См.: Деменчонко Э.В. Концепция «другого» в философии Энрике Дусселя // Философские науки, 1989. № 7. С. 37-46; Деменчонко Э.В. Проблема культурно-исторического творчества в латиноамериканской «теологии освобождения» // Католическая философия сегодня, М. 1985. С. 89-129; Деменчонко Э.В. Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки, М.: Наука, 1988. С.236-266.

¹⁹ См.: Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Изд-во «Уникум-Центр», 2000; Петякшева Н.И. «Этика освобождения» Э. Дусселя // Латинская Америка, 1985. № 12. С. 53-63; Петякшева Н.И. Народная культура и философия освобождения: латиноамериканская перспектива. Научно-аналитич. // Философская мысль современной Латинской Америки. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. С. 55-68; Петякшева Н.И. «Этическая философия» Энрике Дусселя // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 214-235; Петякшева Н.И. Латиноамериканская "философия освобождения": опыт преодоления "западного" // Вопросы философии, 2000. №8. С. 126-138.

²⁰ Тлостанова М.В. Множественная идентичность в контексте концепции транскulturации // Личность. Культура. Общество, 2010. №4 (59-60). С. 142-156; Тлостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации: учебное пособие, М.: РУДН, 2008; Тлостанова М.В. Деколониальные гендерные эпистемологии, М.: ООО «ИПЦ «Маска», 2009; Тлостанова М.В. Транскulturация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории, 2011 Т. IV. С. 126-149;

²¹ Надо отметить, что компаративный анализ является эффективным методом для исследования латиноамериканской философии поскольку латиноамериканская философия имеет множество различных течений и школ, которые могут быть сложны для понимания и оценки без сравнения с другими философскими традициями. Компаративный анализ позволяет установить контекст и связи между латиноамериканской философией и другими философскими традициями, что помогает лучше понять ее особенности и вклад в мировую философскую дискуссию. Ярким примером эффективности применения метода в частности к латиноамериканской философии является статья Колесникова А.С. «Становление латиноамериканской философии и компаративистика». См.: Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток—Запад. Учеб.пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004, С.228-238. Несмотря на то, что данная книга написана, как учебное пособие, она является глубоким научным исследованием и демонстрирует эффективность компаративной методологии в применении к различным философским течениям неевропейского толка.

- понять место и роль творчества латиноамериканских философов в современной философии.

В работе также использовался герменевтический метод, применение которого позволило:

- раскрыть теоретические построения латиноамериканских философов через призму его биографии, культурных и политических процессов, протекавших на континенте;
- выявить неразрывную связь «философии освобождения» с исторической судьбой латиноамериканских народов;
- показать связь «философии освобождения» с современной философской традицией и их взаимовлияние.

Настоящее исследование основывается на междисциплинарном подходе, который позволяет использовать в процессе анализа основных положений «философии освобождения» Роига и Дусселя материалы и данные в областях лингвистики, социологии, истории, исследований в области современной философской мысли, в частности постмодернизма и т.д.

Положения, выносимые на защиту

1. Все философское творчество Роига связано единой концепцией, которую можно охарактеризовать, как «эмпирический историцизм». Она представляет собой обоснование необходимости зарождения и развития на континенте суверенной национальной философской мысли. Эта концепция содержит в себе антропологический, исторический, эмпирический и аксиологический аспекты и описывает процесс становления латиноамериканского коллективного исторического субъекта.
2. Отношение Роига к постмодернистской мысли негативно, так как она, по его мнению, является не преодолением философии модерна, а максимальным развитием последней.
3. Философские построения Дусселя имеют рационалистический характер, что позволяет, несмотря на проводимую им критику европейской

рациональности, рассматривать его идеи в контексте современного мирового социально-философского дискурса.

4. Взгляды Дусселя характеризуются определенной двойственностью: с одной стороны, он выступает как непримиримый критик существующей мировой системы и порождаемого ей универсализма, с другой, – утверждает новую универсалистскую модель, опирающуюся на выведение понятия «Другой» (Э.Левинас) за пределы «центра» включения в него социальных субъектов, переживающих угнетение, и расширении посредством этого его содержания.
5. Латиноамериканская «философия освобождения» в лице Роига и Дусселя является философским опытом преодоления модерна и постмодерна. Она создает предпосылки для становления и легитимации нового внеколониального сознания, а также рождает новое направление – трансмодерн. Это явление, в свою очередь, способствовало появлению современного общекультурного направления, названного исследователями «деколониальный поворот».

Структура работы включает введение, три главы, каждая из которых разделена на разделы в соответствии с логической последовательностью в исследовании предмета, заключение, библиографический список. Во введении представлена краткая характеристика работы. В первой и второй главах мы проводим анализ философского творчества Роига и Дусселя. В третьей главе речь идет о месте и роли «философии освобождения» в контексте современных интеллектуальных и культурных течений. В заключении подводятся основные итоги проделанной работы. Общий объем диссертации составляет 166 страниц. Библиографический список включает в себя 91 позиций первоисточников на четырех языках и 73 позиции исследовательской литературы на трех языках.

Глава 1. Философия А. А. Роига. Эмпирический историцизм

§1.1. Истоки философствования А. А. Роига

1.1.1. Артуро Андрес Роиг как представитель латиноамериканской «философии освобождения»

А. А. Роиг, несмотря на его большое значение для развития латиноамериканской философской мысли, является практически неизвестным для отечественной историко-философской науки философом, поэтому считаем необходимым сообщить некоторые биографические данные его философского становления, как оригинального латиноамериканского мыслителя.

Роиг родился в Мендосе (Аргентина) 16 сентября 1922 года. В 1949 году Роиг закончил философско-филологический факультет университета Куйо (Universidad de Cuyo) в Мендосе. По окончании он получил диплом преподавателя философии, и продолжил свое обучение в Сорбонне, где получил возможность ближе узнать европейский образ жизни. В 1954 году он вернулся в Аргентину.

В процессе обучения Роиг уделял значительное внимание изучению античной и классической философии, особенно его интересовала фигура Платона. Однако западная философия всегда интересовала его не столько сама по себе, а также не в контексте развития европейской философской мысли, а в применении ее к осмыслению реалий судьбы его нации и всего континента. Очень метко эту особенность в творчестве Роига отметил испаноязычный исследователь Савала: «Основной целью его исследований было восстановление, систематизация и переоценка региональной культуры»²². Период с 1957 по 1968 был крайне плодотворным для Роига: в это время он написал множество работ, посвященных различным выдающимся личностям²³.

²² Zavala C. P.A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. URL:

<https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 21.09.2021)

²³ Имеются в виду такие работы Роига, как: «Августин Альварес: его идеи об образовании и его источники» (Agustín Alvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes, 1957); «Мысль Дона Мануэля Саеса; вклад в историю традиционализма в Аргентине» (El pensamiento de Don Manuel Sáez; una contribución para la historia del tradicionalismo en la Argentina, 1960); «Библиографический очерк о литературном пробуждении аргентинской провинции» (Ensayo bibliográfico sobre el despertar literario de una provincia argentina, 1963); «Литература и журналистика Мендосы в период с 1915 по 1940 год на страницах газеты "Лос Андес"» (La literatura y el periodismo mendocinos entre los años

Результатом дружбы и совместной работы Роига с Леопольдо Сеа и его встреч с М. Кесада и С. Бонди стало начало разработки проекта эклектичного мышления в Рио де ла Плата. Оказалось, что самым интересным в плане работы был не французский эклектизм, а аргентинский крауизм²⁴. Работа над этим проектом заняла несколько лет и вылилась в написание и публикацию двух книг: «Аргентинские крауисты» (1969) и «Аргентинский спиритуализм в 1850-1900 гг.» (1972)²⁵, ставших важными вехами в его философском становлении.

В 1971 году в философском творчестве Роига наметился переход от региональной проблематики к национальной и континентальной. В это время Роиг организует «Семинары по Латиноамериканской Мысли» на философско-филологическом факультете университета Куйо.

В 1975 году Роиг принял участие в первом Национальном философском конгрессе в Морелии (Мексика). Этот конгресс стал важной вехой в истории развития латиноамериканской мысли, т. к. на нем были приняты основные положения «философии освобождения», прописанные в так называемой Морелийской декларации. Авторами этой декларации кроме Роига были также Э. Дуссель, Ф. Миро Кесада, А. Вильегас и Л. Сеа²⁶.

1915 y 1940 a través de las páginas del diario "Los Andes", 1965); «Краткая история интеллектуальной культуры Мендосы. Колонизаторы. Иллюстрация. Неоклассицизм. Романтизм. Современники. Позитивизм. Философский спиритуализм. Литературный регионализм. Пролог Бернардо канала Фейджу» (Breve historia intelectual de Mendoza. Los colonialistas. La ilustración. El neo-clasicismo. El romanticismo. Los modernos. El positivismo. El espiritualismo filosófico. El regionalismo literario. Prólogo de Bernardo Canal Feijoo, 1966); «Происхождение публичной библиотеки "Граль. Святой Мартин"» (Los orígenes de la Biblioteca Pública "Gral. San Martín", 1966); «Философия огней в фермерском городе. Страницы истории аргентинских идей» (La filosofía de las luces en la ciudad agrícola. Páginas para la Historia de las ideas argentinas, 1968).

²⁴ Аргентинский крауизм – направление мысли, названное по имени немецкого философа Карла Кристиана Фридриха Краузе (1781–1832). Его сочинение «Идеал человечества и всемирной федерации» (полный текст по ссылке:

https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.8d3c593e-63a320fd-8a92b91c-74722d776562/https://archive.org/stream/idealhumanityan01kraugoog/idealhumanityan01kraugoog_djvu.txt), написанное в 1811, опубликованное на испанском языке в 1860, вызвало широкий резонанс в Латинской Америке во второй половине 19 - начале 20вв. Его активными последователями стали Хосе Марти, Энрике Родо, Иполито Иригойен и др. Интерес к идеям Краузе был обусловлен его представлениями о необходимости переустройства общества на принципах солидарности и справедливости исключительно мирными способами без разрыва с христианством. Такой подход сильно контрастировал с реальной политической практикой в Латинской Америке, для которой насилие было обычным явлением.

²⁵ Roig A. Los Krausistas argentinos. Mexico: Ed. by J. M. Cajica, Jr., 1969; El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900. Mexico: Ed. by J. M. Cajica, Jr., 1972.

²⁶ См. Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. – М.: «Уникум-центр», 2000. С.76.

В том же 1975 Роиг переехал с семьей в Венесуэлу, а затем в Мехико. На родину он вернулся спустя почти десять лет – в 1984 году. В период 1986-1994 гг. Роиг занимался координаторской деятельностью в государственных организациях²⁷. А с 1994 г. он был назначен генеральным директором Института Гуманитарных, Социальных и Экологических Наук в Мендосе²⁸.

В 90-х гг. Роиг опубликовал около десяти работ. Наиболее значительными из них являются «Лицо и философия Латинской Америки» (1993), «Латиноамериканское мышление и его приключение» (1994), «Этика власти и мораль протеста», написанная автором в Аргентине в 1998 г., оцифрованная в 2000 г. и напечатанная в 2002 в Эквадоре. Начиная с 80-х гг. интеллектуальная и творческая деятельность Роига получила широкое признание в университетах Аргентины, Мексики, Эквадора, Никарагуа, Уругвая, Венесуэлы и Кубы, стала предметом исследований в странах Европы (Испания, Франция, Польша, Германия), в США и России²⁹. В 1996 г. Роиг получил звание почетного доктора Национального университета Рио-Куарто, а в 2007 г. – Национального университета Сент-Луиса. Роиг умер 30 апреля 2012 г. в своем родном городе Мендосе (Аргентина).

Роиг является одним из наиболее ярких представителей такого направления латиноамериканской мысли, как философия освобождения. Однако, несмотря на наличие устоявшегося обозначения для этого течения мысли, очень сложно определить его основные характеристики и хронологические рамки. Это связано с тем, что философия освобождения представляет собой неоднозначное, полемичное идейное образование, в котором сосуществуют различные взгляды, тенденции и подходы. Во многом это объясняется тем, что она все еще находится на стадии формирования, поскольку истоки ее становления приходятся на 70-е гг. XX в., что нельзя считать серьезным сроком для превращения в зрелую систему идей. Не

²⁷Национальный Совет Аргентины по Научным и Техническим Исследованиям (CONICET), Региональный Центр Научных и Технических Исследований Мендосы (CRICYT).

²⁸По материалам сайта <http://www.argenpress.info>

²⁹ См. сборник статей, посвященный творчеству двух латиноамериканских философов Артуро Ардао и Артуро Роигу: Arturo Ardao y Arturo Andres Roig. *Filosofos de la Autenticidad* // Concordia, 2001. № 33. URL: https://www.academia.edu/37904165/Arturo_Ardao_y_Arturo_Andr%C3%A9s_Roig_fil%C3%B3sofos_de_la_autenticidad_2001 (дата обращения: 20.09.2021).

случайно для описания этого направления исследователями и самими представителями «философии освобождения» часто используется термин «философствование». В частности, у А. Роига почти всегда употребляет вместо существительного «философия» (*filosofia*) глагол «философствовать» или «мыслить» (*filosofar*). Этот термин отражает процессуальный, поисковый характер философии «освободенческой» мысли, ее постоянное развитие.

«Философия освобождения» первоначально была крайне тесно связана с «теологией освобождения» (по крайней мере до 1975 года). Позднее идея междисциплинарного развития философии потребовала пересмотра роли теологии внутри философского контекста и разработки новых, интегративных категорий³⁰. «Теология освобождения» оказала сильное влияние на творчество многих латиноамериканских философов, однако многие из них предпочли иной путь поиска аутентичной философии.

В «философии освобождения» различают два основных направления³¹. Главной целью в обоих случаях является освобождение народа через осмысление латиноамериканской действительности и становление «аутентичного мышления». Различия между ними начинаются, когда речь заходит о способе достижения поставленной цели.

Первое во многом сформировалось под влиянием «теологии освобождения». Его представляют Э. Дуссель, Х. Ассманн, Х. К. Сканноне, М. Касалья, Р. Куш и др. В целом их позицию отличает сосредоточенность на критической задаче деструкции учений западной философии как идеологической основы «господства» с целью очищения пространства для нового сознания, а также особое внимание к онтологическим, методологическим, этическим вопросам. Творчество некоторых представителей этого направления (например, Х. К. Сканноне, М. Касалья и Р. Куш) может быть так же рассмотрено как «инкультурная философия», т. е.

³⁰Roig A.A. *Mis tornas de posicion en filosofia*. // Concordia, 1993. № 23. P.80.

³¹См. Деменчонок Э. В. *Философия «освобождения»*. // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 243-249.

философия, укорененная» в конкретную культуру, опирающуюся на нее в своих теоретических изысканиях³².

Деятельность представителей второго направления «философии освобождения» (А. Роиг, Г. Серутти, М. Сантос и др.) в большей степени связана с историей идей на континенте. Они стремятся воссоздать картину философского процесса в Латинской Америке и в этом опыте ищут основу для построения аутентичной философии. Наряду с философской проблематикой представители данного направления работают так же с проблемами эпистемологии, политики, идеологии. Их интересует разработка вопроса политической роли философии как специфической практики. В рамках этого направления философствования прежней философии как «теории свободы» противопоставляется новая философия, понимаемая как «освобождение». Здесь утверждается приоритет объекта перед субъектом, решающая роль практики по отношению к теории. Эта линия «философии освобождения» исходит из присущего угнетенным «сознания инаковости» как мобилизующего начала в освободительной борьбе. Если представители первого направления в идейном плане тяготеют к популизму, то представители второго – напротив, критикуют его.

А. Роиг по своим взглядам безусловно принадлежит ко второму направлению. Основными темами его работ являются зависимость и необходимость освобождения, социально-историческое измерение философского дискурса, конфликтность человеческого общества, методологическое расширение философствования, зарождение и становление исторического субъекта, децентрализация истории, соотношение теории и практики, проблема интерпретации лингвистических знаков и латиноамериканской символики. Эти проблемы показывают, что А. Роиг представляет ту линию «философии освобождения», которая ориентирована на историцизм³³. Для нашего исследования в первую очередь значение будут иметь темы зависимости и

³²См.: Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: «Уникум-центр», 2000. С.127.

³³ См.: Деменчонок Э. В. Философия «освобождения». // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 250.

освобождения, конфликтности человеческого общества, возникновения исторического латиноамериканского субъекта, децентрализации истории.

Тема кризиса западноевропейской «философии субъекта», в которой сущность имела приоритет над существованием, субъект над объектом, также проходит красной нитью через многие работы Роига. На критике идеалистической философии Гегеля вырастает новый тип философии, который исходит из первичности объекта по отношению к субъекту. Начало этой философии Роиг увязывает с фигурой Маркса (а также видит ее элементы у Ницше и Фрейда) и называет ее «философией объекта», поскольку она дает возможность говорить о зависимости субъекта от его конкретных исторических условий, о становлении и зарождении субъекта в истории³⁴.

В работах, посвященных анализу взглядов Роига отмечается, что его мышление имеет много различных форм выражения, которые в целом можно обозначить как «эмпирический историцизм»³⁵ (el historicismo empírico). Такая характеристика творчеству Роига дается не случайно. Как и многие другие интеллектуалы, представляющие «философию освобождения», Роиг значительное внимание уделяет проблеме исторического процесса как основе формирования сознания субъекта. Именно в истории формируется коллективное «Мы» латиноамериканских народов, являющееся ее субъектом. Исторический процесс, позволяющий человеку обрести свою идентичность, носит для Роига эмпирический характер, т. к. это реальное пространственно-временное движение исторического бытия. Обнаружение себя в пространстве и времени дает возможность человеку обнаружить себя и в качестве субъекта исторического процесса.

Вопрос о роли метафизики в «философии освобождения» также является предметом внимания философов «освобождения». Мнения здесь расходятся. Представители первого направления видят метафизику в качестве необходимого момента «философии освобождения», т. к. только на ее основе возможно

³⁴ См.: там же.

³⁵ Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 20.09.2021).

понимание самобытности, инаковости. Представители же другого направления, в том числе и Роиг, считают, что метафизику следует избегать как основания теории, т. к. она «неприемлема в силу отсутствия в ней ясности, что затрудняет концептуальный анализ и теоретическое обоснование проекта освобождения»³⁶. Однако позиция Роига по вопросам роли метафизики в «философии освобождения» шире и не сводится к простому отрицанию. В то же время важным моментом его концепции «антропологического априори», как будет показано ниже, является указание на то, что разум, достигший этапа спекулятивного мышления, имеет неизбежную склонность к метафизике. И в этом аспекте, пожалуй, мы можем наиболее отчетливо усмотреть влияние, оказанное на Роига, философской мыслью Гегеля.

Однако, в философии Роига мы можем найти и аспекты принципиального расхождения с гегельянством и всей немецкой классической традицией. Так, Роиг в той или иной степени разделяет характерное для всей «философии освобождения» критическое отношение к «разуму». Для завоевателей «разум» является тем, что повелевает и иерархизирует, поэтому для угнетенного он является не-разумом. Для философии угнетателей любое изменение теоретически представлено как имманентное «разуму», тогда как сознание угнетенного всегда исходит из подсознательного желания изменения, прорыва этого оправдывающего действия угнетателя и повелевающего разума. Представляется, что это подсознательное желание проявляется в стихийно возникающем массовом сознании протеста, который в свою очередь является источником «философии освобождения». Этот подсознательный протест также порождает то, что было названо деятелями «философии освобождения» «сознанием инаковости». Имеется в виду осознание угнетенным своего социального отличия от угнетателей, противостояние господствующей системе в качестве «Другого» и понимание необходимости радикальных перемен и становления иного общества.

³⁶ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: «Уникум-центр», 2000. С. 84.

Однако позицию Роига отличает двойное отношение к «разуму». В своих работах «Лицо и философия Латинской Америки» (“Rostro y filosofía de América Latina”) и «Латиноамериканское мышление и его приключение» (“El pensamiento latinoamericano y su aventura”) Роиг «показывает ограниченность классического рационализма и необходимость более широкого понимания разума». ³⁷ Дело в том, что для Роига рациональное остается базовой компонентой духовной деятельности человека. Критике же философ подвергает ту форму разума, в которой он предстал в философии модерна. То есть он негативно относится к таким свойствам разума в его западноевропейской трактовке как тотальность, универсализм, эгоцентризм. Кроме того, критике с его стороны подвергается европоцентристская интерпретация историко-философского процесса, ставшая результатом воплощения в жизнь вышеуказанных свойств разума философии модерна.

По целям своих философских поисков Роиг не отличается от «коллег по цеху». Он ищет базис для построения аутентичной философии, созданной от имени латиноамериканского коллективного субъекта истории, сознание которого сформировалось в особых исторических условиях Латинской Америки. Основу этого сознания Роиг ищет в языке, в истории латиноамериканских народов, которая представляет собой «антропологическое априори» современного латиноамериканского сознания. Основной задачей «философии освобождения» Роиг считает разработку новых интегрирующих понятий, которые исходили бы из историчности человека. Необходимо выработать теорию, которая дала бы адекватные концептуальные инструменты, позволяющие каждому человеку всецело включиться в дело народного освобождения. Историчность обыкновенного человека раскрывается в его повседневном опыте, а не в мыслях философа. Она раскрывается в действиях человека как творца и преобразователя своего мира.

Итоги: «философия освобождения» представляет собой довольно обширное, мозаичное направление латиноамериканской мысли, все еще находящееся в

³⁷ Demenchonok E. Book reviewing // Concordia, 1995. №28. P. 99.

процессе становления. Роиг – один из наиболее видных представителей данного интеллектуального направления. Его философская позиция отличается сдержанностью критики основ западноевропейской философии и ее современных форм. Роиг стремится создать, обосновать, легитимировать аутентичную латиноамериканскую философию, исходя из особенностей латиноамериканской истории и используя категориальный и методологический аппарат западноевропейской философской мысли.

1.1.2. Значение конкисты как исторического события в интерпретации А. Роига

Конкиста как историческое событие вызывает особый интерес у философов «освобождения», поскольку оно в корне изменило жизнь латиноамериканских народов. Именно с осмысления значения этого события для жизни Латинской Америки начинается любое философское осмысление современной латиноамериканской действительности.

Очевидно, что конкиста принесла на континент насилие, унижение и смерть, привела к практически полному уничтожению коренного населения. Для латиноамериканского сознания она представляет собой болезненный момент исторического развития народов континента. И хотя европейское сознание со свойственным ему эгоцентризмом считает себя благодетелем, одарившим Латинскую Америку своей бесценной культурой, для латиноамериканца эта культура не представляет соответствующей ценности. Философы «освобождения» пытаются по-иному взглянуть на значение конкисты для развития континента. Особое внимание уделял этой теме также и Роиг.

Конкиста была моментом столкновения двух (коллективных) субъектов: европейского и латиноамериканского. О втором, каким он был до конкисты, нам практически ничего не известно. Ясно только, что на определенном этапе своего

становления он был сломлен конкистой, благодаря которой он на время потерял не только свою свободу, но и свое бытие (в виде культуры и истории), а, следовательно, и самого себя. Этот момент обозначается как «надлом» (*ruptura*). Переосмыслению его значения Роиг уделяет особое внимание в своей работе «Открытие Америки и встреча культур» (1991), написанной к 500-летию открытия Америки. Так же в этой работе он стремится показать неадекватность европейской интерпретации различных понятий, связанных с Конкистой.

Роиг развивает идеи Л. Сеа о том, что «Открытие Америки было скорее ее «Закрытием», т. к. благодаря этому «Открытию» были разрушены великие культуры³⁸. Роиг обвиняет европейских историков в искажении реального смысла процесса посредством введения термина «встреча двух культур» (*encuentro de dos culturas*). По его мнению, это была «*рас-встреча* двух культур» (*desencuentro de dos culturas*)³⁹.

Европейская интерпретация во многом скрашивает реальную окраску завоевания Америки, т. к. понятие «открытия» отделяется от понятия «конкиста», «наполненного военной агрессией и коварством»⁴⁰. На самом же деле эти два процесса протекали одновременно и отделены друг от друга быть не могут. Совмещенное понятие «открытие-конкиста» должно говорить об отношении между посланником и приемником (*entre un emisor y un receptor*), «оба они находятся на одном уровне (*en pie de igualdad*) и говорят на одном языке – языке доминирования в мире. Их культурное взаимодействие нельзя охарактеризовать как посланием спасения (“*mensaje de salvación*”) одной культуры другой, это *межкультурное послание*»⁴¹. Не было добрых испанцев, пришедших, чтобы осчастливить своей культурой, и не было латиноамериканцев, готовых с радостью

³⁸ Roig A.A. Descubrimiento de América y encuentro de culturas. (1991) URL: <https://www.ensayistas.org/antologia/XXA/roig/culturas.htm> (дата обращения: 23.09.2021).

³⁹ Дословно словосочетание *desencuentro de dos culturas* можно перевести как «расхождение» или «разногласие двух культур», однако речь идет о моменте встречи и последующего взаимодействия Европы и Латинской Америки, поэтому, по нашему мнению, неологизм «рас-встреча» – столкновение, взаимное непризнание, отсутствие равноправного диалога – правильнее отражает смысл, вложенный Роигом в словосочетание *desencuentro de dos culturas*.

⁴⁰ Roig A.A. Descubrimiento de América y encuentro de culturas. (1991) URL: <https://www.ensayistas.org/antologia/XXA/roig/culturas.htm> (дата обращения: 23.09.2021).

⁴¹ Ibid.

принять ее. Была борьба двух сторон. Это борьба должна была определить, кто будет править, а кто - подчиняться. И в этом смысле обе стороны были в одинаковых условиях. Захватническое поведение европейцев, вылившееся в конкисту, можно понять, т. к. «любая нация, цивилизующая другую, обычно считает, что говорит на самом прекрасном языке в мире, что ее культура – наиболее развитая и что она обладает цивилизаторским потенциалом»⁴².

500-летие «открытия» Латинской Америки ставило перед ее народами вопрос: как относиться к этому юбилею – праздновать его или нет? На этот вопрос Роиг однозначно отвечает «нет», т. к. для латиноамериканцев это «празднование эксплуатации и смерти своих прародителей»⁴³. Можно утверждать, что Латинская Америка только выиграла от Конкисты. Однако «если население Америки и выиграло в плане получения технологических достижений Запада, то это было население, образовавшееся в результате метизации, но какова была цена для народов, которые непосредственно встретились с испанцами?»⁴⁴.

Так же в этой работе Роиг дает оценку «культурным благам» (*los bienes culturales*), принесенным на континент европейцами. «Культурные блага сами по себе ничего не стоят, – пишет он, – они – всего лишь моменты истории, ... они ценны настолько, насколько мы признаем их ценность, принимая их как часть нашей истории и оставаясь при этом свободными»⁴⁵. Такая формулировка четко отражает позицию «философии освобождения» по поводу взаимоотношений различных культур. А именно, культурные блага при переходе от одной культуры к другой остаются благами только тогда, когда этот переход осуществляется без насилия, когда одна культура добровольно принимает другую.

Однако Роиг все же признает ценность культурных благ, принесенных в Латинскую Америку европейцами. Ценность эта, в первую очередь, состоит в том, что латиноамериканские народы имеют единое культурное «наследие» (*legado*). Имеются в виду «унаследованные блага, которые составляют то, что можно назвать

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

духовной культурой; среди этих благ выделяются по силе и „частоте использования“ религия, в основном как культурная практика, язык, обычаи, понятие „раса“, „земля“, каждое из них имеет соответствующую идеологическую окраску, призванную формировать континентальную идеологию»⁴⁶. Именно общее «наследие» латиноамериканских народов позволяет говорить о коллективном субъекте истории.

Историческая ценность прошлого, т. е. «Открытия-Конкисты», состоит в том, что знание о нем обогащает историческую память и развивает критическую мысль. Роиг настаивает на том, что нельзя не ценить или игнорировать это прошлое, т. к. оно сыграло свою положительную роль в достижении латиноамериканцами определенного уровня самосознания и в становлении их как субъекта истории. Борьба за свободу сплотила народы Латинской Америки и развила их самосознание, а интеллектуальное противостояние с чуждым духу латиноамериканца европейским Логосом только укрепило позиции национальной философии.

Итак, мы видим, что тема конкисты действительно является одним из ключевых пунктов при рассмотрении генезиса идей философии освобождения. Это не осталось незамеченным и для целого ряда как отечественных, так и зарубежных исследователей. Так, Петякшева Н. И. в своей работе «Латиноамериканская „философия освобождения“ в контексте компаративистики», рассматривая проблему отношения латиноамериканских философов к конкисте и колониальному прошлому, пишет, что «критический пересмотр исторического прошлого ... для философов „освобождения“ является ... судом над колониальной деятельностью европейского общества»⁴⁷. Другой исследователь, Бургете Аяла Марина Рикардовна, в своей статье «Когда боги умирают. Завоевание Америки в свете конфликта рациональностей» анализирует процесс конкисты, причины

⁴⁶ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 23.09.2021).

⁴⁷ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: «Уникум-центр», 2000. С. 85.

стремительного краха аутентичных латиноамериканских цивилизаций и результаты для современного общества. Она пишет, что всё, что осталось от аутентичных культур, фрагментарно сохранилось в фольклоре, повседневных традициях, ушло в подсознание и стало частью исторической памяти. «Понадобится несколько столетий, множество усилий и новых жертв, чтобы новая, теперь уже латиноамериканская, реальность отстояла свое право на самобытность и существование»⁴⁸. Также о специфике конкисты пишет Черноморская Д.А.: «Местное население было не просто колонизировано в политическом или экономическом смысле этого слова. Оно было насильно включено в пространство и время европейца»⁴⁹. Речь идет о духовной, идеологической и культурной колонизации народов Латинской Америки, о абсолютной подмене их мировоззрения европейским.

Со своей стороны, мы полностью согласны с такой оценкой. Однако, мы хотели бы еще отметить, что в культуре стран, осуществлявших конкисту и колонизацию, 1492 год – год начала завоевания континента – праздничная дата открытия Колумбом Нового Света, дата начала бурного экономического роста и экспансии империй. Такая позиция кардинально расходится с трактовкой этих исторических событий в философии освобождения.

Итоги: трактовка конкисты как исторического события кардинально различается в Европе и в Латинской Америке. Роиг, как представитель своего народа, дает негативную оценку этому событию. В результате конкисты были варварски уничтожены цивилизации континента и их государства и культуры. «Культурные блага» европейцев были навязаны оставшимся в живых народам. На данный момент европейские религия и язык служат объединяющим фактором для народов Латинской Америки, однако эти народы сохраняют историческую память об утраченной национальной культуре и о чуждости «культурных благ» цивилизаторов.

⁴⁸ Бургете Аяла М. Когда боги умирают. Завоевание Америки в свете конфликта рациональностей//Идеи и Идеалы. – 2018 г. – Том 10, № 4, часть 2 – С.132.

⁴⁹ Черноморская Д. А. Субъект философии освобождения: к постановке проблемы // Вестник РУДН. Серия «Философия». – 2015 – №1. – С. 50.

§1.2. Концепция эмпирического историцизма А. Роига

1.2.1 Роль концепции эмпирического историцизма в философии А. Роига

В своих работах А. Роиг затрагивает вопросы, так или иначе обсуждаемые в рамках «философии освобождения». Основной для него является проблема неокOLONиальной зависимости латиноамериканского региона, необходимости освобождения, а уже в ее контексте он выходит на социально-историческое измерение философского дискурса, рассматривает вопросы конфликтности, терроризма и насилия, характерные для современного развития человеческого сообщества, проблемы коллективного субъекта латиноамериканской истории, становления человека в мировой истории. А. Роиг уделяет значительное внимание постмодернистской идее о децентрализации субъекта, проблеме кризиса идентичности, а также постмодернистской трактовке исторического процесса. Идеи постмодернизма оказались в целом неприемлемыми для латиноамериканской философии. Критикует их и Роиг. Так же в своих работах он касается вопросов методологического расширения философствования, латиноамериканской символики, представляет собственную интерпретацию лингвистических знаков.

Как уже отмечалось выше «философии освобождения» в интерпретации Роига свойственна ориентация на историцизм. В своей монографии, посвященной его творчеству, К. Савала отмечает, что разноплановые идеи Роига можно объединить под названием «эмпирического историцизма»⁵⁰. Он полагает, что Роиг проявил себя во многих областях «философии освобождения», однако в целом все его философские изыскания фундируются именно вышеуказанной концепцией.

Представления об истории Роига во многом близки с идеями Гегеля в том смысле, что историческая форма философии, как дух эпохи, тесно взаимосвязана с политическими процессами. Идея исторического движения как линейного присутствовала в религиозных учениях христианства и иудаизма. Началом и

⁵⁰ Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 25.09.2021).

концом этого движения в религиозной космологии является Бог, в гегельянской же – Разум. Основное отличие концепции Роига в том, что у него нет никакого возвращения к Абсолюту или к Богу. У Роига история движется только вперед. Это сближает его с позитивистами, однако в его работах не идет речь об обязательном поступательном развитии человеческого общества. Его не волнует проблема прогресса, он скорее занимается вопросами зарождения и становления личности в истории. Для него важен как сам процесс формирования субъекта под воздействием определенных исторических условий, так и его результат - продукт латиноамериканской истории после Конкисты – коллективный субъект истории.

Эмпиричность историцизма Роига имеет мало общего с английским эмпиризмом Нового времени. Представители последнего все познание выводили из опыта, опыт для них являлся последней инстанцией в процессе верификации знания. Для Роига опыт играет немаловажную роль в том смысле, что только в нем происходит самообнаружение и самоудостоверение субъекта. Опыт для философа – пространственно-временное положение субъекта, которое и есть история. В этом смысле история становится опытом, протяженным во времени. История и эмпирия в интерпретации Роига не отделимы друг от друга. Субъект обретает себя только в истории, «история для Роига – своего рода феноменология жизни»⁵¹.

