
ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ИСКЛЮЧЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ЭНРИКЕ ДУССЕЛЯ

Д.А. Черноморская

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Философия освобождения (ФО) возникает в Латинской Америке во второй половине XX в. Будучи тесно связанным с социально-политическим контекстом жизни континента, это направление философской мысли нацелено на то, чтобы быть голосом угнетенных. Другое устремление — через обращение к подлинно американской философии найти ответы на общезначимые вопросы. ФО хочет таким образом прийти к универсальному через обращение к конкретному, особенному, которое понимается как этос определенной культуры. Для философии становится невозможным закрыть глаза на ту социальную несправедливость, которой характеризуется жизненная практика народа Латинской Америки — субъекта философии освобождения. Находясь на периферии мир-системы, этот субъект исключается из господствующих практик первого и второго мира. Под вопрос ставится само его существование, которое не может быть обеспечено и оправдано ни с метафизических, ни с политико-экономических позиций.

Претендуя на то, чтобы выразить позицию тех, кто был исключен господствующей системой (политической или эпистемологической), ФО с необходимостью приходит к вопросу о связи революционно-освободительной практики и метафизических теоретических построений. Другими словами, неизбежен вопрос о том, насколько философские или теологические построения, стремящиеся к освобождению латиноамериканца (или шире — всего подлинно «американского»), влияют на конкретные проявления борьбы за права коренного населения, низших слоев общества и т.п. Исторически философия и революционная практика в Латинской Америке оказываются тесно связанными.

Неудивительно, что рано или поздно философы освобождения задаются вопросом о насилии, возможности его применения против систем исключения, угнетения и порабощения. Внимание к этому явлению — насилию — в философии освобождения важно еще и потому, что именно в XX в. некоторые теории ненасильственной борьбы, например сатьяграха в Индии, сыграли важную роль в разрушении колониального господства. В латиноамериканской же реальности подобные стратегии борьбы используются нечасто. В основном отстаивание своих прав происходит с оружием в руках. Интеллектуалы оказываются деятельной частью этой борьбы (как против неолиберализма, так и против различных авторитарных режимов). Так, например, Энрике Дуссель, творчество которого находится в центре нашего анализа, был вынужден переехать из Аргентины в Мексику, поскольку в 1973 г. стал объектом террористической атаки одной из правых группировок.

Насилие оказывается средством, почти повсеместно используемым для манифестации голоса угнетенных: «Ничто из того, что — к счастью или к несчастью — было нами сделано, не стало бы возможным, если бы Сапатистская Армия Национального Освобождения с оружием в руках не выступила против негодного правительства, используя свое законное право на насилие» [3]. Сапатистская Армия Национального Освобождения при этом часто появляется в текстах философов освобождения именно как пример построения общества, основанного не на европейской рациональности, а как общества, построенного на этосе индейцев, этосе исключенных и угнетенных.

Вместе с тем проблема насилия в ФО рассматривается не только как политическая и экономическая проблема, но и как проблема эпистемологическая. Наилучшим выражением подобного отношения является принципиальная позиция Дусселя, который соединяет процесс познания и политическое доминирование, провозглашая, что «декартово „я мыслю“ есть производное от „я завоевываю“». Попытка проанализировать в работах философов освобождения связь между установлением определенных образцов рациональности и насилием колонизаторов будет способствовать более глубокому пониманию их идей и в то же самое время прояснению некоторых конкретных действий, совершаемых как различными политическими движениями, так и отдельными интеллектуалами.

НАСИЛИЕ ЖЕРТВ

В своем знаменитом произведении «Les damnés de la terre» Франц Фанон назвал систему колониализма «манихейским миром» [7. С. 31]. В различных деколониальных теориях мышление бинарными оппозициями является характерным для европейской рациональности, что также можно увидеть в философии Рене Декарта. Начиная с эпохи Великих географических открытий европеец оказывается на территории «дикарей». Он рассматривает их как забавную небылицу. После, используя в том числе и картезианское представление о пропасти между душой и телом и понимая необходимость оправдания грядущего насилия, которое будет осуществляться в рамках этики войны, разрешающей заведомо больше в отношении врага, делает вывод о низшем (по сравнению с ним) происхождении этих существ.

