Автор: словарь
09.08.2009 07:01 -

СЕА (Zea) Леопольдо (р. в 1912) — мексиканский философ, один из основоположников "философии латиноамериканской сущности", переформулировавший ее в проект "философии освобождения", в основе которой, согласно его концепции, должна лежать философия истории, разрабатывающая специфический латиноамериканский опыт.

В этом отношении он концептуально и организационно реализовал идею своего учителя Гаоса-и-Гонсалеса Полы (в свою очередь ученика Х

.Ортеги-и-Гассета) о необходимости создания собственной (по духу и смыслу) философии истории Испаноамерики как рефлексии над своими историческим прошлым с тем, чтобы преодолеть чуждое настоящее и выработать комплекс идей, соответствующих "латиноамериканской сущности" и могущих дать импульс новым социокультурным практикам (в дальнейшем — практикам освобождения), адекватным цивилизационной специфике Латинской Америки (на основе концепции жизни как "аутентичности" мышления). Кроме влияния идей перспективизма (Ортега-и-Гассет, Гаос-и-Гонсалес Пола), преломленных через проблематику идентичности-аутентичности-инаковости, в творчестве С. заметное место занимает и критическое переосмысление (в частности через тезис незавершенности культурного синтеза) цивилизаци-онных моделей А.Тойнби. В 1980-е комплекс идей С. оказался заметно созвучным ряду центральных положений постмодернизма (концепты децентрации, нелинейности, "утраты"/"смерти" субъекта и т.д.). С. закончил УНАМ (Национальный автономный университет Мексики). С 1944 по 1976 — профессор философско-филологического факультета УНАМ. В 1947—1953 работал в Колехио де Мехико. В 1947 принял участие в организованном Гаосом-и-Гонсалесом Полой и ставшем затем постоянно действующим семинаре по истории общественной мысли Латинской Америки.

Лидер основанной в 1948 группы "Гиперион" (Х.Макгрегор, С.Рейес Неварес, Э.Уранга, Р.Гуэрра, Ф.Веги, О.Пас и др.), выступившей идейной преемницей философских объединений "Атенио молодежи" — "Атенио де ла Хувентуд" — (А.Касо, Х.Васконселос, А.Рейес и др.) и "Современники" (СРамос, Х.Р.Муньос, А.М.Самара и др.), ставивших целью разработку "философии мексиканского" ("философии мексиканской сущности"), переформулированной в "Гиперионе" в "философию латиноамериканского" ("философию латиноамериканской сущности"). С целью организационного обеспечения проекта С. предпринял серию поездок-путешествий по странам

Латинской Америки (первая — в 1945, важнейшая ее часть — посещение Аргентины по приглашению Ф.Ромеро).

Являлся фактическим координатором проекта (руководство осуществлялось через Комитет по истории идей в Латинской Америке; предполагалось издание серии работ по "истории идей" в каждой из стран региона под девизом "Твердая земля"). В 1954—1965 — руководитель Центра латиноамериканских исследований при УНАМ (создан на базе постоянно действовавшего с 1947 семинара, позже: Центр по координации и распространению знаний в области латиноамериканских исследований УНАМ), с 1966 — декан философско-филологического факультета УНАМ.

Основные работы: "Позитивизм в Мексике" (1943); "Расцвет и упадок позитивизма в Мексике" (1944); "Два этапа в истории мысли Испанской Америки" (1949, прототип работы "Латиноамериканская общественная мысль"), "Философия как компромисс, изложение концепции жизни как сознательного компромисса" (1952); "Сознание и возможности мексиканца" (1953); "Введение в философию" (1953); "Америка как сознание" (1953, принесла С. известность); "Философия в Мексике" (т. 1—2, 1955); "Америка в сознании Европы" (1955); "Америка в истории" (1957, первая развернутая версия "философии латиноамериканской сущности" С.); "Латиноамериканская общественная мысль" (т. 1—2, 1965); &quot

;Определение национальной культуры" (1969); "Американская философия как собственно философия" (1969); "Зависимость и освобождение латиноамериканской культуры" (1974); "Диалектика американского сознания" (1976); "Латиноамериканская философия и культура" (1976); "Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки" (1978, интегративная работа С., обосновавшая переход от "философии латиноамериканской сущности" и "философии освобождения"); "Симон Боливар" (1980); "Латинская Америка на перекрестке истории" (1981); "Рассуждение о мире с позиций маргинальности и "варварства" (1983) и др. Латиноамериканская философия, согласно С., может быть концептуализирована прежде всего как философия истории.

