
ПОСТКОНТИНЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОСТ- И НЕОМЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

М.В. Глостанова

Кафедра философии
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
проспект Вернадского, 82, Москва, Россия, 119571

В статье рассматриваются основные понятия, идеи и установки постконтинентальной, преимущественно незападной философии как философии после континентальности (основного принципа разделения разума, мышления, субъектности в эпоху модерна), как философии преодоления континентального (европейского) мышления в соотношении с постметафизическим настроем современной гуманитарии в целом и с тенденциями возрождения метафизики в относительно новых формах. Автор останавливается на таких элементах и методологических особенностях постконтинентальной философии, как деколониальная феноменология, сдвиг в географии разума, акцент на пространственных историях и реабилитации места вместо прежней тотализации времени, переосмысление проблематики соотношения человеческого бытия, существования и мышления посредством понятий геополитики и корпоральной политики знания и разведения разума и рациональности.

Ключевые слова: постконтинентальная философия, постметафизика, неометафизический поворот, деколониальная феноменология, радиодичея, постконтинентальная и постнациональная онтология, философия проклятых, онтологическая отложенность.

Начало XXI столетия связывают с кризисом философской и, шире, гуманитарной методологии в глобальном масштабе, справедливо указывая на отсутствие каких-либо убедительных метатеорий и подходов, саму возможность появления которых вроде бы окончательно отменил постмодернизм. Последний, хотя уже и вышел из моды, но оставил послекусие отказа от метанарративов и претензий на истину, казалось бы, вбив тем самым последний гвоздь в гроб метафизики. Поэтому любые попытки философов или других специалистов в области гуманитарии продуцировать обобщающие подходы и методологии выглядят сегодня крайне уязвимо. Но сами-то метафизические проблемы никуда не исчезли. Человек по-прежнему ищет ответы на вопросы о природе реальности и бытия, времени и места, собственного существования и жизненного мира, связи онтологии и эпистемологии. Причем в последние полвека эти темы стали обретать все более сложный и прихотливый характер.

Рубеж XX и XXI столетий ознаменовался появлением моделей осмысления мира и человека, которые уже изначально оперируют в пространстве ставшей общим местом «постметафизики» как, прежде всего, постобъективизма, ясно осознавая невозможность существования любых истин без комментария, как и асимметричную властную природу геополитики знания. Так, Ю. Хабермас в своем варианте постметафизики объединяет в целом материалистическую позицию с трансцендентальным подходом, инициированным еще И. Кантом, отрицая метафизический объективизм, субстантивные концепции рациональности и эссенциализм в целом, а также выступая за историзм и социальную контекстуальность всегда многообразно ситуативной по своей природе рациональности [1].

Как отметил еще в 1995 г. в интервью журналу «Гарвардское философское обозрение» Ричард Рорти, «в постметафизической культуре высох и разлетелся в пух и прах привычный в религии и метафизике императив — требование найти внеисторичную транскультурную матрицу мышления, в которую бы можно было втиснуть все что угодно, независимо от времени и места. Это культура, в которой люди представляли бы других людей создателями собственных жизненных миров, а не существами, ответственными перед господом или „природой реальности“» [2. Р. 59].

Что же такое постконтинентальная философия? Очередной пост- или «изм», которых набралось за последнее время предостаточно и которые могут обозначать все, что угодно, от концептуального преодоления до простого временного следования за чем-то прежним — модерном, колониализмом и т.д.? Постконтинентальная философия также может пониматься в двух смыслах. Наиболее очевидная интерпретация — следующая за континентальной философией в привычном понимании фаза ее развития, которая может трактоваться однозначно как упадок [3] или как период возрождения этой традиции, основанный на отрицающе-преemptивной связи с предшествующими школами и позициями и на попытках осторожного возвращения к переосмысленной постметафизике.

По мысли Дж. Муларки [4], постконтинентальная философия способна породиться и очиститься как от культа трансцендентности, характерного для феноменологических интерпретаций, так и от абсолютизации языка, связанной с влиянием постструктурализма. В его концепции главной возрождаемой и переосмысляемой категорией становится имманентность, которая выражается по-разному у четырех современных философов, относимых Муларки к данной традиции. Речь идет о Ж. Делезе, нашедшем имманентность в биологии, А. Бадью, обратившемся с этой целью к математике, а также о Мишеле Анри с эмоциональностью как основой имманентности и Франсуа Ларуэлле с радикальной концепцией *non-philosophie*, в которой наука выступает в качестве новой имманентности. Так понимаемая постконтинентальная философия лишь занята самоочищением от неверных наслоений и тупиковых путей и методов — с целью возрождения определенной европейской современной системы философствования.

Постметафизическое настроение, господствовавшее в рамках западной философской мысли, по крайней мере, уже в течение полутора столетий касается не только методологии, но и топологии, в том числе и в самом прямом смысле пространства, в котором и из которого производится знание, включая и интеллектуальное пространство и порождаемую им пространственную историю (субъекта, философии, науки, культуры, общества и т.д.). Последнее обстоятельство особенно важно для понимания наметившихся сегодня процессов осторожного возвращения к проблемам метафизики, оставшимся нерешенными и в континентальной и, тем более, в аналитической философиях.

Современные концепции либо продолжают процесс дробления все более партикулярного знания и его локализации, демонстративно избегая дискредитированных метафизических категорий, но на деле оставаясь в них глубинно и неосознанно укорененными, либо пытаются предложить некий синтез на основе воз-

вращения в разных формах к ограниченному, завуалированному (стратегическому) универсализму.

В качестве довольно свежей попытки неометафизического поворота в постконтинентальной философии можно назвать недавно возникшее течение спекулятивного реализма. По словам Луи Мореля, сторонники этого международного направления провозглашают спекулятивный поворот в континентальной философии, характеризующийся критикой посткантовского онтологического корреляционизма и антропоцентризма (в терминологии Мейассу, «философии привилегий») [5].

