

Н. И. Петякшева



**ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ
«ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ»
В КОНТЕКСТЕ КОМПАРАТИВИСТИКИ**

Н.И. Петякшева

**Латиноамериканская
«философия освобождения»
в контексте
компаративистики**

МОСКВА 2000

УТВЕРЖДЕНО
РИС Ученого совета
Российского университета дружбы народов

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор Н С Кирабаев

Петякшева Н.И.

Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики
– М Изд-во «Уникум-Центр», 2000 – 232 с

В книге рассматриваются исходные культурно-исторические, теоретические и методологические истоки латиноамериканской «философии освобождения», претендующей на выражение «континентального сознания». Проблемно-критический и реконструктивный анализ этого разнородного в идеинном отношении движения предпринят в контексте современного историко-философского процесса. Соответственно автор выявляет общие тенденции в развитии латиноамериканской философии и определяет формы и степень влияния на латиноамериканскую мысль европейских философских школ и концепций (в частности, «перспективизма» Х Ортеги-и-Гассета, учения о «Другом» Э Левинаса, философии языка М Хайдеггера, феноменологических идей Э Гуссерля и герменевтики Г Гадамера). Особое внимание автор уделяет представляющим «философию освобождения» концепциям – неравноценным в теоретическом отношении построениям разной аналитико-смысловой значимости – философии культуры (Х де Сан и др.), этике освобождения (Э Дуссель), «укорененной философии» (Сканноне, Куш), интеркультурной философии (Р Форнет-Бетанкур). Систематизация и реконструкция основных положений «философии освобождения» в ее становлении и эволюции осуществляется в рамках компаративистской философской парадигмы.

Работа предназначена для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, для всех, интересующихся проблемами латиноамериканской культуры и философии

ISBN 5-7825-0056-5

© Петякшева Н И 2000

© Издательство «Уникум-Центр» 2000

Содержание

Предисловие	5
Логико-методологическое введение	9
1 Латиноамериканские истоки «философии освобождения»	23
1 1 Историко-культурный контекст философствования в Латинской Америке	23
1 2 Позитивистские и антипозитивистские тенденции в латиноамериканской мысли	27
1 3 «Хосе Васконселос философия «ибероамериканского»	34
1 4 Философия «латиноамериканского» проблема универсального и регионального	47
2 «Философия освобождения» в контексте современной истории философии	62
2 1 «Философия освобождения» проблемы и понятия	62
2 2 Европейские истоки «философии освобождения»	88
1 2 2 «Философия Освобождения» и философия М Хайдеггера	88
2 2 2 «Философия Освобождения» и феноменология Э Левинаса	99
2 3 «Философия освобождения» опыт преодоления «западного»	107
2 4 «Философия освобождения» в контексте философского проекта модерна и постмодерна	117
3 Основные «сюжеты» латиноамериканского этоса «освобождения»	127
3 1 Инкультурная философия как новая философия постмодерна	127

3 2	Философия культуры Хулио де Сана	138
3 3	Этическая философия Э Дусселя	143
3 3 1	Обоснование этического логоса «философии освобождения»	143
3 3 2	Учение об этосе и «деструкция» истории этики	154
3 3 3	Добродетели «этоса освобождения» как попытка преодоления западного «этоса господства»	163
3 4	Латиноамериканская философия как модель «интеркультурной философии»	183
3 4 1	Ингеркультурность как перспектива современного философствования	184
3 4 2	Латиноамериканская мысль как основа интеркультурной философии	188
	Заключение	200
	Библиография	209
	Примечания	215

Предисловие

Данная книга представляет собой попытку рассмотрения латиноамериканской философской мысли как самобытного явления в истории современной философии, возникающей не в силу естественных процессов аккультурации в мировой истории, но как следствие «внедрения» комплекса идей и идеологии чуждой культуры. Автор, опираясь на компаративистскую методологию (сравнение, сопоставление, параллелизм, аналогия, интерпретация, реконструкция и т.п.), не претендует на полноту и целостность сравнительно-сопоставительного анализа и усматривает одну из основных задач работы в демонстрации парадоксальной судьбы современного философского дискурса в лице латиноамериканской «философии освобождения». Экспозиция идей этого идейного движения, принявшего континентальный характер, рассматривается в широком контексте становления латиноамериканской философии в целом, что позволяет не только раскрыть ее геофилософские спецификации и рассмотреть как этап в развитии истории латиноамериканской мысли, но и показать ее место в современном мировом историко-философском процессе. Несмотря на многообразие концепций, представляющих латиноамериканскую философскую мысль, все они могут рассматриваться как проявление одной и той же культурной парадигмы: типологически-сходные черты проявляются в общей приверженности ее сторонников к самобытному дискурсу.

Компаративистский подход, по мнению автора, способствует раскрытию механизма взаимодействия универсального и партикулярного (уникального) в мышлении, позволяет выявить логику ассимиляции идей в процессе становления регионального философского дискурса, а также показать, как новые повороты философской проблематики, заимствование и переосмысление концепций и понятий западноевропейской мысли служат выражению собственной культурно-философской самобытности. Кроме того, компаративистский кон-

текст дает возможность интерпретировать латиноамериканскую мысль в общефилософских типологических категориях. Универсально-общечеловеческое в философии проявляется в индивидуально-национальном типе философствования, которое становится общепризнанным именно в силу того, насколько оригинально, своеобразно представлен этот универсализм как общезначимое. Существующее разнообразие философских традиций, в том числе философских культур в современной истории философии свидетельствует в пользу такого понимания универсальности.

Американская концептуальная традиция сформировалась вокруг вопроса о «сущности латиноамериканского». Рассмотрение данного тезиса привело к постановке общезначимой для современного философского дискурса проблем идентичности и самобытности, тем самым, как представляется, латиноамериканская мысль вышла за рамки локально-региональных идеологических построений. Социально-исторические эмоции являются здесь лишь исходным материалом для перехода к концептуальному анализу опыта взаимодействия философских культур и традиций. С латиноамериканских позиций это «взаимодействие» проявляется, как правило, в противостоянии логосу западноевропейского мира. Латиноамериканская философия рождается из дискуссии с европейской. Речь идет о том, чтобы найти логос, который отличается от логоса греков и законодательного разума классической философии. Речь идет о создании онтологии латиноамериканского бытия, о новой метафизике существования, об «этике освобождения», противостоящих западной метафизике бытия и «этике завоевания».

Исследование выводит автора за пределы традиционной европоцентристской модели историко-философского процесса и приводит к постановке ряда методологических проблем историко-философского познания, в частности, вопросу о критериях сравнения и сопоставления различных философских культур, основаниях их «включения» в контекст мировой философской мысли. В то же время — это конкретный исследовательский опыт, не претендующий на выстраивание некой «окончательной парадигмы» понимания неоднозначных путей развития философии в эпоху постмодерна. Основная цель работы — показать, как в лице латиноамериканской мысли осуществляются поиски новой модели философствования, отвечающей современной историко-философской ситуации — ситуации философского плюрализма, т.е. существования разнообразия философских школ и направлений, в некоторых случаях осознающих свою региональную

локализацию. Реальная проблема состоит в том, может ли философия оцениваться с позиции культурного различия и насколько иные (не-европейские) способы рефлексии о человеческом существовании можно считать философскими, другими словами, как возможны незападные философии, как возможна «концептуальная деколонизация». Действительно, при всей значимости генетического фактора в проблеме происхождения философии, ее отождествление с европейским философским дискурсом в настоящее время, в условиях многообразия философских миров, начинает восприниматься как односторонность. Не отрицая, что в своих истоках философия все-таки является универсальной, как проявившееся в греческой традиции стремление постичь идеальную истину, идею истины самой по себе, философы «освобождения» тем не менее подчеркивают, что сознание всегда исторично. Философия может появиться (и появляется) на иной культурно-цивилизационной основе. И потому стремление к аутентичности мышления у латиноамериканских философов предполагает культивирование самобытного, национально-регионального. В этом контексте получает признание существование внутренней логики региональных способов философствования, обусловленных конкретными историко-культурными обстоятельствами и несводимых к «моделям» и «нормам» мышления, которые приходят извне в виде универсальной позиции законодательного разума. Акцент на *различии*, попытка через иное, специфическое посмотреть на историю философии в целом, во многом определяет своеобразие латиноамериканской философской мысли. Проблема подлинности философствования, философской и культурной идентичности предстает здесь как возможность выражения самобытности в философских категориях.

* * *

Исследование проведено в значительной степени на основании книг и материалов, присланных философами, в частности, Э. Дусселем (E. Dussel, Мексика), А. Буэлой (A. Buela, Аргентина), М. Морено Вилья (M. Moreno Villa, Испания), за что автор выражает им самую искреннюю признательность. Автор благодарит основателя и ответственного редактора международного философского журнала «Согласие» («Concordia») Рауля Форнет-Бетанкура (R. Fornet-Betancourt, Германия) за консультирование по ряду конкретных вопросов и привлечение автора к сотрудничеству в качестве координатора, представ-

ляющего данное издание в России. За конструктивные замечания к рукописи книги автор также выражает признательность коллективу кафедры истории философии РУДН и выражает особую благодарность А.В. Семушкину и Н.С. Кирабаеву.

Некоторые положения книги были апробированы автором в сообщениях на международных симпозиумах — «Диалог цивилизаций: Восток — Запад» (проводимых в Российском университете дружбы народов в 1992, 1995, 1997 и 1999 гг.), на XIX Всемирном философском конгрессе (1993), на первом (1997 г.) и втором (1999 г.) Российских философских конгрессах, на научных конференциях (1994–1997 гг.) по проблемам современной и компаративистской философии, организованных кафедрой современной зарубежной философии Санкт-Петербургского государственного университета, возглавляемой А.С. Колесниковым, который также оказал внимание и поддержку автору на разных этапах работы.

Логико-методологическое введение

Интерес к Латинской Америке в последние десятилетия мотивирован событиями различного характера: социальными и политическими проблемами, связанными с осуществлением на ее территории государственных переворотов, установлением военных диктатур, попытками реализации социалистической утопии; успехами новоявленных, но недолговечных демократий; полемической дискуссией в экономической и политической литературе о так называемой «теории зависимости»; всемирным признанием латиноамериканской литературы и культуры в целом и т.д. В этом ряду латиноамериканская «философия освобождения» (ФО) выделяется своей претензией быть первым опытом выражения самобытной мысли континента.

Национальная специфика философских учений в современной философской ситуации – ситуации плюрализма философских культур и традиций ставит вопрос об изучении конкретно-исторических форм и своеобразных путей развития духовной культуры отдельных народов и этнических регионов в новом ракурсе. Это уже не стремление обнаружить, уловить неуловимую, чаще всего декларируемую традиционную диалектику общего и особенного в мировом историко-философском процессе. Реальной проблемой представляется выявление механизма становления самобытной национальной (региональной, континентальной) мысли в контексте взаимодействия культур. Необходимость обозначить место национальной философской культуры в современном историко-философском процессе вытекает не только из чисто исследовательского интереса к изучению самобытной мысли и многообразных путей развития философии, но также в связи с необходимостью преодоления стереотипов в понимании «истории мировой философии», ориентированных на западноевропейские «нормы» мышления. Исследование национальной философской традиции в «пост-метафизическую» эпоху выводит за пределы концептуального языка общепринятой европоцентристской модели историко-философского процесса, поднимает фундаментальные методологические проблемы историко-философского познания и приводит к новым подходам и принципам понимания истории философии. Исследование историко-философской ситуации на латиноамериканском материале ставит проблемы, которые, как правило, не возникают в случае анализа западной философии. В частности, при попытке выявить и проследить внутреннюю, самобытную логику истории мысли исследователь

должен постоянно прояснять и уточнять значения ключевых понятий, получающих своеобразный смысл в конкретных историко-культурных обстоятельствах.

Новые пути и перспективы развития национальных философий связываются сегодня с пересмотром философского проекта модерна, с децентрацией европейской модели историко-философского процесса. На пути децентрированного развития современной философии *различие* между философскими культурами представляется таким же существенным как и их *единство*. В этой ситуации именно компаративистика, компаративистская методология (сравнение, сопоставление, параллелизм, аналогия, интерпретация, реконструкция и т.п.) позволяет, как представляется, раскрыть логику ассимиляции идей западноевропейской мысли в национальных философских традициях, показать, как признанные универсальные философские принципы преломляются через призму истории и культуры того или иного региона.

Многообразие философских культур ставит собственно компаративистскую проблему выявления критериев их сравнения и сопоставления в контексте определенного «пересечения» общезначимых идей и концепций мировой философской мысли. Эта «пересеченность» создает более или менее приемлемое основание для коммуникации как возможность диалога философских культур, что, в свою очередь, предполагает их равенство. И здесь возникает ряд вопросов. Как сегодня можно понимать единство мирового историко-философского процесса? Какие характеристики философских культур можно считать универсальными? Где границы, разделяющие универсальное и региональное в мировой философии? По каким основаниям они проходят? И нужны ли они, точнее, их осознание? Последнее представляется неоспоримым, поскольку самая наирадикальнейшая универсальность не снимает потребности в самоидентификации конкретной философской культуры.

Исследование европейской мысли как правило не требует предварительного прояснения ее исходных предпосылок (исключая случай, когда вопрос о ее генезисе становится предметом специального изучения), поскольку они представляются самоочевидными. Для понимания западноевропейской мысли неоспоримый факт социальной обусловленности любого духовного явления не имеет большого значения в силу очевидной преемственности философской проблематики, обеспечивающей единство историко-философского процесса. Тем не ме-

нее предпосылки существуют и их рассмотрение представляется важным в контексте современного плюрализма философских дискурсов. Действительно, в зарубежных историко-философских исследованиях не всегда придается должное внимание социальной детерминированности философской позиции¹, что способствует утверждению абсолютной автономности философствования, его независимости от конкретного исторического контекста. Однако последний представляется одним из решающих факторов для понимания специфики национально-самобытной философской мысли.

В этой связи представляет интерес рассмотрение становления латиноамериканской философской мысли в лице ФО. В современном историко-философском латиноамериканская мысль, как и любая другая национальная форма философствования, выделяется рядом специфических особенностей. Последние обуславливаются комплексом факторов, в первую очередь, историко-культурными обстоятельствами развития континента и неоднозначными процессами взаимодействия с европейской мыслью. Определение своей позиции по какому-либо вопросу практически всегда означает для латиноамериканского философа выяснение отношений к западной философской традиции. В числе характерных черт латиноамериканского философского дискурса выделяется, в частности, его этико-практическая и социальная направленность, подчеркивание ценностного аспекта при анализе философских проблем. «Морально-этическое измерение» берется латиноамериканскими философами как наиболее приемлемый способ «человеческого» осмысления проблем латиноамериканского общества и его истории. Влияние культурно-исторического опыта является здесь определяющим. Смешение исторического, теоретического и этического планов суждений, возможно, самое парадоксальное в латиноамериканской мысли: исторический факт конкисты превращается здесь в метаонтологическую точку разворачивания критического дискурса.

Действительно, латиноамериканская философия как самобытное явление возникает не в силу естественных процессов аккультурации в мировой истории философии, но как следствие «внедрения» комплекса идей и идеологии чуждой культуры. В силу этих обстоятельств в историко-философских исследованиях (как в зарубежных, так и в отечественных) принято различать понятия «латиноамериканская философия» и «философия в Латинской Америке». Последняя, представляющая собой академическую, «университетскую» философию

насчитывает более четырех веков существования, начиная с открытия Америки или испанского завоевания. В рамках академической философии обсуждаются классические темы традиционной философии. Идея собственно «латиноамериканской» философии, указывающей не просто на географическую принадлежность мышления, но имеющей собственную тему – рефлексию «об американском», появилась позднее. Европейское философское наследие осуществляло на континенте не только функцию просвещения и освобождения (что, несомненно, имело место), но, по мнению латиноамериканских историков философии², в основном функцию закрепления духовной зависимости, подчинения колониальной культуры.

В целом современная латиноамериканская мысль довольно трудно поддается однозначному делению на определенные школы, системы или течения. В то же время, определенное тематическое единство прослеживается и объясняется как раз обусловившим латиноамериканскую философию историко-культурным опытом. Представляется возможным выделить следующие факторы, которые сказались на развитии всего региона: относительная географическая самостоятельность; общая колониальная история, приведшая к определенной структурной унификации; сознание континентальной общности; единство языка, проявляющееся во всеобщем распространении испанского и португальского; идентичность социально-политических и экономических проблем в условиях косвенной реколонизации. Все это определило идейно-содержательную общность духовной жизни латиноамериканских стран. Общекультурная ситуация, специфика духовных традиций оказывают непосредственное влияние на философскую мысль. Таким образом, культурно-историческая обусловленность современной латиноамериканской философии очевидна. Собственно философскому анализу проблем здесь предшествует или, точнее, непосредственно включается в контекст суждения об «американском» интерпретация исторического развития Латинской Америки, вопросы национальной идентичности и культурной самобытности. Поиски сущности латиноамериканца как «нового человека» связаны с явлением метисации – процессом этнической и культурной ассимиляции, происходящем на континенте со времен конкисты. «Мир в целом» мыслится здесь в плане соотношения человека и универсума, культуры и истории, интерпретируемых в свете «американских обстоятельств». Ставится вопрос о существовании именно «латиноамериканской» философии, ее субъек-

те и объекте, методе исследования. Соответственно задачами философии становятся описание и определение сущности латиноамериканского человека и его культуры. Вопрос о специфике философии трактуется как вопрос о возможности выражения самобытности в философских категориях. Решение последнего, как уже было замечено, неизменно связано с вопросом о соотношении латиноамериканской мысли с европейской. Именно отношение к ней, на наш взгляд, придает латиноамериканскому философскому дискурсу определенную целостность.

С учетом вышесказанного становится очевидным, что провести системный сравнительный экскурс латиноамериканской и европейской философий представляется не простым делом. Иными словами, несмотря на очевидное воздействие европейской культуры на латиноамериканскую³, определение степени и форм влияния на латиноамериканскую мысль европейских философских школ не может быть представлено в виде однозначных выводов. И потому, не претендуя на полноту и целостность сравнительно-сопоставительного анализа, основная задача в рамках данной работы усматривается автором в демонстрации парадоксальной судьбы современного философского дискурса в лице латиноамериканской ФО в мировом историко-философском процессе. Компаративистский подход позволяет на основе выявления *различий* в латиноамериканском философствовании рассмотреть механизм взаимодействия универсального и локального (уникального) в процессе становления конкретной философской культуры, показать, как заимствование, переосмысление концепций и категорий западноевропейского мышления служит для выражения культурно-философской самобытности. Данное исследование представляет также попытку описать, опираясь на сравнительный анализ и применение герменевтико-феноменологической методологии, каким образом сформировались основные фигуры и приемы мысли, характеризующие в целом латиноамериканскую ФО. Применяемый в данном исследовании метод можно назвать описательно-интерпретационным методом анализа, феноменологическим по своей сути, предполагающим осознание субъективных предпосылок («пред-рассудков», говоря словами Гадамера) в подборе материала и избранного ракурса его рассмотрения. Феноменологический метод как описание, стремящееся отыскать значение «конечного в конечном» (Э. Левинас), в определенном смысле освобождает исследователя от практически недости-

жимой задачи реконструкции такой разнородной реальности, какой является современная латиноамериканская мысль в ее целостности. При этом хотелось бы подчеркнуть, что автор осознает опасность обычной в компаративистике установки и стремится по возможности ее избежать, когда субъект одной культуры (в данном случае наша исследовательская позиция) рассматривает другую как объект.

Экспозиция идей собственно ФО рассматривается в широком контексте становления латиноамериканской философии, что позволяет не только определить ее как своеобразный этап в развитии истории латиноамериканской философии, но и показать ее место в современном мировом историко-философском процессе. Предполагается обозначить основные идейные вехи становления «философии освобождения» и попытаться подвести итоги ее развития за четверть века и обозначить ее нынешнее состояние.

Вышеизложенное делает возможным выделить два основных аспекта данного исследования: теоретико-методологический и компаративистский. Первый (в свою очередь, опирающийся на компаративистику), позволяет, на наш взгляд, рассмотреть особенности современного историко-философского познания в ситуации возрастания значения национально-самобытной формы философствования. Использование компаративистского подхода дает возможность показать взаимосвязь латиноамериканской философии с мировоззренческими и методологическими особенностями современного философского дискурса. И собственно содержательный, историко-философский аспект исследования, представляющий основную проблематику латиноамериканской философии.

Заявленное значение компаративистского подхода при анализе национальной философской мысли предполагает рассмотрение некоторых важных, на наш взгляд, моментов сравнительно-сопоставительной методологии, задающих необходимый ракурс данному историко-философскому исследованию.

Внимание компаративистики как автономной философской дисциплины направлено не только на философскую мысль великих цивилизаций («философских цивилизаций»), но и на культуры, представляющие национальную (региональную, континентальную) философию. В центре ее исследовательского интереса находятся проблемы, связанные с различиями и сходством между ними, выявление процесса взаимодействия универсальных ценностей и специфических нор-

мативов определенной культуры⁴. В этом смысле компаративную философию можно назвать «метафилософией» или «философией философий». Тем самым в компаративистике осуществляется переход от анализа предметной, проблемной сферы философии (философии науки, философии религии, философии языка и т.д.) к самой философии, к анализу философии как обладающей своим собственным объектом исследования, разрабатывающей и использующей специфические методы историко-философского анализа⁵. В отличие от тенденции, господствующей в историко-философском познании, — тенденции к интерпретации философского метода как следования за *миром* (будь то мир природы или мир идей), в компаративистике философия обращается к самой себе, сравнивая и сопоставляя философские традиции, выявляя интеркультурные коммуникативные основания философского диалога, уточняя принципы историко-философского исследования. Подобные интенции (как будет показано по ходу исследования) наблюдаются в построениях латиноамериканских философов, развивающих идею интеркультурной философии. Компаративистика стремится выявить скрытые предпосылки, определенные комплексы идей как возможные «образцы», «архетипы», «единицы» философского мышления, в различных комбинациях входящих в системы философов. В этом смысле компаративистика совпадает с деконструктивистским духом постмодернистской философской мысли, обнаруживающим определенную искусственность границ между разными философскими традициями. Описательная стадия развития компаративистики как неизбежной фазы на пути к теории, не исключает возможных предварительных обобщений в этой области. При этом следует помнить, что компаративистика не является чем-то абсолютно новым в историко-философском познании, всегда использующим сравнение-сопоставление философских культур и традиций с целью определения типа рассматриваемой философской доктрины. Иными словами, компаративистский подход присутствует во всяком историко-философском исследовании, становление философской идеи всегда проходит компаративную стадию. Последняя есть рефлексия философской идеи, ее развитие через самосознание. Следовательно, философская компаративистика — это внимание к тому, что всегда существовало, но приобретает принципиальное значение именно в современной ситуации плюрализма, множественности философских дискурсов. Компаративистская методология способствует выявлению

коммуникативного характера гуманитарного знания и, тем самым, утверждает диалог как норму современного философского мышления. И с этих позиций предлагает посмотреть на историю философии как на историю диалога философских культур.

Компаративный подход задает новые ориентиры рассмотрения современного историко-философского процесса. В ситуации регионального и национального «возрождения» философской мысли компаративистская методология подводит к новым историко-философским парадигмам, идея мирового философского синтеза предстает здесь в новом свете. Основная проблема, с которой сталкивается философско-критическая мысль в данном случае, состоит в следующем: с позиций какой конкретной философской традиции был бы возможен синтез как основы развития мировой философии? Осознание несоизмеримости идей, отсутствия культурно-нейтральных оснований приводит к пессимистическому, на первый взгляд, выводу, что привилегированной ни гносеологической, ни нормативно-ценностной позиции не существует, или же неизбежно впадение в крайности «универсализма» или «релятивизма». С другой стороны, повсеместным является признание общего ядра человеческого опыта при всей его вариативности, разнообразии, многозначности. Истоки данного взгляда восходят к историческому мышлению Просвещения, утверждающего, что человек повсюду, при любых историко-культурных условиях являет тождественность человеческого рода, представляет собой равно одаренное разумом существо. Не случайно европейский рационализм ассоциируется с всеобщностью и безличностью разума. Сама природа человеческого интеллекта как бы подтверждает этот образ, задавая определенную предельность философскому мышлению.

Вышеприведенные суждения во многом объясняют изменение стратегической линии развития философской компаративистики. В отечественных историко-философских исследованиях⁶, собственно как и в зарубежных, существует устойчивая традиция сравнительного анализа западной и восточной философских культур. Для работ периода 50-60-х гг. была характерна стереотипность в понимании «западного» и «восточного» типов философствования. Это проявлялось в противопоставлении «мистического» Востока «материалистическому» Западу, в акцентировании западного рационализма, с его экстравертностью, аналитичностью и восточной традиции, с характерными для нее интуицией, интравертностью, синтетичностью⁷. В 70-х гг. как ре-

акция на эпоху господствующих радикальных, дихотомичных противопоставлений философий Востока и Запада начинает проявляться противоположная тенденция. Предпринимаются попытки выявить реальные общие парадигмы мышления, подчеркивается параллелизм идей западной и восточной философий. В то же время в компаративистских исследованиях начинает формироваться тенденция к переходу от идеи «синтеза» западной и восточной философии к идее «понимания другого» на основе выявления «различий» и механизма взаимодействия универсального и уникального в историко-философском процессе. Не последнюю роль сыграли в этом переносе внимания проблемы так называемого «третьемироведения»⁸. «Третий мир» как географическая и культурно-историческая «данность» придал этим вопросам своеобразное измерение, в частности, подчеркнул, что понятие «различие» не имеют оценочного характера, не означает, что инаковое «лучше» или «хуже», но просто «другое».

Аспекты сравнительно-сопоставительного анализа многообразны, включают широкий круг онтологических, гносеологических, логических, этико-эстетических и аксиологических проблем. Методология сравнительного анализа делает актуальным исследование генезиса универсального мировидения из конкретно-исторических национальных культур, в нашем случае, латиноамериканской философии. Интегративные процессы в современной истории философии, с одной стороны, и проблема самоидентификации национальной философской культуры, с другой, как взаимоисключающие, на первый взгляд, тенденции, совместимы именно на основе компаративистики. Компаративистская методология дает такую возможность. В этой связи приобретает значение выработка системы критериев социокультурного сравнения национальных философских традиций, позволяющий рассматривать их как части единого целого. Однако это «целое» переосмысливается, переосмысливается «снизу» — с позиций конкретной национальной мысли.

Логико-методологические основания понимания развития мировой философии как некоей целостности утратили свою надисторическую нормативность, поскольку обнаружили псевдонормативность европоцентристского идеала. Ныне эти основания ставятся в функциональную зависимость от историко-культурных традиций конкретного сообщества. Другими словами, истоки философской рефлексии коренятся в конкретном этно-историческом типе культуры. На первом пла-

не здесь культурная функция философствования, определяющая границы рациональности. Это очевидно при сравнении традиционной интерпретации историко-философского процесса с национальной формой философствования. В рамках традиционного понимания негласно предполагается, что всемирная история философии начинается с того момента, когда форма национального выражения «теряет»⁹ свое превалирующее значение.

Единство философского развития человечества признается исследователями различных ориентации. В этом признании находит свое выражение известное переплетение историко-философских и философско-исторических представлений. Это было очевидно у Гегеля, сводившего все формы развития к логическому процессу, в результате чего история человечества превратилась в его концепции в историю философии, имманентное развергивание абсолютной идеи. Заслугой Гегеля считается преодоление плюрализма философских учений, т.е. понимание историко-философского процесса как единого противоречивого процесса поступательного развития познания. Национальное своеобразие философских учений при таком подходе теряло всякое значение. С этих позиций единство историко-философского процесса прослеживается прежде всего в плане внутренней преемственности в развитии философского знания. Это собственно проблемный или логико-гносеологический подход к истории философии, получивший наибольшее распространение в отечественной историко-философской науке.

Внимание к национальной форме философствования в современных историко-философских исследованиях выдвигает на первый план собственно культурно-исторический (культурологический), а не логический метод историко-философского познания. В контексте постмодернистского, «децентрированного» образа истории философии, его разработка остается одной из важнейших задач философской компаративистики, поскольку значение национальных и локально-региональных особенностей философских учений еще не осмыслено в полной мере.

Традиционно проблема вычленения философской мысли как особого типа (национальная, региональная, континентальная философия) рассматривалась исходя из диалектики общего и особенного. Однако диалектический подход, являясь по своей сути универсалистским, предполагает, что в лице общего и всеобщего в этом процессе выступает некая вечная, единая для всех времен и народов философия как

некая надкультурная «универсалия», разновидности которой существуют в других культурах. Модернистский, универсалистский по своей сути подход закрепил эту роль «всеобщей философии» за европейской философской культурой. «Универсальное», «мировое» как абстрактная всеобщность в конечном итоге скрывает европейское «эго». Этот универсализм имеет свое объяснение. С одной стороны, развитие философии связано с общим ходом становления научного знания, в рамках которого субъект познания берется вне его конкретно-исторических характеристик как всеобщий разум, претендующий на выработку универсальных истин, безотносительно к конкретной историко-культурной ситуации. С другой стороны, реальный исторический процесс привел к утверждению европейской цивилизации в качестве универсальной модели социокультурной динамики человечества. Проблема природы философского знания, сущности философии как таковой предстает в этом контексте как соотношение универсального и регионального (национального) философствования. Можно ли в такой реально сложившейся ситуации историко-философского познания достичь «подлинности» философствования на пути изучения национально-регионального, в данном случае, «латиноамериканского»? Или только размышляя о «вечных» темах классической и современной философии? Если в основе всякой подлинной философии лежит поиск универсального, то этот процесс, согласно традиционной логике, неизбежно проходит через выявление особенного, уникального, специфического. Именно эта фаза осознания самобытного философствования в силу обстоятельств многофакторного характера приобрела в современной философии первостепенное значение, важное для понимания не только пресловутого единства историко-философского процесса, но и самого смысла философии. В ситуации господства «универсальной» модели, представляющей в действительности единственную (западную) философскую традицию национально-культурной форме философствования не придается должного значения. Безусловно, речь не идет о сознательной дискриминации «национально-регионального», вопрос в другом, насколько самобытная форма философствования, философский «национализм» способствует прояснению общезначимых, общечеловеческих проблем существования.

Таким образом, смысл вопроса о европоцентризме заключает в себе проблему существования различных национальных традиций в философии. Культурологический подход к историко-философскому про-

цессу показывает, что «философии вообще» никогда не существовало. Есть лишь различные исторические типы философствования. Представляется, что окончательной нормы (нормативного инварианта) и не может быть в принципе. Речь может идти о возрастающем взаимопонимании и уменьшении предубежденности в исследовательской позиции философов. Компаративная философия со своей стороны должна совершенствовать основу для адаптационно-интегративных процессов, характерных для современной философской мысли.

В контексте компаративистики важнейшая для историко-философской науки проблема генезиса философии приобретает новый смысл, акцентируется необходимость определения природы философии вне европейской традиции. Иными словами, это проблема нормативного определения философии, проблема «нормы», образца для сравнения. Возможно ли родовое понятие философии в качестве критерия выявления «уровня» философствования в конкретной национальной культуре, поскольку сравнивать можно на основе наличия выявленных универсальных признаков. Как известно, истоки модели универсальной философии восходят к греческой традиции. Классическая определенность становления европейской рациональности сделала этот процесс «образцово-показательным», поскольку его результатом стали «те инварианты философской способности суждения»¹⁰, которые до сих пор проигрываются в историко-философском процессе в качестве универсального типа теоретической рефлексии. Очевидно, что этот «универсализм» не имел (и не мог иметь) дискриминационного характера, каковым он стал рассматриваться в современной философии¹¹.

В этой связи уместно напомнить суждения Э. Гуссерля на эту тему, которые легко обозначить как европоцентристские, однако обладающие глубокой внутренней логикой и не потерявшие своего значения. Гуссерль предлагал различать философию как исторический факт своего времени и философию как идею¹², осознанную форму проявления духа в его идеальности и универсальности в постановке «бесконечных задач». Любая конкретно-историческая философия с этой точки зрения — «это более или менее удавшаяся попытка воплотить руководящую идею бесконечности и даже универсальности истин»¹³.

Философия как идея, как теоретический дух, движимый любовью к чистому познанию, был тот самый дух, который создавал философию. В этом смысле теоретическая установка как универсальная критическая позиция познания исторически возникла у греков. Здесь ис-

токи модели универсальной философии – стремление постичь идеальную истину, идею истины самой по себе: чистая и безусловная истина сверхнациональна (или наднациональна), она всем равно принадлежит. Следовательно, рассмотрение проблемы определения природы философии вне европейской традиции, в ее компаративистском измерении не может игнорировать исторический факт рождения философии как «любви к мудрости», совпавший с проявлением некой «идеальной сущности» того, что приобрело статус нормативного инварианта, универсальной теоретической рефлексии. Разнообразные философские традиции в таком случае представляют варианты этого «нормативного», «эталонного» понятия философии.

Возможен и противоположный подход в понимании этой проблемы – полагать философские традиции как производные конкретных культур и цивилизаций. Западная философия в таком случае являет собой вариацию на тему «что такое философия» и термин «западноевропейская философия» обозначает определенный тип или модель философствования. Однако это понятие всегда скрывало многообразие философского опыта, отражающего культурные различия европейских стран. Будет ли в этом случае признание множественности философских культур означать отрицание единства и преемственности в развитии философского знания? Представляется, что признание национальной формы участия в мировом историко-философском процессе во всем многообразии его культурно-исторических особенностей не исключает выявления роли идей западной философии, их влияния на становление самобытных философских традиций. Преемственность как закономерность историко-философского познания наблюдается и здесь, реализуясь в обновлении, конкретизации традиционных проблем, актуализации их смысла, а также в постановке новых, заданных «временем» и данной культурой. С позиций философской компаративистики представляется возможным показать, как признанные универсальные философские принципы преломляются в определенных историко-культурных обстоятельствах того или иного региона. В этом отношении представляет интерес становление латиноамериканской философии: развитие латиноамериканского мышления изначально осуществляется параллельно процессам в европейской философской мысли. История латиноамериканской мысли во многом является последовательным воспроизведением основных течений западной философии. В рамках данного исследования

предполагается показать, как «абсолютная» общезначимость философских оснований измеряется «универсализмом» конкретной, латиноамериканской, культуры. Преемственность историко-фило-софского знания сохраняется и в этом случае и реализуется через обновление, конкретизацию традиционных проблем, актуализацию их смысла, а также в постановке новых, заданных «временем» и данной культурой.

К вышеизложенным методологическим основаниям данного исследования непосредственно примыкает герменевтическая позиция автора, которая также нуждается в прояснении. Стремление к аутентичной интерпретации латиноамериканской философии (собственно, как и любой другой) связано в данном исследовании, по крайней мере, с тремя видами опыта: опытом текста, представляющего латиноамериканскую мысль (источники); опытом его интерпретации в философско-критической литературе (т.е. контекстом существующих интерпретаций); и, наконец, опытом сознания исследователя (читателя), опирающегося на компаративистскую и герменевтическую методологию. Предложенным структурированием исследовательской позиции преследуется цель обозначить одну из важнейших задач данной работы — проблематизировать и радикализировать наличный опыт интерпретации конкретной философской культуры, подчеркнуть его открытость, что избавляет автора от претензий достижения единственного смысла в его понимании.

1. Латиноамериканские истоки «философии освобождения»

1.1. Историко-культурный контекст философствования в Латинской Америке

Культурно-историческая маргинальность латиноамериканского континента, обусловленная процессом завоевания, означает, что именно конкиста дала начало генезису латиноамериканской культурной традиции. Культурная маргинальность, как показывают исследования¹⁴, характеризуется «раздвоенностью» мышления и бытия: межкультурность ориентаций является результатом интериоризации разнохарактерных ценностей, норм, стандартов, заимствованных из разных цивилизационно-культурных систем, что предопределяет сложности процесса самоидентификации на всех уровнях – от личностного до социокультурного. Маргинальность как продукт ценностной и нормативной амбивалентности, в частности, ведет к неоднородности и эклектичности зарождающейся теоретической мысли, пытающейся осмыслить историческое бытие Латинской Америки. Европейская культур-философская мысль трактовала «встречу» двух миров, обозначившей истоки эпохи модерна (modern)¹⁵ как оппозицию «Новый Свет – Старый Свет». Новый Свет воспринимался как пространство «странное», как своего рода «ино-бытие», как существование «вне-бытия» в христианском понимании последнего. Столкновение в процессе завоевания между изначальными и пришлыми элементами дало начало процессам взаимодействия, взаимопроникновения рас и культур. Отсюда берет начало собственно латиноамериканский период истории. Сложный и полный случайностей процесс формирования латиноамериканской культуры не мог избежать противоборства и взаимоприращения двух своих основополагающих элементов – европейского и индейского. Сопричастность латиноамериканской культуры культуре колонизаторов отличает Латинскую Америку от других стран «третьего мира». Латинская Америка – наследница культурного прошлого местных народов, но одновременно она является наследницей культуры завоевателей, т.е. культурного прошлого Европы. Метафорически выражаясь, культура Латинской Америки является «сыном» 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. По словам мексиканского философа Л. Сеа, для европоцентристского сознания латиноамериканец (метис, мулат) был «хуже» индейца. Если последний имел свой язык, то метис «слово» или «логос» заимствовал у колонизатора. Драматичность существования латиноамериканца в сравнении с другими зависимыми от Европы расово-этническими единствами (азиаты, африканцы), определяется самим фактом раздвоенного положения латиноамериканца: являясь «другим» существом в сравнении с европейцем, он тем не менее, имеет этого европейского человека в качестве нормы и меры подлинной духовности¹⁶. И потому проблема характера и самой возможности латиноамериканской философии оказывается проблемой доказательства «человечности» латиноамериканцев. Утверждение основ своего духовного суверенитета связывается латиноамериканскими мыслителями с философией как выражением высшей способности человеческого», доказывающей «человечность».

С эпохи Нового времени обитатель старого континента, европеец, связал свою судьбу с судьбой колонизированных. Его образ жизни и способ постижения бытия, его логос будут навязаны обитателям новых завоеванных земель. Европеец рассматривал самого себя как наивысшее человеческое существо настолько, что вынуждал индейца и его защитников доказывать свою собственную человечность перед завоевателями. В качестве парадигмы, представляющей (с XVI в.) противоречивые полюса подобных взглядов были, с одной стороны, точка зрения испанского богослова Хуана Хинеса де Сепульведы (отрицающего полностью человечность индейца с позиций строгого аристотелизма эллино-европоцентристского толка) и, с другой, — испанского священника Бартоломе де лас Касаса (утверждающего, напротив, человечность и достоинство индейца, хотя также под влиянием идей Аристотеля)¹⁷.

Морально-этический аспект процесса завоевания, поиск собственной нормы «человеческого» и выработка адекватной философско-исторической формулы развития являются лейтмотивом латиноамериканистики. В этом контексте переосмысливается мировая «модель» культурного развития, являющая собой европоцентристское толкование единства человечества, где Запад является «началом» и «концом» истории. Восприятие ценностей чуждой культуры в Латинской Америке всегда было проблемой. В частности, отношение к идеям и концепциям западноевропейской философии было и остается основополагающей константой латиноамериканского мышления: принимать

или отвергать? Таким образом история латиноамериканской философии изначально смешалась с проблемой зависимости, что предопределило ее «обвинительный уклон» — направленность этой мысли на постоянное разоблачение идеологического господства, скрывающего исключительную власть, присвоенную европейским логосом как «Тотальности».

В Латинскую Америку философия пришла как деятельность и методология «сделанные» в Европе. И потому традиционный историко-философский анализ латиноамериканской мысли труден (может быть, и невозможен) в силу определенной незавершенности и мозаичности этого дискурса, находящегося в процессе становления и не поддающегося апробации на основе общепринятых критериев, применяемых к более или менее отстоявшимся, «зрелым» системам идей. В то же время несмотря на определенную умозрительность выводов, отсутствие философских «откровений» мысли, здесь весьма парадоксально и по своему продуктивно применяется широкий идейный и методологический инструментарий, наработанный западноевропейской философской мыслью. При этом средства и цели философствования заимствуются из разных источников: «инструменты» философской работы — из всего фонда «мировой» философии; цели же определяются исходя из самобытной латиноамериканской реальностью. Логика усвоения европейского культурно-философского опыта, заимствование понятийного аппарата, традиционных («вечных») проблем философского мышления определяется логикой становления самобытного социально-культурного социума. Идеи и методология европейской философии в иных историко-культурных условиях применяются к решению собственно латиноамериканских проблем. И потому неизбежная в силу историко-культурных обстоятельств преемственность с европейской философией не исключает разрыва с ней.

Вышесказанным объясняется также стилевое и жанровое многообразие латиноамериканских философских текстов, представляющих, в частности, «философию освобождения». Несомненный эклектицизм¹⁸ отражает здесь стремление синтезировать многообразный и противоречивый философский опыт Запада, использовать его применительно к собственным обстоятельствам. Если ретроспективно взглянуть на методологию, которая привлекалась для осмысления американского опыта, то здесь отсутствует характерная тенденция, философская традиция, единый интеллектуальный стиль. Эта особенность

характерна и для современной западной философии, где не всегда можно однозначно определить тип, форму философствования, что представляется разрешимой задачей в отношении философии прошлого. Однако если в отношении западной философии в целом это обстоятельство объясняется как раз ее «современностью», то латиноамериканская мысль уходит своими истоками в сложный комплекс культурно-исторических представлений, связанных с прошлым континента.

На разных этапах становления латиноамериканской философии для осмысления «американского» привлекается различная методология в лице философских концепций, школ и направлений, распространенных в Европе. Развитие латиноамериканской мысли определялось, таким образом, не только сугубо внутренними факторами, но и факторами внешними. На эту особенность латиноамериканской философии обратил внимание, в частности, перуанец А. Саласар Бонди. Он подчеркнул, что в целом в развитии латиноамериканской философии присутствует параллельная эволюция: развитие латиноамериканского мышления протекает параллельно процессам в европейском и североамериканском мышлении. Возникающие в нем изменения совпадают с изменениями, происходящими в западной философии настолько, что можно сказать: «Последовательность этапов и господствующих течений обусловлена непосредственными изменениями в европейском мышлении»¹⁹. История латиноамериканской философии представляет собой последовательно воспроизведение основных направлений европейской философии. Можно только отметить некоторое запоздание в этой преемственности. Латиноамериканская философия является как бы отзвуком, «эхом» европейского мышления. Если, например, европейский позитивизм утвердился в 40-е годы XIX века, то в Латинской Америке — это конец XIX — начало XX века. Экзистенциалистские умонастроения, как известно, появляются в европейской философии в атмосфере первой мировой войны. В Латинской Америке экзистенциалистская философия достигает апогея своего распространения в 60-70-е годы. В настоящее время для осмысления самобытного историко-культурного опыта достаточно активно привлекаются идеи и методология феноменологии, герменевтики, марксизма, постмодернизма и других философских учений.

Действительно латиноамериканская мысль является в некотором отношении продолжением западноевропейской философии, поскольку сформировалась под воздействием европейских философских идей.

Отсюда известный культурный миметизм и интеллектуальный конформизм латиноамериканской мысли, особенно на первых этапах ее становления. Стремление преодолеть подражательный характер философствования вызвало длительную дискуссию по вопросу подлинности и самобытности латиноамериканской философии и культуры. Основные аспекты полемики можно понять в контексте сопоставления латиноамериканского философствования с западноевропейской мыслью.

1.2. Позитивистские и антипозитивистские тенденции в латиноамериканской мысли

Прежде чем развернуть экспозицию идей собственно ФО, предполагается рассмотреть ее в более широком контексте становления, поскольку по ряду основополагающих моментов этот дискурс соотносим с латиноамериканской философской традицией в целом. Такой подход позволит увидеть определенную преемственность идей, взаимообусловленность и взаимопроникновение позиций философов, придерживающихся разных позиций, но формирующих линию рефлексии, приведшей к формированию ФО. И все это в неизменном контексте взаимодействия с европейской философией, в диалоге с которой собственно и зародилась самобытная латиноамериканская мысль.

Для латиноамериканской мысли в ее истоках исторически первой универсалистской моделью философствования предстала европейская схоластика в ее позднем испанском варианте, господствовавшая на континенте вплоть до XIX века. Собственно американская тематика в этот период как правило исключалась или присутствовала в качестве «элемента» в некоторых теоретических вопросах. Латиноамериканская мысль начинает осознавать свою реальность перед европейским миром вместе с процессами пробуждения национального самосознания испаноамериканцев, начавшихся вместе с борьбой за политическую независимость и превращением колоний в самостоятельные республики. С 1840 года в Испаноамерике начинает постепенно развиваться собственное мировоззрение, что нашло свое проявление в публикации исторических и социологических исследований, посвященных континентальной проблематике. Среди работ выделяется книга аргентинского писателя и мыслителя Доминго Фаустино Сармьенто (1811-1888) — «Фаундо. Цивилизация и варварство» (1845), в которой впервые был дан комплексный анализ актуальных проблем латиноамериканского общества. История Америки трактовалась Сар-

мьенто как история борьбы «цивилизации» и «варварства», продолжающейся со времени открытия континента. Скрытым «инструментом» рассуждений писателя²⁰ был европоцентризм западной социологии, согласно которой все «неевропейское» относится к «варварскому», понятие же «цивилизация» отождествляется с понятием англосаксонской (европейской по своей сути) культуры и используется как теоретическое обоснование «необходимости» насаждать эту культуру среди «варварских» народов. Идея собственно американской философии была выдвинута в это же время в ясно выраженной форме другим аргентинским мыслителем (современником Сармьенто) – Хуаном Баутистой Альберди (1810–1884), подчеркнувшим ее моральный и социальный характер. Однако постулированная им идея не получила воплощения в его собственном творчестве.

Латиноамериканская мысль в процессе своей эволюции и поисках собственного стиля противостояла позитивизму, наиболее распространенному философскому течению на континенте после периода господства схоластики. Идеи европейской позитивистской философии были распространены на континенте в конце XIX – начале XX века. В каждой из латиноамериканских стран позитивизм имел свои специфические характеристики. Идеи О. Конта наибольшее влияние имели в Бразилии, Мексике и Чили, тогда как эволюционизм Г. Спенсера имел доминирующее влияние в Аргентине, Уругвае и на Кубе. (Распространение философии Дж. С. Милля было наименьшим и заметно на поздних этапах). Влияние позитивистской доктрины на общественную жизнь стран региона обусловлено прежде всего тем, что многие ее положения, на первый взгляд, отвечали потребностям латиноамериканской действительности той эпохи. Наукообразное содержание позитивистских доктрин как казалось обеспечит решение многочисленных проблем латиноамериканского общества. В противовес догматам схоластики появление теории, основывающейся на опыте, отличающейся логической стройностью, целью которой было гарантирование общественного «порядка и прогресса», явилось важным фактором в принятии позитивизма в регионе. Латиноамериканские мыслители пытались применить закон о трех стадиях общественного развития Конта²¹ к исторической действительности Латинской Америки, поскольку им казалось, что факты этой действительности свидетельствуют об истинности позитивистских идей. Важную роль сыграло также обращение представителей позитивизма к конкретным наукам, порожд-

давшее веру в начало новой эпохи, в которой наука позволит отыскать причины многих социальных пороков латиноамериканского общества, а затем и избавиться от них.

В идеологическом отношении латиноамериканский позитивизм имел значительные последствия: после многих веков господства схоластики был выдвинут лозунг изучения естественных наук. Антисхоластическая направленность позитивизма выражалась в замене идеи бога идеей природы, божественной воли — естественными законами. Эта методология стала основной при объяснении как физических и биологических явлений, так и социальных, включая психику человека. Догматизм и вербалистский, дискурсивный метод обучения, господствовавшие в ведущих центрах просвещения в Иberoамерике в середине XIX века, были заменены методом естественных наук, наблюдением и экспериментом. Позитивизм оказал влияние на формирование мировоззрения значительной части прогрессивных латиноамериканских мыслителей²². Именно на основе позитивизма были созданы первые концепции самобытности. Известная противоречивость, двойственность позитивизма проявлялась в том, что «на его основе возникали прогрессивные концепции, утверждавшие право молодых наций на равноправное место в мировой истории, и глубоко реакционные, это право отрицавшие»²³.

Несмотря на то, что принятие позитивизма было почти всеобщим, развитие латиноамериканских стран в соответствии с его идеями не приводило к желаемому результату — ни одна из стран континента не покончила с так называемым колониальным наследием, проявлением которого считались тирания, варварство, отсталость. Позитивизм рассматривался как инструмент, способствующий формированию типа человека, соответствующего «эпохе прогресса» и потому распространяемая модель позитивистского воспитания ставила своей целью «саксонизацию латинской души»²⁴, формирование людей практики. Исходя из идей позитивистской педагогики предполагалось устранить наиболее глубинные психологические и социальные основы колониальной культуры. Однако, как оказалось, позитивистская методология не давала должного обоснования социально-нравственному идеалу единства личного и общественного. Попытка подчинить «человеческое» точным измерениям и тем самым установить «порядок» в человеке и, тем самым, в обществе, столкнулась с специфической природой человека, не поддающейся методологии естественных наук. Идея политической

трансформации, которая, как надеялись латиноамериканские интеллектуалы позитивистской ориентации, превратит старые испанские колонии в демократические республики, скоро показала свою утопичность. Первое объяснение неудачам позитивистской философии дал уругвайский мыслитель Хосе Энрике Родо: «Позитивизм не соответствует иберо-американским обстоятельствам» и потому «нордомании надо поставить границы»²⁵. Признавая успехи североамериканского образа жизни в борьбе «за выживание», он вместе с тем полагает, что предлагать подобную модель развития для латиноамериканского континента было бы ошибочным, поскольку обе Америки инспирированы «разными духами». Родо прямо указывал на опасность позитивизма, возведенного в ранг государственной политики, в принцип регулирования национально-этнического и культурного развития.

В постпозитивистский период наибольшее значение для становления самобытной философской мысли континента имело творчество так называемых «основателей»: А.О. Деустуа (Перу), А. Касо и Х. Васконселос (Мексика), А. Корн (Аргентина), К. Вас Феррейра (Уругвай), Фариас Брито (Бразилия). У «основателей» еще присутствует отношение к европейской философии как к образцу философского мышления, особенно у сторонников позитивистских идей (аргентинец Х. Инхеньерос, кубинец Э. Варона). Однако в большинстве своем они примкнули к антипозитивистскому движению, для которого характерна вера в универсальность латиноамериканского мышления, во многом объясняемая его смешанным происхождением, что, в конечном итоге, выльется в философию мирового значения. «Основатели» заложили элементы философского мышления в странах, которые практически были лишены философских традиций. Их значение определяется не только той ролью, которую они сыграли в формировании латиноамериканской философии как таковой, но в достижении того, что Ф. Ромеро назвал «философской нормальностью» (“normalidad filosofica”) – утверждение должного уровня философствования.

Некоторые специфические для латиноамериканской философии черты определились именно в борьбе против позитивистских идей. В позитивистской идее «порядка и прогресса» новое поколение видело нечто принципиально противоположное моральным ценностям жизни. Натурализму позитивистов «основатели» противопоставили ценностное измерение человеческого существования. Общее состояние философии того времени выразил аргентинец А. Корн: «Мы не можем

принять философию, которая разрушает человеческую личность, сводит ее единство к биологическому феномену, отрицает за ней право устанавливать свои ценности и идеалы и запрещает ей мысленно пересекать границу эмпирического существования»²⁶. Идеи его «философии свободы» сохраняют актуальность для современной латиноамериканской мысли своей направленностью на гуманитарно-антропологическую проблематику, на выявление глубинного устремления современного человека к свободе. Аргентинский мыслитель заявил о постулировании «новой философии» – «не научного характера, но этической ориентации», которая является прежде всего теорией ценностей. Позитивистскому подходу к человеку как объекту природы, превращающему свободу в иллюзию, Корн противопоставляет методологию «наук о духе», ориентированную на ценности. Аксиология становится у него одним из главных средств понимания человеческого мира, утверждения самоценности человеческой личности, ее права на свободное творчество. Тем самым философ переосмысливает традиционную для классической философии проблему человека: вопрос о человеке ставится здесь как проблема индивидуально-неповторимого бытия. Преодолеть разрыв между наукой и жизнью возможно, согласно Корну, в рамках субъективной метафизики, способной выявить миссию ценностей в современной технизированной культуре, сформировать ценностные ориентации в решении жизненных проблем. Этот поворот «новой» метафизики от чисто гносеологических проблем к практическим основаниям жизни получит в дальнейшем развитии латиноамериканской мысли (в частности, в «философии освобождения») значение решающего методологического принципа. Привлечение нормативно-ценностной аргументации при попытках выявить гуманистические основания латиноамериканского философствования, обращение к этическому измерению латиноамериканской реальности и ее человека получают здесь особые преимущества.

Натурализму позитивистов «основатели» противопоставили ценностное измерение человеческого существования, этико-эстетическую интерпретацию латиноамериканской реальности. В своей полемике с позитивизмом они опирались на европейскую философскую мысль экзистенциально-феноменологической направленности (Шопенгауэр, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, Шелер, Гартман и др.). Неоднозначность позитивизма, по мнению «основателей», выражалась в том, что в конечном итоге он был философией и идеологией, преклоняющей-

ся, перед англосаксонским миром и потому способствовал закреплению зависимости, оправдывал экспансию. Именно позитивистская система ценностей создавала трудности в понимании национального, индейского, «варварского», включая традиционную народную религиозность. Через позитивизм в латиноамериканское сознание проникала европейская «норма» человеческого. Несостоятельность позитивистской доктрины, проявившаяся особенно в области морали (в частности, неразрешенность в ее рамках проблемы свободы человека), обусловили появление и большой успех в культурной жизни региона европейской «философии жизни», в частности, идей А. Бергсона, опровергавших детерминизм и защищавших свободу. В философском отношении единственный горизонт понимания мира, раскрываемый позитивизмом — это уровень сущего, мира вещей, которыми можно манипулировать, распределять и в которых безусловно нуждается человек. Для антипозитивистски настроенных философов сущее мыслится уже не как материальная вещь, а как объект, конструированный субъектом, в духе трансцендентальной методологии неокантианства или «философско-жизненных» идей Бергсона. Большое значение в ситуации противостояния позитивизму приобрела поставленная также неокантианцами проблема различения наук о природе и наук о духе. Важную роль здесь сыграли работы Виндельбанда, Риккерта, Дильтея и других европейских философов, дававших возможность как бы «закрыть» позитивизм внутри его собственной сферы естественнонаучных, физико-биологических проблем и «открыть» путь для исследования «жизненного мира», самобытного историко-культурного опыта.

Общим моментом для «основателей» (в частности, А. Касо, Х. Васконселоса, а позднее — С. Рамоса, Л. Сеа и др.) было стремление не просто найти истинную индивидуальность, самобытность латиноамериканца, но с нее «проецироваться» на человечество, исходя из нее «войти» в общий, единый исторический мир. Эта позиция, признававшая универсализм мировой культуры, предопределила их отношение к прошлому, к испанизму²⁷. Позитивисты проповедовали отрицание испанского, прошлого, считая его источником всех зол латиноамериканского общества. Новое поколение начинает переоценку этого прошлого, отказываясь, прежде всего от позитивистской философии. Унаследованная от Испании общность исторических, языковых и культурных традиций становится для мыслителей нового поколения отправным пунктом при выработке собственной, самостоятельной по-

зиции. Возможно единственное значение конкисты усматривается в том неумолимом историческом факте, что она навсегда связала континент с латинской культурой, представленной в первую очередь Испанией, Италией, Францией. Так, Х. Васконселос исходит из общей для членов группы «Атенео» (к которой он принадлежал) точки зрения, что креольская культура, сформировавшаяся в колониальную эпоху, является основой и сущностью мексиканского характера и мексиканской (и всей ибероамериканской) культуры. Таким образом, не отрицая европейское начало латиноамериканской культуры (ее романский элемент) «основатели» подчеркивали ее американский характер (перенесение романского элемента в иные условия, его смешение с автохтонными течениями), определяющий в целом ее самобытность. Через осознание прошлого, испанского Васконселос пытался, как увидим далее, «переоткрыть» универсальную позицию латиноамериканцев. Единственный плодотворный смысл конкисты он видит в том, что она подвела к пониманию континента как единого целого, позволила вплотную подойти к этническому универсализму²⁸.

Неоспоримый исторический факт биологической и культурной метисации, происходящей в Латинской Америке со времен конкисты, рассматривался «основателями» средством подлинно «гуманистического» решения проблем не только континента, но и всего человечества. В этом ряду выделяется васконселовская концепция «космической расы» (ее основные положения предполагаем рассмотреть в разделе, посвященном философским взглядам мексиканского философа), согласно которой дальнейшее совершенствование человечества связывается с латиноамериканским этносом, способным дать человечеству универсальную культуру. Подобные претензии прослеживаются (что также увидим по ходу нашего исследования) и во взглядах Э. Дуселя — виднейшего представителя современной латиноамериканской мысли, который связывает с латиноамериканцем как новым историческим типом человека возможность для человечества осознать себя как единое целое.

Критика позитивизма во многом способствовала преодолению интеллектуального и морального кризиса, предшествовавшего мексиканской буржуазно-демократической революции 1910–1917 гг. и привела к постепенному вытеснению позитивизма как наиболее влиятельной идеологии и философии. Именно в этот период сформировалась этико-политическая и практическая ориентация американской интеллек-

туальной традиции, нашедшая свое очевидное проявление в ФО, где социальная проблематика становится основополагающей темой философской рефлексии. Так попытка осмыслить «человечность» автохтонного населения латиноамериканского региона в дальнейшем получила статус основополагающей морально-этической проблемы признания «Другого». При этом следует подчеркнуть, что «практический» дух латиноамериканского мышления не носит позитивистского характера, поскольку парадоксальным образом сочетается с романтизмом и утопичностью этой мысли. «Практическими» в этом смысле были не только позитивисты Хосе Инхеньерос или Э. Хосе Варона, но и явные антипозитивисты в лице Хосе Марти, Антонио Касо и Хосе Васконселоса.

1.3. «Хосе Васконселос: философия «ибероамериканского»

Антипозитивистская направленность взглядов мексиканского философа Хосе Васконселоса (1881-1959), одного из «основателей» латиноамериканской философии, способствовали формированию социокультурного комплекса идей, которые оказали значительное влияние на становление самобытной мысли. Так, по мнению Э. Дусселя, уже в понятии «раса» Васконселоса проявляется осознание роли «народа» не только как субъекта социально-исторического действия, но и как коллективного субъекта латиноамериканского философствования. Для нашего исследования представляет интерес попытка Васконселоса дать оригинальное понимание соотношения универсального и регионального, всеобщего и партикулярного, локального в философии.

Личная судьба Васконселоса и судьба латиноамериканской культуры своеобразно переплетаются в его творчестве. Развивая своеобразную «философию национального воспитания», он вел огромную работу в области образования, занимая посты ректора Национального университета, министра просвещения, директора национальной библиотеки, получив известность в латиноамериканских странах как «Учитель молодежи Америки». За свою оригинальную интерпретацию будущего Америки в своих культурно-философских работах «Космическая раса», «Индология» Васконселос получил титулы «Апостол расы», «Пророк континента», «американский Гегель». Романтические идеи Васконселоса продолжают традицию утопизма и ариэлизма, утвердившейся в латиноамериканской культуре и связанной с именами Х. Э. Родо, Х. Марти и др.

Новое поколение мексиканских мыслителей, к которому принадлежал Васконселос, хотя и сформировалась внутри позитивистской

системы ценностей, выступило против позитивистских представлений о философии и культуре, концепции человека. Знаменитая философско-литературная группа «Атенео молодежи» (Ateneo de Juventud, 1908), с которой началось движение нового поколения мексиканских интеллектуалов, выражало общее недовольство господствующей позитивистской идеологией. Основателями «Атенео» были Педро Энрике Уренья, Антонио Касо, Альфонсо Рейес, Хосе Васконселос.

