

---

---

Ф. О. ОЛАТУНЖИ,  
Ф. О. ЮЖОМЮ

## ПОНИМАНИЕ ВАЖНОСТИ ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ РЕНЕ ДЕКАРТА ДЛЯ РАЗВИТИЯ АФРИКИ

*Можно утверждать, что потребность в знаниях первична по отношению к развитию, ведь человек использует их для изучения самого себя и окружающей природы, и таким образом, знание и развитие взаимосвязаны. Это обусловлено тем, что знания способствуют социальным изменениям, а суть знания заключается в расширении горизонтов человеческого интеллекта. Они направлены на формирование патриотизма среди народа, что способствует преобразованию общества. То есть знания имеют решающее значение для выживания и жизнеобеспечения человека.*

*Уместно с самого начала установить влияние общества, основанного на знаниях, на стремление человека к подлинному развитию. Фактически общество с высокой степенью безграмотности и неосведомленности часто становится легкой жертвой манипуляции, эксплуатации и разрушения. Это отрицание общества с высоким уровнем знаний и информированности граждан, которым будет легко управлять, которое будет легко мобилизовать и вести в направлении преобразования с духом патриотизма.*

*Таким образом, основной задачей данной статьи является установление важности адекватных и емких знаний для осуществления развития общества. Для выживания человечества и любого общества знание является священным, и оно отличается от одного общества к другому, поскольку проблемы и устремления одного общества существенно отличаются от проблем и устремлений других. Этот аргумент будет рассмотрен и проанализирован в рамках философии Рене Декарта. В конечном итоге это приведет к тому, что знание своего общества будет определять, как такое общество живет и зарабатывает себе на жизнь.*

**Ключевые слова:** знания, развитие, человек, Рене Декарт, африканское общество.

*The necessity of obtaining knowledge before development could be set in and made plausible since humans use knowledge to understand themselves and the nature around, and thus, there is an established link between knowledge and development. This occurs because knowledge promotes social change and the essence of knowledge is to expand the horizons of human intelligence. It is aimed at mobilizing people towards a patriotic zeal to transform the society. Thus, knowledge is crucial for human survival and sustenance.*

*It is pertinent to understand from the outset the impact of knowledge-based society in the quest of humankind towards authentic development. It is a fact that a society with high degree of ignorant and un-informed people is often easy prey to manipulation, exploitation and destruction. This is a negation of a society with high level of knowledgeable and informed citizens, which will be easy to govern, mobilize and concentrate in the same direction of transformation with the spirit of patriotism.*

*The task of this paper, therefore, is the import of adequate and informed knowledge towards the attainment of development in any society. For the survival of human race and that of any society, knowledge is sacrosanct and it differs from one society to another as problems and aspirations of one society differ essentially from other societies. This argument will be examined and analyzed through the philosophy of Rene Descartes. This ultimately will initiate the fact that knowledge of a society will determine how this society lives and sustains.*

**Keywords:** *knowledge, development, man, Rene Descartes, African society.*

#### **Введение: Потребность в знаниях в дискурсе развития**

Стремление человечества к знанию и истине – это задача, одновременно необходимая и непростая. Подобно Аристотелю, мы выдвигаем на первый план знания – мы стремимся понять огромные сложности нашего мира, звездное небо наверху и величие природы вокруг нас [ср.: Aristotle 1984: 1552]. Мы также стремимся к большему пониманию самих себя, а также случаев и событий, которые происходят вокруг нас. Реальность, которая упрямо смотрит человеку в глаза, заставляет его осознать свою ограниченность и склонность к ошибкам, поскольку человек быстро обнаруживает, к своему крайнему ужасу, что он в значительной степени является жертвой ошибок в своих суждениях. Выясняется, что то, что мы считали истиной когда-то, легко может не пройти проверку временем и оказаться ложью перед ясностью нового прозрения. Тем не

менее, насколько бы мы ни приблизились к истине, нам нужно не столько быть уверенными в ней, сколько чувствовать «право быть уверенными» [Ayer 1956: 31–35]. Ибо, по определению Декарта, «мы должны заниматься только такими предметами, о которых наш ум кажется способным достичь достоверных и несомненных познаний» [Descartes 1971a: 153].

Развитие – это процесс, во время которого люди осознают проблемы и возможности, формулируют ответы, принимают решения и инициируют организованные действия. Этот процесс осуществляется в последовательности от знания к вдохновению и действию. Человек приобретает знания и осознает связанные с ними проблемы и возможности. Когда созревает идея, человек приобретает мотивацию или вдохновение, чтобы воплотить ее в реальность, но эта форма знания еще имеет потенциальный характер. Неважно, насколько велика возможность или насколько велика нужда без знания, нет адаптивной реакции, которая могла бы иметь место. Следовательно, знания имеют фундаментальное значение для всех аспектов процесса развития. Ведь они важны для повышения осведомленности о возможностях и задачах, правильной оценки альтернатив, формулирования ответов, эффективного планирования, генерации идей и их реализации на практике.