Однако философия истории принципиально не может быть помыслена как универсалистский дискурс. Исторические события всегда связаны с контекстом, конкретикой обстоятельств, испытывают "давление" прошлого и наличного опыта (к тому же "человек существо конкретное, он не может быть моделью другого, ему подобного, ему равного человека"). Соответственно и осмысление

исторических событий всегда дается в определенной культурной традиции, в которой конституируется перспектива видения историка или философа истории. &quot

;Философские истины историчны, каждая из них зависит от человека, выразившего ее, а он, в свою очередь, зависит от определенного общества, определенной исторической эпохи". В основе проекта философии истории как всемирной, берущем начало от работ Вольтера, исходно центрировалась европейская точка зрения, европейское видение будущего, организовывавшее исторический материал и задававшее тип философской рефлексии. По С., "исходя из своей никогда не подвергавшейся сомнению специфичности, Европа создала себя как сущность, навязываемая другим народам".

Соответственно народы и культуры, находящиеся вне европейского центра, обрекались на периферийный и(или) маргинальный статус. В лучшем случае они видятся из центра как подготовившие европейские дискурсы и праксисы (как восточные народы, согласно Г.В.Ф

.Гегелю), в других случаях они осмысливаются как находящиеся на разной степени удаленности от задаваемой центром модели (которая может пониматься как мера их "отставания"), но всегда они понимаются как находящиеся вне современности и как обреченные на повторение пройденного Европой пути. Кроме того, модель центра наделяется статусом "надобстоятельственности", она выступает как идеальная, проявляющаяся вне конкретики тех или иных культур. В этом своем качестве европоцентристская философия фактически игнорировала и не рефлектировала историчность своих собственных якобы универсалистских оснований. &quot

;Европа, Запад выработали идею человека и культуры, которые стали мерилом любого проявления человеческого и культурного начал". Поэтому, констатирует С., Европа (Запад) создает культуру, "никогда не задумываясь над вопросом о возможности или существовании таковой", точно так же, как в европейской мысли не возникает вопрос о собственной человеческой сущности — она занята вопросом о бытии, охватывающем все сущее и придающем ему смысл. Сам же исторический процесс осмысливается в большинстве европейских дискурсов как последовательное и закономерное (и в этом смысле закрытое в самом себе) развертывание сущностно предопределенных ступеней, стадий, периодов и т.д.

Философия истории есть при этом история Логоса, история слова и мысли, история саморефлексии культуры. Рассмотренная как история идей, она может быть протранслирована за пределы центра, где ее смыслы могут быть в той или иной степени (в меру отдаленности и экзотичности) восприняты и усвоены. Собственно, история идей вне центра при такой трактовке есть так или иначе версия идей центра, воспринятых исходя из местных обстоятельств.

Последние не презентируют собой подлежащий рефлексии опыт, а есть лишь условия восприятия и усвоения идеи.

Таким образом, применительно к той же Латинской Америке в аспекте универсалистской истории корректно говорить не об истории философии, но об истории философской мысли, если же возможность философии там все же признается, то следует говорить именно об истории философии в Латинской Америке, но не о латиноамериканской философии. В любом из этих случаев речь идет, в конечном итоге, о проекции универсалистской (за которой скрывается чужая перспектива) идеи на конкретную действительность воспринимающего сознания. Однако чужая идея привносит с собой и опыт иных обстоятельств, иной культуры.

Она оппонирует воспринимающей культуре и ментальности, не являясь для них органичной. В свою очередь, в процесс "подражания" чужому неизбежно вторгается действительность "подражателей", опыт их культуры, сопротивляющийся инородному. В результате действующий субъект попадает в сложное отношение как со своей реальностью, так и с самим собой.

Опыт периферии — это опыт, как правило, маргинальный, двойственный, расколотый, опыт выбора "между" (своим и чужим).

Применительно к Латинской Америке речь должна даже идти об удвоении маргинальности — маргинальности положения по отношению к Западу и маргинальности приобщения к его опыту, встроенному "внутрь латиноамериканского" Конкистой и миссионерством.

