

Реймон  
Арон

Вступ  
до філософії  
історії



Raymond Aron

# Introduction à la philosophie de l'histoire

Essai sur les limites  
de l'objectivité historique

*Nouvelle édition revue et annotée par  
Sylvie Mesure*

Gallimard

Реймон Арон

# Вступ до філософії історії

Есе про межі  
історичної об'єктивності

---

*Нове видання, переглянуте  
та анотоване Сільвією Мезюр*

---

*Переклад з французької, післямова та примітки  
кандидатів філософських наук  
Оксани Йосипенко та Сергія Йосипенка*

---

---

Київ  
Український Центр духовної культури  
2005

**ББК 87.63**

**А84**

**Арон Реймон**

**А84** Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності / Пер. з фр., післямова та примітки О. Йосипенко, С. Йосипенка – К.: Український центр духовної культури, 2005. – 580 с.

**ISBN 966-628-121-X**

Запропонована книга є докторською дисертацією Реймона Арона (1905-1983 р.р.), захист якої став подією в інтелектуальному житті Франції 30-х років ХІХ століття. Відмовившись від спекулятивного та позитивістського підходів у галузі наук про людину і суспільство, автор розглядає умови можливості історії як науки, конкретні інструменти та евристичний потенціал історичного дослідження на основі аналізу історичної ситуації людини. Методологічні настанови, вироблені в цій книзі, стали основою подальшої творчості Р. Арона в галузі соціології, політичного аналізу, теорії міжнародних відносин.

Для студентів і фахівців з філософії, історії, суспільних та гуманітарних наук.

**ББК 87.63**

Cet ouvrage a été publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication "SKOVORODA", de l'Ambassade de France en Ukraine et du Ministère français des Affaires Etrangères.

Це видання здійснене в рамках Програми сприяння видавничій справі "Сковорода" Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції.

- © Éditions Gallimard, 1938.
- © Éditions Gallimard, 1986, pour la présente édition.
- © О. Йосипенко (Вступ, Частини I-IV),  
С. Йосипенко (Попередні зауваги, Додатки,  
Примітки видавця та варіанти) — переклад,  
примітки, 2005.
- © С. Йосипенко, загальна редакція перекладу,  
післямова, 2005.
- © Український Центр духовної культури, 2005.

**ISBN 966-628-121-X**

## ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАГИ

(передмова до видання 1986 року)

Сьогодні завдяки вказівкам, наданим самим Реймоном Ароном<sup>1</sup>, вже відома роль, яку мимоволі зіграв Л. Брюнсквік в університетській генезі *Вступу до філософії історії* як головної дисертації, що захищалась у Сорбоні 26 березня 1938 року: “Спочатку я думав, що *Критична філософія історії* буде моєю головною дисертацією. Леон Брюнсквік прочитав рукопис (ще до виправлень, які я вніс туди пізніше) і дуже суворо відгукнувся про нього. Він заявив мені буквально, що “я пролечу”, якщо зосереджусь на інтерпретації, часто незрозумілій, другорядних в кінцевому підсумку філософів [...] Під час канікул 1935 року я переглянув всю *Критичну філософію історії* та прийняв рішення написати книгу, яка стала б головною дисертацією – мою власну версію критики історичного Розуму.” Суворість наукового керівника мала, таким чином, два наслідки: другий том *Критичної філософії історії*, що мав бути присвяченим історичизму, не було написано, а вже переглянутий рукопис першого тому став додатковою дисертацією<sup>2</sup>; *Вступ до філософії історії* був розпочатий у жовтні чи листопаді 1935 року та завершений до Великодня 1937<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Aron R. *Mémoires*. 50 ans de réflexion politique. Paris: Julliard, 1983. – P. 111.

<sup>2</sup> Див. примітку 1 до стор. 392 нашого видання.

<sup>3</sup> Aron R. *Mémoires*... Op. cit. – P. 115.

Інтелектуальна генеза твору також залишила сліди у *Spogadax* Р. Арона. Після відмови від ефемерного проекту праці про епістемологію біології та про менделізм <sup>4</sup> намір вдатись до критичного перегляду історичного пізнання вигартувався впродовж перебування в Німеччині завдяки отриманню навесні 1930 року посади асистента французької мови в Кьольнському університеті. Ми знаємо, що Р. Арон так розповідає про своє “венсанське просвітлення”: “жаданий об’єкт рефлексії, що цікавив би водночас і серце і розум, що задовольняв би потяг до наукової строгості та, водночас, повністю захопив би мене під час дослідження ... одного дня на берегах Рейну постав переді мною сам по собі”<sup>5</sup>. Цей довгоочікуваний об’єкт та раптове відкриття – “історична ситуація громадянина” чи людини самої по собі<sup>6</sup> – і справді повинні були захопити більше, ніж звичайне визначення теми дисертації, адже ставити питання про людину як “істоту, що перебуває в історії”, означало одночасно звертатись до проблем, поставлених пізнанням “історії-що-вершить-себе”, та до проблем дії, що вершить історію; в цьому сенсі філософія історії відкривала тематику практичної філософії та окреслювала те, що впродовж півстоліття характеризуватиме всю творчість Р. Арона: поєднання рефлексії над умовами й межами пізнання історико-соціальної реальності (філософія наук про суспільство) та аналізу історичних дій і цінностей, здатних бути їхньою рушійною силою чи робити можливим їхню оцінку (філософія політики). Цей другий вимір *Вступу* відповідає, окрім того, іншому аспекту його інтелектуальної генези: на початку Частини II Р. Арон повідомляє, що твір частково слідує прийнятому в 1930 році рішенню “вивчити марксист для того, щоб піддати філософській ревізії [його] політичні ідеї”, що слід розуміти, уточнює він під

<sup>4</sup> *Aron R. Mémoires...* Op. cit. – P.51 sq.; див. примітку I до стор. 392 нашого видання.

<sup>5</sup> *Aron R. Mémoires...* Op. cit. – P. 53.

<sup>6</sup> “Яким чином я, француз, єврей, що перебуває у пункті становлення, я можу пізнати ансамбль того, атомом чого я є поміж сотень мільйонів? Як можу я осягнути ансамбль інакше, аніж з точки зору одного з безмежної кількості? Звідси й випливає майже кантівська проблематика: наскільки об’єктивно я можу пізнавати Історію (нації, партії, ідеї, конфлікти яких наповнюють хроніку століть) та мій час?” (Ibid.).

<sup>\*</sup> Примітки перекладача, позначені\* див. у кінці книги.

час захисту дисертації, як “рефлексію над марксистською філософією історії, яка є спадкоємницею Гегеля”, над тим, що робить з марксизму філософію історичної дії<sup>7</sup>. Відкриття *Вступом* тематики політичної філософії було визначено, таким чином, самими обставинами його генези.

Згадавши про цю подвійну генезу, університетську та інтелектуальну, слід сказати кілька слів про сприйняття *Вступу* і передусім, оскільки йшлося про дисертацію, про її захист. Нагадувати ще раз її епізоди нам видається цілком позбавленим сенсу<sup>8</sup>, але слід бути уважнішим до тональності всього того, про що йдеться в різних розповідях. Бо те, що можна дізнатись з виступів членів журі, засвідчує, поза межами того, чого вимагали закони жанру, недомовки такого розмаху, що о. Фесар зміг підсумувати свої враження висловом про “квочок, що висиділи качку”<sup>9</sup>. Загалом, якщо навіть члени журі не знали напевне, чи вважають їх настільки очевидними представниками позитивізму, як П. Фоконе, С. Бугле та М. Гальбвакса, усі троє – учні Дюркгайма<sup>10</sup>, то можна навіть не сумніватись, що більшість виступів засвідчили велику складність прийняття того, що немає пізнання в соціології та історії без прийняття “рішення”: чи дійсно Е. Брее міг “не розуміти”, як дисертант може вважати, що “вивчення історії передбачає прийняття рішень та цілу серію виборів”, тоді як, “як говорить старий рецепт, історик повинен бути *sine ira et sine studio*”<sup>11</sup>? Ось чому Р. Арон, згадуючи спосіб, у який П.Фоконе висловлював свою віру в ідеї, розбиті *Вступом*, та свою надію, що студенти не підуть за автором “безнадійного чи сатанинського”, міг вважати, що ця реакція, “карикатурна у своєму вираженні, не відрізнялась фундаментальним чином від реакції інших членів журі”<sup>12</sup>: реакції зустрічі з думкою, що сприймалась як подвійно інша, через інакшість

<sup>7</sup> Див. про це примітку 1 до стор. 71 нашого видання.

<sup>8</sup> Див. про це: Aron R. Mémoires... Op. cit. – P. 105 sq.; Fessard G. La philosophie historique de Raymond Aron. Paris: Jullard, 1980. В останній міститься також повідомлення про захист, опубліковане в *Revue de métaphysique et de morale* в липні 1938.

<sup>9</sup> Fessard G. Op. cit. – P. 49.

<sup>10</sup> П. Фоконе, який помер через кілька місяців після захисту, був спадкоємцем Дюркгайма на кафедрі соціології Сорбони та написав вступ до *Oscium ta соціології* і передмову до *Моральної освіти* Дюркгайма.

<sup>11</sup> *Ibid.* – P. 47.

<sup>12</sup> Aron R. Mémoires. Op. cit. – P. 104-105.

формування (Е.Бреє: “німецька думка повністю полонила вашу”), помножену на інакшість поколінь (П. Фоконе: “ви критикуєте соціологів попередніх поколінь”).

З цього погляду, з поміж рідкісних повідомлень про *Vstun*, які журнали встигли опублікувати до вторгнення німців у 1940 році, Р. Арон підкреслив лише доречність повідомлення, яке А.І. Мару повинен був у 1939 році підписати при публікації в *Esprit* ім'ям А. Давенсон: “А.І. Мару [...] наполягав насамперед на антипозитивізмі, безжалісній критиці істориків, що живлять ілюзію досягнення істини в наївному сенсі відтворення реальності минулого”<sup>13</sup>. Ці зауваження добре окреслюють безпосередню ставку твору і дають головний ключ для розуміння труднощів, які могли б сьогодні здивувати і з якими на початку зіткнулись дисертації, що стали класичними. Ще одне повідомлення заслуговує бути згаданим — повідомлення Б. Гротюїзена в *Nouvelle Revue française* в 1939 році. Позбавлений обов'язків захищати принципи дюркгаймівської школи, автор спробував вільно співвіднести намагання Р. Арона та намагання Дільтейа, а також визначити його оригінальність стосовно засновника критики історичного розуму: там, де Дільтей, що робить з життя “секрет історії”, нехтує запитання “чому” (“Життю не ставлять запитань... Для чого намагатись досягнути “чому” в інтерпретації картини?”), Р. Арон “хотів би вирвати в історії її секрет”: “Для нього в історії є “чому”, і це “чому” має не тільки логічне значення. Це “чому” покоління, що намагається зрозуміти своє призначення чи, скоріше, опанувати своє призначення, зрозумівши його. Книги Арона віддзеркалюють *патос* нового покоління. Щось відбувається, і ми не знаємо що. І що відбуватиметься далі?” Б. Гротюїзен висловлює здогад, що це проникнуте жахом запитування про те, що принесе “безмірний та галюцинуючий щодень”, становить задній план проблематики об'єктивності: “Саме громадянин запитує у історика про “об'єктивність”, про певності. Він почуває себе включеним в історію і не може більше звільняти

---

<sup>13</sup> *Ibid.* — Р. 118. Див. також *Сум історика* А.І. Мару: Marrou H.I. Tristesse de l'historien // *Esprit*, 18 avril 1939. Див. про це примітку 1 до стор. 19 нашого видання.



від неї своє власне існування, яке змішується з плінним теперішнім, в яке він почуває себе втягнутим”. Коротше кажучи, “есеї Арона відбиває жах громадянина перед обличчям історії”, у якої він запитує про те, що є його призначенням, бо без цієї відповіді жодна з “філософій історії” не зможе більше задовольнити його неспокій: саме тут міститься “те, що надає твору захоплюючого характеру” — “інтелектуальна на перший погляд пристрасть, в якій можна знайти усі неспокої та турботи громадянина”. Читач *Спогадів* знає сьогодні, наскільки чітким було бачення Б. Гротюїзена: “Ні сатанинський, ні безнадійний, я жив на початку світової війни, прихід якої не відчували мої судді із зали Луї-Ліар”<sup>14</sup>. Захист дисертації Р. Арона відбувався, як зазначає о. Фесар, через тринадцять днів після Аншлюсу<sup>15</sup>.

Ці різні нагадування викликані необхідністю окреслити історичний контекст *Вступу* (домінування позитивізму, зростання загроз), який добре висвітлює його аспекти. Щоправда, контекст не зможе затьмарити текст, значення якого залишається самодостатнім. І навіть якщо, так чи інакше, презентація твору не може і не повинна полягати в його інтерпретації, не можу відмовитись від кількох ремарок (не претендуючи на визначення можливих центрів інтересу у *Вступі*), з метою підкреслити те, що, на наш погляд, може сьогодні потребувати особливої уваги читача. А. І. Мару в своєму повідомленні говорить, зізнаючись в тому, що він “три літніх місяці потратив на прочитання *Вступу*, і йому вдалось це зробити всього лише два рази”, про труднощі, які він відчув, відкривши для себе твір, намагаючись зорієнтуватись у ньому. Але контекст, в якому здійснюється прочитання, помітно змінився, труднощі (чи деякі з них) перемістились<sup>16</sup> — в будь-якому разі було б наївним вважати, що *Вступ* став легкодоступною книгою. Надати кілька провідних ниток може бути в цьому сенсі зовсім не зайвим.

<sup>14</sup> Aron R. Mémoires. Op. cit. — P. 129.

<sup>15</sup> Fessard G. Op. cit. — P. 36.

<sup>16</sup> Так, читач сьогодні безсумнівно значно легше погодиться вважати, що немає історичного пізнання без втручання історика, але напевно відчує більше труднощів у сприйнятті деталей суперечки з Сім'яном — ось чому ми вважали себе зобов'язаними висвітлити їх, ануючи максимально точно.

*Вступ* поєднує — це очевидно — критичну рефлексію філософів історії (у відправній точці своєї роботи Р. Арон, як свідчить його висловлювання, помістив “рефлексію над марксистською філософією історії”, спадкоємницею Гегеля) та трансцендентальний аналіз умов можливості історичної науки. Поєднання цих двох рівнів дослідження є зрозумілим: з одного боку, достатньо тільки одного разу зруйнувати спекулятивні ілюзії в їхній претензії на те, що вони містять *a priori* глобальний сенс становлення, як звільнюється сама можливість історичного пізнання, звичайно менш амбітна, але більш перейнята певністю; з іншого боку, руйнування філософій історії ставить перед історичною наукою проблему знання того, як орієнтуватись у становленні, саме існування сенсу якого не є наперед гарантованим. Цей подвійний захід — критики догматичних філософій історії та обґрунтування історичної науки — структурується стосовно двох головних антиномій, які ми тут лише намітимо.

I. Антиномія *історичного розуму*, що називається “фундаментальною антиномією”<sup>17</sup>, є такою, що протиставляє метафізики історії, а саме концепцію (гегелівсько-марксівську) історії як тотальної єдності раціонального процесу та (шпенглерівське) бачення нездоланної фрагментації становлення в незводимій множинності культур<sup>18</sup>. Прочитання *Вступу* демонструє, в цьому відношенні, як критичне розв’язання цієї першої антиномії, трансформуєчи обидві тези з онтологічною претензією в регулюючі принципи рефлексії історика, *методично* примирює турботу про єдність становлення та вимогу врахування специфіки подій: в цьому сенсі критичне подолання метафізик історії полягає в об’єднанні в практиці історика шляхом взаємного доповнення пояснення та розуміння того, що кожна з метафізик стверджує односторонньо. Було б очевидно недоречним викладати тут принципи та труднощі цієї інтеграції<sup>19</sup>. Водночас, важливим є звернути увагу на

<sup>17</sup> Див. стор. 201 нашого видання.

<sup>18</sup> Див. примітку 1 до стор. 201 нашого видання.

<sup>19</sup> Ми дозволимо собі відіслати в цьому питанні до нашої роботи *Реймон Арон та історичний Розум* (Mesure S. Raymond Aron et la Raison historique. Paris: Vrin, 1984), присвяченої виключно цій першій антиномії.

спосіб, у який антиномія, після подолання цього конфлікту відроджується на рівні самого функціонування історичного пізнання, тобто на тому рівні, на якому історик оцінює факти та послідовності, які він реконструює.

II. *Антиномія “історичного судження”*<sup>20</sup> протиставляє дві тези про модальність цього судження. *Позитивістська* теза, проти якої в 1938 році був передусім спрямований *Вступ*, бачить у “пасивній вірності” фактам, таким, якими б вони не давалися<sup>21</sup>, головну чесноту історика та вважає, що історичне пізнання полягає у відтворенні минулого “таким, яким воно було насправді”<sup>22</sup>. На противагу цій тезі, що ілюструється саме на прикладі творів Сім’яна<sup>23</sup>, *Вступ* фіксує суттєвий здобуток “німецької теорії історії”, тієї, котра після Дільтея спробувала перенести в галузь історичного пізнання принцип “коперніканської революції”, згідно з яким ми ніколи не знайдемо в історії нічого, окрім того, що перед цим самі ввели в неї, відбираючи дані, встановлюючи перспективу, обираючи точку зору на інтерпретовану послідовність. Вся трудність полягає в тому, щоб все-таки заперечення позитивістської тези не обернулось *релятивістською чи ретроспективістською антитезою* – історичне пізнання не зводилось би до встановлення якоїсь перспективи, на основі якої оцінка історика відбивала б, скоріше суб’єктивність його точки зору, аніж будь-яку об’єктивність. Такий перспективізм чи релятивізм, який впливає з того, що відносність історичного пізнання коріниться передусім у факті того, що точка зору, на основі якої історик дає оцінку, сама по собі має історичні координати<sup>24</sup>, визначається як *історизм* чи *історизм*<sup>25</sup> і, згідно з Р. Ароном, може ілюструватись, окрім головних творів Трьольча та Майнеке, на які посилається *Вступ*<sup>26</sup>, позицією Мангайма<sup>27</sup>. Зрозуміло, що якщо критика “пози-

<sup>20</sup> Див. стор. 122 нашого видання.

<sup>21</sup> Див. стор. 130 нашого видання.

<sup>22</sup> Про цю формулу (Ранке) див примітку I до стор. 19 нашого видання.

<sup>23</sup> Див. Частина III, розділ II, параграф IV *Вступу*.

<sup>24</sup> Див., зокрема, стор. 391 нашого видання: “упереджена”, бо “небезстороння”, точка зору історика не є точкою зору трансцендентального Я.

<sup>25</sup> Aron R. *Mémoires...* Op. cit. – P. 112: “Обидва концепти [були] в той час ще менш розрізняваними, аніж сьогодні.”

<sup>26</sup> Див. стор. 336-337, 394 і далі нашого видання.

<sup>27</sup> Див.: Aron R. *Philosophie critique de l’histoire, essai sur une théorie allemande de l’histoire*. Paris: Vrin, 1950. – P. 106.

тивістської ілюзії”<sup>28</sup> повинна була відкрити шлях перспективістському розкладанню об’єкта, критика історичного розуму парадоксальним чином завершиться руйнуванням, разом із метафізиками історії, самої ідеї історичної науки, здатної надати своїм результатам якоїсь форми чинності чи, якщо хочеться, якоїсь цінності істини. “Есе про межі історичної об’єктивності” завершиться вигнанням з історичних та соціальних наук привида об’єктивності.

Читачу належить оцінити, наскільки у *Вступі* вдалось розв’язати цю другу антиномію та розвести “коперніканську революцію” і ризики релятивізму. Ми обмежимося тут висловленням своїх міркувань про значення *Вступу* та вказівкою на те, що в ньому служить принципом розв’язання.

З погляду другої антиномії, ми справді можемо спостерігати, що значення *Вступу*, щонайменше його безперечно найплідніше значення, змістилось за період після 1938 року<sup>29</sup>. Сьогодні, а саме після усїєї постпозитивістської реакції, спричиненої реактивацією критичних філософій історії, є достатньо зрозумілим, що справжня суперечка щодо модальності історичного судження ведеться зовсім не з позитивізмом: роль, яку відіграє перспектива, добір фактів, реконструкція, здається, вже не ставиться під сумнів, а інтерпретативний вимір роботи історика є цілком визнаним усіма. Проте, загалом, розрив із позитивізмом здійснився у такий спосіб, що, особливо з початку шістдесятих років, розкладання об’єкта, здається, стало одним із привілейованих елементів спонтанної чи, щонайменше, домінуючої ідеології істориків: кажуть, що “немає фактів і нічого окрім інтерпретацій”, а істина є лише “корисною помилкою”. Проте перед обличчям цієї “зміни поколінь”, де “суміш Леві-Строса, Фуко, Альтюсера та Лакана”<sup>30</sup> приходять на зміну, щоб стати “богом” “інтелігенції шістдесятих”, суміші Дюркгайма та Сім’яна, якій протистояв у 1938 році *Вступ*, значення зусиль Р. Арона є, зви-

<sup>28</sup> Див. стор. 254 нашого видання.

<sup>29</sup> Зміни, запроваджені Р. Ароном у Змістові *Вступу* між 1938 та 1981 роками, вказують, що це зміщення ним ясно усвідомлювалось. Див. початковий Зміст в Додатках до нашого видання.)

<sup>30</sup> Aron R. La Revolution introuvable. Paris: Fayard, 1968. – P. 136.

чайно, іншим але знову актуальним: якщо у 1938 році не йшлося про те, щоб поступитися “позитивістській ілюзії” пізнання фактів такими, якими вони є самі по собі, то через тридцять років так само не йдеться про те, щоб поступитись легкому шляхові перспективізму: “В паризьких осередках формула *“фактів немає”* здобуває загальну симпатію. Звичайно, я не заперечую, що в певному сенсі формула є істинною: немає фактів, які не були б сконструйованими; факт, який зустрічає фізик, існує лише в інтелектуальній системі, створеній самою наукою. В галузі історії немає фактів, які не були б чи то схоплені поглядом спостерігача, чи то реконструйовані на основі документів істориком. Мені знайомий цей спосіб міркувань, зрештою, я розпочав свої роздуми зі спекуляцій такого роду, але, в кінцевому підсумку, я часом відчуваю спокусу гратися в *“беотійця”* і твердити, що будь-яке суспільство підлягає примусу факту...”<sup>31</sup>. Поза тим, що ці рядки мають кон’юктурного, вони, в будь-якому разі, з надзвичайною ясністю виражають особливість позиції, яка вироблялась у 1938 році. І хоча значення пошуків виходу з антиномії історичного судження змінилось в добу, коли позитивізм меншою мірою визначає “дух часу”, спроба Р. Арона залишається не менш важливою і не менш повчальною у той час, коли слід нарешті запитати себе, “наприклад з приводу Форісона, який заперечує навіть існування газових камер, і власне епістемологічних та аксіологічних примусів, які передбачає його критика: чого варте неосмислене повторення якогось салонного ніцшеанства, і чи справді немає фактів, а є лише інтерпретації?”<sup>32</sup>. З цього погляду плідність *Вступу* може вимірюватись передусім його здатністю ставити запитання відповідно про наївність та пересиченість двох інтелектуальних кліматів, несхожих настільки, наскільки це можливо. Великі твори зовсім не є творами, які не належать жодному часові; вони є такими, що, будучи вписаними у свій час, здатні все-таки трансформуватись так, як трансформуються вимоги духу часу.

<sup>31</sup> *Ibid.* – Р. 122; див. примітку 2 до стор. 384 нашого видання.

<sup>32</sup> *Ferry L., Renaut A. La philosophie française en question // L'Âne, janv.-févr. 1985.* – Р. 23.

Отже, залишається повідомити принцип рішення, яке *Вступ* пропонує для того, щоб подолати позитивізм, не впадаючи при цьому в історизм. Пропоноване рішення полягає в розрізненні, до якого Р. Арон повертається на останніх сторінках, між “ангажованою думкою” та “рефлексією”<sup>33</sup>: тоді як людська думка є історичною, ангажованою в історію, а отже, схильною до відносності, людина, в здатності *розмірковувати* щодо цієї історичності та цієї відносності отримує здатність їх долати. Таким чином, у грі здатностей людського духу рефлексія окреслюватиме цей момент універсальності, яку суб’єкт, що пізнає, звільнятиме від своїх історичних зумовлень та обмежень: з моменту, коли я починаю рефлексію над своєю партикулярністю, “я вислизаю”; проте, історія за визначенням є “рефлексивним знанням, оскільки вона являє мені те, чим я є в історії, я поміж інших”<sup>34</sup>. Отже, практика історії як практика рефлексії сама по собі є завоюванням свободи та, в цьому сенсі, є історією (як рефлексивна практика), що звільняє історію – рефлексивність історичного пізнання дає змогу суб’єктові водночас фіксувати свою фактичну відносність (історик як людина є історичним) і цілеспрямовано долати історизм у напрямку свободи та істини, що по праву залишатимуться асимптотично можливими на горизонті цього прогресу рефлексії.

Тут не місце дискутувати з приводу цього рішення, втім, запропонованого з величезною обережністю<sup>35</sup>. У *Спогадах* Р. Арон сам вточнює, що якби треба було повернутись до проблематики, розвинутої у *Вступі*, він посилив би “основи наукової істини та людського універсалізму”<sup>36</sup>. Зрозуміло, в будь-якому разі, що саме з можливістю торкатися в історичному судженні виміру універсальності пов’язане уникнення історизму. І в цьому сенсі точка завершення *Вступу* запрошує читача визначити те, що поза різноманітністю (історичною, психологічною, соціальною тощо) людей в них є власне людського. Таким чином

<sup>33</sup> Див. стор. 430 нашого видання.

<sup>34</sup> Див. стор. 451 нашого видання.

<sup>35</sup> Див. стор. 421 нашого видання, де згадується універсальність, якої досягає об’єктивне знання “та, можливо, рефлексія”.

<sup>36</sup> Aron R. Mémoires... Op. cit. – P. 741.

вдається з'ясувати те, що може бути гуманізмом навіть тоді, коли традиційні основи гуманізму розхитуються критикою метафізики (чи критикою метафізиків), у якій бере участь *Вступ*. Р. Арон згадує іноді свій "атеїстичний гуманізм": можливість такого гуманізму необхідна з моменту його участі в критиці історичного розуму яка, з цього погляду також, зачіпає будь-яке майбутнє екзистенції.

Це видання побудоване за такими принципами:

1. В кінці сторінки даються позначені зірочками примітки самого Р. Арона.

2. Віднесені в кінець книжки та нумеровані наші примітки відповідають трьом вимогам: а) прояснити натяки та уточнити посилання таким чином, щоб дати змогу якнайкраще оцінити незвичайність позиції твору в інтелектуальних дебатах свого часу; б) прояснити найделікатніші чи найбагатші на імпліцитне значення пасажі таким чином, щоб виявити просування думки та її філософські чи онтологічні ставки; в) відсилати до інших творів, сучасних *Вступові* чи пізніших, що зачіпають ті самі питання чи розвивають паралельні аналізи, таким чином, щоб продемонструвати тяглість рефлексії, а також її здатність до збагачення.

3. Так само віднесені в кінець книжки та позначені літерами алфавіту усі варіанти чи поправки, внесені після видання 1938 року, які нам здались значущими. Текст, що пропонується, є текстом видання 1981 року.

4. До видання додано повідомлення про захист дисертації, що вийшло у *Журналі метафізики та моралі*, та сторінки, які о. Фесар у своєму творі про Р.Арона присвятив цьому захистові<sup>37</sup>. І, зрештою, ми додали Зміст першого видання, значно змінений пізніше.

Не можна завершити ці попередні зауваги, не висловивши подяки фундації *Thyssen-Stiftung*, завдяки конкурсу якої було створено критичний апарат цього нового видання, та тих, хто своїми порадами, своїми знаннями та

<sup>37</sup> Ми вдячні видавництву *Éditions Julliard* за люб'язний дозвіл відтворити ці сторінки.

дружною допомагали нам завершити цю роботу: Домінік Шнапер, чие люб'язне сприяння не перестає нас супроводжувати; Ж. Кангієму, який взяв на себе турботу уважно перечитати наші коментарі; Р. Будону, Ж. К. Казанові, П. Манану, які озброїли нас своїми зауваженнями з приводу наших перших ескізів; і нарешті Алену Рено, який сам знає все, чим ця праця завдячує йому.

*Сільвія Мезюр*



## ВСТУП

Назва цього твору ризикує ввести в оману читача, який ототожнює філософію історії із великими системами ХІХ століття, знеціненими сьогодні. Що ж стосується його підзаголовка, то він позначає швидше початкову, аніж кінцеву точку нашого дослідження, і це також провокує двозначність. Тому досить корисним буде коротко окреслити предмет та план нашої роботи.

Передусім треба зазначити, що слово об'єктивність не повинно розумітись у вульгарному сенсі. Ми абстрагуємось від індивідуальних преференцій історика, ми розглядатимемо, так би мовити, ідеального історика. Об'єктивність не означає безсторонності, вона означає універсальність. На певному етапі нашого експериментального пізнання, певний фізичний закон стає загальнообов'язковим. Чи можемо ми приписувати таку саму чинність історичним реконструкціям на певному етапі нашої обізнаності?

Ми виключаємо з нашого дослідження все, що стосується встановлення фактів та критики текстів. Ми приймаємо як гіпотезу строго науковий характер цих попередніх демаршів. Якщо використовувати мову сталих виразів, наша розвідка стосується лише синтезу (вибір, інтерпретація, організація матеріалів). Ми також залишаємо осторонь художній бік справи, проблеми вираження. Ми починаємо з

розповіді як серії пов'язаних між собою суджень. Ми не ігноруємо того, наскільки така фікція віддалена від реальності, але не вважаємо її на цій підставі менш легітимною. Мовчазно прийнята майже усіма, хто вдався до розгляду методологічних проблем, вона стає невідворотною як тільки ставиться запитання про істину в історії або соціальних науках.

Необхідність цього запитання дійсно ставитиметься під сумнів. Нам можуть закинути, що воно походить від школярських забобонів та не стосується автентичної історії, що воно ризикує спотворити її природу.

Насамперед зазначимо, що наша мета не в тому, щоб вимірювати історичне знання *апріорним* критерієм. Ми не намагаємося віднести його до того типу науки, що з самого початку претендує бути єдиним по-справжньому науковим. Зовсім навпаки, ми наслідуюмо природний рух від пізнання себе до пізнання колективного становлення. Ми використовуємо описовий, або, якщо хочеться, феноменологічний метод. Ми ніколи не ізолюємо науку від реальності, оскільки навіть набуте людиною знання про минуле є одним із суттєвих вимірів самої історії.

Що ж стосується запитання, яке вточнює межі об'єктивності, то воно пов'язане із *критичним* або *трансцендентальним* запитанням. Але замість кантівського запитання: "За яких умов можлива історична наука?" ми запитуємо себе: "Чи можлива універсально чинна історична наука? Якою мірою вона є такою?". За браком історичної науки, існування якої було б безсумнівним, ми замінюємо дослідження *підстав* дослідженням *меж*. (Втім, ми сформулювали таке запитання в процесі критики кількох *теорій історії* німецьких авторів.)<sup>1</sup>

Але, скажуть нам, небезпека довільності не є остаточно усунутою. Чи пристосований трансцендентальний аналіз до структури історичного об'єкта? В цьому дійсно можна сумніватись, і ми навіть намагаємось довести, що в тому вигляді, в якому цей аналіз практикувався школою Південно-Західної Німеччини, він не здатен вирішити головних проблем історичної філософії.<sup>2</sup> Однак поставлене нами запитання, всупереч своїй традиційній формі, фіксує

центральний пункт теорії історії, воно не містить ні упереджень, ні постулатів, воно передає сумнів, з яким неминуче зустрічається індивід, котрий розмірковує про свою ситуацію історичного буття і хоче стати істориком.

Наукова істина відокремлюється від свідомості, що її виробила, оскільки на певному ступені наближення вона набуває вічної вартості. Чи справедливо це також і для історичної реконструкції? Чи не виражаються сам історик та його доба у своєму баченні минулого? Чи є людина свого часу або трансцендентальне Я суб'єктом цієї науки? Чи можна відокремити цю останню від будь-якої філософії? Чи не є вона солідарною з історичним теперешнім та приреченою змінюватись разом із ним? Інакше кажучи, ми запитуємо себе, чи розвивається історична наука так само, як і науки про природу – шляхом накопичення та прогресу, або ж навпаки кожне суспільство переписує свою історію, оскільки воно обирає себе, наново створюючи своє минуле.

Наше дослідження розгортатиметься одночасно в трьох перспективах, які ми задля спрощення назвемо *епістемологічною*, *трансцендентальною* та *філософською*.

Жодним чином ми не вдаватимемося до аналізу спеціальних методів, ми маємо на меті продемонструвати найзагальніші тези, на основі яких розвиватиметься певна методологія (насправді методи настільки змінюються залежно від епох, країн, індивідів, що для того, щоб прослідкувати шлях від принципів до їх застосування, знадобилася б зовсім інша книга). Проте план книги, численні її параграфи відповідають певній теорії науки. Друга та третя частини присвячені вивченню двох фундаментальних процедур історичної думки, *розумінню* та *каузальному поясненню*, четверта є спробою синтезу, націленого на досягнення ансамблів, на *глобальні реконструкції*.

Ми не робимо чіткого розмежування між епістемологією та критикою, оскільки і те й інше є рефлексією наукового акту, описанням реальності та знання, яке ми про неї маємо. Але деякі параграфи, вторинні з погляду методології, наприклад ті, які стосуються *конструювання факту*, *розуміння ідей*, *розчинення об'єкта*, є вирішальними з погля-

ду трансцендентального аналізу. До того ж, і це є найголовнішим, співвідношення другої та третьої частин змінюється відповідно до того, яку перспективу ми обираємо – епістемологічну чи критичну. В першій перспективі обидві частини є узгодженими, вони мають своїми темами розуміння, найперший і спонтанний демарш, та каузальність, найбільш розроблену тему інтерпретації. В другій перспективі навпаки, друга частина досліджує конститування наукових галузей, а третя передбачає вже конститувані галузі та визначає організацію необхідних відносин між ними. Остання перспектива, щонайменше частково, перебуває по той бік наукової роботи, вона оприявлює постулати та гіпотези, тоді як вчені не приділяють цьому достатньої уваги.<sup>1</sup>

Опис пізнання та трансцендентальний аналіз постійно підтримуються філософським дослідженням, яке є основою книги. У першій частині ми визначаємо людську історію через опозицію до природничої історії та висвітлюємо той найперший факт, що історія не є для людини чимось зовнішнім, що вона є для неї сутністю її буття. Всі подальші аналізи підпорядковані цьому твердженню, а саме: людина не лише перебуває в історії, вона носить в собі ту саму історію, яку досліджує. Відповідно до цієї перспективи книга структурована двома параграфами, що починають другу частину та тими параграфами, які закінчують частину четверту. Я відкриваю себе, самого себе поміж інших та в об'єктивному дусі, я пізнаю історію-об'єкт як місце моєї дії, духовну історію" як зміст моєї свідомості, тотальну історію як мою власну природу. Я змішую себе із моїм становленням, як людство – із його історією.

Отже, наша робота йде одночасно від елементарних процедур науки до її глобального осягнення, від конститування її різних галузей до організації каузального досвіду та тотальної розповіді, від пізнання себе до пізнання минулого та повернення до себе. Теорія знання тягне за собою теорію реальності та завершується певним способом філософування; розмірковуючи про історика, філософ розмірковує про самого себе, він помічає свою історичність, хоча і не відмовляється від зусиль подолати її.

Ідея меж об'єктивності також набуває різного значення відповідно до того, в якій перспективі вона досліджується. З епістемологічної точки зору ми намагаємося відокремити строго об'єктивні демарші, що підкоряються тільки правилам логіки та ймовірності від демаршів суб'єктивних, які виражають індивідуальність або добу. Це розрізнення спрямоване проти позитивізму, оскільки дає змогу окреслити кордони універсально чинного знання та зберегти, по той бік науки, права не вірування, а філософії.<sup>1</sup> Частина III, наприклад, показує неможливість створення історичної та соціальної наук, які були б суто каузальними, оскільки фрагментарний детермінізм завжди апелює до якогось синтезу. До того ж, поза наукою або безпосередньо в ній філософські або довільні рішення втручаються в конструювання термінів, добір фактів, інтерпретацію ансамблів. Наукове пізнання залишається невіддільним від живих людей та їхньої історії.

Права філософії та історичності пізнання найбільш чітко проступають на рівні трансцендентальної перспективи. Історія будь-якого духовного універсуму, мистецтва, науки, філософії існує лише для того, хто припускає одночасно реальність та поступальну єдність цього універсуму. Історія передбачає *апріорні* синтетичні судження. Цей останній вираз є дещо неточним, оскільки ми не досліджуємо, з одного боку, чуттєво даний предмет, а з іншого — суб'єкта, ми досліджуємо певний індивідуальний дух в традиції, що намагається мислити той історичний рух, в якому він бере участь. *Апріорне* синтетичне судження, чинність якого не залежить від досвіду, виходить, фактично, з реальності та їй відповідає. Конституювання історії філософії вимагає філософії, яка в свою чергу історично конститується.<sup>2</sup>

У своїй найвищій перспективі наша книга веде до *історичної* філософії, що протистоїть як сцієнтистському раціоналізму, так і позитивізму. Рефлексія, про яку йдеться в останній частині, визначається тим, що вона відокремлює себе від ангажованої думки, а не тим, що вона підкоряється науковій діяльності. Ця історична філософія дасть змогу зрозуміти конкретну свідомість, пристрасті та

конфлікти, які рухають людьми, історичні ідеї, щодо яких ідеї моралістів є лише абстрактною трансфігурацією. Філософія нації чи класу завжди буде тут як філософією політики, так і філософією науки, оскільки філософуватиме людина в цілому, і предметом філософування буде вона сама.

Така філософія мала б здолати опозицію філософів-моралістів або романістів, які виражають партикулярну екзистенцію, та філософів-теоретиків або вчених, які здаються байдужими до життєвих турбот. Філософська настанова, як і будь-яка життєва настанова, є безсумнівно партикулярною, і в цьому сенсі філософ є лише індивідом серед інших. Але тією мірою, якою він розмірковує про настанови, виявляючи їхню істину, він показує, до чого логічно зобов'язує кожна з цих істин, і те, що кожна з них означає в історії. Якби ця рефлексія змогла визначити справжнє призначення людини, вона запропонувала б чинну інтерпретацію минулого та досягла б істини, яка не могла б бути ані тотальною, ані інтерпретативною, оскільки філософська істина завжди є пізнішою за подію, а історичне рішення ангажує людину. Філософія розвивається в цьому безконачному русі оновлення від життя до свідомості, від свідомості до вільної думки та від думки до бажання.

Історична філософія є також в певному сенсі філософією історії, якщо останню розуміти не як панорамне бачення людського цілого, а як інтерпретацію теперішнього або минулого, прив'язану до філософської концепції екзистенції, або як філософську концепцію, яка визнає себе невіддільною від доби, котру виражає, та від майбутнього, що на неї тисне. Інакше кажучи, філософія історії є суттєвою частиною філософії, вона є одночасно вступом до неї та її висновком. Вступом, бо щоб мислити людське призначення, в якийсь певний час та завжди, потрібно розуміти історію; висновком, бо немає розуміння становлення без доктрини людини. Цей подвійний характер, що був би суперечливим, якби філософію мислили згідно зі схемою дедуктивних теорій, стає цілком зрозумілим, як тільки філософію починають пов'язувати із діалектикою життя та духу, що завершується в самоусвідомленні буття, яке позиціонує себе в історії та вимірює себе істиною.<sup>1</sup>

### МИНУЛЕ ТА КОНЦЕПТИ ІСТОРІЇ

Історія у вузькому сенсі є наукою про минуле. В широкому сенсі вона вивчає становлення Землі, неба та порід так само, як і становлення цивілізації. З іншого боку, в конкретному сенсі, термін історія позначає певну реальність, а у формальному сенсі – пізнання цієї реальності. Така подвійна двозначність буде темою нашої першої частини.

Ми намагалися утримати широкий сенс слова, розглядаючи історію як будь-яке дослідження істот або речей, яких більше немає, дослідження, змушене просуватись непрямым шляхом, оскільки, згідно із гіпотезою, ми досліджуємо те, що вже зникло. Але ми повинні запитати себе, якою мірою взята у широкому сенсі історія дійсно є *однією*? Єдність історій природи та людства, чи не є вона суб'єктивною? Чи базується вона на тій самій орієнтації зацікавленості, на збігові методів? Чи є вона матеріальною? І чи відображає вона безперервність еволюції, яка, починаючи із первісної туманності, досягає так званого історичного періоду, крихітного та грандіозного завершення? Всі історії досліджують минуле, але чи є минуле об'єктом якоїсь єдиної науки?

За відправну точку ми візьмемо доктрину Курно, спрямовану як на природничу, так і на людську історію (параграф I). Далі ми спробуємо маркувати методологічну (параграф II) та реальну (параграф III) опозицію різних історій.

Таким чином ми дійдемо до встановлення меж нашого дослідження. Своєрідність історичного виміру в людському порядку виключає змішування наук та уподібнення різних порядків.

# I. ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ

## (порядок та випадок)

На наступних сторінках ми виходимо з того, що філософія Курно є відомою читачу, та обмежуємося кількома критичними зауваженнями.<sup>1</sup> Поняття історії навіть в цій філософії є множинним та складним, щоб переконатися в цьому достатньо проаналізувати приклади Курно. Ми покажемо, яким чином метафізичний концепт порядку дає можливість позірно уникати розрізень, які стають необхідними тоді, коли починають протиставляти систему *становлення* та систему *завершення еволюції*.

\* \* \*

Курно розрізняє дві категорії наук – теоретичні та історичні. З одного боку, ми організуємо систему законів, відповідно до яких взаємодіють феномени, з іншого боку, ми переходимо від актуального стану універсуму до станів, що йому передували, та намагаємося реконструювати еволюцію.

На перший погляд ця опозиція є ясною, і ми можемо приписати їй перше значення шляхом абстрагування фундаментального концепту Курно, концепту порядку. Дійсно, припустимо, що камінь падає: або ми досліджуємо цей факт як такий, що може повторюватись, для того щоб аналізувати закон, згідно із яким падають всі тіла ( на земній поверхні, або, навіть, в будь-якому місці); або ж навпаки ми зосереджуємося на сингулярних особливостях цього *падіння*: камінь впав з такої-то скелі, такий-то рух був його причиною тощо. Чим більше ми наближаємося до цього конкретного абсолютного, до цього локалізованого падіння, точно описаного, тим менше подія може бути відокремленою від просторово-часового ансамблю, якому вона належить, тим менш легітимним буде розрізнення



сингулярності (якісної) та єдності (часової). Отже, сингулярні особливості події пояснюються тільки всіма обставинами, які її зумовлюють. Домовимося називати реальним універсум, який дається нашому сприйняттю, де кожній миті нашої свідомості відповідає певний стан універсуму, а послідовність цих станів конститує історію, яку космологічні науки, більш або менш точно, намагаються окреслити.

Це перше визначення у будь-якому випадку є недостатнім. Минула реальність не є метою наукової конструкції, вона не навіює думки про якусь закінчену дисципліну. Зрештою, таке визначення не збігається із думкою Курно, оскільки він не протиставляє один одному два напрями дослідження, тим більше він не протиставляє чуттєву даність законам, він виділяє два різні сектори універсуму – природу та світ (космос). Не кожна послідовність є історичною, потрібно також, щоб вона не пояснювалась цілковито законами. Історичний факт є принципово незводимим до порядку: *випадок є фундаментом історії*.

Відомим є визначення випадку, запропоноване пропонує Курно: зустріч двох незалежних серій або зустріч системи та акциденту. Те, що черепиця якогось даху зруйнована сильним вітром є цілком зрозумілим на підставі добре відомих законів, те, що якась людина проходить під дахом, займаючись якимись своїми справами, є також зрозумілим, те, що черепиця падає на людину, є зустріччю одночасно й необхідною й ірраціональною. Необхідною, оскільки вона є результатом дії детермінізмів, які керують серіями; ірраціональною, оскільки навіть для божественного духу вона не підкоряється жодному закону. Так само припустимо, що сонячна система зіштовхнулася із якимось стороннім тілом, і це буде також і історичним фактом, який ми, будучи не в змозі його вирахувати або передбачити, можемо лише констатувати. Отже, історія цікавиться подіями, принципово визначеними їхньою часово-просторовою локалізацією, тоді як теоретичні науки навпаки встановлюють абстраговані від реальності закони, чинні для ізольованих ансамблів. Таким чином ми дістаємося другого концепту

історії: не конкретний універсум в його становленні, а події, які ми будемо називати акцидентами, випадками та зустрічами, що скоріше продукуються, аніж є, та які остаточно відриваються від підстави.

Чи визначається концепт історії через випадок остаточного? Очевидячки ні. Послідовність випадкових подій (серія розиграшів у грі в рулетку) не створює історії. Розглянемо, натомість, астрономію або біологію; значення часу тут полягає в тому, щоб уможливити реалізацію *систем*. Історія неба ставить перед собою завдання реконституювати формування у минулому організованої системи, яку ми спостерігаємо сьогодні. Живий порядок так само складається поступово; він є сумішшю зрозумілих необхідностей, зафіксованих одного разу й назавжди, та акцидентів, наслідки яких ще тривають. Історія характеризується не стільки зустрічами, скільки орієнтацією становлення.

Ці три концепти організуються в певну діалектичну прогресію. Щоб пояснити *реальне становлення*, потрібно проаналізувати його в термінах каузальних відносин, немичуче абстрактних. Віднесені до реального змісту, ці відносини створюють факти збігу, які є, так би мовити, зворотним боком теоретичної науки. Звідси зрештою випливає концепт еволюції, щоб об'єднати розкидані події, концепт, який зберігає та долає два поняття – реального становлення та випадку.<sup>1</sup>

\* \* \*

Імпліцитно присутні у текстах Курно, ці поняття ніколи не були чітко розділеними, оскільки на підставі свого пробабілізму<sup>2</sup>, Курно відмовляється розділяти суб'єктивне та об'єктивне: теоретичні закони повинні відповідати принципам вічного порядку. Звідси – постійне ковзання від відносних розрізень до абсолютних та трансцендентних опозицій.<sup>2</sup>

Розглянемо дві категорії теоретичних та космологічних наук. Тією мірою, якою протиставляються два напрями наукової роботи – наука про закони життя, з одного боку, опис живих форм та їхнього становлення – з іншого, жодної проблеми не виникає. Але для Курно завжди йдеться

про те, щоб радикально розвести порядок життя та історичні дані. Отже, потрібно визначити порядок не як завжди попередній результат наукового пояснення, що ґрунтується на спостереженні та абстрагуванні, а як початкове поняття. З цього моменту філософ має свободу проголошувати, що такий-то загальний факт (кількість зубів або кількість хребців) всупереч своїй загальності належить не порядку, а історії. Це – метафізичне судження, оскільки порядок життя стає принципом дискримінації, на підставі своєї внутрішньої гармонійності він починає розглядатись як вищий та попередній щодо реального життя, яке ніби-то є його недосконалою репродукцією.

А якщо йдеться про фізичну науку? Курно не вдається навіть відокремити теоретичне від історичного. Закон гравітації був би одним із фундаментальних законів світу, чинним для всіх часів, оскільки він не включає жодних космологічних даних. Натомість, закон падіння тіл на земну поверхню включав би певні дані, що можуть змінюватись (доцентрова сила). Але таке розрізнення залишається попереднім. Ми ніколи не впевнені в тому, що вловили один із принципів фізичного порядку. В будь-якому випадку, навіть ці принципи є пов'язаними із реальністю, оскільки для того, щоб їх зафіксувати, потрібно дослідження, а для того, щоб їх верифікувати, потрібен досвід. Тут ми також помічаємо не стільки перехід до абсолютного, скільки обертання легітимної послідовності. Вчений йде від факту до закону, Курно починає з постулювання порядку (невловимого у своїй тотальності).

Чи означає це, що Курно позитивно визначає історичну даність як таку, що вислизає від підрахунку? Певні події не залишають сліду, інколи не можуть зійти від фінального стану до попередніх станів, оскільки один і той самий фінальний стан може бути результатом різних попередніх станів. Зрештою, акциденти, як наприклад зустріч метеорита та Землі, є непередбачуваними та пізнаваними постфактум тільки у вигляді констатації. Курно вказує на відмінність між фізичною наукою та біологічною, або наукою про людину, на підставі можливості передбачення та ретроспективного пояснення. Для фізичної реальності май-

бутне строго визначене актуальним станом, настільки, що воно часто відомо нам краще, ніж минуле. Натомість жива істота вимагає історичного дослідження, оскільки її майбутня реакція залежить від її минулого, вписаного, так би мовити, в її організм. Передбачення є так само проблематичним, як і реконструкція.

Проте складається враження, що можливість або неможливість підрахунку змінюються разом із нашим знанням законів. Однак Курно претендує на те, що історичні дані в них самих та абсолютно є недосяжними для науки. Отже, формулу “непрораховувані нами” потрібно замінити формулою “непрораховувані в собі”. Але якщо кожна зустріч має своїм джерелом необхідне розгортання різних серій, як можна стверджувати, що факт випадку вислизає в собі від будь-якого прорахунку? Чи немає суперечності між детермінізмом та онтологічною непередбачуваністю?

Чи можемо ми сказати, що зустріч, далека від будь-якого закону, залишається так само непорівнюваною із передбачуваним фактом, що відповідає якомусь правилу? Не існує, певна річ, жодного закону, який визначав би успішні розиграні рулетки, і в цьому сенсі навіть для Бога випадок був би реальним. Але чи не володів би безконечний Дух конкретними обставинами, з яких впливає кожен розигранш, тотальним знанням, яке зробило б для нього непотрібним прорахунок засобів? Або, щонайменше, чи не вважалось би таке знання окремого негідним божественності, а ідея порядку непотрібною? Отже, раціональна система абсолютно протиставляється послідовності неочікуваних випадків або ізольованим акцидентам.

Відразу також стає зрозумілою опозиція причини та підстави. Якщо номер 6 вийшов у тираж, то це є наслідком дії багатьох причин, конкретних антицедентів” події. Але якщо ми констатуємо, на матеріалах великої кількості розиграншів, що номери, розташовані на одному боці столу, виграють набагато частіше за інші, то ми шукаємо підставу цього факту, а саме, нерегулярність номерів або нахил столу тощо. Антицедент є реальним, причина є поняттям, екстрагованим з нашого органічного досвіду. Підстава навпаки є поняттям, яке задовольняє розум. Ця опозиція є прий-

нятною та ясною, оскільки вона застосовується тільки до окремих випадків (в наведеному прикладі підстава також є чуттєвою даністю, хоча і враховує множинні події). Підстава, визначена тільки заради задоволення потреб нашого розуміння, залишається відносним концептом, якщо її не освячують метафізичним або, навіть, теологічним декретом, якщо підставу речей не відносять до розуму Творця.

Відверто кажучи, Курно ясно проголошує, що ідея порядку є фундаментальною та найпершою, що вона має сингулярну здатність критикувати саму себе. Філософська ймовірність робить легітимним перехід від суб'єктивного до об'єктивного: ідеї відповідають структурі реальності, оскільки було б абсурдним (потрібно було б прийняти неправдоподібний випадок), якби було інакше. На жаль, порядок є розпливчастим поняттям, яке однаково добре відповідає сукупності фізичних законів та вітальній гармонії. Він є швидше фінальністю, кінцевою метою, аніж механізмом; Курно не задовольняється тим, щоб використовувати його як цілком прийнятне поняття, але він нехтує аналізом та висвітленням його різних форм та цінностей. Замість того, щоб досліджувати порядок таким, яким він є, людським та змінним, він підносить його до рівня абсолюту та зісковзує, таким чином, від індивідуальної підстави до універсального Розуму.<sup>4</sup>

Отже, Курно переходить від досліджуваних законів до постульованої теорії, від часткових систем до інтегрального порядку та не помічає двозначності цього порядку, який, будучи іманентним речам та розуму, варіативним в різних царинах, передбачає, по суті, теологічну віру. Проте історія не могла б мати більше єдності, аніж її завершення, якому вона нібито протистоїть.

\* \* \*

Навіть в доктрині Курно продовжує існувати фундаментальна відмінність між історіями природи та людською історією. Космологічні, фізичні або біологічні науки існують завдяки порядку, який історія може лише заперечувати. Дійсно, ці дисципліни є або описами даності або реконструкціями минулого. В першому випадку вони можуть

обійтись без сторонньої допомоги, але є лише простим вступом до теоретичних досліджень. Вони є автономними тією мірою, якою минуле становлення завдяки порядку, до якого воно прагне, репрезентує як еволюцію, так і послідовність випадків – наприклад історія неба, що окреслює формування сонячної системи; історія видів, що пояснює реалізацію або поступову трансформацію порядку життя – і перша і друга спрямовані до якогось стану стабільності.

Порядок тут є першим, щонайменш для вченого. В царині людського першим навпаки є становлення, оскільки порядок є лише його внутрішньою структурою. Проблема, що постає тут, полягає в узгодженні першого визначення історії як місця акцидентів із фінальністю, яка передбачає орієнтацію історичного руху. Тут якраз йдеться про те, щоб піднятися над окремими фактами, в яких спочатку не помічають ані зв'язку, ані логіки.

