

**М.В. ТЛОСТАНОВА**

## **ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ПОСТКОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

***Аннотация:** В статье рассматривается проблема понимания человека в рамках постконтинентальной, преимущественно незападной философии как философии преодоления континентального (европейского) мышления, в соотношении с постметафизическим настроем современной гуманитарии в целом и с тенденциями возрождения метафизики. Автор фокусируется на деколонизальной феноменологии, сдвиге в географии разума, акценте на пространственных историях и реабилитации места вместо прежней тотализации времени, переосмыслении проблематики соотношения человеческого бытия, существования и мышления посредством понятий геополитики и корпоральной политики знания, а также разведения разума и рациональности.*

***Abstract:** The article considers the ways of interpretation of the human being within the postcontinental, largely non-Western philosophy as a philosophy overcoming the continental (European) thinking is regarded vis-a-vis the postmetaphysical trend in contemporary humanities as a whole and the tendencies of metaphysical revival. The author focuses on 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.*

***Ключевые слова:** человек, постконтинентальная философия, география разума, креолизация теории, гуманизм, феноменология.*

***Keywords:** human being, postcontinental philosophy, geography of reason, creolization of theory, humanism, phenomenology.*

Конец XX — начало XXI столетия часто 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 оставил послекусие отказа от метанарративов и претензий на истину, казалось бы, вбив тем самым последний гвоздь в гроб метафизики. Поэтому и любые попытки философов или других узких специалистов в области гуманитарии продуцировать обобщающие подходы и методологии сегодня выглядят крайне уязвимо. Но самито метафизические проблемы никуда не исчезли. Человек по-прежнему ищет ответы на вопросы о природе реальности и бытия, прежде всего, собственного. А благодаря актуализации в философии сферы инаковости и различия эти темы стали обретать все более сложный характер.

Как известно, XX в. прошел под знаком противостояния и различных попыток примирения и синтеза континентальной и аналитической философии. XXI же столетие ознаменовалось появлением уже следующего поколения моделей осмысления мира и человека, которые изначально оперируют в пространстве постметафизики, ясно осознавая невозможность существования любых истин без комментария, как и асимметричную властную природу геополитики знания, и либо продолжают процесс дробления все более партикулярного знания и его локализации, либо пытаются предложить новый синтез на основе возвращения в разных формах к порой завуалированному (стратегическому) универсализму и «этике постразличия»<sup>1</sup>, либо, наконец, осуществляют процесс эпистемологического размежевания и обращаются к плюриверсальности<sup>2</sup> вместо обанкротившегося универсализма, о чем и пойдет, главным образом, речь в этой статье.

Итак, постконтинентальная философия. Что это, очередной пост-«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.? Пост-континентальная философия также может пониматься по крайней мере в двух смыслах. Наиболее очевидная интерпретация — следующая за континентальной философией в привычном понимании фаза ее развития, которая может трактоваться однозначно как упадок (именно в таком смысле впервые и был использован термин англоамериканскими аналитиками — ярыми противниками высоколобой европейской Теории<sup>3</sup>), и как новый и плодотворный период возрождения

---

<sup>1</sup> Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. — Durham and London: Duke University Press, 2011, p.14.

<sup>2</sup> См.: Mignolo W. “Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of Decoloniality.” *Cultural Studies* 21 (2–3), 2007, pp. 449–514.

<sup>3</sup> См.: Mulligan K. *Post-Continental Philosophy*. Swiss Philosophical Preprint Series, # 62, 28.02.2009, [http://philosophie.ch/preprints/63\\_Post\\_Continental\\_Philosophy.pdf](http://philosophie.ch/preprints/63_Post_Continental_Philosophy.pdf).

этой традиции, основанный на отрицающе-преемственной связи с предшествующими школами и позициями и снова, на попытках осторожного возвращения к переосмысленной пост-метафизике.

По мысли Дж. Муларки<sup>4</sup>, рассматривающего пост-континентальную философию весьма позитивно, хотя и исключительно в своих собственных рамках, она вполне способна возродиться и очиститься как от культа трансцендентности, характерного для феноменологических интерпретаций, так и от абсолютизации языка, связанной с влиянием постструктурализма. В его концепции постконтинентальной философии 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 нон-философии, в которой наука выступает в качестве новой имманентности. Иными словами, так понимаемая постконтинентальная философия лишь занята самоочищением от неверных наслоений и тупиковых путей и методов, с целью возрождения определенной европейской современной системы философствования.

