



## ОБ'ЄКТИВНІСТЬ І СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ІСТОРІЇ

[...]

Ми сподіваємося від історії певної об'єктивності, об'єктивності, яка їй пасує: саме звідси ми повинні відштовхуватись, а не від протилежного терміна. То чого ж ми сподіваємося від поняття, позначеного цією назвою? Об'єктивність тут треба брати в її строгому епістемологічному значенні: об'єктивним є те, що опрацьоване, впорядковане, осмислене завдяки застосуванню методичної думки, а отже, й доступне, внаслідок цього, для розуміння. Це слушно щодо фізичних та біологічних наук, це слушно й у випадку історії. Таким чином, ми сподіваємося від історії, що вона піднесе минуле людських суспільств на цей високий рівень об'єктивності. Це не означає, що дана об'єктивність має бути об'єктивністю фізичною або об'єктивністю біологічною: власне, існує стільки рівнів об'єктивності, скільки

28

існує видів методичної поведінки. Отже, ми сподіваємося, що історія додасть нову провінцію до розмаїтої імперії об'єктивності.

Це сподівання веде за собою інше: ми чекаємо від історика певної якості *суб'єктивності*, не просто будь-якої суб'єктивності, а суб'єктивності, яка б точно відповідала тій об'єктивності, що пасує історії. Отже, йдеться про суб'єктивність *імпліковану*, імпліковану сподіваною об'єктивністю. Тобто ми передчуваємо, що існує добра й погана суб'єктивність, і ми сподіваємося, що застосування фахових здібностей історика дасть змогу провести лінію розділу між доброю суб'єктивністю і поганою.

Та це ще не все: під назвою «суб'єктивність» ми сподіваємося знайти щось значно серйозніше, аніж добра суб'єктивність історика; ми сподіваємося, що історія буде історією людей і що ця історія людей допоможе читачеві, навченому історією істориків, побудувати суб'єктивність високого рангу, суб'єктивність, яка мала б стосунок не тільки до «я», а й до людини взагалі. Але цей інтерес, це сподівання переходу – через історію – від «я» до людини вже більше не є точно епістемологічним, а властиво філософським: бо саме суб'єктивності рефлексії сподіваємося ми від читання праць історика та медитування над ними; і цей інтерес уже не має стосунку до історика, який пише історію, а до читача – і насамперед читача філософічного – читача, в якому знаходить своє завершення кожна книжка, кожен твір, на свій ризик і небезпеку.

Отаким буде наш шлях: від об'єктивності історії до суб'єктивності історика; від того й того до філософської суб'єктивності (якщо ми застосуємо нейтральний термін, який не вимагає подальшого аналізу).

### Об'єктивність історії і суб'єктивність історика

Саме в стосунку до професії історика – а отже і у стосунку до цієї інтенції і цих спроб досягти об'єктивності – треба розташувати тепер сучасну критику, яка ось уже півстоліття з такою наполегливістю твердить про важливу роль суб'єктивності історика в опрацюванні історії.

Як на мене, то не можна розглядати цю суб'єктивність у самій собі, не зясувавши спочатку, що вона робить: не з'ясувавши точно її раціонально осмислені дії аналізу рефлексивної традиції: тобто, щоб ми спробували виявити цю суб'єктивність у її інтенції, в її діях, у її творіннях. Адже так само не існує фізики без фізиків, тобто без спроб і помилок, без руху навіпамачки, без очевидних невдач, без індивідуальних відкриттів. Коперниканська революція Канта полягала не в апофеозі суб'єктивізму вчених, а у відкритті суб'єктивності того виду, яка сприяє існуванню об'єктів. Міркувати про суб'єктивність історика – це так само дошукуватися, яка суб'єктивність запускається в дію професією історика.

Але якщо існує проблема яка стосується власне історика, то вона також пов'язана з характеристиками об'єктивності про які ми досі не згадували і які роблять з історичної об'єктивності об'єктивність не повну супроти тієї, якої досягнуто в інших науках, або до якої вони принаймні наблизилися. Я опишу ці характеристики, не намагаючись, у процесі опису згладити очевидні контрасти між цим новим етапом рефлексії і попереднім.

1) Перша характеристика стосується поняття історичного вибору, бо ми аж ніяк не вичерпали його смисл, коли сказали, що історик обирає раціональність навіть у історії. Цей вибір раціональності передбачає інший вибір, у самій праці історика; цей другий вид вибору стосується того, що можна назвати судженням про важливість, у тому його вигляді, в якому воно керує вибором подій і факторів. Істо-

33

рія, створювана працею історика, розглядає, аналізує та пов'язує між собою **лише події важливі**. Саме тут вступає в дію суб'єктивність історика, у своєму первісному значенні, що пов'язує її із суб'єктивністю фізика, у формі інтерпретаційних схем. Тобто саме тут якість індивіда, котрий формулює запитання, має вагу для **самого добору оптимальних документів**. Більше того, не що інше, як **судження про важливість**, с: саме пережите є чимось незв'язним, пошматованим незначущістю; зате оповідь виступає як щось зв'язне, значуще своєю безперервністю. Таким чином, сама раціональність історії має безпосередній стосунок до цього судження про важливість, якому, проте, бракує точно визначених критеріїв. У цьому питанні Р.Арон\* має цілковиту рацію, коли каже, що «теорія йде попереду історії».

2) Крім того, історія залежить від різних ступенів **пересічного уявлення про каузальність** (*conception vulgaire de la causalité*), згідно з яким причина визначає то «феномен, який іде останнім, найменш постійний, найбільш винятковий у загальному світовому порядку» (Марк Блок), то констеляцію сил, що повільно еволюціонують, то перманентну структуру. З цього погляду, праця Броделя «Середземне море і середземноморський світ у епоху Філіпа Другого» позначає помітну дату з погляду методу завдяки своїм зусиллям розплутати і впорядкувати ці каузальності: там спочатку описується перманентна діяльність, що відбувається в кадрі Середземномор'я, потім розрізнені, але відносно постійні сили другої половини шістнадцятого сторіччя і, нарешті, потік подій\*\*. Це зусилля розташувати каузальності по ярусах цілком вкладається в систему дій спрямованих на досягнення об'єктивності в історії. Але це впорядкування завжди залишатиметься хистким, тому що тотальна композиція малогомогенних каузальностей, що інститууються самі й відповідно конституюються аналізом становить майже нерозв'язну проблему. В усякому разі, до каузальностей, які компонується, треба долучити психологічні мотивації, завжди позначені психологією тверезого глузду.

