

Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта

М.Т. Степанянц

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается проблема рациональности на основе ключевых текстов наиболее ярких поборников проекта новой картографии философии. К таковым относятся «Манифест вновь нарождающейся философии» (2016) Джонардона Ганери и «Сравнительная философия без границ» (2016) Ариндама Чакрабарты и Ральфа Вебера, проникнутые пафосом движения за освобождение от колониального интеллектуального рабства, от эпистемологической несправедливости, выражающейся в непризнании «множественности способов мышления». В них – призыв сосредоточиться на переосмыслении моделей «отличительного понимания» и обосновании их права на признание. Манифест Дж. Ганери сравнивается с «Манифестом философии» Алена Бадью. Оба призывают к поддержке предлагаемых ими глобальных проектов – «заново отстраивать здание философии» (Бадью) и «рождать заново философию» (Ганери). У Бадью – это «философия событий», у Ганери – «философия новой картографии». Бадью усматривает путь «приближения к Философии» или «возвращение к самой философии» в признании четырех источников истины, к каковым он причисляет политику, любовь, искусство и науку. Ганери говорит о «множественности способов мышления», о движении за освобождение от колониальной интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода. Оба философа признают множественность культурных миров. Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме, и приходит к заключению о невозможности единой логики. Ганери последователен и не противоречит сам себе в утверждении плюрализма рациональности, логических систем, а потому выступает за продвижение проекта новой картографии философии.

Ключевые слова: сравнительная философия, манифест, межкультурная философия, рациональность, картография, европоцентризм, западные культурные традиции, пост-компаративизм.

Степанянц Мариэтта Тиграновна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, Москва, Россия.

marietta@iph.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6176-5718>

Цитирование: Степанянц М.Т. (2018) Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта // Философские науки. 2018. № 6. С. 33–51.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project

M.T. Stepanyants

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Original research paper

Summary

The article considers the problem of rationality on the basis of two key texts by the prominent proponents of the new cartography for philosophy. These include *A Manifesto for Re:emergent Philosophy* by Jonardon Ganery (2016) and *Comparative Philosophy without Borders* edited by Arindam Chakrabarti and Ralf Weber (2016). The both mentioned texts are imbued with the fervor of the movement for liberation from colonial intellectual servitude and epistemological injustice that does not recognize a plurality of ways of thinking. They call for redefinition of the distinctive models of understanding as well as for justification of their rights to be acknowledged. A new cartography of philosophy presupposes a new atlas of rationality. The *Manifesto* by J. Ganery is compared with *The Manifesto for Philosophy* by A. Badiou. Both are calling for support for their global projects – “rebuilding of philosophy’s edifice” (Badiou) and “re:emergence of philosophy” (Ganeri). Badiou implies “an approach to the Philosophy” or “a return to the philosophy” by recognition of the four sources of the truth, which he regards as politics, love, art and science. Ganery speaks about “the plurality of ways of thinking”, about the movement for liberation from colonial intellectual dependence by applying the intercultural approach. The two philosophers acknowledge the plurality of cultural worlds. Badiou means “the philosophy of events,” while Ganery – “philosophy of a new cartography.” Badiou discovers different logics in disparate worlds that every time are submitted in specific forms, and thus he comes to the conclusion that single universal logic is impossible. Ganery is consistent and does not contradict himself by claiming plurality of rationalities, of logical systems, and thus advocates the promotion of the project for a new cartography of philosophy.

Keywords: comparativism, manifesto, intercultural philosophy, rationality, cartography, Eurocentrism, non-Western cultural traditions, post-comparativity.

Marietta Stepanyants – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

marietta@iph.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6176-5718>

Citation: Stepanyants M.T. (2018) Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 33–51.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-33-51

Введение

«Мы можем увидеть в будущем ярко выраженный плюралистический реализм в институциях академической философии по всему миру и новую картографию философии». Такими словами заключается Манифест движения за освобождение от колониального интеллектуального рабства. Точное название документа – «Манифест вновь нарождающейся философии» [Ganery 2016a, 134–143]. Его автор – Джонардон Ганери, профессор философии Нью-Йоркского Университета в Абу-Даби, входящего в Глобальный сетевой университет Нью-Йоркского университета (NYU's Global Network University). Речь идет о том, что Западная философия – лишь одна из философских традиций. Философия должна включать в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира, чтобы обрести свой полноценный смысл. Иными словами, ей следует «вновь возникнуть», «вновь народиться».

Коммуникативные особенности жанра манифеста

Вспомним этимологию самого слова «манифест», происходящего от латинского *manifestus*, означающего «явный», и историю этого текстового жанра. Документы этого рода «оглашали», т.е. делали явным то, что уже имело место в жизни общества, хотя и не осознавалось его большинством. Изначально акты верховной власти выражались в форме торжественного обращения к народу в связи с каким-либо крупным политическим событием. Со временем манифестами стали именоваться обращения политических партий, общественных организаций, литературных и художественных групп.