Но постконтинентальная философия может иметь и иной смысл, восприниматься буквально, как философия *после* континентальности — основного принципа разделения разума, мышления, субъектности в эпоху модерна. На этом втором значении постконтинентальной философии как своего рода преодоления континентального (европейского) мышления я и остановлюсь. На мой взгляд, было бы правильнее говорить даже не о постконтинентальной философии, а скорее о широкой и подвижной постконтинентальной методологии или подходе к пониманию гуманитарного (по)знания и мышления.

Центральной и крайне болезненной проблемой всех периферических философий оставалась проблема взаимоотношений с модерностью и прямая зависимость от ее логики в силу эпистемологической асимметрии, рассматривающейся как норма на всех этапах и во всех ее проявлениях. В постконтинентальной философии заостряется весь спектр взглядов, которые связаны исторически, политически, культурно и эпистемологически с осмыслением, восприятием, отторжением или диалогом с западной модерностью с особой точки зрения — с ее обратной стороны, с

---

<sup>4</sup> См.: Mullarkey J. *Post-continental Philosophy: an Outline*. — N.Y., Continuum International Publishing Group, 2006.

«изнанки модерности», если воспользоваться красноречивой метафорой Энрике Дусселя<sup>5</sup>. Но в отличие от периферических философий, продолжавших существовать в не ставившейся под сомнение констелляции мировой философии, постконтинентальная философия сознательно размежевывается с неизбежной до сих пор необходимостью самосоотнесения с западной традицией, которая по-прежнему наслаждается правом оставаться в неведении по поводу всех остальных эпистем, отрицать их существование или исказить их смысл в соответствии с риторикой модерности.

По мысли одного из теоретиков пост-европейских ослабленных дисциплин Кеннета Данзигера Найса, эти «находящиеся по-прежнему в процессе институционализации в Европе и США области знания (он имеет в виду этнические и латиноамериканские штудии, постколониальную теорию, незападные гендерные исследования, деколониальный поворот, *Philosophia Africana*, евразийские исследования, сменившие прежнюю советологию) не просто занимаются совершенно иной предметной сферой или имеют свои особые исторические основания. Важнее то, что они укоренены в «особом *телосе*, указывающем на радикальное переосмысление самого теоретизирования, способное вывести научные исследования за грань принадлежности Европе как гносеологическому, методологическому и политическому проекту»<sup>6</sup>.

Постконтинентальный модус теоретизирования не является простым междисциплинарным продолжением традиционных исследований об Африке, о Евразии или о Карибском регионе, в которых неизменно сохраняется объектно-субъектный принцип и эпистемология нулевой точки отсчета. Речь идет не о косметической корректировке или дополнении к существующим академическим дисциплинам и установкам, часто носящим исключаяющий характер. Но речь не идет и об обычном политическом активизме национально-освободительного или антиколониального характера. Происходит более серьезный процесс с далеко идущими последствиями — сдвиг в географии разума<sup>7</sup>, связанный с зарождением альтернативной теории и методологии, которые ставят под сомнение и расшатывают не только содержание, но и сами прежние условия и правила дискурса. Происходит процесс эпистемологической дислокации, которая развенчивает геополитику знания в рамках транспозиционной оп-

---

<sup>5</sup> См.: Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. — Atlantic Highlands, 1996.

<sup>6</sup> См.: Knies, K.D. “The Idea of Post-European Science”, — *WKO*, Volume 1, Dossier 3 (Fall 2006). Post-Continental Philosophy <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/kknies.pdf>

<sup>7</sup> См.: Gordon L.R. “Prospero’s Words, Caliban’s Reason,” — *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. — Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006, pp.107–32.