Сам смисл каузальності, яким користується історик, часто залишається наївним, доктринним, таким, що коливається між детермінізмом та ймовірністю; історія приречена *користуватися*, в конкурентному плані, кількома схемами експлікації, ані обмірковуючи їх належним чином, ані, мож-

34

ливо, розрізняючи: тут і умови, які не є детермінантами, і мотивації, які не є каузаціями, і каузаци, які є лише полями впливу, і фацилітації тощо.

Одне слово, історик «практикує» способи експлікації, що виходять за межі його рефлексії. Це природно: експлікація реалізується, здійснюється раніше, ніж опановується рефлексивно.

3) Ще одна характеристика цієї неповної об'єктивності має стосунок до того що можна назвати «**феноменом історичної дистанції**»; зрозуміти раціонально, це спробувати впізнати, ідентифікувати (Кант назвав інтелектуальним синтезом в концепті). Щодо історії, то вона має своїм завданням називати те, що змінилось, що пропало, те, що було *іншим*. Тут виникає стара діалектика *того самого й іншого*; професійний історик віднаходить її під дуже конкретною формою труднощів історичної мови, а надто в її словнику: **чи можна назвати і зробити зрозумілим у сучасній мові, в актуальній національній мові інституцію, ситуацію які давно не існують**, інакше, ніж застосувавши функціональні подібності, що будуть потім відкориговані диференціацією? Варто пригадати труднощі, пов'язані зі словами *тиранія, кріпосництво, феодалізм, держава* тощо... Кожне з них свідчить про ту боротьбу, яку веде історик, щоб опрацювати словник, який дозволяє водночас ідентифікувати і специфікувати; ось чому історична мова є з необхідності *двозначною*. В цій ситуації історичний час протиставляє асиміляційним зусиллям інтелекту свою власну дисиміляційну діяльність, свою несхожість. Історик не може втекти від цієї природи часу, в якому, згідно з Плотіном, ми знаходимо невідворотний феномен віддалення від себе, розтягування, послаблення, одне слово, – первісної іншості.

Ми бачимо тут одне з тих джерел історії, з яких вона черпає свою «не-точність» і навіть «не-строгість»: ніколи історик не почуватиме себе в ситуації математика, який називає – і, називаючи, визначає – чіткі контури свого поняття: «Я називаю лінією перетин двох площин...»

Але, не будучи вельми вправним у цій одвічній діяльності називання, якою точна наука розташовує себе перед своїм об'єктом, **історик натомість володіє певною здатністю переноситись уявою в інші місця й країни**, гіпотетично зміщуватися в інший теперішній час: епоха, яку він вивчає, стає його сьогоденням, центром його часової перспективи: це теперішнє має своє майбутнє, скомпоноване з очікуван-

35

ня, з незнання, з передбачень та побоювань тодішніх людей, а зовсім не з тих подій, що, як ми з вами знаємо, відбулися; в того теперішнього є також минуле, сформоване пам'яттю тодішніх людей, а не тим, що *ми знаємо* про їхнє минуле. Так от, це перенесення в інший теперішній час, будучи таким собі різновидом об'єктивності, характерної для історії, є також одним із **різновидів уяви; уяви часової**, якщо хочете, тому що інше теперішнє утворюється з нинішнього теперішнього, переноситься вглиб «часової відстані» – в «колись давно». Очевидно, що ця уява позначає вихід на сцену певної суб'єктивності, яку науки про простір, матерію і навіть життя залишають за дверима. Це навіть можна вважати **рідкісним даром – умінням наблизити до нас історичне минуле**, водночас відновивши історичну відстань або, якщо висловитися точніше, розвинувши в думці читача свідомість віддаленості, часової глибини.

4) І нарешті, остання, але не менш важлива, характеристика, яку можна назвати вирішальною: те, що історія хоче пояснити й зрозуміти в його остаточній істинності – **це люди. Минуле, від якого ми віддалилися, – це людське минуле.** Отже, до часової відстані додається специфічна відстань, пов'язана з тим, що інша матерія, яку ми вивчаємо, – це інші люди.

Ми віднаходимо тут проблему інтегрального минулого: бо те, що пережили інші люди, – це якраз те, що історик прагне відновити у вигляді тотальної мережі каузальних відношень. Отже, саме невичерпний людський характер минулого вимагає інтегрального осмислення. Йдеться про абсолютну реальність пережитого в минулому людського досвіду, який історик відновлює у все більш артикульованих реконструкціях, у все більш диференційованих і все більш упорядкованих аналітичних синтезах.

Але ми щойно дійшли висновку, що це інтегральне минуле людей давнього часу є *ідеєю*, граничною межею інтелектуальної апроксимації. Треба також сказати, що це межа яка досягається завдяки **зусиллю симпатії**, а це щось набагато більше, ніж просте уявне перенесення в інший теперішній час, таке собі перенесення в інше людське життя. Ця симпатія виникає на початку й у кінці інтелектуальної апроксимації, про яку ми сказали; вона є тим початковим і безпосереднім наближенням (*immediat*), яке приводить у дію працю історика; вона дає йому первісну аналогію досліджуваного об'єкта; вона відроджується як завершальне на-

**36**

ближення (*dernier immediat*), у вигляді винагороди (*recompense*) оминаючи ринок, у кінці тривалого аналізу; обґрунтований аналіз є ніби методичним етапом між симпатією необхідною (*inculte*) і симпатією компетентною (*instruite*).

Ось чому **історія надихається волею до зустрічі** (*rencontre*) не менше, ніж волею до експлікації. **Історик іде до людей минулого зі своїм власним людським досвідом.** Момент, де суб'єктивність історика набуває особливо опуклої рельєфності, це той момент, коли, над будь-якою критичною хронологією, історик поновлює життєві цінності людей минулого. Це поновлення цінностей – яке є, в кінцевому підсумку, єдиним варіантом поновлення людей, що нам доступне, оскільки ми неспроможні відродити їхній пережитий досвід – неможливе без того, щоб історик не був життєво «зацікавлений» у цих цінностях і не відчував глибокої спорідненості з ними; і річ не в тому, що історик повинен поділяти віру своїх героїв; у такому випадку він частіше творив би не історію, а апологетику чи навіть агіографію; але він повинен бути спроможний **гіпотетично прийняти їхню віру**, а це такий собі спосіб увійти в проблематику їхньої віри, водночас розглядаючи її мовби збоку (*en la'suspendant*), водночас «нейтралізуючи» її як реально сповідувану віру.