В отличие от обращений деятелей искусства и литературы, обращение к жанру манифеста в среде философов – событие исключительное. На слуху, конечно, «Манифест философии» Алена Бадью. В изданных в 1988–1989 гг. масштабном труде «Бытие и событие» и сжатом в размер брошюры «Манифесте философии» (букв. – манифест за философию) Бадью заявил о своей философской программе.

а. Призыв к поддержке определенного проекта

Имеется ряд сходств манифеста Дж. Ганери с манифестом известного французского философа. Оба документа призывают к поддержке предлагаемых ими глобальных проектов (в названии оригиналов используется один и тот же предлог «за») «заново отстраивать здание философии» (Бадью) и ратовать за «вновь нарождающуюся философию» (Ганери). У Бадью – это «философия событий», у Ганери – «философия новой картографии» (не с одним участником, а со всеми теми, кто существует в мире). Бадью усматривает путь «приближения к Философии» или «возвращение к самой философии» в признании четырех источников истины, к каковым он причисляет политику, любовь, искусство и науку. Ганери говорит о «множественности способов мышления», о движении за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода. Оба философа признают множественность культурных миров. Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме, и приходит к заключению о невозможности единой логики [Badiou 2009, 143]. Но, как справедливо отмечается в отечественной литературе, «его плюрализм выглядит оборотной стороной антихолистского подхода к базовым вопросам онтологии» [Губман 2012, 21]. Ганери последователен и не противоречит сам себе в утверждении плюрализма рациональности, логических систем.

б. Протестный характер

Для манифестов характерен протестный характер, внесение в горизонты общественного мышления пока не явного, но, тем не менее, возможного и даже реально вероятного явления [Эпштейн 2004]. Протест сопровождается призывом к действию в соответствии с предложенной программой. Философские манифесты Бадью и Ганери соблюдают параметры избранного жанра.

В манифесте Ганери наиболее яркое выражение получил протест против «колониального использования разума философскими гигантами XVIII–XIX вв., заложившими моральные и интеллектуальные основания колониализма» [Ganery 2016a, 135]. Европейские философы эпохи колониализма подвергаются жесткой критике за ложное утверждение нейтральности своей рациональности. Они, говорится, по существу, призывали: «Пользуйтесь разумом так, как это делаем мы, или же признайтесь, что вы находитесь за пределами рациональности и фактически вовсе не занимаетесь философией» [Ganery 2016a, 136]. История западной эпистемологии описывает себя как единственно существующую в мире. А потому только колониальные державы имеют философию, остальной же мир об-

ладает «культурой» или в лучшем случае – «мудростью». Таким образом, утверждение о нейтральности рациональности, должно быть разоблачено как обман, как вопиющая эпистемологическая несправедливость [Ganery 2016a, 136].

Со своей стороны мы можем напомнить лишь высказывание одного из «философских гигантов» – Мартина Хайдеггера: «Часто употребляемое выражение “западноевропейская философия” на самом деле есть тавтология. Почему? Потому, что “философия” является греческой в своей сущности, – “греческой” здесь означает: сама сущность философии коренится в том, что она завладела сначала греческим миром, и только им, чтобы развернуть себя в нем... Положение “философия по своей сути является греческой” означает одно: Запад и Европа, и только они, в глубинном ходе своей истории изначально “философичны”... Поэтому вопрос “что это такое – философия?” мы можем задавать, только если вступаем в разговор с мышлением греческого мира» [Хайдеггер 1993, 13].

с. Возвешение о значимом событии

В полном соответствии с жанровой особенностью, в рассматриваемом нами «Манифесте» возвещается о новой для философии эпохе: «Мы вступаем в то, что можно назвать веком вновь нарождающейся философии» [Ganery 2016a, 136]. Этот век характеризуется тем, что философия любого региона мира находит новые автономные и аутентичные формы артикуляции; философское сообщество возвращается к плюральной и дифференцированной сети продуктивных центров; бывшие колониальные державы не являются более обязательными партнерами диалога или объектами сравнения.

Манифест призывает философов сосредоточиться на переосмыслении моделей «отличительного понимания». Когда спрашивают: «Могут ли азиаты и другие неевропейцы думать и рассуждать?», ответ один – «Конечно!» Когда же задается вопрос «Должны ли они думать и рассуждать так, как европейцы?» Ответ – «Нет. Потому что фундаментальная асимметричность, порожденная колониализмом, не может просто так исчезнуть в результате коллективной амнезии. Солидарность ранее колониальных народов ведет к восстановлению понимания многообразия унаследованного прошлого».

В «Манифесте» приведены конкретные примеры отличной от принятой на Западе логики понимания. Ганери обращается к истории индийской логики. Принципиальный контраст между западным и индийским стилями мышления Ганери усматривает в формальной дедукции, с одной стороны, и партикулярной, частной экстраполяции, с другой. Последняя представляет собой логико-методологическую процедуру переноса выводов, сделанных относительно какой-либо

части объектов или явлений, на всю совокупность данных объектов или явлений [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья 2001, 171–174].