тики, фокусируясь на том, как именно продуцируется и потребляется знание, как на первый взгляд, абстрактный и отвлеченный выбор нами как учеными тех или иных теорий и 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 своей собственной альтернативной генеалогии, лишенной при этом всяких претензий на «центризм» и основанной на принципах плюриверсальности. Так, современный афро-карибский философ Луис Гордон видит себя продолжателем Франца Фанона и Уильяма Дюбуа – непосредственных предшественников и вдохновителей постконтинентальной философии, но никак не прямым продолжателем Ж.-П. Сартра. Уже в своей первой книге, посвященной Фанону и кризису европейского человека<sup>8</sup>, 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 глубоко экзистенциальна. Ведь она связывает проблематичность континентального существования с феноменом корыстной недобросовестности, проработкой которого и занимается Луис Гордон. В основе европейских попыток обмануть себя и других в смысле своей сущности 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 сам факт, 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 intersубъективных отношений<sup>9</sup>.

Однако, несмотря на явную полемику Гордона с Сартром, никто не считал его последователем Фанона или Дюбуа, все относили его имен-

---

<sup>8</sup> См.: Gordon L. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. – N.Y., L., 1995.

<sup>9</sup> См.: Gordon L. *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. – Boulder, 2006.

но 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, помещать в жесткие рамки натурализованной западной дисциплинарности. Гордон ухватил суть западной трактовки иного, которую потом сформулировал в виде парадокса черной невидимости, оборачивающейся гипер-видимостью, но при этом неизменно лишаящей человека субъектности, поскольку его видят как чернокожего, а не как человека<sup>10</sup>.

При этом философ не ждет, что ему позволят добавить что-то к существующей западной феноменологической и экзистенциальной традиции, но переосмысляет онтологию и эпистемологию как порождения европейской философии с точки зрения экзистенциального опыта и субъектности существа, этой традицией всегда лишаемого субъектности и воспринимавшегося «как проблема», опираясь на знаменитое размышление афроамериканского социального философа Уильяма Дюбуа, автора книги «Души черных людей» (1903)<sup>11</sup>, строившееся 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 Уильяма 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, которому отказано в субъектности, нужны иные средства, 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.

---

<sup>10</sup> См.: Gordon L. “Existential borders of anonymity and superfluous invisibility” // *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. – N.Y., L. 2000, pp. 153-163.

<sup>11</sup> См.: Du Bois W.E.B. *The Souls of Black Folk*. – New York: Bantam Classic, 1903.

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<sup>12</sup>. 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. Как подчеркивает Гордон, освобождение невозможно без возникновения нормального жизненного мира, тогда как роль дисциплин в конструировании человеческого субъекта всегда ограничена дисциплинарным декадансом. Он 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, как известно, 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<sup>13</sup>. 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 серьезность 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

---

<sup>12</sup> См.: Gordon L. *An Introduction to Africana Philosophy*. – Cambridge, 2008.

<sup>13</sup> См.: Гуссерль Э. Избранные работы. – М., 2005.

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 её и пытается развоплотить, парадоксально придавая определенным людям черты неполноценности путем прочной 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, как мыслительной операции, заведомо лишшающей нас определенных возможностей, которые бы могли обеспечить более осмысленный образ 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, не известные феноменологии Гуссерля или Сартра. Это касается трансформации феноменологической редукции в то, что он называет «онтологическим откладыванием» (замедлением, отсрочкой)<sup>14</sup>. Понятие «онтологического откладывания» (или замедления, отсрочки) 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 благодостный 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 телеологи-

---

<sup>14</sup> Gordon L. *An Introduction to Africana Philosophy*. – Cambridge, 2008, p. 14.



ческим откладыванием, парадоксально ведущим к созданию новой философии путем выхода за границы прежней. По мнению Гордона, именно *не философ* сегодня чаще продуцирует стоящую философию, это происходит потому, что большинство философов не хотят превосходить свою дисциплину. Те же, кто готов отпустить ее и не думать о важности преданности философии, преодолевают философию и делают это парадоксально более философским образом. Акт «отпускания философии» интересен с феноменологической точки зрения. Он долгое время вообще не хотел, чтобы то, что он делает, называлось философией. Поскольку это означало бы колонизацию его творчества удушающей дисциплинарной уздой. Он предпочитает называть свою продукцию радикальной мыслью, что для него означает готовность и желание идти до самых оснований реальности, критически осмысляя ее.