Идея собственно американской философии, призванной освободить латиноамериканцев, выдвигалась еще задолго до появления «философии освобождения». Так, в частности, Хуан Батиста Альберди (1810-1884) подчеркивал моральный и социальный характер такой философии⁵². Эти идеи были высказаны им на вступительном собеседовании на юридический факультет уже в 1837 году. На Втором Национальном Философском Конгрессе в Кордове в 1971 году Роиг, вспоминая Альберди, говорил, что философия не должна быть «философией в-себе», и тем более, «метафизикой в-себе». Таким типам философии Альберди противопоставлял «позитивную или реальную философию» ("filosofía positiva o real") или «народную метафизику» ("metafísica del pueblo"). Альберди

⁵¹ Ibid.

⁵² Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. 2000. С.28.

отвергал неисторичную философию, считая ее «чистой» в негативном смысле, т. е. неприменимой к конкретным историческим условиям Латинской Америки.

В своих интеллектуальных изысканиях⁵³ Роиг стремится придерживаться этой линии, полагая, что основной задачей философии является служение делу освобождения народа. Необходимо прояснить социальную природу философии, раскрыть ее роль в общественной жизни. Сделать это следует, исходя из понятия исторической структуры, позволяющего, в свою очередь, определить функции философии внутри общественной системы. Философия, по выражению Гегеля, это «субстанциальный дух эпохи»⁵⁴, поэтому можно говорить о связи между исторической формой философии и политической историей. По этой причине, как считает Роиг, философия как мышление своей эпохи может либо выполнять функцию оправдания закрытой социальной тотальности, либо служить преобразованию общественной структуры, поддержке открытой социальной организации, исторически нового⁵⁵.

Исторический процесс играет важную роль в становлении философского субъекта. «Философия возможна только при приобретении определенного уровня «исторического сознания», это сознание историчности человека, или скорее своеобразная медитация на тему его исторического бытия»⁵⁶. Прежде, чем стать философским, субъект должен осознать себя включенным в пространственно-временной процесс, обрести определенный опыт в этом процессе и осознать свою значимость и ценность как самостоятельного творца истории. Только узнав историю субъекта, путь его становления, можно познать и самого субъекта, в случае Латинской Америки – национальную специфику философского сознания.

⁵³ Работы: «Теория и критика латиноамериканской мысли» (“Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”), «Этика власти и мораль протеста: латиноамериканская мораль спасения» (“Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia”), «Лицо и философия Латинской Америки» (“Rostro y filosofía de América Latina”), «Латиноамериканское мышление и его приключение» (“El pensamiento latinoamericano y su aventura”) и др.

⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Соч. в 14 тт. Т.9. Лекции по истории философии. М.,1932. С.66.

⁵⁵ См.: Roig A.A. Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia. (2000) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica28.htm> (дата обращения: 25.09.2021).

⁵⁶ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 27.09.2021).

«Эмпирический историцизм» Роига представляет собой теоретическое развитие концепции «антропологического априори». К. Савала характеризует эту концепцию как центральную тему в философии Роига. По его словам, «априори» является не только антропологическим, но и историческим. Речь идет об «априори» становления латиноамериканских народов как исторического субъекта социальных отношений. Этот субъект в интерпретации Роига обретает эмпиричность и множественность, становится коллективным. Что же касается «априори», то оно имеет аксиологический характер в том смысле, что прежде, чем стать самим собой, латиноамериканский субъект должен был осознать свою ценность для самого себя⁵⁷.

Концепция «эмпирического историцизма» действительно играет важную роль в философии Роига. Аналитические исследования социально-исторического контекста национального философствования, проводимые аргентинским философом, во многом базируются именно на этой концепции. Не менее она важна и для обоснования необходимости появления суверенной латиноамериканской философии.

1.2.2 «Антропологическое априори»

Для прояснения взглядов А. Роига следует обратить внимание на его многоплановую работу «Теория и критика латиноамериканского образа мысли». В ней Роиг дает свое понимание философии, связывая ее с определенным типом мышления, «основной чертой которого является вопрошание самого себя»⁵⁸. В этом смысле философия оформилась как критическое мышление еще задолго до появления работ И. Канта. Заслуга же последнего во многом состоит в том, что он

⁵⁷ Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) URL: www.ensayistas.org (дата обращения: 27.09.2021).

⁵⁸ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: www.ensayistas.org (дата обращения: 28.09.2021).

осознал критический характер философии как ее внутреннюю необходимость. Однако критическая философия, по мнению Роига, не должна сводиться только лишь к исследованию границ разума, она не должна останавливаться на изучении знания как такового, «ее предметом необходимо должен стать познающий субъект, сам философ в своей уникальности человеческого и исторического существования»⁵⁹.

Ставя такие задачи перед философией, Роиг, по собственному признанию⁶⁰, стремится расширить кругозор традиционной критики разума. Такая философия должна отвечать на вопросы, непосредственно связанные с самой философской жизнью, с конкретными социально-историческими условиями философствования. В принципе именно такая философия и нужна латиноамериканским народам в качестве аутентичной, и именно такую философию имел в виду Альберди, когда говорил о «позитивной или реальной философии» или «метафизике народа».

Философия Канта выступает в качестве нормативного знания, она повествует о природе разума. Философия же, которую предлагает Роиг, должна будет говорить о природе того человека, который использует этот разум. Такое «расширительное» истолкование функций критической философии, по мнению Роига, придает ей настоящую ценность.

Идею априорности Роиг заимствует у Канта. У Канта он выделяет для себя в качестве основных два положения. Во-первых, то, что «все науки, основанные на разуме, содержат априорные суждения как принципы... Метафизика же состоит исключительно из априорных синтетических положений, т. к. в ней мы стремимся расширить наши знания и должны для этого пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержащееся еще в нем»⁶¹. Это правило Роиг определяет как формально-логическое или эпистемологическое. Во-вторых, то, что «метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность человека»⁶². Этой

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Кант И. Критика чистого разума. Симферополь: «Реноме», 2003. С. 42-44.

⁶² Там же. С. 45.

установке Канта Роиг приписывает антропологический характер и видит в ней своего рода антропологическое априори появления философии. Как только разум поднимается до спекуляции, он неизбежно должен прийти к метафизике. Для Роига эти положения выступают в качестве формально-логического и антропологического априори.

По мнению латиноамериканского философа, в любой критической философии должен присутствовать нормативный момент, он присущ философии как нечто внутреннее. Таким нормативным моментом для философии Роиг полагает первое высказывание Канта.

Таким образом, человеческому разуму, доросшему до спекуляции, необходимо присуща склонность к метафизике. Метафизика, в свою очередь, представляется особой мыслительной деятельностью, характерная черта которой состоит в том, что она базируется на априорных синтетических суждениях. То, что было названо Роигом формально-логическим априори, становится моментом антропологического априори. Однако первое не включено во второе лишь как составная часть. Первое является своего рода сущностным моментом второго, таким моментом, без которого второе не могло бы быть самим собой.

Далее Роиг утверждает, что философия всегда является практикой. «Тот факт, что философское знание – практика, с очевидностью следует из факта наличия антропологического априори»⁶³. Этой практике, как процессу метафизического мышления, присуща своя особенная нормативность. Эта нормативность выражена, как уже было показано выше, в том, что в основе такого мышления лежат априорные синтетические суждения. При этом, как отмечает Роиг, эта нормативность является внутренним фактором философствования, а не привнесенным извне.

Важной характеристикой философской практики является то, что она «полезна» или «применима» ("utilitaria"), но не в том смысле, что из нее можно

⁶³ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 29.09.2021).

извлечь какую-то выгоду. Ценность философской практики состоит в том, что она является «знанием жизни» ("saber de vida") в большей степени, чем «научным знанием» ("saber científico").

Следующий важный момент концепции «антропологического априори» - обретение субъектом самооценности, которое происходит неразрывно с процессом изменения самоидентификации, человек обретает новую идентичность (identidad). Особенность этой новой идентичности состоит в том, что человек осознает себя, свою личность как абсолютную ценность (что будет подробнее рассмотрено в §2.3.). Огромную роль в этом процессе играют внешние условия, а именно конкретные исторические условия жизни человека. Таким образом, исторические особенности становления философствующего субъекта выходят на первый план.

1.2.3. Историческое содержание «антропологического априори»

Исходя из целевых установок «философии освобождения» требуется выход на историю, точнее на исторические особенности конкретного региона. Именно поэтому цель Роига – показать и доказать возможность становления самостоятельного философствующего субъекта из посылок латиноамериканской истории. Для этого он использует идейный инструментарий западноевропейской классической философии в применении к особым историческим условиям континента. Это позволяет ему выявить не только объективные предпосылки появления на континенте самостоятельной, суверенно действующей философии, но и обосновать необходимость ее существования. К тому же историко-культурное своеобразие континента, по его мнению, закономерно порождает автономного и отличного от других философствующего субъекта.

Важной особенностью этого субъекта является то, что процесс его становления базируется на рациональной основе, однако он сам все же предстает как чуждый европейскому разуму. Субъект европейской философии основным своим источником имел разум. Однако его разум по сути своей тотален, он полагает себя единственным и неповторимым, в отличном от себя он видит лишь объект своего действия. Существование объекта в принципе полагается им из собственного существования. Это порабощающий разум, претендующий на монопольное владение истиной бытия.

Историко-философская концепция Гегеля, как известно, наиболее четко выразила логицистско-теологическую интерпретацию мирового историко-философского процесса. «Диалектический подход, являясь по своей сути универсалистским, предполагает, что в лице общего в этом процессе выступает некая вечная, единая для всех времен и народов философия как некая надкультурная универсалия, разновидности которой существуют в других культурах... „Универсальное“, „мировое“ как абстрактная всеобщность в конечном итоге скрывает европейское „эго“⁶⁴. Важную роль в становлении европейского разума именно в таком виде сыграла религия. Христианские корни породили претензии европейца на то, что только его «Логос» способен обеспечить общение с Божественным. Иными словами, только христианская религия ведет к Богу.

Такой разум выступал для латиноамериканской мысли как разум угнетателей, подавляющий личностное начало культуры. Естественно, что субъект латиноамериканского философствования не мог отождествлять себя с этим разумом.

Для иллюстрации процесса становления вышеуказанного субъекта в истории Роиг использует сюжет из гегелевской «Феноменологии духа», повествующий о взаимоотношениях господина и раба⁶⁵. Сознание рождается из рефлексии, а «для

⁶⁴ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. – М.: «Уникум-центр», 2000. С. 18-19.

⁶⁵ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm>

этой рефлексии необходимы оба момента - страх и служба вообще»⁶⁶. Благодаря страху сознание «снимает свою привязанность к естественному наличному бытию и отделяется от него»⁶⁷, а «благодаря труду оно (сознание) приходит к самому себе»⁶⁸. Страх перед угнетателем и рабский труд дают начало процессу рефлексии, из которой потом должно родиться самосознание. Очевидно, что в колониальную эпоху страх, служба и труд были в избытке у латиноамериканцев. Это подняло их до того уровня, когда они обрели самосознание и были готовы пожертвовать им и своей жизнью, подобно «господину», который становится самим собой после того, как его наличное бытие перестало быть для него ценностью, и он стал готов встретиться лицом к лицу в борьбе с другим самосознанием. Начало наднационального освободительного движения XIX в. (С. Боливар, Х. Сан Мартин и др.) представляет собой момент, когда сознание уже созрело до претензии на «господство» и вышло на противостояние с чуждым разумом угнетателя.

Итак, наличие «антропологического априори» дает Роигу основание предположить необходимость становления философского сознания на континенте. Ибо достижение человеком стадии спекулятивного мышления ведет к появлению метафизики, которая, в свою очередь, является «природной склонностью человека». Историческая же специфика порождает национальное мышление, способное к автономной деятельности, а потому претендующее на независимость. Для Роига становление субъекта напрямую связано с историческими условиями жизни человека, и именно они в случае Латинской Америки сформировали субъекта, отличного от европейского.

Этого же мнения придерживаются многие другие известные латиноамериканские авторы. Например, Х. Васконселос тоже считает, что «...сознание имеет связь со своим миром»⁶⁹, и «всякая философия предполагает особый способ мышления, проистекающий из коллективной жизни»⁷⁰.

(дата обращения: 29.09.2021).

⁶⁶ Гегель Г.В.Ф. «Феноменология духа». – СПб: «Наука», 1999. С.106.

⁶⁷ Там же. С. 104.

⁶⁸ Там же. С. 105.

⁶⁹ Vasconcelos J. *Indologia*. // *Obras completas*. Т. II. Mexico, 1959. P. 1206.

⁷⁰ *Ibid.* P. 1205

Латиноамериканский дух, по его мнению, характеризуется своей универсальностью и тем, что он основан на чувстве красоты, любви, эмоциональных переживаниях. Другой латиноамериканский философ, Л. Сеа, в качестве особенности латиноамериканского сознания видит тот факт, что прошлое не выступает для него опытом, традицией. Чувствуя отсутствие прошлого в настоящем, отмечая, что прошлая история не оставила корней в новом мире, латиноамериканцы ощущают себя вне истории и считают свои связи с ней, по сути, случайными⁷¹. Основой такого сознания становится «постоянное ожидание, ощущение бытия, не реализованного полностью»⁷². Взаимоотношение такого сознания с бытием Сеа называет «всегда-еще-не-бытие». Таким образом результатом развития сознания в конкретных исторических условиях стали потерянности, чувственность, эмоциональность латиноамериканского сознания, но только не его ориентация на разум. Роиг согласен с тем, что латиноамериканское мышление не может быть ориентировано на разум в его западноевропейской интерпретации. Вместе с тем основой любого сознания для Роига может быть только рациональность, аналогичная рациональности кантианского трансцендентального субъекта.

а) Эмпирический аспект

Итак, сознание субъекта становится в истории, без нее этот процесс немислим. Важную роль в этом процессе играют особенные исторические условия, в которые помещен субъект. Осознание субъектом самоценности (что будет подробнее рассмотрено в следующем подпункте) превращает его в «исторического субъекта». Такой субъект не только осознает свою абсолютную ценность для

⁷¹Vallenilla E. M. El problema de America. Caracas, 1959. P. 35.

⁷² Кромбет Г. Г. Концепция «национальной» философии Л. Сеа // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 206.

самого себя, но и видит в себе творца истории, осознает свою креативную роль в историческом процессе.

Однако, как отмечает Роиг, «чтобы быть историческим субъектом не обязательно иметь *великую* историю, нужно иметь *собственную* историю»⁷³. Масштабность исторических событий, временная протяженность истории народа, к которой принадлежит личность, не играют существенной роли. В процессе становления субъекта основным, по мнению Роига, является только временной отрезок жизни конкретного человека, те события, которые происходят с человеком, а не до него. Прошлое играет свою важную роль, но оно предстает для человека как бы в снятой форме. Конкретные исторические условия жизни человека Роиг называет «неизбежной и необходимой пространственно-временной включенностью» (*inevitable y necesaria inserción espacio-temporal*). Именно благодаря ей человек обретает идентичность⁷⁴. Обнаружение человеком себя в пространстве и времени дает начало становлению его идентичности. «История имеет своим источником постижение (*comprension*) мира, отличного от «я»⁷⁵. Процесс этого постижения, по мнению Роига, имеет рациональную природу. Однако такую позицию нельзя назвать характерной для латиноамериканской философии. В ее интерпретации процесс постижения не обязательно должен базироваться на логических операциях. Латиноамериканский субъект может постигать мир из иных свойств своего духа, основанного, например, по мнению Васконселоса, на любви, эмоциях и чувстве красоты.

Таким образом, история рождается из особого взаимодействия между человеком и миром. Формой этого взаимодействия в первую очередь является постижение мира, знакомство с ним, а затем уже его творческое преобразование. Началом процесса постижения мира является акт выделения в нем себя, т. е. субъект-объектное расчленение бытия. Роиг характеризует этот момент как

⁷³ Roig A.A. *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*. (2000) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica28.htm> (дата обращения: 29.09.2021).

⁷⁴ Roig A.A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 30.09.2021).

⁷⁵ Ibid.

эмпирический в историческом процессе становления субъекта. «В самом начале своего становления будущий субъект эмпирически выделяет себя из окружающего его мира»⁷⁶.

Трактовка, которую дает Роиг эмпирическому в своей концепции, отличается от трактовки эмпирии в учениях английских сенсуалистов. Эмпирическое для Роига - еще не опыт (*experiencia*). Значение, которое дает Роиг эмпирическому, приближается к идее конкретного. Имеется в виду конкретность (*concretez*) становящегося субъекта, его партикулярность. Осознание субъектом того факта, что окружающий его мир не является им самим, дает ему возможность утвердить собственную ценность для самого себя. «На базе эмпирического субъект утверждает себя как самоценностный, далее он производит организацию мира в иерархию ценностей, благодаря которой только и возможен опыт»⁷⁷. То, что принято называть опытом, в полном смысле этого слова возможно, по мнению Роига, когда первоначальный эмпирический момент выделения себя из мира уже пройден и уже произведена ценностная ориентация человека в мире. Тогда же начинается и история, в которой становится субъект. История представляет собой опыт субъекта в условиях «пространственно-временной включенности». Историчность и эмпиричность, в интерпретации Роига неотделимы друг от друга, «т. к. человек образовывается в истории и посредством истории»⁷⁸.

Для Роига важно, что субъект, формируемый историей, является эмпирическим. Речь идет о субъекте, способном философски мыслить. Разум этого субъекта на определенном этапе своего историко-эмпирического становления должен достигнуть спекулятивных высот и склониться к метафизике. В этом пункте очевидно расхождение Роига с Гегелем, для которого бытие человека (мыслителя) – это прежде всего выражение Абсолютного Духа, имеющего приоритет перед любой эмпирической или исторической субъективностью. Роиг же видит начало

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Roig A.A. *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*. (2000) URL: www.ensayistas.org (дата обращения: 30.09.2021).

философии в эмпирическом субъекте в значении *конкретного* исторического субъекта⁷⁹.

«Конкретность» субъекта – выраженность в нем особенностей его исторического становления. Для Роига эта характеристика субъекта чрезвычайно важна, т. к. она показывает, что мыслящий субъект не является проявлением какого-либо универсального Духа. «Конкретность» характеризует субъекта как продукт своей личной истории и истории своего народа. «Конкретный исторический субъект» суть результат становления сознания в конкретных исторических условиях. Эта характеристика показывает приоритет самобытных особенностей философского сознания в противовес его универсалистским формам.

Важно отметить, что тема эмпирического не выделяется Роигом как отдельная, она включена в контекст концепции «антропологического априори». Дело в том, что для автора «антропологическое априори» и «историческое априори» в принципе представляют одно целое (*apriori antropologico e historico*). В текстах Роига, когда речь не идет об определении этих терминов, практически всегда употребляется только термин «антропологическое априори» или просто «априорность» (*aprioridad*), при этом наличие «исторического априори» подразумевается. Историчность же и эмпиричность, как уже было отмечено выше, неотделимы для Роига друг от друга. Историческое предполагает эмпирическое. Становление субъекта в истории невозможно без эмпирической составляющей. Таким образом, «антропологическое априори» в концепции эмпирического историцизма Роига содержит в себе исторический и эмпирический моменты. Оно представляет собой единый и неделимый концепт, составляющие которого объединены внутренней связью.

⁷⁹ Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 30.09.2021).

б) Аксиологический аспект

Роиг заимствует некоторые идеи у Гегеля, в частности из «Философии истории»: «Человек, рассматриваемый как конечный для себя, есть в то же время и образ божий и источник бесконечности в нем самом; он есть самоцель, имеет в самом себе бесконечную ценность и назначен для вечности»⁸⁰. Т. е. любой человек представляет собой, несмотря на свою конечность, абсолютную ценность. Поэтому важным этапом в становлении субъекта Роиг полагает процесс его «самоутверждения» (autoafirmación) или «самооценки» (autovaloración). В течение этого процесса протосубъект осознает «абсолютную ценность собственной персоны» для самого себя. Однако речь идет не только об акте «установления собственной ценности» ("ponerse a sí mismo como valioso"), но и об «осознании ценности мышления о самом себе» ("considera como valioso el pensar sobre sí mismo")⁸¹.

Самого «антропологического априори», его эмпирической составляющей, недостаточно для того, чтобы сложился исторический субъект, суть которого, по Роигу, в том, что он осознает себя творцом истории. Причина этого состоит в том, что эмпирическая составляющая позволяет протосубъекту выделить себя из окружающего мира, а для того, чтобы стать субъектом истории, он должен осознать свою значимость, самоутвердиться. Однако эти два аспекта, эмпирический и аксиологический, находятся в отношениях причинно-следственной связи. Именно на базе эмпирического субъект утверждается как самоценностный. Необходимо отметить, что, «аксиология, по мысли Роига, неотделима от онтологии, онтологическое (антропологическое априори) имплицитно аксиологическое (быть ценным для самого себя)»⁸². Таким образом, если речь идет о субъекте истории, то

⁸⁰Гегель Г. В. Ф. Философия истории. М.: «Наука», 2000. С. 352

⁸¹Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 20.10.2021).

⁸²Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 20.10.2021).

имеется в виду уже не просто эмпирический субъект, а личность, которая самоутвердилась и осознала свою ценность для самой себя.

Момент «самоутверждения» субъекта является не только началом бытия субъекта истории. Это также момент появления философского мышления (*comienzo del filosofar*). Роиг считает, что о становлении философского мышления можно говорить лишь тогда, когда появляется «человек, устанавливающий ценность знания о самом себе, стремящийся к познанию самого себя. При этом акт самоутверждения необходимо базируется на методах разума»⁸³. Речь идет о том моменте, когда человек в качестве цели устанавливает познание разумом самого себя. В Греции таким человеком был Сократ, в Латинской же Америке - Д.Ф. Сармьенто и Х.Б. Альберди. Специфическим отличием латиноамериканской философии у Роига является смещение акцента с познания собственной личности на познание образа мышления своего народа.

Аксиологическая составляющая «антропологического априори» является чрезвычайно важной для «философии освобождения», т. к. описывает коммуникационный момент интерсубъективной реальности. Дело в том, что, когда мы говорим об установлении субъектом собственной ценности, нельзя не коснуться ситуации столкновения двух самоценных субъектов. Роиг, затрагивая ситуацию коммуникации двух субъектов, считает, что «другой должен быть признан в качестве субъекта, должна быть признана его историчность, то, что он, благодаря своему историческому опыту, смог обрести определенную аксиологическую позицию»⁸⁴. Такое взаимопризнание является необходимой чертой коммуникации двух субъектов, в процессе которой ни одна из сторон не теряет себя. Так же философ отмечает, что подлинное осознание собственной ценности возможно только в коммуникации, в дискурсе между субъектами. И в

⁸³ Roig A.A. *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1981, P. 52.

⁸⁴ Roig A.A. *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*. (2000) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica28.htm>

этом смысле субъект, не признающий другого, не может сам претендовать на роль субъекта⁸⁵.

В данном случае речь идет, в первую очередь, не об интерсубъективных отношениях двух латиноамериканских субъектов, а о встрече европейского и латиноамериканского сознания. При первой встрече латиноамериканский субъект не был признан европейским в качестве равного и был подавлен. Века противостояния с европейским сознанием породили нового латиноамериканского субъекта. Теперь последний, уже достаточно самоутвердившийся, требует собственного признания, и сам готов признать других. Роиг полагает, что это ценностное знание о других и о самих латиноамериканцах открывает им путь к свободе и к окончательной независимости⁸⁶. Взаимное признание друг друга в качестве субъектов, не уступающих друг другу своим происхождением, взаимное признание ценности истории каждого вне зависимости от ее содержания – это то, что нужно латиноамериканским народам для полного освобождения от гнета их колониального прошлого. Именно философское осмысление проблем исторического становления латиноамериканского субъекта помогает обрести национальное самосознание, утвердить собственную ценность, и, самое главное, признать свою историю достаточным основанием для автономности субъекта.

1.2.4. Проблема множественности субъекта латиноамериканской истории

Итак, субъект становится как эмпирический, выделяя себя из окружающего мира, далее в своем историческом опыте и в коммуникации с другими субъектами он становится самоценностным. Однако латиноамериканский исторический

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ См. Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 20.10.2021).

субъект в интерпретации Роига обладает еще одной важной специфической характеристикой – множественностью или коллективностью.

Нам уже известно, что одним из базовых моментов философской концепции Роига является утверждение субъектом собственной ценности ("el ponerse como valioso para sí"). Однако на определенном этапе становящийся субъект перестает быть индивидуальным ("sujeto individual"), и становится групповым ("sujeto plural"): изменяется формула описания процесса ценностного становления - «утверждение *нашей* ценности для *нас самих*» ("ponernos a nosotros mismos como valiosos"⁸⁷). Таким образом, речь идет уже о становлении субъекта в лице народа (pueblo), а не одного человека. При этом в случае Латинской Америки имеются в виду латиноамериканские народы, они выступают как единый коллективный субъект истории. Напомним, что субъект становится как самоценностный во многом благодаря intersубъективной коммуникации. Для латиноамериканских народов ею была их трагическая история взаимоотношений с Европой. Кроме того, народы континента объединены единым культурным наследием, в первую очередь, языком и религией.

Теоретический латиноамериканский коллективный субъект истории на практике предстает как «мы – латиноамериканцы» ("nos latinoamericanos"). Этот субъект осознает себя отличным от западноевропейского субъекта и чуждым его рациональному духу. Предполагается, что теоретическая критика в философии освобождения ведется от лица «Другого», оспаривающего опыт «бедного», народа, представляющего исторический субъект⁸⁸. Этот исторический субъект представляет собой коллективное «мы» (nosotros), общность, единицы которой обладают схожей самоидентификацией благодаря общему «наследию» и драматическому прошлому. Предполагается, что дух такой общности обладает характером единой и неделимой сущности. Именно по этой причине один может высказываться от лица многих. Представление о «мы» неразрывно связано с

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ См.: Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: 2000. С.81.

представлением о «нашем» (nuestro), т. е. «латиноамериканском». Сущность «нашего латиноамериканского» происходит не только из негативного отношения к не-латиноамериканскому, но и имеет собственное содержание. «В вопросе о „мы“ все проясняется, если ответ не сопровождается добавлением „мы латиноамериканцы“, а дается от „нашего“ лица»⁸⁹. Добавление «мы латиноамериканцы» не устраивает Роига, потому что оно содержит в себе негативное соотношение со всем, что не является «нашим». Принципиальным для понятия «латиноамериканского» оказывается не разграничение с отличным, а действие и мышление субъекта как принадлежащего, причастного «латиноамериканскому».

Именно причастность к единому историческому «наследию», преобразовавшемуся и ставшему «нашим», «латиноамериканским», дает возможность народам Латинской Америки ощутить себя единым субъектом. Осознание определенной причастности является осознанием специфического латиноамериканского «априори». Во многом именно оно порождает латиноамериканское «мы» – ощущение единства не только с национальной, но и с наднациональной континентальной общностью.

Человек, говорящий от лица латиноамериканских народов, говорит как бы от лица единого субъекта, т. е. от лица «мы». В своей работе «Теория и критика латиноамериканского образа мысли» Роиг пытается передать ощущение «мы». «Мы» – «не монады ”без окон”, существующие в предустановленной мировой гармонии, но нам присуща способность открываться, она дает нам возможность обнаружить себя в качестве действующего субъекта, открытого некоему процессу, в котором историческое разрушает различные онтологические теоретические построения и показывает нам, что мы “вставлены” (insertos) в противоречивый и непредсказуемый мир. Мы осознаем себя “творящими бытие” (haciendo el ser), и

⁸⁹ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 20.10.2021).

для нас это бытие преимущественно социальное»⁹⁰. «Мы» – состояние, при котором часть содержит в себе дух целого, а дух целого не отличается от духа части. Однако, это состояние открытости и активности по отношению к окружающему миру. Это состояние противопоставлено состоянию западного разума, который тоже активен, но закрыт, т. к. в окружающем он видит только объект для обработки, а как субъекта расценивает лишь себя. В этом выражается его однобокость по отношению к миру, невыгодно отличающая его от латиноамериканского разума. Благодаря этому «мы», латиноамериканцы «как монады „вставлены“ в процесс намного глубже, нежели благодаря мифам либерального индивидуализма... Из „окон“ своих монад мы смотрим на мир не одни. Смотрит не некий „я“, а смотрим „мы“, но не „все люди“ (todos los hombres), тоже смотрящие на мир одновременно с нами, а „некоторые“ (algunos), принадлежащие нашей „отличности“ (diversidad) и „причастности“»⁹¹.

Ранее латиноамериканская «монада» была так же, как и западная закрыта. Ее «закрытость» (cerrazón) была не онтологична, а идеологична, и ее «открытие» состоит в обретении сознания, благодаря «вставленности» в исторический и социальный процессы⁹². Под идеологичностью Роиг подразумевает западноевропейский Логос, который был принесен на континент многими поколениями европейских колонизаторов. Это Логос «тотальности», в понятиях которого латиноамериканцы становились рабами, а европейцы - господами; именно он лишил латиноамериканцев собственного бытия и самосознания, сделав их объектами.

Обретение самооценности, необходимое для становления полноценного субъекта мысли становится у Роига коллективным процессом. Субъектом истории становится не отдельный человек, не одна национальная общность, а все народы Латинской Америки, подвергавшиеся когда-либо угнетению и вставшие на борьбу

⁹⁰ Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm> (дата обращения: 25.10.2021).

⁹¹ Ibid.

⁹² См.: Ibid.

за собственную независимость и за независимость континента. Самосознание Латиноамериканского субъекта становится как самосознание группы, а не отдельного индивида. Отдельный же индивид, обладатель такого самосознания, ощущает себя творцом не только своей личной истории, но и истории всего континента. Он ощущает свою ответственность и в то же время свою силу, т. к. он является проводником воли огромной общности людей⁹³. Как частица коллективного субъекта истории личность обретает историческое сознание, т. е. осознает важность своей истории для своего же становления. Из этого осознания рождается философия. Личности же, артикулирующие эту философию, говорят не от своего лица, а от лица той огромной общности, частью коллективного сознания которой они являются.

Таким образом, мы видим в философии Роига еще один вариант критики субъект-объектной модели, которые стали достаточно популярны и в европейском интеллектуальном пространстве во второй половине XX в. (например, в рамках структурализма и постструктурализма, а также у Хайдеггера, Гуссерля и др.) У Роига это не является самоцелью, а скорее средством, но тем не менее и с этой стороны его философские взгляды могут быть прочитаны⁹⁴.

Итоги: Одной из основных философских задач Роига и его «эмпирического историцизма» является обоснование и легитимация возможности существования латиноамериканской философии. Для реализации этой цели философ показывает процесс становления латиноамериканского коллективного субъекта истории, имеющего свое историческое и философское сознание. Этот процесс описывает концепция «антропологического априори», включающая в себя эмпирический и аксиологический аспекты. Эмпирический аспект – становление субъекта в конкретных исторических условиях, аксиологический – обретение самосознания

⁹³ Roig A.A. *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*. (2000) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica28.htm>

⁹⁴ Стоит заметить, что в отечественном историко-философском пространстве также есть свои собственные оригинальные концепции критики субъект-объектной модели. Наиболее известная из них безусловно концепция В. В. Соколова. См.: Соколов В. В. *От философии античности к философии нового времени: Субъект - объектная парадигма*. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 335 с.; Соколов В. В. *Субъект-объектная парадигма как стержень выявления единства историко-философского процесса // Философия и общество, 2009. № 3. С.5-11.*

через осознание собственной ценности в акте столкновения с другими субъектами. Далее Роиг показывает коллективный характер латиноамериканского субъекта – в качестве субъекта исторического процесса выступают народы Латинской Америки, а не отдельные люди. На определенном этапе исторического становления своего самосознания латиноамериканский субъект обретает способность философски мыслить.

§1.3. Критика философии постмодернизма

1.3.1. «Философия освобождения» в контексте противостояния идей модерна и постмодерна

Отношение «философии освобождения» к философскому проекту модерна вполне однозначно. Очевидно, что латиноамериканская философия в целом представляет собой попытку «преодолеть монологизм философского дискурса модерна ... с позиций экстерности, представляющей «внешнее», «Другого» не только в лице Латинской Америки, но и всего «третьего мира»⁹⁵. Основной идеей этого мировоззрения была вера в возможность человеческого разума познать мир как некое целое, как единую систему, подчиняющуюся определённым объективным законам, а также убеждение в том, что выявление основных законов природы и общества не только будет способствовать историческому прогрессу, но и даст право на переустройство мира в соответствии с ними. Классическим воплощением этих идей является известное положение Гегеля о тождестве бытия и мышления.

Модернизм в своих теоретических построениях исходит из того, что человеку доступно абсолютное знание, которое можно воплотить в реальности, стремиться к созданию универсальной картины мира, сводящей всё многообразие

⁹⁵ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С.118.

действительности к единым основаниям. В философском плане такая позиция привела к эгоцентризму и к претензии на универсализм западноевропейского дискурса, к европоцентристскому подходу к историко-философскому процессу. В результате «Другой», представляющий иной мир, остался не признанным в качестве равноправного субъекта. Именно за непризнание «Другого» критикует латиноамериканская философия философию модерна.

Что касается философии постмодернизма, то отношение к нему философов «освобождения» неоднозначно. Философский проект постмодерна — это попытка выработки новой модели философствования, противостоящей проекту модерна. Критики универсалистской традиции в современной философии — это М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж. Делез, М. Фуко, Р. Рорти и др.⁹⁶. Тот факт, что «возникновение постмодернизма во многом связано с кризисом традиционных форм философской рациональности и критикой универсализации разума и метафизического стиля мышления»⁹⁷ во многом роднит постмодернизм с «философией освобождения». Кроме того, западный постмодернизм обозначил ситуацию плюрализма в современной философии, тем самым он признал, что в мировой философии существуют различные национально-философские культуры, несводимые к единой модели философствования. Постмодернистский подход к историко-философскому процессу ведет к децентрированному образу истории философии и признает в качестве нормы разнообразие философских культур. Однако такой подход порождает некоторые проблемы, в частности, это проблема понимания единства в развитии философского знания в контексте множественности философских культур⁹⁸.