Опыт маргинальности всегда продуцирует отношения зависимости, в которых

собственная ситуация перестает восприниматься как своя и видится или как навязанная извне (колонизатором) или, наоборот, как мешающая ассимилировать привносимую реальность (колонизатора), которую хотелось бы сделать своей. В обоих случаях это ситуация неаутентичного, неподлинного бытия, дереализующего и дезобъективирующего субъекта, стремящегося быть не тем, чем он есть, т.е. субъекта, пытающегося отвергнуть конкретику собственного прошлого как условие для усвоения универсального образца. В силу того, что невозможно (по определению) отвергнуть ни саму воспринимающую реальность (социальность), ни прошлый (исторический и культурный) опыт, оказывается невозможным и адекватно ассимилировать историю (философских) идей центра. Выход из этой тупиковой ситуации, согласно С., — изменение перспективы видения, ограничение универсалистских притязаний центра и продуцирование идей, исходящих из собственных социальных и культурных исторических обстоятельств, т.е. из собственной реальности. Философия должна говорить "о человеке в ситуации, о человеке в определенных обстоятельствах.

Именно эта ситуация или обстоятельства придают человеку конкретный образ, его подлинную реальность, то, что делает человека человеком, а не абстрактным существом". Речь при этом идет о самой "способности латиноамериканца говорить и мыслить, т.е. выражать себя как человека" (обладающего полным и самостоятельным

Логосом). Сомнение в способности выражать и мыслить себя равно сомнению в своей собственной человеческой природе. В этом смысле философия спасает человека в его конкретных обстоятельствах через осознание и решение его проблем, предлагая ему концепцию жизни как сознательного компромисса с его реальностью.

Но тогда история идей неизбежно должна стать производной от истории людей, погруженных в конкретику их бытия, относительно которого и должны продуцироваться идеи. Так, собственно, и было в Европе, хотя это и не было должным образом отрефлексировано. Человек же периферии, латиноамериканец, отказывающийся от собственной реальности и пытающийся реализовать себя вне ее, оказывается в пустоте, где у него не обнаруживается никакой опоры, кроме отношений зависимости, в которые он втянут. "Мы отрицали самое себя, создавая планы в пустоте, на несуществующей основе", — отмечает С. Отношения же зависимости способны порождать лишь дискурсы оправдания, но никак не самоутверждения себя.

Обращение же к собственным обстоятельствам снимает дихотомию центр — периферия. Ведь речь в этом случае идет, фактически, о конституировании себя как "центра", способного продуцировать собственные дискурсы и идеи. Способность идентифицировать себя, выявить смыслы (и "предназначение")

своей истории и культуры снимает потребность в каких-либо гарантиях извне (из центра).

Гарантией становятся собственные основания (в функции "центра"). Проблема же переносится тогда в иную плоскость — речь следует вести о возможности "универсализации" своих дискурсов и идей как достойных внимания "других". При этом С. исходил из того, что: &quot

;Латиноамериканец может универсализироваться, исходя из своей собственной ситуации, и развить в результате этого такую философию Нового Света, которую он сможет разделить со всем человечеством". Отсюда философия истории, строящая себя как рефлексию "обстоятельственности" субъекта, пытающегося задать собственную перспективу видения, адекватно может быть концептуализирована лишь проектно.

Познавая прошлое и увеличивая тем самым глубину настоящего, субъект познает это свое настоящее (свою реальность), исходя из задачи его преобразования, делая выявленные смыслы инструментами "создания истории", обращенной в будущее, в пост-настоящее (в то, кем оно может стать). По сути в проекте "субъект стремится просто-напросто овладеть объектом, включая его в себя, а не отторгая, как прежде". Тем самым снимается, согласно С., ситуация "соположенности" латиноамериканского (шире — выталкиваемого в маргинальность периферийного) способа быть. С помощью концепта "соположенность" (являющегося вместе с концептом "аутентичность" основополагающим в его философии истории) С. и пытается осмыслить ситуацию бытия субъекта в отсутствии рефлексии собственных оснований, а тем самым в неизбежной зависимости от образцов чужого центра. Проблема "соположенности" есть, в конечном счете, проблема отношения к собственным прошлому и опыту, т.е. к своей истории и культуре. Отрицая "свое", мы неизбежно принимаем "чужое". Кроме того: а) нельзя исходить из прошлого, которое мы не создавали, т.е. из нулевой ситуации; б) нельзя полностью отказаться от собственного прошлого, даже принимая чужой опыт (в прошлом есть то, что родится в будущем). Тем самым прошлое, как "свое", так и "чужое", оказываются соположенными в настоящем, не синтезируются, а, скорее, противопоставляются друг другу.