В рамках указанной модели возможно разнообразие практик рассуждения и оценок. Из самого факта вариативности практик рассуждения не следует, что идея обоснования сама по себе контекстозависима. Но из нее вытекает, что существует вариативность базового набора примеров и типов информации, которые свидетельствуют о сходстве суждений. Нормы транссекторальны и в то же время диалогичны. Указанная модель дает возможность для определенного рода иммерсионной рациональной практики, которая, по мнению Ганери, важна при оценке, развитии и критике ценностей посредством когнитивных ресурсов, доступных группе для обеспечения аутентичных форм обоснования [Ganery 2016a, 139].

Рождение философии заново

В заключении «Манифеста» заново рождающаяся философия определяется как разновидность плюралистического реализма, признающего множественность способов мышления, которая не может сводиться к одному, тем более к колониальному способу [Ganery 2016a, 141]. Понимаемая таким образом философия должна преодолеть редукционизм, присущий универсализму, который склонен к сайентизму и подчинению разума власти, примером чему является колониальное использование рациональности. Плюрализм принимает различные смысловые оттенки на разных уровнях дискуссий: политическом, научном, религиозном, философском. Но независимо от того, выражается ли он в терминах релятивизма или диверсификации, важным всегда остается отвержение претензии на нейтральность при колониальном использовании рациональности. «Манифест» направлен на продвижение проекта *новой картографии философии* [Ganery 2016a, 141–142].

Определение философии

Для того чтобы Манифест стал Программой мобилизации единомышленников, требуется его доработка, критическое осмысление.

Прежде всего, в нем отсутствует ясный и развернутый ответ на вопрос, что можно называть «философией»? Утверждение о существовании философии у новозеландских маори [Stewart 2016] или африканских народов [Chimakonam 2015] звучит политкорректно, но по существу слабо обосновано. Расширительный смысл, вкладываемый в понятие «философия», нуждается в более фундаментальной аргументированности.

Определение, принятое как нормативное в отечественном философском сообществе, утверждает, что философия – «это особый

тип рационального познания, в рамках которого систематически формулируются и обсуждаются кардинальные проблемы бытия. Философия стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем [Степин 2001, 195]. Примечательно, что такое же определение, правда, с уточнением, что речь идет о *западной* философии, дано в авторитетной «Энциклопедии Британника» [The New Encyclopedia Britannica 1973–1974, 14, 248].

При такой дефиниции кажется допустимым «отлучение» западных культур от философии, поскольку в них предполагается, что рационализм не является единственным методом познания. Введенное греками понятие напрямую не связано с рациональностью: оно переводится как «любовь к мудрости», «уподобление Богу» и т.д. Постижение или, вернее, приближение к мудрости, достижимо не только разумом. Не отрицая огромных возможностей разума, Блез Паскаль подчеркивал познавательную роль «сердца», сплошь и рядом вскрывающего ничтожество разума перед лицом бесконечного универсума и непознаваемого Бога.

Логика в Индии

Из приведенного выше определения философии следует, что создание новой картографии философии осуществимо на основе появления новой картографии рациональности. Ганери ссылается на пример одной из логических систем Индии, что понятно, учитывая его индийское (не индусское) происхождение, а главное, что своеобразие логических систем в Индии изучено и признано в большей степени, чем тех, что имеются в других ареалах культуры. Логика действительно получила в Индии развитие в классических школах брахманизма (ньяйи прежде всего), в буддизме и джайнизме.

Но как быть с философскими традициями Китая, мусульманского мира, коренных народов Африки, Латинской Америки и др., когда в академических кругах отсутствует минимальный консенсус относительно присущей им рациональности?

Специфика китайского рационализма

Возьмем, к примеру, Китай. Рассуждая о знании, здесь принято использовать иероглиф *чжи*, обычно переводимый как «знание» или «мудрость» (когда это существительное) и как «знать» (когда это глагол), который означает одну из человеческих добродетелей. Это философски значимый термин, часто фигурирующий в тексте «Аналектов» Конфуция. Он встречается 113 раз, т.е. больше, чем Дао или *жэнь* – гуманность.

В современном философском дискурсе слово «знание» используется главным образом в смысле знания о фактах, делающих мир таковым, каков он есть, и знания научных законов или теорий, объясняющих эти факты. Однако эти тесно взаимосвязанные типы знания в «Аналектах» не обсуждаются. В базовом для конфуцианской традиции тексте «чжи» означает примерно следующее: «...ощутить то, что наиболее уместно сделать в определенной ситуации; осознать почему; совершить эти действия; испытать чувство удовлетворения от их совершения» [Rosemont 2011, 18]. В конфуцианстве под знанием имеется в виду «знание о том, что нужно или не нужно делать», «конфуцианский подход выходит за рамки эпистемологической сферы истинности и ложности, попадая в сферу морального совершенства» [Ni 2011, 45].

Примечательно, что, когда знание рассматривается в связке с действием, у китайцев доминирует признание наибольшей значимости действия. Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си (1130–1200): «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание – это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие – это важное» [Кобзев 2008, 31]. Правда, временами имели место отклонения от традиционно доминантной позиции. Так, Ван Янмин (1472–1529) выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия». Вдохновленный успехами западной науки идеолог реформ Тань Сытун (1805–1898) сформулировал тезис о приоритетности знания: «Я ценю знание и не ценю действие; знание – это дело духовных горних душ, действие – это дело телесных дольных душ». «Истинное знание обязательно предполагает способность к действию» [Кобзев 2008, 31].