⁹⁶См.: Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С. 117, 119

⁹⁷См.: Чубукова Е.И. Коммуникативная рациональность в контексте постмодерного состояния: Хабермас и Деррида. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/chubukova-ei/kommunikativnaya-racionalnost-v-kontekste-postmodernogo-sostoyaniya-habermas-i> (дата обращения: 20.10.2021)

⁹⁸ Иллюстрацией развития этих тенденций служат зарубежные исследования эпох Возрождения и, в особенности, Просвещения. Если еще недавно принято было говорить о Просвещении и Возрождении в общем, то теперь уже выделяют разные их национальные типы. К тому же звучат все увереннее голоса, что дальше этот процесс будет развиваться, перекидываясь и на изучение других эпох, единый образ которых будет размываться и в которых будут стремиться выделять индивидуальные черты разных культурных регионов. см.: Hunter J. Multiple Enlightenments: Rival Aufklärer at the University of Halle 1690–1730 // *The Enlightenment World* / Ed. by M. Fitzpatrick. New York, 2004. P. 576–595; Schneiders W. *Aufklärungsphilosophien* // *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt* / Hrsg. von S. Jüttner, J. Schlobach. Hamburg, 1992. S. 1–15.

Впервые статус философского понятия «постмодернизм» получил в книге Жана-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна», вышедшей в свет в 1979 году. Определяя задачу, поставленную в своём сочинении, Лиотар обозначает предмет своего исследования — это «состояние знания в современных наиболее развитых обществах. Мы решили назвать его „постмодерн“. Это слово ... обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве, в конце XIX века»⁹⁹. Для этого состояния культуры характерна особая восприимчивость иного, другого, «различного». Таким образом, французский философ связывает постмодернизм с ощущением изжитости основных принципов или метанарративов, на которых базировалась западная цивилизация. «Метанарратив» — это особый тип дискурса, возникший в эпоху модерна, и претендующий на особый статус по отношению к другим дискурсам, стремящийся утвердить себя не только в качестве истинного, но и в качестве справедливого, т. е. существующего на законных основаниях. Этим термином и его производными («метарассказ», «метаповествование», «метаистория», «метадискурс») Лиотар обозначает все те «объяснительные системы», которые, по его мнению, организуют буржуазное общество и служат для него средством самооправдания - религию, историю, науку, психологию, искусство (иначе говоря, любое «знание»). И потому он подчеркивает, что для «постмодерна» характерно недоверие в отношении «метарассказов»¹⁰⁰, разочарование в них. Устарелость метанарративного способа обоснования легитимности является, по мнению французского мыслителя, причиной кризиса метафизической философии.

«Философия освобождения» принимает постмодернизм именно как новую историко-философскую парадигму, противостоящую лого-центризму¹⁰¹ модерна и

⁹⁹Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Ин-т экспер. социологии, 1998. С. 9.

¹⁰⁰Там же. С. 10.

¹⁰¹Понятие «логоцентризма», по Деррида, — «не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т. д.) в центре всего, но и способ определения логоса в качестве центрирующей, собирающей силы. *Versammlung*, так интерпретирует Хайдеггер все это, и в особенности *logos, legein*, — как то, что собирает и кладет пределы рассеиванию; это способ соединения и собирания всего. Способ европейский...» (Деррида Ж. Философия и литература: Беседа с франц. философом Ж. Деррида // Жак Деррида в Москве. — М.: РИК "Культура". *Ad Marginem*, 1993. - С. 171). Философ считает, что логоцентризм навязывает всему собственный смысл, подавляет иные типы познания становящегося мира. Деррида предпринимает попытку izbavit' «опыт мысли» от господствующей модели, применяя метод деконструкции и децентрации. Речь идет о рассеивании «твердых» смыслов,

признающую существование различных национальных философских культур, и в целом находится «в русле постмодернистских настроений, поскольку с позиций самобытного мышления пытается решать те же проблемы. Речь идет о необходимости достижения нового понимания единства историко-философского процесса - через установление новых смысловых связей, включение в философское мышление новых понятий»¹⁰².

Философы «освобождения» воспринимают и принимают постмодернизм как критическое мышление, оппонирующее модерну. Однако они отвергают его как гиперкритическое мышление, направленное на деструкцию всех возможных оснований современности. Постмодернизм в этом контексте связан с идеями «конца истории», «конца идеологии», «конца философии» «смерти субъекта» и т. п. В связи с этим многие представители «философии освобождения» утверждают, что последняя не включается в постмодернистский дискурс, ибо с ее позиций открывается собственное видение социальных и историко-философских процессов. Поэтому, несмотря на то что «философия освобождения» по многим аспектам присоединяется к постмодернизму, сама она по мнению Э. Дусселя, не является постмодернистской, т. к. «невозможно быть постмодернистами среди голода, нищеты и необходимости бороться за жизнь угнетенного народа»¹⁰³.

1.3.2. Проблема «идентичности»

В этом контексте особый интерес представляет позиция Роига в отношении модерна и постмодерна, состоящая в том, что постмодерн является не более чем новой формой модерна. Он полагает, что это «разделение между модерном и

демистификации фантомов, внедряемых посредством языка. (см. также Деррида Ж. О грамматологии. — М.: РИК "Культура". Ad Marginem, 2000.).

¹⁰² Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С. 120

¹⁰³ Apel R.-O., Dussel E., Fornet-Betancourt R. Fundamentacion de la etica y de la filosofia de liberacion. Mexico: Siglo XXI-Iztapalapa, 1992, P.47.

постмодерном всего лишь типичная для модерна игра слов»¹⁰⁴. Это своего рода диалектическое отрицание отрицания. Старое пребывает в новом в снятой форме, но природа обоих явлений остается все той же. В своей книге «Лицо и философия Латинской Америки» Роиг пишет, что постмодернизм представляет собой «образ, в котором в наши дни выражается модерн, занимающийся критикой, которая, в свою очередь, является его неотъемлемой составляющей»¹⁰⁵. Следовательно, сутью этих явлений, согласно Роигу, является критический подход. Однако свойственный модерну критический подход в постмодерне приобретает чрезмерную силу и превращается в ультракритику. Такой подход ставит под удар рациональное основание самого философствования как такового, подрывает значение философии в качестве теоретического знания и практики, способствующих становлению самосознания. Роиг выступает против сведения «философии освобождения» к постмодернистской парадигме философствования, поскольку такая редукция превращает ее в нечто необоснованное, подрывает рациональный базис латиноамериканского философского дискурса и не позволяет латиноамериканцам самоутвердиться на философском уровне. Для Роига постмодернистские идеи «конца философии», «смерти субъекта» неприемлемы: свою концепцию «эмпирического историцизма» он разрабатывает как теоретический базис формирующегося самобытного философского сознания, и поэтому идея существования латиноамериканского коллективного субъекта истории имеет для него большое значение. Роиг утверждает, что «философия освобождения» не относится к постмодернистской мысли, т. к. «латиноамериканцы не готовы ни к тому, чтобы ”закрывать историю”, ни к тому, чтобы ”их закрыли”»¹⁰⁶.

В этом контексте отрицания постмодернизма Роиг исследует важнейшую для латиноамериканской мысли проблему идентичности. В современной философии рассматривается индивидуальный и коллективный кризис идентичности.

¹⁰⁴ Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 20.10.2021).

¹⁰⁵ Roig A.A. Rostro y filosofía de América Latina. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1993. P. 115.

¹⁰⁶ Roig A.A. Mis tomas de posición en filosofía. // Concordia, 1993. Concordia, 1993, №23. P.87.

Сущность индивидуальной идентичности «состоит в отвержении самости со стороны ”я”»¹⁰⁷. Кризис коллективной идентичности отличается тем, что ему подвергаются общности индивидов, и «его сущностью является уменьшение идентификации индивидов с коллективной реальностью, которую они прежде поддерживали»¹⁰⁸.

Роиг спорит с постмодернистской идеей «кризиса идентичности»¹⁰⁹. Он подчеркивает факт наличия глубоких исторических корней поиска латиноамериканскими народами самосознания и идентичности, «формирование которых было связано с самозащитой латиноамериканского субъекта, оказавшегося способным заменить эго побежденного на эго освободителя»¹¹⁰. Иными словами, идея о «кризисе идентичности» неприменима к латиноамериканскому субъекту, в силу его молодости и продолжающегося процесса его самоутверждения в мировом социокультурном и философском контексте. Кроме того, ситуация кризиса идентичности немыслима для Латинской Америки, т. к. если речь идет о становлении коллективного субъекта истории, то такой процесс подразумевает активное участие индивидов в историческом процессе. В такой ситуации должно идти увеличение идентификации индивидов с коллективной реальностью, поскольку они осознают себя творцами истории, но не личной, а коллективной, и видят себя включенными в общую борьбу за освобождение. Коллективная реальность становится, таким образом, необходимым моментом индивидуальной идентичности.

Обретение идентичности представляется Роигом как исторический и креативный процесс, на каждой ступени которого расширяется ее содержание. В случае Латинской Америки этот процесс не лишен специфической проблематики. Действительно, проблема идентичности существует для Латинской Америки в ином измерении, нежели она рассматривается постмодернистской философией. Дело в том, что Латинская Америка наследовала двойной опыт – культурное

¹⁰⁷ Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. // Вопросы философии, 1994. №10. С. 16.

¹⁰⁸ Там же. С. 20

¹⁰⁹ Demenchonok E. Book reviewing // Concordia, 1995. №28. P. 98.

¹¹⁰ Roig A.A. El pensamiento latinoamericano y su aventura. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. P. 43.

прошлое местных народов и культуру завоевателей, культурное прошлое Европы. Метафорически выражаясь, латиноамериканская культура является «дочерью» европейского «отца» и индейской «матери» – симбиозом чуждого и автохтонного элементов. С этим обстоятельством во многом связан феномен культурной неподлинности латиноамериканца: «чтобы стать самим собой, он должен отрицать самого себя»¹¹¹. В этом историко-культурном ракурсе проблема идентичности для латиноамериканца приобретает особую остроту: его культурное прошлое, призванное его сформировать, принадлежит не ему, а угнетателям. И тем не менее его становление как социального и мыслящего субъекта происходит именно на почве этого культурного прошлого.

Задача «философии освобождения» в этой связи состоит в обосновании возможности взаимодействия европейского культурного начала и национальной специфики в процессе становления субъекта, претендующего на обладание духовным суверенитетом. Роиг приближается к решению этой задачи в своей теории «антропологического априори». Особо подчеркиваются аксиологическая сторона «антропологического априори» и коллективный характер исторического субъекта. Эти два момента, по мнению Роига, представляют собой выражение национальной специфики, которой отводится решающая роль в решении поставленной задачи. Роиг отмечает, что основные моменты идентичности должны происходить из латиноамериканской истории, как «процесса постоянного созидания идентичности людей как объединенных, свободных, равных и открытых в своей коллективности миру»¹¹². Справедливо отмечая значимость историко-культурного опыта для становления идентичности, Роиг в то же время, слишком схематизирует эти процессы, впадая в популистскую тональность, столь характерную для «философии освобождения».

¹¹¹ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С.24.

¹¹² Roig A.A. El pensamiento latinoamericano y su aventura. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. P. 51.

1.3.3. Критика идей М. Хайдеггера, выработка аутентичной латиноамериканской метафизики

Для Хайдеггера метафизическое восприятие мира является причиной «забвения бытия». «Метафизика есть рок в том строгом, здесь только и имеющемся в виду смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, обрекает массы человечества на сущее *без того*, чтобы бытие сущего *в качестве двусложности* того и другого могло исходить из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине»¹¹³. Если мы хотим осмыслить и воспринять бытие в его истине, то метафизика должна быть преодолена. Однако «если для Хайдеггера главной темой философии является вопрос о смысле бытия, то для „философии освобождения“ истинная тема философии — возвращение поработанному, у которого отняли его „бытие“, его индивидуальности и достоинства»¹¹⁴. Говоря об отношении Роига к экзистенциалистской онтологии в целом, и к Хайдеггеру и Сартру в частности, аргентинский исследователь Карлос Завала приводит цитату самого Роига: «Именно эти великие деятели в некотором роде ознаменовали переход к новому этапу в моем философском мышлении и привели меня к отходу от этого примитивного идеализма. Я, конечно, не совсем преодолел это, но я думаю, что они оказали сильное влияние на мое чувство исторического материализма»¹¹⁵. И действительно, позиция Роига перекликается с идеями Хайдеггера и Сартра в том, что при решении онтологических вопросов, отправной точкой в исследовании должен быть прежде всего человек. Философия, исследующая исключительно сущее, забывает бытие и человек ощущает свою покинутость. Как гуманизм экзистенциализма состоит именно в том, чтобы вернуться к человеку, так в своем творчестве Роиг призывает исходить из исторических и современных реалий жизни латиноамериканца.

¹¹³ Хайдеггер М. Преодоление метафизики. URL: http://bibikhin.ru/preodolenie_metafiziki (дата обращения: 14.10.2021)

¹¹⁴ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С.126.

¹¹⁵ Zavala C. P.A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm> (дата обращения: 14.10.2021)

Возвращение бытия латиноамериканцу — вот основная задача «философии освобождения», и каждый ее представитель стремится решить ее по-своему. Роиг видит в «природной склонности человека» к метафизике основу становления самостоятельного и самоценностного субъекта («антропологическое априори»). Если метафизика будет преодолена, то прекратится становление латиноамериканского субъекта. Такая перспектива Роига не устраивает, поэтому «для него современный кризис метафизики является знаком потребности в обновлении последней. ... Важность метафизики в философском дискурсе определяется не только теоретическими причинами, но также и этическими требованиями человеческой свободы»¹¹⁶. Что касается рациональности как таковой, то Роиг не выступает против нее. Он критикует ее классический вариант, ставший источником идей господства и их философского обоснования. Обновление метафизики, по мнению Роига, должно состоять в создании «онтологии, которая не будет впадать в онтологизм»¹¹⁷, а ее центральной темой должен стать человек.

Философия в этой связи, по его представлению, должна быть «рационально-теоретическим знанием, критическим и способным к самообновлению»¹¹⁸, она должна заниматься выработкой современной метафизической проблематики с учетом ее национальной специфики. Таким образом, обновление метафизики не должно затронуть ее рационального характера, но должен быть преобразован ее категориальный аппарат. Метафизика не должна быть застывшей структурой. Важной ее чертой — Роиг делает на этом ударение — является способность к самокритике и самообновлению в том смысле, что метафизическое знание должно быть инструментом решения проблем современности.

Важным моментом является восприятие метафизики как «системы категорий, указывающих на ее происхождение»¹¹⁹. В таком свете метафизика предстает в качестве знания с национальной спецификой. Роиг не проводит четкой границы

¹¹⁶ Demenchonok E. Book reviewing. // Concordia, 1995. № 28. P. 100

¹¹⁷ Roig A.A. Rostro y filosofía de América Latina. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDUNC), 1993. P. 118.

¹¹⁸ Ibid. P.118

¹¹⁹ Ibid. P.118

между универсальным и региональным содержанием метафизики. Однако, очевидно, что, по его мнению, метафизика создается национальными мыслителями и для решения проблем актуальных для данной нации. Когда речь идет о Латинской Америке, то под национальным подразумевается латиноамериканское вообще, т. е. имеются в виду категории «наше латиноамериканское» и «мы — латиноамериканцы». Сущность этих категорий Роиг раскрывает в работе «Теория и критика латиноамериканского образа мысли». Эти категории указывают на коллективный характер латиноамериканского исторического субъекта, показывают специфичность индивидуального сознания, как части коллективного. Именно таким образом категориальный аппарат метафизики должен соответствовать географии ее происхождения и отвечать требованиям, предъявляемым к ней как к инструменту решения актуальных проблем нации.

1.3.4. Критика постмодернистской философии истории

Эссе Фрэнсиса Фукуямы «Конец истории?» (1989), вызвало широкую полемику. Построения Фукуямы легли на хорошо подготовленную культурную почву, непринужденно вписавшись в контекст дискуссий о «постмодерне» и «постистории». Теория «постистории» появилась в 80-е гг. XX века. Ее началом можно считать работу Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна»¹²⁰, одной из основных идей которой является идея о том, что любые исторические концепции представляют собой «большие нарративы», не обладающие статусом авторитетности и функциональности в современном мире. Окончательную формулировку концепция постистории получила в работе Л. Нитхаммера «Постистория: подошла ли история к своему концу?»¹²¹, основными ее характеристиками можно назвать отказ от идей наличия логики в последовательности исторических событий, линейного развития социума и

¹²⁰ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Ин-т экспер. социологии, 1998.

¹²¹ Niethammer L. Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek / Hamburg: Rowohlt Verlag, 1989. 187 S.

линейной концепции времени и т.д. Все эти идеи оцениваются в качестве метанарраций.

Согласно Фукуяме, в современном мире место борьбы за признание заняла борьба за более эффективное удовлетворение человеческих потребностей. Участники спора теперь — не принципиально различные «идеологии» (религии и мировоззрения в том числе), а незначительно разнящиеся друг с другом стратегии устройства общества потребления. Предмет спора — не моральные ценности, а экономическая эффективность. Антагонизм систем сменился конкуренцией внутри одной системы.

Фукуяма описывает конец истории как «завершение идеологической эволюция человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления»¹²². Конец истории — это, прежде всего, «неоспоримая победа экономического и политического либерализма». По его мнению, триумф западной идеи очевиден, ибо у либерализма «не осталось никаких жизнеспособных альтернатив»¹²³. Фукуяма признает, что идея конца истории не является оригинальной. Наиболее известным ее пропагандистом был Маркс. Он, в свою очередь, позаимствовал ее в качестве концепции истории как диалектического процесса с началом, серединой и концом у Гегеля. Другим наиболее значительным толкователем гегелевской идеи конца истории был, по мнению Фукуямы, русский эмигрант, живший во Франции, Александр Кожев. Однако для самого Гегеля источником этой идеи служило христианское представление об истории как о целенаправленном процессе, движущемся к страшному суду. Именно поэтому «рисованная Фукуямой картина есть не что иное, как *атеистическая эсхатология, вульгаризированный христианский финализм*»¹²⁴.

Важным моментом, который стоит отметить, поскольку он имеет большое значение для латиноамериканской «философии освобождения», является

¹²² Фукуяма Ф. Конец истории? (1989) URL: https://nsarchive.gwu.edu/rus/text_files/EastUropeProblems/1989-27-28/27-28-84-118.pdf (дата обращения 20.11.2022)

¹²³ Там же.

¹²⁴ Малахов В. С. Еще раз о конце истории // Вопросы философии. 1994. №7-8. URL: <http://philosophy1.narod.ru/www/html/library/vopros/45.html> (дата обращения 20.11.2022)

представления Фукуямы о роли стран третьего мира в ситуации конца истории. В своем эссе автор «либерально» заявляет, что «в конце истории нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества ... в это время мир будет разделен на две части: одна будет принадлежать истории, другая — постистории»¹²⁵. Такая позиция является звучащей на современный лад идеей Гегеля о том, что абсолютный разум «воплощали „всемирно-исторические“ народы, носители универсального духа в данную эпоху. Другие же народы, оказавшиеся в стороне от победного шествия „мирового духа“ ... просто исключались из истории („неисторические народы“). Так, Америка, Новый Свет относятся в его концепции к „неисторическим народам“»¹²⁶. Таким образом, хорошо вписавшаяся в постмодернистскую парадигму реинтерпретация идей Гегеля не оставляет достойного места в будущем для стран третьего мира. Слова немного изменились, но суть осталась та же. «Мировой дух» обходит некоторые страны стороной, и «Другой» вновь остается непризнанным, только в этот раз уже без надежды на признание в будущем, ведь в данном случае мы имеем дело с «концом истории».

Фукуяма вполне откровенен в описании будущего стран, не попавших в постисторию: «Что означает конец истории для сферы международных отношений? Ясно, что большая часть третьего мира будет оставаться на задворках истории и в течение многих лет служить ареной конфликта»¹²⁷. Таким образом территории и народы стран третьего мира будут служить средством в решении проблем эффективного удовлетворения потребностей населения пост-исторических стран.

Естественно, что Роиг критикует концепцию Фукуямы. Он видит в идеях, высказанных Фукуямой в эссе «Конец истории?», идеологическую подоплеку, призванную воздействовать на массовое сознание, а также как во многом это

¹²⁵ Фукуяма Ф. Конец истории? (1989) URL: https://nsarchive.gwu.edu/rus/text_files/EastUropeProblems/1989-27-28/27-28-84-118.pdf (дата обращения 20.11.2022)

¹²⁶ Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С. 124.

¹²⁷ Фукуяма Ф. Конец истории? (1989) URL: https://nsarchive.gwu.edu/rus/text_files/EastUropeProblems/1989-27-28/27-28-84-118.pdf (дата обращения 20.11.2022)

своеобразное «извинение за существующее положение вещей»¹²⁸. Имеется в виду привлечение западными странами в оправдание своих действий представлений о существовании исторических закономерностей, неизбежно приводящих к такой ситуации в мире, когда одни («носители универсального духа») живут за счет других (тех, кому не повезло).

В идее «завершения идеологической эволюция человечества» Роиг видит своеобразную идеологию. Она направлена уже не на оправдание действий развитых стран, но на «разоружение сознания людей и, конечно же, на способность народа к восстанию»¹²⁹. Сам Фукуяма пишет, что «глубинные процессы истории обусловлены событиями, происходящими в сознании, или сфере идей, поскольку в итоге именно сознание переделывает мир по своему образу и подобию»¹³⁰. Поведение человека в мире обусловлено его представлениями об этом мире. Точно так же этими представлениями обусловлено направление мыслительной деятельности человека. Эссе Фукуямы своего рода «официальное» заявление об окончательной победе либеральных ценностей Запада, об отсутствии каких-либо идеологических альтернатив. Закончилось противоборство идеологий, закончилась философия, культура, осталось одно потребление, думать стало больше не о чем и не зачем. В качестве примера для подражания Фукуяма приводит судьбу Кожева: «Посчитав, что для философов не осталось никакой работы, поскольку Гегель (правильно понятый) уже достиг абсолютного знания, Кожев после войны оставил преподавание и до самой своей смерти в 1968 г. служил в ЕЭС чиновником»¹³¹, по-видимому, на благо общества «носителей универсального духа». Идеологическая опасность работы Фукуямы, по мнению Роига, состоит в том, что она подводит человека к интеллектуальной пассивности.

Очевидно, что до «постисторического» этапа Латинской Америке еще далеко. Однако латиноамериканский философ не хочет видеть свою родину в качестве

¹²⁸ Demenchonok E. Book reviewing // Concordia, 1995, №28. P. 101.

¹²⁹ Roig A.A. Rostro y filosofía de América Latina. P.212.

¹³⁰ Фукуяма Ф. Конец истории? (1989) URL: https://nsarchive.gwu.edu/rus/text_files/EastUropeProblems/1989-27-28/27-28-84-118.pdf (дата обращения 20.11.2022)

¹³¹ Ibid.

«принадлежащей истории» (в терминологии Фукуямы). Кроме того, гомогенность будущего общества неприемлема для латиноамериканских народов. Ибо они борются за свою духовную независимость, культурную отличность и суверенность, а гомогенность, предрекаемая человечеству в ближайшем будущем Фукуямой, представляет собой идеал западного образа жизни. Поэтому «подобная футурология далека от культурной реальности Латинской Америки, где существует национальная оригинальность, желание развивать свою собственную культуру, и где народ обладает силой воли, чтобы улучшить свою жизнь к лучшему»¹³². Ситуация конца истории Фукуямы несет для Латинской Америки не только конец, но и обесценивание той истории, ценность которой для становления субъекта отстаивал Роиг. Философ «подчеркивает, что латиноамериканские народы не хотят закрывать историю, и что освобождение остается их целью»¹³³.

Роиг так же критикует позицию Лиотара в отношении философского осмысления истории. Лиотар полагает, что «этот метадискурс (философия) прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т. п.»¹³⁴. Таким образом философское осмысление истории приобретает характер метарассказа, т. е. «является всего лишь формой повествовательного знания»¹³⁵. Однако для Роига осмысление латиноамериканской истории в дискурсе «философии освобождения» – это знание о «формах бытия определенного (determinado) человека, в соотношении с историческими формами его воплощения и самоутверждения»¹³⁶. Даже если такое знание является простым повествованием, то оно «сочетает в себе „спекулятивный рассказ“ и „освобожденческий рассказ“, особенно когда это знание о своей собственной истории»¹³⁷. Важной составляющей такого знания является представление исторического процесса как взаимоотношения угнетателя и

¹³² Demenchonok E. Book reviewing // Concordia, 1995, №28. P. 101.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Ин-т экспер. социологии, 1998. С. 9.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Roig A.A. Rostro y filosofía de América Latina. P.109.

¹³⁷ Demenchonok E. Book reviewing // Concordia, 1995, №28. P. 100.

угнетенного, благодаря этому выявляется истинный источник общественных конфликтов. Кроме того, Роиг отстаивает важность философии истории как практики, утверждающей креативную роль человека в истории. Такая его позиция обусловлена тем, что теоретические построения относительно истории всегда идеальны и представляют своего рода «утопию» (utopia). Тем самым подобная практика развивает воображение (imaginación) и способствует становлению активного и креативного исторического субъекта¹³⁸.

Итак, постмодернизм неприемлем для Латинской Америки, т. к. он, по мнению Роига, представляет собой лишь вариацию на тему модерна. Тотальность в нем приобретает новую форму, западноевропейский Логос вновь пытается установить свое господство, но уже другим путем. Сознание «Другого» получает признание, допускается существование отличных от европейской национально-философских культур. Однако за народами носителями этих культур устанавливается статус «исторических» народов, они автоматически ставятся в оппозицию с «постисторическими» народами, носителями нового универсального духа культуры потребления. Термин, описывающий этот дух — гомогенность. Провозглашается новая идеология — конец всех идеологий. Остается только потребление, упорядочивающий принцип которого — «западная либеральная демократия как окончательная форма правления»¹³⁹. Жизненно важной темой для Латинской Америки остается тема освобождения. Постмодернизм же, согласно Роигу, не в состоянии помочь дать ответ на вопрос о причинах зависимости, ни разработать разумный проект общественного устройства, отвечающего национальным особенностям континента¹⁴⁰.

Итоги: «философия освобождения» критикует модерн за его эгоцентризм и универсализм и, как следствие, непризнание Другого. К постмодернизму философы «освобождения» относятся позитивно, поскольку он оппонирует

¹³⁸ Roig A.A. El pensamiento latinoamericano y su aventura. P.43.

¹³⁹ Ibid. P.43.

¹⁴⁰ См.: Ibid. P.52.

модерну, в то же время они отвергают постмодернизм как гиперкритическое мышление, разрушающее все основания современности.

Роиг видит в постмодерне новую форму модерна. Он критикует идею кризиса индивидуальной и коллективной идентичности, так как она неприменима к латиноамериканскому субъекту, который находится в процессе обретения этой идентичности. Роиг подвергает критике идеи Хайдеггера о преодолении метафизики. В понимании Роига именно метафизика является основным фактором становления латиноамериканского субъекта. Философ пишет о необходимости обновления метафизики с учетом особенностей латиноамериканской истории. Так же Роиг критикует концепцию конца истории Фукуямы. По его мнению, автор преследует определенную идеологическую цель — обезоружить сознание людей, а также принести извинения за сложившийся порядок вещей. Кроме того, гомогенность общества, предрекаемая Фукуямой, неприемлема для латиноамериканских народов, поскольку их целью является духовная независимость и культурную отличность.

Глава 2. Философия Э. Дусселя. Концепция Другого. Трансмодерн

§2.1. Генезис концепции Другого

2.1.1. Философское творчество Дусселя

«Философия освобождения» заставляет нас задуматься о базовых идеях, на которых выстраивается пространство европейского философского дискурса. Философам освобождения удастся обратить наше внимание на горизонты понятия «рациональность», которые с их точки зрения определяются культурно-историческими особенностями и не могут претендовать на универсальность. В контексте «философии освобождения» понятие «универсальность» становится синонимом порабощения.

Энрике Дуссель – мыслитель, родившейся в Аргентине, предпринимает попытку обосновать необходимость освобождения угнетенных социальных групп, обращаясь к категориям европейской философской мысли, которым старается придать особое прочтение. Исследование его творчества открывает нам возможность проследить за взаимодействием европейской и неевропейской мысли. Энрике Дуссель как никто другой в своей работах ищет диалога со своими западными коллегами, анализирует их концепции и придает им новую интерпретацию внутри своей системы. Она складывается во многом в результате применяемого аргентинским мыслителем междисциплинарного подхода, когда он анализирует заявленные в своих трудах проблемы с точки зрения истории, философии, теологии.

Философское творчество Дусселя достаточно широко известно как в Америке, так и за ее пределами. Дуссель родился в 1934 году в Аргентине, степень бакалавра философии получил на родине, а докторскую степень – в Европе. В 1969 году вернулся в Аргентину, а в 1975 году переехал в Мексику, как политический эмигрант, и продолжил работу в университетской среде в Мехико. В этой связи Дуссель

считается аргентинско-мексиканским философом. Творческая биография мыслителя насчитывает множество работ по философии, теологии и истории. В нашем исследовании особое внимание мы обращаем на его центральные монографии, среди которых особенно важны для данного исследования следующие работы: «Философия освобождения» (1977), «Изобретение Америк» (1995), «За пределами философии: этика, история, марксизм и теология освобождения» (2003), «Этика освобождения в эпоху глобализации и исключения» (2013) и др.¹⁴¹; а также статьи: «Философия и практика (praxis): предварительные замечания к философии освобождения» (1980), «Четыре проекта «Капитала»: к новой интерпретации диалектических идей Маркса» (1991), «Европа, модерность и европоцентризм» (2000), «Трансмодерность и интеркультуральность» (2004), и др.¹⁴². Также творчеству Энрике Дусселя посвящено множество статей на многих основных мировых языках, в том числе, и на русском. За последние десятилетие на русском языке вышло несколько работ мыслителя: «Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации»¹⁴³, «Философия в Латинской Америке в XX веке: проблемы и течения. Общая картина»¹⁴⁴, «Латиноамериканская культура и философия освобождения: народная революционная культура – по ту сторону популизма и догматизма»¹⁴⁵. Среди работ отечественных

¹⁴¹ «Латиноамериканская педагогика» (1980), «Поздний Маркс (1863-1882) и философия освобождения» (1990), «Обратная сторона модерности» (1996), «К неизвестному Марксу: комментарии рукописей 1861-1863 гг.» (2001).

¹⁴² «Была ли Америка открыта или захвачена?» (1984), «Экономические рукописи Маркса 1861-1863 гг. и концепт «зависимости» (1990), «Семья на периферии мировой системы» (1995), «Мир-система и трансмодерность» (2002), «Гегель, Шеллинг и прибавочная стоимость» (2004), «Антикартезианские медитации: истоки философского антидискурса модерности» (2008).

¹⁴³ См. Дуссель Э. Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации. // Латинская Америка, 1989. № 5. С. 21-33; Дуссель Э. Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации. // Латинская Америка, 1989. №6. С. 51-68.

¹⁴⁴ См. Дуссель Э. Философия в Латинской Америке в XX веке: проблемы и течения. Общая картина. / Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки, 2006. №1. С. 59-74.

¹⁴⁵ См. Дуссель Э. Латиноамериканская культура и философия освобождения: народная революционная культура – по ту сторону популизма и догматизма // Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире. Т. 1. – М.: ИМЭМО РАН, 2007. С. 39-48.

исследователей можно выделить труды Э.В. Деменчонка¹⁴⁶, Н.И. Петякшевой¹⁴⁷, М.В. Глостановой¹⁴⁸.

В связи с тем, что Дуссель и его творчество, в отличие от философии и личности Роига, в некоторой степени известны в России, считаем возможным опустить биографический обзор философского пути Дусселя и сразу обратиться к анализу основных его идей, релевантных для избранной нами темы исследования.

Логика нашего диссертационного исследования предполагает обращение сначала к дискуссионной теме характерных особенностей субъекта «философии освобождения» и лишь потом к процессу исключения, которое надо понимать не только политически, но и эпистемологически. В данном контексте философия марксизма, в ее дусселевской интерпретации, должна оказать нам неоценимую помощь в понимании радикальных взглядов аргентинского мыслителя, стремящегося к освобождению латиноамериканских народов. Мы будем строить наш компаративный анализ в такой последовательности: во-первых, мы обратимся к интерпретации Дусселем метода Маркса, а также к понятию «живой труд». Это поможет нам, с одной стороны, определить место аргентинского мыслителя в крайне разветвленной марксистской традиции, и, с другой стороны, позволит в дальнейшем добиться большей глубины при анализе оригинальных дусселевских концептов. Во-вторых, необходимо будет уделить внимание пониманию Энрике Дусселем марксистской категории «зависимость», что в свою очередь, станет нам

¹⁴⁶ См. Деменчонко Э.В. Концепция «другого» в философии Энрике Дусселя // Философские науки, 1989. № 7. С. 37-46; Деменчонко Э.В. Проблема культурно-исторического творчества в латиноамериканской «теологии освобождения» // Католическая философия сегодня, М., 1985. С. 89-129; Деменчонко Э.В. Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки, М.: Наука, 1988. С.236-266.

¹⁴⁷ См. Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. – М.: Изд-во «Уникум-Центр», 2000. 232 с; Петякшева Н.И. «Этика освобождения» Э. Дусселя // Латинская Америка, 1985. № 12. С. 53-63; Петякшева Н.И. Народная культура и философия освобождения: латиноамериканская перспектива. Научно-аналитич. // Философская мысль современной Латинской Америки, М.: ИНИОН АН СССР, 1987. С. 55-68; Петякшева Н.И. «Этическая философия» Энрике Дусселя // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 214-235; Петякшева Н.И. Латиноамериканская "философия освобождения": опыт преодоления "западного" // Вопросы философии, 2000. №8. С. 126-138.