Альберто Тоскано, Рей Брасье, Грэхем Харман, Квентин Мейассу и другие представители данного течения пытаются вернуть в центр внимания маргинализированные за последние полтора века метафизические вопросы, связанные с реабилитацией специфических форм реализма. Эти усилия направлены, в частности, на возобновление поисков определения отношений между онтологией и эпистемологией и между мыслью и абсолютом. При этом в определении спекулятивного реализма более важным является, несомненно, слово «спекулятивный», а не «реализм» в силу принципиальной гибкости и открытости позиции его приверженцев. Они не отрицают, а только проблематизируют корреляционизм как всего лишь еще одну возможную метафизику, представившуюся миру в качестве антиметафизической философии. Взаимоотношения спекулятивных реалистов с теми же постмодернистами поэтому носят характер диалога, а не тотального отрицания.

Грэхем Харман предложил радикальный вариант ренессанса аристотелевского понятия субстанции в своей объектно ориентированной онтологии. Под объектом он понимает «субстанциональную сингулярность, наделенную единством и не сводимую к совокупности отношений, которые к ней относятся» [6. Р. 154]. Под определение объектов у него подпадают все физические и теоретические, естественные и искусственные, неосязаемые и конкретные, реальные и воображаемые феномены, абсолютно равные между собой. Но при этом, следуя за аль-Газали и окказионалистами, Харман в духе «субсидиарной причинности» делит объекты на реальные и чувственные. Лишь посредством медиации последних возможно какое-либо взаимодействие между объектами.

Еще один своеобразный представитель спекулятивного реализма — Ийен Хамилтон Грант, выступая в качестве последователя натурфилософии Шеллинга в своем неовитализме, формулирует понимание материи, отталкиваясь от платоновской «спекулятивной физики» [7]. Другие спекулятивные реалисты акцентируют внимание на критическом переосмыслении различных метафизических категорий и проблем — «онтологии жизни» (Юджин Такер) [8], сдвига от человеческого отношения (к вещам) к «животрепещущей материи», охватывающей живое и неживое, человеческое и нечеловеческое (Джейн Беннетт) [9]. Рей Брасье практикует радикальный трансцендентальный нигилизм, рисуя контуры мира, лишённого всякого смысла и отрицая все прежние попытки континентальной философии (от феноменологии до постструктурализма) найти этот смысл в мире, основной

чертой которого на самом деле является его собственное отрицание. Опираясь на работы Франсуа Ларуэля, Алена Бадью, Томаса Метцингера, Брасье укореняет свое понятие вселенной в ничто, истоки философии ищет в уничтожении, которое всегда является условием любой жизни, и объясняет мышление через небытие [10].

Но постконтинентальная философия может восприниматься и как философия *после* континентальности — основного принципа разделения разума, мышления, субъектности в эпоху модерна, выступать в качестве преодоления континентального (европейского) мышления. В так понимаемой постконтинентальной философии предельно заостряется проблема осмысления, восприятия, отторжения или диалога с западной модерностью с особой точки зрения — с «изнанки модерна», по словам Энрике Дусселя [11]. Постконтинентальная философия проблематизирует центризм западной традиции, по умолчанию наслаждающейся своим правом невежества или искажения всех остальных эпистем. Это касается и методологических, и концептуальных оснований теоретизирования, которые также радикально переосмысляются в постконтинентальной философии, выводя ее, по словам К.Д. Найса, «за грань принадлежности Европе как гносеологическому, методологическому и политическому проекту» [12].

При этом речь не идет о простом включении новых культурных регионов в ареал философствования, поскольку тогда неизменными остались бы объектно-субъектный принцип, эпистемология нулевой точки отсчета и интеллектуальная асимметрия. Происходит более серьезный сдвиг в географии разума [13], связанный с зарождением альтернативной теории и методологии, которые ставят под сомнение не только содержание, но и сами прежние условия и правила дискурса. Происходит эпистемологическое смещение прежней геополитики знания, а именно акцентируется то, как именно продуцируется и потребляется знание, как на первый взгляд абстрактный и отвлеченный выбор нами (учеными) тех или иных методологий способен изменить реальный мир, как сами структуры знания являются соучастниками глобального неравенства.

Сдвиг в географии разума основан на отказе быть просто вписанным или выброшенным из генеалогии европейской философии, на выстраивании собственной альтернативной генеалогии, лишенной при этом всяких претензий на «центризм» и основанной на принципах плюриверсальности вместо универсальности как партикулярности, претендующей на тотальность. Плюриверсальность направлена на поддержание и учет множества жизненных путей, знаний, субъектностей, мировоззрений, существующих в мире. Она представляет собой равенство-в-различии и возможность сосуществования множества миров в одном трансмодерном мире.

Эти принципы воплощены, в частности, в воззрениях современного афро-карибского философа Луиса Гордона, который видит себя продолжателем Франца Фанона и Уильяма Дюбуа, но никак не прямым продолжателем Ж.-П. Сартра.

В книге, посвященной Фанону и кризису европейского человека [14], Гордон критически анализирует понятие «самообмана» у Сартра и противопоставляет его эволюции понимания «акта недобросовестности» от Дюбуа к Фанону и затем

к собственной философии. Постконтинентальная философия связывает проблематичность континентального существования с феноменом корыстной недобросовестности.

В основе европейских попыток обмануть себя и других лежит акт недобросовестности — широко распространенный и нерелексируемый феномен, отрицающий реальность жизненного мира и избегающий свободы, ответственности и выбора с тем, чтобы утвердить свою позицию в качестве единственно верной, отрицая при этом то, что наши воззрения являются определенной точкой зрения, а не представляют абсолютную истину. Из такого обмана вырастают и наука, и политика, и мораль, и вообще вся символическая вселенная, скроенные так, чтобы изменять мир в соответствии со своими целями и не давать при этом никому осознать проблематичность европейского существования. Вместо акта недобросовестности Гордон предлагает критическую добросовестность (буквально, «хорошую», а не «дурную» веру), которая требует уважения к очевидности, доказательности и ответственности в социальном мире и в мире интересубъективных отношений [15].