Рождающаяся в результате подвижная и открытая теория носит креолизованный, транскультурный, трансэпистемологический, трансцендентный характер. Причем креолизация понимается в данном случае не в узко антропологическом или языковом смысле, а в значительно более широком философском и методологическом разрезе как система знания, принимающая во внимание исторические, социальные, политические и культурные аспекты в осознании со-относительности любого знания и любых дисциплин.

В недавней коллективной монографии «Креолизация теории» под теоретической креолизацией понимается всестороннее развитие критического подхода, основанного на взаимонаправленности, взаимосоотнесенности 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 имеющиеся сегодня универсальное хождение теории и методологии<sup>15</sup>. 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.

Яркий пример последнего рассмотрен в работе Дж. Маккамбера, который убедительно показал, почему в США в 1950–1960-е гг. – в период Маккартизма и охоты на «красных» ведьм – произошел всплеск аналитической философии, а современный прагматизм в его национальных и даже

---

<sup>15</sup> См.: Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. – Durham and London: Duke University Press, 2011.

порой националистических формах (у Ричарда Рорти, Корнела Уэста и др.) явился не только реакцией на банкротство основных парадигм в аналитической и континентальной философии, но и частью более широкого патриотического и националистического движения в США, противостоявшего антипатриотизму 1960-х, популярности высоколобой европейской теории в 1980-х и растущим волнам иммиграции с глобального Юга, и явившегося ответом на конец Холодной войны и неолиберальные формы глобализации<sup>16</sup>.

Постконтинентальная философия, по мысли Нельсона Мальдонадо-Торреса, «включает в себя философские позиции и критические теории, фокусирующиеся на вопросах и проблемах, возникающих в междоузлиях, на границах, в расиализированных пространствах современного мира. Эти пространства нередко обнаруживаются на границах, в диаспорах, в миграционных движениях, в уединенных сельских местах, в так называемых гетто, и везде, где максимально униженные дегуманизированные суб-альтеры модерности вынуждены существовать. В таких пространствах основными проблемами становятся вопросы идентичности и освобождения, материальной, символической и эпистемологической декolonизации»<sup>17</sup>.

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 переосмысляет. Это связано с тем, что европейская философия все же 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 *гео-политическое* 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.

---

<sup>16</sup> См.: McCumber, John. *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era.* — Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.

<sup>17</sup> См.: Maldonado-Torres N. Introduction. *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>.

Экзистенциальные и феноменологические 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 соотнесении 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 земли»<sup>18</sup> — людьми с отложенной субъектностью.

Вместо знакомого нейтрально-универсалистского вопроса западной философии, до недавнего времени воспринимавшейся как философия как таковая, — «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»<sup>19</sup> приводит к совершенно особому самоощущению, которое нельзя описать в терминах континентальной философии, к негативной субъектности, существующей вопреки, к болезненным попыткам осмыслить опыт людей, низведенных до статуса *anthropos*, лишенных права считаться *humanitas*, 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

---

<sup>18</sup> См.: Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2. — М., 2003. — С. 15-78.

<sup>19</sup> 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, p. 252.

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. Двойное сознание имеет важный феноменологический смысл, в котором на первый план выводится проблема восприятия. В диалектике двойного сознания сливается 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 Валтера Миньоло: «Я там, откуда я мыслю»<sup>20</sup>. Он подчеркивает эпистемологические измерения колониального различия или «цвет разума» как важнейшую категорию создаваемой сегодня креолизированной постконтинентальной теории. Задачей тогда является деколонизация эпистемологии после «эпистемцида» (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, в особенности, в области науки и философии. 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.

Действительно, перефразируя слова Дюбуа всед 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<sup>21</sup>. 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 эго-политики знания, характерной для западной модерности, к гео- и телесной политике знания. Эпистемологическое размежевание означает концептуа-

---

<sup>20</sup> См.: Mignolo W.D. "I am where I Think: Remapping the Order of Knowing", - Lionnet F, Shih Shumei, eds. *The Creolization of Theory*. — Durham and London: Duke University Press, 2011, pp. 159-192.

<sup>21</sup> См.: Bogue 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.