¹⁴⁸ Глостанова М.В. Множественная идентичность в контексте концепции транскulturации // Личность. Культура. Общество, 2010. №4 (59-60). С. 142-156; Глостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации: учебное пособие. – М.: РУДН, 2008. 251 с; Глостанова М.В. Деколониальные гендерные эпистемологии. – М.: ООО «ИПЦ «Маска», 2009. 390 с; Глостанова М.В. Транскulturация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории, 2011. Т. IV. С. 126-149.

серьезным подспорьем в последней части работы, когда речь пойдет о феномене исключения. Здесь будет иметь смысл остановиться на отношении Э. Дусселя к теории И. Валлерстайна, описывающей мир через понятие «мир-система», которое активно использует аргентинец, наделяя его, конечно, собственным содержанием.

2.1.2. Дуссель и его интерпретация идей К. Маркса

Дуссель обратился к трудам классика европейской социально-экономической мысли – Карла Маркса – в середине 1970-х годов, когда был вынужден переехать из Аргентины в Мексику. Этот период его творчества связан, среди прочего, с интересом философа к проблеме исключённости отдельных групп и целых народов, континентов из мировой истории. Через марксизм аргентинский философ надеялся открыть новые перспективы для критики той социально-экономической системы, которая сложилась в Латинской Америке в результате ее колонизации. Одной из важнейших задач мыслителя было создание оригинальной интерпретации трудов Карла Маркса, которая бы смогла описать реальность, окружающую жителя Центральной и Южной Америки. Как мы увидим далее, его подход к пониманию идей классика немецкой социальной мысли заметно отличается как от тех, которые существовали в Советском Союзе, так и от тех, что были разработаны в Западной Европе (неомарксизм франкфуртской школы, фрейдомарксизм Э. Фромма, структуралистский марксизм Л. Альтюссера).

Во второй половине XX века, в том числе и в связи с появлением в публичном пространстве «Экономическо-философских рукописей» (1844) в конце 1920-х годов, в среде европейских социальных мыслителей возник вопрос (с подачи Луи Альтюссера) о том, как необходимо относиться к различиям между мыслями молодого и зрелого Карла Маркса. Энрике Дуссель, знакомый с разными трактовками наследия немецкого мыслителя, в своей мысли соотносится с

концепцией Луи Альтюссера, утверждающего «эпистемологический разрыв» между Марксом «Экономическо-философских рукописей» и Марксом «Капитала». Аргентинец занимает оригинальную позицию, которая позволяет адаптировать концептуальное ядро марксистской теории для анализа латиноамериканской действительности и колониальной (а затем и неолиберальной) зависимости континента от Европы.

Позиция латиноамериканского мыслителя близка идеям французского структуралиста. Он также признает наличие концептуального различия между ранним и поздним периодом в творчестве классика коммунизма. Однако он смотрит на проблему под другим углом. Его исследовательский интерес не обращен к идеям молодого Маркса, что характерно для многих мыслителей, например, Э. Фромма. Его интересуют «Капитал», а также «Экономическая рукопись 1861–1863 годов»¹⁴⁹. В то же самое время он, в противоположность Альтюссеру, аргументирующему необходимость преодоления влияния Гегеля в интерпретациях Маркса (как это сделал сам немецкий мыслитель в зрелом возрасте), утверждает, что Маркс всегда оставался под влиянием философии идеализма и из этого и нужно исходить.

Основой методологии аргентинского мыслителя является принцип поиска позиции Другого в философии европейских мыслителей. Это характерно и для дусселевского анализа Маркса. По мысли аргентинского мыслителя именно через обращение к экономико-политическим трудам, написанным Карлом Марксом уже в зрелом возрасте, ему удастся обнаружить в текстах немецкого мыслителя Другого: «Я не увидел в Марксе марксиста. Для меня его теория оказалась средством в достижении понимания того, что значит быть бедным. Речь идет не об индивидуальном, моральном или абстрактном уровне, но о том, что такое бедность в экономическом, геополитическом и историческом смысле. Понимание нищего как Другого, отличается от того, как использовал этот термин французский

¹⁴⁹ См., например, Dussel E. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Mexico: IZTALAPLATA, 1988 и Dussel E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Mexico: IZTALAPLATA, 1990.

философ Эммануэль Левинас. Когда я говорил с ним, он не мог понять, почему мы находим его идеи столь интересными. Ведь для нас первейшей проблемой была бедность, а не экстериторность»¹⁵⁰. Опираясь и на Маркса, и на Левинаса, Дуссель и строит свою концепцию. Его позицию мы будем считать «левинасовским марксизмом»¹⁵¹.

Вначале аргентинец пытается понять, как именно Маркс выводит свои концепты, в частности «живой труд» и «зависимость». Делать он это предполагает через определенным образом понимаемый марксистский метод (у Дусселя он заключается, как мы увидим, в движении от идеалистических понятий к конкретной исторической ситуации). Для обоснования своего подхода Дуссель обращается к проблеме понимания немецким философом понятия «наука». Последняя предстает в трудах мыслителя XIX века, с точки зрения латиноамериканца, как критика всей социально-политической системы. Дуссель полагает, что наука по Марксу может быть определена как «критика феноменов»¹⁵². В рукописях, к которым обращается аргентинец, немецкий мыслитель дает критический обзор политэкономической традиции, ставя под сомнение научность построений различных экономистов. В процессе своих размышлений они «пропускали категории»¹⁵³. Их построения носили противоречивый характер, поскольку они работали с абстракциями, которые не являются адекватными для описания существующей реальности. Это приводит к фетишизации экономических категорий, каждая из которой воплощается в конкретном субъекте общественных отношений: «Приносящий проценты капитал персонифицируется в денежном капиталисте, промышленный капитал — в промышленном капиталисте, приносящий ренту капитал — в лендлорде как собственнике земли, наконец, труд — в наемном рабочем. Как такие фиксированные образы, персонифицированные в самостоятельных личностях, которые вместе с тем выступают как всего лишь

¹⁵⁰ Mahvish A. The Philosophy of Liberation: An Interview with Enrique Dussel (Part I) // Naked Punch, 2011. URL: https://www.academia.edu/83469818/The_Philosophy_of_Liberation_An_Interview_with_Enrique_Dussel_Part_I (дата обращения: 11.01.23).

¹⁵¹ Mendieta E. Introduction // Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology / E. Dussel. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2003. P. 9.

¹⁵² Dussel E. Towards an Unknow Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63. London: Routledge, 2001. P. 188.

¹⁵³ Ibid. P. 188.

представители персонифицированных вещей, они вступают в конкуренцию и в действительный процесс производства»¹⁵⁴. Аргентинский философ воспроизводит и еще один аргумент Карла Маркса, который берет из «Капитала»: «Вульгарная политическая экономия в действительности не делает ничего иного, как только доктринерски истолковывает, систематизирует и оправдывает представления агентов буржуазного производства, захваченных отношениями этого производства»¹⁵⁵.

Наука для Маркса, в понимании Энрике Дусселя, представляет собой движение, которое должно раскрыть связь между внешними проявлениями и внутренними моментами явлений, что позволит потом «развить понятие»¹⁵⁶. В процессе этого развития появляется система различных категорий. Все категории связаны между собой особыми отношениями, когда одна требует наличия другой. Создание подобной системы без каких-либо пробелов и является существенным признаком того, что Маркс, с точки зрения Дусселя, подразумевает под наукой. Ошибками, которые обнаруживаются у некоторых политэкономов, являются неэффективность анализа (пропуск категорий), смешение нескольких категорий. Однако не описание связи философии Маркса с другими экономистами его времени интересует латиноамериканского мыслителя. Аргентинский философ делает вывод, что «мы не очень заинтересованы в историческом описании. В большей степени нас интересует способ, который позволил Марксу осуществить его критику, способ, которым он формулировал свои категории. Поэтому нашей задачей была «археология» категорий»¹⁵⁷.

Энрике Дусселю, чтобы выполнить поставленную задачу, требуется найти понятие, которое бы стало фундаментом для создания разветвленной системы категорий. Анализ процесса поиска этого понятия позволяет высветить оригинальные грани дусселевской интерпретации Маркса. Описанный

¹⁵⁴ Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «капитала»). Часть третья (главы XIX—XXIV) // К. Маркс, Ф. Энгельс ПСС. Том 26, часть III. М.: издательство политической литературы, 1964. С. 541.

¹⁵⁵ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том третий. Книга III: процесс капиталистического производства, взятый в целом. Часть вторая (главы XXIX—LII) // К. Маркс, Ф. Энгельс ПСС. Том 25, часть II. М.: издательство политической литературы, 1962. С. 384.

¹⁵⁶ Dussel E. Towards an Unknow Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63. P. 188.

¹⁵⁷ Ibid. P. 199.

марксистский метод построения категориальной системы, с точки зрения Дусселя, объединяет логические построения Гегеля и «Капитал» Маркса. В определенном смысле мы можем сказать, что Дуссель проводит параллель, отождествляет гегелевскую онтологию и марксистскую экономику.

Стоит отметить, что подобный ход мысли возможно подвергнуть критике. Маркс не создает параллельные гегелевским термины, чтобы просто применить онтологическое описание, данное последним, к существующей экономической реальности. Он не просто стремится переформулировать философию Гегеля, но предполагает «переворачивание» отношений между элементами ее категориальной структуры. Луи Альтюссер следующим образом охарактеризовал эту особенность: «У Маркса и термины, и отношения между ними меняют свою природу и свой смысл»¹⁵⁸. Аргентинский философ же предполагает, что связи между гегелевской и марксистской мыслью более тесные. Влияние первого на второго выглядит с этой точки зрения почти определяющим. Дуссель стремится оригинально ответить на вопрос о том, оставался ли Карл Маркс гегельянцем в свои зрелые годы и использовал ли он гегелевский метод для критики капиталистической системы производства. Для этого Дуссель, как мы увидим, использует в своем анализе некоторые положения философии Ф. Шеллинга.

Чтобы сделать вывод о том, насколько Дуссель прав, нужно обратить внимание на то, как именно он соотносит понятия из разных двух указанных философских систем. Раскрыть ход его мысли нам позволит анализ небольшой статьи «Hegel, Schelling and Surplus Value» («Гегель, Шеллинг и прибавочная стоимость»), в которой Энрике Дуссель тезисно обозначает свою позицию¹⁵⁹. Как известно, по Марксу стоимость имеет несколько видов и напрямую связана с категорией «товар». В «К критике политической экономии» немецкий философ замечает, что «каждый товар представляется с двух точек зрения: как

¹⁵⁸ Альтюссер Л. Противоречие и сверхдетерминация // За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 158.

¹⁵⁹ Dussel E. Hegel, Schelling and Surplus Value [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. – Режим доступа: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/2004.pdf> (дата обращения: 05.07.2021)

потребительная стоимость и как меновая стоимость»¹⁶⁰. В интерпретации аргентинского мыслителя «товар» оказывается «наличным бытием» («Dasein» у Гегеля) стоимости. Это следует из того, что по мысли Энрике Дусселя, оба вида стоимости соотносятся с категориями, которые определяют «существование» в системе гегелевской философии. Потребительная стоимость является тем, что Гегель называл «качество», а меновая стоимость – это «количество». В свою очередь именно деньги являются тем, что описывает и объединяет отношения между качеством и количеством, т.е. между разными видами стоимости. Они есть способ существования товара. И уже переходя к анализу движения мысли немецкого философа от категории «деньги» к категории «капитал», Энрике Дуссель отмечает фундаментальное значение последнего для системы Маркса. Именно структуру понятия «капитал» аргентинец вслед за немецким мыслителем и пытается раскрыть через круг других понятий: «товар», «стоимость», «деньги». Эта структура, по мнению Энрике Дусселя, скопирована с гегелевской.

Однако, аргентинский философ также признает, что Маркс не просто заимствовал способ мысли у Гегеля, но создал оригинальный способ описания структуры своего базового понятия – понятия капитала. Энрике Дуссель находит важное различие в системах немецких мыслителей. Не будет преувеличением сказать, что именно в нем кроется суть дусселевской интерпретации Маркса, которая предоставляет аргентинцу возможность аргументативно подкрепить свои размышления о тотальности¹⁶¹, об исключении и Другом.

Основное различие Маркса и Гегеля Дуссель видит в понимании сущности как тождественности. Энрике Дуссель говорит, что для Гегеля сущность – это «простое равенство с собою»¹⁶². Но у Маркса дело обстоит совершенно иначе. Для

¹⁶⁰ Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс ПСС. Том 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. С. 13.

¹⁶¹ «Тотальность» Энрике Дуссель понимает, как всеобъемлющее единство, «совокупность всего существующего» (Dussel E. *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books, 1985. P. 30). Отсюда «тотальность» у Дусселя относится ко всему миру, задающему горизонт существования, горизонт конкретной исторической ситуации, в которой находится человек, горизонт исключающий всякую множественность. Это в целом соответствует пониманию «тотальности» у Левинаса См., например: «Тотальность поглощает ту множественность, которую заключает в себе мир» (Левинас Э. *Избранное. Тотальность и бесконечное*. М., СПб: Университетская книга, 2000. С. 224).

¹⁶² Гегель Г. В. Ф. *Наука Логики*. Первая часть: Объективная логика. Вторая книга: Учение о сущности. М.: Издание профкома слушателей института красной профессуры, 1929. С. 74.

него капитал не совпадает сам с собой. Это происходит потому, что в конечном моменте существования капитала присутствует прибавочная стоимость, которая отсутствует в начальном моменте производства. Именно последнее, в интерпретации Дусселя, является категорией параллельной гегелевскому «основанию» (Grund). Откуда же берется эта прибавочная стоимость, которая, по своей сути, определяет конечный вид капитала? Отвечая на этот вопрос, Дуссель делает интересный историко-философский ход, утверждая, что для преодоления тождественности, свойственной философии Гегеля, Карл Маркс обратился к философии Фридриха Шеллинга.

Дуссель предполагает, что Маркс действительно пытался порвать с гегелевским влиянием в своих поздних произведениях. Делал он это, однако, не с материалистических позиций, а опираясь на идеалистическую мысль одного из ведущих представителей немецкой классической философии – Ф. В. Й. Шеллинга. Выявление связи мысли Маркса и Шеллинга не является очевидной и в сочетании с интеграцией мысли Маркса и Левинаса образует оригинальность историко-философского анализа Дусселя. Необходимо указать на спорность позиции философа, что вызывало ее критику.

Позиция эта действительно расходится с общепринятым взглядом на Маркса и его отношение к немецкому идеализму. Так, например, советский исследователь Е.С. Линьков, скорее всего не знакомый с творчеством аргентинца, подчеркивает, что «К. Маркс и Ф. Энгельс впервые указали на противоположность начального и заключительного периода философской деятельности Шеллинга, которая была прогрессивна лишь до 1806 года, когда Гегель в своей „Феноменологии духа“ сделал огромный шаг вперед по сравнению с натурфилософской точкой зрения»¹⁶³. То есть, по мысли нашего соотечественника, Маркс не рассматривал Шеллинга как источника вдохновения для критики Гегеля и создания новой социально-философской системы. Аргентинский философ же обнаруживает в шеллингианской критике Гегеля очень важный момент, который помогает ему по-

¹⁶³ Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Ленинград: Издательство Ленинградского Университета, 1973. С. 8.

новому взглянуть на философские построения Карла Маркса. Дуссель стремится прочесть Маркса в нужном ему ключе – прийти к определенным заключениям о роли Другого в контексте критики текущего социально-экономического строя. Делает он это, опираясь на Шеллинга и его «Философию откровения». Идея Дусселя заключается в том, что если капитал в своем конечном моменте не тождествен сам себе, то, значит, существует нечто до него. Здесь он обращается к 12-ой лекции Шеллинга, в которой немецкий мыслитель пишет: «Все наши усилия сводились к тому, чтобы отыскать то, что есть до бытия и над ним... Это последовательно привело нас к понятиям чистого могущего быть, чистого сущего и в акте, в бытии в качестве потенции сущего»¹⁶⁴. То, что ищет Шеллинг, является источником Бытия. Для аргентинского философа же – это источник капитала, его превращения.

Что же является основанием капитала у Маркса? Это – стоимость. Основание это стоит понимать процессуально, поскольку стоимость постоянно возрастает. В итоговом моменте капитала появляется стоимость, включающая заработную плату, получаемую за труд, на который потратили определенное количество времени. Однако добавленная стоимость создается из того труда, который рабочему не оплачивается. Значит она создается из того, что не наличествует в капитале, т.е. того, что есть «до бытия и над ним», как пишет Шеллинг. Это создание стоимости из ничего является тем пунктом (если говорить в категориях логики), который и отличает построения Маркса от Гегеля. По ту сторону источника капитала находится источник, который создает прибавочную стоимость. Получается, что Маркс «переворачивает» философию Гегеля не с материалистической точки зрения, а по-прежнему делает это с идеалистических позиций, пытаясь найти причину нетождественности капитала.

Что же находится за пределами тотальности капитала? Ответ на этот вопрос означает переход Дусселя от Шеллинга к Левинасу, который говорил об

¹⁶⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Том 1. Санкт-Петербург: «Наука», 2003. С. 303.

экстериорности¹⁶⁵ именно как о Лице, как о бытийствующем, который «предшествует бытию»¹⁶⁶. Большую роль в интерпретации любых текстов играет для аргентинского мыслителя «место», из которого автор создает свое произведение. Подобный подход применяется и к философии Карла Маркса. Получается, что Дуссель, находящийся под влиянием Левинаса, интерпретирует Маркса как находящегося под влиянием Шеллинга. Эта конструкция определяет движение мысли аргентинского философа, который ищет у Маркса категорию, помогающую выйти за пределы тотальности капитала, в область экстериорного. Это должно быть нечто имеющее не только теоретическое, но и конкретно-историческое значение, ведь Маркс «критикует не только тексты (вульгарных экономистов или классиков политэкономии), но, прежде всего, капиталистическую реальность»¹⁶⁷.

Дуссель обращает внимание на утверждение Маркса о том, что «капитал есть околпачивание рабочего — и больше ничего. Труд есть всё»¹⁶⁸. Именно здесь, где находится Другой (в данном случае – рабочий), и открывается пространство экстериорности. Аргентинский философ отмечает наличие разных форм труда: «живой труд» противостоит «объективированному труду», как продукту, вещи, товару. Живой труд находится за пределами капитала, в то время как объективированный труд в него включен. Для Маркса это «чисто идеальная форма бытия труда»¹⁶⁹, которая является выражением творческой сущности человеческой деятельности, еще не успевшей овеществиться в товаре. «Живой труд», в интерпретации Дусселя, имеет отношение к конкретному человеку¹⁷⁰, является

¹⁶⁵ Это понятие Энрике Дуссель трактует почти в таком же ключе, что и Левинас, однако, указывает необходимость видеть экстериорность Другого как конкретную культурно-историческую ситуацию, в котором человек живет. Невозможность увидеть Другого, таким образом, Дуссель и определяет как один из недостатков системы Э. Левинаса: «Не смотря на то, что Левинас смог найти в своем экзистенциальном опыте «экстериорное» (что позволило ему критиковать европейское мышление), его Другой, по утверждению Дусселя, никогда не мыслился в своей определенности как индеец, африканец, азиат» (Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С. 151.)

¹⁶⁶ Левинас Э. Указ. Соч. С. 88.

¹⁶⁷ Dussel E. Towards an Unknow Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63. P. 190.

¹⁶⁸ Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Часть третья (главы XIX—XXIV). С. 268-269.

¹⁶⁹ Майданский А. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций. / Логос, 2011. №2. С. 116.

¹⁷⁰ По сути, живой труд, как его понимает Дуссель и есть жизнедеятельность определенного индивида в конкретных культурно-исторических условиях.

«актуализацией субъективности»¹⁷¹. Латиноамериканский философ считает, что мы можем, приняв это понятие в качестве отправного пункта, начать критику тотальности. Это позволяет избежать фетишизма, который проявляется в смешении двух видов труда, и, следовательно, попытке анализировать капиталистическую систему изнутри ее самой, что не приводит к какому-либо адекватному результату. Дуссель пытается показать, что немецкий мыслитель отталкивается в своих построениях от реальной телесности и субъективности конкретного человека. В этом свете ему представляется, что «материализм Маркса – это исторический, продуктивный, антропологический материализм»¹⁷². Центральным и первичным его элементом, следовательно, является конкретный человек. Именно он является тем, что позволяет существовать тотальности капитала, как экстерниорность Другого позволяет существовать моему Я. Живой труд является источником всякого ценообразования, поэтому именно исходя из него возможна критика всей экономической системы. Эти отношения (между живым трудом и капиталом) аргентинский философ мыслит этическими. Дуссель идет еще дальше, называя эту критику «трансцендентной критикой»¹⁷³, поскольку она, являясь критикой внешней, открывает возможность для вопрошания об объективированном труде, который является основным структурным элементом любой экономической системы, в том числе и той, как она виделась многим социалистам до Маркса. Получается, что в противоположность многим западным социальным мыслителям (в частности, Альтюссеру), Дуссель полагает, что идеалистом является поздний Маркс. «Капитал» является произведением не экономическим, но этическим.

Логическим продолжением рассуждений об экстерниорности и тотальности (живом труде и капитале), является анализ понимания Марксом категории «зависимость», которая описывает взаимоотношения между центром и периферией капиталистического мира и позволяет лучше понять связь стран Центральной и

¹⁷¹ Dussel E. *Towards an Unknown Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63*. P. 191.

¹⁷² *Ibid.* P. 192.

¹⁷³ *Ibid.* P. 193.

Южной Америки со странами Запада. Зависимость необходимо, с точки зрения Дусселя, проинтерпретировать как «движение прибавочной стоимости от менее развитого национального капитала к более развитому»¹⁷⁴. Сама по себе зависимость является частью конкуренции капитала и возможна благодаря противоречию между потребительной и меновой стоимостями.

Поскольку капитал зачастую представляется вещью, то конкуренция между капиталами редко анализируется с точки зрения социальных отношений, которые, как полагает аргентинский философ, составляют суть отношений труда и капитала. Они социальны потому, что являются отношениями людей, отношениями лицом к лицу¹⁷⁵. Конкуренция существует не просто между абстрактными экономическими субъектами, но именно между индивидами, между капиталистами, между национальной буржуазией нескольких стран. Это приводит к доминированию одних над другими, к изъятию прибавочной стоимости. И, если живой труд принужден продавать себя, то капитал менее развитой страны принужден участвовать в международной конкуренции. Для Дусселя «страны третьего мира» производят мировой капитал, оставаясь за пределами его тотальности. Опыт Латинской Америки, на который ссылается Энрике Дуссель¹⁷⁶, показывает, что, если страна отказывается от участия в конкурентной борьбе, она будет возвращена в общую систему с помощью военной и насильственной интервенции.

Интерпретация Дусселем идей Карла Маркса направлена на решение внутренних для его философии задач. Для аргентинского философа Другой – это не просто некоторая теоретическая категория, но конкретный угнетенный индивид. Именно поэтому ему необходимо было найти ресурсы для описания отношений между тотальностью и экстериторностью как отношения экономического и политического подавления. Именно поэтому он и обращается к Марксу. Находясь под влиянием Э. Левинаса, Дуссель интерпретирует Маркса в подобном же ключе, предавая его философии статус этики. Это у него получается благодаря тому, что

¹⁷⁴ Dussel E. Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and "Concept" of Dependency // *Latina American Perspectives*, 1990. Vol. 1. Issue 2. P. 73.

¹⁷⁵ См.: Ibid. P. 80.

¹⁷⁶ См.: Ibid. P. 89.

аргентинский философ отказывается видеть в позднем Марксе материалиста. Для него автор «Капитала» пытался преодолеть философское влияние Гегеля с идеалистических позиций, обратившись к теоретическим построениям Шеллинга. Именно у него, по мысли Дусселя, Маркс заимствует идею о том, что бытие не тождественно само себе и существует нечто, что его определяет, но находится за его пределами (экстериорно ему). Дуссель полагает, что для Маркса такой внешней, но определяющей конечный момент движения капитала категорией становится «живой труд». Это понятие Дуссель использует как синоним словосочетанию «человеческий труд» и даже (если судить по контексту использования в различных работах) иногда как просто «человек». «Живой труд» экстериорен тотальности, в отличие от «объективированного труда», который есть ее часть. Так получается, что марксизм Дусселя – это «левинасовский марксизм», который позволяет философу освобождения описать, исходя из собственной позиции, экономическое, политическое, социальное, культурное исключение, которому подверглись народы Латинской Америки, Азии, Африки.

В соответствии с выше изложенными идеями, Дуссель предполагает, что доминирование и изъятие центром прибавочной стоимости у периферии выражается в ограблении жизни конкретных людей. Поскольку именно живой труд является источником этой стоимости, то не национальная буржуазия менее развитых стран является жертвой сложившейся ситуации, а простые люди, которые вынуждены трудиться, чтобы другие страны получали доход. Народные массы, как представляется аргентинскому философу, могут противостоять сложившейся системе путем национальной революции. «Предложенная им интерпретация Маркса — антидогматическая и антропологическая — доказывает жизненность идей “Капитала”»¹⁷⁷.

В определенном смысле, описанное представление Дусселя о взаимоотношениях развитых и неразвитых стран совпадает с теоретическими

¹⁷⁷ Колесников А.С. История философии XX века. Современная зарубежная философия. М.: Изд-во Юрайт, 2023. С.323

представлениями И. Валлерстайна, чью терминологию латиноамериканский мыслитель активно использует. Историко-философский анализ позиции И. Валлерстайна в контексте теоретических построений аргентинского философа поможет лучше осветить основные идеи последнего.

Итоги: опираясь и на Маркса, и на Левинаса, Дуссель и строит свою концепцию, которую можно назвать «левинасовским марксизмом». Работая с проблемой исключённости отдельных групп и целых народов из мировой истории, Дуссель пытается описать положение Другого. Он делает это через понятие «живого труда», заимствованного из «Капитала» Маркса. «Живой труд» находится за пределами капитала и имеет отношение к конкретному человеку. Человек, рабочий имеет внешнее положение по отношению к капиталу, так же как Другой экстериорен по отношению к западноевропейской тотальности. Используя взаимосвязь этих категорий, Дуссель интерпретирует понятие «зависимость», которая описывает взаимоотношения между центром и периферией капиталистического мира, а именно, как движение прибавочной стоимости от менее развитого национального капитала к более развитому. В итоге «страны третьего мира» производят мировой капитал, оставаясь за пределами его тотальности.

Таким образом Дуссель описывает отношения между тотальностью и экстериорностью как отношения экономического и политического подавления. Другой теперь – не просто абстрактная теоретическая категория, но конкретный угнетенный индивид.

2.1.3. Место и интерпретация мир-системного анализа И. Валлерстайна в философии Э. Дусселя

Иммануил Валлерстайн — американский социолог, политолог и философ-неомарксист — выстраивает междисциплинарную методологию, которая известна

под названием «мир-системный» анализ. Мы рассмотрим основные моменты теории Валлерстайна, которые позволят лучше понять отношение Э. Дусселя к его учению. Прежде чем перейти к непосредственному обсуждению того, что собою представляет эта методология необходимо обратиться к проблеме универсализма исторического процесса, которая важна в контексте в том числе и представлений Э. Дусселя о ходе истории. Валлерстайн пишет: «Существуют три варианта... призывов к универсализму. Первый заключается в указании на то, что политика лидеров панъевропейского мира направлена на защиту „прав человека“ и содействие в развитии того, что они называют „демократией“. Второй стал жаргоном теории „столкновения цивилизаций“, в котором считается не требующим доказательства то, что „западная“ цивилизация превосходит „другие“ цивилизации, поскольку только она основывается на этих универсальных ценностях и истинах. И третий — это утверждение научных истин рынка, представление о том, что у правительств других стран „нет иной альтернативы“, кроме как принять эти рыночные истины и действовать согласно законам неолиберальной экономики»¹⁷⁸. Мы видим, что для североамериканского мыслителя процесс подчинения разных народов единому представлению об историческом процессе является многогранным. «Встраивание» народов в единый исторический контекст достигается с помощью совершенно разных идеологических построений.

Согласно мысли социолога «мир-системный анализ — это не теория о социальном мире или его части. Это — протест против способов, которыми было структурировано для всех нас социальное научное исследование при его возникновении в середине 19 века»¹⁷⁹. Здесь сразу заметно размежевание с классическим рационализмом Нового времени и его универсализацией социальной жизни. В этом – безусловная ценность концептуальных построений американского мыслителя. Он пытается преодолеть установку на поиск универсальных матриц

¹⁷⁸ Валлерстайн И. Европейский универсализм: Риторика власти [Электронный ресурс] // Интеллектуальная Россия. – URL: http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf (дата обращения: 11.08.2021).

¹⁷⁹ Валлерстайн И. Мир-системный анализ [Электронный ресурс] // Новосибирский Государственный Университет. – URL: <http://www.nsu.ru/filf/rpha/papers/geoecon/waller.htm#text1> (дата обращения: 11.08.2021).

мирового развития и интерпретации окружающей социальной реальности в соответствии с ними. Мир-системная методология изменяет не только наше представление о мире, но и наше представление о том, как его следует изучать.

Иммануил Валлерстайн не без основания считается мыслителем «левого» толка. Его работа – это классическая для всей западной науки об обществе попытка выйти за рамки марксистской теории, активно используя её понятийный и методологический аппарат. Отношение Валлерстайна к марксизму нельзя назвать простым. Сам себя он к марксистам не относит, хотя и допускает (предсказывает), что вскоре нам придется наблюдать новое возвращение призрака коммунизма, который когда-то уже бродил по Европе: «Этот призрак... страшен, и связан он с сохраняющей актуальность проблемой современного мира, которая заключается в сочетании громадного материального и технического прогресса с исключительной поляризацией населения планеты»¹⁸⁰. Отметим здесь, что именно указанное противоречие, понимаемое Дусселем как проблема зависимости одних стран от других, и является для аргентинского философа причиной актуальности исследований Маркса, труды которого становятся тем определенным единым идейным корпусом, к которому обращаются оба мыслителя – Валлерстайн и Дуссель.

Для Валлерстайна «конец знакомого мира» – это есть завершение определенного момента в капиталистическом способе производства, который со времен появления буржуазии как класса, определял облик привычного нам мира: «И. Валлерстайн и его многочисленные последователи в своем миросистемном анализе справедливо связывают начало современности с „долгим“ XVI веком, потому что именно тогда родились основы „колониальности власти“, которые, по существу, остались незыблемыми вплоть до сегодняшнего дня, будучи лишь незначительно переформулированы на втором, постпросвещенческом этапе модерности»¹⁸¹. Для И. Валлерстайна экономическая экспансия является прямой

¹⁸⁰ Валлерстайн И. Конец Знакомого мира. Социология XXI века. [Электронный ресурс] // Библиотека Янко Слава. – URL: http://yanko.lib.ru/books/cultur/vallerstayn-konec_znakomogo_mira-8l.pdf (дата обращения: 11.08.2021).

¹⁸¹ Глостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации. М.: РУДН, 2008. С. 21.

причиной интеллектуального доминирования Европы во всех уголках мира. Американский мыслитель выступает против «провинциального» понимания модерности, которая связывается исключительно с событиями европейской истории¹⁸². Исторический процесс, по Валлерстайну, – это смена мировых систем. Система характеризуется некими общими правилами существования всех элементов, некими определяющими принципами. С другой стороны, система интегрирует в себя (с помощью деления на центр, полупериферию и периферию) абсолютно разнородные элементы. Для американского мыслителя термины «периферия», «полупериферия», «центр» в контексте капиталистической мир-системы имеют, прежде всего, хозяйственные значения и обозначают в том числе место территории в системе производства, распределения и потребления продукции.

Дуссель встраивает, критически анализируя, методологию Валлерстайна в свои теоретические построения. Подтверждением этому является и частое использование им категорий «центр» и «периферия» в значении во многом схожем с тем, которые они имеют в системе американского социолога. Для аргентинского мыслителя политическая и идеологическая колонизация периферии неотрывно связана с особенностями организации мирового капиталистического хозяйствования. В то же самое время он все же обращает внимание скорее на процесс формирования на периферии специфических идей (подчиненных колониальным нарративам или сопротивляющихся им). Для него является важным, что его собственное философствование разворачивается именно на периферии. «Философия освобождения», выражаясь словами Джона Зерзана¹⁸³, критикующего Дусселя, «превосходит» колониализм. Мы можем понять эти слова в том смысле, что она обретает себя на периферии мировой системы с тем, чтобы дать голос тем, кого исключили из модерности. Говоря о нескольких определениях модерности, Дуссель пишет: «Мировое или планетарное ее значение заключается в

¹⁸² Там же. С. 146.

¹⁸³ Зерзан Дж. Антимир современности [Электронный ресурс] // Chaosss.info. – URL: <http://www.chaosss.info/хаос/antimir.html> (дата обращения: 11.08.2021).

объединении многих аспектов в рамках конструирования модерности как центра мира, подобно тому, как сам феномен модерности стал уникальным атрибутом “развития” европейской субъективности. Оно будет также включать в себя направление их действий (и контрдействий) по отношению к периферии (сначала колониальных, потом неоколониальных)»¹⁸⁴. Задача Дусселя – построить другой взгляд на мир, который бы исходил из многовариантности, множественности исторического опыта, позволяющего построить честный и открытый диалог.

Различие во взглядах аргентинского философа освобождения и американского социолога отражает, по сути, методологическую разницу между постколониальной попыткой преодолеть мышление, характерное для модерности, и движением от представлений о разуме, сложившимся в Новое время, к иным формам рациональности, которое совершают некоторые латиноамериканские философы. Постколониальная теория, как движение созвучное постмодернистскому дискурсу, пытается осмыслить наследие колониализма. Ее крупнейшие мыслители (Э. Саид, Х. Бхабха, Г. Спивак) стремятся к описанию структур колониальной системы господства, находясь, что следует из названия, во времени «после» колониализма и во многом продолжая использовать для его преодоления внутренние ресурсы рациональности эпохи модерна. Альтермодернистские теории, включая философию Дусселя, пытаются создать новый понятийный аппарат, отказавшись от попытки преодолеть колониализм исходя из него самого. В этом смысле Валлерстайна возможно было бы причислить именно к постколониальной теории. Обращение к Другому происходит в постколониальной теории на основе внутренних причин, которые среди прочего связаны с интеграцией мигрантов в динамику европейского общества и международным сотрудничеством с бывшими колониями, получившими независимость от великих империй конца XIX – начала XX веков. Еще один важный мотив для постколониальной теории, особенно в ее постмодернистском тренде, это осмысление философами личных судеб. Постколониальные

¹⁸⁴ Dussel E. The underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. P. 131.

