

---

## СУБЪЕКТ ФИЛОСОФИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Д.А. Черноморская

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

Статья посвящена анализу проблемы концептуализации субъекта философии освобождения. Эрике Дуссель выстраивает теорию, которая была бы голосом Другого, исключенного из мировой системы. Вместе с тем, как полагает автор статьи, аргентинский философ достаточно широко трактует понятие «Другой». Для успешного анализа философии освобождения, таким образом, необходимо дать дефиницию этого понятия и поставить вопрос о том, голосом кого претендует быть Эрике Дуссель.

**Ключевые слова:** философия освобождения, Другой, тотальность, жертва, субъект.

Любое человеческое творчество тесно связано с социально-историческим контекстом, в котором оно разворачивается. Философия, объявленная Гегелем «самосознанием эпохи», не является исключением. Вместе с тем философские построения всегда притязают на универсальность, на приобщение к единому историко-философскому процессу.

Зачастую в философии путь к универсальному отыскивается на пути отказа от конкретного. Совершенно противоположенный взгляд мы можем найти в латиноамериканской философии освобождения (ФО). Странники этого направления стремятся к построению универсальности через обращение к конкретному культурному, историческому, социальному бытию человека.

Таким образом, как предполагается, преодолевается «центризм», который характерен для универсалистских построений, игнорирующих конкретную личность и ее проблемы.

Философия освобождения возникает в Центральной и Южной Америке во второй половине XX в., хотя имеет корни в воззрениях многих мыслителей XIX в., пытавшихся построить специфическую «американскую» философию. Последняя должна была бы объяснить латиноамериканцу мир, который его окружает.

Западноевропейская мысль, базирующаяся на совершенно иных социально-политических предпосылках, для этого мало подходила, хотя во многом благодаря именно ей совершилось политическое освобождение латиноамериканского континента. Так, например, позитивизм сыграл важную роль в борьбе стран континента за свою независимость. И все-таки специфические проблемы жителей этого региона оставались за бортом философского осмысления.

Европа не просто открыла Америку, но в известном смысле изобрела ее: «Под *изобретением* я имею ввиду конструирование Колумбом островов, которые он посчитал азиатскими. Азиатскими они были только в эстетике и умозрительной фантазии великих навигаторов Средиземноморья. В результате Другой, американский индеец, исчез. Индеец не был открыт как Другой, но включен одну из категорий Того Же Самого (Same)» [7. С. 33].

Символическую основу географической и политической экспансии подчеркивают не только представители ФО. Так, например, один из представителей постколониального дискурса Э.В. Саид в своем произведении «Ориентализм» убедительно показывает, что создание образа Другого шло параллельно с осознанием европейской культурой своей самости. Латинская Америка в отличие, скажем, от Ближнего Востока была сконструирована европейцами не только на символическом уровне. Конкиста означала уничтожение всего коренного и насильственное насаждение привнесенного. Местное население было не просто колонизировано в политическом или экономическом смысле этого слова. Оно было насильно включено в пространство и время европейца.

С течением времени Америка стала уникальным местом, где смешалось множество рас и национальностей, культур, где традиционные религии и философские системы получили особые направления развития. Латиноамериканское сознание было подчинено европейскому, что проявлялось в господстве привнесенных из Старого Света форм рациональности. В то же самое время латиноамериканские интеллектуалы осознают уникальность своего культурно-исторического опыта, который, с одной стороны, может позволить региону стать центром новой «мир-системы», но, с другой стороны, способствует формированию «плюверсального» мира, предполагающего достижение всеобщего через ориентацию на частное.

Философия освобождения идет именно по второму пути. Обращение к конкретному здесь заключается в построении отношений, в которых можно было бы услышать голос Другого. Подобные отношения позволили бы порвать с системой, которая «всегда есть тотальность» [6. С. 43]. В свою очередь «Тотальность» Энрике Дуссель определяет, как «горизонт, внутри которого все существа (могущие быть объектами или фактами) обретают свое значение» [6. С. 23].

Преодоление «Тотальности» совершается, с одной стороны, путем обнаружения практик исключения, и, с другой, путем построения первой философии — этики, преодолевающей «гносеологию европейской философии, являющую собой «Тотальность»... поскольку исключает отношение к „Другому“» [2. С. 149].

Возникает вопрос о том, кто является субъектом данного философствования. Энрике Дуссель, один из основоположников этого направления мысли, конкретизирует вопрос: «Кто мы и откуда мы говорим?» [5].