«Новый гуманизм» поколения мыслителей «Атенео» был связан с мексиканской демократической революцией (1910-1917), открывшей новый этап в социально-экономическом развитии страны. Революционная атмосфера способствовала росту национального самосознания мексиканцев, возрождала интерес к традициям национальной культуры, органично включавшей в себя как испанские, так и индейские элементы. Эти процессы требовали своего теоретического осмысления. Мыслители нового поколения ставили своей целью развитие самобытной латиноамериканской культуры, которая, по их мнению, в рамках позитивистской философии не находила адекватного выражения. Антипозитивистская деятельность «Атенео», по словам Васконселоса, начала «реабилитацию мышления расы»²⁹. По словам современного представителя этой философской тенденции Л. Сеа, «в мексиканской революции проявилось стремление добиться признания человеческого в его конкретных обстоятельствах»³⁰.

Молодые интеллектуалы, объединенные вокруг «Атенео», организовали шесть конференций, посвященных проблеме личности, латиноамериканскому человеку и его культуре. На последней конференции (1910) Васконселос высказал мысль, что воспитательная система, предложенная позитивизмом, лучше, чем схоластическая, и что «научный фанатизм» более прогрессивен, чем фанатизм религиозный. Но позитивисты не поняли, что «поэтическое чувство», присущее универсалистской душе латиноамериканца, является чем-то большим, чем просто характерной чертой примитивного этапа человеческого мышления, окончательно преодоленного наукой. И потому позитивизм Конта и Спенсера никогда не сможет удовлетворить стремления латиноамериканцев. Эта конференция и выступление Васконселоса очень точно выразили дух и программу «Атенео», всего нового поколения 1910 года и, по словами американского историка философии П. Романеля, представляли собой «акцию независимости мексиканской философии»³¹.

Мексиканский исследователь А. Вильегас пишет, что Васконселос «был первым, кто поставил проблему возможности мексиканской или американской философии»⁷² в новый период истории — время самоопределения мексиканской нации. Хотя идея американской философии была уже провозглашена ранее (аргентинским мыслителем Х.Б. Альберди), мексиканская революция обусловила качественно новый уровень развития национального сознания и выдвинула задачу определения характера ибероамериканской философии в новых условиях. Попытки Васконселоса найти и философски обосновать ибероамериканское видение мира отражали эти процессы становления национального самосознания.

На философскую систему Васконселоса, именуемой «эстетический монизм», повлияли философия Пифагора, Плотина, Шопенгауэра, Бергсона, индийский спиритуализм и др. «Эстетическое» в его системе восходит к Пифагору, «монизм» идет от Плотина. Из всех влияний наиболее решающим было влияние бергсоновских идей. Это подчеркивает большинство исследователей васконселосовской философии. Сам философ признавал, что именно Бергсон «вытащил» его из позитивистского течения⁷¹.

Философское мышление Васконселоса имеет двоякую направленность: с одной стороны, это стремление дать собственную, «не империалистическую» интерпретацию ибероамериканского, что должно способствовать созданию универсальной культуры и, с другой стороны, создать систему ибероамериканской философии⁷⁴ как новый инструмент познания, организующий и вдохновляющий мышление расы.

Васконселос считал, что «всякая философия должна быть философией существования»⁷³. Достаточно ли этого заявления, чтобы отнести позицию философа к экзистенциализму? Очевидных оснований для этого нет. Философская система Васконселоса и выводы, которые из нее следуют, ничего общего не имеют с пессимистически-проникновенными настроениями философии Сартра, Ясперса или Хайдеггера. Ни тревога перед «ничто», ни меланхолия обыденной жизни, ни существование «в себе» и «для себя» не являются эпицентром его мышления. Позиция Васконселоса более чем оптимистична. Этим тезисом он только хотел подчеркнуть, что всякая философия как определенный способ мышления коренится в коллективной жизни, необходимо имеет связь с окружающим миром.

Проблема возможности мексиканской и, в целом, ибероамериканской философии, проблема сущности латиноамериканца как определенного типа человека связана у Васконселоса с борьбой против позитивизма. Мексиканский философ критикует позитивизм прежде всего как выражение англосаксонского экспансионизма, как средство, с помощью которого через воспитание «морально добрых граждан» латиноамериканцы должны были подключиться к прогрессу мировой истории, к универсальному. Васконселос усматривает в социал-дарвинистской интерпретации истории развития общества не просто оправдание позиции наиболее «приспособленных», но обоснование англосаксонской гегемонии как господства «высшей расы». Неприятие у Васконселоса вызывает идея Спенсера, что приспособление к целям является более успешным у «высших рас», его определение «хорошего» поведения как наиболее приспособленного к среде³⁶. Таким образом, в силу механизма эволюции то, что является естественным само по себе, превращалось и в моральное совершенство. Позитивизм в его английской версии как эволюционизм дал, по мнению Васконселоса, санкцию на превосходство белой расы над остальными. Придание этим воззрениям универсального значения, к чему стремится всякая философия, и является, по мысли Васконселоса, выражением претензии на превосходство саксонской расы³⁷.

Мексиканский философ выступает против этого тезиса, изменяя не только понятие раса, но самое понятие «превосходство». Преодоление позитивистской интерпретации сущности человека связывается им с задачей «вернуть» латиноамериканца к сознанию своей самобытности. Для этого он видит следующие основания. В противоположность этническому и националистическому эгоизму европейских народов, латиноамериканская раса, по мнению Васконселоса, характеризуется подлинным универсальным духом, основанным на чувстве любви, эмоциях и эстетике. Эти свойства латиноамериканцев позволяют им, образовав пятую расу³⁸ подняться над ограниченным рационализмом европейской философии, к универсальному. Ассимилируясь, преодолевая этнические барьеры, латиноамериканцы, тем самым, получают, считает философ, право на исполнение беспрецедентной в истории миссии – создание интегральной расы, у которой физические черты будут иметь меньшее значение по сравнению с деятельностью духовной. Отсюда истинное «превосходство» этой расы будет состоять не в дискриминации какой-либо нации, народа но в объедине-

нии всех рас. Исключительность саксонца основана на силе, тогда как способность латиноамериканца к универсализации основывается на объединяющем чувстве любви. Согласно Васконселосу, расе латиноамериканских народов предназначено быть «космической расой» именно потому, что у нее нет расовых предрассудков. Это и составляет радикальное различие саксонца и латина.

Надо отдать должное мексиканскому философу, используя понятие расы, даже изменив его смысл, он все же признает слабость этого аргумента с научной точки зрения, справедливо отмечая, что тезис о «космической расе» является «настолько же произвольным и настолько же хрупким, как и тезис о превосходстве белых»³⁹. Однако это признание не означает, что Васконселос расположен отказаться от своих идей. Философ настойчиво развивает «американскую утопию»: идея «космической расы» является для него обоснованием «наивысшей теории жизни», собственной философии универсального значения. Общую характеристику и метод своей системы Васконселос дает в «Индологии» (1926), которая по общему строю идей была продолжением «Космической расы» (1925), где идея ибероамериканской расы выростала до философско-исторической концепции. В «Индологии» дается развернутое понимание философии и ее задач, которое в общих своих чертах в дальнейшем оставалось у Васконселоса неизменным, уточняясь лишь в деталях. В главе, посвященной ибероамериканскому мышлению, Васконселос определяет философию как знание о всеобщем. Вполне сознавая, что «с этой точки зрения национальная философия невозможна», он, однако, исходит из того, что «всякая философия предполагает определенный способ мышления, проистекающий из коллективной жизни» и, следовательно, мышление необходимо имеет связь со своим миром, а философия является поиском собственного самовыражения⁴⁰. Начать эту философию, согласно Васконселосу, следует с рефлексии о самих себе, описывая дух, который выражает ибероамериканская раса и культура. (Попытку такого описания и представляют его работы «Космическая раса» и «Индология».).

Таким образом, признавая всеобщность и общезначимость философских проблем, универсальный характер философии, Васконселос видит проблему в том, как понимается это всеобщее, универсальное с конкретных позиций. Речь идет о «способе мышления», каким человек, латиноамериканец постигает это всеобщее. Ответ Васконселоса однозначен: «Мышление необходимо имеет связь со своим миром»⁴¹,

именно оно как определенный «способ представляет собой особенное, специфичное, так как определяется способом существования. Поэтому ибероамериканская философия как поиск собственного самовыражения будет также знанием о всеобщем, о мире, но со своей точки зрения, ибо «мы не видим другого способа приблизиться к универсальной философии»⁴², скажет он позднее в своей «Этике» (1932). Так, различая два метода философии – синтез и абстрагирование, недостаток последнего Васконселос видит в «разрушении и обеднении реальности». Жизнь изначально отсутствует в этих схематических представлениях, являя собой «фантасмагорию общих понятий»⁴³. Более плодотворен, с его точки зрения, другой философский метод, – синтез, «оживляющий» реальность, утверждающий гармонию и индивидуальность составляющих его объектов как музыкальных элементов. Синтез, трактуемый таким образом, подобен симфонии, а философия является синонимом жизни. Миссия философа – найти музыку всего существующего, достичь универсального видения мира. Подобным образом Васконселос рекомендует «мыслить» любой аспект реальности и в своем случае называет «индологией» всю «совокупность рефлексий о новом этническом движении – ибероамериканской расе»⁴⁴.

Уже в ранней работе «Пифагор» (1916) Васконселос различает две концепции мира: мир научный, объективный, интеллектуальный, аналитический и мир синтетический, интуитивный, поэтический, лучше всего выражающийся в эстетическом восприятии вещей⁴⁵. Вторая концепция мировидения, по мнению Васконселоса, наиболее соответствует мировосприятию американца. Объединение обоих миров в высшей синтетической репрезентации должно быть вкладом латиноамериканцев в универсальное мышление. Васконселос уточняет – речь идет не об исключительно латиноамериканском использовании этого синтеза, американцы должны только выполнить свою «миссию» по спасению человечества созданием синтетического космовидения, что составит сущность жизни всех рас, всех цивилизаций.

Оставаясь в целом в рамках традиционного понимания философии (философия – это знание о всеобщем), и в то же время понимая, что традиционные схемы европейской классической философии оставляют незатронутыми определенные аспекты латиноамериканской реальности, Васконселос пытается преодолеть их прямым «введением» ибероамериканского в философию. В своем понимании философии мексиканский философ как мы совмещает два возможных аспекта ее

рассмотрения — философии как науки и философии как формы духовной деятельности, имеющей ценностное значение. Первое проявляется в общей ориентации его метафизики на науку, в претензии создать систему знаний, основанной на научных данных⁴⁶. Второе выводится им из присущего ибероамериканцам способа существования, связанного, по его мнению, с эмотивным видением мира. Уже сейчас, полагает Васконселос, ибероамериканскую расу — как эмотивную — характеризуют чувство свободы, чуждый всяким предрассудкам дух понимания, которые и должны, по мысли философа, обеспечить подлинно универсальный характер ибероамериканской философии. Этому «континентальному состоянию души», своеобразному способу существования американца должна соответствовать и эмотивная философия: «Необходимо выработать свои принципы интерпретации мира, согласно нашим эмоциям. Эмоции выражаются не в категорическом императиве, не в разуме, но в эстетическом суждении, в своеобразной логике эмоций и красоты»⁴⁷. Эмоция предстает здесь не только как психическое свойство, но превращается в онтологическую конституцию латиноамериканского человека.

Таким образом, идея Васконселоса об универсально значимой философии связывается с призывом создать ибероамериканскую философию. Разрешает ли проблему сам Васконселос конструированием собственной философской системы, насколько она отвечает его требованию — быть универсально значимой, исходя из конкретных американских обстоятельств?

Если рассматривать историко-философский процесс не только со стороны общих закономерностей его развития, но и со стороны проявления в нем национальных особенностей, то претензия Васконселоса на создание ибероамериканской философии имеет вполне оправданное основание. Несомненно, что особенности развития национальных философий (о чем мы уже говорили) складываются не только под воздействием научного знания, но испытывают на себе влияние национального психического склада, всей культуры данного общества. Сложный этнический состав латиноамериканских наций также должен был наложить отпечаток на характер региональной и континентальной философии в целом, не мог не отразиться на становлении ее проблематики, во много определил ее тематическую направленность.

Действительно, философия традиционно занимается поисками всеобщих истин, универсальных законов и предельных оснований мыш-

ления. Претензия классической философии как определенного типа рационального, логического и научного мышления на всеобщность, универсальность основана на вере в то, что субъектом этого мышления является картезианское рациональное «я» или кантовская трансцендентальная субъективность, и вообще какая-либо форма «чистого разума». Однако эта вера по своим истокам является специфически западной. В латиноамериканской философии ставится вопрос о реальном, конкретном субъекте мышления и культуры: для нее философски понятый универсальный субъект мышления и культурного творчества является лишь маской, скрывающей «лик» человека западной культуры, представляющего ее в качестве всеобщей. Постановкой вопроса о праве на самобытную философию и культуру латиноамериканская мысль, как и любая другая, неевропейская, пытается ограничить западную претензию на выражение и достижение уровня универсального мышления. На своем специфическом языке латиноамериканская философия стремится описать проблематику не на уровне «чистого» мышления, а на уровне самой «жизни».

Так, решение этой «вечной» проблемы соотношения всеобщего и партикулярного в развитии философии заключается у Васконселоса не просто в попытке построения модели универсальной философии, а в сознательном связывании этой философии с определенным типом человека, латиноамериканцем. Надо сказать, что данная установка васконселовской мысли во многом предопределила дальнейшее развитие латиноамериканской философии. В частности, проблема человека ставится здесь не столько в традиционном для европейской философии смысле выяснения его метафизической сущности, а в контексте соотношения универсального и регионального как космо-этическая проблема места человека (прежде всего, латиноамериканца) в универсуме и выяснения последствий, которые следуют из этого для его моральной, социальной и политической жизни. Само понятие универсума получает здесь статус этического принципа. Латиноамериканские философы (как собственно, и европейские), обращаются к человеку, чтобы реконструировать его как центр и «меру универсума», но уже не в абсолютном смысле. Человек рассматривается как центр универсума лишь в относительном смысле, то есть уже не как универсальный человек, «человек вообще» (на что всегда претендовала европейская мысль), но как человек, связанный с конкретным историческим миром культуры. Эта общая установка васконселовской

философии в дальнейшем развивалась латиноамериканскими философами под воздействием «перспективизма» и «историцизма» Х. Ортеги-и-Гассета⁴⁸.

Является ли позиция Васконселоса националистской? Философы, в той или иной мере продолжающие линию его суждений, отрицают это. Мексиканский историк философии А. Вильегас, например, полагает, что мышление таких философов как Касо или Васконселос нельзя считать строго националистским, так как позитивизму (который явно представлял интересы западных стран) противопоставляется философия, которая представляется этим мыслителям по-своему универсальной⁴⁹. Объяснить сущность латиноамериканского философского национализма пытался мексиканский философ Л. Сеа в ряде своих работ. Считая задачей латиноамериканской философии описание и познание сущности латиноамериканца и его культуры, он дает свое понимание национализма, определяя его как «право народов на самоопределение», «защиту собственной индивидуальности», как «самосознание народа», «осознание своей ситуации и собственных возможностей»⁵⁰. Сеа также определяет национализм латиноамериканской философии не как «оспаривание человечности у других», но как борьбу за «признание человеческого в любой форме»⁵¹.

Сам Васконселос строит свою философию в полной мере сознавая опасность «философского национализма». «Я начал систему не потому, что считал, что мексиканцы нуждаются в собственном философском выражении. Наоборот, я создавал философию с целью освободиться самому от мексиканского партикуляризма и своеобразия, чтобы стать универсальным человеком и, следовательно, философом. Но если это невозможно, предпочитаю ошибку философии невольно националистической, ибероамериканской, ошибке философии сознательно европеизированной или янкизированной, иностранной»⁵². Другими словами, если проблема национального и универсального в философии не имеет решения, Васконселос предпочитает ибероамериканский национализм империалистическим концепциям европейского позитивизма, объясняя этот выбор правом каждого народа иметь свою философию и с нее «подняться до человечества»⁵³. Васконселос верит, что обе крайности — национальное и универсальное могут совпадать, так как «быть универсальным человеком означает прежде всего быть конкретным человеком»⁵⁴. Тем не менее, необходимость совместить в мышлении универсальное и национальное решается у Васконселоса пред-

почтением национальной темы. Философско-исторической концепции «космической расы», в которой дается расово-этническое «оправдание» американского философствования, подчиняется, в конечном итоге, вся система Васконселоса. Другой особенностью васконселовского мышления является то, что он не верит в системы как чисто интеллектуальные конструкции и потому считает свою философию определенной педагогической системой, нацеленной на формирование у латиноамериканского человека осознания своей миссии в истории. В концепции этно-культурной педагогики эстетическому монизму Васконселос придает практический смысл. Две главные задачи следуют из этой философии для латиноамериканской системы воспитания: ориентация сознания на культурный синтез и формирование морально «незаинтересованного» человека. Эти цели проясняются в контексте философско-исторической концепции Васконселоса.

Уже упоминавшиеся работы Васконселоса «Космическая раса» и «Индология», в которых излагается данная концепция, бала как бы отрицанием концепции «цивилизация — варварство» аргентинского мыслителя Доминго Ф. Сармьенто. В противоположность утверждениям Сармьенто о неизменной природе латиноамериканца, неспособного к борьбе за прогресс, к нравственному совершенству, Васконселос говорит об ее изменчивости, основанной на естественном процессе смешения рас и образования, в конечном итоге, этнически универсального типа человека. Сама расово-этническая многосоставность Латинской Америки, происходящее на континенте невиданное в истории смешение четырех, по Васконселосу, рас (белой, черной, желтой и красной)⁵⁵, мыслилось им как средство преодоления расизма и европоцентризма, средством гуманистического решения проблемы латиноамериканского человека.

Расы как биологические группы людей, сложившиеся на ранних ступенях развития человеческого общества, ныне нигде не существуют в чистом виде. Васконселос в какой-то степени осознает это и потому, стремясь избежать явного биологизма, связывает свои рассуждения о миссии латиноамериканской расы в истории с законом «трех состояний» социального развития, который он принципиально противопоставляет контовскому. Если, согласно Конту, историю Мексики можно представлялась тремя этапами — теологическим, метафизическим и позитивным, то у Васконселоса это — материальное состояние общества, интеллектуальное и эстетическое. Три периода

представляют собой единый процесс, в ходе которого человек постепенно освобождается от господства необходимости и подчиняет свое поведение и жизнь высшим нормам чувства и фантазии⁵⁶ Появление космической расы Васконселос связывает с третьей стадией, где смешение рас достигает своего полнейшего развития, исчезают все расовые барьеры. Белая нация, исполнив свою миссию, механизировав мир, тем самым заложила основы для нового периода – периода смешения всех народов, полагает философ. Последняя цель истории в этом смысле заключается в тотальном синтезе всех народов и культур, что и составит полноту истории. Хотя саксонцы и являются создателями науки и техники, которые сближают народы, но сами они не будут участниками третьего этапа, так как, по Васконселосу, кроме прагматической сущности необходимо иметь, и это главное, духовную структуру существования, чего саксонцы никогда не достигнут, совершив «грех» – дискриминируя другие народы. «Коллективность» белых, основанная на принципе естественного отбора, противоречит будущей цели истории, заключает философ.

Гуманистический смысл истории, согласно Васконселосу, состоит в движении человечества к «эстетическому порядку», освобождаясь от «сферы воли». Современный период истории Васконселос относит к интеллектуальной стадии, которая, «хотя и началась раньше Рима, все еще длится в эту эпоху национальностей»⁵⁷. Деятельность людей в этот период определяется нормами рациональной этики, отрицающей эмоционально-волевое начало в человеке, полностью подчиняя его жизнь разуму. Рациональная этика в этом смысле не подходит «эмотивной» расе латиноамериканцев.

Исходя из этих посылок, Васконселос считает необходимым обосновать «чистую» мораль, определяющей категорией которой будет «незаинтересованность». Принцип «незаинтересованной» морали восходит к философии стоицизма, далее, в Новое время он получает развитие в «Этике» Спинозы. «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» – так Спиноза сформулировал главную посылку «незаинтересованной» морали, которая противопоставляется христианской морали, основанной на принципе вознаграждения за добродетель. В этическом учении Канта принцип «незаинтересованности» был направлен против любых проявлений утилитаризма. Мексиканский философ развивает свой вариант «незаинтересованной» морали, цель которой – формирование активного и вдохновенного со-

знания как переходный момент к эстетическому действию. «Незаинтересованность» у Васконселоса не является тем, что проявляется в каритативных или альтруистских поступках, когда человек жертвует собственным эгоизмом, чтобы помочь ближнему. Этот тип поведения он рассматривает только как первый шаг к абсолютной «незаинтересованности», поскольку действия здесь еще имеют своей целью если не собственное благо, интерес, пользу, то благо и интерес другого. Подлинная незаинтересованность, считает философ, проявляется тогда, когда поведение как стремление без цели, не связано с необходимостью и потому является поистине свободным. Свобода в данном случае уже не должна выбирать между различными мотивами, поступок вообще освобождается от них, поскольку свобода проникла в сами мотивы⁵⁸.

Суждения Васконселоса имеют явно антипозитивистский характер. Полезность — единственный смысл, которые имеет мир в точки зрения позитивизма. «Финалистским», преследующим какую-либо утилитарную цель действиям человека философ противопоставляет «незаинтересованность» как проявление духовного. Подлинная миссия человека как духовного существа заключается в преодолении всякого утилитаризма. Поступать согласно красоте, без какого-либо интереса, означает, по Васконселосу, путь к сути космоса, действие согласно «этике откровения»⁵⁹. Именно она соответствует этническому универсализму будущего человечества.

В соответствии со своей системой взглядов Васконселос пытался решать грандиозную задачу по формированию «новой души» мексиканца, исходя из национальных особенностей культуры. Не Калибан, но Ариэль должен быть идеалом латиноамериканца⁶⁰, или, как предпочитает говорить Васконселос, — не Робинзон, подчиненный в своем приспособительном поведении эмпирической необходимости повседневного существования, но Одиссей — готовый на риск и изменение окружающей среды⁶¹. Полагая, что мексиканцы в культурном смысле являются латинами, он считает, что целью гуманистического воспитания должно быть формирование «нового Одиссея», воспринимающего себя через свою собственную культуру.

Проповедование духовных основ латиноамериканского существования в философии Васконселоса со временем усиливается в направлении ее христианизации. Христианскую любовь философ рассматривает как существенное условие того, чтобы Америка стала избранным континентом, так как только христианство, по его мнению, достигло

максимального выражения двух полюсов — любви и красоты. Мессианский характер васконселовской философии особенно проявился в его последней работе — «Тодология» (1952), в которой Васконселос пытается окончательно объединить свою систему с принципами христианства. Васконселос рассматривал «Тодологию» как окончательное завершение своего собственного опыта в попытке достичь гармонии тотального познания. Эволюция мышления Васконселоса ко все большему сближению с теологией видна в тех уточнениях названий, которые философ давал своей системе. «Эстетический монизм», «Философия координации» и, наконец, — «Тодология», в которой именно Бог объявляется синтезом и объяснением всего существующего, а «философия в большей степени является теологией или тодологией»⁶².

Проповеднический и морализирующий стиль суждений Васконселоса не удовлетворял последующее поколение мексиканских интеллектуалов, которых возглавил С. Рамос. Для недовольства были основания. Философия Васконселоса не устраивала своей утопичностью, провиденциализмом, излишней направленностью в будущее, в результате чего терялось конкретное видение социальных проблем континента. Философская мысль Васконселоса уходила от осмысления реальных американских «обстоятельств». Философский романтизм не давал систематизирующих принципов для обоснования самобытной философской культуры. В то же время нельзя не признать, что соотношение философского мышления Васконселоса с этно-национальной проблематикой является отражением реальной исторической ситуации: на латиноамериканском континенте процессы этнического и национального формирования были сближены историей вплотную⁶³, что не могло не сказаться и на философской мысли. Реальные процессы становления самосознания латиноамериканских народов, утверждение на континенте нового принцип обобщения культур — принципа «латиноамериканизма», вырастающего из идеи иберийского единства латиноамериканских наций — все это способствовало появлению концепции «космической расы». Как отмечает в этой связи В.Б. Земсков, концепция Васконселоса имела прогрессивное значение только в своей защитной функции в условиях неокOLONIAЛИСТСКОЙ экспансии. Сам по себе эта концепция не гарантировала «ни утверждения равноправия, ни гармоничного общества, ни целостного человека»⁶⁴. Это совмещение космоэтического мировидения с этно-национальным фактором получает у мексиканского философа определенную законченность.

Философская система («эстетический монизм»), основы «незаинтересованной» морали разрабатываются Васконселосом в качестве определенной «культурной программы» по преодолению европоцентризма, навязывающего единственный способ универсализации конкретного в лице европейской культуры и философии. Этнический универсализм как возможная культурная политика будущего не опирается на какие-либо научные предпосылки и скорее является поэтическим образом. Биологическая и культурная метисация – неоспоримый процесс в латиноамериканских странах – не включает в себе самое изменения социальных структур.

1.4. Философия «латиноамериканского»: проблема универсального и регионального

Последующее поколение философов, уже свободное от дискуссий с позитивизмом, испытывает значительное влияние идеи историзма (т.е. марксизма, феноменологии и экзистенциализма). Среди наиболее представительных мыслителей этого периода следует отметить К. Астраду, Фр. Ромеро (Аргентина), С. Рамоса (Мексика), сделавших существенный вклад в создание фонда идей собственно «философии американского». (Среди последователей Рамоса наиболее известен мексиканец Л. Сеа).

Как уже отмечалось, философия Васконселоса уходила от анализа социальных проблема развития континента, не могла научно и методологически правильно поставить вопрос об американских «обстоятельствах». Спекулятивная философия истории и утопичная концепция космической расы уклонялись от анализа конкретных детерминант латиноамериканской реальности. Возвращаться к классическому рационализму С. Рамос и его последователи также не хотели, не усматривая в нем методологических идей для обоснования собственного философствования. Этот «период замешательства» (1925-1930), по словам Рамоса⁶⁵, закончился, когда в Латинскую Америку (в частности, в Мексику, Аргентину) стали приходить книги Х. Ортеги-и-Гассета, дававшие, как казалось, необходимую методологию для решения проблемы соотношения универсального и регионального в философии. Работы Ортеги, отражавшие современные ему идеи экзистенциально-феноменологической тенденции европейской философии, способствовали их распространению в латиноамериканских странах. Историзм испанского философа базируется на положении, согласно

которому всякая философия определена «жизненными обстоятельствами» (*circunstancia vital*) и, таким образом, связана с определенным историческим миром и соответствующим человеком. В процессе познания мира последний предстает перед каждым человеком в определенной, открывающейся именно ему «перспективе». Такое обоснование мировидения, кроме того, что утверждало историко-философской плюрализм, давало возможность говорить о конкретно-исторической обусловленности философского знания, вело к переосмыслению объективности истины. Эти положения отражали переориентацию западноевропейской философской мысли XX в.: на место идеи рационалистической философии о едином мире и соответствующей ему единой истине утверждалось новое понимание связи человека и мира, в том числе и в сфере познания. Философскую классику интересовали «предельные основания» познания, определяющие всеобщие нормы отношения человека к миру. Однако уже в философии Ницше и Гуссерля, — у каждого по-своему, — утверждается мысль о том, что безотносительного к субъекту, человеческой субъективности, знания о мире не существует. Эти идеи оказали существенное влияние на формирование философской мысли испанского философа. С позиций «перспективизма» Ортеги традиционный смысл истины как абсолютной, депersonализированной по своей сути, отвергается: истин универсального значения не существует, философская истина не являет собой всеобщую сущность, но представляет собой истину «обстоятельственную». В противоположность просветительской позиции классической философии, предлагавшей «универсальный», единообразный взгляд на мир, «перспективизм» признает правомерность конкретного мировидения, обусловленное восприятие мира с конкретной перспективы.

Такое понимание истины не только приводило латиноамериканских философов к признанию обусловленности своего права на самобытную философию⁶⁶, но также неизбежно ставило проблему: может ли истина, полученная в конкретных обстоятельствах, получить всеобщее признание. Эта проблема отражала общее для сторонников «американского» стремление сделать всеобщим, универсально значимым культурно-философское своеобразие региона. С позиций воспринятого ортегианского «перспективизма», в процессе постижения истины утверждалась значимость каждой «перспективы» — будь-то конкретный индивид, народ или эпоха: «Каждая жизнь есть точка зрения на универсум...»⁶⁷. Так для латиноамериканских мыслителей «перспективизм» стал теори-

ей, обосновывающий право каждого народа, нации, каждой конкретной культуры на собственное понимание мира, на собственную истину об этом мире. Другими словами, «перспективизм» давал право на самостоятельное, исходя из собственного исторического опыта, осмысление как мировой реальности, так и собственной реальности — латиноамериканского мира во всем его своеобразии. В то же время, признавая открывшееся многообразие философских дискурсов, латиноамериканские мыслители, следуя Ортеге, не отвергают идею единой философии, ее универсальности, однако, как увидим далее, по-своему ее трактуют.

В целом по вопросу об аутентичности, подлинности, самобытности латиноамериканской философии традиционно различают сторонников «универсализма» и «регионализма». Первый подход, исходящий из традиционного понимания универсального в философской мысли, может быть охарактеризован как «академический редукционизм», рассматривающий философию как деятельность по анализу «вечных» проблем и понятий. Эта позиция соответствует упомянутой выше тезе о «философии в Латинской Америке». В рамках этого подхода латиноамериканская философия сводится к западноевропейской модели развития философского знания, а история мировой философии представляется в гегелевском духе как «прогрессивная эволюция» мышления, воплощающая «универсализм». За латиноамериканской философией в этом контексте закрепляется ее зависимый и «колониальный» статус. Сторонники «универсализма», как правило, отрицают существование каких-либо специфически «латиноамериканских» философских тем, которые могут и должны стать особым объектом философского исследования. И потому возможность создания аутентичной философии в Латинской Америке усматривается ими не в философских размышлениях «на тему Америки», но в решении латиноамериканскими мыслителями универсальных философских проблем. «Американским» же в этих решениях могут быть лишь некоторые «дополнения», интересные с точки зрения исторических обстоятельств, присущих Америке⁶⁸. Особую позицию по этому вопросу занимает (как будет показано ниже) Л. Сеа, толкующего смысл универсального «не академически» — как «конкретно-универсального» и потому примыкающего к «регионалистам».

Сторонники философского «регионализма», в отличие от «универсалистов», утверждают реального субъекта философского творчества в лице представителя конкретного культурно-исторического мира. И с этих позиций ставят вопрос о необходимости создания «националь-

ной» философии, обращенной к анализу «собственных проблем» латиноамериканской реальности («философия латиноамериканского»). ФО, примыкающая к этому блоку идей определяет западноевропейскую философию рядом нелицеприятных эпитетов, как то: форма «интеллектуального насилия», «исторический продукт имперского сознания», «инструмент онтологического обоснования господства», «философия Центра», «онтология Тотальности»⁶⁹ и т.п.

«Универсалисты» соответственно опираются на методологию западной философии, в частности, аналитическую философию, разделяя ее требования к философскому дискурсу. «Регионалисты» придерживаются необходимости, в первую очередь, определить свою идеологическую позицию в отношении комплекса социально-политических проблем «третьего мира». Полагая, что аналитическая философия пригодна лишь для высокоразвитых стран, «материально защищенных умов», сторонники «самобытного» склоняются к идее особой методологии, способной привести к созданию подлинной философии, отражающей интересы и проблемы слаборазвитых стран.

В то же время существует мнение, сложившееся в рамках ФО, что вопрос об универсальности или региональности какой-либо философии исходит из ложной априорной предпосылки, согласно которой философия является философией лишь постольку, поскольку она реализована в Европе, т.е. проявление бытия, мира, человека и Бога произошло здесь и только здесь. Когда другой континент и культура претендует на осуществление философии их критикуют за регионализм только потому, что имели «смелость» мыслить бытие, мир, человека и Бога из контекста, отличающегося от принятого до сих пор, а именно контекста Европы, — прежде эллинской, ныне центральной. Пока философствование осуществлялось «из Европы», не ставилась с такой остротой дилемма между регионализмом и универсализмом. Когда же оно стало практиковаться в контексте не просто ином, но иногда альтернативном, тогда подобное мышление стало обвиняться в регионализме и чуть ли не в трибализме. ФО претендует на рефлексии о смысле реальности, заявляет свое право иметь собственное мышление. Не случайно один из ее последователей, испанец Мариано Морено Вилья полагает, что кантовское *aude sapere*⁷⁰, преодолев границы Европы, нашло свое непосредственное выражение в ФО.

«Философия американского» (или «философия латиноамериканской сущности»), начало которой положил мексиканский философ

Леопольдо Сеа, явилась одним из главных источников ФО. Самого философа часто относят к непосредственным сторонникам ФО, и для этого есть существенные основания (что попытаемся показать по ходу исследования).

Для понимания природы философского знания латиноамериканскими мыслителями в контексте проблемы соотношения универсального (всеобщего) и регионального (партикулярного, национально-самобытного) представляется важным прояснить суть философской полемики, главными героями которой стали А. Саласар Бонди и Л. Сеа, а позднее присоединились философы «освобождения», в частности, Э. Дуссель. Главная тема этих дебатов, анимировавших латиноамериканскую панораму идей в 1968-1970 гг. — это вопрос о возможности и оригинальности латиноамериканской философии, результатом которых и стало появление ФО.

На конференциях, проводимых в Мехико в 1968 году⁷¹ перуанец Аугусто Саласар Бонди сделал вывод о невозможности самобытной и оригинальной латиноамериканской философии вследствие ее существования в рамках культуры господства («имперской культуры»), и потому являющей собой зависимую мысль — философию «зависимости» латиноамериканского континента. Для Саласара Бонди испаноиндейская Америка до сих пор находится в ситуации подчиненности, угнетения и слаборазвитости. В подобных обстоятельствах культура стран континента находится под давлением во всех своих проявлениях. Основной тезис перуанского философа сводится к следующему: «Философия как продукт выражения определенной культуры, в случае, когда речь идет о философии, осуществляемой в стране, находящейся в ситуации подчинения и зависимости, является философией, которая приобретает те же самые черты, иными словами будет зависимой философией»⁷². Тем самым Саласар Бонди подчеркивает тесную связь между социальной реальностью и рефлексией философа — между ними существует явное причинно-следственное отношение. Для латиноамериканской философии это означает, что она фактически лишена оригинальности, и до тех пор, пока не избавится от ига подчинения, не может быть подлинной, самобытной философией. Более того, латиноамериканские философы, создавая образ о самих себе и своем мире, делают это, по словам перуанского философа, «с позиций плагиата, т.е. подобно тем, кто использует как собственное, написанное, следовательно, осмысленное, другими». При этом подлинность и ис-

тинность воспринятой философии не подвергается Саласаром Бонди сомнению, но то, что вызывает у него сожаление и представляет интерес для критики, так это «бытие, которое, таким образом, тоже принимается»⁷³. Американская культура, таким образом, симулировала европейское, индейское бытие, т.е. бытие того, чем на самом деле не являлась. В таком случае, встает вопрос, что значит «американское»?⁷⁴. Действительно, получается, что Америки как бы не существовало до ее «открытия», но и после него для многих остается неясным, что она собой представляет.

Исходя из этих предпосылок Саласар Бонди и сделал вывод, что философия, импортированная в Латинскую Америку не делает ничего другого как скрывает подлинную реальность континента. Так называемая «латиноамериканская философия» является, следовательно, неподлинной, разворачивающей мистифицированное мышление, отчужденное от «мнимого», но реального бытия. «Имеем претензию быть чем-то другим, чем на самом деле являемся (...), иными словами, живем отчужденно от собственной реальности, которая представляется деформированной...»⁷⁵. Не только Латинскую Америку, но также весь «третий мир» представляют страны с насажденной «имперской культурой». Претендующая на господство философская рефлексия «первого мира», навязывает это господство «культурно», что очевидно в Латинской Америке: «Наша философия была мышлением, изначально навязанным европейским конкистадором в соответствии с интересами испанской короны и церкви. Позднее утвердилось мышление правящего класса в лице олигархической рафинированной элиты, находящейся в целом под влиянием иностранных политико-экономических интересов»⁷⁶.

В условиях подобной мало вдохновляющей ситуации Саласар Бонди все же пытался увидеть выход, предполагая и надеясь, что «человек в поисках нового способен трансцендировать существующие обстоятельства и выйти к неизвестным формам жизни и мышления». Но для того, чтобы смогла конституироваться подлинная и оригинальная философия необходимо изменить латиноамериканское общество, т.е. освободиться от ситуации слаборазвитости, зависимости. Как уже отмечалось, Саласар Бонди исходит при этом из общепринятого предположения, что существует тесная связь между миром и философской мыслью, проявляющейся именно в этот период существования общества. Несмотря на то, что позиция перуанского философа отягощена

излишним детерминизмом и пессимизмом, он ставит реальную проблему. Действительно, каковой должна быть стадия целостности и концептуальности дискурса, необходимая для того, чтобы философия получила признание как оригинальная и подлинная. Кто и по каким критериям устанавливает и оценивает эту стадию свободного самоопределения философской мысли? Действительно ли во всех развитых странах, которые, как представляется, имеют пусть относительные условия для философствования, наличествует самобытная философия? Существует ли в таком случае причина, которая неизбежно провоцирует эффект появления подлинной философии? Существует ли самобытная философия, например, в США, в Японии, в Испании в настоящее время. Ответ на эти вопросы требует в свою очередь прояснения того, что Саласар Бонди понимал под оригинальной и самобытной философией. Перуанский философ придерживается традиционной точки зрения, согласно которой подлинное философствование осуществляется именно в условиях достижения определенной степени свободы во всех сферах социального бытия — политике, экономике, культуре и т.д. Позиция Саласара Бонди вызвала противоречивые отклики. Его оппоненты делают предположение, что, возможно, наоборот: не ставит ли именно эта ситуация зависимости вопрос о необходимости создания истинной философии, стимулирующей и вдохновляющей практику освобождения? Так, Л. Сеа в своем очерке (опубликованном в 1969 году⁷⁷) утверждал, что сложность латиноамериканской социально-политической и культурной жизни не позволяет отвергать практикуемую здесь философию только на основании того, что она является «неподлинной». В целом Сеа претендует на прямое противостояние перуанскому философу и в то же время соглашается с тем, что латиноамериканская философия длительное время характеризовалась тем, что адаптировала чуждые, в основном европейские идеи, к собственной латиноамериканской реальности⁷⁸. Для Сеа философская деятельность, будучи логосом, словом, сосредотачивается вокруг проблемы «бытия», являясь средством его наивысшего выражения. Философия всегда, как не раз происходило в истории, — это определенный ответ на фундаментальные вопросы человека. Философский логос — это единственный логос, который предстает перед людьми как ряд размышлений — политических, экономических, культурных, религиозных, теологических и т.д., обычно выражаемых в определенных философских концепциях. Когда в Латинской Америке философы

размышляют о возможности подлинной американской философии, они делают это, утверждает Сеа, исходя «из чувства различия, инаковости, т.е. из того факта, что знают и ощущают себя другими»⁷⁹. Этой инаковости должна соответствовать определенная философия, самобытная и оригинальная по своей сути. В то же время известно, что греческие философы не ставили вопросы именно о *греческой* философии, они просто вопрошали о сущности мира, который их окружал. Латиноамериканских же философов часто преследовал комплекс неполноценности – незнание того, как создавать собственную, самобытную философию. С осознанием этого комплекса связано полуироничное высказывание Сеа: «К какому классу людей относимся, если не способны создать систему, не способны породить философа, который был бы одним из тех, кто представлял и представляет ключевые моменты истории мировой философии? К какому классу людей принадлежим?»⁸⁰. Следуя этим рассуждениям, Сем делает вывод, что как раз неоднозначность исторического развития континента, само осознание собственной реальности как «неподлинной», должно быть оценено как попытка достижения подлинной собственной рефлексии, поскольку дает возможность выбрать «подлинное». Таким образом, на этом пути критического осмысления латиноамериканской реальности Сеа видит возможность осуществления подлинной философии в условиях слаборазвитости. Более того, для него история философии в Латинской Америке свидетельствует не только о возможности, но и о реальности такой философской рефлексии, проявляющейся в принятии критической позиции в отношении зависимого существования латиноамериканских стран.

Стремлением освободиться от ложных комплексов объясняется пониманием мексиканским философом задачи латиноамериканской философии – описать и выявить сущность и своеобразие американского человека и его культуры – трактуется им не в плане противопоставления этих особенностей остальному человечеству, но наоборот, с целью включения их во всеобщий мир. Гуманизму западной философии Сеа противопоставляет гуманизм подлинный, включающий в ряды человечества всех людей, в том числе и «потерявших гуманизм людей Запада»⁸¹. «Философия американского», по его мнению, призвана раскрывать неподлинность культурных форм, если они заимствуются без должного осмысленного адаптирования к особенностям воспринимающих их стран. Преодолеть эту неподлинность можно, лишь обретая сознание истори-

ческого различия между латиноамериканскими и западноевропейскими странами, а также между двумя Америками, — северной и латиноамериканской, поскольку они представляют культуры, имеющие общий источник в лице европейской культуры. Непосредственно для латиноамериканской философской мысли это означает необходимость освобождения от распространенной на континенте «ложной» философии, исходившей не из конкретно-исторических обстоятельств, а из подражания готовым западноевропейским образцам. Но наряду с нею в латиноамериканском мире с самого начала существовала, пусть и в неразвернутом виде, подлинная, оригинальная философская мысль. (Таковыми для Сеа являются взгляды Альберди). Безусловно, эта мысль ассимилировала и усваивала идеи, проникающие из-за рубежа, но исходила при этом из местных условий. Ее отличительная черта — связь с политикой и моралью, что обусловило социально-этический характер латиноамериканской философии.

Применяя феноменологический метод и пытаясь, говоря словами Гуссерля, вернуться к самим вещам, Сеа считает возможным открыть в «американском» (*lo americano*) как таковом способ подлинного бытия. С точки зрения данной перспективы Сеа, в то же время, полагает, что «именно западная философия, как философия подлинная, предлагает средства для того, чтобы отчужденные стали разотчужденными»⁸². Латиноамериканцы же, ослепленные великими европейскими философскими системами, вместо того, чтобы вопрошать о своих собственных «обстоятельствах», живут в подвешенном состоянии, переживая, что в их окружении не существует ни одного философского учения, сравнимого с западными по оригинальности и глубине. Однако, отмечает Сеа, прошло время великих философских систем и потому принятие собственного бытия и открытие собственного логоса не должно идентифицироваться с конструированием новой системы. Последние великие системы, которые дала Европа в лице хайдеггеровской фундаментальной онтологии и сартровской этики, являются, по мнению Сеа, исключением.

Из вышеизложенного следует, что Сеа имеет другое, отличающееся от представления Саласара Бонди, понятие о неподлинности философии: «Неподлинной является философия народов сверхразвитых, которая во имя безопасности и защиты всех принятых ценностей, пытается оправдать разрушение других народов, ограничивая их свободу»⁸³. Существенным для подлинной философии является то, что она не имеет

тесной связи с местом, в котором собственно реализуется, важно качество самой философии. В позиции Саласара Бонди еще заметен, по мнению Сеа, комплекс неполноценности латиноамериканца, когда в своих суждениях следует критериям западного мышления. Для мексиканского философия подлинная философия не только возможна в ситуации зависимости, но сама эта ситуация является еще одним мотивом, способствующим тому, чтобы она появилась. Поэтому Сеа считает заблуждением полагать, что преодоления слаборазвитости будет достаточно для появления на свет истинной и оригинальной философии. В отличие от Саласара Бонди мексиканский философ не связывает неподлинность латиноамериканской мысли с проблемой слаборазвитости и зависимости, полагая, что развитие или сверхразвитие не дают «автоматически» достижений в философской области. С этих позиций не объясним и такой факт, как всемирное признание латиноамериканского искусства и литературы. Следовательно, недостаточно объяснять неподлинность идей приспособлением к некоей теоретически господствующей парадигме. Более того, для мексиканского философия возможность американской философии является не только осуществимой, но также независимой от вопроса о ее подлинности или неподлинности. По его утверждению, именно в это время (в 1969 году) в Латинской Америке вырисовывается новый тип философской деятельности, связанной не только с теорией, выявляющей причины зависимости и пути освобождения, но также с эффективными действиями, которые могут изменить ситуацию слаборазвитости. И этот новый тип философствования раскрывается, по мнению Сеа, в мышлении мартиниканца Франца Фанона и выражается «в осознании своей философии как интеллектуальной формы освобождения». С позиций африканской философии Фанон рассматривает проблему зависимости в целом, соотнося ее с проблемой освобождения колонизированных народов «третьего мира». Такая постановка вопроса, по мнению Сеа, придает давней латиноамериканской проблеме «универсальное измерение, поскольку касается народов, вошедших в историю под знаком колониального господства»⁸⁴.

Подлинность и оригинальность означает для Сеа существование не отдельно от других, а *среди* других. И потому «не следует ни копировать Запад, ни избегать его, поскольку мы находимся в рамках его мировоззрения и принадлежим ему»⁸⁵. Единственно, чему Америка должна подражать в Европе, так это способности осознавать собственную реальность. Подлинным в философии является не чисто «амери-

канское», а философия как таковая, т.е. философия, раскрывающая истинную сущность человеческого в конкретных обстоятельствах. Стремясь преодолеть релятивизм перспективистского историцизма Х. Ортеги-и-Гассета и отстоять тем самым общезначимость философских суждений, Сеа различает личные и групповые, континентальные и общечеловеческие социальные «обстоятельства», по существу отождествляя последние с абсолютной реальностью. Признавая, таким образом, «общечеловеческое», и исходя из него, региональная философская мысль (в нашем случае, латиноамериканская) стремится выразить всеобщность в ее конкретном измерении, т.е. как основополагающую характеристику исторически конкретного человека, латиноамериканца.

Таким образом, философия у Сеа превращается в традиционное размышление об универсуме, но с позиций определенной человеческой культуры, определенного конкретно-исторического мира. Однако при этом мексиканский философ подчеркивает, что надо учитывать тот факт, что латиноамериканец в отличие от европейца никогда не чувствовал себя универсальным. Американцу, утверждает Сеа, свойственен новый тип универсальности – универсальность конкретного⁸⁶. Особенное, инаковое в Латинской Америке становится универсальным (универсальность как конкретное), тогда как европеец представляет универсальность как всеобщее (универсальность как абстрактное). Латиноамериканская философия осознает свою проблематику в контексте отношения особенного, *различного* в его конкретно-американском выражении ко всеобщему в лице европейского человечества. При этом не ставится цель сделать этот опыт «латиноамериканского» парадигмой для всего человечества и, таким образом, не оспаривается человечность у других народов. Истинная, общезначимая по своему содержанию цель латиноамериканской философской мысли – обосновать необходимость признания человеческого в любой форме своего проявления⁸⁷.

Если же говорить о праве и возможности выражения регионального, национального опыта в философских категориях, то этот вопрос приобретает смысл именно в плане выяснения соотношения универсального и регионального, всеобщего и уникального (партикулярного), самобытного, в конкретной философской культуре. Под универсальным в историко-философском процессе понимается (как мы видели в случае Сеа) абсолютизация, «универсализация» регионального своеобразия. Этой же логике следует Э. Дуссель, один из видных представителей

ФО, предлагающий понятие «аналогичной универсальности»⁸⁸, означающей равноправное участие философских дискурсов, представляющих региональное своеобразие мысли в историко-философском процессе. ФО стремится к интерпретации голоса латиноамериканского человека, являющийся новым и в то же время аналогичным моментом в истории философии и потому представляет этап единой по своей сути истории философии. В то же время в своей инаковости, различии является оригинальным, поскольку осмысливает неповторимый голос «Другого».

Концепция «аналогичной универсальности» Дусселя претендует на преодоление крайностей универсализма и регионализма в понимании историко-философского процесса. Если в истории философии предпочтение отдается моменту подобия, сходства, который есть в каждой философской культуре, то возникает централизованный образ единой истории философии в «гегелевском духе», когда подобие приравнивается к тождеству всеобщего и универсального, исключающее различие. Это случай, по мнению Дусселя, абстрактной универсальности, приводящей к тоталитаризму⁸⁹. Если, напротив, абсолютизируется особенное, то на первый план выступает региональный опыт, исключающий возможность единой истории философии. ФО являет аналогичную универсальность, общечеловеческую по своим основаниям, но уже не в гегелевском смысле однозначности, но в смысле аналогичного человечества, в котором каждый человек, народа или нация, каждая культура может претендовать на выражение такой универсальности, не теряя своего своеобразия. Слово каждой философии является аналогичным. Дуссель убежден, что нет ни чисто универсальной, ни чисто региональной философии, как нет философии «вообще», безотносительной к конкретному миру.

Насколько реально это равноправие философских дискурсов? Первое, что необходимо отметить в этой связи, это то, что процесс универсализации не должен пониматься как нечто завершенное, окончательный результат. Если признать, что всегда существует неполнота, незавершенность, открытость историко-философского процесса, то можем поставить под сомнение истинность претендующего на универсализацию конкретного, партикулярного, регионального философского опыта. Равноправность достигается значимостью поставленных проблем, а также новизной подхода в решении про-

блем традиционных. С реальным соглашением сложнее. Достаточно иметь приближенное представление о том, чем являются разнообразные человеческие интересы, отражающие социальную разнородность конкретного общества, чтобы понять, насколько трудно достичь соглашения и солидарности на основе той или иной, говоря словами Дусселя, «аналогичной универсальности». Следовательно, необходимо принять противоречивость реального процесса универсализации. Это также означает, что универсализация по форме выражения не может быть универсализацией регионального своеобразия. Иначе можно связать этот региональный опыт с определенным философским дискурсом, якобы концептуально выражающим этот «универсализм».

В качестве промежуточного вывода как результата вышерассмотренных суждений имеем следующее: в качестве объекта философского познания латиноамериканская мысль регионалистской ориентации признает как единый для всех универсум, так и самобытную реальность. В то же время субъектом познания предстает здесь не человек «вообще» в его абстрактной универсальности, а человек в его конкретных культурно-исторических обстоятельствах. Следует еще раз подчеркнуть значение проистекающей из этих рассуждений проблемы влияния такого социального условия как «развитость» или «неразвитость» общества на появления подлинной, самобытной философской мысли. Латиноамериканский философский дискурс как всякая национальная философская культура олицетворяет идею конкретности мышления и в то же время претендует на общезначимость его результатов. Именно это обстоятельство определяет его специфику, взаимосвязи с теми или иными дискурсами – политическим, религиозным, этическим, подчиненность тем или иным философским задачам. Но насколько это подлинное философствование? Философия всегда осуществляется в конкретной историко-культурной ситуации, и в то же время она, как проявление общечеловеческой способности разума, претендует быть свободной мыслью и потому стремится к признанию своей универсальной значимости, стремится быть выражением общечеловеческих проблем. Если философия, как свободная, самоопределяющаяся деятельность человеческого мышления есть стремление к истине, транснациональной по своей сути, то следовательно, она не может быть однозначно

привязана только к какой-либо одной философской традиции. В то же время отношение мышления к истине есть отношение индивидуального мышления (конкретной философской культуры) ко всеобщему. Это отношение создается в рамках определенной философской культуры, но не ограничивается ею. В этом состоит один из парадоксов истории мировой философии: с одной стороны, конкретный философский дискурс претендует на универсализм, традиционной являющийся признак подлинного философствования, стремление к истине в абсолютном смысле (что представляет собственно внутреннюю цель философии, ее неизбывное содержание); а с другой стороны, реализация этого стремления осуществляется в форме какой-либо конкретной теории или системы, в лице философствующего представителя определенного народа, культуры. Следовательно, подлинность философии не обуславливается однозначно самобытными процессами национального или регионального развития, подлинное философствование возможно (и также невозможно) и в слаборазвитых, и в высокоразвитых странах. Национальная форма философствования присуща не самой философии (философскому мышлению), а лишь философской культуре данного сообщества. Не случайно в современном историко-философском процессе проводится различие между этими понятиями («философия» и «философская культура»).⁹⁰ С этих позиций можно рассматривать, насколько в той или иной культуре созданы достаточные и необходимые условия для расцвета философского мышления. Подлинная философия никогда не замыкается в национальном контексте, она всегда устремлена к «универсальному», к формулированию общезначимых проблем.

Отметим еще один момент концептуально-методологического порядка. Использование в данном исследовании термина «философствование» автор стремится подчеркнуть своеобразие латиноамериканской философской мысли, являющей собой относительно самостоятельную область духовного творчества, не выступающей на собственном поле философской рефлексии. Объем понятия «философия» в применении к латиноамериканской культуре оказывается у представляющих ее мыслителей значительно более широким и аморфным, чем в применении к культуре западной. Это именно «философствование», размышление «по поводу. . .», центр идей которого находится за пределами собственно мыслительных задач и философской рефлексии. Латиноаме-

риканская мысль предстает, как правило, (и это будет показано в дальнейшем) в своей утилитарно-прикладной роли — она используется не для задач исследовательского характера, но для философского обоснования социально-политических целей по «освобождению» континента от существующей экономической и духовно-идейной зависимости от западных стран. Теоретические построения латиноамериканских интеллектуалов практически неотделимы от историко-культурного контекста и потому осуществляемая здесь философская рефлексия над эпистемологической, онтологической и аксиологической проблематикой превращается в мировоззренческие тексты широкой направленности.

С учетом этих предварительных замечаний обратимся непосредственно к центральной теме данной работы — латиноамериканской «философии освобождения».

2. «Философия освобождения» в контексте современной истории философии

2.1. «Философия освобождения»: проблемы и понятия

Если рассматривать философию как продукт культуры определенного сообщества, то безусловно в ее становлении можно обнаружить определенные «следы» конкретного социокультурного развития. «Философия освобождения» (ФО) не исключение, поскольку имеет истоки в предшествующей философской и практической традиции, осуществляемой в Латинской Америке.

Требуется своего уточнения вопрос о взаимоотношении философии и теологии «освобождения» (ТО). Движение ФО никогда не стояло в стороне от теологии. Среди важнейших для континента религиозных факторов, повлиявших на становление философской мысли надо отметить проходившую в 1968 году в колумбийском городе Медельин вторую Всеобщую конференцию латиноамериканского епископата (CELAM), в документах которой подчеркивается необходимость освобождения народов континента от социально-экономической зависимости. В этом же году перуанский теолог Г. Гутьеррес организовал конференцию (в городе Чимботе, Перу), посвященную ТО, чьи основные положения он позднее развил в своей работе («Теология освобождения. Перспективы», 1971)⁹¹, ставшей главным трудом, посвященным этому межконфессиональному движению. Эти обстоятельства постепенно подводили к вопросу о том, насколько возможна в Латинской Америке оригинальная и самобытная философия как «философия освобождения». Философия и теология были тесно связаны по крайней мере до 1975 года, позднее идея междисциплинарного развития философии потребовала пересмотра роли теологии внутри философского контекста и разработки новых, интегративных категорий, утверждает один из видных представителей ФО Артуро А. Роиг⁹². Конкретно связь между философией и теологией выражалась в том, что их позицию в некоторых случаях представляли одни и те же лица. Переплетение теологической и философской рефлексий на первом этапе нашло свое наиболее очевидное выражение в лице Энрике Дусселя и Хуана К. Скэнноне. ТО в их представлении также как и философия направлена на переосмысление европейского – в данном случае европейской теологии, основным пороком которой считается признание

неизменности существующего порядка вещей. Символами этой «неизменности» в плане философском для Дусселя являются гегелевская диалектика и хайдеггеровская онтология, которые не преодолеваются современными европейскими теологиями — «теологией политики», «теологией надежды», поскольку рассматривают *будущее* как развертывание «того же самого»⁹³. Латиноамериканская ТО в своей критической функции представляющая этику⁹⁴, должна, по мнению Дусселя, переосмыслить теологию «центра» (действующую и в США), преодолеть ее и вернуться к «подлинному» христианству, которое всегда признавало Другого и «этот Другой был Богом»⁹⁵. «Преодоление» культурной «тотализации» христианства в первую очередь связывается, как и в ФО, с критическим пересмотром концептуального аппарата этой теологии, отражающей европейский опыт: «быть-христианином» здесь означает «быть-европо-христианином»⁹⁶. Задача ТО — осмыслить периферическую реальность с позиций латиноамериканской христианской практики.

Своеобразие латиноамериканской ситуации Дуссель, как и многие сторонники ТО, видят в уникальном историческом обстоятельстве: латиноамериканцы — единственная группа наций так называемого «третьего мира» являющаяся «глобально христианской». Процессы культурной и этнической метисации, по их мнению, создали своеобразную миссию Латинской Америки и ТО — миссию посредничества между западной традицией, с одной стороны, и большей частью не христиан третьего мира. Именно латиноамериканская культура как культура христианская несет в себе основные достоинства христианства: это первая религия, которая преодолела барьеры национализма и сделала шаг к универсальности. Действительно, христианство не может быть отождествлено с каким-либо конкретным народом, культурой: если другие религии — часть определенной культуры, то христианство — супранационально и способно «демицифировать» конечные горизонты как правых, так и левых идеологий, его главная функция — универсализирующая освободительная практика, дающая трансторическое видение»⁹⁷. В подобном духе высказывается Х.К.Сканноне, полагающий, что в ситуации кризиса современного мира становится необходимой теологическая функция «распознавания» («discernimiento») подлинно «человеческих характеров», несущих ответственность «за всех». Таковой ответственностью в наибольшей степени обладает, по его мнению, «преимущественно христианский латиноамериканский народ»⁹⁸.

Как показывает вышеизложенный краткий экскурс, определенное смыкание, взаимопроникновение теологии и философии «освобождения» происходит как раз на грани выявления сущности латиноамериканского.

Католическая церковь всячески поддерживала ТО как массовое движение и даже считала его частью своего института. Многие представители ФО являлись членами различных орденов, в частности, доминиканского, иезуитского. В свою очередь, многие священники опирались на это движение, в определенном смысле нарушая ранее принятые ими обеты. Можно даже сказать, что с их помощью ТО превратилась в то, что сейчас называется «освобожденной теологией». Это не значит, что в теологию привносилось антирелигиозное умонастроение, однако в самом движении, в его сердцевине зрел вопрос о «смерти Бога», бога угнетенных и угнетающих, наконец, бога церковной иерархии и репрессивной системы. Религиозные понятия «милосердия» и «человеколюбия» заменялись социальными, такими как «справедливость», «равенство» и др. В то же время среди неоднородной массы сторонников движения были и такие, кто пытался использовать идеи философии и теологии «освобождения» для обоснования мистических и теллурических доктрин. В результате главный лозунг «освобождение» трансформировался настолько, что стал совмещаться с общепринятым положением вещей (с так называемым *status quo*). Все это привело к тому, что ФО в настоящее время, по мнению исследователя и сторонника этого движения испанца М. Морено Вилья⁹⁹, несмотря на то, что оба типа рефлексии (теология и философия) причастны к «освобождению» и имеют некоторые общие темы, их отождествление не имеет оснований. Определенная «пересеченность» теологической и философской проблематики на начальном этапе становления ФО отражает известную слабость этой мысли, ее зависимость от реальной социально-исторической ситуации континента, где католицизм со времен конкисты является влиятельной духовной силой. Не случайно Латинскую Америку называют католическим континентом.