исследования, несмотря на весь освободительный пафос, остаются в плену логики модерности. В частности, они предлагают нам пересмотреть отношение к бывшим «дикарям», но ни в коем случае не стремятся к созданию пространства подлинного диалога, рассуждая о принципиальной замкнутости и недоступности Другого для всякой коммуникации. Они не видят в Другом реальной личности в ее культурно-историческом своеобразии.

Именно в этом пролегает водораздел между этими теориями и теми концептуальными изменениями, что произошли в рамках «философии освобождения», а также «философии деколониального поворота». С точки зрения истории философии начало деколониального поворота связывают с концом второй половины XX века, когда в странах так называемого «третьего мира» проявились тенденции обращения к своей исконной культуре. Возникло осознание того, что эта культура была сознательно спрятана под пласты культуры колонизаторов, которая навязывалась как естественная, единственно правильная и возможная. Началось движение к актуализации этой культуры. Из объекта этнографического изучения она должна была превратиться в субъект самостоятельного действия. Обосновывается децентрированное мировоззрение, оно исходит из плюритопичного взгляда на мир: «В рамках плюритопичной герменевтики, на которой основывается деколонизация знания и сознания, различные знания диалогизируют о том, что такое знание как таковое»¹⁸⁵. Эта форма диалога строится исходя из того, что у него с необходимостью должно быть много центров. Здесь мы видим все отличие этого взгляда на мир от того, что предлагает И. Валлерстайн, который так и не может выбраться за пределы отношения «центр»-«полупериферия»-«периферия». Для описания децентрированного мира в рамках философии деколониального поворота используется концепт «транскультурации». Этот термин призван описать особую социальную динамику, опираясь на представление о наличии «нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними и особое состояние культурной

¹⁸⁵ Глостанова М.В. От соревнования к герменевтике любви: возможен ли диалог модерна и альтермодерна? // Личность. Культура. Общество, 2009. № 2 (48-49). С. 123.

потусторонности – не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния»¹⁸⁶. Транскультурная модель не предполагает создания единой мировой системы. Отмечается, что создание такого человеческого общества, где все культуры были бы равны невозможно просто потому, что равенство предполагает какие-то критерии меры.

Транскультурация – это скольжение по границам, когда происходит мимолетное взаимодействие, не наносящее травм ни одной из сторон коммуникации. Для фиксации подобного взаимодействия культур Дуссель вводит в свою философию понятие «транс-модерности». М. В. Тлостанова отмечает, что «Э. Дуссель определяет понятие транс-модерности, относящееся также к синонимическому ряду транскультурации, как проект, создаваемый из пространства и с позиции ранее загубленных возможностей внешних и внутренних иных западной современности, как своего рода потусторонность, творчески преодолевающую проект модерна»¹⁸⁷. То есть речь идет не о преодолении проекта модерна его же ресурсами, а попытку использовать идейный и концептуальный аппарат Других, тех, кто был исключен из мировой системы.

Собственно, именно с помощью концепта «транс-модерности» Дуссель разворачивает свою критику И. Валлерстайна, пытаясь спросить о событиях не в центре мир-системы, а на ее периферии: «Для И. Валлерстайна два века (1789-1989) гегемонии либеральной универсальной культуры имели место в центре мировой системы. Здесь было бы интересно задаться вопросом о том, что происходило в это время на ее периферии. Как Латинская Америка, Азия или Африка воспринимали модерность, соотносясь со своей собственной эволюцией и исходными культурными принципами эпохи до модерна»¹⁸⁸. Аргентинский философ, заимствуя основные понятия системы идей американского социолога, предлагает изменить оптику рассмотрения проблемы. Необходимо не пытаться каким-то

¹⁸⁶ Тлостанова М.В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории, 2011. Т. IV. С. 133.

¹⁸⁷ Тлостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскультурации. С. 123.

¹⁸⁸ Dussel E. Debate on the Geoculture of the World-System // Instituto de Filosofia da Liberdade. URL: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/2003-338.pdf> (дата обращения: 11.08.2021).

образом перестроить «центр» (с точки зрения латиноамериканского мыслителя речь будет идти о попытках переосмыслить модерность, сделать ее более справедливой), а обратиться к периферии. На этой территории возможно отыскать ресурсы, которые бы способствовали деуниверсализации определенного типа рациональности, сложившегося в эпоху модерна. Для Дусселя события, которые происходили на периферии, а также эволюция идей на этих пространствах, представляются тем предметом для исследований, который может помочь в поиске решений проблем, связанных с несправедливостью существующей мир-системы. Дуссель полагает, что для Валлерстайна, поскольку он создает свои труды находясь в центре мировой системы, при всей его критической установке, такой взгляд попросту не доступен. Он не может вопрошать от имени периферии, поэтому всегда пишет от лица центра, даже когда критикует существующую в мире несправедливость. И в этом проявляется его основная стратегия историко-философского анализа – определение границ мысли границами территории, на которой она была сформулирована.

Обращение к периферии, недоступное, как полагает Дуссель, большинству европейских мыслителей, служит делу разрушения универсальности, на которую претендуют теории исторического развития, созданные в Новое время. Для Энрике Дусселя «центральность» Европы лишь исторический эпизод, который может быть преодолен в целях возвращения права колонизированной периферии на собственное духовное и интеллектуальное развитие. Пока же последнее заблокировано в рамках мир-системы, где господствует лишь один возможный тип рациональности – нововременной европейский. Говоря о приходящей (и проходящей) «центральности» европейской цивилизации, Дуссель предлагает рассматривать историю как постоянное развитие межрегиональных систем, каждая из которых имела свой центр и периферию, но лишь одна распространилась на весь мир¹⁸⁹: Египетско-месопотамская (4 тыс. до н.э.), Индоевропейская (с 200 г. до н.э.), Азиатско-афро-средиземноморская (с 4 века н.э.) и Мировая современная система,

¹⁸⁹ Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, London: Duke University Press, 2013. P. 3.

в которой центральное место занимают Западная Европа, США и Япония, Китай и Россия являются полуавтономными, а остальные страны – периферия.

Таким образом значение центра меняется от одной системы к другой. Лишь после открытия Америки (для Дусселя – завоевания), мировая система начинает складываться в описываемой Валлерстайном конфигурации – с центром и периферией. Необходимо, если мы будем следовать логике Дусселя, пересмотреть взгляд на историю с точки зрения уникальности процессов, происходящих на периферии мировой системы. Многие из них (например, приход к власти в Латинской Америке в 1930-х годах консервативных популистских режимов) не могут быть, как утверждает аргентинский мыслитель¹⁹⁰, вписаны в схемы И. Валлерстайна. Европа, осознавая себя центром мировой культуры, описывает ход всей истории как естественное развитие человеческого вида. В то же самое время взгляд из периферии позволяет иначе оценить многие события. В частности, например, «по мнению Дусселя, причины того, что могущественный Китай уступил Европе свое превосходство, как и того, что не китайцы „открыли“ Америку, лежали не в том, что Китай был менее могуществен в смысле экономики, культуры, техники и даже науки, а в том, что центром межрегиональной системы, в которой существовал Китай, была территория Индии и Исламского мира, а Америка была за пределами его горизонта и не представляла коммерческого интереса»¹⁹¹.

Подобный взгляд на развитие истории становится основной для понимания процесса исключения стран и народов в социальном, политическом, эпистемологическом смысле из мировой системы. Дуссель, конечно, не устраняет системности исторических событий. Французская революция оказала влияние и на историю Латинской Америки, но совершенно иное, нежели на европейско-американское культурное пространство. В этом, кажется, и заключена основная мысль Э. Дусселя, которая не может быть вписана в рамки мир-системного анализа

¹⁹⁰ Dussel E. Debate on the Geoculture of the World-System // Instituto de Filosofia da Libertação. URL: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/2003-338.pdf> (дата обращения: 11.08.2021).

¹⁹¹ Тлостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации. С. 13.

и его терминологии. Периферия не следует за центром автоматически. Социально-политические процессы, происходящие на этой территории, имеют свои собственные характеристики и не могут всегда быть описаны логикой развития обществ и государств так называемого «первого мира».

Важно отметить, что критика мир-системного анализа со стороны Дусселя позволяет ему выработать и свое отношение к текущему кризису мирового порядка. Нам необходимо понять каким представляется Энрике Дусселю процесс глобализации, который усиливает тенденции к исключению периферии из общего исторического процесса. Основным постулатом, от которого философ отталкивается, описывая современное мироустройство, является факт либерализации национальных рынков, национальных экономик в целом. Зачастую проходя через приватизацию, этот процесс приводит к транснационализации капиталов, которые управляются «частной технократической бюрократией»¹⁹². В лице Соединенных Штатов Америки корпорации сливаются с военной мощью. Функции правительств национальных государств сведены к минимуму. Для нашего исследования, кажется, очень важным обратить внимание на то, как именно Дуссель характеризует тех, кто управляет капиталами. Его слова можно проинтерпретировать таким образом: частная – это люди бизнеса; технократическая – это специалисты, люди науки в том числе; бюрократия – это представители государства. Таким образом мы видим, что по Дусселю глобализация приводит к исключению жителей периферии из всех возможных сфер жизни общества.

Однако, как полагает Дуссель, страдают не только жители неразвитых или развивающихся стран. Происходит процесс деполитизации, и граждане государств превращаются в потребителей анонимного глобального рынка. Их субъективность оказывается связанна именно с этими транснациональными структурами потребления. В то же самое время большая часть населения земного шара по-прежнему проживает в сельскохозяйственных районах, интегрируя в свою

¹⁹² Dussel E. Debate on the Geoculture of the World-System // Instituto de Filosofia da Libertação. URL: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/2003-338.pdf> (дата обращения: 11.08.2021).

культуру элементы модерна. Аргентинский философ пишет: «Проблема культуры мир-системы и ее столкновение с разными культурами в Африке, Азии, Латинской Америке, в разных регионах Восточной Европы, даже и в тех, которые находятся в Западной, отражает то, что в конце 500-летней истории модерности большая часть людей или исключена из предполагаемого прогресса современной цивилизации, или сталкивается с прогрессом, направленным против их собственной культуры, образа жизни»¹⁹³. Изменить нынешнее состояние дел возможно только через обращение к опыту тех, кто был исключен. Собственно, это и есть «особое» понимание мир-системной методологии со стороны Дусселя. Именно так, как полагает философ, можно вскрыть внутренние противоречия системы и попытаться ее изменить.

Мы можем сделать вывод, что обращение к творчеству И. Валлерстайна является необходимым для размышлений Дусселя о зависимости одних стран от других. По большому счету, он попросту заимствует основные представления американского философа о существовании мир-системы. Он также обращает внимание на хозяйственную основу этой системы. Однако для аргентинского мыслителя важным является не анализ мир-системы с точки зрения принципов, определяющих жизнь центра, а обращение к периферии, ее событиям, духовному и интеллектуальному опыту. Оставаясь в пространстве европейской социальной мысли, сделать это невозможно. Мы заключили, что эта мысль отражает базовый историко-философский принцип Дусселя, который полагает, что мысль ограничена пространством своего формулирования. Соответственно, все европейские философы, в интерпретации аргентинского мыслителя, попросту не могут обратиться к реальному Другому, живущему на периферии. Им это не доступно. Однако это можно сделать ресурсами «философии освобождения», которая является порождением именно периферии. Подобное обращение к опыту колонизированных (периферийных) территорий позволяет отыскать ресурсы для преодоления универсализма европейской цивилизации, которая присвоила

¹⁹³ Ibid.

модерность себе, «заблокировав» эволюцию иных территорий. Дуссель вводит понятие «транс-модерности», которое призвано описать ситуацию, в которой периферия получает возможность развития, исходя из своего собственного опыта.

Изменение текущего положения дел в мире, которое связано с тяжелыми условиями жизни большинства населения планеты, связано с «необходимостью услышать голос угнетенных»¹⁹⁴. Читая тексты аргентинского философа, можно обратить внимание на это его притязание – быть голосом латиноамериканского (и не только) народа. В этом случае философия, которая как в известном тезисе Маркса стремится изменить мир, требует четкого определения своего субъекта. Другими словами, необходимо понять, кто тот человек (группа людей), от лица которого говорит теория, ради которого происходят изменения, кто сам оказывается на переднем фронте борьбы за новый мир.

Итоги: Дуссель критически анализирует методологию и концепцию Валлерстайна. Основанием для критики служит тот факт, что Валлерстайн ведет свою исследовательскую деятельность из центра мировой системы, и при всей его критической установке объективный взгляд на периферию ему не доступен.

Дуссель стремится к созданию пространства подлинного межкультурного диалога, для обозначения этого пространства он вводит понятие Трансмодерн. В отличие от Валлерстайна он не пытается преодолеть модерн его же ресурсами, но пытается использовать идейный и концептуальный аппарат Других, исключенных из мировой системы. Исторический процесс Дуссель видит, как постоянное развитие межрегиональных систем, каждая из которых имела свой центр и периферию.

¹⁹⁴ Ibid.

2.1.4. Концепция «Другого»: субъект «Философии освобождения», педагогика, роль интеллектуала

Тема «Другого» в «Философии освобождения» неразрывно связана с темой открытия Америки и Конкисты. Так же, как и Роиг, Дуссель стремится осмыслить и дать собственную оценку этому событию. Этому посвящена его книга «The Invention of The Americas: Eclipse of The «Other» and The Myth of Modernity» («Изобретение Америки: затмение «Другого» и миф о современности»). «Под изобретением я имею в виду конструирование Колумбом островов, которые он посчитал азиатскими. Азиатскими они были только в эстетике и умозрительной фантазии великих навигаторов Средиземноморья. В результате Другой, американский индеец, исчез. Индеец не был открыт как Другой, но включен в одну из категорий Того Же Самого (Same)»¹⁹⁵. Конкистадоры не столько «открыли» Латинскую Америку, сколько вписали ее в существующий контекст своего мира, отформатировали все коренное и включили континент и население в свое пространство и время.

Тема «Другого» – одна из тех тем «философии освобождения», которые, на наш взгляд, достаточно широко изучены отечественными философами. Однако, для реализации целей нашего исследования необходимо озвучить основные моменты этой темы прежде, чем перейти к неисследованным ее аспектам. Для этого обратимся к существующим российским исследованиям.

В своей статье О. Ю. Бондарь подробно показывает, как в процессе анализа знаковых западноевропейских философских систем (Гегеля, Шеллинга, Хайдеггера, Фейербаха, Кьеркегора) Дуссель выстраивает понятие «Другого»¹⁹⁶. Этим понятием философ обозначает «латиноамериканскую реальность, исходя из которой следует переосмыслить парадигмы, определяющие мировой историко-

¹⁹⁵ Dussel E. The Invention of The Americas: Eclipse of the «Other» and The Myth of Modernity. New York: Continuum, 1995. P. 33.

¹⁹⁶ Бондарь О.Ю. Латиноамериканская «философия освобождения»: поиски антропологических оснований философского дискурса // Вестник РУДН. Серия «Философия», 2015. № 4. С. 130-138.

философский процесс, порядок участия и способы репрезентации философских субъектов»¹⁹⁷. Европейские философские системы представляют собой особый вид дискурса, систему идей, которая замкнута сама в себе. Любые различия имеют статус существующих только в рамках этой системы. Все, что не вписывается в систему, девальвируется и лишается бытия. Пример такого видения бытия — это понимание Гегелем Америки, как еще не свершившегося нечто, находящегося «вне истории».

Другой российский исследователь, Н.И. Петякшева, в своей книге пишет, что понятие «инаковость» (*Alteridad*) является центральной категорией философии Дусселя. Это понятие «означает все, относящееся к Другому, экстернорному и противостоящему Тотальности западноевропейского мира и философии»¹⁹⁸. Раскрывая антропологические и методологические характеристики Другого, философия освобождения выполняет свою основную задачу и становится «педагогией освобождения, антропологической этикой и исторической метафизикой»¹⁹⁹ (словосочетание «историческая метафизика» следует понимать как укорененная в собственной истории, произрастающая из нее).

Еще одно исследование, посвященное изучению субъекта философии освобождения («Субъект философии освобождения: к постановке проблемы», автор Черноморская Д. А.²⁰⁰), показывает роль особенностей национальной культуры в формировании и интерпретации понятия Другой. Критически анализируя концепции европейских мыслителей, Дуссель уделяет особое внимание Хайдеггеру. Для Дусселя принципиальна возможность обращения к понятию «здесь-бытия», так как через это понятие можно прийти к непосредственному жизненному опыту конкретного индивидуума. Этот жизненный опыт — определенная форма бытия, находящаяся вне европейской тотальности — является основанием для дефиниции «Другого». Однако Дуссель трактует этот опыт, как

¹⁹⁷ Там же. С.130.

¹⁹⁸ Петякшева Н. И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. С.146.

¹⁹⁹ Там же. С. 147.

²⁰⁰ Черноморская Д. А. Субъект философии освобождения: к постановке проблемы // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. №1. С. 49-56.

индивидуальный опыт языка и национальной культуры Латинской Америки. В этой интерпретации Дуссель расходится с Хайдеггером, который понимал «здесь-бытие» человека как присутствие. При таком понимании «здесь-бытия», по мнению Дусселя, невозможно преодолеть тотальность и выйти на понимание «Другого»²⁰¹.

Важным моментом в понимании концепции «Другого» является насилие как по отношению к нему, так и с его стороны по отношению к западноевропейской системе угнетения во всех ее проявлениях. Дуссель не считает насилие абсолютным злом, понимая, что легальное насилие или принуждение является неотъемлемой частью системы, обеспечивая функционирование ее институтов. В этой ситуации ключевым является представление о правомочности действий той или иной стороны. Другими словами, возникает вопрос о том, кто совершает «насилие», а кто осуществляет «принуждение». Дуссель, не являясь мыслителем анархистского толка, ни в коей мере не говорит о любом системном насилии как об абсолютном зле: «Любой господствующий институт должен быть поддержан некоторым легальным видом насилия, которое позволяет направлять тех, кто не желает исполнять законно принятые соглашения»²⁰².

Легальное насилие (принуждение) выступает в качестве необходимого элемента, позволяющего институтам обеспечить свое функционирование. В определенный период времени возможность принуждения допускается всеми участниками общественных отношений. Обращаясь к творчеству Антонио Грамши, Дуссель называет такое состояние «гегемоническим консенсусом»²⁰³. На этом этапе принимаемые в отдельных случаях меры принуждения кажутся приемлемыми (или такими, которые можно терпеть, ибо без них хуже) для всех участников коммуникации. Функционирование системы приводит к тому, что некоторые индивиды или группы оказываются исключенными из общественной

²⁰¹ См.: там же

²⁰² Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, London: Duke University Press, 2013. P. 400.

²⁰³ Dussel E. D. *From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue* // *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 2011. № 1 (2). URL: <https://escholarship.org/uc/item/59m869d2> (дата обращения: 05.09.2022).

практики, по сути, они «не могут жить»²⁰⁴. Происходит появление жертв. Стоит отметить, что в «философии освобождения» понятие «жертва» интерпретируется очень широко, означая не только колонизованного латиноамериканца, но и женщин, африканцев, азиатов и т.д. Другими словами, жертвой может оказаться почти каждый, кто исключается из пространства коммуникации, кто является «небытием», если следовать дусселевской интерпретации мысли Парменида²⁰⁵. Для аргентинского мыслителя представления Парменида являются подлинным выражением тотальности, поскольку предполагают, что в мире есть только бытие. Разум выступает у Парменида критерием истины, а также тем, что совпадает с бытием и может дать достоверное его описание. Э. Дуссель, как мы уже видели, трактует разум в политическом ключе как рациональность, легитимирующую определенный социальный строй. Таким образом, в интерпретации Дусселя оказывается, что Парменид говорит о бытии как обо всем греческом (культуре, социально-политическом строе и т.д.), тогда все, что таковым не является оказывается небытием. Именно здесь, как кажется аргентинскому мыслителю и содержатся истоки исключения, которым подвергается Другой в европоцентричной мир-системе. Итак, «Другой» становится жертвой не в результате легитимного принуждения со стороны системы, а по причине насилия, ставшего результатом исключения «Другого» из пространства коммуникации, общественного бытия. Такое исключение «Другого» Дуссель называет эпистемологическим насилием. Такой тип насилия тесно связан, по мнению Дусселя с процессами экономического и политического доминирования над различными социальными группами. Речь идет не только об индейцах, но и о чернокожих, женщинах, детях²⁰⁶.

Особое внимание Дуссель уделяет детям и семье. Это вполне объяснимо, так как именно в семье осуществляется первичная социализация члена того или иного

²⁰⁴ Dussel E. Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion. P. 401.

²⁰⁵ См.: Dussel E. D. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue // Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 2011. № 1 (2). URL: <https://escholarship.org/uc/item/59m869d2> (дата обращения: 05.09.2022).

²⁰⁶ См.: Черноморская Д. А. Проблем насилия и эпистемологического исключения в философии Энтрике Дусселя // Вестник РУДН. Серия «Философия», 2015. №1. С. 146-152.

общества. Другими словами, именно семья выступает образцом тех общественных отношений, с которыми ребенок столкнется за порогом своего дома. Поэтому все, что характерно для колониальной системы подавления и угнетения, проявляется и в семейных отношениях. Для описания процесса угнетения в рамках социального института семьи аргентинский мыслитель создает в своей философской системе раздел «педагогика освобождения».

Педагогика является той областью, где этические построения философов освобождения, в том числе и Дусселя, могут быть рассмотрены через призму некоторого набора практических шагов по построению основ другого, не основанного на европейском типе рациональности, общества. Более того, именно эта сфера позволяет подвергнуть критическому анализу концепт «эпистемологическое исключение». Речь идет о том, чтобы посмотреть, как выглядит процесс обучения и воспитания, основанный на принципах «философии освобождения».

Дуссель много пишет о педагогике освобождения. Его построения содержатся в качестве составного элемента в произведении «Философия освобождения», которое увидело свет в 1977 году, и в отдельном произведении «Латиноамериканская педагогика», опубликованном в 1980 году. Тема педагогики в контексте «философии освобождения» не связана, однако, только с Дусселем. Так, Джон Л. Мансел, говорит о Салазаре Бонди, как человеке, предложившим педагогику освобождения²⁰⁷. Дуссель обращается к педагогике в контексте формирования человека, наделенного определенной рациональностью и мировоззрением. Понимает он эту область гуманитарного знания крайне широко. Для него это не просто процесс образования детей, но социальные институты, включая масс-медиа, задача которых – сформировать среднестатистического человека, видящего мир и относящегося к нему определенным образом. Именно таким образом человек воспитывается в духе принадлежности к социальному

²⁰⁷ См.: Mansell J. L. Naming the world: Situating Freirean Pedagogics in the Philosophical Problematic of *Nuestra America* // Education and Social Change in Latin America / Edited by Sara C. Motta, Mike Cole. – New York: Palgrave Macmillan, 2013. P. 28.

этосу. Стоит отметить, что указанные институты не только выполняют функцию по воспроизводству господствующей системы социальных отношений, они зачастую сами ее формируют. Таким образом, педагогика становится важным элементом «философии освобождения», ибо способна сформировать другое социально-историческое пространство, центром которого не будут являться отношения доминирования.

Отправной точкой для Дусселя, как и в большинстве других случаев, является анализ той педагогики, которая является элементом европоцентристской идеологии. Отметим, что язык латиноамериканского философа явно находится под влиянием психоаналитической теории. Дуссель рассматривает ребенка через известное нам понятие «экстериорность». Речь идет об экстериорности по отношению к паре, создающейся в результате свободного союза мужчины и женщины. Внешнее положение ребенок занимает и по отношению к существующей системе воспитания и образования. Эту позицию «философа освобождения» можно сравнить с господствующим принципом экзистенциализма, который был выражен Жан-Полем Сартром: «Существование предшествует сущности»²⁰⁸. Можно сказать, что, по Дусселю, ребенок является Другим по отношению к матери и отцу, по отношению к семье и обществу в целом. Становление же человека, которое по Сартру, происходит проективно, для Энрике Дусселя связано с участием ребенка в структуре отношений, принятых в обществе. Безусловно, центральным видом этих отношений, являются отношения материнства и отцовства. Именно через их анализ «философ освобождения» и выстраивает свою педагогику. Такой подход не должен нас удивлять, поскольку для него, как, кстати, и для некоторых европейских постмодернистов, европоцентризм сочетается с лого- и фаллоцентризмом.

Дуссель отмечает, что «ребенок, новорожденный, не является сиротой. Он – сын/дочь своих родителей, народа»²⁰⁹. Здесь есть определенное противоречие в

²⁰⁸ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс] // URL: http://scepsis.net/library/id_545.html (дата обращения: 05.09.2022).

²⁰⁹ Dussel E. *Philosophy of Liberation*. P. 89.

логике аргентинского мыслителя, которое достаточно легко заметить. В одном случае ребенок находится вне системы общественных отношений (за ее пределами), в другом же, он ее, системы, отпрыск. Противоречие демонстрирует различие в понимании существа человека между европейскими экзистенциалистами (Сартром) и представителем латиноамериканской философии. Безусловно, ребенок является Другим для своих родителей, но именно процесс образования призван включить ребенка в господствующие социальные практики, и, значит, подчинить воле отца. Развивая мысль Дусселя, получается, что, человек не может определить себя самостоятельно в ситуации господствующего патриархального нарратива.

Всякое иное должно быть исключено из тотальности общественных отношений. Именно поэтому, по Дусселю, происходит то, что он назвал «детоубийством»²¹⁰. Согласно его теории, «смерть сына, дитя, молодежи, новых поколений от рук геронтократии либо бюрократии является физической (в первых рядах армий или человеческих жертв), символической или идеологической, но это всегда какой-то вид отчуждения, доминирования, уничтожения Инаковости»²¹¹. Эту идею о развитии культуры как убийстве сына Дуссель подкрепляет интересной аналогией – он вспоминает о Сократе²¹², который, как известно, был осужден за развращение молодежи. Подавлением Иного, которое представляет собою сын, занимаются и центральные фигуры европейской философии и педагогики – Руссо, Дьюи, Монтессори. По мысли Дусселя все эти педагогические построения пронизаны идеологией, которая представляет европейское буржуазное общество в качестве чего-то естественного. Это педагогика, основанная на «мачизме», когда ребенок полностью отрывается от матери (и, по Дусселю, народной культуры) с тем, чтобы быть воспитанным в духе индивидуалистических принципов и представлений о борьбе всех против всех. Подобная цепочка рассуждений позволяет Дусселю прийти к выводу, что «бедный подавленный Эдип является

²¹⁰Ibid. P. 90.

²¹¹ Dussel E. *La Pedagogica Latinoamericana*. Bogota: Nueva America, 1980. P. 15.

²¹² См.: Платон. *Апология Сократа* //Собрание сочинений в четырёх томах, М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 70—96.

продуктом современного мачизма»²¹³. Здесь мы, в очередной раз, сталкиваемся с определенной неоднозначностью трактовки аргентинским мыслителем процесса развития европейского социально-гуманитарного знания. Конечно, представления об эдиповом комплексе имеют определенную популярность в литературе (в том числе и научной) о воспитании детей, а также популярной психологии. Нет сомнения, что Зигмунд Фрейд является наследником классической европейской мысли. Вместе с тем мы должны поставить вопрос о том, можем ли мы, следуя указанной логике, сделать вывод о прямом наследовании педагогических воззрений от Сократа через Руссо к Фрейдю и Дьюи, а затем Монтессори?

Более того, трудно принять и радикальность постановки вопроса. Скажем, в системе Монтессори ребенку дается много свободы, это индивидуалистическая система. Это Дуссель понимает правильно. Но прав ли он, когда считает, что ребенок отдаляется в процессе такого воспитания от народной культуры? Не представляется, что такая позиция может быть достаточно аргументирована. Дело в том, что аргентинский мыслитель критикует не само содержание педагогической теории, а «место ее провозглашения». Для него указанные педагогические учения связаны онтологически с модерностью. Ребенок не является субъектом такой педагогики, но только подчиненным объектом, тем, которого нужно чему-то научить. Подлинным же субъектом выступает учитель (проекция государства)²¹⁴. Именно он является в данных отношениях репрессивной фигурой отца, отрывающей ребенка от естественной связи с матерью. Отстранение материнской фигуры означает, в то же самое время, прерывание наследования народной культуры. Эта мысль позволяет Дусселю сделать глобальный вывод о репрессиях по отношению к любой культуре, которая не находится в центре мировой системы, но подчиняется законам и принципам, выработанным в этом самом центре.

Дуссель ставит перед педагогикой задачу освободить сына через уважение к его экстерности. Конкретизирует свою мысль аргентинец, обращаясь к языку психоанализа. Он дает политическую трактовку известному в этой теории

²¹³ Dussel E. *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books, 1985. P. 91.

²¹⁴ Dussel E. *La Pedagogica Latinoamericana*. Bogota: Nueva America, 1980. P. 35.

комплексу кастрации. С его точки зрения, репрессивная колониальная педагогика заключается в кастрации сына, которую осуществляют отец и мать. Особенность трактовки Дусселя в том, что он рассматривает кастрацию как акт, направленный на ограничение возможностей поступать сообразно своим собственным ценностям и правилам. При этом надо понимать, что тематика взаимоотношения отцов и детей у Дусселя всегда разворачивается на фоне отношения к женщине. Философ пишет, что «фаллоκραтия есть женоубийство и, следовательно, матереубийство»²¹⁵. Освобождение женщины рука об руку идет с освобождением сына. Энрике Дуссель описывает репрессивную систему, в которой отец доминирует над всеми остальными членами своей семьи. Это доминирование означает примат господствующих социально-политических отношений над той близостью, которая возникает в семье, прежде всего между матерью и ребенком, и которая должна лежать в основе всякого отношения к Другому. Отец, символизирующий собой тотальность, разделяет и потому властвует. Главное, на что направлены его усилия, – не допустить близости между матерью и сыном, возникающей в процессе грудного вскармливания. В этот момент «ребенок, удовлетворенный, не репрессированный, становится на дорогу несхожести, которая приведет его к взрослой сексуальности и политике»²¹⁶.

Представляет интерес интерпретация латиноамериканским мыслителем отношений между матерью, сыном и отцом, которые, как известно, являются объяснительной моделью психологии и поведения человека в психоанализе. В отличие от классической теории, Дуссель не предполагает, что отец видит в сыне конкурента. Речь идет не о борьбе за обладание матерью, а о борьбе за признание сыном самого себя в качестве элемента господствующей общественной системы. Тирания отца позволяет сыну преодолеть Эдипов комплекс, поскольку он отказывается от своей инаковости, которая, собственно, и проявляется в желании обладать матерью и убить отца. Создается мир, пронизанный системой властных отношений. Все они строятся на доминировании опыта над молодостью, отца над

²¹⁵ Dussel E. *La Pedagogica Latinoamericana*. Bogota: Nueva America, 1980. P. 16.

²¹⁶ Dussel E. *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books, 1985. P. 93.

сыном, традиции над инновацией и т.д. В сфере образования речь идет о классической ситуации, когда единственным носителем информации может выступать только учитель. А точнее, о монологе, когда студенты наделены лишь правом слушать то, что говорит лектор. Происходит навязывание тех ценностей и принципов, которые считаются «естественными». Студент воспринимается как сирота, у которого нет семьи. Фактически воспитанник представляется преподавателю в качестве чистого листа (*tabula rasa*), на котором можно начертать любую необходимую информацию. В таком случае учитель полагает, что обладает универсальными знаниями, которые должны быть привиты его ученикам. Он не признает наличия у них знаний, которые они получили в результате взаимодействия с народной культурой (матерью).

Для пояснения своей мысли Дуссель обращается к «Эмилю», одному из главных педагогических произведений европейской философской мысли. Как известно, Руссо считал, что дети должны воспитываться в соответствии с природой. Педагог должен развивать заложенные в ребенке способности. Однако наличие педагога не является чем-то естественным: «В естественных условиях человек сам удовлетворяет все свои потребности, сам учит своих детей, сам молится Богу, сам себе художник и поэт, живет полной жизнью, не нуждаясь в помощи других и не завися от них. Он вполне свободен, и в этом состоянии все люди равны»²¹⁷. Жан-Жак Руссо критикуется латиноамериканским мыслителем не только за то, что фактически определяет понятие «природа» как «буржуазная культура»²¹⁸, но и за то, что изымает Эмиля из семьи, лишает его отца и матери, заставляя подчиняться только себе²¹⁹. Учитель доминирует над учеником, лишая последнего возможности сказать что-то свое. Эмиль «должен полностью разорвать связь с материнской культурой, чтобы быть воспитанным Отцом-Государством»²²⁰. В глобальном смысле это означает, что в процессе воспитания и образования

²¹⁷ Вахромов Е.Е. Между свободой и принуждением (проблема «свободного воспитания» и гуманистическая парадигма в психологии. [Электронный ресурс] / Экзистенциальная и гуманистическая психология. – URL: <http://hpsy.ru/public/x045.htm> (дата обращения: 05.09.2022).

²¹⁸ Dussel E. *La Pedagogica Latinoamericana*. P. 33.

²¹⁹ Ibid. P. 33.

²²⁰ Ibid. P. 33.

