

РИЧАРД РОРТИ,
ДЖАННИ ВАТТИМО
И САНТЬЯГО ЗАБАЛА

Каково будущее религии после метафизики?¹

Сантьяго Забала: Прежде чем перейти к обсуждению будущего религии, мне бы хотелось поговорить об «ослабляющем мышлении» и его постметафизической культуре. Вы оба повлияли на смещение парадигмы от метафизики к «ослабляющему мышлению», которое сегодня лучше всего представлено прагматизмом и герменевтикой. Метафизическая традиция исходила из того, что существует нечто нечеловеческое, с чем люди должны пытаться жить — мысль, которая сегодня находит свое наиболее заметное проявление в сциентистской концепции культуры. Джеймс и Дьюи вместе с Ницше и Хайдеггером призывают нас отказаться от этой традиции и культуры. Даже если картезианская и гегельянская мысль завершили свою параболу, и лингвистический поворот в философии помог нам отойти от эпистемологии и метафизики, кажется почти невозможным полностью отделить себя от метафизического Логоса. Не в этом ли состоит причина того, почему моральная задача прагматизма и герменевтики сегодня состоит в продолжении и развитии импульса к обсуждению Запада, а не рассмотрении метафизических вопросов о том, что реально, а что — нет? Не в этом ли суть всего «ослабляющего мышления»?

Ричард Рорти: Разрыв с метафизическим Логосом — это во многом то же самое, что и прекращение стремления к силе и готовность довольствоваться любовью. Постепенное движение христианства в последние столетия в сторону социальных идеалов Просвещения — это

¹ Richard Rorty, Gianni Vattimo, and Santiago Zabala, 'What is Religion's Future after Metaphysics?' in: Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 55–81.

признак постепенного ослабления поклонения Богу как силе и постепенной замены его поклонением Богу как любви. Я связываю ослабление метафизического Логоса с ослаблением нашего стремления быть причастными к силе и величию. Переход от силы к любви и от метафизического Логоса к постметафизической мысли служит выражением готовности рисковать, в отличие от попыток избежать своей конечности, поставив себя в один ряд с бесконечной силой.

Сантьяго Забала: Поэтому «конец метафизики» и известное высказывание Гадамера, что «бытие, которое может быть понято, есть язык», не составляют окончательного открытия внутренней природы бытия, а скорее служат указаниями на то, как можно переписать процесс нашего понимания? Складывается впечатление, что, говоря гегельянским языком Роберта Брэндома, понимание природы объекта равнозначно способности схватить историю понятия этого объекта.

Джанни Ваттимо: Не знаю, насколько далеко заходит в прагматизме идеалистическая составляющая, потому что, даже когда вы говорите об «описании вещей такими, какие они есть», это не является никаким описанием; это уже имеет большее отношение к практике и межчеловеческим отношениям, чем к описанию определенного процесса. Таким образом, проблема в том, насколько мы можем представить это новое постметафизическое измерение полностью оторванным от «внеположности» идеального реального мира? («Внеположность» — слово, которому я научился у Ричарда). Таким образом, трансформация еще более радикальна, чем мы ожидали, потому что с самого начала, когда прагматизм начал изучаться в Европе, он казался всего лишь своеобразным американским практическим взглядом на вещи: не важно, каковы вещи сами по себе, важно, что они значат для нас или что мы делаем с ними и т.д. Мне кажется, что последствия всех этих идей, этого прагматичного отношения, более или менее схожи с развитием хайдеггеровской философии. В «Бытии и времени» Хайдеггер предстает своего рода прагматистским экзистенциальным философом: вещи сами по себе не обладают никакой сущностью, но они являются, они обретают «бытие» в том, как они входят в проект, общий проект-набросок (а также в языке). Но затем он всерьез взялся за понятие «онтологического различия», поскольку «бытие» — это не то, что уже есть, а, напротив, то, что происходит в повседневном диалоге между людьми. Таким образом, кажется, что в прагматистской отправной точке Хайдеггера присутствует «онтологическая импликация». В этих онтологических импликациях прагматизма Хайдеггер также может показаться тем, кто решительно принял то, что прагматизм понимает под самим «бытием», даже если с прагматистской точки зрения мы больше не можем говорить о «бытии» в себе. Онтология Хайдеггера внутренне противоречива. Онтология означает, что мы желаем говорить о бытии, но бытие — это не что иное, как Логос, истолкованный как диалог, *Gespräch*, действительная дискуссия между людьми. По-

этому реальность по-прежнему имеет большое значение у Хайдеггера, но она представляет собой всего лишь результат исторического диалога между людьми; мы не достигаем согласия, находя саму сущность реальности, но мы говорим, что нашли саму сущность реальности, когда достигаем согласия.

Ричард Рорти: Согласен. Это кажется мне верной постановкой вопроса. В идеализме верно было то, что задачей разысканий было нахождение последовательности в убеждениях, а не соответствия объекту. Неогегельянство Роберта Брэндома (которое можно представить как разновидность прагматизма или разновидность идеализма) предполагает, что верного понимания мира не существует, как не существует и верного понимания бытия. Конечно, мы можем верно понимать отдельные вещи — движение планет или конституционное правление, к примеру, — поскольку верное понимание этих вещей определяется языковыми играми, правила игры в которые нам известны. Но каждый философ ведет свою игру, свою небольшую частную языковую игру, рассуждая о таких неопределенных и не связанных с практикой вещах, как «мир» или «бытие». Синтез прагматизма и идеализма у Брэндома предлагает нам философскую позицию, которая сочетает Гегеля без эсхатологии и Хайдеггера без онтологии.