**Це відсторонене (*suspendue*), нейтралізоване навернення на віру людей минулого є тим варіантом симпатії, який властивий історика;** воно довершує те, що ми тільки-но назвали уявленням іншого сьогодення через перенесення в часі; тобто це перенесення в часі є переходом до іншої суб'єктивності, що приймається за центр перспективи. Ця необхідність пояснюється радикальною ситуацією, в якій перебуває історик: він утворює частину історії; і не тільки в тому буквальному розумінні, що минуле є минулим його теперішнього, а й у тому сенсі, що люди минулого утворюють частину того самого людства. Тобто історія є одним зі способів, якими люди «повторюють» свою належність до того самого людства; вона є сектором спілкування свідомостей, сектором, розколотим методологічним етапом сліду й документа, а отже, цей сектор відрізняється від діалогу, де інший відповідає, але він не зовсім відколотий від тотальної інтерсуб'єктивності, яка завжди залишається відкритою темою для дебатів.

Ми тут торкаємося тієї іншої межі, де об'єктивність історії оголює суб'єктивність самої історії, а не лише суб'єктивність історика.

**37**

Перш ніж зробити цей новий крок, обернімося назад, щоб підбити підсумки. Чи ці міркування руйнують наш перший цикл аналізу історичної об'єктивності? Чи це втручання суб'єктивності історика позначає, як іноді вважають, «розчинення об'єкта»? Аж ніяк: ми лише специфікували тип об'єктивності, який можна виділити з професії історика, об'єктивності історичної в її протиставленні всім іншим видам об'єктивності; тобто ми поставили собі за мету *конституювати* історичну об'єктивність як корелят суб'єктивності історика.

**Саме тому, якщо глянути на це з протилежного боку, суб'єктивність, про яку тут ідеться, – це не будь-яка суб'єктивність, а саме суб'єктивність історика: судження про важливість, комплекс схем каузальності, перенесення в інший уявний теперішній час, симпатія до інших людей, до інших цінностей, і, нарешті, спроможність зустрітися з іншим із минулого – все це наділяє суб'єктивність історика великим багатством обертонів, яких не має, приміром, суб'єктивність фізика. Але, незважаючи на все це, ця суб'єктивність не пливе без керма та вітрил.**

Ми нічого не сказали, коли сказали, що історія нерозривно пов'язана з істориком. Бо *хто він такий*, історик? Так само як об'єкт, що сприймається, має стосунок (*est relatif*) до того, що Гуссерль називає ортоестетичним тілом, тобто тілом із нормальною сенсорністю, об'єкт науковий завжди має стосунок до безпосереднього духу (*esprit droit*); ця релятивність не має нічого спільного з будь-яким релятивізмом чи з

будь-яким суб'єктивізмом волі-до-життя, волі до влади чи хай там чим. Суб'єктивність історика, як і всяка наукова суб'єктивність, репрезентує перемогу доброї суб'єктивності над поганою суб'єктивністю.

Після великомасштабної праці з філософської критики, яка досягла своєї найвищої точки з виходом книжки Реймона Арона треба, мабуть, поставити тепер запитання якою є добра суб'єктивність, а якою – погана! Як визнавав Анрі Марру\*, що його, проте, так добре приймає критична школа, ми знаходимо на вищому рівні - на рівні цієї «історії, водночас розширеної і спрямованої вглиб», яку рекламують Марк Блок і Люсьєн Февр - цінності, позитивізм яких має звужений, але автентичний смисл: «прогрес (у науковому методі) здійснюється випередженням (*de passe menu*) а не реагуванням (*reaction*) ми заперечуємо валідність аксіомпозитивіського методу лише в їхній видимості: вони залишаються дійсними (*valables*) на своєму рів-

38

ні, але дискусія відбувається на крок далі: ми переходимо на наступний виток спіралі»<sup>1</sup>. Позитивізм не переходив на рівень документальної критики; зрештою, його фізична модель була сама по собі бідною й мало пов'язаною з фізикою фізиків. Але поза своїм фетишизмом факту – хибним уже у фізиці, де ми маємо не більше фактів, аніж ті, що впадають у око, – позитивізм нагадує нам, що ні судження, ні, особливо, симпатія не вкидають історію в хай там яке безумство суб'єктивності; ці суб'єктивні диспозиції є вимірами самої ж таки історичної об'єктивності.

Після того як ми сказали, і переконливо сказали, що історія віддзеркалює суб'єктивність історика, треба сказати, що професія історика *виховує* суб'єктивність історика. Історія формує історика не меншою мірою, аніж історик формує історію. Більше того: професія історика формує історію і історика. Колись розум протиставляли почуттю, протиставляли уяві: сьогодні ми знову вводимо їх до певної міри в раціональність, але натомість раціональність, яку обирає для себе історик, побудована так, що лінія розколу проходить крізь саме осереддя почуття й уяви, відокремлюючи те, що я схильний **назвати «я» дослідницьким, від «я» патетичного, «я» злості, ненависті, звинувачень**. Послухаймо востаннє Марка Блока: «Зрозуміти – це не судити». Давня приказка: *Sine ira nec studio* не виправдовує себе лише на рівні документальної критики; її смисл стає тільки витонченішим і дорогоціннішим на рівні найвищого синтезу. Проте обов'язково слід зазначити, що це «я» патетичне, не обов'язково є таким, що метає блискавки; це може бути також видима апатія гіперкритики, яка принижує всю загальноновизнану велич і знецінює всі цінності, які їй зустрічаються, ця інтелектуальна злість належить «я» патетичному тією самою мірою, як і політична пристрасть, що відвертається від сучасної політичної боротьби й спрямована тільки в минуле.

Отже не існує історії без повсякденної суб'єктивності, без цього «я» дослідницького, від якого історія запозичила своє звучне ім'я. Тому що [історія] – це якраз ота незайнятність (*disponibilite*), ота «підпорядкованість несподіваному», ота «відкритість іншому» де погану суб'єктивність подолано.

<sup>1</sup> De la logique a l'ethique en histoire, in Revue de Metaphisique et de morale, 1949, n 3–4, p. 257. – Я висловлюю тут свою принципову згоду з книжкою. Н.- I. Marrou, de la connaissance historique, Ed. Du Seuil, 1954.

39

Отак закінчується цей перший цикл рефлексій: об'єктивність спочатку явилася нам як наукова інтенція історії; тепер вона позначає розрив між доброю і поганою суб'єктивністю історика: з «логічного» визначення об'єктивності стало «етичним».

## Історія і філософська суб'єктивність

Чи вичерпується рефлексія про суб'єктивність в історії цими міркуваннями про суб'єктивність історика, цей розподіл, у самому ж таки історикові, суб'єктивності дослідницької і суб'єктивності пасіонарної?

Згадаймо про нашу відправну точку й про численні «інтереси», заангажовані в історію: ми сподіваємося ще від історії, що вона виведе на поверхню іншу суб'єктивність, аніж суб'єктивність історика, який творить історію, суб'єктивність, яка була б суб'єктивністю самої історії, яка була б самою історією.