Першу проблему ми не будемо розглядати – формули Курно щодо первинних станів є суперечливими\*, оскільки він як філософ схильний не помічати Передвизначення, в яке сам вірить, та яке, можливо, його поняття порядку неявно містить. Натомість принципи історичної етіології, характерні тільки для людської історії, є цікавими.

Курно, фактично, в удавано строгих термінах та за допомогою своїх улюблених концептів формулює банальну й традиційну ідею: по той бік випадків (індивідуальних пристрастей, довільних рішень, природних катастроф, війн тощо) можна вловити порядок, який робить зрозумілим хаос, що дається спочатку історичу. Той, хто дивиться на пейзаж зверху, помічає, у загальних рисах, напрямок рік та головні лінії рельєфу. Отже, піднімаючись над деталями, філософ досягає з'ясування підстав руху цілого. Після війн та революцій політика Європи зрештою набула вигляду, який є наслідком неусувних географічних умов, розподілу ресурсів тощо. Наплив золота зумовив короткотермінову гегемонію Іспанії, але необхідність, яка визначає її другорядну роль у

\*Він сам вказує на різні гіпотези: можливо, ці стани є випадковими, можливо, вони навпаки є орієнтованими на кінцеву мету, яку вони покликані готувати, можливо, йдеться про взаємні реакції.

Європі, швидко повернула все на свої місця. Цей спосіб розмірковувати є легко прийнятним хоча б тому, що він спонтанно та легітимно використовується тими, хто шукає джерело партикулярної події. Акцидентам (вбивство в Сарасво, австрійський ультиматум), які пояснюють точний момент вибуху війни, протистоять глибинні причини (внутрішні складнощі австрійської імперії, німецький імперіалізм, французьке прагнення реваншу, англо-німецьке суперництво тощо), які пояснюють саму можливість європейської війни. Неявно припускається, що акциденти зникають, що окремі рухи визначають рухи короткого періоду. Легко приймається, що певні випадки, акциденти закінчуються із досягненням компенсації, але було б безпідставним робити цю компенсацію неминучою або загальною. Якщо дату якоїсь події неможливо відокремити від випадку, то як можна обмежити наслідки цієї події? Яке ми маємо право стверджувати, що в 1908 або в 1911 роках результат конфлікту був би таким самим? Наслідки того факту, що греки перемогли персів, чи не сягають вони наших днів, якщо справедливо те, що греки, підкорені персами, не мали б вільного розвитку культури, в якій ми сьогодні живемо? Сам Курно визнає, що наслідки певних фактів зовсім не стираються та діють невизначений термін (відмінність рас).

Якщо Курно в крайньому підсумку вірить у цю компенсацію, то це тому, що інакше потрібно було б зневіритись в історичній етіології\*, а також тому, що вся його формальна філософія історії позначена матеріальною інтерпретацією: історичний період приречений на самозавершення.<sup>1</sup> Між органічною солідарністю первісних племен та раціональним порядком майбутніх суспільств власне історія, історія війн, імперій, індивідуальних ініціатив, складає лише короткий, хоча й необхідний, перехід. Як і для природничих історій, він визнає тотальну систему, відносно якої визначаються акциденти, термін, коли еволюція має завершитися. Отже, знову цілком відносна відмінність (оскільки залежно від рівня, на якому його розміщують, один і той самий факт мо-

\*Теоретично він визнає протилежну можливість, а саме, що час розширює наслідки випадку. Див.: *Есе про основи наших знань*, § 311.

же бути глибинною причиною та підставою чи видимою причиною) піднесена до абсолюту.

Курно любив порівнювати історію з грою, щоб показати спільне джерело обидвох логік – теорію випадку. На противагу бакара, партії якої слідує одна за одною без визначеного порядку, партія у шахи є множинністю випадків, пов'язаних між собою одночасно порядком намірів та випадком зустрічей. Яскраве порівняння, але Курно відновлює рівновагу за допомогою плану, якого дотримується кожен гравець. Він надав собі право спостерігати становлення так, ніби воно має свою межу. У такий спосіб йому вдається уникнути головної проблеми історичної логіки – як вловити глобальний рух, якщо він є незавершуваним? Історик не охоплює поглядом історичний пейзаж – він розташовується на тому самому рівні, що і становлення, яке він намагається окреслити.<sup>1</sup>

Отже, Курно ставить перед нами більше проблем, аніж дає відповідей\*. Припустивши, що одні й ті самі концепції працюють в усіх історичних дисциплінах, залишається вточнити їхній сенс та їхні відносини в кожній з цих дисциплін. Теоретична система, вітальна організація, визначальні лінії еволюції не мають між собою нічого спільного, крім етикетки *порядку*, яку Курно чіпляє на них. Ми ж маємо шукати єдність методів або реальностей по-той бік цієї вербальної аналогії.

---

\*Ці зауваження були б ще більш справедливими, якби ми розглядали теорію людської історії. Історія ідей та етіологія пов'язані між собою. Більше того, тут ігнорується синтез тривалого прогресу, який характеризує рух цивілізації, та закон зростання і занепаду, який керує подіями життя (навіть імперіями та народами). Відверто кажучи, тут, можливо, йдеться швидше не про недостатність, а про глибинну концепцію множинності історичних рухів *без композиції*, оскільки складові є надто гетерогенними, щоб вести до якогось результату. Див.: Cournot A.A. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*. Paris, 1923. – P. 170.



## II. ПРИРОДНИЧІ ІСТОРІЇ

Щоб виявити різноманітність історичних дисциплін, проаналізуємо спочатку найцікавіший приклад – приклад біології. Історичне дослідження дійсно є складовою наукою про життя, оскільки будь-яка систематична класифікація живих істот пов'язана із гіпотезами про походження видів. Водночас, відомою є важливість трансформізму в історії ідей. Репрезентація людського минулого та репрезентація вітального минулого підтримують одна одну та відповідають одна одній. Тут і там знаходять розмаїття підвидів та схожість типів, безперервність та зміну, і тут і там одночасно застосовують історичний та порівняльний методи.

Безперечно, сьогодні на зміну ентузіазму минулого століття прийшла криза. Але вона, незважаючи на видимості, є для нас сприятливою обставиною, оскільки мета нашого дослідження полягає в тому, щоб з'ясувати власну природу історичних досліджень. Проте теперішні складнощі зумовлені якоюсь дисоціацією різних демаршів, що ними просуваються від теперішнього до минулого. Демарші, які Ламарк та Дарвін навіть не думали розрізняти, прогрес знання змусив розрізнити, оскільки попередні результати виявилися суперечливими.<sup>1</sup>

\* \* \*

Трансформістські інтерпретації минулого століття, навіть тоді, коли вони сприяли поширенню історичного розуміння, були, якщо можна так сказати, настільки мало історичними, наскільки це можливо. Вони зводили ідею історії до її найбільшого змісту. Ламаркізм, наприклад, щоб пояснити еволюцію видів, використовував гіпотези, підтвержені актуальним досвідом. Створення організмів і згідно із вимогами потреб, адаптація живої істоти до середовища не були ані історичними, ані актуальними факта-

ми, а були суттєвими феноменами будь-якого життя, які, на основі спостереження теперішнього, ми маємо право проєктувати на минуле. Тут не було знайдено розв'язання проблеми зв'язку теоретичної науки та історичної реконструкції. Еволюція мала продовжуватись, і ця настанова призвела до того, що сучасні критики називають "хибним колом ламаркізму": чому на наших очах не виникають нові види? Чому певні примітивні види замість того, щоб зникнути у вищих видах, стабілізувалися? Визначена позачасовими законами, послідовність реальних форм перетворилась на інтелігібельну еволюцію. Випадок втручається лише для того, щоб врахувати деталі; в своїх головних лініях історія життя підкоряється логіці, приступній сучасним вченим.

Таке саме змішування, але в іншій формі, ми зустрічаємо в дарвінізмі. Емпірично встановлюються принципи пояснення, чинні для минулого: видозмінювання живих істот, боротьба за життя, природний добір, результатом яких є орієнтоване накопичення мутацій. Еволюція продовжується, і тільки її довга тривалість заважає нам помічати її прояви. У книжках Дарвіна ми знаходимо той самий безперервний перехід від теоретичного дослідження (закон спадковості) до історичного реконструювання: порівняння видів, розділених географічно або культивованих людиною, дає йому один і той самий образ роботи, здійсненої природою впродовж часу.

Два відкриття зробили це змішування неможливим – відмінності природи флуктуації та мутації і критика *натуралістського провіденціалізму*, до якого наївно вдавалися засновники трансформізму.<sup>1</sup> Ламарк намагався довести спадковість набутих соматичних властивостей. Дарвін погоджувався на нескінченно малу зародкову варіативність (і так само вірив у спадковість набутих властивостей, тому проблема варіативності його мало хвилювала). Проте більшість сьгоднішніх біологів відкидають спадковість набутих властивостей, і всі вони відкидають як помилкову ідею зародкової варіативності: нащадки якоїсь чистої лінії є строго ідентичними і тільки вплив середовища робить їх різними. За цих умов виникає необхідність протиставити нормаль-

ним фактам наслідування, тобто передачі властивостей, гіпотезу про еволюцію, яка вимагає зародкових варіацій. Без сумнівів, можна дослідити негайно успадковані мутації, але потрібно також поставити запитання – в яких випадках ці мутації призводять до народження нових видів.<sup>1</sup>

Проте біологам не відома інша сила, порівнювана із потребами та природним добром, яка могла б пояснити їм те, чого вони не розуміють. Дарвін міг задовольнитися нескінченно малими варіаціями, оскільки, якщо можна так сказати, всю подальшу роботу бере на себе природний добір. Але дуже мала відмінність, навіть якщо вона сприятлива для живої істоти, не здатна забезпечити її виживання. Далеко не завжди той, хто чинить опір та продовжує рід, є найкраще адаптованим. До того ж, накопичення нескінченно малих варіацій стає незрозумілим. Від рудиментарного органу немає ніякої користі. Добір, який зберігають біологи, втратив будь-яку творчу здатність. Він виключає, але нічого не винаходить, він обирає, але часто випадково. В те, що потреба здатна змусити з'явитись новий орган або що середовище здатне визначити його адаптацію, вже більше не вірять. Для того, щоб пояснити еволюцію, біолог має у своєму розпорядженні часті мутації малої амплітуди та цілковито негативну селекцію.

Отже, так стають необхідними фундаментальні розрізнення між *встановленням історичних фактів* та *поясненням змін*. Палеонтолог завдяки документам (закам'янілості) реконструює послідовні форми, але *факт послідовності* не нав'язує логічно *гіпотези походження*, і сама ця гіпотеза не вирішує проблеми *механізму еволюції*.

Розглянемо стисло кілька доказів еволюції. Вони цікавлять нас остільки, оскільки насправді вони є різними способами виводити минуле з теперішнього. Вони належать до абсолютно різних категорій – спочатку дані палеології, потім анатомічні спостереження, і нарешті факти паразитизму та географічного розподілу тварин.

Палеонтологічні дані могли б мати вирішальне значення, оскільки дорівнювали б прямим доказам, які не містять в собі результатів вторгнення розмірковувань та доктрин-

нальних преференцій. Вони показали б нам збережені природою сліди подій, які ми хочемо реконструювати. Нагромадження прошарків ґрунту є ніби просторовим образом часового розгортання. Отже, залишки живих істот датовані самим їхнім розташуванням. Ми можемо констатувати різноманіття флори і фауни в різні періоди земного минулого, ми можемо спостерігати появу видів, їх розповсюдження та, часто, навіть їх зникнення.

На жаль, ці дані є фрагментарними та неповними. Нам бракує документів щодо первісних періодів. Якщо процитувати біолога, то перші фази еволюції, ті фази, “в ході яких мало виникнути життя та мали окреслитись головні лінії еволюції, які зафіксували конституцію та вигляд основних груп та їх головних підрозділів”<sup>\*</sup> завжди вислизатимуть від нас. Якщо це незнання є остаточним, то ми ніколи не матимемо прямих доказів того, що “головні лінії еволюції” впливають з історії. Отже, гіпотеза незмінності видів може бути спростована лише філософськими аргументами або відкриттям механізмів, здатних пояснити повні трансформації структури.

Однак палеонтологічні дані також могли б довести еволюцію — опосередковуючі форми були б неспростовним свідченням еволюції. Але сьогодні ситуація ускладнилася. Опосередковуючі форми є настільки рідкими, що біологи посилаються на цю їхню майже повну відсутність як на аргумент проти теорії еволюції. Трансформісти навпаки відмовляються вбачати в лакунах нашого знання свідчення реальних розривів.

Незважаючи на таку неповноту палеонтологічних документів, вони, тим не менш, дають багато інформації щодо загального ходу та ритму становлення видів, щодо відносно пізнього виникнення так званих вищих рослин та тварин. Зокрема, вони зумовили ревізію спрощеного уявлення про безперервний та регулярний рух. Певні стабільні форми не змінювались з незапам'ятних часів, кожна група має свій період зростання, потім — занепаду. Сьогодні всі дослідники вражені цією перервністю.

<sup>\*</sup>Caullery M. Le Problème de l'Evolution. Paris, 1931. – P. 341.<sup>1</sup>

Аргументи, які походять із сучасної структури організмів, є зовсім різними. Вчений в цьому випадку звертається не до документів — він досліджує теперішнє життя. Відомий закон відтворення філогенезу в онтогенезі створює враження, що минуле життя є цілковито присутнім, ніби акумульованим, у вищих істотах на перших етапах їхнього індивідуального становлення. Ембріогенез, *перехідна порівняльна анатомія*, дали змогу одним поглядом охопити послідовні періоди еволюції, і цей закон виявився настільки сильно зміненим, що був практично полишеним. Ембріогенез вважають не стільки *відтворенням минулого*, скільки *підготовкою майбутнього*. Отже, виведення минулого з теперішнього ускладнюється. Ембріональні форми є вже не стільки свідками, скільки знаками історії. Між знаками та означеною річчю постають ймовірні розмірковування та філософські вимоги.

Безперечно, всередині кожної великої групи “завдяки ембріогенезу досягають якоїсь фундаментальної форми, з якої, шляхом диверсифікації, походять всі форми, які зустрічаються сьогодні”\*. До того ж, одночасність ембріональних стадій дала б можливість зблизити типи організації, розведені Кювье, і таким чином зберегти єдність походження кожного тваринного царства.<sup>1</sup> Ми не маємо достатньої компетенції для обговорення наукового значення цього аргументу. Ми можемо просто зазначити, що еволюція дає можливе, але не необхідне пояснення одночасності перших ембріональних стадій (прихильники незмінності видів це пояснили б по-іншому). Таке пояснення виникає, з одного боку, у зв’язку із обмеженістю нашого знання, з іншого боку, на підставі нашої філософії. Як пише Кольтрі: “майбутнє вже віртуально вписане у яйце ... відверто адаптивні диспозиції ... реалізуються якимось автоматичним та повним чином до будь-якого їх використання”\*\*. Якщо минуле не є механічною та несподіваною причиною цього складного та узгодженого устрою, то як уникнути фінальності або передвизначення? Ця дилема до-

---

\*Caullery M. Op. cit. – P. 110.

\*\*Ibid. – P. 429.

статньо ясно демонструє точну природу логічного виведення. Історія *повинна* мати акцидентальне джерело видимого фіналізму.

Третя категорія аргументів походить з фрагментарних еволюцій, які спостерігаються у паразитів або всередині якогось визначеного географічного ареалу. Паразит змушує нас визнати “вторинні партикулярні еволюції, виходячи з визначених груп, еволюції, в яких ми ясно та автентично помічаємо відправний пункт та точно фіксуємо пункт прибуття”\*. Специфічність флори та фауни островів, зокрема порівняно з флорою та фауною континентів, з якими ці острови колись були пов’язані, розкриває таку саму прогресивну трансформацію живих істот під впливом умов їхнього існування. Ці два аргументи безпосередньо засвідчують фрагментарні еволюції, вони працюють на користь доктрини еволюції, загальної манери розуміти розвиток життя; вони не доводять того, що головні типи життя походять одні від інших.

Отже, докази на користь інтегральної еволюції не є прямими; прямі докази ведуть лише до часткових еволюцій. Водночас, закони спадковості, зокрема генетика, навіюють думку про те, що жива матерія є на диво стабільною. Тому сьогодні серед вчених можна помітити реакцію проти трансформізму, а серед філософів – якесь зніяковіння, або, як кажуть, кризу.

Зніяковіння пов’язане передусім із множинністю сенсів слів “еволюціонізм” та “трансформізм”. Під цим розуміють або той факт, що живі істоти трансформуються у зв’язку із умовами їхнього існування, або гіпотезу, що всі види походять від одного або малого числа первісних видів, або певний образ становлення видів (наприклад регулярний та безперервний рух шляхом накопичення нескінченно малих варіацій), або, нарешті, певний спосіб пояснення цієї трансформації (механізми, вказані Ламарком та Дарвіним). Ми були змушені полишити або піддати ревізії механізми еволюції, прийняті у минулому столітті, змінити образ, який поставав з історії видів. Факт єдності живих істот між собою та із своїм середовищем є остаточно визнаним, але

---

\*Ibid. – P. 164.

як сформулювати гіпотезу походження? Один філософ також робить дуже розпливчастий висновок: “є закони народження”\*. Зазвичай, біологи задовольняються твердженням про це походження, забуваючи вточнити, що не знають його механізмів.

Ми легко змирилися б із цим незнанням, якби еволюція та адаптація не становили проблем. Дарвін та позитивісти використовували історію, щоб врахувати порядок, і детермінізму їм не бракувало. Трансформізм робив непотрібними щонайменш окремі акти творення. Яким тепер є для біологів значення історії?

В тому, що стосується видимого фіналізму, корисність органів або функцій не покладається як очевидність із самого початку. Оскільки за наявності всемогутнього природного добору смак до природних гармоній легко узгоджується із позитивістською свідомістю. Сьогодні дослідження мають інше джерело натхнення – намагаються довести, що удаваний фіналізм є ілюзією спостерігача, що функціонування організму далеке від досконалості, що інші організації могли б бути вищими. Не знаходячи в історії бажаного пояснення, вони намагаються заперечити наявність проблеми. Преадаптованість, наприклад, усуває таємницю узгодженості істоти та її середовища. Випадок, витіснення неадаптованих та адаптація шляхом зустрічі заступають місце дарвінівського добору. Історія стає серією подій, а не інтелегібельною послідовністю.

В тому, що стосується механізму еволюції, аналогічно розвивається доктрина випадку. Генетики не визнають інших факторів трансформації, окрім мутацій. Живі форми мали би зводитись до сукупності вітальних атомів, до генів. Гени та зародкові мутації мали б давати нескінченну кількість можливих комбінацій, серед яких історія, що діє на кшталт якоїсь гри, здійснювала б добір. Сюди було б достатньо додати зізнання у незнанні того, що стосується онтогенезу. Що ж стосується трансформацій типів, то можна було б послатися на інші невідомі акциденти, на раптові катастрофи, які б призвели до потрясінь живої матерії.

---

\*Le Roy E. L'exigence idéaliste et le fait de l'Evolution. Paris, 1927. – P.101.<sup>1</sup>

Більша частина біологів не вважає таке вирішення питання задовільним. Ні адаптація одних частин органу до інших, ні статистична адаптація живих істот до середовища не можуть бути пояснені випадковою грою зустрічей. Такий позитивіст, як Кольрі, проголошує незадовільність інтегрального мутаціонізму. Частина таємниці зникає, але залишаються складні форми, мутації яких, накопичені сліпим добром, не можна пояснити. Щоб зрозуміти перехід від одного типу організації до іншого, потрібно припустити клітинні варіації та, можливо, також вплив середовища, який доповнив та організував би мутації. Відмінність між теперішнім та минулим забороняла б нам сьогодні спостерігати ці гіпотетичні феномени. Таким чином історія, спочатку необхідна для того, щоб позитивно пояснити фіналізм, згодом залучається до того, щоб змусити прийняти інтелігібельність еволюції. Подвійна суперечлива необхідність, але, безперечно, неминуча суперечність.

Фактично, за браком внутрішнього або зовнішнього, провіденційного або природного фактору, який орієнтує історичний рух, ми отримуємо вербальні формули, які просто виражають те, що ми хотіли б знати – фізико-хімічний детермінізм, взаємодія організм-середовище та, зрештою, історична ідея в чистому вигляді. Отже, катастрофи, які уявляють мутаціоністи, означають приблизно таке – повинні були відбутися події, здійснитися зустрічі, що змусили виникнути живі форми, які ми хочемо пояснити, але щодо яких ми можемо лише констатувати їхнє існування.

Чи не може метафізика заповнити лакуни науки? Безперечно, творча еволюція Бергсона зробила зрозумілою різноманітність видів. Але, попри всю її привабливість, бергсонівська теорія не об'єднала науковців, оскільки вона обмежилась формулюванням проблеми у метафізичних термінах. Природний добір міг би бути поясненням, оскільки, узгоджуючись із детермінізмом, він відповідає феноменам, які спостерігаються та спостерігались. Творча еволюція та сила життя є та залишаються сутностями, що не можуть бути підтвердженими або спростованими фактами, оскільки вони виражають лише наше незнання та нашу цікавість.<sup>1</sup>



Мутаціонізм, свідомий або не свідомий власної недостатності, доповнений або ні залишками ламаркізму, бергсонівська метафізика, теорія незмінності видів разом із еволюцією всередині типів організації, провіденціалізм — такими є сьогодні найбільш типові відповіді, жодна з яких не може нас задовольнити. Для нас було особливо важливим виявити в історії *притулок нашого незнання*.<sup>1</sup> Історія так довго давала відповіді на всі запитання, що складалося враження, ніби вона скеровується якоюсь природною розумною силою. Насправді вона сама потребує пояснення. Еволюція здається позитивістам очевидною, якщо єдино можливою іншою інтерпретацією є інтерпретація окремих створінь. Але чи багато досягають цим ствердженням еволюції, якщо не знають *законів народження*, існування яких проголошується самим цим твердженням?

\* \* \*

Попередній аналіз не лише дав нам змогу відновити та уточнити різні поняття історії, він вказав нам також на відмінність двох способів реконструкції минулого: перший — на основі теперішнього та законів, другий — за допомогою документів. Онтогенез є знаком становлення видів, закам'янілості є їхніми залишками. Зближуючи та розрізняючи людську та природничу історії, ми маємо враховувати цю опозицію: яким є індуктивний шлях від теперішнього до минулого? Якою мірою ми можемо зрозуміти минуле у світлі теперішнього?

Історія починається тоді, коли наш інтерес прив'язується до індивідуальних реальностей (ми розуміємо під цим не неподільні речі, а просто якісно визначені речі, відокремлені від інших феноменів такого самого роду). Є історія землі і історія неба, але не історія фізичних феноменів.

Проте здається, що історія народжується разом із фізикою, хоча людський інтерес в цьому випадку спрямований не на предмети. Наприклад, закон перетворення енергії використовувався деякими фізиками, щоб надати цілому універсуму характеру орієнтованої еволюції, щоб надати відносному часу відносності головної риси пережитого ча-

су, а саме, незворотності. Безперечно, застосування якогось закону, чинного для ізольованих систем, до Всесвіту в цілому для всіх вчених було неприйнятним; але навіть якби ми припустили легітимність такого застосування, така гіпотеза мала б невелику пояснювальну силу. Отже, якщо закон інтерпретується у світлі атомістичної теорії, через перехід від розподілу менш ймовірного до розподілу більш ймовірного, тоді потрібно у витоків історії припустити якийсь неймовірний розподіл. Таємниця, таким чином, виявляється відсунутою, але не проясненою. Водночас, якщо цей закон зберігається для ізольованих систем, то він змушує прийняти ідею незворотної трансформації того або іншого фрагменту матерії; але якщо ми не цікавимося самими цими фрагментами в їх конкретній сингулярності, то ця гіпотеза не дає нам змоги просунутись в нашому історичному дослідженні.

Так само знання законів, згідно із якими уран трансформується у свинець, дало б змогу встановити вік різних геологічних формацій на основі вмісту руд урану та застосування безпосередньо підтвердженої формули (протягом 3000 мільйонів років 1 грам урану перетворюється 0,646 урану та 0,306 свинцю)\*. У такий спосіб змогли б датувати геологічне минуле та, непрямим чином, з'ясувати вік життя на землі. Цей висновок був би безумовно легітимним, навіть якби він сягав минулого, яке передувало виникненню першої свідомості. Але, змушені припускати якусь незворотність плину часу, ми насправді не мислимо ані еволюції, ані поєднання подій та порядку, ані, навіть, послідовності станів. Ця тривалість розглядається як історична просто тому, що напрямок її перебігу є фіксованим.

Розглядаючи історію неба та землі, ми наближуємося до справжньої історії. Певна річ, ми ніколи не досягаємо якоїсь чітко локалізованої у часі та просторі події (зрештою, ми не цікавимося сингулярними подіями). Однак ми тлумачимо астральне або земне становлення тільки у світлі наших знань про закони. Незважаючи на ці застереження, історична ідея вже є багатшою, оскільки дослідник

---

\*Caulley M. Op. cit. – P. 28.

прив'язаний до індивідуалізованих об'єктів, минуле яких він намагається реконструювати. Ця реконструкція є кінцем індукції, а відправною точкою є актуальний стан речей. В найсприятливішому випадку – випадку геологічних періодів – теперішня реальність є просторовою проекцією становлення. У випадку різних історій неба гіпотеза дає нам можливість зрозуміти формування досліджуваної системи та підводить до висновку про ймовірні причини. Ми намагаємося пояснити розподіл зірок, який ми спостерігаємо, уявляючи якийсь попередній розподіл, що робить наявний розподіл щонайменш ймовірним. Історія землі одночасно використовує ці різні методи<sup>4</sup>: щоб зробити зрозумілою актуальну конфігурацію, наприклад, континентів та морів, конструюється інша конфігурація, яка повинна була призвести до створення теперішньої карти та яку датують на основі набутих знань про структуру землі в різні епохи. До того ж, певні історичні феномени (ерозії, зсуви берегів тощо) продовжують розгортатися на наших очах і, зрештою, акциденти (обвали ґрунту або виникнення земель) залишають сліди, які уможливають їхнє ретроспективне дослідження.

Історія видів, як ми бачили, тяжіє одночасно і до природничої і до людської історії. Вона пояснює географічний перерозподіл видів або якусь актуальну організацію (наприклад, ембріональну) гіпотезами про історичні причини. Водночас, вона спирається не тільки на наслідки подій або їхні сліди, а й на документи, тобто свідчення минулого життя, збережені та передані нам. Звичайно, якась закам'янілість не є документом в тому самому сенсі, що й піраміди. Тут ми маємо справу із людською діяльністю, яка відсилає нас до свого творця, там – ми маємо залишки якоїсь живої істоти, форма якої, так би мовити, відбилася в матерії. Але, незважаючи на ці відмінності, порівняння не стає менш легітимним. Завдяки закам'янілостям біолог *безпосередньо* реконститує певні види, що колись жили на землі. Але його розуміння їхньої послідовності схоже на розуміння послідовності астрономом, опосередковане законами. Криза трансформізму пов'язана якраз із відмінністю цих двох способів робити висновки, по праву та фактично ав-

тономних. В історії природи гіпотези можуть змінюватись, вони можуть бути суперечливими і криза на кшталт кризи трансформізму є неможливою, оскільки, використовуючи вираз Курно, ці історії є цілковито та повністю залежними від теорії.

Формальна специфіка людської історії з легкістю може бути виведеною із попередніх розмірковувань. Історик цікавиться індивідами, а не екземплярами якогось виду, як це робить біолог; він цікавиться локалізованими подіями, а не тільки астрономічними, геологічними або географічними феноменами, що повторюються або тривають та мають значення лише в їхніх загальних рисах. Історик здатен безпосередньо, без посередництва законів, зрозуміти послідовність фактів. Для того щоб зрозуміти рішення Цезаря, достатньо йому приписати якийсь намір, як ми робимо це, інтерпретуючи слова та жести людей, що нас оточують. Отже, людська активність залишає сліди остільки, оскільки щось створює. Щоб оживити людське минуле, нам не потрібна наука, нам потрібні лише документи та наш досвід.

Нарешті, людське минуле проникає у теперішнє у зовсім інший спосіб, аніж природне минуле. Останнє не зберігається у теперішньому як минуле, ми пояснюємо актуальні форми гіпотетичною історією, наприклад, схожість перших ембріональних стадій в усьому тваринному світі — єдністю походження. Ці перші стадії є сьогодні складовими якогось індивідуального сучасного розвитку. Збереження закам'янілостей не належить до того самого порядку, що й перманентність ембріональних форм. Збереження закам'янілостей, у свою чергу, не належить тому самому порядку, що і передача людських витворів. В природі документи існують лише випадково. Людина ж навпаки, головним чином творить документи, бо діяльність її тіла продовжується знаряддями праці, і будь-який людський витвір безпосередньо свідчить про діяльність людського духу.

\* \* \*

Я думаю, що ті відмінності, на які ми щойно вказали, будуть зрозумілими без жодних труднощів. Можна сказати,

що вони не допомагають відповісти на головні запитання. Ми показали різні способи виводити минуле з теперішнього. Ми виокремили значення історії, то креативної, то деструктивної, випадкове джерело порядку або іраціональну причину безпорядку, що необхідно для зменшення видимості фінальності або врахування фрагментарного безпорядку. Але ми залишили без відповіді головну проблему: чи можна насправді говорити про історію природи? Чи можна встановлювати зв'язок між космічним становленням та людським становленням? Або, чи потрібно розривати цей зв'язок і в якому місці? Логічні дистинкції, якими б корисними вони не були, не вирішують філософських питань. Чи можемо ми ухилитися від них чи повинні дати на них відповіді?

### III. ПРИРОДНИЧА ІСТОРІЯ ТА ЛЮДСЬКА ІСТОРІЯ

Розгляд цих проблем у повному обсязі безумовно виходить за межі нашого дослідження. Нашою чітко окресленою метою є відповідь на запитання: чи можливо, чи необхідно визначати історію людини на основі загального концепту історії? Ми щойно показали, що в доктрині Курно цей концепт отримує свою видимість єдності завдяки метафізиці, що веде до передвизначення. Потім ми висвітлили методологічні відмінності між природничою та людською історіями, але чи не залишили ми поза увагою вбивчий аргумент, що його підказує здоровий глузд — історія людини є продовженням історії видів, соціальні трансформації наслідують еволюцію живого. Чи не є таким чином очевидно безперервність космічного становлення та людського минулого? Та чи не нав'язує ця безперервність єдиної теорії історії, яка починалася б від найдавніших часів, що передували формуванню нашої планети, щоб дійти, зрештою, до наших днів?

\* \* \*

Фон Готтл-Отлілієнфельд, який розмірковував над цією проблемою\*, намагався спростувати цю удавану безперервність.<sup>1</sup> Він посилається передусім на абсолютну гетерогенність наук про життя та наук про природу. Перші відтворюють ціле, пережите розумними істотами, інші конструюють, керуючись чіткою логікою та відповідно до всіх об'єктивних даних, якусь систему абстрактних відносин. Навіть якщо ці відносини накладаються на певне становлення (як у випадку геології та біології), вони зберігають

\*Див.: Gottl-Ottlilienfeld F. von. *Wirtschaft als Leben*. Jena, 1925 (зокрема роботу *Die Grenzen der Geschichte* (1903), що міститься в цій збірці); та Gottl-Ottlilienfeld F. von. *Wirtschaft und Wissenschaft*. Jena, 1931.

свій фіктивний характер. Тривалості, визначені геологом, неспіврозмірні із реальним часом, впливу якого зазнає сама свідомість, вони є лише переміщенням просторових відносин. Дві категорії науки, не здатні зустрітися, говорять різними мовами, мають різні цілі, підкоряються неспівмірним правилам. *Логічна істина* природничої історії не могла б заперечити *онтологічної істини* людської історії.

Ми мали б зробити чимало застережень щодо абсолютної опозиції реконструювання та конструювання, онтологічної істини та логічної істини. Звісно, історія та певні моральні науки мають на увазі *пережите ціле*, але це ціле в його тотальності (*Allzusammenhang*) є неприступним — історія також є сконструйованою. Що стосується опозиції двох часів, космічного та людського, то вона була б навіть прийнятною, якби усвідомлювалась як простий опис. Демонструючи метафізичні претензії, вона стає парадоксальною. Нехай космічний час є результатом повної об'єктивації — він не повинен від цього ставати ірреальним. До того ж, час, вимірюваний зміною тіл, якимось чином прив'язаний до старіння речей. Він зберігає властивості незворотності, регулярного та орієнтованого плину, які визначають тривалість свідомості. Ніщо не забороняє підтримувати безперервність послідовності між науковим часом астрономії та біології і людським часом історії.

Цей висновок чинний за однієї умови — потрібно надати науковим конструкціям реального значення. Маркувати відмінність між мовою фізики та мовою історії є легітимним та необхідним, але як кваліфікувати один як істинний, інший — як фіктивний, або, щонайменш, визначити як фіктивні висловлювання всіх природничих наук? Так само як фізичний простір є екстрактом пережитого простору, абстрактний час походить від пережитої тривалості. В якомусь сенсі ці два види простору та часу залишаються остаточно розділеними, але виміряний час означає справжнє минуле та дає змогу датувати виникнення життя. *Ното sapiens* поміщають на його місце в еволюції життя, яке саме включене в геологічне становлення. Чи заперечуватимуть, що свідомість насправді не є для нас пов'язаною із якоюсь вітальною організацією? Історія свідомості почи-

нається за певної доби, вона з'являється після довгого періоду, який сьогодні вже досягається розумом, але який не був пережитий жодною свідомістю (щонайменше людською). Чи міститься тут парадокс або скандал для будь-якої ідеалістичної доктрини? Свідомість у цій перспективі замість того, щоб бути першою, виглядає пізнішим та підпорядкованим феноменом. Протиставляються також *ідеалістична вимога* та *факт еволюції*, а потім ці два терміни узгоджуються в метафізичному баченні. Думка була із самого початку, хоча людська думка проявила себе лише у кінці руху. Отже, рух цілковито та повністю був маніфестацією якогось творчого пориву, духовної сутності, котра в людині досягла висвітлення.

Інша ідеалістична доктрина, щоб уникнути такого рішення, одночасно легкого та розпливчастого, нагадує, що історична наука є витвором духу. Минуле є тільки для свідомості та завдяки їй. Історія Єгипту є передусім історією єгиптології, реальне не є завершеним для нашого знання, воно змішується із нашим його пізнанням.<sup>1</sup> Але чи можна підтримувати без метафізики цю останню формулу тоді, коли йдеться про подібних нам, які жили так, як живемо ми, які, як і ми самі, не зводимі до рефлексії та науки? Та якщо ми покладаємо реальність людської історії, то якої миті нам зупинитися, коли ми спускаємося від історії до перед-історії та від останньої до тваринної еволюції?

Ми не маємо потреби ані у миті про тотальну та первісну Думку, ані в абсолютному ідеалізмі. Ми визнали факт послідовності – людська історія приходить після історії видів. Але послідовність ще не означає безперервності. Звичайно, маючи до своїх послуг якійсь духовний порив, здатний творити та робити раптові нововведення, гетерогенність видів, зв'язаних в еволюційну серію, перестає становити проблему. Отже, безперервність за таких умов так само легко стверджувати, як важко доводити та неможливо заперечувати. Для позитивної науки справжня безперервність включала б редукцію вишого до нижчого, або, щонайменше, пояснення одного через інше. Проте механізм еволюції видів залишається для нас таємницею, ще менше ми розуміємо виникнення життя із неживого. Та ще



менше появу людини або розуміння. За цих умов, навіть якщо визнати факт послідовності, історичне бачення не пов'язує та не містить жодного філософського висновку. Кожен має право інтерпретувати минуле, моменти якого ми фіксуємо та сліди якого ми збираємо.

Безперервність є ілюзорною також і в іншому сенсі. Біолог, який шукає численних посередників, щоб заповнити лакуни між гетерогенними формами, досягає, у кращому випадку, часткових заповнень розривів, об'єднання шляхом численних переходів від одного виду до іншого, одного типу організації до іншої, однієї фауни до іншої. Перервність є ще більш очевидною, коли прив'язують історію людини до становлення універсуму.

Нам заперечуватимуть, що ці два аргументи базуються на актуальній недостатності нашого знання. Але чи можна навести хоча б приклад певних еволюційних серій, які дають образ регулярного та орієнтованого руху? Та чи може нам бути відомий механізм еволюції? І чи є, за відсутності доказів, факт послідовності достатнім для створення сприятливого припущення, навіть якщо єдність історій залишалася б найбільш правдоподібною гіпотезою? Дійсно, замало посилались на наше неповне знання, яке завжди ризикує бути таким, потрібно через ідеї аналізувати самі сутності.

\* \* \*

Повернемося до запитання, яке ми поставили на самому початку — чи існує історія природи? Ми вже вказували, що історичне дослідження починається тоді, коли ми цікавимося якимось фрагментом реальності настільки, що робимо з нього початкову точку експлікативної регресії. Ми намагаємося реконституювати стани, які мали Земля та небо до того, як набути форми, котру ми бачимо сьогодні. Якщо питання стосується природи в цілому, то ми не маємо жодної філософської підстави обирати між різними відповідями. Перша даність — це чуттєве розмаїття, яке дарується нашому сприйняттю. Чи можемо ми уявити світ атомів, індіферентний до тривалості по той бік цієї строкатої та змінної поверхні? Тіла, які здаються нам стабільними, чи не є вони акцидентальними

системами, що виникають внаслідок комбінування атомів, та є однією з великої кількості можливих комбінацій? В цьому випадку історичні зміни були б видимими, а автентичній реальності відповідали б перманентність елементів. Або навпаки, чи можна універсум в цілому порівняти з туманністю, яка розпадається, або з енергією, що перетворюється, або з атомами, які змінюються, з тілами, які розширюються? Підкорюється він альтернативному ритму розширення та звуження чи незворотній еволюції? Як філософ може обирати з-поміж цих різних гіпотез? Проаналізований одного разу механізм історичного реконструювання в природничих науках, висвітлена одного разу невизначеність, притаманна узагальненню часткових законів, можуть тільки одне — констатувати непевність або суперечливість результатів та віддати історію універсуму становленню наукових теорій.

Цей висновок не є задовільним. Більш або менш свідомо питанню “чи має природа історію?” надається зовсім інший сенс. Твердження, що людина має історію, не обмежується констатацією існування якоїсь наукової дисципліни або того факту, що людські суспільства трансформуються та наслідують одне одного. Таке твердження йде далі, воно містить певний спосіб розуміння того, як минуле зберігається у теперішньому, та підказує, що історія є невіддільною від самої сутності людини. Припустимо, що види походили один від одного, що мавпа залишилася мавпою після того, як дала життя людині. Для тваринного виду історія полягає у народженні, поширенні та, згодом, зникненні. Те, що під дією середовища або внаслідок зародкових мутацій він утворює якусь нову групу, є подією. Але індивіди не залишатимуться при цьому менш природними та неісторичними, отже, ті, що залишаться незмінними, так само як і ті, що стануть іншими, не зможуть нічому навчитися один від одного, не зможуть нічого зробити одне для одного.

Людина навпаки має якусь історію, оскільки вона постає у часі, оскільки вона продукує витвори, які її переживають, оскільки вона збирає пам'ятки минулого. Історія-реальність та історія-наука автентично існують з того моменту, відколи

люди починають повідомляти одне одному про свої завоювання та прогресують завдяки цьому зчепленню. Отже, свідоме осягнення того, що було пережито або помислено, створює подвійну можливість несвідомо пережити минуле або пізнати його задля того, щоб прийняти або відкинути. Віднині людство як господар свого вибору має історію, оскільки шукає свого покликання.

Нам заперечуватимуть, що між свідомим осягненням минулого та плінною матерією, яка цілковито належить зникаючому теперішньому, ми забуваємо про царину життя. Чи не є життя цим самим збереженням минулого, цим накопиченням досвідів? Констатуємо насамперед, що життя, яке ми сьогодні спостерігаємо, є кристалізованим. Покоління живих істот слідує одне за одним, не відрізняючись одне від одного (байдуже, що випадок у спадковості або дії тваринника здатні змінювати окремі істоти). В ході індивідуальних екзистенцій минуле зберігається у формі звичок або умовних рефлексів. Але — і ніщо краще за це не ілюструє специфічності історичного порядку — ці індивідуальні здобутки повністю зникають. Щоб здійснити порівняння, потрібно дослідити історію видів. Якась мутація могла б бути уподібненою до історичної події, послідовність видів — до послідовності суспільств, ціле тваринного світу — тотальності людського становлення. В одному випадку суб'єктом еволюції є життя, в іншому — людина.

Проте між речами, які ми мислимо як миттеві, та духом, невіддільним від своєї історії, покладають численних посередників. В певному сенсі вся матерія є пластичною та зберігає сліди впливів, яких вона зазнала. Можна було б проаналізувати різні форми, у яких реальність зберігає сліди свого минулого — фізичні трансформації, зворотні та незворотні, незворотність вітальних феноменів, неможливість для живої істоти знову стати такою, якою вона була, вічність клітин та фатальне старіння цілісної істоти тощо. В будь-якому випадку, біогенетичний закон не підтверджує, як ми бачили, висновку, що минуле життя зберігається у сучасних істотах.

Головним для нас було довести незводиму специфічність людської історії. Проте вона підтверджується

також усіма спробами її заперечити. Людський вид має історію, тоді як *види* тільки мали її. Звідси походить формула: еволюція, що зупинилася у тваринному світі, продовжується в людстві. Це сингулярний випадок, коли біологічна еволюція залишає живу істоту в її індивідуальності, в її спадковості, майже схожу на неї саму. Можна, звичайно, порівнювати поширення змій колись та людини сьогодні, але зовсім не в завоюванні планети полягає головна специфіка людини, людина не має потреби поширюватися по всій території Землі, щоб мати історію. Їй достатньо створити інструменти та пам'ятки та змінити саму себе завдяки своїм творінням. Тільки людина має історію, оскільки її історія є складовою її природи, точніше, вона і є її природою.

Навіть якби, відповідно до певної метафізики, ми визначили людину як тварину, що створює знаряддя праці, то імпліцитно все одно визнали б цю її специфіку. Отже, дія, завдяки якій людина визначає умови свого існування, створюючи засоби виробництва, перша дія історії, вимагає від дієвця, так само як і від його компаньонів, якогось способу розуміння. Ось чому можна сказати – і це визначення не веде до спіритуалізму, протилежного матеріалізму, – що людська історія передбачає якийсь духовний зв'язок між індивідами. Історія завжди є історією духу, навіть якщо вона є при цьому історією виробничих сил.

\*\*\*

Якщо ця опозиція історії, властивої людині, та історії акцидентальної, зовнішньої речам та живим істотам, є обґрунтованою, то відмова від зв'язку між космічним становленням та людським становленням набуває зовсім іншого значення. Більше не йдеться про якийсь тимчасовий розрив, про якусь лакуну в науці, йдеться про визнання меж, які нездатна подолати наша об'єктивна наука.

Дійсно, вчені поступово сконструювали фізичний універсум, який вони продовжили у гіпотетичне минуле, до якого включили історію видів. Якими б легітимними не були ці інтерпретації, навіть якщо їх вважають закінченими та

зв'язними, вони не здатні звести людське минуле до акциденту матерії, вони не здатні зруйнувати особливу цінність людської історії, оскільки ніколи не зможуть пояснити свідомість на основі того, що не є свідомим, розум – того, що не є розумом.

Неможливість вивести свідомість є очевидною, оскільки це виведення передбачає саму свідомість. Перший термін дедукції вже передбачає так званий висновок. Звісно, дехто побачить в дедукції просту служницю нашого розуміння та буде стверджувати без жодних вагань, що біологія накреслює генезу свідомості. Тут має місце ілюзія щодо значення наукових результатів.

Ми визнали факт послідовності, ми не ставимо під сумнів, що людина колись з'явилась. Поява людини збігається у часі із появою свідомості. Але навіть якщо припустити, що механізм цього виникнення є розкритим, то це зовсім не означає пояснення формування духу. Відповідно до свого методу біолог не має справи із самою свідомістю, або, в найкращому випадку, він знає її як річ серед інших речей, як форму поведінки або сукупність знаків. Отже, він нехтує, хоча і не міг би інакше, тим, чим свідомість є в собі та для себе. Ми не стверджуємо, що людина існувала завжди, ми стверджуємо, що духовний порядок є трансцендентним реальностям, які досліджуються науками про природу.

До того ж, розуміння, здатність розуміти ситуацію в її сингулярності або комбінувати засоби для досягнення певної мети не є простим результатом розвитку чуттєвої свідомості або сліпого інстинкту. Розуміння могло народитись з нерозуміння тільки шляхом раптового виникнення.

Ілюзія приховує ці рішення безперервності. Заповнення інтервалів між матерією та життям, життям та свідомістю, ситуативною свідомістю та розумінням уявляють собі за допомогою прогресивних переходів. Так, ніби час сам по собі був творчим, та було б достатнім зблизити принципово гетерогенні реальності. Множинність проміжних форм ще не передбачає асиміляції видів. Коли у мавп помічають рудименти розумного, вони здаються більш близькими до людини, але від цього розумне не стає комбінацією нерозумних вчинків.

Цю ретроспективну ілюзію ми розглянемо в людській історії. Якщо дослідження першопричин походження набуло завдяки релігії та моралі такого значення, то це тому, що в ньому вбачали засіб редуції специфіки релігійного та морального. При цьому забувають, що перспектива, зорієнтована теперішнім, завжди спрямована вищим чинником. Це людина шукає предків у тваринному світі, це дорослий розповідає про своє дитинство, це розвинуті суспільства досліджують суспільства примітивні, це позитивіст відносить до історії заботони та теології. Продовження розповіді приховує опозицію сутностей. Проте, якщо історик нехтує власним значенням моральності та релігії, він може дуже добре реконструювати становлення, але не може нічого пояснити.

Таким чином, в тому, що стосується відносин універсуму та людства, ми визнаємо одночасно факт послідовності та гетерогенності цих світів.

## IV. ЧАС ТА КОНЦЕПТИ ІСТОРІЇ

На попередніх сторінках ми встановили три концепти історії. Два перших, формальних, постали перед нами із самого початку: один, пов'язаний із поняттям випадку, передбачає безперервність каузальної тканини; другий, прив'язаний до поняття еволюції, навпаки передбачає глобальний та орієнтований рух. Окрім того, ми протиставили будь-якій природничій історії людську історію, визначену збереженням та свідомим осягненням минулого.

Ми хотіли б показати, що ці два перші концепти є чинними для всіх історій, але набувають різного значення відповідно до того, застосовують їх до природи чи до людства. Вони визначають реальність часу, але тільки свідоме осягнення минулого дає змогу визначити автентичну *історичність*.

\* \* \*

Історія згідно із двома першими об'єднаними визначеннями вимагає того, щоб розсіяні зміни об'єднувались в один спрямований рух, причому останній не повинен нівелювати зчеплень системи та зовнішніх даних, або, всередині системи, відносно незалежних фактів. Заперечувати історію означає нехтувати тим чи іншим з цих аспектів, що доповнюють один одного. Або ці зміни не об'єднуються в якусь тотальність, або ця тотальність трансформується якось незворотнім чином. Цикли розширення та стискання, вічне повернення відповідали б другій гіпотезі, закони постійності – першій. Будь-яке анатомічне бачення природи залишає місце тільки локальним подіям, елементарним коливанням, пов'язаним одне з одним, але їхній зв'язок є випадком їхнього збігу.<sup>1</sup>

Ми вже показували вище, що саме наука в цих різних сенсах визначає, чи була природа історичною, чи ні, та в якій галузі вона була такою. Ми також показали, що до-

статньо прив'язатися до якогось конкретного об'єкта, планети, сонячної системи, щоб реконструювати якусь часткову історію. Зрештою, на вищих щабелях життя має такі характеристики, які зближують його із історичним порядком. Старіння живої істоти, еволюція видів є виявом одночасно накопичення досвідів, оновлення форм та глобального поступового розвитку до якоїсь межі, до того ж, невідомо якої.

Чи можна, не вдаючись до наукової дискусії, піти далі? Чи можливо, щоб ці змінні видимості приховували якусь нерухому вічність? Чи можливо, щоб життя та історія вміщувались в якусь стабільну реальність, фіксовану одного разу та назавжди, або зводились до множини елементів, комбінації яких є нестабільними? Залишається тільки запитати, чи є час якоюсь ілюзією або ж навпаки, чи передбачає реальність часу реальність історії. Фактично, ми намагатимемося довести, що ті самі ознаки, які дали нам змогу розрізнити історії, дають можливість визначити реальний час.

Останній зазвичай представлений тим способом, яким він бере участь у пережитій тривалості. На самому початку ми надали становленню конкретного універсуму вигляду безперервної послідовності станів, яку ми спостерігаємо в нас самих. Навіть абстрактна ідея зберігає цей привілей. Уявимо нескінченний ланцюг, кільця якого переходили б одне в одне через екзистенцію, щоб зануритись безпосередньо в ніщо. Минуле — вмістилище, відкрите майбутньому, в яке воно проникає кожної миті, збирало б те, що було, та, як наслідок, те, чого вже немає. Ланцюг розгортається без кінця, не повертаючись назад. Але, окремо від речей, які в ньому є, час стає лише порожнім концептом, лише словом. Фактично, просторовий час також прив'язується до змінних реальностей, ми вимірюємо його подібно до рухів. Ні множинність часів, ні відносність одночасностей не є, таким чином, зрозумілими та абсурдними.

Ці парадокси мало цікавлять історика. Абсолютна одночасність є одночасністю пережитих досвідів, проте історик уявляє собі, що реконструює послідовність таких досвідів, в яких та для яких враження не відрізняється від об'єкта



(така послідовність є самим об'єктом науки). Отже, неможливість відокремити час від множинних систем та неможливість досягти шляхом наукових вимірювань *одного* часу якоїсь тотальної системи не є важливою. Знаменитий мандрівник на гарматному ядрі повернувся би старшим за своїх сучасників, що залишилися на землі, якби швидкість вітальних феноменів змінювалась би залежно від швидкості руху, але повертаючись назад, він не спостерігав би оберненої послідовності подій.<sup>1</sup>

Тільки незворотність, а не єдність та регулярність перебігу часу, цікавить історика. Проте ми, здається, неминуче розуміємо універсум і як темпорально орієнтований і як темпорально визначений — дійсно, ми мислимо два різні стани як послідовні, тільки пов'язуючи їх каузальним зв'язком. Правило детермінізму конституює порядок тривалості. Чи може ланцюжок, розмотуючись, привести до початку? Щоб дати відповідь, запитаємо себе, як можна уявити обернену послідовність. Потрібно припустити об'єднання дій та реакцій, які точно відтворюють цикли, в яких останній момент циклу веде до початкового стану. Якийсь ідеальний механізм унікав би становлення, або, іншими словами, якийсь реальний механізм трансформується внаслідок множинних впливів, які постійно на нього здійснюються\*. Час бере участь у незворотності детермінізму із лакунами, але будь-який детермінізм, спроектований на природу, неминуче має лакуни; він складається з відносно ізольованих серій та ансамблів (що передбачає випадкові зустрічі) та наслідків, які продовжуються. Безперечно, це є певною репрезентацією реального, отриманою шляхом надання об'єктивного значення певному перцептивному або науковому, досвіду. Але це жодним чином не може бути спростоване, оскільки будь-яке позитивне знання, аналітичне та часткове згідно із принципом, ізолює якийсь фрагмент світу. Проте, якщо певні закони відмінюють з якоїсь точки зору історію, вони також передбачають каузальну тканину із перервами, які виключають точне повторення певного стану тотального універсуму. В будь-якому випадку, в нашому масштабі, якщо ми визна-

\*Ruyer R. Le Sens du temps // Recherches philosophiques. 1935-36.<sup>2</sup>

чаємо відносні та тимчасові єдності, що репрезентують речі та істот, ми констатуємо реальну множинність, котра має наслідком незворотність становлення так само, як і опозицію випадків та еволюцій.

\* \* \*

До цього моменту ми задовольнялися використанням терміну “подія” як синоніму зустрічі або акциденту. Ми змішували його із конкретним фактом у його часово-просторовому ансамблі або із збігом ланцюгів. Зараз потрібно розвинути цей аналіз, оскільки ці два визначення застосовуються вже до якоїсь конструкції духу.

Подія є найпростішою даністю — це не те, що є, а те, що відбувається, перетинає екзистенцію на невловимій межі, що розділяє дві миті: цей камінь впав, ця людина закричала, я відправився у таку-то місцевість. Чиста подія ставить розділові знаки та швидко минає. Вона зникає, завершуючись (в подвійному сенсі слова). Вона є змістом сприйняття, але не стабільного сприйняття, яке освячувало б теперішнє, яке триває. По суті, вона існує тільки для свідомості — або вона є актом свідомості в її миттєвості, або вона є інтенціональним об’єктом такого акту.