Джанни Ваттимо: Возникает вопрос: какие условия нужны для начала диалога? Между произвольностью и согласием есть некоторая разница. Согласие всегда связано с определенной последовательностью: мы приходим к согласию относительно того, что мы считаем верным, а считать что-то верным — значит применять определенные критерии, парадигмы, которые не выбираются полностью произвольно, а имеют некоторые основания. В этом, к примеру, на мой взгляд, состоит различие между герменевтикой Гадамера и языковыми играми Витгенштейна, так как в языковых играх Витгенштейна у вас есть «игра» и «правила» игры, которые нужно соблюдать, чтобы достичь согласия с другими людьми, тогда как герменевтика пытается показать и прояснить историчность правил. Поэтому даже если не существует никакого объективного Логоса природы реальности, мы всякий раз достигаем согласия относительно чего-то, мы действительно приводим своеобразные подтверждения, мы поддерживаем некую преемственность Логоса, которая служит единственным действительно имеющимся у нас критерием. Именно поэтому я и настаиваю на любви, так как любовь можно считать метаправилом, обязывающим и подталкивающим нас к принятию разных языковых игр, разных правил языковых игр.

Ричард Рорти: Возможно, термин «языковая игра» был не слишком удачным, так как он предполагал процедуру, подчиняющуюся правилам. Думаю, Витгенштейн отказался бы от понятия правил в пользу понятия практик, традиций, вещей, которых люди придерживаются в своей деятельности, не изучая специально каких-то правил, а просто

зная, как нужно действовать. Под «любовью» можно понимать готовность осваивать практики других людей. Произвольность, с этой точки зрения, — это убеждение, что собственная социальная практика является единственной необходимой социальной практикой и что никакое слияние горизонтов с другими не нужно, потому что собственно социальной практики уже достаточно.

Джанни Ваттимо: В своих исследованиях и попытках мыслить герменевтически, мне всегда казалось, что герменевтика также связана со своеобразным ослаблением субъективности; например, когда мы размышляем о практиках, общих критериях, традициях и так далее, мы обычно с подозрением относимся к новизне и автономии субъективности, например, в революционной ситуации, как в случае с научной революцией. Как мы можем соединить эти два аспекта того обстоятельства, что, с одной стороны, моя субъективность не столь важна, так как во всем, что я делаю, через меня и во мне говорит язык, а с другой стороны, что я являюсь субъектом? Но если бы я не был субъектом, не было бы и никакой истории языка, потому что язык состоит из *langue et parole*. Как же нам ответить на этот вопрос, который всегда неизменно возникает, нередко в качестве довода против герменевтики? Ты, Ричард, — традиционалист и рискуешь прийти к конформизму, если все сказанное нужно будет согласовывать с другими людьми.

Ричард Рорти: Не так давно я писал об этом вопросе. Я пытаюсь провести различие между типом величия, связанным с онтологией — величием чего-то всеобъемлющего, чего-то, что задает самые общие и широкие рамки дискурса и устанавливает границы для всех возможных мыслей, — и тем, что Исайя Берлин называет «романтической глубиной». Я согласен с Берлином, когда он говорит, что романтики первыми поставили под сомнение метафизическое понятие величия. Они предложили отказаться от идеи чего-то высокого, широкого и далекого и заменить ее идеей чего-то глубоко внутреннего — источника поэтического вдохновения. Но с точки зрения постметафизической мысли, бесконечная глубина — это такая же плохая идея, как и бесконечная сила. Вместо того чтобы придерживаться одного или другого подхода, постметафизические мыслители просто хотят произвести небольшие ограниченные изменения. Они являются постепенными реформаторами, а не интеллектуальными революционерами. Вместо того чтобы заявлять, что их идеи отражают нечто великое или проистекают из чего-то глубокого, они выдвигают свои идеи как предложения, которые могут оказаться полезными в неких определенных целях.

Джанни Ваттимо: Да, я согласен с этим, и этим также может объясняться внимание Гадамера к греческой классике, потому что классика — это что-то, что стало образцом без каких-либо оснований; даже если предположить, что поэмы Гомера стали классикой по каким-то

определенным причинам, это просто означает, что они являются классикой, это не значит, что они происходят из какого-то основания.

Ричард Рорти: Верно, они являются классикой в силу того влияния, которое они оказывают на нас, а не в силу источника, из которого они происходят.

Джанни Ваттимо: В этом также состоит смысл *Ereignis*, идеи, что бытие — это событие, то, что происходит. Но все же проблема субъективности в каком-то смысле всегда является интерпретацией непрерывности или преемственности; например, беседа с тобой и с Сантьяго, я должен решить, чье мнение я принимаю. В этом нет ничего нового, потому что «новым» в разговоре можно считать даже Гитлера. Это всегда не устраивает меня в Деррида, когда он говорит, что «другой» — это нечто действительно важное». Но инаковость нацизма была очень глубокой. Деррида всегда хочет показать, что он был не таким уж новым, потому что, если бы он был совершенно новым, его можно было бы считать мессией. Поэтому всегда приходится решать, на каком основании я должен принять или отвергнуть одну из ваших идей. Мы всегда привлекаем систему критериев, которые обосновываются лишь *après coup*, только если они действуют в разговоре и только если то, что я говорю, может стать небольшой классикой между нами. В этом может состоять еще один смысл понятия бытия как события...

Сантьяго Забала: Согласно вашей гипотезе, профессор Ваттимо, христианство может раскрыть весь свой антиметафизический потенциал в нашу «эпоху интерпретации», сведя «реальность» к «посланию», и если мы до сих пор не раскрыли этот антиметафизический потенциал, то только потому, что мы пока «недостаточно нигилистичны». Не могли бы вы пояснить, что вы имеете в виду под этим «(не)достаточно нигилистичны»?