Але вона, мабуть, не належить більше професії історика, а має стосунок до праці *читача* історії, аматора історії, якими є всі ми і яким має всі особливі підстави бути й філософ. Бо історія історика є творінням *написаний* або таким, що викладається, тобто творінням, що, як і все написане або таке, що викладається, знаходить своє завершення тільки в читачеві, тільки в учневі, тільки в публіці. Саме це «переосмислення» (*gerprise*) читачем-філософом історії, такої, якою вона написана істориком, і порушує проблеми, що їх ми зараз розглянемо.

Я обмину своєю увагою ставлення до історії як до розваги, як до «задоволення чути й читати щось незвичайне», одне слово, як до такої собі екзотики в чаа; хоча, як ми бачили, цей рух віддалення від себе

належить історичній свідомості й у цій своїй якості є необхідним етапом більш філософського ставлення: бо якби історія не переносила нас у часі й просторі, як би ми знайшли в ній менш егоїстичну, більш опосередковану і, загалом кажучи, більш гуманну суб'єктивність? Ще менше говоритиму я про історію як про джерело приписів, хоча осмислення, про яке ми говорили, або прилучення до цінностей, що з'являються в історії, і сприяє, певною мірою, нашому навчанню, навіть якщо ми й не зводимо до цієї дидактичної проблеми головне застосування історії. Історія здебільшого навчає нас, на додачу до своїх головних функцій, коли ми сприймаємо її як годиться.

40

Отже я розгляну тут виключно те застосування, можливість якого історія істориків надає філософам: філософ має власну манеру завершувати в собі працю історика, й ця манера полягає в тому, щоб об'єднати своє *власне* «осмислення» («prise de conscience») з «переосмисленням» («per rise») історії.

Я не приховую, що ця рефлексія не узгоджується з усіма концепціями філософи, протея вважаю, що вона має близький стосунок до всієї тієї групи філософій, які, в широкому розумінні, можна вважати рефлексивними, тобто філософій, що беруть свій початок у Сократа, в Декарта, в Канта або в Гуссерля. Всі ці філософії прагнуть віднайти *істинну* суб'єктивність, *істинний* акт осмислення. Адже ми постійно й безперервно відкриваємо й відкриваємо знову те, що довгий шлях від *слова* до «я» (Je)<sup>1</sup> – шлях, який ми назвемо осмисленням (prise de conscience), – проходить через певну медитацію про історію і що це відхилення рефлексії в бік історії є одним із способів, способом філософським, завершити в читачеві працю історика.

Це завершення історії істориків у філософському акті може бути продовжене в двох напрямках: у напрямку такої собі «логіки філософії» через дослідження смислу, що зберігає зв'язність упродовж історії; і в напрямку «діалогу», щоразу окремого й щоразу виключного, з індивідуалізованими філософами та філософіями.

### 1. Історія як «пришестя» смислу

Підемо спочатку по першому сліду, який проклали Кант, Гегель, Бруншвік\*, Гуссерль і, в останні роки свого життя, Ерік Вейль\*\*; попри величезні відмінності, які розділяють їхні інтерпретації розуму (raison), а також їхні погляди на історію, всіх цих мислителів об'єднує спільна переконаність у тому, що якість, якої я дошукуюся щодо мене самого, проходить через історію свідомості. «Коротка» дорога пізнання себе самого й «довга» дорога історії свідомості – це, по суті, одна й та сама дорога. Я маю потребу в історії, щоб вийти зі своєї приватної суб'єктивності й спізнати в собі й – своїми власними зусиллями *буття – людське* (l'être-homme, Menschsein). Приклад Гуссерля, чію думку я знаю

<sup>1</sup> До «я» або до «ми» але це одне й те саме, бо йдеться про особу: в одинні або в множині.

41

найкраще, дуже показовий у цьому відношенні: цей мислитель, переважно суб'єктивний, був вимушений перебігом подій інтерпретувати себе історично: досить було нацизмові осудити всю сократичну й трансцендентальну філософію, щоб цей професор із Фрібурга став шукати можливостей приєднатися до великої традиції рефлексивної філософії і добачив у ній *смысл* Заходу.

Ось де велике слово: *смысл*. Через історію я намагаюся виправдати *смысл* історії свідомості.

Не говоримо поки що про перешкоди, які стоять на шляху цієї претензії. Спробуймо спочатку зрозуміти, чого філософ сподівається від такого підходу й до яких заходів він *вважає за потрібне* вдатися для його реалізації.

Філософ сподівається, що певний збіг «короткої» дороги пізнання себе й «довгої» дороги історії свідомості послужить йому *виправдання*. Саме тому, що філософ переживає певне відчуття небезпеки, несталості – навіть приниження – на самому дні свого єства, він і звертається до історії; сумніваючись у собі, він хоче наново опанувати свій власний *смысл*, наново опанувати *смысл* історії біля витоків власної свідомості. Й ось філософ, який також пише історію, перетворює її на історію трансцендентального мотиву, історію Cogito. Отож саме виправдання сподівається філософ від цієї історії свідомості.

А тепер скажемо про те, що передбачає це сподівання: воно передбачає, що цей збіг *смыслу* моєї свідомості і *смыслу* історії – можливий; воно передбачає віру в певну теологію історії. Інакше кажучи, історія як *плин подій* має відбуватися так, щоб у цьому *плині* відбувалася людина, щоб *пришестя* людини було опосередковане.

Отже, ми бачимо, що це передбачення є подвійним: з боку розуму, й з боку історії. З боку розуму: філософ передбачає, що розум творить історію, тому що їй притаманні порядок, вимогливість, цілеспрямована праця, обов'язок буття, регуляторна ідея й тому, що завдання реалізується тільки в історії; з боку історії: філософ передбачає, що історія набуває властиво людських якостей через певне виникнення та активацію цінностей, які філософ може підбирати й осмислювати як розвиток свідомості. Таким є подвійне передбачення філософа: тобто філософ надає однакової ваги як історичності розуму, з одного

боку, так і значущості історії – з другого. Виникнення й розвиток філософії в Греції та на Заході є для нього свідченням і підтвердженням того, що обидві ці сторони його передбачення не є марними.

42

Історія філософії видається йому тим швом, який з'єднує історичність розуму та значущість історії.

Ось чого філософ – принаймні філософ сократичний, трансцендентальний, рефлексивний – сподівається від історії й що він передбачає в цих своїх сподіваннях. Я здогадуюся, з якою недовірою професійний історик поставиться до всіх цих висновків; і його стриманість має допомогти нам виміряти масштаби й межі філософського ставлення до історії.