Миттєве осягання або осягнення якоїсь миттєвості є недосяжним та невловимим по цей бік будь-якого знання. Проте пам’ять цілком може відновити мить, а розповідач — згадати про неї. При цьому байдуже, про яку саме подію йдеться — про природну чи людську, ми розповідаємо про якесь падіння або вибух так само, як і про поведінку. Насправді відновлення події у будь-якому випадку належить історії, створеній людиною та для людини. Якийсь матеріальний феномен знаходить всередині неї своє місце остільки, оскільки він є частиною індивідуальної або колективної екзистенції, матеріалом розповіді.

Подія, щоб бути збереженою як природна, повинна бути спричинена якимось детермінізмом, включена в нього. Завдяки встановленим закономірностям, а також, можливо, спираючись на окремі спонтанні сприйняття, ми досягаємо ланцюгів та систем. На всіх рівнях, у повсякденному житті так само, як і в універсумі науки, ми пізнаємо акци-

денти або зустрічі, які, неминуче створені розподілом на речі та закони, ізолюванням істот або ансамблів, передають та роблять інтелігібельною невловиму подію.

І навпаки, людська подія може бути збереженою без перекладання на мову каузальності, оскільки вона як така є зрозумілою. Падіння дощу – природна подія, стає історичним фактом так: конденсація випаровування води в певний момент призводить до опадів, сама конденсація є наслідком охолодження завдяки такій-то повітряній масі тощо. Натомість моя реакція на цю подію, якою б миттєвою та неусвідомленою вона не була, є осяжною в її швидкому становленні тією мірою, якою вона є осмисленою. Поведінка божевільного є незрозумілою для інших – як природна подія, вона вимагає конструювання якогось детермінізму. Дія якогось розуму як дія осяжна для одного суб'єкта, але як осмислена дія, вона є осяжною для усіх. Осяжною для усіх є також будь-яка поведінка, людська або тваринна, що демонструє досліднику комбінацію засобів та цілей, але інтерпретація стає чинною тільки тоді, коли комбінація, свідомо або несвідомо, була джерелом дії.<sup>1</sup>

Нам, можливо, будуть дорікати тим, що в понятті події ми змішуємо дві ідеї – часового плину та зміни миттєвостей. Природні або свідомі феномени не є, в цьому сенсі, із необхідністю подіями. Навпаки, вони завжди вимальовуються на якомусь стабільному фоні. Є мови, які протиставляють дію, що триває, дії, що закінчилася, вербальні нюанси розрізняють відносини передування та послідовності, а також більш складні відносини почину, продовження та завершення.

Термін, стосовно якого визначається подія, містить багато значень – або він змішується із каузальним ансамблем, ланцюгом чи системою, що ми назвемо *еволюцією*, або він включається в спрямоване становлення, *порядок*, який виглядає, тимчасово або остаточно, стабільним. Або ж він відповідає тому, що триває, на протигагу тому, що минає.

Ці три гіпотези є чинними як для природи, так і для людства. Тут, як і там, розрізняють поступову трансформацію та мутацію, стан системи та раптові зміни (рівнова-

га та кризи), істот, що живуть довго, та тих, життя яких є коротким, факт на протигагу речам. Але разом із людським порядком ці опозиції набувають багатшого сенсу.

Попередньо ми обмежимося тим, що пов'яжемо опозицію та різноманітність світів, що складають людську історію. Жива істота змінюється поступово, мить за миттю, але разом зі свідомою волею з'являється можливість збереження та розриву. Звички, способи буття, характери є фіксованими — поклик благодаті, світло істини, радикальне рішення передбачають якийсь різновид вічної наявності. Антитеза тривалості та миті прив'язується таким чином до антиномії життя та духу, внутрішньо притаманної кожному індивіду та виду в цілому.

Відразу ж ми знову помічаємо специфічність людської історії. Природничих історій налічують величезну кількість, аби тільки вони прив'язувалися до ізольованих речей. Але в міру звернення до більш широких ансамблів або елементів виявляється, що марно шукати еволюції, яка об'єднувала б фрагменти та орієнтувала б глобальний рух. Водночас, жива істота накопичує досвіди, не знаючи та не переносючи їх. Всі люди, як і тварини, прямують до ніщо. Але цього разу, на вищому рівні, відкриваються невизначені горизонти. Сутність людського становлення відкривається, доходячи до глобальності. Тільки людський рід є втягнутим в авантюру, метою якої є не смерть, а реалізація самого роду.

\* \* \*

Таким чином, формальні концепти застосовуються до всіх порядків становлення в той час, як вони характеризують найзагальнішу історію, пов'язану із незворотністю плину часу. Але як тільки мова заходить про людину, ми відмовляємося приписувати їй ту саму цінність, що і Курно. Фаза, яку він називає історичною, характеризується у нього роллю акцидентів. Він був готовий зневіритися в історичній етіології, якби не дійшов висновку, що кінцевий стан у той чи інший спосіб буде досягнутий. Події повинні заважати еволюції, затримувати або прискорювати її, але не відвертати.

На наш погляд, концепт історії не є суттєво пов'язаним із якимось тотальним порядком. Вирішальним є усвідомлення минулого та воля до самовизначення щодо нього. Відмінність між людьми та народами, автентично історичними, та тими, які такими не є, не виводиться ні з ритму змін, ні з оригінальності інституцій. Жити історично означає одночасно зберігати, переживати екзистенцію предків (або інших суспільств) та оцінювати її. У цьому сенсі стає зрозумілою формула Гегеля – тільки ті спільноти є дійсно історичними, які створюють науку про своє становлення.

Попередні сторінки дали нам змогу обмежити кадр та визначити джерела нашого дослідження. Оскільки людська історія є суттєво відмінною, ми досліджуватимемо її одну. Оскільки пізнання минулого є аспектом історичної реальності, ми не розділятимемо рефлексію, спрямовану на науку та опис становлення. Теорія так само як ніж мова не повинна роз'єднувати суб'єкта та об'єкта.

В іншій роботі ми досліджували головні спокуси *теорії історичного пізнання* та отримали негативні результати.<sup>1</sup> Там немає автономної критики, або такої, що передує філософії. У творчості Рікєрта, як і, зрештою, Вебера, оригінальність знання визначають специфічні характеристики реального.<sup>2</sup> Рікєрт виходить з трансцендентального Я, але він крадькома знову вводить якості об'єкта, абстракцію якого він створив. Виходячи з абстрактного та формального визначення цінності (це все, що нас тут цікавить), він знову знаходить цінність, що міститься у ствердженні духу. Він визнає, що значення, визначені стосовно цінностей, даються безпосередньо. Встановлена Ксенополем опозиція *між фактом співіснування та фактом послідовності* вже не є достатньою.<sup>3</sup> Двозначна так само, як і опозиція між порядком та історією, вона змушує зближувати такі дуже різні дослідження, як історія неба, історія видів, історія суспільств.

Однак не існує такої історичної науки, чинність якої нав'язувалася б таким самим безапеляційним чином, яким нав'язувалася в очах Канта чинність ньютонівської фізики. *Критика історичного розуму* таким чином має бути, як вважав Зімель, скоріше описовою, аніж конструктивною, скоріше феноменологічною, аніж логічною. Вона не має виводити універсальність, встановлену шляхом постулювання, але має визнати умосяжну об'єктивність.<sup>1</sup>

Подвійний результат легко пояснити — суб'єкт є не трансцендентальним Я, а історичною істотою. Отже, марно запитувати себе, що має бути розглянуте в першу чергу — цікавість історика чи структура історії, оскільки вони відсилають одна до одної. З метою класифікації наук можливі коливання між різними антитезами: природа-суспільство, природа-дух, природа-історія; вибір, навіть якщо він обґрунтовиметься якоюсь метафізикою, неминуче буде прагматичним. Для нашої спроби придатним є аналіз знання, яке людина в історії набуває про саму себе та еволюцію

## СТАНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ТА ІСТОРИЧНЕ РОЗУМІННЯ

### РОЗУМІННЯ ТА ЗНАЧЕННЯ

Відтепер ми будемо використовувати термін історія у тому вузькому сенсі, який ми щойно визначили, то в об'єктивному, то в суб'єктивному його аспекті (цієї двозначності, цілком обґрунтованої, якщо можна так сказати, справді неможливо уникнути, оскільки знання є невіддільним від становлення). Наука про людське минуле має один привілей, який належить тільки їй одній: вона вивчає істот, які мислили та життя або поведінку яких вона хоче знову помислити. Проте потрібно розрізнати *розуміння*, яке намагається висвітлити якість відношення, іманентне реальності, та *пояснення* органічного або неорганічного світу. Ми розуміємо закони Кеплера, але ми пояснюємо природу. Людина розуміє саму себе та розуміє те, що вона створила.

Такою у кількох словах є запропонована нами фундаментальна відмінність двох типів знання. Однак ми не будемо її використовувати, для нас важливою буде тільки відмінність між *розумінням* (осяганням якоїсь об'єктивно даної інтелігібельності<sup>2</sup>) та *причинністю* (встановленням каузальних правил відповідно до закономірності послідовностей).

У цьому вступі ми хотіли б нагадати інші визначення, які давалися концепту розуміння (що є перекладом німецького *Verstehen*) – для того, щоб вточнити визначення, на якому ми зупинилися, та розвіяти можливі двозначності.

Розглядувана як нова психологія теорія, *Verstehen* може пов'язуватись із Дільтеєм, Ясперсом, Фройдом, навіть із Шпрангером. Головна ідея змінюється відповідно до того, кого саме з цих авторів ми вивчаємо.

Дільтей сформулював опозицію, яка стала в Німеччині класичною: “ми пояснюємо природу та розуміємо людину”. Структура внутрішньо притаманна психічним феноменам, ми повинні лише виокремити її. Натомість, фізичні феномени ми реконструюємо на основі елементів, композиція яких походить від фізичного ансамблю. У першому випадку реальність має тотальний характер, у другому – атомарний.<sup>1</sup>

Концепція Ясперса походить зовсім з іншого джерела. Для того щоб систематизувати дуже різні результати психології та психопатології, Ясперс запропонував повністю розділити розуміння (відносини розуміння) та каузальність (каузальні відносини). Те, що слабкий ненавидить сильного, бідний заздрить багатому, знедолений зневажає вищі цінності, ми розуміємо безпосередньо, з усією ясністю, без жодного посилання на якесь правило або закон. Натомість, відповідно до порядку послідовностей ми констатуємо, що сифіліс призводить до загального паралічу, але ми цього не розуміємо.<sup>2</sup>

У фройдизмі також можна побачити застосування методу розуміння, оскільки психоаналіз інтерпретує несвідому раціональність поведінок, на перший погляд механічних або випадкових, раціональність, прив'язану до ірраціональних комплексів, що як і будь-яка експресивна думка, не є безпосередньо інтелігібельною для психолога.<sup>3</sup>

Нарешті, Шпрангер також згадує *розуміння*, але в нього йдеться про якусь, так би мовити, *спіритуальну* психологію, спрямовану не стільки на факти свідомості, скільки на об'єктивний дух, в якому беруть участь свідомості. Отже, він намагається дослідити різні універсуми цінностей та ідей, в яких живе людина.<sup>4</sup>

Цей останній метод якоюсь мірою належить психології, він веде нас до іншого джерела теорії розуміння. Вже у Дільтея, особливо наприкінці його життя, розуміння вказує на дію, завдяки якій ми переходимо від знаку до позначе-



ної речі, від вираження до свідомості, яка виражається; це вирішальний демарш, умова наук та людських відносин, оскільки кожен, ув'язнений у самому собі, відкриває себе іншому лише за посередництва своїх витворів (у найширшому сенсі слова).<sup>1</sup>

Загальним чином розуміння вказує на форми (або одну з форм) пізнання іншого. Його намагаються визначити для того, щоб обґрунтувати логіку моральних наук, або, як кажуть німецькою, наук про дух.

Це розмаїття задумів призводить, зрозуміло, до збільшення неясностей та плутанини, тим більше, що кожен з цих концептів має свої складнощі. Як визначити структуру, про яку говорить Дільтей? Чи охоплює вона все психічне життя чи за її межами існують послідовності умовсяжних та ніби природних фактів? Як характеризувати відносини розуміння, про які говорить Ясперс? Як далеко вони поширюються? Що, власне, не піддається розумінню – дія тіла на душу чи зворотна дія? Ми не розуміємо відношення “сифіліс – загальний параліч” тільки тому, що не знаємо механізму передачі або закону, з якого б воно виводилося, чи ж тому, що воно в принципі не є зрозумілим? Чи не опиняємося ми перед опозицією “опосередковане розуміння – безпосереднє розуміння”, або ж перед опозицією “конструювання – відкриття”?

Якщо досліджуватиметься, натомість, пізнання іншого, то питання також виникатимуть інші. Чи досягається безпосередньо життєвий досвід іншого? Чи його досягають через дух, неминучого посередника між індивідами? Чи трапляється нам розділяти чийсь стани душі, чи ми тільки реконструюємо їх? Цей список запитань можна було б продовжувати нескінченно. Але зараз нам потрібно зафіксувати якесь визначення, а не вирішувати проблеми.

Термін *розуміння* можна було б зарезервувати за однією із форм пізнання іншого (пізніше ми повернемося до цього), але на наш погляд, краще віддати перевагу більш широкому підходу. Розуміння вказує на таке пізнання екзистенції та людських витворів, за якого останні є інтелігібельними без встановлення каузальних закономірностей. Але нас можуть запитати, яким чином можна визначити цю

інтелігібельність? Дільтей наполягає на відношенні цілого та частини, Ясперс — на відношенні засобу та мети (раціональна дія була для нього різновидом зрозумілої поведінки), інші — на відношенні знаку та позначеної речі або вираження та почуття. Як вибрати, або, що те саме, як визначити концепт сенсу, відповідного розумінню (яке завжди є осягненням сенсу).

Ми братимемо також це слово в його найширшому аспекти — будь-який ідеальний зміст, будь-який об'єкт інтенціональності буде для нас значенням. Ні мета, ні цінність, ні тотальність не змішуються зі значенням, концептом більш загальним та вищим<sup>8</sup> за всі ансамблі та всі відносини, в яких визнає себе дух. Ми говоримо про розуміння, коли *пізнання з'ясовує якість значення, іманентне реальності, яке було або може бути помислене тими, хто його пережив або реалізував.*

Окреслення якоїсь теорії розуміння вийшло б за межі цієї роботи, оскільки воно мало би бути вступом до моральних наук та, щонайменш частково, до психології та історії. Водночас, нелегко ізолювати вивчення історичного розуміння, оскільки воно є формою одночасно і найближчою і найскладнішою.

Світ історика є світом нашого повсякденного життя в його безпосередній тотальності. Області, які науки розмежовують та ізолюють, в наївній свідомості виявляються об'єднаними. Але ця наївність зовсім не означає простоти. Всі часткові розуміння включаються в історію, оскільки її предметом є становлення, в якому та через яке народжуються духовні універсуми. Науки спрямовані одночасно і на ці універсуми і на це становлення, яке є їхнім джерелом і в якому, можливо, коріниться їхня єдність.

Не охоплюючи проблеми в цілому, ми дістанемося у *першому розділі* принципу будь-якого розуміння та будь-якого значення, а саме, життєвого досвіду та рефлексії. У *двох наступних* розділах ми окреслимо логіку розуміння, виокремлюючи дві головні для нашого дослідження проблеми: на основі *множинності систем інтерпретації* ми шукатимемо можливість статичного, універсально чинного розуміння; далі ми досліджуватимемо реконструкцію істо-

ричних рухів. Коротше кажучи, ми підемо за істиною у двох напрямках – фрагмента та цілого, бо тотальність, згідно з визначенням, пов'язується із самою історичною еволюцією.

## Розділ 1

# ВІД ІНДИВІДА ДО ІСТОРІЇ

Ми щойно вказали на головне завдання цієї частини — описати, яким чином свідомість розуміє саму себе, для того щоб вточнити відносини досвіду переживання та значення, відновлення та реконструкції, участі та знання.<sup>1</sup> Водночас, ми намагатимемося позиціонувати історичне пізнання стосовно різних аспектів пізнання людиною самої себе.

Однчасне досягнення цієї подвійної мети є і можливим, і природним. Фактично, щоб виміряти розрив пережитого та помисленого, цілком нормальним є вдатися до послідовного аналізу рефлексії самотньої свідомості над собою самою та осягнення якогось психологічного стану зовнішнім спостерігачем. Однак, щоб виокремити як інтенцію історика, так і структуру об'єкта, потрібно визначити історичну свідомість впродовж самопізнання та пізнання іншого. Історик має одночасно бути глядачем та дієвцем, шукати у минулому самого себе та іншого, ніж він. Зрештою, присутній в мені об'єктивний дух, створює спільність, яка дає мені змогу спілкуватися з іншими, визначає колективну реальність, становлення якої якраз і цікавить історика. Отже, значення та характер історичного пізнання (параграф IV) постає як висновок цих трьох досліджень, орієнтованих цією метою та обмежених нею (параграфи I, II, III).

## I. ПІЗНАННЯ СЕБЕ

Кожен для самого себе є одночасно істотою найближчою та найзагадковішою. *Інший* знає набагато краще за мене мої звички, мій характер, мої інтенції. Проте кожен обурюється проти подібного ствердження, нехай навіть можливої переваги глядача над дівцем (якщо не зводить цю перевагу до переваги неупередженого глядача над зацікавленим дівцем). Перш за все зауважимо, що ми не знаємо самих себе, ми є собою самими. Кожної миті ми усвідомлюємо стан власної душі, але це усвідомлення ми маємо поглибити та висвітлити. Саморефлексія духу повторюється нескінченно та свідчить про його суверенну владу. Зрештою, ми не маємо потреби у рефлексії: те, чим ми є, ми виявляємо щомиті завдяки якійсь глобальній інтуїції, що складається з множини відчуттів. Ми є для самих себе цим “ні з чим незрівняним монстром, якому ми надаємо переваги над усе”\*, а не тим інтелектуальним образом – сукупністю схильностей та дій, який конструюють щодо нас інші та який вони відсилають нам як ілюзорний відбиток нашого буття.

Пізнання себе є одночасно видом пізнання неспростовного та складного для осмислення, оскільки воно передбачає первісну єдність суб'єкта та об'єкта. Звідси випливає те, що завдяки якійсь нескінченній діалектиці будь-яке самопізнання стає частиною свого об'єкта, який воно неминуче змінює, отже, той, хто пізнає себе, є вже не тим, ким він був до спроби самоусвідомлення.

Зрештою, мета самопізнання, незважаючи на видимості, є невизначеною. Пізнати себе – чи означає це стати істориком свого минулого, психологом свого характеру, психоаналітиком свого несвідомого?

Подальші аналізи не мають на меті вичерпати жодної із зазначених проблем. Вони мали б лише знайти місце для

\*Malraux A. La condition humaine. Paris, 1933. – P. 66.

різних форм, яких набуває самопізнання, вточнити, таким чином, відношення мислимого та пережитого, мене та інших, а також позиціонувати зусилля ретроспекції та саму історію в тому русі, в якому жива людина вчиться пізнавати себе, пізнаючи людський світ.

\* \* \*

Самоусвідомлення перш за все є миттєвим, як і його об'єкт, воно супроводжує кожен фрагмент нашої тривалості. Не можна сказати, що ми кожної миті відокремлені від нас самих, і що у кожній дії ми таким чином зливаємося із світом, що більше не залишається місця для рефлексивного подвоєння. Але навіть коли ми адсорбовані світом, ми не губимо себе в реальному, ми, щонайменше, передчуємо можливість впливати нас. Отже, якщо факт наявності свідомості є психологічною даністю, якщо свідомість є одночасно свідомістю чогось та свідомістю самої себе, тоді спроба свідомості зробити об'єктом саму себе є зрозумілою для неї лише як потреба екзистенції. Отже, від неї швидше вимагатимуть ефективності, аніж істини. Коли я намагаюся розділити рухи, які здійснюю, то я роблю це для того, щоб відкоригувати їх, а не для того, щоб їх пізнати. Миттєве самоусвідомлення є інстанцією контролю. Байдуже, що воно є абсолютно одночасним своєму об'єкту та є його безпосереднім осягненням. Байдуже, чи обмежується усвідомлення чистим спогляданням, чи ж воно спрямоване на майбутнє, передчуте та бажане, і яке збагачує теперішнє. Це самоусвідомлення є самотньою свідомістю, джерело якої є вітальним, а верифікація – практичною.

Проте воно є спільним джерелом і для наукового пізнання, і для морального пізнання людиною самої себе. Дійсно, ми маємо здатність вільно спрямовувати цю рефлексію. За наказом нашої волі уважний погляд фіксується на чомусь, або відвертається від чогось, він обирає та ізолює. Інтроекція на службі психології була б такою рефлексією, яка замість того, щоб фіксуватись на тій чи іншій особливості нашого досвіду, націлювалася б на психічні процеси. Феноменологія була б застосуванням цієї рефлексії з метою тотального дослідження людини та світу,

отже, в *трансцендентальному ego*, відокремленому *éroshe* від будь-якої іншої екзистенції, *сутності* залишаються присутніми. Інтегральний універсум міг би бути досягнутий в самому початку свого конституювання.

Тепер наша тема виглядає надто розширеною – чи не є самопізнання, використовуючи термін Сократа, святого Августина чи Гусерля, програмою всієї філософії?<sup>1</sup> Отже, ми маємо вточнити, що тут нас цікавить виключно мое пізнання мене самого. Самопізнання трансцендентального Я може бути досліджене лише настільки, наскільки воно постає як умова пізнання кожним своєї індивідуальності.

Чи можна утримати миттєве самоусвідомлення? Чи не можна сказати, що абсолютна щирість була б, в крайньому виразі, нескінченно оновлюваним збігом буття із самим собою, абсолютною повагою до наївних вражень? Автентично пізнавати себе – чи не означає це створювати та підтримувати ілюзію, що ми є чужими самим собі, що ми відкриваємо себе, не змінюючи себе? Незважаючи на літературну спокусу, цей ідеал пасивної щирості є неприйнятним. Він не може бути реалізованим, оскільки спотворює та калічить дані людської екзистенції, прикриваючись повагою до них. Така щирість була б так само нестабільною, як і її об'єкт. Як вона могла б встановити відмінність поверхового та глибинного, блукаючих думок та вкорінених імпульсів? Вона була б нездатною відокремити ті почуття, які мають від тих, які розігрують. Під виглядом реконструювання, вона прийшла б до освячення всього пережитого та до конструювання Я. Отже, волею-неволею, себе завжди визначають, щонайменше частково, за допомогою ідеї, яку мають про самих себе. Якби ми підкорялися такій моралі, ми б створювали себе таким підкоренням, але замість створення єдиного себе, ми нав'язували б собі постійні зміни, або, принаймні, визнавали б їх, оскільки становлення було б найвищою цінністю.

Єдність буття, напевне, була можливою, вона навіть була джерелом сили до того, як свідомість внесла в нього поділ, а разом і сумнів. Але ми не підємо далі такого усвідомлення індивідом чи видом. Індивід, який відмов-

ляється від ясності, так само далекий від справжньої наївності, як і народ, що відкидає історію, від примітивної простоти.

До того ж, такого збігу ми ніколи не досягнемо. Моральне пізнання себе є не стільки якимось пізнаванням пережитого, одночасним внутрішньому перебігу, скільки примиренням *post eventum* зі згадкою про те, що було. Щоб зрозуміти пасивну ширість як ідеал, потрібно визнати, з одного боку, можливість ретроспективно пізнати себе із дзеркальною точністю, з іншого боку – потребу та здатність зробити це знання неефективним, у такий спосіб, щоб життя продовжувало розвиватись згідно зі своїм законом, незважаючи на колективні забобони та раціональні імперативи. Але як висвітлити своє минуле Я, не враховуючи його свідомих переваг, не впливаючи тим самим на його майбутнє?

Щоб описати пізнання нами самими якогось моменту нашого попереднього життя, ми повинні здійснити абстракцію чистого спогаду (Бергсон), або хоча б мимовільного спогаду (Пруст).<sup>1</sup> Якби якимсь щасливим чином фрагмент минулого був перенесений в нашу теперішню свідомість у своїй цілісності, то це диво відновлення зробило б свідомість непотрібною у власному значенні слова. Ми були б знову тим самим Я, яким були колись. Ми здійснимо також абстракцію безпосереднього спогаду, яка продовжує мить, що сплинула, та проникає в актуальне враження. Ми розглянемо типовий випадок. Історик самого себе, чи приречений я, як і стосовно минулого інших, *мислити* пережитий досвід?

У 1930 році я вирішив вивчати марксизм, щоб піддати філософській ревізії мої політичні ідеї. Однак я відчуваю себе нездатним відтворити психологічну атмосферу цього періоду мого життя – непевність щодо функції філософії, бажання знайти об'єкт рефлексії, який не був би надто далеким від моїх персональних та життєвих інтересів тощо. Але всі ці вказівки є абстрактними, вони виражають концептуальною мовою стан душі, який я викликаю в пам'яті, про який я згадую. Моя думка фіксується на пережитому



досвіді, але стан свідомості *згадки про рішення* є відмінним від стану свідомості *рішення*. Навіть якби сьогодні я думав, як і 7 років тому, про необхідність ревізії марксизму, навіть якби *інтенціональний об'єкт* моєї теперішньої свідомості був ідентичним тому, на який вона була спрямована колись, між двома станами свідомості, визначеними в їхній конкретній реальності, все одно залишалася б нездоланна відстань — множина вражень, сентиментальне сяяння, яке надає всім моментам нашої екзистенції неповторного забарвлення, вже остаточно зникли. В цьому сенсі життя є неприступним думці, і кожен є наодинці із самим собою, зачиненим у самотності миттєвостей.<sup>1</sup>

Припустимо, що наше минуле зберігається в глибинах несвідомого, та що в наших силах викликати у пам'яті всі наші фантоми, то все одно від цього миті нашого життя не стануть менш незрівнянними. Особливо коли йдеться про найдорожчі спогади, просякнуті емоціями, які несуть разом із собою атмосферу втраченого часу. Я не можу згадувати про деякі пригоди мого дитинства без того, щоб приплив сорому не відновлював у мені (разом із присутністю сторонніх мені сьогоднішньому почуттів) відчуття моєї ідентичності або, щонайменше, безперервності. Проте навіть у цьому випадку, це не є сором дитинства, який я переживаю знову — всі враження, які сьогодні супроводжують цей сором, всі судження про нього є іншими, аніж в оригінальному досвіді. Я переживаю інший стан, і тільки один його фрагмент схожий на відновлення того мене, який зник назавжди. Тим більше, я не зміг би думати так, як думав двадцять років тому, або, принаймні, мені для цього потрібно було б робити відкриття — майже так, якби йшлося про когось іншого. Часто для того, щоб віднайти колишнього себе, я повинен інтерпретувати мої вислови, мої справи. Ми надто мало чутливі до цього становлення нашого духу, оскільки ми акумулювали найкраще з наших досвідів, минуле нашої здатності розуміння цікавить нас (крім інтроспективної цікавості) настільки, наскільки воно є або буде гідним бути представленим.

Відновлення минулого пов'язане із тими самими приму-сами, незалежно від того, йдеться про почуття, думку або

дію. Або ми обмежуємося знанням, що ми відчували таку-то прихильність, керувалися такою-то метою, прийняли таке-то рішення, і в цьому випадку минулий стан позначений актуальним станом, пізнаний ним, але це інтелектуальне пізнання могло б без суттєвої різниці стосуватися і якогось моменту чужої свідомості. Або ж ми пост-фактум намагаємося пережити старі почуття, помислити старі думки, і до певної межі нам це вдається, але якийсь інтервал все одно залишається – навіть якщо ми стверджуємо, що знову переживаємо згадане почуття, ми все ж таки знаємо, що воно не належить нашому теперішньому. Якщо ми хочемо переосмислити якусь ідею, вона постає перед нами як вже відома. Стан нашої свідомості є іншим хоча б тому, що вона просякнута згадкою про досвід, який вона ніби-то відтворює. Або ж, нарешті, ми намагаємося не оживити прийняте рішення і, тим більше, не дізнатись, що ми прийняли таке-то рішення, а намагаємося пізнати це рішення, тобто зробити його інтелігібельним. Між абстрактним знанням та тотальним збігом утворюється ретроспективне пізнання.

\* \* \*

Ми спростили аналіз, припускаючи, що є два ізольовані стани свідомості. Насправді тільки ретроспективна увага ізолює ці стани, свідомість триває, і її безперервність не є безперервністю щільно припасованих станів. Щоб уточнити розрив, який існує між пережитим минулим та нашим знанням про нього, ми повинні описати реконструювання мною теперішнім внутрішньої тривалості.

Звернемося до попереднього прикладу – пізнати колись прийняте рішення означає віднайти одну (або кілька) мету, зрозумілу до початку дії, яка, постфактум, ніби виправдовує нашу поведінку. Ми будемо називати *мотивами* такі уявлення, на які наш розум спрямований до дії та які ми згадуємо *після* неї. Але ми хочемо знати не тільки проекти, повними або частковими реалізаціями яких є наші дії. Ми хочемо психологічно *пояснити* нашу поведінку. Безперечно, мотив часто виконує роль пояснення, і я міг би сказати: я вирішив вивчати марксизм, щоб верифікувати мої

політичні преференції, мета більш віддалена поставала б як пояснення безпосередньої мети. Але це відношення засобу до мети є лише псевдопоясненням, йдеться про два різні мотиви, зрозумілі послідовно або одночасно. Якщо ж навпаки, на основі згаданого мотиву я проходжу станами свідомості з метою прослідкувати формування самого цього мотиву, моє дослідження стає зовсім іншим. Йдеться не про те, що мотиви не є психологічними реаліями, а про те, що вони є *інтенціональними об'єктами* станів свідомості, вони не поєднуються відповідно до психологічного детермінізму, а підкоряються інтелігібельним законам (ревізія марксизму, соціологічні дослідження, пошуки логіки політики пов'язані якимось спільним духом, який шукає в них предмет для філософської рефлексії). І навпаки, відраза до далекої від життя думки, небажання втягуватися в довгі наукові студії можуть видатися мені *рушійними силами*\* (так би мовити, психологічними антицедентами).

Ані дослідження мотивів, ані дослідження “спонукальних причин” точно не відтворює пережитої тривалості. Сьогодні я відкриваю мотиви там, де мало місце переривання становлення, де була подекуди незв'язна послідовність думок, завжди перемішаних із почуттями. Ретроспективне згадування якогось аргумента не ідентичне попередньому дослідженню можливих наслідків, тим більше, що рефлексія мотивів не збігається із обмірковуванням підстав. Різні моменти певного розмірковування зчеплюються відповідно до живого ритму свідомості, яка послідовно звертається до різних проєктів, очікуваних задоволень або передбачених перешкод. Остаточний проєкт є ніби природним наслідком цієї еволюції. Нездатні слідувати в усіх деталях внутрішньому ходу дії, ми раціоналізуємо тривалість, розділяємо її на миті, ми підміняємо розгортання свідомості якимось зрозумілим порядком.

В тому що стосується рушійних сил, ми стикаємося із банальною темою моралістів та філософів, а саме, із неможливістю тотального проникнення в себе самого. Навіть

\*Ми використовуємо розрізнення мотивів та рушійних сил, запозичене у Альфреда Шюца: Schütz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: Springer, 1931.<sup>1</sup>

в незацікавленій дії мораліст знаходить тонкий розрахунок любові до себе. Проте чи не є “задня” думка, знайдена постфактум, із необхідністю реальною хоча б тому, що є можливою, але який арбітр міг би оцінити це? На цій підставі народна мудрість не довіряє зацікавленим учасникам. Ми не маємо жодної потреби в песимістичній теології, щоб визнати, що кожен є для самого себе невичерпною таємницею. Йдеться не про те, що в певних випадках глядач або дівець не можуть мати відчуття, що вони сприймають справжні рушійні сили, а про те, що це відчуття, незалежно від того, чи є воно раптовим або результатом вдумливого аналізу, є непередаваним іншому.

До того ж, навіть якщо припустити, що ми вловили рушійні сили якоїсь дії, наше дослідження на стає від цього простішим. Глибинні імпульси ризикують вислизнути від нашої свідомості, тому наші найбільш довільні вибори можуть бути непрямим наслідком наших бажань, що ми їх відмовились визнати. Водночас, будь-яке психологічне пояснення неминуче відправляє нас до минулого, оскільки будь-яка особистість (фрейдизм це ясно показав) є, передусім, якоюсь історією. Отже, будь-яке психологічне пояснення є суттєвим чином невизначеним, оскільки поглиблене дослідження рушійних сил та звернення до витоків є однаково нескінченними.

Невизначеність мотивів не є аналогічною невизначеності рушійних сил. Для останньої головною є не проблема нестачі знання, а проблема багатого вибору. Ми відкриваємо без труднощів один або кілька проєктів, зрозумілих до дії (окрім виняткових випадків, коли наша дія дивує нас самих та коли наш пошук стосується тільки рушійних сил). Але як обирати з кількох? Практично, цей вибір найчастіше є зацікавленим – ми шукаємо якість ретроспективного виправдання, ми вибачаємо наслідки дії, нагадуючи про наміри, або виправдуємо помилку, посилаючись на обставини. Яким чином, якщо я згадую якість ціле, визначити місце та цінність різних думок, не враховуючи каузальний вплив, трансцендентний інтелігібельним відносинам? В історії якогось життя релігійні тривоги юності матимуть

різне значення залежно від його наступної еволюції. Якщо, ставши невіруючим, я визначатиму їх ретроспективно як акциденти пубертатного періоду, то вони цілком справедливо заслуговують на швидку згадку як в розповіді, так і в моїй пам'яті. Після навернення в іншу віру старі тривоги, по той бік скептицизму, набувають значення знаку або доказу. Отже, невизначеність мотивів зумовлена перспективою спостерігача: кожен, відповідно до ідеї, яку він створює про самого себе, обирає своє минуле (навіть автор *Якщо зерно не вмирає*), і, таким чином, бажання бути щирим збігається тут із певною моральною волею — показати законний та необхідний тріумф темпераменту над засвоєною мораллю та сімейними і соціальними забобонами.<sup>1</sup>

Таку суб'єктивність розповіді легко визнати. Припустимо існування якоїсь волі до об'єктивності, визнаємо, що сповідь не є зусиллям самовиправдання, і що той, хто розповідає про себе, є, щонайменше частково, тим, ким він був. Ідея, котру він створює про своє минуле, залежить від того способу, у який це минуле визначає його теперішнє. Наше теперішнє є наслідком нашого минулого, але в нашій свідомості наше минуле залежить від нашого теперішнього. Висновок, який, можливо, має загальне значення: немає сучасного пізнання психічних фактів, і якщо будь-яке ретроспективне пізнання пов'язане з інтенцією спостерігача, то як воно може претендувати на універсальне значення, коли воно, щонайменше, не виражає істини або тотальності якоїсь історії, історії індивіда або групи?<sup>2</sup>

Натомість, психологічне пояснення на різних рівнях глибини або інтегральності є чутливим до часткової істини. Навіть залишаючи осторонь інтуїцію рушійних сил, навіть нехтуючи дослідженням несвідомого, кожен може пояснити свої дії зрозумілим для інших чином настільки, наскільки вони є прикладом психологічного механізму. Проте ця інтерпретація за допомогою загальних відносин може бути фактом самої автобіографії. Кожен, далекий від того, щоб безпосередньо пізнати себе, для встановлення причин своїх дій змушений вдаватися до посередництва якогось знання.

Знати себе не означає знати якийсь фрагмент свого минулого, свої інтелектуальні здобутки або свої почуття, це означає знати цілісність та єдність унікального індивіда, яким ми є. Ось чому попередні аналізи могли видаватися незадовільними. Навіть якщо ми не здатні знову пережити те, що вже колись пережили, ці два стани однаково є частиною певного цілого, яке ми маємо осягнути.

Безперечно, ми знаємо себе, якщо розуміти під цим сукупність наших реакцій, наших тенденцій, сентиментальних преференцій або наших систем цінностей. Але таке знання не досягає ні цілого, ні єдності, або ж, щонайменше, наше Я виявляється якоюсь сконструйованою єдністю, розташованою в нескінченному, як єдність всіх об'єктів. Ми помічаємо серію диспозицій, які є нашими, але Я було б їхнім фіктивним джерелом. Чим більше ми розширюємо наше дослідження, тим більше ми наближаємося до тотальності, ніколи її не досягаючи.

Чи означає це, що ми є лише якимось сполученням ідей, почуттів? Неможливість досягти єдності та цілісності не має такого значення — Я-об'єкт може бути організований та уніфікований. До того ж, ми здатні помітити цей порядок нашої природи. Психологічні узагальнення, класифікації типів допомагають нам відрізнити риси нашого характеру. Але таке пізнання є поступовим, неповним, неадекватним, оскільки воно є, у строгому сенсі слова, зовнішнім.

Байдуже, чи використовує воно факти, приступні сприйняттю або інтимні спогади, спирається на видимі для всіх дії або на секретні дані. Зовнішній аспект, про який тут йдеться, залежить не від природи даних, а від характеру пізнання. Як тільки людина ставить собі за мету пізнати себе, вона стає об'єктом самої себе та, внаслідок цього, недосяжною собі у своїй цілісності.<sup>1</sup>

Нам скажуть, що наша єдність не є сконструйованою. Вона є безпосередньо даною в певності, яку ми маємо щодо нашої безперервності та нашої перманентності. Чи не є ми якимось Я, а не самим Я?" Безперечно, так. Але важливо відрізнити цілковито афективну самосвідомість від ре-

флексивного подвоєння, яке дає нам лише порожнє Я.

Ми усвідомлюємо нашу свідомість крізь час. Ми завжди відчуваємо таке саме буття, очевидне та невідкладне дешифруванню, єдиним спостерігачем якого завжди будемо тільки ми. Однак для нас є неможливим виразити або навіть навіяти комусь враження, які підтверджують стабільність цього відчуття. Пояснення факту є неважливим. Ми не хочемо сказати, що тільки органічні та тілесні відчуття є непередаваними й постійними, ми просто описуємо та констатуємо факт того, що унікальне забарвлення життєвого досвіду, зчеплення духу із життям роблять усвідомлення себе незрівняним із будь-яким іншим усвідомленням та забороняють робити з нього якусь форму пізнання.

Що ж стосується Я, то воно присутнє в кожній миті внутрішньої тривалості, воно є лише концептуальним перекладом сингулярного характеру людської свідомості. Мати свідомість також означає мати свідомість своєї свідомості, і так до безкінечності. Але як закласти цю форму або цю абстракцію в автентичне Я? В цьому випадку я мав би наповнити Я, обрати поміж моїх думок і почуттів ті, які, як мені здається, найбільш придатні для визначення моєї справжньої природи. Метафізика особистості дала б змогу надати цьому сконструйованому Я гідності сутнісного Я. Бог розпізнав би головну інтенцію моєї екзистенції, незважаючи на мої помилки або слабкості. За браком цієї метафізики це псевдо-Я є лише частиною мого минулого життя, частиною моїх ідей або моїх диспозицій, які я, завдяки здатності рефлексії відокремлюю від інших елементів, які вважаю сторонніми або нечистими, оскільки вони вступають в дисонанс з іншими частинами мене самого (а саме з моїми судженнями цінності). Змішування Я-суб'єкта, який є невизначеним і супроводжує кожну мить свідомості та фрагментів, відібраних нашим Я-об'єктом, призводить до виникнення ілюзії, згідно з якою ми досягаємо індивідуальної сутності в самих собі.

Але чи не є ця ілюзія виправданою, якщо кожен, по суті, є тим, ким він хоче бути? Нам не дано пізнати себе

повністю, хоча ми дуже давно переслідуюмо недосяжну мету – вичерпати дослідженням наше незавершене буття. Наше Я як сукупність способів буття завжди частково вислизає від нас, оскільки воно ще не є сталим, воно продовжує жити та трансформуватися. Однак ми завжди здатні володіти собою, оскільки ми у змозі визначати себе. Дійсно, будь-яке усвідомлення є ефективним – судження, яке ми здійснюємо стосовно нашої минулої поведінки, є частиною нашого Я та впливає на наше майбутнє. Пізнання себе не керується ідеалом чистого споглядання – пізнати себе означає визначити, ким ми хочемо бути, та намагатися відповідати ідеї, яку ми маємо про самих себе.

Без жодних сумнівів, опис, котрий не визнавав би безперечного факту рефлексії та могутнього впливу рефлексії на життя, був би далеким від істини. Але ми не повинні стверджувати всемогутності волі на тій підставі, що її межі не можна визначити неперед. Водночас, дуже сильним спрощенням було б протиставляти голу волю якомусь Я як результату спадковості та середовища. Воля не б'є джерелом *ex nihilo*, вона поступово звільняється від пережитого становлення, яке вона здатна орієнтувати, оскільки вона є його вираженням так само, як і суддею.

Це подвійне застереження не відмінє попередніх зауважень. Будь-яке пізнання себе як пізнання свого минулого або своєї особистості передбачає певну ідею самого себе. Ця ідея надихається певними ствердженнями цінності. Навіть ті, хто претендує на пасивне розкриття себе, обирають себе. Але, з іншого погляду, ця воля, спрямована на себе, не є зрозумілою, незважаючи на безперервність екзистенції, яка більше визнається, аніж переживається. Інакше кажучи, пізнання себе розвивається згідно з якоюсь діалектикою: між завжди неповним розкриттям та завжди тріумфальним рішенням індивід визначається подвійним зусиллям розуму та творення. Завжди під загрозою фарисейства та поступки, він не може послабити ні того, ні іншого напруження. Щоб зробити своє буття адекватним своєму волінню, він ніколи не припинить ані дослідження себе як невичерпної природи, ані ствердження вибору, яким він себе беззупинно визначає.



Наша влада над нами самими є частковою — ми не вільні не тремтіти, не бажати, тим більше, ми не вільні не любити. Але, можливо, ми досягаємо володіння собою — робити або не робити, казати або не казати; не випадково, що традиційні приклади свободи належать цьому типу. Навіть боючись, можна не відступити. Свобода може випробовуватись тільки в дії. Отже, пізнання себе відкрите майбутньому, оскільки воно очікує від нього свого завершення та доказу своєї істинності.

\* \* \*

Тепер ми можемо зрозуміти та організувати різні типи пізнання себе. Передусім, це само-пізнання психологів та моралістів, у яких йдеться про якусь форму тверезого мислення — визнання своїх помилок, відсутність переоцінки своїх заслуг, розпізнавання рушійних сил своїх дій, навіть якщо вони не є похвальними. В цих приписах турбота про гідність перемішана із бажанням знання. Моралісти коливаються між психоаналізом та проповіддю. *Постфактум* ніщо не могло б покласти край психологічному дослідженню. Для далекоглядності Ларошфуко або Фрейда не існує нездоланої перешкоди. Можливо, *аналіз*, що практикується науковим чином, дає змогу досягати справжнього пояснення, яке робить нашу поведінку зрозумілою, не втягуючи нас у якусь безкінечну діалектику. Але індивід ніколи не припинить переслідувати свої погані думки, він ніколи не впевнений, що не є іграшкою своїх комплексів. Настільки, наскільки ми приймаємо себе, ми ніколи не досягаємо успіху в самопізнанні.

Нам відома також легітимність іншої крайньої форми самопізнання — йдеться про філософів, які визнають більш або менш відверто, що *ми є такими, якими хочемо бути*. Психоаналітик простежує моменти розслаблення, коли виражаються приховані бажання — Ален безапеляційно відкидає таку *психологію мавпи*.<sup>1</sup> Ані помилки, ані мрії, ані нестійкі образи нам не належать, немає жодної думки в цих швидше тілесних, аніж психічних феноменах. Наше справжнє Я народжується набагато вище, у судженні.

Опозиція є цілком ясною — обернений до минулого

психолог аналізує швидше стани, аніж дії свідомості. Ми-мовільні знаки цікавлять його більше, аніж осмислені визначення. *Занижуючи*, він спонтанно пояснює гіперкомпенсацією героїчний кураж, сублімацією – релігійну завзятість. Філософ навпаки відкидає фатальність характеру, він змушує індивіда завжди дивитись вперед та вбачає у вірності знак свободи.

Цю реальну опозицію було б легко прослідкувати в деталях. Нам здається, що і перша, і друга доктрини нехтують частиною реальності. Ми є *одночасно* і тими *імпульсами*, які в нас виявляє психоаналітик, і тим *рішенням*, до якого апелює філософ.<sup>1</sup> Добрі наміри не визначають особистість автентичніше за погані вчинки, але погані думки не визначають її більше, аніж добра поведінка. Психолог точно відрізнив би нашу настанову від наших глибинних почуттів. Але свідомі преференції, виражені настановою, так само належать нашому буттю, як і почуття, котрі висвітлює наука.

Кожна з цих двох послідовно проінтерпретованих доктрин веде до абсурду. Під виглядом волі філософ приходиться до незнання самого себе, до піднесення браку ясності до рівня чесноти так, що він уявлятиме собі вільне буття тієї самої миті, коли воно підкорятиметься пристрастям, які він із жахом відкинув би, якби знав. Але один лише психолог втягує індивіда в нескінченне дослідження, успіхи якого множать невизначеності. Самоспостереження досягає часткового знання, котре в кінцевому підсумку потрібно зупинити та обміркувати.

Кожної миті ми повинні знову створювати наше Я, прив'язуючи минуле до теперішнього\*. Таким чином, в якійсь безкінечно оновлюваній діалектиці поєднуються ретроспективне пізнання та вибір, прийняття даного та зусилля подолання. Ми розкриваємося в дії так само, як і в інтроспекції.

---

\*Психологічне пізнання є нічим іншим, як однією з форм ретроспективного пізнання. Ми добровільно спрощуємо аналіз.

## II. ПІЗНАННЯ ІНШОГО

Пізнання іншого складає розділ філософії так само, як і розділ психології. Будь-який ідеалізм, виходячи з *єдиного Я*, має відкрити *різні Я* — це необхідний, хоча, можливо, і важкий демарш, оскільки спочатку він претендує на осягнення *однієї* думки, а потім бачить тільки *різні* думки. До того ж, у доктрині на кшталт доктрини Гусерля визнання *alter ego* має вирішальне значення. Об'єктивна реальність відрізняється від уявної або удаваної реальності тільки узгодженим свідченням монад. Отже, це визнання є в *Картезіанських міркуваннях* еквівалентом демонстрацій протяжної субстанції та зовнішнього світу в 5-му та 6-му *Міркуваннях* Декарта. Зближення виявляє також фундаментальну розбіжність двох методів. Згідно з *epochè* ми не відкинули, а взяли у лапки всі твердження екзистенції. Трансцендентальне Я, дослідження котрого здійснює феноменологія, містить у собі всі значення, в середовищі яких розгортається наївне життя. Звідси постає необхідність не в посиленні (на кшталт Декарта) на божественну правдоподібність з метою довести тілесну реальність, а у повторному введенні, завдяки множинності *ego*, якогось критерію, що дає змогу відрізнити фіктивне від реального.

Це, зрозуміло, не є головною причиною інтересу, який німецькі філософи мають до теми *пізнання іншого*. Вони намагалися виокремити специфіку *наук про дух*, проте ця специфіка стосується природи об'єкта, людських знань, становлення суспільств та духу. Спосіб, у який кожен сприймає або розгадує те, що відбувається в іншій свідомості, є джерелом та поясненням цієї специфічної логіки. В своїй соціології Зімелє ставить у кантівських термінах питання — “За яких умов можливе суспільство?”. Він відповідає, вказуючи поміж інших умов, на знання, яке індивіди кожної миті мають один про одного. Але ця комунікація свідомостей є умовою як історичного знання, так і соціального життя.

До того ж, психологи неминуче зустрічаються із тією самою проблемою. Як дитина поступово формує свою особистість? Яку роль в цьому формуванні відіграють інші? Чи розуміє дитина безпосередньо *прояви* інших? Такі феномени, як наслідування та розуміння емоцій підводять вченого до цього фундаментального дослідження. Зрештою, щоб визначити психологію, щоб наблизити її до інших форм людського пізнання або протиставити її їм, потрібно проаналізувати як звичайний досвід, так і теоретичну науку, відштовхуючись від їхнього спільного джерела – зв'язку монад між собою.

Подальші аналізи не здійснюються ні на рівні трансцендентальної феноменології, ні на рівні емпіричної психології. Ми залишаємо осторонь питання походження, відкриття *alter ego* за допомогою Я філософського міркування, відкриття інших дитиною, яка пізнає саму себе лише в міру того, як перед нею з'являється людський світ. Інші свідомості дані нам, ми не сумніваємося в їхньому існуванні, але в який спосіб, до якої межі ми можемо досягати досвіди, пережиті іншими?

\* \* \*

Насамперед розглянемо пізнання іншого, яке, будучи співрозмірним із усвідомленням себе, було б сучасним та миттєвим. Так само як я є свідомим всіх вражень, послідовність яких створює мою власну тривалість, я безпосередньо досягаю почуття того *іншого*, напружене обличчя та насуплені брови якого я бачу. Так само безпомилково я інтерпретую жест кондуктора трамваю, коли він протягує до мене руку. До того ж, я маю щонайменше ілюзію того, що поділяю запал тих, хто йде поруч зі мною під звуки *Марсельези* чи *Інтернаціоналу*. Я також страждаю разом із емігрантами в той момент, коли вони розповідають мені про свої випробування. Ці приклади мали б навіть такі дистинкції – існує щонайменше *три форми безпосереднього пізнання іншого*. Перша полягає в досяганні стану душі у вираженні, друга є анонімною, вона обмежується інтерпретацією якогось типового жесту або слів, зрозумілих самих по собі, без звернення до якоїсь індивідуальної свідомості.

Ці імперсональні стосунки з усіма, хто існує для нас тільки через їхні функції, наповнюють якусь частину нашого повсякденного життя, оскільки воно з необхідністю є життям разом, характеристикою нашої раціоналізованої цивілізації. Зрештою приходять (та подекуди передують) чисте пізнання, співчуття або, щонайменш, афективне об'єднання, симпатія у власному значенні слова. Залишимо поки що анонімне або активне пізнання та симпатію і спробуємо проаналізувати демарш, завдяки якому ми досягаємо стан свідомості у вираженні.

Ми безпосередньо знаємо, що цей індивід, який стискає кулаки, є розгніваним, ми вгадуємо прохання у зверненому до нас погляді, а в цьому проханні – чужу душу, що розкриває себе нам.

Традиційна теорія змушує втрутитись сюди міркування за аналогією. Завдяки персональному досвіду нам відомі жести, які відповідають гніву. Спостерігаючи ці жести у інших, ми за аналогією приписуємо їм відповідні почуття. Подібна теорія, як вже давно доведено, є неприйнятною. Ми усвідомлюємо свої емоції, але ми майже завжди ігноруємо прояв цих емоцій, приступних лише іншим. До того ж, ідентичність, яку приписують моїм проявам та проявам іншого, є зовсім невмотивованою, або, щонайменше, така асиміляція має умовою та наслідком узагальнення випадків, і нам пропонуються лише визначені в абстрактних термінах стани замість сингулярних ситуацій та унікальних проявів. З усією точністю ми повинні спроектувати у свідомість іншого *наш* гнів, тоді як насправді ми отримуємо гнів іншого, якісно відмінний як від *нашого*, так і від *типового* гніву. Психологічно визначена як початкове пояснення, ця теорія стикається із тим фактом, що дитина починає розпізнавати живі істоти раніше, ніж речі, вона розуміє емоції іншого, хоча ледь усвідомлює власне тіло, вона знає про існування інших осіб, хоча ще говорить про саму себе в третій особі. Як пояснення актуального механізму, ця теорія впадає в абсурдне ускладнення простого, штучно реконструюючи спонтанний висновок. Ані в індивідуальній історії, ані в історії виду людина не має потреби пізнавати саму себе, щоб пізнати собі подібних.

Людські прояви даються нам безпосередньо, як мова, якою розмовляють живі тіла. Так само, як ми читаємо не слова, а значення, ми сприймаємо не розсіяні та незв'язні властивості, а об'єкти, ми бачимо не насуплені брови, а гнів. Зв'язок знаку та позначеної речі є тут ще тіснішим. Отже, тіла є конкретними тотальностями, в яких, здається, кожна частина у певний спосіб виражає ціле. Так само, як ми не ділимо фрази на склади, ми не відділяємо загальної настанови від множини жестів або рухів. В будь-якому випадку інтерпретація елемента можлива тільки завдяки постійній референції з цілим. До того ж, стан свідомості невіддільний від свого вираження, оскільки свідомість ззовні не може бути відокремленою від тіла. Вона певним чином представлена в обличчі, вона є, так би мовити, його інтенцією\*. Безпосередня інтелігібельність обличчя представляє та підтверджує тотальну єдність людської істоти.

Незважаючи на цю безпосередність, миттєве пізнання іншого є, все ж таки, його пізнанням, а не участю в ньому. Я бачу гнів, я не переживаю його. Я вловлюю стан, який відчуває інший, але я не зазнаю такого самого стану. Ми говоримо про інтуїцію остільки, оскільки тут не йдеться ані про розмірковування, ані про конструювання, оскільки осягнення сингулярного завдяки своєму чуттєвому багатству виходить поза межі концептуальних формул. Можна було б навіть використовувати термін сприйняття — ми сприймаємо свідомість іншого, але це означає також, *що для спостерігача вона перетворюється на об'єкт*. Вона є для нього принципово іншою, аніж для її суб'єкта (щонайменше, коли він, перетворюючись на власного глядача, не відмовляється від привілеїв, які є привілеями життя, а не знання). Ця відмінність залишається і тоді, коли Я визначається передусім пережитим досвідом або збігом із волінням, чужа свідомість ніколи не дається нам автентично. Об'єктивована психологічна реальність позбавлена одного із своїх вимірів.