Джанни Ваттимо: Ответ на этот вопрос опять-таки во многом связан с историей метафизики, которую я почерпнул у Хайдеггера и Дильтея. Так, я согласен с тем, что античная метафизика была глубоко объективной и платонистской, в которой идеи должны были рассматриваться как сущности; конечно, это уже является интерпретацией, даваемой нами античной метафизике, потому что никто не считает описание Гегеля или описание Дильтея, которое основывается на нем, объективным описанием того, какой на самом деле была античная метафизика. Например, я склонен связывать все эти истории с отношениями власти, что, как мне кажется, все же не является примером наивного марксизма, а касается рассмотрения античного общества, в котором лишь небольшая группа людей имела власть, а остальные были рабами. Метафизика сохранилась, потому что сохранилась античная структура «власти» (и вместе с ней). Так, например, христианская церковь, находясь во главе Римской империи, не смогла отказаться от этой структуры власти и раскрыть весь антиметафизический потенциал христианства. Я считаю возможным сведение метафизики

к структуре власти, даже если бы Хайдеггер с этим категорически не согласился, сказав, что именно благодаря метафизике структура власти остается прежней. Я не считаю, что существует просто причина и следствие, но существует единство истории бытия. С одной стороны, это сведение нельзя развить до утверждения, что, если бы античная структура власти не была такой, какой она была, мы имели бы новую метафизическую эпоху раньше, причем она была бы более реалистической и аутентичной; это не так. И вновь неизменно возникающая перед нами проблема связана с достаточно радикальным принятием идеи «событийности бытия», «событийного» характера бытия, потому что в противном случае мы могли бы сказать, что, если бы власть не была такой, какой она была, мы уже имели бы некое аутентичное человечество. Но это не так, потому что то, что действительно происходит с нами, тесно связано с историчностью. Есть ли какой-то предел в истории? В этом состоит мой вопрос и проблема как христианина, потому что, когда я говорю, что «я — атеист благодаря Богу» и я стал атеистом благодаря существованию Иисуса, это «благодаря Иисусу» означает, что я признаю существование определенного предела в истории: ВС (до н.э.) до и AD (н.э.) после. Отсутствие метафизического основания по-прежнему служит основанием. Если я радикально признаю свою историчность, мне ничего не остается, кроме как говорить о религии. Именно поэтому я говорю о религии, о принятии этой структуры без обращения к определенной религиозной истории основания, потому что если бы я не был христианином, я, скорее всего, был бы метафизиком. Когда Ницше говорит «Бог умер», это не значит, что Бога нет, потому что это вновь предполагало бы определенное метафизическое утверждение о структуре реальности. Трудность, которую я вижу в том, чтобы быть радикальным историцистом и не иметь никаких оснований, состоит в том, что оно может быть принято только в том случае, если я свяжу эту историю со своеобразным трансцендентальным диалогом между мной и историей оснований и Богом. Поэтому когда я говорю, что «я — атеист благодаря Богу», это «благодаря Богу» очень важно и означает, что именно благодаря истории откровения, спасения, распада бытия я являюсь атеистом и эта история действительно служит моим парадоксальным основанием.

Сантьяго Забала: Ницше сказал: «боюсь, мы не сможем избавиться от Бога, так как мы все еще верим в грамматику». В каком ключе нам следует интерпретировать это высказывание — в негативном или в позитивном?

Джанни Ваттимо: Это высказывание можно понимать не только негативно, но и позитивно до тех пор, пока мы — это *Gespräch*.

Сантьяго Забала: Значит, с прагматической и интерпретационной точки зрения это предложение имеет позитивное, а не негативное значение из-за конца метафизики?

Джанни Ваттимо: Совершенно верно, это высказывание относится к герменевтике и прагматизму, потому что они составляют две точки зрения, которые не могли бы существовать без определенных религиозных посылок. Не знаю, согласится ли со мной в этом Ричард?

Ричард Рорти: Для начала мне бы хотелось сказать несколько слов о связи между древнегреческим обществом и метафизической традицией. Дьюи утверждал, что первое было связано с последней, и я думаю, он был прав. В «Стремлении к достоверности» и «Реконструкции в философии» Дьюи призывает нас рассматривать философское созерцание, *theoria*, как идеал, отвечающий праздному классу, который рассчитывал потеснить класс воинов. Этот идеал соответствовал временам, когда Афины были могущественным и мирным полисом, а всю тяжелую работу выполняли рабы. Но необходимость в таком идеале не обязательно ведет к появлению онтотеологии, как можно увидеть на примере, скажем, древнего Китая. Там имелся праздный класс, который не породил онтотеологии. Современные китаисты говорят: разве конфуцианство не прекрасно, потому что оно неметафизично! Если они правы, это означает, что греческую онтотеологию и конфуцианскую традицию объединяет то, что они позволяют вам прикоснуться к чему-то, что не предопределено исторически. Китайцам явно удалось обойтись в этом проекте без того, что мы называем метафизикой

Что касается вопроса о решающем событии в истории, то разница между мной и Джанни состоит в том, что меня не слишком впечатляет деление между «BC (до н.э.) до и AD (н.э.)». Для меня важные события произошли в конце XVIII века, когда Великая французская революция совпала с романтическим движением. Интеллектуалы начали говорить о силе человеческого воображения, как Шиллер и Шелли, в то же самое время, когда христианская любовь сменилась на *liberté, égalité, fraternité*. Эта констелляция событий пленяет мое воображение.