Ответ получается нетривиальным, если учесть претензию философии освобождения на универсализм нового типа, а также на то, чтобы отказаться от классического представления о субъекте. Дефиниция своего субъекта является важным элементом философии освобождения, поскольку она претендует на то, чтобы быть не просто абстрактной теорией угнетенных, но быть их манифестацией.

### **ЕВРОПОЦЕНТРИЧНЫЙ СУБЪЕКТ**

Свое представление о том, каким должен быть субъект философии освобождения, Дуссель формирует в результате критического анализа концепций европейских мыслителей, среди которых наибольшее внимание он уделяет Мартину Хайдеггеру и Никласу Луману.

Аргентинский философ признает важность критики модерна со стороны фундаментальной онтологии Хайдеггера, который открыл возможность обращения к «здесь-бытию»: «Эта критика субъектности субъекта модерна как *cogito* (двусмысленная предыстория постмодернизма), которая открывает основание осуществления повседневного мира до всякого последующего человеческого действия» [4. С. 376]. Вместе с тем Дуссель немецкого философа за то, что он так и не преодолевает тотальности «здесь-бытия», не выходит за ее пределы к Другому: «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... В этом смысле хайдеггровская философия в представлении Дусселя является философией тождества» [2. С. 95].

По сути Дуссель не приемлет систему Хайдеггера из-за невозможности обнаружения в ней инаковости, которая не должна, с точки зрения аргентинского мыслителя, быть элиминирована, ибо позволяет обратиться к реальности конкретного человека, открыть «область антропологии» [2. С. 97]. В то же самое время он указывает на то, что его критика исходит из «телесного и конкретного субъекта» (как у Хайдеггера), который уже находится в мире, когда он или она «начинает мыслить ясно», но всегда в рамках понятого, «пред-полагаемого» мира» [4. С. 377]. Таким образом преодолевается абстрактность, которая характерна для субъекта эпохи модерна. Она же присуща и для теории систем Лумана, о которой Дуссель иронично заметил, что сделав из субъекта абстракцию в методологических целях, никто не знает, как его снова интегрировать [4. С. 378].

Абстракция субъекта приводит к тому, что философские построения оказываются максимально далекими от подлинного мира. В то же самое время эта абстрактность оборачивается универсализацией конкретного социально-исторического бытия. Специфические особенности европейской цивилизации и мироощущения европейского человека закрепляются в качестве «меры» для всего остального мира. Процесс абстрагирования предполагает отбрасывание всего конкретного, однако в его рамках не удастся сделать последнего шага — отказаться от собственной субъектности, которая, следовательно, универсализируется, становится центром монолога, исключаящего всякое иное. В результате получается, что субъект может обращаться только к самому себе.

Дуссель подчеркивает, что подобное самореферирование можно в полной мере увидеть в концепции Фихте, в которой «Я» есть «Я» [4. С. 375].

Субъект, чей внутренний и внешний мир есть образец, шаблон, которому должен уподобиться весь остальной мир, начинает создавать Другого. Это создание, можно сказать, слепо, так как исходит из того, что Деррида называет «абстракцией зрения» [1. С. 155]. Другой оценивается через набор собственных ощущений и представлений, социально-исторических мифологем, возведенных в ранг универсальных категорий. Исключению подвергается все, что не может быть включено абстрактным субъектом в свою тотальность, которая есть тождественность, ибо абстрактность не допускает существования иного, но только того же

самого. Таким образом, европейский субъект оказывается проводником доминирования Европы над остальным миром.

Для Дусселя подобное «заикливание» субъекта на самом себе начинается с Декарта. Действительно, если мы вспомним логику «Рассуждения о методе», то увидим описанный нами процесс: субъект поочередно подвергает сомнению весь окружающий его мир. Единственное основание своего существования он находит в себе. Декартовское «я мыслю» удивительно одиноко. Найдя основание только в себе самом, ему не требуется обнаруживать Другого.

Энрике Дуссель полагает, что подобные рассуждения являются следствием завоевания Америки, когда Другие были исключены из мира европейца политически. «Я мыслю» является следствием «я завоевываю».

Не трудно увидеть следствия, которые имеет декартово *cogito*. Одно из них — эпистемологическое исключение, о котором много говорят в философии освобождения и в философии деколонизального поворота, часто использующей риторику философов освобождения. Превратив конкретный субъект в абстракцию и утвердив гегемонию частных социально-исторических принципов, которые теперь полагаются как естественные и всеобщие, европейская философия, по сути, установила запрет на все иные формы интеллектуальной деятельности.