Развитие зависит от очень широкого диапазона знаний, будь то техническая точка зрения, в основном в процессах производства, в экономике, которая включает в себя бизнес и рыночные силы, политические и общественные структуры, или так называемые знания о новых областях в сфере науки и, что наиболее важно, концептуализации природы самого развития. Знания вносят вклад в развитие несколькими способами: в качестве производственного ресурса; как важные составляющие образования, научных исследований и промышленных технологий; как катализатор социальных изменений и экономического развития, выражаясь марксистским языком; и как основа цивилизации и культурных ценностей, которые способствуют социальной целостности и гармонии, что является важной основой для развития. Именно стремление человека улучшить условия своей жизни придает смысл самому процессу развития. Это значит, что центральный аспект развития – это люди.

Здесь Дж. Беваджи соглашается, что «человеческое знание остается интригующим феноменом... И все из-за преимуществ знания над невежеством и в условиях современного общества из-за силы, которой знание наделяет тех, кто владеет им и использует его. Таким образом, человеческие существа были озабочены не только тем, чтобы разобраться в природе знания, но, что более важно, важным вопросом отделения знания от невежества, простого мнения, догадок, домыслов и даже слепой веры» [Bewaji 2007: 29].

Уолтер Родни считает: «Развитие человеческого общества – это многогранный процесс. На индивидуальном уровне он включает в себе совершенствование навыков и способностей, большую свободу, творческий потенциал, самодисциплину, ответственность и материальное благополучие... бесспорно, достижение любого из этих аспектов личностного развития тесно связано с состоянием общества в целом... Отношения, развивающиеся внутри любой социальной группы, имеют решающее значение для понимания общества в целом. Свобода, ответственность и опыт имеют реальное значение только с точки зрения отношений людей в обществе» [Rodney 1982: 1]. Исходя из вышесказанного, улучшение условий жизни человека и окружающей его среды будет строиться на уровне и степени усвоения и накопления знаний человеком и обществом. Это перекликается с высказыванием Л. Витгенштейна о том, что «границы моего языка означают границы моего мира», а это значит, что уровень знаний общества априори является границей его развития.

Дискурс развития был основан на двух теориях – рационализма и эмпиризма, которые служили источниками знаний в западной философии на современном этапе истории. Считается, что развитие в этот момент стремилось решить разнообразные проблемы, с которыми сталкивается человек. В эпоху Просвещения внимание было обращено на природу человеческого разума и его способность управлять миром природы. Задача тогда заключалась в том, чтобы исследовать все явления с точки зрения рационалистических или эмпирических подходов. Следовательно, развитие было основано на социальных феноменах. Следует отметить, что дискурс развития основывался на одностороннем понимании термина «прогресс» в пери-

од Ренессанса. Прогресс же на самом деле является неотъемлемой частью материального развития, в отличие от духовного. Здесь для научного ума концепция развития сводится к техническим и экономическим аспектам, которые стали идеалом материально-цивилизованной жизни.

Просвещение олицетворяло огромные интеллектуальные достижения, особенно в развитии науки, которая занималась передачей знаний, а не формированием чувств или развитием характера; многообразие идеологий сводилось к идее братства и равенства мужчин и женщин в отношении интеллекта, а значит, и в отношении равенства перед законом и индивидуальной свободы; улучшению жизни людей за счет появления и совершенствования науки и технологий. Это был впечатляющий шаг в сторону мировоззрения, основанного на разуме и проявившегося в праве подвергать сомнению общепризнанное авторитетное мнение и включить моральную и политическую сферы в философию, прежде имевшую религиозную направленность. Просвещение в таком случае может пониматься как продолжение тех же принципов разума – если Ренессанс был возрождением разума, то Просвещение – его созреванием.

В данной работе будет рассматриваться связь между знанием и развитием в рамках взглядов разных ученых-философов. То есть наша цель – рассмотреть родство понятий «знание» и «развитие» с точки зрения Рене Декарта, проанализировать значимость знаний для развития и то, как они могут быть использованы человеком для понимания себя и окружающей природы.

#### **Поиски основ познания Декартом**

Из множества способов познания Рене Декарт выделяет два основных, обеспечивающих значительную степень достоверности, – интуицию и дедукцию. Однако, как своевременно напомнил нам А. Эйнштейн, в то время как «интуитивный разум – это священный дар, а рациональный ум – верный слуга, мы создали общество, которое чтит слугу и забыло этот дар»\*. В этом отношении Декарт объясняет утверждение, что даже интуиция обладает большей сте-

пенью достоверности, чем то, что дает нам рациональная дедукция, особенно из-за ее когнитивной простоты. Таким образом, иногда мы испытываем гнетущее предчувствие, что произойдет что-то экстраординарное, и затем оказываемся правы. Это точное и простое чувство, и все же можно предположить, что оно является подтверждением знания такого рода.