Несмотря на полемику Гордона с Сартром, никто не считал его последователем Фанона или Дюбуа, все относили его именно к знакомой сартровской традиции. Это и заставило философа задуматься над не ставящимися под сомнение законами производства, трансформации и циркуляции знаний, связанными с особой аберрацией западного сознания — любую философию обязательно сравнивать с явлениями западной эпистемы, искать сходства с нею, сводить иное к знакомому и узнаваемому. Гордон ухватил суть западной трактовки иного, которую потом сформулировал в виде парадокса черной невидимости, оборачивающейся гипер-видимостью, но при этом неизменно лишаящей субъектности, поскольку его видят как чернокожего, а не как человека [16].

При этом философ не ждет, что ему позволят добавить что-то к существующей западной феноменологической традиции, но переосмысляет онтологию и эпистемологию европейской философии с точки зрения экзистенциального опыта существа, всегда лишаемого субъектности в этой традиции и воспринимавшегося «как проблема», по выражению Уильяма Дюбуа [17], концептуализировавшего проблематичность существования «негра» во внутренней полемике с гегелевской диалектикой раба и хозяина. Невозможно привыкнуть к бытию в качестве проблемы, а не человека, сталкивающегося с проблемами, ведь подобное негативное, внутренне противоречивое бытие не дает возможности самосознания, но лишь позволяет чернокожему человеку увидеть себя глазами людей другого мира. А это взгляд, преисполненный презрения и жалости.

Отталкиваясь от опыта Дюбуа и от его понятия двойного или двойственного сознания, Гордон задается вопросами «кто мы» и «что нам делать», размышляет об идентичности и моральном действии, задумывается над соотношением бытия и целеполагания. В его случае экзистенциальные вопросы свободы, выбора, отчаяния и страха обретают совершенно иной смысл, нежели в философии европейской. Ведь для того, чтобы вообразить, описать и оценить субъектность человека, кото-

рому отказано в субъектности, нужны иные инструменты, иные категории. Их выработкой и занят Гордон, в чьей философии западная традиция искривляется и подчиняется реальным проблемам выброшенного из модерности абсолютного иного, а не наоборот.

Гордоновское понимание деколониальной феноменологии строится на развитии понятия «людей-проблем» Дюбуа и требования деколонизации методологии, высказанного Фаноном, который одним из первых стал практиковать телеологическое откладывание философии, ее превосхождение с целью сохранения и возрождения, а также отказ от деонтологизированного разума, претендовавшего на абсолютность и радикальную саморефлексию [18]. В этой позиции Гордон видит яркое выражение фаноновской феноменологии, которая представляет собой откладывание собственных методологических претензий и попытку сделать метод объектом исследования и вопрошания, поставив под сомнение его онтологический статус. Гордон выступает за феноменологическое саморефлексирующее движение, которое не приемлет одного метода, но всегда занято телеологическим откладыванием собственных онтологических убеждений.

В западной философии нечто подобное предложил Э. Гуссерль, когда утверждал, что феномены сознания обладают имманентной предметностью. Это позволяло избавиться от неразрешимого вопроса о соответствии знания внешней реальности. Гуссерль вынес вопрос о реальности «за скобки» и предложил изучать всеобщие и необходимые акты сознания, считая, что именно за счет них возможны суждения о реальных предметах [19]. Гордон же предлагает разграничивать вопрос о том, что значит *быть* проблемой и что значит *иметь* проблемы. Отделение смысла (значения) от бытия позволяет ему поставить под сомнение валидность оценочных категорий, связанных с расой и расизмом. Он считает, что феноменология по определению должна быть деколониальной в том смысле, что она постоянно ставит под сомнение собственные представления о способах выстраивания убеждений и собственные методы вопрошания. Для Гордона любая интерпретация не будет исчерпывающей, поскольку реальность всегда шире и сложнее, чем любой оценивающий ее человек, а разум всегда шире рациональности.

Проблема западной мысли, согласно Гордону, состоит именно в том, что она подчинила разум более узкому понятию инструментальной рациональности и внедрила представление о географическом ландшафте разума, отказавшее неевропейцам в самой способности к разумному мышлению. Вслед за Фаноном Гордон отвергает диалектику признания и разделяет его мысль о том, что поиск белого признания ведет к зависимости от белого мира.

Воспринимая расизм как отказ видеть человеческое начало в другом, Гордон подчеркивает, что при этом другой все равно остается человеком и, следовательно, расизм противоречит реальности, избегает ее и пытается развоплотить, парадоксально придавая определенным людям черты неполноценности путем установления связи их (ир)рациональности с определенной телесностью.

В результате попыток заставить рациональность управлять разумом, поставить часть выше целого, человеческое измерение изымается из жизненного мира

и создается анти-человеческий мир вещей, целиком управляемых законом. Закон для Гордона — неприемлемое понятие в оценке человеческого общества и отношений, ведь законы с их акцентацией универсальности и непогрешимости уступают принципам, имеющим общий характер, но допускающим исключения. Человеческое существование отмечено фундаментальной неполнотой и постоянным воспроизводством закрытия, сужения, редукции, заведомо лишаящих нас возможностей более осмысленного образа жизни. Одной из форм такого закрытия является эпистемологическая редукция, при которой знание действует как закабаляющая сила. Онтологическая работа по учету и переосмыслению важности реальности тогда принимает новую форму — освобождения разума от ярма суживающей его рациональности.

Гордоновское понимание жизненного мира отличается от гуссерлевского, что обусловлено разницей их опыта и экзистенциальной ситуации. Гордон вводит категории и понятия, неизвестные феноменологии Гуссерля или Сартра. Это касается трансформации феноменологической редукции в то, что он называет «онтологическим откладыванием» (замедлением, отсрочкой) [20. Р. 14].