Вместе с тем, с точки зрения Энрике Дусселя, не изменяют ситуации и попытки преодолеть европоцентричность средствами европейского разума. Так, он склонен видеть и «онтологический европоцентризм» и в творчестве мыслителей франкфуртской школы [5]. И даже попытка Э. Левинаса обратиться к Другому, взять на себя ответственность за него, оказывается недостаточно радикальной, не осознанной в политическом плане [2. С. 106], как освобождение Другого. Последний должен перестать пониматься абстрактно, но предстать во всей полноте своей жизни, как «живой субъект». Он должен начать быть латиноамериканцем, африканцем и т.д.

Вместе с тем это требование, как мы полагаем, размывает границы субъективного Другого. Становится трудным понять, от имени кого говорит философия освобождения. Понятие «жертвы», к которому апеллирует Дуссель, слишком расплывчато, включает в себе слишком много конкретных индивидуумов. Необходимо понять, кого же все-таки имеет в виду латиноамериканский философ, когда говорит о Другом и его освобождении.

### **ПОНЯТИЕ «ЖЕРТВА»**

Критикуя существование абстрактного европоцентристского субъекта, Энрике Дуссель приходит к выводу о необходимости обращения к непосредственному жизненному опыту конкретного индивидуума. Последний исходит из своей собственной материальности, которая может трактоваться в философии освобождения по-разному: как культура в целом, как язык или народная культура, являющаяся производной от него. Подобное обращение к конкретному существованию представляет собой путь, диаметрально противоположный тому, который предложил Хайдеггер. Последний понимал человека как присутствие, «здесь-бытие».

Для Дусселя движение не заканчивается констатацией дазейна, но, можно сказать, начинается с него. Субъект, таким образом, оказывается «живущим субъектом», который через свою конечность и конкретность способен достигать уровня универсальных ценностей.

С одной стороны, в движении мысли Дусселя можно увидеть влияние философии марксизма. Дуссель в своей интерпретации исходит из характерной для XX в. концепции «эпистемологического разрыва» между мыслями раннего и позднего Карла Маркса. Однако в отличие от Альтюссера, например, который стремится к преодолению гегелевского идеализма в философии времен «Экономико-философских рукописей 1848 года» и, сделав это, «правильно» прочитать «Капитал», Дуссель движется в противоположном направлении, от идеализма позднего Маркса к материалистическому (в смысле обращения к телесности конкретного человека) гуманизму Маркса раннего. Если у Луи Альтюссера появляется описание общества, лишённого субъекта, ибо формацию определяет ее структура, то Дуссель рассчитывает выстроить на основе понятий «практика» и «живой труд» теорию, обращенную к конкретному субъекту.

Речь идет совсем не о предоставлении слова какой-либо группе или классу, но именно человеку. Особенность положения этого индивида в том, что его практика и его живой труд исключены из опыта его самого и окружающего мира. Другими словами, он не может говорить, основываясь на своем опыте, всегда лишь встраиваясь в монолог, который имеет своим основанием того самого абстрактного субъекта, с помощью конструирования которого были универсализированы частные принципы европейской культуры.

Таким образом, субъект, чью позицию выражает Дуссель, находится вне «Тотальности», центром которой является «Я». Однако выход за пределы «Тотальности» для него не является делом исключительно метафизическим или нормативно-этическим. Для него, прежде всего, это вопрос социально-политический. Другой для него — это жертва. Этот тот, кто не может жить. Речь идет о том, что его жизнь возможна только как элемент «Тотальности»: «каждый мир есть тотальность» [6. С. 22]. Невозможно в этом смысле быть тем абсолютно Другим, к заботе о котором призывает Левинас. Ведь фигура Другого постоянно конструируется в результате исключения все новых и новых групп и регионов. Все отличающееся выталкивается из центра на периферию. Последняя является, в то же самое время, необходимой частью «Тотальности», ибо исключается только для того, чтобы быть включенной.

История колониализма, которая в философии деколониального поворота интерпретируется как порабощение пространства временем, — явный пример построения такого порядка, при котором все, что связанное с аборигенами, лишается всякой возможности существовать в истории как активное начало (исключение), но при этом сохраняется в качестве артефакта, который подвергается музеефикации (включение), становится частью истории, утверждая абстрактный взгляд на историю.