Известно, что помимо конфуцианства в Китае были и продолжают существовать иные направления мысли. Наиболее значимое из них – даосизм. Даосы считают знание «вредной привычкой». Мудрец «знает» подобно младенцу или животному, совсем не по-аристотелевски. Он не пускается в путешествия в поисках интеллектуальных открытий, но пребывает на одном месте, предпочитая совершенствоваться в искусстве ограничения интеллекта во имя совершенствования присущих ему естественных способностей и инстинктов. Воздерживаясь от соблазнов знания, человек тем самым обретает способность действовать в полной гармонии с природой. Новые же знания ведут лишь к излишнему вмешательству, посягательству на естественный порядок вещей [Moeller 2011].

Любая философская традиция в той или иной степени ориентирована на знание. Но существуют различия в акцентах – и в том, как они относятся к *теоретизированию* о знании. Поскольку для китайской традиции жизненно важно *прагматическое* знание, можно допустить, что само стремление к такому типу знания фактически

не мотивировало развитие общих теорий знания. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что древние китайские философы не оставили после себя трактатов по логике.

Вопрос о специфике китайского рационализма порождает жесткое противостояние точек зрения в философском сообществе. В России его наиболее ярко демонстрируют А.И. Кобзев и А.А. Крушинский.

Философ-синолог А.И. Кобзев настаивает на полной чужеродности формальной логики для китайской научно-философской традиции вследствие доминирования в ней философского натурализма, неразвитости идеализма и соответственно логических представлений об идеализации и абстракции. А.И. Кобзевым детально разработана теория универсальной методологической оппозиции: логика – нумерология, согласно которой на Западе возобладали первая над второй (пифагорейством и каббала), а в Китае вторая (*сян-шу-чжи-сюэ* – «учение о символах и числах») над первой (протологикой моистов, «школы имен» и Сюнь-цзы). Для него совершенно очевидно, что в «И цзин» и производной от него ицзинистике не сформулирована никакая-либо логическая или математическая теория. Использувавшиеся в этой традиционной китайской науке «символы и числа» (*сян шу*) суть не более чем особые знаки классифицирующих описаний мира (классификационных схем), принадлежащих коррелятивному (ассоциативному, координативному, категориальному) мышлению [Кобзев 1994].

Синолог-востоковед А.А. Крушинский отстаивает прямо противоположную позицию. Он утверждает, что Китай представляет собой единственную цивилизацию в мире, которая сформировала систему соответствующих логико-методологических воззрений на принципиально иной, нежели в остальных создавших логику цивилизациях, лингвистической базе. Самой существенной чертой этой инаковости является пропасть между фонетическим и идеографическим письмом, которая разделяет индоевропейскую и китайскую цивилизации. Более того, он усматривает в древней «китайской логике» вариант современной математической логики [Крушинский 2013].

Разброс мнений и оценок относительно логических систем (и даже самой возможности их существования), лежащих в основании рационализма, отличного от того, что принято считать таковым в западной истории философии, требует продолжения исследовательских усилий. Речь идет обо всех исследователях, независимо от принадлежности к той или иной национальной культуре, интересующихся указанным кругом проблем. Отлучать от этого общезначимого дела западных философов безрассудно. Неоправданно обвинять всех их в «колониальном мышлении». Их роль следовало бы оценить по справедливости, т.е. не только критикуя, что было

уже реализовано в полной мере жестким осуждением ориентализма Эдвардом Саидом [Саид 2006], но и признавая их заслуги в преодолении европоцентризма.

Пришло ли время посткомпаративизма?

«Манифест» Ганери демонстрирует нарастающий радикализм в среде незападного философского сообщества. Радикализму всегда сопутствует поспешность в желании достигнуть поставленной цели. Ганери приветствует наступление эпохи посткомпаративной философии, о котором, по его оценке, возвещает «Манифест философии без границ» [Chakrabarti, Weber 2016]. Таковым он считает предисловие и заключение, написанное Ариндамом Чакрабарти и Ральфом Вебером – ответственными редакторами коллективного труда «Сравнительная философия без границ». Под «философией без границ» имеется в виду «пересечение географических зон, культурных ареалов, временных периодов», ведущее к обнаружению концепции, аргументов и положений, возникших в результате многолетнего взаимного обогащения идеями, извлеченными из различных культур, исторических периодов, текстов и дисциплин» [Chakrabarti, Weber 2016, 22].

Авторы упомянутых двух манифестов демонстрируют революционный пыл по отношению к радикальным переменам: «Как только мы, выбравшись из зловонных колодезев не признаваемой веками эпистемологической несправедливости, достигнем уровня глобальной, критической, созидательной философии, мы сможем отбросить лестницу сравнения (компаративистику. – М. С.)» [Chakrabarti, Weber 2016, 238]. Ганери полностью разделяет этот, как он называет, «замечательный призыв взяться за оружие» [Ganery 2016b, 164].