ребенок должен полностью подчинить себя педагогу. Эта идея характеризует многие педагогические построения европейской философии. Так, известно, что Иммануил Кант говорил, что человек – это «животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине... он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних»²²¹. Правильное воспитание, по кёнигсбергскому философу, должно быть основано на строжайшей дисциплине и подчинении педагогу, который сможет научить воспитанника основывать свои поступки на принципах автономной воли. Ему должно быть разрешено только то, что полезно для его здоровья и развития, даже если это противоречит его собственным желаниям. Подчинение дисциплине необходимо ребенку для того, чтобы он мог взрастить в себе способность к автономной воле, то есть способность к тому, чтобы быть моральным человеком. Именно на идее подавлении гетерономной воли, как полагает Дуссель, возведена педагогика модерна, направленная против Средневековых представлений о воспитании²²².

Мы приходим к выводу, что тотальность является для Дусселя тем, что порождает жертвы. Виктимизация осуществляется в результате превращения принуждения, которое необходимо для поддержания любой системы общественных отношений, в насилие. В ответ на него угнетенные, превращенные в абсолютно Других, исключенные из тотальности, стремятся к разрушению всей структуры общества, то есть тоже прибегают к насилию. Дуссель, в рамках своей «педагогика освобождения», распространяет эту модель взаимоотношений и на социальный институт семьи. Он пытается теоретически опровергнуть некоторые педагогические теории, появившиеся внутри европейского социального знания. Подлинным подобной педагогика является учитель (отец, государство). Он представляет определенный идеологический нарратив, находящийся в центре мировой системы и легитимирующий доминирование одних народов над другими. Таким образом, педагогика воспроизводит модель колонизации. Обращаясь к Канту, Руссо, Монтессори, Дьюи и другим европейским теоретикам и практикам,

²²¹ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр.соч. в 8 т. Т. 8 – М.: ЧОРО, 1994. С. 29

²²² Dussel E. La Pedagogica Latinoamericana. P. 25.

Дуссель показывает, что их педагогические построения в целом направлены на придание легального статуса и оформления господства над территориями, где живут варвары, которых нужно просветить. «Педагогика освобождения» направлена на поддержку свободного (без элемента подчинения) союза мужчины и женщины, в котором бы дети, являясь иными по отношению к браку родителей, были бы связаны с ним, а также с культурой и историей всего своего народа (через фигуру матери).

Господство внутри европоцентричной педагогики заключается в стремлении создать и утвердить доминирующую фигуру учителя, заставить ученика подчиняться. Оно проявляется также в удалении элементов народной культуры из программы обучения. Все народы имеют свои ценности и представления об устройстве мира. Последние не могут быть инкорпорированы в существующую школьную или университетскую модель, которая отражает европейские представления о научности. Мы должны задаться практическим педагогическим вопросом о том, как возможно организовать подобное включение различных элементов народной культуры в образовательную программу. При этом мы должны быть реалистами: в эпоху глобализации, когда национальные образовательные системы стремятся к интеграции на международном уровне, размышлять о создании совершенно особой модели образования – утопия. Интересное направление, которое стоит здесь упомянуть, это – этнопедагогика, которая «представляет собой процесс интеграции традиционных (народных, национальных, этнических) культур с современными воспитательными системами, идеями, технологиями, создающими воспитательную среду (этнопедагогическое пространство)»²²³.

Поднятые «философией освобождения» проблемы крайне важны, особенно в эпоху, когда учителю необходимо работать с поликультурным коллективом. Критика репрессивности классического школьного образования направлена в том числе и на то, чтобы представители разных народов не теряли свою идентичность

²²³ Кожанова М.Б. Регионально-этническая направленность процесса воспитания личности // Личность. Культура. Общество, 2006. №1(29). С. 248.

в процессе обучения²²⁴. В рамках философии деколониального поворота высказывается мысль о том, что «системы продуцирования знания (дисциплины, институции, эксперты и профессионалы в каждой дисциплине) основывались на институтах двух типов – университете и музее, которые являются главными проводниками колониальности знания»²²⁵.

Понятие «Другой» – интеллектуальный концепт, созданный для описания особенностей определенного типа социальной действительности в процессе рефлексии интеллектуалов над этой самой действительностью. В связи с этим считаем необходимым кратко показать в рамках этой главы отношение Дусселя к роли личности интеллектуала.

Позиция аргентинского философа на протяжении всего периода его творчества меняется. В ранние годы он видит интеллектуала во главе народных масс. Роль философа – донести до угнетенных суть господствующей системы, использовать метод философской критики для того, чтобы показать несправедливость общественного устройства. Для этого философ должен осуществить выход за пределы тотальности, проявлением которой является существующий мировой порядок: «За пределами олигархической культуры доминирующих элит может быть найдена национальная культура»²²⁶. Именно национальная культура является тем духовным началом, от которого можно оттолкнуться в поиске и последующем становлении самобытной философской системы. Однако, национальная культура, отражая основы жизнедеятельности народа, существует в двух плоскостях: она формирует каркас национальной самобытности, но в то же время она создает условия существования национальной

²²⁴ Как пример можно привести ситуацию с получением образования коренным населением США: «Образовательная среда молодых аборигенов испытала сильное влияние социально-политической ситуации колонизации и культурного геноцида, осуществленного на целых поколениях семей через местную школьную систему, которая регулярно изымала детей из их семей и сообществ, для того чтобы они были образованы в малофинансируемой, низкоквалифицированной и всегда оскорбительной школьной атмосфере» (См. Miller J. Shingwauk's vision. A history of Native residential schools. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997. Цит. по: Halas J. M. Aboriginal Youth and Their Experiences in Physical Education: «This Is What You've Taught Me» / Acadia University Open Journal Systems [Электронный ресурс] URL: <http://ojs.acadiau.ca/index.php/phenex/article/view/1427/1208> (дата обращения: 03.09.2022).

²²⁵ Глостанова М.В. Деколониальность знания и преодоление дисциплинарного декаданса. // Эпистемология и философия науки, 2011. Т. XXVII. № 1. С. 93.

²²⁶ Dussel E. Philosophy of Liberation. New York: Orbis Books, 1985. P. 93

олигархии. Функция же последней – преследуя свои собственные интересы, интегрироваться в мировое сообщество, обеспечивая зависимость своей страны от олигархий и правительств более развитых стран. Этот пласт Дуссель называет массовой культурой, которая, соединяя в себе и национальные, и глобальные принципы, потенциально может служить диаметрально противоположным целям. Обращение к первым принципам массовой культуры обеспечивает движение к освобождению, а ко вторым – существование класса угнетателей²²⁷. Интеллектуал использует в работе с массовой культурой свое главное орудие – критику. Дуссель использует термин «органический интеллектуал». Такой интеллектуал необходим народу, который «в одиночку не может себя освободить»²²⁸.

Однако, с течением лет аргентинский философ меняет свою позицию: интеллектуал не должен «учить», «просвещать» или «организовывать» угнетенных. Его задача – стать учеником, воспроизводящим в своих работах идеи, которые он получил от народа. В своих интеллектуальных поисках Дуссель анализирует концепцию Маркса о самоорганизации пролетариата²²⁹. С этих позиций концепция «органического интеллектуала» приобретает иное значение. Интеллектуал пребывает в некотором нейтральном состоянии, он не пытается говорить за народ и не отстраняется от него. «Благодаря своей критической позиции интеллектуал выходит за границы репрессивных институтов и обретает себя внутри народа»²³⁰. Тогда «органический интеллектуал» — это не просто освободитель, но и естественная часть тех, чьим голосом он представляется. Дуссель утверждает, что интеллектуал является частью культурно-исторического пространства, в котором создается его мысль. Для Дусселя мыслитель угнетен так же, как и другие социальные группы. Он выражает эту ситуацию словами: «Я и есть

²²⁷ Черноморская Д. А. Философия освобождения: интеллектуалы и политическая практика // Современные проблемы науки и образования, 2015. № 2 (часть 3) URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=23915> (дата обращения: 05.09.2022).

²²⁸ Dussel E. *Philosophy of Liberation*. New York: Orbis Books, 1985. P. 93.

²²⁹ Dussel E. *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham: Duke University Press, 2013. P. 365–373.

²³⁰ Черноморская Д. А. Философия освобождения: интеллектуалы и политическая практика. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=23915> (дата обращения: 05.09.2022).

этот самый Другой»²³¹. Другой, угнетенный и исключенный, является субъектом его философии потому, что он сам, Эрик Дуссель, мыслит себя таковым.

Итоги: становление субъекта «Философии освобождения», Другого не отделима от конкисты и колонизации, отформатировавшей все аутентичное по европейскому образцу и включившей континент и население в европейское пространство и время.

Конкиста вписала Латинскую Америку в существующий контекст своего мира, отформатировала все коренное и включила континент и население в пространство и время метрополии. Экономическое и политическое доминирование метрополии ведет к исключению Другого из глобального пространства коммуникации. Важную роль в этом процессе играет как первичная социализация, так и вся система образования членов общества. Этот тип исключения Другого Дуссель называет «эпистемологическим исключением» и для его преодоления создает в своей философской системе раздел – «педагогика освобождения». Ее задачей является освобождение ученика через уважение к его экстерности в противовес европоцентричной педагогике, которая стремится создать и утвердить доминантность центра над периферией через подчинение ученика учителю.

Роль интеллектуала – освободить через просвещение. Интеллектуал является частью культурно-исторического пространства, он угнетен так же, как и другие социальные группы, а потому может максимально адекватно выразить позицию народа.

²³¹ Mahvish A. The Philosophy of Liberation: An Interview with Enrique Dussel (Part I) // Naked Punch, 2011. URL: https://www.academia.edu/83469818/The_Philosophy_of_Liberation_An_Interview_with_Enrique_Dussel_Part_I (дата обращения: 11.01.23).

§ 2.2. Трансмодерность: диалектический метод и этика заботы

2.2.1. Идея диалектического метода

Формирование колониальной системы с европейской цивилизацией в центре оказало влияние не только на подавление политической независимости Других, но и на их «эпистемологическую независимость». Под этим термином Дуссель понимает способность выстраивать знание, исходя из своей жизненной практики, из своего этоса. Произошло это в том числе и из-за сомнительной, с точки зрения аргентинского философа, цепочки наследования, при которой «Запад = Греческое + Римское + Христианское»²³². Дуссель предполагает, что данная формула не верна, так как история человечества есть история развития изолированных межрегиональных систем, центром которых Европа не всегда являлась. По мысли латиноамериканского философа некорректной является попытка включить европейцами в свою историю достижения иных цивилизаций, связанных с ними лишь пространственно.

Европейский тип рациональности зачастую сам себя признает вершиной развития человеческой мысли (наиболее яркий пример – философия Гегеля). Таким образом происходит легитимация политики завоевания земель. Ставшее уже легитимным насилие вытесняет за пределы тотальности иные формы рациональности в их связи с религией, гендером или этносом. Им остается существовать на периферии (снаружи тотальности), но только *не* как наука, только *не* как философия и т.д.

Для того, чтобы вернуть Другого в пространство коммуникации Дуссель обращается к конкретной жизненной практике²³³, что позволяет построить знание, исходящее из культурно-исторического горизонта познающего субъекта, а также

²³² Черноморская Д. А. Проблем насилия и эпистемологического исключения в философии Энтони Дусселя. С. 150.

²³³ Термин используется Дусселем зачастую как синоним слова «культура» и обозначает все, сделанное человеком. Под практикой Дуссель понимает особую активность субъекта, направленную на восприятие и преобразование окружающего мира в соответствии с представлениями, характерными для его народа, для конкретных социально-исторических обстоятельств.

обращается к этике Другого, которая намечает пути построения такого коммуникативного сообщества, в котором бы Иное имело место и право говорить на своем языке и от своего имени. Тогда решается главная проблема – радикализм, который часто кажется жертве единственным выходом²³⁴.

Одним из основных проявлений процесса эпистемологического исключения, как это представляется «философам освобождения», является стремление определенных типов рациональности к универсализации своих основных принципов. С этой точки зрения нужно реалистично оценивать те или иные теоретические построения, отрицая саму возможность их универсализации, которая происходит в том числе и из-за отрицания влияния социального на рациональное. Последнее выражается в том, что идеи рассматриваются вне географических, культурных, социальных, исторических, политических характеристик территории, на которой они зародились. Франц Фанон ухватил это важное обстоятельство, когда писал о социогенезе и социогенетическом принципе, противопоставляя его онтогенезу и филогенезу. Для Фанона важен вопрос не просто «Что значит быть?» и «Что значит быть человеком?», но «Что значит быть негром в расистском обществе?»²³⁵.

Универсализация становится возможной в том числе и благодаря особому пониманию географии, которое присуще европейской цивилизации (впрочем, справедливо будет заметить, что подобное образное прочтение географии характерно для любой культуры, которая считает себя центром мировой или региональной системы). Можно сказать, что в период Нового Времени географическое пространство становится элементом политической системы, элементом доминирования. Мишель Фуко замечает, что «прежде всего дисциплина связана с распределением индивидов в пространстве»²³⁶. Территории в мировой системе находятся между собой в иерархических отношениях. Представители современной латиноамериканской философии говорят о «колонизации»

²³⁴ Черноморская Д. А. Проблем насилия и эпистемологического исключения в философии Энрике Дусселя. С. 150-152.

²³⁵ Fanon F. *Black Skins, White Masks*. London: Pluto Press, 1986. P. 11.

²³⁶ Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 1999. С. 206.

пространства временем, когда люди за пределами Европы стали «локализоваться во времени»²³⁷. Речь идет о том, что всем регионам планеты, которые включены благодаря открытиям и завоеваниям в единую глобальную систему, соответствуют определенные стадии исторического развития. Появляются представления о том, что какие-то территории – «отсталые», в то время как другие двигают человеческую историю вперед, наследуя великим цивилизациям прошлого. Энрике Дуссель в своих работах неоднократно ставит под сомнение возможность интерпретации истории мира через линейные представления о наследовании одних регионов другим. Легитимируя свое положение, европейский мир наделяет другие территории образными характеристиками, зачастую вкладывая в них то, что вытесняется из собственной культуры и коллективного бессознательного²³⁸.

Стоит признать, однако, что интерпретации Э.В. Саида²³⁹, которые зачастую используются в контексте анализа отношений Запада и иных регионов планеты, не всегда удачно описывает взаимоотношения стран европейского континента и Латинской Америки. Философы Нового света используют термин «оксидентализм», представляющей собой универсализацию и закрепление исторической роли западной цивилизации. М.В. Тлостанова подчеркивает, что «эта точка зрения отрицала все остальные и породила жесткие эпистемологические границы»²⁴⁰. Впервые указанный феномен возникает в результате завоевания европейцами латиноамериканских народов: «Колонизация Нового Света сыграла ключевую роль в формировании западоцентризма (оксидентализма) в христианском европейском сознании. А сам он стал выполнять функцию периферии западного мира, без которой Европа не смогла бы осознать себя как центр мира вообще, как средоточие экономической и политической жизни, социальных отношений и, самое главное, стать той особой “архимедовой” точкой наблюдения за миром и классификации остального человечества»²⁴¹.

²³⁷ Миньоло В. Стойкое очарование (эпистемологическая привилегия современности или куда двигаться дальше) // Личность. Культура. Общество, 2003. № 3-4 (17-18). С. 94.

²³⁸ См., например, описание Э.В. Саидом творчества Нерваля: Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский мир, 2006.

²³⁹ См.: Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский мир, 2006.

²⁴⁰ Тлостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскультурации. С. 31.

²⁴¹ Там же. С. 32.

Основная интенция философского творчества Дусселя заключается как раз в поиске особой позиции, с которой взгляд на мир был бы иным, нежели тот, что характерен для европоцентричного корпуса знаний. Он пишет: «Я хотел открыть собственное «место» латиноамериканской эпистемологии, где может быть создана философия, теология и даже европоцентричная история»²⁴². Эта позиция характерна для многих латиноамериканских философов, которые, согласно их задумке, пытаются бороться с классическим выражением европоцентристской эпистемологии, согласно которой «я мыслю, следовательно, существую». Например, Вальтер Миньоло полагает, что правильная формула: «я существую там, где я думаю»²⁴³. Речь идет о том, что мысль на онтологическом уровне связана с той местностью (речь идет и об истории, и о культуре), в которой живет автор.

Одно из главных критических замечаний в адрес подобных рассуждений может быть высказано в сторону концептуального содержания этой «другой позиции», о которой говорит Дуссель и некоторые другие философы. То есть если мы требуем предоставить слово Другому, то неизбежно возникает вопрос есть ли что ему действительно сказать такого, что способно изменить мир? Жак Деррида формулирует вопрос таким образом: «удастся ли совершить то, что не смог сделать грек, не-греку, если он не станет переодеваться под грека, говорить по-гречески и притворяться, что он говорит по-гречески, дабы только приблизиться к королю?»²⁴⁴. Европейцам оказывается крайне трудно помыслить мир, в котором голос народов периферии был бы значимым и мог бы быть услышанным. Исключая целые группы, в то же самое время мировая система включает отдельные элементы культуры угнетенных в качестве фольклорных экспонатов: «начиная с XVI века, истории и языки индейцев, африканцев, азиатов стали историческими в том смысле, что потеряли свою собственную историю, превратившись в музейные культуры. В той же логике возникли и понятия Старого и Нового Света,

²⁴² Dussel E. *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, And Liberation Theology*. P. XI.

²⁴³ См. Mignolo W. *I Am Where I Think: Remapping the Order of Knowing // The Creolization of Theory*. Duke University Press, 2011.

²⁴⁴ Деррида Ж. *Насилие и метафизика // Письмо и различие*. М.: Академический проект, 2007. С. 140

закрепленные в XVIII веке в гегелевской идее Америки как молодой цивилизации, вечно плетущейся в хвосте Европы»²⁴⁵.

Дуссель интерпретирует эту ситуацию с помощью той методологической схемы, которая была получена им в результате анализа поздних текстов Маркса. С его точки зрения, исходным пунктом всяких размышлений должен стать реальный телесный субъект, который способен в труде созидать прибавочную стоимость, определяющую движение капитала и его конечное содержание. Этот субъект экстериорен тотальности, поскольку создает прибавочную стоимость буквально из ничего, из своих собственных (т.е. внешних по отношению к тотальности капитала) творческих ресурсов. Его угнетение происходит *внутри* тотальности. Получается, что, являясь ее частью, этот субъект, Другой, который, как мы видели, имеет в философии Дусселя множество «лиц», становится лишь функциональным элементом.

Можно сказать, что Дуссель использует единую схему для понимания процесса исключения в разных областях жизнедеятельности человека и общества. То, что было описано нами и касалось, прежде всего, экономической сферы, остается верным для эпистемологии, о которой мы говорим в этом разделе исследования. Логика доминирования, которая позволяет владельцам капитала с помощью денег подчинять себе живой труд, обеспечивает зависимость периферийных стран от центра мировой системы, легитимирует подавление женщин и детей со стороны наделенных властью мужчин, в то же самое время проявляется и в сфере эпистемологии, касаясь самобытных способов интерпретации окружающей действительности.

Научное сообщество понимается Дусселем как тотальность, которая имеет внешнего и внутреннего Другого. Внешний Другой находится за границами тотальности, а внутренний – создает новый контент внутри тотальности. Появление какого-то нового знания зачастую ставит исследователя, его получившего, в позицию во вне научного сообщества, которое не желает

²⁴⁵ Mignolo W. The Idea of Latin America. N.Y. & L.: Blackwell Publishing, 2005. P. 24.

изменения парадигмы. Дуссель строит систему, которая, однако, привела бы к смене парадигм в глобальном смысле этого слова. Речь идет о выработке нового стиля коммуникации (в том числе и научной), которого можно достичь через критику основ научного знания, являющегося во многом идеологическим. Эта критика связана «с всеобъемлющим изменением аппарата терминов и понятий, и это одна из важнейших задач деколониальных наук о человеке, которые осознают, что каждое понятие несет за собой шлейф идеологических ассоциаций и не является невинным»²⁴⁶. Требуется изменение всего горизонта понимания мира, ибо сегодня научное знание является элементом системы отчуждения и, по сути, легитимирует исключение Другого из мировой системы. Существующий корпус знания, если следовать логике Дуссееля, представляет собой тотальность. Всякий, кто предлагает что-то новое, может быть исключен из нее, как, например, Галилео Галилей²⁴⁷. Так происходит от того, что внутренним принципом существования коммуникативного сообщества является защита себя от любых нововведений, которые могут изменить принятые понятия и правила взаимодействия. Существует внутренний Иной – те принципы, которые не соответствуют основным положениям парадигмы, но могут быть признаны в виде исключений и т.п. Остальное исключается, объявляется ненаучным, тем, что не должно получить развития.

В то же время прирост знания осуществляется за счет творчества конкретных людей, многие из которых попросту не существуют (в эпистемологическом смысле) – они объявлены варварами, не способными на продуцирование рационального знания. Речь идет о тех же социальных группах, о которых мы писали, рассуждая о субъекте «философии освобождения», – людях с небелым цветом кожи, женщинах, юношах, коренных народах, бедняках. Проблему хорошо формулирует Сейла Бенхабиб, представительница феминистической и критической социальной теории: «Если практически все, считавшееся до сих пор

²⁴⁶ Глостанова М.В. Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // *Личность. Культура. Общество*, 2009. Том XI. №1 (46-47). С. 151.

²⁴⁷ Dussel E. *The underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. P. 29.

основными работами западной традиции, было создано определенной группой людей, а именно имущими, белыми мужчинами из Европы и Северной Америки, то насколько универсальным и представительным является их послание, насколько широко их поле зрения и насколько непредвзят их взгляд?»²⁴⁸. Это стремление к универсализации локальных принципов, создает ситуацию, в которой знание рассматривается в отрыве от культуры (и телесности, т.е. живого конкретного человека), в которой оно производится. Знание порождает само себя, становится фетишем. Для того, чтобы этого не допустить (т.е. предотвратить потерю связи между знанием и реальной жизненной практикой) необходимо обратиться к ежедневной практике угнетенных, а также к критике, которую можно развить, находясь на позиции внутри периферии мировой системы. Вспомним, что для Дусселя исходное Декартовское «я мыслю» обозначает «я завоевываю». Это еще раз подтверждает наш тезис о том, что эпистемология в текстах Дусселя не представлена в чистом виде, она может быть понята и описана в контексте его размышлений о культурном, политическом и экономическом исключении. Он пишет, что «философия освобождения является теоретическим знанием, которое исторически выражена конкретной практикой освобождения угнетенных (...), философия – это критика угнетения и прояснение самой практики освобождения»²⁴⁹. Философ, на которого творчество Энрике Дусселя оказало очень большое влияние, Вальтер Миньоло, указывает на то, что философия аргентинско-мексиканского мыслителя не может быть отделена от геополитической судьбы Латинской Америки²⁵⁰. О подобной позиции он говорит, как о «геополитике знания»²⁵¹.

Основным объектом критики для дусселевской эпистемологии в таком случае является универсализм, характерный для так называемых «европоцентристских» наук. Лишаясь связи с жизненной практикой конкретных

²⁴⁸ Бенхабиб С. О Гегеле, женщинах и иронии // Феминистская критика и ревизия истории и политической философии. М.: РОССПЭН, 2005. С.182.

²⁴⁹ Dussel E. *Philosophy of Liberation*. P. 188.

²⁵⁰ Mignolo W.D. *Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and Geopolitics of Knowledge*. P. 28.

²⁵¹ *Ibid.* P. 27.

субъектов народной культуры, знание, как мы уже показали, становится фетишем, т.к. обращено на само себя. Луис Гордон так описывает этот процесс, происходящий в разных областях научного знания: «дисциплина утрачивает связь с реальностью и начинает суживаться лишь до самой себя, рационализируя себя как миф, и скатывается в солипсизм»²⁵².

Знание, полученное из живого источника конкретного ежедневного опыта периферийных народов, лишается научного ярлыка, объявляется «мистикой», «неразвитостью», «варварством» и т.д. Правом коммуницировать с другими участниками научного сообщества будут обладать только те мыслители и исследователи, которые изучают мир в соответствии с европейскими представлениями о методах и технологиях познания. Происходит в том числе и колонизация языка, при которой понятия, описывающие миропонимание и мироощущение европейца, внедряются в повседневную практику жителей зависимых стран, начиная определять их отношение к окружающей действительности.

Философия Дусселя осуществляет процесс деуниверсализации тех моделей знания, которые были выработаны европейской культурой в эпоху модерна. Речь вовсе не идет об отказе от науки, философии, теологических построениях, определявших развитие мира последние несколько сотен лет. «Философия освобождения» предлагает перейти к такому типу мышления, которое бы было «основано на эпистемологических границах между европейскими категориями языка и теми моделями, которые современная эпистемология вышвыривает как ненужные»²⁵³.

Дуссель пытается построить модель знания, истоком которой была бы экстериторность, Другой, вытесненный за пределы тотальности. Отсюда он может осуществлять, с одной стороны, критику системы модерна, и, с другой,

²⁵² Гордон Л. Р. Философия и география африканского разума // Личность. Культура. Общество, 2010. № 3 (57-58). С. 48.

²⁵³ Глостанова М.В. Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания. С. 147.

конструировать новые представления об устройстве мирового порядка. Аргентинскому философу необходимо в то же самое время избежать опасности абсолютизма, при которой он признает свою позицию привилегированной по отношению к другой, и релятивизма, если допустить, что невозможно установить никаких корреляций между теориями, формулируемыми в разных локациях. Необходимо создать условия для равноправной коммуникации: «В рамках плюритопичной герменевтики, на которой основывается деколонизация знания и сознания, различные знания диалогизируют о том, что такое знание как таковое»²⁵⁴. В противном случае, и это подчеркивают некоторые критики Дусселя²⁵⁵, теория становится потенциально авторитарной, закрепляя представления о зле на стороне тотальности и о добре на стороне Другого. Опасения эти имеют под собой основания. Стоит отметить, что на протяжении долгой творческой карьеры Дуссель смягчает свои позиции. От призывов к радикальному слоу мировой системы и предоставлению права голоса Другому как единственному носителю истины аргентинский философ сегодня пришел, в том числе и через дискуссию с представителями франкфуртской школы, к необходимости построения диалогических отношений, при которых голос тех, кто на сегодняшний момент угнетен, звучал бы в едином коммуникационном пространстве с теми, кто представляет репрессивную культуру.

Нам необходимо все-таки пристально присмотреться к возможности создания авторитарной теории. С точки зрения Дусселя, как мы увидели, власть и знание не могут быть отделены друг от друга²⁵⁶. Обратим внимание на то, что для аргентинского философа речь идет не только об идеологической, но и об «эротической» загруженности теоретических построений. Синонимичными оказываются системы взаимоотношений метрополий и колоний, капиталистов и

²⁵⁴ Глостанова М.В. От соревнования к герменевтике любви: возможен ли диалог модерна и альтермодерна? С. 123.

²⁵⁵ См. подробнее о критике со стороны Оливии Шутте в Alcoff L.M. Dialogue Between Dussel and Foucault // *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* / Edited by L.M. Alcoff and E. Mendieta. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000. – P. 258-259.

²⁵⁶ Очевидно, что идея неотделимости власти и знания не является исключительно дусселевской. Мы видим, что философ в некоторой степени следует постмодернистской европейской традиции, так как и там эта тема была выражена, в частности она имеет большое значение в работах раннего Дерриды. См.: Деррида Ж. О грамматологии. М.: РИК "Культура". Ad Marginem, 2000. 512с.

бедняков, отцов и сыновей, мужчин и женщин, учителей и учеников, ученых (технократической элиты) и народа. В подобной ситуации вопрос о развитии науки – это вопрос о легитимации колониальной власти белых мужчин. Таким образом, обыденная и ежедневная практика человека на периферии, которая, конечно, может быть названа «наивной»²⁵⁷, маркируется в качестве чего-то неразумного. Научное знание оказывается изолированным, не связанным с народной культурой. Его развитие оказывается никак не связано с особенностями миропонимания, которое существует у жителей той или иной территории. Национальная традиция миропонимания оказывается подчиненной чужому языку. При этом часть элиты того или иного народа принимает данные условия, соглашается с ними: «Национальная буржуазия этих двух великих регионов (арабский мир и черная Африка), которая полностью ассимилировала идеи колонизаторов в их самых порочных формах, заимствовала у Европы и распространила на континенте расистскую философию, являющуюся крайне вредной для будущего Африки»²⁵⁸. В Латинской Америке происходили аналогичные процессы. В результате – традиционные для коренных народов принципы взаимодействия с миром, его описания и понимания оказались устранены из пространства научной коммуникации, которая полностью подчинилась логике европейской рациональности.

Дуссель, особенно в текстах 1970-х годов, выступает с требованием предоставить право голоса угнетенным массам. Он претендует на то, чтобы его философия стала рупором простого народа. В определенном смысле он солидарен с радикализмом, который был проявлен Ж.-П. Сартром в его предисловии к одному из самых важных произведений Ф. Фанона «Проклятьем заклейменные». Французский экзистенциалист пишет: «Третий Мир нашел себя и обращается к себе на своем языке»²⁵⁹. В своих поздних работах Дуссель уже не склонен разделять революционного оптимизма Сартра. В большей степени его начинает интересовать

²⁵⁷ Dussel E. *Philosophy of Liberation*. P. 153.

²⁵⁸ Fanon F. *The Wretched of The Earth*. P. 130.

²⁵⁹ Sartre J.P. Preface // F. Fanon *The Wretched of The Earth*. P. 9. (1961) URL: <https://abahlali.org/wp-content/uploads/2011/04/Frantz-Fanon-The-Wretched-of-the-Earth-1965.pdf> (дата обращения: 14.01.2023)

не обращение к самому себе, которое является, если говорить строго, тотальностью, но возможность создания коммуникативного пространства. В нем Другой, находящийся вне системы, стал бы полноправным участником коммуникации. Дуссель при этом настаивает на сохранении своеобразия Другого.

Основанием для подобной коммуникации может стать аналектический метод. Слово «аналектика» относится к конкретному человеку, расположенному за пределами тотальности²⁶⁰. Если наука открывает нам доступ к онтическому уровню, негативная диалектика – к онтологическому, то аналектический метод позволяет обратиться к уровню метафизическому²⁶¹. Аргентинский философ пытается построить метод, который бы помог ему выйти за пределы тотальности, поскольку классическая наука обращается к порядку сущего, а онтология к порядку бытия. Аналектический момент «метафизического диалектического метода»²⁶² раскрывается через практику, поэтику, через критический потенциал наук о человеке. Благодаря этому методу, как полагает Дуссель, возможно создание знание, которое бы было по своей сути этическим. Открывается возможность «плюритопической герменевтики», если использовать словарь мыслителей деколониального поворота, в которой «заостряется вопрос о том, где находится место провозглашения или формулирования теорий, с которого понимающий субъект познает мир»²⁶³.

Корпус знания, которое аргентинский философ называет европоцентричным, был связан с процессом исключения Другого из тотальности. Мы уже упоминали об интерпретации Дусселем известной философской формулы Парменда о несуществовании небытия. Это, как представляется латиноамериканскому мыслителю, основа для отнотологии тотальности, которая исключает Другого, отказывает ему в праве быть. Получается, что европейская наука и философия, неразрывно связанная с процессом открытия и завоевания новых земель, никогда

²⁶⁰ Dussel E. *Philosophy of liberation*. P. 158.

²⁶¹ Под термином «метафизика» Дуссель фактически понимает этику, конкретный исторический и антропологический уровень обращения к человеку, воспринимающему мир исходя из своего жизненного опыта.

²⁶² Ibid. P. 159.

²⁶³ Тлостанова М.В. Деколониальные гендерные эпистемологии. С. 69-70.

не пытались обратить свое внимание на Другого и попытаться услышать его голос. Он интересовал их с точки зрения поверхностного описания (как в дневниках путешественников). Его онтологический статус определялся включением в европейское дискурсивное пространство, в европейскую систему линейного исторического прогресса. Включение это происходило с неизбежной деформацией Другого, который переставал быть самим собой, становясь необходимым элементом диалектики раба и господина.

Угнетенное состояние Другого характеризовалось и невозможностью для него развивать собственную практику в области познания окружающего мира. Их языки описания были забыты, объявлены несостоятельными в эпоху научно-технического прогресса. Именно это и составило основу процесса, который может быть описан словами «эпистемологическое исключение». Скрываясь за ширмой универсализма, в доступе к знанию (к его продуцированию) было отказано всем, кого Дуссель причисляет к Другим: женщинам, детям, колонизированным народам и т.д. Им было предложено оставить в забвении свое прошлое (многие народы были крещены – для них началась новая жизнь). Хоми Бхабха пишет, что европейская культура «всегда “заставляла забывать”»²⁶⁴. Модерн, новая эпоха в истории человечества, был объявлен достижением именно цивилизации Западной Европы. Угнетенным социальным группам, по мысли Дуссееля, оставалось только войти в этот новый мир, отбросив свою традицию. То есть, став центром конструирования европейского субъекта, модернность определила и специфику отношения к Другому. Политика, наука и онтология тесно увязываются друг с другом: «“я мыслю” превращается в “иные не мыслят” (или мыслят не так, как следует), а “я существую” в “иные не существуют” (или лишены бытия, не должны существовать, являются неважными жизнями, которыми можно пожертвовать)»²⁶⁵.

Аналектический метод, по задумке Дуссееля, должен открыть дорогу обращению к Другому. Покидая пространства онтического и онтологического, он

²⁶⁴ Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрестки, 2005. №3-4. С. 186.

²⁶⁵ Maldonado Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // Cultural Studies, 2007. Vol. 21. № 2-3. P. 252.

устремляет нас к метафизике Другого. Основой же для подобного обращения становится этика. Философию Дусселя можно в целом назвать «этической», что неудивительно, если учесть влияние на аргентинского философа Эммануэля Левинаса. Всякое исключение неэтично по своей природе. Этика, основанная на обращении и уважении к конкретной личности²⁶⁶, позволяет Дусселю интерпретировать идеи различных европейских философов в нужном ему направлении.

Что означает использование аналектического метода в контексте стремления «философов освобождения» к прорыву эпистемологической тотальности, определяющей всеобщие принципы построения знания? Первое, что стоит отметить – аналектика в не очень хороших отношениях с теорией²⁶⁷, которую Дуссель ассоциирует со спекулятивным знанием. То есть таким, которое производит самое себя, существует в отрыве от этоса, от «места» своего провозглашения. Конструирующим элементом аналектики является практика. Она же – необходимое условие достижения экстерниорности. Практика способна преодолеть тотальность.