Сантьяго Забала: Но нет ли связи между демократией и христианством, между религией и политикой? Религиозный человек должен не слишком отличаться от демократического гражданина. Даже если Джефферсон считал, что достаточно сделать религию частным делом, не связывать ее с общественным строем, он все равно признавал ее важной для индивидуального самосовершенствования.

Ричард Рорти: Не вполне ясно, насколько Джефферсон считал религию необязательной, но подозреваю, что он мог бы сказать, что религия важна для индивидуального самосовершенствования.

Сантьяго Забала: Но сегодня, после метафизики, для религиозного человека есть разница в том, как происходит такое самосовершенствование, в зависимости от того, верит он в онтологического Бога или в слабого Бога. Хайдеггер и сам в конце своих «Заметок по философии. О событии» [*Beitrage Zur Philosophie (Vom Ereignis)*] говорит о «по-

следнем Боге». Мне бы хотелось узнать: как ослабляющее мышление рассматривает конец метафизики с религиозной точки зрения? Ведь здесь есть связь, на которую вы оба указали в ваших статьях.

Джанни Ваттимо: В попытке показать, что я не мог бы стать герменевтическим и прагматистским философом, не будучи христианином, по-прежнему содержится своеобразная миссионерская установка, как если бы я желал обратить Ричарда в свою веру; поэтому, когда вопрос ставится с точки зрения «религиозных людей» или «прагматистов», которые могут работать бок о бок друг с другом на основе различных онтологических интерпретаций чего-либо, я действительно считаю, что я должен оставаться христианином. Неметафизическая религиозность также является немиссионерской. Ницше где-то говорит, что спасение не зависит от моего испытания веры или от моих философских открытий; они действительно не важны для спасения. Это еще один способ показать, как можно сделать философию множества возможных философий, не притязая на верность и не сваливая в одну кучу все возможности. Когда мы считаем, что (1) «бытие» — это событие Логоса, (2) Логос — это «диалог», а (3) диалог — это сумма интересубъективного дискурса; наша онтологическая задача состоит в том, чтобы быть способными «обосновать» бытие, не пытаться найти что-то, что уже есть, а истолковать что-то, что сохраняется, сопротивляется во времени. Меня поразила мысль о спасении, высказанная несколько месяцев тому назад В. Крамером на конференции в Испании, посвященной гадамеровскому афоризму «бытие, которое может быть понято, есть язык». Он сказал, что *Sprache* — это *Gespräch*, диалог, поэтому бытие не может быть вписано в своеобразную хомскианскую, более исторически определенную структуру языка, а представляет собой результат человеческого диалога. Это кажется мне очень близким к христианскому евангельскому изречению, «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». И именно здесь присутствует Бог; ведь Иисус говорит, что, видя бедняка на улице, Бог находится здесь, а не где-то в другом месте. Размышляя об этом, у меня появились новые, менее ортодоксальные соображения относительно евхаристии. Мне кажется, что протестантское представление о святом причастии оправданно, потому что в пресуществлении — вопреки всем средневековым теориям, которые поддерживали фетишистское представление о евхаристии в церкви, — нет никакого реального присутствия. Поэтому христианство или, как сказал бы Ричард, Великая французская революция и романтизм, избавили нас от объективной онтологии и всех иных оснований, не связанных с любовью. Я вижу здесь ряд посылок, которые я еще не развил в полной мере, так что, когда я говорю, что мы пока «недостаточно нигилистичны», это означает, что всякий раз, когда мы заново начинаем обсуждать эти значения, мы понимаем, что смыслов здесь намного больше, чем уже обнаружено нами, и вполне возможно они также являются глубоко политическими: они относят-

ся к тому, как мы практикуем и понимаем повседневную совместную жизнь, потому что в этой совместной жизни по-прежнему содержится немало авторитарного. Мы не можем спрашивать мнения каждого новорожденного о конституции, потому что конституция уже существует, но, возможно, большее совершенство и определенность демократических структур связаны с возрастанием способности изменять и принимать правила. Не знаю, какими могут быть последствия, но широкое распространение в нашем мире разнообразных средств коммуникации открывает все больше возможностей для участия в определении правил, даже если у нас нет уверенности в том, что все эти последствия, наконец, наступят; но, конечно, эти политические возможности сейчас потенциально реальны. Не преувеличиваю ли я важность политики в этой мысли? Всегда имеется что-то еще, вроде внутрисложности, *interiore homines animat veritas*. Это помогает понять, что бытие — это *Gespräch*, диалог, так как диалог имеет место в совместной политической жизни. Я бы не принял возражение, выдвигаемое некоторыми моими коллегами, которые говорят, что я преувеличиваю степень политизации философии, потому что представление, что существует способ проверки истины вне социального взаимодействия, выглядит довольно сомнительным из-за метафизического отделения сущностей от повседневной жизни. Это еще один способ показать, что мы пока «недостаточно нигилистичны».

Ричард Рорти: Роберт Брэндом подготовил комментарий к гегелевской «Феноменологии духа», который скоро будет опубликован. Одна из основных идей в этой книге состоит в том, что лучшим переводом *Geist*, в том смысле, в каком Гегель использует это слово, будет беседа.² Большая часть возражений аналитических философов против моего и брэндомовского прагматизма связана с тем, что они считают «беседу» чем-то второразрядным, чем-то «слабым» в сравнении с научным исследованием. Они считают науку областью культуры, преследующей цели, которые не являются просто человеческими. Поэтому мне кажется полезным противопоставить аналитической философии «беседующую» (*conversational*) философию. С этой точки зрения, аналитическая философия выглядит последним вздохом онтологической традиции.