Насколько оправдан такой призыв? Возможно ли вообще философствование без границ? Не ведет ли оно к нивелированию различий, чревату появлением видоизмененной глобальной философии? Не является ли преждевременным отказ от компаративизма, который еще не исчерпал своих возможностей, оставаясь необходимым, в том числе и в деле формирования новой картографии философии, невозможной без тщательно прописанного атласа (а не просто карты) рациональности?

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бадью 2000 – Бадью А. Манифест философии / пер. В. Лапицкого. – URL: http://www.ng.ru/kafedra/2000-02-10/3_manifest.html

Губман 2012 – Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // Западная философия конца XX – начала XXI в. / отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2012. С. 8–27.

Кобзев 1994 – *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М.: Восточная литература, 1994.

Кобзев 2008 – *Кобзев А.И.* Знание/разум и вера/благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. Серия «Сравнительная философия». Вып. 3 / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2008.

Крушинский 2013 – *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013.

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / пер. с санскр. и комм. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2001.

Саид 2006 – *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. – СПб.: Русский мир, 2006.

Степин 2001 – *Степин В.С.* Философия // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 2001.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

Щуцкий 1993 – *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / сост. А.И. Кобзев. – М.: Восточная литература, 1993.

Agada, Chimakonam 2015 – *Agada A., Chimakonam J.O.* Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy // *Paragon Issues in Philosophy*. Mar 1, 2015.

Badiou 2009 – *Badiou A.* Logics of Worlds. Being and Event, 2. – L.; N. Y., 2009.

Chakrabarti, Weber 2016 – *Chakrabarti A., Weber R.* Preface. Conclusion // *Chakrabarti A., Weber R.* (eds.). Comparative Philosophy without Borders. – L.: Bloomsbury, 2016.

Ganery 2016a – *Ganery J.* A Manifesto for Re:emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. – Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. P. 134–143.

Ganery 2016b – *Ganery J.* Reflections on Re:emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. – Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. 2016. P. 164–186.

Manjapra 2010 – *Manjapra K.* Cosmopolitan Thought Zones. Introduction // *Bose S., Manjapra K.* Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas. – L.: Palgrave Macmillan, 2010. P. 1–19.

Moeller 2011 – *Moeller H.-G.* Knowledge as Addiction: A Comparative Analysis // *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy. 2011. P. 50–71.

Ni 2011 – *Ni P.* Two Kinds of Warrant: A Confucian Response to Planting's Theory of the Knowledge of the Ultimate // *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. P. 55–58.

Rosemont 2011 – *Rosemont H.* On Knowing (*Zhi*): Praxis-Guiding Discourse in the Confucian *Analects* // *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011. P. 17–24.

Stewart 2016 – *Stewart G.* What's in a Name? In Support of a Manifesto for Re:emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. – Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. P. 154–161.

The New Encyclopedia Britannica (1973–1974) – The New Encyclopedia Britannica in 30 vols. Vol. XIV. Macropedia, 1973–1974.

Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project

Introduction

“We may look to a future when there will be a vibrant pluralistic realism in departments of academic philosophy around the globe, and a new cartography of philosophy.” These are concluding words of the Manifesto for liberation from colonial slavery. The precise name of the document is *A Manifesto for Re:emergent Philosophy* [Ganery 2016, 134–143]. Its author is Jonardon Ganeri, Global Network Professor in the College of Arts and Science, New York University.

The *Manifesto* claims Western philosophy to be just one of the philosophical traditions, while Philosophy should include all philosophic traditions beyond the borders of the Western world so that to obtain its full sense. In other worlds it needs to re:emerge.

Communicative features of the genre of manifesto

The etymology of the word of manifesto is commonly known. It descends from the Latin *manifestus*, meaning “clear”. Documents of this kind used to “proclaim”, i.e. made explicit, what had already occurred in the life of a society, although not comprehended by its majority. Initially, acts of a supreme power were expressed in the form of a solemn address to the nation in connection with a major political event. Over time, the programs of political parties, public organizations, literary and artistic groups were named as manifestos.

Unlike the arts and literature, the use of this genre by the philosophers has been an exclusive event. What easily comes to the mind is of course, Allain Badiou's *Manifeste pour la philosophie* which was first published in the large-scale volume *L'Être et l'Événement* (1988) and then, a year later, compressed in a size of a brochure in which a world known French philosopher proclaimed his program.

a. A call to support a specific project

There are some similarities between Jonardon Ganery's and Allein Badiou's manifestos. The both call support for their global projects. The both use in the titles of their manifestos the preposition “for”. Badiou

appeals for “rebuilding the edifice of philosophy,” which in his view is “a philosophy of events”. Ganery stands for “re:emergent philosophy,” meaning by that “philosophy of a new cartography” made not by a single participant but by all those who exist in this world.