лизацию знания с незападной позиции вместо прежней общепринятой модели, созданной в рамках европейской модерности. Тем самым 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 на знание. 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 совершенно 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 анти-философском расистском измерении, восприняв многие черты европейской философии, которые изначально и подспудно ставили ее саму в невыгодную ситуацию, откуда было очень сложно выбраться»<sup>22</sup>. 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 свой 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, живая практика, которая предшествует призывам к теоретизированию и противостоит окостенению. Такая транскультурная постконтинентальная позиция позволяет неожиданные сравнения и использование самых разных аналитических инструментов, заменив стремление к абсолютному теоретическому господству постоянными взаимобменами и коммуникациями. Конечно, она тоже подвержена опасности превращения в новую путешествующую абстрактно-универсальную теорию. Избежать этого можно лишь посредством постоянной саморефлексии и двойной критики. Креолизация должна обязательно восприниматься как открытый про-

---

<sup>22</sup> Henry P. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. – N.Y. & L., 2000, p. 3.

цесс, а не состояние, причем процесс, в понимании которого крайне важны исторические и политические импликации, дабы он не превратился в пустую деконтекстуализированную игру или бриколаж, что было бы чревато очередной деполитизацией и тривиализацией теории.

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 диалектики называют абсолютным бытием. Такое бытие противостояло человеку и человеческому бытию. Самопредставление Европы основывалось на теодицее<sup>23</sup>. Под теодицеей Гордон имеет в виду не форму богооправдания, основанную на примирении существования всепроникающего, всезнающего и милосердного Бога со злом и несправедливостью, а светский вариант данной позиции, в котором, однако, 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 и Новейшего времени вместо теодицеи мы имеем дело с рацио-дицеей, поскольку разум становится новым источником легитимности. Однако в основе лежит знакомое противоречие. Отторгаемые самодостаточной и самореферентной западной мыслью иные вынуждены постоянно существовать в недостижимом, противоречивом и самоуничижительном самообмане — переживать, испытывать рацио-дицею 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 рацио-дицеи 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

---

<sup>23</sup> Гордон Л. Философия, наука и география африканского разума // Личность. Культура. Общество. — Том 12. — Вып. 2 (№ 55-56). — С. 42.

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.

Сходные процессы и сдвиги происходят в области дисциплинарно-институциональной. Постконтинентальная философия является детищем интеллектуально-политических веяний 1960-х – начала 1970-х – периода, когда произошли тектонические сдвиги в современной архитектуре дисциплинарного знания и появились новые междисциплинарные академические проекты и программы – этнические, гендерные, постколониальные, квир-исследования в США, постструктурализм в Европе. Перекочевав за океан, последний вскоре утратил свое политическое измерение, эволюционировав в сторону очередного издания уже постмодернистского абстрактного универсализма и метатеоретичности, которые стали использоваться в качестве новых стандартов философствования как такового и заведомо ставили все проявления незападной рефлексии, отмеченные к тому же критическим и политическим измерениями, ниже этого образца, обвиняя их в недостаточной теоретичности. С середины 1980-х гг. ситуация стала меняться и незападная рефлексия уже не только овладела инструментарием континентальной философии, но и по сути ее пересоздала, в том числе и высвободив определенные прежде замалчивавшиеся деколониальные элементы, присутствовавшие в континентальной традиции, но неудобные и ненужные ее создателям.

В этом смысле важна позиция Челы Сандоваль, чья книга «Методология порабощенных»<sup>24</sup> стала одним из ярких примеров новой постконтинентальной модальности. Вместо интеллектуальной операции отрицания модерности и постмодерности во всех ее проявлениях, Сандоваль пытается найти в критических вариантах философии модерности определенные импульсы, драйвы, идеи, которые объективно созвучны постконтинентальным и могут составить основу диалога. Сандоваль рассматривает методологию порабощенных в качестве основы аппарата, «любви, понимаемой как технология социальных трансформаций» и как форма герменевтики»<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> См.: Sandoval Ch. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press. – Minneapolis, London, 2000.