Прошлое в этом случае не выступает опытом или традицией (но лишь неотрефлексированным материалом). Тем самым латиноамериканец живет в чистом настоящем вне истории. Он всегда в ожидании бытия, "всегда-еще-не-бытие"

на грани двух миров и культур — европейской и индейской. По отношению к первой он испытывает комплекс неполноценности, по отношению ко второй — компекс превосходства. Он неподлинен и неаутентичен, т.е. соположен самому себе, будучи репрезентирован своими комплексами, с одной стороны, и стремлением быть не тем, кем он является (своим стремлением к дереализации и дезобъективации) — с другой.

Он не вписан в историческую перспективу и ограничен в возможностях организовать свой мир "ближайшим горизонтом видения". Латиноамериканец как на уровне бытия, так и на уровне личности "сокрыт" от самого себя. Он всегда неопределенен и двусмысленен. Аутентичность же достигается только способностью встретить свои проблемы лицом-к-лицу, вскрыть основания проблем и постараться дать им решение.

При этом речь может идти о поисках и обретении новой идентичности, а не о возвращении утраченной аутентичности. Первый шаг на пути к снятию сокрытости — обретение аутентичности через определение отношения к собственному прошлому, снятие "соположенности", т.е. обретение "латиноамериканской сущности". Обретая и утверждая свой Логос, латиноамериканец параллельно получает возможность перестать быть "незаконным" ("латиноамериканец ... дитя природы, незаконный сын культуры, которую он никогда не сможет считать полностью своей") и "оправдывающимся" ("другие люди и народы должны оправдывать перед нею [Европой] свои творения, если они не хотят оставаться вне универсальности") по отношению к центру, ассимилировав его культуру и философию в собственных обстоятельствах, сделав "чужое" "своим", а не просто "соположив" его рядом с автохтонным.

Варвар (представление о варваре) существует только внутри определенного Логоса ("Вне Логоса варварство ничто"). Поэтому, чтобы перестать быть "варваром", нужно обрести свой Логос, соотнеся его с уже имеющимся. По сути: "В Америке стремятся осуществить то, что Европа осуществляла в пределах собственных границ и в иных регионах". Последняя своим опытом, согласно С., показала, что это возможно.

Позиция же Латинской Америки "вне центра" блокирует возникшее на этом пути в Европе стремление к господству. В этом смысле универсализация "латиноамериканского" — это не подчинение (его игнорирование) не-своего, установление собственного господства, а, наоборот, умение "делать своим",

включаться в общий (глобальный) культурный и интеллектуальный контекст.

Деколонизируя себя (освобождая от зависимости) необходимо исходить из специфичного, но не навязывать его, а ориентироваться на универсальное, что требует удержания высокого уровня философского дискурса. Деколонизация позволяет, согласно С., перевести "вертикаль зависимости" в "горизонталь солидарности" ("все народы равны, ибо они различны, т.е. обладают своеобразием"), европоцентристский монолог — в латиноамериканский диалог. Задача истории философии в этом плане — перевернуть отношение: превратить европейскую культуру какдискриминацию другого в культуру, которую другой может ассимилировать, не теряя своей "сущности". "Нужно сделать своей Европу, ее историю и культуру, но при этом не переставая быть американцем". Однако в этом ракурсе и своя и европейская культуры превращаются в проблему: первая, т.к. неотрефлексирована и зависима, вторая — т.к. противится ассимиляции за своими собственными пределами (хотя сама выросла ассимилируя). Последнее, считает С., объясняется тем, что "Европа и ее культура никогда не имели над собой судьи, который решал бы вопрос об их законности или незаконности".

Но этого нельзя сказать по отношению к Америке, "которая имела и имеет сурового судью в лице Европы, западного мира". Она находится в положении незаконнорожденного сына, который в силу факта своего рождения не может превзойти отца: "Незаконнорожденность позорит, поскольку не позволяет метису присоединиться к миру отца". Она — "клеймо, которое ставится на все, что создается в Латинской Америке".