Философия Рене Декарта была одним из течений, которые возглавили современную философию, то есть она задала направление для всех форм современной мысли. Его философский характер не мог не отозваться на вызов, брошенный скептиками, считавшими, что знание есть истина, *эпистема*, а не эфемерный зыбучий песок мнений, *докса*; оно должно пройти проверку, чтобы в нем было невозможно усомниться ни на йоту [Descartes 1971b: 61]. Это обусловлено тем фактом, что хотя наши представления о мире часто совпадают с действительностью, это только подтверждает нашу способность делать разумные, удачные и успешные предположения о нашем мире [Pritchard 2006: 6]. Напротив, знание не может квалифицироваться просто как «получение правильной информации», но должно скорее подразумевать право отстаивать свои убеждения о знаниях [*Ibid.*].

Стремление Р. Декарта к развитию основывается на неустанном поиске безупречной основы для познания. Однако для этого ему приходится играть роль скептика в своей же собственной игре. Декарт, исходя из основания сомнений, отправляется на поиски совершенной и чистой правды, поскольку ему пришлось поставить под сомнение все, до настоящего времени считавшееся сколько-нибудь правдивым [Descartes 1971c: 20–23]. Он утверждает: «Я продолжал искоренять из своего разума все возможные ошибки, которые могли проскользнуть туда... не то чтобы я подражал скептикам, которые сомневаются ради самого сомнения и возможности всегда быть нерешительными; напротив, моей целью было достигнуть уверенности, отбросить рыхлую землю и песок так, чтобы достать до камня или глины» [*Ibid.*: 28]. Исследования Декарта привели его к порогу собственной личности, так, он скоро открывает

---

\* URL: <https://www.goodreads.com/quotes/7090-the-intuitive-mind-is-a-sacred-gift-and-the-rational> (дата обращения: 8.05.2015).

*Я – Эго*: «Я мыслю, следовательно, я существую». И что более важно, его сомнения раскрывают правду об этом «Я», более того, открывают ясную и несомненную силу интуиции, и он именно интуитивно познает это «Я».

В этом обескураживающем поиске знаний, который ведет человека к усовершенствованию себя и окружающего мира, реальность, которая смотрит человеку в лицо, – это осознание его ограниченности и склонности к ошибкам, поскольку человек быстро узнает, что он в значительной степени склонен во многом заблуждаться. Ведь то, что считалось истиной в определенное время, может легко не пройти проверку временем на достоверность и оказаться ложью в свете грядущего прозрения. Ибо, как говорит Декарт, «мы должны заниматься только теми вещами, которые кажутся соответствующими нашим нынешним интеллектуальным способностям, тем, в чем мы компетентны и что знаем точно и наверняка» [Descartes 1971a: 153]. Поэтому Декарт выделяет интуицию и дедукцию как два достойных упоминания способа познания, обеспечивающих значительную степень достоверности. Как мы уже говорили, для него это. В связи с этим Декарт уточняет, что даже интуиция обладает большей степенью точности, чем рациональная дедукция, особенно из-за ее когнитивной простоты. Иногда случается, что мы испытываем гнетущее ощущение, что произойдет что-то экстраординарное, и затем оказываемся правы в своих предположениях. Это точное и простое чувство, но можем ли мы предположить, что оно является подтверждением знания такого рода? Итак, он утверждает, что интуиция является основным фактором в достижении знания, а достичь его можно, только если человек обладает знаниями, которые сделают его господином природы.

Декарт характеризует свою концепцию интуиции как принципиально отличную от идеи «зыбкого свидетельства чувств и обманчивого суждения неправильно слагающего воображения» [*Ibid.*: 155]; она не основывается на данных, полученных каким-либо из пяти чувств. Некоторые связывают интуицию скорее с шестым чувством, которое не обнаруживает физикалистских свойств материи. Но для Декарта это «концепция ясного и внимательного ума, настолько легкая и понятная, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем» [*Ibid.*]. Именно эта

легкая, ясная и бесспорная уверенность предлагает определение самого основного и фундаментального из всех утверждений: «Я есть». Как и следовало ожидать, идея самости – *Эго* – обнаруживается благодаря силе интуиции, и это становится прочной основой, на которой Декарт может заново построить свою эпистемологическую доктрину. Это объясняется тем, что *cogito* не просто возникает из некоторого демонстративного силлогизма, как умозаключение, но скорее получает его из простой интуиции [Descartes]. Для Декарта «интуиция исходит исключительно из света разума» [*Idem* 1971a: 155].