Для понимания логики эволюции ФО представляет интерес общая историческая схема развития идей в Латинской Америке, представленная Э. Дусселем – одним из самых известных на сегодняшний день философов «освобождения». Дуссель выделяет три момента в истории философии Аргентины, отражающие, по его мнению, логику становления не только континентальной, и но мировой философии. Это он-

тический, «либеральный момент» аргентинской (латиноамериканской) философии; далее следует онтологический¹⁰⁰ и, наконец, метафизический момент освобождения, связанный с появлением нового критического философского поколения, в рамках которого вызревает четвертая стадия, преодолевающая (ни больше ни меньше) всю мировую философскую традицию: «Настоящий момент философствования является четвертым возрастом философии и первым возрастом антропо-логии: оставляем позади греческую физио-логию, средневековую тео-логию, новоевропейскую (moderna) лого-логию, и таким образом подступили к реальности (мышления), которое все их объясняет»¹⁰¹. Первый (онтический) уровень мышления, ограниченный «вещами» представлен позитивистским мышлением и его критикой «основателями», антипозитивистской позицией (в частности, А. Корна, А. Касо, Х. Васконселоса) и философией «американской сущности» (в лице Ф. Ромеро и др.). На втором – онтологическом этапе имеет значение творчество аргентинских философов Нимио де Анкина (Nimio de Anquin) и Карлоса Астрада (Carlos Astrada). В 20-е гг. оба учились в Германии (Астрада у Хайдеггера и Анкин – у Кассирера), опираясь на идеи которых заняли онтологическую позицию. Оба, исходя из «бытия» (Sein – у Астрада, Esse – у Анкина), дали критику онтического уровня – мира вещей и объектов, сущего, не преодоленного «основателями» и последующими представителями философии «американского» уровня европейского философствования. Тем самым этими философами был осуществлен переход от позитивистской и антипозитивистской версий кантианства к онтологии гегелевского и хайдеггеровского типа. Однако их философская критика носила абстрактно-всеобщий характер, а предложенная онтология, по выражению Дусселя, «не высвечивала повседневную практику»¹⁰² и, таким образом, не открывала путь «к новому, более справедливому порядку». Онтологическое (как и онтическое) представляют, по мнению Дусселя, «тотализованную тотальность»: философ здесь еще не является радикально критическим, даже если он занимает позицию социального критика. Таким образом, онтическая и онтологическая стадии не преодолевают уровня европейского философствования. Речь идет о том, чтобы пойти «далее» (más-allá) бытия как понимания, это и будет уже, согласно Дусселю, мета-физикой.

Собственно третий, метафизический момент в развитии латиноамериканской мысли представляет, по мнению Дусселя, «философия освобождения», поставившая своей целью преодоление европейской

онтологии. Стремление пойти «далее бытия как понимания», где это «далее» (mas allá) выражает одну из главных задач метафизики¹⁰³, осуществляется через критику понятий, принятых «философией бытия» (filosofía de ser, Sein) Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, которая по своей сути является философией тождества. Далее разума как «понимания бытия», Тотальности находится изначальная этико-политическая сфера, Экстериорность (Exterioridad), где обитает «Другой» (Otro).

В определенном смысле точка зрения Э. Дусселя совпадает с мнением многих латиноамериканских философов, полагающих, что период, когда «говорить о латиноамериканской философии – это значит рассказать о европейской философии в Латинской Америке»¹⁰⁴ уже прошел, латиноамериканская философия создала свой собственный философский климат. В зарубежной и отечественной философско-критической литературе¹⁰⁵ также утвердился взгляд, что латиноамериканская философия уже приобрела континентальный характер, но прежде прошла стадию оформления в национальных границах. Действительно, несмотря на существование определенных национальных различий имеется достаточно общих элементов, позволяющих рассматривать латиноамериканскую философию как единое целое и в континентальном масштабе. ФО стала заметным явлением в культурной жизни континента в 70-е годы, и достигла, по словам уругвайского философа А. Ардао, определенной стадии не просто «философии в Латинской Америке, но латиноамериканской философии»¹⁰⁶. Немного позднее (в 1978 г.) перуанский философ Фр. Миро Кесада¹⁰⁷ заявил, что латиноамериканская философия успешно совмещает «две функции – утверждение универсального характера философии и реализацию собственных региональных обстоятельств»¹⁰⁸. В «философии освобождения» он увидел закономерное проявление гуманистического и демократического потенциала латиноамериканской философии и одновременно специфический ответ на ситуацию зависимого развития латиноамериканского общества.

ФО впервые заявила о себе на II Национальном философском конгрессе, проходившем в 1970 г. в Аргентине (Кордова). Представляющая новое движение группа молодых интеллектуалов поставила своей целью создать латиноамериканскую философию¹⁰⁹. (Кроме вышеотмеченных Э. Дусселя, Х.К. Сканноне и А. Роига, следует упомянуть О. Ардилеса, У. Ассмана, М. Касаяя, К. Куйена, Р. Куша, Х. Де Сана, А. Форнари и др.) Для ее достижения предполагалось переопределить

смысл философии с «горизонта» латиноамериканского «понимания». Не случайно в первых работах сторонников ФО преобладает критический тон в отношении западноевропейской философской традиции. Характерным в этом отношении является название статьи Освальдо Ардилеса — «Основы для деструкции истории философии в Латинской Америке», в которой автор пытается раскрыть смысл истории идей на континенте как последовательного насаждения идеологии колониального господства¹¹⁰.

При всех имеющихся различиях почти всех представителей ФО характеризует сходная философская позиция, в частности, увлечение на первом этапе методом экзистенциальной феноменологии, который рассматривался как наиболее пригодный для герменевтического «прочтения» и интерпретации латиноамериканской реальности, изучения историко-социальных и философско-исторических условий развития региона. Сформированный комплекс предпосылок ФО был представлен в 1973 году в журнале *Nuevo Mundo* (Buenos Aires), посвятившего специальный номер¹¹¹ докладам молодых философов, порывающих с господствующей в то время в Аргентине «официальной» линией философии, представляющей западноевропейскую философскую традицию, и рассматривающих эту акцию в качестве необходимого условия для появления и развития ФО. Основное содержание докладов составляли уже не дискуссии неопозитивистов с марксистами и экзистенциалистами, а обсуждение вопроса о возможности или невозможности конкретной, латиноамериканской философии, противостоящей абстрактной, универсалистской западноевропейской философии. Эти процессы были связаны с подъемом демократического движения в стране и созданием в университетах «национальных кафедр», боровшихся за реформу системы высшего образования. Не случайно первая волна представителей ФО состоит в основном из преподавателей философских факультетов национальных университетов. Радикальные представители ФО выступили с позиций единства национального и социального освобождения. Большинство сторонников движения (Э. Дуссель, А. Роиг, Х.К. Сканноне, О. Ардилес, А. Форнари и др.) в своем философском образовании восприняли идеи Гегеля, Хайдеггера, Франкфуртской школы, феноменологии и других школ современной западной философии, но активно оспаривают их, исходя из конкретных задач социально-политического развития латиноамериканского континента. Центральная парадигма, объединяющая разнообразные взгляды

представителей ФО, это признание того, что далее сферы разума как «тотальности» (в первую очередь, как она представлена у Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера) есть сфера этико-политическая, экстериторная, внешняя по отношению к ней. ФО пытается пойти дальше бытия как системы, основы мира, как последнего горизонта смысла и переосмыслить философию (от логики и онтологии до эстетики и политики) с позиции «Другого» как «варвара», «небытия», «ничто», не имеющего собственного логоса и «смысла». Таким образом, в самом начале ФО приняла форму оппозиции европейской философии, поставившей своей целью преодолеть традицию «ментального колониализма» и начать рефлексию, превышающей законодательный логос.

Наиболее выдающиеся представители ФО — Энрике Дуссель и Артуро Андрес Роиг. Первый пытается деконструировать западноевропейский дискурс, чтобы начать в Америке подлинную философию. Второй ищет в истории идей Аргентины и Латинской Америке в целом истоки философствования, которое должно быть самобытным, поскольку обогащается опытом этой истории. Близок к позиции последнего Г. Гульдберг Серутти, попытавшийся в своей книге «Философия латиноамериканского освобождения» (1983) дать один из первых развернутых критических анализов этому движению. В книге анализируются различные подходы к латиноамериканской реальности, в первую очередь в поле критической рефлексии автора попадает популистское (по определению Серутти), направление ФО, возглавляемое Э. Дусселем. Двойственность этой версии ФО проявляется в претензии одновременно быть мышлением о конкретном и абстрактном¹¹². Следует заметить, что понятие «мышление» (*pensamiento*) применяется философами «освобождения» в смысле скорее идеологическом, чем чисто философском, теоретическом. Это проявляется в общей идеологизации философской терминологии, представленной в виде оппозиций: «зависимость -освобождение», «класс — народ», «Европа — Америка», «То же самое» (*lo Mismo*) — Другое» (*lo Otro*), «идеология — философия», «политика — этика», «диалектика — аналектика» и т.д. В то же время этот термин (мышление) показывает поисковый характер латиноамериканской мысли, стремящейся выработать собственный вариант практической философии. Процессуальность данного этапа латиноамериканского мышления проявляется в его описательности.

ФО пытается говорить от имени «жертв» — зависимых народов так

называемого «гретью мира» и осмыслить условия зависимости всех типов – исторические, экономические, политические, культурные. Однако П. Рикер, участвующий в диалоге с ФО, считает тематику освобождения проблематичной, поскольку «философия в целом имеет своей конечной целью освобождение» Более того, в процессе исторического развития этот термин стал слишком многозначным. Латиноамериканские философы, акцентирующие в большей степени экономическое измерение освобождения, тем самым недооценивают тот факт, что критика экономического и социального угнетения должна пройти через критику политической власти. Стремление достичь экономической свободы без должного исследования вопроса о политических средствах может обернуться жестокой мстью истории, что являет собой, по убеждению французского философа, зловещий пример ленинизма¹¹³.

Претендующее быть открытым и критическим мышлением, ФО не может и не хочет быть соучастницей господствующей реальности, так или иначе априорно обуславливающей любую рефлексию. Поэтому философы «освобождения» обращают особое внимание на пре-тематическое (*pre-tematico*), на реальность, находящуюся за пределами чисто абстрактного мышления, пытаюсь исходить из первичной позиции, в которой человек живет повседневно: это отношение личности перед другой личностью, отношение, которое может быть уважением или любого рода насилием¹¹⁴.

Вопрос о создании самобытной, специфической «латиноамериканской философии» является здесь, как мы уже отмечали, основным вопросом. Предыдущий этап философствования в Латинской Америке рассматривается как период ее неподлинного развития, как следствие отчужденного состояния зависимой колониальной культуры. Деятельность «основателей», ссылки на которых у философов «освобождения» достаточно редки, оценивается в целом как сугубо подготовительная. признается их заслуга – постановка вопроса о необходимости вплотную подойти к осмыслению латиноамериканских обстоятельств. По своей сути предшествующая философия, за исключением некоторых попыток, определяется как мышление, изучавшее европейскую мысль и, таким образом, изучавшее европейскую реальность. Философ, представляющий это мышления, в конечности итоге становился проводником североатлантической культуры как универсальной, единственно возможно и, та-

ким образом, сам философ в Латинской Америке «этически виновен за культурное отчуждение латиноамериканца»¹¹⁵

Стремление выработать самобытную и, как подразумевается, подлинную философию, является общим для философов «освобождения». Оно совпадает с попыткой определения средствами этой философии сущности не только латиноамериканской реальности и ее человека, но и осмысления проблем современного мира и дальнейших перспектив развития мировой философии. Специфичной для латиноамериканских мыслителей является именно сама постановка вопроса о латиноамериканской реальности, об идентичности латиноамериканского человека, его способности мыслить и выражать свою индивидуальность и целостность в собственных формах. Этот вопрос, как верно отметил в свое время Л. Сеа, «не встречается в творениях европейской или западной культуры, считающей себя образцом, моделью мышления и культуры»¹¹⁶.

В этой связи сами философы «освобождения» задают вопрос, может ли философия, претендующая быть инструментом освобождения, осуществлять свою критическую функцию, используя концептуальные категории, принадлежащие философии стран, от господства которых она хочет освободиться? Странники так называемой «инкультурной философии» (*filosofia incultural*) — «укорененной» или «необработанной» философии, как покажем в дальнейшем, считают, что это невозможно. Они утверждают, что латиноамериканское философствование должно порвать с академизмом, неизбежно обуславливающим зависимость, и исходить из традиции «народной мудрости». Латиноамериканский философ должен быть по отношению к народу, как бы «органическим интеллигентом», который ставит на службу народной мудрости рефлексивную деятельность в ее разнообразных вариациях — как критическую, теоретическую и систематизирующую деятельность мышления «Укоренная философия» как аутентичная традиция мудрости преодолевает, по мнению ее представителей, ограниченность академизма и подпитывает философское мышление

В первую очередь представляется необходимым предпринять «деструкцию как истории философии в Латинской Америке, так и современную постановку вопроса о философствовании на нашем континенте»¹¹⁷. Так, по мнению Дуссея, «необходимо предварительно осуществить деструкцию, дезартикуляцию, разоружение логики и языка софистики»¹¹⁸. И во вторую, осмыслить связь философской рефлекс-

сии с конкретными политическими идеями, которые «переживались» в это время — период полного расцвета популизма в Аргентине¹¹⁹, подчеркивая, что альтернативой последнему является собственно латиноамериканское философствование. Так постепенно вырабатывались основные базовые положения ФО. Основным, что «формировало» группу, — это стремление создать латиноамериканскую философию, которая была бы подлинной философией, и поэтому представляла универсальную ценность, и в то же время генетически являлась латиноамериканской, т.е. исторически определенной «здесь и сейчас», в Латинской Америке. Общим для философов «освобождения» было убеждение в том, что для достижения вышеназванной цели, надо покончить с системой зависимости и представляющей ее философией. Идея «освобождения» предстает как антитезиса «зависимости» в лице ФО. Наконец, ее сторонники сходятся в том, что именно «бедный, угнетенный» обозначает то место в истории, где проявляется новация. И потому философ должен не забывать, что он пишет и говорит за тех, кто не может «философски» обосновать свои идеи. Философ должен быть интерпретатором голоса латиноамериканского народа, критически его переосмысливая.

Оригинальность ФО ее представители усматривают в том, что она, на их взгляд, являет собой новый философский стиль, не основанный на «наивном реализме», допускающего познание вещей самих по себе, в их непосредственной данности. Эта философия также не делает точкой отсчета и «наивный идеализм», признающий реальность вещей только в рамках чисто субъективного восприятия. ФО рассматривается многими исследователями и ее представителями как первый собственно латиноамериканский «логос», в полной мере соответствующий требованиям «подлинности» и «аутентичности», провозглашенными в свое время перуанцем А. Саласаром Бонди¹²⁰. С самого начала своего появления ФО претендовала на выражение «континентального сознания», в настоящее время она начинает приобретать черты интерконтинентальности помимо собственно латиноамериканских стран (особенно в Мексике, Аргентине, Бразилии, Перу, Колумбии) движение имеет последователей и сторонников и за пределами континента — в Европе (Германии, Австрии, Англии, Испании, Италии) и США.

Появлению ФО способствовали факторы различного рода. В первую очередь, политические, в частности, такое событие, имеющее значение для всего латиноамериканского континента, как кубинская ре-

волюция, распространение популизма и т.д., которые оказали огромное влияние на общественные науки. Рефлексия на тему «освобождения» первоначально получила распространение в литературе по социальной психологии и социологии «освобождения», а не специальных философских работах. Социально-экономические факторы зависимости континента анализировались многими экономистами и социологами, критикующих «теорию развития», инспирированную функционализмом североамериканского образца (Ростоу, Барр и др.) и обосновывающую так называемый «этапизм» (etarismo), в рамках которого слаборазвитость рассматривается как «естественная» стадия развивающихся народов, как первичный «момент» в «логической» структуре мирового рынка. Представители ФО считают такое понимание «естественности» как проявление экономического дарвинизма, представляющий слаборазвитость как закономерную стадию, имеющую определенную «научную» базу, позволяющую со временем реализовать развитие усилием заинтересованных лиц. С подобной интерпретацией не согласились многие латиноамериканские интеллектуалы, представляющие новую социологическую мысль и полагающие, что экономическая слаборазвитость далека от того, чтобы быть «естественной» и конъюнктурной, и в действительности явилась «логическим» последствием длительного процесса колониального господства развитых стран и неизбежным результатом мирового экономического порядка¹²¹. Поэтому А. Гундер Франк¹²² и другие (в частности некоторые бразильские социологи, такие как Т. Дос Сантос, Ф. Кардосо, Х. Фалетто и другие) будут говорить не о «теории развития», а о «теории зависимости». С утверждением теории зависимости происходит изменение эпистемологической парадигмы в интерпретации проблем латиноамериканского региона, заменяющей бином «развитие-слаборазвитость» биномом «зависимость-освобождение». «Негативный» аспект понятия зависимости имеет своим антитезисом и «позитивным» коррелятом понятие освобождения, получающего в данном случае значение этического императива. Критическое отношение латиноамериканских философов к теоретико-методологическим установкам западноевропейской социально-гуманитарной мысли объясняется не их логической несостоятельностью или ярко выраженным идеологическим характером, а их неприменимостью к анализу латиноамериканской реальности («реальности слаборазвитости»).

ФО в узком смысле слова является созданием группы мыслителей, среди которых, без сомнения, выделяется Энрике Дуссель, разделяющий убеждение Саласара Бонди о том, что необходимо преодолеть характерное для большей части латиноамериканских философов подражание западной философии. Соглашается он также и с Сеа в том, что философское мышление начинается не с нуля, «из ничего», но воспринимает лучшее из того, что уже создано. За этим предложением «начинать с нуля, по утверждению Дусселя, имеет обыкновение скрываться упрощение, возрождающее старые формулировки. Для Дусселя «неподлинный» философ не заслуживает звания философа, это софист, имитатор европейского, «педагог-дрессировщик»¹²³, подчиняющий своих учеников, заставляющих их принимать «североатлантическую культуру как универсальную, единственную, истинную»¹²⁴. В то же время, предостерегая от юношеского порыва быть оригинальными «любой ценой», он полагает, что и данное стремление не может быть точкой отсчета. Проблема не сводится к стихийному поиску интеллектуальной оригинальности ради нее самой, но к необходимости взять на себя ответственность за осмысление реальных требований латиноамериканской историко-политической практики.

Перспектива создания латиноамериканской ФО рассматривается Дусселем как предварительный шаг к программе по формированию нового мышления. При этом предполагается оттолкнуться от наиболее значимых концепций европейских философов, и через них открыть путь для разработки новых интерпретативных категорий, позволяющих «дать слово» латиноамериканской обыденной реальности. Речь идет не только о дискурсе освобождения, но прежде всего, «об освобождении самого философского языка и логики от Тотализации, которая навязывается реальности»¹²⁵. Этот тезис представляется важным, поскольку проблема состоит не в выявлении критерия подлинности и реальности философии с точки зрения ее генезиса, истоках философствования, но о философии, стремящейся освободиться от устаревшего философского языка, мешающего выйти к латиноамериканской реальности. Таким образом речь идет о своего рода «фундаментальной философии», претендующей на открытие новых философских категорий, способствующих пониманию того, что эта «реальность» — не абстрактное понятие, представляющее Латинскую Америку, но личность «Другого», подавленного тяжестью чуждого ему логоса.

Надо сразу отметить, что ФО представляют неравноценные в теоретическом отношении концепции, идеи и принципы разной аналитически-смысловой ценности. По признанию Ф. Миро Кесады, у европейцев существует два мнения о ФО: с одной стороны, это латиноамериканская версия марксизма, с другой — сартровского экзистенциализма¹²⁶. Теоретические построения латиноамериканских интеллектуалов, представляющих ФО, как правило, характеризуются эклектичностью, сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, радикализма и консерватизма, практицизма и утопизма, национализма и социализма и т.д. Нельзя не учитывать и определенную «приземленность» этой мысли, теоретическую заниженность дискурса, объясняемую не только «молодостью» латиноамериканской мысли, но и сознательными популистскими претензиями на выражение «голоса» народов стран так называемого «третьего мира» — униженного, отверженного, исключенного из диалога культур, ведущегося странами мира «первого». Поскольку ФО претендует быть философией масс, то для распространения новой концепции мира и человека, разрабатываемой этой философией, решающим оказывается привлечение не рациональной, но скорее «эмоциональной» аргументации, «нарушая» тем самым одно из общепризнанных в современном философском дискурсе требование аналитической философии о преимуществах доказательной аргументации перед доводами эмоций и постулатах веры. Подобный характер философствования во многом определяет ее морализирующий характер, превращает в своеобразную моральную философию со своими специфическими проблемами. Одну из них аргентинский философ Рудольфо Куш ставит в виде вопрос: при каких условиях надо давать человеку есть, не унижая при этом достоинство нуждающегося? И заключает, что в условиях физической нищеты огромной массы народа «его этическая воля нейтрализована необходимостью просто выжить»¹²⁷.

Стоит привести и мнение «изнутри», представителя ФО, уже отмеченного нами Г. Серутти, полагающего, что за провозглашенным тезисом о создании не академической философии все же скрывается очень «академическое» желание заполнить просранство, отавленное «поколением» Ф. Ромеро, поколением «нормализованной» философской активности в стране. Сам факт того, что ФО первой волны представляли в основном преподаватели философских факультетов национальных университетов, по мнению Серутти, говорит о том, что «нормализованная» философия превратилась в практику привилегиро-

ванного меньшинства – элиты философов, «владельцев истины» господствующих социальных групп общества. Претенциозное «упразднение» академической философии превратилось в критическое оправдание существующего положения вещей. Антиакадемизм, таким образом, превратился в академическую норму¹²⁸.

Итак, возможна ли подлинная философия в социально-культурном контексте зависимости и «идейно-духовного» господства европейского дискурса? Иными словами, возможна ли философия, освобожденная от зависимости? Если для Саласара Бонди ответ, как мы показали, отрицательный, то для Сеа, положительный. Для ФО, продолжившей развитие этой полемики такая философия возможна и даже необходима, но при условии, что эта рефлексия будет носить практический характер, то есть ФО в своих основах должна быть этикой, должна вернуться к этике как «первой философии» и соответственно должна способствовать решению социально-политических проблем.

Таким образом, речь идет о тезисе, противоположном по своему смыслу тому, что утверждал Саласар Бонди. В Латинской Америке, зависимой и слаборазвитой в социально-экономическом смысле философ способен размышлять о собственной реальности с целью преодоления данного положения вещей. Философия не является для ФО интеллектуальным времяпрепровождением; философ «освобождения» не занимается «чистым» мышлением, даже в том случае, если любит мудрость ради мудрости. Объект его внимания – это страдающий человек, народы, отчужденные от своих прав. Методичное размышление о причинах, обусловивших такую ситуацию, о стратегии, необходимой для преодоления несправедливости, представляет философским средством воздействия на сознание человека, народа, что должно способствовать практическому освобождению угнетенной индивидуальности. ФО претендует взять на себя ответственность за основные вопросы, поставленных обыденным существованием латиноамериканца, в котором находится и сама в лице своих представителей, и все же хочет быть именно философской рефлексией, пытаясь дать ответы на ситуацию зависимости, в которой живут народы Латинской Америки. Уже четверть века ФО пытается утверждать свою оригинальность в современной панораме идей западной философии.

Основные положения ФО были изложены в Морелийской декларации (1975, Морелия, Мексика) на первом Национальном философс-

ком конгрессе пятью авторами: Э. Дусселем, Ф. Миро Кесадой, А. Роигом, А. Вильегасом и Л. Сеа. Несмотря на то, что авторы имеют различные философские позиции, они совпадают в понимании того, какую роль должна играть латиноамериканская философия в обосновании политической практики.

Шесть основных тезисов Морелийской Декларации¹²⁹:

1. Западная философия провозгласила универсальные человеческие принципы свободы и справедливости, но эта философия несет освободительный смысл только для европейских стран и США.

2. Несмотря на то, что она провозглашает свободу, ее используют для оправдания господства Запада над остальным миром.

3. «Философия освобождения» не только не отрицает освободительный смысл западной философии, но расширяет и универсализирует его.

4. Освобождение, которое мыслит эта философия является универсальным в том смысле, что считает невозможным говорить о подлинном освобождении, пока не освобождены все люди и народы.

5. «Философия освобождения» противостоит произволу и власти господина и утверждает освобождение и рациональность (*racionalidad*) угнетенного.

6. В Латинской Америке группа интеллектуалов, исходя из реальной зависимости и угнетения наших стран западной властью, предлагает философский ответ в лице «философии освобождения».

Подписали декларацию философы, различающимися по своим философским взглядам, академической формации и тематическим интересам. По мнению Фр. Миро Кесада, Дуссель в то время казался «гегелевским диалектиком», Сеа — «экзистенциалистом», Вильегас скорее социальным мыслителем, занимающимся проблемами реформации и революции в Латинской Америке; Роиг — гегельянцем и марксистом в той или иной степени. Сам же Миро Кесада известен в первую очередь как философ-аналитик, испытавший влияние идей Канта (решающей для его понимания социализма была кантовская идея о человеке как цели). И в то же время все они являются приверженцами ФО. Несмотря на различие позиций, их объединяет латиноамериканизм, дающий общую перспективу понимания этих проблем¹³⁰.

Этот документ, несмотря на его декларативный стиль, важен в нескольких отношениях. Прежде всего потому, что он получил широкое признание как типичный (для первого этапа) текст ФО, в котором предпринята попытка дать определение этой философии, указать на ее

отношение к философии в целом. Основываясь на Морелийской декларации можно выделить некоторые черты данного движения. Прежде всего, ФО является философией истории, противостоящей евроцентристской интерпретации мировой истории. Господство Запада в мировой истории трактуется как проявление постоянно повторяющегося отношения: одни люди господствуют над другими, отвергают их и низводят до «средства» достижения своих целей. Произволу и диктату «господина», его тоталитарному разуму противостоит свобода и рациональность «раба», угнетению — освобождение. В настоящее время зависимость проявляется в неокOLONIALИЗМЕ, довлеющим над всеми нациями периферии, т.е. в странах Азии и Африке. И поэтому латиноамериканская ФО претендует в перспективе стать универсальной, представляющей философскую позицию периферии. Это и будет, по мнению Миро Кесада, «новым словом в истории философии»¹³¹.

Отмеченные черты, как представляется, позволяют охарактеризовать более или менее приемлемы образом то, что в целом понимается как ФО. Однако следует признать, что в силу мозаичности и разнообразия представляющих ее концепций, эти черты не исчерпывают всех возможных смыслов этого неоднозначного идейного движения. Эти положения служат основой для первичного приближения к пониманию того, что первоначально представляла собой ФО. Представленные тезисы ясно показывают, что это не интеллектуалистская философия, увлеченная построением замысловатых идейно-теоретических конструкций. ФО стремится быть элементом практики социального и национального освобождения, ставящего целью преобразование мира в экуменическом смысле. Несомненно и то, что она не принадлежит к иррационалистическому направлению, поскольку претендует на разработку собственной концепции рациональности. Традиционная рациональность должна быть отвергнута с позиции категорий, мыслящих различие, инаковость (*Alteridad*) как «Другого», угнетенного, бедного, не-бытия, варвара, ничто, женщину, ученика, народа, Бога и т.д. Само освобождение предстает здесь как рациональное в его этическом измерении: подлинная свобода возможна в рациональном мире, т.е. мире, в котором окончательно ликвидирована возможность господства одних людей над другими. По мнению Фр. Миро Кесада, философов «первого часа» ФО объединяет, помимо всего прочего, еще одна черта: «Стремление философски обосновать революцию, совпадение между практикой и теорией как ее основанием»¹³². Позднее

Э. Дуссель, уточняя отношение философов «освобождения» к революции, подчеркивает, что «изменение», на которых настаивает ФО, «не должно пониматься как революция»¹³³. Речь идет о формировании кригического сознания «жертв» несправедливого общества, позицию которых выражает «этика освобождения» как неотъемлемая часть ФО.

Несмотря на то, что ФО стремилась быть одним из инструментов освободительной практики, тем не менее она всегда претендовала на статус философии и как таковая рассматривает себя как методологическую, аналитическую и диалектическую рефлексию о латиноамериканской реальности, мире в целом, опираясь на результаты наук, в первую очередь, социально-гуманитарных. Последние переживают новый этап развития в Латинской Америке, что делает возможным на их основании дать новую интерпретацию проблем современного мира. Так, социология и экономика раскрыли механизм социально-экономической зависимости стран региона и разработали «теорию зависимости». По мнению Фр. Миро Кесада, ФО как методическая рефлексия означает, что ее положения являются результатом не просто «воли к освобождению», а обосновываются посредством методологии, имеющей два аспекта: аналитический и диалектический. Термин «аналитический» указывает на необходимость тщательного анализа понятий, используемых в философском дискурсе. В свою очередь термин «диалектический» означает, что такое философствование должно учитывать противоречивое развитие социальной реальности, преодолевающей свои структуры через противоположности и конфликты. Философское мышление в своей динамике восхождения и преодоления должно использовать концептуальные категории, адекватные этим реальным процессам¹³⁴.

Аналитическая и диалектическая методология, по мнению перуанского философа, позволяет раскрыть постулаты философского дискурса, оправдывающего господство Запада и выражающего его волю к власти. Ему противостоит дискурс ФО, зародившийся в странах, включенных в экономическую и культурную систему Запада. Эпистемологическая структура этого дискурса предполагает преодоление системы ценностей западной цивилизации и начало новой цивилизации. ФО претендует быть гипом знания, которая выходит за пределы западного мышления. Такой тип знания может сформироваться лишь посредством систематической критики идеологий, которые скрывают

действительный смысл происходящих в истории процессов. Эту критическую функцию и призвана осуществлять ФО, утверждающая собственную интерпретацию мировой истории. Историко-критический анализ позволяет, по убеждению философов «освобождения» вскрыть различные формы культурной зависимости, когда, например, интеллектуальные элиты зависимых стран принимают модели социального развития и культурных отношений, навязываемые метрополиями.

Не ставя своей задачей привести к общему знаменателю разнообразные взгляды философов «освобождения», попытаемся выделить некоторую совокупность проблем, стоящих в центре их философского внимания. Общие концептуальные контуры «философии освобождения», только условно представляющие это движение как относительное целое, выглядят следующим образом.

- Разработка основ латиноамериканской философии как философии подлинной и потому представляющей универсальную ценность; ее предмет – самобытная латиноамериканская историко-культурная и социальная действительность, цель – утверждение континентального сознания.

- Определение этико-практического и критического характера латиноамериканской философии как общей теории духовного и политического освобождения и, таким образом, как одного из факторов реального освободительного процесса в Латинской Америке.

- Признание общности, организованной как *народ*, историческим субъектом латиноамериканского философствования, «преодолевающего эгоизм современной философии»¹³⁵, ставящей проблемы в индивидуалистической форме, то есть раскрытие коллективистского «мы» латиноамериканской философии.

- При этом задача философа как интерпретатора латиноамериканской реальности, состоит в том, чтобы посредством «этической позиции» осуществлять необходимую связь между теорией и практикой. Интеллектуал рассматривается как составная часть народа, исключаящей дихотомию «народ – мы».

Остановимся на некоторых из указанных проблем.

Поскольку латиноамериканская философия изначально культивируется как этико-практическая рефлексия (а не как чистая форма познания), ориентированная на социальную проблематику, постольку личность философа в Латинской Америке традиционно получает статус «проповедника», призванного определить свою позицию перед ос-

новными проблемами жизни. Такая направленность мышления, как увидим в дальнейшем, часто превращает философствование в пропаганду, проповедь и призыв, фиксирующих наличие реальных континентальных проблем, но, к сожалению, не преодолевающих морализаторский стиль.

Философы «освобождения» критикуют классический гуманистический идеал, который, по их мнению, никогда не включал «народ», исходя из абстрактной идеи личности. Европейскому подходу к личности как уникальному и отличительному от других феноменов противопоставляется нечто коллективное как народ. Собственно через это понятие считается возможным ликвидировать разрыв между теорией и практикой. Так, по мнению Э. Дусселя, уже в философском мышлении Хосе Васконселоса в первой половине нынешнего века под именем «раса» скрывалось то, что в действительности («уже не в смысле биологистском, но этно-антропологическом») зовется «народ»¹³⁶. Таким образом, это понятие теряет здесь свой научно-социологический статус, превращаясь в категорию-интерпретацию, преодолевающей узкие границы понятия «класс». (Для Маркса, напомним, народ, это прежде всего пролетариат). Подлинный смысл этой категории, согласно Дусселю, состоит в том, что в ней подчеркивается «экстериорность народа», его оппозиция по отношению к существующей господствующей системе как «Тотальности»¹³⁷. В этом же духе высказывается один из интерпретаторов ФО — Д. Каминотти, рассматривающий понятие «народ» как некую символическую категорию, «включающую в свою структуру тех, кто несет идеалы достоинства, справедливости — моральные ценности, противостоящие «иметь» и «владеть» как нормам угнетения»¹³⁸.

Аналогичного смысла данного понятия придерживаются и другие представители «философии освобождения, в частности, аргентинец Марио К. Касалья. Последний отмечает недостаточность марксистского понятия «класс», подчеркивающего только экономическую дифференциацию общества: «народ» здесь — абстрактное понятие, не преодолевающее идеалистический смысл понятия «дух народа» гегелевской философии. Философ предпочитает отождествлять это понятие («дух народа») с национальным бытием или конкретной реальностью, что дает возможность преодолеть абстрактность этого понятия и превратить его в онтологический принцип — в некую сверх-индивидуальную, историко-культурную реальность»¹³⁹.

Обобщающее определение этого понятия дает аргентинец Х.К. Скано-не: «Народ — это историко-культурная категория (вид категории-символа), которая обозначает всех, кто независимо от места, которое занимает в процессе производства, — приобщается к историческому проекту освобождения»¹⁴⁰.

Представленные интерпретации понятия «народ» пытаются учесть так называемый «внутренний» колониализм латиноамериканского общества. Имеется в виду тот несомненный факт, что колониализм исторически проявлял себя не только на международном, но и национальном уровне: интернациональная модель социально-экономических отношений между развитой метрополией и слаборазвитой периферией воспроизводится и внутри отдельных стран. Один из философов «освобождения» — Х. де Сан причиной такого положения считает «отклонение» этоса от своей подлинности, о чем свидетельствуют «социальная дезинтеграция и политическая коррупция, господство эгоистических инстинктов и индивидуалистических интересов»¹⁴¹ в латиноамериканском обществе «зависимого капитализма». Разрыв между официально принятой системой ценностей и миром повседневного опыта народа рассматривается как продукт «ментальной колонизации». В рамках этой колонизации до сих пор в среде интеллигенции имеет хождение дилемма «цивилизация» и «варварство». Эта дилемма на протяжении всей истории Латинской Америки синтезирует основной антагонизм современного общества, который сегодня выражается другими словами — «освобождение» или «зависимость, «народная культура» или «культура просветительская». Последняя, представляющая элитарную культуру, в соответствии со схемой «цивилизация — варварство» Сармьенто, восприняла внешние атрибуты культуры развитых западноевропейских стран в качестве универсальных формул, лишенных самобытного момента. Развитие латиноамериканского общества считается возможным на основе собственной системы ценностей народной культуры, что предполагает демистификацию ценностей «элитарной» культуры.

Итак, теоретическая критика в ФО ведется от лица «Другого», оспаривающего опыт «бедного», народа, представляющего исторический субъект, освобождение которого и предполагается с позиций нового дискурса. Надо сказать, что ФО с самого начала столкнулась со сложностью использования понятия «народ». Двусмысленность его использования проистекает из того, что это слово — одно из расхожих в

официальных речах политиков, которые поэтому и обозначаются как «популистские». Кроме отмеченной демагогичности этого термина, оно открывает дверь для различных версий иррационального, среди которых находится и теллуризм¹⁴², проявившийся во взглядах некоторых представителей ФО¹⁴³. Значение этого слова неуловимо. В латиноамериканской литературе и философии поиски национальной сущности латиноамериканца связаны с почвенническими теориями, согласно которым «почва» («suelo») и вообще «земное» («telurico») порождают соответствующий тип человека. Магические силы земли и дух народа тесно связаны. Латиноамериканский этос, субъектом которого является народ, раскрывается в конкретном историческом пространстве культуры и находится в сущностной связи с природой. И потому культура, утверждающая латиноамериканскость в символических структурах, постигается не только на сознательном, но и на иррациональном уровне¹⁴⁴. Тотальный опыт латиноамериканского раскрывается в переплетении логико-рационального и мифо-религиозного уровней сознания, о чем свидетельствует так называемый новый латиноамериканский роман «магического реализма»¹⁴⁵ в определенном смысле заменяющий мифологию и таким путем пытающийся выразить сокровенную, первоначальную сущность испаноамериканской культуры. Мышление, запечатленное в этих романах, соответствует, по мнению одного из представителей латиноамериканской литературной критики, магической стадии, соответствующей магической стадии, предшествующей принципу идентификации: оно не конкретно, не абстрактно, но синкретично¹⁴⁶.

Спекулятивность этих суждений, объяснимая стремлением раскрыть своеобразие мышления латиноамериканца и его культуры обнаруживает основу полемики между Серутти и Дусселем. осуждаемого за популистские идеи. Одна из них состоит в претензии ФО говорить от лица угнетенных и за них. Таким образом, сам философ «освобождения» превращается в исторического субъекта – посредника, озвучивающего безгласную позицию «Другого» – обездоленных латиноамериканских народов. А. Роиг также расходится с Дусселем в понимании подобной роли философа, по его мнению, в задачу последнего не входит «говорить от лица других и за других», поскольку нет особых причин для того, чтобы «становиться певцами чужих идей». Как любой человек, философ может впасть в заблуждение – в своей претензии «формулировать» за другого он может неосознанно «переформулировать» исходные

идеи. Единственное решение в такой ситуации — погружение в практику, которая придаст должную ориентацию теоретической «практике», считает Роиг¹⁴⁷.

Разногласия между философами «освобождения» возникают также в связи с определением самой ФО. Сторонники ее политизированной версии понимают под ФО форму знания, которая существует и развивается вне системы, диктуемой господствующими странами и потому выражает позицию отрицания, критики, деструкции. Под «господствующей системой» понимается система экономического и политического господства, которая навязывает другим странам свою модель развития как наилучшую. Но это отрицание, по мнению Ф. Миро Кесада, не означает (как полагают некоторые философы «освобождения»), что ФО остается вне сферы западной философии. Представляется, что оригинальность философского движения не заключается в использовании совершенно чуждых понятий, несовместимых по своему смыслу с негласно принятым языком мировой философии, где «национальные границы» провести невозможно и, главное, не нужно. Реальная проблема состоит в том, что в эволюции западной философской мысли существуют постоянные напряжения между тем, что считается традицией и новацией. Это особенно очевидно на этапе постмодернистского состояния западной философии.

Нет единства между сторонниками движения и в понимании того, что есть философия и какой должна быть картина мира, делающая освобождение возможным. Одни члены движения, исходя из исторического контекста, полагают, что западная философия истории использовалась для оправдания завоеваний, насилия, освобождения собственных народов и потому являлась «философией угнетения». Другие исходят из рационалистического контекста — для них само развитие философии в ходе истории (западной) неизбежно приводит к ФО. Сама философия, независимо от исторического контекста может дать критерии, позволяющие продемонстрировать ложность всякой теории, претендующей на оправдание господства. Ненадежность исторического контекста Фр. Миро Кесада усматривает в том, что он влияет на мышление, которое при этом воздействии может быть деформировано идеологией, исказить смысл реальных процессов.

Другим моментом разногласия между представителями ФО является вопрос о той роли, какую должна (или не должна) играть метафизика в ФО. Для одних философов освобождения метафизика необходи-

ма (Дуссель, Морено), поскольку только метафизика может сделать возможным понимание инаковости, без чего не может быть адекватно постигнут смысл освобождения. Другие же считают (Роиг, Серутти), что без метафизики не только можно обойтись, но ее даже следует избегать как основания теории. Метафизика неприемлема в силу отсутствия в ней ясности, что затрудняет концептуальный анализ и теоретическое обоснование проекта освобождения.

Другим важнейшим понятием-проблемой в «философии освобождения» предстает **культура**. Исследование духовных процессов в Латинской Америке, минуя проблематику историко-культурной самобытности невозможно. Именно это понятие вносит необходимое уточнение в достаточно распространенное мнение, что различия в образе жизни разных народов объясняются в основном биологическими факторами или национально-этнической принадлежностью. Признание культурной самобытности делает возможным определение разнообразия человеческих «способов» жизни и поведения социально-историческими факторами. Именно в таком смысле понятие «культура» может рассматриваться в качестве подлинного основания национальной формы философствования, в нашем случае, самобытной латиноамериканской мысли. Общепризнанные философские и социологические подходы к определению культуры (первые – подчеркивающие ее идеальные, вторые – содержательные, актуальные характеристики) не в полной мере учитывают ее «своеобразие». Последний аспект, как раз и предполагает, на наш взгляд, выявление самобытности в лице конкретной культуры как исторического феномена с характерными для конкретной национально-этнической общности чертами. Иными словами, это особый образ жизни, своеобразная модель мировосприятия, порождающие ценностную ориентацию человека. При этом проблема самобытности синонимична проблеме самоидентичности, выражающей стремление совпасть с собственной сутью, утвердить собственную саморавность, ценностную состоятельность. Этот аспект самоопределения культуры практически неизвестен европейским культурам – открыть для себя свой подлинный духовный облик. Это не оценочный подход, а учет специфики латиноамериканской реальности, в которой все больше и больше дает о себе знать, по утверждению одного из исследователей процессов культуuroобразования в Латинской Америке, тенденция к дифференциации этнокультурных идентичностей¹⁴⁸

Акцентирование самобытности связано также со стремлением пре-

одолеть представление о культуре как идеологической структуре, основная функция которой сводится к тому, чтобы выражать, систематизировать и оправдывать существующую в обществе власть. Для философии это означает – либо интерпретировать мир с позиций и в интересах господствующих социальных слоев, либо обосновывать мировидение, способствующее освобождению угнетенных членов общества. Философы «освобождения» склоняются к последнему. Культурная самобытность, национальная народная культура рассматриваются (например, как увидим далее, в концепции аргентинца Хулио де Сана) в качестве созидательной силы, способной противостоять логике растущего единообразия современного мирового сообщества.

Что касается вопроса о самобытности с точки зрения культурфилософской рефлексии, как она сформировалась в западноевропейской философской мысли, то надо заметить следующее. Самобытность можно представить в рамках оппозиции между двумя восприятиями-интерпретациями мира – как допредикативного переживания и рассудочного осмысления. Другими словами, это противопоставление культуры как *жизни* культуре как *духу*, понимаемому как рассудочное познание и, следовательно, нечто враждебное жизни в ее неповторимо-уникальном выражении. В латиноамериканской философии осмысление этой антитезы осуществляется посредством традиционной линии противопоставления двух исторических культур – европейской и латиноамериканской. Латиноамериканская культура действительно оценивалась в течение долгого периода своей истории лишь в свете европейской системы ценностей. Америка со времени ее открытия воспринималась как пародийное и неточное подражание, своего рода ответвление европейской культуры. И до сих пор любое обращение к латиноамериканской культуре неизбежно отсылает нас к фактору ее маргинальности по отношению к культуре европейской. Понятие культурной самобытности предстает в этом плане как понятие динамическое, противостоящее экспансии рационализма, отражающее сложное взаимодействие между старым и новым, продолжением традиции и ее отрицанием, постоянством и изменчивостью. Две тенденции этой динамики – регионалистская и универсалистская – проходят через всю культурную историю Латинской Америки.

Критический пересмотр исторического прошлого и настоящего Латинской Америки для философов «освобождения» является в то же время пересмотром сути западного гуманизма, судом над колониалист-

ской деятельности европейского общества. ФО поставила своей целью выработать историческую модель развития, исходя из самобытности своей собственной культуры. Одновременно эта задача осознается и как создание нового идеала общества и человека, достижение таких форм опыта «человеческого», каких еще не достигала философия европейская. Конфликт между историко-культурными ценностями, с одной стороны, и новыми тенденциями, характерными для современного уже не индустриального, а постиндустриального, информационного общества, как оно сформировалось в западных странах, с другой, хорошо известен в Латинской Америке. Западная модель развития предполагает его рассмотрение, главным образом, с точки зрения экономических показателей и увеличения производства товаров. Неолиберальная парадигма рыночной экономики ориентирует на параметры экономической эффективности производственной деятельности. Такой подход, основанный на утилитарных критериях, порождает «потребительский» характер культуры эпохи «восстания масс». Этими обстоятельствами вызвано стремление теоретиков ФО привнести в развитие культурные и моральные цели, признающих за каждым человеком, каждым народом право на подлинность, самобытность. Учитывать культурный аспект развития — значит признавать, что целью развития должен быть человек. Культура, проявляющаяся во всех сферах жизни, определяющая ее смысл, и должна стать и становится в построениях философов «освобождения» тем фактором, который направляет и гуманизирует экономический рост и технический прогресс¹⁴⁹. Характерная и, как представляется, неизбежная для современного человечества тенденция к единообразию, стандартизации образа жизни, глобализация и формирование планетарной цивилизации не всегда проистекают из схожести культурных ценностей и идеалов. Во многом эти процессы связаны с исторически сложившимся преобладанием западноевропейских центров по выработке и распространению знаний, социальных норм, присущих развитым странам. Этот несомненный факт возрастающей универсализации всех сфер жизни накладывает тот же отпечаток на культуру в целом.

Очевидно, что подобный характер философствования во многом определяет его морализирующий характер, превращает в своеобразную моральную философию со своими специфическими проблемами. Одну из них аргентинский философ Родольфо Куш ставит в виде вопроса: В каких условиях надо давать человеку есть, не унижая при этом достоинство нуждающегося? И заключает, что в условиях физи-

ческой нищеты огромной массы народы «его этическая воля нейтрализована необходимостью просто выжить»¹⁵⁰. Сохранить «этичность народа» возможно, согласно Кушу, через культурную самобытность, которая проявляется в обыденной жизни. Раскрыть эту самобытность, приблизиться к ней возможно через до-научный подход — через миф, который «затрагивает тему глобальности самого существования»¹⁵¹. Критикуя современное индустриальное общество, механизмы существования которого отвечают утилитарным критериям полезности, выгоды, чуждых интересам латиноамериканских народов, Куш противопоставляет экономике — «этику культуры» как показатель нравственно-духовного состояния общества. В «этике культуры» должны быть осознаны и определены правила и нормы жизнедеятельности конкретной культуры. Центральным понятием «этики культуры» Куш объявляет понятие достоинства¹⁵².

Таковы некоторые ключевые суждения, позволяющие представить картину психологического, идеологического и культурного состояния философской мысли «освобождения».

Вышерассмотренные философские умонастроения вызваны реальными процессами зависимого развития большинства стран «третьего мира». Для Запада нищета и голод «третьего мира» — это «далекие» нищета и голод¹⁵³. Наряду с традиционными ценностями в латиноамериканском обществе в силу процессов глобализации достаточно активно появляются новые потребности и мотивации, все чаще влекущие за собой раздвоенный характер культурного мировосприятия в сознании людей, в целых регионах. Эта ситуация определяет одну из задач ФО — показать неподлинность западных культурных ценностей и этот критический момент сделать основанием для выработки подлинности самобытного, «латиноамериканского». Западная «честолюбивая» культура рассматривается как культура рационалистическая, ориентированная на западный «тщеславный» разум. Таким образом, в постмодернистском духе вскрывается «тоталитарность» рационалистической позиции, которая способна привести (хотя справедливо признается, что это не основная ее функция) к господству, подчинению, зависимости.

Постоянное подчеркивание самобытной, национальной формы выражения мысли в латиноамериканской философии имеет своим основанием критику европоцентризма. Акцентирование самобытности в мышлении в определенном смысле правомерно, поскольку

проблема национального в философском дискурсе, как мы уже отмечали, не прояснена в должной мере. Однако возникает другой вопрос — насколько осознание «национального» в мышлении, вплоть до его культивирования способствует прояснению тех проблем, которые являются предметом рассмотрения в ФО. Насколько расхожая критика европоцентризма усиливает национальное, укрепляет самобытную рефлексию.

2.2. Европейские истоки «философии освобождения»

1. 2.2. ФО и философия М. Хайдеггера

Существенным фактором на пути философского самоопределения своей позиции представителями ФО явилось переосмысление европейской мысли, особенно тех философских концепций, в которых «ставится под вопрос» собственная философская рефлексия, предпринимается критика основ европейского философствования. Таковыми для ФО явились в первую очередь концепции М. Хайдеггера и Э. Левинаса, чьи идеи стали своеобразными интеллектуальными инструментами философского обновления в латиноамериканском контексте.

Философия М. Хайдеггера (1889–1976) является одним из основных источников для ФО, в частности, для концепции Э. Дусселя, в работах которого ясно прослеживается влияние идей немецкого философа. Практически вся первая книга аргентинского философа — «К этике латиноамериканского освобождения»¹³⁴ представляет собой анализ хайдеггеровского мышления. Подчеркивание герменевтичности латиноамериканской философии опирается у Дусселя на хайдеггеровское понимание герменевтики в первую очередь как систематического философско-исторического понимания фактичности человеческого бытия. Кроме Дусселя, как покажем далее, непосредственное влияние хайдеггеровского учения о языке испытал другой аргентинский философ — Р. Куш.

Напомним некоторые основополагающие идеи Хайдеггера в той или иной мере воспринятые и переосмысленные философами «освобождения». Важнейший для философа вопрос о смысле бытия как такового первоначально рассматривается в «Бытии и времени» в связи с исследованием структуры человеческого существования. Хайдеггер подчеркивает, что имплицитное понимание бытия, которым обладает человек, не только не способствует обнаружению смысла бытия, но,

наоборот, восприятие этого смысла в качестве само собой разумеющегося препятствует формулировке проблемы смысла бытия как проблемы. Другими словами, непосредственное познание бытия невозможно. Понимание бытия должно быть реализовано принципиально иными средствами, чем понятийно-категориальный аппарат традиционной метафизики, разработанный применительно к анализу сущего. Хайдеггер пытается найти средства выражения, соответствующие поставленной задаче. Этим объясняются предпринятые им этимологические «раскопки» первоначального смысла понятий, обусловившие трудно-понимаемую хайдеггеровскую терминологию¹⁵⁵.

В этой ситуации Хайдеггер обращается к феноменологии, представляющей в его философии как герменевтика человеческого бытия («герменевтика фактичности»), поскольку выявляет онтологические параметры человеческого бытия, то есть те условия, благодаря которым человеческое существование может быть тем, что оно есть. Под герменевтикой фактичности Хайдеггер понимал прояснение (die Erhellung) и полагал, что существование само себя проясняет, становится ясным. Человеческое бытие изначально «герменевтично» и потому определяющим способом существования человека является «самопонимание». Герменевтика позволяет сделать доступным конкретное «тут-бытие», «присутствие», «сию-бытность» (Dasein) для него самого. Истолковывающее понимание или понимающее толкование – основной модус, каким только и может осуществляться Dasein. И потому всякий язык есть самоистолкование человеческой жизни. Существо человека Хайдеггер называет присутствием, Дазейном (Dasein), настроением. Эти условия суть фундаментальные определения Дазейна, его «экзистенциалы». К ним относятся «расположение» («положенность»), «понимание» и «речь», которые Хайдеггер также считает производными модусами истолкования¹⁵⁶. Субъектом повседневной жизни человека становится, по Хайдеггеру, безличное «оно» (Das Man). Процесс осознания человеком сущности повседневного существования происходит в донаучных формах познавательной ориентации, либо в вышеуказанных формах осознания своего бытия («расположенность», «понимание, «речь»). В хайдеггеровской интерпретации, если человек как-то настроен, расположен, значит он уже как-то понимает (и себя, и мир), а если как-то понимает, значит возможно определенное истолкование и, следовательно, высказывание, сообщение, речь. Экзистенциал «понимание» по своей сути, это повседневный практический

опыт человека. Этот опыт позволяет ему ориентироваться в повседневной практике общественной жизни, понимать ее до того, как он познакомится с закономерностями функционирования своего мира в целом. Согласно Хайдеггеру, мыслящий субъект всегда «преднаходит» себя в определенном «месте» или «ситуации» (Бытие всегда предпослано мышлению о нем). Способ, каким осуществляется это нахождение, и есть *понимание*. Сам Хайдеггер в «Бытии и времени» говорит об этом так: «Понимание есть экзистенциальное бытие *своего* умения быть самого присутствия...»¹⁵⁷.

«Поворот» Хайдеггера (в сер. 30-х гг.) от трансцендентальной феноменологии к герменевтической связывается исследователями с его отходом от экзистенциально-личностного рассмотрения бытия, что выразилось в создании учения о языке как «доме бытия». Хайдеггер, таким образом, перешел от герменевтики как метода познания к разработке ее как способа бытия. Соответственно вопрос о понимании ставится в работах этого периода не в связи со «здесь-бытием» (*Dasein*), а в связи с самим бытием. Герменевтический характер бытия Хайдеггер усматривает в языке, понятом как речь, т.е. в его живом осуществлении (а не в виде грамматических форм). «Язык впервые дает имя существу, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление»¹⁵⁸. Язык как реальная форма существования бытия (трансцендентальной субъективности) есть не просто условие понимания, он и есть, по Хайдеггеру, понимание как таковое. Исторический горизонт понимания укоренен в языке. Язык является не только средством для выражения мыслей, закрепления знаний и достижения договоренности между людьми, но и сверхиндивидуальным историческим фактором особого характера, который позволяет человеку познавать мир и в котором отражен исторический опыт человечества, рассказывающий о мире.

В этом контексте понятен отказ Хайдеггера от теории истины как соответствия. Хайдеггер утверждает, что истина, как открытость основана на феномене, который он называет «бытие-в-мире», иначе говоря, на феномене, что *Dasein* находится «в истине». Мир, как универсальный носитель значения, открыт для *Dasein*. Поскольку *Dasein* живет в своем мире, то этот мир есть уже мир интерпретированный, мир, имплицитно идентифицированный, о котором *Dasein* уже осведомлено. *Dasein* «заброшено» в этот мир в том смысле, что «всегда уже» живет внутри некоторого уже интерпретированного мира, и выйти из этой интерпретации невозможно.

Память, представление, воображение, предвосхищение — все эти ранее расцениваемые как временные формы сознания теперь предстают у Хайдеггера не условиями, а препятствиями восприятия бытия. Бытие — «понятнейшее», но это «понятнейшее противится всякой понимаемости»¹⁵⁹, не поддается пониманию. Поэтому необходим такой язык, в котором не было бы места всем этим искусственным пространственным и временным формам, и даже самому субъекту. На место трансцендентального субъекта Хайдеггер ставит человека, «строящего дом», «живущего на земле». Конечный человек живет на земле, а не в абстрактном пространстве теории, следовательно надо вернуть ему необходимые для жизни качества. С этими задачами связаны у Хайдеггера поиски подлинного языка: найти и понять этот забытый и утраченный язык, научить других слушать его.

Критикуя традиционную метафизику, Хайдеггер тем самым показывает, чем не является бытие. «Метафизическая эпоха» — эпоха «забвения бытия» началась, по Хайдеггеру, со времен Платона и Аристотеля. Во многом она еще и сегодня определяет жизнь современного человечества, нашу культуру, стиль мышления, личностные установки, мировосприятие и т.п. Осмысление опыта «забвения бытия» есть осмысление человеком своей судьбы. Бытие призывает к человеку от лица кризисной эпохи и ее последствий (кризис культуры, техницизм, господство идеологий). Признаком «забвения бытия» является смешение бытия (Sein) и сущего (Seiende), онтологического и онтического. «Бытие» и «сущее» кружатся в «загадочной и еще не осмысленной подмене»¹⁶⁰. Косвенно забвение бытия проявляется в том, что человек рассматривает и обрабатывает всегда только сущее. Бытие лежит за пределами сущего. Метафизика постоянно движется лишь в пределах сущего. Преодолеть метафизику — преодолеть субъективные интерпретации, понятийные конструкции, навязанные бытию, позволить феноменам быть самими собой. Метафизика задается вопросами о лежащем за феноменами бытия — что их определяет. Ответ на этот вопрос задает тип метафизики (иррационализм, идеализм, материализм и т.д.). Все они выдвигают первопринцип — будь-то природа, Бог, дух, жизнь, материя.

Философы «освобождения» признают заслугу Хайдеггера, начавшего «деструкцию» западной онтологии, однако и его поиски смысла бытия не преодолевают, по их мнению, «тотальность» европейского мышления: «Другой» остается здесь в «забвении». В то же время в це-

лом вышеизложенные идеи стали обоснованием латиноамериканского философствования, именно хайдеггеровская методология «вопрошания» давала право осуществляться из той ситуации, в которой находится понимающий субъект (коллективное «мы») как исторически обусловленное существо. Более того, в латиноамериканской мысли присутствует стремление не только показать непреодолимость культурно-исторической, «ситуационной укорененности» понимающего субъекта, но и показать продуктивность этой укорененности для процесса становления самобытной философии. Этим задачам служит и воспринятое здесь утверждение гадамеровской философии понимания, что действительность не только (теоретически) познается, но и жизненно-практически «испытывается» человеком. Речь идет не о познании, а об опыте мира — «опыте жизни», «опыте истории», «опыте культуры».

Для философов «освобождения» важен также вопрос об истоках рациональности как он раскрывается в работах Хайдеггера, раскрывающих, говоря словами Г. Серутти, «не систематический» источник логоса: логос «присутствовал прежде бытия философии»¹⁶¹. У Хайдеггера речь идет о том, чтобы схватывать логос в его «проявлении» как он выражается, например, в греческой трагедии. Движение рефлексии по этому пути, по утверждению Г. Серутти, приводит ее к стадии «логики господства» и организует как монолитную «тотализованную и тотальную тотальность» («la totalidad totalizante y totalizada»)¹⁶². Стремление ФО встать вне этой «Тотальности» выражается в попытке переопределить, переосмыслить категории западноевропейской философии относительно «внешнего», экстернорного, инакового по отношению ко всякой возможной системе, т.е. с позиций самобытности, исходя из интересов глобального субъекта «народа-нации», являя новую рациональность. Позиция «вне Тотальности» представляется путем к новой рациональности, которую следует найти в латиноамериканской литературе, подобно тому как Хайдеггер усматривал воплощение греческой философии в классической трагедии.

К обоснованию позиции экстернорности привлекается также идея Гуссерля о необходимости при философской работе редуцировать определенное рода знания — здесь таким знанием оказывается в первую очередь западноевропейская философская мысль. Подобно Гуссерлю, утверждавшему необходимость преодоления «естественной установки» сознания и заменить ее феноменологической чтобы выйти к «чи-

стой субъективности», Дуссель обосновывает этапы «восхождения» к «Другому», предполагающие редуцирование слишком абстрактных представлений о мире и человеке, характерные для западноевропейской мысли. Редуцировать все философское знание, все то, что идет к латиноамериканскому человеку «извне» и попытаться исходить из своей внутренней автономной реальности. Вернуться, таким образом, к живому необработанному сознанию. Позволить самому бытию говорить в нас. Не смотреть на язык как на средство общения, но как на хранилище живого опыта. Можно только заметить, что процедура редукции принимает у Дусселя более жесткую форму хайдеггеровской деструкции. Латиноамериканские философы пытаются философствовать, если не абсолютно (что невозможно по их собственному признанию), то относительно независимо от знаний о мире и человеке, представленных в концепциях европейских философов. Выявленное на основе редукции-деструкции феноменальное поле сознания обнаруживает данность феноменов конкретного опыта латиноамериканской культуры, которые, согласно требованиям гуссерлевской феноменологии, следует не объяснять, но переживать, описывать. Таким образом, если Гуссерль стремился описать универсальные, всеобщие структуры понимания, позицию «чистого наблюдателя», трансцендентальную субъективность как таковую, то латиноамериканские философы – конкретно-уникальный уровень восприятия с позиции Латинской Америки. Основа сравнения феноменологически правомерна, поскольку согласно Гуссерлю, универсальное может быть непосредственно схвачено через конкретное¹⁶³.

Признавая правомерность феноменологического подхода к сознанию, подчеркивающим уникальность мыслительных процессов и, в то же время, имеющих всеобщий и необходимый характер, Дуссель убежден, как, собственно и Гуссерль, что эти общие структуры понимания вводятся в действие не иначе как на основе индивидуального опыта, образа жизни, культуры и т.д. Говоря другими словами, никто не может понять что-либо за другого и вместо другого, понять не только свои, но и так называемые «вечные» философские вопросы «за» латиноамериканца. Трансцендентальная субъективность в лице сознания латиноамериканского человека обнаруживает свои типические особенности на основе конкретной культуры.

Для латиноамериканских мыслителей философский дискурс рассматривается как средство обретения самосознания и целостности.