Крім цього, свідомість залишається зовнішньою стосовно свого об'єкта, який вона жодним чином не вичерпує. Вона не обмежується судженням “я знаю, що цей індивід

\*В строгому сенсі терміна інтенціональність.

розгніваний”: коли я обмінююсь поглядом із зустрічним, то я звертаюсь не до істоти взагалі і не до типового почуття, я звертаюсь до стану *іншого* в його окремішності, але переді мною не постає ані цілісність його особистості, ані історія емоції, яку він переживає. Розуміння унікального є неясним, так само як й інтерпретація фрази, кожне слово якої має фіксований сенс, а сукупність цих слів виражає якість оригінальне значення.

Але, скажуть нам, щоб зрозуміти нюанс пережитого досвіду, чи не повинна мені бути відомою індивідуальна сутність? Чи не є вона присутньою в кожній миті екзистенції? Якщо кожен є ізольованим від інших, то чи не зашишається він незрозумілим, недоступним?

Відверто кажучи, ми із самого початку маємо якість цілісне враження про інших істот. Так само, як наша свідомість зберігає для нас, незважаючи на плин часу, певну афективну ідентичність, кожен індивід в очах інших характеризується певним стилем, який робить його схожим на себе самого та зовсім несхожим на будь-кого іншого, навіть якщо він також пройшов шлях від фашизму до комунізму, або ж став добродішним злочинцем. Але ця інтуїція, одночасно настирлива та неясна, чинить спротив будь-якому логічному оформленню. Вона гарантує правдоподібність, тільки будучи поглиблена та очищена. Така інтуїція цілого комбінується із безпосереднім осяганням проявів та викликає у нас ілюзію досягнення індивідуальної сутності. Насправді ж, одне й інше, неповне та двозначне, мають потребу в обробці, уточненні та більшій певності одночасно шляхом тренування та здобування якогось знання.

Попередній аналіз може здатись штучним, оскільки він ізольовує інтерпретацію проявів іншого, яка насправді ніколи не відбувається сама по собі. Чи не існує завжди між глядачем та його об’єктом якогось мінімуму спільності, що ґрунтується або на афективній комунікації (прикладом якої є натопп), або на інтелектуальній комунікації за посередництва мови, або ж, зрештою, на активному співробітництві, в якому поведінки узгоджені одна з одною або видимо адаптовані до ситуації?

Звичайно, ми не повинні вивчати усі елементарні форми людських стосунків, вони цікаві нам лише остільки, оскільки визначають знання, яке людські свідомості набувають одна про одну. Для психолога афективна комунікація є, без сумнівів, предметом різних та складних досліджень. Від реакції дитини на почуття інших і аж до перенесення емоцій силою оратора та гіпнотизера, включаючи механічне зараження сміхом або сльозами, існує величезна кількість нюансів одного і того самого феномена, щось на кшталт резонансу людини із людиною.

Інші є для кожного з нас джерелом більшості наших радостей та розчарувань. Їхні судження торкаються нас безпосередньо, незважаючи на наш інтерес та несвідомі калькуляції егоїзму. Похвала або дружба іншого конституують мету, яку ми переслідуюмо. До того ж, ірраціональна чутливість до присутності інших передуює нашому знанню, випереджає наші схильності та має над ними владу.

Симпатія, у строгому сенсі, є лише окремою формою цієї життєвої комунікації, проте достатньо рідкісною формою.<sup>1</sup> Страждання іншого може видатися нам огидним (оскільки воно докучає нам) або смішним (оскільки воно здається нам невиправданим). Якщо ми відповідаємо на почуття іншого, ми дуже рідко робимо це внаслідок аналогічного або схожого почуття. Я ніколи не є байдужим до того, що відчуває людина, яка мені *симпатична* (в широкому сенсі слова), але якщо я маю бути засмученим, коли вона засмучена, якщо я повинен розділяти її стан, я також повинен знати мотив мого смутку та мого співчуття, що передбачає пізнання іншого, але не пояснює його. У будь-якому разі, ми не переживаємо того, що переживає або переживав інший. Співчуття, яке народжується в нас під час розповіді про нещастя, чужі нашій екзистенції, якісно відмінні від тих досвідів, які в ньому не відтворюються, на які воно відгукується, але яким не відповідає.

Чи можна сказати, що нам дано пережити багато разів одну й ту саму схильність, помислити разом одну й ту саму ідею? Що натовпи прихильників, так само як і наукові товариства свідчать про асиміляцію душ та умів?<sup>2</sup> Розглянемо два крайні випадки, які проявляються, в різних про-



порціях, в усіх конкретних випадках. В патріотичній або революційній екзальтації індивіди захоплені одними й тими самими пристрастями, колективне життя визначає, захоплює персональне життя. Але розчинення індивідуальності у потоці колективних емоцій свідчить, передусім, про могутність колективу. Єдине почуття, що прийшло ззовні, повністю заповнює свідомості. Ця згода залежить не стільки від ідентичності *інтенціональностей* (навіть емоційних), скільки від якогось механічного або вітального зараження. Натомість, ми знаємо спільноти, де задіяною є глибинна свідомість людей, спільноти, які цілковито ґрунтуються на ідентичності *інтенціональностей*. Але кожна ідея, що мислиться багатьма, має в кожному інше забарвлення. Ані афективне гасло, ані його чуттєва видимість не залишаються ідентичними для усіх проявів. При цьому байдуже, що індивід отримує від групи свої концепти, свої судження про факти та цінності, свої преференції. Це не змінює того, що свідомості, якщо визначати їх в їхній конкретній цілісності, не розкладаючи їх на підставі метафізичних критеріїв, є вічно відокремленими одні від інших.

Певна річ, індивіди забувають про це розділення в завзятості спільної діяльності або в коханні. Але вони долають її передусім завдяки інтелектуальній комунікації, яка має мову своєю умовою. Слово, як і жест або рух обличчя, деколи є проявом, а, для інших знаком пережитого досвіду, деколи воно має на меті також викликання дії або почуття іншого, воно пов'язане із ситуацією або життєвим контактом. Але в міру того, як ці знаки стають все більш не спонтанними, а контрольованими, не природними, а символічними, вони набувають нової функції, вони *репрезентують* значення, інтенціональні об'єкти. Всі складні людські стосунки передбачають це розуміння іншого за посередництва знаків, які виражають думки. Якими б не були ускладнення, що вводяться цим змінним пунктом, враховуючи те, що слова та письмо слугують індивідам як для того, щоб виявляти, так і для того, щоб приховувати свої думки, як для того, щоб виражати, так і для того, щоб творити та змінювати своє життя; саме тут ми знаходимо дже-

рело власне історичних обмінів. Дух живе, лише закріплюючись в якійсь матерії.

Активне співробітництво не передбачає із необхідністю цієї інтелектуальної комунікації. Мимовільні та природні знаки або навіть жести є цілком достатніми, коли ситуація є зрозумілою для всіх. Водії, пішоходи, ті, хто рухається протилежною стороною, в якійсь грі мовчки адаптуються одне до одного. В людських колективах, особливо в наших, активне розуміння часто є імперсональним розумінням. Соціальні системи є ніби кристалізацією ідей, вони утворюють мову, зрозумілу для всіх. Індивіди проникають один в одного остільки, оскільки вони є передусім членами групи, уповноваженими якоїсь функції, і лише потім — індивідуальними свідомостями.

Всі ці феномени, які завжди є змішаними, навіюють нам думку, що знати іншого означає, як правило, знати себе. Поза межами інтуїтивного сприйняття пізнання іншого прагне поєднатись на підставі схожості або ідентичності *інтенцій*. Але це підтверджує, що не варто, власне кажучи, говорити про злиття свідомостей.

\* \* \*

Сучасне пізнання дії дієвцем є прямим та, здається, тотальним. Якщо скористатися побутовим виразом, *він знає, що робить*. Насправді, як ми бачили, це знання є обмеженим проектами, які передували дії та про які ми пам'ятаємо. Тільки-но мова заходить про пояснення, так би мовити, *постфактум*, ми маємо реконструювати або зрозумілу послідовність мотивів, або психологічне зчеплення рушійних сил. Спостерігач, у свою чергу, також має якесь безпосереднє знання. Коли ми бачимо, що хтось рубає дерево сокирою, ми знаємо, що він робить, оскільки ми приписуємо йому певний мотив (такий, який лежить на поверхні — цей індивід рубає дрова!). Відмінність між дієвцем та глядачем тут зокрема, залежить від даних, які мають один та другий. Дієвець знає *зсередини*, він згадує ідеї, які мав до початку дії, та почуття, які він тоді переживав. Глядач, натомість, спостерігає передусім жести. Зазвичай він проектує у свідомість *іншого* інтенції, які відповіда-

ють реальним жестам. Ця, безперечно, банальна опозиція має вирішальне значення. Отже, є глибокий конфлікт між зацікавленою особою, яка уподібнює своє Я, невідоме іншому, своєму автентичному Я та іншими, які оцінюють її відповідно до її поведінки та дій. Очевидно, що цей конфлікт є швидше моральним, аніж психологічним, але він вкорінений у тому, що ми краще знаємо дії, аніж думки людей – окрім випадку, коли йдеться про нас самих.

Ретроспективне пояснення поведінки іншого можна порівняти із ретроспективним поясненням кожним своєї власної поведінки. Вже окреслена відмінність між мотивом та рушійною силою набуває в цьому випадку більшої ясності. Якщо ми уявимо, що поміж нас, на фондовій біржі або в поїзді, знову з'явився такий дорогий XVIII століттю простак, то це не у психолога він мав би запитувати про ті дивні рухи, які розгортаються перед його очима. Фізика допомогла б йому інтерпретувати поведінку машиніста, правила експлуатації – поведінку начальника вокзалу, техніка фінансових обмінів – поведінку брокерів. В повсякденному житті ми маємо знання, які роблять зрозумілими демарші тих, хто нас оточує. Але праця історика – іншого простака – часто полягає у тому, щоб віднайти системи, які визначають існування індивідів та не можуть бути зведеними до жодної психології.

Пошук рушійних сил за своїм принципом є одним як у випадку із самим собою, так і у випадку з іншим. Передусім, зазначається тенденція йти від індивіда, ставити під сумнів швидше обставини, аніж диспозиції, швидше минуле, аніж актуальний вибір, більше виховання, аніж характер. Констатують, що буття є вродженим для кожного, його не пояснюють, отже, намагаються зменшити його значення. До того ж, щоб дослідити іншого, його об'єктивують, у нього відбирають, таким чином, здатність приймати рішення, яку зберігають за самими собою.

Більш важлива відмінність пов'язана із тим, що непевність та внутрішня множинність мотивів не відокремлюються тут від двозначності документів. Лише для того, щоб визначити дію, ми зобов'язані спиратися на свідчення зацікавленої сторони, яке є для нас подвійно підозрілим.

Яким був його мотив? Чи хотів *інший* нас просто проінформувати, чи він намагався ввести нас в оману, чи хотів він виправдати себе чи ж принизити? Водночас, навіть якщо припустити у нього наявність доброї волі, то інтерпретація дієвця однаково не має жодного привілею, вона не є ані безпомилковою, ані безпосередньою. Найчастіше пізнання іншого проходить через критику пізнання себе. Проте звідси не впливає принципової переваги останнього — спостерігач або психолог використовують інші підказки, зокрема, всі мимовільні знаки, якими люди так часто себе видають (у подвійному сенсі слова). Глядач є вільнішим, незалежнішим, він помічає рушійні сили, які дієвець внаслідок цензури або просто сліпоти прагне не помічати, а також мотиви, які дієвець ігнорує, оскільки вони не є усвідомленими або просто очевидними.

Дійсно, якщо вирішити обмежитись експліцитно зрозумілими цілями, то можна досить швидко досягти мети, але на цьому неможливо зупинитись. Щоб зрозуміти рішення підприємця, потрібно знати як організацію, так і становище підприємства. Інтерпретація історика не збігається й не хоче збігатись із роздумами дієвця.

Пошук мотивів розширюється таким чином все більше та більше, аж до охоплення самого середовища. Наслідки ведуть нас до витоків, без цього абсолютне начало ніколи не видає себе. Заглиблення в рушійні сили є, як ми це знаємо, нескінченним за своєю природою. Чи не могла б єдність характеру встановити межі нашого дослідження? Можливо, поза подвійним — раціональним та психологічним — поясненням особистість є якимсь відносно автономним цілим, через яке та в якому вся доля як і найдискретніша дія, отримали б точне значення? Чи вдається нам осягнути цю тотальність екзистенції та особи!?

\* \* \*

Припустимо, що єдність особистості, на яку ми вказали вище, дається в якійсь глобальній інтуїції, але ця невиразима словами інтуїція не дає нам справжнього знання. Звичайно, можна сказати “ця людина здатна на це та на це”, але ризик помилки в таких судженнях є дуже високим. Хо-

ча враження, найчастіше безпосереднє, грає велику роль у людських стосунках, воно є швидше ілюзією знання, аніж знанням.

Як тільки спостерігач хоче вточнити, виокремити індивідуальну сутність, він повинен, щоб реконструювати, спочатку її розкласти. Подвійна необхідність нав'язує себе єдиній дії, *a fortiori* – особистості в її цілісності. Отже, така інтерпретація містить у собі (і не тільки як елементарна інтерпретація невизначеної регресії) істотні непевності.

Навіть якщо ми зупинимось на якомусь визначеному плані (психології характеру, оповіді про становлення або інтерпретації створінь), ми все одно не подолаємо множинності реконструкцій. Якою б не була система, потрібно обирати принцип єдності, і цей вибір не може бути однаковим для всіх. Біографи, таким чином, завжди уважні до складності життя та стурбовані висвітленням слабкостей та суперечностей своїх героїв. Однак вони не обмежуються сполученням дій та імпульсів, вони завжди створюють осіб та їхню екзистенцію. Вони розподіляють, більш або менш свідомо, їхні твори та пригоди, тіні та світло, заслуги та поразки відповідно до якоїсь провідної ідеї, що рідко висвітлюється, але від того не стає менш дієвою. Моральне судження, або щонайменше оцінка цінностей, надихає такий відбір і робить це цілком легітимно – чому б кожного не визначати через те, що є в ньому найкращого? З цього моменту різноманітність образів відбиває швидше конфлікт пристрастей, аніж неоднозначність або свободу інтерпретації.

В автобіографії таке ускладнення є меншим, оскільки ставлення кожного до самого себе визначає ідею, яку він про себе створює та бачення, яке він вносить у свою історію. Організація фактів безпосередньо впливає із тверджень, якими він виражає та ангажує себе. Рішення біографа було б еквівалентом вибору, яким минуле, що стало свідомим, у кожній людині пов'язується із майбутнім об'єктом бажання.

Зрештою, це рішення не є безпідставним або довільним, воно також виражає якийсь людський досвід, зв'язок двох істот, конфлікт або згоду двох темпераментів. Ніщо не відкривається цілковито та повністю якомусь одному спос-

терігачеві. Ми дуже добре знаємо, що наші друзі мають різні образи нас самих, оскільки ми відкриваємо кожному з них різні свої аспекти, кожен отримує, якщо можна так сказати, іншого нас, але водночас ми є всіма цими різними істотами. Щоб опанувати цю множинність, потрібно було б вловити спільне джерело усіх цих настанов. Але якщо інтуїція сутності є мітом, тоді нам залишається лише обирати з-поміж різних гіпотез та приймати рішення так, як ми це спонтанно робимо при життєвому контакті. Біограф як близька, в певному сенсі, людина відкриває якусь частину людини, невливоюї у своїй цілісності.

Безперечно, множинність образів, що змінюється разом зі спостерігачем, вважатимуть фактично очевидною та по праву парадоксальною. Як заперечувати існування якоїсь реальності та, відповідно, істинної ідеї кожної особи? Проте ми хотіли б підтримати цей парадокс. Ми не тільки не вловлюємо минулої інтенції якоїсь дії, ми також не знаємо останнього принципу індивіда. Єдина конструкція, яку можна було б вважати універсально чинною згідно з певною теорією, є конструкцією психолога — вона одночасно відповідає як фактам, так і встановленим узагальненням. За межами цієї принципово обмеженої інтерпретації жодна істина не є навіть мислимою. Тільки Бог міг би визначити цінність усіх дій, ставити на своє місце суперечливі епізоди, уніфікувати характер та поведінку. Разом із теологією має зникнути поняття такої абсолютної істини. Йдеться не про акцентування немічності розуму, а про усунення фікції задля того, щоб описати конфлікт перспектив та діалог “Я — інші”. Пізнання іншого не є ані більш, ані менш привілейованим за пізнання себе — воно прямує до мети, розташованої у нескінченності, але, на відміну від позитивних наук, воно постійно ставиться під сумнів. Так само як кожен перетворює своє минуле, художник перетворює модель, а біограф — свого героя.<sup>1</sup>

Пізнання себе та іншого є, в одному сенсі, взаємодоповнюючими, в іншому — антиномічними, або, щоб сказати краще, діалектично протилежними.

Передусім, навіть не звертаючись до джерел, є очевидним, що кожен розвиває ідею, яку створив про себе самою у контакті із іншими. Я у своїх власних очах відрізняюся від уявлень, які інші мають про мене. Я претендую на спонтанне знання головної причини, спільного джерела цих суперечливих портретів. Але це, припустимо достовірне, знання не є ані байдужим, ані зверхнім щодо суджень іншого. Згодою або протидією ми визначаємо самих себе, вимірюючи себе цими тінями. Ми хочемо або бути такими, якими нас уявляють інші, або уникати їхніх тирапічних визначень.

Водночас, інтерпретація, яку ми даємо нашому характерові та нашій поведінці, передбачає наявність певного психологічного знання. Ми черпаємо це знання не стільки з наукових книжок, скільки з життєвого досвіду та досвіду спілкування, який ми накопичуємо протягом всього нашого існування. Отже, потрібно дослідити інших, щоб відкрити самих себе. Ми об'єктивно помічаємо в інших те, що завжди відмовлялися бачити у собі. Натомість, поведінка іншого, навіть якщо вона відповідає закону, завжди залишається для нас дивною, якщо ми не здатні завдяки зусиллю симпатії поставити себе на його місце, стати свідомістю, схожою на ту, безпосередній вияв якої ми маємо у собі та тільки у самих собі. Наша інтуїція є конкретною, щоб бути ясною, вона має бути націлена на інших.

Але якщо знання, яке я маю про самого себе, пов'язане із тим, яке інші мають про мене, або із тим, яке я маю про них, тоді існує справжня опозиція між оптикою глядача та спостерігача, між конструюванням кожним самого себе для себе й через себе та конструюванням особистості для дослідника та самим цим дослідником. Можна зближувати справжню ідентичність із вловленням персонального стилю, але все-таки власні досвіди *переживають*, тоді як досвіди інших пізнають *об'єктивованими*.<sup>1</sup> Зрозуміло, що як спостерігач самого себе, я роблю із свого характеру або свого минулого якийсь об'єкт для того, щоб досліджувати їх ззовні, але я залишаюсь здатним збігатись зі своєю тривалістю або зі своєю волею. Ці два збіги — один, завдяки

якому визначається життя, й інший, в якому завершується створення особистості, позначають неусувну специфіку пізнання себе.

Зрозуміло, я звертаюся до якихось *alter ego*, Ти в моїх очах є абсолютним суб'єктом, як і моє власне Я. В цьому сенсі я усвідомлюю партикулярність мого знання, а спілкування з людьми її долає. Нам не потрібно аналізувати це спілкування та різні типи діалогів Я і Ти (оскільки ми шукаємо джерело єдиної історичної науки). Для нас було б достатньо показати одночасно схожість та іншість двох типів пізнання, їхню взаємовідповідність та опозиційність. Життєвий досвід є зачиненим у самому собі, рішення, конститутивне для буття для себе, неприступне іншому, але, все-таки, я відкриваю як свій характер та своє минуле, так і характер і минуле інших. Самотність є так само реальною, як і обміни, соціальна та духовна спільність збагачує обміни, не вириваючи, можливо, індивідів із самотності.



### III. ОБ'ЄКТИВНИЙ ДУХ ТА КОЛЕКТИВНА РЕАЛЬНІСТЬ

До цього моменту ми спрощували аналіз, припускаючи спочатку ізольованого індивіда, потім зіставляючи обличчям до обличчя двох індивідів, залишаючи на узбіччі будь-яку соціальну або духовну спільноту. Ця абстракція є зручною, але вона спотворює ситуацію. Як тільки починають говорити про якусь систему знаків або навіть лише про довільні знаки, відразу ж припускають існування суспільства. Для того щоб значення знаків було зрозуміло тому, хто слухає, і тому, хто промовляє, потрібна якась явна або неявна згода, якість спільне вірування. Фактично, спілкування між людьми розгортається всередині колективності, якою просякнуті та визначені елементарні відносини.

Ми не повинні вивчати різні форми або різні аспекти колективного життя, це було б предметом вступу до соціології. В цій роботі для нас важливо лише вказати, наскільки цей вимір реальності трансформує предмет історії та, внаслідок цього, інтенцію історика.

\* \* \*

Досліджуючи пізнання іншого, ми виокремили різні типи обмінів між індивідами — інтелектуальну комунікацію, активне співробітництво та афективне розуміння. На основі цих трьох концептів ми намагатимемося виокремити три способи дослідження соціального факту, а також три його властивості.

Розглядаючи інтелектуальну комунікацію, ми взяли розмову як приклад. Така комунікація дає свідомості змогу мислити як один об'єкт, так і інший, не виходячи поза межі неї самої. Зрозуміло, що ідентичність ніколи не є тотальною, існують розбіжності між сенсом слова, зафіксованим вжитком, та сенсом, що йому надає за таких-то обста-

вин така-то особа. До того ж, конкретніше, *поета* ніколи не відділена від *poesis*, а остання, в свою чергу, від життєвого досвіду. Незважаючи на ці застереження, приклад демонструє нам тип тієї спільноти, до якого йде історик, коли люди об'єднані всередині групи. Чи не полягає найвища мета інтерпретації (тексту або твору мистецтва) у *тотальній точності* — знову помислити те, що мислив творець? З іншого погляду, присутність у кожному розумі однієї й тієї самої мови виявляє іманентну належність кожного одночасно до розумових та об'єктивних реальностей.

Водночас, діалог є простим випадком якогось *соціального зв'язку*. Слова одного зрозумілі іншому. Відповідь останнього матиме рушійною силою питання першого, і ця відповідь конститує мотив того, хто запитував. Не вдаючись у деталі, ми зазначаємо можливість вивчити суспільство на основі *соціальних поведінок*, як це робили фон Візе та Макс Вебер, або визначаючи зв'язок через фундаментальну властивість *зближення та віддалення*, або характеризуючи мотиви та рушійні сили соціальних дій та відносин.<sup>1</sup>

До того ж, *афективна комунікація*, не репрезентуючи автономного аспекту колективного життя, нагадує нам про іншу першу даність, а саме, про почуття, які індивіди мають один до одного всередині групи, про імпульси, які змушують їх соціально діяти, підкорятися правилам або звичаям, про емоції, через які проявляється, виражається та підтримується їхня належність до суспільства.

Додамо, що соціологи намагаються вловити відносну автономію та власне значення різних цілісностей, починаючи з анонімної та швидкоплинної могутності натовпу та аж до нації, спільноти більш ідеальної, аніж реальної, невловимої, хоча й автентично дієвої. Нарешті, об'єктивація колективних заборон у законах, афектів або ідей у святах, звичаях та інституціях дає змогу протиставити внутрішньому життю спільнот зовнішні маніфестації, які виражають їх та, одночасно, підтверджують.

Для нас достатньо цих швидких вказівок; вони спочатку нагадують нам традиційну у соціології альтернативу *елементарного* методу та методу *тоталітарного*, потім — різні

точки зору, які обирають, щоб визначити *примітивні форми соціальності*.<sup>1</sup> Можливо, маючи множинність модусів визначення, а також нескінченне розмаїття суспільств, марно шукати якоїсь *істинної* класифікації. Будемо вважати фундаментальним фактом те, що спільнота, будучи створеною пріоритетом об'єктивного духу над духом індивідуальним у кожній особі, є історичною, конкретно першою даністю. Люди набувають свідомості, засвоюючи, не знаючи цього, певний спосіб мислення, судження та відчуження, притаманний певній добі, а також нації або класу. До того, як відокремитись та ізолюватись, розуми були відкриті назовні, вони є схожими, якщо можна так сказати, ще до того, як бути різними. Як соціальні феномени, вони спонтанно розділяють очевидності та переконання. Біологічна індивідуальність є даністю, людська індивідуальність особи є сконструйованою на підставі якоїсь спільної основи.

Ми залишимо осторонь різні типи відносин та соціальних почуттів, різні ступені спільності, описи часткових ансамблів або складних структур. Ми цікавимося лише трансформацією, якої зазнає історичний об'єкт, оскільки він створений не тільки психічними подіями, а й *об'єктивним духом*, інституціями та системами, які впорядковують нескінченну множинність індивідуальних дій.

\* \* \*

Незалежно від того, чи йдеться про повсякденне життя чи про найважливіші екзистенційні рішення, кожен із необхідністю підкоряється історично змінним звичаям. Матра вдягаться або їсти так само, як і церемонії одруження та організації сім'ї є разом із якимось простором ініціативи, що залишається кожному, колективно визначеними. При цьому не так вже й важливо, що в одному випадку йдеться про закони, в іншому – про традиції або моду.

В певному сенсі здається, що схожі між собою індивіди можуть з більшою легкістю пізнавати одні одних. Вони мають одну й ту саму мову у найширшому значенні цього слова, вони роблять одні й ті самі жести, використовують одні й ті самі слова. Але будь-яке суспільство ніколи не є повністю сучасним самому собі. Звичаї, правові закони або

релігійні правила конституують живе минуле, адже вони переносяться тими, хто з покоління в покоління вповноважений їх підтримувати. Отже, ми діємо, не розуміючи інституцій, які змушують нас діяти (від нас вислизає, що найменш, їхній первісний сенс). В цьому ключі стає зрозуміло настанову Дюркгайма – трактувати соціальні факти як речі. Ці факти іманентні кожному, вони конститууювані добровільними поведінками, що, найчастіше, викристалізовані звичками або зумовлені ледь усвідомленими ідеями чи переконаннями. Але ми приймаємо ці поведінки (починаючи від жесту вітання, та аж до формальностей громадянського стану) спонтанним чином, ми знаємо про їхню корисність або їхню функцію *для нас*, вони узгоджують нас із іншими та із соціальними приписами, але ми не знаємо їхнього походження та їхньої історії.

Немає навіть потреби згадувати пережитки, які змушують нас повторювати та відтворювати існування померлих – ми рідко маємо точне та повне знання актуальних звичаїв. Соціальні факти безпосередньо виходять поза межі індивідуальних свідомостей та фіксуються у ритуалах, які набувають форми імперативів, деколи індиферентних, найчастіше священних чи загальноприйнятих, тиранічних для бунтівників та нонконформістів. Будь-який контакт суспільств або цивілізацій призводить спочатку до зіткнення суперечливих очевидностей, звідки випливає взаємне нерозуміння. Мусульманин, який молиться, готовий сміятися із християнина.

Соціальні факти інституційного типу, якими б трансцендентними не були вони внаслідок своєї чужорідності та могутності, зберігають привілей психічних подій. Вони є зрозумілими, вони є співрозмірними не з природними феноменами, які потрібно поєднувати відповідно до закономірностей або реконструювати, але із людськими діями та творами, які потрібно інтерпретувати так, як інтерпретують літературний чи філософський текст. По той бік слів ми знаходимо душу, а в письмових втіленнях думок або схильностей, в колективному житті – якусь культуру.

Це зближення є тим більш чинним, що фактично *об'єктивний дух*, ансамбль ідей, вірувань та звичаїв якоїсь

доби або групи постають перед нами, щонайменш частково, об'єктивованими. Назвемо *об'єктивованим духом*, за виразом Н. Гартмана, те, що Дільтей називав об'єктивним духом, а саме, всі речі природи, на який дух наклав свій відбиток — надруковані книги, обтесане каміння, розписані полотна.<sup>1</sup> Закріпимо вираз *об'єктивний дух* за тим, що часто називають *колективними уявленнями*, тобто за всіма способами мислити та діяти, властивими якомусь суспільству, юридичними, філософськими, релігійними та іншими репрезентаціями. Людина живе в оточенні залишків минулого, які відтворюють якийсь тип присутності тих, кого більше немає. Людина живе у спільноті, одночасно соціальної та духовної, внутрішній кожному остільки, оскільки вона виражається у частковій асиміляції свідомостей, та зовнішній всім остільки, оскільки жоден не є джерелом спільних практик, жоден не обирає стану знань та ієрархії цінностей, які він отримує та приймає.

\* \* \*

Об'єктивований, або об'єктивний, дух є одночасно доступнішим та двозначнішим за психічну подію.

Якесь пам'ятка може бути визначена або як документ, або як духовна реальність, так би мовити, віртуальна реальність, дарована усім. Як документ, Джоконда є певним способом відчувати та творити, притаманним душі якоїсь людини в певну мить або певної доби. Як витвір мистецтва, Джоконда постає як кристалізована краса, що існує незалежно від часу протягом віків, котра для того, щоб відновити свою первісну свіжість, потребує виключно любові та розуміння.

Отже, є можливими два пізнання минулого, одне прямо стосується духу, вписаного в матерію, інше — свідомості якоїсь особистості або групи, досяжної завдяки цим *об'єктиваціям*. Альтернатива пов'язана не лише із ситуацією історика, а й із істотною структурою реальності. Якби історик поставив собі за мету пережити те, що пережив *інший*, твір був би одночасно і перешкодою, і посередником, оскільки потрібно пройти через інтенціональні змісти, які, ставши автономними, швидше приховують, аніж вира-

жають реальність, з якої вони походять. Але твір так само, як і свідомість, є об'єктом історії, він віддаляється від життя або, точніше, прив'язується до історичного життя, що характеризується подвійним рухом екстеріорізації та оновлення.

Об'єктивний дух поділяє цю двозначність. Трансцендентність твору насправді залежить від двох причин – з одного боку, творчість ніколи не є, так би мовити, свідомою, і задум творця важить менше, ніж результат, призначений для всіх; з іншого боку, згідно із формулою Зімеля “*Wendung zur Idee*”<sup>4</sup>, наукові чи філософські висловлювання, навіть якщо вони на самому початку слугували якійсь практичній меті, організуються в універсум, який не підкоряється жодному іншому закону, окрім свого власного. Об'єктивний дух, який кожен засвоює природним чином, включає як фрагменти цього універсуму, так і колективні забобони або абстрактні переконання. Множинність *систем інтерпретації*, яку ми вивчатимемо далі, чинна для соціальних фактів так само, як і для пам'яток.

Натомість, яким би не був об'єкт історії – колективним або духовним – він є, так би мовити, екстеріоризованим. Інституції приступні ззовні, вони не можуть бути зведеними до сумнівних свідчень зацікавленої особи або глядача. Сам факт стає помітним, він дарується погляду або зберігається до певного моменту непоміченим у текстах. Проте подекуди ці тексти є загадковими як церемонії або практики, можливо, вони мають не *одне* значення, а кілька, відповідно до індивідів та епох; отже, форми вірувань часто переживають самі вірування. Незважаючи на це, дослідження розпочинається із документів та прямує до мети, яка вислизає принаймні від неусувної темряви життєвого досвіду.

Одночасно реальність виявляється *деіндивідуалізованою*, *раціоналізованою*, а деколи навіть *систематизованою*. Для того, хто цікавиться тільки спільними очевидностями та завжди незавершеною логікою колективних поведінок, індивідуальні події зникають. До того ж, інтегрована в якусь інституцію особа впадає в анонімність; ідеальним функціонером є той, хто повністю забуває про свої людські

преференції. Цілі, які переслідуються колективною діяльністю, є значно видимішими, оскільки є менш сингулярними, більш регулярними та більш раціональними. Дійсно, в історичних рухах індивіди, вирвані з їхніх звичок, стають чутливішими до різноманітних імпульсів — закликів пророків, навіювань реклами, — аніж керованими корисними підрахунками. Незважаючи на це, інтерес історика спрямований на характерні ситуації, які робили б *індивідів* наявними, і останні, підкорені якійсь партії або церкві, знову вислизали б від самих себе. Їхні дії, войовничі або правильні, більше залежать від обставин та організацій, аніж від глибинного бажання кожного з них.

Зрештою, якимсь законодавством, якась конституція формують певний широкий зв'язний масштаб. Здається, що історична реальність в цьому випадку має якусь єдність на кшталт єдності духовних творів. Це правда, що закони, сформульовані у кодексах, репрезентують лише елемент живого права — не кажучи вже про санкціоновані насильства, право, яке застосовується, не збігається з правом письмовим. Але, з іншого погляду, певні поведінки створюють самі по собі якийсь органічний ансамбль лише на підставі взаємної залежності, котрий містить рішення всіх та кожного (наприклад, в економічному житті). Тут історик швидше має створювати, аніж виокремлювати якусь іманентну раціональність.

Ми бачимо, наскільки неточною є точка зору, згідно з якою фрагментарні та безформні історичні дані є наче пилом. Історик, що розбирає архіви, спочатку добирає факти, але тільки-но він починає їх об'єднувати, нехай у простій розповіді, вони більше не є хаосом. Історик не досліджує ані ізольованих індивідів, ані відокремлені події — перші завжди інтегровані в якісь групи, другі невіддільні від якогось стану колективності або інституцій. Зрозумілість мотивів (а подекуди й рушійних сил) передається поступово колективним і несвідомим творам, суспільству та історії.

\* \* \*

В попередньому описі ми намагалися уникнути двох класичних антиномій — антиномії індивіда й суспільства та

антиномії колективних уявлень і автентичної думки. Ми ще матимемо можливість повернутися до цих проблем. В даний момент ми хотіли б лише вказати, чому зараз ми ними нехтуємо.

Історія, згідно з класичною формулою, є спонтанною пам'яттю суспільств. Минуле, яке викликає інтерес, є, передусім, минулим групи; історична цікавість виникає у зв'язку зі знайомим кожному почуттям належності до якогось цілого, яке його перевищує. Те саме стосується примітивних форм історії, але в міру того як індивіди усвідомлюють самих себе, історик більше не обмежується тим, щоб прославляти спогадом, виправдовувати легендою або освячувати якимось ідеальним прикладом ту чи іншу спільноту або владу. Він ставиться до свого дослідження так, ніби він розглядає сучасні проблеми, у зв'язку із соціальною реальністю та персональним судженням. Мону-ментальна історія має таке саме значення, що й історія соціальна, оскільки зусилля конституювання самого себе належить тому самому рівню, що й конституювання політичної волі.

Однак ця опозиція все ще залишається штучною, оскільки вона постулює індивіда та суспільство зовнішніми та, так би мовити, сторонніми одне одному. Водночас, суспільство присутнє в індивіді, навіть якщо він вважає, що за самого себе відповідає тільки він один. Ми можемо розірвати сімейні та професійні зв'язки, але з нами завжди залишатиметься мова, система концептів і цінностей, які є істотно нашими, оскільки ми можемо визначати самих себе, нехай навіть негативно, тільки використовуючи це спільне багатство.

Насправді опозиція залежить від політичної ідеології. Вона належить мирним епохам, коли люди (або більшість з них) визнають себе у своєму середовищі. Але є також інші епохи, коли соціальні відносини проходять через якусь фатальність або тиранію речей чи меншості. Бунт проти суспільства



насправді є однією з рушійних сил історичного руху. З іншого боку, у порядку цілей спільний ідеал та ідеал індивідуалістичний репрезентують два полюси фундаментальної альтернативи. Або індивід реалізується в соціальному житті та через нього, свідомо приймаючи свої соціальні зобов'язання, або він навпаки бажає, щоб колектив залишав кожному якомога більшу незалежність, та зводить державу, що є символом та виконавицею загальної волі, до адміністративних функцій.

Нам, можливо, дорікнуть, що ми не відокремили в об'єктивному дусі того, що належить якійсь історичній групі як групі партикулярній, від того, що перевищує межі груп та має цінність для всіх людей. Безперечно, між духом військового полку та духом школи, між духом якоїсь доби або нації та станом знань в певний момент ми помічаємо якусь відстань, але, на перший погляд, не бачимо жодного порушення зв'язку. Об'єктивний дух є множинним, незв'язним, без визначеної єдності, без певних меж. Однак жодна діяльність не є фактично зачиненою в ній самій, жоден ритуал не є незалежним від будь-якого впливу. Звичаї та боги дають про себе знати, техніки часто наділені якоюсь свіденною цінністю. Навіть чисті науки мають своєю умовою та своїми засновниками людей, пов'язаних із певними соціальними відносинами. З цього моменту тільки через аналіз духовних універсумів та діяльності в їхньому сутнісному значенні, можна встановити характерні риси та антиномії різних історій.

Спільні уявлення набувають ясності тільки в індивідах та через них, в них та через них реалізуються спільноти, які завжди передують їм та їх переважають. Опис не легалізує жодної уїетафізики, ані метафізики *національної душі*, ані метафізики *колективної свідомості*, але він підтверджує існування реальності, одночасно трансцендентної та внутрішньої людям, соціальної та духовної, тотальної та множинної.

## IV. ІСТОРИЧНЕ ПІЗНАННЯ

Тут ми хотіли б визначити історичне пізнання на основі трьох попередніх параграфів. Ми дійдемо такого визначення двома різними шляхами.

До цього моменту ми аналізували всі форми, яких набуває наука або розуміння подій людської історії. Зараз дуже важливо врахувати той факт, що об'єкт історії належить минулому, що він перебуває у становленні, що він є складовою колективної та духовної реальності, одночасно іманентної та трансцендентної індивідуальним свідомостям. Між голою тривалістю та чистим розумом, по цей бік загальностей та по той бік об'єднаних елементів, виокремлюється оригінальний напрям історичного дослідження.

До того ж, він йде одночасно від пізнання себе та від пізнання іншого. Він прагне подолати частковість та взаємність глядача й дієвця, діалектику того самого та іншого. Отже, в крайньому виразі вимальовується власна інтенція історичного пізнання, яка, будучи невіддільною від людської екзистенції, зіштовхує теперішнє з минулим, те, ким кожен є, із тим, ким він був, суб'єкта із іншими істотами; історичне пізнання є рефлексією, моментом діалектики, яка йде від життя й до нього ж повертається.

\* \* \*

Ледь приступивши до аналізу самопізнання, ми помітили типову розбіжність між життєвим досвідом та ретроспекцією, яка ніколи не є відродженням, а завжди є концептуальною реконструкцією. В цьому сенсі пізнання себе та іншого, сучасне та ретроспективне мало б належати одному й тому самому жанрові. В цьому жанрі історичне пізнання складало б його останній підрозділ - проміжок між знанням та його предметом набуває тут максимальних розмірів.

Індивіди, які віддаляються від нас, губляться в абстрактному. Присутній інший безперервно нагадує нам про свою здатність змінюватись, відсутній інший є в'язнем образу, який ми про нього собі створили. Свідомість історичного персонажу остаточно зафіксована в його поведінці та в його творах. Ніщо більше не могло б вирвати його з непохитного образу того, ким він був та ким завжди має бути. Якщо ми в наших друзях спробуємо відокремити те, ким вони є, від того, що вони роблять, то ця відмінність стиратиметься в міру того, як ми заглиблюватимемося у минуле. На перший погляд несправедливий ідеал відродження минулого є для історії так само недоступним, як і стороннім.

Кількість та якість історичних довідок є змінною величиною. За браком документів більшість психоаналізів, випробуваних на історичних персонажах згідно із найсприятливішою гіпотезою, є спокусливими, але такими, що не підлягають верифікації. Навіть якщо поведінка персонажа залишається зрозумілою, його таємне буття вислизає від нас все більше й більше. Найлегша та завжди правдоподібна раціональна інтерпретація має тенденцію витіснити інтерпретацію за допомогою рушійних сил (особливо несвідомих рушійних сил). Чим більше люди минулого цікаві передусім своєю історичною діяльністю, від якої вони невіддільні, тим більше вони є, так би мовити, деіндивідуалізованими.

Так само змінним є фактор симпатії, який передує, супроводжує та наслідує пізнання людських подій. Пізнання себе, пізнання іншого (коли воно є життєвим, безпосереднім) розгортається в атмосфері інтимності. Ми маємо достатньо спільних ідей та почуттів із нашими сучасниками для того, щоб зрозуміти, зазвичай, як можна пережити досвіди, про які свідчать документи (твори або дії). Як кажуть буденною мовою, ми можемо поставити себе на місце іншого.

Історичне пізнання часто позбавлене цієї співучасті свідомостей. Тільки психологічні відмінності могли б абсолютно розділити сучасників. Спілкування індивідів, що належать до різних епох, різних цивілізацій, залишається переважно інтелектуальним. Ми реконструюємо систему думок, систему цінностей, ми пояснюємо і ту й іншу якимись

обставинами, але ми рідко досягаємо того, щоб відтворити людське життя, яке самовиражалось у цих універсумах, або ж такий успіх є наслідком якоїсь довгої близькості, привілеєм мистецтва або великого історика.

Чи можна сказати, що історичне пізнання завжди є неадекватним? Насправді все залежить від мети, яку йому приписують. Воно не відтворює ані застиглих вражень, ані окремих почуттів, ані афективної цілісності, що утворюють атмосферу, в якій ми живемо. Враження, яке дається тільки присутністю, незначні, але показні деталі, особистий стиль - все те, що робить нас відразливими або привабливими, поступово тьмяніє в забутті. По суті історик відкриває свідомості тільки через ідеї: ідеї творів, які він намагається переосмислити, ідеї, які доходять до нас, ідеї, якими він заміщує життєві досвіди, щоб зробити їх зрозумілими. Непоправна втрата? Те, що нас найбільше зачіпає, не обов'язково є тим, що заслуговує жити вічно.

До цього моменту ми аналізували історію в контексті біографії та автобіографії. Проте можна сказати, що біографія не є історичним жанром, або, щонайменше, що біографія та історія розгортаються в протилежних напрямках. Біограф цікавиться приватною людиною, історик передусім цікавиться людиною публічною. Людина входить у історію лише завдяки своїй дії, яка впливає на колективне становлення, чи завдяки своєму внеску в духовне становлення. Біограф хотів би відновити незамінну людину, так би мовити, кожного з нас у ньому самому та для його близьких. Безперечно, існують й історичні біографи - приватна та публічна людина, індивід та історична істота мали б однаково поставати в їхній нероздільній єдності. Проте навіть у цьому випадку опозиція, щонайменше частково, залишається. Біографія вловлює епоху одночасно із людиною, але вона орієнтована саме на людину; історик, в кінцевому рахунку, поза людиною шукає добу. Цілі залишаються протилежними, тоді як предмети мають тенденцію до змішування.

Відтепер перспектива перегортається - історія більше не є останнім підрозділом знання, історичне знання більше не є найсухішим та найбіднішим; навпаки, воно стає повною

реалізацією якоїсь тенденції, помітної з моменту самопізнання, та завершенням зусилля переосмислення життя, очищуючи та реконструюючи іманентну йому § раціональність, навіть якщо вона ще не помічена істотами, які її переживають. Те, що наука не здатна збігатися з тривалістю, не перешкоджає їй виконувати своє покликання, адже вона осягає рух від життя до духу, від індивідів до колективного призначення.

Відверто кажучи, ні цієї інтелектуалізації тривалості, ні цієї спіритуалізації предмета недостатньо для визначення історії. Вони дають змогу відрізнити історичне пізнання від психології, життєвий досвід від ретроспекції. Але будь-яке пізнання подій є ретроспективним. Якщо підходити з усією строгістю, події спостерігають тоді, коли вони відбуваються, а пояснюють їх та організують зрозумілим чином тільки після того, як вони відбулись. Людська свідомість виникає, так би мовити, тільки у спогаді або в глядачеві. Життєвий досвід є ніби поглинутим ним самим. Він трансформується та розчиняється, як тільки починає виражати або пізнавати себе.

Отже, все ретроспективне пізнання не є історичним. В цілому, можна було б виокремити три напрямки. В першому з них метою є узагальнення психологічного порядку (психологічні закони, теорії психозів, характерологічні типи). В цьому випадку події використовують, але їх не розглядають в їхній темпоральній локалізації. Зазначимо також, що подію підмінюють фактом за допомогою наукової абстракції. В другому напрямі тяжіють до цілісностей, трансцендентних тривалості (сутнісне Я, справжнє людство). Нарешті, третій напрям намагається реконструювати становлення. Тільки ця орієнтація є властивою для історії (через побоювання втратити себе в нескінченному подорожуванні, через бажання досягнути фіксованих пунктів історик безперервно підноситься до трансцендентних становленню узагальнень та цілісностей). В певний момент індивід починає розмірковувати про свою пригоду, спільнота - про своє минуле, людство - про свою еволюцію: таким чином народжується автобіографія, національна історія, універсальна історія. Історія є *ретро-*

*спективним осягненням людського, інакше кажучи, одночасно соціального та духовного становлення.*

\* \* \*

Між пізнанням себе та пізнанням іншого ми спостерігали якийсь різновид діалектики. Я знаю свої враження або є свої мотиви та дії інших. Ми визначаємо себе у своїх власних очах через найкраще з того, що в нас є (те, що ми маємо, або вважаємо, що маємо, або хотіли б мати), та оцінюємо інших відповідно до їхньої поведінки та, якщо можна так сказати, залежно від їхнього успіху. Наше уявлення про нас самих не є завершеним, ми кредитуємо себе (за винятком тих випадків, коли ми посилаємося на якийсь тиранічний характер, щоб вибачити власні помилки). Натомість, у нас є схильність до того, щоб зачиняти інших в якійсь формулі, одночасно розпливчастій та категоричній, часто чим більше розпливчастій, тим більше категоричній.

Чи можна і в якому напрямі можна подолати цю діалектику? Ми констатуємо, практично, що існує множинність образів кожного індивіда та кожної поведінки, що різноманітність точок зору є неусувною так само, як і опозиція суб'єкта та дослідника. Але наскільки історія підноситься над психологією, або, щонайменше, підкоряє психологію твору або події, настільки вона вислизає від опозиційної частковості дівця та глядача, стає ближчою до цього, аніж до того, не будучи поневоленою оптикою жодного з них. Дія, яку затримує історик, не є дією, яку спостерігав такий-то глядач в такому-то місці або в такий-то особливий момент, а дією, яка визначається історично своїм місцем в якійсь ситуації або в якомусь становленні, тими наслідками, які вона мала для спільноти. Так само твір, в якому індивід самовиражається та з яким зливається, вислизає від психологічної альтернативи, від упередження як зацікавленої, так і сторонньої особи, як шанувальника, так і ворога.

Отже, привілеї ретроспекції компенсують, можливо, ті обмеження, яким вона підлягає. Історик, на відміну від сучасника, знає ціле індивідуальне життя та повністю ігнорує те, чим людина могла б стати. Натомість, він знає те, що вона зробила, і знає до кінця. Доля ж залишається невизначеною

доти, доки вона незавершена, людина кожної миті вирішує та, якщо можна так сказати, обирає себе по-новому. Навіть для самотньої людини розмова останнього дня може змінити значення всієї попередньої екзистенції.

Коли йдеться про ідеї, історик фіксує їхні наслідки, він оцінює метра за його наступниками, стару доктрину - за критеріями сучасної науки. Те, чого не міг вгадати творець, історик відразу ж бачить завдяки відступу назад. В цьому сенсі теперішнє висвітлює минуле: сучасна психологія оновлює розуміння найдавніших мітологій, мікрофізика — кантівську концепцію об'єкта або уявлення про атом античних філософів. В цьому сенсі історик перемагає не тільки спостерігача, а й дієвця, оскільки він має до своїх послуг документи, недоступні, згідно із визначенням, тим, хто спонтанно та несвідомо прожив історію.

Отже, йдучи в цьому напрямку, історик долає елементарні неясності, не перетворюючись на наукового дилетанта, але змінюючи мету. Множинність перспектив якоїсь події залишається, оскільки ми залишаємося на рівні індивідів та претендуємо на досягнення невлвовимого руху свідомості. Попередній аналіз запропонував нам дві можливі істини - істину факту, що став об'єктивним, та істину становлення, яке своїм просуванням творить істину минулого.

\* \* \*

Вище ми вказали, що сама мета самопізнання видається невизначеною. Пізнати себе - чи означає це побачити те, чим є або здатна бути кожна людина? Чи це навпаки означає зафіксувати свою сингулярність? Це культ оригінальності чи людяності? На перший погляд здається, що ми нехтували цими запитаннями, але насправді всі наші аналізи підводили нас до них.

На елементарному рівні діалектика себе та інших постає знову, вона, здається, орієнтує і перше й друге дослідження на партикулярності. Але ця опозиція є ілюзорною, оскільки в собі помічають як себе, так і іншого, того, ким я вже не є або ким я міг би бути, та впізнають себе в цьому іншому.

Але потрібно також розрізняти два типи спільності - психологічну та історичну. Потрібно, щоб я спостерігав у собі якийсь спосіб діяти або відчувати, щонайменш аналогічний тому, який я констатую ззовні; в іншому випадку я розповідав би факти, не розуміючи їх. Але ця ідентичність людських імпульсів, яким би не був рівень їхньої формалізації, це абстрактне збіднення, до якого я повинен вдатися, щоб їх досягнути, є достатніми тільки для моралістів і розповідачів, які вимірюють нескінченну різноманітність пригод та осіб простотою минулих тенденцій. Історія в такому випадку була б збіркою прикладів для психолога. Для об'єднання в союз недостатньо тільки схожості психологічних механізмів моєї думки й волі та думки й волі іншого. Якщо я розумію своїх співгромадян або сучасників, то це тому, що ми є носіями одного й того самого об'єктивного духу, ми використовуємо одну й ту саму мову, ми отримали одні й ті самі цінності, ми поділяємо одні й ті самі очевидності.

Цей тип спільності дає змогу зробити подвійний висновок. Історичне пізнання є частиною, а також є засобом пізнання себе. Я відкриваю частково у самому собі минуле мого колективу: коли я цікавлюсь ним, то я керуюся не простою цікавістю, я розшукую не спогади або образи — я намагаюся відкрити, яким чином мій колектив став тим, чим він є, як він зробив мене тим, ким я є. З іншого боку, якщо я є, спочатку та передусім, таким, яким мене сформувало моє оточення та середовище, якщо я спонтанно не відрізняю отриманих ідей від своїх власних, тоді я змушений досліджувати людський світ, щоб виокремити те, що, можливо, робить мене унікальним, те, що в будь-якому випадку є істотно моїм, оскільки я освятив його своїм вибором.

Проте, якщо пізнати себе означає привнести в окрему свідомість унікальний нюанс пережитого досвіду або свого постійного Я, то мені, можливо, потрібно зачинитися в самому собі, заглибитися у свої власні враження. Вже для того, щоб висвітлити властиву мені оригінальність, я стикаюся, щонайменше неявним чином, із певним різновидом конфронтації. Тільки-но я починаю претендувати на знання, я повинен вийти поза межі самого себе. Я вловлюю



імпульси, що змушують мене діяти, тільки проходячи через досвід інших людей. Пізнання себе як сингулярної істоти неминуче слідує за відкриттям інших істот та заглибленням в них. Кожне визначення відбувається шляхом протиставлення: якась доба протиставляється її минулому, якась культура або нація - іншій культурі або нації, якась особа - її добі або її оточенню. На всіх рівнях пізнання себе є останнім, воно маркує завершення пізнання іншого.

Ми приходимо, нарешті, до того, щоб поставити вирішальне запитання. Це подолання сингулярностей не дорівнює поясненню фактів якимсь законом або Індивідів - якимсь типом. Або історія досягає якоїсь Незв'язної множинності, в якій ми розташовуємося, Порівнюючи себе з іншими та обираючи себе, або вона приписує людству якесь покликання, яке підкоряє різні Місії людей та груп фінальній єдності, єдності абстрактного імперативу або колективного завдання.

\*\*\*

Історичне буття не є ані тим, яке триває та накопичує досвіди, ані тим, яке себе згадує, - історія передбачає Усвідомлення, що визнає минуле як таке в той самий момент, коли свідомість надає йому щось на кшталт присутності. Ось чому ми шукали джерело історичного пізнання Не в пам'яті, не в пережитому часі, а в рефлексі, яку кожен Глядач здійснює щодо самого себе, в спостереженні, яке робить об'єктом досвід іншого.

Ми могли б також аналізувати інтервал між пережитим Та ретроспекцією на прикладі спогаду, оскільки останній Не є законсервованим і зафіксованим між враженням та його відновленням у пам'яті, на кшталт якогось матеріального атому в глибинах несвідомого. Спогад належить Моєму життю, він трансформується разом із ним. Лише Ікісь виняткові моменти вислизують, можливо, від цієї іволюції, та, назавжди відбиті в нашій пам'яті, здатні переживатися знову. В будь-якому випадку, ці мимовільні згадки, завжди фрагментарні та ніби над-часові, не є достатніми для того, щоб забезпечити безперервність нашого Я або відібрати свідомість у тривалості часу.