<sup>25</sup> Ibid., p. 2

Суть оппозиционного сознания и методологии поработанных лежит в области «дифференциального» или «различительного», того, что Деррида называет «непоименовываемым», Ансальдуа — «работой души Аптлана», Уайт — возвышенным исторического процесса, Морага — теорией плоти, а поздний Барт — профетической любовью. Сандоваль представляет любовь как политическую технологию, как корпус знаний, искусств, практик и процедур, как социальное движение для реформирования мира и себя в нем. Эта герменевтика любви, преодолевающая академический апартеид, легко превосходит и обычный порядок восприятия, поскольку выражает профетическое видение, одновременно активизируя исчезнувший грамматический средний залог глагола (не активный и не пассивный), о котором рассуждает, в частности, Деррида, утверждавший, что западная философия началась с распределения действия среднего залога глагола (выражения дифференциального) по активному и пассивному залогам и затем сама уже конституировалась в рамках этого ограничения<sup>26</sup>.

Сандоваль закономерно размышляет об академическом апартеиде узкой специализации с притязаниями каждой из областей на создание единственно верной теории. Исследовательница отмечает, что существующие дисциплинарные деления указывают на прочную связь знания и власти, поскольку логика, которую они воспроизводят, концептуально является продуктом колониальных географических, гендерных, сексуальных и экономических властных отношений<sup>27</sup>. В рамках постконтинентальной философии расшатывается бинарность научных оппозиций и возникает третий терм, порождающий политическое дифференциальное сознание, открытое самым разным индивидам на основании их доступа к особому психологическому состоянию жителей новой глобальной публичной сферы, новой коалиции оппозиционного сознания.

Подобная критика тревожной тенденции пролиферации дисциплин ради них самих и подмены внимания к реальным человеческим проблемам упиванием дисциплинарностью, в последние годы стала в центр внимания многих ученых и получила разное терминологическое наполнение, вплоть до «раздисциплинирования»<sup>28</sup> как преодоления дисциплин. Яркий термин, описывающий эту проблему, предложил Луис Гордон. Речь идет об упоминавшемся выше «дисциплинарном декадансе» или окосте-

---

<sup>26</sup> Sandoval Ch. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press. — Minneapolis, London, 2000, p. 149

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>28</sup> См.: Castro-Gymez, Santiago and Eduardo Mendieta eds. *Teorias sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalizacion en debate)*. — Мехико: Miguel Бнгел Ротгья, 1998.



нении дисциплин, охватившем социальные и гуманитарные науки во второй половине XX в.

Гордон ставит своей задачей телеологическое откладывание или отсрочку дисциплинарности<sup>29</sup>, то есть готовность думающих людей обратиться к открытости идей и целей, на которых основывались дисциплины при зарождении. Он полагает, что знание, упакованное в рамки дисциплин, само себя поместило в ловушку, так что в основном проблемы, с которыми сталкивается дисциплинарное знание, есть проблемы самих дисциплин. Как таковые, дисциплины оторваны от реальности, от жизни и от социума. Метастазирующее «декадентное» знание деонтологизируется и застывает. Смещая географию разума, он возвращает утраченную связь с жизнью и реальными жизненными проблемами, полагая, что жизнь и мышление требуют телеологического откладывания дисциплинарности, при котором дисциплины должны преодолеваться ради сохранения верности реальности.

Субъектом постконтинентальной философии является, прежде всего, *иной* — от мигрантов до коренных народов, от второсортных граждан до «варваров». При этом надо иметь в виду различное восприятие иного в континентальной и постконтинентальной философии. В первом случае речь идет чаще о внутренней инаковости, о себе самом как ином, о собственной субъектности и о европоцентристском бессознательном, а не о вполне конкретных иных, легитимность исключения которых не ставится под сомнение. Это иные, испытывающие дискриминацию, расизм, неравенство — новые субъекты истории, в определенной мере перечеркивающие дерридианское понимание инаковости посредством становления. Скорее речь должна идти о вполне конкретном и уже реализуемом будущем, связанном с реальными иными, ранее лишенными истории.

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 станут далеко идущие геополитические последствия и подавление тех культур и цивилизаций, которые не вписывались в представления о линейной истории, прогрессе и современности. По словам Хосе Рабасы,

---

<sup>29</sup> См.: Gordon L. *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. — Boulder, 2006.