Интуиция дает нам основу для формирования и построения предположений и умозаключений. Декарт приводит пример того факта, что наше признание сходства между  $2 + 2$  и  $3 + 1$  происходит из нашей способности интуитивно понимать их математические отношения. Итак, предпосылки дедукции идут от интуиции, поскольку «мы знаем, что последнее звено длинной цепи связано с первым, даже если мы не видим на первый взгляд (*intuitu*) все промежуточные звенья, на которых эта связь основана» [*Ibid.*]. Дедукция отличается от интуиции тем, что первая не основывается на том, что кажется понятным в данный момент, а заимствует достоверные факты из памяти [*Ibid.*: 156]. Иными словами, Декарт считает, что исходные принципы познаются интуицией. Из этих первых принципов Декарт выделяет интуитивные истины. Интуитивные истины представляют собой некую необходимую связь между тем, что он понимал как «сотворенные субстанции». Эти сотворенные субстанции были трех видов. Первые были материальными, связанными с такими концептами, как форма, протяженность и движение [*Ibid.*: 171]. Эти концепты были созданы и объединены, исходя из грубого материализма. Вторая категория интуитивных принципов относилась к чисто интеллектуальным принципам, как «те, которые разум познает посредством врожденного света, без помощи каких-либо материальных образов» [*Ibid.*: 172]. Это были такие понятия, как «знание», «сомнение», «невежество» или «сила воли» (которую мы можем назвать желанием). В последнюю категорию вошли обе вышеупомянутые области. Их Декарт описывает как существование, единство, продолжительность и т. д. Вместе с тем Декарт также подчеркивает, что «недостаток или отсутствие



любой из этих категорий, являющейся основой других логически построенных утверждений и выводов, также определяются как базовые» [Descartes 1971a: 173].

Представление Р. Декарта об интуиции важно для эпистемологии, поскольку оно дает нам первые принципы, на которых строятся эпистемологические предложения. И. Кант поддерживает эту позицию, когда подчеркивает, что «интуиция без понятий слепа; понятия без интуиции пусты» [Thomson 2003: 10]. Кант пытается указать, что оба этих фактора важны для нашего восприятия явлений. Концепции, построенные без поддержки интуиции, становятся бессмысленными, потому что им недостает смысла, сообщаемого им нашим интуитивным разумом. На другом уровне интуиция помогает Декарту добиться определенности, потому что интуиция удивительно свободна от некоторых скептических трудностей, поскольку науки, в которых действует интуиция, «вообще не нуждаются в предположениях, которые по опыту представляются неточными» [Kubitiz 1939: 484]. Таким образом, представление Декарта об интуиции дает его системе логики преимущество открытия. Этого не хватало формальной логике силлогизмов, которая могла бы объяснять вещи другим и не сталкиваться с новыми открытиями. Утверждения Декарта помогают оценить, как говорит Ф. Ньюку, «как спекулятивные науки, так и мораль или нравственность». То есть «картезианская интуиция представляет идею, что принципы физики (науки) являются ключом к современному миру и радостям человечества. Таким образом, технология, предусмотренная современным проектом, выражаясь словами Декарта, основана на пользе» [Njoku 2004: 27–28].

#### **Авторитаризм, анахронизм и безнаказанность как постоянные угрозы развитию человеческого знания в африканском опыте**

Развитию разнообразных традиционных и современных систем в Африке препятствуют определенные эпистемологические и этические проблемы, такие как нетерпимость, безнаказанность, анахронизм и авторитаризм. Каждая дисциплина, включая философию, ищет свой собственный способ решения проблем, возникающих в этом мире. После обретения независимости Африка уделяла

внимание в первую очередь практическим проблемам развития, что является одним из главных препятствий для развития философии. Учитывая такой акцент на материальном развитии, философия не воспринималась как многообещающая дисциплина. Правда в том, что философия способствует развитию, положительно воздействуя на человеческий разум, наполняя его моральными ценностями гуманизма, терпимости, критического мышления, неприятия предрассудков, стереотипов и антиценностей безнаказанности, несправедливости, анахронизма и, помимо всего прочего, авторитаризма. То, как люди думают, положительно или отрицательно влияет на то, как они живут, как они связаны с другими элементами природы. Через мышление человек вовлекается в жизнь общества, внося свой вклад в социальные идеи и практики. В частности, философия заинтересована в развитии у людей критического и логического мышления. Такой образ мышления необходим, если мы хотим ставить фундаментальные вопросы, разрабатывать аргументы и доказательства, разрушать стереотипы и предрассудки, возникающие в результате нашего временного существования в мире. Основные угрозы африканскому знанию – это чрезмерное негативное использование этнической принадлежности, религии и политических проблем. Следует ли рассматривать эти ценности как продукт исконного образа мышления африканцев или же они приобрели эти черты под влиянием колониализма в Африке? Как мы можем с этим справиться?

Определенные пробелы и проблемы в унаследованном нами образе мышления, в действиях африканцев представляют угрозу для нашей жизни в современную эпоху. Некоторые проблемы, с которыми сталкивается большинство традиционных африканских обществ в Африке, сохраняются по сей день. Дидье Капхагавани, цитируя Кваси Вирду, говорит, что «три самые большие беды если не для всех африканских культур и национальностей, то по крайней мере для большинства – это авторитаризм, постоянный контроль над всеми аспектами жизни, включая политику, которая возникает в результате действий людей против своей воли, анахронизм, утратившие пригодность и пользу системы и принципы, вера в сверхъестественное, тенденция во многом руководствоваться именно этой

верой» [Karphagawani 1998: 86–98]. Обсудим теперь, как безнаказанность, анахронизм и авторитаризм влияют на эпистемологическое развитие.