Субъект акта мысли не является чистым «Я», как иногда представлялось европейским философам. Это всегда конечный субъект, определяемый социальным окружением. Он связан с субъектом историческим – классом или народом. Связь эта выражается в существовании ежедневного мира, который определяется практикой. Таким образом, эпистемологическим субъектом, который осуществляет познание мира, как это представляется Дусселю, является индивид-практик, существующий внутри этоса народной культуры. Отсюда аргентинский философ приходит к своей интерпретации акта «я мыслю». Скрытый подтекст евроцентричной науки и онтологии – «я завоевываю». Энрике Дуссель говорит о ««я работаю», «я делаю», «я желаю»»²⁶⁸. Ежедневный мир угнетенного, бедняка, голодного наполнен конкретными действиями по поддержанию своей жизни,

²⁶⁶ Dussel E. *Philosophy of liberation*. P. 159.

²⁶⁷ Ibid. P. 159.

²⁶⁸ Dussel E. *Philosophy and Praxis (Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation)* [Электронный документ] // Instituto de Filosofia da Libertação. URL: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/1980-115.pdf> (дата обращения: 10.10.2022).

поддержанию здоровья своего тела, которое становится активным элементом материализации субъекта. Практика освобождения становится основной «философии освобождения». Это меняет перспективу: «Все проблемы и темы логики, философии языка, антропологии, метафизики становятся видны в новом свете, приобретают новое значение, будучи рассмотренными в контексте абсолютного, но в то же самое время конкретного критерия (в противоположность универсальному) – является ли философия орудием освобождения угнетенных»²⁶⁹. Этика заботы, где, кстати, акцентируется фигура матери, а не отца, способствует обращению внимания теоретиков на конкретное конечное существование Другого. Телесность или, используя термины Э. Левинаса²⁷⁰, «лицо» Другого является отправным пунктом для понимания процесса освобождения угнетенных.

Отправной пункт аналектического метода – это этический выбор и конкретная историческая практика²⁷¹. Это, по мнению Дусселя, позволяет аналектике оставаться не наукой и не теорией. Такое понимание своего метода позволяет аргентинскому мыслителю, как он полагает, построить подлинную эпистемологию, начинающуюся с допущения, что человек – прежде всего историческое и культурное существо, а не природное. Практика не должна пониматься в достаточно узком смысле, как принцип взаимодействия с миром человека, принадлежащего к народной культуре. Дуссель рассуждает о практике как об ответственности (в этом смысле в очередной раз необходимо подчеркнуть влияние на исследуемого автора французских экзистенциалистов). Латиноамериканский философ обращается к термину фронезис, который был введен Аристотелем и означает «практическая мудрость» (фронезис); она – «[практичность] есть верное и разумное приобретенное душевное свойство, касающееся людского блага и зла»²⁷². Здесь важно обратить внимание на то, что уже у Аристотеля этика становится, по сути, практической наукой. С точки зрения Дусселя именно практика должна стать основой недискриминационной

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ См.: Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб: Университетская книга, 2000. С. 199–221.

²⁷¹ Dussel E. *Philosophy of liberation*. P. 160.

²⁷² Аристотель. Никомахова этика. М., Берлин: Директ-Медиа, 2020. С. 118.

эпистемологии по той причине, что, обращаясь к личному опыту индивида, она оказывается способной открыть этическое пространство Другого. Ответственность за Другого (в этом пункте размышлений Дуссель во многом остается на позициях, открытых Левинасом), являющаяся основой практического действия, с необходимостью должна определять политические, сексуальные, педагогические отношения. Именно в этих областях мы, как было показано выше, находим субъекта «философии освобождения», исключенного и репрессированного. Необходимо провести процедуру двойного отрицания. Только тогда мы можем утвердить пространство экстерности, т.е. пространство Другого.

Итоги: создавая аналектический метод, помогающий открыть пространство диалога исходя из позиции экстерности, Дуссель обосновывает эпистемологию неуниверсальности. Его задача – показать, что начала европейской науки лежат не в общих абстрактных принципах, но во вполне конкретной исторической деятельности субъектов, тех, что являются жертвами существующей социальной системы. Неуниверсальность возводится в принцип организации знания, где в первую очередь идет ориентация на локальность и культурно-историческую детерминацию, а не на стремление к выработке абстрактных и всеобщих категорий. Аналектический метод связан с ориентацией на этику заботы о Другом как главный критерий, согласно которому необходимо выстраивать пространство в том числе и научной коммуникации. Этот метод позволяет Дусселю освободить потенциалы развития периферии и интеллектуальных систем, внутренне связанных с этой территорией.

2.2.2. От дискурсивной этики к этике заботы

Философия, с точки зрения Энрике Дусселя, должна определяться конкретным историческим опытом народа и каждого конкретного индивида, его

жизненной практикой. Это оказывает влияние и на институционализацию философского знания, которое имеет непосредственное отношение к господствующей системе общественных отношений. Сегодня философия находится в рамках университетов, институтов, конференций, периодических журналов. Для Дусселя эта институциональность связана с идеологической гегемонией правящего класса, то есть с процессом навязывания обществу определенных жизненных принципов, которые характерны только для одной группы населения.

Философские построения всегда находятся в центре идеологической основы социально-экономической формации. Всякое философское творчество диалектически связано с практикой²⁷³. В определенном смысле философия, конечно, является автономной дисциплиной, но она всегда связана с историческими, социальными и классовыми обстоятельствами, поскольку ее субъект является производной этих обстоятельств. Культурно детерминированы и объекты исследований, методы, и основные категории. Эпистемологический прорыв может быть совершен только после отказа от идеологии тотальности, которая исключает из сферы философского знания построения периферийных народов, неевропейских культур. В XXI веке необходимо обратить внимание на разные философские традиции, попытаться создать пространство взаимодействия, которое изначально не было бы иерархизировано в соответствии с западным представлением о мировой системе.

Дуссель строит свои рассуждения на конкретном примере: творчестве современного арабского мыслителя Мухаммада Абеда аль-Джабри. С точки зрения Дусселя, метод марокканского философа может быть разделен на несколько стадий. Первая начинается с оценочной характеристики всей арабской философской традиции, которая освобождается от фундаменталистских, марксистских, либеральных европоцентристских интерпретаций. Далее Джабри переходит к критике своей собственной философской традиции с вкраплениями

²⁷³ Dussel E. Philosophy of liberation. P. 187.

методологии современной герменевтики. Третий уровень представляет собой создание новых смыслов, однако путем «питательного» диалога с другими, оставаясь внутри своей, «арабской» проблематики. Финальная, четвертая стадия заключается в диалоге, когда он может обогащать каждую философскую традицию, в которой участвуют все философы из каждой традиции²⁷⁴. Можем сделать вывод, что построение эпистемологии, которая бы не ущемляла права Другого, начинается с обращения к своим подлинным традициям, продолжается их критическим анализом (здесь, как мы видели, и нужны интеллектуалы), а заканчивается диалогом с иными традициями, в результате которого появляется новое знание.

Эти представления опять же свидетельствуют об определенных изменениях, которые произошли в творчестве аргентинского философа. От радикальных трактовок связи философии и идеологии, в которых не было места диалогу, с возрастом Дуссель приходит к пониманию необходимости налаживания коммуникации между разными цивилизациями. Таким образом, на передний план его исследований выходит уже не столько борьба с тотальностью, сколько попытка ее преодоления путем построения коммуникативного сообщества, опирающегося на взаимное уважение «Я» и Другого.

Аргентинский философ при этом пытается дистанцироваться от универсализма и формализма, которые присущи идеям Хабермаса. Дуссель с 1989 года состоял в непосредственном диалоге с представителями дискурсивной этики, последователями франкфуртской школы. Он полемизировал с К.О. Апелем и, в меньшей степени с Ю. Хабермасом. С его точки зрения: «В критической теории, начиная с первого поколения мыслителей и до третьего, можно найти определенную степень онтологического евроцентризма, который не позволяет взглянуть на глобальный горизонт [мысли] за пределами Европы и Северной Америки»²⁷⁵. Второе поколение критической теории, согласно интерпретации Дусселя, связывает между собой континентальную философию, теорию

²⁷⁴ Подробнее о применении идей Эрика Дусселя к истории философии см. Dussel E. A new Age in the History of Philosophy: the World dialogue between philosophical traditions // *Prajñā Vihāra*, 2008. Vol. 9. № 1. P. 1-22.

²⁷⁵ Dussel E. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue. P. 18.

лингвистического поворота и американскую эпистемологию²⁷⁶. Основой является представление о коммуникативном сообществе, в котором субъекты находятся в симметричных отношениях. «Философия освобождения», в том виде в котором ее представляет Дуссель, могла бы согласиться с таким подходом. Однако дискурсивная этика не интересуется тем, что было исключено, экстериторным. Более того, она представляет собой лишь формальный уровень, который не соотнесен с конкретной материальной деятельностью субъекта (трудом). В то же самое время для «философии освобождения» именно экстериторность является позицией, с которой возможно достижение консенсуса. Именно так в результате формируется истина, признаваемая всеми участниками коммуникации, которую можно охарактеризовать термином интересубъективная.

Эта интересубъективная коммуникация должна быть основана, однако, не на формальном подходе к истине. Критикуя последний, Дуссель замечает, что решение о самоубийстве, принятое всем коммуникативным сообществом, не будет считаться действительным, имеющим силу, ибо не могут формальные принципы и решения, с его точки зрения, определять конкретную жизненную историю. Асгер Сёренсен, исследователь творчества Дусселя, замечает: «Согласно Дусселю, мы не можем оценить суждение, претендующее на формальный статус, если мы не будем вслушиваться в смысл того, что говориться»²⁷⁷. Все потому, что необходимым наполнением истины является процесс производства, ре-производства и развития человеческого сообщества²⁷⁸. Таким образом, речь идет не просто о требовании предоставить Другому слово, но об обращении внимания на конкретные материальные условия его исключения. Второе поколение критической теории, по мысли аргентинско-мексиканского философа, оказывается неспособным вернуться к этой идее (идее материальности) первого поколения и Маркса.

Этой невнимательностью к жизненным (телесным, можно сказать) условиям существования человека Дуссель объясняет построение Ю. Хабермасом своей

²⁷⁶ Ibid. P. 19.

²⁷⁷ Sørensen A. Dussel's Critique of Discourse Ethics as Critique of Ideology // Public Reason, 2010. № 2. P. 89.

²⁷⁸ Dussel E. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue. P. 21.

теории вокруг социологов, мало интересовавшихся экономикой. Вспомним, что именно из экономических произведений Маркса, например «Капитала», латиноамериканский мыслитель выводит требования этического отношения к труду, вытесненному тотальностью капитала. Теряя связь с реальным миром, в котором существуют субъекты «философии освобождения», критическая теория в конце концов впадает в моралистический формализм, неприменимый к анализу текущей повестки дня. Формальный аспект этики важен, но не является достаточным для построения подлинной этики заботы, этики Другого. Философия должна оставаться рациональной, но критичной, что для аргентинского философа означает быть на позиции жертвы. Эпистемологическому исключению противопоставляется феминистическая, доколониальная, педагогическая и т.п. критика. Однако мало просто встать на сторону жертвы. Необходимо обратиться к ее опыту, почувствовать его на себе.

Возникает опасность, что философия Дусселя подходит исключительно для жертв. Она не может быть принята в центре мировой системы (хотя здесь есть свои исключения и угнетенные, но мы говорим о социальных группах, находящихся на противоположной стороне социального пространства), по крайней мере в современных условиях. Для дискурсивной этики голос жертвы представляет собой вызов, поскольку разрушает формальную логику и обращает внимание на условия жизни конкретного человека. Дуссель предпринимает усилия, в частности обращаясь к Марксу и ведя заочную полемику с Апелем, чтобы позиция жертвы рассматривалась в качестве именно рациональной. Основная задача – показать, что претензия на универсальность разрушает саму идею рационального знания, поскольку приводит к насилию по отношению к Другому. Энрике Дуссель пишет: «Не существует освобождения без рациональности, но невозможно быть критически рациональным без обращения к тем, кто исключен»²⁷⁹.

Этика обнаруживает себя через телесность, о чем, как полагает Дуссель, забыли представители критической теории. Пытаясь защитить Другого, преодолеть

²⁷⁹ Dussel E. The underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. P. 36.

тотальность, они все же не решаются открыть его подлинное бытие. Последнее связано с ежедневной практикой, которая может быть описана как страдание. Голод, угнетение, боль, несправедливое распределение общественных благ – все это постоянные спутники существования человека в странах периферии. При этом угнетаемыми оказываются и представители среднего класса государств центра мировой системы, чье тело постоянно подвергается воздействию стресса²⁸⁰, ставшего неотъемлемой чертой существования внутри цивилизации позднего капитализма.

Свой критический посыл, Дуссель сопровождает некоторыми предложениями, которые бы помогли преодолеть ситуацию исключения Другого из пространства эпистемологии и этики. Этика заботы, апологетом которой является аргентинский философ, начинается как раз с признания материальности, что является первым шагом на пути к признанию достоинства Другого. Дуссель стремится преодолеть противопоставление формы и материи, более того, последнее выражает для него «нечто физическое»²⁸¹, противостоящее метафизике и онтологии. Эта позиция позволяет сконцентрировать этику на главном – достижении достойной жизни для людей. Таким образом, оказывается, что Дуссель, несмотря на свое отношение к общим размышлениям, пытается выстроить некоторый универсальный принцип этики, ее «универсальную материальную характеристику»²⁸². Это стремление к телесности во многом заимствовано Дусселем у Левинаса. У последнего обращение друг к другу становится возможным, только если Другой воспринимается как «Лицо»²⁸³. Т. П. Волкова пишет: «Человеческое общение, считает Левинас, – это "близость близкого", ответная реакция на его рану, оскорбление <...> Он [Другой] есть прежде всего и по преимуществу смысл – ибо наделяет смыслом само выражение, ибо через него феномен значения как таковой привносится в бытие. Другой присутствует в

²⁸⁰ Sørensen A. Dussel's Critique of Discourse Ethics as Critique of Ideology. P. 93.

²⁸¹ Ibid. P. 94.

²⁸² Ibid. P. 94.

²⁸³ Levinas E. The Rights of Man and the Rights of the Other // Outside the Subject. London, New York: Continuum, 2008. P. 98

культурном целом и высветляется этим целым, как текст высветляется контекстом»²⁸⁴. С позиции Дусселя здесь совершается ошибка. Другой не может быть смыслом, но только конкретным бытием. В этом смысле аргентинский философ радикально трактует концепцию Лица. Ее этический посыл теряет для латиноамериканского мыслителя всякий смысл, если не имеет под собой материального основания, т.е. не обращается к конкретным условиям существования (угнетения) Другого, к боли, которую он испытывает. Материальность Другого противостоит тому, что Дуссель называет *principium exclusionis*²⁸⁵ (принципом исключения), формирующимся в эпоху Просвещения в результате формирования формальной этики, отвлеченной от конкретной жизненной практики.

Находясь на позиции Другого, мы получаем возможность подвергнуть критике устои современной мировой системы, представляющей собой несправедливое мироустройство. Взамен необходимо перейти к взаимодействию стран и народов на основе принципов взаимного уважения и признания значимости всех без исключения философских и религиозных традиций. Единственное, что может быть универсальным – это боль, которую испытывает всякий угнетаемый, не важно, где конкретно он находится. Осознать наличие доминирования и репрессий внутри мировой системы – недостаточно. Оставаясь верным философии Левинаса, Дуссель предлагает встать на сторону Другого и взять на себя ответственность за него. Именно это является началом подлинной этики (этики заботы). Внутри нее Другой должен пониматься не формально, но в контексте своей культуры, своей ежедневной практики. Исключение необходимо преодолевать через обращение к позиции Другого. Это невозможно сделать в рамках этики, уходящей своими корнями в европейскую традицию. Здесь стоит отметить, что, как полагает А. Серенсен, в процессе диалога с представителями

²⁸⁴ Волкова Т.П. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества. [Электронный ресурс] // Вестник МГТУ, 2008. Том 11. № 1. URL: http://vestnik.mstu.edu.ru/v11_1_n30/articles/14_volk.pdf (дата обращения: 25.10.22).

²⁸⁵ Mendieta E. Editor's Introduction // Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. New Jersey: Humanities Press, 1996. P. XXV.

коммуникативной этики аргентинский философ постепенно развивает свои представления о границах этики заботы. Он постепенно меняет «точку зрения жертвы на точку зрения гражданина»²⁸⁶. В этом мы можем согласиться с датским исследователем. Дуссель в процессе своего творческого развития расширяет границы понятия «жертва». Ранее уже было показано, что на сегодняшний момент это понятие включает в философии латиноамериканца почти все социальные группы, страдающие от несправедливого устройства капиталистического общества. С его точки зрения, понятие «политическое», которое рассматривалось в большинстве европейских теорий через формальные признаки, должно соединиться с понятием «социальное», т. е. с конкретными условиями исключения и организации жизни угнетенных. Дуссель пишет о том, что, обретая критическое сознание, субъект исключения становится актором²⁸⁷. Эти преобразования связаны со строительством гражданского общества. Получается, что позиция Дусселя действительно смягчается на протяжении всего его творчества. Начав с радикальной трактовки процесса исключения и требования переформатировать систему с точки зрения жертвы, он приходит к представлениям о необходимости создания коммуникативного пространства, которое бы обеспечило заботу о Другом, обратив внимание на материальные условия его существования.

Мы можем выделить основной постулат эпистемологии Дусселя – процесс познания мира самым тесным образом связан с социально-политическими процессами, происходящими на разных уровнях – локальном, национальном, региональном, международном. Создание «эпистемологии освобождения» связано с разрушением доминирующей капиталистической системы, выраженной среди прочего также в расовом и половом дискриминировании. Господствующий в наше время тип рационального осмысления окружающего мира Дуссель соотносит с понятием «модерн», а, значит, с процессом превращения европейской цивилизации в центр мировой системы. Исторически он связан с колонизацией европейцами Азии, Африки, Америк.

²⁸⁶ Sørensen A. Dussel's Critique of Discourse Ethics as Critique of Ideology. P. 99.

²⁸⁷ Dussel E. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue. P. 27.

Европейская цивилизация, направляемая волей к власти, превосходила народы Латинской Америки – майя, ацтеков, инков – в области вооружения, которое было сделано из стали. Именно контроль над Атлантикой и порабощение коренного населения колоний обеспечивает Европе будущее процветание: «В основном, европейское превосходство явилось результатом накопления богатств, опыта, знаний, полученных после завоевания Латиноамериканского континента»²⁸⁸. Как парадигма, определяющая ежедневную жизнь, религиозные принципы, научное понимание мира, модерность появляется в конце XV века. То, что было начато Португалией и Испанией, в XVII веке было продолжено другими странами Европы. Центральная и Южная Америка были включены в эту матрицу модерности в качестве «другой стороны»²⁸⁹. Эта инаковость, которой был наделен целый континент, легитимировала его эксплуатацию. Модерность представляла собой попытку человека преодолеть свою локальность, выйти за пределы регионального. Однако проявляться она стала в том числе и через необъяснимые акты насилия, совершенные над коренным населением. Рассуждая об этом феномене, аргентинский философ приходит к выводу о мифологическом характере представлений о модерне. Этот миф может быть описан в нескольких тезисах²⁹⁰:

1. Цивилизация модерна осознает себя не просто превосходящей других, но более развитой.

2. Именно эта развитость является моральным оправданием для воспитания варварских народов. Последнее начинает осознаваться как особая миссия европейского человека, который должен просветить темных и нецивилизованных дикарей, живущих на периферии мировой системы.

3. Модель, по которой происходит обучение неевропейских народов, является той же самой, которую Европа применила к самой себе. Речь идет о попытке утвердить региональные принципы воспитания и развития человека и общества в качестве универсальных.

²⁸⁸ Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism. P. 471.

²⁸⁹ Ibid. P. 472.

²⁹⁰ Ibid. P. 472.

4. Чтобы устранить препятствия на пути модернизации и ввиду сопротивления варварских народов, в качестве решающего средства используется насилие.

5. Превращая обширные группы населения в жертв своей политики, модернность стремится к их сакрализации. Насилие применяется во имя спасения, во имя дарования коренным народам новой лучшей жизни. Последняя понимается в терминах, описывающих ежедневный быт европейского человека.

6. В то же самое время варварство воспринималось как что-то постыдное. Жертвы сложившейся системы были сами же обвинены в случившемся, а потом прощены.

7. Жертвы, сопровождающие процесс модернизации, позиционируются как неизбежные и необходимые.

Позиция, с которой осуществляется критика системы модерна, позволяет «философии освобождения» открыть ее «темные стороны», встав на сторону этики ответственности за Другого. С этой же точки зрения оказывается возможным увидеть противоречие, содержащееся в самой основе идеологии модерна. Речь идет о том, что современная европейская цивилизация (для Дусселя в данном контексте «Европа» и «модерн» суть одно и то же), возвеличивая разум, совершает совершенно иррациональные действия, направленные на угнетение Другого.

Можно предположить, что главный вывод из критики дискурсивной этики, неспособной включить в себя Другого, состоит в необходимости перехода к этике заботы. Последняя выражается в том числе в попытке рационального обоснования справедливого мирового порядка. Противопоставляя себя нововременной традиции, Дуссель, особенно в зрелые годы, описывает европоцентричную мысль как иррациональную, поскольку она основана на насилии. Ее критика тогда вполне может считать своей отправной точкой просвещенный разум, признавший достоинство Другого. Эта критика может быть осуществлена, только находясь на периферии и имея этическое отношение к Другому в качестве отправной точки. Отрицается насильственная составляющая того разума, который поставила на

постамент модерности. Именно он оказывается дискриминирующим, зацикленным на развитии, стремящимся к идеологической гегемонии.

Это движение аргентинский философ и называет ранее введенным нами термином «трансмодерность». Его значение соотносится с аналектическим моментом солидарности центра и периферии, объединения их креативного потенциала. Дуссель особо оговаривается²⁹¹, что его проект не имеет ничего общего с консервативными стремлениями к возвращению в домодерновую эпоху, которые характерны для представителей правой мысли. Отрицая сакрально-мифологический характер модерности, оказывается возможным воплотить ее истинные устремления, связанные с эмансипацией, освобождением, признанием Другого. Транс-модерность является «новым проектом освобождения»²⁹², позволяющим преодолеть исключенность отдельных политических, экономических, социальных, религиозных и т.п. групп. Это – попытка найти пути для нового диалога между модерностью, которая стала отрицать саму себя, открыв в 1492 году новый мир, и Другим, существовавшим всегда, но вытесненным за пределы возможной коммуникации.

Итоги: философия всегда институционально и идеологически связана с социально-экономической формацией и правящим классом, поэтому эпистемологический прорыв может быть совершен только после отказа от идеологии тотальности, то есть нужно встать на позицию экстерности. Однако дискурсивная этика не интересуется тем, что было исключено, экстерным. Для того чтобы преодолеть ситуацию исключения Другого из пространства эпистемологии и этики, Дуссель пытается найти универсальный принцип этики. Этот универсальный принцип – боль, испытываемая угнетенным. Этика заботы состоит в том, чтобы встать на сторону Другого и взять на себя ответственность за него. Через концепцию этики заботы Дуссель пытается обосновать новый справедливый рациональный мировой порядок в противовес европоцентричному, иррациональному, поскольку он основан на насилии.

²⁹¹ Ibid. P. 474.

²⁹² Ibid. P. 474.

Глава 3. Философия освобождения, деколониальный поворот, постколониальная теория. Трансмодерн

За окончанием колониальной эпохи последовала попытка осмысления, переработки культурного и интеллектуального наследия колониализма и выхода за его пределы. Это явление представлено и философией освобождения, и постколониальной теорией, сформировавшейся в 80–90-х годах XX века, и деколониальным поворотом, оформившемся как интеллектуальное течение около двадцати лет назад.

Для начала считаем важным акцентировать внимание на разнице между постколониальной теорией и деколониальным поворотом. Постколониальная теория, работая с проблематикой колониализма, в целом имеет описательный характер. В своих исследованиях она остается в рамках свойственного модерности субъект-объектного разделения реальности: явления колониализма представляют собой предмет для исследователя, однако отсутствует попытка найти способ выхода из парадигмы модерна. Изучение происходит с позиций фундаментальных дискурсов прогресса и развития, присущих модерну, хоть и с применением постмодернистской риторики, а потому Другой познается как нечто внешнее существующей системе понятий и методов. Таким образом, постколониальная теория не выходит за пределы системы создания, легитимации и распространения знания, в своей исследовательской деятельности она воспроизводит колониальность, переводя проблематику Другого на доступный Западу язык²⁹³.

Деколониальный поворот – относительно новое интеллектуальное явление, основной целью которого является преодоление колониальности в различных ее проявлениях. Само понятие колониальности описывает специфику долговременных структур, сложившихся в мире с XVI века. Речь идет о власти, формах государственности и экономики, формах и способах производства и распространения знания, культуре (в том числе в сфере межсубъектных отношений

²⁹³ Тлостанова М.В. Колониальность переживет колониализм. Theory&Practice. 2015. – <https://theoryandpractice.ru/posts/8258-madina-tlostanova-o-dekolonialnom-povorote> (дата обращения: 23.10.2022)

и сексуальности). Колониальность, как специфическая характеристика вышеуказанных сфер человеческой жизни, создает у человека особый тип личности через систему распространения определенных форм знаний и эстетики, формирует идею «расы» и устанавливает особую иерархию в отношении различных рас, создает условия для контроля труда, форм производства и сбыта. Колониальность в глобальном масштабе не совпадает с колониализмом. Ее суть состоит в поддержании различных форм зависимости от модерна, который представляется единственной легитимной нормой для всего человечества. Отклонения от нормы либо отвергаются, либо форматируются по нужному образцу. Суть деколониального поворота в размежевании с типичными для модерности методологией, научными и философскими мифами о превосходстве рациональности, верой в прогресс, специфическими нормами формирования знания и эстетики²⁹⁴.

Цель, которую мы ставим себе в данной главе - показать наше понимание соотношения философии освобождения с деколониальным поворотом и постколониальной теорией. Считаем эту тему важной, так как все три интеллектуальных течения при первом приближении выглядят схожими, однако при детальном рассмотрении оказываются разными явлениями, с разными предпосылками и задачами.

Что касается соотношения философии освобождения и постколониальной теории, то это явления разного порядка: философия освобождения создает дискурс о Другом из глубин Другого, направленный самоутверждение своей инаковости и на сопротивление тотальности западноевропейского Логоса, а постколониальная теория работает с позиции модерна, изучая Другого как объект, переводя его на язык модерна. С деколониальным поворотом не все так очевидно, как с постколониальной теорией. Прежде, чем переходить к освещению нашей позиции, необходимо показать другие варианты понимания вопроса соотношения философии освобождения и деколониального поворота.

²⁹⁴ Там же.

Особенно это касается творчества Дусселя. Ряд представителей философии деколониального поворота определенным образом трактуют и развивают его идеи. Например, Льюис Гордон считает, что сознание коренного населения колонизированных территорий не может быть охарактеризовано ни как до-модерновое, ни как пост-модерновое, но только как «насквозь модерновое»²⁹⁵. Для Вальтера Миньоло оказывается важным термин, заимствованный у Дусселя – «геополитика знания». На основе него он выстраивает свою теорию, представляющую глобальную геополитическую ситуацию, как взаимодействие центральных и периферийных групп, где центральные группы создают знания, классификации и иерархию, и управляют ими, ставя себя на верхушку иерархии, а периферийные группы воспринимают эти знания как основу миропонимания и познания, а также классифицируются и встраиваются в созданную первыми иерархию²⁹⁶. Другой мыслитель, Нельсон Мальдонадо-Торрес, подвергает сомнению необходимость применения Дусселем категорий Левинаса в области социальных отношений²⁹⁷, однако заимствует у него понятие «транс-модерность»²⁹⁸. Так же стоит назвать и Рамона Гросфогеля²⁹⁹, который обращает внимание на проблему деколонизации знания и власти, а также на политико-экономические характеристики мировой системы. Это развитие идей философии освобождения можно охарактеризовать, как эпистемологическую деколонизацию, однако мы это развитие трактуем скорее, как радикализацию мысли Дусселя и философии освобождения.

В своем взгляде на философию освобождения мы придерживаемся во многом взглядов Рауля Форнет-Бетанкура, известного представителя и исследователя философии освобождения. Его позиция состоит в том, что идеи

²⁹⁵ Gordon L.R. Thoughts on Dussel's Anti-Cartesian Meditation's // Human Architecture: Journal of the Sociology of SelfKnowledge, 2013. Vol. 11. № 1. P. 69.

²⁹⁶ Mignolo W.D. Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and Geopolitics of Knowledge // Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation / Edited by L.M. Alcoff and E. Mendieta. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000. P. 29

²⁹⁷ Maldonado-Torres N. Against War: Views from the Underside of Modernity. Durham, London: Duke University Press, 2008. P.187.

²⁹⁸ Ibid. P. 226

²⁹⁹ Гросфогель Р. Деколонизация западных универсализмов: деколониальный плюриверсализм от Э. Сезера до сапатистас // Личность. Культура. Общество, 2009. Том XI. Вып. 3. № 50. С. 201-216.

деколониального поворота и постколониальные теории – это дань определенной интеллектуальной моде на Западе. В то время, как философия освобождения имеет свои корни в истории Латинской Америки и не является производной различных модных интеллектуальных течений Запада. Она сложилась как форма мышления, противопоставляющая себя системе политического, экономического, культурного и интеллектуального подавления народов Латинской Америки. По этой причине она должна быть прочитана как антиимпериалистический дискурс, исторически сформировавшийся из антиимпериалистического движения. Философия и теология освобождения представляют собой систему знания, дающего ответ на проблемы и на вызовы исторического времени именно Латинской Америки³⁰⁰. А «истинные вызовы эпохи не сводятся к необходимости “обновления” философии освобождения в соответствии с повесткой дня, навязываемой доминирующим “Духом времени ” в обществе»³⁰¹. В такого рода “обновлении” философии освобождения Бетанкур видит следование “колониальной привычке” (*un hábito colonial*), состоящей в том, чтобы подстраиваться под настроение метрополии. Таким образом, Бетанкур считает ошибочной попытку прочитать, понять или трактовать философию освобождения в терминах постколониальных теорий или деколониального поворота, ибо у этих трех интеллектуальных явлений разные предпосылки и задачи.

Итак, дискурс, представленный философией освобождения в лице Роига и Дуссея, нельзя представить ни как постколониальную, ни как деколониальную риторику. Однако наша позиция состоит в том, что деколониальный поворот сформировался во многом благодаря философии освобождения. Что касается постколониальных исследований, то несмотря на некоторое сходство философия освобождения принципиально отлична, так как ее цели и задачи состоят не в описании проблематики колониализма, а в создании и легитимации автохтонного субъекта философского дискурса посредством саморефлексии, о чем мы уже

³⁰⁰ Fernet-Betancourt R. *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Mainz: Wissenschaftsverlag, 2017. P. 117.

³⁰¹ *Ibid.* P. 118.

писали выше. И Роиг, и Дуссель, используя методологию и риторику западной философии, исследуют культурные и исторические особенности Латинской Америки. С одной стороны, они создают Другого, наполняя его новыми смыслами и понятиями, а с другой стороны показывают его гносеологическую и онтологическую зависимость от модерна. В процессе своих исследований они выводят Другого из статуса маргинальных для мирового культурного и интеллектуального процесса форм. Далее, оба философа говорят о признании ценности Другого, как полноценного субъекта мыслительной деятельности. Другой в философии освобождения не является объектом изучения, он – субъект, конструирующий сам себя. В результате такого самоутверждения и легитимации все автохтонные моменты латиноамериканского субъекта мысли более не выглядят дивиантными.

Оба аргентинских философа критически относятся к западноевропейскому Логосу, указывая на его экспансивный характер, эгоцентричность, тоталитарность, колониальность, но создавая и легитимируя Другого, они не пытаются разрушить рациональность модерна или размежеваться с ее принципами. Напротив, в своих исследованиях они активно используют ее инструментарий, в частности для Роига именно рациональность выступает базовым принципом легитимации латиноамериканского философского субъекта. Оба философа говорят о необходимости единого пространства intersубъективной коммуникации, где будут услышаны голоса Других. Дуссель предлагает понятие трансмодерна, как пространства, в котором не будет исключаящего и дискриминирующего разума, но будет место для тех форм знания, которые ранее находились вне поля зрения академического сообщества. Во многом ситуация трансмодерна сложилась из-за глобализации. В результате субъектом коммуникации становится не индивидуум во всей его уникальности и неповторимости, а социумы разных уровней и типов. Эта ситуация дает возможность действительно уникальным социумам вписаться в глобализирующийся мир. В качестве примера можно привести культуры Японии, Сингапура, Китая, и конечно же Латинской Америки. Ситуация трансмодерна позволяет различным культурам активно взаимодействовать и при этом сохранять

свою идентичность; трансмодерн максимально способствует взаимопризнанию разных Других.