Понятие «онтологического откладывания» позволяет сдвинуть географию разума и провинциализировать европейский экзистенциализм, предлагая парадигму сосуществования, которая основывается одновременно на африканских и на западных формах знания и понимания. Но это далеко не счастливый и благостный синтез. Если Гуссерль, помещая в скобки реальность, ставил перед собой эпистемологические цели, то Гордона больше интересуют ошибки, возникающие при неверных онтологических посылах. Постконтинентальная философия развивается, по сути, из точки контестации униженного онтологического статуса неевропейцев и оказывается связана с телеологическим откладыванием, ведущим к созданию новой философии путем выхода за границы прежней. По мнению Гордона, именно *не философ* сегодня чаще продуцирует стоящую философию потому, что большинство философов не хотят превосходить свою дисциплину.

Сам Гордон долгое время вообще не хотел, чтобы то, что он делает, называлось философией, ведь это означало бы колонизацию его творчества удушающей дисциплинарной уздой. Он предпочитает называть свои труды радикальной мыслью, что означает готовность и желание идти до самых оснований реальности в ее критическом осмыслении.

Рождающаяся в результате подвижная и открытая теория носит креолизованный, транскультурный, трансэпистемологический, трансценентный характер.

В недавней коллективной монографии «Креолизация теории» под теоретической креолизацией понимается развитие критического подхода, основанного на взаимонаправленности, взаимосотнесенности и пересечении точек зрения и позиций, порождаемых западным, незападным и пограничными дискурсами, неизбежно принимающими во внимание не только светлую, но и неотъемлемую темную сторону модерности, создавшей все имеющие сегодня универсальное хождение теории и методологии [21]. Тем самым подчеркивается теснейшая, хотя и традиционно замалчивавшаяся в рамках академического разделения труда, связь

между политикой знания, дисциплинарными делениями, неравенством, прежде всего эпистемологическим, как и более широким культурным и геополитическим контекстом.

Постконтинентальная философия, по мысли Нельсона Мальдонадо-Торреса, включает в себя философские позиции и критические теории, фокусирующиеся на проблемах, возникающих в междоузлиях, на границах, в расиализированных пространствах современного мира — в диаспорах, миграционных движениях, уединенных сельских местах, гетто и везде, где вынуждены существовать максимально униженные дегуманизированные субальтеры модерности. В таких пространствах основной проблемой становится материальная, символическая и эпистемологическая деколонизация [22].

Вписывая постконтинентальную философию в американский и мировой контекст, Мальдонадо-Торрес объясняет, почему из главенствующих школ в философии — аналитической, континентальной и прагматизма, постконтинентальная философия склоняется в сторону второй, хотя и радикально ее переосмысливает.

Это связано с тем, что европейская философия в большей мере, нежели аналитическая, учитывает вопросы времени, истории, диалектики, отрицания, а не просто парящей в безвоздушном пространстве формальной логики и сознания некоего человека как такового. В сердцевине континентальной философии лежит геополитическое измерение, хотя оно и провинциально ограничивается Европой. Проблематика континентальной философии увязана, по сути, с континентальным пониманием пространственно-временного и духовно-ментального единства. Она не просто указывает на место своего рождения, но и на прочную связь и соответствие определенной интерпретации места и времени, связанной с историей европейского континента.

Экзистенциальные измерения расы, гендера, этничности закономерно стоят в центре внимания постконтинентальной философии, поскольку маркируют пространства исключения, разлома, онтологического обынаковления, маргинализации и одновременно пути их преодоления и радикальной гуманизации самого восприятия человечества. Последнее невозможно помыслить вне локальных историй и при продолжающемся автоматическом соотношении любого знания с эпистемологией и историей европейского континента, как, впрочем, и любой конкретной национально-государственной формы.

Постконтинентальная философия расширяет горизонты, формулируя знакомые философские проблемы с позиции тех, кого Ф. Фанон назвал «проклятыми землями» [23] — людьми с отложенной субъектностью. Вместо знакомого нейтрально-универсалистского вопроса западной философии, «что значит быть человеком?», задается дьюбозианский вопрос — «что значит быть проблемой?»; вместо известного вопроса о том, «как изучать объект, который одновременно является субъектом, проводящим исследование?», спрашивается, «как понимать и изучать людей, чья принадлежность к человеческому роду систематически ставится под сомнение?». Подобный «мизантропический скептицизм» [24. Р. 252] приводил и приводит к совершенно особому самоощущению, которое нельзя описать в тер-

минах континентальной философии, к негативной субъектности, существующей вопреки, к болезненным попыткам осмыслить опыт людей, низведенных до статуса *anthropos*, лишенных права считаться *humanitas* [25], становившихся собственностью, этническим мусором, частью мира природы; людей, чьи идентичности, знания и даже само существование постоянно ставились под сомнение, чьи локальные истории намеренно стирались как часть замалчиваемой темной стороны модерности.

История и наследие рабства представляют собой важнейшие условия понимания человека, разума и философии, в данном случае поневоле развивающейся вопреки установке западной традиции на то, что незападный человек не обладает разумом и поэтому лишен философии.

Постконтинентальная философия задается вопросом, что значит *не быть* проблемой, какие социальные силы нужны для подобной трансформации и какие модели рефлексии необходимы для формулирования таких возможностей. Эпистемологическое измерение двойного сознания возникает потому, что иной осознает, что сфера разворачивания истины гораздо шире, чем то, что готов признать и увидеть претендующий на универсальность белый мир. В двойном сознании на первый план выводится проблема восприятия. В диалектике двойного сознания сливаются самовосприятие господствующего общества (доминирующая реальность) и учет его противоречий (субалтерная реальность).

Такая пограничная философия становится интертекстуально обусловленной дискурсивной практикой, а не самостоятельным дистанцированным от жизни и мира утверждением автономности думающего субъекта. Отсюда и формулировка Вальтера Миньоло: «Я там, откуда я мыслю» [26]. Он подчеркивает эпистемологические измерения колониального различия или «цвет разума» как важнейшую категорию креолизированной постконтинентальной теории. Задачей тогда является деколонизация эпистемологии после «эпистемицида» (термин португальского социолога Б. де Соусы Сантоса), явившегося результатом колониальности.