Авторитаризм – это конкретное проявление гегемонистской власти, господства и подчинения. Таким образом, она становится ограничением эпистемического развития традиционной африканской культуры в следующих аспектах: ее способность к самоопределению, отстаивание независимости и проявление творческого интеллекта. Авторитарная направленность требует беспрекословного повиновения членов общества авторитету старейшин и считает его законным. Учитывая, что традиционное общество было не только авторитарным, но и общинным, такая социальная система не оставляла слишком много места для девиантных идей или альтернативных практик. Это важно, учитывая серьезную религиозную озабоченность общин укреплением морально-культурных связей для коллективного выживания в физически и психологически враждебной среде. Такая ситуация и, вероятно, безвыходные обстоятельства гарантировали, что небольшой приоритет, если таковой вообще имеется, будет отдан развитию определенных эпистемологически ценных интеллектуальных ценностей, таких как независимое мышление и любознательность. Это также важный фактор, вызывающий кризис представительства, понимаемый как способ использования власти для служения интересам всех или нуждающихся членов общества. Поскольку авторитарная точка зрения в спорах или дебатах принимается как доминирующая и представительная, становится ясно, что единичное этическое или номинальное мнение одного субъекта или фракции, скорее всего, будет отвергнуто и/или проигнорировано в полемике или в соответствии с постановлением авторитарного патриарха. Суть дела проста: в такой среде вероятность дискуссий/разногласий крайне мала.

Неспособность развиваться в соответствии с новым временем – анахронизм. Это реальная угроза эндогенным знаниям о развитии в Африке. Эта эндемическая неспособность бунтовать, восставать или реформироваться и, следовательно, достигнуть эндогенной трансформации или изменения в жизненно важной сфере человеческих ценностей называется анахронизмом. Это угроза для эпистемологии и развития, потому что она усекает мятежный или бунтар-

ский дух. Также анахронизм противоречит принципу позитивных изменений или идет вразрез с ним. Таким образом, анахронизм или неспособность людей меняться в соответствии с новыми тенденциями, с современностью является большой проблемой для большинства африканских стран. Здесь людям очень сложно адаптироваться и трансформироваться в соответствии с современностью и модернизацией. Людям трудно приспособиться к современным реалиям или правилам разума, научному характеру, цивилизованности, вежливости, уважению к человеческой жизни, терпимости и образованности. Многим людям трудно жить в модернизированной среде или технологически управляемом, урбанизированном, многокультурном, интегрированном, гуманистическом и глобализированном обществе. Итак, анахронизм – еще одна причина неудач в развитии эпистемологии в обществах стран третьего мира, потому что произошедшее вытеснило некоторые особенности образа жизни и обычаи.

Безнаказанность также представляет собой реальную угрозу правопорядку и закону, что особенно характерно для африканских государств и стран третьего мира, в которых отсутствует культура ответственности, уважения человеческого достоинства и подчинения верховенству закона. Такие страны страдают от коррупции или имеют укоренившуюся систему покровительства. Вседозволенность проявляется как следствие полного отсутствия страха перед правовыми или социальными наказаниями, синдрома беззакония, «осадного» менталитета, ультраэлитарности, культа личности правителя, отношения к нему как к «священной корове», единоличного правления, режима кумовства, присвоения общественных богатств и ресурсов, принципа «помоги себе сам», внесудебных пыток и убийств, нарушения прав человека и спонсируемого государством терроризма. Безнаказанность может относиться к тому, кто в конечном итоге не понесет наказания за проступки, потому что государство не выполнило свою обязанность по расследованию и судебному преследованию преступления из-за сокрытия или халатности. Безнаказанной остается элита, которая ставит себя выше законов страны (политики, бизнес-магнаты, военные, бандиты у власти, полиция, ополченцы, линчеватели, духовенство и старейшины), действующая вопреки закону. Отсутствие наказаний стимулирует преступность и является исконным врагом порядка.

Обычно причина безнаказанности заключается не в отсутствии действующего закона, а в его несоблюдении. Общественное право и мораль находятся под угрозой из-за агрессивных норм поведения и обычаев. В Нигерии, как и в некоторых других африканских странах, многие случаи безнаказанности не расследуются, не преследуются, по ним не проходят судебные процессы. Более того, в условиях безнаказанности наказания не отбываются нарушителями по разным причинам, включая проблемы с подменой закоренелых преступников теми, у кого менее серьезные обвинения, политически мотивированную амнистию, побег из тюрьмы, организованные изнутри или извне, а также непомерные суммы, затрачиваемые людьми во время поиска справедливости.