Сантьяго Забала: Римский папа заявил недавно во время своего посещения итальянского парламента, что худшим врагом религии является «этический релятивизм». Любопытно заметить, что мы здесь движемся в противоположном направлении.

Джанни Ваттимо: Мне кажется, что люди ненавидят христианство из-за священников. Я не могу объяснить иначе, почему проповедь религии любви, милосердия и сострадания не принимается некоторы-

² См.: Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), особ. chs. 6–7.

ми людьми. В этом состоит загадка первой главы Евангелия от Иоанна: «свои Его не приняли». Но почему так трудно проповедовать христианство? Я думаю, что все дело в Церкви, а не просто в богатстве римского папы или распущенности священников-педофилов в американских церквях; все дело в том, что Церковь — слишком сильная структура. Это понимали романтики, скажем, в известных фрагментах, вроде «Первой программы системы немецкого идеализма» Гегеля, Гельдерлина и Шеллина, когда они говорили о новой религии и некоем мифологическом эстетическом обществе; эта идея была направлена в основном против церкви, против авторитарных церквей. Поэтому когда мы говорим о будущем религии, я также размышляю над другим вопросом: каким будет будущее Церкви, зримой, дисциплинарной и догматической структуры Церкви? Некоторые упрекают меня в том, что я говорю только о христианстве, а не о чем-то другом, но христианство — это то, что пришло ко мне через Церковь, традицию и тексты... Поэтому я всегда исхожу из того, что в этой системе содержится нечто объективное в силу того, как мы говорим обо всех остальных вещах, не только о религии. Вот очень важный вопрос: чего я, как верующий, как верящий в то, что верю, должен ожидать от такого аспекта социальной индивидуальной жизни, как религия? Здесь я всегда обращаюсь к примеру Конта, который основал своеобразную позитивистскую церковь, потому что хотел, чтобы люди куда-то ходили по воскресеньям или хотя бы делали что-то, что имело цель, сопоставимую с религиозной проповедью.

Сантьяго Забала: Можно ли тогда иметь частную религию без церкви?

Джанни Ваттимо: Не думаю, что это возможно, даже если бы существовали проповедующие и дискутирующие философы. Важно признать, что история метафизики не ограничивается денотатом самого этого термина и что она связана с историей социальных институтов. Поэтому нельзя сбрасывать со счетов идею, что существует некая социальная проблема религии; например, когда я выступаю против римского папы, запрещающего контрацепцию, всегда находится студент, который спрашивает: «Чего же вы ждете? Что римский папа призывает к контрацепции?» Я всегда отвечаю, что я бы предпочел, чтобы он вообще не говорил об этой проблеме, но, с другой стороны, я также задаюсь вопросом: а о чем вообще должен говорить папа? Это также является проблемой нашей социальной грамматики. Мне бы хотелось отметить, что проблема будущего религии может быть представлена в виде более узкой, но все же очень важной проблемы, проблемы будущего Церкви. Например, будущее искусства тоже связано с будущим музеев: чего мы ждем от музеев? Ожидаем ли мы, что новое творчество отменит все творения прошлого? Поэтому между этими двумя аспектами культуры существует некая параллель.

Ричард Рорти: Каждый может пойти и создать новую церковь. У Гарольда Блума есть хорошая книга «Американская религия». Он рассматривает в ней мормонов, христианских ученых и южных баптистов и приходит к выводу о существовании великой американской традиции: «если тебе не нравятся существующие церкви, создай свою собственную». Идея книги состоит в том, что ни один истинный американец не считает, что он моложе Бога.

Джанни Ваттимо: Это так. И все это опять-таки связано с институтами и свободой.

Ричард Рорти: Конечно, вскоре после своего основания все эти частные американские церкви создают собственные небольшие ватиканы, превращаясь в ужасные авторитарные институты.

Джанни Ваттимо: Да, даже если ты говоришь, что *Geist* — это в своей основе беседа. Это еще один аспект той же самой проблемы, потому что *Geist* у Гегеля был также объективным *Geist*, остатком творений прошлого, символическими формами, даже структурой власти; поэтому возвращение *Geist* к беседе более или менее равнозначно возвращению государственных институтов к демократии. У нас есть институты, но это институты, которые мы можем изменять в ходе социального общения, и, создавая их снова и снова, мы не можем обойтись без грамматики.

Ричард Рорти: Согласен.

Джанни Ваттимо: Думаю, это является особенностью современности; возьмем, скажем, понятие «оригинальности» в искусстве до наступления эпохи Возрождения — ведь оно не имело никакого отношения к «оригинальным работам». Идея художника как гения появилась в эпоху Возрождения. Это может быть нашим современным затруднением — ситуация, когда оказалось, что творчество и свобода волнуют нас сильнее, чем в прошлом. Поэтому мы вновь и вновь наталкиваемся на одну и ту же парадигматическую стену: мы не можем избежать вопроса о том, принимаем ли мы полностью институты, потому что мы можем отказаться от них в силу того, что эти институты созданы нами, и, с другой стороны, способны ли мы полностью от них отказаться. Таким образом, между двумя идеями существует своеобразный баланс: в кьеркегоровском прочтении миф об Аврааме содержал конфликт между общим правилом и личным призванием.

Сантьяго Забала: До Просвещения нам говорили, что мы в долгу только перед Богом, в эпоху Просвещения нам говорили, что мы в долгу перед разумом, но эпоха веры и эпоха разума заблуждались. Теперь мы живем в эпоху интерпретации. В чем состоит наш долг сегодня? Каковы «позитивные» и «негативные» последствия деконструкции истории онтологии для веры?