История конкисты, по своей сути, есть история насилия. Последнее заключалось не просто в процессе уничтожения индейцев и их культуры, но и в установлении репрессивного режима. Другими словами, с момента открытия Америки Колумбом насилие никогда не прекращалось, принимая различные формы, но неизбежно порождая жертв. Виктимизация большей части населения, с одной стороны, позволила колониалистам обогатить себя и метрополии, но, с другой, породила особую рациональность на противоположном конце социальной иерархии. Эта рациональность угнетенных, исходящая прежде всего из их права на защиту собственной жизни, на сопротивление. В свою очередь, это — то, что нужно для создания образа опасного дикаря, у которого предрасположенность к насилию в крови и который всегда мечтает уничтожить своего «благодетеля», просвещающего его

ради его же (раба, индейца, женщины и т.п.) будущего. Насилие — один из основных элементов колониального этоса. Описывая эту ситуацию словами субкоманданте Маркоса, можно сказать: «Насилие снизу против насилия сверху» [3].

В этой ситуации ключевым является представление о правомочности действий той или иной стороны. Другими словами, возникает вопрос о том, кто совершает «насилие», а кто осуществляет «принуждение».

Энрике Дуссель, не являясь мыслителем анархистского толка, ни в коей мере не говорит о любом системном насилии как об абсолютном зле: «Любой господствующий институт должен быть поддержан некоторым легальным видом насилия, которое позволяет направлять тех, кто не желают исполнять законно принятые соглашения» [4. С. 400]. Легальное насилие (принуждение) выступает в качестве необходимого элемента, позволяющего институтам обеспечить свое функционирование. В определенный период времени возможность принуждения допускается всеми участниками общественных отношений. Обращаясь к творчеству Антонио Грамши, Дуссель называет такое состояние «гегемоническим консенсусом» [6].

На этом этапе принимаемые в отдельных случаях меры принуждения кажутся приемлемыми (или такими, которые можно терпеть, ибо без них хуже) для всех участников коммуникации. Функционирование системы приводит к тому, что некоторые индивиды или группы оказываются исключенными из общественной практики, по сути, они «не могут жить» [4. С. 401]. Происходит появление жертв.

Стоит отметить, что в ФО понятие «жертва» интерпретируется очень широко, означая не только колонизованного латиноамериканца, но и женщин, африканцев, азиатов и т.д. Другими словами, жертвой может оказаться почти каждый, кто исключается из пространства коммуникации, кто является «небытием», если следовать дусселевской интерпретации мысли Парменида [6].

«Законное» принуждение, по мысли Дусселя, является для угнетенных «причиной их отрицания» и тем, что «превращает их в жертв» [4. С. 401]. Таким образом, получается, что жертва не является чем-то внешним для доминирующей системы, но ее составной частью, которая затем будет вытеснена вовне.

Дусселю удается указать на важную черту колониального насилия. В отличие от Фанона, который мыслил жертву частью манихейского мира, Дуссель таковой ее не видит. В то же самое время она является порождением тех социальных порядков, которые господствуют в мир-системе. Насилие, которое философ понимает, как переставшее быть законным принуждением [4. С. 409], можно в таком случае определить как действия, связанные с созданием и исключением определенной социальной группы из общества. В этом смысле, как нам кажется, Дуссель, несмотря на все различия, крайне близок к позиции Э.В. Саида, для которого колониализм прежде всего воплощается в символических практиках «ориентализма». Небытие Другого не возникает, если можно так сказать, само по себе. Сперва необходимо провести процедуру фиксации Другого, его закрепления в доминирующей системе в качестве определенного образа, абстракции. И лишь затем совершается процедура исключения. Другими словами, жертвы — это те, кто был создан системой, чтобы уйти в небытие, выйти за ее рамки.

Получается, что жертва — это нечто преодолевающее Тотальность — это Другой. Благодаря этому заключению удастся объяснить и широкое понимание Дусселем процесса виктимизации. Любой Другой, которому отказывают в праве на существование, подвергается насилию. Здесь концепция аргентинского мыслителя продолжает традицию Э. Левинаса. Однако последний, с точки зрения философов освобождения, не смог достигнуть подлинного понимания того насилия, которое осуществляется по отношению к тем, кто исключен. Французского мыслителя упрекают в том, что он не смог уйти от характерного для европейских мыслителей игнорирования конкретной жизни Другого. Левинас не сумел перейти в своей этике ответственности за Другого к этике освобождения не просто Другого, но латиноамериканца, женщины, африканца и т.п. Поскольку он рассматривал Другого в качестве метафизического принципа, то для него оставалось недоступным понимание включенности Другого в определенный культурно-исторический контекст. Именно это обращение к понятию принуждения как законного насилия позволяет Дусселю обратиться не просто к конкретной жизненной практике жертв, что, в свою очередь, приводит к описанию исключенного Другого в его конкретном социально-историческом бытии.