Пам'ять пов'язана із примітивними формами історії, оскільки вона постачає певний матеріал. Перші розповіді зчеплювали події, які розповідач пригадував, щоб нагадати про них самому собі або довести їх до відома інших. Але в з той самий спосіб, що і пізнання, ці розповіді віддаляються від пережитого - той, хто розповідає, не відтворює ані для себе, ані для інших те, що він бачив або відчував, насправді він має ілюзію знову переживання або знову бачення, на основі слідів, які в ньому залишило минуле, він виражає в словесних формулах факти та жести, при яких він був присутній. Свідок дає певні гарантії правдоподібності або, щонайменш, автентичності (ми могли б легко перерахувати незамінні переваги сучасних літописців), проте він є в'язнем обмеженої оптики глядача або (та) дієвця. Ні той ні інший не пережили історичної реальності в тому сенсі, в якому вона не належить індивідуальному рівню. Ні той ні інший не переживають її знову та не можуть змусити когось її пережити.

Документи, щоб знати про історію, та спогади є лише умовою її існування остільки, оскільки індивід, за браком безперервності, не здатен дістатися історії, навіть своєї власної. Послідовні моменти об'єднуються завдяки миттєвій ретенції; я є своїм минулим, сумою своїх досвідів завдяки накопиченню здобутків; я можу збігатися із моїми віддаленими враженнями та залишатися самим собою для своїх близьких завдяки відносній перманентності моїх уподобань. Буття, що еволюціонує, є тим, що збагачується, зберігаючись, але яке слід також забувати, щоб просуватись далі. Історія постає разом із усвідомленням цієї долі, разом із байдужістю, яка розриває єдність наївної тривалості. Замість того, щоб примикати до становлення, замість того, щоб занурюватись у внутрішній динамізм, індивід намагається пізнати себе, подвоюючи себе. Завдяки рефлексії він робить еволюцію історичною, невіддільною від своєї екзистенції. Історія належить не порядку життя, а порядку духу.

В ході попереднього опису ми підняли практично всі проблеми, яких ми торкнемося далі у нашому дослідженні. Це випередження неминуче, оскільки вся філософія історії постає з фундаментальної даності - індивід у колективі, що перебуває у процесі становлення, індивід, що розмірковує про самого себе, про своє минуле, про свою власну рефлексію. В цьому висновку ми виокремлюємо тільки два типи результатів - з одного боку, ті, що стосуються природи розуміння, з іншого - першопідстави релятивності, яка загрожує науці про людське минуле.

Якщо ми знову повернемося до аналізу пізнання іншого, ми будемо коливатися між двома визначеннями. Або ми називатимемо розумінням інтуїтивне осягання стану свідомості у проявах цілісної істоти в обличчі та тілі, або ж ми зарезервуємо це слово за більш розробленими формами знання, за осяганням мотивів, рушійних сил або особистості. Без будь-якого пояснення (оскільки йдеться про номінальне визначення) ми залишимо останній елемент цієї альтернативи - розуміння буде для нас реконструкцією свідомості іншого або витворів, з яких випромінюється свідомість. (Єдиним жестом ми повністю відокремимо розуміння від симпатії як афективної співучасті)

Це визначення, здається, викликає два заперечення. Розуміння самого себе проходить через спогади, ми легко погоджуємося із тим, що воно змішується із реконструюванням. Але у випадку іншого реконструювання вимагає посередництва знаків; інтерпретація самих знаків або умовивід означеної речі зі знаків додає якийсь новий вимір цьому феномену, і тут виникає нова неясність - чи ми розуміємо свідомості інших та їхні твори самі по собі чи одні стосовно до інших? З іншого боку, чи не порушується в міру того, як ми підміняємо пережиту тривалість сконструйованими відносинами, іманентність інтелегібельності реальності, яка, як ми кажемо, є характерною ознакою розуміння?

Множинність розумінь є даністю дослідження. Люди спілкуються використовуючи системи знаків, вони створюють пам'ятки; отже, певний різновид розуміння має на меті значення, що стало об'єктивним, ідеальний зміст слів або тексту. Оскільки значення написаного, або, більш загально,

твору, існує тільки завдяки акту творення, то вони відсилають до свідомості письменника або художника. Цей демарш являє собою іншу форму розуміння, особливо важливу для історика. Зрештою, в обидвох випадках розуміння прагне досягнути інтенцію іншого духу, отже, результатом цього зусилля має бути якась інтегральна адекватність, сингулярне пізнання, а не загальність.

У випадку мимовільних та неконвенційних знаків (жести, міміка, рухи обличчя) ми дійсно встановлюємо якийсь невловимий зв'язок із учасником. Людина у гніві не думає про значення стиснутих кулаків, вона не хоче ні виражати себе, ні спілкуватися. Але цей випадок більше цікавіший для психолога, аніж для історика. Ми залишимо осторонь науку про експресивні симптоми, порушені дії, письмо, характер тощо. Обмежимося лише зауваженням, що цей безпосередній зв'язок не є властивим розумінню, що він навіть не є притаманним тільки людським феноменам, оскільки будь-який наслідок є знаком своєї причини (дим потягу, наприклад) для того, хто знає це відношення. Власне кажучи, знак залежить від розуміння лише тоді, коли він репрезентує якусь ідею або, щонайменш, виражає якусь інтенцію.

Так само реконструкція якоїсь тривалості не заперечує принципу іманентності. В більшості випадків інтерпретації психоаналітиків виявляють у пацієнтів такі підстави їхніх дій, про які останні і не здогадувались. Але раціональність реакції злопам'ятства все-таки залишається внутрішньою щодо поведінки, діючим принципом якої вона, так би мовити, була. Іманентність інтелегібельності визначається стосовно життя, а не усвідомлення. Це розрізнення є фундаментальним, якщо, як ми це побачимо у наступному розділі, мета історії полягає у тому, щоб зрозуміти екзистенцію, виокремлюючи систему знань та цінностей, не зв'язуючи себе ідеологіями, тобто ідеями, якими люди створюють або хотіли створити про самих себе.

Зв'язки, встановлені наукою між феноменами, нав'язуються всім, хто шукає істину. Чи мають зв'язки розуміння ту ж саму універсальну чинність? Або розуміння є солідарним із особою інтерпретатора? Кожен з трьох перших параграфів цього розділу пропонує запитання.

Історик належить становленню, яке він окреслює. Він опинився "після подій", але належить тій самій еволюції, Історична наука є формою свідомості, яку спільнота має щодо самої себе, вона є елементом колективного життя, як пізнання себе є аспектом персональної свідомості, одним із 9 факторів індивідуальної долі. Чи не є вона водночас функцією актуальної ситуації, яка згідно з визначенням змінюється з часом, та виявом бажання, яке надихає вченого, не здатного віддалитися від самого себе та від свого об'єкта?

Але, водночас, ми зустрічаємося із протилежною складністю – історик намагається проникнути у свідомість іншого. Стосовно історичного буття він є іншим. Психолог, стратег або філософ, він завжди спостерігає ззовні. Він не може ані помислити свого героя так, як він мислить себе сам, ані побачити битву так, як її бачив або переживав генерал, ані зрозуміти доктрину так, як розумів її творець.

Нарешті, коли йдеться про інтерпретацію якоїсь дії або якогось твору, ми повинні їх реконструювати концептуально. Проте ми завжди маємо вибір між багатьма системами, оскільки ідея є одночасно іманентною та трансцендентною життю - всі пам'ятки існують для них самих та через них самих в духовному універсумі, юридична та економічна логіки є внутрішньо властивими соціальній реальності та вищими за індивідуальну свідомість.

На практиці ці три проблеми погано розділяються. Зовнішня позиція глядача виражається як у виборі системи інтерпретації, так і в інтерпретаційній манері всередині певної системи. Історичність історика отримує вираження в точці зору глядача, а також в перспективі становлення. Однак ці розрізнення дають нам змогу організувати наше дослідження — ми вивчатимемо спочатку історика, зовнішнього стосовно свого об'єкта, потім історика в історії, рух якої він окреслює. Можна було б сказати навіть так: спочатку - дослідник іншого, потім - історик свого власного минулого.

# ДУХОВНІ УНІВЕРСУМИ ТА МНОЖИННІСТЬ СИСТЕМ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Оберемо відправною точкою один з результатів, отриманих у попередньому розділі. Людська подія, така, яка відбувається у свідомостях, є недосяжною. Ми реконструюємо пережите постфактум. Якими є двозначності або невизначеності такої реконструкції? Якою мірою її можна відділити від ситуації та від інтенції історика? Чи має вона універсальну чинність?

У третьому параграфі попереднього розділу ми вказали на об'єктивацію свідомості в духовних творах та соціальних ансамблях. Звідси і випливає множинність систем інтерпретації, яка буде першою темою нашого дослідження.

Але, припустивши цю неусувну множинність, потрібно задатися запитанням, чи може інтерпретація бути істинною в межах певної системи? Цю істину шукатимуть то на боці події, то в якійсь цілісності, більш або менш широкій. Водночас істина перебуває під постійною загрозою або розкладання об'єкта (невловимий атом, двозначна цілісність), або втручання спостерігача в реконструкцію. Такі самі проблеми можна було б сформулювати також в інших термінах - універсальність розуміння була б приреченою на поразку або структурою історичної реальності, завжди незавершеною та багатою на нові значення, або діяльністю історика, який, будучи солідарним з історичною еволюцією, залишався би зовнішнім минулому.

Ми проаналізуємо спочатку множинність систем інтерпретації та неможливість наукової редукції (параграф I), потім часткові інтерпретації - інтерпретацію ідей (параграф II), психологічних подій (параграф III) та фактів (параграф IV), завжди зберігаючи в фокусі уваги різноманітні запитання: про можливість фрагментарного або істинного тотального розуміння, про релятивні або універсальні розуміння, про розрізнення та неминучу співпрацю систем.

# I. МНОЖИННІСТЬ СИСТЕМ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

В параграфі III попереднього розділу ми вказали на ви-  
токи проблеми, яку хочемо дослідити.

З метою комунікації люди використовують системи  
знаків, які вони отримують ззовні. Отже, якесь слово має  
об'єктивно зафіксоване значення (конвенційно, викорис-  
танням тощо), але сенс, якого надає йому певна істота, ко-  
тра використовує його в цей момент, завжди більш або  
менш відрізняється від загальноприйнятого значення. В  
живій розмові для того, щоб заповнити інтервал між тим,  
що інший хоче сказати, та тим, що він каже, необхідно  
вловити мовчазну мову жестів та тіл, підтримувати  
мовчазну згоду, яка вточнює для близьких людей вагу  
кожного слова. Коли співрозмовники розділені століттями,  
єдино можлива інтерпретація мови полягає в реконструкції  
систем, які використовувались тієї доби або такою-то  
особою; без цього ніколи не можна бути впевненим, що ми  
дісталися сингулярного враження, значення якого було,  
можливо, очевидним для сучасників.

Відповідно до бажання створювати, а не просто  
повідомляти, збільшується інтервал між життєвим  
досвідом та пам'яткою. Марно шукати красу живопису поза  
межами матерії, яка слугує опорою естетичній цінності,  
віднині дарованій усім. Незбігання свідомості та  
усвідомлення, ясного задуму та творчості існує, можливо, в  
собі та завжди для інших.

Відтепер ми посідаємо позицію інтерпретатора для того,  
щоб показати множинність систем інтерпретації, яка  
пов'язану із ситуацією історика та зі структурою  
реальності.

Візьмемо за приклад розуміння творів Жан-Жака Русо.<sup>1</sup> Залишимо осторонь філологічну працю, порівняння та критику текстів, зіставлення різних видань тощо. Не будемо також вдаватися до вивчення різних пов'язаних із творами фактів, таких, як число видань або вистав, поширення книг, реакція публіки та ін. Якою б не була важливість цієї соціології, вона не вичерпує праці історика. Чи йдеться про *Нову Елоїзу* чи про *Суспільну угоду*, ця праця має також на меті виокремлення ідеологічного або художнього змісту творів. Не повторювати та не резюмувати те, що сказав автор, а висвітлювати та переосмислювати.

Легко сформулювати абстрактним чином ідеї, які Русо більш чи менш прямо виразив у своєму романі. Але показати свідомі інтенції автора ще не означає зрозуміти його твір. Значення роману ніколи не змішується зі значенням моральних, політичних або релігійних концепцій, які автор нібито ілюстрував або захищав. Так само *Суспільна угода* не могла б бути зрозумілою, якби історик просто вказав на політичні преференції Русо, нагадав про можливі запозичення у попередників та сучасників, або навіть проаналізував становище Русо, одночасно громадянина Женеви та людини народу, що піднявся проти салонів. Сенс політичної філософії, якщо ми визнаємо, що *така філософія має право на існування*, перебуває по той бік біографічних обставин або соціальних та літературних впливів; щоб бути осягнутим, він разом із рухом думки вимагає зусилля симпатії.

Вточнимо значення, яке ми вкладаємо у ці зауваження. Можна було б запитати себе про завдання, яке історик *має* перед собою ставити. Вивчення запозичень та джерел є недостатнім. Тут має бути задіяна техніка історії або критики - як перенести естетичні цінності в іншу мову, не спотворюючи їх? З тими самими психологічними ідеями, з тими самими досвідами Пруст міг би написати нудний та банальний науковий трактат замість *У пошуках втраченого часу*.

Але наші аналізи розгортаються не в цьому напрямі. Така техніка та засоби вираження, якими вона користується, не є важливими для нас. Ми виходимо з того, що історик претендує на знання, та запитуємо себе, як він



досягає знання. Проте будь-яке пізнання спотворювало би свій об'єкт, якби нехтувало внутрішнім порядком та внутрішньою єдністю пам'ятки, бо твір або, як кажуть, здійснення твору є інтелігібельним тільки стосовно своєї автентичної мети. Між спостереженням фактів, поясненням через причини, з одного боку, та естетичною оцінкою - з іншого, перебуває розуміння, яке по праву має бути незалежним від одного й від іншого та передувати обидвом. За браком цього історик спотворює та ігнорує духовну реальність, конститутивну для минулого.

В попередньому аналізі ми, здається, знову знайшли класичне розрізнення внутрішньої та зовнішньої інтерпретацій. Але наша мета полягала не лише в тому, щоб нагадати класичне розрізнення, оскільки воно, на нашу думку, є лише привілейованим прикладом *множинності систем інтерпретації*, тут, фактично, протиставляються одна одній дві крайні системи.

В попередньому розділі ми показали, що будь-яка інтерпретація є реконструкцією. Але навіть якщо в крайньому випадку ми маємо на меті свідомість зниклих істот, то все одно вдаємося до посередництва інтелігібельних відносин. Проте ми констатуємо множинність відносин, яку можна використати.

Якщо ми хочемо зрозуміти Русо в цілому, тобто зрозуміти єдність його різних творів, то ми намагаємося уявити громадянина Женеви, утопіста, який мріє про справедливу політику та оновлену педагогіку, прогулюючись на самоті тощо. Суперечливість або несуперечливість ідей для нас є менш важливою за афективний зв'язок різних тем. Натомість, якщо ми вивчаємо *Суспільну угоду* саму по собі або в межах еволюції політичних теорій, наша інтерпретація має бути несуперечливою у строгому сенсі слова, і ми задаємося питанням: чи можна примирити громадянську релігію із пантеїзмом у листах до Малерба, із культом свободи? Відповідно до переслідуваної ним мети історик встановлює між елементами різні зв'язки, він використовує різні концепти - отже, це *мета, саме мета визначає дослідження*.

Чи досягли ми якогось результату, досліджуючи відношення інтерпретатора та історичної пам'ятки, а не рух, яким життя трансцендує себе. Без жодного сумніву, не збігання залишається можливим, але не обов'язковим, оскільки наша увага фіксується на феномені творчості. Натомість, множинність інтерпретацій стає очевидною, тільки-но ми починаємо досліджувати працю історика. Отже, виникає стільки інтерпретацій, скільки існує, говорячи дещо розпливчато, *психологічних концептів та оригінальних логік*. До того ж, можна сказати, що *теорія передує історії*, якщо розуміти під теорією одночасно визначення певної системи та цінність, надану певному типу інтерпретації.

Щоб підтвердити якщо не точність, то хоча б важливість попередніх аналізів (хоча їх можна б визнати і непотрібними як банальності), розглянемо деякі форми зовнішньої інтерпретації, наприклад варіації так званого матеріалістичного методу.<sup>2</sup> На наш погляд, можна виокремити такі варіації - каузальне пояснення, психологічне пояснення, пояснення за допомогою концептів, таких як вираження, відбиток, та, нарешті, історичне пояснення. Розглянемо їх послідовно.

Найчастіше говорять про *визначення* або *зумовлення*. Облишимо ці випадки, до яких ми повернемося пізніше, коли розглянемо поняття історичної каузальності. Але вже зараз є зрозумілим, що каузальне пояснення завжди передбачає внутрішнє розуміння. До того як шукати причини якоїсь ідеї, потрібно дізнатись, що вона означає, інакше кажучи, *чим вона є* насправді. Чи можна сказати навпаки, що нам про це повідомляють зовнішні обставини? Таке заперечення передбачає згоду з теорією, яку ми наразі розглядаємо, згідно з якою істинне значення ідей досягається завдяки вивченню середовища та впливів. Навіть в цьому випадку розрізнення та порядок двох демаршів залишаються чинними, але соціальне розуміння на підставі філософської теорії вважається вирішальним.

З іншого погляду, каузальне дослідження в будь-якому випадку не дає змоги робити ніяких оцінок. Цінність або значення якогось духовного твору не вимірюється обставинами відкриття або творення. Зрештою, одне здвох:

або всі ідеї мають соціальні причини, і тоді потрібно визнати

необхідність радикального розділення судження про цінність та встановлення витоків, бо без цього ми швидко дійдемо до дискваліфікації усіх ідей (ідеї історика також не уникали б критики); або ж навпаки, деякі ідеї не мають соціальних причин, а отже, матеріалістична інтерпретація не є ані єдиною, ані привілейованою, і, відповідно, вона залишає місце для внутрішнього осягання ідей.

Хоча каузальне пояснення вважається зазвичай єдино можливим поясненням, воно зустрічається рідко. Насправді, важко відкрити регулярні наслідкові зв'язки між фактами та ідеями. Найчастіше історик використовує такі терміни, як надбудова, відбиток, або психологічні концепти: *виправдання, приховування, трансфігурація, втеча* тощо. Ліберальна економіка виступає *виправданням* капіталізму, удавані економічні гармонії *приховують* реальні ситуації, релігія - *трансфігурації* злиденності, трансцендентні уявлення - *втечі* зі світу, де кожен проживає свою унікальну екзистенцію.

Зрозуміло, що така інтерпретація є частковою. Вона не дає змоги робити жодного висновку щодо істини та хибності або, навіть, просто значення ідей. Вона залишається однією з-поміж інших та зберігає наукову чинність, якщо усвідомлює власні межі.

До того ж, соціальні наслідки або хибність якоїсь ідеї не дають змоги говорити про її походження. Інтерес капіталіста до теорії неминучості криз не означає того, що ця теорія є хибною. Та навіть якщо припустити, що вона є хибною, з цього не випливає, що ті, хто нею переймається, є лицемірними, та цинічними. До того ж, якщо дух як такий не обманує себе, то можна зробити висновок, що помилка має психологічну природу.

Можна заперечити, що історик не вивчає, з одного боку ідеї, а з іншого - людей. Він не визнає неминучості цього дуалізму. Навпаки, він прагне до єдності, оскільки в його очах ідеї є *вираженням* людських настанов або соціальних ситуацій. Чи стосується це ліберальної економіки, якщо згадати попередній приклад? Історик не протиставлятиме інтенції буржуазних економістів логіці науки, отже, концепти, що використовуються, процедури розміркову-

вання та дослідження, весь апарат думки виражає волю класу так само, як і бажання освятити приватну власність, та вільну конкуренцію. Такий метод міг би виправдати себе через припущення найменш вірогідного, наприклад: думка кожного є образом його способу буття, різні активності групи або індивіда не є незалежними одні від інших, вони позначені одним і тим самим натхненням, вони відповідають одному стилю або одній сингулярній інтуїції.

Навіть тут все ще йдеться про якусь прийнятну процедуру, легітимність якої, поміж інших, не є сумнівною, але тут важливо виокремити її неявні гіпотези та межі. Конститування ідеальних цілісностей (ліберальна філософія, наприклад), соціальних цілісностей (такий-то клас), встановлення зв'язків між цими цілісностями - всі ці демарші передбачають певну зацікавлену орієнтацію. Починаючи з моменту, коли в ансамбль цілого об'єднують різні витвори духу - релігію, науку, філософію тощо - обрана система інтерпретації з необхідністю залишається по цей бік специфічних логік, і ми прагнемо певного різновиду сублімованої психології. Але така історія не могла б виключити або дискваліфікувати ані історію чистих ідей, ані історію діючих людей.

Нарешті, формула на кшталт *"історичне значення такої-то доктрини було..."* належить зовсім іншій категорії. Вона являє собою останній притулок історика - якщо картезіанський механіцизм не має мануфактури ані причиною, ані наслідком, якщо він не виражає ані психології, ані життєвої настанови людини мануфактури, то тільки часовий збіг може підказувати історичне судження. З цього моменту історик, звільнений від будь-якого обов'язку доведення, вільно організовує історичні еволюції, в яких та через які факти та твори минулого набувають свого точного сенсу. Нам буде достатньо поставити запитання - можливо, ретроспекція є істиннішою за історичне бачення, чи є вона остаточною? Або чи не є вона подвійно відносною - теоретично та в перспективі історика? Отже, вона передбачає, хоч і не могла б довести, істину філософії, з якою вона солідарна.<sup>1</sup>

Попередні аналізи дають змогу, на наш погляд, зробити три висновки:

1. Пояснення зовсім не підміняє розуміння, воно передбачає його.
2. Множинність інтерпретацій є неспростовним фактом, який постає перед істориком. Окремі інтерпретації поза усім іншим залишаються незалежними.
3. Тільки теорія, яка по праву передує історичному дослідженню, дає змогу зафіксувати власну цінність кожної інтерпретації, можливості зовнішніх пояснень та природу внутрішнього розуміння.

Цей останній висновок здаватиметься, можливо, одночасно банальним та парадоксальним. Парадоксальним, оскільки якщо ідеї пояснюються (наскільки пояснюються?) економічними та соціальними обставинами, то звідки, зрештою, ми про щось дізнаємось - від розмірковувань чи від фактів? Банальним, оскільки хіба хтось колись сподівався, що вивчення античного суспільства розкриє нам головну думку Платона в *Парменіді*? Спробуємо узаконити цей парадокс та підтвердити цю банальність.

Безперечно, саме завдяки емпіричному дослідженню ми відкриваємо причини ідей. Філософія, яка логічно передує цьому дослідженню, є більш або менш підказаною та підправленою ним. Але в кінцевому підсумку ми досягаємо тих результатів, яких бажаємо - інтелектуальний рух завжди включає, прямо чи опосередковано, економічні або соціальні умови. Підтверджений успіх методу не доводить того, що автентичний сенс ідей впливає з тих або інших історичних обставин.

Інше заперечення стосувалося б чинності цих висновків. Чи не є визначення того, що таке автономні інтерпретації (якою б не була взята за основу теорія) головною проблемою? Навіть не окреслюючи якоїсь теорії - для кожного універсуму потрібна своя теорія, можна зазначити кілька елементів відповіді.

Розуміння твору у зв'язку із його метою завжди є трансцендентним щодо встановлення психологічних або соціальних причин чи обставин. Історик інтегральним чином пояснює

якусь техніку, якусь артистичну форму, поширення чи занепад якогось жанру історичними феноменами (економічними, політичними, психологічними); він говорить про те, ідо в та-кий-то час люди мали таку-то ідею краси, а зовсім не про те, що такий-то твір є прекрасним або таке-то мистецтво здається нам вищим за інше. Естетичне розуміння (техніки, форми, структури, вираження) як таке є так само неусувним, як і оцінка цінностей, необхідною умовою якої воно є.

Натомість, відповідно до галузей та *теорій* це внутрішнє розуміння вважатимуть остаточним або навпаки спеціальним та, певним чином, вторинним. Істина якоїсь наукової тези є, в будь-якому випадку, незалежною від її походження. Ця універсальна незалежність має різне значення для соціальних наук та для наук про природу. Якщо в історії та соціології об'єктивні твердження завжди включені в ансамблі, які самі пов'язані із наднауковими прагненнями, то суб'єктивність цих ансамблів (пояснюваних ззовні) є, можливо, більш важливою, аніж універсальність суджень, в яких висловлюються факти та каузальні відносини. До того ж, трансформації реальності багатьма способами змушують пізнання до становлення, незрівнянного із прогресом у фізиці.

Ці два аргументи застосовуються у випадку філософії, яка завжди у своїй тотальності виражає екзистенцію, а не чисту думку, завжди націлена на незавершений та змінний об'єкт, на саму людину. Внутрішня інтерпретація, яка прив'язувалася б до систематичного оформлення, ризикувала б, таким чином, знехтувати глибинним значенням -або тим, що історичне значення перемагає вічне значення, а людська цінність перемагає цінність істини, або тим, що моменти філософського дослідження слідують одне за одним, будучи солідарними із епохами або способами життя, не організовуючись якимось накопиченням знання.

Отже, внутрішнє розуміння або вироджується в якусь технічну інтерпретацію, або піднімається до інтерпретації духу, якості або перманентного сенсу. Функція *теорії* полягає не тільки в тому, щоб маркувати можливості та межі соціологічних пояснень, вона повинна також, визначаючи сутність діяльності або твору, фіксувати власне значення кожної інтерпретації.

Ці загальні міркування складають, таким чином, простий вступ. Вони звертаються до *теорій* у подвійному сенсі, на який ми щойно вказали. Проте його недостатньо, щоб засудити догматизм, який забуває про множинність легітимних інтерпретацій або претендує на емпіричне обґрунтування ексклюзивної істини або вищості однієї інтерпретації щодо інших. *Соціологізм* дійшов би до подвійного заперечення нашого досвіду, оскільки він прагне знищити свободу інтерпретатора та свободу творця й підтвердити одна іншою ці дві неґації. Насправді історик має пройти через різноманітність творів, щоб досягнути єдності, очевидної та, можливо, невловимої, людської екзистенції.

## II. РОЗУМІННЯ ІДЕЙ

У своїй іншій книзі ми наштовхнулись на проблему, яку хочемо розглянути в цьому параграфі. Зімель протиставляв психологічне розуміння (та суб'єктивний сенс) об'єктивному розумінню (*Sachliche?Ideen*), завдяки яким розуміють слова або того, хто говорить. На вищому рівні розуміють пам'ятку або життя. Це розрізнення було б ще більш важливим, якби, по праву, суб'єктивний сенс був унікальним, в той час, як, нехай так само по праву, пізнавали б і *об'єктивні сенси*, й інтерпретації, не суперечливі в собі самих та стосовно текстів. Що ж стосується Вебера, то він приймав множинність інтерпретацій, але намагався зробити з цього висновки. В історії йшлося б тільки про життєвий сенс. Будь-яка подія, навіть духовна, мала б у кінцевому підсумку психологічну природу, історія забороняла б собі будь-які оцінки, моральні або естетичні, вона досягала б якоїсь істини, чинної для всіх. Ми встановлювали б причини витвору мистецтва за умови абстрагування від його краси. Порядок цінностей є трансцендентним історичному досвідові, тоді як останній являє собою ретроспективну організацію людського становлення, в якому та через який реалізуються цінності.

Ми дискутуватимемо передусім із цими двома теоріями - з теорією Вебера, щоб легітимізувати автономію розуміння ідей як таких, та теорією Зімеля, щоб уникнути анархії, яка загрожує інтерпретатору, котрий відхиляється від життєвого сенсу. Потім ми намагатимемося показати, чому розуміння ідей, яке ніколи не є остаточним, залишається відкритим оновленню стільки, скільки триває історія та змінюються люди.



Фактично, практика Вебера не відповідає принципам які він логічно формулює. Як усім юристам, йому знайомий *дух законодавства* (дух римського права), ідеального цілого, елементи якого були більш або менш безладно пережиті індивідами, але яке, в своїй єдності та зв'язності, переважає реальність. Отже, історик здійснює щонайменше перший демарш, той, який Вебер абстрактно засуджує і який досягає виокремлення іманентної поведінкам логіки. Нам заперечуватимуть, можливо, що *життєвий сенс* не залишається при цьому *атомом* історичного світу. Припустимо, що історик права вивчає якийсь окремий факт: він насправді намагатиметься встановити те, що відбувалося у свідомості особи, яка здійснювала акт, визнаний суспільством як юридичний. Це не викликає заперечень, але питання полягає в тому, щоб дізнатись, психологічні дані є *матерією* чи *об'єктом* - це розрізнення, від якого відмовляється Вебер, є вирішальним.

Тільки причинні відносини були в його очах складовою частиною науки. Ідеальні типи, інструменти, необхідні для розмітки поля дослідження, для відбору даних або встановлення правил детермінізму, були для нього лише *засобами*, та ніколи *цілями пізнання*. Але навіть якщо попередньо припустити, що всі припущення розуміння є, одночасно, каузальними припущеннями, все одно це рішення зберігає абстрактний і, так би мовити, фіктивний характер.

Прямуючи цим шляхом, ми дійсно приходимо до виключення із науки справжньої роботи вченого - в параграфі про юридичну соціологію у *Wirtschaft und Gesellschaft* дуже рідко йдеться про необхідні взаємні відносини, які, теоретично, мали б конституювати ціле науки.

До того ж, історик не перебуває у пошуках значення, яке б йому передувало. Так само як юрист він не відтворює інтерпретацію, яка була би вже присутньою в іншій свідомості. Якщо ми досліджуємо достатньо широку групу соціальних відносин, то множинність життєвих сенсів компрометує ту простоту, яку ми приписуємо реальності відповідно до того, йдеться про людину закону або про публічну людину, про суддю або адвоката, один і той самий

обов'язок переживається по різному, хоча всі ці індивіди однаково є частинами реальності. Розуміння кожного з них вимагає інтелігібельної організації наївного життя, *a fortiori* незв'язного розуміння цілого, яке вони утворюють. Замість антитези історичний об'єкт-суб'єкт науки ми повертаємося до автентичної ситуації - до зусилля якоїсь істоти переосмислити досвід інших істот в історії.

Можливо, у відповідь на це ускладнення Вебер намагався визначити право *ззовні*, не визнаючи жодного визначення, яке міг би дати суддя, адвокат або позивач. Реальність правової норми еквівалентна ймовірності, що певна дія (яка порушує норму) викличе певну реакцію з боку інших осіб. Але одне з двох: або ми досліджуємо тільки послідовність фактів, які *підлягають сприйняттю*, а історик так само ігнорує не тільки ідею, а й свідомість; в цьому випадку йому бракує принципу розуміння, він ігнорує сенс, який закони мають для людей (зобов'язання не переживається взагалі як певна можливість застосування санкції). Або ж ми вивчаємо примітивний юридичний досвід і замість того, щоб відтворити хаос пережитих відносин, піднімаємося над ними, щоб їх зрозуміти. Історики та юристи виробляють інтелігібельні ансамблі, які охоплюють закон або, навіть, законодавство в цілому, індивіда або історичну групу, які підкоряються власним логікам, а не законам психології або закономірностям детермінізму. Ці ансамблі є різними залежно від того, чи є вони догматичними або історичними (в цьому випадку вони повинні певним чином відповідати сприйняттю або пережитим подіям), але вони завжди репрезентують межу зусилля раціоналізації.

Щоб підтримати абсолютну опозицію між засобами та метою позитивного знання, Вебер був зобов'язаний не тільки звести науку до каузальних відносин, він також повинен був прийняти природну ірраціональність даності, неможливість віднайти внутрішню істину та інтелігібельність останньої. В очах історика раціональні відносини були б простими ментальними звичками (отже, фактами) та ідеальними типами для виокремлення причини (отже, інструментами). Але в цьому випадку не існувало б нічого, окрім

історії або соціології помилок. Наука вивчала б не стільки появу готичного стилю, виходячи з нової техніки зведення склепінь, скільки психологічні або соціальні причини цього оригінального стилю; не стільки формування аристо-телізму завдяки рефлексії над платонівською історією ідей, скільки персональні інтенції або зовнішні причини, які визначили цю систему. Ми не запитуємо себе про відносну цінність цих двох інтерпретацій. Безсумнівним залишається той факт, що більшість істориків розглядають і | першу й другу як якесь пояснення. Той, хто показує перехід від картезіанської множинності субстанцій до спінозівської єдності або передачу Марксом гегелівського відчуження, досягає тези, чинність якої, безумовно, узгоджується із текстами, але яку *вважають експлікативною настільки, наскільки вона є істинною для філософії або, щонайменше, раціональною.*

Таким чином був би поставлений під сумнів принцип | доктрини, яку ми обговорюємо. Вірний радикальному розділенню факту та цінностей, постулату однозначної реальності, Вебер хотів (по суті, це є парадоксальним), щоб вивчаючи істот минулого, історик ігнорував їхнє прагнення до цінності та істини, без якого не було б самого історика, без якого сучасний художник або вчений позбавлявся б інтелігібельності. Ця претензія є неможливою, оскільки історик йде так само природно від людини до людей, як і від ідей до людини.

Якби ми прийняли концепцію Вебера, то *Критика чистого розуму* та марення параноїка повинні були б розглядатися як одне й те саме. Достатньо подумати про практику, щоб побачити ілюзію. Історик філософії надихається бажанням вловити зв'язну єдність якоїсь думки, поглибити суперечливі та неприйнятні на перший погляд ідеї. Значення, яке надається пам'яткам, не проходить без наслідків. Не тільки тому, що ми запам'ятовуємо лише шедеври (аргумент підтверджує лише абстрактний характер відбору) - саме зусилля розуміння є іншим. Історик Канта підкоряється правилам, нав'язує собі обов'язки, які соціолог ігнорує, цікавлячись колективними уявленнями, присутніми в творах посередніх авторів або в посередніх текстах. Він хоче дістатися

автентичного сенсу; з цього моменту він ставить перед собою проблему: яким чином визначити сенс, до якого прямує інтерпретатор у своєму зусиллі заглиблення?

Радикальне розрізнення засобів та мети, розуміння та каузальності є не тільки штучним - зрештою, воно компрометує об'єктивність, яку воно нібито хоче забезпечити, отже, будь-яка наука залежить від суб'єктивності, що приписується розумінню, від моменту, коли воно є або незалежним, або невіддільним від причинності (а не передує їй)!

Якщо ми досліджуємо розуміння літературного чи філософського твору, то чи можемо ми щонайменше підтримати концепцію пережитого досвіду? Чи є останній реальністю, яку можна вловити, або фікцією логіка? Чи будь-який твір можна звести до станів свідомості?

Потрібно, передусім, розрізнити людину та митця. Усвідомлення художником свого мистецтва та вченим своєї науки не відповідає з необхідністю іманентному значенню цього мистецтва та цієї науки. Найчастіше інтерпретація, яку дає фізик своїй теорії, виявляється запозиченою із філософських спогадів та модних доктрин. Реалістом вважає себе той романіст, який є поетом. Всі ці тези так само неспростовні, як і банальні. Але є ще щось. Поема більше не належить своєму автору. Останній, в кращому випадку, міг би вказати - у випадку темних для розуміння віршів, - систему транспозицій, яку він використав. Отже, або життєвий сенс є іманентним твору сенсом, або ж він не становить привілейованого об'єкта історичного розуміння.

Історик уявляє якийсь іманентний твору сенс, який точно виражав би задум митця. *Справжній Кант* не є Кантом, який є справжнім, але тим, який жив. Ілюзія виникає тоді, коли вважають, що творець завжди знає, що він робить, або робить завжди те, що хоче. Фікція виникає тоді, коли в життєвому сенсі змішують реальність свідомості та істину пам'ятки. Зрештою, визнаємо можливість цього збігу - це важливо, оскільки історик ігнорує її та досягає фіктивної або реальної істини не завдяки пасивній вірності, а завдяки

---

\***Воно** є автономним, оскільки намагається сконструювати інтелегібельне ціле або пояснити духовне становлення, та невіддільним, оскільки інтерпретує відношення, яке верифікує каузальність.

зусиллю перетворення. Він сам *своєю теорією* визначає природу цієї істини.

Якщо сформулювати концепцію Вебера у розпливчастих термінах, то буде достатньо легко надати їй правдоподібності. Історик, безперечно, прив'язується до живих людей, а не до ізольованих ідей. Неясності з'являються тільки-но починають вточнювати значення термінів. Чим є життя, яке намагаються досягнути знову? Чим є життєвий сенс, коли йдеться про якусь поему або якусь філософію? Помилка Вебера полягала в тому, що він взяв ідеальну мету розуміння як якийсь даний об'єкт та визначив як єдино легітимний лише один з напрямів, в які спрямовується робота історика.

\*\*\*

Якщо полишити поняття життєвого сенсу, то чи не здасться нам, що заперечення Зімеля постає зі ще більшою силою? Згідно із визначенням існувала б множинність *об'єктивних сенсів*, які будучи несуперечливими в самих собі та з текстами інтерпретації, були б по праву легітимними таким чином, що реальність втратила би будь-яку фіксованість, а інтерпретація - будь-яку чітку мету.

Аргумент видається нам двічі неточним. Передусім, історика не можна порівнювати із читачем поліцейського роману. Він не шукає якогось розв'язання, яке він, завдяки своїй здогадливості міг би пояснити. Його цікавить лише інтерпретація, яка є філософськи чинною, історично ймовірною, сумісною із психологією творця та доби, із правилами раціональної рефлексії. Проте в такий спосіб особливо ефективно зменшується так звана множинність об'єктивних сенсів.

До того ж, невизначеність стосується також необхідності обирати певну систему інтерпретації, інакше кажучи, визначати певну концепцію філософії. Чи повинні ми вважати, що інтерпретатор має визнати ту концепцію, що підтримується доктриною, котру він вивчає? Припустимо, що це запитання стосується також розуміння окремого твору. Одним жестом скептицизм Зімеля виявляється спростованим, але постає нове запитання: якщо ми створюємо абстракцію

множинності можливих теорій, якщо ми розміщуємося всередині якоїсь системи, чи моє розуміння ідей як таких буде чинним для усіх?

Відверто кажучи, дуже важко ставити питання щодо ізолюваного елемента. Якась філософська ідея навряд чи існує окремо. Різноманітність значень залежить від різноманітності ансамблів, в яких вона може знайти своє місце.

Чи можемо ми сказати, що кантівська теорія форм чуттєвого сприйняття репрезентує лише якусь автономну думку? Чи не потрібно протиставляти тексти відповідно до їхньої появи: ті, які фігурують в *Естетиці*, та тексти *Аналітики*, *Метафізичних першооснов науки про природу* тощо? А відповідно до інтерпретації самого критицизму, чи не варто робити акцент або на строгості *форм* або ж зовсім навпаки - на творчій спонтанності духу? Природа думки, особливо філософської, робить незрозумілою окрему ідею та абсурдною часткову інтерпретацію.

Отже, наше запитання стосується тотальностей - чи може якась доктрина інтерпретуватись універсально чинно?

Зрозумілими, здається нам, є дві стверджувальні відповіді - істина може бути сучасною або ретроспективною. Або думка інтерпретатора *збігається* з думкою автора, або його система референцій є абсолютною.

Розглянемо тільки першу можливість. Навіть Макс Вебер, незважаючи на своє бачення життєвого сенсу, підкреслював неминучу та необхідну роль відбору. Проте, чи не створює селекція певної розбіжності між оригіналом та його неминучою реконструкцією? Ніщо не заважає нам як добрим позитивістам не применшувати ролі селекції. Ми не зберігаємо усіх ідей Канта, ми, щонайменше, розташовуємо їх таким чином, щоб зберегти той порядок, який вони мали в розумі самого Канта. Але доктрина не є тотально єдиною, вона не має якогось унікального центру, навпаки (і це тією чи іншою мірою стосується усіх великих філософів), в ній виражають себе різні тенденції (критика догматичної метафізики та залишки цієї метафізики, критика, що заступила давню філософію, або нова метафізика тощо). Чи можемо ми сказати, що історик не повинен долати суперечності, що він має їх викладати такими, якими він

їх відкриває в текстах? Або, але й також, чи повинен він досягати якоїсь єдиної інтерпретації, де різні тенденції не є ані узгодженими, ані припасованими, але організованими? Але така організація цих речей, *що не вписані в документи*, і є справою самого історика.

Інтерпретація Канта в Німеччині постійно змінюється, оскільки замість того, щоб ставити питання "як подолати метафізику за допомогою критики?", запитують, "як відновити метафізику по той бік приреченої старої метафізики?", "як досягти надісторичної філософії, якщо людина є в'язнем становлення?". Найкращі з цих книжок зовсім не придумують якихось ідей, чужих Канту. Вони висвітлюють висловлювання, якими зазвичай нехтують, оскільки вони не узгоджуються із класичною концепцією. Вони відшукують рішення, неявні проблеми, які Кант не ставив *свідомо*, але які неминуче поставали, оскільки ці проблеми *постають перед усіма*. Зрозуміло, проміжок між довільною інтерпретацією та філософським оновленням автентичної інтерпретації є дуже вузьким. Але не можна уникнути труднощів, посилаючись на обов'язок бути адекватним. Інтерпретатор ніколи не ставить себе на місце автора, він не досягає цього та, по суті, й не хоче досягти. Історія не є подвоєнням того, що вже було одного разу, вона передбачає творче оновлення, без якого не могла б обійтись навіть наука.

Модальність історичних суджень залежить від зв'язків історика із історичним буттям; між випадковим контактом двох індивідів або двох дій та інтерпретацією якогось висловлювання, наукового або філософського, в системі тотальної істини постають усі форми духовної історії. Істина минулого є досяжною для нас, тільки якщо ми, на кшталт Гегеля, піднімаємося до рівня абсолютного бачення. Вона, за визначенням, вислизає від нас, якщо ми осмислюємо самих себе, історично визначених та часткових.

\*\*\*

Звісно, нам можна заперечити, що ми обрали надто сприятливий приклад - навіть максимально попозитивістському налаштований історик визнає двозначність

кантівської творчості, яка не піддається дешифруванню. Але наш приклад має слугувати вступом та ілюстрацією ідеї, або, швидше, двох нерозривних ідей: минуле як духовне минуле є сутнісно *незавершуваним*, а *свідоме повторення* минулого передбачає якийсь різновид його оновлення.

Сенс цих двох висловлювань змінюється відповідно до універсумів, яких вони стосуються. Наукова істина в її математичному вираженні є остаточно зафіксованою, щонайменше в певному сенсі. Дедуктивна теорія так само не знає іншої історії окрім історії прогресу, оскільки її принципи продовжують існувати. В цьому випадку незавершеною є лише система, а оновлення минулого залежить від накопичення або поглиблення набутого знання.

Натомість мистецький твір є *двозначним в самому собі*, оскільки він існує тільки для духу і не містить ані раціонального вираження, ані верифікації, відокремленої від живих свідомостей. Партедон або Реймський собор не означають для нас того ж, що вони означали для афінянина або середньовічного християнина, вони не пробуджують тих самих почуттів, не репрезентують тих самих цінностей. Історик та сучасник ніколи не збігаються, хоча й об'єднуються одними й тими самими уподобаннями. Таким чином пояснюється те, що історія мистецтва розвивається згідно з ламаним ритмом мистецтва. Ставлення людей до давніх творів та стосунки між самими людьми визначають перше та друге становлення.

Чи можемо ми сказати, що це спонтанне розуміння орієнтує тільки відбір (ми не вивчаємо собори, вважаючи їх *готичними*), що пізнання, як тільки стає науковим, відокремлюється від цієї діалектики, епох та стилів, які пізнають себе, лише порівнюючи себе з іншими? Насправді це зовсім не так. Будь-яка цивілізація, як і наша, цікавиться усім минулим та відбирає, щонайменше, ті пам'ятки, яким вона приписує естетичну цінність. До того ж історик, який йде далі встановлення фактів та дат, не уникає непевності значень, оскільки вони конституують те саме буття, яке намагаються осягнути. Витвори мистецтва існують для свідомостей людей, і відповідно до цих свідомостей та їхніх

універсумів вони стають іншими. *Множинність образів не приховує, визначає сутність твору.*



Випадок філософії є набагато складнішим, оскільки він є опосередкованим. Елемент є невловимим, як у мистецтві, але тут існує прогресивна система, як у науці; доктрина адресується одночасно вченому та живій людині, вона здатна приносити як естетичну насолоду, так і інтерпретації, орієнтовані на істину. Жодне інше творіння не є більшою мірою ангажованим історією, жодне не претендує на надісторичну чинність із такою впевненістю. Для одних Платон є сучасником, для інших він стає зрозумілим в світлі примітивної ментальності. Множинність портретів не вичерпує цінності оригіналу.

Будь-яка духовна діяльність включається в традицію, в якій та якою визначає себе індивід. Немає вченого або митця, який не відштовхується від здобутого, не має, тим більше, передачі, яка не відповідала б якомусь перетворенню. Навіть в позитивній науці свідоме відтворення знання передбачає не покірність, а могутність розуму, здатність доводити та, так би мовити, винаходити знову. Коли йдеться про твори, в які людина занурюється, не підкоряючись сталим нормам, то йдеться про маніфестації тієї самої свободи. Кожна епоха обирає собі якесь минуле, черпаючи в колективній скарбниці, кожна нова екзистенція змінює отриманий спадок, даючи йому нове майбутнє та надаючи йому нового значення.

Таким чином пояснюються посмертна доля пам'яток, неминучі чергування забуття та нового визнання, збагачення шедеврів захопленням віків. Таким чином пояснюється те, що жоден факт, яким суто матеріальним би він не був, не є остаточно виключеним з актуальності. Тільки ті істоти були б цілковито мертвими, які б не мали більше нічого спільного з живими. Межі віртуальної присутності збігаються з межами людської єдності.

### III. РОЗУМІННЯ ЛЮДЕЙ

Історичні оповіді пов'язують події, але самі факти є зрозумілими тільки через людські, щонайменше безпосередні, мотиви. Якщо ігнорувати військову організацію, то пересування військ, цілі та інструменти війни утворюватимуть лише хаос абсурдних сприйнятів. Розуміння дій, тим більше, що воно є вирішальним для історика, передбачає, таким чином, розуміння свідомостей.

Ми опишемо, передусім, головні типи такого розуміння. Потім ми поставимо логічні запитання.

\*\*\*

Коли індивід, одягнутий у блакитну уніформу, протягує до мене руку на вході на платформу на вокзалі, я безпосередньо розпізнаю мотив його жесту. Водночас *ego*, до якого я апелюю, є, якщо можна так сказати, повністю деіндивідуалізованим, будь-який інший індивід на його місці діяв би точнісінько так само. Свідомість, яку я розумію, є анонімною, як і жест, який я сприйняв. Цей випадок є максимально простим. Дійсно, мета та засіб із самого початку є ясними для мене, я не маю потреби шукати ані більш віддалені цілі, ані персональні рушійні сили, я перебуваю в присутності якогось функціонера, а не особистості. Різні типи розуміння організуються без труднощів на основі цього елементарного випадку.

Розуміння якоїсь дії полягає, як ми це бачили, в осягненні переслідуваної мети (ми говоримо в цьому випадку про раціональну інтерпретацію або інтерпретацію мотивів). Мета може вислизати від мене - чому Гінденбург дав владу Гітлеру? Чому Мусоліні прийняв рішення завоювати Ефіопію? Більшість історичних проблем, які часто проголошуються невіршуваними, належать до цієї категорії.

Дослідження в цьому випадку розпочинається в різних напрямках. Ми можемо шукати в ситуації Італії 1935 року чи

Німеччини 1933 року факти, які роблять осмисленими рішення Мусоліні чи Гінденбурга. Ми припускаємо у італійського диктатора волю утриматись при владі або забезпечити національну велич. Якщо економічна або фінансова кризи призвели до небезпеки фашизму, якщо африканське завоювання було єдиним засобом збільшити могутність та славу країни, то ініціатива стає зрозумілою. Так само і з обранням Гітлера канцлером - якщо жоден інший уряд був неможливим. Отже, зазначимо загалом, що дослідження мотивів полягає, зазвичай, не стільки в аналізі можливих завдань, скільки у відкритті у світі навколо індивіда таких даних, яким, здається, відповідає рішення (засоби, адаптовані до мети, передбачають діяча).

Проте замість того, щоб досліджувати середовище, щоб враховувати засоби, можна також покопатися у свідомості, Щоб досягти одного або кількох задуманих проєктів. Чи омріяв Мусоліні про велику тубільну армію, інструмент майбутньої африканської імперії Італії? Чи він просто хотів звільнити свою країну від турбот та злиднів? Чи це є класичною реакцією диктатора на внутрішню кризу? Чи бачив Гінденбург у Гітлері рятівника Німеччини? Єдину людину, здатну звільнити країну, уникнувши громадянської війни? Таким чином, у кожному випадку інтерпретації множаться без жодних труднощів.

Зрештою, історик не зупиняється на цих певним чином імперсональних цілях. Публічна людина, міністр або диктатор, це не так важливо, ототожнюється зі своєю функцією достатньо довго - так, що цілі його поведінки набувають надіндивідуального характеру. Для того щоб зрозуміти дипломатію Рішельє, потрібно, звичайно, знати його концепцію французької політики, тобто цілі, які він їй приписує; як тільки доктрина сформульована, індивід більше не втручається, діє тільки міністр. Натомість, якщо вважають, що Мусоліні прагнув своєї слави, ризику та сп'яніння від влади, рішення перестає бути анонімним. Можливо, воно все ще раціональне, якщо воно є єдиним або найкращим способом досягнення мети (якою б егоїстичною вона не була), але ця раціональність має вимірюватись перевагами та знанням дієвця. У випадку, коли уникають та-

кого аналізу особистості, ми говоримо про *часткову раціональну інтерпретацію*; якщо ж прагнутимуть охопити особистість цілком та повністю, ми говоритимемо про *тотальну раціональну інтерпретацію*.

Раціональна інтерпретація, навіть тотальна, незадовільна о сама по собі. Щоб врахувати головні інтенції\*, які надихають людей, потрібно мати можливість вдатися до іншого пояснення. Чи можемо ми сказати, що кожен отримує від свого середовища свою шкалу цінностей? Так, але знову постає питання щодо цінностей групи. В кінцевому підсумку або обмежуються констатацією чи розумінням такого твердження, або шукають іншу раціональність, яка зв'язує ієрархію цілей із імпульсами особистості або колективу.

Проте психологія не відповідає тільки на ці запитання. Іноді вона є незамінною в найпростіших випадках. Певні дії вочевидь не є результатом якихось роздумів — біржовий гравець визначив порядок купівлі в період розгубленості, начальник більше не належав собі. Водночас, інтерпретація за допомогою рушійних сил заповнює лакуни раціональної інтерпретації (часткової або тотальної). Вона враховує ірраціональні цілі (мегаломанія Наполеона) або ірраціональні засоби (не адаптовані до мети).

Теоретично раціональна та психологічна інтерпретації доповнюють, а не виключають одна одну (окрім випадків, коли ego стає імперсональним, бо дієвець повністю розчиняється у функції). Як тільки ми маємо справу з індивідом, ми можемо запитувати себе щодо рушійних сил його рішення, навіть якщо воно є раціональним. На практиці історія виходить поза межі раціональної інтерпретації, особливо в трьох гіпотезах: або мотиви є невизначеними (чого він хотів), або вони здаються не дуже обґрунтованими (він не мав би діяти таким чином), або історичний персонаж сам по собі є цікавим (велика людина).

Для максимальної простоти та ясності ми логічно виокремили кілька різних форм розуміння, які фактично завжди більшою чи меншою мірою переплітаються між собою. Легко довести, що тут не йдеться про якусь абстракт-

ну конструкцію. Зрештою, достатньо, щоб кожен запитав себе — яким чином він сам міг би врахувати поведінку іншого, якби не припускав спочатку його інтенцій, зв'язуючи потім ці інтенції в імпульси? Ці абстрактні дистинкції лише впорядковують спонтанні демарші тих, хто розуміє людські дії, тобто кожного з нас, так само як і історика.

\*\*\*

Розглянемо насамперед фрагментарну інтерпретацію, психологічну або раціональну. Після попередніх аналізів ми завжди матимемо на увазі множинність мотивів та невизначеність рушійних сил. Множинність мотивів є нездоланною, оскільки реконструкція постфактум не може досягти єдиної інтенції, навіть якщо припустити, що діяч мав один-єдиний проєкт. Невизначеність рушійних сил пов'язана з їхньою двозначністю та з можливістю нескінченно здійснювати регресію.

Як ми щойно вказали, історичні рішення мають один і той же характер. Ми не будемо продовжувати цей аналіз, тільки зазначимо кілька характерних рис.

В загальній історії інтерпретація рушійних сил найчастіше використовує вульгарну психологію. Іноді вона обмежується передачею психологічними термінами спостережуваних фактів. Інтриги певного парламентаря пояснюються амбіціями, зрада Мірабо - потребою у грошах. Навіть коли така історія глибше аналізує персонажі, вона завжди залишається ближче до життєвого досвіду, аніж до науки. Розглянемо недавній твір, такий, як *Французька революція* Матьє-ми жодного разу не зустрінемо там термінів, запозичених з так званої наукової психології. Елементарні почуття - страх, амбіції, розбещеність - комбінуються із раціональними мотивами та неререфлексивними імпульсами, у такий спосіб пояснюються іноді дуже індивідуалізовані та дуже різні поведінки цієї доби.