Ричард Рорти: Мне кажется, что ответ на вопрос «в чем состоит наш долг сегодня?» звучит так: «мы находимся в долгу или имеем обязательства только перед согражданами». Под согражданами можно по-

нимать остальных итальянцев, европейцев или просто людей. Но, где бы ни проходили границы чувства ответственности, это чувство гражданской ответственности может существовать, даже если вы никогда не слышали о разуме или религиозной вере. Гражданская ответственность существовала в Афинах и до того, как Платон придумал штуку, которую мы теперь называем «разумом».

Джанни Ваттимо: Что же нам сделать с людьми, которые явно не разделяют гражданскую ответственность в нашем обществе или за его пределами? Запад по-прежнему сохраняет за собой первенство в международной торговле и техническом господстве. И что происходит, когда мы приходим туда, где нас не принимают, как в некоторых частях исламского мира, что, по-вашему, мы должны проповедовать им?

Ричард Рорти: Европа — это не только господство, не только гегемония, не просто международный капитализм. Также существует европейская *mission civilizatrice*. Этот термин был дискредитирован поведением колониальных держав, но его вполне можно реабилитировать. В конце концов, именно Европа изобрела демократию и гражданскую ответственность. Мы по-прежнему можем говорить остальному миру: отправьте своих людей в наши университеты, узнайте наши традиции, и в конце концов вы увидите преимущество демократического образа жизни. Тот факт, что христианский мир был местом, где демократия была заново открыта для массового общества, может быть простой исторической случайностью, или это могло произойти только в христианском обществе. Бесполезно спекулировать на этот счет. Но мне кажется, что идея диалога с исламом бессмысленна. Между философами и Ватиканом в XVIII веке не было диалога, и его не будет между муллами исламского мира и демократическим Западом. В XVIII веке Ватикан преследовал свои интересы, сегодня муллы преследуют свои. Они жаждут лишиться своей власти не больше, чем католическая иерархия. В случае удачного стечения обстоятельств, образованный средний класс исламских стран вызовет исламское Просвещение, но это Просвещение не будет иметь ничего общего с «диалогом с исламом».

Джанни Ваттимо: Также любопытно отметить, что жители богатых стран Запада, которые не видят таких «преимуществ», чувствуют себя точно так же, как и исключенные жители стран третьего мира. Между антиглобалистами в Европе и антиглобалистами в Соединенных Штатах существует неясная коалиция.

Ричард Рорти: Я крайне пессимистично смотрю на политическое будущее, потому что я думаю, что демократия работает только в том случае, если происходит распространение богатства, если преодолевается разрыв между богатыми и бедными. Так и произошло в некоторых небольших североевропейских странах, вроде Голландии и Норвегии. В какой-то мере это же происходило в Соединенных Штатах в 1950–1960-х. Но в 1973 году, с первым нефтяным кризисом, в Соеди-

ненных Штатах все поменялось. С тех пор мы стали более расколотой и более своекорыстной страной.

Сантьяго Забала: Верно, Ницше тоже говорил, что «демократия — это христианство, ставшее естественным».

Ричард Рорти: Он считал это обвинением, но его высказывание следует воспринимать как комплимент.

Сантьяго Забала: Поэтому мы можем сказать, что в конце метафизики существует связь между демократией и христианством? Мне кажется, что прагматизм и герменевтика сходятся в этом после онтологической. По крайней мере, в ваших статьях также подчеркивается эта связь.

Джанни Ваттимо: Верно! Мне кажется, так и есть.

Ричард Рорти: Да, я думаю, что герменевтическая или гадамеровская установка в интеллектуальном мире занимает то же место, что и демократия в политическом мире. Их можно рассматривать как альтернативные прочтения христианского послания, что единственный закон — это любовь.

Джанни Ваттимо: Возвращаясь к тому, что ты сказал раньше, Ричард, распространение богатства как условие демократии подобно расширению знания или образования как условию герменевтики. Я всегда считал, что я должен отдать своих детей кому-то, кто читал те же книги, что и я; в этом, как мне кажется, и состоит моральное воспитание.

Ричард Рорти: Да, я тоже так считаю.

Джанни Ваттимо: Поэтому герменевтика как проявление демократии связана с определенным ростом наших знаний, образования и текстов, даже если «наше» теперь уже кажется сомнительным. Растущую политическую неопределенность в Европе также можно трактовать как отражение сомнений в эффективности рыночной капиталистической структуры нашего общества (такое мнение высказывает и Джозеф Стиглиц в своей книге «Глобализация: тревожные тенденции»). В Италии мы переживаем кризис в автомобилестроении на заводах *Fiat*, и нам остается только повышать нашу конкурентоспособность, но, даже если мы пойдем на это, мы вряд ли сможем увеличить наш экспорт, например, в Индию. Поэтому идея конкуренции, идея экономического развития, не всегда позволяет решить проблему, так как в глобальном обществе сложнее скрывать негативные последствия рыночной конкуренции.

Ричард Рорти: Да, согласен.

Джанни Ваттимо: Сегодня в Европе трудно продать обувь, изготовленную индийскими детьми, потому что мы знаем, что их эксплуатируют. Поэтому мне кажется, что социализм является своего рода необходимым результатом научно-технического прогресса. Капитализм намного лучше работал, когда мир не был настолько объединен информацией и торговлей, но теперь становится трудно организовать

глобальную силу, способную эксплуатировать или извлекать пользу из капиталистического неравенства.