«если специфические политические конфигурации устанавливают границы и национальные идентичности для европейского географического пространства, остальной мир обретает пространственный смысл только после того как другие регионы оказываются «надписаны» европейцами. История на идеологическом уровне определяет национальный характер описываемых территорий, натурализует определенные национальные формы и институализирует забвение прежних территориальных делений в восприятии мира. Вслед за этой 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*»<sup>30</sup>.

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 отходит от этой логики, 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 мета-географией, этнологией и другими пост-европейскими науками, не ограниченными континентальным или национальным воображаемым, открывающими трансмодерное будущее, и серьезно относиться к концептуальным 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 суб-альтер европейца. Постконтинентальная философия и возникает из позиций и отношений субъектов, которые ставят под сомнение

---

<sup>30</sup> См.: Rabasa J. "Allegories of Atlas", — *The Postcolonial Studies Reader*. eds. Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H. L. — N.Y., Routledge, 1995, pp. 358-364.

онтологическое единство континентов как основы бытия и выдвигают на первый план задачу материального, символического и эпистемологического освобождения Калибана. Ее основания прослеживаются не к аллегорической пещере Платона, а к конкретной реальности, где живут пруклятые модерностью.

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 мета-метафорой в этом ряду<sup>31</sup>, ведь пространство начинается на границе между двумя людьми, между людьми и теми, кто таковыми не считается, между нелюдьми, а не на континенте или внутри нации. Граница оказывается крайне напряженным местом, раздираемым противоположными тенденциями и служит призмой, через которую воспринимаются время и пространство.

Заслуживает внимания попытка Эсиабы Ироби обратиться к морю в качестве новой пространственной фигуры, заменяющей континент для большинства диаспорных народов, а также для специфически островных континуумов, таких как Карибы<sup>32</sup>. Философия моря перекликается с понятием Черной Атлантики, как его сформулировал известный постколониальный теоретик Пол Гилрой<sup>33</sup>. 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. Появившееся на свет историческое, религиозное, мировоззренческое, крайне подвижное, динамическое и противоречивое взаимодействие

---

<sup>31</sup> Maldonado-Torres N. “Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources”, – *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>, p. 8.

<sup>32</sup> См.: 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, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/EIrobi.pdf>.

<sup>33</sup> См.: Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, 1993.

не поддается расшифровке путем разложения на отдельные источники, элементы и паттерны. Черная Атлантика представляет собой историю того, как рабы постепенно завладели чужими языками и привычками, вопреки страху смерти все равно научились читать и писать и затем использовали эти навыки в своих 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 через Атлантику, в результате которого рождаются не фиксированные, а текучие культурные 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 углубляет и проблематизирует понимание современного национального государства и капитала в их связи с территорией, с местом, 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<sup>34</sup>.

Постконтинентальная философия размышляет об ограничениях и возможностях и самой европейской философии, и современных 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, еще одного предшественника постконтинентальной философии, сразу после Второй мировой войны поставившего под сомнение способность Европы к самолегитимации и обвинившего ее в тотальном лицемерии в знаменитой «Речи о колониализме»<sup>35</sup>, преодоле-

---

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Cesaire A. *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. Monthly Review Press: New York and London, 1972.

вают противоречия модерности и открывают горизонт трансмодерного будущего и деколониального 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 этом гуманизме 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. Эта философия выступает в роли связующего звена между Севером и Югом. Ее можно назвать вслед за Н. Мальдонадо-Торресом, «эпистемологическим койотизмом»<sup>36</sup> и, в определенной мере, лекарством от дисциплинарного декаданса. Постконтинентальная философия как теоретический модус избегает традиционного дистанцирования в удушающем смысле великих обобщений, основанных на близоруком восприятии мира. Но она представляет собой механизм, который впускает нас в сферу вне непосредственного субъективного бытия и уютных дисциплинарных зон.