Получается, что Другой у Дусселя, субъект его философии освобождения — это жертва, сообщество жертв, исключенных их истории, лишенных возможности говорить. Кого к ним относит аргентинский философ?

Стремясь преодолеть абстрактную субъективность европейской философии, при этом не заменяя самого субъекта структурами или отношениями власти, Дуссель обращается к тем, чья речь в истории всегда подавлялась: женщины, бедные, представители неевропеоидной расы, жители стран третьего мира и т.п. Другими словами, представители данных социальных групп никогда не могли стать теми, от имени которых разворачивается исторический процесс. Они всегда были лишь попутчиками, издали смотрели на то, как «творят историю». Долгое время играя по таким правилам, они, в некотором смысле, перестали осознавать свою жизнь как основу своего бытия.

Подобное положение дел формируется в результате колонизации европейцами мира, при которой другие народы оказываются на периферии, лишённые всяческих прав на самостоятельное развитие.

Стоит отметить, что, несмотря на стремление к построению теории, исходящей из жизни конкретного индивида, в философии освобождения зачастую используется понятие «народ», который «предшествует миру» [6. С. 19]. Субъект утверждается как деятель. Он не пассивен, как того требует система Декарта, или, скажем, Лумана. Деятельность человека по созданию определенного материального мира (практика) оказывается одним из основных средств коммуникации.

Обращаясь к практике, мы получаем возможность выйти за рамки «Тотальности». Внешним по отношению к ней оказывается существование Другого, говорящего на своем языке, исходящего из этоса своей культуры. Построение нового типа универсальности должно исходить не из признания права Другого на существование и заботы о нем, как это происходило у Левинаса и постмодернистов, но исключительно через признание всех жизненных практик равноправными. Это позволяет услышать голос жертвы, посмотреть на исторический процесс ее глазами.

Подобная критика европоцентричности не разрушает проект модерна, но и не стремится его критически «подправить». Речь идет то том, чтобы лишить проект модерна его универсальности, признать в эпистемологическом смысле, конечно, этот мир не лучшим и не единственно возможным.

Выход за пределы «Тотальности» позволяет от субъекта, который представляется монадой, содержащей в себе зачатки всего мира, вернуться к конкретному человеческому бытию в мире, его практике, к его культуре и жизни, которая дает ему возможность быть именно таким, какой он есть. Именно так происходит освобождение, открывающее плюриверсальность исторического процесса.

Субъектами философии освобождения, таким образом, являются Другие, те, кто находится вне «Тотальности» и лишены права голоса. Надо сказать, что это довольно большое количество индивидов. Именно поэтому философия освобождения не мыслит себя региональной философией, но глобальной. Другие есть везде и всегда (1). Есть и те, кто, сам не являясь исключенным, солидаризируется с жертвами. Он также является субъектом освобождения.

Опыт латиноамериканской философии в таком случае оказывается актуален для любой части света. Необходимо освободить не только колонизированные народы, но и женщин, нищих и т.д.

Однако в подобном расширении есть опасность: теряется уникальность каждого случая исключения, жертва снова становится абстракцией. Жизнь субъекта все более отодвигается на второй план, а на первый выходят обобщенные представления об угнетенных социальных группах. Представляя, что латиноамериканский опыт является особенным в истории человечества (смешение рас, религий, появление пограничного мышления), Дуссель не всегда оказывается способным избежать ловушки от попадания в которую сам же и предостерегает. Латиноамериканский «живой» субъект становится центром особой рациональности, которая представляется меркой для всей других способов мышления.

Так, скажем, обращение Дусселя и других представителей философии освобождения к опыту угнетения женщин и феминизму представляется противоречивым.

Не секрет, что подчиненное положение женщины не является характерным для всех культур (2). Это черта (хотя и не специфическая) европейского социального опыта. Идея ФО — дать слово тем, кто был исключен западной модерностью, поэтому-то и делается попытка в определенном смысле поставить знак равенства между латиноамериканцем, например, и женщинами. В то же самое время не очень понятно, к какой группе женщин мыслители обращаются: ко всем ли или только к европейкам. Если первое — то не получается ли тогда женщина субъектом освобождения дважды: как женщина и как житель Америки. Если второе — то остается открытым вопрос о специфике философии освобождения именно западной женщины. Кажется, что Дуссель и другие мыслители просто предполагают использовать ресурсы философии освобождения независимо от конкретных характеристик Другого. Но это — как раз то, против чего они сами и выступают.