Но латиноамериканцам некуда уйти, "порвав" с Европой. Тогда как восточные народы ищут свою идентичность в возвращении к собственным культурам (идея возрождения), африканцы пытаются конституировать себя в ценностях расы (Ф.Фанон) или негритюда (Л.С.Сенгор, Э.Сезер), т.е. обрести себя на путях "ретрадиционализма". Они обречены быть в своей метисности "европейцами" (потому ситуация латиноамериканца, считает С., — "самая необычная и самая сложная", они суть "новые (метисные) сущности").

Однако они должны перестать смотреть на метисность как на зло (одним из первых это попытался сделать Васконселос в своей концепции пятой расы). Метисность латиноамериканца и его культуры — это проблема, но и преимущество, таящаяся возможность "универсализации". (С. проделывает специальный анализ,

показывающий метисное происхождение европейской культуры, а в своей защите латиноамериканской метисности он бывает не менее пафосен, чем Васконселос: "Раса рас, культура культур: вселенская раса, в которую сливаются люди с различными лицами, обычаями, традициями, культурой и религией".) "Своеобразны история, размышления и смысл, так же как и своеобразны все проявления каждого человека и народа.

Но не настолько своеобразны, чтобы не быть выражением общечеловеческого и поэтому стать недоступными для понимания других людей". Важно лишь правильно определить перспективу, позволяющую увидеть общечеловеческое.

Например, достаточно увидеть в факте открытия Америки не "открытие", а "встречу миров и культур", затем "сокрытую" европоцентризмом, чтобы перевернуть перспективу видения латиноамериканской ситуации, считает С. Тогда обнаружится, что этой возможности универсализации (предзаданной "встречей миров и культур") достаточно для того, чтобы именно латиноамериканцы оказались способными "дать выражение и смысл тому, что само по себе кажется спорным, враждебным". При реализации этой программы латиноамериканская философия перестает быть интерпретатором социально-исторического и культурного опыта субконтинента и превращается, трансформируясь из "философии латиноамериканской сущности" в "философию освобождения", в собственно философию, способную объяснить практику человечества в целом. "И от этой-то возможности зависит подлинная универсальность культуры, которая должна быть более чем европейской или западной, более чем американской.

Она должна быть просто человеческой — проявлением человека независимо от многообразных форм его выражения". Уже в конце 1960-х С. констатировал этот переход, считая исчерпанным проект "философии латиноамериканской сущности" и отмечая, что "философия нашей Америки уже не есть философия для нашей Америки, а философия в собственном смысле слова, философия человека и для человека, где бы он ни находился". Способность философии рефлексировать ситуацию человека, который и делает ее возможной, есть свидетельство ее зрелости, достижения ею "универсальности".

Такая философия как антропология продуцирует собственные установки, как культурология совмещает и интегрирует интересы, синтезируясь через философию истории в мировой контекст. В этой ретроспективе всю историю латиноамериканской философии, согласно С., можно реконструировать как становление и постепенную концептуализацию проекта самообретения. Отсчитывая свое начало с европейского просветительского проекта, она исходно сформулировала себя как либертарный проект (С.Боливар и др.), дуализировавшийся в противостоянии консервативного (А.Бельо и

др.) и цивилизаторского (Д.Ф.Сармьенто и др.) проектов. Затем она была в конце 1920-х продолжена рефлексией Марти-и-Переса и так называемых "основателей" (Касо, Васкоиселос, Родо и др.), заложивших основы собственно проекта самообретения через инициирование анализа "латиноамериканского" ("мексиканского", "аргентинского" и т.д.). На рубеже 1970-х проект "философии латиноамериканской сущности" перерос в проект "философии освобождения".

Таким образом, всю латиноамериканскую философию можно концептуализировать вокруг идеи преодоления — освобождения (через самообретение). Тогда "философия освобождения", оказавшаяся способной вписаться в мировой контекст (проект освобождения "тотален" — в смысле Ф.Фанона — как непрерывное самоосуществление человека, в котором обретает свое выражение свобода), есть ее высшая точка самоосуществления, за которой оказывается почти два века истории. (См. также "Философия латиноамериканской сущности".)

В.Л. Абушенко