З цього випливає, що якесь окреме рішення, наприклад, рішення Робесп'єра засудити Дантона, пояснюється без двозначностей. Якщо ми йдемо далі раціональної інтерпретації, якщо ми не визнаємо, що рішення виражає тільки волю захистити революцію, усуваючи

зрадників та корумпованих осіб, ми відразу ж уявляємо рушійну силу: супер-ництво революційних вождів. Так само у більшості випадків нам не бракує правдоподібної рушійної сили. Як трансформувати цю правдоподібність в істину? Доводячи, що вона відповідає документам?

Безперечно, але документи дають нам не *одну*, а *кілька* рушійних сил. Так само, як що розповідь є розповіддю учасника подій або глядача, свідчення завжди має піддаватися критиці. Проте постульоване відношення "ревнощі - бажання шкодити" є прикладом якоїсь типової послідовності. Вона грає роль чогось на кшталт закону, який гарантує необхідність сингулярної послідовності. В цьому випадку пояснення за допомогою рушійних сил - часткове, але таке, що ґрунтується на документах та Гарантується правилом (більш або менш розпливчастим) - сприймається як об'єктивне.

На жаль, ця об'єктивність (на яку ми вже вказували стосовно пізнання себе) залишається цілковито теоретичною, отже, вона не усуває ані множинності рушійних сил, відповідних джерелам та сумісних із ними, ані довільності вибору\*. До того ж, мотиви рушійних сил завжди є множинними, непідвладними навіть усвідомленню дієвця. Преференції істориків під захистом цієї непевності проявляються наївним чином: історія, яку ми вивчали, була сповненою персонажами, гідними популярних романів, героями та зрадниками, добрі та злі рухалися на сцені, одні обмежені злодіяннями, інші - наділені чеснотами. Недавня історіографія французької революції, названа науковою, позначена такими конфліктами, найвідоміший з яких протиставляє "дантонівців" "робесп'єрівцям". Улюбленець діє в інтересах революційної ідеї (тип раціональної інтерпретації, яка прагне до анонімного або звеличує індивіда, якого репрезентують як служителя якоїсь ідеї). Злодій завжди діє, підкоряючись своїм пристрастям: навіть коли його поведінка була своєчасною та дієвою, йому інкримінують персональні рушійні сили.

Один з найбільш вражаючих аргументів тих, хто критикує історичну науку, ґрунтується на неможливості пізнати

свідомість дівців, тобто, додають вони, пояснити дії, які змішуються із подіями.

Насправді, ця проблема не є настільки серйозною, як це зазвичай уявляється. Передусім, історик не так часто сти-кається з рішеннями, джерело яких він марно шукає. Більшість дій, які мають місце в розповіді, переслідують цілі, всім добре відомі. Іntenції генерала, солдата, торговця, усіх тих, хто здійснює якусь соціальну функцію або спеціалізовану діяльність, є безпосередньо зрозумілими. Економічна поведінка постає як тип поведінки, зрозумілої на основі певної мети. Раціональна інтерпретація розгортається, не зустрічаючи на своєму шляху перепон, настільки довго, наскільки *інший* залишається анонімним або раціональним.

Проте нам цілком слушно заперечать, що індивіди не завжди *адаптуються* до обставин, що вони не підкоряють-пасивно тиску інших осіб та подій. Неможливо інтерпретувати непослідовну поведінку Людовіка XVI між засіданнями Генеральних штатів та 10 серпня, не зрозумівши суміші нерішучості та нетерплячості, макіавелізму та покірності, які виражаються в його суперечливих настановах. Якщо взяти одне з його рішень (наприклад, рішення накласти вето на декрет Законодавчих зборів), то, звичайно, ми матимемо справу з вибором *раціональних інтерпретацій* (та, тим більше, вибором рушійних сил). Історія політики постійно має справу з рішеннями, які більше виражають особу, аніж середовище.

Що важливого є в цих непевностях? Був Людовік XVI щирим чи лицемірним, факти є такими, якими є. Він відкинув певні декрети, ухвалив інші, він присягнув на вірність Конституції та намагався втікти. Чи не повинні ми розрізняти інтенції, іманентні цілям, та таємні думки, які не реалізувались в діях і якими історик може нехтувати? Навіть найпростіші жести є зрозумілими тільки стосовно намірів (рухи руки завдяки значенню написаних слів), але важливими є тільки мотиви, які реалізувались в діях.

Було б, напевно, догматизмом стверджувати, що історик не цікавився тим, що не спостерігалось ззовні, тим більше, що кордони між інтенціями реалізованими та інтенціями марними є погано окресленими. Стани свідомості складають частину об'єкта, і дуже часто ми перериваємо розповідь про факти, щоб осягнути та висвітлити їх. Але ж нав'язні матеріалом спроби переривають послідовніс- подій саме тоді, коли вона насправді здається розірваною зусиллями якоїсь особи; мотивом переймаються лише тоді, коли він не збігається з дією; на рушійні сили посилаються, щоб компенсувати недостатність раціональної інтерпре- тації. В усіх цих випадках множинність та непевність, так би мовити, наявні в документах та в самому житті. Вияв- лення такої ситуації або такої суперечності є метою, котру повинен реалізувати та яку насправді реалізує історик, яки ми б двозначними не були досягнуті результати.

Зазвичай вважають, що учасник подій міг би повідомити нам абсолютну істину. Насправді він, як і історик, пост- фактум реконструює тривалість своєї свідомості. Часто він знає краще, ніж спостерігач, особливо віддалений спос- терігач, те, чого він хотів (тобто цілі, які він мав до початку дії). Але ця перевага пов'язана з даними, якими він володіє, а не з чимось на кшталт непогрішимості та не завдяки якомусь станові. Так само можна помітити, що в тих ви- падках, коли нам не бракує свідчень, непевність не означає поразки науки, а відтворює певний різновид двозначності, пов'язаної із сутністю людської свідомості та з відстанню, яка завжди віддаляє пізнання від життя.

Після попередніх аналізів часткова інтерпретація була б скоріше невизначеною, аніж відносною (під захистом цієї непевності частковість дає собі вільний хід). Чи є тотальна інтерпретація, психологічна або раціональна, сутнісно пов'язаною із інтерпретатором?

Щоб інтерпретувати поведінку, ми надаємо логічної форми розмірковуванню, яке теоретично передувало по- ведінці та яке, можливо, залишилося неявним. Ми повинні поставити себе на місце *іншого*, встановити те, що він знав, зрозуміти те, чого він хотів. Якщо ми прив'язуємо дію до особи, то ми повинні реконструювати всі її знання та всю ієрархію цінностей. Чи є це завдання неможливим та чу- жим науці? Зовсім ні: фактично, коли йдеться про віддале- них людей або про віддалені періоди, ми не маємо інших



засобів. Історичне розуміння розширюється, воно меншою мірою має на меті осягнення індивідів, більшою - охоплення концепції світу.

Для ілюстрації цих зауважень достатньо одного прикладу. Праці п. Леві-Брюля мають на меті саме віднайти оригінальну логіку, якій підкорявся примітивний розум. Прагнення позбутися власної логіки тут зайшло настільки далеко, наскільки це можливо. Замість того, щоб інтерпретувати реакції *іншого* у світлі нашої техніки мислення або нашої моралі, тут застосовується вимога не змішувати наші з ним *ментальності*. Із методичною скрупульозністю визнається, що вони є чужими одна одній.

Але чи немає суперечності між визнаною інакшістю та постульованою правильністю? Чи можемо ми мислити, як мислили примітивні народи? Так, як вони, ієрархізувати цінності? Виокремимо передусім нездатність практичного характеру (яка походить від нестачі знань чи від нестачі уяви). Відсторонення від себе та симпатія до іншого вимагають рідкісного дару і, можливо, ніколи не досягають своєї мети. Але питання не в цьому. Оскільки йдеться не про те, щоб поділяти почуття іншого, а про реконструкцію системи його розуміння та його моральності, то в принципі не можна заперечувати можливості зрозуміти його (за умови, що існує якийсь мінімум спільності між двома універсума-ми думки); відносність тут може виникнути інакше. Ми не ставимо під сумнів пунктуальність етнологів. Але, все-таки, спосіб мислення, носієм якого він є, не припиняє існувати для примітивної людини так само, як і для інтерпретатора. Примітивна людина є *іншою* для інтерпретатора. Характер їхнього зв'язку визначає вибір використовуваних концептів. Пан Леві-Брюль використовує модерні за своєю формою категорії вторинної причини (регулярне передумання, а не діюча сила), принципу ідентичності - для того, щоб визначити за контрастом ті сили, які спонукали дію примітивних людей, та співучасть, яка ними керувала. Ми одразу уявляємо собі іншу систему референцій та інший відбір даних, тобто якусь іншу інтерпретацію (навіть якщо вважається, що вона точно відповідає документам).

Ця відносність видається мені, по суті, неминучою, вона

впливає з результатів, досягнутих у попередньому параграфі. Інтерпретатор, скажемо ми, втягується в інтерпретацію, яку пропонує, оскільки ідеї існують лише для розуму та оскільки розум однієї людини ніколи не збігається

з розумом іншої. Інтерпретатор свідомості не обирає об'єктом ідею як таку, він знає одні лише пережиті ідеї, але він при цьому застосовує раціональну інтерпретацію, що є солідарною з діями історика, який для того, щоб протиставити собі іншого, завжди розуміє його універсум у своєму та через свій універсум. Образ *іншого* в науці, так само як і у житті, завжди відбиває комунікацію двох осіб.

Залишимо, скажуть нам, глобальне бачення на розсуд біографа. Чи не дає наукова психологія (наприклад, психоаналіз) змоги *об'єктивно* встановити характер та історію індивіда.

Не вдаючись до аналізу, який віддалив би нас від нашого предмета, зазначимо перш за все, що психоаналітична інтерпретація є за своєю природою частковою, вона не виключає та не зменшує цінності інших інтерпретацій. Релігійна аскеза, яку психоаналітик зводить до сублімації, залишається як така відкритою для психолога або історика релігії. Водночас, психоаналіз в якомусь окремому випадку завжди залежить від психологічної теорії історика - отже, інтерпретація могла б бути однозначною, тільки якби якась унікальна теорія була прийнятною та доведеною. Зрештою, вона могла б досягти істини, тільки якби мала у своєму розпорядженні достатньо документів. Проте для історичних персонажів останніх бракує за визначенням, оскільки тільки аналіз (в медичному сенсі) здатний їх постачати. Незважаючи на ці застереження, припустивши, що ці умови виконуються, що спостерігач набуває *персональної рівноваги*, психологічне розуміння піднімається до рівня об'єктивності, хоча воно, як і будь-яке наукове пізнання, є незавершеним, тому що йому даються лише перші досвіди, а дослідження несвідомого є невизначеним. Відносини, встановлені між збудженням та

реакцією, відчуттям та *пульсацією*, пульсацією та свідомими думками є не менш істинними порівняно, скажімо, з істинністю підкріпленого свідченнями судження про факти та послідовності, що відповідають законам.

А *fortiori* інтерпретатор за даних обставин краще за дієвця здатен вловити автентичне бажання всупереч поясненням. Неоднозначність самоусвідомлення передусім вказує психологу на ускладнення документів, а не є нездоланною невизначеністю. За умови спостереження особи, її поведінки та схильностей, можна досягти одночасно фіксування її дій та її інтенцій, її ясних бажань та тенденцій, подекуди непомітних для неї самої. Але психолог не проголошує свідоме фіктивним або ілюзорним, а несвідоме - реальним: виправдання є так само реальним, як і бажання. До того ж, якщо пульсація її та виправдання рухаються в одному і тому самому напрямку, то неможливо відміряти частину, яка у визначенні залежить від одного, а яка від іншого. Якщо ж вони суперечать одна одній, то не можна ані попередньо передбачити рішення, ані ретроспективно виводити з дії відповідну *пульсацію*. Пояснення, які дають собі індивіди, не є недійсними.

Нарешті, ці інтерпретації вартують чогось настільки, наскільки вони встановлені шляхом психологічних *аналізів*. За браком *аналізів*, пошук рушійних сил, щонайменше в історії, зобов'язаний, щоб бути об'єктивним, проходити етап раціональної інтерпретації (особливо якщо йдеться про соціальні групи, імпульси яких ми скоріше уявляємо, аніж спостерігаємо).

У такий спосіб ми повертаємося до останньої, найбільш цікавої проблеми — проблеми зв'язку між двома системами інтерпретації.

Нагадаємо спочатку вже висловлене зауваження: преференції історика диктують вибір системи. Пояснення *через високе* та *через низьке* завжди мають успіх. Можна пригадати формулу "для лакеїв немає великих людей", якій можна протиставити іншу - "завжди хтось є великою людиною". Ясність та наївність, бажання принизити або звеличити, комбінуються для того, щоб помножити та протиставити різні інтерпретації однієї поведінки.

Водночас, інтерпретація рушійних сил з усією строгістю може спонтанно народитися зі спостереження дії - як пра-

вило, шукають рушійні сили, а не мотиви того, хто в гніві вдарив когось кулаком. Насправді психологія починається не після раціонального розуміння, в цьому випадку останнє

обмежується реалізованими інтенціями, які даються у сприйнятті. Отже, пріоритет раціональної інтерпретації важить лише в загальному порядку.

До того ж в історії вона, якщо можна так сказати, є *привілейованою*, оскільки втручання рушійних сил приводить до розкладання сингулярності історичного феномена. Всі революції легко пояснюються непримиримістю, бо на момент їхнього початку існує такий стан класів, який виправдовує цю гіпотезу, але водночас при цьому вислизає найцікавіше, скажімо риси, які роблять сучасний робітничий рух порівнюваним із рухом рабів Спартака. До того ж, робота історика не знає обмежень. Усім історичним рухам, які хочеться знецінити, приписуються низькі поривання і навпаки - всім, які захочуть прославити, приписуватимуть шляхетні рушійні сили. Щодо цього ми відсилаємо читача до есе Шелера про непримиримість: революціонери XVIII століття через ревності знецінювали вищі цінності, християни, які своєю смиренністю їх долали, засвідчували героїзм". Рішення цілком довільне, бо жодна з двох доктрин не передбачає непримиримості, а люди в обох випадках, як і всі люди взагалі, переживали його в невизначених пропорціях.

Трактат Парето дає ще більш блискучий приклад софізмів, які уможливають коливання між двома системами. *Логіка* поведінок повинна вимірюватись знаннями та цінностями діяча. Проте Парето йде від раціональної інтерпретації до *залишків*, але не намагається зрозуміти значення, якого самі люди надавали своїм діям. Тому він постійно змішує критику політичних ідеологій - критику солідарну з його власною теорією - та психологію суспільства, психологію, що є чужою історії, і зберігає лише універсальні риси та виправдовує безнадійний консерватизм. Зазначимо, що для того щоб вивести мотиви з рушійних сил, дуже важливо вловити мотиви в універсумі *іншого* - достатньо позичити іншому свої власні преференції або свої власні пізнання, щоб зробити його лицемірним або абсурдним.

Але, скажуть нам, чи можна виокремити одну або кілька історичних психологій та залишитись психологом, не знаючи історії? Щодо цієї величезної проблеми обмежимося кількома ремарками. Фактично, так звана історична психологія довгий час підводила до раціональної інтерпретації.

Деколи трапляється симпатизувати якійсь манері відчуття або реагування; розуміти життя, яке розгорталося в цьому світі, по той бік концепції світу. Чи з'ясовує потім історик психічну структуру людського тилу? Визнаємо, що найчастіше рушійні сили слугують поясненню поведінок, достатньо позбавлених сингулярності для того, щоб безпосередньо вписатись в загальні правила або концепти.

Існують дослідження з соціальної або історичної психології, якщо розуміти під такими опис характерних рис, властивих певній групі або певній добі. Так само психоаналітики ставлять під сумнів перманентність неврозі відповідно до виховання, перших ситуацій, в яких розвивається дитина, та колективних заборон розвиваються інші комплекси або, щонайменше, фундаментальні пульсації набувають іншого вигляду. Проте неможливо заперечувати, що психологічне пояснення прагне до узагальнення фактів та людей, тобто, в крайньому підсумку, до того, щоб робити з них ілюстрації або приклади істини. В будь-якому випадку, якщо припустити, що непримиренність або заколоти вдасться партикуляризувати - а це зовсім не виключається, то вийде, що уся психологія, згідно з визначенням, піднімається до надісторичних відносин або понять. Головне запитання полягає в тому, щоб дізнатись, на якому рівні формалізму вона їх досягає. (Чи є комплекс Едіпа якоюсь даністю, вищою за історичні зміни, та чи не потрібно ще більш формально говорити про комплекси, що впливають на відносини дитини та осіб з її оточення та змінюються разом із суспільствами?)

Коли йдеться про мотиви та рушійні сили, історик має обов'язок відокремитись від самого себе та мислити як інший для того, щоб потім встановити несвідомі імпульси. Системи фактів і життєвих цінностей та *аналіз особи*, єдині у своїй тотальності, мали б, по суті, подолати невизначеність, властиву частковим інтерпретаціям, але глобальні

інтерпретації шляхом відбору та реконструкції, яких вони вимагають, залишаються позначеними неминучою відносністю.

\*\*\*

До цього моменту ми припускали, що інтерпретатор хоче поставити себе на місце своєї моделі. Для біографа все відбувається інакше: він одночасно використовує усі системи інтерпретації. Відтепер двозначність залежить, головним чином, від місця, яке надається кожній із систем, а ідея істини відразу зникає.

Біограф не приймає наївно концепцію, згідно з якою досліджуваний створив себе сам. Огюст Конт, наприклад, поступово відкривав себе та конструював минуле, в якому істоти та події були розміщені у зв'язку з тими ролями та значеннями, які приписувала їм релігія людства. Така біографія є для біографа документом. Але будь-яка біографія у свою чергу стає документом для майбутнього біографа. Найповніша інтерпретація, яка об'єднувала б усі системи та показувала б усі зв'язки, не буде остаточною, отже, цінність, яка надається кожній системі та яка ніколи не вписана в об'єкт, однаково залежить від рішення. Як ми покажемо далі, для людини не існує істини екзистенції. Кожен інтерпретатор створює якийсь образ. Тільки Бог може досягнути єдності бажання до кінця.

#### IV. РОЗУМІННЯ ФАКТІВ

Судження, послідовність яких утворює розповідь, стосуються передусім подій. Проте останні за своєю природою не є ані результатом якогось індивідуального рішення, ані маніфестацією ідей. Чи оприявлює концептуальна конструкція інтелігібельні відносини, іманентні реальності, у тих випадках, коли вона не йде від дій до діячів?

Спочатку ми на прикладах проаналізуємо розуміння фактів. Потім ми спробуємо вточнити умови об'єктивності.

\* \* \*

Візьмемо два традиційні приклади: *"Йоан Безземельний пройшов тут"* (зазвичай кажуть, що це все, що цікавить історика) та битву при Маратоні (або битву при Ватерлоо), улюблений приклад Зімеля та усіх літературних критиків історії.<sup>1</sup> Чи можна в цьому випадку говорити про об'єктивне розуміння?

Якби історик обмежувався фіксуванням видимої події (Йоан Безземельний пройшов тут), то вона звичайно була б відвойованою у невизначеності, із якою пов'язане пізнання психічного, але вона водночас була б позбавлена будь-якої внутрішньої інтелігібельності; це була б констатація матеріальних даних, єдність яких була б створена довільно судженням історика. Але це не так, факт полягає не лише у фізичній зустрічі (якщо можна так сказати) Йоана Безземельного та певної місцевості; це також задум пройти по ній, який у нього був або, точніше, це дія переходу з однієї місцевості на іншу. Взятий у своїй чуттєвій реальності, факт можна було б уподібнити до падіння скелі; взятий у своїй історичній реальності, він є одночасно відчутним та інтелігібельним, отже, у формулі, що слугує його вираженням, зберігається тільки реалізований мотив, і таким чином виникає можливість уникнути двозначності, не відмовляючись від розуміння. В цьому сенсі констатація, висловлю

вання історичного факту, щонайменше такого роду, отри- мувала б якусь інтегральну об'єктивність.

Але, можуть нас запитати, чи дав би той самий результат якийсь інший приклад? Зовсім ні, розбіжність між подією та розповіддю не постає тут з такою самою очевидністю, як скептицизм, що в різних формах від Стендаля та Толстого до Крю та Валері завжди супроводжує воєнну історію.

Залишимо осторонь проблеми, які навіює Толстой - не такою вже важливою є роль воєначальника, це історик у на- лежить наново оцінювати її в кожному випадку. (Ми зупи- нимось тільки на схильності історика її переоцінювати.) Ми, тим більше, не будемо ставити питання щодо точності описів, літературних або історичних. Йдеться передусім про документи (та їхню критику), які ми усунули з нашого дослідження. Зрештою, щонайменше для літератури, тут було б потрібно розрізняти *істину деталі* та *правдо- подібність ансамблю*. Разом із накопиченням матеріально точних фактів не виникає з необхідністю автентичне вра- ження, не постає людська істина війни. Проте ми усунули проблеми, які ставить *історичне вираження*. Від літератур- ної критики ми збережемо тільки опозицію безформної, ха- отичної, випадкової реальності та порядку розповіді. Ця ре- флексія романіста (битва за Москву у "Війні та мирі" та битва при Ватерлоо у "Пермській обителі") наближається до аналізів логіка. Зімель фактично наполягає на неможли- вості ізолювати *атом*, на неможливості, з якої він спочатку виводить відсутність історичних законів (справжні закони дійсні для елементів), потім - існування якоїсь межі розрізнення. Отже, щоб відновити в науці безперервність пережитого становлення, потрібно, щоб ізольовані фрагменти зберігали достатньо тривалості та сингуляр- ності.<sup>2</sup>

Ми, безумовно, погоджуємося з тим, що історик ніколи не в змозі ізолювати якийсь *історичний атом*, оскільки жест найменшого гренадера відсилав би нас до минулого цієї людини та до середовища події. Крім цього, немає нічого очевиднішого за те, що історик *реконструює*, а не *відтворює* факт. Однак не в цьому полягає головна



відмінність між фактом колективним (таким, як битва) та індивідуальним, в обох випадках матеріальна даність є тією самою множинністю; єдність походить від розуму, байдуже, чи йдеться про справу сприйняття чи спогаду, вона є результатом чогось на кшталт *концептуального вираження*. Ця відмінність зумовлена ступенем складності.

Множинність дівців спричинює множинність пережитих досвідів - кожен спостерігає або переживає подію посвоєму. Чи приймає розповідь історика одну зі спонтанних версій, чи долає вона відносність індивідуальних бачень та імпульсів? Вона є якоюсь партикулярною перспективою чи може об'єктивною реконструкцією?

Баталія, пережита генералом, не має нічого спільного з баталією, пережитаю простим солдатом. Зрозуміло, що окреслена істориком баталія є ближче до першої, аніж до другої, адже для того, щоб досягнути інтелегібельності цього, потрібно віднайти план битві та накази, що прийшли зверху, оскільки пересування військ, щонайменше спочатку, виражає послідовність цих зрозумілих мотивів. Потім відбувається якийсь струс та констатується результат - ліве крило досягло успіхів, центр бува зламаний. Розповідь, таким чином, не має на меті ані досвіду воєначальників, ані досвіду простих солдатів, вона зберігає щось з того та з іншого, проекти та накази перших і дії других в цілому. Вона уникає відносності свідомостей та точок зору завдяки тому, що прив'язується до видимих безперечних фактів.

*Концептуальне вираження* цих фактів (розуміння мотивів, проаналізованих у поведінках) підводить нас до попереднього прикладу. Іntenції воєначальника та дії солдат є загалом реальними та об'єктивно зрозумілими (двозначність з'являється, якщо почати копатися у свідомості воєначальника, або щоб пояснити якесь своєчасне рішення, або щоб оприятити останню інтенцію, стосовно якої реалізована інтенція була тільки першим вираженням).

Ця баталія, побачена істориком, безумовно, є *ідеальною* в тому сенсі, що вся її реальність міститься у розумі. Але чи є вона також *ідеалізованою*? Тут йдеться швидше не про характер науки, а про схильність вченого. Так само як оповідач, внаслідок якогось неусвідомлюваного

націоналізму розміщується на якомусь боці поля бою (тоді як він мав би, немов повітряний спостерігач, знаходитись над противниками), або як перемога з'являється як продовження тієї чи іншої стратегії або тактики, так і битва у своїй матеріальності прямує до зникнення; так, коли нехтують вбитими, пораненими, страченими та, іноді, технічними засобами, то невідчутно зісковзують у легенду. Розповідь, яка у своїй інтелігібельній текстурі по праву є твором історика, не є від цього менш чинною для усіх.

Тут виникають тільки два застереження. Ми вказали на першу операцію, завдяки якій конструюється факт (успіх лівого крила), якесь *концептуальне вираження*, а не відбір. Дійсно, жодна подія не є усунутою, коли жодна ще не є описаною. Понятійне вираження *уприсутнює* множинність даних, осяжних в цілому, в їх ансамблі або в їх результаті. Але коли нижче рівня сконструйованого факту історик відбирає той або інший епізод, він обирає вільно. Часто наполягають на цьому елементарному відборі так, ніби він, за своєю природою, мав скомпрометувати об'єктивність. Насправді такий відбір має на меті створити певної атмосферу або уникнути якоїсь ситуації. Довільність відбору не є важливою. Водночас, концепти, за допомогою яких ми ретроспективно організуємо битву, ризикують бути позначеними нашою теперішньою воєнною наукою, як і наше розуміння сучасної війни, позначене спогадами та традицією. Наші техніки, стратегії та тактики, помітно еволюціонували, а історик, можливо, проектує свої власні категорії в минуле. Цей анахронізм має право на існування, якщо дія передувала її усвідомленню, якщо актуальна теорія висвітлює поведінку, яка її не знала.

Постає, нарешті, останнє заперечення: битва в її тотальності, чи є вона все ще інтелектуальною, або ж перемогу та поразку потрібно констатувати так само, як дощ або хорошу погоду? Битва має таку саму структуру, що й історія у своїй тотальності. Створена 'одночасно розумними інтенціями, непередбаченими зустрічами, матеріальними силами, вона крок за кроком постає інтелігібельною, як якась людська поведінка або людський твір, та абсурдною або невизначеною, як струс каміння або боротьба тварин.

Вона є зрозумілою або незрозумілою залежно від рівня, наякому її розглядають. Слідом за незв'язністю індивідуальних рухів, завдяки дисципліні військ або віддаленню спостерігача, настає впорядковане бачення воєначальника або історика. Але ці вже організовані події не розгортаються постійно згідно з планом, акциденти продукуються знову, в крайньому підсумку люди зіштовхуються, а настрої, технічні засоби або фортуна вирішують справу. На цьому рівні також з'являється логіка. Але іноді порядок розчиняється у хаосі, паніка охоплює натовп. І тоді запитують себе, чи не становлять мікроскопічні факти та випадки, знехтувані на користь цілому, автентичну та дієву реальність. Всюди помічають волі та розумні реакції, а результат, якого ніхто не очікував, дивує усіх. Таємниця міститься одночасно і у витоках і в результатах. Елемент і тотальність залишаються невловимими, але між цими двома елементами вибудовується об'єктивне пізнання.

\*\*\*

Розглянемо зараз два цілком різні приклади *інституційних подій* (так би мовити подій всередині інституцій). Директор банку вирішує підняти процентну ставку; суддя проголошує вирок. Для розуміння таких дій психологія цих осіб як таких не потрібна, достатньо знання юридичної або банківської системи. Окремим є випадок, коли раціональна інтерпретація розгортається всередині якоїсь соціальної логіки.

Часткове розуміння економічної події виявляється таким, що уникає двозначності свідомого сприйняття. Зафіксована письмово техніка поведінок піддається зовнішньому спостереженню. Інформація, якої потребує інтерпретатор, не стосується власне психічних даних. В обраному прикладі кожен безпосередньо знає результат, на досягнення якого загалом спрямована дія. Дослідження з'ясовує лише точну мету, якій дія відповідатиме в певній ситуації (обмежити спекуляцію, зупинити інфляцію кредитів та підвищення цін, захистити валюту тощо). До того ж, обставини майже завжди вказують на цю мету, яку історик відкриває, вивчаючи середовище. Отже, раціональна

інтерпретація якоїсь економічної події набуває універсальної чинності так само, як і концептуальне вираження факірі ту, з тією лише різницею, що економіст конструює менше, аніж історик, оскільки в тій самій реальності він відкриває інтелігібельні відносини, які він погоджується відтворити. Чи може така інтерпретація продовжуватись нескінченно? Банкір у своєму ймовірному розмірковуванні підраховує реакції *інших* на своє рішення. Отже, там інтерпретація в принципі залишається можливою настільки, наскільки поведінка індивідів підкоряється тій самій логіці, яку ми спостерігаємо в цьому прикладі, а саме, логіці інтересу, максимального прибутку - система буде готовою до тотальної реконструкції в тому випадку, коли її незалежність ґрунтуватиметься тільки на бажаннях та економічній раціональності.

Такі гіпотези, як ми знаємо, ніколи повністю не відповідають реальності. Сам розмір дисконтної операції часто містить у своїх мотивах або у своїх цілях щось ірраціональне (аргументи, чужі економічній раціональності). Рухи оборотного капіталу завжди підкоряються не стільки відмінностям процентних ставок, скільки передчуттю виграшу або втрати, які пов'язані з модифікаціями монетарних паритетів. Зазначимо загальним чином, що економічні поведінки не залишаються повністю відповідними схемі (тим більше, що втручання держави передбачає встановлення сторонніх та часто погано визначених цілей).

Якщо абстрагуватись від розриву між конкретною людиною та *homo aeconomicus*, між реальною економікою, на яку завжди більшою чи меншою мірою впливають зовнішні феномени, та чистою економікою, то чи можна розвинути *раціональну ^тотальну інтерпретацію*? Щоб дати відповідь на це запитання, окреслити критику економічних теорій, наведемо тільки кілька даних, від яких залежала б відповідь. Чи є раціональна економіка однозначно визначеною для якогось суспільства або для будь-якого суспільства? Чи дає складність ситуацій та імпульсів змогу з самого початку передбачити яесь рішення, одного разу прийняті певне визначення? В інших термінах, чи є мета та засоби дії, навіть абстрактної, достатньо визначеними

для того, щоб дати змогу реконструювати ідеальне функціонування?

В будь-якому випадку залишатиметься ще й розбіжність між цією реконструкцією та перебігом подій. Історик використовуватиме теорію, але як засіб досягнення конкретної мети. Юридична дія є більш складною. Якщо ми розглядаємо контракт між двома індивідами, ми маємо розрізняти укладений контракт в його законному значенні та можливі різні інтенції двох партнерів; мету, якої кожен сподівається досягнути; значення, яке вони приписують цій угоді (це значення може не збігатись із її юридичною чинністю). В інших термінах, юридичний акт між двома сучасниками включає два розуміння, завжди солідарно необхідні, перше — згідно з мотивами сторін, друге — згідно з місцем в юридичній системі. Назвемо перше розуміння розумінням історика, друге — розумінням юриста, оскільки друге має о на меті юридичний сенс, проходячи через життєвий сенс; перше - навпаки, має на меті життєвий сенс, використовуючи сенс юридичний.

Дія судді становить більшу складність — її результат часто є об'єктивно відчутним: обвинувачений засуджується до певної кількості років тюрми або до сплати штрафу, але ці відчутні дані виражають рішення, яке виникає внаслідок інтерпретації окремого випадку згідно з існуючими правилами, інтерпретації, яка водночас передбачає інтерпретацію текстів та інтерпретацію дій (а іноді інших свідомостей).

Часткове розуміння якогось контракту або рішення суду повертає нас до вже аналізованих випадків. Воно уникає неоднозначності свідомого сприйняття, оскільки тримається сенсів, схованих у текстах контрактів або законів, не вдаючись до мотивів зацікавлених осіб або законодавців. Коли часткове розуміння йде від історика або юриста, воно постає як реконструкція або юридичного ансамблю, або пережитих юридичних досвідів. Будучи об'єктивним де-факто та де-юре, якщо прив'язується до відчутних фактів, воно стає невизначеним, якщо йдеться про розгляд інтенцій осіб; воно також є об'єктивним де-юре, якщо не де-факто, коли юридичний сенс (якогось тексту, приватного акту або закону) має бути однозначним.

Для предмету нашого дослідження не є важливим продовження або послаблення цих аналізів, нескінченно ускладнених в деталях, даністю є множинні форми юридичного розуміння. Для нас було б важливим лише поставити одне і те саме запитання як для права, так і для економіки, а саме, запитання про можливість якоїсь тотальної універсально чинної інтерпретації. Не тому, що воно мало б привести до однієї й тієї самої відповіді, а навпаки, тому що воно веде до зовсім різних речей. Економічна система може бути одночасно раціональною та реальною. Реконструйована істориком юридична система може бути ідеальною або, щонайменше, концептуальною.

Поняття *юридичної реальності* є неоднозначним. Або ж поведінка людей справді вважається реальною. Реальним економічним правом в певну добу є таке право, яке дійсно застосовувалося. Існування якогось правила визнається ззовні через ймовірність санкцій у випадку насильства. Така реальність буде множинною, незв'язною, створеною одночасно досліджуваними діями та психологічними станами. Юридичне фрагментарне розуміння було б окремим випадком будь-якого історичного розуміння або свідомостей, або екстеріоризованих фактів (з тим одним-єдиним ускладненням, що раціональна інтерпретація проходила б через посередництво, щонайменше частково, раціоналізованих ансамблів). Або ж навпаки, юридична реальність може бути реальною легальних імперативів. Наука про право, раціональна та когерентна, наскільки це можливо, реконструкція системи певного законодавства, буде ідеальним оформленням інтерпретації, здійсненої юристом. В цьому випадку ідеологія визначалася б стосовно *чистого права*, духовного буття права, а не стосовно життя<sup>2</sup>. Розрізнення приватного права та права публічного, права та держави були б лише ідеологічними (хоча і мислимими багатьма особами і тому дійсними), оскільки не мали б місця в інтелегібельній споруді права, такої, якою її реконститує вчений.

Чи може розуміння історичної реальності або чистої реальності права, взяте саме по собі, досягти однозначності?

---

\*Ми маємо на увазі доктрину Г.Кельзена.

Дійсно, множинність систем погано відокремлюється від множинності всередині системи. Припустимо, що існує якийсь оригінальний та наївний початковий досвід. Історик, щоб його зрозуміти, реконструює його, а наука надає строгої єдності множинним та суто суперечливим даним. Щоб визначити якийсь об'єкт і, так само, щоб організувати його, історик, щонайменше, довіряється концептам, які використовує. Через те, що видозміни підкоряються якійсь вічній ідеї права або що вони порівнюються в їхній інакшості, хаос дій та психологічних станів заміщується ретроспективним порядком, неминуче пов'язуючи у такий спосіб історію з теорією.

Здається, ці приклади навіюють два висновки - передусім можливість завдяки зовнішньому аспекту банківських технік та юридичних текстів констатувати та об'єктивно зрозуміти дії, не прив'язуючи їх до індивідуальних свідомостей. Потім, в той чи інший момент, неминуче повернення до психології, оскільки ніколи не замкнена на ній самій соціальна система стикається із зовнішніми силами та, зокрема, оскільки сама реальність виникає то на рівні інтелігібельного порядку, то на рівні поведінок та життєвих досвідів.

\* \* \*

Можна цілком слушно заперечити наш аналіз імперсонального розуміння на тій підставі, що тотально об'єктивована подія перестає бути історичною, оскільки як історична вона ніколи не змішується зі своїми матеріальними слідами. Вона продовжується завдяки її затримці у свідомостях. Політичні та соціальні наслідки втечі короля є інтегральною частиною факту, межі якого дуже важко окреслити.

З цієї точки зору дослідження Сім'яна набувають особливого характеру. Цифри дають йому змогу встановити, за яких обставин працівники та підприємці погоджуються збільшити інтенсивність праці. Таким чином він встановлює ієрархію тенденцій, що відповідають якомусь соціально визначеному способу дії. В цьому випадку об'єктивация є тотальною, проте факт, доступний усім, залишається

Історичним: він не відрізняється від його видимих результатів.

Ні інституції, ні звичаї не належать до цієї категорії. Навпаки, і ті й інші поділяють неоднозначність усвідомлень та ідей. До того ж, колективні звичаї становлять особливі труднощі, оскільки часто вони постають безпричинно. Вони виражають швидше чуттєвість, аніж корисність. Можливо, в системі вірувань вони колись були раціональними, але їх підтримувала сила традиції. В цьому випадку розуміння полягає не в тому, щоб знаходити знання або цінності, які робили б їх інтелігібельними, а в тому, щоб розділяти очевидності, інтерпретувати символи, ставитись із симпатією до людських настанов.

З цього моменту усі часткові інтерпретації, які ми виокремили, стають недостатніми. Їх можна використовувати, але необхідно долати. Те, що намагаються досягнути, є тотальним життям, тотальністю, яка потроху складається внаслідок зближення цих часткових досягнень. Але разом з цим зникають переваги об'єктивації. Незважаючи на накопичені документи, тотальне розуміння, яке не є інтуїтивним, акцентує роль рішення. Отже, єдність, якої прагнуть, єдність доби або культури, є лише фіктивним джерелом творів та дій, доступних лише безпосередньо.

З попередніх аналізів випливає, як нам здається, фундаментальна ідея - *розкладання об'єкта*. Не існує якоїсь *історичної реальності*, яка в готовому вигляді передувала б науці та яку потрібно було б лише відтворювати з максимальною точністю. Історична реальність, оскільки вона є людською, є *неоднозначною та невичерпною*. Неоднозначною внаслідок множинності духовних універсумів, у яких розгортається людська екзистенція, та різноманітності ансамблів, у яких знаходять місце ідеї та елементарні дії. Невичерпним є значення людини для людини, твори для інтерпретатора, минулого для послідовних теперішніх.

Три демарші, які ми окреслили - *відтворення ідеї, конструювання факту на основі пережитого, організація свідомостей* - мають певні відмінності. *Сконструйований факт,*



обмежений своїми рисами, які можна вловити ззовні, уникає будь-якої невизначеності, але його об'єктивність є мислимою, а не даною. До того ж, навіть якщо ми нехтуємо збагаченням факту його наслідками (аналогічно, збагачення ідеї її продовженням), історія в цьому сенсі ніколи не є об'єктивною, оскільки, відокремлюючись від людей, вона втрачає свою сутність.

Відтворення ідей (в широкому сенсі слова ідея) одразу ж спричинює історичність історичної свідомості. Чиста ідея апелює до якоїсь системи, ідея, яка ще вплетена в життя, до нового розуміння. Перша нескінченно оновлюється рухом знання, друга - непередбачуваними трансформаціями екзистенції. Звідси постає неможливість розділення пізнання минулого та становлення розуму.

Що ж стосується організації свідомостей, то вона неминуче веде до встановлення якогось відношення. Буття, яке ми оновлюємо, є для нас *іншим і тим самим*, ми віддаляємось від нього та наближуємо його до себе, воно є моделлю для нас або ворогом. Навіть якщо воно індиферентне, воно може бути для нас тільки таким.

В будь-якому випадку ми так само спостерігали необхідне зусилля відсторонення в напрямку об'єктивності. Те пізнання, яке вибрало б систему згідно із суб'єктивними перевагами (раціональне пояснення для звеличення, пояснення через рушійні сили для знецінення), яке нехтувало б реконструкцією системи цінностей або знанням, яке дало б змогу симпатизувати дієвцю, було б частковим. Так само розуміння ідей стало б довільним, якби воно повністю звільнилося б від психології автора та дійшло б до змішування епох та універсумів під приводом повернення життя минулому або виокремлення вічної істини творів.

Діалектика відсторонення та привласнення прагне освятити не стільки невизначеність інтерпретації, скільки свободу розуму (з якою діє також історик як творець), вона виявляє автентичну мету історичної науки. Остання, як і будь-яка рефлексія, є, так би мовити, практичною так само, як і теоретичною. Досліджувані ідеї намагаються інтегрувати в актуальну систему, отримані пам'ятки закликають до збагачення нашої культури, реконструйовані ек-

зистенції мають слугувати прикладами або відсиланнями, оскільки людина впізнає та визначає себе тільки шляхом порівняння. Об'єктивність є, можливо, поза межами цієї відносності.

Так само як єдність розповіді долала б, але і зневажала б, множинність духовних універсумів, розуміння, не скасовуючи оновлення творів, піднімалося б до все більш широкої чинності, підкореної чинності теперішнього та теорії. Істина, якою актуально володіють, уможливила б осягнення істини попередніх завоювань.'

### Розділ 3

## ЕВОЛЮЦІЯ ТА МНОЖИННІСТЬ ПЕРСПЕКТИВ

Часткове або глобальне розуміння, яке ми вивчали в попередньому розділі, завжди було статичним. Наш аналіз неминуче залишався абстрактним та, так би мовити, штучним. Згідно з класичною схемою ми протиставляли суб'єкт та об'єкт для того, щоб виміряти відстань між пережитим та реконструкцією, моделлю та портретом. Прийшов час відновити безперервність - історик та історичне буття є різними, але вони належать єдиному цілому. Отже, ми знову вводимо такий конститутивний вимір історичної реальності, як *еволюція*.

У строгому значенні термін еволюція застосовується до онтогенезу, до розвитку віртуальних можливостей, закладених у зародок. Єдність пов'язана одночасно з ідентичністю істоти, яка змінюється, із солідарністю послідовних фаз та, зрештою, із незворотністю орієнтації процесу на ціль, передбачену початковим станом, якщо не включену в нього. Отже, потрібно в першу чергу запитати себе, якою мірою історичні рухи заслуговують бути кваліфікованими як еволюція. Вирішальними будуть три критерії: чи розгортаються зміни в одній і тій самій істоті, яка продовжує існувати? Чи є принцип таких змін внутрішньо властивим цій істоті? Яким є зв'язок різних моментів і, зокрема, початкового стану та стану фінального?

І проблема, яку ми визначимо як проблему *природи історичної еволюції*, постає насправді. Але ми не можемо безпосередньо наблизитись до неї, співвідносячи різні форми становлення із типовими властивостями еволюції. Бо далеко не завжди наголос робиться на розвитку пристосованих форм, частіше підкреслюють плодючість часу. Голо-

вним вважається новизна форм, а не їхня попередня присутність в ембріоні. В парадоксальному об'єднанні слів *творча еволюція* нюанс творчості переважає нюанс еволюції, як епігенез — преформацію. Можна також сказати, з що ми беремо за модель філогенез, а не онтогенез. Исто-о ричні рухи повинні, таким чином, вимірюватись за двома в різними критеріями - з одного боку, за критерієм єдності та безпосередності, а з іншого боку - за критерієм глибини змін.

Нарешті, одночасне використання цих двох критеріїв також було б недостатнім. Вирішальним питанням знову ж таки буде альтернатива об'єктивного та суб'єктивного. Тут, як і всюди, наука, що невіддільна від реальності, передбачає дві суперечливі інтерпретації. Ми наполягаємо на активності історика, бо достатньо зіставити певні економічні трансформації, щоб дати життя фікції економічної еволюції, а концептуального вираження достатньо, щоб надати подіям певної єдності. Оптика ретроспективного глядача, яка бачить минуле, що прямує до теперішнього, надає становленню спрямованості. Або ж навпаки, ми розглядаємо рух сам по собі: Німеччини до авторитарного режиму, капіталізму до регульованої економіки. Хіба розповідь не зводиться до відтворення ансамблю, вписаного в об'єкт? Еволюція в людському царстві, як і в царстві тваринному, буде тоді першою данністю.

Ми хотіли б уникнути як метафізичного декрету, так і суто логічного примирення (яке полягало б у визначенні історичної еволюції *wertbezogen* - стосовно цінностей).<sup>1</sup> Отже, ми знову вдаватимемося до опису як до засобу. Цей засіб безпосередньо дає нам змогу уникнути схематичних рішень. Дехто, наприклад, визнає суб'єктивну тезу в ім'я номіналізму. Проте історична еволюція, зіставлена із етногенезом, завжди безперечно є метафорою, її носієм не є біологічна індивідуальність, але звідси не можна легковажно робити висновок, що єдність становлення є цілком фіктивною (навіть якщо становлення в аналізі передається через множинність індивідуальних фактів). В інших термінах, ми обираємо відправною точкою об'єктивність еволюцій як ансамблів, а також їхню множинність та неоднозначність.

Історик не створює штучно тотальності за допомогою розкиданих та незв'язних елементів, він відтворює тотальності, іманентні історичному світові.

Відверто кажучи, цей арбітраж не є власним предметом нашого дослідження. Ми намагаємося позначити межі об'єктивного пізнання. Розгляд еволюції ставить два запитання: в якому сенсі минуле співвідноситься з теперішнім? Чи є зверненість у майбутнє принципом відносності та невизначеності, чи ж навпаки, воно дає змогу з'ясувати, вже після життя, істину історії?

Ми повернемося до розрізень, зроблених в попередньому розділі та підемо від розуміння ідей до історії ідей (параграф I), від імперсонального розуміння до розповіді та від історії до фактів (параграф II). В параграфі III ми порівняємо дві можливі інтерпретації ретроспективної раціональності; нарешті, в останньому параграфі ми розглянемо проблему в більш складному випадку історичної еволюції.

## I. ІСТОРІЯ ІДЕЙ

Ми повернемося до проблем історії ідей в тому місці, де ми їх залишили в параграфі II попереднього розділу. Ми показали, що історик націлений на ідеї так само, як і на свідомості через ідеї, що він сам повинен визначити свій об'єкт вибором якоїсь *теорії*. Нарешті, ми вказали на розбіжність життєвого сенсу та сенсу ретроспективного, розбіжність, яка є принципом посмертного оновлення творів.

Ми намагатимемося спочатку вточнити природу та зміст теорій, що передують дослідженню. Ми запитаємо себе, чи не нав'язує сама собою історія-реальність науки або філософії якоїсь певної теорії. Ми покажемо, що означає *перспектива* всередині певної системи; нарешті, ми визначимо солідарність історичного знання та самої історії, солідарність, яка надає певного об'єктивізму, не знищуючи множинності перспектив.

\* \* \*

Візьмемо приклад науки - ми спостерігаємо, фактично, різні способи окреслювати своє становище. Позитивна наука Заходу, в очах Шпенглера, може пов'язуватись із особливістю модерної людини - фаустівська воля до влади вигадала собі інструмент так само, як греки створили статичне та гармонійне уявлення про математичні відношення та універсум. Інші соціологи, не протиставляючи абсолютно несумісних концепцій світу, прив'язали механістичну фізику до філософії, що сама виражала якусь життєву настанову або соціальні відносини - підміна сутностей та якостей причинними зв'язками передбачає довільне перекроювання природи в межах якоїсь єдиної площини, повністю підвладної техніці. Нарешті, марксизм, далекий від того, щоб бачити в розвитку науки прогресуючий прояв Розуму, ставить його у зв'язок із капіталізмом. Природичі науки,

такий самий феномен, як і усі витвори людства, стає невіддільним від економічної системи.

Цей приклад є прикладом якоїсь особливої простоти (ось чому ми не стали в цьому резюме нагромаджувати різні методи). Дійсно, усі визначають права внутрішньої інтерпретації так само, як і інтерпретації соціологічної. Усі справедливо відмовилися б визнати, що ці інтерпретації є суперечливими або несумісними. Можна пояснити закони Кеплера психологією автора та, водночас, з'ясувати значення, яке вони зберігають у сучасній фізиці. Так само, найбільш загальним чином, продовжується формування модерної *теорії* науки на основі філософії природи, і так само одночасно є тези, сформульовані в модерну добу та чинні ще сьогодні. Історик звертається до станів розуму та соціальних умов, не нехтуючи цінністю творів, тобто їхньою істиною.

Таке поєднання різних інтерпретацій не є іншим у випадку позитивної науки. Натомість, *теорія* науки стосовно *теорії* філософії має два привілеї. Ніхто не заперечує існування науки як такої, однак в нашій цивілізації під наукою мають на увазі науку західного типу (це справедливо, щонайменше, для математики та фізики). До того ж, наука сама встановлює межі істинного та хибного таким чином, що досягається згода щодо актуального змісту математичної або фізичної істини. В такий спосіб виявляються усунутими як множинність теорій, так і двозначність в середині духовного універсуму. (Потрібно було б відтінити ці твердження: така певність поширюється тільки на необроблені результати й рівняння, які їх виражають; образні уявлення та загальні інтерпретації еволюціонізують як філософія, а не як наука.)

Отже, питання про ритм еволюції має зовсім інший сенс, відповідно до того, чи розмірковують про еволюцію ідей як таких чи про еволюцію наукових ідей, інтегрованих в різні епохи. Якщо минуле наук співвідноситься з теперішнім, то наукове становлення неминуче набуває вигляду прогресу. *Теорія універсуму є, одночасно, теорією еволюції цього універсуму.* Оскільки наука у своєму актуальному стані є ближчою або повнішою за попередні науки, то прогрес

стає неминучим законом історії за умови використання слова прогрес у широкому сенсі - надто часто його уявляють як просте накопичення, тоді як фізика розвивається через оновлення, через відтворення на перший погляд найпевніших принципів.

Натомість, якщо досліджується ритм, згідно з яким наука фактично розвивалась, то констатують регресії та перервності. Якесь доба була врожайною, інша - безплідною. Набуті знання були забуті, змінювалось саме уявлення, яке створювали собі про науку та метод. Чи означає це, що ритм реальної історії залежить тільки від спостереження? Так, звичайно, якщо ця історія зводиться до взаємного розміщення даних - саме емпірія має встановлювати, коли певна концепція була сформульована вперше. Але історія також і зокрема є організацією ансамблів та, відповідно до того, об'єднують науку з культурами чи з економічними режимами, темп руху ризикує змінюватись. Чи можуть різні версії бути одночасно чинними? Звичайно, емпірично одна може здаватися, щонайменше, більш ймовірною за іншу, доводитимуть, наприклад, що визначальними умовами є швидше соціальні або економічні, а не культурні. Однак різноманітність умов є прийнятною так само, як і множинність інтерпретацій, які філософи науки або загальна історія давали змогу ієрархізувати, якщо не звести до єдності.

Розглянемо зараз історію науки (як такої) - чи уникає вона будь-якої відносності? Завжди залишається, як нам здається, якийсь фактор відновлення: актуальний стан, який визначає конкретну організацію минулого, часто дає старим результатам якусь нову цінність так само, як і нове місце в споруді знання. Ньютонівська концепція випромінювання, що довгий час не підтверджувалась досвідом, отримала значення, в якому їй ще недавно відмовляли. Замість того, щоб говорити про суперництво, що має завершитися перемогою одного з противників сьогодні, встановлюється щось на кшталт примирення, яке знищує сам конфлікт. Звичайно можна сказати, що приклад стосується теорії, а не закону. Але історія використовує концепти, більш або менш солідарні з теоріями, що



складають частину сучасного позитивного надбання та, внаслідок цього, її стосується їхня мінливість. Оскільки наука є незавершеною, тобто, зрозуміло, вона не завершуватиметься так довго, скільки житиме людство, знання постійно оновлюється або через висновки, які з нього роблять, або через ціле, в яке воно включене. Якщо ми назвемо *перспективним* бачення минулого, визначене його і відношенням до теперішнього, то історії науки (як такої) відомі множинні та змінні перспективи. Історія - це реконструювання попередньої науки, пов'язаної з історією становлення науки. Усвідомлення якоюсь дисципліною свого минулого є лише формою її самоусвідомлення.

В кінцевому підсумку, справжнє питання стосуватиметься, таким чином, *історичності* науки (а не історії науки). Звичайно, наука розвивалася в часі, на неї впливали зовнішні випадки, вона часто відхилялася, зупинялася або навіть відступала назад. Математика чи фізика є зараз тим, чим вони мали стати з необхідністю або ж, навпаки, тим, що випадкова історія з них зробила? Випадковість, яку ми бачимо, більше не є тією, яка народжується з їхньої залежності від людської або соціальної психології; ми розмірковуємо про якусь суттєву випадковість, співрозмірну з випадковістю вигадки, протиставленої відкриттю. Чи можливий прогрес після досліду Міхельсона інакше, ніж через гіпотезу Айнштейна?<sup>1</sup> Звісно, ми не претендуємо на те, щоб шукати тут розв'язання цієї проблеми, нам бракує компетенції і розв'язувати її є справою спеціалістів. Для нас важливо лише підвести аналіз до цього місця: якщо система науки є або поступово стає необхідною, то історія є остаточно усунутою, оскільки більш могутній розум міг би одним поглядом повністю охопити її актуальний стан. Перспектива зникла б (або сама підкорилася б якомусь різновиду прогресу), а наука про минуле стала б непотрібною в той момент, коли історія завершилася б розчиненням в надісторичній істині. Цього разу знову історія-наука поділяє долю історичної реальності.

У випадку філософії фундаментальна складність полягає. в тому, щоб знайти визначення, яке приблизно обмежить галузь, що належить власне їй. Водночас, історик визначає свій предмет, шукаючи певну теорію філософії (яка також є теорією його історії), але останнє твердження наштовхуватиметься на заперечення, в яких можна побачити щось на кшталт скептицизму або нігілізму: якщо філософія не проявляє свою природу у своїй історії, то як історик може уникнути довільних рішень?