обретения сущности латиноамериканским человеком. Иными словами, это проблема самовыражения во всей ее очевидности и простоте. Для ее осмысления и обоснования привлекается также гуссерлевская идея «жизненного мира» (Lebenswelt) как первичного, предданого мира, на основе которого сознание выполняет все другие функции. Поскольку у самого Гуссерля не было однозначности в отношении этого понятия, то и латиноамериканские философы трактуют его достаточно широко. Это и окружающий мир повседневного опыта — изменчивый, исторически конкретный социальный мир. Это и мир в его значимости для человека, мир человеческого опыта и, наконец, «жизненный мир» как «горизонт», предшествующий человеческим целям, любой картине мира, так как он существует прежде, чем мы философствуем. Это общий «горизонт» всех возможных научных и философских построений, всех теоретических установок сознания, а также исходная позиция для самообретения. Дуссель уточняет в этой связи, что понятие «жизненного мира» стало основой для хайдеггеровского «бытия-в-мире» и означает практическое существование человека, группы, народа, сообщества¹⁶⁴. Таким образом, практика (praxis) в своей тотальности априорна, т.е. в своем первоначальном значении предшествует теории. Европейская наука и философия забыли свою жизненно-мировую основу и латиноамериканская мысль стремится ее переоткрыть, вернуть рациональности смысл как живому опыту сознания в лице конкретного народа. Мир постоянно предшествует человеку в качестве универсального поля возможностей его практической и теоретической деятельности. Философия конкретного этоса должна ориентироваться на мир повседневной реальности.

«Философия освобождения» интересуется, что уже отмечалось, прежде всего латиноамериканская культура и представляющий ее человек. Ее предмет — латиноамериканская реальность, представляющая мир «Другого». Само философствование, отражающее эту реальность, приобретает своеобразие, представляет собой попытку выразить историко-культурную самобытность в философских категориях. Достигается этот уровень философствования, в частности, у Дусселя, через осуществление ряда «шагов» так называемого «аналектического метода». Аргентинский философ пытается дать свою интерпретацию традиционному томистскому принципу аналектики или аналогии бытия, имеющему антидалектический смысл¹⁶⁵. Предпринятые шаги «аналектического метода» обнаруживают тот факт, что существует мир и особое

восприятие мира, находящее за пределами западноевропейского мышления. Latinoамериканская философия с этих позиций — это попытка самовыражения без отсылки и оправдания перед западной мыслью, более того, это предложение начать философствовать по-другому, интеркультурно. Если усилия Хайдеггера преодолеть метафизику, как было показано, касаются философии сущего, то мета-физика, о которой говорит Дуссель, претендует быть философией реальности, философией бытия. Эта реальность имеет, согласно Дусселю, два уровня, антропологический и теологический, причем антропологическое включает в себе теологическое. Переход от одного мира в область другого не может быть диалектическим, но ана-лектическим¹⁶⁶. Частица «ана» означает движение в направлении к «далее» и частица «диа» — означает движение обратимое от онтического к онтологическому. Диалектический метод широко используется в ортодоксальном марксизме, представителями Франкфуртской школы, а также Э. Блохом, Ж.-П. Сартром (в его «Критике диалектического разума»), но все они, утверждает Дуссель, «исходят из негативной диалектики, онтологической, в конечном итоге утверждающей систему»¹⁶⁷. Эта негативная диалектика имеет своим последним горизонтом «тотальность» (как реальность и категорию).

Дуссель воспринимает хайдеггеровское различие онтического и онтологического, где онтическое характеризует идеи, относящиеся к определенному бытию, выражает факт бытия (предметное бытие) в противоположность н и ч т о; напротив, онтологическое касается бытия вообще, выражает сущность бытия, его интимную природу. Хайдеггер стремится поднять философское мышление с онтического плана или сущего до онтологического плана (значения сущего). Этот онтологический план как план бытия является основанием для сущего, в котором встречаем то же самое бытие в виде различного сущего. (Иными словами, онтический уровень — это как бы «чистое» рассмотрение сущего, тогда как онтологический уровень предполагает рассмотрение бытия в значении сущего.). В этом смысле хайдеггеровская философия в представлении Дусселя является философией тождества. Более того, это тождество проявляет себя уже на уровне познания сущего как различного, инакового. Для Дусселя же важно подчеркнуть, что иное, инаковость сущего на онтическом уровне не равнозначна инаковости на онтологическом уровне. Он также убежден в том, что понятие бытия как основания сущего является общим для Гегеля, Гус-

серля и Хайдеггера, онтология этих философов, представляющая философию тождества — это тематическое выражение фактического не только европейского, но в настоящее время и североамериканского опыта господства¹⁶⁸.

С осознания этой перспективы Дуссель предлагает начать мыслить «сферу» (область), что находится «далее» (mas alla) рациональной сферы онтологии. Существование этой области («далее») полагает возможность и необходимость формирования вне «Тотальности» «первой философии» или «этико-политической философии», в основе своей «эротико-педагогико-политико-теологической». Эта область уже не может быть понята с хайдеггеровской позиции как «сущностное мышление». Эта экстрарациональная сфера является основой для собственно рациональности, именно исходя из нее разум может понять свой смысл. Следовательно, есть «Тотальность» и «Экстериорность», и эта последняя есть реальность, но еще не объект онтологии. Эта реальность не может быть объектом рассмотрения, но только «словом», которое «слушается». Эта «Экстериорность», чтобы быть воспринятой, предполагает этико-политический выбор, который в своем последнем основании является выбором религиозным, выбором Бога как абсолютного «Другого»¹⁶⁹.

Способом, ведущим к «Экстериорности», и является аналектический метод Дусселя. Движение мысли, согласно этому методу состоит в следующем. Философский дискурс исходит из онтической обыденности и затем «диалектически и онтологически движется к основанию». Второй шаг обнаруживает существующие возможности философии как науки, обосновывающей превосходство онтологического над онтическим. На следующей (третьей) ступени между сущностями предстает нечто, несводимое к логике «выведения из основания» — это «лик Другого», который в своей очевидности проявляется как транс-онтологическое, мета-физическое, этическое. Этот переход от онтологической «Тотальности» к «Другому» как другому и есть аналектика, негативное суждение о «Тотальности», с позиций которой невозможно мыслить «Другого» позитивно. Возможность интерпретации «Другого» с точки зрения другого — это уже четвертый момент вопрошания, открывающий этический уровень суждений и раскрывающий онтологический уровень как неподлинный. Специфическим для аналектического метода является именно его этически, а не чисто теоретический характер. Слово «Другого» не может быть прочитано, не может быть увиде-

но, но может быть услышано в повседневно созидаемой истории. Знание-слышание является конститутивным моментом аналектического метода и условием возможности знания-интерпретации, которую должен осуществить философ, услышавший голос «Другого».

Пятый шаг возвращает мысль к тому же онтическому уровню возможностей, но уже этически оправданному, обоснованному, превращающих их (возможности) в аналектическую практику, превосходящую онтологический порядок и означающей «служение в справедливости»¹⁷⁰. Онтический момент, таким образом, дополняет онтологический. Напротив, мета-физический момент означает «разрыв», предполагающий принятие иного, инаковости, основанной на абсолютно «Другом» (Бог), представляющим наивысшую новизну и революцию в мышлении. Обнаруживающийся на этом уровне этический опыт «лицом-к-лицу» (сага-а-сага) предполагает три основные ситуации (мужчина-женщина, сын-отец, брат-сестра), которые изучаются в соответствующих дисциплинах — эротике, педагогике, политике. В свою очередь они являются основанием для антропологии, без которой невозможно выразить основной опыт — опыт взаимоотношений Бога и человека. Эта последняя (сточки зрения порядка познания) связь на самом деле является первой (в порядке существования) и делает возможной теологию. Между фундаментальной онтологией и теологией располагается, таким образом, область антропологии, опирающаяся на «аналектический» метод, помогающий, в свою очередь, перед тотальностью любого рода раскрыть *реальность* — позицию некоего «Другого», требующего от нее «справедливости».

Понятие реальность представляет интерес в плане выяснения особенностей «освобожденческого» стиля мышления относительно вопроса о «пункте отправления философствования». Определенная двусмысленность здесь прослеживается в том, что философы «освобождения», с одной стороны настаивают на том, чтобы *реальность* считать таким исходным пунктом философской рефлексии. А с другой стороны, когда направляют взгляд на эту «реальность», обнаруживают мифы, мир идей, духовную культуру, т.е., в конечном итоге, идеальный мир. Это противоречие убедительно проанализировал в своей вышеупомянутой книге Г. Серутти¹⁷¹. В ней раскрывается логика мышления представителей ФО, и Дусселя в первую очередь, которые в своей претензии «исходить из реальности» посредством применения аналектического метода преобразуют фактическое в символическое. Остается

неясным, по мнению Серутти, и само выражение «исходить из реальности», если не сделать некоторые существенные уточнения. Можно говорить о феноменальной реальности (то что вижу, видимое), идеальной реальности (мир идей также является реальным миром). Наконец есть реальность, которая, как ее понимал Гегель, представляет собой соединение сущности и существования.

В этой связи следует обратить внимание на непроясненность у Дусселя понятий сущности, всеобщего, универсального. Каков их характер абстрактный или конкретный? Дуссель, как мы показали, придерживается концепции «аналогичной универсальности» и потому для него проблема в такой формулировке является ложной. Сущность, по его мнению, является и абстрактной, и конкретной – это зависит от уровня ее рассмотрения. Характер сущности как категории мышления определяется тем, что она представляет исключительно гносеологическую ценность. К этому собственно сводится реальная проблема познания: как можем лучше выразить сущность вещей? Согласно гегелевской диалектике, есть две взаимосвязанные формы постижения сущности, универсального: первоначальное движение мысли от конкретного (данного в созерцании) к абстрактному, результатом чего являются понятия, отражающие отдельные стороны и свойства общества; и далее восхождение от абстрактного к конкретному, как способ связывания понятий в целостную систему, воспроизводящий реальность в концептуальном плане во всей ее существенности и сложности. В этом контексте дусселевское – «сущность является и абстрактной, и конкретной», – представляет собой эклектическую позицию, усложняющим теоретическое содержание вопроса. Если Дуссель этим хочет сказать, что сущность как конкретное, единичное не является неизменной и что человек не может достигнуть ее раз и навсегда, то с этим можно согласиться с одним уточнением: в истории философии этот путь номиналистского эмпиризма приводил к «абстрактному всеобщему» (общие понятия, универсалии не существуют вне и помимо единичных вещей, конкретного; реально лишь единичное). Другой путь, о котором мы уже упомянули – диалектика Гегеля, приводящая к «конкретному всеобщему», конкретному в мысли. Пытаться согласовать эти два подхода возможно только при игнорировании конкретного содержания этих концепций, что, на наш взгляд, и делает Дуссель, объявляя существование «аналогичной универсальности» в лице латиноамериканской культуры и философии.

Вышеизложенная попытка сравнительно-сопоставительного рассмотрения некоторых положений дусселевской философии в контексте феноменологических идей Хайдеггера и Гуссерля показывает, насколько неоднозначным является дискурс, развиваемый философами «освобождения», ускользающий от традиционной логики анализа под покровом самобытного.

2.2.2. ФО и феноменология Э. Левинаса

Вне всякого сомнения в наибольшей степени на первый опыт формирования идеей ФО повлиял европейский философ, французский феноменолог и персоналист Э. Левинас (1905-1995). Для понимания истоков этого неоднозначного направления латиноамериканской философии считаем необходимым кратко обозначить с основными положениями левинасовской концепции.

Метафизика Левинаса, по мнению Э. Дусселя, в наибольшей степени способствовала «преодолению» онтологии Хайдеггера, полагая необходимость понять бытие с позиции того, что является собой нечто другое, «иное, чем бытие»¹⁷². Таким образом, необходимо было восстать «против философии, которая не видит ничего далее бытия и посредством злоупотребления языком сводит Слово к слововыражению и всякий смысл к собственному интересу»¹⁷³.

Левинас называет Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера «тремя греками», сохраняющими единство с западно-эллинистической рационалистической традицией. Гегелевское западное сознание разворачивает себя как тотальность абсолютного знания, полагая единственный и неизменный смысл как в истории, так и в познании. Движение гегелевской философии к абсолютному знанию исключало любую инаковость, подавляемую «активностью мышления».

Созерцательной теории, чарам «пьяного разума тотальности» Левинас противопоставляет просто «голос» — голос священных текстов, мудрость закона, который просто предписывает и освящает, освобождая от засилья идеализма. Разуму, замкнутому в тотальности своих конструкций, противостоит бесконечная, превосходящая его трансценденция в лице «Другого». Лицо «Другого» — не пластическая форма, но «близость ближнего» совершенно особого свойства: это любое проявление «Другого», даже намеки на его проявление. Лик «Другого» есть трансценденция абсолютно экстериорного живого слова, противостоящей интериорности тотальности «единичного Я».

Развивая идеи Гуссерля и Хайдеггера, Левинас разработал этическую концепцию аутентичных отношений между людьми и культурами и на основе ее нравственно-метафизических принципов подверг всестороннему диагностическому анализу современное состояние западноевропейской культуры. Гуссерль один из первых показал, что кризис современной науки и цивилизации в целом заключается в кризисе человечности и гуманности. Заслугу Хайдеггера Левинас видел в трактовке человеческого существования как исторически совершающегося «здесь-бытия», открытого непредметности мира смысла, ставящего человека перед выбором фундаментальных ценностей и сущностных решений. Тем не менее он считает проблему «Другого» в хайдеггеровской философии не более, чем моментом нашего присутствия в мире. Отношение «бытия-с-другим» не является для Хайдеггера центральным, главное для него – вопрос о смысле бытия.

Левинас претендует на преодоление хайдеггеровской «онтологии» с целью дать соответствующее место «метафизике», то есть тому, что находится *д а л е е* моего собственного понимания мира (что для греков представляло *physis*), чтобы выйти к лику «Другого» (*Autrui*), который находится, говоря на этом языке, «далее бытия». В этом смысле греческая идея ассимиляции и тождества есть отрицание признания «Другого», отрицание того, что именно непохожесть, признание его изменяющейся природы может подвести к «Другому» и утверждение того, что подобное признает подобное. По мнению Левинаса, чувственно-смысловое содержание интенциональной жизни обнаруживает себя в полной мере не столько в отношении человека к «нейтральному бытию», сколько в межчеловеческих отношениях с «Другим» как с неповторимой индивидуальностью и носителем уникальных культурных ценностей. В этом отношении он полемизировал с экзистенциалистской феноменологией одиночества Сартра, у которого «ад – это другие», а во взаимоотношениях между людьми преобладает отношение взаимного отрицания. Высший смысл человеческого существования, по мнению французского феноменолога, обнаруживается «перед-лицом-Другого». Отношение к «Другому» как к нетрансцендируемой трансценденции, предстояние «лицом-к-лицу» является исходной клеточной нравственного отношения, а проблема «Другого» становится центральной в его феноменологической этике. Вокруг понятия «Лик Другого» Левинас выстраивает собственную интерпретацию таких вечных тем как смерть, любовь, ответственность и свобода, время и смысл,

культура и история. Отношение к «Лику» есть отношение к значимости каждого человека, который изначально предстает как слабый, абсолютно покинутый, незащищенный, подверженный тому последнему, что называется смертью.

Отталкиваясь от хайдеггеровских текстов, Левинас приходит к выводу, что все существующее (и у а) вырастает из нейтральной, анонимной и безличной экзистенции. Опыт бытия оказывается «опытом нонсенса», бессмыслицы, несуществующего. Таким образом, существующее происходит из несуществующего, «осмысленное» — из бессмысленного. Носитель смысла, наделяющий им бытие — это сущий человек. Хайдеггеровское Дайзейн (Dasein), «тут-бытие», «присутствие» изначально разделявшее мир с «Другим», было противопоставлено трансцендентальному субъекту классической философии. Однако это не была позиция «лицом-к-лицу», предполагающая доверие и честность, а скорее «товарищество» людей, объединенных во имя общего дела. Это сообщество скорей всего демонстрирует безличностную, анонимную сущность. Левинас же хочет обнаружить «Другого» как другого и потому порывает с предложенным Хайдеггером, привлекательным на первый взгляд, онтико-онтологическим различием и предлагает более радикальное отличие — этико-метафизическую трансценденцию. Именно на этом уровне рассмотрения, согласно Левинасу, возможно осуществить переход от Дазейна к «Другому». Взаимное признание самосознаний делает возможным достижение единства в конкретных условиях. Сравнение их позиций на антропологическом уровне делает очевидным, что если хайдеггеровское Дазейн находится под действием бытия (это «тут-бытие» или «здесь-бытие»), то левинасовская субъективность (в лице Я) — под действием «Другого» (которое находится «за пределами бытия», оно за пределами).

Выход из «существующего» к изначальной радикальности «бытия» Левинас видит, как уже было замечено, в понятии «лика», субъективности, определяющей свое собственное существование «из себя самого», а не в контексте «того же самого» как Тотальности¹⁷⁴. Лик «Другого» появляется из анонимного бытия во всей своей нередуцируемой инаковости. Лик — это тот образ, в котором предстает «Другой», «вытесняя идею Другого во мне». Лик «Другого» — не предмет мышления, это данность, которую нельзя извлечь из истины, традиционно трактуемой как соответствие мысли и объекта. Его нельзя зафиксировать в мысли, он выходит за поставленные пределы. Лик «Другого» имеет

смысл «в себе и для себя», он выше какого-либо контекста (физического или социального). Смысл Лица нельзя поставить в связь с чем-то другим. Субъективность как инаковость, «Другой» есть антипод субъективности классического эголизма. Для выражения этой парадоксальной в онтологическом плане радикальности, Левинас прибегает к помощи религиозных понятий, переводя их на философский язык. Так, «мессианский выбор» означает признание этической индивидуальности и, как следствие этого, неизбежность для Я принятия мира с «Другим». «Творение» трактуется как «пассивность», уклоняющаяся от онтологического замысла, доказательством чему является «кризис сущего и бытия» в человеке¹⁷⁵.

С позиций феноменологии Левинас раскрывает смысл понятия «трансценденция», которое определяется им как высшее и в то же время изначальное свойство человеческой субъективности. Согласно Левинасу, трансцендирующая активность человека не выводится из его отношения к бытию, даже если оно трактуется как «открытость» человеческого познания миру, его способность к творческому мышлению, преодоление данности, выход за пределы наличного бытия. При таком понимании человеческая субъективность в конечном итоге сводится к мышлению, т.е. к «имманентности», и трансценденция «увязает» внутри бытия. Невозможно, с точки зрения Левинаса, вывести способность человека к трансцендированию, если его субъективность свести к сознанию, а последнее — к самосознанию; в таком случае (например, у Гегеля и Сартра) делается попытка преодолеть дуализм бытия и мышления путем «идентификации субстанции и субъекта», в результате чего человеческое «Я» сводится к абстракции, изымаемой из конкретного процесса самосознания, а множество субъектов выводится из универсального «быть».

Опыт общения, полагает философ, возникает не из чувства, которое ведет к знанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Опыт общения возникает *de* отношения субъект-объект — тогда, когда в естественном выдохе одного субъекта другой субъект впервые с удивлением услышал приглашение выслушать его и понять. Это удивление и было выходом «за пределы себя», трансцендированием. Человеческое общение — это «близость близкого», реакция на рану, оскорбление, травлю; такой опыт оказывается возможным благодаря изначальной человеческой способности «встать на место Другого», «заменить Другого». Близость как основа человеческого

общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает «абсолютно пассивно» и по своей сути, она «более изначальная, чем априори»¹⁷⁶. Близость не сводится к сознанию, более того, она «пересекает сознание против его течения, вписывается в него как чуждое ему свойство»¹⁷⁷. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металоогическую страсть, которой сознание человека охвачено до того, как оно становится образным, и которая постигается без каких-либо априори. На уровне изначального опыта близости различие между «Я» и «Другим» конституируется как отношение «один для другого», и именно оно выступает как метафизическая способность трансцендирования; в этом опыте разлагается единство «сущности, существующего и различия»; разлагается субстанциональность субъекта: его «единственность», самоидентичность подлежат здесь замене на иное, другое. Из изначального опыта близости, не подлежащего никакому контролю, выводится человеческая практика и внутреннее познание мира. «Один для другого» – так формулирует феноменолог проблему трансценденции, сводя ее к этическому отношению, которое определяется им как высшая способность и пафос человеческой субъективности.

Таким образом, человеческая способность к трансцендированию обнаруживается не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его опыте общения с «Другим», с иной субъективностью, нежели его собственная, с иным миром, нежели его мир. «Эпифания», богоявленность Лица «Другого» рождается только в межчеловеческих отношениях. Трансценденция неразрывно связанная с человеческой субъективностью, раскрывает новые отношения, отличные от тех, которые объединяют человека с бытием. Как возможен «Другой для других»? Прежде всего, как отмечает Левинас, в отношении одной субъективности к другой обнаруживается пафос, который не может содержать в себе никакая онтология: этот пафос – «выход за пределы бытия», то есть быть «для Другого». Такое «освобождение» от бытия является следствием человеческой незаинтересованности, бескорыстности в отношении к «Другому» и выступает как основа ответственности за «Другого». Встреча с «Другим», видение «лица», близость ближнего, согласно Левинасу, есть с самого начала моя ответственность за него. В отличие от кантовской формулировки нравственного императива – видеть в лице всякого другого цель, а не средство, основанием которого Кант рассматривал долг, носящий скорее формально-правовой характер и вы-

полняемый вопреки моральному чувству, — у Левинаса ответственность за «Другого» не означает отвлеченное юридическое требование. Отношение к «Другому» может быть только этическим. У Левинаса собственно человеческое существование начинается с ответственности за «Другого», ответственности, связанной с любовью в ее подлинном смысле, т.е. любовь как милосердие, в которой доминирует этический момент. Понимание ответственности как любви-милосердия в ее истинном смысле как способности взять на себя судьбу «Другого», вплоть до способности умереть за «Другого», позволяет Левинасу раскрыть центральную идею своей этики, которую он определяет как «асимметричность» intersубъективных отношений. Левинас придерживается конститутивной асимметрии, которая отличает одного от другого и не ставит их в ситуацию уравнивающей взаимности. В отличие от Бубера, у которого отношение «Я — Ты» равнонаправленно, Левинас, напротив, подчеркивает асимметричность отношения к «лицу Другого». Личность становится моральным субъектом как таковым, на рассчитывая на взаимность. Неважно, как «Другой» относится ко мне, это его дело, для меня он тот, за которого я ответствен. Все держится на мне, и в этом вся тяжесть и все блаженство любви к ближнему. Ответственность за «Другого» предполагает борьбу со злом, присущему бытию. Если некто третий причиняет моему «Другому» зло, то это ставит меня перед необходимостью применить насилие, обусловленного справедливостью, рожденной из милосердия. Но ведь этот третий, совершающий преступление, тоже мой ближний, мой «Другой» и, следовательно, я также ответствен за него, как и за страдающего «Другого». Справедливость и милосердие определяют границы ответственности за «Другого». В подлинно этическом отношении они нерасторжимы, но в реальной деятельности они могут быть противопоставлены друг другу, поэтому любовь-милосердие должна всегда следить за справедливостью, чтобы она не обернулась против сострадания, проистекающего из ответственности за «Другого».

Настойчивое подчеркивание асимметричности и даже несоизмеримости в отношении к «Другому» было воспринято философами «освобождения», в частности, Дусселем, в определенном смысле как угроза целостности коммуникации, когда отношение «один-для-другого» отодвигает на второй план отношение «один-с-другими». Иными словами, насколько согласуется «этико-мессианский «выбор (когда Я ответственно перед другим) с «этико-политическим» призна-

нием (предполагающим ответственность перед всеми остальными). Действительно, это проблема. как вписать позицию чистого этического благородства в конфликтное и насильственное пространство социально-политической реальности, где господствует логика экономического расчета и стратегических переговоров.

Именно в этой ситуации, согласно Левинасу, слово Бог обретает свой подлинный смысл: Бог определяется посредством человеческих отношений. Это Бог через «Другого» взывает в известной заповеди: «Не убий». И хотя заповедь повсеместно нарушается, яд злодеяния не исчезнет из сознания убийцы, лишая его покоя. Таким образом, религиозное изменение инаковости у Левинаса представляет «Другого» как «абсолютно другого». Осуществляя феноменологический анализ смысла заповеди «Не убий», Левинас приходит к выводу, она не только меня обвиняет и подозревает, но и взывает ко мне. Сама смерть «Другого» ставит меня под вопрос: ведь мое безразличие делает меня как бы соучастником преступления, и я принимаю на себя его судьбу.

Таким образом, отношение ответственности за «Другого» во всей полноте его смысла предполагает эту ответственность даже тогда, когда он чинит зло мне, преследует мой народ, моих близких, совершает преступление против человечности. В таком всеобъемлющем понимании ответственности выражен принцип асимметрии, лежащий в основании нравственности императива, который Левинас, соглашаясь в этом отношении с Достоевским¹⁷⁸, сформулировал следующим образом: «Все люди несут ответственность друг за друга, и я больше всех». Таков этический идеал развиваемой Левинасом «культуры трансцендентности».

Ответственность в отношении «Другого», согласно Левинасу, является собой изначальную структуру субъекта. Эта ответственность за «Другого», в свою очередь, порождает чувство ответственности за ответственность других. Эта цепочка должна стать основой социальных институтов. Отсюда проистекает истинный смысл справедливости. Она ставится как проблема, когда появляется третий и необходимо прояснить их отношения в контексте справедливости. Третий, «другой для ближнего, есть также ближний для другого»¹⁷⁹. Эта троичность не менее значима, чем инаковость. Именно здесь испытывается справедливость. Другими словами, присутствие «Другого», отличного от бытия, требует испытания справедливостью.

Если попытаться обозначить возникающую в контексте левинасовских идей проблематику, то здесь можно увидеть столкновение, пере-

сечение и, в конечном итоге, стремление преодолеть хайдеггеровский онтико-онтологический исток идеи «Другого» и выявить ее этико-метафизическую нишу в современном философском дискурсе. Левинас противопоставляет синтетической связанности классического систематического разума диахронический пафос разума «анархического».

Оригинальность философского мышления Левинаса состоит в его попытке поднять на высоту общезначимого выражения «запредельность бытия» как инаковости, своеобразия «Другого». В результате меняется направление философской рефлексии и взгляд на философию в целом — дискурс (текст) в своем движении постоянно обращается к «слушающему его собеседнику»¹⁸⁰. Как следствие вырисовываются два пути философствования — первый, традиционный путь автономного, самодостаточного субъекта мысли, путь солипсистский, интериорный и путь гетерономный, экстериорный, путь самобытия «Другого».

Вышеизложенная попытка реконструкции взглядов Левинаса позволяет усмотреть особенности переинтерпретации его идей латиноамериканскими философами. Для онтологии Нового времени, эпохи модерна, начиная с Декарта и до Гуссерля, «Другой», по утверждению Левинаса, распознается только посредством отнесения к «Я», что и служит основанием его экстериорности. Для философов «освобождения» эта «отнесенность» трактуется как онтологическое насилие, обосновывающее привилегированную позицию «Я», занимаемую западноевропейским «эго». Мышление Левинаса, хотя открывается экстериорности «Другого», проявляясь в его лике, все еще развивает, полагает, в частности, Э. Дуссель, европоцентристское видение. Опыт «Тотальности», чему в первую очередь противостоит еврейский мыслитель, представлен у него дегуманистическими режимами Сталина и Гитлера. Однако перспектива Левинаса не имела в виду то, что «Другой» может быть африканцем, американским индейцем, азиатом, которые являются «другими» для европейской и североамериканской «Тотальности». Тоталитаризм, которому противостоят латиноамериканцы, имеет совсем другую природу, его истоки — в колонизации континента европейцами, последствия которой до настоящего времени воспроизводят ситуацию несправедливости. У французского философа Европа не предстает как «Тотальность». Кроме того, философы «освобождения» полагают, что Левинас не учитывает возможного политического контекста своих суждений, что давало бы теоретичес-

кому дискурсу о «Другом» выход на практический уровень мышления и, таким образом, оставляет его в зависимости и даже зацикленности на лике «Другого» в его слишком абстрактном выражении. И хотя Левинас говорит о «бедном», он забывает, что бедный является таковым в силу его порабощения, и не ставит вопрос о процессе освобождения, развертывающегося на практике и способствующей преодолению угнетения. В Латинской Америке этот «Другой» Левинаса представлен «множеством» – народами и личностями. Говоря словами Х.К.Сканноне, «именно бедные и угнетенные в своем большинстве представляют тех, в ком воплощен абсолютный императив справедливости»¹⁸¹. Таким образом, феноменология лика, лица, развиваемая Левинасом представляется философам «освобождения» политически недейственной. Напротив, ФО поддерживает необходимость этико-политической практики там, где Левинас развивает только чистую этику.

И все же, несмотря на имеющиеся расхождения с идеями французского феноменолога, ФО в целом восприняла концепцию «Другого» и ее представители по-разному пытаются ответить на один вопрос: если опыт «Другого» существует, то какой тип логоса может его выразить и проявиться в нем. И пытаются этот логос сформировать.

2.3. «Философия освобождения»: опыт преодоления «западного»

ФО претендует быть первой оригинальной систематизацией идей, которую осуществила философия за пределами старого континента. По мнению известного французского историка Алана Гуйе, занимающегося испано-американской мыслью, ФО является «наиболее оригинальным вкладом латиноамериканского континента в XX веке»¹⁸².

Становление и развитие ФО (собственно, как и всей латиноамериканской философской мысли) всегда было связано с внутренней переориентацией западноевропейского философского мышления. В лице данного течения латиноамериканской мысли представляют интерес «повороты» современного философского дискурса, процессы удивительного «перетекания» идей, устремляющихся по новому руслу самобытного философствования. Освоение европейской философской методологии философами «освобождения» носит эклектический характер: это ассимиляция разнородных идей и методов – от неотомизма до марксизма, включая экзистенциализм, герменевтику и феноменологию. Эклектика в качестве метода освоения европейской мысли

означает здесь избирательно критическое отношение к данному наследию. При этом предпринимается попытка выработать новые, нетрадиционные категории, а «старым» понятиям европейской философии придать новую полноту смысла, тотальной универсальности, включающей все народы и культуры. В первую очередь они должны стать философским выражением опыта независимости так называемых «третьемирских» стран и таким образом способствовать становлению универсальной «философии освобождения».

В начале своей эволюции представители ФО разделяли стремление европейской философии экзистенциально-феноменологической ориентации перенести внимание с теории познания на область истории и культуры. В этом отношении философская работа Гуссерля и Хайдеггера во многом способствовала разработке антропологической проблематики, утверждая в качестве единственного объекта философии бытие человека. (В данном случае отвлекаемся от имеющихся различий в подходах обоих философов). В интерпретации философов «освобождения» у этих философов все же исчезает подлинно историко-культурное измерение человеческого бытия. Последнее возможно в аспекте исторического измерения философии, т. е. в функции ее конкретного существования, раскрывающего ее в первую очередь как философию истории и культуры. Национальная форма философствования, таким образом, ставит под вопрос абсолютный или универсальный характер философии.

Философами «освобождения» был также воспринят «экзистенциалистский» взгляд на поиск объективного знания, разработанный Хайдеггером, Сартром и Гадамером, согласно которому «объективность должна рассматривать как соответствующая нормам обоснования (для утверждений и действий), которые мы обнаруживаем в себе»¹⁸³. Такое соответствие, в свою очередь, не претендует быть чем-то большим, чем «основанием» конкретной ситуации «бытия-в-мире», под которой подразумевается повседневный мир латиноамериканской реальности. Стандартная философская стратегия, опирающаяся на теоретико-познавательный подход, рассматривается как один из многих человеческих проектов.

В то же время экзистенциалистская философия рассматривается философами «освобождения» на первом этапе осмысления собственной позиции не только как «философия кризиса», но и как выражение «кризиса философии», — стадии очищающей и, тем самым, открыва-

ющей путь современному философскому дискурсу, стремящемуся освободиться от власти гегелевского самосознания¹⁸⁴. С этих позиций философы «освобождения» предпринимают попытки «нового» прочтения Гегеля и постгегелевской социально-философской мысли. Эти устремления совпадали с поисками латиноамериканскими мыслителями «подлинной» философии, представляющей универсальную ценность, и в то же время генетически самобытной, т.е. исторически определенной «здесь и сейчас», в Латинской Америке, вырастающей из историко-культурного опыта развития региона. Поиски собственных путей философствования как бы подтверждают общепризнанный тезис о том, что традиционные схемы мысли и теоретические построения философской классики, обладавшие в свое время жизненностью и известной «объяснительной силой», утратили в столкновении с новой исторической ситуацией рубежа веков свой смысл и содержательную ценность. Однако процесс выработки нового философского поля сознания и соответствующего ему языка сложен и противоречив. Наряду с восприятием «работающих» идей, это и постоянная критика («деструкция») основ европейской философской мысли, предстающей в разнообразных построениях философов «освобождения» как «эгология», т.е. онтология существования автономного и самодостаточного Я.

Философы «освобождения» имеют свою позицию и к ведущейся в западноевропейской мысли продолжительной дискуссии между постмодернистской и аналитической философией. Англо-американские и европейские философы активно дискутируют о перспективах и возможности постметафизической философии и значении «лингвистического поворота» для переоценки классического философского наследия, но при этом не затрагивают открывающихся в современной мысли возможных перспектив национального философствования. Действительно, анализ (и это стало общепризнанным фактом) превращает философию в стиль мышления, инструментарий, с помощью которого можно решать конкретные проблемы, однако важное для латиноамериканских философов понимание философии как знания о конкретной реальности здесь упраздняется. Акцентирование чисто технического, инструментального характера философии лишает ее объекта, превращает его, по словам мексиканского философа Л. Сеа, «в формулы». Солидарен с этим мнением А. Роиг, один из видных представителей ФО, усматривающий определенную опасность для латиноамериканской мысли в увлечении аналитическими процедурами.

Поглощенность анализом значений и структур мышления ведет не только к формализации философского знания, но главное, — лишает его исторического содержания.

Действительно, с позиций аналитической философии латиноамериканскую философию легко отбросить как технически (формально-логически) несостоятельную и излишне политизированную по своему характеру. Проблемы латиноамериканского человека и его истории, самобытности культуры (как экзистенциальные проблемы вообще) не поддаются строгой систематизации и логико-грамматическому анализу и поэтому не соответствуют аналитическим критериям «подлинной» философии. В этом контексте объяснимо неприятие аналитической философии представителями ФО. Однако и здесь есть приверженцы аналитического стиля философствования, в частности, в лице перуанца Фр. Миро Кесада, который убежден, что только опираясь на анализ, логику и философию науки можно достичь «подлинной» философии и прийти к освобождению от социальной и духовной зависимости. Рационально обоснованная идея с необходимостью должна быть воспринята каждым, кто способен усвоить обосновывающие ее аргументы¹⁸⁵. С континентальных позиций Миро Кесада считает возможным исследовать не только проблемы собственно латиноамериканского мира, но и традиционные проблемы классической и современной философии. Со временем уточнил свое отношение к аналитике и Л. Сеа, заняв некую срединную позицию, открывающую возможность соединения аналитической философии с идеологией преодоления зависимости и слаборазвитости. Справедливо полагая, что аналитическая философия, хотя и существует в конкретном обществе, «политически нейтральна» и не связана с империалистической идеологией, мексиканский философ считает, что лингвистический анализ может способствовать преодолению слаборазвитости в теоретическом отношении через критику идеологий, освобождая их от подражательства и демагогии¹⁸⁶.

Некое компромиссное отношение к аналитической философии представляет также один из самых известных философов освобождения Э. Дуссель. Подчеркивание «конкретной» реальности и позиции «конкретного» человека, порождающих латиноамериканский дискурс является в ФО не только оппозицией западной универсализирующей мысли, но и позволяет, по его мнению, «по-новому» взглянуть на представляющие ее философские школы и направления. Последние пред-

лагаются рассматривать в качестве подготовительного или чисто инструментального уровня, поскольку разрабатывают необходимые методологические предпосылки для подлинно универсального философского дискурса, собственно философствования как такового, которое, в то же время, всегда будет мышлением с позиций конкретной реальности. В этом случае инструментальные философии (такие как философия языка, философия науки и др.) можно считать феноменом, вызванным потребностями развития современного информационного общества, потребовавшего методологической ясности и точности мышления. Однако сами они не могут считаться проявлением подлинной философии, за исключением тех случаев, когда в рамках этих концепций предпринимаются попытки выявить предельные основания философствования и, тем самым, они превращаются в метафизику. И тогда, говоря дусселевскими словами, — это будет уже философия «гегемонистская»: претендуя на выражение универсального, инструментальные теории тем самым отрицают другие возможные дискурсы¹⁸⁷.

Определенная двойственность прослеживается в отношении ФО к марксизму, с одной стороны, она стремится четко развести свою позицию с последним, а с другой явно отталкивается от философского поля марксистских идей и принципов. Так один из представителей ФО Антонио З. Кинен считает марксистский анализ процесса завоевания Америки непосредственным проявлением европоцентристского понимания истории: порабощенные народы представляют здесь как материя, сырье для нужд европейского развития. Соглашаясь с Марксом в том, что капиталистическая система в результате своих внутренних противоречий должна быть преодолена, Кинен считает, что реализация этого предвидения должна произойти через разрешение контрапозиции «Центр» — «Периферия»¹⁸⁸.

Многие из сторонников ФО, являясь приверженцами того или иного католического ордена не приемлют марксизм как «антихристианство». Не принимается марксизм и как очевидный интеллектуальный продукт западного мира, признающий его достижения, и потому имеющий много общего с европоцентризмом. Так, по мнению Фр. Миро Кесада, марксизм был гигантской попыткой рационального обоснования революционной практики. Перуанский философ не сомневается в гуманизме Маркса, но считает, что философ «освобождения» никогда не примет марксистского обоснования-оправдания определенных агрессивных актов Запада

(завоеваний, открытий, колонизации и т.п.), поскольку способствовали превращению человеческой истории во всемирную и постепенно привели к научно-промышленным революциям, процессу индустриализации, без чего нельзя прийти к социализму.

Э. Дуссель, не считающий себя марксистом, пытается пересмотреть отношение к марксизму, точнее, освободиться от имеющихся ходячие в латиноамериканских университетах (в частности, в Мексике, где живет и работает Дуссель) его альтюссерианских интерпретаций. Более того, дать свой вариант прочтения и продемонстрировать причастность Маркса к «логике инаковости». Результатом изучения марксизма, стал свой, «дусселининизированный» Маркс как теоретический предтеча «философии освобождения», «философ экстерности». Одна из деформаций учения Маркса касается дусселевской трактовки материализма, согласно которой «материя конституируется апостериори человеческой субъективностью, физической и духовной, как труд, производство»¹⁸⁰. Слишком свободную интерпретацию осуществляет Дуссель и по поводу критики Марксом материализма Фейербаха, представляя ее как критику материализма вообще, тогда как известно, что речь шла о его метафизической версии. Причем Маркс занимает здесь не субъективистскую, как полагает Дуссель, а диалектико-материалистическую позицию. Марксистское подчеркивание роли человеческой деятельности как субъективного начала в процессе преобразования действительности не означает, что она является приоритетной в отношении конституирования «материи». Утверждать, что Маркс понимал «материю» как объект, который трансформируется в руках производителя — это не только искажение, но и упрощение сути марксизма.

Позиция самого Маркса, как известно, и это общепринятая оценка его взглядов, была материалистической. Дуссель, с одной стороны, следует этой традиции и, в то же время, придерживается известного различия «раннего» и «зрелого» Маркса, однако придает этому различию нетрадиционный смысл. Главное усилие в дусселевской интерпретации сводится к утверждению того, что творчество раннего Маркса отличалось не идеалистичностью — как принято считать, а материалистичностью взглядов, и собственно к идеализму он приходит в зрелые годы. Философия самого Дусселя после «марксистского» опыта не претерпела существенных изменений. Дуссель пытается пойти по пути как бы противоположному Марксу (от идеализма к материализму), признавая «идеалистичность» своей позиции как фи-

лософского видения мира, которому «подчиняются» материальные (экономические) силы. Действительно, идеализм можно усмотреть в общей ориентации ФО на обоснование различия, инаковости. В практическом измерении это означает, что человеческая деятельность, согласно Дусселю, должна быть «вслушиванием в голос Другого» и «служением» ему. Это и есть идеал человеческого поведения, идеал социальных отношений, христианский по своей сути, являющийся той моделью, которой должна следовать «реальность». Если оценивать эту позицию с философской точки зрения, то она безусловно представляется идеалистической в своей тенденции, демонстрирующей утопический идеал. В то же время в своей претензии быть осуществленным, воплощенным в своей конкретности, этот подход явно стремится выйти за пределы чисто идеальных конструкций, претендуя тем самым на известную «материалистичность». Этот переход «решается» у Дусселя обращением к категории «живого труда». Основной интерес для аргентинского философа представляет этический потенциал, заложенный в марксистской критике капитала.

У Маркса, как известно, категория «живого труда» используется для объяснения процесса создания материальных ценностей и противопоставляется понятию «овеществленный труд». Из этой способности, «живого труда» (живой труд как не-капитал, как не-ценность) по созданию ценности «из ничего» Дуссель выводит первичность, изначальность «экстериорности» по отношению к «тотальности» (капитал как ценность). Таким образом, тотальность как универсальное, целостность обязана своим существованием «экстериорности», и это взаимоотношение пронизывает всю структуру реальности, оставляя печать на всяком отдельном, партикулярном. Причем у Дусселя «живой труд» обозначает не просто «конкретную телесность» (*corporeidad concreta*) работника, как выражение способности физического субъекта к созиданию, но превращается в «экстериорность», выражающую общечеловеческую способность к преобразованию «тотальностей»¹⁹⁰. Более того, Дуссель уточняет, что «экстериорность» это уже не работник, не рабочий класс в марксистском смысле слова, а «народ», беднейшие слои населения в их множественном числе. Именно это понятие включает маргиналов, безработных, обнищавших, тех, кто не может быть «классом». ФО помогает открыть позицию экстериорности перед каждой тотальностью как некоего «Другого», требующего от нее «справедливости». Тем самым Дуссель экстраполирует категорию «живой труд», категорию сугубо кон-

кретного анализа на всю историческую ситуацию современного мира. Категория «живой труд» становится у аргентинского философа «всеобщей» категорией, представляющей во всякой приходящей социально-экономической формации неизменное этико-философское «рациональное ядро». Тем самым Дуссель претендует на «открытие» вневременных, причем, философских, категорий, представляющих, по его мнению, ценность, для любой исторической ситуации. Но главное, способствующих анализу отчужденного труда в конце XX века. Маркс же, как известно, опирался на исторический подход при анализе развития общества как естественноисторического процесса, и потому, исследуя законы, управляющие движением конкретного общества использует экономические категории, позволяющие характеризовать именно этот способ производства. Попытка «не догматического» восприятия идеи Маркса аргентинским философом отвечает характерному для латиноамериканской мысли «духу критицизма», однако не реализуется в глубинном анализе ситуации. Здесь нет того скрупулезного воссоздания «тела» мысли, что безусловно характеризует Маркса как социального мыслителя.

В этой связи следует заметить, что философствование с позиций «освобождения» явно страдает редукционизмом, подчинением его социальному измерению в узко-специальном значении. Редукционистский подход к философии сводит ее как к определяющей – идеологической функции. Так в сугубо идеологическом ракурсе предстает расхождение ФО с западноевропейским дискурсом по философско-историческому основанию, связанному с идеей «конца парадигм» – «конца истории», «конца философии», «смерти субъекта» и образом «глобальной деревни»¹⁹¹. Последний связан с критикой неолиберального проекта глобализации, усматривающего ключ к совершенному обществу в рынке, законы которого глобализируют и гомогенизируют мир. Эта глобализация трактуется философами «освобождения» как тотализация, унификация, уничтожение национально-самобытного. В философии культурная гомогенезация означает отрицание уникального в мышлении. Такое подчинение философии идеологической функции сужает перспективы ее развития, ограничивает ее содержательное поле. Преобладание критицизма в ущерб конструктивной позитивной стороне философствования значительно снижает значимость развиваемых идей. Нельзя не согласиться с тем, что пафос критического отношения к миру порожден

здесь реальной исторической ситуацией зависимого развития, имеющей истоки в колонизации континента европейскими завоевателями. В то же время нельзя не видеть, что крайности чрезмерного критицизма и утопизма препятствуют пониманию того, что капиталистическая система, рыночная экономика и демократия являются, при всех их несовершенствах, достижениями в культурной эволюции человечества.

Можно ли считать продолжением духовной зависимости от западной философии распространение в настоящее время на континенте множества школ и концепций, так или иначе утверждающих европейскую «норму» философствования: феноменологии, экзистенциализма, структурализма, аналитической философии, идей Франкфуртской школы и др. Или же полагать эти течения в качестве фонда современной философской мысли, представляющего «мировую» историю философии, питающего национальные философские культуры. Объединяет все эти философские течения с теми или иными вариациями) общее представление философии как автономной деятельности, не связанной с обыденной реальностью региона, его политико-экономической и культурной ситуацией. Истоки такого понимания коренятся в сущности философствования как такового, зародившейся у греков теоретической установки сознания, претендующей на постижение идеальной истины – идеи истины самой по себе, чистой, безусловной, универсальной и в этом смысле сверхнациональной. В этой связи уместно напомнить суждения Э. Гуссерля на эту тему, которые легко обозначить как европоцентристские, однако обладающие глубокой внутренней логикой и не потерявшие своего значения. Гуссерль предлагал различать философию как исторический факт своего времени и философию как идею¹⁹², осознанную форму проявления духа в его идеальности и универсальности в постановке «бесконечных задач». Любая конкретно-историческая философия с этой точки зрения – «это более или менее удавшаяся попытка воплотить руководящую идею бесконечности и даже универсальности истин»¹⁹³. Философское познание изначально стремится на выдвигание «предельных оснований» всякого сознательного отношения к действительности, претендует выработать абсолютные (общечеловеческие) нормативы.

Следовательно, рассмотрение проблемы определения природы философии вне европейской традиции не может игнорировать исторический факт рождения философии как «любви к мудрости», совпав-

ший с проявлением некой «идеальной сущности» того, что приобрело статус нормативного инварианта универсальной теоретической рефлексии. В таком случае полагать национальные философские традиции только в качестве производных конкретных культур и цивилизаций представляется невозможным. Вопрос, по всей видимости, должен ставиться по-другому. Можно ли в такой реально сложившейся ситуации историко-философского познания достичь «подлинности» философствования на пути изучения национально-регионального, в данном случае, «латиноамериканского»? Насколько самобытная форма философствования, философский «национализм» способствует прояснению общезначимых, общечеловеческих проблем существования? Или это возможно только размышляя о «вечных» темах классической и современной философии? Если в основе всякой подлинной философии лежит поиск универсального, то этот процесс, согласно традиционной логике, неизбежно проходит через выявление особенного, уникального, специфического. Именно эта фаза осознания самобытного философствования в силу обстоятельств многофакторного характера приобрела в современной философии первостепенное значение, важное для понимания не только пресловутого «единства историко-философского процесса», но и самого смысла философии. Именно этот «перелом» современной мысли, как представляется, пытаются переосмыслить латиноамериканские философы «освобождения» на пути преодоления «западного», поскольку национально-культурной форме философствования, как правило, не придается должного значения.

Новый этап в развитии ФО связан с опытом продолжающегося диалога с европейской и североамериканской мыслью, представленной К. О. Апелем, Ч. Тейлором, Р. Рорти, П. Рикером, Дж. Ваттимо и др. Проблематика диалога связана с этическим измерением взаимоотношений «Север-Юг». Этот трансатлантический диалог посвящен исследованию международных отношений между индустриально развитыми и развивающимися странами и народами. На данный период состоялось пять встреч: во Фрайбурге (Германия, 1989 г.); в Мехико (Мексика, 1991 г.); в Магунсии (Испания, 1992 г.); в Сао Леопольдо (Бразилия, 1993 г.); в Москве, в рамках XIX международного философского конгресса (1993 г.), в Айштате (Германия, 1995 г.)¹⁹⁴. В перспективе — организация диалога «Юг-Юг», цель которого — прояснить взаимодействие афро-азиатской и латиноамериканской философской мысли по этико-социальным проблемам стран «третьего мира».

ФО рассматривается здесь часть философии мировой периферии, Юга, представляющую, наряду с Латинской Америкой – Африку, Азию и меньшинства так называемого «центра». Но, в то же время, здесь явно наличествует стремление преодолеть узкие культурно-географические границы латиноамериканской модели ФО и представить ее не как периферийный вариант, но как полноправный дискурс современной философской мысли. Эти процессы, возможно, показывают, что полифонический дискурс постепенно становится реальным фактом современного историко-философского процесса.

Возможно развертывание подобного интеркультурного диалога означает, что философия перестает быть европоцентричной и становится поистине мировой?

2.4. «Философия освобождения» в контексте философского проекта модерна и постмодерна

Неоднозначным является отношение ФО к постмодернистской мысли. Западный постмодернизм, обозначив ситуацию плюрализма в философии, тем самым признал, что в мировой философии существуют различные национально-философские культуры, несводимые к единой (по сути, европоцентристской), модели философствования, «нарушающие» мировой историко-философский стандарт. Таким образом, философский проект постмодернизма – это попытка выработки новой модели философствования, противостоящей проекту модерна, заключающего в себе европоцентристский подход к историко-философскому процессу. В этой связи само понятие «европейская философия» начинает переосмысливаться и осознаваться, что оно всегда скрывало многообразие философского опыта, отражающего культурные различия различных европейских стран.

Исходный тезис ФО предполагает, что субъективизм и онтология Нового времени, эпохи модерна привели к зарождению философии, считающей, что «Другой» как непризнанный, бедный находится «далее» общепринятой тематизации бытия в Европе. Этот подход, теоретически обозначенный в греческом философском мышлении, был практически реализован в эпоху завоеваний, «открытий» новых земель. Вышесказанное объясняет, почему на первом этапе развертывания «освобожденческих» идей многие сторонники ФО развивали свои концепции в русле создания нового – постмодернистского проблемного поля философского сознания (Дуссель, Сканноне и др.), но на «амери-

канской почве». Так, по мнению Э. Дусселя, латиноамериканская мысль, исходящая из позиции «Другого», угнетенного человека «третьего мира», представляет собой уникальную, действительно постмодернистскую философию¹⁹⁵. Постмодернизм рассматривался аргентинским философом как установка мышления, направленная на «возвращение Другого», и тем самым способствующая преодолению этического солипсизма западноевропейской философии. Действительно, постмодернизм как «тип чувствования, умозрения» связывается со способностью воспринимать *различия* (Ж.П. Лиотар), разнообразие культурного опыта человечества, проявляющегося и через конкретные, национальные формы философствования. Однако в работах последнего периода, с осознанием неприемлемости для ФО постструктуралистской идеи «смерти субъекта»¹⁹⁶ (иначе говоря, «Другого»), происходит некоторое дистанцирование от европейского постмодернизма, что наглядно демонстрирует его последователь и ученик испанец М. Морено Вилья. В интерпретации последнего ФО предстает как философия мета-модерна, оставяющая позади западный постмодерн и раскрывающая «оборотную сторону бытия» современного мира¹⁹⁷. Здесь также очевидна попытка преодолеть монологизм философского дискурса модерна с не европейских позиций, как это делают постмодернисты, а с позиций Экстериорности, представляющей «внешнее», «Другого» не только в лице Латинской Америки, но и всего «третьего мира». Речь идет о философии мировой периферии, философии «варварства».

Классическая парадигма историко-философского развития, представляющая «проект модерна» европейской философии, претендовала на универсализм, на «овладение истиной бытия». В отношении национальной философии это означало, что она получает свой смысл лишь благодаря причастности абсолютной полноте изначального смысла, который включает в себе европейская философия и культура. Европейская модель «мировой философии» сложилась постепенно вследствие того, что в центре ценностной системы координат в новоевропейской истории философии был путь историко-философского развития Европы. Историко-философская концепция Гегеля, как известно, наиболее четко выразила логицистско-телеологическую интерпретацию мирового историко-философского процесса. Таким образом универсализм был закреплен. Несомненно, он объясним объективными процессами развития как научного знания, с одной стороны, (в рамках которого субъект познания берется вне его конкретно-

исторических характеристик как всеобщий разум, претендующий на выработку универсальных истин, безотносительно к конкретной историко-культурной ситуации), так и реальными процессами постепенного утверждения европейской цивилизации в качестве универсальной модели социокультурной динамики человечества, с другой. Внутренняя централизация и культурная унификация европейского ареала, систематизация его отличительности проходила под флагом цивилизации.

Критика этноцентристских установок западной философии и культуры, попытка дать им объяснение была начата самими европейскими философами в связи с явным кризисом европоцентризма в XX веке (Э. Гуссерль, О. Шпенглер, А. Тоинби). Переосмысление идеалов классического рационализма началось еще ранее – с конца прошлого века (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше). Критики универсалистской традиции в современной философии – это М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж. Деррида, Ж. Делез, М. Фуко, Р. Рорти и др.

Постмодернистский подход к историко-философскому познанию подводит к «децентрированному» образу истории философии и признает в качестве нормы разнообразие философских культур. Однако здесь очевидны проблемы, которые в контексте философской латиноамериканистики представляется возможным только обозначить, поскольку их детальное рассмотрение выходит за рамки данного исследования. В частности, это проблема понимания единства в развитии философского знания в контексте множественности философских культур. Действительно, постмодернизм означает конец возможности мыслить идею единства мировой философии и, тем самым, открывает путь релятивизму. В то же время нынешний этап (современная история философии) можно рассматривать как закономерный результат ее предшествующего исторического развития. В этом смысле преемственность и единство историко-философского процесса сохраняются. Однако надо иметь в виду парадоксальность единства постмодернистской «децентрированной» истории философии как нарастающей фрагментарности философских дискурсов. В то же время процесс дифференциации в определенной степени «гасится» интегративными тенденциями, очевидными в современной философской мысли. В таком случае возникает вопрос: как можно понимать универсальность, всеобщность сегодня? Какие характеристики национальных философских культур можно считать универсальными?

ми? Иными словами, это вопрос о критериях «включенности» той или иной философской традиции в мировой историко-философский процесс.

В связи с вышеизложенным следует еще раз подчеркнуть, что философский проект модерна — это, в конечном итоге, утверждение в качестве парадигмы мышления, универсалий философии норм одной философской культуры, которая продемонстрировала свою познавательную эффективность. (Никто не сомневается в достижениях европейской культуры и цивилизации). Результатом данной исторически сложившейся ситуации имеем вестернизацию культур, подавление самобытности. Единственный возможный путь выхода из ситуации униформализации, проистекающий из постмодернизма — диалог философских культур, в процессе которого возможно преодолеть непонимание, расширить, уточнить или пересмотреть проблему философских оснований, универсалий. Постмодернистская методология, несмотря на «революционность», все же не отрицает универсалий, они безусловно нужны как средство преодоления изоляционистских тенденций. Однако универсальное начинает трактоваться здесь по-другому, к нему приходят по-иному — не «сверху», а «снизу». Поиск всеобщих и универсальных оснований происходит здесь по направлению от регионального, национального к всеобщему, мировому, универсальному. Существо постмодернизма, таким образом, — в перевороте перспективы. Постмодернизм защищает особенное, другое, самобытное. В этом отношении латиноамериканская ФО остается, несмотря на вышерассмотренные заявления ее представителей, 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. Творение новых интеллектуальных и символических звеньев призвано обозначить многовариантность и многозначность современной истории философии.

Такую универсальную перспективу можно назвать герменевтической — это перспектива интерпретации и диалога всех культур и цивилизаций постмодернистского мира. Философский диалог эпохи постмодерна — герменевтический диалог интерпретирующего разума, освобождающего культуры, ставящего их в равную коммуникативную позицию. Философский проект модерна с этих позиций можно рас-

сма­три­вать как выра­же­ние стра­те­гии за­ко­но­да­тель­но­го разума. Новыи наро­жда­ю­щи­йся ди­а­ло­гический спо­соб фи­ло­со­ф­ст­во­ва­ния раз­ры­ва­ет субъ­ект-объ­ект­ную связь мо­дер­на, ставившего в куль­ту­ро­ло­гическом от­но­ше­нии одну из сто­рон в под­чи­нен­ное по­ло­же­ние. Пред­ста­в­ля­ет­ся, что пост­мо­дер­низм как новая исто­ри­ко-фи­ло­со­ф­ская па­ра­ди­гма, про­тивосто­я­щая ло­го­цен­триз­му мо­дер­на, да­ет более аде­кват­ное пред­ста­в­ле­ние о со­вре­мен­ной миро­вой фи­ло­со­фии. Пост­мо­дер­нистское ви­де­ние со­вре­мен­ной исто­рии фи­ло­со­фии в то же время по-своему выра­жа­ет ин­те­гра­тив­ные тен­ден­ции в со­вре­мен­ной за­пад­ной фи­ло­со­фии и яв­ля­ет­ся опре­де­лен­ной пре­дель­но­стью дан­ной тен­ден­ции. На­и­бо­лее оче­вид­но, как из­вест­но, эта пре­дель­ность про­яв­ле­на во фран­цуз­ском пост­ст­рук­ту­ра­лиз­ме, пред­ста­ви­те­ли ко­то­ро­го от­ри­ца­ют уни­вер­саль­ную мо­дель ра­цио­наль­но­сти. Дру­гой ва­ри­ант пе­ре­смот­ра ра­цио­на­лиз­ма евро­пей­ско­го мо­дер­на пред­ста­в­лен в про­грам­ме транс­фор­ма­ции фи­ло­со­фии не­мец­ких мы­сли­те­лей К.-О. Апе­ля и Ю. Ха­бер­маса. Если фран­цуз­ских фи­ло­со­фов ха­рак­те­ри­зу­ет ра­ди­ка­лизм – это «то­таль­ная кри­тика разума», его «де­ст­рук­ция», то у не­мец­ких фи­ло­со­фов – это «ре­кон­ст­рук­ция», пе­ре­ори­ен­та­ция разума: от «ло­го-цен­тризма» к раз­уму «уча­ст­вую­ще­му» или «ком­му­ни­ка­тив­но­му». Цель же одна – соз­дать мо­дель фи­ло­со­ф­ст­во­ва­ния, от­ве­ча­ю­щей со­вре­мен­ной исто­ри­ко-фи­ло­со­ф­ской си­ту­а­ции.

Ла­ти­но­а­ме­ри­кан­ская ФО вно­сит свой вклад в этот про­цесс станов­ле­ния но­во­го фи­ло­со­ф­ско­го дис­кур­са и, в то же время, как уже было за­ме­че­но, стремит­ся от­ме­же­вать­ся от пост­мо­дер­низ­ма. Фи­ло­со­фы «ос­во­бо­жде­ния» от­вер­га­ют пост­мо­дер­низм и как ги­пер­кри­ти­че­ское мыш­ле­ние, на­прав­лен­ное на де­ст­рук­цию всех воз­мож­ных ос­но­ва­ний со­вре­мен­но­сти. Пост­мо­дер­низм в этом кон­тек­сте, как из­вест­но, связан с иде­ями «кон­ца исто­рии», «кон­ца иде­о­ло­гии», «кон­ца фи­ло­со­фии», «смер­ти субъ­екта» и т.п. На этом пу­ти «кон­ца всего» пост­мо­дер­низм, по м­не­нию А. Ро­и­га, пред­ста­в­ля­ет опас­ность, пре­вра­щая кри­тику в ультра кри­тику. В этом слу­чае пост­мо­дер­низм ставит под удар ра­цио­наль­но-кри­ти­че­ское ос­но­ва­ние са­мо­го фи­ло­со­ф­ст­во­ва­ния как тако­во­го, под­ры­ва­ет зна­че­ние са­мо­соз­на­ние че­ло­веч­ества (чем яв­ля­лась до сих пор фи­ло­со­фия). Од­на­ко ли­ша­ет ли пост­мо­дер­низм кон­крет­ный народ пра­ва на выра­же­ние сво­е­го миро­ви­де­ния? Здесь нет од­но­знач­ных от­ве­тов среди ла­ти­но­а­ме­ри­кан­ских фи­ло­со­фов. Не­ко­то­рые счита­ют пост­мо­дер­низм в сфе­ре фи­ло­со­фии ша­гом на­зад, ре­грессом, разору­жа­ю­щим соз­на­ние. Сам А. Ро­иг счита­ет, что если «фи­ло­со­фию

освобождения» отнести к постмодернистской позиции, это превратит ее в нечто необоснованное и не позволит латиноамериканским народам самоутвердиться на философском уровне. И потому «латиноамериканцы не готовы ни к тому, чтобы «закрыть историю», ни к тому, чтобы «их закрыли»¹⁹⁸.