Badiou sees the way to “approaching to the Philosophy” or “returning to the Philosophy” in recognition of the four sources of truth, which he regards as politics, love, art and science. Ganery speaks of “the plurality of ways of thinking,” above the movement for the liberation of intellectual dependence by applying an intercultural method. The two philosophers acknowledge the plurality of cultural worlds. Badiou discovers in disparate worlds their logical order, submitted in the specific form and comes to the conclusion that a single universal logic is impossible [Badiou 2009, 143]. But as rightly noted, “his pluralism looks like the flip side of anticholistic approach to the basic issues of ontology” [Gubman 2012, 21]. As to Ganery, he is consistent and not contradictory to himself in claiming plurality of rationality and logical systems.

b. Protest character

The two manifestos are the protests calling for actions in accord with a proposed program. In Ganery’s manifesto it is the protest against “the colonial use of reason” by giant philosophers of 18th–19th centuries” [Ganery 2016, 135]. Colonial rationalists are subjected to harsh criticism for false claim to neutrality: “Make your use of reason like ours, or admit that you are outside reason and not actually engaged in philosophy at all” [Ganery 2016, 136]. A history of epistemology in the West describes itself simply as the history of epistemology. The colonial power has philosophy, the rest of the world has only what is described as “culture” or, more condescendingly still, “wisdom tradition.” The colonizers’ claim that reason is a neutral tool had thus to be exposed as trickery, redressing of a blatant epistemic injustice [Ganery 2016, 136].

May I remind here a quotation from Martin Heidegger – one of “giant philosophers”: “The statement: ‘Philosophy is in its nature Greek’ say nothing else but that: the Occident and Europe, and only they, are originally philosophical in the course of their intrinsic history... The often heard expression ‘Western-European philosophy’ is in truth a tautology” [Heidegger 1963, 3]. Hence the question “What is philosophy?” might be asked only when we are in conversation with Greek rationality [Heidegger 1963, 13].

c. Announcement of a significant event

Ganery announces about entering a new age, which might be called the age of re:emergence. It poses the following key features: first, philosophies from every region of the world, locally grounded in lived experi-

ence and reflection upon it, are finding new autonomous and authentic forms of articulation. Second, the philosophical world is returning to a plural and diverse network of productive sites. Third, Europe and other colonial powers are no longer mandatory conversation partners or points of comparison but rather unprivileged participants in global dialogue [Ganery 2016, 137].

The Manifestos calls philosophers to retrieve and reinvent fashion a “distinctive understanding” of how it all hangs together, and why. When it is therefore asked “Can Asians and other non-Europeans think and reason?” the answer is “Yes, of course!” Must they think and reason as if they are Europeans? No, because the fundamental asymmetry that colonialism produced cannot simply be made to disappear in an act of collective amnesia of the sort intellectuals of former colonial powers seem so remarkably adept. The solidarity among formerly colonized peoples leads to revitalization in the understanding of various inherited pasts.

Ganery refers to some concrete examples of different logics. Since he studied for years logical theories in India, he refers to a fundamental contrast between Western and Indian styles of reasoning, that of formal deduction and that of particular case-based. The latter model most especially developed in early Nyāya logic into a general theory of ethical and normative reasoning. The basic idea is that an object is inferred to have one, unobserved, property on the grounds that it has another, observed, one. The early Indian thinkers presented an important style of thinking, yet one that is not understood if we think of all good reasoning as involving subsumption to general rule. There can be diversity in reasoning-and-evaluating practice without incommensurability. From variation in reasoning practice it does not follow that the idea of reason itself is context-sensitive, though the uses to which it is put may well be: it implies only that there is a variation in the base-sets of exemplars and in the kinds of background information that inform similarity judgments. Case-based norms are trans-sectarian but dialogue-specific. The model provides for the kind of immersed rational practice that Ganery regards as essential in the evaluation, development and criticism of values, using cognitive resources available to a group in order to provide authentic forms of justification [Ganery 2016, 139].

The reemergence of Philosophy

A Manifesto for Re:emergent Philosophy is concluded by Ganery’s definition of Philosophy. “The conception of philosophy,” he says, “embodies a type of pluralistic realism, a commitment to the claim that there are many ways to investigate a reality whose existence is independent of human inquirers, a plurality of ways of thinking that cannot be reduced

to any single mode of interrogation (least of all to the colonial use of reason)” [Ganery 2016, 141].

Understood in this way philosophy should overcome the reductionism inherent to universalism. Pluralism assumes different connotations for different levels of discussion: the political, scientific, religious, and philosophical. But regardless of whether it is in terms of relativism or diversification it always rejects claims to neutrality by the colonial use of rationality. The *Manifesto* is aimed at promotion of the project of the new cartography of philosophy [Ganery 2016, 142].

The definition of philosophy

To become a Program that can mobilize the like-minded people this Manifesto still requires to be critically reviewed. First of all, it should obtain to clarify what could be called “philosophy”? The claims of the existence of New Zealand Maori’s [Stewart 2016] or African peoples’ philosophies [Chimakonam 2015] may sound politically attractive – correct, yet they are poorly justified. A broad meaning of the concept philosophy needs much better arguments for justification.