В этом смысле латиноамериканец, который был сконструирован европейцем не только в результате прямого религиозного, политического и социального угнетения, но и в следствие формирования особого символического пространства («Новый свет», например), является единственным действительным субъектом философии освобождения. Его освобождение не приведет к реставрированию устоявшихся принципов модерна или воспроизведению модернистского движения мысли.

Тема «субъекта» в философии освобождения является одной из центральных. Это происходит не только из-за необходимости, постулируемой представителями ФО, критики онтологических основ европейской философии, которые связаны с различными концептами «Я», но и из-за собственного притязания ФО быть голосом определенной социальной группы. Историко-философское обращение к этой проблеме позволяет наиболее полным образом раскрыть ход мысли философов освобождения, найти внутренние противоречия в их мысли, которые связаны с концепцией перехода к универсальному через конкретное. Кроме того, анализ понятия «субъект» позволяет очертить ту социальную группу для которой положения философии освобождения будут действительно ресурсом, объясняющим мироустройство.

Связь философии освобождения с практикой освобождения еще в большей мере заставляет нас обратиться к исследованию проблемы, поднятой в этой статье, ведь непродуманное перенесение идей Дусселя или других представителей этого направления мысли на ту или иную почву может привести к тяжелым социальным последствиям.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Как пишет В. Миньоло: «Государство и рынок также нуждаются в не гражданах («нелегальных» мигрантах и других формах нелегальности) и не потребителях (растущий сегмент бедности по всему миру и в каждой стране, особенно в тех, которые раньше были Третьим Миром и бывших колониях бывшего Второго Мира)» [8].
- (2) Например, в культуре Йоруба, где «различие между «okunrin» (женщина) и «obinrin» (мужчина) сугубо репродуктивного свойства, а не гендерного или социального» [3. С. 112].

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007.
- [2] *Петякшева Н.И.* Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Изд-во «Уникум-Центр», 2000.
- [3] *Глостанова М.В.* Деколониальные гендерные эпистемологии. М.: ООО «ИПЦ «Маска», 2009.
- [4] *Dussel E.* Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion. Durham, London: DukeUniversityPress, 2013.
- [5] *Dussel E.* From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue. [Электронный ресурс] // TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World. 2011. № 1(2). P. 16—43. URL: <https://escholarship.org/uc/item/59m869d2>.
- [6] *Dussel E.* Philosophy of Liberation. New York: OrbisBooks, 1985.
- [7] *Dussel E.* The Invention of The Americas: Eclipse of The «Other» and The Myth of Modernity. New York: Continuum, 1995.
- [8] *Mignolo W.D.* Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto // TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World. 2011. № 1(2). P. 49. URL: <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>.

## SUBJECT OF THE LIBERTY PHILOSOPHY: A REFLECTION ON THE PROBLEM

**D.A. Chernomorskaja**

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

The article is devoted to the problem of conceptualization of the subject in the philosophy of liberation. Enrique Dussel develops a theory that would be a voice of the Other, excluded from the world system. At the same time, Argentinian philosopher broadly interprets the concept of *Other*. Thus, in order to analyze philosophy of liberation, we need to define this concept and bring up the question of whose position is Enrique Dussel trying to voice.

**Key words:** philosophy of violence, the Other, totality, victim, subject.



## REFERENCES

- [1] Derrida Zh. Nasilie i metafizika. Ocherk mysli Jemmanujelja Levinasa // *Pis'mo i razlichie*. Moscow: Akademicheskij proekt, 2007.
- [2] Petjaksheva N.I. *Latinoamerikanskaja «filosofija osvobozhdenija» v kontekste komparativistiki*. Moscow: Izd-vo «Unikum-Centr», 2000.
- [3] Tlostanova M.V. *Dekolonial'nye gendernye jepistemologii*. Moscow: OOO «IPC «Maska», 2009.
- [4] Dussel E. *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, London: DukeUniversityPress, 2013.
- [5] Dussel E. 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>.
- [6] Dussel E. *Philosophy of Liberation*. New York: OrbisBooks, 1985.
- [7] Dussel E. *The Invention of The Americas: Eclipse of The «Other» and The Myth of Modernity*. New York: Continuum, 1995.
- [8] Mignolo W.D. Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. [Jeletronnyj resurs] // *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. 2011. № 1(2). P. 49. URL: <https://escholarship.org/uc/item/62j3w283>.