Важно не путать призыв к эпистемологическому разнообразию и демократии с неразборчивым релятивизмом, который не интересуется важнейшим вопросом о том, как именно формировались иерархические структуры знания, в которых главенствовали универсалистские подходы. Миньоло переосмысляет картезианскую формулу «я мыслю, следовательно, я существую» в свой вариант, в котором биография, география и знание неразделимы, а на место универсальности приходит плюриверсальность.

Перефразируя слова Дюбуа вслед за Энтони Богсом, можно сказать, что проблемой XXI в. станет не просто линия, отделяющая один цвет кожи от другого, а проблема эпистемологического рубежа, который, однако, не отменяет и не заменяет рубежа цвета кожи [27]. Они просто относятся к разным сферам реальности, но сегодня мы наблюдаем сдвиг, при котором эпистемологические границы ставятся под сомнение с рубежей цвета кожи, гендера и сексуальности. Постконтинентальная философия — одно из воплощений этого сдвига от тео- и эгополитики знания, характерной для западной модерности, к гео- и телесной политике

знания. Эпистемологическое размежевание означает концептуализацию знания с незападной позиции вместо прежней общепринятой модерной модели. Так происходит сдвиг в самих целях и задачах знания и понимания. Сдвиг географии разума предполагает разоблачение западной колониальности знания и радикальное переосмысление ее основ и принципов, как и претензий на монополию. Но целью здесь является не разрушение и противостояние, а создание трансмодерной модели знания и понимания мира и человека.

Классические метафизические вопросы бытия, духа, материи, индивида и субъекта, добра и зла обретали иные обертоны на «изнанке модерности», порой конкретизировались до образов колонизатора и колонизированного, концептов колонии и нации, порой уходили в метафизическую дуальность черного и белого. Многие черты философских практик в пространствах изнанки модерности были сформированы колониальной проблематикой и контурами локальной культурной истории. В результате, как отмечает П. Генри, философия периферического мира «оказалась в антифилософском расистском измерении, восприняв многие черты европейской философии, которые изначально и подспудно ставили ее саму в невыгодную ситуацию, откуда было очень сложно выбраться» [28. Р. 3]. Поэтому важной задачей постконтинентальной философии и стала попытка сформулировать проблемы бытия и субъектности, памяти и диаспоры, историософии и нарратологии исходя из своего специфического опыта и предложить собственный теоретический и практический отклик на этот опыт.

Так постконтинентальная философия становится открытой и вариативной дискурсивной областью, в которой логические, онтологические, трансцендентальные, эпистемологические, этические элементы постоянно взаимопроникают.

В результате появляется теория, открытая местным диалектам, необщепринятым грамматикам, методам и лексиконам, и живая практика, которая предшествует призывам к теоретизированию и противостоит окостенению. Такая позиция позволяет неожиданные сравнения и использование самых разных аналитических инструментов, заменив стремление к абсолютному теоретическому господству постоянными взаимообменами и коммуникациями. Конечно, она тоже подвержена опасности превращения в новую путешествующую абстрактно-универсальную теорию. Избежать этого можно лишь посредством постоянной саморефлексии и двойной критики.

Чтобы осознать в полной мере смысл критического сдвига в географии разума, нужно представить Европу не как место на карте, перестать воспринимать ее лишь в терминах физической географии, но увидеть в качестве эпохального духовного феномена, который, по мысли Луиса Гордона, успешно реализовал собственные потуги на онтологичность.

Европа стремилась стать тем, что философы называют абсолютным бытием. Оно противостояло человеку и человеческому бытию. Само представление Европы основывалось на теодицее [29. С. 42]. Под теодицеей Гордон имеет в виду не форму богооправдания, основанную на примирении существования всепроникающего, всезнающего и милосердного Бога со злом и несправедливостью, а светский вари-

ант данной позиции, в котором действует все та же логика «теодицейской оправданности» действий, текстов, дискурсов, институций. Их негативные аспекты предлагается считать случайными и внешними, если в целом они внутренне справедливы и ведут к добру.

В эпоху Нового времени вместо теодицеи мы имеем дело с рациодицеей, поскольку разум становится новым источником легитимности. Однако в основе лежит знакомое противоречие. Отторгаемые самодостаточной и самореферентной западной мыслью иные вынуждены существовать в недостижимом, противоречивом и самоуничижительном самообмане — испытывать рациодицею с «хорошей верой», то есть принимать ценности западной цивилизации, не критикуя ее, и вместе с тем осознавать свою непринадлежность к ней, свою отверженность этой цивилизацией. Из осознанного отказа от такой рациодицеи и рождается постконтинентальная философия.

Постконтинентальная философия пытается освободить понятия пространства и времени, укорененные в национальных и континентальных онтологиях, ставя под сомнение безусловное приятие европейской континентальности как интеллектуального проекта и порождаемых им европоцентристских концептов места и времени. С этим связано и активное обращение к источникам, которые раньше не попадали в рамки философии, оставаясь в области культуры, литературы, историографии, антропологии и т.д. Ведь до последних десятилетий XX в. большинство незападных интеллектуалов имели возможность войти в сферы производства философского знания, монополию на которое сохраняла за собой западная цивилизация, лишь через двери художественного творчества. Сегодня в сферу интеллектуального производства и в поле интереса постконтинентальной философии попадают не только литературные, но и топографические и другие неакадемические дискурсы, такие как карнавал, музыка, танец, эзотерический ритуал, религиозное представление и т.д.

Субъектом постконтинентальной философии является, прежде всего, иной — от мигрантов до коренных народов, от второсортных граждан до «варваров». Следует иметь в виду различное восприятие иного в континентальной и постконтинентальной философии. В первом случае речь идет чаще всего о внутренней инаковости, о себе самом как ином, о собственной субъектности и о европоцентристском бессознательном, а не о вполне конкретных иных, испытывающих дискриминацию, расизм, неравенство — о новых субъектах истории, ранее ее лишенных.