Спочатку професійний історик категорично відмовиться ідентифікувати історію з історією філософії, і навіть ширше, з історією свідомості, й нарешті, з хай там яким пришествям. Він, безперечно, скаже, що смисл історії, телеологія історії цілком виходять за межі його розуміння, що це, власне, не є справжнім питанням «професії історика» і що гіпотеза про існування будь-якого смислу навіть не є необхідною умовою для сформулювання «апології історії» в яких завгодно її варіантах. Хоч професійний історик і прагне розширити та поглибити історію, але цього розширення та поглиблення він шукає не з боку раціонального смислу, а радше, з боку складності, багатства зв'язків між її географічним, економічним, соціальним, культурним аспектами тощо... Для нього людство набуває незліченних форм розмаїття у своїй фактологічній реальності, тим більше, що він не об'єднує його й у своєму відчутті права. В цілому, історик схильний відчувати недовіру до філософії, а ще більше – до філософії історії. Він боїться, аби ця остання не розчавила історію під духом системи, не вбила її як *historia*. Отож він протиставить об'єктивність, якої він домогся своєю суб'єктивністю історика, філософській суб'єктивності, в якій філософ хотів би розчинити і першу, й другу.

Цей опір і ця незгода історика є абсолютно легітимними й відкривають нам справжній смисл історії свідомості. Філософ не повинен вимагати її від історика, а якщо він вимагає її від історика, той має всі підстави відмовити йому в цьому. Бо історія свідомості – це робота філософа, історика філософії, якщо хочете; але історія філософії – сфера діяльності філософа.

Чому? Тому, що саме філософ створює цю історію через операцію другого ступеня, операцію переосмислення (*reprise*). Філософ звертається до історії (історії істориків) із запитанням певного виду, яке виражає «вибір філософа» в тому розумінні, в якому ми недавно говорили про «вибір історика». Ці запитання стосуються виникнення цінностей

43

пізнання, дії, життя й існування впродовж часу існування людських суспільств. Вирішивши віддати перевагу цим темам, він залишається вірним своєму проекту в процесі його реалізації. А що він також має обмежену суб'єктивність і підступає до цього смислу історії з прекоцепцією, чого саме слід йому шукати (але чого він не шукає, а тим більше, не знаходить), філософ – це той, хто знаходить у історії; смисл, відомий наперед; порочне коло, скажете ви? Зовсім ні; бо в тім-то й річ, що цей смисл залишається в категорії передчуття доти, доки якась історія не запропонує своє посередництво, щоб піднести це передчуття смислу до справжнього розуміння, чіткого й артикульованого. Завжди можна критикувати різні історії свідомості: «Курс позитивної філософії» Огюста Конта, «Феноменологію духу» Гегеля, «Прогрес свідомості в західній філософії» Бруншвіка, «Кризу європейської науки» Гуссерля, «Логіку філософії» Еріка Вейля. Єдиний спосіб критикувати їх – не створити іншу історію свідомості, кращу, аніж їхня, тобто водночас ширшу й більш зв'язну, або взагалі зробити щось зовсім інше, про що буде сказано далі. Але як тільки ми зрозуміємо, що ця історія є *композицією* другого порядку, що вона є актом філософської відповідальності, а не якоюсь даністю історії істориків чи, ще менше, абсолютною реальністю, історією в собі, ми вже не бачитимемо, яке значення зможе ще висунути професійний історик проти такого починання. Висловлюючись мовою Еріка Вейля, я скажу, що історія істориків описує «види людської поведінки» («attitudes humaines»); філософ, своїм специфічним актом переосмислення (*reprise*), підносить ці «види людської поведінки» до рангу «категорії» і дошукується зв'язного порядку категорій у зв'язному дискурсі, але тоді ця історія духу стане вже «логікою філософії», й більше не буде історією історика.

Мені здається, що це розтлумачення великою мірою пом'якшить те неймовірне обурення, з яким історик дивиться на спроби філософів ставитись до історії як до пришествия смислу.

Оскільки цей смисл виникає через специфічний акт переосмислення (*reprise*), розрив між *подією* (*dvenement*) і *пришествям* (*avenement*) залишається. Історія істориків не поглинається цією історією, наділеною значенням (*signifiante*). Вона, навпаки, завжди передбачається як велика матриця видів поведінки, яку бере собі за основу (*terrend*) філософ. Більше того, історія істориків не вдовольняється своєю роллю джерела, яке живить історію філософії і є перманентним

44

застереженням проти небезпек, пов'язаних із таким її застосуванням. Саме вона нагадує філософові-раціоналістові проважливість того, що він відмовляється тематизувати з огляду на свій раціоналістичний філософський вибір; історія істориків нагадує філософові про те, з якого нонсенсу (*nonsens*) виділяється

всякий смисл (sens). А проте, філософ не стане перейматися цим видовищем безумств, крахів та хижацтва, які нагромаджує історія, бо він знає, що свою історію він не знаходить, а віднаходить, виходячи із завдань розуму.

Але треба піти ще далі: ця історія свідомості відмовляється не тільки від нонсенсу (принаймні, з погляду філософського розуму); вона відмовляється також від індивідуального, несистематичного, виняткового. А хіба специфічний, незрівнянний характер кожної філософії не є настільки ж важливим аспектом історії, як і раціональність загального руху?

## 2. Історія як сектор інтерсуб'єктивності

В такий спосіб ми переходимо до іншого філософського прочитання історії: замість шукати повноту й систему, філософ-історик може шукати інтимність і винятковість, він може обернутися до філософії конкретної і спробувати з'ясувати, як пов'язуються між собою елементи якоїсь епохи, всі впливи минулого: замість вкласти цю філософію в рух історії, він розглядатиме минуле цієї філософії як мотивацію, що їй вона підпорядкована і що їй вона охоплює; тобто історія, замість розвиватися як рух, зав'язуватиметься в особах і в творах; філософ-історик спробує тоді дістатися до запитання, яке може зустріти й поставити лише інший філософ, до живого запитання, з яким ототожнює себе мислитель; таке тривале спілкування з одним автором або з небагатьма авторами тяжіє до жанру виняткових стосунків, що їх людина може мати зі своїми друзями. Глибина зв'язку виключає можливість поширення цього виду спілкування на всіх філософів, на всіх мислителів, на всіх людей.

Ця філософська манера творити історію не більше шокує професійного історика, ніж попередня. Адже й історик, який розмірковує над своїм власним становищем у тотальному полі людства, схильний розглядати історію, яку він творить, включеною в тотальну комунікацію свідомостей; сектор, який виділяє собі історія в цій інтерсуб'єктивній тотальності, визначається лише методологічно через умову пізнання

45

способом вивчення слідів, а отже, й ініціальної ролі документа. Ось чому зустріч із історією ніколи не є діалогом, бо первісною умовою діалогу є те, що інший *відповідає*: історія займає той сектор комунікації, в якому не передбачена обопільність. А що історія не може переступити через цю межу, то вона належить до виду такої собі односторонньої прихильності, будучи схожа на любов, що ніколи не знає взаємності.