Таким образом, латиноамериканская ФО предлагает еще один вариант противостояния философскому проекту модерна. Деструкция подавляющего дискурса модерна, критика логоцентризма и европоцентризма связаны в ФО с переосмыслением истории философии. Последнее, в свою очередь, основывается на распространенной среди философов освобождения интерпретации истории человечества как вековой геополитической борьбы между «центром» и «периферией» («Центр» – это страны Западной Европы, Северной Америки, Россия и Япония. «Периферия» – Латинская Америка, арабские страны, Африка, Индия, Юго-Восточная Азия). В этом контексте история философии соответственно предстает как противоборство идей «Тотальности» и «Другого», «центра» и «периферии». Западной философской традиции как «онтологии Тотальности», «онтологии субъекта», тематически выражающей «опыт господства» противостоит «метафизика различия» в лице латиноамериканской философии. Вся Латинская Америка по отношению к Европе предстает как «Другой». Противостояние категорий можно представить в виде некой системы, где диалектике европейской философии противостоит аналектика философии латиноамериканской, онтологии – метафизика, этосу господства – этос освобождения, европейскому «эго» – коллективное «мы» латиноамериканского народа, монологу – диалог, эгоизму – служение, идеалу – проект, гносеологии – герменевтика, мудрецу – пророк и т.п.

Геополитическая дискриминация получает здесь этико-социальное измерение, а ее истоки связываются с греческой философией: парменидовское «бытие есть и не-бытия нет» (где «не-бытию» придается социальный смысл и оно принципиально отождествляется с варварством) уже исключает различие, другое, инаковость, закладывая основы «онтологии Тотальности». Так для Дусселя декартовское «я мыслю» означает в контексте данных рассуждений философское преломление власти конкисты («я завоевываю»), в последующем реализующееся в спинозовском пантеизме, гегелевской абсолютной идее, ницшеанской «воли к власти»¹⁹⁹ и т.п. Классическая и современная западная философия трактуются как дискурсы, полагающие бытие объекта из своей

субъективности, результатом чего является исчезновение «Другого»: экстериторность «Другого» сводится к чистой интериорности теоретического «Я.»

ФО критикует субъективизм модерна, рассматривая его как «логическую» кульминацию картезианского «ego cogito» и в свою очередь предполагает исходить из его исторического предшественника — ego conq̄uigo²⁰⁰ — мышления завоевателя, которое в лице имперской экспансии Европы утвердилось в колонизованных странах с 1492 года. Таким образом и началась эпоха модерна, еще до своего теоретического осмысления имеющая достижения на геополитическом уровне в виде европейской колонизации периферии. И потому ФО изначально и до настоящего времени представляет собой мышление, которое исходит из существования этого реального пространства и стремится быть выражением позиции угнетенного, как в лице индивида, так и группы, коллектива (зависимых стран и народов). Действительно, говорится в Манифесте:²⁰¹ «философия европейского модерна представила в качестве объекта или сущего — индейца, африканца, азиата». Экстериторность и инаковость «Другого», обнищавшей личности, существующей вне политически господствующей системы, далее тех сфер, где изобретаются законы экономического рынка и является неким предельным основанием для философской мысли «освобождения».

Такое положение вещей, по мнению М. Морено, и делает очевидным, что ФО не является философией «постмодернизма» в общепринятом смысле этого термина, каковым он предстает в лице его наиболее известных представителей (Лиотар, Ваттимо и др.), то есть, не включается в этот дискурс, поскольку ФО имеет свое собственное видение социальных и историко-философских процессов. Уточняет свою точку зрения и Э. Дуссель, отрицающий, как уже отмечалось, постмодернистский характер латиноамериканского философствования: «Нельзя считать, что Латинская Америка находится в ситуации «премодерна» («premodernidad»), поскольку здесь не подвергался строгой критике феодальный мир. В то же время ФО не является «анти-модернистской», каковой являются, например, позиция неоконсерваторов, стремящихся вернуть прошлое. Однако также не является, как уже было сказано, и «постмодернистской», несмотря на то, что присоединяется по многим аспектам к критике модерна. Почему же ФО не может быть просто «постмодернистской»? Дуссель утверждает со всей ответственностью: «Невозможно быть постмодернистами среди голода, нищеты и

необходимости бороться за жизнь угнетенного народа»²⁰². Однако ФО также не вписывается в хабермасовский проект, постулирующий при всей его критичности, ценности западного общества, поскольку это означало бы снова вернуться к Европе, к подражанию ей, вместо того, чтобы заниматься собой, внедряя то, что осуществляется и мыслится с позиции развитого центрального капитализма, то есть того, что разрабатывается в Европе. «Напротив, если оборотной стороной «цивилизованного» является «варварское», и если противоположное, представляющее «бытие» (согласно господствующему логосу, который его мыслит) есть «ничто» (место, где обитают «никто»), тогда Латинская Америка как часть «третьего мира», появившейся в истории вместе с модерном, но, как говорит Дуссель, «как его “другое лицо”», молчаливое, эксплуатируемое, подчиненное»²⁰³. Поэтому ФО и является философией «метамодерна», т.е. находится намного «далее» (meta-) модерна, не в географическом или хронологическом смысле, но в смысле морально-этическом, обнажая страдающее лицо модерна.

Свое идеологическое завершение эта ситуация получила в эпоху Просвещения, ей предшествовали такие важные для центрально-европейского мира явления как Возрождение и Реформация. Эти три феномена были исключительно европейскими. Эпоха модерна начинается тогда, когда «открывшие» Америку завоеватели остались позади, в средневековье. Поэтому Америка никогда не была в полном смысле «модерной», поскольку никогда не могла добиться своей автономии, которую постулировал Кант для свободного человека. Америка не была «модерной», она появилась как «экстериорное» по отношению к модерну. Значение Америки состояло не в том, что в ее пределах обитал «варвар» или «никто», но что она стала той частью мира, на которую распространял свое имперское влияние разум модерна, тот разум, который Гегель описывает как Абсолют. Этот разум воплощали, согласно Гегелю, «всемирно-исторические» народы, носители универсального духа в данную эпоху. Другие же народы, оказавшиеся в стороне от победного шествия «мирового духа», подчинялись необходимости истории, т.е. просто исключались из истории («неисторические народы»). Так, Америка, Новый Свет относятся в его концепции к «неисторической истории», к такому географическому пространству, которое только в будущем может получить историческое значение. Поэтому гениальный европейский созерцатель мог написать, что «самосознание отдельного народа является носителем данной ступени раз-

вития всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народных духов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром»²⁰⁴.

В отечественной латиноамериканистике предложенная философом «освобождения» интерпретация процесса завоевания находит определенное признание. Как отмечают В.Н. Кутейщикова и Л.С. Осповат, судьба латиноамериканских народов — оборотная сторона идеалов европейского Ренессанса. Ренессансная апология личности обернулась в Латинской Америке кульгом своеволия и деспотизма. Европейский индивидуализм как конкретно-историческая форма ренессансного сознания здесь не был гуманистическим, он изначально заявил себя как бесправная и разрушительная сила. И потому современные духовные процессы на континенте оцениваются как проявление самобытного гуманизма, выработанного на основе собственного исторического опыта. «Мерою всех вещей» становится здесь не человек, а народ, судьба которого определяет и судьбу личности²⁰⁵.

Вышеизложенное делает очевидным, что ФО находится в общем русле переосмысления современной истории философии, в постмодернистской духе выступает за «деструкцию» подавляющего дискурса модерна, критикуя логоцентризм и европоцентризм. Целью «деструкции» западной онтологии не является «разрушение» как таковое и избавление от онтологической традиции. Деструкция, говоря словами Хайдеггера, не означает «сокрытие прошлого в ничто», «не хочет хоронить прошедшее в ничтожности, она имеет позитивное назначение; ее негативная функция остается неспециальной и непрямой»²⁰⁶. Однако в ФО деструкция западной онтологии имеет другое значение: хайдеггеровская тематизация бытия должна быть преодолена, тем самым должен быть сделан шаг к новому смыслу бытия. Говоря словами Дусселя: «Необходимо критически определиться в отношении так называемой «традиционной интерпретации», то есть развязать транслирующую герменевтику (отрицающую первоначальный смысл понятий) с целью восстановления забытого»²⁰⁷. В результате деструкция, как процедура прояснения смысла, постепенно будет отступать к затемненному, исчезающему во времени, сокрытому конкретной тематизацией бытия. Это «сокрытое», рассматриваемое как сущее, объект в глазах субъекта западной мысли, объявившего себя обладателем абсолютного смысла бытия, обнаруживает себя как лик страдающего бедно-

го, жаждущего своего освобождения. Действительно, если для Хайдеггера главной темой философии является вопрос о смысле бытия, то для ФО истинная тема философии — возвращение поработанному, у которого отняли его «бытие», его индивидуальности и достоинства.

Культурно-историческое измерение философствования предполагает не столько сравнение, сколько «разрыв» с философским проектом модерна, совпадающим в конечном итоге с классической европейской философией. В этой установке на «разрыв» латиноамериканская философия совпадает с постмодернистскими интенциями современной западной философией. Только «разрыв» с тоталитарными идеями всеобщего разума традиционной философии делает возможным самобытное философствование. В то же время ФО предлагает «практическое» измерение данного противостояния. Классика рассматривает субъект-объектные отношения как чистые отношения познания, независимые от каких-либо конкретных связей: абстрактному субъекту мысли противостоит абстрактный же объект. Обоснование перехода от мышления к существованию с этих позиций представляется проблематичным, если не невозможным. Начало обоснованию чистой субъективности как последнего основания бытия, изолированной от исторической реальной связи положил Р. Декарт. Однако истоки подобной установки сознания можно усмотреть, как мы уже отмечали, согласно Дусселю, уже у Парменида. У Гегеля идея тождества бытия и мышления получает свое системное выражение в формах развития чистого духа. Результатом стало утверждение «дискриминационной» по отношению к «Другому» позиции субъекта европейской рационалистической философии, которую Дуссель неправомерно переносит в план рассмотрения реально существующих отношений несправедливости и угнетения. В действительности эти отношения определяются не гносеологической позицией, а ситуацией не преодоленной социально-экономической зависимости, существующей в латиноамериканском обществе.

Предлагаемые философами «освобождения» принципы критики западноевропейской философской мысли, как представляется, иногда слишком однозначно соотносятся с процессами в социально-политической сфере, что приводит к некорректному проведению аналогии между проблемами теоретико-познавательного и социального характера.

3. Основные «сюжеты» латиноамериканского этоса «освобождения»

Внутри движения ФО изначально наметились две основные тенденции, которые представлены в ней до сих пор. Первую можно определить как «инкультурную философию», опирающуюся на теоретико-символические средства «мудрости» и «этос» народной культуры. Другая отличается претензией на социально-этический анализ проблем латиноамериканского общества. Попытку выйти на новый уровень философствования и обозначить новые перспективы развития ФО представляет концепция «интеркультурной философии».

3.1. Инкультурная философия как новая философия постмодерна

В «философии освобождения» выделяются сторонники так называемой «инкультурной» (incultural) философии («укорененной», «необработанной») ²⁰⁸, концепции которых соотносимы с идеями так называемого «магического реализма», термина, функционирующего в латиноамериканской критике и культурологии на различных смысловых уровнях. Для нашего исследования важна онтологическая трактовка данного термина, означающего не только имманентную константу латиноамериканского художественного мышления, но и характеризующего народное дорациональное сознание. В произведениях латиноамериканской литературы XX в. его носителями являются, как правило, индейцы либо афроамериканцы ²⁰⁹. В качестве выразителей латиноамериканской самобытности они рассматриваются как существа, отличающиеся от европейца иным типом мышления и мировосприятия: их личностное начало приглушено, они выступают как носители коллективного мифологического сознания. Магическое мировидение делает весьма проблематичным их взаимопонимание с западноевропейским человеком.

Представители «инкультурной» философии (аргентинцы Х.К. Сканноне, Р. Куш, Х. де Сан, К. Куйен, М. Касайя и др.) полагают, что подлинная «философия освобождения» должна и сходить из народной мудрости, иными словами, источник философской рефлексии – народная культура. Это значит, что философская мысль, идеи и понятия должны быть поставлены на службу этой мудрости с целью концептуализации и систематизации латиноамериканского культурного опыта, вычленения содержащейся в нем философской проблематики.

Речь идет не о том, чтобы народная мудрость была поднята до уровня понятийного мышления, а чтобы философское понятие было поставлено ей на службу и тем самым трансформировано в данном отношении²¹⁰. Эта группа философов претендует дать целостный ответ на вопрос: насколько возможно сформировать структуры научного мышления, экономического производства и политического сосуществования, которые соответствовали бы этико-религиозному ядру латиноамериканской культурной среды, структуры не принуждения, но освобождения?²¹¹

Усматривая в народной мудрости фундаментальное содержание философской проблематики, представители «укорененной философии» не исключают значения универсальных ценностей как общего ориентира для собственных теоретических построений и горизонта само понимания и интерпретации. Претендуя на герменевтический и феноменологический анализ проблем идентичности, аутентичности, подлинности «латиноамериканского», философы «инкультурности» стремятся выработать основания и понятия, опирающиеся на народную мудрость и способных, по их мнению, преодолеть академическую философию, обуславливающую зависимость латиноамериканского мышления²¹².

Представители «инкультурной философии», подобно писателям, пытаются выявить основные признаки мифологического сознания и представить магическое мировидение как систему определенных принципов. Однако и в данном случае, поиск «своего» осуществляется через «чужое». Общий интерес к первобытному мышлению, магии, архетипам «коллективного бессознательного», охвативший сначала западноевропейскую философскую, а затем и интеллектуально-художественную мысль в первой трети XX в., в свою очередь стимулировал интерес латиноамериканских писателей и мыслителей к этой проблематике. В рамках европейской культуры была создана и концепция принципиального отличия дорационалистического типа мышления от цивилизованного. В соответствии с логикой развития всей латиноамериканской культуры и философии все эти стимулы и заимствования были обращены на свою культурную почву, переиначены, приспособлены для выражения чисто латиноамериканского мировидения. Этнокультурная конкретность идей и концепция разных типов мышления были проецированы в плоскость культурно-цивилизационного противостояния Латинской Америки и Европы. В конечном итоге, ос-

новым стремлением философов данного направления является желание выявить и утвердить самобытность латиноамериканской философии и культуры, идентифицируемой с мифологическим сознанием латиноамериканцев.

Безусловным лидером этого движения является Хуан Карлос Сканноне, идеями «инкультурной философии» заявивший о существовании этой тенденции в развитии ФО.

Сканноне определяет «инкультурную» философию в качестве новой философии постмодернизма, утверждающей *различие* в качестве нормы философствования в современном дискурсе. Основанием этой философии является этико-религиозное знание, а целью познания — выработка «знания спасения», выражаемое в символах, поскольку должным образом оно не определяется на языке абстрактной теории²¹³. Реальная, онтологическая «нищета» не дает возможности «самовыражения», полного самосознания на уровне научной рефлексии. Не отрицая научную, философскую и техническую рациональность как таковую, Сканноне полагает, что она нуждается в мудрости, в «религии мудрости». Злоупотребление этим автономным типом рациональности, продуктом Нового времени Сканноне, как и другие сторонники ФО считается одним из последствий эпохи модерна, культурный этос которой был устремлен к «воле к власти», истоки же последней коренятся в греческом логосе. Техническую рациональность следует, по мнению Сканноне, заменить на рациональность «умудренную» (*sapilucial*).

В рамках научно-технической рациональности логос и этос стали различаться и вследствие такого *распознавания* (*discernimiento*) мы имеем возможность декларировать различие между добром и злом, плохим и хорошим деянием. Однако подлинно распознавание определяется Сканноне в контексте «мудрой рациональности» и выражается в морально-этических суждениях как «мнение», поскольку оно проистекает не из научной теории с ее абстрактными построениями, но из жизненного опыта, из практики, понимаемой в первую очередь как народная культура, из евангелического инстинкта латиноамериканского католического народа. И потому критическая позиция народной мудрости не является чисто рефлексивной, но поскольку как-то выражается, заявляет о себе, все же поддается философской рефлексии. Эта своеобразная рефлексивная философия имеет другие, не традиционные характеристики, определяемые как «плюралистическая

идентичность», «этическая инаковость», «ситуационная универсальность», «аналогичный интерес».

Поиски новой эпистемологии, новой рациональности, предполагающей новое понимание науки осуществляются на пути герменевтики. Как и другие представители «философии освобождения» Сканноне пытается следовать идеям П. Рикера, собственно разработавшему феноменологию символов и различий как инструмента вслушивания, выявления смысла культурно-исторических явлений²¹⁴. В частности, в контексте рикеровского герменевтического круга «веры и понимания» («верим, чтобы понять, и понимаем, чтобы верить») Сканноне в свою очередь выявляет следующие «полюса»: символ и рефлексия, миф и философия, миф и логос. В своей работе «Народная религия, народная мудрость и укорененная философия» Сканноне стремится показать взаимозависимость понятий освобождения и религиозности. Сканноне полагает, что дальнейшее развитие латиноамериканской философской мысли должно пойти по пути осмысления проблемы освобождения на основе народной религиозности. Для аргентинского философа важен вопрос: возможно ли исходить из горизонта существования (*estar*) в его религиозно-трансцендентном измерении, субъектом которого является коллективное «мы» (*nosotros*), народ, а методом — символическая интерпретация, дающая понимание «научного», исходя из мудрости (*sabiduria*) народа, не отрицая при этом значение научно-технической рациональности в ее традиционном значении. Понятие «народ», в его первом значении (религиозно-трансцендентном), обозначает субъекта общего исторического опыта, проживающего в сходных условиях, что выражается в родственности латиноамериканских культур и общих перспективах развития. Как категория историческая, коллективный субъект в лице народа, сопрягается с понятиями «история», «культура», «нация» и более того, представляет собой «этико-историческую реальность»²¹⁵. Во втором, рационально-техническом, значении, понятие «народ» сближается с категорией «класс», обозначающее непривилегированное большинство. Таким образом, в обоих смыслах у Сканноне, как и других философов «освобождения», на первый план выступает этико-культурное и этико-политическое измерение данной общности.

В своей попытке соизмерить ценности разных философских культур Сканноне претендует на то, чтобы это сравнение не казалось ложным кругом и осуществлялось внутри герменевтического круга, выполняя роль посредника между интерпретацией латиноамериканско-

го исторического опыта в философской мысли и определенным онтологическим предпониманием. Онтологическое понимание, предрассудок, укорененный в латиноамериканском этосе и его мудрости, в диалоге между народами и культурами и жизненном синтезе (культурно-этническая метисация) приводят Сканноне к следующей исторической интерпретации: материальная социальная сила, появляющаяся из воли к власти и борьбы сил, интересов и классов, может быть воспринята и трансформирована²¹⁶. Исходя из герменевтической традиции, Сканноне полагает возможным выявить критерий, способный определить, является ли круг ложным или нет. Таким критерием, по его мнению, может быть принцип формулирования суждений о латиноамериканской реальности через призму идей культурного преобразования и «евангелического инстинкта» народа.

«Этическое ядро ценностей» (понятие Рикера) не постигается через исследование социально-политических и экономических структур. В качестве этико-религиозной основы истинного освободительного проекта и центральной ценности Сканноне полагает понятие справедливости. Подобным образом и освобождение Латинской Америки не может быть следствием политико-экономического анализа и не достигается структурным преобразованием системы, но возможно, по его мнению, на этико-религиозной основе. Таким образом, формируется этическая альтернатива социально-политической мысли. Народная культура, религиозность и практика являются, согласно Сканноне, новым герменевтическим местом – местом интерпретации проблем латиноамериканской реальности. Практика и мудрость со своей стороны, не нуждаются в теории, последняя же, напротив, нуждается в практике как наука в мудрости.

Не все представители ФО согласны с идеей сведения латиноамериканской философии к одной лишь интерпретации народной мудрости. В этой редукции справедливо усматриваются крайности, которые неизбежно ведут к иррационализму. В частности, признается, что таким редукционизмом страдает концепция Р. Куша²¹⁷. Действительно, трудно представить, что интерпретация с позиции «народной мудрости» радикально трансформирует категории, посредством которых организуется философское мышление.

В 70-е годы Родольфо Куш считался одним из самых известных философов Аргентины, его фигура связывалась с переориентацией лозунга «освобождения» на проблему «образования народа». Как мы

уже отмечали, для обоснования собственной позиции философы «освобождения» парадоксальным образом привлекают ресурсы европейской философской мысли, в частности, используют идею французского философа П. Рикера о том, что каждая культура имеет «этико-мифическую основу»²¹⁸. При этом отмечается значение «мифологического сознания», присущего латиноамериканцам и способного, как полагает, например, Р. Куш сохранить «этичность народа» и раскрыть самобытность латиноамериканской культуры. Последняя проявляется в обыденном существовании и раскрыть ее можно через до-научный подход – через миф, который «затрагивает тему глобальности самого существования». Именно миф, придавая ценностные измерение этой обыденности, минуя чисто рациональную интерпретацию, представляется конституирующим элементом коллективного национального сознания²¹⁹. Критикуя современное постиндустриальное общество, механизмы существования которого отвечают простым критериям полезности, чуждых латиноамериканским народам, Куш противопоставляет экономике «этику культуры» как показатель качественного состояния общества. В «этике культуры» должны быть осознаны, определены правила и нормы конкретной культуры. Именно Куш стал активно применять в своей иррационалистической концепции понятие «мифического ядра» народной культуры, следуя при этом теллуризму, считая «землю» главным регенеративным принципом, возрождающим народный дух. Присущее латиноамериканцам «мифологическое сознание», согласно Кушу, способно интегрировать непосредственную, видимую реальность с ее ценностным измерением, минуя чисто рациональную интерпретацию. По его мнению, в Америке мифологическое сознание в большей степени, чем на Западе, является конституирующим элементом коллективного национального сознания и именно на его основе возможна интеграция видимой реальности с ее ценностным измерением, минуя рациональную стадию²²⁰.

Р. Куш исходит из хайдеггеровского понимания языка как «дома бытия». Согласно этому учению, восходящему к мифологическим представлениям о тождестве имени и обозначаемого им, всякому слову, знаку языка соответствует конкретный топос мира, и потому язык являет помысленное содержание. Следовательно, всякий процесс понимания, поскольку предполагает обращение к языку, должен с необходимостью включать в себя процесс установления и усвоения адекватных словам содержательных топосов мира. Но воплощенный в слове

топос существует в качестве языковой материи, которая развивается по своим особым законам. Вот почему философия языка толкуется Хайдеггером не как абстрактная языковая концепция, а рассматривается в качестве содержательной теории бытийственности языка, теории, проясняющей смысл и значение языковых знаков и коррелирующей с реальным миром. Эта корреляция состоит в том, что мир и язык предстают не просто в качестве сосуществующих феноменов, а как укорененные друг в друге реальные среды человеческого существования. Здесь содержится важная мысль о том, что анализ первоначальных значений слов и языковых структур позволяет раскрыть «изначальные», первичные структуры практической деятельности людей, запечатлевшиеся в языковых формах и способствует пониманию. Связь понимания с раскрытием возможности быть фиксируется в обыденном языке (в онтической речи).

Следуя хайдеггеровским идеям Куш предполагает найти сущность американского человека, исходя из его народной речи, поскольку она как «великая речь» в своих истоках базируется на знании того, чем человек является изначально. Проблема в том, чтобы ухватить сеть значений, которые соответствуют народной культуре и народному сознанию как естественному, необработанному сознанию. Попытаться исходить из своей самобытной и автономной реальности и найти ей соответствующее слово. Подобно Хайдеггеру, аргентинский философ рассматривает язык не только как средство общения, но как хранилище живого опыта – язык в его живом осуществлении является реальной формой существования бытия. Вопрос о сущности самобытности сводится к вопросу о том, каким образом она проявляется в повседневном опыте латиноамериканского человека. Обыденное мышление, характерное для Америки аргентинский философ определяет как преонтическое. Анализ существующих в испанском языке понятий *ser* и *estar*, по мнению Куша, позволит понять особенность латиноамериканского мышления. Какая проблематика связывается с этими терминами в Латинской Америке? Оба глагола в грамматическом отношении имеют ясное различие: *ser* – определяет и *estar* – указывает. Иными словами, *ser* имеет отношение к сущности вещей, а *estar* – к месту их нахождения. Аргентинский философ подчеркивает, что глагол *estar* является специфичным именно для испанского языка²²¹. Этот глагол употребляется в том случае, когда речь идет об обстоятельствах. Глагол *ser*, в свою очередь, используется для выражения непрерывных,

постоянных состояний. Глагол *estar* указывает на «расположение», «состояние» («находиться где-либо», например, «быть дома»; «находиться в каком-либо состоянии», например, «быть веселым»). Таким образом осуществляет указательные функции, в смысле, не переходящем на субъект, о котором ничего не говорит, ограничиваясь указанием на обстоятельства, в которых этот анонимный субъект находится. Тем самым указывает на мир без определений, без сущностей, обстоятельный мир, отделенный от субъекта, данного на уровне обстоятельств, в определенных границах²²². Предполагается, что глагол *estar* соответствует мышлению, характерному для стадии не сформировавшейся культуры. Глагол *ser* (быть, существовать), напротив, дает возможность определения мира, используется для выражения непрерывных сущностных состояний.

В народном мышлении дихотомия «быть-существовать (*estar-ser*) не представлена, но обе позиции являют некое единство, выражаемое грамматически своеобразно как «быть-существуя» (*estar-siendo*), означающее, что в Америке «существовать» (*ser*) установлено в «быть» (*estar*). Искажение смысла существования в Латинской Америке происходит, по мнению Куша, из-за рассмотрения этого обстоятельного «быть» (в смысле *estar*) с точки зрения «требований бытия» (в смысле *ser*). Именно данный уровень понимания объясняет отсутствие подлинного философствования в Америке, распространенность образцов западного мышления. Результатом может быть только искажение «американского», поскольку западно-центристская мысль не имеет должного инструментария, способного выразить на философском уровне особенность латиноамериканского существования (*estar*). Куш пытается дать такой инструмент – представление о существовании в Латинской Америке как некоторого срединного положения американской ментальности. Специфику этой ментальности можно понять, если представить ее как располагающуюся посередине между туземным мышлением и мышлением, соответствующим западноевропейской философии. В лингвистическом выражении эта реальная дистанция находится между понятием «*utcatha*» (на языке аймаров – индейцев Перу и Боливии соответствующее испанскому *estar*) и немецким понятием хайдеггеровского «*Dasein*», означающего бытие человека как сущего, «сиюбытность»²²³, с которым латиноамериканское сознание не отождествляется. Иными словами, эта позиция располагается между «находится дома», «обитать в мире» и западным «*Dasein*». Как извест-

тно, Хайдеггер берет это слово из обыденного немецкого языка, где *Sein* означает бытие как понятие традиционной онтологии, и приставка *Da* — означает «тут», указывая на обстоятельство, в котором находится это бытие²²⁴.

Феноменологическое описание этого сознания не ставит своей целью открытие какой-либо новой формы существования, но позволяет лучше понять предварительную область «*Dasein*»: то есть, необходимо осуществить пре-онтологию, прежде чем переходить на уровень прото-онтологии. Прежде чем быть «*estar*» как «*Dasein*» американский образ существования конкретизируется в «*estar-siendo*», некоем переходном состоянии к бытию. Это возможно потому что «*estar*» включает в себя, согласно Кушу, нечто большее, чего не говорит чистое повествование о нем. Исследование «*estar*» затрагивает «чистое житие» или «не более чем житие» на уровне биологическом. Кроме того, «*estar*» является «реальным выражением себя как стиля рассмотрения вещей, почти концепцией мира»²²⁵. Это и есть действительный пре-онтологический уровень существования, считает Куш, дающий понимание того, что происходит в Латинской Америке, что происходит с ее гибридной культурой.

Куш пытается определить и описать проявление «человеческого» в Америке и через «особенное» войти во всеобщее, в сферу универсального. Смысл обоих глаголов (*estar* и *ser*), по мнению Куша, хорошо иллюстрирует образ дон Кихота. Драма последнего — в противоречии, невозможности найти «бытие», соответствующее его конкретному «существованию». Ситуация «разрыва» заключена между желанием благородного рыцаря достичь *ser*, быть чем-то сущностным, но в действительности обладающим скромным *estar*, существованием в определенных обстоятельствах. В подобной ситуации, по мнению Куша, находятся латиноамериканские народы. Однако «поскольку некорректно провозглашать свою неподлинность публично, симулируем некое бытие (*ser*), не имея веры в идеалы рыцарства»²²⁶.

Такое понимание ситуации, по мысли Куша, характеризует не только Кихота и американца, но современного человека как такового. Глагол *estar* представляет собой точку отправления для анализа любого типа существования. Глагол *estar* означает деятельность, уклоняющуюся от сущностного определения, обнаруживая полное предпочтение обстоятельству²²⁷. Со своей стороны, это обстоятельство не является всеобщей формой понимания, но представляет только уровень чис-

той видимости, *кажимо сти* — «мне кажется» (*me parece a mí*). Таким образом, самовыражение — *выражение себя* задает стиль и способ рассмотрения вещей, заменяя в таком случае традиционную концепцию мировидения. Плагол *estar* проистекает из этого пересечения, в котором он собственно непосредственно проявляется, фундируя истинное видение человека.

Однако аргентинского философа интересует другое. Что происходит с *estar* в нем самом, что представляет собой чистое *estar*? Все что Хайдеггер сказал об *estar* в первой части «Бытия и времени», является, по мнению Куша, описанием *estar* с точки зрения *ser*, которое «вторглось» в пространство *estar*. Следовательно, заключает Куш, у немецкого мыслителя отсутствует исследование *estar* как «независимого горизонта»²²⁸. Задача латиноамериканской философии, по мнению аргентинца, уточнить хайдеггеровское «тут» без включения *ser*, т.е. исследовать чистое «тут». Возможно, что «тут», взятое в своей чистой форме будет тем же самым «жизненным миром» Гуссерля, дающим нам в этом случае подлинное единство субъективного и объективного как единство «Я — мир». В масштабах этого горизонта смысл реальности сводится к ограниченному истолкованию конкретной ситуации, когда субъект что-либо «предпочитает» или «отвергает». Это предпочтение или отказ осуществляется внутри подлинного «тут», которое является ни чем иным как просто «быть тут, не более того». Реальности как таковой, действительному миру отводится при этом роль связующего символа в каждой конкретной ситуации, поддерживающего индивидуальное *estar*. Действительность предстает как «эпизод внутри моего *estar*, определяясь в конкретной ситуации»²²⁹. Без учета этого различия между *ser* и *estar* нельзя постигнуть своеобразие латиноамериканского способа существования, полагает Куш. «Возможность бытия» в такой интерпретации зависит от горизонта *estar*, а не *ser*, — утверждает философ. Латиноамериканский способ бытия конкретизируется в *estar-siendo* намного раньше, чем в «тут», относящегося к бытию.

Ключом к пониманию любого существования является действительность, трактуемая как символический горизонт, символический универсум (в кассиреровском смысле), который заключает в себе своеобразие некоего существования. Очарование символа, согласно Кушу, в его двойственной сущности. С одной стороны, он не определен и неисчерпаем, с другой — определен и конечен. Действительность как символ, с одной стороны, — подвижный горизонт сменяющихся эпизодов, которые «есть» (*ser*). являются. И с другой стороны, — это не-

подвижность, соответствующая существованию (*estar*). Так, например, символ Христа, с одной стороны, является устоявшимся, неподвижным, а с другой стороны, — подвижен, меняется его содержание с точки зрения определенного *estar*. Существо Христа является не более чем точкой зрения, повествованием о нем. Содержание, таким образом, выводится из существования, не из бытия. Сущность символа заключается в согласовании (примирении) одновременно определенного и неопределенного, подвижного и неподвижного. Это и будет *estar-siendo*, означающего переходное состояние — «находится в становлении», «существовать в становлении», «существовать в направлении к бытию».

Таким образом, на символическом горизонте американской действительности, согласно Кушу, преобладает *estar*, «существование» и обстоятельственное бытие. Символический горизонт, таким образом, включает бытие в рамках горизонта *estar-siendo*, а не «бытия, которое тут», как предполагал Хайдеггер²³⁰. Если у Хайдеггера в истолковании бытия проявляется экзистенция, у Куша, наоборот, — в истолковании экзистенции (*estar*) проявляется бытие (*el ser*). Все относящееся к *ser* обнаруживается в процессе существования: итак, сначала существование, потом — бытие. Исследование бытия перемещается в направлении существования (*estar*). Хайдеггер же, в большей степени, к существованию шел через бытие.

Общий вывод Куша: американское мышление вертится вокруг понятия *estar*, задаваясь вопросами существования, определяя господствующие на континенте образ жизни и характер его человека. Выражением экзистенциальной культуры Латинской Америки и более того, ее «культурным решением» является, по Кушу, данное переходное состояние «*estar-siendo*», представляющего естественную структуру сознания. Хайдеггеровское «*Dasein*» в некотором отношении соответствует этому состоянию, его можно рассматривать как соединение «всего относящегося к *estar* со всем, относящимся к *ser*»²³¹.

Проблема Америки сводится, таким образом, к тому, что структура американского существования как «*estar-siendo*» не нашла еще своего культурного выражения. Гибридность культур и является результатом такой ситуации отсутствия «самовыражения», адекватного американской реальности. Принятие формул западной культуры, ее методологии усиливает неподлинность американского существования. Парадокс этого существования в том, что его подлинность не может быть выраже-

на в рамках западной культуры. Формула «*estar-siendo*» как позиция «собственного горизонта» является единственно возможной для выражения подлинности латиноамериканского существования. Распознавание этого горизонта, выявление его характеристик объявляется Кушем перво-степенной задачей философской мысли в Америке.

Аргентинский философ, таким образом, развивает хайдеггеровское внимание к логосу, к слову, как к нему относились греки, полагающие, что в основе всех вещей лежит слово. Согласно этим представлениям, первоначальное значение слов и первоначальная структура языка совпадают с бытием и, следовательно, могут служить ключом к его пониманию, раскрытию подлинного существования. С этой точки зрения окружающий мир не может быть жестко отграничен от человека, поскольку он дан человеку в виде его целей, намерений, обстоятельств. Полагая, что способ бытия американского человека дает импульс для философского мышления Америки, аргентинский философ попытался дать анализ глаголов *ser* и *estar* с целью раскрыть первоначальные структуры повседневной реальности и практической деятельности латиноамериканца, которые так или иначе отражаются в языковых формах.

3.2. Философия культуры Хулио де Сана

Понятия «культура» и «этнос» в ФО несут функцию утверждения человеческо-американского в конкретном историко-культурном контексте. В современной философской антропологии древнегреческое слово «этнос» (характер, нрав, обычай, совместное жилище) обозначает систему идеалов и ценностей, доминирующих в культуре. Собственно «этнос народа» определяется философами «освобождения» как культура, что призвано подчеркнуть привязанность латиноамериканца к жизненной практике, его проживание «жизненной проблематичности» с позиций коллективного солидарного сознания. Культура как жизненная сущность, раскрывает тотальный опыт «латиноамериканского», понимаемого как «связь логико-рационального мышления с мифо-религиозным поведением»²¹².

Попытку дать целостную теорию этноса в ФО делает Э. Дуссель. Философская концепция аргентинца Хулио де Сана, заявленная им на первом этапе становления ФО, может рассматриваться как введение к дусселевскому учению, подчеркивающее его культурологические аспекты.

В своей «философии культуры» Х. де Сан утверждает в качестве абсолютного принципа идею незаменимости человека человеком: разрушение любой культуры «обедняет интегральность всего человеческого сообщества»²³³. Иными словами, растущее единообразие, унификация и стандартизация мирового развития могут привести к ситуации, когда отсутствие достаточной дифференциации между культурами приведет к потере жизнестойкости у всего человечества. В этой связи Сан формулирует «закон трех состояний» народной культуры, который противопоставляет контовскому²³⁴. Этическая стадия — это период вторжения неокOLONIALИЗМА, когда культура, по Сану, доказывает свою способность к сопротивлению: создание «человеческой позиции» как формы проявления подлинного бытия народа. Эстетическая стадия — это время появления самобытных поэтов, писателей, художников, объективирующих в образах и символах аксиологического содержания смысл этоса народа. И, наконец, критическая стадия, — когда народ как исторический индивид поднимается до рационального осмысления самобытных ценностей и разрушает господствующие культурные формы, создавая собственный проект. Это, собственно, «час философии освобождения». Эти стадии, по признанию самого Сана, напоминают гегелевские — субъективный, объективный и абсолютный дух. Однако в отличие от гегелевской трактовки «речь идет не о метафизической, а исторической постановке вопроса», поскольку «эти моменты культурной реконструкции движутся не посредством имманентной диалектики, но посредством внешнего импульса, который берет начало в сфере политической жизни народа»²³⁵.

Понятие «культура» связано у Сана с понятием «этос». Этос, по Сану, имеет три различных, но совпадающих измерения. Это этос — как национальное бытие, национальное сознание и национальные чувства. Этос как сознание представляет собой некое аксиологическое общезначимое сознание, образующее основу, на которую опирается существование индивидов. Для Сана этос как космовидение является «эффективно-ценностной тональностью, которая определяет совокупность основных позиций людей перед миром и жизнью». Этос — не только прошлое, традиция, но и будущее — исторический проект, который имеет человечество о самом себе. В этом смысле этос дает ценности и понимание, предстает как выражение своеобразной формы гуманизма²³⁶.

Представление этоса действующей культуры в формулах или дефинициях рационального языка, согласно Сану, является невозможным,

так как «этнос народа — как он живет и действует в истории, является дорациональной человеческой деятельностью, проживаемой, а не познаваемой, поскольку он никогда не выражается окончательно и отражается фрагментарно и не прямо «в бесконечном ряду поступков и реализаций самой жизни данного человеческого сообщества»²³⁷. Поскольку единой сущностной модели культуры не существует, то эти различия и открывают иные горизонты понимания и составляют разнообразие форм человеческого бытия. Кантовское понимание априорного пересматривается: не принимается идея о врожденности и неизменности форм мышления и видение вещей с позиции чистого разума. Кантовской концепции чистого, всеобщего разума противопоставляется идея априорности исторического разума. Трансцендентальная философия, начиная с Канта исследовала априорные функции сознания, т.е. формы, законы и категории как предшествующие и независимые от опыта, посредством которых субъект интегрирует, синтезирует и придает смысл эмпирическим данным. Философы освобождения, в частности, Сан, утверждают противоположное, что эти «формы мышления» являются различными и специфичными для каждого народа и каждой культуры, поскольку создаются под влиянием объективной ситуации, в которой находится субъект. Образуют мир чувств, эти формы функционируют как критерии для интерпретации и оценки фактов и событий²³⁸.

Таким образом, эти своеобразные формы видения, мышления и оценки конституируются как результаты длительного историко-культурного опыта и все же являются априорными формами, но уже не чистого разума Канта, а исторического разума, которые в каждом народе создают структуру национального сознания. Ссылки на исторический разум, способного объяснить сущность латиноамериканского этноса, являются у Х. де Сана, (как, собственно, и у других философов «освобождения», в частности, Х. К. Скандоне, Р. Куша) развитием воспринятой здесь идеи П. Рикера о том, что каждому народу присуща «этико-мифическая основа» культуры, обуславливающая антропологическую необходимость специального языка²³⁹. Символично-мифологический язык рассматривается как более адекватный опыту «латиноамериканского». В качестве метода, способного реставрировать этот этико-мифический смысл системы символов, скрытый во всех проявлениях культурной деятельности народа, предлагается герменевтика²⁴⁰.

Аргументация латиноамериканских философов, как мы уже видели, нередко базируется на признании присущего латиноамериканцам ми-

фологичности сознания, способного к интуитивному прозрению и донаучному пониманию, не прибегая к чисто рациональной интерпретации. Этому ценностному измерению обыденной реальности в ФО нередко соответствует образно-символическая интерпретация проблем латиноамериканской истории и культуры как именно *свое* понимание историко-социального опыта, различного в разных культурных сообществах. Утверждается, что эти *различия* проистекают из различной рациональности и различных ценностных функций, присущих латиноамериканской культуре. В полной мере вышеотмеченными признаками характеризуется философско-культурологическое мышление Сана.

Оправдание мифологичности сознания латиноамериканца осуществляется, как правило, с позиций психоаналитических идей Фрейда и Юнга. Мифологическое в этом смысле – не порождение невежества варвара, но первоначальная функция, присущая всему человеческому роду, неотъемлемый этап его эволюции на пути к цивилизации. Разум, по Юнгу, является только одной из возможных духовных функций, миф здесь – неотъемлемая функция человеческой психики. Юнг подчеркивал социальный характер мифа – как связующего принципа человеческого сообщества, способного обеспечивать «жизненное равновесие» двух противоположных тенденций – космического и социального. Не чуждая латиноамериканской мысли тема о мессианистской роли Латинской Америки, призванной вывести из кризиса современное человечество, берет в качестве своего методологического обоснования эту идею мифологичности сознания латиноамериканца. Опыт этого нового человека как метиса (песни, фольклор, поэзия, живопись – символы и образы художественной культуры, которые не принадлежать к духовному миру завоевателя) представляет в интерпретации философов «освобождения» новое, магическое чувство жизни, свое собственное космовидение. Так, один из интерпретаторов ФО, аргентинец Г. Матуро объясняет миссию Латинской Америки, опять же обращаясь к тезису Юнга о «коллективном бессознательном». Последнее как психическое выражение тождества человечества, преодолевающего все расовые различия, согласно этим представлениям, обнаруживает себя на до-языковом уровне человеческой психики. Культурное единение человечества на этом уровне является трудным, но возможным. Переход в эту сферу труден, полагает Матуро, для интеллектуалов и обывателей, существование которых характеризуется индивидуализмом и чувством самосохранения. Латиноамериканцы же,

по его мнению, доказали свою способность переходить в эту интеркультурную сферу фактом интегрирования различных культур, что свидетельствует также о наличии в их сознании плана, предшествующего расовым и идиоматическим различиям. Коллективное национальное сознание одновременно мыслится универсальным, т.е. представляет собой (ранее провозглашенную Васконселосом) — конкретную универсальность латиноамериканской культуры. Универсальная эра развития в истории человечества начинается, таким образом, с латиноамериканцев — метисная латиноамериканская культура формирует «коллективное» бессознательное и преодолевает известное противоречие между Востоком и Западом, теорией и практикой, мифом и разумом²⁴¹.

Известно, что сам Юнг полагал, что оптимальным вариантом коллективного бессознательного было мифологическое сознание первобытных людей. Таким образом, самый глубокий слой психики человека «на поверхности» только у первобытных людей. Современный человек в своей эволюции к более высокому уровню сознания все больше отдаляется от изначально бессознательного слоя психики. Насколько мы вправе предполагать, что один из современных этносов — латиноамериканский, неоднородный по своему составу, сохраняет эту способность жить в соответствии с коллективным бессознательным — остается открытой проблемой, требующей своего специального изучения. Претензия латиноамериканских философов преодолеть противоречие между мифом и разумом, рассматриваемого в европейской классической философии в качестве единственно ценного инструмента познания, находится в русле антисциентистской тенденции современных «неклассических» типов философии, представленных рядом школ экзистенциально-антропологического направления (собственно экзистенциализмом, феноменологией, герменевтикой и др.). Как известно, антисциентистская установка познания, исходя из очевидных негативных последствий развития общества с ориентацией на научно-технические основания, призывает ограничить социальную экспансию науки, уравнивать ее с другими формами общественного сознания — религией, мифом, искусством. Критика разума философами «освобождения» также отвечает постмодернистским интенциям современного философского дискурса.

3.3. Этическая философия Э. Дусселя

3.3.1. Обоснование этического логоса «философии освобождения»

Один из самых плодовитых представителей ФО аргентинец Энрике Дуссель²⁴², автор множества работ по проблеме «латиноамериканского», претендует на создание первого систематического опыта и обоснование этического логоса подлинно латиноамериканской философии. Среди его работ особо следует выделить пять томов «Латиноамериканской этической философии» (1973-1980)²⁴³. Сам Дуссель полагает, что эти книги посвящены не только осмыслению возможности латиноамериканской философии, но собственно представляют собой начало этой философии²⁴⁴. Почти все основные концептуальные положения ФО, рассредоточенные в различных по своей теоретической ценности построениях представителей этого движения, синтезированы в многочисленных работах Э. Дусселя. Этим обстоятельством объясняется особое внимание к его взглядам в данном исследовании.

Философствование самого Дусселя достаточно сложно для реконструкции, поскольку в его дискурсе, как увидим по ходу исследования, нет четкой границы между описанием собственной позиции и интерпретацией воспринятых им суждений других философов. Не случайно своеобразие дусселевского типа мышления, один из его оппонентов внутри движения, Г. Серутти Гульдберг обозначает как «самовоображение» (auto-imageneticista)²⁴⁵, самопредставление, стирающее границы между дискурсами. В пространстве дусселевских работ, с характерным для них властным дидактическим стилем трудно реализовать стратегию анализа в полной мере, что приводит к известной редукции опыта сознания исследователя к опыту, содержащемуся в его текстах, не допускающего иной логики прочтения, поскольку границы интерпретации жестко задаются тональностью текста. Этими обстоятельствами во многом объясняется преобладающий в данном разделе описательно-реферативный стиль изложения взглядов Дусселя. Возможность дистанцирования от логики текста автор усматривает в феноменолого-герменевтической позиции. Именно герменевтика не как «метод достижения истины»²⁴⁶, а как дискурс о несоизмеримых дискурсах, как попытка соизмерить несоизмеримое²⁴⁷ представляется здесь единственно возможной исследовательской позицией.

Попытка разработать «практическую философию» на латиноамериканской почве решается у Дусселя в контексте ставшей традиционной для латиноамериканских мыслителей проблемы взаимоотношения общего и особенного, универсального, всеобщего и локального, регионального в развитии этико-философского знания. Поиски латиноамериканской сущности требуют выяснения соотношения философии «американского» с универсальной философией.

Результатом его собственных изысканий стала концепция «этической философии» или «этики освобождения» как неотъемлемой части ФО. Разработка и осмысление основных понятий этой философии означает для него возможность преодоления кризиса, о котором говорил еще Ницше²⁴⁸ и открыть, таким образом, новые перспективы для развития этического логоса самобытного латиноамериканского дискурса. Обоснование «этики освобождения» у Дусселя связано, таким образом, с более общей проблемой – проблемой становления философии «американского» как самобытного явления внутри всеобщей истории философии.

Эта проблема у Э. Дусселя решается как вопрос о возможности латиноамериканской «этики освобождения» стать, одновременно, и началом универсальной этики. Ориентация философского мышления на этическое измерение социально-политических проблем представляется наиболее адекватным средством подняться до понимания «универсального» в развитии человечества. Стремление сохранить свою самобытность, не исключает, таким образом, универсалистской направленности латиноамериканского философского мышления. Однако в отличие от западной, экономической, товарно-вещной формы универсализма здесь предлагается духовно-ценностные основания интеграции. В дусселевской концепции в качестве такого универсального основания предлагаются ценности латиноамериканской «этики освобождения», представляющие в действительности, как покажем далее, модернизированный вариант христианского нравственного учения.

Э. Дуссель всячески подчеркивает этический характер латиноамериканской философии. Переосмыслить латиноамериканское существование в его самобытности возможно, по его мнению, только с позиций этики, так как существующее неравенство касается не только экономического положения развивающихся стран. Язык политэкономии с ее понятиями «зависимость», «слаборазвитость» и т.п. не раскрывает, по его мнению, сущность «человеческого» и, главное, не объясняется, что зна-

чит «быть латиноамериканцем». Более того, язык политэкономии усугубляет неморальное отношение к латиноамериканцу как ущербному не только в экономическом, но и нравственном смысле по отношению к человеку «центра». Европейец рассматривает латиноамериканца в своей системе координат и основными критериями оценки оказываются чувства, мысли и поступки европейца. В таком случае латиноамериканец предстает либо как искажение «идеала» — прообраза европейского человека, либо как качественно отличающийся от него тип человека. Именно этическое измерение проблем Латинской Америки для Дусселя, как и для большинства философы «освобождения, означает возможность «напомнить о человеке третьего мира»²⁴⁹.

Основополагающая идея Дусселя — разоблачить европейскую этику как оправдывающую существующий порядок вещей, чтобы, со своей стороны, оправдать справедливость освободительной практики латиноамериканских народов. В основе этой идеи лежит своеобразная интерпретация истории человечества как вековой геополитической борьбы между «Центром» и «Периферией». Геополитическая дискриминация получает у Дусселя неизменное этико-социальное измерение: обозначение различного, инакового, изменчивого, что свойственно развивающимся странам как «справедливое» и, напротив, неподвижного, стабильного, — характеризующее развитые западные страны соответственно как «несправедливое». Разделение человечества на угнетенных и угнетателей, добрых и злых, справедливых и несправедливых прослеживается аргентинским философом в отношениях между людьми на всех уровнях человеческого бытия.

Достижению подлинности мышления в Латинской Америке, по Дусселю, должна предшествовать подготовительная работ по «деструкции» импортированных философских категорий и метода западноевропейской философии. Латиноамериканская философия должна быть освобождена от академического языка и логики традиционной философии, заслоняющих латиноамериканскую реальность. Слово «деструкция» в данном случае выражает подготовительную стадию разработки собственной латиноамериканской философии. Это понятие воспринято из фундаментальной онтологии Хайдеггера, у которого деструкция играет конструктивную роль и означает прояснение оснований философских конструкций²⁵⁰. Неотъемлемая историчность человеческого существа искажена историзмом, где традиция отрывается от своих корней в бытийном опыте, поскольку лозунг воссоедине-

ния с историей игнорирует сущностную укорененность присутствия в своем прошлом. И потому деструкция в ее негативном аспекте у Хайдеггера направлена не на прошлое, а только на господствующую отчужденность от истории в историзме, будь она доксографического, духовно-исторического или проблемно-исторического толка. Деструкция в качестве позитивного усвоения прошлого есть прочтение предшествующей, прежде всего античной, мысли в свете исходного опыта, позволяющего реконструировать определяющие ее концепции бытия. Путем деструкции Хайдеггер приходит к не зафиксированному в текстах античной философии, но определяющему для нее пониманию истины как открытия и открытости (непотопленности, алейтейи).

Важность понятия деструкции для Дусселя состоит в том, что оно ориентирует мысль на самостоятельное, предельное осмысление бытия и открывает возможность «начать» традицию. Историко-философское исследование понимается при этом как одна из возможностей актуального человеческого существования, находящего собственный смысл в своем конкретном времени проживания. История философии тем самым неотделима от бытийного «понимания», включаясь в то событие, каким является человеческое присутствие в мире. Слово «деструкция» у Дусселя означает не разрушение, а демонтаж, разбор и критическое рассмотрение основополагающих положений западной философии. Выработка собственного поля мышления совпадает у аргентинского философа с разработкой методологии и введением новых философских категорий для описания латиноамериканской реальности. Терминологические нововведения характерны для всего философского стиля Дусселя. Конструирование конкретно-исторической модели освобождения как «этики освобождения» осуществляется посредством традиционной для латиноамериканских философов линии противопоставления двух культур — европейской и латиноамериканской. Категории «этики освобождения» противопоставляются понятиям, характеризующим европейской мышления, или же им придается новый смысл и содержание.

Центральной категорией философии Дусселя является категория «Альтеридад» («Alteridad»), инаковость. В определенном отношении следуя идеям Э. Левинаса и хайдеггеровскому указанию «вслушиваться в голос бытия», Дуссель поясняет этимологию слова Альтеридад от латинского «alter» — «другой», инаковость. Таким образом, «Альтеридад» означает все, относящееся к «Другому», экстерииорному и противостоящему «Тоталь-

ности западноевропейского мира и философии. Вся Латинская Америка по отношению к Европе предстает как «Другой.» Раскрыть положение «Другого», соответствующие ему антропологические и методологические условия, делающие возможным его интерпретацию, Дусселю считает основной задачей ФО. В этом случае сама философия уже не будет «онтологией Тотальности», но «аналектической педагогикой освобождения, изначально антропологической этикой или исторической мета-физикой»²⁵¹. Дуссель, как и Левинас, не принимает крайнего онтологизма хайдеггеровского типа, представляющего десубъективированное, обезличенное бытие в качестве главного и единственного предмета философии, а человека лишь в качестве «пастыря бытия», которое ему надлежит хранить и к зову которого дано лишь прислушиваться. Европейская рационалистическая философия, исходящая из субъекта, как считает Дуссель, полностью потеряла из виду «Другого», следствием чего явилась неморальность современного западного общества. Подобная «вольная» интерпретация историко-философского процесса вызвана понятием лафосом необходимости «освобождения» от определенной политико-экономической и духовной зависимости от «западной цивилизации». Однако нельзя не отметить не всегда оправданную вульгаризацию подобной интерпретации, характеризующейся постоянным смешением гносеологического, историко-философского и социального планов рассмотрения проблем. Так, первым опытом философии Нового времени, согласно Дусселю, было «я завоевываю», выявившегося с началом колонизации Америки. Истоки же такой позиции, делающей невозможным постановку этического вопроса, поскольку не включают «Другого» в свое мировидение, берут начало, полагает Дуссель, из греческой философии. Парменидовское «бытие есть и не-бытия нет», где не-бытие равно варварству, и гераклитовское «все едино», исключаящие *различное*, *инаковое*, являются, по Дусселю, началом онтологии Тотальности. Власть конкисты философски преломляется в декартовское «Я мыслю», полагающее мышление как ту основу, из которой «Я» может развернуть «все остальное». Далее «Я» трансформируется в ницшеанское «я» как «волю к власти». Этику Ницше аргентинец считает самой критичной из всех этик, но все же, по его мнению, Ницше «не был достаточно радикальным и моральным перед действующей моралью господствующей Тотальности». Критика буржуазной морали осуществляется Ницше от имени «расы завоевателей» или «расы господ»²⁵².

Следствием такого экскурса в историю философию явился вывод Дусселя о том, что единственный способ познания, утвердившийся в

«онтологии Тотальности» — не этический, но теоретический способ, растворяющий мораль в «гносеологическом». Из подобной трактовки соотношения теоретического и этического Дуссель пытается вывести и истоки социального зла. Теоретический способ осмысления мира в своем генезисе уже несет в себе зародыш последующих несправедливых отношений между людьми, поскольку этический солипсизм европейской философии сводит экстериорность «Другого» к чистой интериорности теоретического «Я».

Путь к новой, этической справедливой «Тотальности», становится у Дусселя изменением «точки зрения» на «Другого», что означает уже не познание, видение («я вижу»), но признание «Другого» в его самобытности, своеобразии, неповторимости. Поиски собственной методологии приводят Дусселя к европейской экзистенциальной философии. Провозглашенный «деструктивизм» не мешает ему сделать базисом для выработки принципов собственного философствования, как мы уже видели, учения М. Хайдеггера и Э. Левинаса, которые, по признанию самого Дусселя, «являются непосредственными предшественниками латиноамериканского мышления»²⁵¹. Французский феноменолог Э. Левинас повлиял на формирование дусселевской концепции «Другого», определил его понимание метафизики. Хайдеггеровское влияние сказалось на понимании Дусселем этического, природы философии вообще, на определении его исходных методологических понятий. Подобно Хайдеггеру, аргентинский философ обращается к истокам западноевропейского философского мышления, именно в греческой философии он «находит» подтверждение исходного тезиса своей концепции — начало «несправедливого» отношения к «Другому».

Вся современная, а также классическая философия и этика (в частности, этика Канта и Шелера) являются этикой «интрамирского субъекта», полагающего бытие объекта из своей субъективности. Учение Хайдеггера, по мнению Дусселя, обладает по сравнению с ними определенным преимуществом, ибо оно обращается к проблемам онтологической этики. Но хайдеггеровская философия все же не преодолевает «Тотальности» европейского мышления, более того, является его определенным выражением и завершением, поэтому с осмысления учения немецкого мыслителя и должен начаться поиск новых путей философствования.

Основной смысл дусселевского переосмысления идей философии Хайдеггера сводится к следующим положениям.

Гносеология европейской философии, являющая собой «Тотальность», продуцирует внутримирскую или онтическую мораль, т.е. мораль конкретного бытия и, по сути своей, представляет не-этичность, не-моральность, поскольку исключает отношение к «Другому». Так, традиционный вопрос о возможности добра и зла решается у Хайдеггера в сфере онтического и потому его «онтологическая этика» представляет только «путь к Другому»²⁵⁴. Эти выводы Дуссель основаны на хайдеггеровском понимании человека как «присутствия»²⁵⁵, как «возможности-быть», что предполагает и свое противоположение – возможность «не-быть», «отсутствие». Включение не-бытия в круг «возможности-быть» и является у Хайдеггера, в дусселевской интерпретации, «экзистенциальным условием возможности онтического добра и зла». Наряду с понятиями хайдеггеровской философии «онтическое – онтологическое», Дуссель привлекает и соотносимые с ними понятия – «экзистенциальное – экзистенциарное». Соответственно Дуссель различает два вида герменевтики – экзистенциальное (или онтическое) понимание, направленное на бытие как таковое, и экзистенциарное (или онтологическое) понимание, ориентированное на человека как «бытие-в-мире». Первое представляет обыденное мышление, второе – собственно сущностное мышление. Хайдеггеровская этика как выражение экзистенциарной герменевтики осмысливает экзистенциальный опыт обыденного, но при этом сама является «акритичной, поскольку не ставит под сомнение моральность своих собственных оснований»²⁵⁶. С позиции представленной логики, добро и зло в хайдеггеровской философии определяются в отношении одного и того же круга «возможности-быть» западноевропейского человека, тогда как действительная альтернатива этому кругу – «не возможность-быть» – не принимается Хайдеггером во внимание. В таком случае подлинное бытие Хайдеггера оказывается определенным способом «видеть» и «слышать» самого себя, а вся хайдеггеровская онтология – новой версией теории познания («гносиса», по выражению Дусселя). Его «возможность-быть» является тем же горизонтом Тотальности, целью «того же самого»²⁵⁷.

Основываясь на этих рассуждениях Дуссель заключает, что хайдеггеровское учение представляет собой только попытку преодоления онтологического горизонта. Бытие как «открытость», т.е. непредвзятость по отношению к моральному сознанию, означает возможность открыться, готовность слушать голос, который находится гораздо «далее» («*mas allb*») хайдеггеровского «самого-себя» как «возможность-

быть». Хайдеггер не раскрыл возможности «Другого», пересекающего онтологический горизонт, так как моральное сознание у Хайдеггера – это голос, который связывает человека с самим собой «изнутри-его-самого»²⁵⁸. «Онтологическому моральному сознанию» как голосу самого бытия Дуссель противопоставляет «этическое сознание» как голос «Другого». Слушание голоса «Другого» означает соответственно «этическую открытость» в противоположность «онтологической открытости» Хайдеггера.

В представлении Дусселя это «этическое сознание» представляет уже не теоретический, но метафизический уровень познания. Аргентинский философ далек от традиционного понимания метафизики как спекулятивной онтологии, наиболее очевидно представленной в классической философии. Любая «онтология» – древняя, средневековая, новоевропейская, так же как и современная, хайдеггеровская, отвергаются аргентинским философом как недостаточные с точки зрения ФО. Главное отличие состоит в следующем: если «онтология Тотальности» признает только единство, поглощающее особенное, специфическое, инаковость, то «метафизика Инаковости» акцентирует прежде всего *различие*, своеобразие, множественность.

Наиболее близкую в рамках европейской философии к своей метафизике Дуссель считает концепцию французского феноменолога Э. Левинаса. Последний (как мы показали выше), подобно Хайдеггеру, отвергает интеллектуализм Э. Гуссерля и вместо чистой логики, идеала «строгой науки» пытается разработать экзистенциальную онтологию, способную прояснить все разнообразие человеческого бытия. Метафизика у Левинаса является объяснением и определением *жизни как опыта*. Философия в таком случае является формированием *опыта жизни*, в котором важнейшим является опыт моральной жизни. В рамках такой интерпретации метафизики хайдеггеровское «бытие-в-мире» превращается в моральную восприимчивость; на место конечности, традиционно трактуемой как ограничение бытия, ставится конечное как невозможность избежать ответственности; на место трансценденции как теоретического оправдания – трансценденция как моральная справедливость; философии как теоретическому обоснованию истины противостоит философия как моральное признание «Другого»²⁵⁹.