Сантьяго Забала: Разве ВТО не пытается этим заниматься?

Джанни Ваттимо: Да, именно этим ВТО и пытается заниматься, она выглядит весьма либеральной, но когда страны Южной Америки желают экспортировать свои товары в Европу, они не могут этого сделать, потому что сталкиваются с очень высокими тарифами. Не знаю даже, так ли уж глубока моя вера в социализм.

Ричард Рорти: Я не верю ни в социализм, ни в капитализм. Мне кажется, что в индустриально развитых странах капитализм стал терпимым только тогда, когда в результате государственного вмешательства было создано государство всеобщего благосостояния, а капитализм подчинен демократическому контролю. Сегодня, в отсутствие мирового правительства, в отсутствие глобальной силы, способной поставить глобальный капитализм на службу демократии, мы наблюдаем повторное появление всех худших черт капитализма. Нам не нужна экономическая глобализация, пока у нас нет бюрократической структуры, способной регулировать глобальный капитализм так, как это делают отдельные страны в своих границах. Но, к сожалению, события нас опередили. Я больше не вижу особого смысла в социализме. Раньше я считал себя социалистом, но теперь я не знаю, как может выглядеть социалистическая экономика. Никто не желает национализировать средства производства. Все считают рыночную экономику незаменимой. Поэтому я думаю, что нужно прямо сказать, что под «социализмом» теперь понимается просто «капитализм на привязи».

Джанни Ваттимо: Идея, что экономика подчиняется политике, а не наоборот, — это и есть социализм. Это единственная причина, по которой я все еще поддерживаю его.

Ричард Рорти: Именно это понимают под «социализмом» в Америке республиканцы. И потому они считают его таким ужасным! Они не могут себе представить, что крупные капиталисты должны иметь обязательства перед обществом.

Джанни Ваттимо: И мне кажется, что в условиях глобализации сложнее избежать потребности в социализированной экономике.

Ричард Рорти: Ага, только если в Европе и Америке вообще останутся хоть какие-то рабочие места. Вся работа в мире скоро будет выполняться в странах, вроде Малайзии и Зимбабве, так что нет никакой надежды на рабочий класс старых демократий.

Сантьяго Забала: Если отход Сократа от богов, переход христианства от всемогущего Творца к человеку, страдавшему на кресте, и бэконовский поворот от науки как поиска вечной истины к науке как инструменту социального прогресса определялись не обращением к «вечным истинам», а новыми способами высказывания, новыми словарями, благодаря которым определенные вещи, прежде казав-

шиеся невероятными, зазвучали убедительно, насколько будущее религии будет зависеть от замещения знания солидарностью, любовью и иронией?

Джанни Ваттимо: Проблема в том, что понимается под «знанием», так как «солидарность», «любовь» и «ирония» образуют своего рода объективный мир, объективный *Geist*, и потому знание по-прежнему будет нужно для понимания того, что нам следует делать. Даже если феноменология духа была применима только к историческим проблемам, она не перестанет быть феноменологией духа; процесс познания, знакомства с передаваемыми ценностями и формами никуда не исчезнет. Поэтому больших изменений здесь не произойдет. Например, для создания и поддержания преемственности между Логосом, дискурсом по-прежнему будет нужна школа. Не думаю, что если кто-то не верит в существование чего-то «внеположного», (по)знание утрачивает свое значение, потому что даже когда Хайдеггер говорит, что «наука не мыслит», это лишь означает, что наука занимается вычислениями, но это не отменяет действительную работу ученых, так как им просто напоминают, что они должны еще и «мыслить», обсуждать парадигмы, принимать в расчет социальные последствия своих открытий, но все остается более или менее прежним.

Сантьяго Забала: Да, но что-то же действительно изменится после онтологии.

Джанни Ваттимо: Онтология — это не что-то, что касается объектов, потому что объекты не «внеположны»; онтология касается нашего способа отношения к «Бытию» и «существам». Это похоже на критическую установку: не принимать как очевидное то, что кажется очевидным, потому что оно зависит от исторических условий и от социальных взаимоотношений.

Ричард Рорти: Если, подобно Куну, видеть в знании только способность решать загадки, тогда познание будет продолжаться постоянно, так как мы всегда будем сталкиваться с новыми загадками и всегда будем находить новые способы их решения. Развитие слесарного и столярного дела, физики и химии продолжится; смерть онтологии их не затронет.

Джанни Ваттимо: Религия всегда означала для меня какое-то чувство зависимости, и это по-прежнему важно, потому что, когда я говорю о библейском Боге, я говорю о Боге, которого я знаю только через Библию, который не является внешним субъектом, потому что моя зависимость от Бога — это моя зависимость от библейской традиции, от того факта, что в прошлом невозможно было мыслить без библейских условий и смыслов. Это мое фундаментальное ощущение, я завишу от него и не могу обойтись без него. Это также способ любить Бога? Да, потому что любовь — это своеобразное чувство зависимости, которое не связано с патологией; никто не бунтует против чувства зависимости от любимых, и это имеет серьезные последствия для нашей соци-

альной жизни... Существует ли чувство зависимости, которое нельзя было бы объявить патологическим?

Ричард Рорти: Единственная книга Дьюи о религии называется «Общая вера». В конце этой книги он говорит, что мы можем испытывать чувство интеграции в сообщество, которое связывает человека с нечеловеческим миром. Эта разновидность размытого романтического пантеизма, по мысли Дьюи, служит единственным выражением чувства зависимости, которое нам необходимо, — признания того, что мы являемся частью большого целого. Это большое целое можно представлять по-разному: как книги, которые вы читаете, как культурную традицию или физический мир. Можно переходить от одного такого целого к другому в зависимости от того, как работает ваше воображение.