Здесь необходимо акцентировать внимание на некоторой методологической непоследовательности, которая характеризует представленную позицию Дусселя. Дело в том, что при стремлении к обращению к конкретной жизненной практике Другого и критики характерных для второй половины XX в. европейских концепций, элиминирующих субъекта акта «я мыслю», таких как различные структуралистские теории или системная теория Н. Лумана, Дуссель исходит, по сути, из институционального анализа, где также нет места никакому субъекту. Получается, что при стремлении обратиться к конкретной жизненной практике философ не замечает, как выстраивает абстракцию на «другом полюсе». Это не дает возможность судить об акте исключения во всей его полноте, так как одна из сторон продолжает мыслиться универсально. Есть опасность, что стараясь преодолеть европейский «центризм», Дуссель создает почти такой же.

Рано или поздно субъект акта «я мыслю» начинает понимать, что он лишен возможности участвовать в общественных отношениях, выстроенных в соответствии с общепринятыми и общезначимыми соглашениями. Более того, он обнаруживает, что новые жертвы уничтожаются или исключаются сразу, они более не существуют внутри системы как одна из ее частей. Именно в этот момент законное принуждение перестает являться для него таковым, оно теряет свою «легитимность». Жертва, стремящаяся себя защитить, в таком случае имеет право на насилие, которое также будет «законным», имеющим право быть. Поскольку жертва — это Другой, то его насилие является, по своей сути, разрушением Тотальности извне, разрушением не только господствующего социального или политического режима, но и в том числе господствующей рациональности.

Для Дусселя эпистемологическое насилие (исключение) тесно связано с процессами политического — и экономического доминирования над различными группами индивидуумов (индейцами, чернокожими, женщинами, дети и т.п.).

Взявшись за оружие и отстаивая свое право существовать, опираясь на свою самость, на свою жизненную практику, жертва в то же время должна прийти к тому, что Вальтер Миньоло называет «эпистемологическим неповиновением». Таким образом, вопрос о насилии переводится в очередной раз в плоскость теории знания.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ ИСКЛЮЧЕНИЕ

С точки зрения Энрике Дусселя колониализм и один из главных его принципов — европоцентризм — оказали влияние на подавление не только политической независимости Других, но и на их «эпистемологическую независимость», т.е. способность выстраивать знание исходя из своей жизненной практики, из своего этоса. Произошло это в том числе и из-за сомнительной, с точки зрения аргентинского философа, цепочки наследования, при которой «Запад = Греческое + Римское = Христианское» [5].

Для того, чтобы проиллюстрировать тотальность европейского разума, исключаящего все иное, философы освобождения, как и представители философии «деколониального поворота», часто обращаются именно к философской традиции. Европейская рациональность осознается большинством европейских мыслителей как вершина развития человеческого духа, поэтому они и пытались свести знание других народов либо к нулю (полностью отрицая его), либо к самой себе (просвещая и ассимилируя). Характерный пример — философия истории Гегеля.

Одной из распространенных практик взаимодействия с другими традициями является их исключение: «...китайцы, например, до такой степени неумелы, что не могут составить календаря и, по-видимому, неспособны к какой бы то ни было самостоятельной научной мысли... Высокое мнение о науках индусов и китайцев, таким образом, ошибочно» [1].

Цитата, конечно, вырвана из контекста как социального, так и сюжетного. Именно поэтому мы не можем и не должны предполагать, что указанные риторические обороты — это свойство исключительно гегелевской мысли. Отношение одного из самых известных философов XIX в. к неевропейским народам есть не только его личная позиция, не только следствие недостаточной информированности (нехватки источников), но и общее направление европейской политики, которой требовалось легитимировать свою экспансию путем создания миссионерской идеологии, когда другие народы рассматривались бы как дикари, которым нужно помочь подняться на уровень цивилизации. Знание в европейской традиции призвано в том числе делу «легитимации» политики завоевания земель, поэтому содержит в себе элементы дискриминации по гендерной, конфессиональной или расовой принадлежности.

С точки зрения деколониальной философии логика расизма пронизывает все сферы отношений между людьми. Превращение легитимного принуждения в незаконное насилие вытесняет за пределы Тотальности иные формы рациональности в их связи с гендером или этносом. Им остается существовать на периферии (снаружи Тотальности), но только *не* как наука, только *не* как философия и т.д. Эта негация, как мы видели, приводит к формированию особой рациональности —

рациональности жертвы, которая присваивает себе право на неподчинение и сопротивление. В том числе это — право на возвращение собственного имени, которое в известном смысле является отражением жизненной практики конкретного народа. Так, например, по мысли современного исследователя черной феноменологии афро-карибского философа Л. Гордона ««черный» — не имя собственное, расизм делает его функцией, чем-то фамильярным, что блокирует необходимость дальнейшего знакомства. Каждый чернокожий человек, следовательно, по иронии не имеет имени, поскольку именуется „черным“» [8].