Иные в модерности населяют расколотое пространство, которое ставит под сомнение их принадлежность любому континенту или нации. Поэтому этика и политика освобождения важнее континентальной или национальной онтологии, замешанных всегда на соотношении места и расы/этичности. В этом смысле миф континентов представляет собой часть более обширного расового мифа модерности, связанного с пространственно-временной матрицей, соответствовавшей европейскому религиозному, алфавитному и картографическому воображаемому. Результатом стали далеко идущие геополитические последствия и подавление тех культур и цивилизаций, которые не вписывались в представления о линейной ис-

тории, прогрессе и современности. По словам Хосе Рабасы, «история на идеологическом уровне определяет национальный характер описываемых территорий, натурализует определенные национальные формы и институализирует забвение прежних территориальных делений в восприятии мира. Вслед за идеологической или мифологической реификацией места, территории открываются для качественной оценки их <...> особенностей в стратегических целях. Идеология натурализует историю постольку, поскольку рассматривает национальные конфигурации и судьбу европейского доминирования *sub specie aeternitatis*» [30].

Другими словами, континент — это не просто место, а хорошо организованная иерархия представлений, обычаев, способностей, которым якобы обладают изначально его обитатели. Пространства, таким образом, становятся гендерно и расово отмеченными, как и формы рациональности, вкусы и способности людей, населяющих эти топосы. При деколонизации происходит размонтировка этой сложной матрицы власти. Постконтинентальная философия провозглашает условия для возникновения иной реальности. Она демифологизирует идею континентов и предлагает освобожденные от наслоений модерности понятия места, времени, опыта, субъектности и т.д. Философия тогда будет вынуждена переосмыслить себя в соотношении с критической *метагеографией*, этнологией и другими постевропейскими науками, не ограниченными континентальным или национальным воображаемым, открывающими трансмодерное будущее, и серьезно относится к позициям, которые предлагают альтернативы континентальному воображаемому.

Важнейшим понятием постконтинентальной философии является расколотый локус (или место) высказывания. Здесь подходящей метафорой выступает Калибан — лиминальное пространство с точки зрения возможности разделить континентальную идентичность, а также вообще считать себя человеком. Ведь Просперо — европеец как чистая рациональность — по возвращении в Европу принимает характеристики примерно в это же время сформулированного картезианского *ego cogito*, а Калибан есть противоположность разума, иное Европы, неотъемлемый и конститутивный субальтер европейца. Постконтинентальная философия возникает из позиций и отношений субъектов, которые ставят под сомнение онтологическое единство континентов как основы бытия и выдвигают на первый план задачу материального, символического и эпистемологического освобождения Калибана. Ее основания прослеживаются вплоть до аллегорической пещеры Платона; конкретная же реальность, где живут проклятые модерностью, остается в стороне.

Постконтинентальная философия сигнализирует о появлении нового горизонта, где рефлексия по поводу реальности принимает во внимание все временные измерения — от прошлого, настоящего и будущего до различных нелинейных представлений о времени — и все богатство событий, происходящих в пространстве. Деколониальный выбор, связанный с формированием определенной этики, онтологии, гносеологии, перевешивает континентальную онтологию принадлежности своему и отторжения иного. Здесь актуализируются новые метафоры и реальности со своим эпистемологическим и экзистенциальным потенциалом. Речь

идет, в частности, о границе, архипелаге, море, транзите и т.д. Граница является ключевой *метаметафорой* в этом ряду [31. Р. 8], ведь пространство начинается на границе между людьми, между людьми и теми, кто таковыми не считается, между нелюдьми, а не на континенте или внутри нации. Граница служит призмой, через которую воспринимаются время и пространство.

Заслуживает внимания попытка Эсиабы Иробе обратиться к морю в качестве новой пространственной фигуры, заменяющей континент для большинства диаспорных народов, а также для специфически островных континуумов, таких как Карибы [32]. Философия моря переключается с понятием Черной Атлантики, как его сформулировал постколониальный теоретик Пол Гилрой [33].

Черная Атлантика — это система исторических, языковых, культурных и политических взаимодействий, которая была инициирована африканской работорговлей. Для Гилроя культурные последствия Атлантического транзита, связанные с креолизацией, метисацией, транскультурацией, не менее важны, чем экономические. Черная Атлантика представляет собой историю того, как рабы постепенно завладели чужими языками и привычками, под страхом смерти научились читать и писать и затем использовали эти навыки в попытках заставить рабовладельцев разглядеть человеческую природу раба.

Черная Атлантика побуждает нас обратить взоры не к твердой (континентальной или национальной) почве, которая позволила бы укорениться в рамках определенной статичной культуры, а к морю и морскому существованию, к пересечению и транзиту, в результате которого рождаются не фиксированные, а текущие формы. Сама жидкая текстура моря предполагает движение и смешение. И философия моря также обладает этими качествами. Внимание фокусируется на опытах пересечения и нарративах перемещения. Это проблематизирует понимание современного национального государства и капитала в их связи с территорией, что приводит к необходимости очередного переосмысления понятия культуры как процесса. Земля и море предполагают различные экологии принадлежности, которые раскрываются в оппозиции между географией и генеалогией. Тогда неподвластные человеку силы океана и коллективное действие существующих в нем подвижно людей можно воспринимать как альтернативную форму власти, которая порой бросала вызов осуществлению территориальной суверенности. Здесь Черная Атлантика раскрывается в концепциях диаспорной культуры, рассеивания, памяти, идентичности и различия [34].

Постконтинентальная философия размышляет об ограничениях и возможностях европейской философии и гуманитарных и естественных наук. Науки, вытекающие из экзистенциальной, исторической и геополитической ситуации Калибана, требуют соответствующих им форм саморефлексии и критики, то есть размышления о возможности освобождения Калибана и тех форм знания, которые нужны для деколонизации мира. Науки, инспирированные Декартом, оказались заперты в континентальном воображаемом, а те, что выросли из (оп)позиции Эме Сезера, сразу после Второй мировой войны поставившего под сомнение способность Европы к самолегитимации и обвинившего ее в тотальном лицемерии в «Речи о колониализме» [35], преодолевают противоречия модерности и открывают горизонт трансмодерного будущего и деколонизального воображения.