Джанни Ваттимо: Такая установка не раз использовалась в истории церкви, правда, только в метафизических стратегиях. Когда я слушаю тебя, Ричард, я, как верящий в то, что верю, не чувствую, что твоя позиция заметно отличается от моей или от позиции, которую могла бы проповедовать Церковь, и именно поэтому, вероятно, церкви отстаивают свой догматизм, говоря, что для стрельбы по «комарам» действительно необходима пушка: если ты не проповедуешь больших догматических ценностей, ты никого не убедишь.

Ричард Рорти: Да, это так.

Джанни Ваттимо: Только так они могли оправдать этот размытый пантеистический подход, который я называю «полуверой»; но Церковь считает, что нужно больше говорить о существовании Бога или о наказании... И вот еще один рецепт того, как стать «достаточно нигилистичным»: нужно изучать наши контекстуальные традиции, а также читать буддистские или индуистские книги. Я не чувствую, что то, что ты говоришь, Ричард, является чем-то нехристианским, но проблема в том, что это является нехристианским для христиан из-за метафизической силы, которая часто оправдывается как разновидность *biblia pauperum*, проповеди для бедных. Но нельзя считать, что мы всегда имеем дело с бедными; они стали намного богаче, потому что Церковь работала против себя. Когда она действительно работает, Церковь работает против сохранения Церкви.

Ричард Рорти: В своем эссе «Этика без трансцендентности?»³ ты высказываешь интересную мысль об отказе церквей от сексуальных запретов; я думаю, что если бы церкви перестали диктовать сексуальное поведение, они утратили бы основания для существования. Они сохраняются благодаря этому глубокому, фрейдистски объяснимому желанию чистоты, ритуальной чистоты. В этом что-то есть, и церквям удается играть на этом. Но как только христианство сводится к утверж-

³ См.: Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, and Law* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 60–70.

дению, что единственный закон — это любовь, идеал чистоты утрачивает свое значение.

Джанни Ваттимо: Это особенно верно сегодня, потому что все эти идеи чистоты и сексуальной морали применяются Церковью к вопросам биоэтики; поэтому-то она и становится все более значимой: людей уже не слишком волнует отсутствие сексуальной чистоты даже у священников. Но когда дело касается модификации ДНК, важность этого вопроса становится более очевидной, как и абсурдность позиции Церкви. Быть может, именно биоэтика покончит с таким подходом Церкви к сексуальности.

Ричард Рорти: Может, и так.

Джанни Ваттимо: Даже запрет на контрацепцию в эпоху СПИДа: это бред, но римский папа не может признать этого, потому что в этом случае он пойдет против Церкви.

Ричард Рорти: Да. Если он заявит об этом, это будет означать признание того, что никакой «естественной» сексуальности не существует.

Джанни Ваттимо: Это очень важный момент. Ведь всегда существует *mauvais goût*, склонность обвинять Церковь в том, что она выступает против гомосексуалистов, так как это выглядит *chercher la bagarre*, а на самом деле важно критиковать этот натуралистический подход.

Ричард Рорти: Наверное, Деррида был первым в истории философии, кто свел вместе Фрейда с Хайдеггером. Это позволяло ему играючи переходить от секса к метафизике и обратно. Его работы помогают нам увидеть связь между ними и, следовательно, лучше понять роль церквей.

Сантьяго Забала: Таким образом, будущее религии будет зависеть от позиции, которая находится «по ту сторону теизма и атеизма»?

Джанни Ваттимо: Да, в жизни без эсхатологии Гегеля, без идеи, мы достигли наивысшей точки. В эти дни в Италии отмечается пятидесятилетняя годовщина со дня смерти Бенедетто Кроче. Он умер в декабре 1952 года, когда я еще учился в школе. Я все лучше понимаю идею Гадамера, что мы можем быть гегельянцами, оставив систему объективного духа, и идею Кроче о важности «исторического духа»; в этом и состояла его реформа. В конце всегда одно и то же, истинное бытие — это *Geist*, но *Geist* завершает свою историю не в своеобразной картезианской самоочевидности, а в чем-то другом.

Ричард Рорти: Сейчас также отмечается пятидесятилетняя годовщина с кончины Дьюи. У него была такая же неэсхатологическая версия Гегеля, как и у Кроче. Думаю, Дьюи согласился бы со всем, что было сказано Кроче в его книге «Что живо, а что мертво в философии Гегеля».

Джанни Ваттимо: В Италии наблюдается странный феномен. Из двух величайших итальянских философов первой половины XX века, Джентиле и Кроче, лучшим философом всегда считался Джентиле, но единственными, кто выступал против него, были философы-реалис-

ты из Католического университета Милана. Они распространяли и проповедовали идею, что Джентиле был светским философом-реалистом, так как с ним было намного проще спорить, ведь он всегда говорил о *actus purus*, чистом акте, к которому он сводил все что угодно. Это похоже на своеобразный идеализм в духе Беркли: все в нашем сознании! Даже если он был слишком радикальным, ничего не происходило, потому что эту идею невозможно было отстоять на практике; это было своеобразным продолжением революции эстетического видения политики в духе д'Аннунцио. Кроче же проявлял куда большее почтение к творениям духа; он не считал, что искусство было мертво. Уж не знаю, что он думал по поводу религии. Но его диалектическое заключение было очень интересной идеей, выражающей, возможно, «истину» прагматизма. В любом случае, религия не мертва, Сантьяго, Бог все еще здесь...