З двох різних поглядів намагатимуться зробити спростування: той, хто вважає історію лабораторією філософа, наполягатиме на тому, що сама історія створює дискримінацію, а історик позитивної орієнтації вагатиметься визнати цю роль неминуче філософського рішення й пробувати відкрити у фактах закон становлення.

Перша проблема формулюється так: "Якою є природа цієї історії? Чи залишається вона із необхідністю, як і історія релігії, джерелом окремих думок, пов'язаних із підйомом або занепадом певної соціальної групи? Чи мають право казати, що вона, як і історія наук, відповідає поступовому розрізненню істинного та хибного?"\* Звичайно, *історію* треба розуміти в об'єктивному сенсі. Але якщо таке *розрізнення* постає не відразу (сам факт запитання доводить, що це саме так), то історії (в суб'єктивному сенсіпізнанню філософського минулого) належить його зробити. Звідси зауваження: "подібне запитання не належить до числа тих, які можна окреслити *a priori* за посередництва діалектики слів...".

*Діалектика слів* дійсно не могла б окреслити *a priori* жодного питання, але такий вираз надто легко приховує справжню трудність. *Науку про минуле* просять усунути сумнів, який торкається сутності філософського руху. Історика будуть благодіти довести, що історія (реальність) є поступовим розрізненням істинного та хибного. Але це не є одним з тих питань, які емпіричний метод *окреслює a posteriori* шляхом накопичення фактів. І чи не є він тією

---

\*Brunschvicq L. De la vraie et de la fausse conversion // Revue de Méthaphysique et de Morale. 1931.-R 29.

мірою, якою він його окреслює, уже зорієнтованим відповіддю, до якої має привести?

Наука здійснює це розрізнення, оскільки вона має свій критерій, а саме *експериментальну верифікацію*. Яким є критерій *філософської верифікації*? В буквальному розумінні це доктрина, на яку ми робимо натяк - історія наук. Відразу ж ми помічаємо причину, з якої відкидають *діалектику слів*. Вибір цього критерія передує дослідженню та не може бути виправданий останнім; цей вибір є частиною рішення, яким історик визначає свій предмет, визнаючи певну *теорію* духовного універсуму. Насправді зрозуміло, що історія наук дає змогу встановити філософську істину лише за умови, що визнається та сама *теорія*, яка розглядається, а саме та, згідно з якою філософія вичерпує своє покликання, усвідомлюючи науковий прогрес.

Але, скажуть нам, для чого вищезгадане рішення? Наукова історія не є ані *розповіддю*, ані *прогресом*, перше передує розумінню, друге - перебуває поза межами позитивного методу. Ми маємо не визначати філософію, а збирати з її допомогою різноманітні та змінні визначення, що межують з мистецтвом, релігією та наукою. Нарешті, термін філософія все ще є абстрактним та навіть хибну проблему - історик знає лише людей, які філософують.

Отже ці ремарки підказують *один* з належних методів. Коли йдеться про автора, то прив'язуються до *життєвого сенсу*, коли йдеться про ансамбль, то накреслюють послідовність доктрин та революцій думки на рівні колективних екзистенцій. Наскільки ми намагаємося злитися зі свідомостями, настільки ми редукуємо частину *постулатів*. Ми не будемо повертатися до критики, окресленої нами в попередній частині - життєвий сенс є фікцією. Незважаючи на це, він вказує напрямок інтерпретативного зусилля - історик позитивного спрямування шукає значення, яке творець вкладає у свій твір. Чи не можна було б таким же чином досліджувати становлення, нічого не додаючи, нічого не перекроюючи в складності та множинності реальності?

Нам залишається запитати себе, чи залишиться за таких умов якась *історія філософії*, інакше кажучи, чи буде

досліджуване розмаїття мати якийсь мінімум єдності або безперервності, який конституюватиме його як *історію*. Концепти, предмети, методи філософії завжди змінювалися. Або вона застосовувалася до тотальності пізнаваних речей, або вона зводилася до рефлексії над наукою. Або ж вона майже змішувалася із релігією, тобто протиставлялася їй та вимагала автономії. Проте шляхом порівняння можна було б виокремити певне число рис, які характеризують усі доктрини, популярно названі філософією, і досягти розпливчастої дефініції такого типу: філософія - це розмірковування людини про своє призначення, своє місце у світі та головні проблеми знання і буття. Але в цьому випадку можна заздалегідь вточнити темп руху: така філософія проходить через непередбачені альтернативи, вона змінює відповідно до доби своє значення та функцію, вона пов'язана із альтернативами ентузіазму та мудрості, романтизму та раціоналізму. За межами цих мінливостей немає нічого, крім самої людини, яка постійно запитує та постійно не знає.

Відмова від рішення дорівнює, таким чином, певному рішенню. Ми показали у випадку науки, що досліджується становлення факту, але водночас теоретично визначається становлення права (або, якщо хочеться, досліджують становлення ідей, вплетених у життя, визначають становлення ідей як таких). Таке розрізнення тут ще має значення. Констатують послідовність шкіл, але внутрішній ритм, прогрес, послідовність без порядку, діалектика, поглиблення, вічні антиномії - все це безпосередньо дається самим поняттям філософії. Наприклад, філософія, зрозуміла як самоусвідомлення науки, є, безсумнівно, *по праву* якимсь прогресом (прогрес у напрямку розкриття призначення, прогрес у напрямку більш точного та більш ясного самоусвідомлення).

Що стосується позитивної історії, то вона вагається між традицією, від якої походить, та традицією, яку прагне подолати. Між історією сект та еволюціонізмом вона шукає середню лінію. Перша веде до сектантства чи скептицизму, друга освячує необхідність часу в минулому, вона йде слідом за прогресивним ходом розуму. Історія людей піднімається до історії філософії тією мірою, якою вона

тримається або альтернативи першого методу, або іманентної раціональності, передбаченої другим. В крайньому підсумку історія філософії демонструє або завжди оновлюване запитання, або розвиток знання та мудрості (і знову ж таки, в цьому випадку є лише історія людини, що філософує: єдність йде не від філософії, а від психологічних типів або ситуацій).

Всі ці аналізи ведуть до формули: "філософія в минулому є тільки для того, хто філософує", або ще "кожен філософ має минуле своєї філософії". Ці формули видаються нам настільки банальними та очевидними, що ми би навіть не торкалися їх, якби довгий час їх не намагалися уникнути, закликаючи саму науку (в цьому випадку - історичну) робити висновки. Насправді ж бояться того, що філософія, якщо вона повинна одночасно відкрити свою істину та її історію, може віддатися капризам своєї персональної естетики.

В основі цього побоювання лежить непорозуміння. Пріоритет теорії над історією існує по праву. Фактично, теорія виробляється настільки, наскільки філософія досліджує минуле. Пріоритет передбачає тільки те, що факти не визначають жодної доктрини, а також те, що якась філософська теза, наприклад така, що формулює якесь визначення філософії, може бути доведеною лише в межах філософії, і ще що філософія визначається якимсь радикальним запитанням, постановкою всього під сумнів.

\* \* \*

Ми можемо взяти інші приклади. У випадку мистецтва ми досліджували б множинність *теорій* та *перспектив*, які народжуються від концептуального вираження (історія стилів), від пов'язування із теперішнім в історії розуму або в історії становлення якогось стилю (місце призначення орієнтує весь рух). Так само історія-наука брала би участь у ритмі реальної історії, діалектика стилів відтворювалася б у якійсь діалектиці (частково незалежній) теорій стилів, послідовність творів у якійсь послідовності, так само непередбачуваний, їхніх інтерпретацій; реальна історія та історія науки мають певну автономію, але вони фактично підпорядковані призначенню душ (у сенсі Дільтея).'

Було б нецікаво знову відтворювати ці аналізи, так само схематичні, як і попередні, які не приносили б нічого нового. Водночас, у цій загальній праці ми із необхідністю обмежимося принципами. Важливим є лише повернутися до висловлювання, яким завершується попередня частина, а саме, що історія — реальність та наука - не існує сама в и собі, а існує через історика та для нього. Бібліотеки містять манускрипти, визначені як філософські, документи передають нам послідовності або ансамблі концепцій, ми відкриваємо у фактах елементарні історії; але ми ніколи не досягнемо у такий спосіб створення якоїсь історії філософії, якщо не надамо єдності та еволюції рішенню, яке ми поширюємо на філософію.

Якщо ми застосуємо цей результат до випадку релігії, то ми відразу ж стикнемося зі значно складнішою проблемою. Здається, що не існує релігійної історії ані для невіруючого, ані для віруючого; для першого остільки, оскільки релігія не має історії, для другого - оскільки немає релігійного порядку, трансцендентного психічним або соціальним феноменам. Психологія релігійних досвідів, соціологія Церков, поширення та боротьба з приводу об'явлення у світі, безперечно, існують. Для якоїсь власне релігійної історії було б потрібно, щоб Церкви змінювались в їх суттєвому значенні, або щоб людське поривання до віри було сутністю релігії. Але Церкви зберігають та передають якесь незмінне об'явлення. Діалоги самотніх індивідів із Богом, розсіяні у часі, не формують цілого, а віра не є релігійною, якщо вона не йде від Бога. В цьому сенсі історичний вимір фундаментальним чином протиставляється філософії трансценденції.

## II. ІСТОРІЯ ФАКТІВ ТА ІНСТИТУЦІЙ

В останньому параграфі попереднього розділу ми аналізували розуміння подій, об'єктивованих або всередині соціальних систем, або через концептуальну передачу і для історика. Ми повертаємося до аналізу в тому місці, в якому ми зупинились: як організуються елементи, щоб відтворити становлення?

Традиційна логіка використовує поняття *відбору*. Історик обирає би поміж строго встановлених фактів, а цей вибір відповідає би суб'єктивним преференціям. Зазвичай забувають критикувати сам концепт факту, так, ніби його встановлення починається тільки з групування даних. Проте, якщо наше попереднє дослідження є чинним, то дуже важливо розкрити спочатку *концептуальне вираження та елементарний відбір*, а потім *відбір історичний*.

Ми викладемо класичну теорію відбору та намагатимемося показати, яким чином, виходячи з імперсонального розуміння, конституюється історична перспектива.

\* \* \*

Логік та літератор однаково визнають необхідність вибору. Ворожі до історії, вони вбачають в ньому вирок цій псевдокорпоративній дисципліні; що це за так звана наука, яка замість того, щоб пояснювати, розповідає та розповідає для свого задоволення, яка залишає або як завгодно нехтує відомостями, зібраними ерудицією. Що ж стосується логіків, то вони обговорюють два питання. Вони запитують себе, згідно із якою нормою здійснюється дискримінація - відповідно до *цінності* чи *ефективності*? Крім цього, вони хотіли б з'ясувати наслідки відбору для чинності розповіді - чи є він принципом універсальності (ті самі факти відповідно до якоїсь системи цінностей були б історичними для усіх) або відносності (історик вільно втручається в питання, які він ставить минулому та які відбивають його

цікавість та його ситуацію)? Чи є він, нарешті, об'єктивним у тому сенсі, що сама еволюція взяла цей відбір на себе (по аналогії з пам'яттю, яка спонтанно спрощує, резюмує, трансфігурує)? В іншому місці ми досить довго обговорювали такі концепції, тому обмежимося нагадуванням, о дуже коротким, наскільки це можливо, результатів, яких в ми потребуємо.

Теорія Рікєрта (відбір через цінності принципів універсальності) обмежується логічним оформленням банальної ідеї: кожен відбирає з-поміж подій ті, які, на тій чи іншій підставі, його *зацікавили*. Проте це оформлення, щоб бути філософськи плідним, повинно було б позбавити інтерес, який знаходять в історії, його суб'єктивного характеру. Таким був задум «Рікєрта, який вважав можливим констатувати, щонайменше всередині певного колективу, фактичну згоду щодо цінностей, згоду, яка гарантувала б об'єктивність вибору. Ми показали, що насправді таке розв'язання залишається ілюзорним. Для того, щоб ті самі факти дійсно з'явилися в різних розповідях, потрібно було б, щоб усі цінності доби, що вивчається, були відомими. До того ж, ця логічна об'єктивність, обмежена якоюсь добою, передбачає також тотальне ізолювання історика від його власного суспільства та беззастережну відданість іншому об'єктові: таке ізолювання та відданість, по-праву і фактично, видалися нам недосяжними. Нарешті, ідея відбору, розглядувана Рікєртом, є вульгарною - якщо йдеться про групування та організацію, то його теорія ні на що не здатна в той самий момент, коли вона стає необхідною. З тими самими даними можна сконструювати найсуперечливіші бачення цілого.

До того ж, нам не здається задовільною концепція, названа *ефективною*. Тільки ті факти вважаються історичними, які мають вплив на подальше становлення. Але як оцінити цей вплив? В якому моменті часу слід робити відбір? Який термін референції використовувати? Чи є важливим вплив саме на теперішнє? Жоден історик в цьому випадку не застосує такого рецепту. Скільки подій, збережених колективною пам'яттю, не мають, щонайменше вочевидь, впливу на теперішнє. Абстрактно незадовільність цього критерію легко довести - ефективність вимірюється



стосовно якоїсь речі, якоїсь певної дати, отже, ми виявляємося прив'язаними до якогось іншого вибору, який залежить від першого розмежування.

Це не означає, що ці дві теорії не відповідають, щонайменше частково, відбору, що реально практикується істориками. Навпаки, щоб підтвердити одну або іншу, можна навести скільки завгодно прикладів. Удар кинджалом Раваяка або Шарлоти Корде є історичним, удар кастетом на темній вулиці - ні. Так само природний феномен знаходить або не знаходить місця в розповіді відповідно до наслідків для людей, які він мав: буря, яка зруйнувала Армаду, землетрус в Лісабоні є історичними. І водночас статуї Фідія в наших очах також є безпосередньо історичними. Дві формули відповідають двом класичним ідеям - історичне значення та внутрішньо притаманне значення.

В тому, що стосується логічної альтернативи (чи є відбір об'єктивним чи суб'єктивним), ми обрали другу гіпотезу. Суб'єктивність, яка в глибинній думці Вебера є настільки довільною, наскільки й історичною, іманентна науковій праці. Відбір полягає не стільки в тому, щоб усунути певні дані, скільки в тому, щоб *конституювати об'єкт, проаналізувати цінності, визначити ідеальні типи*, одним словом, організувати історичний світ відповідно до певних, конкретно визначених запитань. Помилка Вебера полягає в тому, що він прийняв радикальне та спрощене розрізнення двох демаршів, відбору та каузальності, підтримуючи фікцію повної об'єктивності. Насправді, дуже важливим є вточнити різні аспекти відбору та описати вироблення ансамблів.

Якщо триматися абстрактних формул, то можна легко пояснити байдужість істориків до літературних критик та логічних доказів. Для них абсолютно байдуже, що ковпак Фрідріха II зник з пам'яті та хронік, головним є нічого не забути з плану баталії. З цього моменту вибір, яким їм дорікають, навіть якщо визнають його існування, залишається по цей бік їхньої праці та поза межами їхніх турбот. Щоб довести, що визначення суті розповіді та її орієнтації є суб'єктивними, не можна задовольнятися настільки примітивними прикладами. Йдеться про саму природу історичного досвіду.

\*\*\*

У випадку баталії об'єктивність розуміння належатиме партикулярному порядку. Вона буде сконструйованою, а не пасивною, історик не відтворює того, що відбулося, він не переживає та не змушує пережити жоден з життєвих досвідів, він розповідає про якусь ідеальну баталію, яка могла б бути осягнутою якимось повітряним спостерігачем, який турбувався б лише про те, щоб позначити видимі дії та результати. Для індивіда, розташованого на рівні елементів, ці концептуальні вираження стають можливими лише постфактум. Враження або сучасні бачення є частковими та майже завжди упередженими; неупередженість вимагає дистанції, але чи уможливорює дистанція подолання партикулярності? Або навпаки, чи є концептуалізація та ретроспекція факторами відносності?

Історик має тенденцію до пізнання лише такого минулого, яке підготувало теперішнє, до якогось реалізованого проміжку часу. Але він може чинити спротив цій спокусі та знаходити події без наслідків і рішень, яким історія відмовила у правоті. Спротив, марний в русі, знаходить місце в науці. Але якщо ми залишаємо вульгарне поняття відбору, то питання ставиться інакше: всі дані збережені, але чи не є вони *відтвореними* іншим чином, відповідно до майбутнього, яке вони дійсно отримали?

У випадку баталії розповідь орієнтована на результат. Зрозуміло, що факти подають такими, якими вони є - та-ка-то територія завойована чи втрачена, зазвано таких-то збитків - всі ці матеріальні атоми зафіксовані назавжди. Але кожен з них включений до цілого, поведінка солдата - в поведінку його роти, атака лівого крила - в загальну тактику. Так само перші переваги в день Ватерлоо належать якомусь цілому, яке завершується та визначається поразкою. Акцентація розповіді, розташування епізодів визначені інтерпретацією, яка ніколи не є цілком сучасною подіям.

До цього моменту ми нехтували ретроспективним характером розуміння, оскільки в обраному випадку безповоротно досягнута мета (адже вона в минулому) не компроментує чинності інтерпретації. На усіх рівнях здійснюється

така сама робота. Історик пов'язує одні факти з іншими, він конструює просторові та часові ансамблі, які згідно з визначенням прямують до майбутнього. Пророк після події, він *поміщає історію в перспективу*, а його перспектива прив'язується до теперішнього, справжнього теперішнього та теперішнього, фіктивно перенесеного в минуле, в будь-якому випадку, до теперішнього, яке наслідуює окреслюване становлення.

Ідея, зрештою, є простою й банальною. Якби ми не хотіли довести її з усією строгістю, нам було б достатньо прикладів або формул. Повстання Буланже не схоже на повстання Гітлера, бо останній здобув владу. Спроба 1923 року змінила значення після Третього Райху. Веймарська республіка стала іншою через націонал-соціалістську диктатуру, яка тимчасово приписала їй роль проміжної фази між двома імперіями. Досвід Народного фронту поступово виявлятиме його справжнє значення для майбутніх істориків — відповідно до того, вестиме він до нового соціального режиму або до реакції, він поставатиме та буде автентично відмінним, ось чому немає історії теперішнього. Сучасники є прихильниками або сліпцями як дієвці або жертви. Неупередженість, якої чекають від науки, вимагає не стільки заспокоєння пристрастей чи накопичення документів, скільки констатації результатів.'

\* \* \*

Ми вказали загальним чином на ідею перспективи. Зараз важливо вточнити та поглибити її. Перспектива здається іншою відповідно до того, чи спостерігається частковий факт з погляду його завершення, відомого сьогодні, або ж якась ще незавершена еволюція. До того ж, потрібно розрізнити *статичне відновлення* якоїсь доби, перекладеної на мову, яку навіює нова ситуація, та *історичне відновлення*, яке дає авторитету його послідовників, а режиму — того, хто його успадковує. Зрештою, потрібно знову ввести всю складність об'єкта. Будь-який матеріальний факт за визначенням є набутим та непоправним. Але історично подія завжди притягує свідомості, вона прямо або непрямо прив'язується до теперішнього. Множинність

інтерпретацій поєднується із множинністю перспектив. Справжньою проблемою є проблема інтервалу між дією та душею дієвця, між становленням та ідеями, які створюють собі люди.

Опозиція між завершеною та незавершеною еволюцією є абсолютною, якщо порівнювати дві фрагментарні еволюції, буланжеризм та гітлеризм, наприклад. Але достатньо дослідити більш широкі ансамблі та інтегрувати їх в найвищий ансамбль, ансамбль людської історії, щоб створити безперервну послідовність.

Французька революція, у банальному сенсі терміна, є давно вже завершеною. Якщо ми трактуємо її як абсолютно минулу, вона постане перед нами у своїх об'єктивних рисах назавжди кристалізованою. І навпаки, коли ми хочемо вловити її в самому її житті, то ми неминуче проектуємо на неї тінь наших актуальних конфліктів. Байдуже, що більшість революціонерів не мислила свідомо соціальних суперечностей пролетаріату та буржуазії. Достатньо, щоб ці розрізнення давали змогу інтерпретувати певне число подій, щоб *соціалістська історія революції* була легітимною, навіть якщо вона схиляє розуміти людей інакше, ніж вони самі себе розуміли. Всі епохи піддаються такому відновленню інтересу, який теперішнє вносить в минуле. Але таке відновлення найчастіше є наслідком розміщення в перспективі. Соціалістська історія Французької революції існує тому, що перемога третього стану поставила питання про долю стану четвертого. Буржуазна революція потрібна соціалістам, оскільки вона, в їхніх очах, вела до соціальної революції. В цьому сенсі Велика революція, теоретично закінчена 9 термідора або 18 брюмера, ще не знайшла свого автентичного кінця. Ми настільки відчуваємо себе її сучасниками, що змінюємо її одночасно за допомогою нашої концептуальної системи (від якої залежить відбір та організація), поміщення в перспективу та, нарешті, політичних пристрастей (які надихають судження щодо цінностей та акцентують розповідь). В цьому випадку історична неупередженість ще не перемогла оптику прихильника.

Так само можна показати потрібне сектантство боротьби, яка розривала Атенську або Римську республіки. Історики

продовжують ставати на сторону демократії або виступати проти неї, вони "за" або "проти" Цезаря, вони хочуть пояснити соціальні або економічні проблеми античності у світлі наших проблем, зрештою, вони мають зорієнтувати часткові рухи на їхню мету, так само, як добу або культуру в цілому на їхню чи на наступний стан людської еволюції.

Ці розрізнення, певна річ, є довільними, оскільки політична воля часто навіює вибір та походить у свою чергу від теперішнього, яке, зрештою, підказує орієнтацію цілого. Проте ці розрізнення не перестають бути необхідними. Кожна з актуальностей відповідає якійсь науковій інстанції. Прихильник є сучасником у своєму серці, він робить себе суддею, апологетом або критиком. Статичне оновлення передбачає інше минуле, але *інше* для теперішнього. Перспектива долає опозицію теперішнього та минулого, охоплює два елементи в єдності одного руху. Нарешті, відносність перспектив, пов'язаних зі становленням, є індиферентною альтернативі суб'єктивізму та об'єктивізму. Сама еволюція робить минуле іншим, даючи йому інше майбутнє.

\* \* \*

Історія є пізнанням, яке формулюється у словах, закінчуючи фразами. Отже, вирішальною проблемою є проблема концептів. Вище ми говорили про статичне відновлення мовою історика. Чи не потрібно пов'язати це зауваження із більш загальною концепцією?

Ми не зможемо розвинути тут цієї концепції, яка є суттєвою частиною методології соціальних наук. Для нас є важливим лише пояснити множинність історичних концептів, не пристаючи ні до спрощеного номіналізму Вебери, ні до гіпотези безформної даності Рікерта. Іманентність ансамблів, теза дільтейвського об'єктивізму, зовсім не виключає множинності та відносності ідеальних типів.'

Навіть якщо концепти історика запозичені зі свідомості дигнін - неоднозначність все-таки не зникає. На елементарному рівні ми спостерігали її на прикладі юридичних феноменів та на прикладі баталії. Історик, який не погод-

жується із упередженістю, повинен перебувати вище опозицій судді та позивача, солдата та генерала; але на вищому рівні він зустрічає нові невизначеності. Якась історична ідея, так само дієва, як була колись дієвою ідея Римської імперії, змінюється разом із людьми кожної доби так само, як вона змінюється з епохами. Для історика реальність Римської імперії не збігається і не повинна збігатись із жодним життєвим досвідом так, ніби визначення ідей було ретроспективним, а історичне становлення - трансцендентним людям.

Чи будуть нам заперечувати, що ніхто й не шукатиме чинних концептів у свідомостях анонімних та безсилих істот? Хіба капіталістичний режим не відкритий з усією очевидністю зовнішньому спостереженню? Байдуже, які уявлення індивіди створюють собі про капіталізм, достатньо описати факти. І тут ми знову знаходимо, навіть якщо абстрагуємося від ідеології, множинність визначень, спричинену природою реальності та ситуацією історика.

Капіталізм утворює якийсь ансамбль, в якому розрізняють різні елементи, такі як складний характер обмінів у просторі та часі, примат волі до прибутку (прихованої бажанням задовольняти потреби), використання науки у техніці, раціоналізація виробництва, відокремлення виробництва від домашнього вогнища — усі ці риси комбінуються в якійсь сингулярній єдності. З цього часу визначення, якщо воно, щонайменше, не зводиться до опису, вимагає вибору, який, знову ж таки, полягає не в тому, щоб забувати або затримувати в пам'яті, а в тому, щоб позиціонувати. Таким чином, розмаїття можливих виборів залежить від людської властивості історичного світу, від екзистенції то-тальностей та організуючих принципів, від множинності точок зору, на яких послідовно розміщується людина, котра живе та осмислює життя. Ми відсилаємо читача до *Wirtschaft und Gesellschaft* — там встановлюється число питань, які можна поставити якомусь політичному режимові.

Нарешті, оригінальність режиму визначається тільки в історії та через історію. Якби капіталізм зник, але не зникли б складні обміни, ми залишили б для характеристики доби приватну власність на засоби виробництва або опозицію

пролетаріату й буржуазії. Чи буде майбутня система системою регулювання національних економік без скасування актуальних класів, чи навпаки, вона буде відповідати радянському типу — відповідно до цього значення капіталізму в еволюції буде іншим. Визначення терміну залежить від того, хто його успадковує.

Три аргументи доводять відносність понять, не змушуючи втручатись номіналістську логіку або критицистський метод: неоднозначність свідомостей та різноманітність видимостей на різних рівнях; реальність усіх та множинність точок зору; трансформація перспективи. Отже, якщо нас запитують, чому якийсь історичний фрагмент не є визначеним та ніби досконалим в ньому самому, ми не будемо більше казати, як в попередньому розділі, що розум є невичерпним, а атом - невловимим; ми скажемо, що історична реальність принципово є по той бік індивідуальних доль.

Цю трансцендентність ми вже бачили на прикладі баталії. Ті, хто воює, разом продукують подію, якої ніхто не хотів та не пережив, подію, якою вона є для історика. Множинність поведінок досягає якогось глобального результату, який як колективний витвір не виражає та, можливо, не задовольняє жодного із діячів. Такий історичний рух, як націонал-соціалізм, історично визначається не стільки ентузіазмом мас, скільки інституційними та людськими трансформаціями, які він в кінцевому підсумку спричинив. Така тотальність, як Римська імперія, є одночасно ідеєю й безпосередньо видимою та дієвою силою. В цих різних випадках незбігання виникає то між індивідом та цілим, то між повстанням та його наслідками (інакше кажучи, між людською волею та її соціальними ефектами, між подією та її продовженнями), то, нарешті, між державою та індивідами, мітом і людськими екзистенціями. Вдаючись до інших прикладів, ми могли б ще більше відтінити ідею, яку ми резюмуємо, цитуючи стару формулу: люди творять свою історію, але вони не знають історії, яку творять.<sup>1</sup>

### III. ПОЯСНЕННЯ ПОХОДЖЕННЯМ ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕТРОСПЕКТИВИ

Теперішнє є похідним від минулого; історик має завданням зрозуміти одне, вивчаючи інше. Але ми щойно бачили в попередньому параграфі, як перспектива того, чого вже немає, визначається тим, що прийшло після нього. Ми приходимо до якогось різновиду антиномії, оскільки ретроспекція неминуче піднімається над темпоральним порядком, а достовірне пізнання повинно було б йти за ним.

Спочатку ми розглянемо відносність щодо теперішнього *пояснень походженням*, потім — *раціоналізацію ретроспективи*, тобто інтерпретацію відповідно до наслідків. Нарешті, ми поставимо собі запитання, чи можна уникнути цієї діалектики, постійно залишаючись сучасником становлення. Але наше дослідження буде визначатись двома фундаментальними запитаннями — чи є історична послідовність сама по собі інтелегібельною? Справжня природа якоїсь діяльності або самої людини проявляє себе на початку чи наприкінці?

\* \* \*

Розглянемо передусім історію ідей - ми повинні виокремити тут два випадки. Або послідовність є послідовністю ідей, взятих в їхньому внутрішньому значенні, або розуміння є зовнішнім. Проаналізуємо спочатку першу гіпотезу. Перехід від картезіанської множинності субстанцій до спінозівської єдності, від нової техніки склепінь до готичного стилю, від досліду Міхельсона до айнштайнівської відносності вважається безпосередньо інтелегібельним. Достатньо зафіксувати ситуацію, щоб прорахувати відповідь, зафіксувати антице-денти, щоб зрозуміти результат. Внутрішня раціональність відношення, яка зв'язує один кінець з іншим передається, в цьому випадку, як історична закономірність. Безпосередньо



сингулярне розуміння залишається залежним від якоїсь *теорії*, оскільки ця раціональність визначається тільки всередині духовного універсуму.

Зрозуміло, що таке розуміння сягає *виключно* тільки походження. Воно відслідковує розвиток, не пояснюючи народження; разом із духовним універсумом, воно приписує

собі специфічну волю, яка проявляється в останньому. Історія, і зокрема соціологія, що спеціалізується на генеалогічному дослідженні, завжди спирається на якусь філософію, науку, мистецтво або ембріональне пояснення.

В

діяльності, що керується іншою метою, визнають інтенцію, призначену завоювати повну автономію. Техніка та магія постають як джерела позитивної науки, якщо одна або д інша включають як складову дослідження природних регулярностей. Формування зводиться до дисоціації, складається ілюзорне враження переходу від одного жанру до

іншого.

З усією очевидністю ці пояснення є відносними щодо теперішнього, звідки ми і починали. Опозиція між безперервністю, нав'язаною Дюркгаймом, та перервністю, підтвердженою Леві-Брюлем, між примітивною думкою та думкою раціональною залежить, передусім, від визначення останньої. Для однієї характеристикою розуму є загальний та імперативний характер концептів, для іншої - логічна тожність та позитивна причинність.' Так само опозиція різних інтерпретацій науки (техніка або магія) виражає швидше філософську, аніж емпіричну невизначеність.

(Аналогічні міркування можуть застосовуватися до відносин релігії та філософії.) Згідно із формулою Шелера проблеми походження завжди є метафізичними. Скажемо, що, в будь-якому випадку, однієї історії недостатньо для їхнього вирішення.

Відносність пояснень походженням є однією з форм відносності, властивої усім розповідям, орієнтованим на теперішнє. Еволюцію філософії, яка досягає феноменології, конструюють так само, як еволюцію останньої, яка веде до критичного ідеалізму. Поміж минулих авторів кожен відбирає тих, хто веде до його власної думки, у свої системи помішують те, що було збережено, та те, що було доведено.

З останнього судження, яке не можна прирікти, яким би тимчасовим воно не було, важливо вивести гіпотези. Досягнення та гріхи зважувались на терезах істини, яка була істиною судді. Націонал-соціалізм подає себе як лінію піднесення в німецькій думці, комунізм це робить так само успішно.

Якщо замість того, щоб шукати предків усередині універсуму, шукають зародок самого універсуму, тоді відбувається якийсь порівняльний відбір, але останній є солідарним із визначенням сутності. Насправді, все залежить від того, як ми щойно бачили, що вважають типовим у певній діяльності, визначення є тут або абсолютно чинним або законно довільним. Історичні перспективи є множинними, щонайменше, вони не прив'язані до якоїсь однієї філософської істини.

Можливо, нам заперечать, що ми мали б взятись за іншу гіпотезу та зарахувати пояснення походженням до категорії інтерпретації ззовні. Наука народжується із захоплення або з потреби, релігія - з природних потрясінь та священного почуття, яке пробуджується в індивіді колективним буттям; філософія - з примітивних мітологічних або теологічних уявлень, запізнілим оформленням яких вона була.

В цьому випадку, дійсно, попередні зауваження більше нічого не варті. І навзаєм, наші спроби одразу ж потрапляють під удар заперечень, на які ми вказали в попередньому розділі. Встановленням визначальних умов, ще не фіксується специфічний сенс якоїсь ідеї або досвіду (наприклад релігійного досвіду). Отже, або ці інтерпретації дорівнюють феноменологіям (чистому опису пережитого), і тоді протистоять іншим феноменологіям, або претендують на те, щоб бути каузальними, а отже, є відносними щодо якогось попереднього осягнення феноменів. Це повертає нас до першої гіпотези. Таким чином, пояснення походженням завжди передбачають теорії в тому сенсі, в якому ми використовували це слово раніше. Вони залежать від філософського пояснення, а не від накопичення фактів або історичної розповіді.

Ми знаходимо схожу ілюзію в історії інституцій. Деякі соціологи шукали примітивні суспільства, від яких походили

б усі інші. Дюркгайм вважав, що примітивні форми заборони інцесту допоможуть нам зрозуміти сучасну сімейну організацію або теперішню сексуальну мораль.' А вивчення дару підкаже настанови, чинні і для нашої власної екзистенції.<sup>2</sup>

Тут потрібно розрізняти кілька проблем. Якщо, як це *Q*тверджував також і Дюркгайм, причини якоїсь інституції містяться всередині суспільства, якому вона належить, то реконструювання послідовних фаз, через які вона пройшла, не має нічого спільного із автентично науковим поясненням. Якщо йдеться про економічний режим, то для нас в першу чергу є важливими закони його актуального функціонування, а не розповідь про його формування (Сім'ян наполягав саме на цій ідеї).<sup>3</sup> Проте така опозиція не є абсолютною, оскільки по обидва боки цих законів історія зберігає свою функцію.

В очах Дюркгайма орда була примітивним та гомогенним сегментом, на основі якого відбувалося поступове, створення складних суспільств - клану, цілісної групи, з яких шляхом дисоціації виходили сімейні, релігійні, політичні групи тощо. Від тотемічного клану до сучасної сім'ї накресливали якийсь безперервний рух, опосередкованими формами якого були матріархат, неподільна кров-носпоріднена сім'я та патріархальна сім'я. Тут проявляється схильність до змішування логічних послідовностей із реальними послідовностями та до припущення якоїсь історії, яка могла б бути історією людства.

Еволюціонізму справедливо протиставляють поняття *цивілізаційних ареалів*. Але можна, навіть не вдаючись до попередніх наукових результатів, показати крихкість таких гіпотез. Розмаїття інституцій і суспільств не вписується в кілька принципів класифікації. Соціальні види та, *a fortiori*, епохи людського становлення змінюються відповідно до концептів, які використовуються для їхнього аналізу. Немає певності, що якась історична тотальність може бути введена до якогось зібрання фрагментів.

Ми більше не будемо продовжувати наполягати на встановленні меж порівняльного методу та соціологічного узагальнення. Головна ідея, яка надихає це дослідження та яку б ми хотіли підкреслити, постає під час вивчення інцесту

так само, як під час вивчення *елементарних форм релігійного життя*": сутність соціальної реальності розкриває себе в походженні. Це настанова, якій ми не протиставляємо протилежної настанови — звертатись насамперед до ситуацій, в яких факт розкриває себе із максимальною ясністю. Обидві настанови походять із щонайменше сумнівної гіпотези уподібнення історії розвитку від простого до складного. Немає сумніву, що капіталістична економіка є більш складною, вона є зовсім іншою порівняно з елементарними обмінами. У випадку ж соціальних режимів йдеться швидше про розмежування ансамблів, аніж про конструювання людської еволюції.

Що стосується духовних витворів, то тут до забобону щодо примітивності приєднується зусилля редукції. Осягаючи сенс істинного або сенс священного в емоціональному стані, сподіваються наблизити їх до практичної або профанної діяльності. Виникає подвійна ілюзія: твір визначається швидше за його метою, аніж за його причинами, а людина, яка не була створена за образом Бога, потрохи піднімається до людськості. Водночас, продавець на ринку ніби-то здійснює конститутивну для математики дію, але реальна невизначеність не ліквідує специфічності дії (в цій ситуації - розуміння відносин).

Це правда, що теорії пізнання часто презентують себе як пояснення походженням, яке внаслідок цього не буде сумісним із будь-якою філософією. Це не тому, що в цьому випадку для визначення сутностей достатньо причин, а тому, що всі доктрини інтерпретують як формування, так і природу категорій.

\* \* \*

*Ретроспективна раціоналізація* у пізнанні себе полягає у підміні взаємного зв'язку мотивів становленням свідомості. В історії вона полягає, зокрема, в групуванні елементів у такий спосіб, що ціле постає таким же зрозумілим, як і рішення керівника, так само необхідним, як і природний детермінізм. Проте, припустивши, що кожна поведінка є осмисленою, чи можемо ми стверджувати, що глобальний результат також є таким?

Це питання не належить до числа тих, які можна розв'язати, сказавши "так" або "ні". Легко послатися на вагання сучасників, на їхні суперечливі передчуття, але цілком справедливо казатимуть, що іноді історик набагато краще за діючих осіб знає істину якоїсь доби. Ритм економічних фаз може помічатись тільки постфактум, проте він є об'єктивним. Чому це не стосується так само невідвортної еволюції капіталізму до іншого економічного режиму?

В першому аналізі ми обмежимось двома зауваженнями. Осмислене пояснення перемоги *post eventum* завжди знаходять або у військовій організації, або в особі воєначальника, або в плані битви, або в технічних засобах. Для революції ці пояснення знаходяться так само - в стані умів, в соціальних суперечностях тощо. Але така правдоподібність, якої завжди досягають на певному рівні групування даних, свідчить, передусім, про ресурси розуму. В кожному випадку потрібно аналізувати ансамбль, іноді фіктивний, іноді вписаний таким, яким він є, в реальність. Але, і це буде нашим другим зауваженням, ретроспекція є безпомилковою, оскільки вона свідчить про якесь минуле майбутнє. Щоб звести до єдності множину можливих інтерпретацій, потрібно було б оприяти якусь детермінацію - певний фактор є данністю, наслідок не міг би бути іншим, аніж він був. Тільки дослідження антицедентів може довести необхідність майбутнього. Але, разом із цим ми переходимо від розуміння до процедур каузальної верифікації.<sup>1</sup>

Ретроспектива раціоналізації так само втручається в історію ідей. Віддалення полегшує розмежування шкіл, епох, стилів. Зблизька помічають самих лише індивідів, на відстані вимальовуються головні риси.

Залишимо осторонь організацію ансамблів, яка вимагала двох зауважень, що ми щойно зробили. Чи не схиляється постійно історія ідей як така до анахронізму, оскільки вона передбачає єдину за своєю сутністю волю, проявом якої була вся еволюція з її останнім витвором - актуальною системою? Феноменологія в очах Гусерля завершує інтенцію картезіанського ідеалізму, що прагне вловити принцип будь-якої достовірності в трансцендентальній свідомості.

Ми не будемо вирішувати емпіричним шляхом, була ця еволюція необхідною чи ні. Необхідність, про яку йдеться, а залежить тільки від рефлексії, вона є цілковито ідеальною, оскільки вона є необхідністю, котра знову пов'язує різні моменти науки або філософії. Історична істина змішується у цьому випадку із систематичною, поступово виробленою р істиною.

Натомість, ретроспекція наражається на інший ризик - ідентичність інтенції не знищує опозиції між епохами; для того, щоб з'ясувати справжню мету діяльності, розгляд повинен бути телеологічним; але для того, щоб бути історично достовірним, він має відсторонитись від актуальних упереджень. Звідси - метання між теперішнім та минулим, яке потрібне, щоб порівняти їх одне з одним та шляхом цього зіставлення усвідомити одночасно *наші* очевидності та очевидності іншого. Це метання є тим більше необхідним, що теперішнє походить від минулого, що воно часто є його логічним наслідком - завжди є спокуса приписати авторитетам ті знання, які мають їхні послідовники, а предкам - відповідальність за їхніх нащадків. В тому, що стосується ідей, *ретроспективна раціоналізація* передбачає та вимагає пояснення становлення чинністю результату, але вона повинна комбінуватись із поясненням походженням, яке її доповнює та виправляє. Ми знаходимо таким чином провідну ідею еволюції - початковий та фінальний стани є нероздільними, кожен з них відправляє до іншого.

\* \* \*

Але, заперечуватимуть нам, чи не можна уникнути цієї подвійної трансценденції та щомиті залишатися сучасником події? Звичайно, чиста розповідь, яка відновлює рух речей та істот, прагне такого ідеалу та має якусь власну цінність. Вона позначає збіги, антецеденти та послідовності. Жодна соціологія, жодна філософія історії не замінить такої автентичної та ніби наївної репрезентації діючих людей. Знаменита книга Манту дає хороший приклад цього для одного сектора суспільства, який, вочевидь, менше всього підходить для застосування такого методу, а саме, для сектора економіки. Вона має ту заслугу, що змушує

нас побачити осіб так само, як ансамблі, вирішальні дати так само, як глобальні рухи. Вона йде від численних та анонімних точок зору до власне історичного становлення, нічим не жертвуючи.

Така розповідь дуже відрізняється від вульгарних нарацій, що прив'язуються до кожного моменту та не дивляться ні вперед ні назад. Історія насправді є мистецтвом приховування цього метання від ретроспекції до походження шляхом зусилля обробки, пов'язаної з усіма аспектами світу. Успішний результат показує, як можна уникнути як анахронізму, так і інтелегібельного сполучення частин.

В історії ідей ще важче витримати рівновагу. Картезіанство з усією очевидністю є наслідком середньовічної філософії та, одночасно, початком модерної філософії. Усі інтерпретації розміщують його між минулим та майбутнім, і всі схиляються або до того, або до цього. Якби в психології автора (або за її допомогою) зафіксували якийсь різновид істини, то вона не мала б жодної ваги; картезіанську ідею можна позиціонувати вище картезіанської системи, критичну ідею - вище системи Канта.

Проте практична неможливість такого не є головною проблемою. Історик не бажає залишатись сучасником кожної історичної миті, оскільки він хоче зв'язати два кінці ланцюга. Соціолог та філософ, досліджуючи просте суспільство (соціолог) та його крайній прояв (філософ), підкоряються однаково глибоким тенденціям, оскільки історична еволюція, як і еволюція біологічна (індивідуальна або специфічна), передбачає пізнання ембріона та дорослої істоти, витоків та мети. Можливо, амбіція соціолога г так само ілюзорною, як і амбіція філософа. Ми не досягаємо ані фінального, ані, тим більше, початкового стану. Ми перебуваємо в еволюції - ми позиціонуємо себе і завдяки меті, яку визначаємо для себе, і завдяки історії, яку собі приписуємо. Завдяки такій подвійній референції до минулого та майбутнього ми організуємо рухи, які, будучи незавершеними в обидвох напрямках, включають лише підносні та тимчасові осягнення.

В біології доктрина еволюції є одночасно наслідком, по-перше, документів, які виявляють різну флору та фауну в різні епохи земного минулого, по-друге - позитивної філософії, яка шукає механістичної інтерпретації видимих орієнтацій та, по-третє, наївної віри в цінність уявних причин. Відмовившись одного разу від ламаркових та дарвінових факторів, які давали відповідь на усі запитання, оскільки значимо виражали, так би мовити, невідомі сили, які ми хотіли б пізнати, історія стає всього лише словом, поставленим запитанням або вказівкою на таємницю.

Так само в людському порядку реальне становлення не є безпосередньо умосяжним - соціальні трансформації, послідовність імперій, повстання народів — всі ці зміни не є ясними в них самих (точніше, добре зрозуміло, що мали місце якісь зміни, але потрібно дати пояснення видимих змін), вони вимагають пояснення як розмаїття живих форм. Посилатись на специфіку кожної доби або кожної екзистенції означає лише констатувати фундаментальний факт.

Все відбувається інакше, коли справа стосується духовного руху, принцип якого ми даємо собі так само, як і специфічний задум, який описує визначений універсум. Ми безпосередньо розуміємо, що ніякий стан знання не є остаточним, оскільки наука передбачає зростаюче зусилля наближення. Залишається тільки встановити сприятливі або несприятливі впливи на цю еволюцію, які мали місце. Але в крайньому підсумку прогрес істини, і це стосується так само часткової істини, не пояснюється чимось іншим, окрім нього самого.

На відміну від філогенезу, історія не зупиняється. Ми не констатуємо зрілого стану людства. Кожен уявляє його таким, яким він хоче його бачити або передбачати. Уява, якщо вона бере на себе функцію передбачення реальності, завжди є невизначеною, але якщо людська істина полягає не в тому, щоб отримувати, а в тому, щоб створювати, то ця уява є, можливо, неминучою та легітимною.



## IV. ЛЮДСЬКА ЕВОЛЮЦІЯ

В попередніх параграфах ми вивчали проблеми, які ставлять спеціальні історії. Ми дослідили два протилежні та взаємодоповнюючі рухи - в напрямку до витоків, щоб позиціонувати теперішнє, та до актуального стану, щоб зрозуміти минуле через реалізоване майбутнє. В цьому параграфі ми розглядатимемо загальну історію, тобто історію людини. Три порядки запитань народжуються з такого розширення предмету. Передусім, ми запитуємо себе, як уніфікувати різні сектори реальності, як об'єднати *системи інтерпретації*. Водночас, ми шукатимемо засіб організації різних тотальностей усередині однієї й тієї самої еволюції. Нарешті, у зв'язку з глобальним становленням ми зустрічаємося із тією ж невизначеністю, яку ми аналізували в попередніх параграфах: яким є ритм історії, якою є природа теорії, яким є зв'язок різних фаз та значення перспективи.

\* \* \*

*Розкладання об'єкта*, про яке ми говорили в *попередньому розділі*, дає нам змогу встановити між цим дослідженням та тим, яке йому передувало, автентичну безперервність. У власному сенсі терміна, немає елементів або атомів. Історичні факти завжди є вже реконструкціями, навіть Індивідуальні факти є історичними тією мірою, якою вони прив'язуються до колективних речей. На усіх рівнях ми маємо присутність ансамблів, вписаних у реальність (ансамблі спільних уявлень або способів дії, які тяжіють до самовідтворення). Ми вказали на перехід від розповіді до еволюції за допомогою спонтанної ретроспекції. Чи дає цей самий метод можливість охопити ціле?

*Тотальна історія* була б *історією людей* в множинності їхніх дій та їхніх універсумів, починаючи з їхнього способу харчування та системи обмінів, і аж до їхнього способу мо-

литися. Але чи не була б така історія частковою, оскільки вона підпорядковує усі системи інтерпретації одній з них, яка вважається визначальною (вище ми вказали, до речі, на *історію душі* Дільтея)? Формула *історія людей* навіює, до того ж, якусь програму; на місці дільтеївського плану, який ближчий до думки, аніж до дії, опиняється людина, котру підмінювали душею та яка є швидше виробником, аніж віруючим, передусім працівником, а не мрійником.

*Ансамблі ідей* існують так само, як *соціальні ансамблі*, але саме історик надає їм форми.<sup>2</sup> Коли йдеться про добу, покоління, школу, націю, було б абсурдним заперечувати спільноти так само, як зневажати працю інтерпретації. Індивіди якогось покоління, позначені ситуацією, в якій вони досягли свідомості, часто мають певну ідентичність сподівань та реакцій, але саме історик відокремлює спільні інтенції від сингулярних рис, тільки він встановлює дані, які, в певній перспективі, стають характеристиками часу. Відбір, який ми підтримуємо, не ґрунтується ні на незв'язності реальності (Вебер), ні на її безконечності (Рікерт), він ґрунтується на безперечному факті - на інтервалі, який відділяє історика від його предмета, тобто на відмінності усвідомлення та свідомості, а також спостерігача та зацікавленої особи.

Відповідно до кожного з перерахованих концептів можна було б здійснити подвійний аналіз об'єктивного ансамблю та рептроспективного розуміння. Ми не робитимемо цього аналізу, який вимагав би надто багатьох сторінок, та який ми не вважаємо необхідним. Насправді, якими б різними не були історичні тотальності, що залежать від середовищ або волінь, від техніки або релігії, вони є частковими, вони прив'язують індивідів до багатьох груп, вони розділяють суспільство на фрагменти. Отже, потреба піднятися над тотальністю, якої ми прагнемо, буде ще нагальнішою, аніж у випадку партикулярності систем інтерпретацій та множинності персональних або колективних дій. Справжньою проблемою є проблема порядку, що його потрібно встановлювати щодо розсіяних елементів всього життя та усїєї культури.

В першу чергу потрібно буде дослідити соціологічний

порядок. Аналізуючи режим виробництва, обмінів та розподілу (множинний аналіз, оскільки він повинен враховувати технічні, юридичні, соціальні відносини, власність на засоби виробництва, розподіл доходів та багатств тощо), політичну систему (число та призначення урядів, ступінь та підстава їхньої влади, ставлення правителів до тих, ким вони правлять, відносини одних з іншими), чому ми не можемо поширити цей самий спосіб аналізу на все в цілому?

Дійсно, ніщо нам цього не забороняє. Але розуміння, яким би воно не було, статичним чи динамічним, має обирати концепти та перспективи, число яких зростає настільки, наскільки широким стає це розуміння (адже ціле, щонайменше, не є визначенішим за елементи). Але таке визначення в будь-якому випадку не є сучасним. Розглянуте об'єктивно суспільство розкладається на інституції, які, безперечно, комбінуються, але не передбачають принципу імперативної або ексклюзивної єдності. Політика й економіка завжди переплетені між собою всередині якоїсь колективності. В тому чи іншому випадку зручніше виходити з одного або іншого; можна показати, як ієрархія влади пристосовується до відносин багатства, але на соціологічному рівні немає ані єдиного способу досліджувати організації, ані, тим більше, єдиного способу підпорядковувати їх одна одній або простежувати їхні трансформації, солідарні або автономні.

В наступному розділі ми вдаватимемося до допомоги каузального дослідження. Зараз ми хочемо показати множинність розумінь та вказати джерело історичних тотальностей в певній концепції людини. Повторимо ще раз, що ми зовсім не заперечуємо об'єктивності ансамблів, на якому б ринні вони себе не презентували. Усі культури конституують, можливо, індивідів, які один за одним прирікаються на самотню смерть.<sup>1</sup> Але реконструкція повинна, щонайменше, погодитись бути однією з інших, підкоритися якомусь *істинному* плану, не тільки можливому, а й єдино чинному. Цей план не вписаний ані у свідомості, які не є уніфікованими, ані в поведінки, які є для кожного та для усіх множинними та подекуди незв'язними. Статична соціологія, яка дає миттєвий зріз, виокремлює план

функціонування. Що стосується такої *статика*, як статика *Системи позитивної політики*, то вона вже не є резюме тимчасового стану, вона є висновком історії та, в партикулярній формі, *теорією людини* остільки, оскільки вона встановлює цінність, яку слід приписати різним діям та відносинам, що мають об'єднувати людей. В інших термінах, вона визначає спосіб існування, який нав'язується людству: єдність доби, по суті, завжди має таку природу. Опозиція реальності та ідей зникає, незалежно від того, чи йдеться про цінності чи культуру, адже йдеться про саму людину, про цілі, які вона ставить собі, про імперативи, яким вона підкоряється, про твори, яким вона присвячує себе, одним словом, про сенс, який вона дає своєму життю. Таким чином проявляється спорідненість історії та філософії, адже ця тотальність є тією, яку мислить уся філософія. Тотальна історія повинна бути історією життєвих філософій.

\* \* \*

Історія, навіть природнича історія, вимагає, як ми це бачили, подвійної єдності: ансамблю, в якому знаходять місце розсіяні зміни, та еволюції, яка дає напрямок духові. Єдність духовних історій існує завдяки рішенню історика, який мислить певний порядок цінностей або істин і розшукує їхні джерела. Реальна історія виходить з безпосередньо даних ансамблів та потроху піднімається до інституційних реальностей, все більш широким та тривалим; одночасно з'являється якась певна орієнтація: розповідь, що окреслює призначення якоїсь імперії або якогось міста, Риму чи Атен, знаходить в предметі певний кадр, точку відправлення та прибуття, окремі періоди, формування та занепад. Історія, яка піднялася б над окремими націями та культурами, чи була б вона позбавлена цієї подвійної єдності? Дуже важко буде вказати місце, в якому здійснюватиметься розрив. Історія Європи є так само реальною, як і історія націй (останні в будь-якому випадку піднімаються не так високо, як перша). Ми прямуємо до Риму та Греції і далі, аж до народів, які впливали на культуру класичної античності. Але якщо ми визнаємо цей метод, якщо ми обмежуємося дослідженням наших предків, то ми жертвуємо

дуже великою частиною минулого. Щоб зрозуміти людську історію, потрібно відштовхуватись не від нас та не від нашого теперішнього, а від множинності імперій, цивілізацій, епох.

Коли історик досліджує якусь тотальність - тотальність часу, якогось стану або системи еволюції, він може визначити собі за мету збіг з індивідуальним або колективним життям. Ми вже показували, що цей ідеал є недосяжним, посмертне відновлення є неминучим. Але з того моменту, історик починає одночасно досліджувати різноманітні єдності, він припиняє претендувати на достовірність, перетворення стає добровільним та перекидається на інші процедури. Розмежування важливого та другорядного більше не підпорядковується іманентним критеріям об'єкта, воно підкоряється актуальним цінностям або вимогам зближення та ретроспекції.

Історичне порівняння полягає, згідно з визначенням, у встановленні схожого та відмінного. Досліджуючи інституції (політичні режими, наприклад) з певної точки зору (число правителів), досліджують різні варіанти (олігархія, демократія тощо). Чим більше комбінують точок зору, чим більше розрізняють варіанти кожної з них, тим більш багатим та плідним стає метод. Ми відсилаємо тут до політичної соціології Вебера, де на основі трьох концептів (хариз-матичність, традиційність, бюрократичність) розгортається кп іуїстика, яка дає змогу застосовувати різні визначення до одного й того самого суспільства, кожне з яких увиразнює ти вказує на якийсь один аспект колективного існування.