Следует заметить, что понятие *опыт* в современной, антропологически ориентированной философии приобрело широчайший смысл

вплоть до совпадения с человеческим существованием как таковым, У Э. Левинаса эта тенденция означает не просто инверсию «я теоретического» в «я жизненное», но иное понимание отношения «Я» и «Другого», где «я» уже не является исходным пунктом философствования. Соответственно Левинас различает два опыта: опыт «Другого», сводимого к сознанию, и опыт «Другого» — абсолютного. Первый представляет собой опыт мышления, который мыслит «Другого» в категориях субъект-объектного отношения. Превосходство «я» как субъекта познания очевидно в этом автономном теоретическом опыте. Второй опыт несводим к сознанию, является гетерономным, именно с ним связано у Левинаса признание «Другого».

Следуя установкам французского философа Дуссель полагает гетерономный опыт как этическое отношение «Я» и «Другого». Соответственно им различаются два сознания и два языка: теоретическое сознание и соответствующий ему язык (слово как монолог) и моральное сознание как речь (слово как диалог, чистое общение). Диалог выявляет «другого» как равного, следуя этическому требованию — быть равными в сфере общения. Это отношение «Я» и «Другого» уже не сводимо к субъект-объектной связи и, главное для Дусселя, предваряет всякое отношение, определяет его смысл.

Однако и концепция Левинаса не совсем удовлетворяет запросы Дусселя. Нужно, по мнению последнего, радикально переосмыслить понимание «Другого». «Другой» у французского феноменолога — это абсолютный «Другой», не преодолевающий «Тотальности» и потому «автономный гуманизм западной философии как теоретическое выражение западной культуры легко впадает в антигуманизм»²⁶⁰. Несмотря на то, что Левинас смог найти в своем экзистенциальном опыте «экстериорное» (что позволило ему критиковать европейское мышление), его «Другой», по утверждению Дусселя, никогда не мыслится в своей определенности как индеец, африканец, азиат.

Уже на первом этапе становления ФО Дуссель разрабатывает специфический метод понимания «Другого» — аналектический метод²⁶¹, преодолевающий, по его мнению, «гегелевскую диалектику и хайдеггеровскую онтологию»²⁶². Диалектический метод является выражением европоцентризма, поскольку и здесь, в диалектике Гегеля, как и в онтологии Хайдеггера, нет места «Другому» вследствие предопределенности Абсолюта триадой. Этот метод замыкается на самом себе и не может служить средством для понимания чего-то чуждого, сложивше-

гося вне устоявшейся классической схемы развития западной культуры. Через аналектику Дуссель собственно выходит на этику, поскольку именно этот метод превращает философию в этику, которую он также называет «исторической или антропологической метафизикой»²⁶³, объясняющей переход ко всеобщей справедливости. Основополагающим в аналектическом методе является «диалог» как инструмент, с помощью которого преодолевается субъективность индивида. Аналектический метод задает этический уровень познания, позволяющий выявить антропологическое значение латиноамериканского человека как «Другого» и определить «конкретные уровни латиноамериканской этики как эротики, педагогики, политики и теологии»²⁶⁴. Позднее (в последнем томе своей «Латиноамериканской этической философии», 1980) к ним добавляется археология, представляющую историко-символическую интерпретацию эпохи завоевания. Согласно Дусселю, в аналектическом методе существенным является именно этический момент, заключающийся в слушании слова «Другого» и его адекватная интерпретация. Таким образом, латиноамериканская философия — это специфический способ высказывания, который может быть понят только с этической точки зрения. Уже Аристотель обращался к аналектике и сформулировал принцип аналогии бытия и сущего: «О сущем говорится в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному началу...»²⁶⁵. Дуссель опирается на это положение и считает, что в таком случае «Другой» является *аналогичным* гегелевскому разуму или хайдеггеровскому пониманию.

Как видно из вышеизложенного, аргентинский философ изменяет смысл и уровни рассмотрения проблемы «Другого» (онтологический, гносеологический, этический, социально-политический), не считая нужным определять границы мышления в той или иной области. То же самое относится и к вопросу о взаимоотношении герменевтики как теории понимания и этики. Дуссель лишь провозглашает, что герменевтика и этика имеют общие предпосылки, обращение к которым может дать философии **новый тип рациональности**, выходящий за пределы науки и технократического знания. Новая рациональность, как утверждает Дуссель, преодолевает дискриминационную позицию познающего субъекта европейской философии как познания человеком лишь самого себя. Кроме того, этический способ познания и герменевтика смогут преодолеть, по мнению Дусселя, крайности рационализма и эмпиризма европейской классической философии и позволят ориентироваться в собственной своеобразной историко-философской

ситуации, опираясь на специфические категории и язык символов. Герменевтика как философско-историческое описание фактичности человеческого бытия позволяет подойти к латиноамериканской реальности как реальности этической, именно она «проясняет и определяет нас как латиноамериканцев»²⁶⁶.

Справедливо отмечая существующий разрыв между должным и сущим в современной философии морали, Дуссель пытается дать свое решение проблемы, хотя и следует во многом философам экзистенциалистской ориентации. Действительно, если исследовать вопрос об основе философии морали, как она представлена в концепциях Канта, Фихте, Ницше, Гартмана и Шелера, можно сделать вывод, что в конечном итоге эта основа сводится к «субъективности субъекта», исходящего из априорно данных ценностей и, таким образом, не связанных с конкретным человеческим бытием. Аргентинский философ полагает, что познающий человек не является априорно заданным субъектом, а есть существо уже как-то понимающее бытие. Человек прежде всего практик, и его знание о мире — это жизненный опыт. Поэтому этику можно обосновать через *п о н и м а н и е*, означающее одновременно и способ познания и бытие человека, бытие, «в каждом случае мое». Понимание — это возможность быть, определенный способ присутствия, определенная позиция: понимание занимает срединное положение между сущим и должным, является основой долженствования. Понимание как экзистенциальное проектирование преодолевает, в таком случае, как представляется Дусселю, «метафизику субъективности»²⁶⁷.

Такова, вкратце, логика рассуждений философа. Таким образом, в проблеме понимания, активно обсуждаемой в современной философии, Дуссель подчеркивает прежде всего этико-социальные аспекты.

Взгляды Дусселя, несмотря на заявления о преодолении европейской философии, остаются в целом в русле антисциентистской традиции, характерной для экзистенциально-антропологического направления современной западной мысли. В его концепции представлен своеобразный — постэкзистенциалистский этап существования данного направления, демонстрирующий своеобразное проявление философствования на национально-самобытной почве. Так, с экзистенциализмом дусселевские взгляды роднит критика теоретико-познавательного подхода к человеку; антропоцентризм, противопоставляемый рационализму и метафизике классической философии, понимание моральной

деятельности как культивирование подлинности бытия «Другого»; снятие вопроса о специфике морали, поскольку этическая проблематика определяется с позиции онтологии и т.д.

Отличие от экзистенциалистской позиции определяется, таким образом, лишь общей приверженностью Дусселя (как собственно и всех приверженцев движения) к проблеме «латиноамериканского». Если «мир объектов» в экзистенциализме представляет собой реальность, существующую безотносительно к человеку (он «заброшен» в готовый мир), уже осмысленную предшествующей философией, то у философов «освобождения» эта реальность как этос требует осмысления именно с позиций латиноамериканского человека. Экзистенциалистская идея конкретности и неповторимости бытия каждой личности толкуется аргентинским философом как идея самобытности и неповторимости латиноамериканской культуры, а история Латинской Америки в целом рассматривается как реальное воплощение экзистенциалистской идеи истории как «судьбы-ситуации». Этот ряд суждений подтверждает ранее высказанную мысль, что для латиноамериканских философов не характерно полное игнорирование идей западноевропейской философии. Это невозможно и генетически, и исторически. Дуссель, как мы видели, не отказывается от экзистенциалистской трактовки человеческого как уникально-конкретного опыта, но все же считает необходимым выявить своеобразие пути латиноамериканцев в их приобщении к человечеству, ко всемирной истории и культуре. В то же время он не принимает экзистенциалистскую трактовку морали как внутреннего состояния индивида, исключая существование универсалистских схем и систем морали. Дуссель отвергает релятивистский путь, ведущий к «этике ситуаций» и пытается восстановить универсализм, обращаясь, как увидим далее, к переосмыслению норм христианской этики, дающей, по его мнению, транс-историческое видение мира.

3.3.2. Учение об этосе и «деструкция» истории этики

Первоочередной задачей латиноамериканской философии, согласно Дусселю, является работа по созданию этики, которая смогла бы выразить латиноамериканский этос как определенный способ бытия в мире и в то же время избежать опасности релятивизма. Выявить этичность существования латиноамериканского человека, показать его общечеловеческую сущность, обосновать моральность освобождения — основные задачи этой этики. Дусселя интересуют не образцы практи-

ческого поведения человека, а этос народа в целом. При этом отвергается возможность подхода к «этическому» с позиций спекулятивного разума. Расположить этику на уровне конкретного, связать ее с реальностью человеческой жизни Дуссель считает возможным в рамках **учения об этосе**.

В соответствии с фундаментальным смыслом слова «этос»²⁶⁸, этика, согласно Дусселю, должна осмыслить повседневный опыт латиноамериканца и реабилитировать его *различие* как духовно-нравственное явление, как основу его ценностных ориентаций. Этос, с одной стороны, представляет общечеловеческие нравственные устои, но с другой (что собственно важно для Дусселя), обнаруживает своеобразие своего проявления в конкретных историко-культурных обстоятельствах. Следуя Хайдеггеру, он полагает, что исходя из этоса этика должна мыслить «истину бытия» как его первоначальный элемент, поскольку «этическое первоначально содержится в самом размышляющем проживании, в этосе как таковом, а не в то, что мыслится»²⁶⁹. Это экзистенциальное понимание бытия, которое исторически и культурно организуется как этос, имеет одним из своих моментов экзистенциальную этику. Язык этой этики – язык символов и мифов (примером ее может служить, считает Дуссель, вещание дельфийского оракула). На порядок выше Дуссель ставит онтологическую этику, исходящую из хайдеггеровской философии, т.е. этику, которая способна осмыслить «этические мнения», выраженные в исторически-конкретных этосах. Этика оказывается феноменологическим описанием способа, каковым человек понимает мир, свое бытие.

Экзистенциальная этика является для Дусселя еще не подлинной этикой, так как она не имеет критического метода, позволяющего пересмотреть и преодолеть существующие в обществе нормы. Онтологическая этика представляет нормативный уровень сознания. Нормативность здесь не просто теоретическое упорядочивание норм для возможных будущих действий, но осознание своей конечности, т.е. определение границ этоса и, с этих позиций, раскрытие идеала лучшего бытия, стремление к которому становится долгом. Онтологическая этика представляется более ценной для ФО, так как раскрывает смысл подлинного бытия Америки, дает понимание сущности латиноамериканского человека. Кроме того, она дает предпосылки для открытия «совместного обычая»²⁷⁰ и подводит к абсолютной этике, которую представляет латиноамериканская «этика освобождения». В этом

смысле онтологическая этика являет *ethica perennis* (лат. — «вечная этика») — методическое размышление о том, чем человек был всегда. Через все конкретные этосы и экзистенциальные этики всех народов в истории проявляется, по мнению Дусселя, единая онтологическая структура бытия как общего для всех людей *обычая*, скрывающего под различными символическими одеждами, в конечном итоге «то же самое»²⁷¹. Постулируя таким своеобразным образом универсальную сущность человека, Дуссель, в то же время, считает, что именно через латиноамериканскую «этику освобождения» человечество в целом может осознать себя как единое. Обоснование следует из того, что предпосылкой движения к общечеловеческому этосу является его прогрессивность, определяемая степенью его «открытости» к другим этосам. Такой непредвзятостью характеризуется, по Дусселю, латиноамериканский этос, где в результате метисации появился новый исторический типе человека, новая, метисная культура. Существенным условием познания латиноамериканцами самих себя как «различных», «других» по отношению к европейскому этосу является пересмотр Дусселем истории этических учений в своей работе «К деструкции истории этики» (1970).

Смысл слова «деструкция» означает здесь «путь возвращения к первоначальному смыслу этического», «возвращением к забытому». Традиционные интерпретации истории этики были, по мнению Дусселя, отрицанием этого первоначального смысла, который и создает этику как онтологическую. Поиск связующей нити онтологической этики ведется Дусселем в этических системах четырех мыслителей, каждая из которых, согласно его принципу исследования, представляет этос того исторического момента, когда осуществлялось философское творчество мыслителя. Сама история как бы «схватывается», фиксируется в теоретических системах мысли. Историю европейского этоса Дуссель предполагает раскрыть через греческую этику Аристотеля, христианскую этику Фомы Аквинского, новоевропейскую этику И. Канта и аксиологическую этику М. Шелера.

Рассмотрение процесса исторического «вынашивания» онтологической этики Дуссель предпринимает, основываясь на хайдеггеровской идее «забвения бытия» в так называемую «метафизическую эпоху». Но, если, по Хайдеггеру, эпоха «забвения бытия» начинается со времени Платона и Аристотеля, то у Дусселя — с Нового времени. Именно Новое время, утверждает аргентинец, было «забвением бытия», открытого в XIII веке и восстановления которого еще не предпринималось.

В контексте дусселевских рассуждений следует, что онтологическую этику нельзя смешивать ни с действующим этосом какой-либо культуры, ни с философскими этиками западноевропейских мыслителей, хотя конститутивные элементы единой универсальной онтологической этики всегда присутствовали «в недрах данных философских этик уже потому, что последние всегда были чем-то большим, чем определенным мышлением о конкретных этосах»²⁷². Условия, приведшие к «забвению бытия» в Новое время, различны, но сводятся Дусселем, в конечном итоге, к формализму и априоризму кантовской этики, которая стала выражением нового типа человека – человека Нового времени, этоса завоевателя. Этос современного человека выражает, согласно Дусселю, аксиологическая этика М. Шелера, являющаяся вариантом ницшеанской «воли к власти». Рассматривая этику в качестве «момента» этоса, то есть как объяснение конкретного существования на уровне данного этоса, Дуссель считает греческую философскую этику выражением греческого мировосприятия, критическим размышлением о греческом этосе, что, по его мнению, нельзя считать ограниченностью, которая появится только в том случае, если «философская рефлексия будет представлять как универсально данное собственный исторический мир»²⁷³. В этом отношении все этики были недостаточно самокритичными относительно границ своего применения, но все же они описывают и проясняют фундаментальную структуру бытия, которая как раз и будет «онтологической этикой», скрытой под конкретной формой той или иной культуры. Своей задачей Дуссель считает раскрытие этой общей основы и главных тем онтологической этики, вычленения их среди многочисленных традиционных этических проблем. Ее решение возможно на пути «разъединения» этических систем, демонстрации их своеобразия и, вместе с тем, поиск «универсального» места их совпадения.

Что же является той основой, где в конечном итоге все этики совпадают? «Онтологическая этика тематически, методически и философски выражает онтологическую структуру человек, то, чем человек является, и потому данная онтологическая структура будет и этической структурой»²⁷⁴. Через все конкретные этосы и этические системы всех народов в истории проявляется единая онтологическая структура бытия – то основание человеческого существования, где все этики совпадают. Поскольку же этос не является просто бытие, но истинным или ложным «проживанием» бытия, отсюда Дуссель выводит и главную тему онтологической этики. Этос равнозначен этическому бытию,

поскольку через его устанавливается связь человека с остальными миром. Это — это не просто «бытие-с-другими», но солидарный или эгоистический, справедливый или несправедливый способ установления отношений с другими. Критическое переосмысление этических учений и нахождение первоначальной структуры онтологической этики означает у Дусселя в то же время поиск первоначального отношения к «Другому», являющемуся основополагающим моментом подлинной этики. Отношение к «Другому» составляет основную тему «вечной» этики.

Дуссель исследует вопрос, насколько эта тема присутствовала в ведущих системах этической мысли. Этический смысл онтологии Дуссель отмечает уже у Гераклита и Парменида. У последнего этико-онтологический принцип выражен в словах: «Одно и то же мысль о предмете и предмет мысли» («...мыслить и быть одно и то же») ²⁷⁵. Тем самым Парменид, считает Дуссель, выразил вечный вопрос онтологии, антропологии и этики: смысл бытия зависит от понимания того, что такое человек как со-принцип восстановления мира. Однако это положение не стало определяющим в греческой философии. Основопологающим отношением к «Другому» выражалось здесь в противопоставлении «мудрости» философа «мнению» толпы. К тому же греческая модель этики исключала из этоса неполитического человека, то есть варвара, раба, несвободного, женщину, чем была нарушена целостность этоса и, соответственно, видения мира. Но в то же время, уже «Этика Никомаха» Аристотеля, считает Дуссель, не является чистым трактатом по этике, но частью фундаментальной онтологии, так как описывает бытие человека. Дуссель интерпретирует этику Аристотеля, следуя экзистенциальному языку хайдеггеровской философии. Эвдемония Аристотеля, по мнению Дусселя, является тем априори, которое конституирует бытие как понимание, в рамках которого и открываются возможности выбора того или иного существования. Достоинство этики Аристотеля с тем, что она далека как от всякой чисто формальной этики кантовского типа, так и от материальной этики ценностей. Человек, согласно аристотелевской этике, может иметь как норму только то, что следует из непосредственной, «понимающей» интерпретации каждого конкретного случая. Вывод Дусселя: этика Аристотеля является примером «онтологической этики ситуации» ²⁷⁶. Этос, внутри которого появилась эта этика — трагический этос греческого существования, который наиболее точно выражается в искусстве, особенно, в греческой трагедии. Дуссель счита-

ет, что дорефлексивное, образно-поэтическое восприятие мира ближе к подлинному бытию — греческой экзистенции, чем концептуальное мышление философа.

Этика Фомы Аквинского выражает драматический это иудео-христианского существования. В основе обоих этосов — различный культурный опыт, что особенно очевидно из сравнения греческих мифов об Эдипе и Прометее с библейскими мифами, выражающими взгляды иудео-христианского мира. Эти мифы представляются Дусселю культурными и историческими фактами, которые формировали повседневный, нефилософский («с-подручный») мир и обыденное сознание. Среди библейских мифов Дуссель особо выделяет один — миф об Адаме. В нем, по мнению Дусселя, очевидно отличие драматического христианского этоса от трагического этоса греков. Если Прометей и Эдип подчинены божественной необходимости судьбы, рока, то Адам — в своей свободе является источником зла на земле. Если говорить о жанрах, то действительно, в драме в отличие от трагедии человек поступает не по законам судьбы, но в соответствии со свободным выбором. Таким образом, зло, грех исходит из человека, его способности суждения и права выбора между добром и злом. С этого момента, согласно дусселевской, отнюдь не оригинальной трактовке происхождения зла²⁷⁷, начинается история двусмысленности человеческого существования: человек, являясь первоначально добрым, как сотворенное существо, в своей свободе способен творить зло. По отношению к этике различие этосов выразилось в том, что если греческая этика была этикой добродетели, — как средство, с помощью которого можно вырваться из хаотического мира, то христианская этика — этика свободы, которая исходит из бытия как истории.

Этику Фомы Аквинского аргентинский философ также считает онтологической этикой, но уже в другом смысле. Это не просто определение способа бытия человека в мире, но определение грядущего бытия как «бытия-с-другими», т.е. будущего справедливого проекта. Онтологическая функция морального сознания в этике Фомы состоит в связывании бытия «уже-данного» с грядущим бытием, которое является гипотетическим императивом, поскольку определяет конкретные возможности. Другими словами, христианская этика несводима к индивидуальному сознанию. Человек должен интерпретировать свои частные возможности, учитывая «бытие-с-другими», согласовывать свои цели с перспективой всеобщей человеческой истории. Достоин-

ство этой этики солидарности Дуссель считает то, что она идеалом совершенства объявляет стремление человека к *общему благу (общему проекту)*, в отличие от теоретического созерцания, которому отдается предпочтение в греческом этосе. Теоретическому созерцанию противостоят любовь к ближнему. Понимание «открытости» бытия, которое затем было предано «забвению», Дуссель приписывает Фоме. У Аристотеля такое понимание бытия случайно «прорывается» только в отдельных ситуациях и не может оцениваться с точки зрения принципа «бытия-с-другими»²⁷⁸.

Остановимся теперь на тех положениях кантовской этики, которые критикуются Дусселем.

Кратко напомним основные характеристики этики Канта. Традиционно она считается формальной и априорной, поскольку принципы морали выводятся здесь не из опыта, но из разума, непосредственно определяющего свободную волю посредством морального закона. Этот моральный закон, чьей формулой является категорический императив, является основанием моральности субъекта. Все моральные понятия имеют в конечном итоге априорное происхождение. Таким образом, человек, как представитель ноуменального мира, является законодателем моральных норм, а как член эмпирического сообщества, должен уважать их. Субъект как представитель ноуменального мира является в этом смысле последним основанием морали в виде закона, который он сам себе задает. Источник нравственного законодательства находится, следовательно, в самом субъекте. Определяя автономию воли, Кант, тем самым подчеркивал специфичность морали как таковой: для морали приемлем лишь такой закон, который повелевает безусловно, а им может быть только собственный закон воли.

Аргентинского философа не интересует проблема специфики нравственного долженствования. Основной недостаток кантовской этики Дуссель видит в выведении объективного морального закона из индивидуального сознания субъекта, в результате чего в этике немецкого философа вместо «бытия-в-мире» появляется «субъект», конституирующий горизонт «объектов»²⁷⁹. Тем самым первоначальный опыт «бытия-в-мире», «бытия-с-другими» забывается. Понимание бытия замещается объективистским представлением бытия. Кроме того, Кант не замечает, считает Дуссель, что взят в качестве человека вообще представителя европейского этоса. Этика становится автономной дисциплиной вследствие разъединения бытия и человека. Бог у Канта является только инструментом воздаяния человеку по заслугам, если тот

исполняет долг. Но все же, полагает Дуссель, кантовский интеллигентный мир или «царство целей» как последний горизонт понимания можно проинтерпретировать и как грядущее бытие, а кантовское требование ограничить знание, чтобы «дать место вере», возможно, является заявлением о необходимости прибегнуть к другому, более радикальному горизонту – метафизической вере²⁸⁰. Кантовская «рациональная вера» в этот мир, однако, сместила экзистенциальное онтологическое понимание грядущего бытия, в котором метафизическая вера проявляется как «до-верие» к «Другому». В результате этого смещения бытие и было предано «забвению».

Преодолеть кантовский дуализм разума и чувство, как известно, пытался М. Шелер. Основная ошибка кантовской доктрины, согласно Шелеру, состояла в отождествлении априорного и формального, тогда как априорным может быть и содержание нравственности, т.е. возможно, по Шелеру, существование материальной априорной этики. Полагание независимой от мира сферы ценностей как области чистых интенциональных качеств, составляющих чистое эмоциональное сознание, было попыткой Шелера обосновать универсальную этику, которая преодолевала бы господствующий исторический релятивизм.

Отмечая заслугу аксиологической этики – «этики технического мира» (Хайдеггер), осознавшей факт априорности субъекта кантовской этики, Дуссель вместе с тем считает, что сама эта этика не преодолела разрыв между мышлением и миром повседневного опыта и потому представляет собой «крайний вариант современной метафизики субъективности». Субъект конституирует ценность как значение и основывает его «в себе и из себя»²⁸¹. Этика ценностей не критикует мир, она замкнута на субъекте. Бытие остается скрытым за ценностью. Кроме того, Дусселя не устраивает, что идеальное «царство ценностей» Шелера отличается от этосов, данных в истории. Феноменология Гуссерля является, по определению Дусселя, завершающим вариантом современной метафизики, где ценность как «значение» конституируется интенциональным сознанием.

Критика Канта и Шелера у аргентинского философа связана также с проблемой цели, телоса в этике. Как уже было отмечено выше, Дуссель не согласен с Кантом, который делает царство целей объектом «рациональной веры», представляющей лишь субъективное убеждение, без выхода к бытию. Позиция Шелера по этому вопросу также «уже скомпрометирована», поскольку он остается в рамках метафизи-

ки субъективности. Ценности у Шелера не зависят от целей, у Канта царство — целей — объект субъективной веры, т.е. оба отрицают, что цель является первоначально данной в намерении субъекта, таким образом, цель не является здесь основанием моральности. Дуссель же хочет включить цель как *понимание бытия* в непосредственную деятельность человека и тем самым сделать ее основанием моральности. Обоснование цели как понимания бытия означает, что основанием этики является сам человек как интерпретатор бытия. Целью является самое бытие человека, понимаемое как «тут-бытие», неотделимое от бытия объекта выбора. Другими словами, латиноамериканский мир и его идеалы должны соответствовать друг другу²⁸².

Преодоление аксиологической этики, таким образом, открывает новый, почти неизвестный горизонт этики-онтологии. Но преодолеть «метафизику субъективности» трудно. Реальный шаг в этом направлении сделали М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр. Философия последнего имеет новое измерение: уже не чистое трансцендентальное сознание «конституирует» объект как «смысл», «значение»: сознание находится в ситуации, из которой должен «решаться смысл». В наибольшей степени по этому пути преодоления (но не до конца, как считает Дуссель) пошел Хайдеггер. Его этика являет такой тип этики-онтологии, где «должное» определяется не априорными ценностями, а самим бытием, которое «находится перед нашими глазами». Однако до настоящего времени еще не создана этика, которая имела бы своим основанием понимание бытия, заключает Дуссель. Хайдеггер не раскрыл возможности «Другого», пересекающего онтологический горизонт, так как моральное сознание в его учении — это голос, который связывает человека с самим собой «внутри-его-самого». «Онтологическому моральному сознанию» как голосу самого бытия Дуссель противопоставляет «этическое сознание» как голос «Другого», а «рациональной вере» Канта — метафизический или антропологическую веру: эта вера как «до-верие» к «Другому» проявляется уже как онтологическое убеждение и в тенденции преодолевает хайдеггеровское понимание²⁸³.

Как видно из представленной «деструкции» истории этики, у Дусселя только этика Фомы Аквинского в наибольшей степени отвечает запросам современного развития человеческого сообщества. Поскольку основополагающим моментом «вечной» этики является, согласно Дусселю, первоначальное отношение к «Другому», то таковой оказывается христианская этика, где «я» никогда не является *началом*, ему

всегда предшествует некто — будь то отец, мать, история и, наконец, Бог-творец. Первый, *начало* всегда представлено «Другим».

Что касается попытки Дусселя рассмотреть историю этики в некоей целостности, то его «деструктивизм», как представляется, лишен подлинно исторического взгляда на развитие этических идей. Системы рассматриваемых мыслителей оцениваются им, как правило, вне действительной исторической перспективы, подменяемой несомненно интересным сопоставлением греческих и библейских мифов. История этики как смены этосов конкретных народов также дает достаточно однозначное представление о сложном процессе взаимодействия и преемственности идей. Претендуя на выявление связи между этосом и взглядами мыслителя, Дуссель, тем не менее, не раскрывает социальную сущность этоса, выступающего в его концепции как нечто изначально данное. Поэтому, несмотря на заявление, что «история этики является в сущности своей выражением той же самой истории бытия»²⁸⁴, реальная история здесь не находит своего места. Основная задача — через «деструкцию» истории этической мысли найти главную тему «вечной» этики и, в то же время, выявить самобытность конкретного latinoамериканского этоса фактически подменяется абстрактными размышлениями о «Другом».

Стиль философствования Дусселя, что мы не раз отмечали по ходу исследования, достаточно специфичен — это, в частности, во многом следование хайдеггеровскому «поэтическому» языку и идеям его философии. Это также безусловная и признаваемая самим философом эклектичность мысли, что оставляет возможность целостной концептуальной реконструкции взглядов аргентинского философа, однако представляющая интерес в плане рассмотрения особенностей восприятия и интерпретации latinoамериканской мыслью идей западноевропейской философии.

3.3.3 Добродетели «этоса освобождения» как попытка преодоления западного «этоса господства»

Через раскрытие добродетелей «этоса освобождения» Дуссель считает возможным преодолеть европейский «этос господства», что в философском отношении означает, по его мнению, переход от исследования морали как структур сознания к морали как бытию. Опираясь на хайдеггеровские идеи онтологической этики, Дуссель рассматривает этику как мышление об «истине бытия», представляющей первоначальный элемент человеческого существования. Для практической

этики это означает, что человек «открыт» бытию и конкретный «опыт жизни» порождает ситуационные этические императивы. Онтологическая этика Хайдеггера трансформируется у Дусселя в «этику освобождения».

Действительно, исследование внутренней структуры морального сознания индивида является одной из важнейших задач западноевропейской философии морали. Изучение морального сознания личности, намерений, мотивов поведения является разделом так называемой «индивидуальной этики». Моральному измерению социальных проблем здесь также уделяется внимание, но, как полагает Дуссель, не достаточное. И в свою очередь в лице латиноамериканской «этики освобождения» предлагает реализовать «социальную этику». Последняя по сути своей воспроизводит основополагающие нормы христианской морали, обновленные пафосом противостояния философскому проекту европейского модерна. Моральное совершенство, согласно христианскому моральному законодательству, достигается в сообществе, начиная с семьи и завершается в человечестве. Иными словами, это этика солидарности, где основополагающей является функция «бытия-с-другими», а идеал совершенств — стремление к общему благу. Христианская мораль, в этом отношении, едина в двух своих ипостасях: она применима, по мнению Дусселя, для всех сфер жизни — и для личной, и для общественной.

С позиций христианской морали Дуссель надеется преодолеть так называемый «политический реализм», разделяющий мораль и политику и следующий принципу «цель оправдывает средства». Одной из задач «этики освобождения» и является как раз преодоление «европейской точки зрения», то есть свойственное европейской философии подчинение этики неморальной политике, и показать, напротив, что политика является конститутивной частью этики. Причину разделения морали и политики Дуссель усматривает в «непреодолимом солипсизме европейской философии, исходящей из картезианского «эго когито» и, таким образом, не включающего «Другого» в свое мировидение»²⁸⁵. «Эгоистическому» интересу «Тотальности» Дуссель противопоставляет общее благо «этически справедливой Тотальности», под которым понимается бытие «Другого». Однако истоки разделения сфер личного (морального) и общественного (политического) Дуссель усматривает в идущей от Аристотеля ориентации этики на «естественное право», то есть, в конечном итоге, на право и политику. Последние, тем

самым, по мнению Дусселя, со временем были дегуманизированы, поскольку человек рассматривается в политико-правовом отношении только как гражданин, что исключает моральное измерение человека как личности, христианина. С этим тезисом аргентинского интеллектуала трудно согласиться, поскольку понятие «естественное право» в своем историческом развитии стало истоком прав человека, имеющих несомненно гуманистический смысл. «Естественное право» как понятие политической и правовой мысли в общепринятом смысле обозначает совокупность принципов, правил, ценностей, проистекающих из естественной природы человека и тем самым как бы независимых от конкретных социальных условий существования конкретной личности. В то же время, отождествление естественного права с конкретным законом, действующего в том или ином обществе, действительно может стать оправданием конкретной несправедливости. Именно это имеет в виду Дуссель, считая, что естественное право провозглашает «легальность несправедливости» или, другими словами, провозглашает неморальность существующего (как законного) порядка. Таким образом, естественное право неморальными средствами фактически защищает «систему», «Тотальность».

Естественному праву Дуссель противопоставляет «естественный закон», но не природный, а закон, который воплощается в истории: «природному» в человеке противопоставляется «историческое». Через понятие естественного закона Дуссель считает возможным преодолеть разрыв между политикой и моралью, обосновать нормативность «этики освобождения». Как было отмечено выше, естественное право как некоторый абсолют, может претендовать на выражение «естественной справедливости» и отождествляться с действующим правом, оправдывающем несправедливый порядок. В действительности, согласно Дусселю, в современном обществе существуют как минимум два порядка, два закона, две «Тотальности». За ними скрывается только один эсхатологический порядок, неподдающийся определению, на который, собственно, и ориентирован естественный закон²⁸⁶.

Таким образом, Дуссель пытается показать, что естественное право, оправдывающее законность в действительности несправедливого социального устройства, не может быть основанием моральности как в философии, так и в человеческой истории. Главный аргумент философа — легальность и моральность не одно и то же. Другими словами,

следование закону данного общества и этически справедливые действия — не тождественны. Под легальностью закона Дуссель понимает в первую очередь установленный господствующий порядок. Так, для греков первоначальный божественный закон на самом деле был законом греческого полиса: «греческое» было естественным и законным, и антигреческое — злом. В средневековом мышлении божественный закон отождествляется с христианским, представляющим остальную мир, вне христианства, как варварский, мир «неверных». Философия Нового времени представляла существующий порядок как законный, следовательно, и моральный. Наилучшим выражением этого «морализирующего легализма» Дуссель считает мораль Канта, поскольку его категорический императив «своем основании предполагает действующую европейскую культуру». Под формализмом, всеобщностью категорического императива скрывается европейское видение мира и человека. Кантовское уважение к закону — поскольку этот закон по своему содержанию является этосом определенного периода европейской истории — является утверждением неизменности существующего порядка. Следовательно, заключает Дуссель, философские этики прошлого скрывали господство, которое «натурализовало», освящало героев прошлого, убивающих истинных героев будущего.

В рамках такого истолкования соотношения морали и права аргентинский философ ставит следующий вопрос. Какой поступок можно считать моральным, если он совершается в обществе, социально правовой порядок которого несправедлив? Дуссель заключает, что реальное «содержание» норм в таком обществе может противоречить их формально-внешней правильности. Например, заповедь «не убий» как запрещение насилия по отношению к другому справедлива, но если насилие и физическая смерть стали обыденным фактом (что характерно для латиноамериканского общества), то ответом на практику террора является также насилие. Поступать согласно закону, норм в несправедливом обществе еще не означает «быть моральным». Иногда для этого, подчеркивает Дуссель, «надо потерять уважение к закону, и следовать закону любви-к-другому как другому, что означает любовь, выходящей за пределы всякого порядка»²⁸⁷. Таким образом, действующее законодательство не может быть основой моральности, поскольку его законы являются ни чем иным, как требованиями тоталитарного общества и, следовательно, являются несправедливыми законами.

Онтологию «тотальности» характеризует определенный тип познания, в котором проблема «единого и многого» практически исчезает, так как множественность представляет собой только дифференциацию «Единого» внутри той же «Тотальности» и оказывается, в конечном итоге, «тем же самым». В этой «Тотальности» этика как таковая исчезает, а понятия добра и зла представляют собой онтологические понятия, отражающие реальность как таковую, вне этического измерения. Поэтому в логике «Тотальности» «нет ни греха, ни прощения за грехи», герой здесь не совершает моральной ошибки, не имеет сознания вины, убивая на войне другого человека. «Патриотизм» героя означает установление абсолютного тождества «того же самого» – через насилие. Из «любви к порядку и единству» уничтожается все *различное*, иное – «Другой» приносится в жертву. Герой-конкистадор обязан защищать «Тотальность» от другого, чужого. Так рождается отчужденное и героическое бытие, которое производит государство, воспитывая добродетели мужества.

Дуссель задается вопросом – какая философия оправдывает такое поведение «героя». И отвечает на него с уже известных нам позиций: «завоевательная» этика («этика конкистадора») является следствием определенной теории познания. Убить другого человека «в наивности», в неведении, оставаясь добродетельным, возможно, если герой «видит» в другом «врага». «Враждебность» становится способом видения другого человека.

Аналектический метод ФО постулирует иное начало моральности, источник моральности – «Другой». «Этика освобождения» выражает моральность, которая находится «под вопросом» в «Тотальности»: она оправдывает необходимость экономических, социально-политических изменений в общества как «путь к Другому», латиноамериканскому человеку, угнетенному.

С позиций сформулированного Левинасом нравственного императива ответственности за «Другого» Дуссель дает критический анализ негативных процессов современной западной культуры. Следуя французскому феноменологу, он характеризует западную цивилизацию как культуру имманентности, т.е. такое знание и основанное на нем практического действия, которые стремятся преодолеть инаковость в разных ее проявлениях – как иное природы, другого человека или общества. В западной культуре имманентности и знания, где духовность подчинена умопостижаемому, где преобладает рационально-прагматическое

отношение к миру, уже ничто не является «Другим». С позиции абсолютного знания торжествующего разума отношение человека к чему-то внешнему, экстернорному является отношением «Того же самого», «Тотальности» к «Другому», иному, где у иного отнята его автономность, где оно становится внутренним для сознания субъекта, где его трансцендентность превращается в имманентность. Западная культура имманентности, зафиксированная декартовско-кантовским «я мыслю» порождает властного своекорыстного субъекта. Самоотждественность субъекта европейской культуры и философии, его свобода обеспечиваются редукцией инакового к «Тому же самому» и игнорированием самого факта, что инаковое может «поставить под вопрос» саму «Тотальность». Это вопрошание осуществляет латиноамериканский дискурс.

Преодоление «этоса господства» осуществляется Дусселем в контексте характерной для латиноамериканских мыслителей психоаналитической интерпретации истории континента. Подобно тому как психоаналитики в терапевтических целях добиваются ясного осознания пациентом «истории своего сознания», главным образом, осознания травм, которые обуславливают и препятствуют в настоящем его нормальному поведению, так и мыслитель должен осуществить коллективный психоанализ своего народа, чтобы осознать его историю²⁸⁸. Гипотеза Дусселя – в Латинской Америке произошла двойная травма, которая давит на сознание латиноамериканцев: первая – это столкновение испанской и доиспанской цивилизаций, начавшееся со времени конкисты; вторая драма относится к XIX веку, времени войны за независимость, это борьба между консерваторами и либералами.

Таким образом, предполагаемое психоаналитической теорией присутствие в глубинах психологической структуры человека импульса агрессии, ненависти, смерти усиливаются в латиноамериканской ситуации прошлым – конкистой. Открытие Америки и начало колонизации воспринимается Дусселем не просто как «геополитический факт», но факт, главным образом, «этический», означающий «исчезновение Другого». Однако абсолютный «Другой», по мысли Дусселя, исчез намного раньше. Предпосылки для подобных преступлений Дуссель видит в истоках человеческой истории, которую он трактует в соответствии с библейской концепцией исторического процесса. Так в мифе об Авеле и Каине солипсистская «Тотальность» предстает как символ неэтичности онтологии как таковой: Каин убил не просто брата, но «Другого». Этот, по Дусселю, первоначальный грех мировой действующей системы, поро-

дил и все остальные грехи, среди которых грех колониального господства. Мифическое убийство «Другого» является обобщенным образом несправедливости, тотальным уничтожением «Альтеридад», что означает «смерть Бога». На месте абсолютного «Другого» появляется спинозовский пантеизм, гегелевская абсолютная идея и т.п.

Как наследуется первоначальный грех? Следуя фрейдовской идее взаимосвязи филогенеза и онтогенеза, Дуссель полагает, что если отдельные проступки носят исключительно индивидуальный характер, то «великие исторические грехи человечества скрыто переходят ко всем». Это происходит в процессе воспитания, передающему ребенку конституцию порочного бытия. Ребенок, рождаясь в мире греха, уже осужден быть грешным, тоталитарным, эгоистичным. Дуссель объясняет присутствие зла в истории тем, что оно постоянно воссоздается в лице «учителя», которым может быть отец, мать, брат..., искушающие «Другого», воспитывающие его в стремлении быть «тем же самым», закрытой «Тотальности».

«Этика освобождения» призвана сорвать со «спокойного сознания» европейского человека, живущего в этосе господства, его «естественность» и допросить его как виновного. Прежние «этики добродетелей» были, по мысли Дусселя, выражением европейского этоса, в котором «любовь-к-себе Тотальности» скрывает ненависть к «Другому». Следствием этого является неискренность, лицемерие, цинизм, коварство по отношению к «Другому». «Благоразумие» в этосе господства предстает как обман, хитросгъ в отношении «Другого». Со стороны последнего ответом на такое положение является постоянное чувство безнадежности и отчаяния, бессмысленности своего существования, когда он не знает «для-чего» жить. Соответственно «справедливость» этоса господства — это убийство или грабеж, «мужество» — насилие, со стороны властного хозяина — это унижение служащего; педагогический авторитет отца — это неудачи сына; «умеренность» — узаконенные наслаждение, роскошь, как, например, «комфорт», осуществляемый за счет «Другого», скрывающий голод и нищету угнетенного; «мудрость» — самосознание «Тотальности», созерцательная деятельность разума ради себя самой, не выходящая к «Другому» и т.п. Таким образом, онтические добродетели этоса господства скрывают глубокие пороки угнетенного, наихудший из которых, выделяемый Дусселем, это «обида», ставшая, по его словам, «второй природой» отчужденного, его духовным самоотравлением.

Добродетели «Другого» — основа «этоса освобождения». Эти добродетели появляются для общества, по образному определению Дусселя, как «хаос, анархизм, нонконформизм»²⁸⁹. Сама структура действующего европейского этоса требует изменения принципа систематизации добродетелей. Добродетели «этики освобождения», в отличие от рационалистических добродетелей европейского этоса, исходят из прямой интерпретации слова «Другого» и представляют, по мнению Дусселя, активную диспозицию, позволяющую интерпретативному логосу «схватить» явленное слово, обозначить его и, тем самым, определить его смысл. Дуссель, таким образом, не против логоса как такового, но в духе постмодернистского противостояния законодательному разуму традиционной философии отвергает и ее основные добродетели, определяющих позицию субъекта по отношению к «Другому» как позицию сугубо познавательную.

Добродетели, которые обозначает Дуссель, как было показано выше, — это традиционные добродетели греческой этики: мужество, умеренность, справедливость, мудрость. Но у аргентинского философа отсутствует конкретно-историческое понимание сущности этих добродетелей, вследствие чего их главным недостатком объявляется их рациональность. Античным рационализм действительно сводил эти добродетели к способности разума, что представляет «осознание, хотя и в смутной форме, общественной природы морали, когда разумность выделяется как признак, отличающий человека от мира природы»²⁹⁰. Так, под «благоразумием» в «этике освобождения» понимается умение понять «всегда новое историческое слово бедного» и, в то же время, это умение избежать искушения словом «Тотальности». Идеалом человеческих отношений для Дусселя являются отношения между угнетенными, отношения, выходящие за пределы правил и норм, установленным в «Тотальности». Главная добродетель «этики освобождения», на которой основываются эти отношения, это добродетель «любви-справедливости» (*amor-de-justicia*). Эту добродетель Дуссель отличает от «симпатии» Шелера и аристотелевской «дружбы». Симпатия все еще представляет любовь к «тому же самому», благосклонность же дружбы требует взаимной» благосклонности, т.е. предполагает обмен, выгоду этих отношений. Дуссель упускает тот момент, что у Аристотеля этот тип дружбы представляет собой только первую ступень в восхождении к истинно дружеским отношениям — к «совершенной дружбе»²⁹¹, предполагающей безотносительное благо «один ради другого», не ожи-

дая какой-либо пользы для себя в одностороннем порядке. Аргентинский философ собственно следует аристотелевской логике и этот вид дружбы связывает с бескорыстными отношениями, составляющими основание для подлинной дружбы и братства. Именно эта любовь к «Другому» является двигателем истории, тем, что порождает справедливые войны. Любовь, а не война Гераклита — «отец всего»²⁹².

Вторая важнейшая добродетель «этики освобождения» — это «доверие» (*con-fianza*), что означает в дусселевской интерпретации просто «иметь веру в кого-нибудь», утверждение возможности иного слова, иной культуры и языка. Третья «подлинная» добродетель изначальных отношений между людьми — это «надежда» (*esperanza*) на будущее освобождение «Другого», когда он сможет «поступать из себя самого как Другого»²⁹³.

Субъектом-носителем моральной деятельности, определяемой добродетелями «этоса освобождения», является у Дусселя не сам «Другой», но тот, кто ему служит. Дуссель имеет в виду интеллектуалов, «научно-практическую интеллигенцию», роль которой в освободительном движении является, по его мнению, определяющей, поскольку от ее моральной позиции по отношению к «Другому» зависит выработка «нового проекта» преобразования действительности. Как отмечает философ, интеллигенция должна обладать «профетическим»²⁹⁴ благоразумием, призванным напомнить о «Другом», его целях и требованиях. Вторичным по отношению к этому профетическому благоразумию является «политическое благоразумие» практиков, определяющих средства для осуществления цели-проекта. Поскольку политик может снова «закрыться в Тотальности», то задачей «критического философа» является постоянное напоминание о «Другом». Политик-освободитель и педагог-философ идут рядом. Философ как «народный учитель», пророк, а не «академический софист» должен вести «Другого» к его собственной реализации «из себя самого» как «Другого». Философ, прежде чем быть интеллигентным человеком, должен быть «этически справедливым человеком»²⁹⁵.

О философах будущего размышлял в свое время и Ф. Ницше²⁹⁶. Считая градиционную философию выражением «воли к власти», он связывал возможность новой эры философии с мыслителями нового типа, которые будут «врачами цивилизации», свободными умами, «друзьями истины», не догматиками. Терапевтическая надежда на сверхчеловека как человека нового типа также связывалась Ницше с новыми

философами, которые «ответят на зов Заратустры» и главной целью своей деятельности сделают стремление возратить жизни ее ценность и смысл. Но если Ницше в этой связи придавал особое значение аристократии, которая, как свидетельствует история, способствовали развитию философии, то Дуссель, хотя и не отрицает возможности «аристократического» происхождения философа, всецело подчеркивает необходимость его связи с народом, его интересами. Философ «освобождения» как реальная личность, должен сознавать несправедливость «Тотальности» и задавать уровень нормативности во всех сферах латиноамериканского общества. Слово философа представляет, в таком случае, «этическое сознание» народа²⁹⁷.

Характерное для современного мира «классическое» (и традиционное для моральной философии) противоречие между должным и сущим, моральными нормами и фактической социальной практикой является реальным источником теоретических построений «этики освобождения». В это отношении «этика освобождения» противостоит «этике дискурса» (К.О. Апель, В. Кульман, А. Вельмер, В. Хёсле и др.)²⁹⁸, в рамках которой прорабатывается кантовская теория категорического императива. В контексте данной теории как теории последних нравственных оснований контракта и консенсуса, выражения типа «моя справедливость», «наша справедливость» и т.п. просто логически невозможны, т.к. понятие справедливости изначально предполагает формально-универсальное содержание и значение. Формальное в трансцендентальном смысле — это всеобщее и законосообразное. Формой в понимании трансцендентальной философии может быть лишь то, что обладает достоинством универсальности и общезначимости. Таким образом, универсальная форма многообразию не противоречит.

Виднейшим представителем «этики дискурса» является К.О. Апель, известный своей программой по систематическому преобразованию философии. Переосмысливая кантовский прагматизм, он развивает трансцендентальную семиотику в качестве основы практической философии, реализуемой в коммуникативном этическом дискурсе²⁹⁹. Исследования Апеля направлены на поиски универсально-нормативных оснований всеобщей этики и в частности, этических основ философского дискурса. Ю. Хабермас также считает необходимым обосновать присущие дискурсу притязания на универсальность. Однако сам Хабермас столкнулся с теоретическими трудностями при попытке рационально-обоснованного представления о нормативности, позволяющей придать

развиваемой им критической теории статус легитимности. С целью их разрешения он развивает тезис о коммуникативности жизни как основы критической теории. Апель называет такую ориентацию «натуралистическим оправданием действительности»³⁰⁰, в которой нет оснований для универсальных идеалов, норм и принципов. В свою очередь Апель, следуя Канту в признании императивного характера моральных принципов, признает необходимость их рационального философского обоснования. В этой связи он выступает против постмодернистской тенденции (Р. Рорти, Л. Кольберг и др.) абсолютизировать эмпирическую самопроизвольность жизни и недооценивать возможности философии в рациональном обосновании моральных норм. Согласно апелевской стратегии, ликвидировать разъединение дискурса с «мировой жизнью» возможно на пути разработки критической теории, исходящей из трансцендентального критерия морали, обеспечивающего универсальность норм и принципов. Следовательно, концепция рациональности Апеля предполагает универсальные моральные принципы, способную, в свою очередь, быть основой единства в плюралистическом мире. Основопологающей является здесь верховенство универсальных человеческих ценностей.

Дуссель не считает возможным принять теоретические положения «этики дискурса», представляющие моральный субъект как гомогенный логический субъект-носитель свободного всеобщего разума, скрывающее европейское «эго» и полагает, в свою очередь, основание этического дискурса в контексте концепции «Другого». Нельзя не признать, что критицизм дусселевской позиции, переосмысление «добродетелей разума» и противопоставление им добродетелей «этоса освобождения» имеет своим основанием эти идеи. Однако такой пересмотр добродетелей (вернее, возвращение к классическим христианским – вера, надежда, любовь) оставляет нерешенной проблему несовпадения, разрыва между моральной идеологией и реальными нравами, в конкретном обществе усугубляемой зависимым социально-политическим развитием континента. Дуссель просто описывает определенную гносеологическую и мировоззренческую позицию «видения» других людей. Подчеркивание же абсолютного характера добродетелей «этики освобождения» ставит их вне реальной практики регулирования человеческих отношений.

В процессе эволюции взглядов Дусселя концепция «Другого» претерпела некоторые изменения. Если первоначально это понятие отра-

жало историко-культурную самобытность латиноамериканской культуры и ее народа, то позднее оно стало обозначать «бедные» нации, беднейшие группы населения, являющиеся объектом угнетения со стороны «богатых» наций. Его аргументация связана с трансцендентальной философией языка и исходит, как уже отмечалось, из идеи Левинаса о том, что «Другой» являет оригинальный «голос» в межчеловеческом разговоре, поскольку задает этическое измерение дискурсу с позиции внешнего, экстернорного. Это голос тех, кто страдает от расовой, этнической дискриминации, от нищеты, насилия и загрязнения окружающей среды. «Другой» требует справедливости и дает ей свою интерпретацию и христианское обоснование.

«Другой» как «экстернорность» находится далее «коммуникативно-го сообщества», составляющего предмет апелевской рефлексии. И если «солипсизм» европейского «эго» в какой-то мере был преодолен Апелем обращением в развиваемой им трансцендентальной прагматике категории-местоимению «мы», то при этом, по мнению Дусселя, не учитывается, что это «мы» может «закрыться», тотализоваться и аргументировать с позиции *реального* коммуникативного сообщества, которое может фундировать свой дискурс во всеобщее «понимание бытия», довлеющее над иными возможными интерпретациями социальных проблем. Действительно, проводя основополагающее различие между «идеальным» и «реальным» коммуникативным сообществом, Апель особое внимание уделял понятию идеального «сообщества», вовлеченного в процесс теоретического и экспериментального исследования и для которого соглашение по поводу конечной истины представляется необходимой регулятивной идеей. Для Дусселя «быть-в-коммуникации» (*estar-en-la-comunidad*) и «со-гласии» (*de-acuerdo*) уже значит «быть-частью» (*ser-parte*) господствующей социальной группы³⁰¹. Большинство человечества («Третий мир») не является фактически полноправным участником «реального» коммуникативного сообщества. «Другой», «неучаствующий» в таком сообществе, только *a posteriori* обрегаг свою явленность в «соглашении», как некое последствие. Дусселя интересует позиция *a priori*, изначально принимающая «Другого» как условие всякой возможной аргументации. Используя некоторые понятия витгенштейновской философии, Дуссель считает, что в каждой «языковой игре» (политической, эротической, педагогической, религиозной, и т.д.), в «реальном» коммуникативном сообществе, в реальных несправедливых структурах «Другой» игнорируется. «Философию освобождения» инте-

ресует связь между «идеальным» и «реальным», не учитываемая Апелем. В определенном смысле, «реальное» коммуникативное сообщество Апеля, по мнению аргентинского философа, смешивается с «открытым обществом» Поппера, т.е. с является проекцией западного (европейско-северо-американского) либерального общества. Дуссель приводит развернутые цитаты из работ Апеля, в частности, его утверждение, что «во всеобщей истории человечества, возможной, без сомнения, благодаря западной культуре: речь идет о прогрессивной реализации идеального языка, который в последующем всегда трансцендентально полагаем в конкретных формах реально данных жизнью»³⁰². Данный тезис Дуссель считает очевидным проявлением «десарроистской»³⁰³ ошибки», связывающей историческое развитие с западной моделью и полагающей в качестве «идеала», универсальной нормы существования и мышления «для остальных» — все западноевропейское. Поэтому ФО исходит из подозрения, что «реальное» коммуникативное сообщества всегда будет гегемонистским — подавляющим культуры, нации, классы, группы. Это подозрение базируется на понимании невозможности путем чистой «реформы» или «модернизации» реализовать «открытое общество» в периферийном мире. И потому апелевские идеи, несмотря на их определенную значимость в преодолении «солипсизма» эпохи модерна, не в полной мере соответствуют задачам латиноамериканской философии, заключает Дуссель. «Реальному» коммуникативному сообществу Апеля он противопоставляет «исторически-возможное» (historico-possible) сообщество как «конкретную утопию» (utopia concreta). Будущее сообщество не может быть ни «реальным», ни «идеальным» в трансцендентальном смысле как некое «сообщество духов», но «тел», т.е. конкретно-осязаемым, в котором этические требования совпадают с экономико-политическими. Это также будет означать переход от «языкового» сообщества к «жизненному»³⁰⁴. Критикуя несправедливость реального сообщества как «Тотальность», представляющую западноевропейский мир как господствующую систему ценностей, Дуссель, вместе с тем соглашается с Апелем в необходимости выработки основ этического дискурса, которые должны базироваться на нравственных нормах, предполагающих равенство и уважение всех участников диалога. Развитие этих норм будет означать развитие универсальной макрэттики.

Рассмотренным выше добродетелям «этоса освобождения» должно следовать, согласно Дусселю, во всех возможных отношениях между людьми. В дусселевской концепции это отношения между женщиной и

женщиной, трансформирующиеся в отношения отец-мать, родители-дети и отношения брат-брат. Соответственно эти отношения как своеобразный опыт, может быть проанализирован на трех уровнях – как эротика, педагогика и политика (включая теологию), представляющие в целом конкретные уровни «этики освобождения». В основу всех существующих отношений, как видно из представленной иерархии, Дуссель полагает брачно-семейные отношения и занимает при этом феминистскую позицию. Современный мир – это мир, где господствует мужчина, он создан в соответствии с интересами и потребностями мужчины. «Тотальность» мужчины имеет своим следствием порабощение женщины и бытие женщины, как правило, представляется в контексте «мужского» видения мира. В Латинской Америке конкиста привела к становлению «мачизма»³⁰⁵, который Дуссель определяет как идеологию угнетателя, сексизм, «разделяющий индивидов на высших и низших соответственно их полу»³⁰⁶.

Опасность реконструкции «Тотальности» как проявления высшего эгоизма в семье Дуссель видит в неизжитых правилах домостроя, согласно которым женщина должна быть служанкой мужчины. Дети, воспитанные по принципам «педагогике господства», с мыслью порабощения другого, являются результатом такого отчужденного состояния семьи. Во многом бесправное положение женщин в латиноамериканском обществе является, по Дусселю, одним из факторов, усиливающих внутрикультурную несправедливость общества, поскольку в конечном итоге препятствует диалогу между людьми в целом. Поэтому женщина является символом нового, свободного мира, будущих справедливых, равноправных отношений в обществе, заключает Дуссель.

Попытка выработать нравственные основы воспитания в семье связана у Дусселя с уточнением фрейдовской психоаналитической модели человека. Хотя Дуссель и обращается, как мы видели выше, к психоанализу в случае интерпретации истории континента, он считает недостаточной интерпретацию сексуальности у Фрейда, «не преодолевающей мачистских условий современной Европы». Усматривая его заслугу в том, что основатель психоанализа пошел дальше рационалистического описания сущности человека и далее «я мыслю», открыв «я желаю», однако это «я» изначально является мужским. Детская сексуальность ребенка-мальчика, как аутоэротизм, самодостаточность, из которой исходил Фрейд, является для Дусселя источником той же закрытой на себя «Тотальности», определяющей первоначальную позицию

господства над миром. «Этос эротического господства приводит к установлению отчужденных отношений в семье, где поведение ее членов не может не быть агрессивным»³⁰⁷.

Ошибка Фрейда аргентинский философ видит в том, что он полагал, будто подобная структура дана человеку как таковому от природы «всемирно», тогда как в действительности он описал как естественную патологическую позицию европейского «я». Эдиповская ситуация появляется в европейской буржуазной семье, частично тотализованной, где образ отца ежедневно навязывается наказанием, взысканием, советом как «модель» поведения в мачистском мире. Универсализация европейского опыта превращает психоанализ в онтологию «Тотальности».

Альтернативой фрейдовскому описанию сексуальности является у Дусселя «эротика освобождения». Необходимо, считает Дуссель, преодолеть узкий, натуралистический смысл бессознательного, как оно представлено у Фрейда. Новое описание психики и эротики возможно, согласно Дусселю, с ориентацией на понятие «Другой» в объяснении психосексуальных отношений. Дуссель выступает против сведения сущности человека к чистому насилию, констатирует наличие в той же психической структуре человека «импульса служения» «Другому», пересиливающего инстинкт разрушения Фрейда.

«Альтернативная»³⁰⁸ интенция, таким образом, по мысли Дусселя, открывает круг проблем, неизвестных Фрейду, поскольку располагает бессознательное на уровне, который требует пересмотреть не только понятие «нормальности» всех человеческих ситуаций, но и модифицировать концепцию воспитания ребенка, представления о морально-этическом в целом. Эротическая нормальная жизнь адекватна открытому «служению» «Другому». Европейская «нормальность» культивирует замыкающийся на себе нарциссизм. Всякое душевное заболевание является формой нарцистической тотализации, возникшей вследствие отрицания «Другого». Дуссель не отрицает наличие у ребенка аутоэротического импульса как «онтологического стремления к тому же самому», но не этот импульс, по его мнению, является главным, определяющим все человеческое поведение. Специфическим именно для человеческой эротики является альтернативный импульс как метафизическая устремленность к служению Другому». Так, желание «присутствие» или «отсутствие», выражающееся в первоначальной связи ребенка с матерью, уже представляет собой, по Дусселю, изначальноное стремление к «Другому». Не подавление, но сознательное

воспитание этого импульса является у Дусселя средством преодоления агрессивного импульса «Тотальности» и установления подлинного блага в семье. Так, нормальные человеческие отношения должны быть не просто отношениями двух индивидов одного вида, но двух личностей, различие которых не подавляется, но уважается в общем стремлении к «любви-справедливости». «Эротическая моральность означает смерть патриархальной семьи и появление семьи новой, признающей равенство обоих полов и уважение их различия»³⁰⁹.