Чи буде такий вибір великих філософів тією темою інтересу, якою історик буде шокований? Адже історик філософії аж ніяк не вважає, що історія знаходить свою комунікацію в якихось філософських жанрах; він лише робить інший вибір, аніж історик у звичному розумінні цього слова, – вибір виняткових екзистантів, а також їхніх діянь, тією мірою якою ці діяння є діяннями рідкісними, незвідними до загальників, до легких для сприйняття видів (реалізму, емпіризму, раціоналізму тощо...); вибір цього прочитання має своїм наслідком те, що економічний, соціальний та політичний фактори розглядаються *лише як* вплив, ситуація, сприяння у відношенні до появи такого творця думок, такого виняткового творіння. Цей творець і це творіння є в такому випадку центром ваги, вмістилищем, унікальним носієм усіх впливів пережитих і впливів здійснюваних. Історія тоді розуміється як низка перервних виникнень, кожне з яких вимагає зустрічі щоразу нової, щоразу позначеної цілковитою відданістю.

Я мусив розглянути паралельно ці два прочитання історії філософії. Історія істориків є достоту такою, що вона може й повинна «переосмислюватися» (reprise) філософією в цих двох різних стилях, що являють собою два різні способи доторкнутися до історичної суб'єктивності, вперше – як до єдиної людської свідомості, смисл якої розкривається через безперервну серію моментів, удруге – як до багаторазової появи (emergence), як до перервної низки виникнень, кожне з яких має власний смисл. Найбільш гегельянський з усіх філософів, найбільше сповнений рішучості прочитати історію як таку, що утворюється сама собою з духу, не зможе перешкодити тому, що поява того чи того Декарта, того чи того Г'юма, того чи того Канта буде явищем, що не зводиться до прищестя розуму через частковий дискурс, який кожен конститує в тотальному дискурсі.

Ця подвійна можливість філософського прочитання є, можливо, повчальною для професійного історика; тому що

46

вона виводить на світло парадокс, неявно присутній у кожній історії, хоч він і прояснюється лише в цьому переосмисленні (reprise) загальної історії в історії свідомості або свідомостей. Цей латентний парадокс полягає ось у чому. Ми кажемо: «історія», *історія в однині*, бо сподіваємося, що людський смисл уніфікується й робить раціонально осмисленою (raisonnable) цю уніфіковану історію людства; саме цей імпліцитний засновок (pari) і намагається експліцитно пояснити раціонально мислячий філософ, який пише історію свідомості; але ми також говоримо «люди», *люди в множині*, й визначаємо історію як науку про людей минулого, бо сподіваємося, що особи виникають (surgissent) як принципово множинні вогнища людства; саме це припущення виводить на світло екзистенціальний філософ, коли присвячує свої зусилля

конкретним (singulieres) творінням, у яких космос реорганізується навколо того чи того виняткового центру екзистенції та думки.

Історія для нас, людей, є віртуально безперервною і перервною, безперервною як унікальний смисл у процесі свого розвитку (en marche), перервною як констеляція осіб. І в такий спосіб *розкладається*, при філософському осмисленні історії, її віртуальна раціональність і її віртуальна історичність. Легко довести, що це роздвоєння зачіпає не лише нашу репрезентацію часу, структура якого антиномічно розкривається на рівні філософського осмислення історії, а й нашу репрезентацію істини. Бо антиномія історичного часу не є антиномією смислу та нонсенсу, в такому розумінні, наче смисл наявний лише з одного боку, а антиномією самого смислу історії. Поняття смислу не вичерпується поняттям розвитку, значення; вузли історії, які є подіями, – це аж ніяк не вогнища ірраціональності, а організаційні центри й, у цій якості, центри значення (signification). З другого боку, при першому прочитанні можна сказати, разом з П.Тевеназом (P.Thevenaz)\*, що «найреальнішою подією є та, котра найбільше нав'язує себе свідомості як організаційний центр історичного становлення. Форма її вторгнення – це її ж таки випромінювання, яке впорядковує для нас історію і наділяє її для нас значенням. По суті, самі ж таки події і творять реальність історії, підтримують її раціональність і наділяють її смислом. Значення історії не існує поза подіями, і якщо історія має смисл, то тому, що одна або кілька центральних подій (само собою зрозуміло, завжди тісно переплетених зі свідомістю історичності) надають їй смислу, тому що подія є від самого початку тим же таки

47

Смислом». («Подія й історичність» у «Людина й історія» –«Evenement et historicite», in «L'Homme et histoire», pp. 223–224). Таким чином, історія може бути прочитана як екстенсивний розвиток смислу і як іррадіація смислу з численних організаторських вогнищ, причому жодна людина, занурена в історію, неспроможна впорядкувати тотальний смисл цих випромінювальних смислів. Кожна «оповідь» (reck) бере участь у двох аспектах смислу; як єдність композиції вона робить свій внесок у тотальний порядок, в якому об'єднуються події; як драматизована нарація вона перебігає від вузла до вузла, від горбочка до горбочка.

І нарешті, ця антиномія історичного часу відкриває таємницю нашого вагання між двома фундаментальними «нахилами» (humeurs) людей у стосунку до їхньої власної історії: тоді як питання історії як прищестя свідомості схиляє до певного ідейного оптимізму, прочитання історії як виникнення вогнищ свідомості радше приводить до трагічного бачення неоднозначності людини, яка виникає знову і знову і яка завжди може перейти у свою протилежність (faire defection).

Можливо, суттю будь-якої історії є схилитися до цього подвійного прочитання та до цього фундаментального вагання, хоча тільки переосмислення історії як філософської історії суб'єктивності дозволяє визріти й вибухнути латентній розбіжності. Принаймні, ця розбіжність (divorce) на рівні рефлексивних роздумів про історію ретроспективно освітлює, виправдовує розгубленість історика, що опиняється між подієвим і структурним аспектами історії, між персонажам які проходять, і силами повільної еволюції чи навіть стабільними формами географічного середовища; він мусить обернутися до кожного з них обличчям, бо він працює поза зоною цього поділу між двома історіями суб'єктивності; він навіть не пише ту чи ту історію суб'єктивності, а історію людей у всіх їхніх аспектах: економічному, соціальному, політичному, культурному. Філософські лінії розколу виникають після того, як філософ зробить свій вибір. Але неминучість виникнення цих розколів ретроспективно пояснює, що методологічна розгубленість історика є *обгрунтованою* і що, попри свої вагання (scrupules), він повинен обернутися лицем (mener de front) і до історії подій, і до історії структурної.