The New Russian Philosophic Encyclopedia shares the definition commonly accepted in the West: “it is a deep reflection in a rational, methodological, and systematic way upon those aspect of experience that are of the greatest concern to the human” [The New Encyclopedia Britannica 1973–1974, 14, 248]. With such a definition seems valid “excommunication” non-Western cultures from philosophy because there it is assumed that rationality is not the only method of cognition. Imposed by the Greeks the concept of philosophy is not directly related to rationality: its original meaning is “love for wisdom.” Comprehension or rather approaching wisdom is achievable not only by reason. Without denying the tremendous possibilities of the mind, Blaise Pascal emphasized cognitive role of “heart,” which constantly discovers nothingness of reason in the face of endless universe and incomprehensible God.

Logic in India

From the above definition of philosophy follows that to create a new mapping is feasible on the basis of philosophy of the new cartography of rationality. Ganery cites the example of one of Indian logical systems. He does that not only because of his Hindu origin but mostly because the particularity of logical systems in India is accepted more than in other cultural areals. In fact, logic has been highly developed by classical Brahman schools (*darshans*), first of all by Nyaya, in Buddhism and Jain philosophy.

But what should we do with Chinese, Islamic, African, Latino-American philosophic traditions concerning whose rationality there is minimum consensus.

The specificity of Chinese rationalism

Let us take for example China. While speaking about knowledge it is traditionally used a term *zhi* that is translated as “wisdom” if it is in a form of a noun or as “to know” in case it is a verb. This character is used in *Analects of Confucius* 113 times. That as much more than *Dao* or *ren*.

In modern philosophy “knowledge” commonly means the knowledge about facts, which make the world as it is, or the knowledge about the scientific laws and theories, which explain those facts. However in *Analects* the above mentioned types of knowledge are not discussed. What *zhi* appears in its most philosophically usages by Confucius is something like “a sense of what it is more fitting to do in our interactions, understanding why, doing them, and achieving a sense of contentment from so doing” [Rosemont 2011, 18]. The Confucian approach transcends the epistemological realm of truth, and enters the realm of moral goodness” [Ni 2011, 45].

It is noteworthy that considering knowledge in conjunction with the action the Chinese were inclined to acknowledge the highest recognition of the significance of the action. The normative formula of the relation between “knowledge” and “action” has been given by Zhu Xi (1130–1200): “Speaking about the preceding and the following, knowledge is preceding. Speaking about the insignificant and significant, action is significant” [Kobzev 2011, 27]. However at times there had been deviations from the traditionally dominant position. Thus, Wang Yang-ming (1472–1529) put forward a proposition about “coinciding unity of knowledge and action” [Kobzev 2011, 27]. Inspired by the progress of Western sciences, Tan Sitong (1805–1898), the ideologue of reforms, formulated the thesis about the priority of “knowledge”: “I appreciate knowledge and scorn action; knowledge is a matter of spiritual heavenly souls while action is a matter of bodily low souls... True knowledge necessarily implies the ability for action” [Kobzev 2011, 27].

It is well known that besides Confucianism other directions of thought existed in China. The most significant of them is Daoism. The Daoists consider knowledge as a “harmful habit.” The Daoist sage knows like an infant, or like an animal, in a very anti-Aristotelian way. The sage does not venture out on a never-ending journey of intellectual discoveries but remains at his place and masters the art of intellectual reduction – for the sake of perfecting the natural abilities and instincts. If one refrains from the seductions of knowledge, one will be able to act in perfect harmony with what is naturally so. More knowledge only leads to more interference, to more artificial infringements on what is natural [Moeller 2011, 63].

Any philosophical tradition, in varying degrees, is focused on knowledge. But there are differences in emphasis and how they relate to the *theoretical* knowledge. Since the Chinese tradition gives a vital importance to pragmatic knowledge, it can be assumed that the desire for this type of knowledge has not actually motivated the development of the general theory of knowledge. This is evident by the very fact that ancient Chinese philosophers did not leave after itself treatises on logic.

The specificity of Chinese rationalism raises tough confrontation of viewpoints in the philosophical community. In Russia it is most clearly demonstrated by Artem Kobzev and Andrey Krushinsky. Philosopher and sinologist A. Kobzev insists on the complete foreignness of formal logic to the Chinese scientific and philosophical tradition due to the dominance of philosophical naturalism, undeveloped idealism and logical representations of idealization and abstraction.

A. Kobzev has developed the theory of universal methodological opposition: logic versus numerology, whereby in the West the former prevailed over the latter, and in China the latter over the former. For him, it is obvious that the *I Ching* did not formulate any logical or mathematical theory. The “characters and numbers” used in traditional Chinese science are nothing more than special character descriptions to classify the world (classification schemes), owned by the correlative, associative, categorical thinking [Kobzev 1994].

A. Krushinsky adheres to the opposite position. He argues that China is “the only civilization in the world, which formed a system of relevant logic-methodological views on the linguistic foundation, which is fundamentally different than in other civilizations. The most significant feature of this difference is the gap between phonetic and ideographic writing systems, which separates the Indo-European from the Chinese. Moreover, he sees in the ancient Chinese logic a variant of modern mathematical logic [Krushinsky 1983].