### **Научный подход к африканской философии и развитию Африки**

Философия как профессиональная или академическая деятельность, безусловно, поздно появилась в Африке, среди африканских ученых и в университетах [Masolo 1997: 63; Bodunrin 1992: 16; Okolo 1992: 192–195]. Современный африканский философ сталкивается с разнообразными проблемами, возникающими внутри и вне его дисциплины. Поэтому африканская философия неразрывно связана с культурной эмансипацией и выживанием, и тем самым формирует свои методы противостояния экзистенциальным проблемам Африки. В то время как К. Огбогбо настаивает, что «эти проблемы выдают бедность африканской философии, поскольку становится все более очевидным, что африканские философы не могут использовать свои дисциплины для решения бесчисленных проблем Африки» [Ogbogbo 1997: 39], можно сказать, что «перед профессиональным философом в современной Африке возникает проблема из-за унаследованных профессиональных недостатков, в основном вследствие исторических предшественников, а также из-за необходимости реагировать на растущий спрос на полезность» [Sogolo 1990: 39–40]. Другие формы этой дилеммы возникают из-за проблем и ошибок в построении теоретических и практических траекторий развития философской дисциплины в Африке. Наблюдаются очевидные упущения в области расширения границ. Арчи Мафедж считает, что «продолжающееся интеллектуальное доминирование

иностранцев в Африке в сфере исследований и формирования политики развития (может) считаться признаком неспособности африканских умов заявить о своих притязаниях и развивать эндогенные теоретические перспективы и, таким образом, поставить себя в такое положение, при котором они могли бы предложить новые решения африканских проблем» [Mafeje 1991: 11].

Дилемма, стоящая перед африканским философом, может быть проанализирована в двух направлениях. С одной стороны, существует вопрос практических проблем развития. С другой стороны, существует проблема социальных условностей, которые определяют или устанавливают модели философской практики. Кваси Виреду устанавливает связь между знанием, действием и выживанием. Для него «самая очевидная проблема заключается в том, что большая часть знаний, необходимых нам в Африке, сейчас находится в руках, а иногда и в головах неафриканцев. Но сейчас, когда наука и технологии в Африке становятся все более актуальными, создается впечатление, что африканцы просто хотят подражать своим бывшим колонизаторам» [Wiredu 1998: 17–18; 2000: 181]. Ситуация со знаниями в Африке была концептуализирована в более широком смысле Полином Хаунтонджи, который сказал: «Модель Ядро/Периферия стала для меня полезным концептуальным инструментом для объяснения не только так называемой экономической отсталости стран третьего мира, но и отношений между Севером и Югом в области стипендий и обучения» [Hountondji 2006: 532].

Какова философская основа подлинного и эндогенного развития Африки? Каким образом мы достигаем человеческих ценностей и практики устойчивого развития в обществе? Нам необходимо рассмотреть вопрос о рациональности как проблему, связанную с действиями или поведением людей. Рациональность предполагает изучение динамики логического мышления африканцев, ее причинно-следственных связей и стремления к истинной сути реальности. Цель изучения этих элементов рациональности заключается в критическом анализе африканских традиций, культур и систем верований, чтобы понять, каким образом африканцы развивают смысл, изучают и передают опыт. В основе вопроса о рационально-

сти африканцев лежал бы фундаментальный вопрос о способах мышления, которые мы можем задать:

1. Как я мыслю?
2. Чем мое мышление отличается от вашего?
3. Каковы реальные и возможные результаты разницы в мышлении?
4. Каким образом ментально или материально я могу показать, что мое мышление в целом более продуктивно и прогрессивно, чем ваше?

Рациональность связана не только с культурой, но и с цивилизацией и историей. Вместе эти элементы отражаются на мышлении людей, их мировоззрении и способах передачи знания в основных областях науки и техники, политической организации, философии и религий. В африканской философии можно выделить два определения рациональности; в каком-то смысле африканская философия противопоставляется философии других континентов, но в особенности это касается западной или европейской философии. Считается, что существует уникальное африканское мышление или концептуальная основа, радикально неевропейская [Oruka 1990: 13–14; Van Niekerk 1998: 73]. В другом смысле философия в целом рассматривается как универсальная деятельность или дисциплина, независимая от расовых или региональных стереотипов. Философия в строгом смысле слова «использует метод критического, рефлексивного и логического исследования» [Oruka 1990: 13–14]. Цель состоит в том, чтобы установить смысл и значение философии как строгой дисциплины [Irele 2004: 3]. П. Бодунрин утверждает, что «изучение философии не имеет очевидной практической пользы, как, скажем, изучение физики. Философия представляет нам новую интерпретацию и новое понимание базовых понятий, лежащих в основе нашей повседневной жизни» [Bodunrin 1981: 23]. Для того чтобы что-либо можно было определить как философию, оно должно использовать логику, рациональность и критику в качестве важных инструментов своего дискурса [Idem 1991a: 63]. Эта тенденция обобщается О. Оладипо, который утверждает, что «Полин Хаунтонджи, Марсьен Тоа и Питер Бодунрин, например, видят в запад-

ной философии единственный интеллектуальный метод, способный привести к трансформации Африки» [Oladipo 1991: 99].