Это интересно в контексте замечания Жиля Делеза и Феликса Гваттари, что «концепты всегда несли и несут на себе личную подпись» [2. С. 12]. Таким образом, не имея возможности подписать что-либо своим именем, люди, вытесненные из пределов Тотальности, лишаются всякой возможности на то, чтобы принять участие как в развитии философского знания, так любого знания вообще. Исключенные всегда остаются лишь пассивными наблюдателями истории развития знания, ибо их мир, это мир «„варварский“, „домодерновый“ или попросту еще должен быть „модернизирован“» [4. С. 37].

Для Энрике Дусселя философия освобождения обеспечивает сообщество жертв необходимым для сопротивления инструментом. Особенность этой борьбы в том, что она не допускает крайностей. В вопросе социально-политического и экономического исключения аргентинский мыслитель отстаивает позицию, согласно которой и незаконные анархические акты, и репрессия закона являются «насилием», в то время как законное принуждение является волне справедливым и необходимым средством решения общественных задач. Характерным для философии Дусселя является стремление к этике как некоторому ориентиру, который и помогает процессу освобождения проходить между обозначенными насильственными практиками.

Для него обозначенные выше проблемы исключения по расе, гендеру, социальному положению не могут быть решены простым отречением от европейской рациональности или ее разрушением. Для него как для мыслителя, постоянно находящегося в диалоге с европейской традицией, крайне важным является стремление к включению Другого в пространство коммуникации. Критический анализ европоцентризма в науке или философии не должен служить полному разрушению доминирующих на Западе взглядов. Можно сказать, что философия Дусселя стремится вернуть европейскую мысль к самой себе, преодолеть стремление к универсализму. Именно в этом для него и заключается борьба с эпистемологическим «насилием».

Обращение к конкретной жизненной практике позволяет построить знание, исходящее из культурно-исторического горизонта познающего субъекта. Это, в свою очередь, откроет перспективу для построения подлинно универсальных теорий. Можно сказать, что философия освобождения, обращая внимание и на социальное, и на эпистемологическое насилие, стремится преодолеть ситуацию, когда доминирующие институты порождают жертв, выталкивая их вовне, за пределы Тотальности. Преодолеть это вытеснение, с позиции Дусселя, возможно через об-

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

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. 1816—1826 / Цифровая библиотека по философии. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000485/st008.shtml>.
- [2] Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проспект, 2009.
- [3] Субкоманданте Маркос Между светом и тенью. Последние слова // Научно-просветительских журнал «Скепсис». URL: http://scepisis.net/library/id_3579.html.
- [4] Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, London: Duke University Press, 2013.
- [5] Dussel E. *Europe, Modernity and Eurocentrism* / The University of North Carolina at Chaper Hill. URL: <http://www.unc.edu/~aescobar/wan/wandussel.pdf>.
- [6] Dussel E.D. *From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue* // TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World. 2011. № 1(2). P. 16—43. URL: <https://escholarship.org/uc/item/59m869d2>.
- [7] Fanon F. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin Books, 2001.
- [8] Gordon L.R. *Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday* / Center for Global Studies and the Humanities. URL: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_LGordon.pdf.

THE PROBLEM OF VIOLENCE AND EPISTEMOLOGICAL EXCLUSION IN PHILOSOPHY OF ENRIQUE DUSSEL

D.A. Chernomorskaya

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Science
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] Gegel G.W.F. *Lectsi po filosofii istorii*. Kniga 2. 1816—1826. Tsifrovaya biblioteka po filosofii. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000485/st008.shtml>.
- [2] Deleuze G., Guattari F. *Chto takoye filosofiya?* Moscow: Akademicheskij Prospekt, 2009.
- [3] Subcomandante Marcos *Mejdu svetom i ten'yu*. Poslednie slova. *Nauchno-prosvetitel'skiy jurnal "Skepisis"*. URL: http://scepisis.net/library/id_3579.html.
- [4] Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, London: Duke University Press, 2013.

- [5] Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism. The University of North Carolina at Chaper Hill. URL: <http://www.unc.edu/~aescobar/wan/wandussel.pdf>.
- [6] Dussel E.D. From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. 2011. No 1(2). P. 16—43. URL: <https://escholarship.org/uc/item/59m869d2>.
- [7] Fanon F. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin Books, 2001.
- [8] Gordon L.R. Through the Zone of Nonbeing: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday. Center for Global Studies and the Humanities. URL: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_LGordon.pdf.