Истоки «дегенерации» человеческой сексуальности Дуссель усматривает в онтологическом опыте добра и зла, когда материя трактуется как изначальное зло, небытие, временность, что, собственно, и означает, по Дусселю, отрицание сексуальности. Истинное же бытие – божественное, вечное, духовное и связанный с ним идеал созерцательного совершенства. Действительно, в истории античной философии у стоиков и эпикурейцев атараксия и принцип «избегания страданий» являются наиболее приемлемыми удовольствиями; для неоплатоников благо или человеческое совершенство достигается очищением, катарсисом. Дуссель трактует эти принципы как подтверждение отрицания значения эротики в человеческих отношениях. Таким образом понимаемая Дусселем проблема материального и духовного в целом оценивается им как «дуалистическая антропология ложного сознания, ведущая ко все более растущему фарисейству и эротической этике, взаимно отчуждающей как женщину, так и мужчину». Декартовское «я мыслю» утверждало этот антропологический дуализм и освобождало сознание конкистадора от какой-либо ответственности за «материальные» поступки, так как его «эго» связывается только с духовным. Ложное «моральное сознание» угнетателя культивирует нормы, позволяющие ему осуществлять свое господство. По своей собственной логике этот «мужской» мир отрицает самого себя – десексуализация мира сводит человеческое совершенство только к совершенству созерцательному. Этот вывод Дуссель приписывает всей философии Нового времени и этой точки зрения, по его мнению, придерживались господствующие группы и в Латинской Америке. Таким образом, этически сексуальность была упразднена, поскольку сущность «эротического индоевропейского этоса» сводится к оценке сексуальности как зла, «порока». Если для «эротики Тотальности» человеческое совершенство «десексуализировано», то, напротив, «эротика освобождения» предполагает сексуальность как

«конститутивный элемент в осуществлении этического совершенства»¹¹⁰. Нормальное развертывание сексуальности предполагает бескорыстное служение «Другому». Иначе – эротическая несправедливость переходит в несправедливость педагогическую, политическую, морально-этическую. Но латиноамериканский «принцип реальности» препятствует прямому установлению «эротической экономики». В современном латиноамериканском обществе существует эротика, которая несет в своей структуре следы длительного отчуждения. Она сформировалась под воздействием испанского колониального «мачизма», индейских доиспанских нравов и морали «аристократического мачизма», установленной господствующей системой. Семейно-брачные отношения латиноамериканского общества в целом воспроизводят эротику «центра» – европейско-американского образца, полученной как наследие прошлой культуры и распространяемой через средства массовой информации и в настоящее время. Дуссель провозглашает необходимость установления «эротической экономики» как подлинно человеческой, служащей созданию новой «реальности». В отличие от фрейдовской идеи труда как средства подавления инстинктов, порождающего репрессивную культуру, эта реальность предполагает освобожденную эротику, т.е. свободный труд, создающий свободную культуру.

Второй уровень «этики освобождения» представлен в концепции Дусселя «педагогикой освобождения». Педагогика аргентинский философ отличает от «педагогии» – науки об образовании. Педагогика же, как часть философии, осмысливает отношения отец-сын, учитель-ученик, врач-больной, философ-не философ, политик-гражданин и т.п. В таком случае она касается межличностных отношений, где явно обнаруживается моральный смысл этих отношений с точки зрения их справедливости или несправедливости, добра или зла. Представитель любой профессии, отмечает в этой связи Дуссель, имеет представление о профессиональной чести, которая состоит в том, чтобы поднять свою профессию на уровень служения тем, кто нуждается в их познаниях. Такое понимание педагогики в дусселевской концепции и превращает ее в этику. Педагогика в этом смысле получает широкое толкование как учение о «дисциплине» любого рода, имеющей отношение к различным типам отношений между людьми. Педагогика занимает срединное положение между эротикой и политикой, представляет собой их определенное совпадение, пересечение с ними, поэтому Дуссель

говорит о педагогике-эротике и педагогике-политике. Иными словами, воспитание начинается в семье и продолжается в обществе. «Педагогика освобождения» всегда должна иметь в виду эту биполярность воспитательного процесса³¹¹.

Точкой отправления для педагогической рефлексии относительно латиноамериканской ситуации является у Дусселя так называемая «символическая педагогика». Дуссель предпринимает герменевтическое прочтение «мачистского» латиноамериканского мира, где символ «отца» в лице государства противопоставляется им «матери» — культуре и «сыну» — народу. Парадоксальная ситуация Латинской Америки, состоит, по мнению Дусселя, в том, что латиноамериканец — сын индеанки и испанца, «новый» человек, с одной стороны, не может принять первоначальную власть более сильного «отца» — сначала имперского государства, затем власть неокOLONиального зависимого государства, а с другой стороны, «забыл» свою собственную «культуру», представляющую бытие матери. Эдиповский конфликт во многих латиноамериканских странах в настоящее время прослеживается Дусселем на двух уровнях — эротико-семейном и эротико-политическом. Если «для преодоления первого достаточно простого наказания отца, то во втором случае необходимы уже полицейские даже военные репрессии»³¹². Латиноамериканская молодежь не преодолела, по мнению Дусселя, второй уровень «ситуации Эдипа», поскольку государство — «отец» (вообще, социальный авторитет), не представляется ей как «идеал-Я». Конкистадор превратился в отца-угнетателя, в учителя-господина. Дуссель выделяет следующие типы поведения «отца», педагогически «тотализованные»: стремление оставить ситуацию без изменения; попытка идеологически воздействовать на молодежь; прямой насилие, террор и пытки по отношению к наиболее сознательным. Все эти типы социального «сыноубийства» со стороны господствующей бюрократии означают уничтожение «Другого». Со своей стороны, юноша, который не хочет отождествиться со своим отцом, становится или «анархистом» или «фашистом», и в этом последнем случае, заключает Дуссель, все же приходи к отождествлению с «отцом» — государством³¹³.

Истоки «педагогики господства» Дуссель опять же усматривает в греческом мире. Так, у Сократа и Платона обучение является «реминисценцией» — смутным припоминанием-воспоминанием «того же самого», что уже было известно богам. «То же самое» означало в дей-

ствительности греческую культуру. Подобно грекам, обожествляющим свою культуру, современный человек, в первую очередь, европеец, отождествляется свою конкретную культуру с «природным» — естественным самим по себе, т.е. представляет ее как универсальную по своей сути. Эта природа, бытие является онтологическим фундаментом «педагогике господства». Главный императив этой педагогике — помнить, что бытие есть учитель³¹⁴. «Педагогика освобождения» призвана раскрыть авторитарную сущность садистского этоса современной европейской культуры. Европейское мышление и утверждаемая им «педагогика Тотальности», рассматривает сына-ученика как «чистую доску» (*tabula rasa*), как существо, в которое надо вкладывать знания, нормы и требования. Такое механистическое представление о воспитании низводит латиноамериканца до «объекта», «вещи», варвара. Абсолютным критерием справедливых взаимоотношений между учителем и учеником является отношение к последнему как «Другому», признание и служение ему. Практика господствующей педагогике, утверждает Дуссель, исходит из постулата, что нет иного возможного слова, чем слово действующей системы образования и воспитания. Следствием этого является утверждение несправедливости в преподавании, проявляющейся в «хвастливом, лживом, лицемерном, ироничном» поведении учителя. Господствующая в латиноамериканском обществе система образования воспринимается, как правило, некритически и не исторически как «благо», соответственно она априорно полагает намерения учителя как «добрые». На самом деле, они таковыми не являются, утверждает Дуссель, считая все добродетели «честного» учителя как разрушающие, мистифицированные добродетели обучающей бюрократии, которые не могут быть оправданы. Моральные принципы «педагогике освобождения», основывающиеся на постулате, что «никогда я сам не смогу произнести слово Другого: мне остается только первоначально вслушиваться в его этическое слово»³¹⁵. Позиции и могут поменяться: «Другого» может представлять учитель, а в «Тотальности» находится ученик. В этом случае последний должен слушать учителя. Умение слушать, слышать голов «Другого» философ называет «моральны сознанием».

Идеал образовательно-воспитательного процесса согласно «педагогике освобождения» представляет собой творчески-новаторское единство учителя и ученика. «То, чему научает учитель, будет возвращено учеником как возражение, критика, вопрос, новшество и т.п.» И потому

«уже не будет более чистого обучающего «эго» и заброшенного существа, которое обучается»¹¹⁶. Эта связь между учителем и учеником будет уже не диалектической, односторонне подавляющей, но аналектической, освобождающей для справедливых отношений. «Завоевательное, раскольническое, демобилизующее» поведение учителя как «культурного агрессора» сменяется «сотрудничеством, конвергентным, гворческим» поведением, основанном на взаимном уважении и признании.

К «Другому» аргентинский философ приходит и при характеристике взаимоотношений в политике, представляющей третий уровень «этики освобождения». Изучение этих отношений («брат-брат») осуществляет «эклесиология», которая, в качестве «теологической рефлексии», кроме политической, осуществляет в мировой истории, по мысли Дусселя, и педагогическую функцию. Политика представляет, таким образом, теологию политики, осуществляемую внутри христианского сообщества. Тем самым Дуссель сужает сферу человеческого общества и отношения между людьми до религиозного сообщества христиан, в которое, якобы, постепенно перерастет все человечество.

Морализирование, свойственное взглядам аргентинского философа, проявляется в данном случае в излишне прямолинейном переносе личностных отношений на сложную область взаимоотношений культур и народов в человеческой истории. Стремление выработать свою, не западную шкалу ценностей, взгляд на социальные проблемы латиноамериканского общества через призму «самобытности», приводит Дусселя к абсолютизации конкретной истины в лице ФО, через которую предполагается утверждений «новой Тотальности, основанной на справедливости».

Несмотря на внешнюю ясность позиции Дусселя, теоретические конструкции его дискурса базируются на скрытых, неочевидных предпосылках и постулатах. Таков постулат о самотождественности бытия как единого и неизменного – дискриминационный, по мысли Дусселя, онтологический принцип философии Парменида. «Все есть одно ...», имеющего в дусселевской интерпретации логический смысл – уничтожение «Другого». Но уже Гераклит, как известно, трактовал бытие как изменчивое, гетерогенное, а Платон показал диалектичность бытия, совместимость движения и покоя, тождества и изменчивости.

К вышерассмотренному постулату примыкает тезис о том, что экономический фундамент общества подчинен этико-антропологической основе, что определяет дусселевское рассмотрение социальных отно-

шений в первую очередь как культурно-этических. Именно эта основа, согласно Дусселю, раскрывает связь людей с друг другом в любом обществе. При этом дается психоаналитическая интерпретация этих отношений, что приводит к отождествлению социального угнетения с психоаналитической метафорой — репрессией от имени «отца» — государства, к преувеличению роли социально-психологических механизмов в качестве определяющего фактора развития.

Следует вспомнить в этой связи гипотезу Дусселя о периферийном происхождении философии, согласно которой история философии началась в колониях. Соответственно новый период в ее развитии («четвертый возраст») открывает латиноамериканская философия — философия неокOLONиального общества, что, по Дусселю, определяет ее изначально как морально «чистую, истинную и ценную». Однако геополитическая интерпретация истории философии не соответствует историческим данным. Действительно, эллинская философия зародилась в евроазиатских и италийских колониях Древней Греции¹¹⁷. Но тезис Дусселя не выдерживает критики, поскольку не учитывает различий в социально-экономическом статусе колоний греческого мира и сущности современного колониализма. Греческие колонии не бытия поселениями порабощенных и эксплуатируемых, представляли собой достаточно независимые от метрополии политические общности. Современный же колониализм, поскольку вызван другими обстоятельствами¹¹⁸, породил систему зависимости латиноамериканских стран.

В дусселевской философии все эти допущения является исходными принципами для анализа и оценки развития современного западного и латиноамериканского обществ, всей современной исторической ситуации. В результате реальное общественное развитие рассматривается лишь с точки зрения моральных альтернатив. Много это или мало? Согласиться можно с тем, что именно этого — морально-этического измерения — часто не хватает в оценке как современных, так и прошлых историко-культурных процессов.

3.4. Латиноамериканская философия как модель «интеркультурной философии»

3.4.1. Интеркультурность как перспектива современного философствования

Начиная с 1989-1990 года в Германии начали выходить работы, имеющие непосредственное и прямое отношение к проблематике становления интеркультурной философии³¹⁹. Кроме того, там же недавно было основано «Общество интеркультурной философии» (Gesellschaft für interkulturelle Philosophie), ставящего своей целью изучение философии с культурной и интеркультурной точки зрения, т.е. далее любого возможного «центризма» — европейского, азиатского, африканского или латиноамериканского. Сторонники этой новой ориентации современной философии исходят из принципа, что так называемая *philosophia perennis* («вечная философия») не может быть чей-либо собственностью, и в качестве основной посылки полагают стремление не столько *понять*, сколько *желание быть понятыми*, услышанными. В этой связи отвергается фикция о всеобщей соизмеримости культур, философий и религий, предполагающей существование самотождественной философии. Неприемлемым представляется также и преувеличенное акцентирование *различий*, которое, в свою очередь, базируется на идее тотальной несоизмеримости. Дебаты о модернизме и постмодернизме в этом контексте теряют свою остроту. То, к чему стремятся приверженцы интеркультурной философии — достижение оснований, способствующих коммуникации, не редуцирующих «Другого», исключаяющих его превращение в «эхо» меня самого.

Вопрос о возможности интеркультурной философии сегодня может иметь и в определенном отношении уже имеет исторический приоритет, поскольку открывает перспективы развития философии в будущем. Однако эта область исследования представляется новой¹²⁰, не достаточно разработанной, поскольку в этой сфере знания еще не достигнуто согласие относительно теоретического транс-основания, способного служить четким ориентиром в решении сложных герменевтических и методологических вопросов, с которыми можно столкнуться при попытке философствовать с интеркультурной перспективы. Не прояснены взаимоотношения интеркультурного подхода с компаративистикой, также претендующей на преодоление крайностей универсализма и регионализма, партикуляризма в развитии философской мысли.

Следует подчеркнуть, что интеркультурность не означает конкретизации какой-либо определенной культуры, также как не является синкретизмом культур и философий, но претендует быть подходом, избегающим превращения культурного наследия в некий депозит – в невестребованный «склад» идей и концепций. В методологическом отношении интеркультурный подход исключает без необходимости привилегии для какой-либо системы понятий. И наконец, с интеркультурных позиций новая глобальная ситуация рассматривается герменевтически, как новый способ разговора с Азией, Африкой, Латинской Америкой (и т.д.) со стороны Европы, и наоборот³²¹.

Интеркультурная философия открывает новые перспективы для философской деятельности вообще, и в частности, для понимания своеобразия национальных философских культур, выяснения их роли в развитии и становлении полилогического способа философствования. Следует заметить, что потребность нового понимания историко-философского процесса осознается сегодня представителями многих философских направлений. Достаточно вспомнить компаративистские и постмодернистские исследования, переосмысливающие идею «универсальной философии» в условиях множественности философских культур. Акцентирование *различий* при этом рассматривается как шаг на пути создания подлинно «универсальной» философии. Сторонники пересмотра исторически сложившихся «норм» философствования в современном дискурсе исходят из негласно принятого утверждения, что, до сих пор подлинная универсальность в философии не была осуществлена. Возможно, это является следствием того, что эта идея слишком поспешно была смешана с метафизической идеей единства, логически трактуемой в западных терминах.

В нашем случае интерес представляют особенности философствования в Латинской Америке. Представитель латиноамериканской ФО, проживающий в Германии (кубинец по месту рождения), Рауль Форнет-Бетанкур полагает, что латиноамериканская философия в силу ряда обстоятельств может служить моделью интеркультурной философии. В своей небольшой работе – «К латиноамериканской интеркультурной философии» – Бетанкур излагает основные программные положения этой новой тенденции в современной философии. В качестве основы для выработки новой модели философствования предлагается ФО, с позиций которой представляется возможным постигнуть новое понимание единства мировой философии. Основанием для такого

предложения является убежденность в том, что ФО достаточно успешно реализует собственную региональную проблематику и, в то же время, в концепциях ее представителей очевидна ориентация на утверждение универсального характера философии. При этом осознается опасность изоляционизма, этноцентризма, «провинциализма», что постепенно привело латиноамериканских философов к необходимости переинтерпретации понятия «универсальности». Так, исследование вопросов, касающихся непосредственно латиноамериканской реальности и ее человека претендует быть, в то же время, открытием «универсального горизонта». «Абстрактному» универсализму европейской философии противостоит здесь «конкретный» универсализм философии латиноамериканской. Уже само представление дискурса «освобождения» как «озвучивание» позиции бедных и угнетенных, голоса «Другого» во многом является оппозицией европейскому универсализму, претендующему на выражение логоса некоего абстрактного универсального «человека вообще».

Процессы интеркультурности, проявившиеся в латиноамериканском дискурсе оцениваются Форнет-Бетанкуром как выход философии на планетарный уровень и свидетельствуют о необходимости глубокой трансформации философии, более радикальной, чем, например, предпринятые марксизмом, теорией коммуникативного действия, поскольку они не преодолевают соответствующего им культурного горизонта. Основная цель нового этапа существования философии – преодоление монокультурности философии, создание основы для общей конвергенции.

Следует заметить, что Бетанкур не стремится дать полную характеристика и систематизацию интеркультурной философии. Его задача скромнее – это попытка ввести в сферу интеркультурной проблематики и тем самым способствовать разработке этого нового поля философской рефлексии. С этой целью он намечает ряд предварительных теоретических вопросов, которые неизбежно встают, когда начинается интеркультурный диалог в философии и, таким образом, делает определенный шаг от модели монокультурной философии к философии интеркультурной.

Отвлекаясь от латиноамериканского контекста, попытаемся обозначить некоторые параметры, представленные Бетанкуром в своей работе, на основании которых фигура «интеркультурной философии» претендует быть новым словом в современной философии. Во-первых,

претензия быть новым способом философствования базируется на посылке исключения какой-либо возможности существования доминирующего философского дискурса, подчиняющего другие философские культурные традиции. Во-вторых, «интеркультурная философия» является новой и в том отношении, что признает многообразие и неповторимость философских культур, иными словами, рассматривает современную историю философии как полифонический процесс, стремящийся к симфонии и гармонии различных «голосов», но с постоянным противопоставлением позиций и стремлением понять другие мнения и опыты. В-третьих, «интеркультурная философия» принимает герменевтический подход, предполагающий как на индивидуальном, так и на культурном уровне отказ от абсолютизации или сакрализации любой культуры (включая собственную), утверждая, напротив, сферу взаимодействия и противодействия¹²².

Следовательно, интеркультурная философия отвергает редукционизм, то есть отвергает возможность оперировать с единственной теоретико-концептуальной моделью, которая служит интерпретирующей парадигмой мысли. Интеркультурность предполагает выработать критерий, который в своей интенции к справедливости должен быть результатом единого процесса взаимной интерпретации «себя» и «другого». И, наконец, «интеркультурная философия» децентрирует философскую рефлексию любого возможного доминирующего центра, претендующего на господствующую точку зрения. Из вышесказанного следует, что идея «интеркультурности» не направлена только против европоцентризма, но в попытке освободить философию от приверженности европейской традиции, критикует зависимость философии от любого культурного центра. В этом смысле интеркультурность равным образом критически направлена против любого «центризма» — латиноамерикано-центризма, или афро-центризма и т.д. Интеркультурная философия, напротив, фиксирует внимание философской рефлексии на интерконтексте, интеркоммуникации, чем открывает пространство для деятельности интердискурсивного разума. Чтобы избежать какого-либо недопонимания Бетанкур уточняет: антицентризм «интеркультурной философии» не должен быть смешан каким-либо образом с отрицанием или обесцениванием культурных обстоятельств (среды, окружения) респондента. Речь идет о критическом измерении любой философской традиции, не позволяющей сакрализировать собственную культуру и уступать этноцентристским тенденциям. Начинать философствовать необходимо, исходя из собствен-

ной культурной традиции, принимая ее не как абсолютную инстанцию, но как переход, «мост» к интеркоммуникации.

Таким образом, «интеркультурная философия» стремится открыть компаративное и междискурсивное пространство, делающим возможным более точное понимание проблемы «идентичности» какой-либо философии, а также культурной идентичности определенного человеческого сообщества, не в метафизическом смысле некоего абстрактного и статичного условия, но напротив, как исторического процесса длительного взаимообогащения, возможного вследствие динамики постоянной транскультурации, в котором преодолеваются собственные традиции и осуществляется переход к другим традициям. «Интеркультурная философия» пытается выработать основы универсальности, несвязанные с некой самодовлеющей фигурой единства, постепенно превращающейся в доминирующую модель философствования для других культур. По этой причине, «интеркультурная философия» пытается выйти на уровень, способствующий переосмыслению идеи универсальности как регулятивной программы, нацеленной на развитие последовательной *солидарности* между всеми «универсумами», которые составляют наш мир.

Бетанкур убежден, что интеркультурная трансформации философии необходима и что будущая философия должна принять характер диа- и полилогичного процесса. Философское знание с точки зрения этой перспективы предстает как знание, осознающее свою открытость, поскольку конституируется как таковое на противоречивом пути кросс-культурных взаимодействий различных человеческих традиций.

3.4.2. Латиноамериканская мысль как основа интеркультурной философии

Идея интеркультурности подводит к пересмотру философии как некой над-культурной абстрактной модели. Освобождение от универсальной сверх-модели дает возможность развития интеркультурной философии как новой парадигмы в условиях полифоничности современного философского процесса. Речь идет о модели философии, которая уже не является продолжением некой традиции, как правило, европейской, но «вырабатывает право» иметь истоки в собственной культурно-исторических обстоятельствах. По убеждению Бетанкура, интеркультурная философия открывает новые перспективы для философской деятельности вообще, и в частности, для понимания своеобразия

философствования в Латинской Америке. В этом отношении интеркультурная стадия философствования обозначает новый уровень взаимоотношения философских культур с западноевропейской философией. Как известно, в течение длительного периода латиноамериканская философия осознала себя через историю восприятия идей европейской философской мысли. По мнению Бетанкура, ФО обозначила новый этап в развитии философской рефлексии в Латинской Америке, претендуя на концептуальный и систематический уровень осмысления социального и культурного опыта континента. Через ФО философская мысль получает «латиноамериканское лицо и язык»³²³, отличающие ее от других форм философии, особенно от доминирующей европейской формы, подавляющей иные типы рациональности. Ее новизна усматривается в принципиальной открытости к коммуникации к другим философским дискурсам. Диалог здесь считается не только возможным, но необходимым. Диалогичность является определяющей чертой ФО, отличающей ее от европейской философии, где исторически утвердился монологизм. Необходимость диалога проистекает из признанной полифонии философского логоса, «многоголосия разума» (Оукшотт М.). Эта множественность означает, что есть другие формы рациональности, что Логос может проявляться в разнообразных исторических формах, не подчиненных априорно некоему метафизическому единству, не сводимых к одному образу жизни.

В аспекте возможности интеркультурного диалога Бетанкур ставит вопрос о значении понятия «инкультурации философии» (*inculturación de la filosofía*)³²⁴, обозначающее известную «укорененность» любого философского дискурса, признание того, что он имеет истоки, социально и культурно обусловлен. Это понятие не имело смысла в условиях «гегемонизма» западной философской традиции. Именно пространство интеркультурного диалога, по мнению Бетанкура является тем местом, где должен быть развернут вопрос о значимости понятия «инкультурации» философии. Это понятие может скрывать тенденцию к ограничению функционирования незападных философских культур в том случае, когда «инкультурация» трактуется как программа укоренения определенного философского канона, — рассматриваемого в качестве «образца» — в других культурах. В ситуации плюрализма философских традиций понятие «инкультурации» получает новое значение, утверждающее право на идентичность и самобытность любой философской культуры. В латиноамериканской ФО инкультурный подход представ-

ляют концепции Х.К. Сканноне, Р. Куша, своим содержанием направленные, по мнению Бетанкура, на противостояние одностороннему использованию философского логоса в западной традиции¹²⁵.

На примере латиноамериканской «философии освобождения» Бетанкур развивает идею **контекстуальности** философского дискурса, т.е. его обусловленность контекстом и культурой, а именно – своеобразной традицией понимания мира и истории, характерных именно для данной культуры. Многообразие философских дискурсов в современной историко-философской ситуации приводит к признанию интеллектуальной автономии как права «видеть» вещи исходя из контекста своей культуры. В то же время эта контекстуальность и культурно-историческая обусловленность дискурсов ставит проблему для возможности осуществления интеркультурного диалога. Эта проблема связана с тем, что включает в себе возможность конфронтации философских рациональностей вследствие их «инкультурации», культурно-исторической укорененности, что их неизбежно, на первый взгляд, разделяет. Является ли это препятствием для подлинно интеркультурного диалога? Напротив, как представляется Бетанкуру, признание «инкультурации» может способствовать возможности подлинной, не подавляющей коммуникации. Историко-практическое основание не является объектом коммуникации, но составляет то *р а з л и ч и е* между философскими культурами, присутствие которого определяет взаимную заинтересованность в диалоге. В то же время он не исключает возможности того, что процесс интеркультурного диалога приведет к консенсусу и это будет означать, что наступило время отказаться от понятия «инкультурации», так как «более адекватным интердискурсивному образу мышления в таком случае было бы понятие альтернативное – интертранскультурности»¹²⁶.

Однако на данном этапе существования философских культур и традиций проблема, которая возникает в процессе осмысления контекстуальности и укорененности философии определяется Бетанкуром следующим образом: как достичь коммуникативного согласования различных позиций? Понятие «инкультурации» придает новый импульс любой философской рефлексии в процессе ее самоопределения и обретения подлинности, а также новый смысл процессу «интеркультурности». Для латиноамериканской философии это означает конец эпохи одностороннего воздействия на нее европейской философии, где последняя, как правило, находила только «эхо» своего собственного

голоса. Интеркультурный диалог представляется сегодня исторической альтернативой действующим способам мышления. Таким образом, процесс «инкультурации», освобождая философию для культурной полифонии, для полноправного участия в интеркультурном диалоге обозначает начало нового этапа отношений между европейской и латиноамериканской философией. Свободная реализация двусторонней коммуникации воплощает справедливость фактом признания «Другого» не в качестве «чистой материи для мысли» в качестве «объекта исследования» или «объекта интереса», но как самостоятельного субъекта мышления. Форнет-Бетанкур имеет в виду опыт осуществления диалога между «этикой дискурса» и «философией освобождения», поскольку сам является одним из активных организаторов и участников этих акций¹²⁷.

Отсюда проистекает вывод-предположение Бетанкура, что первый опыт интеркультурной философии уже имеет место и осуществляется в национальных формах. Речь идет о ФО, которая, несмотря на свои внутренние различия, представленные в разнообразных концепциях, являет собой, по мнению Бетанкура, конкретную форму интеркультурной философии в Латинской Америке. Здесь есть ясное осознание своих историко-культурных истоков и опора на богатейший фонд мировой философской мысли. Таким образом, интеркультурное приближение к философии осуществляется на латиноамериканской почве. Как и многие латиноамериканские мыслители, Бетанкур исходит из опыта Латинской Америки как континента исторически сложившейся интеркультурной конституции. И потому ставит своей целью проанализировать американские традиции мышления и выяснить, не может ли имеющееся здесь полифоничное наследие, при его умелом переоткрытии и возрождении, стать первичной основой для развития в перспективе интеркультурной философии.

Другая значимая проблема в сфере интеркультурного диалога связывается Бетанкуром с герменевтикой – необходимостью переосмысления предпосылок **самобытной теории понимания**, что, в свою очередь, предполагает радикальный пересмотр современной рациональности, лежащей в основе понимания мира и истории. Следуя традиционному для латиноамериканских мыслителей метафорическому языку, Бетанкур различает «герменевтику завоевателя» (*hermeneutica del invasor*) и герменевтику жертв (*hermeneutica de las victimas*), герменевтику исторического освобождения¹²⁸. Критика колониального наследия и зави-

симости и есть критика герменевтики агрессора. Однако Бетанкур подчеркивает, что это не путь постмодернистской релятивности, но попытка осмысления актуальных исторических процессов, возникающих в сфере конфликта Север-Юг³²⁹. Основной недостаток современной формы рациональности связан с ее односторонностью, проявляющейся в определении каких-либо конкретных теоретических, в том числе философских построений как универсальных.

О необходимости трансформации разума, рациональности говорят сегодня философы разных направлений, как антисциентистской, так и сциентистской тенденции. В латиноамериканской ФО речь идет о создании формы рациональности, которая преодолевает границы традиционной теории понимания и включает в себя перспективу периферии – видение мира и истории с позиций экстерности другого. Таким образом, речь не идет об отказе от разума, но его трансформации, допускающей включения перспективы диалога Север-Юг. Это означает переосмысление современного способа мышления с учетом того, что есть иной горизонт понимания – понимание с позиции «Другого», представляющей альтернативный порядок, альтернативные формы жизни и культуры.

Несмотря на характерное для философов «освобождения» стремление отмежевание от постмодернизма, представленные Бетанкуром идеи по многим параметрам вписываются в постмодернистскую парадигму. Это собственно одна из постмодернистских попыток выработки стратегии поиска универсальной соизмеримости философских культур и оснований полилога, стратегия поиска межкультурных оснований универсально-всеобщей соизмеримости. Не случайны в этой связи понятия, предлагаемые Х.К. Сканноне (который, как отмечалось выше, признает свою позиции как постмодернистскую) – «ситуационная универсальность», плюралистическая идентичность».

В то же время с определенной долей осторожности, с учетом возможности впадения в новый «центризм» (уже латиноамериканского образца), Бетанкур, в частности, уточняет признаки новой **герменевтической рациональности**. Любой этноцентризм мешает восприятию «Другого». Речь не идет об особом, латиноамериканском способе понимания как «месте встречи с Другим». Подобное «центристское» понимание не способно признать в «Другом» источник самостоятельного смысла и оригинальности. Новая рациональность означает познание, которое пытается выработать подход к «Другому», не исходя из собственного са-

мопонимания, не навязывая себя в качестве образа мышления, но с учетом *исторической ситуации* встречи с ним, как момента его данного присутствия во всей его полноте. Такой подход позволит в полной мере понять альтернативный дискурс «Другого», его видение с «обратной стороны истории». Децентрированная позиция предполагает поиски «Другого» не с «нашей точки зрения», но исходя из его собственного горизонта. Как это возможно? Бетанкур подчеркивает, что речь не идет об этноцентристском предрассудке, ставящего отношения равенства между культурой и «истиной», открывающему путь к релятивизму. Интердискурсивный характер диалога предполагает новый подход к «истине», опирающийся на концепцию респективности (*respectividad*), разработанную испанским философом Х. Субири¹¹⁰. Респективность – ответственность, утверждает множественность реальности и потому исключает противопоставление какого-либо ее аспекта другим в качестве главенствующего. На уровне респективности интеркультурная коммуникация осуществляется как программа взаимного обогащения дискурсов. Признание соотносительности дискурсов, на чем должно быть основано интеркультурное мышление, является, по мнению Бетанкура, границей историко-культурного релятивизма.

Интеркультурность не замыкает «Другого» в его собственном религиозном, моральном или политическом содержании. Процесс переосмысления герменевтических предпосылок философствования предполагает, согласно Бетанкуру, преодоление монокультурности философского дискурса и основание новой динамики универсализирующей целостности, признающей «Другого» в его праве участвовать в интеркультурном диалоге на принципах взаимного уважения и солидарности. Трансфигурация собственного и чуждого возможна на основе взаимодействия, ведущего к созданию общего пространства мысли, разделенного определенным образом только в плане сосуществования. Цель сосуществования не должна смешиваться с примирением различий, посредством их объединения в высшую тотальность, которая их гармонизирует. Бетанкур напоминает об опасности «гармонического сосуществования», если оно есть результат редуccionистского «объединения» с позиций западной рациональности. Подлинная гармоничность сосуществования достигается именно через взаимодействие на интеркультурных основаниях и дает возможность проявиться высшей форме гармонии, которую Бетанкур называет *солидарностью*¹¹¹, полагающей «Другого» в инаковости и экстериорности.

Задаваясь вопросом об условиях не понимания вообще, но понимания того, что для нас является чуждым в культурном отношении, Бетанкур пытается осмыслить эпистемологические предпосылки интеркультурной коммуникации. Круг интеркультурного мышления должен включать признание соотносительности культурной идентичности. И потому предлагаемый подход к идентичности – не относительность, но соотносительность. Ни одна культурная позиция не может считаться как исходное место достижения истины. Истина проявляется только в процессе совместного поиска, когда каждая культура запускает «свою истину», подчиняя ее диалектике противоречивого процесса, который задается логикой интердискурсивного характера интеркультурного диалога. Субстанциональным элементом истины является, по мнению Бетанкура, как раз ее *интердискурсивность*³¹². Сам культ частицы «интер» (inter) означает пространство, открытое для встречи осознанных культурных позиций в их *соответственной соотносительности*, связывающей диспозиции в формулировании относительных мнений о «Другом». Соотносительное понимание освобождает от редукционизма, к которому склонен разум, исходящий из этноцентристских позиций.

Бетанкур считает, что лучше оставить «Другого» в его неопределенности, дающей возможность свободного проявления его инаковости, чем заблокировать его позицию односторонней интерпретацией. Эта неопределенность не означает безразличие, но только средство самоограничения нашего собственного способа познания как выражения солидарности к «Другому». Опасность инструментализации «Другого», которая может проистекать из концептуального господства определенной культуры, когда «ответ» превращается или сводится к простому «объяснению для нас»³¹³. В рамках такого подхода чуждый «Другой» испытывается в понятиях, которые не только понятны «для нас», но и большей своей частью составляют исследовательское поле, которое опять же является «нашим». В попытке понять «Другого» в его жизни, в его телесности не следует ограничиваться концептуальным уровнем, но стремиться к проникновению в сущность конкретных культурно-исторических форм опыта жизни. Вот почему исторический опыт отрицания «Другого» в истории Латинской Америки, рассмотренный с герменевтической и эпистемологической перспективы Бетанкур рассматривает в качестве важного предварительного условия для интеркультурного понимания и коммуникации.

Следует признать известную схематичность и поверхностность предложенной Бетанкуром системы суждений, которые он сам считает «предварительными» и требующими «созревания», чтобы действительно стать основой интеркультурного мышления. Несмотря на эти очевидные ограничения, одно фундаментальное положение представляется очевидным и достаточно убедительным в свете изложенной концепции интеркультурности. Это положение представляется Бетанкуром как императивное и означает требование осознавать ответственность, респективность нашей собственной культурной идентичности. Это признание респективности дает возможность понимания «Другого», исходя из «его мира» и обязывает ответить на его запрос приглашением к интеркультурному диалогу.

Интеркультурный диалог — это не просто отрицание монокультурной перспективы, это также новый подход философии к самой себе. В виде рабочей гипотезы Бетанкур развивает идею, что именно латиноамериканская мысль может быть той основой, в рамках которой уже разрабатываются элементы и средства, необходимые для трансформации философии в новую фигуру интеркультурной философии. В формально-логическом аспекте свой подход он называет *пропозициональным* (pro-posicional)¹³⁴, означающим, что философия должна осуществляться как историческая критика — дискурсивная конфронтация со всеми факторами, которые составляют горизонт жизни и мышления соответствующего исторического времени. Эта критика предполагает наличие двух фундаментальных качеств философского дискурса — междисциплинарность и интеркультурность. В полной мере они проявляют себя в латиноамериканской философии. Значение междисциплинарной рациональности в проекте интеркультурного философствования определяется ее ролью в преодолении монокультурного логоса западноевропейской философии, унифицирующего историю философии. Именно эта позиция монологичности, по убеждению Бетанкура, привела философию к кризису, в результате чего философия превратилась в проблему для самой себя¹³⁵. Философское самосознание других культур (Азии, Африки и Латинской Америки) заявляют о своем праве предложить свой специфический вклад в общий процесс формирования действительно универсального и экуменического человечества.

Поиски новой формы философствования означает в то же время поиски «стиля», который должен характеризовать эту форму. Любая действующая форма философии имеет свой метод и свою собственный спо-

соб систематизации, а также стиль, который характеризует своеобразную манеру представления своих идей и принципов. Так, в североамериканской философии, представляющей западную традицию, как на уровне трактатов, так и учебной литературы очевиден монологический стиль, в котором отражается главная цель — обосновать собственное мышление. Этот «стиль» превращает некоторые философские системы в «крепости», которые не открываются, если не подобрать к ним соответствующего ключа. Это тип закрытого мышления, утверждающего только самого себя. Это не тот стиль, который должен характеризовать новую форму философствования. Изменение «стиля» означает отказ от привычки представлять свои философские идеи с целью самоутверждения, защиты и оправдания. Напротив, следует стремиться развивать дискурс как персональный процесс, открытый для дискуссий, вносящий свой вклад в согласие других пропозиций. Именно этот тип дискурса Бетанкур называет «пропозициональным», противостоящим другим формам рациональности, который может стать, по его мнению, фигурой интеркультурной философии как процесса взаимного вызова и согласия культурно детерминированных рациональностей. В этом заключается динамика интеркультурного взаимодействия, где любая конкретная культура есть только *транзит*, а не конечный пункт назначения для рефлексии. Бетанкур подчеркивает, что «стиль», адекватный интеркультурной философии как новой форме философии, включает слово «Другого», иную культуру как конститутивную часть процесса мышления³³⁶.

Новая историко-культурная ситуация заставляет признать, что эпоха монокультурных философий закончилась и настало время для развития нового типа философствования, базирующегося на взаимодействии философских культур и традиций. Гипотетический смысл новых форм дискурса в лице интеркультурной философии пытается превзойти узкие формально-методологические рамки традиционного понимания философии, поскольку пытается выявить предпосылки для переосмысления ее социально-исторической функции. Бетанкур надеется, что в это отношении интеркультурная философия может внести свой вклад в трансформацию мира. Подобно Э. Блоху, в свое время развивающему «философию надежды», одним из слагаемых элементов которой были марксистские идеи, Бетанкур формулирует «принцип надежды»³³⁷, связывая его с задачей реализации философией своей исторической миссии по преобразованию мира. Близость взглядам немецкого мыслителя прослеживается и в отношении Бетан-

кура (как и большинства латиноамериканских интеллектуалов) к классической философской традиции, обращенной в прошлое, поскольку она объясняла существующий мир, исходя из того, что идеал совершенства уже реализован в Абсолюте. Интеркультурная философия в лице латиноамериканского дискурса явно направлена к будущему. Таким образом, посылка такова: трансформация философии должна служить задачам изменения жизни.

Если продолжить сравнение основ интеркультурной философии с классической западной философской традицией, то становится очевидным, что она является антигегельянской по своим основным интенциям. В первую очередь это выражается в том, что интеркультурный контекст философствования может способствовать освобождению от униформистского строя жизни и мышления, когда сама история человечества приобретет подлинно симфоническое, полифоническое звучание множества языков. Логос, задающий формально-методологическую нормативность философствования, исторически укоренен в западной культуре и философии. Рассмотрение философского логоса в инкультурном аспекте и в контексте целостного историко-философского процесса, обнаруживает, что понятие «европейская философия» всегда скрывало многообразие философского опыта, отражающего культурные различия европейских стран. В то же время Бетанкур признает значение фундаментальной структуры рациональности, в полной мере реализовавшей себя в рамках европейской философской традиции. Таким образом, в инкультурном измерении философии постигается историчность самого логоса. Перспектива рассмотрения философии с инкультурных и интеркультурных позиций, по мнению Бетанкура, может стать основой для нового «поворота» в ее развитии, требующего не только обновления знаний, но и нового состояния сознания, определяющих современный образ мира. Однако понятие философского логоса все еще слишком односторонне ориентировано на западную традицию, т.е. ориентировано монокультурно. Философский логос реализовал рациональность как нормативную ценность, «образец» философствования, что было безусловно важным для последующего развития философии. Выявившийся в настоящее время «перекос» в историко-философском процессе Бетанкур связывает с превращением рационального компонента философствования в его априорное ограничение, задающему инвариантность мышления с позиций канонической (западноевропейской) формы логоса как абсолютной «точки» для развертывания

философского. В процессе инкультурации происходит освобождение философского логоса от навязанной структуры конституированной рациональности, что дает возможность формирования философского опыта как поля возможных смыслов, логически открытого и неопределимого. Другими словами, Бетанкур считает необходимым отказаться от идеи того, что инкультурация философии должна осуществляться как процесс внедрения монокультурного западного логоса в азиатские, африканские и американские культуры. Речь может идти об ассимиляции тех или иных частных положений.

Если же принять идею того, что западный логос конденсирует фундаментальную структуру и универсальный характер рациональности, тогда становится очевидным, что с этой перспективы инкультурация включает признание некоего общего единого «родословного древа», которое надо «рассадить» в других землях и которое должно дать свои собственные плоды, не теряя при этом своей оригинальной идентичности. Однако собственные «плоды» не всегда должны идентифицироваться с «древом», которое было трансплантировано. Инкультурация в таком контексте не должна переходить из известных границ, и не ставить под угрозу единство или универсальность родовых истоков философствования. Таким образом понятая инкультурация философии отвечает в целом экспансивной динамике абстрактной универсальности как права внедрять или, в лучшем случае, интегрировать «своеобразие» других культур, и в худшем, их отрицание. Однако в любом случае следствием этой динамики будет дезориентация и даже деструктуризация «своеобразия», полагает Бетанкур.

Совершенно по-другому ставится эта проблема, если инкультурация понимается как движение транс-национализации логоса посредством принятия равной *солидарности* логосов, на котором «разговаривают» культуры. Предпосылкой такого подхода является гипотеза о полифонии философского дискурса, утвердившейся в постметафизическую эпоху. С этой стороны, вопрос сейчас не в том, как интегрировать «свое», собственное в движение «универсального», но в том, как утвердить множественность мира в мире собственном. Вместе с этим разрывается круг диалектического противоречия между «универсальным» и «партикулярным», и тем самым остается позади как ложный вопрос трудность признания самобытного или партикулярного с необходимостью его предварительного оправдания перед «универсальным». Самобытные истоки мышления каждой культуры

предстают здесь как «конкретные универсальности»¹³⁸. Проблема в таком случае будет состоять в том, насколько эти универсальности будут способны на солидарный диалог между собой или нет.

Представляется, что интеркультурная философия как новая ориентация мысли пытается обозначить перспективы развития философского дискурса в период глобализации и универсализации во всех сферах социального бытия. Эти процессы ставят вопрос – возможно ли появление в будущем единых форм и методов познания не только в сфере науки и техники, но и в философии. Если это возможно, то в чем состоит, в таком случае функция партикулярных древних традиций и современных региональных культур в формировании философии будущего. Если это невозможно, означает ли это отрицание основополагающей идеи многих западных философских школ, что следует разрабатывать теории или понятия, которые имели бы универсальную ценность. В условиях возрастания интегративных тенденций в современной философии идея интеркультурности дает свой ответ на эту альтернативу и, по мнению ее сторонников, открывает перспективу для равноправного диалога различных философских культур.

Заключение

Настоящее исследование латиноамериканской «философии освобождения» позволяет сделать ряд обобщений, способных стать основой для последующих научных изысканий в этой области и, в то же время, привлечь внимание историков философии к мало изученным проблемам философии стран «третьего мира».

Проблема философии будущего, перспективы развития философского дискурса на рубеже веков получает новый смысл в связи с повышением роли и значения национальной формой философствования. Именно этой тенденцией объясняется внимание к определенному социально-культурному контексту, в который «погружена» философская мысль. Футуристская интенция современной философской мысли выражается, в первую очередь, через критику традиций классики, философского проекта европейского модерна. Действительно, отражая современную ситуацию, философия неизбежно выходит за границы настоящего, за границы конкретного этоса, представляющего частные обстоятельства, трансцендируя те значения, которые изменяются во времени. И потому философия претендует на постижение универсальных истин, идеальных смыслов и т.п. В то же время нельзя сказать, что философия не имеет конкретно-исторической формы, но только «вечное» содержание, абсолютную истину.

Историко-философский интерес в конкретном случае данного исследования представляет попытка концептуализации опыта континентального сознания в лице латиноамериканской «философии освобождения» (ФО), претендующей на универсальное выражение «запредельного» — своеобразия, иного, самобытности. В то же время, это попытка обозначения некоего условного «решения» в понимании проблемы соотношения всеобщего и партикулярного, которое в определенном смысле «подводит черту» в развитии современного философского дискурса, являя один из его возможных вариантов, от которого может оттолкнуться последующая философская мысль в ее перспективе. В историко-философском процессе, традиционно представляющем западноевропейскую мысль, новое (новые теории, идеи и т.д.), как известно, никогда не разрушает полностью старое, но через известное творческо-критическое усвоение принимает некоторые элементы прежних концепций, создавая тем самым преемственность идей. В результате осуществляется процесс постоянной «универсализации» в развитии историко-философского знания. Таким образом, философия участву-

ет в историческом процессе двояко: с одной стороны, как выражение преходящих культурных форм и явлений, и с другой стороны, как достижение «идеального значения» в рассмотрении высших вопросов бытия. Насколько это верно в отношении латиноамериканской философской мысли как самобытного явления в современной истории философии — попытка ответить на этот вопрос была одной из задач данного исследования.

Представляется, что в латиноамериканской философии нет ничего, чего бы не было в западной философии, но всякое заимствование (идеи, образа, суждений) оказываясь вовлеченным в контекст континентальной истории и культуры, преломляется здесь через призму «инаковости» и перестает быть тождественным своему первоначальному смыслу, зародившемуся на иной культурно-цивилизационной основе. В результате систематического пересмотра истории европейской философии, многие идеи и положения, не «работающие» на идею самобытности, признание «Другого», экстериторности, переосмысливаются, реинтерпретируются, переуточняются, или же им придается новый, зачастую парадоксальный смысл. Такое «освобождение» от старых смыслов и означает у латиноамериканских философов «деструкцию», с помощью которой они пытаются изменить представление о философствовании, определить самобытность философии, ее задач и функций. В то же время латиноамериканское философствование остается открытым к универсальному как один из множества путей реализации человеческого.

Одной из черт европейской классической философии было ее стремление выразить универсальный характер человеческой жизни, универсального человека, независимо от историко-культурной ситуации, точнее, под ней мыслились как безусловные, европейские обстоятельства. Эта философия, соответственно, ставила своей задачей найти универсальные, вневременные истины, предельные основания философствования, действительные для всех времен и народов. Классическая философия полагает субъект-объектное отношение как чистое отношение познания, делающее невозможным переход мышления к существованию, от теории к практике. Субъект этой философии — носитель идеального («чистого») сознания, независим от какого-либо исторического отношения. Нельзя не отметить, что в своей критике философы «освобождения» фиксируют эту реальную черту классического европейского философского дискурса — разрыв между теорией и практикой, мышле-

нием и бытием, который не преодолен и современной западной философией, исходящей из «субъективности субъекта»³³⁹. Реальная проблема состоит в том, что теоретико-познавательный подход оставляет в стороне проблемы национальной формы философии и культурной самобытности, поскольку инаковость, своеобразие исчезают внутри безотносительного к эмпирическим культурам общенаучного знания³⁴⁰.

В то же время, идеи ФО можно рассматривать как оппозицию общей тенденции современной философии, направленной против понятия субъекта, когда в поисках некоего интеллигибельного принципа человек начинает рассматриваться как простое соединение частей или элементов различных рациональных и онтологических систем, в действительности не имеющих ничего общего с человеком как таковым. Так, в структурализме первостепенное значение имеют правила, чистые формы, универсальные структуры и комплексы, в результате человек «исчезает»³⁴¹. Синтетическим построениям классического систематического разума, попыткам сведения человечности к безличным интеллигибельным основаниям в современной дискурсе ФО противопоставляет рациональность «народной мудрости», «укорененной» философии, «герменевтическую рациональность», открывающуюся экстериторности «Другого». Из этого следует, что философская мысль должна переориентироваться с обоснования общего и сущностного на понимание существующих различий. В таком случае разум в его всеобщности, идеальности переходит к обоснованию частных: от всеобщих принципов остаются лишь некоторые общезначимые следствия, а традиционную нормативно-практическую философию заменяет этика, связанная с человечностью, которая издавна жила в языке как выражение определенного отношения человека к миру, но до сих пор только изредка проявлялась. Именно в этом состоит поворот современной этико-философской мысли, обозначенный прежде всего философами – постмодернистами, в частности, Ж.-Ф. Лиотаром, Ж. Дерридой, Дж. Ваттимо и др. Идеи философов «освобождения» в определенном отношении движутся в этом же направлении утверждения человечности в ее многообразии.

С позиций компаративистского подхода в качестве предварительного, но не окончательного вывода по проблеме соотношения универсального и регионального (локального), всемирного и национального в историко-философском процессе можно предположить следующее: национальная философская культура включается в современный

философский диалог, участвует в кросскультурном взаимодействии при достижении ею определенного уровня целостности и системности, делающей ее доступной для концептуализации, т.е. когда она сама приобретает черты универсализма.

Латиноамериканская философия с рассмотренных позиций, как представляется, отвечает предложенным критериям. Пройдя период формирования «национальных» философий (мексиканской, аргентинской и т.п.) и достигнув континентального уровня, латиноамериканская философия в настоящее время проявляет универсализм, поскольку в своеобразной форме ставит проблемы общечеловеческого характера. В частности, для философского анализа несомненный интерес представляет проблема самобытности и идентичности культур, возможности их соизмеримости; предложение собственного варианта решения вопроса о соотношении универсального и регионального и, соответственно, преодоления универсализма и релятивизма в развитии философского знания; идея интеркультурной модели философии; пронизывающая латиноамериканский дискурс идея сближения морально-этических и политических принципов и др. Особое место занимает в этом ряду вопрос о человеке, который рассматривается не как абстрактное существо, обладающее возможностью некоего идеального выбора, но как ограниченный в своих возможностях «Другой», уязвимое рациональное существо, бесправие которого ставит в свою очередь вопрос об ответственности других. Подход к «Другому» является способом проникновения человека в свое бытие – «бытие, заданное другим способом». Только через идею иного, «другого» человечество может проникнуть в бытие.

Продуктивность постановки вопроса о своеобразии культурно-исторического опыта латиноамериканских народов и необходимость его философского осмысления не вызывает сомнения. Внимание к нему в латиноамериканской философии выражает проявляющийся в европейской постмодернистской мысли интерес к «различию», национальному, самобытному как исходному пункту созидания универсального, общечеловеческого. В то же время в понятие «самобытность» вкладывается экзистенциальный смысл, не поддающийся строгому аналитическому определению, однако повсеместно признаваемый в современной философии в качестве измерения своеобразия конкретной философской культуры. Самобытность культуры любого народа можно трактовать как объективно существующий феномен, как исторически сложившийся ком-

плекс черт духовной и материальной культуры. характерных для сложной по своему составу национально-этнической общности.

Для латиноамериканских философов характерно смешение исторического и гносеологического плана рассмотрения конкретных проблем. Проблемы сущности латиноамериканского мышления, определения его «подлинности-неподлинности» разворачиваются, как правило, в культурно-историческом контексте философствования. Нет здесь и попытки развести различные формы рефлексии — теории и морали, философии и науки, философии и этики. В результате эти проблемы рассматриваются не в системе привычных научных понятий и категорий, а на уровне этико-мировоззренческой рефлексии, характерной для обыденного сознания. «Философия освобождения» в этом отношении является собой, если не формально морально-политическое учение, то по существу — более или менее систематизированное морализирование, возможно, представляющее этап на пути становления нового типа философствования.

Особенность нравственного знания (морального языка) в отличие от научного, научной рациональности состоит в том, что человек как субъект познания не противостоит здесь предмету как чему-то чуждому, а «вовлечен» в этот предмет. В полной мере эта вовлеченность характеризует латиноамериканских мыслителей. Для философского дискурса характерно использование слов с априорно положительным коннотациями, таких как «свобода», «освобождение», «солидарность», «справедливость» и т.п. Философская лексика часто имеет идеологический настрой, проявляющийся в характерной побудительной, педагогической и морализирующей функции: она осуждает, обвиняет, призывает к действию, способна легко перетекать в лозунги. Прежде всего идеологизированное философствование использует функцию убеждения. Таким образом, существенной чертой языка латиноамериканской философии является ее не конституирующая, а убеждающая направленность, проявляющаяся в привлечении ценностных аргументов и понятий. Когда же используются традиционные термины и категории, собственно философское их значение оказывается стертым. Кроме вышеуказанных черт, можно отметить риторичность и метафоричность, иногда памфлетность стиля и даже наличие элементов высокопарной демагогии. Это скорее язык практики, а не теории. Понимание здесь построено на ряде метафор, облакающих в зримую форму абстрактные философские понятия. В то же время метафора — это

определенный инструмент познания, посредством которого постигается нечто не охватываемое сложившейся системой понятий. Последствием такого познания может быть только фидеистическое согласие, принятое на эмоционально-чувственном уровне, которое, как правило, не критикуется, поскольку является результатом свободного выбора каждого. Разве можно отрицать факты существования бедности, несправедности, угнетения большей части человечества на протяжении всей его прошлой и современной истории. Суждения латиноамериканских философов часто носят характер такой безусловной правды.

Эта неоднозначность латиноамериканской мысли ставит перед исследователем вопрос о необходимости выработать адекватную методологию, способ анализа и обобщения сложного историко-культурного опыта Латинской Америки. Невозможность на основе различных схем и стереотипов западноевропейского мышления верно оценить содержание и смысл происходящих на континенте и в мире в целом существенных изменений, во многом объясняют стремление самих философов «освобождения» выработать собственную методологию анализа и системы понятий, способных выразить своеобразие социокультурного развития латиноамериканских стран.

Как всякая философская позиция, латиноамериканская ФО пытается быть рефлексивным результатом двойного диалога — с исторической реальностью рубежа веков, которая воздействует на нее и на которую она отвечает в первую очередь, а также диалогом с различными интерпретациями этой реальности. Философия, в таком случае, не является только диалогом с обстоятельствами, но также диалогом с другими «диалогами», другими попытками ответить на вызов современной истории. Следовательно, в лице ФО мы имеем дело с контекстуальной философией, претендующей как на собственное понимание философии, истории философии, современной исторической ситуации, так и их возможных интерпретаций. Эта контекстуальность, со всей очевидностью заявленная в концепции интеркультурной философии, задается компаративным видением собственного философствования, как бы «далее», «за» пределами традиционного историко-философского процесса и с «обратной стороны» реальной истории, видимой с позиции национальной философской культуры. Именно этот мир представляется тем местом, где следует решать вопрос о смысле истории, ее рациональности или иррациональности. Именно здесь формируется, по мнению сторонников ФО, самобытная философская

мысль универсального характера, выражающая интересы маргинального субъекта «мира гонимых и отверженных». Адресатом своих выводов ФО делает западный дискурс, обязывая его представителей (в частности, «этику дискурса») учитывать «человечность» человека «третьего мира» и его проблемы.

Маргинализация как определяющая особенность латиноамериканского дискурса влечет за собой соответствующие историко-философские последствия, обозначая появление нового типа философствования, который может быть истолкован в контексте взаимодействия латиноамериканской и западной философских традиций и являющий собой форму зарождающегося самобытного логоса. Философско-теоретический поиск в этом направлении придает этому дискурсу определенную утопичность. Налицо стремление сконструировать некую качественно новую модель философствования, которая, с одной стороны, противостоит западноевропейским схемам мышления и, с другой, включает ее общепризнанные достижения.

Попытки определения «латиноамериканского» в представленных концепциях можно рассматривать как вариации западноевропейской по своим истокам философско-антропологической парадигмы, но на конкретной «почве» латиноамериканской действительности. Призыв европейских философов экзистенциально-антропологической ориентации на основе феноменологии выявить конкретный уровень человеческого существования во многом повлиял на поиски латиноамериканской мысли собственных путей философствования. Экзистенциализм своеобразным образом «возвращает» философию к ее жизненной форме, к «реальному бытию», что для латиноамериканских философов (например, для Э. Дуссея), означает и возвращение к философии как этике, или этике как «первой философии».

ФО таким образом не может рассматриваться как совершенно новое идейное движение, хотя ее представители и претендуют на некую абсолютную «новизну». Несомненно эта недавно зародившаяся философская традиция обнаруживает свою принадлежность к внутренней философской переориентации западноевропейского философского мышления. Первоначально эта переориентация была связана с осознанием гипертрофии абстрактного рационализма классической философии, обнаружившего свою несостоятельность перед социально-практическими проблемами современной жизни. И потому с теории познания внимание философов экзистенциально-антропологической ориентации

сместилось в сферу существования — на область истории и культуры. В настоящее время латиноамериканская мысль, собственно как и западноевропейская, принимает достаточно активное участие в пересмотре традиционной парадигмы единства историко-философского процесса, а также в переосмыслении сущности философии и философствования в целом.

Проведенное исследование латиноамериканской ФО, обнаруживает транскультурное основание современного философского дискурса, которое, в его компаративистском измерении представляется многоуровневым, предполагающим определенную иерархичность «истин». В первую очередь, здесь можно выделить недискутируемое основание всякого философствования, представляющее уровень традиционной «абсолютной» истины. Таковой в нашем случае явилось признание латиноамериканскими интеллектуалами роли и значения философии как рефлексии самосознания в жизни конкретного общества. Далее, в соответствии с данной логикой рассуждений, выделяется уровень конвенциональных истин, согласованных в процессе коммуникации. В диалоге с «этикой дискурса» такой истиной является обоснование латиноамериканской «этикой освобождения» права на равное участие в интеркультурном диалоге национальной философской культуры. И, наконец, уровень абсолютной несоизмеримости, несопоставимости, инаковости, исключающий сравнительный контекст, предполагающий различные варианты интерпретации. В латиноамериканской философии этот уровень задается самобытными «обстоятельствами» культурно-исторического развития, неоспоримыми в своей документальной фактичности. Данная иерархия оснований в определенной форме вносит систематизацию в полифонию историко-философского процесса. В то же время она ведет к новому пониманию единства истории философии, базирующегося на коммуникативной основе. Возникает новый «децентрированный» образ мировой философии как диалога философских культур, где системы и концепции выступают как основания друг друга, «поставляя» идеи в общий философский фонд мировой культуры.

Представляется, что компаративистика нарабатывает потенциал в этом направлении: сравнительно-сопоставительный анализ различных философских учений создает предпосылки философствования в планетарном масштабе. В этом смысле компаративистика являет собой тип интеркультурной философии будущего, децентрирующей любую

философскую рефлексию, выступающую с претензией на роль универсальной парадигмы, некоего доминирующего центра. Опасность синдрома «монологизма», «изоляционизма», «центризма» абсолютно не исключена, поскольку первичная позиция может быть только «нашей», следовательно, путь к интеркоммуникации всегда пролегает через собственную культурную традицию. Компаративистика стремится поднять дискурс на ту философскую «высоту», с которой уже не пытается найти «истину», но предполагает вести «разговор» на «едином» философском метаязыке, не претендуя на окончательный контекст. Эта «высота» — как некая «предельность», постоянно уточняет свои параметры, стандарты и критерии, «способы говорения», историческая и культурная обусловленность которых несомненна. Поскольку потребность философского суждения в терминах некоего целого не исчезает (и вряд ли исчезнет), речь идет о выработке нового типа целостности — некой организующей модели «целого», учитывающей *различия*, разнообразие, национальную и региональную специфичность современного философствования, преодолевающей его монокультурность.

Сравнительное исследование философских культур и традиций, в нашем случае, латиноамериканской «философии освобождения», помогает раскрыть механизм процесса интеграции и аккультурации человеческой мысли, обнаруживает достигнутый уровень единства в многообразии.

Библиография

1. Аладынь В. Г. Проблема человека и общества в философии Аргентины. М.: Изд-во УДН., 1986.
2. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии, 1997, № 1.
3. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. — М.: Мысль, 1984.
4. Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической феноменологии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988.
5. Гончарова Т.В. Индеанизм: идеология и политика. М.: Наука, 1979.
6. Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 1-2. М., 1995.
7. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, 1986, № 3.
8. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. // Вопросы философии, 1992, № 7.
9. Деменчонок Э.В. Латиноамериканская «философия освобождения» // Вопросы философии, 1986, № 10.
10. Земсков В.Б. Аргентинская поэзия гаучо. М., Наука, 1977.
11. Земсков В.Б. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. Тяжба Калибана и Просперо // Латинская Америка, 1978, № 2-4.
12. Зотов А.Ф. Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений. // Вопросы философии, 1991, № 12.
13. Зотов А.Ф. Существует ли мировая философия? // Вопросы философии, 1997, № 4.
14. Зыкова А. Б. Концепция «перспективизма» Хосе Ортеги-и Гассета и ее влияние на развитие философской мысли в Латинской Америке // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988.
15. Ерасов Б.С. Проблемы самобытности незападных цивилизаций // Вопросы философии. 1987, № 6.
16. Из истории философии Латинской Америки XX века. М., Наука, 1988.
17. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997.
18. Ibergis Americas. Культуры Нового и Старого Света XVI – XVIII вв. в их взаимодействии. Санкт-Петербург: Наука, 1991.
19. Ibergis Americas. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М.: Наука, 1994.
20. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. — М.: Инграда, 1996.
21. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М.: Наука, 1978.
21. Кофман А.Ф. Латиноамериканский тип мифосознания // Латинская Америка, 1993, № 5.
22. Кромбет Г.Г. Проблемы философии национального самосознания // Вопросы философии. 1982, № 6.
23. Латинская Америка и мировая культура. Вып. 1. М., ИЛА РАН, 1995.

24. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / Философия в современном мире. М.: Наука, 1972.
25. Мамардашвили М.К. Наука и культура / Методологические проблемы историко-научных исследований. М.: Наука, 1982.
26. Миро Кесада Фр. Философия освобождения как идейное движение // Латинская Америка, 1988, № 10.
25. Петякшева Н.И. Васконселос и «философия освобождения» // Латинская Америка, 1987, № 6.
26. Петякшева Н.И. Хосе Васконселос и философия «иберо-американской расы» // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988.
27. Петякшева Н.И. «Этическая философия» Эрике Дусселя // Там же.
28. Петякшева Н.И. Хосе Васконселос и его борьба с позитивизмом // Латинская Америка, 1988, № 6.
29. Петякшева Н.И. Глобальная (страноведческая) этика // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7, философия. 1989. № 4. (в соавт.: Ганжин В.Т., Алексина Т.А.).
30. Петякшева Н.И. Трактовка феномена конкисты в латиноамериканской «философии освобождения» // Культуры Нового и Старого Света XVI-XVIII вв. в их взаимодействии. С.-Петербург, Наука, 1991.
31. Петякшева Н.И. Методологические проблемы исследования современной латиноамериканской философии. // XIX World Congress of Philosophy. v.2, Moscow, 22-28 august, 1993.
32. Петякшева Н.И. Диалог цивилизаций: Восток – Запад // Вопросы философии, 1993, № 6.
33. Петякшева Н.И. Проблема культурной самобытности. // Проблемы философии культуры. М.: Изд-во МАИ, 1993.
34. Петякшева Н.И. К проблеме культурно-исторического многообразия человечества // Первый межд. философ. симп. «Диалог цивилизаций: Восток – Запад». М.: Изд-во РУДН, 1995.
35. Петякшева Н.И. О смысле понятия «европейская философия» // Второй межд. философ. симп. «Диалог цивилизаций: Восток – Запад». М.: Изд-во РУДН, 1995.
36. Петякшева Н.И. Современная западная философия: переориентация разума. / Современная философия и философская компаративистика (Материалы междувуз. конф.) СПб., 1995.
37. Петякшева Н.И. Латиноамериканская философия в ситуации постмодернизма // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода (Материалы междувуз. конф.) СПб, 1996.
38. Петякшева Н.И. Историко-философская парадигма в свете компаративистики // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX-XXI веков. (Материалы междувуз. научн. конф.) . СПб., 1996.
39. Петякшева Н.И. Философская компаративистика и постмодернизм // Третий межд. философ. симп. «Диалог цивилизаций: Восток – Запад», М.: Изд-во РУДН, 1997
40. Петякшева Н.И. Проблемы диалога цивилизаций // Вопросы философии, 1996, № 1.
41. Петякшева Н.И. Этика долга Иммануила Канта // Дидакт, 1996, № 4.
42. Петякшева Н.И. История философии в контексте постмодернизма // История

- философии: методы исследования, концептуальные альтернативы... (Доклады и сообщения межд. конф.), РГГУ. М., 1996.
43. Петякшева Н.И. Диалог продолжается // Человек, 1997, № 6.
 44. Петякшева Н.И. Философская компаративистика. (Материалы к спецкурсу). М.: Изд-во РУДН, 1998.
 45. Петякшева Н.И. Философская компаративистика как историко-философский жанр // Вестник РУДН. Серия философия. 1998, № 1.
 46. Петякшева Н.И. Латиноамериканская философия в контексте компаративистики // Вестник РУДН. Серия философия. 1999, № 1.
 47. Петякшева Н.И. Интеркультурность как перспектива современного философствования. // Четвертый межд. философ. симп. «Диалог цивилизаций: Восток – Запад», М.: Изд-во РУДН, 2000.
 48. Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения»: опыт преодоления «западного» // Вопросы философии, 2000, № 8.
 49. Райнова Иванка. Философията в края на ХХ век. Плевен, 1995.
 50. Сеа Л. Философия американской истории. М.: Прогресс, 1984.
 51. Сеа Л. Поиски латиноамериканской сущности // Вопросы философии, 1982, № 1.
 52. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии). М.: Интерпракс, 1996.
 53. «Третьемироведение» и латиноамериканистика // Латинская Америка, 1990, № 7.
 54. Философская мысль современной Латинской Америки. М.: ИНИОН АН СССР, 1987.
 55. Форнет-Бетанкур Р. Критика неолиберализма латиноамериканской философии освобождения // Третий межд. философ. симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток – Запад». М.: Изд-во РУДН, 1997.
 56. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
 57. Хайдеггер М. Бытие и время. Ad marginem, 1997.
 58. Хайдеггер М. Введение в метафизику. Санкт-Петербург, Высшая религиозно-философская школа, 1998.
 59. Шемякин Я.Г. Латинская Америка: традиции и современность. М., 1987.
 60. Шестопал А.В. Леворадикальная социология в Латинской Америке. М.: Мысль, 1981.
 61. America Latina: integracion por la cultura. В.А., 1975.
 62. Apel K.-O., Dussel E. y Fornet-Betancourt R. Fundamentos de la etica y filosofia de la liberacion. Siglo XXI, Mexico, 1992.
 63. Archie J. Bahm. Comparative Philosophy. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared. Albuquerque, 1995.
 64. Ardao A. America Latina y la latinidad, UNAM-CECYDEL, Mexico, 1993.
 65. Basave A. la filosofia de Jose Vasconcelos. – Madrid, 1958.
 66. Buelo A. Pensadores nacionales iberoamericanos. Ed. Biblioteca del Congreso de la nacion, Bs. As., 1993.
 67. Buelo A. Hispanoamerica contra Occidente. Ensayos Iberoamericanos. Ediciones Barbarroja, Madrid, 1996.
 68. Buelo A. Pluralismo y cultura. – en: Disenso, (1999), 19/20, Buenos Aires.
 69. Cerutti Guldberg H. Filosofia de la liberacion latinoamericana. Mexico, 1983.
 70. Cerutti Guldberg H. Hacia una metodologia de la historia de las ideas (filosoficas) en

América Latina. México, 1986.

69. Cerutti Guldberg H. Situación y perspectivas de la filosofía para liberación latinoamericana. – en: Concordia (Aachen), Revista Internacional de filosofía 1989, № 15.
70. Concordia Reine Monographien / Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea. Aachen, Band 7, 1992.
71. Cullen C. Fenomenología de la sabiduría popular. – en: Revista de Filosofía Latinoamericana, 1977, № 5/6.
72. Cultura popular y filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires, 1975.
73. Dascal M.. Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana. UNAM, México, 1992.
74. Diworth David A. Philosophy in world Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories. New Haven: Yale University Press, 1989.
75. Dussel E. Historia de la iglesia en América Latina. B.A., 1974.
76. Dussel E. Para una de-structuración de la historia de la ética. – en: Universidad'80, Santa Fe, 1970.
77. Dussel E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo XXI, B. A., 1973. t. I-II.
78. Dussel E. América Latina: dependencia y liberación, B.A., 1973.
79. Dussel E., Guillot E. Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Buenos Aires, 1975.
80. Dussel E. Filosofía ética latinoamericana, t. III: México, 1977; t. IV: Bogotá, 1979; t. V: Bogotá, 1980.
81. Dussel E. Filosofía de la liberación. Bogotá, USTA-CED, 1980.
82. Dussel E. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá, Ed. Nueva América, 1983.
83. Dussel E. 1492: El encubrimiento del Otro (Hacia el origen del «mito de la modernidad»). – Madrid, Nueva Utopía, 1992.
84. Dussel E. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Ed. Universidad de Guadalajara, México, 1993.
85. Dussel E. (compilador). Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. Ed. Siglo XXI – UAM – Iztapalapa, México, 1993.
86. Dussel E. Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina. – en: Ponencias, USTA, Bogotá, 1983.
87. Dussel E. Los «Manuscritos del 61-63» y la filosofía de la liberación. – en: Concordia (Aachen), 1987, № 11.
88. Dussel E. Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación. // Signos. Anuario de Humanidades III (1993).
89. Dussel E. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid, Trotta, 1998.
90. El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX. Antología. México: Grijalbo, 1975.
91. Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. /Ética en Alemania y América Latina hoy. Frankfurt / Bern / New York, 1987.
92. Fornet-Betancourt R. América y el pensar filosófico europeo. Tres momentos: Hegel, Keyserling, Ortega. – en: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, XI (1984).
93. Fornet-Betancourt R. Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contrinado historicocultural. – en: Actas del V seminario de historia de la filosofía española, Salamanca, 1988.

94. Fornet-Betancourt R. Ethik und Befreiung. Aachen, 1990.
95. Fornet-Betancourt R. Diskursethik: oder Befreiungsethik? Aachen, 1991.
96. Fornet-Betancourt R. Estudios de filosofía latinoamericana. UNAM, Mexico, 1992.
97. Fornet-Betancourt R. Hacia una filosofía intercultural latinoamericana. San José, C.R.: DEI, 1994.
98. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires, 1973.
99. Gracia J.E. Latin American Philosophy in Twentieth Century. Buffalo: Prometheus Books, 1986.
100. Goizueta Roberto S. Liberation, Method and Dialogue: Enrique Dussel and North American Theological Discourse. Atlanta: Scholars Publishing, 1988.
101. Guy A. y otros. Filosofía de Hispanoamérica. Barcelona, 1987.
102. Guibal Fr. Intrigue(s) du sens situation philosophique d'Emmanuel Levinas. – en: Concordia, (Aachen), Revista Internacional de filosofía, 1997, № 32.
103. H. Kimmerle, Philosophie in Afrika. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt/M, 1991.
104. Kusch R. América profunda. Buenos Aires, 1962.
105. Kusch R. Pensamiento aymara y quechua. – en: América Indígena, 1971, № 31.
106. Kusch R. El pensamiento indígena y popular en América. B.A., 1973.
107. Kusch R. Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. B.A., 1978.
108. La filosofía actual en América Latina. México: Grijalbo, 1976.
109. Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haya, Nijhoff, 1974, X, 235.
110. Levinas E. Humanisme de l'autre homme. P., 1972.
111. Levinas E. Difficile liberté. P., 1976.
112. Levinas E. Ethique et infini. P., 1982.
113. Levinas E. Totalité et infini. P., 1990.
114. Levinas E. Le Temps et l'autre. P., 1994.
115. Mall R.A./H. Hüllsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa. Bonn, 1989.
116. Mall R.A., Philosophie in Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie. Bremen, 1992.
117. Mall R.A. Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad. – en: Rev. de filosofía de la Univ. de Costa Rica, 1993, № 74.
118. Mareque E. Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch. – en: Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1985.
119. Miro Quesada F. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. México, 1974.
120. Miro Quesada F. Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. México, 1981.
121. Moreno Villa M. Filosofía de la liberación y barbarie del «otro» – en: Cuadernos salmantinos de filosofía, Salamanca, 1995. XXII.
122. Moreno Villa M. La filosofía de la liberación latinoamericana «mas alla» de la filosofía europea – en: Carthaginiensia, vol. VIII, N 13-14 (1992).
123. Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947, Vol. 3.
124. Püggeler O. Heidegger und die hermeneutische Philosophie. – Freiburg; München: Alber, 1983.
125. Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage / Raul Fornet-Betancourt (Hrsg.). – Aachen: Mainz, 1999.
126. Raju P.T. Introduction to comparative philosophy. Lincoln, 1962.
127. Raju P.T. The concept of man, a study in comparative philosophy. Lincoln, 1966.
128. Roig A.A. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México, 1981.

129. Ricoeur P. Philosophie et Liberation. – en: Concordia, (Aachen), Revista Internacional de filosofia, 1992, № 22.
130. Roig A.A. Rostro y filosofia de America Latina, Mendoza, EDUNC, 1993.
131. Roig Arturo A. Mis tomas de posicion en filosofia. – en: Cocordia, 1993, № 23.
132. Roig A.A. El pensamiento latinoamericano y su aventura. Buenos Aires, vol. I-II, Centro Editor de America Latina, 1994.
133. Saladino Garcia A. Indigenismo y marxismo en America Latina. Ed. UAEM, Mexico, 1994.
134. Salazar Bondy A. Existe una filosofia de nuestra America? Mexico, 1969.
135. Sauerwald G. Religiosidad y sabiduria populares en la teoria de la Argentina contemporanea. – en: Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Fr.-Main, 1987.
136. Scannone J.C. El actual desafio planteado al lenguaje teologico latinoamericano de liberacion. – en: CIAS 211 (1972).
137. Scannone J.C. Hacia una filosofia a partir de la sabiduria popular. – en: Ed. Universidad Santo Tomas, II Congreso Internacional de Filosofia Latinoamericana. Bogota, 1983.
138. Scannone J.C. Sabiduria popular y pensamiento especulativa. – en: Sabiduria Popular, Simbolo y Filosofia. Buenos Aires. 1984.
139. Scannone J.C. Religion del pueblo, Sabiduria Popular y Filosofia Inculturada. – III Congreso Internacional de Filosofia Latinoamericana, Universidad de Santo Tomas. Bogota, 1985
140. Scannone J.C. Reflexiones acerca de la meditacion simbolica. Stromata, 1986.
141. Scannone J.C. Nuevo punto de partida en la filosofia latinoamericana. Buenos Aires, 1990.
142. Sentido y proyeccion de la conquista, FCE, Mexico, 1993.
143. The Underside of Modernity: Apel, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. By Enrique Dussel. New Jersey: Humanities Press, 1996.
144. Schelkoshorn H. Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-O. Apel und Enrique Dussel. Amsterdam/Atlanta, GA, 1997.
145. Urena Henriquez P. La Utopia de America. Caracas, 1978.
146. Vasconcelos J. En el ocaso de mi vida. – Mexico, 1957.
147. Vasconcelos J. Obras completas, t.I-IV, Mexico, 1958-1961.
148. Villegas A. Panorama de la filosofia iberoamericana actual. B.A., 1963.
149. Wimmer F. Filosofia intercultural: Nueva disciplina o nueva orientacion de la filosofia? – en: Rev. de filosofia de la Univ. de Costa Rica, 1995, № 80.
150. Zea L. La esencia de lo americano. B.A., 1971.
151. Zea L. El positivismo en Mexico. – Mexico, 1968.
152. Zea L. La filosofia americana como la filosofia sin mas. México, 1969.
153. Zea L. Dependencia y liberacion en la cultura latinoamericana. Mexico, 1974.
154. Zea L. Dialectica de la conciencia americana, Mexico, 1976.
155. Zea L. El pensamiento latinoamericano. Barcelona: Ariel, 1976.
156. Zea L. Latinoamerica en la encrucijada de la historia, Mexico, 1981.
157. Zea L. Discurso desde la marginacion y la barbarie. Barcelona, 1988.
158. Zimmermann R. America Latina. O nao ser. Uma abordagem filosofico a partir de E. Dussel (1962-1976), Petropolis, Vozes, 1987.
159. Zubiri X. Respectividad de lo real – en: Realitas III-IV (1976-1979).
160. F. Wimmer. Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie Wien, 1990.

Примечания

¹ Обязательное подчеркивание социально-идеологической обусловленности той или иной философской концепции в отечественных историко-философских исследованиях во многом носило ритуальный характер как подтверждение идейной благонадежности исследователя, способного выявить истоки «неправильной» позиции.

² См., например, работы Л. Сеа, Э. Дусселя и других.

³ В свою очередь американский исторический опыт оказал существенное влияние на духовную жизнь вступающей в новое время Европы. Российский исследователь В.В. Земсков в этой связи отмечает, что «в те времена коренного переворота в сознании европейцев, на столетия вперед предопределившего пути развития философской и художественной мысли, практически не было ни одного выдающегося мыслителя – от Эразма Роттердамского или Томаса Мора до Кампанеллы, ни одного выдающегося писателя – от Пьера Ронсардо Рабле и Сервантеса, которые так или иначе не связывали с этим опытом свои размышления о гуманистических проблемах, о возможности гармонического общественного устройства». – См. Земсков В.В. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. Тяжба Калибана и Просперо / Латинская Америка, 1978, № 2, С. 45.

⁴ См.: Diworth David A. Philosophy in world Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories. New Haven: Yale University Press, 1989.

⁵ Петякшева Н.И. Философская компаративистика как историко-философский жанр // Вестник РУДН. Серия философия. 1998, № 1, С. 46-51.

⁶ См. Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Вопросы философии, 1992, № 9.

⁷ Наряду с этой ориентацией на философских компаративистских («гавайских») конференциях 1939 и 1949 гг. наблюдалась попытка «выявить возможности развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада». См. Степанянц М.Т. Восток – Запад: диалог философов // Вопросы философии, 1989, № 12, С. 152.

⁸ См.: «Третьемироведение» и латиноамериканистика // Латинская Америка, 1990, № 7.

⁹ Надо подчеркнуть, что это условное допущение «потери», поскольку история философии в ее «мировом» измерении не знала этапа расцвета национального самосознания как явления, характерного именно для XX века.

¹⁰ См.: Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии). М.: Интерпракс, 1996, С. 9.

¹¹ В частности, дискриминирующая позиция субъекта западноевропейского философствования очевидна для современных латиноамериканских философов, истоки которой усматриваются в древнегреческом Логосе. См. подробно об этом: Петякшева Н.И. «Этическая философия» Эрикке Дусселя // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988.

¹² См. Э. Гуссерль. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, 1986, № 3. С.111.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1996.

¹⁵ Слово *modern* в исторических и философских работах западных исследователей имеет в виду длительную эпоху развития, начинающуюся на переломе от позднего Возрождения к Новому времени, в XVI-XVII вв. — См.: Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 129.

¹⁶ Zea L. La filosofía americana como la filosofía sin más. México, 1969, P. 3.

¹⁷ Аристотель, как известно, был далек от идеи равенства людей и не поднялся выше предрассудков своего времени, выдвинув теорию «естественного» превосходства эллинов («свободных по природе») над «варварами» («рабами по природе»). В то же время, указывая на различия людей (по характеру, способностям, потребностям, телесному сложению и т.п.), Стагирит имел ввиду также их сходство, единство человеческой природы, считая разум истинной сущностью человека. — См.: Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984, С. 23, 37.

¹⁸ Следует заметить, что для компаративистики характерно переосмысление традиционного предосудительного отношения к эклектике. Возрождается исходное позитивное значение этого термина как «способности выбирать» с позиции накопленного философского опыта некоторых проверенных результатов. В этом отношении и Платона можно считать эклектиком, соединяющим с «высшей точки зрения» (Гегель) идеи Пифагора, Гераклита и Парменида.

¹⁹ Bondy Salazar A. Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. Lawrence, 1969, P. 36.

²⁰ Суть так называемого «практического» (т.е. нетеоретического) позитивизма Сармьенто выражалась в признании «почвы» (*suelo*) как истока «способа существования» аргентинской нации. Состав этой «почвы» определяется взаимодействием природно-географических и расово-этнических факторов, детерминирующих, в свою очередь, национальный тип человека, его образ жизни, быт, особенности психологии, тип социального поведения и т.п. — См.: Земсков В.Б. Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель // Сармьенто Фаустино Доминго. Избранные соч., М., Изд-во «Наследие», 1995. С. 459.

²¹ Согласно контовскому закону, история, например, Мексики, представлялась тремя этапами: теологическим, метафизическим и позитивным. См.: Zea L. El positivismo en México. México, 1968, P. 49.

²² См.: Прогрессивные мыслители Латинской Америки. М.: Мысль, 1965, С. 19.

²³ См.: Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М.: Наука, 1978, С. 23-24.

²⁴ См.: Zea L. El positivismo en México. — México, 1968, P. 335.

²⁵ Цит. по: Villegas A. Panorama de la filosofía iberoamericana actual. В.А., 1963, P. 22.

²⁶ Korn A. Obras completas, vol. 3, Bs.As. 1949, P. 280.

²⁷ Колониальное наследие в культурно-политической сфере выступало под именем испанизма.

²⁸ Vadconcelos J. Ética. — Obras completas. t. III, P. 1071.

²⁹ Цит. по: Romanell P. La formación de la mentalidad mexicana. — México, 1976, P. 77.

³⁰ Zea L. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. — Mexico, 1974, P. 18.

³¹ Romanell P. *La formacion de la mentalidad mexicana*, P. 77.

³² Villegas A. *La filosofia de lo mexicano*. Mexico, 1960, P. 13.

³³ См.: Vasconcelos J. *En el ocaso de mi vida*. Mexoco, 1958, P. XVIII.

³⁴ Васконселос рассматривал задачу по созданию мексиканской, аргентинской, испанской философий (т.е. вообще национальных философий — Н.П.) как «био-социальную защиту». — См.: Vasconcelos J. *Etica*. — *Obras completas*, t. III, Mexico, 1959, P. 681.

³⁵ Цит. по: Basave A. *La filosofia de Jose Vasconcelos*. — Madrid, 1958, P.139.

³⁶ См.: Спенсер Г. *Основания этики*. Часть I, Спб, 1899, С. 7, 15.

³⁷ Для подобного восприятия идей Спенсера у мексиканского философы были основания. По Спенсеру, неевропейские народы будто бы по самой своей природе уступают европейцам и в физическом, и в моральном отношении. См.: Спенсер Г. *Основания социологии*. Спб, 1876, т. I, С. 5, 42-103 и др.

³⁸ См.: Vasconcelos J. *Raza cosmica*. — *Obras completas*, t. II, Mexico, 1958.

³⁹ Цит. по: Villegas A. *La filosofia de lo mexicano*. Mexico, 1960, P. 93.

⁴⁰ Vasconcelos J. *Indologia*. — *Obras completas*, t. II, P. 1205.

⁴¹ *Ibid.*, P. 1206.

⁴² Vasconcelos J. *Etica*. — *Obras completas*, t. III, P. 663.

⁴³ Vasconcelos J. *Indologia*. — *Obras completas*, t. II, P. 1119.

⁴⁴ *Ibid.*, P. 1121.

⁴⁵ Vasconcelos J. *Pitagoras*. — *Obras completas*, t. III, P. 11.

⁴⁶ При этом надо иметь в виду именно васконселовское признание науки, поскольку философ полагает, что «для объяснения современной науки ... надо обратиться к Плотину». И далее прямо говорит, что философия должна базироваться на «научно-мистическом опыте». — См.: Vasconcelos J. *Estetica*. *Obras completas*, t. III, P. 1127, 1153.

⁴⁷ Vasconcelos J. *Indologia*. — *Obras completas*, t. II, P. 1228.

⁴⁸ См. анализ и сущность концепции испанского философа в ст.: Зыкова А.Б. «О влиянии учения Хосе Ортеги-и-Гассета на развитие философии в странах Латинской Америки». // К вопросу о специфике латиноамериканской философии. М., 1980, С. 64-81.

⁴⁹ Villegas A. *Panorama de la filosofia iberoamericana ...*, P. 34.

⁵⁰ Zea L. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Mexico, 1974, P. 16-17.

⁵¹ Zea L. *La esencia de lo americano*. В.А., 1971, P. 52.

⁵² Vasconcelos J. *Etica*. — *Obras completas*, t. III, P. 681.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibid.*, P. 682.

⁵⁵ Vasconcelos J. *Raza cosmica*. – Obras completas, t. II, P. 921, 941.

⁵⁶ *Ibid.*, P. 928.

⁵⁷ Vasconcelos J. *Etica*. – Obras completas, t. III, P. 1081.

⁵⁸ Vasconcelos J. *Pitagoras*. – Obras completas, t. III, P. 70.

⁵⁹ Васконселос далек от понимания социальной сущности морали, полагая этику везде, где есть стремление экзистенциального действия к собственному совершенству – «этика есть дисциплина всего живого». Следуя этому критерию философ различает три типа этики – ботаническую, зоологическую и человеческую. Сущность последней раскрывается в его философии истории, объясняющей моральный прогресс человечества как последовательную смену этических систем. Трех стадиям социального развития соответствуют три типа этики – земная, метафизическая (рациональная) и этика откровения. – См.: Vasconcelos J. *Etica*. – Obras completas, t. III, P. 775.

⁶⁰ Калибан и Ариэль – образы-символы шекспировской пьесы «Буря», как метафорическая интерпретация истории континента и его культуры были представлены в эссе уругвайского мыслителя Х. Э. Родо – «Ариэль» (1900), которому, в данном случае, следует Васконселос. Калибан как выражение бездуховности, соответствующей североамериканскому образу жизни, и Ариэль – образ утонченного духа, символизирует Латинскую Америку. – См. об этом: Земсков В.Б. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. Тяжба Калибана и Просперо. / Латинская Америка, 1978, №№ 2, 3, 4.

⁶¹ Vasconcelos J. *De Robinson a Odiseo*. – Obras completas, t. II, P. 1527-29.

⁶² Vasconcelos J. *Todologia*. – Obras completas, t. IV, Mexico, 1960, P. 949.

⁶³ См.: Альперович М.С., Слезкин Л.П. История Латинской Америки. М., 1981, С. 276.

⁶⁴ Земсков В.Б. «Об историко-культурных отношениях...» // Латинская Америка, 1978, № 4, С.53.

⁶⁵ Ramos S. *Historia de la filosofia en Mexico*. Mexico, 1943, P. 149.

⁶⁶ См. подробно об этом: Зыкова А. Б. Концепция «перспективизма» Хосе Ортеги-и Гассета и ее влияние на развитие философской мысли в Латинской Америке // Из истории философии Латинской Америки XX века. М.: Наука, 1988.

⁶⁷ Ortega y Gasset J. *Obras completas*. Madrid, 1947, Vol. 3, P. 200.

⁶⁸ См.: Salazar Bondy A. *Existe una filosofia de nuestra America?* Mexico, 1969, P. 71.

⁶⁹ См.: *Hacia una filosofia de la liberacion latinoamericana*. Buenos Aires, 1973, PP. 93, 118, 153, 211.

⁷⁰ *Sapere aude* (лат.) – Решись быть мудрым. Кантовское – «думай сам» выразило суть Просвещения, подчеркивающего значение мужества пользоваться собственным умом. – См.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6, С. 27.

⁷¹ Salazar Bondi, A. *Existe una filosofia de nuestra America?*, Siglo XXI, Mexico, 1992.

⁷² Salazar Bondy, A. «Filosofia de la dominacion y filosofia de la liberacion», en *VV.AA., America Latina: Filosofia y liberacion*. Bonum, Buenos Aires, 1974, PP. 6-7.

- ⁷¹ Salazar Bondy A. Existe una filosofía de nuestra América?, P. 82.
- ⁷⁴ Murena, H.A. «Ser y no ser de la cultura latinoamericana», en *Ensayos sobre subversión*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1962, PP. 59-60.
- ⁷⁵ Salazar Bondy, A. Existe una filosofía ..., P. 83.
- ⁷⁶ Ibid., P. 87.
- ⁷⁷ Zea L. La filosofía americana como filosofía sin más, Siglo XXI, México, 1989.
- ⁷⁸ Materiales o данной полемике см.: Miranda Regina, J.E. Filosofía Latino-americana e filosofía da Libertação (A proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea), CEFIL, Campo Grande, 1992; Fornet-Betancourt, R. Problemas actuales de la filosofía en hispano-américa, Fepai, Buenos Aires, 1985; Gallardo, H. «El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José)*, 35 (1997), PP. 183-210.
- ⁷⁹ Zea, L. Op. cit., P. 10.
- ⁸⁰ Ibid., P. 11.
- ⁸¹ Zea L. La esencia de lo americano. B.A., 1971, P.137.
- ⁸² Zea L. Ibid., P. 23.
- ⁸³ Ibid., P. 113.
- ⁸⁴ Zea, L. «La filosofía actual en América Latina», en VV.AA. La filosofía actual en América Latina, Grijalbo, México, 1976, P. 209.
- ⁸⁵ La filosofía moderna en América Latina. México: Grijalbo, 1976, P. 107.
- ⁸⁶ Zea L. La esencia de lo americano. B.A., 1971, P. 9.
- ⁸⁷ Ibid., P. 52.
- ⁸⁸ Dussel E. Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo XXI, Bs As, 1973, t. II, P. 125.
- ⁸⁹ Ibid., P. 137.
- ⁹⁰ См.: История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997, С.5.
- ⁹¹ Gutierrez G. Teología de la liberación / Perspectivas. Madrid, 1971.
- ⁹² См.: Roig A. A. Mis tornas de posición en filosofía. — en: *Concordia*, 1993, № 23, P. 80.
- ⁹³ Dussel E. Historia de la iglesia en América Latina. B.A., 1974, P. 50.
- ⁹⁴ Dussel E. Teología de la liberación y ética. B.A., 1974, P. 217.
- ⁹⁵ Ibidem.
- ⁹⁶ Ibid., P. 167.
- ⁹⁷ Ibid., P. 163.
- ⁹⁸ Scannone J.K. Teología, cultura popular y discernimiento. — en: *Cultura popular y filosofía de la liberación*. B.A., 1975, P. 257.

⁹⁹ См.: Moreno Villa M. *Filosofia de la Liberacion y Personalismo*. Murcia, 1995.

¹⁰⁰ Дуссель в данном случае использует своеобразный язык хайдеггеровской философии, где онтическое означает все, относящее к порядку сущего (в отличие от онтологического – относящегося к порядку бытия). Так, если сущее (Seindes) – это предметно-чувственный мир и соответствующая ему онтическая речь, то бытие (Sein) – это условие возможности сущего, предельная смысловая возможность всякого вопрошания. – См.: Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991, С. 219.

¹⁰¹ Dussel E. *Para una etica de la liberacion latinoamericana*. B.A., Siglo XXI, 1973, t. II, P. 174.

¹⁰² Dussel E. *Praxis Iftinoamericana y filosofia de la liberacion*. Bogota, Ed. Nueva America, 1983, P. 52.

¹⁰³ *Ibid.*, P. 54.

¹⁰⁴ Bondy Salazar A. *Sentido y problema ...*, P. 13.

¹⁰⁵ См., например.: Gracia J.E. *Latin American Philosophy in Twentieth Century*. Buffalo: Prometheus Books, 1986.; Goizueta Roberto S. *Liberation, Method and Dialogue: Enrique Dussel and North American Theological Discourse*. Atlanta: Scholars Publishing, 1988; а также: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.

¹⁰⁶ Ardao A. *Funcion actual de la filosofia en Latinoamerica*.- En: «Rev. de filosofia de la Univ. de Costa Rica», San Jose, 1977, № 39, P. 204.

¹⁰⁷ На XIX Всемирном философском конгресс (Москва, 1993 г.) Фр. Миро Кесада был избран новым президентом Международной федерации философских обществ.

¹⁰⁸ Miro Quesada Fr. *Posibilidad y limites de una filosofia latinoamericana // Rev. de filosofia de la Univ. de Costa Rica*, 1978. № 43, P. 79.

¹⁰⁹ Новое поколение молодых философов, представляющих ФО, среди которых Р. Форнет-Бетанкур (Германия) пытается сформировать гуманистические основы интеркультурной философии; Х. Шелкшорн (Австрия) – активно участвует в дискуссии между этикой дискурса и ФО; М. Морено Вилья (Испания) – стремится показать, что с позиций коммунитаристского персонализма (Э. Мунье), диалогического мышления (Ф. Розенцвейг, М. Бубер, Ф. Эбнер) и феноменологии инаковости (Э. Левинас) открываются перспективы для создания не только латиноамериканской этической философии освобождения, но и мировой этики.

¹¹⁰ Osvaldo Ardiles. *Bases para una destruccion de la historia de la filosofia en America Indoiberica*. – en: *Nuevo Mundo*, I (1973), P. 14.

¹¹¹ По материалам докладов была также опубликована книга: *Nacia una Filosofia de la Liberaciyn Latinoamericana*. Ed. Bonum, Buenas Aires, 1973. Обзор данной работы на рус. яз. см. в сб.: *Философская мысль современной Латинской Америке*. М.: ИНИОН АН СССР, 1987.

¹¹² Cerutti G. H. *Filosofia de la liberacion latinoamericana*. Mexico, 1983, P. 14.

¹¹³ См.: Ricoeur P. *Philosophie et Liberation*. – en: *Concordia*, № 22 (1992).

¹¹⁴ См.: Moreno Villa, M. «Sobre la categoria de “relaciyn” en la reflexiyn sobre la persona», -en: *Scripta Fulgentina* (Murcia) 11 (1996), P. 61-76.

¹¹⁵ Dussel E. *Filosofía ética latinoamericana*, Mexico, 1977, t. II, P.11.

¹¹⁶ Сса Л. Поиски латиноамериканской сущности // *Вопросы философии*, 1982, № 1, С. 57.

¹¹⁷ *Hacia una filosofía ...*, P. 271.

¹¹⁸ *Ibid.*, P. 14.

¹¹⁹ Имеются в виду 70-е гг. – время распространения левонационалистического мифа -мечты о «социалистической родине», крушение которого ознаменовало сложный период в истории сов-ременной Аргентины – утверждение военной диктатуры (1976–1983), сопровождающееся разгулом терроризма и репрессий. – См.: Земсков В.Б. Аргентина между вчера и завтра // *Латинская Америка*, 1987, № 6, С. 103-117.

¹²⁰ В 1968 в своей выше цитированной книге А.Саласар Бонди задал вопрос: существует ли подлинно латиноамериканская философия и ответил на него отрицательно.

¹²¹ Долговой кризис остается острой проблемой современного развития Латинской Америки, обусловленный совокупностью долговременных факторов – внутренних и внешних. В числе первых выделяются в первую очередь, несовершенство экономических структур и «моделей» развития латиноамериканских стран. Однако главная причина кризиса усматривается учеными латиноамериканистами многих стран мира во внешних факторах. Насаждаемые Западом модели «открытой экономики» привели к большему включению Латинской Америки в систему мирового капиталистического хозяйства и усилению зависимости от него. – См.: *The debt crisis in Latin America*. Stockholm, Institute of Latin American Studies, 1986.

¹²² Острая критика теории «стадий экономического роста» У. Ростоудана А. Гундером Франком в его книге *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*, Anagrama, Barcelona, 1971.

¹²³ Cf. Moreno Villa, M., «Filosofía e pedagógica da libertazvo latinoamericana», en *Educazvo e Filosofía* (Mato Grosso do Sul, Brasil), 16 (1994), P. 183-203.

¹²⁴ Dussel, E. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Siglo XXI, Bs. As., 1973, t. I, P. 11.

¹²⁵ *Ibid.*, P. 14.

¹²⁶ См: Miro Quesada Fr. *El problema de la identidad cultural latinoamericana*. – en: III Congreso internacional latinoamericano. Bogota, 1985, P. 125.

¹²⁷ Kusch R. *Dos reflexiones sobre la cultura*. – en: *Cultura popular ...*, P. 209.

¹²⁸ Cerutti G. H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Mexico, 1983, P. 34.

¹²⁹ Мореллийская декларация цитируется по тексту, опубликованному в книге А. Roig. *Filosofía, Univrsidad y Filosofía en América Latina*. Mexico, 1981.

¹³⁰ Miro Qesada Fr. *El humanismo esta unido por el socialismo*. – en: *Concordia*, 1995, № 28, P.77.

¹³¹ См.: Миро Кесада Фр. «Философия освобождения» как идейное движение // *Латинская Америка*. 1988, № 10, С. 67.

¹³² «Función actual de la filosofía en América», en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*

(Buenos Aires), 1 (1975), P. 20. Этот журнал, претендовавший на то, чтобы быть средством выражения ФО, был закрыт аргентинским правительством после появления второго номера; с тех пор философы-сторонники ФО подвергались различным преследованиям и даже покушениям со стороны представителей крайне правых перонистского движения.

¹³³ Dussel E. El reto actual de la etica: detener el proceso destructivo de la vida. – en: *Proceso*, (Mexico), N 1131 (1998), P. 48.

¹³⁴ См.: Миро Кесада Фр. «Философия освобождения» как идейное движение // *Латинская Америка*. 1988, № 10, С. 64.

¹³⁵ *Ibid.*, P. 46.

¹³⁶ См.: *Cultura popular y la filosofna de la liberacion*. B.A., 1975, P. 174.

¹³⁷ Dussel E. *Filosofna etica latinoamericana*, t. III, Mexico, 1978, P. 213.

¹³⁸ См.: *America Latina: integracion por la cultura*. B.A., 1977, P. 114.

¹³⁹ Casalla M.C. Algunos precisiones en torno al concepto de «pueblo». – en: *Cultura popular*., P. 55.

¹⁴⁰ Scannone J.C. *Teologia, cultura popular y discernimiento*. – *Ibid.*, P. 246.

¹⁴¹ De Zan J. *Para una filosofia de la cultura y una filosofia politica nacional*, P. 123.

¹⁴² От исп. telurico – земной.

¹⁴³ Интенции к иррациональному очевидны, как увидим далее, в частности, у Р. Куша, Х. де Сана и др.

¹⁴⁴ См.: *America Latina: integracion por la cultura*. B.A., 1977, P. 110.

¹⁴⁵ Наиболее типичные представители нового латиноамериканского романа известные писатели – Карпентер, Гарсия Маркес, Роа Бастос, Астуриас, Варгас Льюса и др.

¹⁴⁶ См.: Тертерян И. Теоретические искания и проблема национального своеобразия литератур в Латинской Америке. // *Теории, школы, концепции*. М.: Наука, 1975, С. 226.

¹⁴⁷ См.: Roig A. *Rostro y filosofia de America*. – en: *Concordia*, № 28, 1995.

¹⁴⁸ См.: Гирин Ю.Н. *Вопрошание как форма культуры* // *Iberica Americans*. Механизмы культуuroобразования в Латинской Америке. М.: Наука, 1994, С. 154.

¹⁴⁹ Внимание ФО к проблеме места и роли в социально-экономических структурах морального начала и морального измерения, проявившееся на начальном этапе формирования движения в определенном отношении предвосхитило западную мысль, серьезно обратившейся к этой теме в 80-е гг. В частности, американский профессор А. Этциони в своих работах подвергает критике неолиберальные идеалы эффективности и пользы и приходит к признанию равноценности факторов экономического и морального порядка, признавая, что усвоение моральных ценностей имеет ключевое значение для развития человека и человеческого сообщества, является необходимым условием существования экономически стабильного общества. – См.: Этциони А. *Политические процессы и моральные побуждения* // *Вопр. философии*, 1995, № 10, С. 72-84.

¹⁵⁰ Kusch R. Dos reflexiones sobre la cultura. — en: *Cultura popular...*, P. 209.

¹⁵¹ *Ibid.*, P. 213.

¹⁵² *Ibid.*, P. 209.

¹⁵³ Справедливости ради следует отметить, что западные исследователи не «далеки» от этих проблем, осознающих, что «взгляд из центра избытия может просто-напросто затенить или скрыть, но не осветить важность вопроса. Этическое намерение по поводу «далеких» проблем зависит прежде всего от осознания того, насколько по-разному эти проблемы могут восприниматься издалека...», — утверждает американский ученый О. О'Нил. — См.: O'Neill O. *Faces of hunger: An essay on poverty, justice and development*. — L.: Aleen a. Unwin, 1986. — XIII, P.15.

¹⁵⁴ Dussel E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, Bueas Aires, 1973, t. I-II.

¹⁵⁵ Сложности исследования творчества Хайдеггера связаны также с различными интенциями его ранних и поздних работ, а также с тем, что существует вопрос, представляет ли вообще комплекс этих работ какое-либо связанное целое. На эту проблему обращается внимание, в частности, в книге — Puggeler O. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. — Freiburg; Munchen: Alber, 1983.

¹⁵⁶ См.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997, С. 134-167.

¹⁵⁷ Там же, С. 144.

¹⁵⁸ Хайдеггер М. *Истоки художественного творения / Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет*. М., 1993. С. 103.

¹⁵⁹ См.: Хайдеггер М. *Европейский нигилизм // Время и бытие. Статьи и выступления*. М., 1993, с. 173.

¹⁶⁰ Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме / Время и бытие. Статья и выступления*. — М.: Республика, 1993, С. 206.

¹⁶¹ См.: Cerutti Guldberg H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Mexico, 1983, P. 44.

¹⁶² *Ibid.*, P. 45.

¹⁶³ См.: Гуссерль Э. *Феноменология*. // *Логос*, 1991, № 1, С. 19.

¹⁶⁴ См.: Dussel E. *Filosofía de la liberación*. Bogota, USTA-CED, 1980, P. 197.

¹⁶⁵ См. подробно об этом принципе: Долгов К.М. *Диалектика и схоластика*. М.: Политиздат, 1983, С. 5.

¹⁶⁶ С целью подчеркнуть изначальный смысл понятий Дуссель многие слова пишет через дефис, в частности, в терминах, мета-физика, лого-логия, ана-лектика и др.

¹⁶⁷ Dussel E. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, P. 94.

¹⁶⁸ Dussel E. *Para una ética de la liberación americana*, B.A., 1973, t. II, P. 152.

¹⁶⁹ См.: Dussel E. *Filosofía ética latinoamericana*. USTA-SED, Bogota, 1980, t. V, P. 96.

¹⁷⁰ Dussel E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. B. A., 1973, t. I, P. 162-163.

¹⁷¹ См.: Cerutti Guldberg H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Mexico, 1983.

¹⁷² См.: Dussel E., Guillot E. *Liberacion latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, 1975.

¹⁷³ Levinas, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorit *, Nijhoff, La Haya, 1968, P. 20.

¹⁷⁴ См.: Guibal Fr. *Intrigue(s) du sens situation philosophique d'Emmanuel Levinas*, Concordia. 1997, № 32, P.60.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Levinas E. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. La Haya, Nijhoff, 1974, P. 126.

¹⁷⁷ Ibid., P. 129.

¹⁷⁸ Левинас развивает тезис одного из героев Достоевского: «Мы все виновны во всем и за всех, и я больше всех». См.: *Filosofia, justicia y amor (Entrevista con Emmanuel Levinas)*. – en: Concordia, 3(1983, P. 55.

¹⁷⁹ Guibal Fr. *Intrigue(s) du sens situation philosophique d'Emmanuel Levinas*.- en: Concordia. 1997, № 32, P.60.

¹⁸⁰ Ibid., P. 61.

¹⁸¹ Scannone, J.C. *Teologna de la liberaciyn y praxis popular. Aportes crnticos para una teologna de la liberaciyn*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1976, P. 243.

¹⁸² Guy, A. «Importancia y actualidad de la filosofna hispanoamericana», en: FORMENT, E. (ed.), *Filosofna de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, P.P.U., Barcelona, 1987, P. 38.

¹⁸³ См.: Рорти П. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997, С. 267.

¹⁸⁴ См.: *Hacia una filosofna de la liberaciyn*. B.A., 1973, P. 5.

¹⁸⁵ Miro Quesada F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Mexico, 1974, P. 10.

¹⁸⁶ *La filosofna moderna en America Latina*. Mexico: Grjhalho.1976, P. 83.

¹⁸⁷ Dussel E. *Hipotesis para una historia de la filosofna en America Latina*. – en: Ponencias, USTA, Bogota, 1983, P. 421.

¹⁸⁸ См.: Kinen A. *El Tercer mundo*. – en: *Cultura popular y filosofna de la liberacion latinoamericana*. Buenos Aires, 1975.

¹⁸⁹ См.: Pi  Leon R. *Una lygica para pensar la liberacion de America*, Santa Clara, 1994, P. 8.

¹⁹⁰ Dussel E. *Los «Manuscritos del 61-63» y la filosofna de la liberacion*. – en: Concordia, 1987, № 11, P. 87.

¹⁹¹ См.: Форнет-Бетанкур Р. *Критика неолиберализма латиноамериканской философией освобождения // Третий межд. философ. симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток – Запад»*. М.: Изд-во РУДН, 1997.

¹⁹² См. Э.Гуссерль. *Кризис европейского человечества и философия // Вопр. философии*, 1986, № 3. С.111.

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ См.: *Boletin AFYL*. 1993, № 1; 1995, № 2.

¹⁹⁵ См.: *Hacia una filosofna de la liberaciyn latinoamericana*. B.A., 1973, P.125.

¹⁹⁶ Речь идет о «теоретическом антигуманизме» постструктурализма с его постулатом о «смерти субъекта», метафизическом представлении о полном растворении человека в системе абстрактных структур власти. Чрезмерное акцентирование социально-духовной зависимости субъекта приводило к снятию самого вопроса о человеке. – См.: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996.

¹⁹⁷ См.: Moreno Villa M. La filosofía de la liberación latinoamericana «mas alla» de la filosofía europea – en: Carthaginiensis, vol. VIII, N 13-14 (1992), P. 443.

¹⁹⁸ Roig A. A. Mis tomas de posición en filosofía. – en: Concordia, 1993, ? 23, P. 87.

¹⁹⁹ См.: Dussel E. 1492: El encubrimiento del Otro (Hacia el origen del «mito de la modernidad»). – Madrid, Nueva Utopía, 1992.

²⁰⁰ Ego conquiro (лат.) – «Я завоевываю».

²⁰¹ Имеется в виду Манифест философов «освобождения», рассмотренный в 2.1. разделе данной работы.

²⁰² См.: Apel K.-O., Dussel, E., Fornet-Betancourt, R. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, Siglo XXI-Iztapalapa, Мéxico, 1992, P. 47.

²⁰³ Ibid., P. 47-48.

²⁰⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977, С. 370.

²⁰⁵ Кутейщикова В.Н., Осповат Л.С. Новый латиноамериканский роман. М., 1975, С.34-35.

²⁰⁶ См.: Хайдеггер М. Бытие и время, М.: Ad marginem, 1997, С. 23.

²⁰⁷ Dussel E. Para una de-estructura de la ética, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972, P. 6.

²⁰⁸ См.: Миро Кесада Фр. Философия освобождения как идейное движение // Латинская Америка, 1988, № 10.

²⁰⁹ К первым произведениям «магического реализма» относят повести А. Карпентьера «Царство земное» и роман М.А. Астуриаса «маисовые люди». См. об этом: Кофман А.Ф. Проблема «магического реализма» в латиноамериканском романе / Современный роман. Опыт исследования. М., 1990.

²¹⁰ J.C. Scannone. Religión del pueblo, Sabiduría Popular y Filosofía Inculurada. – III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomás. Bogotá, 1985, P. 282.

²¹¹ Sauerwald G. Religiosidad y sabiduría populares en la teoría de la Argentina contemporánea. En: Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Fr.-Main, 1987, P. 165.

²¹² См.: Cullen C. Fenomenología de la sabiduría popular. – en: Revista de Filosofía Latinoamericana, 1977, № 5/6.

²¹³ См.: Scannone J.C. Sabiduría popular y pensamiento especulativo – en: Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía. Buenos Aires, 1984.

²¹⁴ См.: Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

²¹⁵ J.C. Scannone. Religion del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada. En: Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. /Ética en Alemania y América Latina hoy. Frankfurt / Bern / New York, 1987, P. 279.

²¹⁶ Ibid., P. 167.

²¹⁷ См.: E. Mareque. Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch. — en: Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1985.

²¹⁸ Цит. по: Cultura popular ..., P. 107.

²¹⁹ Kusch R. Dos reflexiones sobre la cultura. — Ibid., P. 214.

²²⁰ Kusch R. Dos reflexiones sobre la cultura.. P. 214.

²²¹ R. Kusch. El pensamiento indígena y popular en América. B.A., 1973, P. 357.

²²² Ibid., P. 358.

²²³ Хайдеггер М. Введение в метафизику. Высшая религиозно-философская школа, Санкт-Петербург, 1998, С. 162.

²²⁴ R. Kusch. Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. B.A., 1978, P. 20.

²²⁵ Ibid., P. 367.

²²⁶ Ibid., P. 360.

²²⁷ Ibid., P. 366.

²²⁸ Ibid., P. 576.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ Ibid., P. 579.

²³¹ Ibid., P. 575.

²³² См.: América Latina: integración por la cultura, P. 110.

²³³ Ibid., P. 108.

²³⁴ Французский философ-позитивист О Конт (1798-1857) выделял три стадии в интеллектуальной эволюции человечества: теологическую, метафизическую и позитивную.

²³⁵ Cultura popular ... P. 135.

²³⁶ Zan de J. Para una filosofía de la cultura y una filosofía de política. — en: Cultura popular y filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires, 1975, P. 116.

²³⁷ Ibid., P. 112.

²³⁸ Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. B.A., 1973, P. 108.

²³⁹ Ibid., P. 107.

²⁴⁰ См.: Zan de J. El trabajo interdisciplinario en las ciencias: significación y fundamentos. — en: Stromata. 1978, № 3/4.

²⁴¹ См.: Maturo G. El sustrato mítico religioso como base de la integración latinoamericana. — en: América Latina: integración por la cultura, P. 80.

²⁴² Э. Дуссель (р.1934) – доктор философии и истории, теолог. Философское образование получил в Мадриде, историческое и теологическое – в Париже. До 1975 г. был профессором на философском факультете Национального университета г. Куйо (Аргентина), но вынужден покинуть страну как политический эмигрант. В настоящее время живет в Мексике, занимается преподаванием на философском факультете Национального автономного университета (UNAM), а также активной научно-практической деятельностью в рамках международной «Ассоциации философии и освобождения» (Asociacion de filosofia y liberacion).

²⁴³ В основе этих работ – университетский курс, прочитанный Дусселем в Национальном университете Куйо в 1970-72 гг., а также в университетах и институтах Мексики, Колумбии, Эквадора, Перу, Бельгии, Испании, Италии и др. странах. Две первых книги представляют, практически без изменения, ранее изданные работы – «К этике лагиноамериканского освобождения» (1973). См.: Para una etica de la liberacion latinoamericana, tt. I-II, В.А., 1973; Filosofia etica latinoamericana, tt. III-V, Mexico, 1977, 1978, 1980.

²⁴⁴ Dussel E. Filosofia etica latinoamericana, t. I, P. 10.

²⁴⁵ Cerutti G. H. Filosofia de la liberacion latinoamericana. Mexico, 1983, P. 25.

²⁴⁶ Гадамер Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988, С. 38.

²⁴⁷ См.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1977, С. 64.

²⁴⁸ Согласно Ницше, кризис морали и метафизики начался с платоновского разделения мира на царство вещей и царство идей, сущего и должного. Выход из кризиса – преодоление платонизма.

²⁴⁹ Dussel E. Filosofia etica latinoamericana, Mexico, 1978, t. III, P. 11.

²⁵⁰ С хайдеггеровской деструкцией связан термин «деконструкция», предложенный Ж. Деррида и означающий особую стратегию по отношению к тексту, включающий в себя одновременно и его «деструкцию» и его «реконструкцию».

²⁵¹ Dussel E. Teologia de la liberacion y etica. В.А., 1974, P. 156.

²⁵² Dussel E. Filosofia etica latinoamericana, Mexico, 1977, t. II, P. 82-85.

²⁵³ Ibid., P. 156.

²⁵⁴ Ibid., P. 197.

²⁵⁵ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., С. 11.

²⁵⁶ Dussel E. Filosofia etica..., t. II, P., 20, 145.

²⁵⁷ Ibid., P. 35.

²⁵⁸ Ibid., P. 55.

²⁵⁹ См.: Requena Torres I. Sensibilidad y alteridad en E. Levinas. // Pensamiento. Madrid, 1975, № 122, P. 126.

²⁶⁰ Dussel E., Guillot E. Liberacion latinoamericana y Emmanuel Levinas. В. А., 1975, P. 9.

²⁶¹ См. детальное рассмотрение этого метода в разделе 2.2.1. данной работы.

- ²⁶² Dussel E. El metodo analectico ..., P. 118.
- ²⁶³ Ibidem.
- ²⁶⁴ Dussel E. Para una etica de la liberacion latinoamericana, t. I, P. 13.
- ²⁶⁵ Аристотель. Соч. В 4-х т. — М.: Наука, 1975, т. I, С. 120.
- ²⁶⁶ Dussel E. Teologia de la liberacion y etica, P. 156.
- ²⁶⁷ Dussel E. Para una etica de la liberacion latinoamericana, t. I, PP. 40, 56, 60.
- ²⁶⁸ Дуссель придерживается этимологии древнегреческого слова *ethos* в самом широком его понимании. *Ethos* или латинское *mos-mores* — не просто нравы, но «этос» как жилище» или «местопребывание» является «модальной структурой обитания в мире, разнообразной у различных народов, культур, но, в конечном итоге, оказывается личным характером, чем-то неизменным в человеке». — См.: Dussel E. Para una de-struccion de la etica. — en: Universidad'80, Santa Fe, 1970, P. 166.
- ²⁶⁹ Dussel E. Filosofia etica latinoamericana, t. II, P. 137.
- ²⁷⁰ Ibid., P. 192.
- ²⁷¹ Ibid., P. 183.
- ²⁷² Dussel E. Para una de-struccion de la historia de la etica. — En: Universidad'80, Santa Fe, 1970, P. 165.
- ²⁷³ Ibid., P. 167.
- ²⁷⁴ Ibid., P. 168.
- ²⁷⁵ См.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989, С. 287.
- ²⁷⁶ Dussel E. Op. cit., P. 199.
- ²⁷⁷ Зло как фатальная неизбежность человеческого существования, источником которого является греховность самого человека — традиционная интерпретация происхождения зла в религиозном христианском учении.
- ²⁷⁸ Ibid., P. 221.
- ²⁷⁹ Ibid., P. 236.
- ²⁸⁰ Ibid., P. 269.
- ²⁸¹ Ibid., P. 309.
- ²⁸² Dussel E. La doctrina del fin en Max Scheler. — en: Philosophia, Mendoza, 1971, № 37, P. 53.
- ²⁸³ Dussel E. Para una de-struccion ..., P. 274.
- ²⁸⁴ Dussel E. Para una de-struccion ..., P. 165.
- ²⁸⁵ Dussel E. Filosofia etica latinoamericana, t. III, P. 8.
- ²⁸⁶ См.: Dussel E. Filosofia etica latinoamericana, t. II, P. 66.
- ²⁸⁷ Ibid., P. 60.
- ²⁸⁸ Dussel E. America Latina: dependencia y liberacion, B.A., 1973, P. 28.

- ²⁸⁹ Dussel E. *Filosofía etica ...*, Т. II, P. 109.
- ²⁹⁰ См.: Дробниций О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974, С. 29.
- ²⁹¹ См.: Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984, С.С. 222-232.
- ²⁹² Dussel E. *Filosofía etica ...*, Т. II, P. 67.
- ²⁹³ *Ibid.*, P. 119.
- ²⁹⁴ От исп. «profeta» – пророк.
- ²⁹⁵ Dussel E. *Filosofía etica ...*, Т. II, P. 163.
- ²⁹⁶ См. работу Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла», имеющей характерный подзаголовок – «Прелюдия к философии будущего» // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990.
- ²⁹⁷ *Ibid.*, P. 163.
- ²⁹⁸ См., в частности, Dussel E. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Ed. Universidad de Guadalajara, Mexico, 1993.
- ²⁹⁹ См.: Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // *Вопр. философии*, 1997, № 1.
- ³⁰⁰ См.: Dussel E. (compilador). Debate en torno a la etica del discurso de Apel. Dialogo filosofico Norte-Sur desde America Latina. Ed. Siglo XXI – UAM – Iztapalapa, Mexico, 1993, P. 241.
- ³⁰¹ Apel К.-О., Dussel E., Fornet-Betancur R. Fundamentacion de la etica y filosofía de la liberacion. Mexico, UAM-Iztapalapa, 1992, P. 78.
- ³⁰² *Ibid.*, P. 81.
- ³⁰³ Desarrollo (исп.) – развитие.
- ³⁰⁴ *Ibidem.*
- ³⁰⁵ «Мачизм», «мачо» (от исп. macho – букв. «самец») проявляется в гипертрофированном культивировании мужского начала.
- ³⁰⁶ Dussel E. *Filosofía etica latinoamericana*, т. III, P. 55.
- ³⁰⁷ *Ibid.*, P. 114.
- ³⁰⁸ От лат. alter – другой.
- ³⁰⁹ *Ibid.*, P. 118.
- ³¹⁰ *Ibid.*, P. 107.
- ³¹¹ *Ibid.*, P. 124.
- ³¹² *Ibid.*, P. 155.
- ³¹³ *Ibid.*, P. 154.
- ³¹⁴ Dussel E. *Hacia una pedagogica de la cultura popular*. – en: *Cultura popular y la filosofía ...*, P. 158.
- ³¹⁵ *Ibid.*, P. 161.

³¹⁶ Ibid., P. 166.

³¹⁷ См.: Чанышев А.Н. Итальянская философия. Изд-во МГУ, 1975; Вернан Ж.-П. Происхождение греческой мысли. М.: Прогресс, 1988.

³¹⁸ Развитие промышленности и торговли, складывание в недрах феодального строя капиталистических отношений вызвал в конце XV-XVI вв. в странах Западной Европы стремление к поискам новых торговых путей, захвату новых земель. – См. об этом: Альперович М.С., Слезкин Л.П. История Латинской Америки. М.: Высшая школа, 1981, С. 17.

³¹⁹ Cf. R.A. Mall / H. Hüllsmann, *Die drei Gebirgsarten der Philosophie. China, Indien, Europa*. Bonn, 1989; R.A. Mall, *Philosophie in Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Bremen, 1992; F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Wien, 1990; H/ Kimmeler, *Philosophie in Afrika. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Frankfurt/M, 1991.

³²⁰ Wimmer F. *Filosofía intercultural: Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?* – en: *Rev. de filosofía de la Univ. de Costa Rica*, 1995, № 80.

³²¹ Mall R.A. *Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad*. – en: *Rev. de filosofía de la Univ. de Costa Rica*, 1993, № 74.

³²² Fornet-Betancourt R. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, C.R.: DEI, 1994. P. 12-14.

³²³ Ibid., P. 16.

³²⁴ Ibid., P. 18.

³²⁵ Ibid., P. 32.

³²⁶ Ibid., P. 18.

³²⁷ См.: Apel K.-O., Dussel E. y Fornet-Betancourt R. *Fundamentos de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI*, Mexico, 1992; Fornet-Betancourt R. *Ethik und Befreiung*. Aachen, 1990; *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen, 1991.

³²⁸ Fornet-Betancourt R. *Hacia una filosofía ...*, P. 22.

³²⁹ Ibid., P. 19.

³³⁰ См.: Zubiri X. *Respectividad de lo real*. – en: *Realitas III-IV (1976-1979)*, PP.13-45.

³³¹ Fornet-Betancourt R. *Hacia una filosofía ...*, P. 23.

³³² Ibid., P. 24.

³³³ Ibid., P. 25.

³³⁴ Ibid., P. 29.

³³⁵ Ibid., P. 30.

³³⁶ Ibid., P. 28.

³³⁷ Ibid., P. 30.

³³⁸ Ibid., P. 34.

³³⁹ «Конструкция абсолютного самосознания не изжита, не преодолена в

современной буржуазной философии, не заменена какой-либо новой, более развитой концепцией». Феноменология, психоанализ и экзистенциализм представляют собой «новую версию самосознания». См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / Философия в современном мире. М., Наука, 1972. С. 61, 63.

³⁴⁰ «... Наука ... предполагает не только универсальность человеческого разума и опыта по отношению к любым обществам и культурам, но и вообще независимость некоторых своих содержаний от частного, природой на Земле данного вида чувственного и интеллектуального устройства человеческого существа». См.: Мамардашвили М.К. Наука и культура / Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. с.39.

³⁴¹ Вопрос об «исчезновении» или даже «смерти» субъекта в современной философии со всей очевидностью обнаружил себя в различных вариантах структурализма (от Леви-Стросса, Барта до Лакана и Фуко) как следствие методологической установки на объективность познания, когда язык считается предпочтительнее субъекта, ибо структуры языка – объективны, поскольку отвлечены от осознания и переживаний говорящего. Субъект трактуется как нечто производное от функционирования объективных структур. Отказ от принципа субъективности в традиционном смысле, распад субъекта как центра системы представлений окончательно оформляется с переходом к постструктурализму. Однако здесь, в частности, у Фуко последнего периода творчества, наблюдается тенденция «воскрешения», возврата к человека в виде своеобразной онтологии субъекта. – См. об этом подробно: Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996, С. 75-76.

МОНОГРАФИЯ

Наталья Ивановна Петякшева
Латиноамериканская
«философия освобождения»
в контексте компаративистики

Издательство «Уникум-центр»
117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
Подписано в печать 26.06.00.
Формат Тираж 500 экз.