Це не єдина вигода, яку історик, певно, матиме з філософського переосмислення власної праці; бо після такого переосмислення він зможе прояснити для себе не

48

тільки двозначності, внутрішньо властиві його діяльності, а й також свою фундаментальну інтенцію. Справді-бо, філософський акт сприяв виникненню погляду на людину як на свідомість, як на суб'єктивність; цей акт має для історика цінність нагадування (gappel), а іноді, можливо, й сигнал пробудження (reveil). Він нагадує історикові, що виправданням його зусиль є людина, людина та цінності, що їх вона відкриває або створює у своїх цивілізаціях. І це нагадування іноді звучить як сигнал пробудження, коли історик відчуває спокусу відмовитися від своєї фундаментальної інтенції й поступитися перед *чарами оманливої об'єктивності* – тобто такої, в якій історія складатиметься лише зі структур, із сил із інституцій, і в ній більше не буде місця для людей, ані для людських цінностей. Таким чином, філософський акт виводить на світло, *in extremis*, розкол між істинною і фальшивою об'єктивністю, я волів би сказати, між об'єктивністю та об'єктивізмом, який випускає з уваги людину.

Як нам здалося, професійної підготовки історика досить для того, щоб провести різницю між доброю і поганою суб'єктивністю історика; що ж-до розрізнення між доброю і поганою активністю історії, то відповідальність за це, певно, має взяти на себе філософська рефлексія; бо саме рефлексія знову й знову переконує нас, що об'єктом історії є не що інше, як людський *суб'єкт*.

49

C.30 – \* М.Блок (M.Bloch, 1886-1944) – видатний французький історик, один із засновників часопису «Аннали» (перший номер якого вийшов 1929 р.). Його фундаментальний твір «Королі чудотворці» (*Les Rois taumaturges*, уперше виданий 1924 р.) став класикою школи історичної та політичної антропології. Над книгою «Апология історії, або Ремесло історика» (*Apologie de l'histoire ou Metier de l'historien*) М.Блок працював у 1941 та 1942 рр. У цій праці історик показав принципову відмінність детермінізму в історії від детермінізму в природничих науках. Він стверджував, що до історичного аналізу мають бути включені явища різного рівня узагальнення, включаючи явища географічного, економічного, політичного, суспільно-психологічного порядку. На думку історика, сама постать історика та його бачення минулого є «нормальним» та «конституюючим» фактором історичного дослідження. Історик не встиг завершити і видати свою працю, оскільки був страчений фашистами у концтаборі у 1944р. Для публікації (вперше 1949р.) рукопис був підготовлений другом та колегою М.Блока – Л.Февром, також видатним французьким істориком, одним із фундаторів школи «Анналів». Книгу було, принаймні, двічі перевидано у Франції – в 1961 та 1974рр. Видання 1974 супроводжувалось вступом Ж.Дюбі. Праці М.Блока видані російською мовою: *Блок М. Апология истории или Ремесло историка.* – М.: Наука, 1986; *Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представленный о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии.* – М.: Язык русской культуры, 1998.

C.30 – \*\* Ф.Сіміан (F. Simiand, 1873-1935) – французький філософ, соціолог, прибічник Е.Дюркгейма. Приділяв увагу проблемам методології історичних наук. Саме йому належить думка про історію як про дослідження по слідах, на яку часто посилається М.Блок. Основні праці: *La methode positive en science economique*, 1912; *La psychologie sociale des crises*, 1937; «*Methode historique et Sciences Sociales*», in «*Revue de sinthese historique*», 1903; цю статтю було перевидано в часописі «Аннали»: *Annales*, 1960, pp.83-119; «*La causalite en historie*», in *Bulletin de Societe francaise de philosophie*, pp. 247-274.

C.31 – \* Ж.Кангілем (G. Canguilhem, нар. 1904) – французький філософ, епістемолог, історик науки, зокрема біології. Учень Алена та Г. Башляра. Він наполягав на визначенні епістемологічної орієнтації, яка базується на ретельній практиці історії наук. Велику увагу в своїх епістемологічних розвідках надавав історії вивчення концепту «життя». Один з перших серед епістемологів почав говорити про «наукову ідеологію». Найвизначнішим внеском Ж.Кангілема в епістемологію є введення поняття «нормального» та «паталогічного» як оціночних суджень, що сформовані історією науки і самі є фактором формування предмета науки.Значний вплив Ж.Кангілем мав на подальший розвиток французької соціології (Л.Альтюссер), епістемології культури (М.Фуко) та культурології (Ф.Дагоне). Високу оцінку творчості Ж.Кангілема дає П.Бурд'є. Основні твори: *Essaie sur quelques problemes concernent le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand, Publikation de la Faculte des Lettres de l'Universite de Strasbourg, 1943(reed. Sous le titre *Le normal et le patologique*, Paris, PUF, 1966); *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.

C.32 – \* Ідеться про роздуми Канта в «Критиці чистого розуму» (І.Трансцендентальне вчення про елементи, Частина друга: Трансцендентальна логіка, Розділ другий:Про дедукцію чистихрозсудкових понять, §13 «Про принципи трансцендентальної дидукції взагалі»: «...Всяке пов'язання... є дією розсудку, яку ми позначаємо загальною назвою *синтез*, аби тим часом підкреслити, що ми нічого не можемо уявити собі пов'язаним у об'єкт, не пов'язавши його спочатку самі, і поміж усіх уявлень *пов'язання* є єдине, яке не дане через об'єкти, а може бути створене тільки самим суб'єктом, бо воно є актом його самодіяльності. Тут легко помітити, що ця дія початково має бути єдиною і рівнозначною для всіх пов'язань і що *аналіз*, який здається його протилежністю, насправді завжди передбачає його; адже де розсудок нічого раніше не з'єднав, там він нічого не може і розбирати, бо тільки через нього щось може бути дане уяві як пов'язане» (*Кант І. Критика чистого розуму.* – К.,2000. – С.104.). Див. також §15 «Про можливість пов'язання взагалі»: «...Я називаю пояснення того способу, в який поняття а ргіогі можуть відноситися до предметів, його *трансцендентальною дидукцією*, і відрізняю її від *емпіричної дедукції*, яка вказує той спосіб, що ним поняття набувається через досвід і рефлексію над ним, і тому стосується не правомірності, а факту, через який виникло це володіння» (*Кант І. Там само*, с.98).