Постконтинентальная философия — это философия фаноновских проклятых, отвоевывающих свое существование у мира дегуманизации и выстраивающих пути к другой реальности. Она анализирует модусы (само)обмана в мире колониальности, стремясь к тому, чтобы построить мир, управляемый иным гуманизмом как гуманизмом другого, отличным от европейского гуманизма и антигуманизма. В нем проклятый — это и свое и чужое, и я и другой. Постконтинентальная философия открыта и принципиально незавершена. Она запускает радикальный критический механизм пограничного мышления, в процессе которого постоянно рождаются новые определения и понятия. Ее можно назвать вслед за Н. Мальдонадо-Торресом, «эпистемологическим койотизмом» [36. Р. 16]. Постконтинентальная философия избегает традиционного дистанцирования в удушающем смысле великих обобщений, основанных на близорукоем восприятии мира. Она представляет собой механизм, впускающий нас в сферу вне непосредственного субъективного бытия и уютных дисциплинарных зон.

По мысли Эдуарда Глиссана, весь современный мир быстро превращается в креолизованный архипелаг, в *хаос-мир*, замешанный на идее непредсказуемости и оппозиции сложностных и целостных форм. Хаос-мир — это не мир в беспорядке. Это мир неожиданного, который нам трудно принять, поскольку мы боимся неизвестного [37. Р. 259]. И от этого страха непредсказуемости также необходимо избавиться. Попытка представить себе мир как хаос-мир даст нам доступ к пока не получившим внимания областям человеческой мысли — странствующей, заблуждающейся, отказывающейся от линейности и каузальности.

Теория, чью смерть празднуют с завидной регулярностью каждое десятилетие, может и должна возрождаться и пересоздаваться на каких-то иных и, вероятно, преимущественно незападных основаниях, что уже в течение достаточно длительного времени происходит в мире. Пришло время обратить и наши взоры к тем, кто не боится вступать в диалог, полемику и творческую креолизацию с другими теориями, создавая плюриверсальный, подвижный и реляционный банк знаний человечества, где ничье знание более не будет исключаться или похищаться и произойдет его подлинное освобождение.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Habermas J.* Postmetaphysical Thinking (Studies in Contemporary German Social Thought). — N.Y., The MIT Press, 1994.
- [2] *Rorty R.* Toward a Post-Metaphysical Culture. Interview with Michael O’Shea. The Harvard Review of Philosophy. — Spring 1995. — P. 59.
- [3] *Mulligan K.* Post-Continental Philosophy. Swiss Philosophical Preprint Series. No 62. URL: http://philosophie.ch/preprints/63_Post_Continental_Philosophy.pdf
- [4] *Mullarkey J.* Post-Continental Philosophy: An Outline. — N.Y., Continuum International Publishing Group, 2006.
- [5] *Morelle L.* Speculative Realism: After Finitude, and Beyond? // Speculations III. — Sept. 2012. — P. 241—272.
- [6] *Harnam G.* Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. — Melbourne: repress, 2009.
- [7] *Grant I.H.* Philosophies of Nature after Schelling. — London: Continuum, 2008.
- [8] *Thacker E.* After Life. — Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- [9] *Bennett J.* Vibrant Matter: A Political Ecology of Things. — Durham: Duke University Press, 2010.

- [10] *Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. — New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- [11] *Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. — Atlantic Highlands, 1996.
- [12] *Knies K.D.* The Idea of Post-European Science // WKO. Volume 1. Dossier 3 (Fall 2006). Post-Continental Philosophy. URL: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/kknies.pdf>
- [13] *Gordon L.R.* Prospero's Words, Caliban's Reason // *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006. — P. 107—32.
- [14] *Gordon L.* Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences. — N.Y., L., 1995.
- [15] *Gordon L.* *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. — Boulder, 2006.
- [16] *Gordon L.* Existential Borders of Anonymity and Superfluous Invisibility // *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. — N.Y., L., 2000. — P. 153—163.
- [17] *Du Bois W.E. B.* The Souls of Black Folk. — New York: Bantam Classic, 1903.
- [18] *Gordon L.* An Introduction to Africana Philosophy. — Cambridge, 2008.
- [19] *Гуссерль Э.* Избранные работы. — М., 2005.
- [20] *Gordon L.* Op. cit.
- [21] *Lionnet F., Shih Shu-mei, eds.* The Creolization of Theory. — Durham and London: Duke University Press, 2011.
- [22] *Maldonado-Torres N.* Introduction. Worlds and Knowledges Otherwise. Volume 1. Dossier 3, Fall 2006. URL: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>
- [23] *Фанон Ф.* Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. — Т. 2. — М., 2003. — С. 15—78.
- [24] *Maldonado Torres N.* On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // *Cultural Studies*. — V. 21. — No 2—3. March/May 2007.
- [25] *Nishitani O.* Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of Human Being // *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. — Hong Kong, 2006.
- [26] *Mignolo W.D.* I am where I Think: Remapping the Order of Knowing // *Lionnet F., Shih Shu-mei, eds.* The Creolization of Theory. — Durham and London: Duke University Press, 2011. — P. 159—192.
- [27] *Bogues A.C. L.R.* James and W.E.B. Du Bois: Heresy, Double Consciousness and Revisionist Histories // *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, Oxford: Blackwell, 2003. — P. 69—94.
- [28] *Henry P.* Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. — N.Y. & L., 2000.
- [29] *Гордон Л.* Философия, наука и география африканского разума // *Личность. Культура. Общество*. — Т. 12. — Вып. 2 (№ 55—56).
- [30] *Rabasa J.* Allegories of Atlas // *The Postcolonial Studies Reader*. Eds. Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H.L. — N.Y., Routledge, 1995. — P. 358—364.
- [31] *Maldonado-Torres N.* Post-Continental Philosophy: Its Definition, Contours and Fundamental Sources // *Worlds and Knowledges Otherwise*. Volume 1. Dossier 3, Fall 2006. URL: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>
- [32] *Irobi E.* The Philosophy of the Sea: History, Economics and Reason in the Caribbean Basin // *Worlds and Knowledges Otherwise*. Volume 1. Dossier 3, Fall 2006. URL: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/EIrobi.pdf>
- [33] *Gilroy P.* The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. — Verso, 1993.
- [34] *Ibid.*
- [35] *Cesaire A.* Discourse on Colonialism. Translated by Joan Pinkham. — Monthly Review Press: New York and London, 1972.
- [36] *Maldonado-Torres N.* Op. cit.
- [37] *Lionnet F., Shih Shu-mei, eds.* The Creolization of Theory. — Durham and London: Duke University Press, 2011.