Каким образом мы можем развивать в Африке философские системы знаний для освобождения и трансформации? Какие ценности, установки и даже научные методы мы можем идентифицировать и теоретизировать для целостного развития Африки? В свете проблем, с которыми сталкивается африканская философия, П. Бодунрин признал, что философы разного толка, те, кто внесет свой вклад в решение острых социальных проблем, будут много путешествовать, писать в академическом сообществе [Bodunrin 1992: 38]. О. Оладипо подчеркивает, что «для того чтобы африканский философ справился с поставленными задачами, он должен отказаться от узкой специализации, которая характеризует интеллектуальную деятельность африканцев, и стремиться навести мосты между дисциплинами» [Oladipo 1998: 88]. Затем наука и технологии могут применяться более дисциплинированно, принимая во внимание такие ценности, как рациональное управление ресурсами, цивилизованность, патриотизм и ответственность как необходимые условия для продуктивной академической и общественной жизни. Оладипо четко придерживается мнения, что, хотя мы преданы развитию науки и технологий в Африке, озабоченность по поводу их востребованности вторична по сравнению с тем, «как они могут быть использованы для продвижения человеческих ценностей». Поэтому проблема знаний в Африке состоит в том, как использовать все ресурсы современного мира на благо нашего общества, не подвергая опасности сильные стороны нашей культуры [*Ibid.*: 5]. В этом и заключается проблема философии Африки на заре нового тысячелетия. Философия должна вдохновлять, стремиться к улучшению жизни африканцев и к развитию их большого потенциала. Чтобы преуспеть в этом, философии, конечно, потребуется сотрудничество с другими областями деятельности. Междисциплинарный подход к человеческим проблемам вновь выходит на первый план в науке нового тысячелетия.

Рассмотрим некоторые актуальные тенденции в использовании философии для развития науки и технологий в местной среде. Систематическая интеграция философских знаний в научное образо-



вание в интересах национального развития – это способ приспособить философию к нуждам и императивам африканского общества. На уровне высшего образования усилия направлены на консолидацию общих учебных курсов / программных подходов к развитию в направлении научных и технических знаний таким образом, чтобы способствовать целостному формированию человека. С. Чачадж настаивал, говоря простым языком, что «главная задача философии рассматривалась с точки зрения вклада в развитие науки. Было важно проводить обучение по тем философским дисциплинам, которые, скорее всего, будут способствовать развитию научной мысли в Африке: логике, истории наук, эпистемологии, истории технологий и истории философии» [Chachage 1994: 56]. П. Бодунрин красноречиво говорит о ценности некоторых разделов философии, о том, что «логика стала важной областью философии. Она является основным связующим звеном между философией и другими дисциплинами, она предоставляет инструмент для изучения и анализа утверждений других дисциплин и самой философии» [Bodunrin 1991b: 94].

Опять же, мы можем разработать учебную программу по философии, как это делается в некоторых северных странах, таких как Нидерланды и другие. Эти научно ориентированные курсы философии могут преподаваться в рамках собственно философии и на уровне общих исследований с учетом социальной и технологической значимости: философия и технология, философия науки, философия социальных наук, философия ценностей, история науки и техники, технология, этика и общество, технологии и общественный порядок, искусственный интеллект и информационные технологии, философия биологии, философская психология, философия разума, биоэтика, прикладная философия, философия и медицина, философия и терроризм, терроризм и технологии, философия и безопасность, философия и развитие, история философии, политическая идеология или политическая философия, эпистемология, теория этики, эстетика, метафизика, логика, философия логики, философская логика, логистика и философия математики, базовая прикладная логика, философия и экономика, экологическая этика,

экологическая философия, прикладная этика, бизнес-этика и корпоративная этика и др. [Ujomi 2015].

### **Заключение**

Мы можем повторить здесь основные моменты, сказав, что человек может представить себе лучший мир, преображенный научным гуманизмом посредством истинной индукции, несмотря на так называемых идолов, которые влияют на восприятие человеком самого себя и мира, в котором он живет. Кроме того, исходя из идеи покорения природы, Р. Декарт предлагает и вводит поиск достоверности как более надежное основание знания, что требует отчуждения самоопределения рациональных людей, чтобы уйти от естественного состояния дикости к состоянию цивилизованности. Это движение по своей прогрессивной природе является развитием, поскольку опирается на необходимость преобразования человеческой жизни от грубого и отвратительного дикого образа жизни до истинного разума.

В данной работе удалось рассмотреть необходимость знания для достижения развития, поскольку оно (развитие) зависит от очень широкого спектра знаний, как мы уже отмечали ранее; это процесс, посредством которого человек осознает возможности и проблемы, формулирует ответы, принимает решения и инициирует организованные действия. Этот процесс проходит с учетом последовательности от знания к вдохновению к действиям. Человек приобретает знания и осознает связанные с ними возможности и проблемы. Именно когда такая форма знания созревает, человек приобретает мотивацию или вдохновение для того, чтобы претворить ее в реальность; и даже если она не воплотилась в реальность, ее воплощение остается потенциально возможным.

*Перевод с английского О. В. Шевцовой*

### ***Литература***

Aristotle. *Metaphysics* // *The Complete Works of Aristotle* / ed. by J. Barnes. Vol. 2. West Sussex : Princeton University Press, 1984.