Как мы уже писали выше, согласно нашему мнению деколониальный поворот стал во многом возможен благодаря философии освобождения. Очевидно, что это два интеллектуальных явления разного порядка несмотря на определенные сходства: размежевание с колониальностью, стремление к автохтонности опыта. Принципиальным различием является отсутствие у философов освобождения нацеленности на разрыв с рациональностью модерна и с модерном вообще. Их цель своей деятельностью обосновать право латиноамериканской мысли стать частью модерна. И сейчас уже можно с уверенностью сказать, что, начиная приблизительно с 90-х годов XX века, она стала общепринятой и значимой формой мысли в интеллектуальной глобальной среде. Признание латиноамериканской философии, как нарратива о Другом и от лица Другого, открыла возможность воспринимать другие интеллектуальные и культурные формы не как объект исследования, чуждый системе знания, а как равноправного субъекта мысли. В этом мы видим движение к деколониальному повороту, когда внутри академической среды четко обозначается смещение акцента внимания на внеакадемические формы мысли, причем не с позиции ученого, изучающего некий феномен, а с целью проживания и познания иного опыта восприятия бытия. Восприятия, которое лежит за пределами рациональности модерна, и которое часто основано на автохтонных формах культуры и искусства неевропейских народов. Это стремление к автохтонному моменту обусловлено желанием выйти за пределы рациональности, как единственно верного способа познания бытия. Заслуга философии освобождения именно в легитимации возможности автохтонного момента в мысли вообще и способе познания в частности. Такой подход открывает путь к пониманию многогранности форм человеческого восприятия действительности и к осознанию деструктивности абсолютизации какой-то одной формы познания.

Итоги: постколониальная теория изучает проблематику колониализма, не выходя из парадигмы модерна. Деколониальный поворот стремиться к

размежеванию с методологией, мифами и нормами модерна, обращаясь к аутентичным, внеакадемическим формам знания. Философию освобождения нельзя рассматривать ни как постколониальную, ни как деколониальную риторику. Философия освобождения в лице Роига и Дусселя говорит о необходимости единого пространства intersубъективной коммуникации, в котором не будет дискриминирующего разума, но будет место для внеакадемических форм знания. Для описания этого пространства Дуссель использует понятие «трансмодерн». Наша позиция – деколониальный поворот сформировался во многом благодаря философии освобождения.

Заключение

С самого начала своего появления «философия освобождения» претендовала на выражение континентального сознания. В настоящее время она начинает приобретать черты интерконтинентальности: помимо собственно латиноамериканских стран (особенно в Аргентине, Мексике, Бразилии, Перу, Колумбии) движение имеет последователей и сторонников и за пределами континента – в Европе (Германии, Австрии, Англии, Испании, Италии) и США.

«Философия освобождения» нацелена на то, чтобы оттолкнуться от наиболее значимых концепций европейских философов, и через них открыть путь для разработки новых интерпретативных категорий, позволяющих «дать слово» латиноамериканской обыденной реальности. Эта реальность представляет собой бытие личности «Другого», подавленного тяжестью чуждого для него логоса. Система понятий «философии освобождения» должна стать специфической онтологией, раскрывающей особенности становления автономного мыслящего субъекта в конкретных исторических условиях. В связи с этим «философия освобождения» представляется своего рода фундаментальной философией.

Для «философии освобождения» характерно критическое отношение к теоретико-методологическим установкам западноевропейской социально-гуманитарной мысли. Такому отношению способствовали факторы различного рода: в первую очередь колониальное прошлое Латинской Америки, а также частая неприменимость достижений западной мысли к анализу латиноамериканской реальности.

Предметом данного исследования являлись философские позиции А. Роига и Э.Дуссея, видных аргентинских исследователей в области исторического развития мышления, самосознания, теологии в рамках латиноамериканского континента. Была поставлена цель провести концептуальный анализ наиболее известных работ философов и выявить концепции, максимально отражающие их философские взгляды, прояснить их отношение к современной философской

мысли – постмодернизму, а также определить их место и роль по отношению к такому явлению современной культуры, как деколониальный поворот.

В ходе исследования мы показали, что единой концепцией, объединяющей все философское творчество Роига, является концепция «эмпирического историцизма». Эта концепция является обоснованием необходимости становления на континенте суверенной национальной философской мысли. В этой концепции присутствуют антропологический, исторический, эмпирический и аксиологический аспекты. Она позволяет Роигу описать процесс зарождения и развития латиноамериканского коллективного исторического субъекта.

Отношение Роига к постмодернизму негативно. В постмодернистской мысли Роиг видит не преодоление философии модерна, а максимальное развитие последней. Критика, являющаяся неотъемлемой чертой философии, в постмодерне становится ультракритикой и подрывает рациональный базис философствования, что неприемлемо для латиноамериканской философии. Идея о «кризисе идентичности» не отражает реальные социальные процессы, протекающие на континенте. Идея М. Хайдеггера о «преодолении метафизики» подрывает процесс становления латиноамериканского субъекта философской мысли. Концепция «конца истории» Ф. Фукуямы оказывается реинтерпретацией идей Гегеля, не оставляющей достойного места в истории для Латинской Америки, а интерпретация Ж.-Ф. Лиотаром философии истории как «великого рассказа» не способствует становлению активного и креативного исторического субъекта. Таким образом, постмодернистская мысль не способна помочь решению задач «философии освобождения», т.к. не отражает реалий латиноамериканской жизни.

В целом позиция Роига отражает основную проблематику, рассматриваемую в контексте «философии освобождения», и при этом она остается свободной от популизма, характерного для латиноамериканской философии. Важно также отметить, что «философия освобождения» в интерпретации Роига дает возможность осознать, что латиноамериканская история не является худшей или лучшей по сравнению с историями других народов. Подход Роига к осмыслению

исторических условий показывает, что в истории латиноамериканских народов есть все для становления на континенте суверенного философского мышления.

Дуссель создает свою философию в качестве средства преодоления универсализма, иррационального в своей попытке к гегемонии.

В своем анализе работ аргентинского философа мы показали, что его идеи являются творческим сочетанием философии К. Маркса и Э. Левинаса. Это позволяет аргентинскому мыслителю обосновать необходимость локализации критики в пространстве экстерности, а не изнутри тотальности. То, что занимает внешнее по отношению к капиталу положение, Дуссель называет «живым трудом», акцентируя внимание на конкретном культурно-историческом содержании этого понятия. Другими словами, речь идет о человеке, представителе угнетенной социальной группы. «Капитал» оказывается производением не экономическим, а этическим, поскольку его целью является попытка вскрыть порядок господства тотальности (капитала) над Другим.

Дуссель исходит из предположения, что процесс становления европейской цивилизации в качестве центра мировой системы был связан с исключением колонизируемых народов из участия в процессе исторического развития. Происходило это насильственным путем – уничтожением автохтонных культур и их представителей, экономическим и политическим угнетением. В качестве идеологического обоснования своим действиям европейский экспансионизм выдвинул идею своей ответственности за просвещение варварских народов. Во главу угла была поставлена идея о существовании одного единственного принципа рациональности – того, который лежал в основе европейской науки. Латиноамериканский мыслитель, разумеется, видит в этом допущении ошибку.

Эта теоретическая конструкция применяется Дусселем и к анализу структуры мировой экономической системы, в которой страны-гегемоны изымают результаты труда у угнетенных народов периферии. Так может быть описана система зависимости. По сути, эта позиция – основной методологический принцип аргентинского философа – речь идет о стремлении к описанию политической, культурной, экономической, эпистемологической ситуации едиными средствами.

Развивая свои же положения, философ постепенно включает в границы понятия «Другой» все больше и больше социальных групп. К началу XXI века он будет апеллировать уже и к внутренним Другим европейской цивилизации – женщинам, детям, различного рода меньшинствам.

Дуссель разрабатывает так называемый «аналектический метод», ориентирующийся на обращение к индивиду, находящемуся за пределами тотальности. Мыслитель подчеркивает, что раскрытие метода осуществляется через практику и поэтику, т.е. через каналы манифестации этоса культуры. Аналектика поэтому не имеет дел с онтологией, которая выходит на противопоставление бытия и небытия. Аналектический метод помогает включить Другого в пространство эпистемологии, поскольку стремиться преодолеть диалектическую установку на соединение тезиса и антитезиса, т.е. на синтез. Знание, хранимое Другим, получает возможность без страха быть объявленным «не наукой» и остаться в пространстве коммуникации с европоцентристским корпусом наук. Аналектика позволяет, по замыслу аргентинского мыслителя, преодолеть установку на обязательное наличие бинарных оппозиций в системе понимания и описания мира. Она показывает, что никогда не существует чистого субъекта, чистого «Я», а, значит, наше внимание должно быть уделено индивиду-практику, трудящемуся внутри этоса народной культуры.

Противостояние формальной дискурсивной этике, с нашей точки зрения, приводит аргентинского мыслителя к выводу о необходимости создания неуниверсальной эпистемологии, где каждая сторона получила бы право голоса. Это движение описывается термином «трансмодерность», означая противостояние дискриминирующему и исключаящему разуму, который оказывается в центре Просвещения. Трансмодерная эпистемология позволяет обратить внимание и услышать те голоса, которые раньше находились вне поля зрения сообщества ученых, обратить внимание на «локацию» знания. Это, по замыслу «философов освобождения», позволит избежать иррационального использования разума, т.е. его инструментального применения для легитимации насильственного экспансионизма отдельных цивилизаций. Трансмодерность оказывается явлением,

тесно связанным с этикой заботы, основная цель которой – вернуть достоинство Другому, содействовать установлению более справедливого мирового порядка.

Итак, философия Роига и Дусселя в целом является критикой «проекта модерн» и постмодерна. Причина – колониальное и неоколониальное насилие, к которому привел модерн, и которое не преодолевает постмодерн. При этом, критикуя модерн и постмодерн, философы выдвигают свои концепции, которые суть кардинальное переосмысление теоретических положений европейской философии, и, в первую очередь, её колониальной составляющей в экономике, политике, культуре и системе трансляции знания. Их критика направлена, в конечном итоге, на глобальную систему производства, легитимации и распространения знания. Историческим результатом функционирования этой системы в течение уже пяти столетий стало отчуждение огромных масс людей от какой-либо значимой роли в глобальном историческом процессе. Роль этих масс – работать для обеспечения существования и приумножения чужого капитала. Причем люди имеют внешнее по отношению к капиталу положение. Однако у них есть самосознание, история и культура. Они – коллективный субъект истории, но Другой по своей сути.

Дуссель и Роиг ставят под сомнение логику и методологию современной системы знания, обеспечивающей существующий порядок вещей. Философы идут на размежевание с модерностью и, в первую очередь, с ее мифом о прогрессе, поступательном развитии и последовательной смене одной парадигмы другой. Таким образом, авторы производят своего рода онтологическую легитимацию незападного образа мысли. Разумеется, это происходит через неповиновение признанным нормам и правилам, непризнание авторитетов. С точки зрения латиноамериканских философов, Запад всегда определял единственную норму всего для человека, а все остальное являлось отклонением. Именно такое положение вещей ставится под сомнение. Оспаривая гносеологическую и онтологическую несвободу латиноамериканского субъекта, философы освобождения выводят из статуса маргинальных иные формы человеческой культурной и интеллектуальной активности. Так создаются предпосылки для

деколониального поворота. Из критики постмодернистских концепций рождается трансмодерн, уравнивающий голос разных субъектов (Других) исторического процесса.

Библиография

Первоисточники

1. Dussel E. A new Age in the History of Philosophy: the World dialogue between philosophical traditions. *Prajñā Vihāra*. 2008. Vol. 9. № 1. P. 1-22.
2. Dussel E. Anti-Cartesian Meditations: On The Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа: <http://www.jcert.org/archives/13.1/dussel.pdf>
3. Dussel E. Architectonic of the Ethics of Liberation: On Material Ethics and Formal Moralities // *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*. New York: Routledge, 1997. P. 273-304.
4. Dussel E. *Beyond philosophy: ethics, history, Marxis, and liberation theology*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2003. 235 p.
5. Dussel E. Debate on the Geoculture of the World-System [Электронный ресурс] // Instituto de Filosofia da Libertação. Режим доступа: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/2003-338.pdf>
6. Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism // *Nepantla: Views from South*. 2000. Vol. 1. No 3. P. 465-478.
7. Dussel E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Mexico: IZTALAPLATA, 1990. 462 p.
8. Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, London: Duke University Press, 2013. 752 p.
9. Dussel E. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue. [Электронный ресурс] // *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. 2011. № 1(2). Режим доступа: <https://escholarship.org/uc/item/59m869d2>
10. Dussel E. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Mexico: IZTALAPLATA, 1988. 380 p.

11. Dussel E. Hegel, Schelling and Surplus Value [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/2004.pdf>

12. Dussel E. La Pedagogica Latinoamericana. Bogota: Nueva America, 1980. 178 p.

13. Dussel E. Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and «Concept» of Dependency // *Latina American Perspectives*, 1990. Vol. 1. Issue 2. P. 62-101.

14. Dussel E. Philosophy and Praxis (Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation) [Электронный документ] // Instituto de Filosofia da Libertação. Режим доступа: <http://www.ifil.org/dussel/textos/c/1980-115.pdf>

15. Dussel E. Philosophy in Latin America in the Twenties Century: Problems and Currents // *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press, 2003. P. 11-56.

16. Dussel E. Philosophy of Liberation. New York: Orbis Books, 1985. 215 p.

17. Dussel E. Principles, Mediations, and the «Good» as Synthesis: From «Discourse Ethics» to «Ethics of Liberation» / *Philosophy Today*. 1997. Vol. 41. Issue Supplement. P. 55-66

18. Dussel E. «Sensibility» and «Otherness» in Emmanuel Lévinas [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1999-302.pdf>

19. Dussel E. Six Theses Towards a Critique of Political Reason: The Citizen as Political Agent / *Radical Philosophy Review*. Vol. 2. 1999. № 2. P. 79-97.

20. Dussel E. The Family in the «Peripheral World» [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1995-258.pdf>

21. Dussel E. The Four Drafts of Capital: Toward a New Interpretation of the Dialectical Thought of Marx [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа:

<http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1991-215.pdf>

22. Dussel E. The «Creative Source» of Surplus Value in Marx [Электронный ресурс] // Universidad Autonoma Metropolitana. Режим доступа: <http://www.azc.uam.mx/socialesyhumanidades/06/departamentos/economia/PDF/8%20Enrique%20Dussel%20-%20%20English.pdf>

23. Dussel E. The Invention of The Americas: Eclipse of The «Other» and The Myth of Modernity. New York: Continuum, 1995. 224 p.

24. Dussel E. The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. New Jersey: Humanities Press, 1996. 248 p.

25. Dussel E. World-system and «Trans»-Modernity // *Nepantla: Views from South*. 2002. Vol. 3. No 2. P. 221-244.

26. Dussel E. The «world-system»: Europe as «Center» and Its «Periphery». Beyond Eurocentrism // *The Cultures of Globalization*. Durham, NC: Duke University Press, 1998. – P. 3-31.

27. Dussel E. Towards an Unknow Marx: a commentary on the Manuscripts of 1861-63. London: Routledge, 2001. 273 p.

28. Dussel E. Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation, 2004 [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/2004-2.pdf>

29. Dussel E. Was America Discovered or Invaded? [Электронный ресурс] // Official website of Enrique Dussel. Режим доступа: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1984-145.pdf>

30. Roig A.A. Agustín Alvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes // Cuadernos "Letra y Espíritu". Mendoza: Dirección Provincial de Cultura. 1957. N°1. 67 p.

31. Roig A.A. Aurelio Espinosa Pólit: humanista y filósofo. En: Marco Vinicio Rueda, S.J. Liminar, Quito: Ed. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 1980. 78 p.
32. Roig A.A. Bolívarismo y filosofía latinoamericana. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. 1984. 75 p.
33. Roig A.A. Breve historia intelectual de Mendoza. Los colonialistas. La ilustración. El neo-clasicismo. El romanticismo. Los modernos. El positivismo. El espiritualismo filosófico. El regionalismo literario. Prólogo de Bernardo Canal Feijoo. Mendoza: Ed. del Terruño. 1966. 114 p.
34. Roig A.A. Descubrimiento de América y encuentro de culturas. (1991) URL: <https://www.ensayistas.org/antologia/XXA/roig/culturas.htm>
35. Roig A. El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900. Puebla, México: Cajica. 1972. 590 p.
36. Roig A.A. El pensamiento de Don Manuel Saez; una contribucion paraa la historia del tradicionalismo en la Argentina. Mendoza: Escuela Superior de Estudios Politicos. 1960. 186p.
37. Roig A.A. El pensamiento latinoamericano del siglo XIX. Compilación de Arturo Andrés Roig, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 1986. 208 p.
38. Roig A.A. El pensamiento latinoamericano y su aventura. 2 tomos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. 198 p.
39. Roig A.A. Ensayo bibliográfico sobre el despertar literario de una provincia argentina. Mendoza: Imprenta D'Accurzio. 1963. 66 p.
40. Roig A.A. Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 1977. 145 p.
41. Roig A.A. Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia. (2000) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica28.htm>
42. Roig A.A. Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina. México: UNAM Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981. 271 p.

43. Roig A. A. La "crisis" y su poder generador de un pensar latinoamericano. // Cuadernos de Filosofía. Nueva época, Buenos Aires, 1994, Nº 40, P.11-37.

44. Roig A.A. La filosofía de las luces en la ciudad agrícola. Páginas para la Historia de las ideas argentinas. Mendoza: U.N.C. 1968. 155 p.

45. Roig A.A. La literatura y el periodismo mendocino a través de las páginas del Diario "El Debate" (1890-1914). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. 1963. 121 p.

46. Roig A.A. La literatura y el periodismo mendocinos entre los años 1915 y 1940 a través de las páginas del diario "Los Andes". Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. 1965. 317 p.

47. Roig A.A. La tesis de Félix Ravaisson-Mollien sobre Espeusipo; Introducción y notas. En: Félix Ravaisson-Mollien. Mendoza: Imprenta Fassanella. 1968. 64 p.

48. Roig A.A. La utopía en el Ecuador. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional. 1987. 468 p.

49. Roig A. A. Los Krausistas argentinos. Editorial J. M. Cajica, Jr., 1969, 510 p.

50. Roig A. A. Los límites de la técnica // Informaciones, Mendoza, 1986, Nº 69, P.2-3.

51. Roig A.A. Los orígenes de la Biblioteca Pública "Gral. San Martín". Mendoza: Ed. Biblioteca Pública "Gral. San Martín". 1966. 50 p.

52. Roig A.A. Mis tomas de posición en filosofía // Concordia, 1993, Nº23. P.76-91.

53. Roig A.A. Platón o la filosofía como libertad y expectativa. Mendoza: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo. 1972. 200 p.

54. Roig A. A. Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las ideas desde una Filosofía Latinoamericana // Casa de las Américas, Cuba, 1998, Nº 213, P. 6-16 .

55. Roig A.A. Rostro y filosofía de América Latina. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1993. 229 p.

56. Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. (1981) URL: <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm>

57. Дуссель Э. Латиноамериканская культура и философия освобождения: народная революционная культура – по ту сторону популизма и догматизма // Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире. Т. 1. М.: ИМЭМО РАН, 2007. С. 39-48.

58. Дуссель Э. Философия в Латинской Америке в XX веке: проблемы и течения. Общая картина. / Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2006. №1. С. 59-74.

59. Дуссель Э. Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации. // Латинская Америка. 1989. № 5. С. 21-33;

60. Дуссель Э. Церковь в Латинской Америке: опыт интерпретации. // Латинская Америка. 1989. №6. С. 51-68.

Иные первоисточники:

1. Fanon F. Black Skins, White Masks. London: Pluto Press, 1986. 232 p.
2. Levinas E. The Rights of Man and the Rights of the Other // Outside the Subject. London, New York: Continuum, 2008. 135 p.
3. Niethammer L. Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek / Hamburg: Rowohlt Verlag, 1989. 187 S.
4. Sartre J.P. Preface // F. Fanon The Wretched of The Earth. (1961) URL: <https://abahlali.org/wp-content/uploads/2011/04/Frantz-Fanon-The-Wretched-of-the-Earth-1965.pdf>
5. Vasconcelos J. Obras completas, T. II, Mexico, Libreros Mexicanos Unidos. 1959. 1256 p.
6. Альберди Х.Б. Преступление войны. М.: Госиздат, 1960. 256 с.
7. Аристотель. Никомахова этика. Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 222 с.

8. Валлерстайн И. Европейский универсализм: Риторика власти [Электронный ресурс] // Интеллектуальная Россия. Режим доступа: http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/Prognosis_2_2008/1.pdf
9. Валлерстайн И. Мир-системный анализ [Электронный ресурс] // Новосибирский Государственный Университет. Режим доступа: <http://www.nsu.ru/filf/rpha/papers/geoecon/waller.htm#text1>
10. Валлерстайн И. Мир-система модерна I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 552 с.
11. Валлерстайн И. Конец Знакомого мира. Социология XXI века. [Электронный ресурс] // Библиотека Янко Слава. Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/cultur/vallerstayn-konec_znakomogo_mira-81.pdf
12. Гегель Г.В.Ф. «Отношение философии к другим областям». Соч. Т.9. кн. 1. М.: Госиздат, 1932. 313 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.,: «Наука», 1999. 441с.
14. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. М.: «Наука», 2000 г. 480 с.
15. Деррида Ж. О грамматиологии. М.: РИК "Культура". Ad Marginem, 2000. 512с.
16. Деррида Ж. Философия и литература: Беседа с франц. философом Ж. Деррида // Жак Деррида в Москве. М.: РИК "Культура". Ad Marginem, 1993. 208с.
17. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь: «Реноме», 2003. 464 с.
18. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб: Университетская книга, 2000. 415 с.
19. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Ин-т экспер. социологии, 1998. 160 с.
20. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «капитала»). Часть третья (главы XIX—XXIV). // К. Маркс, Ф. Энгельс ПСС. Том 26, часть III. М.: издательство политической литературы, 1964. 674 с.

21. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том третий. Книга III: процесс капиталистического производства, взятый в целом. Часть вторая (главы XXIX—LII) // К. Маркс, Ф. Энгельс ПСС. Том 25, часть II. М.: издательство политической литературы, 1962. 551 с.

22. Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс ПСС. Том 13. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. С. 1-167.

23. Платон. Апология Сократа //Собрание сочинений в четырёх томах / Общая редакция А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, Л. Л. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.

24. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс] / Научно-просветительских журнал «Скепсис». Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_545.html

25. Сеа Л. Философия американской истории: судьбы Латинской Америки. М.: Прогресс, 1984. 352 с.

26. Соколов В. В. От философии античности к философии нового времени: Субъект - объектная парадигма. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 335 с.

27. Соколов В. В. Субъект-объектная парадигма как стержень выявления единства историко-философского процесса // Философия и общество, 2009. № 3. С.5-11.

28. Форнет-Бетанкур Р. Интеркультурность и неолиберальная глобализация. // Диалог цивилизаций как призвание. М.: РУДН, 2007. С. 37-46.

29. Фукуяма Ф. Конец истории? (1989) URL: https://nsarchive.gwu.edu//rus/text_files/EastUropeProblems/1989-27-28/27-28-84-118.pdf

30. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир. 2008. 416 с.

31. Хайдеггер М. Преодоление метафизики. 1991. URL: http://bibikhin.ru/preodolenie_metafiziki

Исследовательская литература:

1. Болотова У.В. Философия модерна – истоки и влияние // Международный научный журнал «Инновационная наука», 2015. № 3 URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-moderna-istoki-i-vliyanie/viewer>
2. Бондарь О. Ю. О протофилософии Латинской Америки // Вестник РУДН, философия. 2003, №1 (9), С. 52-57.
3. Бондарь О. Ю. Латиноамериканская «философия освобождения»: поиски антропологических оснований философского дискурса // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. №4. С. 130-138.
4. Бургете Аяла М. Когда боги умирают. Завоевание Америки в свете конфликта рациональностей//Идеи и Идеалы, 2018 г. Том 10, № 4, часть 2. С.116-138. DOI: 10.17212/2075-0862-2018-4.2-116-138
5. Волкова Т. П. Концепция «иноного» в «философии освобождения» Э.Дусселя // Международная научно-практическая конференция «Гуманитарные знания как условие прогресса науки и общества», Мурманск: Изд-во МГТУ. 2008. С.18-24.
6. Волкова Т.П. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества. [Электронный ресурс] // Вестник МГТУ. 2008. Том 11. №1. Режим доступа: http://vestnik.mstu.edu.ru/v11_1_n30/articles/14_volk.pdf
7. Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америк. Кн. 1: Роль европейского начала в цивилизационном процессе в Латинской Америке: проблема соотношения универсального и локального. М.: Институт Латинской Америки, 1995. - 145с.
8. Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америк. Кн. 2: Неевропейские цивилизационные традиции и западный универсализм. М.: Институт Латинской Америки, 1995. - 168с.

9. Гросфогель Р. Деколонизация западных универсализмов: деколониальный плюриверсализм от Э. Сезера до сапатистас // Личность. Культура. Общество, 2009. Том XI. Вып. 3. №50. С. 201-216.

10. Деменчонок Э. В. Концепция «другого» в философии Энрике Дуссея // Философские науки. 1989. № 7. С. 37-46.

11. Деменчонок Э. В. Проблема культурно-исторического творчества в латиноамериканской «теологии освобождения» // Католическая философия сегодня. М., 1985. С. 89-129.

12. Деменчонок Э. В. Философия «освобождения». // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 236-266

13. Зерзан Дж. Антимир современности [Электронный ресурс] // Chaoss.info. Режим доступа: <http://www.chaoss.info/хаос/antimir.html>

14. Ионов И.Н. Истоки и структура цивилизационных представлений в Латинской Америке и России (Общее и особенное) [Электронный ресурс] // Федеральный образовательный портал. Экономика. Социология. Менеджмент. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/01/1214824084/Ionov.pdf>

15. Ионов Н.Н. Новая глобальная история и постколониальный дискурс [Электронный ресурс] // Соционауки. URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/130548/>

16. Коларов К.И. К истории формирования «философии освобождения» в Латинской Америке // Ибероамериканские тетради. Вып. 1 / Отв. редактор: А.А. Орлов. М.: МГИМО Университет, 2013. С. 273-283

17. Колесников А.С. Возможна ли интеркультурная философия? Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 10. Выпуск 3. 2009. 247 с.

18. Колесников А.С. История философии XX века. Современная зарубежная философия. М.: Изд-во Юрайт, 2023. 384 с

19. Колесников А.С. Роль интеркультурной философии образования и критической педагогики в разрешении конфликтов // Философия. Язык. Культура.

Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики, 2010 С. 61-89

20. Колесников А. С. Философия освобождения Леопольдо Сеа // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. Т. 11, № 2. 2016. С. 96–103.

21. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток—Запад. Учеб.пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. 390 с.

22. Колесов М. С. Философия и культура Латинской Америки. Симферополь: Симфероп. гос. ун-т, 1991. 142 с.

23. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М.: Наука, 1978. 189 с.

24. Малахов В. С. Еще раз о конце истории // Вопросы философии. 1994. №7-8. URL: <http://philosophy1.narod.ru/www/html/library/vopros/45.html>

25. Майданский А. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций // Логос, 2011. №2. С. 112-149.

26. Миньоло В. Д. Стойкое очарование (эпистемологическая привилегия современности или куда двигаться дальше). // Личность. Культура. Общество, 2003. № 3-4 (17-18). С. 87-115.

27. Миро Кесада Фр. Философия освобождения как идейное движение // Латинская Америка, 1988, № 10.

28. Петякшева Н. И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: «Уникум-центр», 2000. 232 с.

29. Петякшева Н. И. Проблема идентичности в интеркультурной перспективе: латиноамериканский опыт. // Вестник РУДН, философия. 2003, №1 (9), С. 123-128.

30. Петякшева Н. И. Современная западная философия. М.: Издат-во РУДН, 1998. 33 с.

31. Петякшева Н. И. Хосе Васконселос и философия «иберо-американской расы». Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 48-68.

32. Петякшева Н. И. «Этическая философия» Энрике Дуссея. // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988. С. 214-236.

33. Сытин А.Г., Кусакина М.В. Политическая философия Латинской Америки в осмыслении Энрике Дуссея // Вестник МГУ. Серия 12. Политические науки. 2006. № 1. С. 75–81.

34. Глостанова М. В. Деколониальные гендерные эпистемологии. – М.: ООО «ИПЦ «Маска», 2009. 390 с.

35. Глостанова М. В. Деколониальность гуманитарного знания // Вестник РУДН. Серия Философия, 2009. №1. С. 5-14.

36. Глостанова М. В. Деколониальность знания и преодоление дисциплинарного декаданса. // Эпистемология и философия науки, 2011. Т. XXVII. № 1. С. 84-100.

37. Глостанова М. В. Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // Личность. Культура. Общество, 2009. Том XI. №1 (46-47). С. 143-157.

38. Глостанова М. В. Колониальность переживает колониализм. Theory&Practice. 2015. <https://theoryandpractice.ru/posts/8258-madina-tlostanova-o-dekolonialnom-povorote>

39. Глостанова М. В. Множественная идентичность в контексте концепции транскультурации // Личность. Культура. Общество, 2010. №4 (59-60). С. 142-156.

40. Глостанова М. В. Нюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах // Личность. Культура. Общество, 2003. Том V. №3-4 (17-18). С. 116-134.

41. Глостанова М. В. От соревнования к герменевтике любви: возможен ли диалог модерна и альтермодерна? // Личность. Культура. Общество, 2009. № 2 (48-49). С. 117-131.

42. Глостанова М. В. От философии мультикультурализма к философии транскультурации: учебное пособие, М.: РУДН, 2008. 251 с.

43. Глостанова М. В. Насилие/исключение/подавление как модель отношения к «иному» в российском культурном воображаемом [Электронный ресурс] //

dzyalosh.ru. Режим доступа: http://www.dzyalosh.ru/03-toler/books/nasilie/2_tlostanova.htm

44. Тлостанова М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории, 2011. Т. IV. С. 126-149.

45. Тлостанова М. В. Постколониальная теория, деколониальный выбор и освобождение эстетизма // Человек и культура, 2012. № 1. С. 1 - 64. DOI: 10.7256/2306-1618.2012.1.141 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=141

46. Трунов А.А. Постмодернизм как неогностический проект: опыт философской деконструкции // Наука, искусство, культура. Выпуск «Философия», 2019. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postmodernizm-kak-neognosticheskiy-proekt-opyt-filosofskoy-dekonstruktsii/viewer>

47. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии, 1994. №10. С. 112-123.

48. Черноморская Д. А. Проблем насилия и эпистемологического исключения в философии Энрике Дуссея // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015 №1. С. 146-152.

49. Черноморская Д. А. Субъект философии освобождения: к постановке проблемы // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. №1. С. 49-56.

50. Чубукова Е.И. Коммуникативная рациональность в контексте постмодерного состояния: Хабермас и Деррида. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/chubukova-ei/kommunikativnaya-racionalnost-v-kontekste-postmodernogo-sostoyaniya-habermas-i>

51. Шестопап А.В. Леворадикальная социология в Латинской Америке: Критика основных концепций. М.: Мысль, 1981. 207 с.

52. Шестопап А.В. Миражи Эльдorado в XX веке. Критические очерки буржуазной социологии в Латинской Америке. М.: Мысль, 1974. 230 с.

53. Шемякин Я.Г. Культурный трансфер и диалог культур в российском и латиноамериканском цивилизационных «пограничьях» 2021 // Перспективы. Электронный журнал, 2021. №1. С. 110-127.

54. Шемякин Я.Г. Постколониальные проблемы межкультурного диалога // Перспективы. Электронный журнал, 2023. № 1. С. 93-108.

55. Шемякин Я.Г. Проблема культурной детерминации различных сфер жизни социума: латиноамериканский опыт в универсальном контексте (институциональное измерение) // Вопросы теоретической экономики, 2022. № 2. С. 92-111.

56. Шемякин Я.Г. Формы диалога в процессе межкультурного взаимодействия. Россия, Латинская Америка и Запад в сравнительно-историческом ракурсе 2022 // Перспективы. Электронный журнал, 2022. № 1. С. 95-109.

57. Шемякин Я.Г. Цивилизационная идентичность Латинской Америки в свете наследия Хосе Марти // Исторические исследования. Журнал Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 2019. №12. С. 179-193.

58. Apel R.-O., Dussel E., Fernet-Betancourt R. Fundamentacion de la etica y de la filosofia de liberacion, Siglo XXI. Mexico, Iztapalapa 1992. 232 pp.

59. Arturo Ardao y Arturo Andres Roig. Filósofos de la Autenticidad. Concordia, № 33, 2001. 128 p.

60. Demenchonok E. Book reviewing (Roig A.A. Rostro y filosofía de América Latina. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDUNC). 1993.; Roig A.A. El pensamiento latinoamericano y su aventura. 2 tomos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.)// Concordia, 1995, №28. P. 97-101.

61. Gordon L.R. Thoughts on Dussel's Anti-Cartesian Meditation's / Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge. 2013. Vol. 11. № 1. P. 67-71.

62. Gordon L.R. Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday [Электронный ресурс] / Center for Global Studies and the Humanities. Режим доступа:

https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_LGordon.pdf

63. Gracia, J.J.E., Vargas M. Latin American Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/latin-american-philosophy/>

64. Latin American Philosophy: Currents, Issues, and Debates / edit. by E. Mendieta. Indianapolis, Bloomington: Indiana University Press. 218 p.

65. Mahvish A. The Philosophy of Liberation: An Interview with Enrique Dussel (Part II) // The Naked Punch, 2011. Режим доступа: https://www.academia.edu/83469818/The_Philosophy_of_Liberation_An_Interview_with_Enrique_Dussel_Part_I

66. Mignolo W.D. I Am Where I Think: Remapping the Order of Knowing // The Creolization of Theory. Duke University Press, 2011. 159-192.

67. Mignolo W.D. The Idea of Latin America. N.Y., London: Blackwell Publishing, 2005. 224 p.

68. Mignolo W.D. Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. // TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 2011. № 1(2). Режим доступа: <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>

69. Mignolo W.D. Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and Geopolitics of Knowledge // Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation / edited by L.M. Alcoff and E. Mendieta. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000. P. 27-50.

70. Vallega Alejandro A. Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority. Indiana: Indiana University Press, 2014. 296 p.

71. Vallenilla E. M. El problema de America. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1959. 235 p.

72. Vargas Manuel R. Eurocentrism and the Philosophy of Liberation // Official website of Manuel Vargas. URL: <http://vargasphilosophy.com/Papers/EurocentrismPL.pdf>

73. Zavala C. P. A. A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. (1997) <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez6.htm>