По мысли афро-карибского интеллектуала Эдуарда Глиссана, весь современный мир быстро превращается в креолизированный архипелаг. В нем не может работать прежнее атавистическое представление об идентичности. Глиссан связывает эти процессы с введенным им понятием *хаоса-мира*, замешанном на идее непредсказуемости и оппозиции сложных и целостных форм. Хаос-мир – это не мир в беспорядке. Это мир неожиданного, который нам трудно принять, поскольку мы боимся неизвестного<sup>37</sup>. Глиссан прав, увязывая это качество со всей генеалогией европейской философии науки и подчеркивая, что если в прошлом оно позволило европейцам завоевать мир, то сегодня, когда мир уже познан и реализован в своей целостности, когда в нем не осталось мест, которым можно было бы попытаться навязать свои когнитивные принципы, человечество больше не способно распутать и расшифровать ту массу феноменов, которая вступает друг с другом в контакт в тотальности мира. Мы не можем больше систематизировать мир и предсказать его дальнейшее развитие, как

---

<sup>36</sup> Maldonado-Torres N. “Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources”, – *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>, p. 16.

<sup>37</sup> Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. – Durham and London: Duke University Press, 2011, p. 259.

и результат наших планов и деятельности. Это и пугает. И от этого страха непредсказуемости также необходимо избавиться. Попытка представить себе мир как хаос-мир даст нам доступ к пока не получившим должного внимания областям человеческой мысли – странствующей, заблуждающейся, номадической, отказывающейся от линейности и каузальности. Легитимация этого подхода могла бы помочь и гуманитарным и социальным дисциплинам выйти из сегодняшнего кризиса.

Теория, чью смерть празднуют с завидной регулярностью каждое десятилетие, может и должна возрождаться и пересоздаваться на каких-то иных и преимущественно незападных основаниях, что уже в течение достаточно длительного времени происходит в мире. Пришло время обратиться 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. Гордон Л. Философия, наука и география африканского разума // Личность. Культура. Общество. – Том 12. – Вып. 2 (№ 55-56).
2. Гуссерль Э. Избранные работы. – М., 2005.
3. Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2. – М., 2003. – С. 15-78.
4. Bogue 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.
5. Castro-Gymez, Santiago and Eduardo Mendieta eds. *Teorias sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalizacion en debate)*. – Мехико: Miguel Angel Porrúa, 1998.
6. Cesaire A. *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. Monthly Review Press: New York and London, 1972.
7. Du Bois W.E.B. *The Souls of Black Folk*. – New York: Bantam Classic, 1903.
8. Dussel E. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. – Atlantic Highlands, 1996.
9. Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, 1993.
10. Gordon L. "Existential borders of anonymity and superfluous invisibility" // *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. – N.Y., L. 2000, pp. 153-163.
11. Gordon L. *An Introduction to Africana Philosophy*. – Cambridge, 2008.
12. Gordon L. *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. – Boulder, 2006.
13. Gordon L. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. – N.Y., L., 1995.
14. Gordon L.R. "Prospero's Words, Caliban's Reason," – *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. – Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006, pp.107–32.
15. Henry P. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. – N.Y. & L., 2000.
16. 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, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/EIrobi.pdf>.

17. Knies, K.D. "The Idea of Post-European Science", – *WKO*, Volume 1, Dossier 3 (Fall 2006). Post-Continental Philosophy. <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/kknies.pdf>
18. Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. – Durham and London: Duke University Press, 2011.
19. 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.
20. Maldonado-Torres N. "Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources", – *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>.
21. Maldonado-Torres N. Introduction. *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>
22. McCumber, John. *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*. – Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001.
23. Mignolo W. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of Decoloniality." *Cultural Studies* 21 (2–3), 2007, pp. 449–514.
24. 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, pp. 159-192.
25. Mullarkey J. *Post-continental Philosophy: an Outline*. – N.Y., Continuum International Publishing Group, 2006.
26. Mulligan K. *Post-Continental Philosophy*. Swiss Philosophical Preprint Series, # 62, 28.02.2009, [http://philosophie.ch/preprints/63\\_Post\\_Continental\\_Philosophy.pdf](http://philosophie.ch/preprints/63_Post_Continental_Philosophy.pdf)
27. Rabasa J. "Allegories of Atlas", – *The Postcolonial Studies Reader*. eds. Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H. L. – N.Y., Routledge, 1995, pp. 358-364.
28. Sandoval Ch. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press. – Minneapolis, London, 2000.