Ayer A. J. *The Problem of Knowledge*. Victoria : Penguin Books Ltd., 1956.

Bewaji J. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Ibadan : Hope Publications, 2007.

Bodunrin P. *Philosophy: Meaning and Method* // *Ibadan Journal of Humanistic Studies*. 1981. No 1. April.

Bodunrin P. *The Question of African Philosophy* // *African Philosophy: The Essential Readings* / ed. by T. Serequeberhan. New York : Paragon House, 1991a.

Bodunrin P. *Philosophy and Culture in Edited* // *Culture and Civilization* / ed. by L. Thompson, D. Adelugba, E. Ifie. Ibadan : Africa-Link Books, 1991b.

Bodunrin P. *Philosophy in Africa. The Challenge of Relevance and Commitment* // *Postkoloniales Philosophieren Africa* / ed. by H. Nagl-Docekal, R. Heinrich, L. Nagl, H. Vetter. Wien; Munchen : R. Oldenbourg Verlag, 1992.

Chachage C. S. L. *Discourse on Development among African Philosophers* // *African Perspectives on Development: Controversies, Dilemmas and Openings* / ed. by U. Himmelstrand, K. Kinyanjui, E. Mburugu. London : James Currey, 1994.

Descartes R. *Rules for the Direction of the Mind. II* // *Descartes Philosophical Writings* / ed. by E. Anscombe, P. T. Geach. New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1971a.

Descartes R. *Meditations on First Philosophy. I* // *Descartes Philosophical Writings* / ed. by E. Anscombe, P. T. Geach. New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1971b.

Descartes R. *Discourse on Method. II* // *Descartes Philosophical Writings* / ed. by E. Anscombe, P. T. Geach. New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1971c.

Descartes R. *Objections and Replies. 2<sup>nd</sup> Replies, 3<sup>rd</sup> point*. URL: <http://www-users.york.ac.uk/~mab505/teaching/emp/descarte/cogito.htm> (дата обращения: 8.05.2015).

Hountondji P. J. *Knowledge as a Developmental Issue* // *A Companion to African philosophy* / ed. by K. Wiredu. Oxford : Blackwell, 2006.

Irele A. *Philosophy and the Postcolonial Condition in Africa* // *Research in African Literatures*. 2004. No. 35(4). Pp. 160–170.

Kaphagawani D. 1998. *What is African Philosophy?* // *The African Philosophy Reader* / ed. by P. Coetzee, A. P. J. Roux. London : Routledge.

Kubitz A. *Scepticism and Intuition in the Philosophy of Descartes* // *The Philosophical Review*. 1939. No 48(5). Pp. 472–491.

Mafeje A. African Philosophical Projections and Prospects for the Indigenisation of Political and Intellectual Discourse. Harare : Sapes, 1991.

Masolo D. African Philosophy: A Historical Overview // A Companion to World Philosophies / ed. by E. Deutsch, R. Bontekoe. Massachusetts : Blackwell, 1997.

Njoku F. Development and African Philosophy. N. p., 2004.

Ogbogbo C. 1997. The poverty of African Philosophy // Ibadan Journal of Humanistic Studies. No 7. October. Pp. 35–42.

Okolo Ch. B. 1992. Philosophy in Africa. Present and Future // Postkoloniales Philosophieren Africa / ed. by H. Nagl-Docekal, R. Heinrich, L. Nagl, H. Vetter. Wien; Munchen : R. Oldenbourg Verlag, 1992.

Oladipo O. Traditional African Philosophy: its Significance for Contemporary Africa // African Notes. 1991. Vol. XV. No. 1, 2. Pp. 96–104.

Oladipo O. The Idea of African Philosophy. Ibadan : Hope Publications, 1998.

Oruka H. O. Trends in Contemporary African Philosophy. Nairobi : Shirikon, 1990.

Pritchard D. What is this Thing Called Knowledge? New York : Routledge Publishers, 2006.

Rodney W. How Europe Underdeveloped Africa. Washington : Howard University Press, 1982.

Sogolo G. Options in African Philosophy // Philosophy. 1990. No. 65. Pp. 39–52.

Thomson G. On Kant. London : Wadsworth Publishers, 2003.

Van Niekerk M. Understanding Trends in African Thinking // The African Philosophy Reader / ed. by P. Coetzee, A. P. J Roux. London : Routledge, 1998.

Wiredu K. Our Problem of Knowledge: Brief Reflections on Knowledge and Development in Africa // Remaking Africa / ed. by O. Oladipo. Ibadan : Hope, 1998.

Wiredu K. Our problem of Knowledge: Brief Reflections on Knowledge and Development in Africa // African Philosophy as Cultural Inquiry / ed. by I. Karp, D. A. Masolo. Indianapolis : Indiana University Press, 2000.

Ujomu P. O. The Relevance of African Philosophy to African Development: Lessons and Benefits of a Scientific Approach // UMA Journal of Philosophy and Religions. 2015. No. 10(1). September. Pp. 124–136.