The differences of opinions and evaluations concerning the logical systems (and even the very possibility of their existence), which underlie the rationalism that is different from what is considered to be established in Western history of philosophy, require continued research efforts. Here we mean all the researchers, irrespective of their affiliation to the national culture, all those who are interested in a specified range of issues. The exclusion of the Western philosophers from that endeavor is reckless. It is absolutely not justified to accuse all of them of “colonial thinking.” Their role should be evaluated with fairness, i.e., not just by criticizing what was already fully implemented by tough condemnation of *Orientalism* by Edward Said [Said 2006], but by recognizing their achievements in overcoming Eurocentrism.

Conclusion: Has the time come for post-comparativism?

The *Manifesto* of Jonardon Ganery displays the growing radicalism in the Western philosophical community. Radicalism is always accompanied by rush in desire to achieve the goal. Ganery welcomes the advent of post-comparative philosophy, which, according to him, is proclaimed by another kind of a manifesto – “Preface” and “Conclusion” to the volume *Comparative Philosophy without Borders* by Arindam Chakrabarti and Ralf Weber [Chakrabarti & Weber 2016]. Philosophy without borders means crossing geographic zones, cultural areas and time periods that have brought to discovery of concepts, arguments and propositions, produced as a result of years of cross-fertilization of ideas learned from different cultures, historical periods, texts and disciplines [Chakrabarti & Weber 2016, 22].

The authors of the two mentioned Manifestos demonstrate the revolutionary fervor for radical changes: “Once we have climbed up to the level playing field of global combative cooperative critical creative philosophy from the fetid wells of centuries of unacknowledged epistemic inequalities, we can, it is hoped, throw away the ladder of comparison” [Chakrabarti & Weber (eds.) 2016, 238]. Ganery fully supports this spirit which, as he says, “constitutes a brilliant call-to-arms” [Ganery 2016a, 164].

To what extent such a call is justified? Is a philosophy without borders at all possible? Does not that lead to a homogenization of differences, resulting in the emergence of a global philosophy? Is not it too premature to waiver from comparative philosophy, which has not yet exhausted its capacities and remained necessary in the formation of the new cartography of philosophy that is in its turn impossible without a carefully formatted atlas of rationality?

REFERENCES

- Agada A., Chimakonam J.O. (2015) Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy. *Paragon Issues in Philosophy*. Mar 1, 2015.
- Badiou A. (2000) *Manifesto for Philosophy* (Russian Translation by V. Lapitsky. Available at: http://www.ng.ru/kafedra/2000-02-10/3_manifest.html).
- Badiou A. (2009) *Logics of Worlds. Being and Event*. 2. London, New York.
- Ganery J. (2016a) A Manifesto for Re:emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4, pp. 134-143.
- Ganery J. (2016b) Reflections on Re:emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4, pp. 164-186.
- Chakrabarti A. & Weber R., eds. (2016) *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury.

Gubman B.L. (2012) Philosophical Universalism and Logics of Cultural Worlds. Alternative to Universalism and Cultural-historic Conditionality for Philosophical Knowledge. In: Blauberg I.I. (ed.). *Western Philosophy of the late 20th – early 21st century* (pp. 8-27). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (in Russian).

Heidegger M. (1993) What is Philosophy? (Russian Translation: *Voprosy filosofii*. 1993. No. 8, pp.113-123).

Kobzev A.I. (1994) *The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy*. Moscow: Oriental Literature (in Russian).

Kobzev A.I. (2008) Knowledge/Rationale and Belief/Trustiness in Chinese Classical Philosophy. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures*. Moscow: Oriental Literature (in Russian).

Krushinsky A.A. (2013) *Logics in Ancient China*. Moscow: Institute of the Far East, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Manjapra K. (2010) Cosmopolitan Thought Zones. Introduction. In: Bose S., Manjapra K. *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas* (pp. 1–19). London: Palgrave Macmillan, 2010.

Moeller H.-G. (2011) Knowledge as Addiction: A Comparative Analysis. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* (pp. 50-71). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Ni P. (2011) Two Kinds of Warrant: A Confucian Response to Planting's Theory of the Knowledge of the Ultimate. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* (pp. 55-58). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Nyaya sutras. Nyaya-bhashia (2001) *Historical and Philosophical Study* (Russian Translation from Sanskrit and Commentary by V.K. Shokhin. Moscow: Oriental Literature, 2001).

Rosemont H. (2011) On Knowing (*Zhi*): Praxis-Guiding Discourse in the Confucian *Analects*. In: Stepanyants M. (ed.) *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures* (pp. 17-24). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Schutsky Yu.K. (1993) *Chinese Classical "Book of Changes"*. Moscow: Oriental Philosophy, 1993 (in Russian).

Stepin V.S. (2001) Philosophy. In: *New Philosophic Encyclopedia*. In 4 volumes. Vol. 4. Moscow: Mysl, 2001 (in Russian).

Stewart G. (2016) What's in a Name? In Support of A Manifesto for Re: emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4, pp. 154-161.

The New Encyclopedia Britannica in 30 volumes (1973-1974). Macropedia. Vol. XIV.