POSTCONTINENTAL PHILOSOPHY: POST- AND NEOMETAPHYSICAL TURN

M.V. Tlostanova

Department of Philosophy
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
Vernadskogo prospect, 82, Moscow, Russia, 119571

The article considers the main concepts, ideas and assumptions of the postcontinental largely non-Western philosophy as a philosophy after continentality — the main divisive principle of rationality, thinking and subjectivity in modernity. This philosophy overcoming the continental (European) thinking is regarded vis-à-vis the postmetaphysical trend in contemporary humanities as a whole and the tendencies of metaphysical revival in relatively new forms. The author dwells at such elements and methodological features of postcontinental philosophy as decolonial phenomenology, a shift in the geography of reason, an accent on spatial histories and rehabilitation of space instead of the previous totality of time, rethinking of the correlation between human being, existence and thinking through the concepts of geopolitics and body-politics of knowledge and a distinction between reason and rationality.

Key words: postcontinental philosophy, post-metaphysics, neo-metaphysical turn, decolonial phenomenology, ratiodicity, postcontinental and postnational ontology, philosophy of the wretched, ontological lagging.

REFERENCES

- [1] Habermas J. *Postmetaphysical Thinking (Studies in Contemporary German Social Thought)*. New York, The MIT Press, 1994.
- [2] Rorty R. Toward a Post-Metaphysical Culture. Interview with Michael O'Shea. *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1995.
- [3] Mulligan K. Post-Continental Philosophy. *Swiss Philosophical Preprint Series*, no 62. Available at: http://philosophie.ch/preprints/63_Post_Continental_Philosophy.pdf
- [4] Mullarkey J. *Post-Continental Philosophy: An Outline*. New York, Continuum International Publishing Group, 2006.
- [5] Morelle L. Speculative Realism: After Finitude, and Beyond? *Speculations III*, sept. 2012, p. 241—272.
- [6] Harnam G. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: repress, 2009.
- [7] Grant I.H. *Philosophies of Nature after Schelling*. London: Continuum, 2008.
- [8] Thacker E. *After Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- [9] Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- [10] Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- [11] Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, 1996.
- [12] Knies K.D. The Idea of Post-European Science. *WKO*, volume 1, dossier 3 (fall 2006). Post-Continental Philosophy. Available at: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/kknies.pdf>
- [13] Gordon L.R. Prospero's Words, Caliban's Reason. In *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006, p. 107—32.
- [14] Gordon L. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York, London., 1995.
- [15] Gordon L. *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. Boulder, 2006.
- [16] Gordon L. Existential Borders of Anonymity and Superfluous Invisibility. In *Existentialia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York, London, 2000, p. 153—163.

- [17] Du Bois W.E.B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Classic, 1903.
- [18] Gordon L. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, 2008.
- [19] Husserl E. *Izbrannyye raboty* (Selected Writings). Moscow, 2005.
- [20] Gordon L. Op. cit.
- [21] Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2011.
- [22] Maldonado-Torres N. Introduction. *Worlds and Knowledges Otherwise*, volume 1, dossier 3, fall 2006. Available at: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>
- [23] Fanon F. Otryvki iz knigi 'Ves' mir golodnykh i rabov'. In *Antologiya sovremennogo anarkhizma i levogo radikalizma*, vol. 2 (Extracts from the Book 'The Wretched of the Earth'. In Anthology of Contemporary Anarchism and the Radical Left, vol. 2). Moscow, 2003, pp. 15—78.
- [24] Maldonado Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies*, March/May 2007, vol. 21, no 2—3.
- [25] Nishitani O. Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of Human Being. In *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Hong Kong, 2006.
- [26] Mignolo W.D. I am where I Think: Remapping the Order of Knowing. In *The Creolization of Theory*, eds. Lionnet F., Shih Shu-mei. Durham and London: Duke University Press, 2011, pp. 159—192.
- [27] Bogues A. 'C.L. R. James and W.E. B. Du Bois: Heresy, Double Consciousness and Revisionist Histories'. In *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 69—94.
- [28] Henry P. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York & London, 2000.
- [29] Gordon L. Filosofii, nauka i geografiia afrikanskogo razuma (Africa-America Philosophy, Race and the Geography of Reason). *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, vol. 12 (2) (no 55—56).
- [30] Rabasa J. Allegories of Atlas. In *The Postcolonial Studies Reader*, eds. Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H. London, New York, Routledge, 1995, pp. 358—364.
- [31] Maldonado-Torres N. Post-Continental Philosophy: Its Definition, Contours and Fundamental Sources. *Worlds and Knowledges Otherwise*, volume 1, dossier 3, fall 2006. Available at: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>
- [32] Irobi E. The Philosophy of the Sea: History, Economics and Reason in the Caribbean Basin. *Worlds and Knowledges Otherwise*, volume 1, dossier 3, fall 2006. Available at: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/EIrobi.pdf>
- [33] Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, 1993.
- [34] Ibid.
- [35] Cesaire A. *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. Monthly Review Press: New York and London, 1972.
- [36] Maldonado-Torres N. Op. cit.
- [37] Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2011.