C.34 – \* Р.Арон (R.Aron, 1905-1983) – видатний французький філософ і соціолог. Досить часто його відносять до до знаних політологів сучасності. Після закінчення Вищої Нормальної Школи, де він навчався разом із Сартром, Арон їде до Німеччини, де спостерігає прихід до влади Гітлера. Цей досвід реальної історії визначив подальші інтереси Р.Арона. Після повернення з Німеччини він пише свою докторську дисертацію «Вступ до філософії історії». Ця праця була спрямована проти історичного та соціологічного позитивізму, який панував в середовищі тогочасних французьких істориків. Під час другою світової війни Р.Арон перебуває у Лондоні, де стає на чолі газети Вільна Франція (*La Franse libre*). Після війни працює в журналах *Combat* (з 1946 по 1947 рр.), потім у *Figaro* (з 1947 по 1977 рр.). В середині 40-х років він стає на антимарксистські та антирадянські позиції, пориває із Сартром, який у цей час симпатизує марксизмові, та пише блискучу книгу «Опіум для інтелектуалів»(1955 р.). В часи «кінця ідеологій», тоді, коли Арон набув неабиякої популярності в англосаксонських країнах завдяки своїм працям 60-х років, його опозиційність до подій 68-го року не знайшла відгуку в середовищі французьких інтелектуалів. Він пише в цей час сміливий твір «Від одного святого сімейства до іншого: нарис уявлень марксизмів» (1969), де критикує спосіб продовження марксизму, до якого вдалися Ж.П.Сартр та Л.Альтюссер. У 1976 році виходить капітальна праця Р.Арона «Мислити війну, Клаузефіц» у 2-х томах. У 1970 році він обійняв посаду професора у Коллеж де Франс, з якої пішов на пенсію в 1979р. До самої смерті очолював видавничу колегію аналітичного часопису *Express*.

C.34 – \*\* П.Рікер має на увазі думку Ф.Броделя (F.Braudel, 1902-1986), видатного французького історика кола школи «Анналів», про те, що історія світу – не один, а безліч потоків. Історик висловив її вже в 40-х роках, але вона набула свого оформлення пізніше, а саме у праці «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм»(1952-1959). Ідеться про поняття «тривалих часових протяглостей» (*longue duree*), що його вперше застосовує Ф.Бродель у своїй праці «Середземне море й середземноморський світ у епоху Філіппа II»(1949). Теоретичне обґрунтування цей термін

дістав у статті Ф.Броделя «Histoire et sciences sociales. La longue duree», опублікованій в *Annales. Economies, societies, civilization* 1958, n 4; pp.725-753. У «Матеріальній цивілізації» Ф.Бродель деталізує це поняття: «Тривала часова протяглість – це послідовність рухів, що відновлюються, з варіаціями й зворотними рухами, з погіршеннями, пристосуваннями та стагнаціями – соціологи говорять про структурування, деструктурування, реструктурування...» (Бродель Ф. Матеріальна цивілізація. Економіка, капіталізм, XV–XVIII ст., Т.3:Час світу.–К.,1998.–С.556). Ф.Бродель у цій роботі звертає увагу на існування трьох рівнів історичних потоків: «...є часові характеристики тривалої і дуже тривалої протяглісті; зміни кон'юктури сповільнені й менш сповільнені, зрушення швидкі, а деякі – миттєві...»(Бродель Ф. Там само, с.7). Власне, цю останню деталізацію і промислоє П.Рікер.

С.38 – \* Анрі-Іринеї Марру (H.-I.Marrou, 1904-1977) – французький історик, з 1945 р. викладав у Сорбонні історію християнства, дослідник Св.Августина і патристики. В центрі його інтересів перебували також питання педагогіки та історії виховання в античній Греції, досліджував також історію трубадурів. Під псевдонімом Анрі Давенсона (Henry Devenson) опублікував кілька творів з музикології. В своїх історичних дослідженнях застосовував методологічні знахідки В.Дільтея, М. Вебера, М.Гайдеггера, Б.Кроче та Р.Б.Коллінгвуда.

С.41 – \* Леон Бруншвік (L.Brunschvicg, 1869-1944) – французький філософ, представник критичного раціоналізму. Однією з його значимих тем було поняття «ірраціонального». З одного боку залишаючись поборником раціоналізму та застосування наукових методів у філософії, він, разом з тим, намагався поєднати науку, філософію та релігію: Бог ототожнюється з «безкінечним розумом», тому наука в її вищому стані переростає в релігію. Видавець і коментатор праць Паскаля (1897,1904 pp.). Видатний викладач Вищої Нормальної Школи, його слухачами були Ж.Кангілем, Р.Арон, Е.Муньє, Ж.-П.Сартр.

С.41 – \*\* Ерік Вейль (E.Weil, 1904-1977) – французький філософ німецького походження, постгегелівський кантіанець (як він говорив сам про себе – «un canteen post-hegelien»). Один із засновників та ваторів часопису «Critique». Оригінальний дослідник Арістотеля, Канта, Гегеля. Його історико-філософські праці були відкриттям у французькому антико-, канто- й гегелезнавствах. В своїй праці «Смисл та дійсність» Е.Вейль показує, що, незважаючи на традиційну метафізичну термінологію, Кант у «Критиці здібності судження» ставить проблему сенсу, не вдаючись до метафізичного питання про буття. Вейль показує, що головною проблемою Канта було створення критичної філософії смислу, фундаментальною темою якої є співвідношення індивіда та дискурсу, розуму, відмова від бачення смислу як репрезентації Буття. Як дослідник філософії Гегеля, Е.Вейль цікавився двома великими темами: поняття об'єктивного та абсолютного духу. Перший ідентифікується філософом як Дія (Action), або як Філософія політики, другий – Смисл (Sens), або Логіка філософії. Перший покликаний діяти, другий – зрозуміти: зрозуміти дію і саме розуміння. В своїй праці Логіка філософії (Logique de la philosophie) Е.Вейль стверджує неможливість зведення всіх дискурсів до якогось єдиного дискурсу і, отже, змальовує систему категорій, в якій знаходиться місце не тільки для категорії Нонсенс, Умрва, Абсолютне, Кінечне, Дія, а й для Ірраціонального. «Логіка філософії» доводить що ніяке визначення смислу не є визначенням смислу в його завершеній тотальності. Тому в цій роботі Вейль прагне представити всі можливі категорії дискурсу, всіх дискурсів невловимого Логосу, як логіку дій з реалізації свободи. В своїй моральній філософії Е.Вейль звертається до розробки конкретної моральності. Він тематизує «нудбгу», «протест», «насилля» і показує, що філософія не є метафізичним знанням, знанням абсолютного, але виразом людського прагнення смислу в світі, який сповнений свободи, насилля та нудьги, але який є здатним до виховання та перетворення.

С.47 – \* П.Тевена (P.Thevenaz, 1913-1955) – швейцарський релігійний філософ, історик філософії, феноменолог.