Перехід від порівняння до еволюції висуває інші вимоги. Якщо йдеться про якусь часткову еволюцію (наприклад, політичну), то потрібно вловити послідовність та лінію імін: соціологія, як і філософія історії, спонтанно створює шляхом їхньої інтерпретації необхідну єдність, яка йде від мілітарних суспільств до суспільств індустріальних, від мехнічної солідарності до солідарності органічної, або від минулого в цілому до настання свободи, мети цивілізації. Немає необхідності в тому, щоб рух був ясно побачений як прогрес (хоча так робиться майже завжди), потрібно та достатньо, щоб різні режими, які слідують один за одним, мали

достатньо спільності, щоб належати одному і тому самому становленню. Якщо йдеться про глобальну еволюцію, історик повинен спочатку конституювати тотальності, щоб потім зчепити їх одна з одною. На відміну від порівняльних аналізів, які практикував Вебер, історик обрав би в цьому випадку один принцип або кілька окремих принципів організації, яким він підпорядкував би усі інші, наприклад, він визначав би режими виробництва та обміну або ментальні структури - епохи людства змішувалися б або з різними типами економіки, або з різними стадіями, через які пройшло розуміння.

Звичайно, можна було б уникнути схематизму закону трьох стадій або свободи для одного, для багатьох або для усіх, визнати різноманітність історичних форм, йти множинними лініями або обхідними шляхами еволюції. В будь-якому випадку, єдність залежить від ідентичності якоїсь проблеми (інтелектуальної або соціальної), поставленої перед людством, від безперервності рішень, які знаходили для неї протягом століть і, ймовірно, від орієнтації на чинне для усіх рішення.

Якою мірою можна організувати таку історію, єдину в її іманентності? Далі ми повернемося до цього запитання. Ми хочемо лише простежити до кінця працю реконструкції, джерело якої ми побачили в частковому або імперсональному розумінні.

\* \* \*

Сенс історії в західній думці йде від християнства, яке з кожної екзистенції робить якусь самотню пригоду, в якій розігрується спасіння душі, з людства в цілому - якусь долю, об'єднану своїм покликанням, між падінням та спокутуванням. Секуляризована в ідеї прогресу, ця філософія не припиняє підтримувати подвійну єдність, від якої залежить екзистенція історії, тобто екзистенція людей та їхнє становлення. Проте біологічна ідея еволюції заміщує містичну ідею оберненості вад та чеснот. Але немає певності, що сьогоднішній історик все ще пізнає якусь еволюцію; чи можна порівнювати людство з індивідом, який піднімається від невігластва до мудрості? Що стосується

історії видів, то вона є ще більш загадковою, ніж історія суспільств.

Якщо йдеться про науку або техніку, то дуже легко констатувати прогрес, за умови, що перевага надається накопиченню знання, зростанню влади, а не безсилості та невігластву. Так само на більш загальному рівні, у зв'язку із якоюсь цінністю - свободою, наприклад, гарантіями індивідів у їхніх стосунках із поліцією або владою - помітно, що певна трансформація права або політики орієнтована на краще. Визначивши одного разу мету, судження звертається до засобів. Але філософія прогресу не має спільного знаменника з цими об'єктивними оцінками (виходячи з якоїсь певної гіпотези), вона полягає в тому, щоб постулювати спрямованість до кращого ансамблю суспільств та людської екзистенції, навіть якщо це покращення, регулярне та безперервне, має продовжуватись нескінченно. Принципово інтелектуалістська, ця філософія йде від науки до людини та до колективної організації. Вони оптимістична, оскільки моральність, фактично та юридично, йде пліч-о-пліч з умосяжністю.

Негативна реакція на цю доктрину набула сьогодні різноманітних форм. Під сумнів ставиться реальність або, у будь-якому випадку, регулярність прогресу. Багатьма подіями була виявлена хиткість того, що називають цивілізацією, її незаперечні, на перший погляд, здобутки були принесені в жертву колективним мітологіям, політика, позбавлена своїх масок, показала навіть найнаївнішим єною справжню сутність. Так само було розкритиковано, як фактично, так і юридично, підставу, на якій з науки виводились людина та суспільство. Позитивна наука як окрема діяльність розвивається згідно зі своїм власним ритмом, без чого ані розум, ані, ще менше, поведінка не могли б слідувати за її прискореним рухом. Розум більше не є ані вищим благом, ані вирішальною силою.

Зрештою, що означає цей удаваний прогрес? У комюноіарного суспільства, яке робить саме себе абсолютною цінністю, та у ліберального суспільства, яке націлене на розширення сфери індивідуальної автономії, немає ніякого спільного знаменника. Порівняння одного з іншим може

здійснюватись лише шляхом співвіднесення з якоюсь норією мою, що має бути вищою за історичне розмаїття. Але така й норма завжди є гіпостазованою проекцією того, чим хотів би бути якийсь окремий колектив. Проте наша доба надто л добре знайома із розмаїттям, яке вона з очевидністю знаходить в самій собі, щоб впасти в наївність замкнених груп або піднятися до віри в тих, хто співвідносить себе з минулим та з іншим, не сумніваючись у своїй вищості.

Немає впевненості, що ідея еволюції може чинити спротив такому розчиненню цінностей та такому зникненню історичної мети. Її функцією було пояснювати та виправдовувати різноманітність. Замість антитези істинного та хибного, добра та зла вона показувала необхідність руху, історичну істину помилок або, більш загально, попередніх фаз. Якщо ми відмовляємося від порівняння віку життя та епох минулого, якщо фінальний стан, який зісковзує на той самий рівень, що й інші, не надає більше рухові ніякої орієнтації, то чи не повертаємося ми на рівні філософії до історії сект, а на рівні суспільства - до чистої послідовності? Додамо, нарешті, наслідки соціології, зростаючу важливість поняття *цивілізаційних ареалів* (протилежність еволюціонізму), визнану сингулярність культур. *Історія-ево-люція* вироджується в *історіо-становлення*. Остання, що безперервно творить духовні та соціальні витвори, не має ані мети, ані фіксованого завершення, кожна з епох існує для себе самої, вони є нередукованими та самотніми остільки, оскільки кожна з них приписує собі іншу мету та жодна глибинна спільність не об'єднує цих розсіяних спільностей.

\* \* \*

*Історія-становлення* являє собою, вочевидь, якийсь різновид звільнення. Замість того, щоб застосовувати жорстку схему історик з радістю йде на зустріч з усіма сингулярностями, він намагається їх зустріти та зрозуміти через них самих. Якщо прихильник теорії прогресу підкоряє, жертвує, так би мовити, минуле майбутньому, філософ становлення збігається з життям, він поважає його, оскільки кожна мить має в самій собі свою підставу буття.



Але це звільнення досягає якогось різновиду анархії. Певна річ, нам заперечать, що процесія історичних тотальностей, навіть без орієнтації, конститує історію. Залишається дізнатись, чи не існують ці тотальності завдяки залишкам еволюціоністської та інтелектуалістської філософії. Можна побачити, що глобальні єдності були відкриті емпіричним шляхом (наприклад, культури Шпенглера або *інтелігібельні поля досліджень* Тойнбі). Залишимо осторонь довільну невизначеність цих розрізень, обмежимося лише одним зауваженням - у такий спосіб досягається множинність незалежних історій, надіндивідуальний закон яких може бути принципово раціональним, співрозмірним із законом матерії або життя. Ці історії не мають більше нічого людського, вони є фатальностями, таємниця яких робить майже незрозумілою та непотрібною науку соціоло-га-пророка.

Єдність людського становлення, інтелігібельна, якщо вона є реальною, недійсна та трансцендентна, якщо вона є Ідейною, має бути одночасно конкретною та духовною, співрозмірною з єдністю особи або якогось колективу, вона повинна долати дуальність природи та духу, людини та її середовища, оскільки людина шукає, в історії та через неї, своє покликання, яке примирило б її з нею сомою.

В попередньому розділі ми марно шукали істину, яка була б адекватною реальності. Чи з'ясували ми новий фактор еволюції і чи досягли істини на вищому рівні, вводячи факт еволюції? При першому наближенні обидві гіпотези є однаково ймовірними. *Суспільна угода*, націонал-соціалізм, неоднозначні самі по собі, могли бути визначені в біографії її через біографію Русо, історію Німеччини.

Ми встановили, в першу чергу, множинність систем Інтерпретації як для загальної історії, так і для спеціальних Історій. Історія філософії має якийсь інший ритм, згідно з яким вона визначається пошуком істини, зусиллям естетичного конструювання або оновлення вічних розмірковувань над невирішуваними антиноміями, за допомогою яких

вона виражає незмінну людину чи змінні людства, випереджає позитивне знання чи відповідає якомусь специфічному та перманентному задуму. Між цими гіпотезами не можна вибирати за допомогою ерудитської реконструкції текстів чи систем. Так само та навіть із ще більшою ясністю людина, центр історії, є виробником або богів або технік, можливо і тих і інших одночасно, але інтерпретація універсуму або культури залежить від теорії, яка не є похідною від емпірії. Однак у всіх формах історії ми встановили відносність щодо теперішнього історичного бачення - це статичне та історичне відновлення фактів або інституцій через інтерпретацію, це відносність пояснень походженням, це тенденція до ретроспективної раціоналізації, яка нав'язує необхідність становлення, але поступово відсилає до майбутнього. У випадку загальної історії, спрямування *перспективи* тяжіє до змішування з *теорією* так само, як встановлення фактів погано відокремлюється від оціночних суджень. *Теорія* фіксує важливість різних діяльностей, іноді навіть матеріальний критерій цінності для певної діяльності рішення історика щодо нього самого визначає поступово все історичне бачення.

Чи означає це, що розгляд еволюції передбачає якийсь релятивістський висновок? Насправді, ми поки що не маємо права робити такий висновок. Встановимо солідарність ретроспекції та теперішнього - природа першої залежить від значення другого; історія-реальність може бути розкриттям істини у такий спосіб, що історія-наука потрохи братиме участь у цій прогресуючій істині.

Історичне розуміння розгортається в двох різних і навіть протилежних напрямках. Воно має на меті або інтерпретацію якоїсь доби через неї саму, або поміщення її в більш широку тотальність, підпорядкування її якомусь рухові, який її долає. Ці дві тенденції відповідають двом аспектам реальності, які краще за усіх були підмічені Дільтеєм. З одного боку, людина та суспільство мають свій центр, своє значення в них самих. Вони утворюють ансамбль, в якому

кожен елемент відсилає до цілого та пояснюється ним. З іншого боку, якась пригода, навіть індивідуальна, набуває свого точного значення лише ретроспективно, оскільки результат завжди може відновити те, що йому передувало. З одного боку, істина, сучасна життю, зачинена в межах якоїсь замкненої єдності, з іншого боку, істина історична з'являється поступово у спогаді або у віддаленому спостерігачеві: Дільтей ніколи не виокремлював з усією ясністю § цієї опозиції, він не досяг примирення свого смаку до біог- і рафії та свого тяжіння до універсальної історії.

Ці дві дослідницькі тенденції безперечно відповідають двом історичним баченням, двом філософським інтенціям. Одні бачать минуле, своє власне та колективів, розсіяне у фрагментах, інші бачать його уніфікованим еволюцією, яка веде до теперішнього. Одні окреслюють, передусім, сингулярності, інші - ідентичність людини та безперервність традицій. Одні знаходять в кожній миті та в кожній екзистенції своє власне виправдання, інші вірять у прогрес та вважають, що майбутнє становить мету й підставу буття попередніх фаз. Конфлікт, який не є суто теоретичним, пов'язаний із різними ієрархіями цінностей, із антитезою життя та думки, краси та істини.

Чи можна цей конфлікт подолати? Звичайно, можна було б вточнити взаємні права однієї та іншої інтерпретації згідно із аспектами реальності, згідно із творами. В крайньому підсумку залишається якась фундаментальна антиномія. Філософія еволюції передбачає сутнісну єдність та фінальну єдність історії. Філософія становлення задовольняється анархічним сполученням різноманітностей. Людина, в'язень своєї доби, інтегрована в якесь суспільство, визначає себе, розташовуючи та звільняючи себе від тиранії минулого вибором свого майбутнього. Але це рішення є необхідним як для того, хто живе, так і для того, хто розмірковує про історію філософії або філософію історії. Чи є воно внаслідок персональних преференцій довільним, чи ж претендує на універсальність істини? Від цього запитання залежить модальність знання, яке індивід здобуває про колективне призначення, тобто про самого себе.

## МЕЖІ РОЗУМІННЯ

Вираз *межі розуміння* зазвичай використовується в психологічному сенсі. Карл Ясперс та Макс Вебер запитували себе, як далеко простягаються розуміння феноменів. Це питання особливо важке для Ясперса, який вивчав патологічні факти. Навіть розуміючи зміст марення, ми не розуміємо із необхідністю зв'язку між первісним травматизмом та ментальним розладом. Та майже ніколи не розуміємо, чому та яким чином певні неврози запускають певні фізіологічні симптоми.

Ми залишаємо осторонь цей аспект проблеми, який для історії не має жодного значення. Вебер також ставить аналогічне запитання, можливо навіть, він просто переніс запитання Ясперса. Якими є межі терену соціології розуміння? Відповідь, що була намічена, не була позбавлена двозначності, оскільки вона погано розділяла несвідоме та незрозуміле (в теорії, а не на практиці) і тяжіла до змішування раціонального й зрозумілого. Замість того, щоб чітко виокремити розуміння рушійних сил, аналізувати афективне розуміння (на яке він просто посилався), Вебер йшов від фінальної раціональності до традиції, до зменшення інтелігібельності.

Однак він визнавав як типово незрозумілий факт інстинктивну, механічну реакцію або реакцію душевнохворого. Спостереження, безперечно, цінне, але соціолог вдаватиметься до іншого запитування, вирішального для нього. Йдеться, передусім, про те, щоб позиціонувати осмислені поведінки, виокремити межі, всередині яких історичні події або соціальні інституції даються розумінню так само, як персональні дії, та по той бік яких факти, здається, більше не відповідають жодній думці й підкоряються сліпому детермінізму.

В попередній частині ми вже досліджували поширення так би мовити елементарної інтелігібельності, ми зазначили

дивовижний характер певних тотальностей. Ми повернемося до окресленої проблеми у двох наступних частинах.

До того ж, ми зупинимося на двох інших значеннях, протилежних та доповнюючих, одного і того ж виразу. Розуміння передбачає якусь об'єктивацію психічних фактів: до яких жертв призводить ця об'єктивація? Однак ми також бачили, що розуміння завжди задіює інтерпретатора. Ос таннього ніколи не можна порівнювати із фізиком, він за лишається людиною так само, як і вченим. Він не хоче ставати чистим вченим, оскільки розуміння, по той бік знання, має на меті *присвоєння* минулого. Отже, попереднє питання перегортається, запитуватимуть про наслідки, які тягне за собою недосконала об'єктивація, про умови, які передбачає комунікація свідомостей.

Якби життя душі розподіляли по прошкам, починаючи з психіко-фізіологічного стану й закінчуючи актом розуму, то можна було б матерію розуміння, психологічну даність, різновид проєкції якоїсь дії розмістити всередині свідомості, прив'язаної до тіла. Ми не обговорюватимемо метафізичних конструкцій Шелера, ми тільки вкажемо -ця теза вже міститься в наших попередніх аналізах, що концептуальним розрізненням неправомірно надавати статусу онтологічної реальності. Не зрікаючись різноманітності цих аспектів, ми дослідили психічне життя в його конкретній тотальності, таким, яким воно пропонує себе безпосередньому обстеженню або рефлексії. Далі, ми ніколи не спостерігали злиття або асиміляції різних Я, так само, як не ставили під сумнів ні спільність фундаментальних віру-йинь, ні пріоритет емоцій та спільних ідей, ні вловлювання окремими розумами інтенціональностей, в якомусь широкому сенсі ідентичних, що є еквівалентом участі, якої, нідно із Шелером, намагається досягнути історичне пізнання.

Так само ми визнали у відправній точці якийсь різновид сприйняття іншого. Але це сприйняття не змушує нас розділяти стороннє життя, воно пропонує його нам об'єктивованим. Достовірність історика не має нічого смільного із безпосереднім враженням свідка, хоча і від одною й від іншого вимагається здатність відсторонитись від

себе та уявити якусь іншу екзистенцію. Ми реконструюємо систему преференцій або поведінку, не досягаючи, найчастіше, відчуття душі, інтелектуальну структуру якої ми, так би мовити, виокремили.

Окрім того, за браком інтуїції інтенціональностей іншого у видимих вираженнях та символах ми не вважаємо можливим те, що Шелер назвав *Gesinnung*, моральною інтенцією якоїсь істоти. Ми як глядачі маємо глобальний образ інших: хтось нам здається шляхетним, хтось інший - вульгарним. Але навіть якщо припустити, що *Gesinnung* змішується із якоюсь моральною властивістю (тут не обійшлося б без труднощів, оскільки вона, будучи конститутивною для кожного, вислизає від свідомого вибору та не має нічого спільного з чеснотою), то вона ніколи не постає тотальною та однозначною. Вона визначається як імпульс, любов або воля, що тяжіє до певної ієрархії цінності. Проте ніколи не можна досягнути останнього імпульсу, і аналіз цілей є по суті безконечним. *Моральна інтенція*, яку можна зрозуміти та яка відділяє себе від мотивів і рушійних сил, оскільки містить якусь оцінку, не допускає повного розуміння.

До того ж, суб'єкт в його тотальності або у вільному рішенні не є даним, він присутній або у спонтанній інтуїції спостерігача, або в терпеливій реконструкції історика. Свобода, яка є зрозумілою як етичне зусилля або джерело усієї екзистенції, зникає для іншого, як зникає для самої себе, як тільки вона кристалізується в минулому. Будь-яка доля є, можливо, наслідком унікального вибору, вибору якогось інтелектуального характеру, якогось універсуму цінностей або якогось лоту життя. Змішана зі своїми наслідками, свобода більше не відрізнялася б від фатальності - вибір міг або не міг бути іншим, аніж був, здійснений одного разу він є та залишається (ми це констатуємо) визначеним, як уся реальність. Тільки якесь відчуття, яке дорікало б нам нашим вибором, дало б нам змогу усвідомити нашу відчужену владу. Отже, інші є невіддільними від своєї поведінки та своїх психологічних станів. Якщо вони змінюються, то ми потроху змінюємо уявлення, яке мали про них, але вони не припиняють бути тим, чим вони є. Вони відокремлюються

від власної долі лише для тих, хто їх трактує особисто, та хто, не проникаючи в таємницю, визнає могутність творення.

Отже, в розумінні подвійна межа фіксується самим фактом того, що воно дає собі якийсь предмет; моральна властивість перебуває по той бік мотивів та рушійних сил, свобода та тотальність - по цей бік дисперсії. Життєвий контакт іноді дає нам відчуття цієї властивості, довга близькість та розуміння певних дій дає нам можливість наблизитись до сутності ндивідів. Але, в крайньому підсумку, між осяганням через знання та комунікацією через буття залишається певна відстань. Щоб знищити поневолення об'єктивації, пізнання має поступитися місцем участі. Але ми є лише самими собою, ми тільки мислимо або уявляємо Інших.

На межі це пізнання долає саме себе. Так само, як ми є нашим минулим, ми втілюємо багатства, передані нам іншими. Але цієї миті наука зникає. Минуле ще існує настільки, наскільки воно утворює складову частину нашого розуму та нашого життя. Щоб дослідити його, ми відділяємо його від нас та проектуємо назовні. Якщо, пізнавши його, ми знову його асимілюємо, то ми тим самим припиняємо бути істориками, щоб знову стати історичними істотами.

Ця комунікація осіб здається заперечує зусилля об'єктивації, яке ми аналізували в усіх формах розуміння. Насправді починання інтерпретатора є у будь-якому випадку необхідним, оскільки людські факти, неоднозначні та невичерпні, пропонують себе численним осягненням. Люди набувають юридичного або морального досвіду, історик розглядає його, реконструюючи. Духовні елементи включаються до різних тотальностей, історик впорядковує ансамблі та маркує головне. Всі моменти якоїсь екзистенції або якогось універсуму об'єднуються в становленні, історик створює послідовний ряд та, згідно зі своєю перспективою та своїми цінностями, фіксує співвідношення фаз та напрямок руху.

Іноді історик намагається зменшити, наскільки це можливо, солідарність науки та теперішнього. Або він зводить ретроспективну організацію до якогось різновиду послідовного сполучення або концептуального вираження, або він бере ізольовано обмежені фрагменти, не інтегруючи їх в якусь еволюцію. У першому випадку можна досягнути відносності перспектив, але для того, щоб знову впасти в множинність образів.

Важливішим за пошук емпіричної достовірності, значення якої є методологічним, є для нас тяжіння до універсальності по той бік партикулярності. Чи вдається вченому окреслити становлення своєї науки? Чи може людина мислити людське розмаїття, зберігаючи при цьому послідовність? Ідентичність духовних логік або людської природи, якою б формальною не була створена в такий спосіб спільнота, має повне право на дозвіл інтегрованого розуміння. Але залишається подолати обмеження індивідуального розуму та кожної історичної миті. Універсальність пізнання вимагала б від історика та історії якоїсь деіндивідуалізації та присутності істини (спільного здобутка) у свідомості історика як універсального інтерпретатора.



### ЧАСТЬ III ЛЮДСЬКЕ СТАНОВЛЕННЯ ТА КАЗУАЛЬНА ДУМКА

#### НАПРЯМИ КАЗУАЛЬНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

На примітивному рівні причина розуміється як суб'єкт дії йбо діюча сила, яка продукує наслідок. Якби сьогодні на Психологічному рівні проаналізували сенс, який все ще надаться цьому слову, то знайшли б, швидше за все, залишок такого антропоморфізму або містицизму. Причина буді співрозмірною з людською могутністю або, щонайменше, із творчим динамізмом.

Але така метафізика не витримує вимог логіки. Для того, щоб якесь каузальне відношення могло бути доведене Позитивним чином, не потрібно, щоб зв'язок причини та Наслідку був внутрішнім або суттєвим, потрібно, щоб він був помітним і підлягав верифікації, тобто відповідав порядку послідовності. Причина стає постійним антецедентом, а регулярність - знаком необхідності.

Розвиток поняття причинності на цьому не припиняться. Постійний та необхідний антецедент постає лише Йй елементарному рівні наукової організації. Приклади, на які посилається Д. С. Міл, щоб виправдати своє визначення, г майже чужими науці. Ми говоримо, що конденсація водяної пари має причиною різницю температури стінки і'клянки та повітря, що з нею контактує. Науково ми мали Я підрахувати, за яких умов температура та тиск продукують конденсацію, не визначаючи при цьому (хіба що лише

з прагматичною метою) серед умов причину. У фізичній науці ми більше не говоримо про причину і, навіть, про причини - ми намагаємось встановити шляхом поєднання функціональних зв'язків конкретні дані.

Звичайно, модерна наука націлена на причини в тому сенсі, в якому О. Конт протиставляв пошук причин відкриттю законів.<sup>1</sup> Жодна регулярність, встановлена тільки шляхом спостереження, не задовольняє нашої цікавості. Більше ніж колись, ми тяжіємо до репрезентативних гіпотез для того, щоб висвітлити анатомічну структуру матерії. Але яким би не було значення, що його філософ міг би надати поняттю каузальності, причиною якогось закону (наприклад, закону гравітації) може бути лише інший закон, з якого виводиться перший закон, або уприсутнення речей на нижчому рівні (уприсутнення, яке саме перетворюється на відношення). Отже, ми ніколи не досягаємо ані вищого принципу, ані останнього елемента.

Після цих банальних зауважень, проблеми історичного детермінізму проступають достатньо чітко. Критика соціологічного гатунку стверджує необхідність подолання метафізики логікою. Замість сили або мотиву ми шукаємо постійний, безумовний антицедент (найбільш загальний, найменш зумовлений). Констатація конкретних даних не є справжнім поясненням, яке вимагає задля відокремлення випадкового від необхідного порівняння багатьох випадків. Історія може поступитись місцем соціології (традиційні дискусії обертаються навколо цієї тези).<sup>2</sup>

А чи не могли б ми подолати логіку Міла в теорії історії за допомогою сучасної епістемології? Справжня мета науки полягає у заміні суб'єктивних видимостей верифікованими та об'єктивними відносинами, відносинами, які розчиняють одночасно об'єкти безпосереднього сприйняття та об'єкти-причини елементарної науки. Каузальність унікальної послідовності, регулярності та закони, структура історичного детермінізму - такими будуть три етапи нашого дослідження. Вони насправді добре відповідають запитанням, які ставляться автентично та спонтанно.

Каузальна думка в історії починається з дізнавання дитини або слідчого: хто винен? Дитина намагається встано-

ВИТИ відповідальність, але зрештою піднімається до метафізики: хто керує світом? Ідеї чи інтереси, індивіди чи з натовпи, люди, фатум або ж Бог? Між практичним інтересом і філософською рефлексією простягається поле наукового досвіду. Поняття каузальності здається необхідним, щоб об'єднати універсально чинними відносинами розсіяні феномени. За браком цього послідовності залишалися б ак-цидентальними та невіддільними від випадкових зустрічей.

В інших термінах, три різні інтенції орієнтують аналіз причин в історії - інтенція слідчого, інтенція вченого (узгоджені та протилежні), інтенція філософа, вища за дві попередні. Перша спрямовується на антицеденти подій, друга намагається встановити постійні зв'язки співіснування та послідовності, третя хоче зблизити та об'єднати вищезгадані пошуки, що посідають свої місця в ансамблі історичного детермінізму.

Звичайно, непримиренний позитивіст визнає як власне наукову лише інтенцію вченого. Вдаючись до традиційних формул на кшталт "є наука лише про загальне", він виправдає свою зневагу до історика, стурбованого унікальними обставинами, що роблять одну подію несхожою на Іншу. Але теорія такого порядку, ще далека від того, щоб бути насправді позитивною, буде довільною, оскільки чинитиме насильство над спонтанним рухом пізнання. Турбота слідчого залишається легітимною доти, доки фаталізм або соціологічний детермінізм не доведені; а також рефлексія" філософа залишається легітимною доти, доки результати науки, далекі від того, щоб задовольнити нашу цікавість, здаються солідарними із персональними доктринами вчених.

У відправний момент нашого дослідження ми маємо не обирати, а визнавати проблеми. Потрібно тільки вточнити кілька простих розрізень, які визначатимуть наш виклад. Одні з проблем історичної каузальності є формальними, ІНШІ - матеріальними. "Якою в історії є роль мас та великих людей, ідей та інтересів?" Такі питання є матеріальними. Ми вважаємо формальними ті питання, які стосуються (іогічного поняття історичної каузальності. До того ж, ми понині знову розділити формальне та матеріальне. В фор-

мальному сенсі будь-яке каузальне дослідження є історичним, якщо воно стосується якоїсь події. Експерт перебуває й в такій самій ситуації, як і історик. Водночас, природа історичних фактів зумовлює певні наслідки для наукового конструювання. На відміну від експерта історик не спостерігає природних феноменів, він розглядає людські дії та їхні наслідки. Його процедури та результати залежать, напевно, від цієї структури реальності.

Крім цього, таких початкових зауважень достатньо для відокремлення розуміння та каузальності. Перша прив'язується до внутрішньої інтелегібельності мотивів, рушійних сил та ідей. Друга націлена передусім на встановлення необхідних зв'язків, виходячи зі спостереження регулярностей. Постійна послідовність є, якщо використувати кантівський термін, схемою каузальності. Тією мірою, якою соціолог намагається відкрити каузальні відносини, він легально ігнорує правдоподібність раціональних наслідків, він трактує історичні феномени як такі, що мають якусь іншу природу, або, згідно з класичним виразом, як речі.

Ми вивчатимемо спочатку історичну каузальність, інакше кажучи, аналіз причин якогось унікального факту. Потім ми розглядатимемо, чи містить людський світ (та якою мірою містить) відносини, порівнювані зі зв'язками фізичних наук. В інших термінах, перший розділ буде присвячений історичній каузальності, другий - соціологічній каузальності. В третьому розділі ми задіємо досягнуті результати та спробуємо відповісти на запитання: якою є природа історичного детермінізму? Якими є межі каузальної думки в історії?

## РОЗДІЛ 1 ПОДІЇ ТА ІСТОРИЧНА КАЗУАЛЬНІСТЬ

Будь-яке історичне дослідження згідно з визначенням є ретроспективним. Отже, будь-яке каузальне дізнання є регресивним - історик відштовхується від наслідку та рухаться до антицедентів. І кожен факт завжди має багато антицедентів. Як визначити справжню причину? Практично можна сказати, що ми обираємо, керуючись цікавістю або інтересом. Але чи не є такий вибір довільним? За яких умов він набуває наукової цінності?

Але якби ми розглядали подію в усій її складності, ми не могли б відокремити її від моменту, в який вона продукувалася. Вона є унікальною та сингулярною. Як можна зафіксувати причину якогось феномена, який не можна порівняти із жодним іншим, який спостерігають лише один раз? Необхідність спрощувати наслідок породжує, таким чином, необхідність селекції антицедентів.

Ми покажемо спочатку, згідно з якою схемою в рвмірковування вводять віртуальну загальність, необхідну для того, щоб відрізнити каузальне відношення від простого слідування, не нехтуючи ані локалізацією, ані оригінальністю події. Ми намагатимемося далі вточнити значення та межі цієї каузальності, зближуючи три концепти: випадку, відповідальності та причини.

## I. СХЕМА ІСТОРИЧНОЇ КАУЗАЛЬНОСТІ

Видима суперечність історичної каузальності пов'язана з неможливістю відрізнити інакше, аніж шляхом повторення, випадкову послідовність від необхідного зв'язку. Навіть якщо Наполеон є причиною поразки під Ватерлоо, я ніколи не зміг би цього довести, оскільки цей висновок, унікальний в часі та сингулярний в якості, ніколи не міг би відтворитися. Звідси походить в логічній теорії історії коливання між скептицизмом та соціологізмом — історик будує розповідь на основі подій в констатованій послідовності, але мотиви, які він приписує дієвцям, дають розуму лише ілюзорне задоволення. Звичайно, зв'язок партикулярного та партикулярного часто видається нам ймовірним, оскільки він є близьким для нас, оскільки ми самі маємо досвід імпульсів, які рухають історичними персонажами, оскільки ми всі на практиці використовуємо пояснення через *суб'єктів* дії або через *сили*. Незважаючи на це, такі акцидентальні зв'язки не мають місця в позитивній науці. Натомість, одного разу пізнані закони соціального порядку легко дали б нам змогу встановити причини історичних фактів. Можна використовувати різні логічні схеми: або ми ділимо феномен-антицедент А та феномен-наслідок Б на елементи, пов'язані між собою законами у такий спосіб, що у висновку А буде назване причиною Б; або феномен Б (знецінення асигнацій) буде наслідком різних феноменів А, А', А" (надто сильна емісія, спекуляції, війни тощо), кожен з яких є причиною або сприятливою умовою для Б; або, нарешті, особливий зв'язок А-Б буде прямо виведений із загального відношення (будь-яка диктатура закінчує зовнішніми авантюрами, фашистська диктатура стає причиною війни в Африці).

Скептицизм та соціологізм видаються нам однаково незадовільними. Зв'язок партикулярного та партикулярного насправді зустрічається в історичних розповідях, але, гово

рячи про *мотиви, суб'єктів дії та сили*, не визначають чітко цей тип інтерпретації. В попередній частині ми бачили, що психологічні відносини утворюють лише різновид *відносин розуміння*. І, водночас, жодна з логічних схем, на які ми щойно вказали та які зазвичай пропонуються логіками в більш або менш ясній формі, не видається нам ані характерною, ані суттєвою. Всі три є можливими та легітимними де-юре; де-факто найцікавішою є схема, використана Цебером. Вона одна дає нам змогу виявити власну природу Історичної каузальності, посправжньому відрізнити історичну каузальність від каузальності соціологічної та прив'язати судження каузальності, вираз якоїсь *ретроспективної ймовірності* одночасно і до цікавості історика і до структури історичного світу.

\*\*\*

Нагадаємо спочатку логічну схему. Якщо я кажу, що рішення Бісмарка було причиною війни 1866 року, що перемога під Маратоном врятувала грецьку культуру, то я вважаю, що без рішення канцлера війна не могла б вибухнути (або, щонайменше, не вибухнула б у цей момент), що Перси-переможці зашкодили б грецькому "диву". В обидвох\* випадках справжня ефективність визначається лише через порівняння із можливим. *Для того, щоб пояснити те, що було, кожен історик запитує себе про те, що могло би бути*, Теорія обмежується логічним оформлення цієї спонтанної практики людини з вулиці.

Якщо ми шукаємо причину якогось феномена, то ми не обмежуємося додаванням або зіставленням антицедентів. Ми намагаємося зважити власний вплив кожного. Щоб здійснити це зважування, ми беремо один з антицедентів, ми подумки припускаємо його зниклим або модифікованим, ми намагаємося сконструювати або уявити те, що Відбулося б за цієї гіпотези. Якщо ми визнаємо, що феномен, який ми вивчаємо, міг би бути іншим за відсутності цього антицедента (або якби останній був іншим), ми робимо висновок, що цей антицедент є однією з причин якоїсь частини феномена-наслідку, а саме, частини, яку ми можемо припустити трансформованою. Якби греки попали

під панування персів, подальше грецьке життя було б частково іншим, аніж те, яке було насправді. Перемога під Маратоном є однією з причин грецької культури.

Логічно дослідження складається з таких операцій: 1) встановлення феномена-наслідку; 2) порівняння антецедентів та встановлення того з них, дієвість якого потрібно оцінити; 3) конструювання ірреальних еволюцій; 4) порівняння ментальних образів і реальних подій.

Припустимо попередньо, щоб не ускладнювати опису логічної схеми, що наші загальні пізнання, які належать соціологічному порядку, дають нам змогу створювати ірреальні конструкції. Якою буде їхня модальність? Вебер відповідає: йтиметься про *об'єктивні можливості*, інакше кажучи, про послідовності, які відповідають відомим, але лише можливим загальностям. Теократичний режим був би не необхідним, а *об'єктивно можливим* наслідком перемоги персів. Обставини, які робили цей режим (який не реалізувався) об'єктивно можливим, у будь-якому випадку комбінувалися би з іншими подіями, які були б сприятливими або не сприятливими для цієї еволюції. Отже, коректна формула була б формулою ймовірності: перемога персів може бути названа адекватною причиною теократичного режиму, вона привела б до нього в дуже великому числі випадків, або, точніше, в дуже великому числі порівняно з числом випадків, у яких вона б до цього не привела. Якийсь наслідок може бути названий акцидентальним стосовно певної групи антецедентів, якщо ця група веде до цього наслідку в дуже малому числі випадків (малому числі порівняно із числом випадків, у яких вона до нього не веде).

Ці два поняття адекватності та акциденту застосовуються не лише до ірреальних конструкцій. Каузальне пояснення події, вимірювання того, що спричиняє наслідки, полягає в уточненні цих суджень адекватності та суміжності.

Проаналізуємо випадок революції 1848 року: своєю *безпосередньою причиною*, згідно з загальнозживаним висловом, вона мала відкриття вогню на бульварах. Ніхто не ставить під сумнів цю послідовність. Але дехто зменшує важливість останніх інцидентів, стверджуючи, що якби вони не мали



місця, революція все одно б вибухнула. Це твердження в чіткій формі еквівалентне такій тезі: якщо подумки винести за дужки постріли на бульварах, то сума інших антицедентів є адекватною причиною революції.

Натомість, якщо Історик вважає, що ситуація зробила революцію можливою, а не ймовірною, то дієвість пострілів від цього різко збільшується (в більш точних термінах, ситуація призвела б до революції в середньому, а не дуже великому числі випадків, в цьому сенсі сказали б також, що вона більш або менш *сприяла* їй, більш або менш збільшувала число сприятливих випадків). Нарешті, революція буде акцидентальною стосовно ситуації, якщо вона не продукується у великому числі випадків.

Природно, що ці випадки є фіктивними й існують лише в нашій думці. Ці судження все-таки не позбавлені чинності або правдоподібності.

Розмірковування про ретроспективну ймовірність дають Ним змогу надати точний сенс виразам, які належать історії інк само, як і побутовій мові. Безпосередній антицедент є лише *оказією* події, оскільки в очах історика визначена подія неминуче повинна продукуватись за даною історичної ситуації (навіть в тому випадку, коли okazія є важливою, коли момент має великий вплив на хід історії). Подія завжди є акцидентальною у відносному сенсі, стосовно певної групи антецедентів. Але можна говорити про акцидентальну детермінацію, якщо наслідок є акцидентальним стосовно ансамблю антицедентів, за винятком лише КІЛЬКОХ фактів (наприклад, постріли). Подія може бути визначена як *поворот* історії, якщо, акцидентальна або не акцидентальна стосовно антицедентів, вона є адекватним джерелом якоїсь тривалої або важливої еволюції. Ми говоритимемо про *вузол подій*, якщо визначена подія, перший адекватний початок еволюції, була акцидентальним наслідком стосовно групи антицедентів, наслідком, адекватним стосовно якогось іншого наслідку. Так само як політик, який у зв'язку з передбаченими ним можливостями окреслює контури універсуму, в який він вписує свою дію, історик з'ясовує артикуляцію історичного становлення шляхом ретроспективного огляду ймовірностей.

Висновки каузального аналізу належать до двох різних типів — або битва при Маратоні є однією з причин грецької культури, а протестантизм є однією з причин капіталізму; або постріли є акцидентальною причиною революції 1848 року, оскільки її адекватною причиною є політична ситуація. Чи не є вторинним судження другого типу? Чи не перевищує наших можливостей та нашої допитливості претензія на оцінку ступеня адекватності якоїсь причини?

Якщо ми повернемося до викладу Вебера, ми не зможемо чітко дотриматися відмінності (ось чому ми одночасно показували різні аспекти теорії). Висновок першого типу передбачає поняття адекватності та акциденту. Насправді для того, щоб встановити, що певний антицедент є частковою причиною, ми повинні сконструювати ідеальну еволюцію, яка мала б бути адекватним наслідком обставин (антицедент, одного разу знищений або змінений), знайти наслідки, які одночасно або окремо включали б різні антицеденти. В усіх випадках ми формулюємо судження об'єктивної можливості, які відповідають більш або менш адекватним відносинам між історичними фактами. Звичайно, коли дізнання досягає судження другого типу, тоді логіка ймовірного втручається більш безпосередньо. Щоб стверджувати, що революція 1948 року є акцидентальним наслідком пострілів, потрібно уявити якусь *непередбачену структуру*, визначену у своїх головних рисах політичною ситуацією у Франції на цей момент (так само, як структура гри у більярд визначена формою столу, отворів, кулі тощо), та визначити постріли як акцидентальну обставину (порівняну зі змінною силою кидання в кожній партії), яку жодна регулярність не прив'язує до наслідку.

Насправді істинні розрізнення є іншими. Вебер однозначно пропонує теорію каузальних правил та аналіз якогось особливого співвідношення. Коли ми намагаємося встановити правила, ідея випадку не грає жодної негативної ролі. Так само, як якийсь фізичний закон має значення лише за умови, що "всі речі все-таки рівні", соціальне та історичне правило застосовується лише за нормальних умов. Якщо правило називається адекватним (а не необхідним) тільки для того, щоб зберегти можливість

зовнішніх акцидентів, то випадок історії нічим не відрізняється від випадку інших наук.

І навпаки, коли історик хоче пояснити якусь подію, він використовує загальності (байдуже, чи вони спеціально встановлені з цією метою, чи відомі з іншого приводу), які він порівнює між собою та зі збігом обставин. Доки йдеться про висвітлення дії якогось антицедента, цього зіставлення, найчастіше, виявляється достатньо. Але щоб з'ясувати ефективність якоїсь виняткової даності, неявно мають потребу у конструюванні якоїсь *непередбаченої структури*, і всередині цієї структури ментально підраховуватимуть адекватність чи випадковість наслідку. Таким чином, Вебер досліджує ймовірність, суттєву для будь-якого каузального відношення, для будь-якої історичної регулярності та для будь-якого аналізу окремого випадку. Потрібно розділити Ці форми ймовірності, не нехтуючи їхньою спорідненістю.

Розрізнення, яке ми щойно зробили (історик хоче встановити правила чи аналізувати якийсь сингулярний випадок?), дає змогу розв'язати проблеми, які піднімає ця Інтерпретація каузальності, визначена як ретроспективний Підрахунок ймовірності.

\* \* \*

На які заперечення наражається ця теорія? Спочатку можна було б робити вигляд, що конструкції можливого завжди є фантастичними та що внаслідок цього такі розмірковування не мають жодної наукової цінності. Можна було б також поставити під сумнів важливість цієї схеми внаслідок її виняткового використання. Пізніше ми покриємося до ступеня поширеності цієї сингулярної каузальності. Зараз нам залишається проаналізувати третю категорію труднощів, які залежать від самої схеми. Чи законно розділяти об'єктивні можливості (знання законів) та акцидентальні факти, поділяти умови на постійні та змінні? Чи не містить ця схема замкнутого кола у дослідженні та відносності результатів?

Розглянемо спочатку перший випадок, випадок загальних правил. Ми бачили, чому Вебер приписав їм характер адекватності, а не необхідності. Інтегральна реальність є не-

мислимою. Необхідне відношення застосовується тільки до якоїсь закритої системи або до ізольованої серії. Закон, віднесений до конкретного, є ймовірним; обставини, чужі системі або проігноровані наукою, ризикують перервати або модифікувати передбачений перебіг феноменів. Будь-яке застосування, будь-яка техніка вимагають якогось поля безпеки (наприклад, коли йдеться про спротив матеріалів). Так само не встановлюють ретроспективно унікальну причину або закон обвалу якоїсь стіни або мосту, а встановлюють обставини, які роблять катастрофу більш або менш ймовірною.

До того ж, історична реальність та історичне пізнання особливо виправдовують роль ймовірності - ми це побачимо трохи далі. Припустимо, що судження адекватної каузальності (еволюція греків під пануванням персів) ґрунтується на аналогіях, а саме, на аналогіях політики персів у інших завойованих країнах. Аналогія між нашим випадком та іншими прикладами є тільки частковою. З іншого погляду, порівнювані факти утворюють фрагменти соціальних то-тальностей, виокремленні, можливо, довільно, зафіксовані шляхом декрету за якоюсь певною датою. Наші судження, таким чином, в найсприятливішій гіпотезі є адекватними та не необхідними, оскільки абстрактні відносини не вичерпують конкретної сингулярності, оскільки історичні зіставлення містять якусь частину довільності, оскільки ізольовані системи залишаються експонованими у зовнішніх акціях\*.

Така інтерпретація є достатньою доти, доки йдеться про правила. Вебер також часто вказує на опозицію *помологічного* та *онтологічного*, закону та грубих фактів. Але він підказує й іншу опозицію - опозицію адекватних причин та причин акцидентальних. Ця опозиція, як ми вже казали, передбачає фікцію *непередбаченої структури*, визначеної сталими причинами, які створили на користь певній події більш або менш помітну ймовірність. Безперечно, такий опис *непередбаченої структури* є антропоморфним. В кожному розиграші (розиграш якогось номера у грі в рулетку, розиграш статі в законах спадковості) всі ці обставини, змінні та варіабельні, втручаються в один і той самий спосіб. Ніщо не перешкоджає, аби тільки не забували

\*Далі ми вточнимо ці зауваження при вивченні соціологічної каузальності

людське значення формул, відокремити умови (фізична структура гри, зрілість гамет, стан органів), які залишаються з си ідентичними у великому числі розиграшів, від тих, які імінуються щоразу (поштовх кулі, позиція сперматозоїдів тощо). Проте історична реальність, щонайменше частково, *и* піддається порівнюванню. Акциденти, як і різні розиграші, § мають якусь незалежність, вони є множинними та залежать від множинних причин. Звичайно, потрібно робити певні остереження, більші або менші, відповідно до конкретного випадку. Акциденти пов'язані з ситуаціями в інший | вносіб, аніж варіабельні причини із постійними причинами у грі. Але історична реальність є достатньо перервною для тою, щоб фікція залишалась легітимною.

Чи можна сказати, що ймовірність є суб'єктивною та виражає наше незнання або що вона є об'єктивною та Відповідає природній реальності? Попередні аналізи не підтвердили жодного з елементів цієї альтернативи. Для безконечного розуму розбіжність між *мислимим* та *сприйнятим* зникає. Для людини ця розбіжність неминуха. В цьому сенсі, якщо ймовірність є суб'єктивною, то йдеться про якусь трансцендентальну та не-індивідуальну суб'єктивність. Вона фатально виникає, коли вчений хоче передбачити або пояснити якийсь сингулярний факт. Що ж стосується ймовірності, яка народжується з часткового характеру Історичних аналізів та каузальних відносин, то вона міститься в нашому розумі, а не в речах. Можна уявити якийсь безконечний розум, який вловлював би інтегральний детермінізм становлення. Але така утопія не має ані інтересу, ані значення для логіки, тому що безконечний розум кожної миті вловлював би детермінізм подій в його партикулярності. Проте ми запитуємо себе: загальні відносини є ймовірними внаслідок нашого незнання чи вони є такими в самому історичному світі? Ніщо не свідчить про те, що певні часткові послідовності є достатньо ізольованими від цілого, щоб розгортатись автоматично, як тільки перший елемент є даним. Не має потреби при цьому посилатися на принцип детермінізму, бо він знову пов'язує тотальний антицедент із тотальним наслідком - реальність в момент  $t$  і є причиною реальності в момент  $t'$ . З цього не

впливає, що відносини, досягнуті шляхом розкrojовання, і спрощення або організації даних на якомусь макроскопічному рівні є необхідними.

Якщо залишається інше заперечення, дослідження опинаяється у замкненому колі. Об'єктивну можливість визначають шляхом усунення акцидентів, акцидент визначають шляхом посилення на об'єктивну можливість. Це коло видається нам безперечним, але не хибним. Справа в тому, що ці два демарші — встановлення загальностей та пояснення події — є солідарними один з одним, оскільки вони репрезентують послідовні моменти наукової праці (в історії, як і в інших науках). Одного разу оприявлене адекватне відношення використовується для встановлення дієвості виняткових обставин в якомусь окремому випадку. Нашарування розмірковувань про ймовірність є, таким чином, неминучим та легітимним. Постійно відбувається порівняння сингулярних випадків з метою з'ясування адекватних правил, а потім ці об'єктивні можливості використовуються в історичному аналізі.

Але, скажуть нам, замкнене коло справді пов'язане з іншим - якийсь наслідок є адекватним стосовно певної групи антицедентів і випадковим стосовно іншої групи. Подію називають акцидентальною всередині певної *непередбаченої структури*, визначеної обраним ансамблем умов\*. Ми знаємо акциденти стосовно певних антицедентів, тобто стосовно певного історичного руху, а не стосовно антицедентів в абсолютному сенсі. І така відносність не видається нам неприйнятною. Йдеться не про те, щоб написати якусь Ух-ронію, а про те, щоб артикулювати розповідь становлення, накреслити різні еволюції, їхнє перетинання та їхні відносини, відновити в минулому риси актуально пережитої політичної реальності. Ймовірних суджень достатньо для виконання цього позитивного завдання.

---

\*Звідси походить певна неоднозначність у мові, навіть у мові Вебера. В цілому, коли стверджують "певний факт є акцидентальною причиною певної події", хочуть сказати, що він є акцидентальним стосовно якогось ансамблю антицедентів, які складають сталі причини непередбаченої структури. Акцидентальна причина є змінною причиною, яка спричиняє винятковий розіграш. Але іноді можна надати протилежного сенсу тому самому виразу та визначити акцидентальну причину як оказію, завдяки якій реалізується наслідок, що передбачається ситуацією.

## II. КАУЗАЛЬНІСТЬ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

Схема логічної каузальності залишається формальною в усіх сенсах слова. Експерт, який розслідує причини зіткнення на залізниці, намагається вточнити особливі обставини, які безпосередньо передували акциденту (необережність, погана видимість тощо) та відносно сталі дані (стан дороги, система сигналізації тощо), які більше чи менше сприяли катастрофі (та які збільшували число варіабельних причин, що могли її спровокувати). Експерт та історик рівною мірою з'ясовують питання *відповідальності*. Порівнюючи звичайний вжиток терміна "випадок" з чіткими дефініціями, ми ставимо за мету вточнити його позитивні значення, у подібний спосіб ми зараз спробуємо визначити різні значення *історичної відповідальності*.

\* \* \*

Моральна, юридична та історична відповідальності мають одну спільну рису - встановлення причин. Фундаментна відмінність стосується порядку причин - мораліст ртве увагу на *наміри*, історик - на *дії*, юрист *порівнює наміри та дії*, співвідносячи їх із *юридичними концептами*, історично відповідальним є той, хто своїми діями запускає або сприяє запуску події, джерела якої він шукає. Таке судження не повинно мати жодного морального значення; з погляду історика як такого, війна та революція жодною мірою не є злочинами, вони є фактами поміж інших фактів, частота яких змінюється залежно від століття, але які спостерігаються в усіх культурах та в усіх епохах. Припустимо, що історик вивчає відповідальність якоїсь війни. Чи може він досягти своєї мети? Чи є це питання науковим?

Передусім, потрібно, щоб історик вхопив факт у всій його сингулярності, в точний момент його продукування.

Чи скажуть нам, що це погано поставлене запитання, на яке тільки соціолог може дати відповідь, встановлюючи причини війни? Зовсім ні, в найсприятливішій гіпотезі історик вкаже антицеденти, які *найчастіше* або *завжди* мають місце перед війною. Припустивши, що один з цих антицедентів виник у розглядуваному випадку, ми ще не маємо повного пояснення, нам залишається запитати, *завдяки чийй дії та чому* вона вибухнула саме *в цей момент*. Чи казатимуть нам також, що ситуація в Європі в останні передвоєнні роки робила її неминучою? Можливо, але це проблема історичної каузальності - шляхом аналізу сингулярного співвідношення ми оцінюємо ймовірність конфлікту, який створила дипломатична, економічна, соціальна або інша система. Якою б великою згідно з оцінкою\* не була ця ймовірність (безсумнівно, вона видається достатньо великою сьгоднішньому історичу так само, як видавалося такою його сучасникам), питання про безпосередні причини зберігає свою важливість. Поміщена в історичну перспективу, okazія (і одночасно дієвість okazії) втрачала б свою чинність в міру того, як віддалені або глибинні причини (ситуації) наближались би до необхідності. Дуже важливо також, як мінімум, зафіксувати відповідальність *миті*.

Межі проблеми виявляються встановленими - віднині йдеться тільки про безпосередні причини. Відразу ж постають класичні труднощі - як обирати між антицедентами? З якого моменту починати дослідження? У випадку 1914 року джерело кризи позначено самими фактами з певним застереженням; одні історики починають з австрійського ультиматуму, інші - із замаху сербів на ерцгерцога Проте доводять згоди щодо того, що першим антецедентом, який зробив війну можливою, є не вбивство ерцгерцога, а австрійський ультиматум. Виходячи з цієї першої даності, дослідження ускладнюється у зв'язку з множинністю дій та їхнім переплітанням. Щодо якого рішення потрібно ставити запитання: *що було б, якби...*? Наприклад, якби російська

\*До того ж, оцінка залежить, передусім, від гіпотези, яку створюють стосовно суб'єкта еволюції цієї системи: чи продовжувало б політичне та економічне напруження в Європі зростати, якби в 1914 році не вибухнула війна?



мобілізація не була розпочата так рано? Якби державні діячі Антанти знали про зміну думки в Берліні 29 та 30 липня? Або якби вони захотіли мати з цього користь?<sup>1</sup>

Відповідальність дій вимірюється, таким чином, або *наслідками, які вони потягнуть за собою*, або *наслідками, які могло б мати інше рішення*, або, нарешті, *ініціативою, яка в них виражається*. Відмова взяти до уваги сербську відповідь прискорила проголошення війни Сербії та, внаслідок цього, сильно збільшила шанси війни. Часткове відхилення Сербією австрійського ультиматуму може бути інкриміноване їй і на підставі наслідків, які майже з необхідністю мало б його безумовне прийняття. Але навіть (історична відповідальність також залежить від порядку слідування: ніхто не скаже того ж про відмову Франції від німецького ультиматуму, якщо ця відмова є неминучою Відповіддю на абсолютно неприйнятні вимоги. Ризик зрости тоді, коли історичне судження змішується із юридичними та моральними визначеннями. Ініціатива при її народженні насправді не може бути оціненою навіть найпозитивнішим істориком без врахування дипломатичних та Моральних правил. Запитуватимуть себе, був австрійський ультиматум виправданим чи ні - юридично, політично, Морально тощо. Це питання все ще передбачає частково наукову відповідь. Традиції міжнародного права є відомими. Проте відкриття ролі, яку фали сербські функціонери, робить сьогодні австрійську суворість менш скандальною (віз цього відповідальність стосовно наслідків змінюється дуже мало).

Але виникають інші труднощі. Історик не бере один за одним всі антицеденти, оскільки він ніколи б їх не вичерпав. Він зав'язує свою розповідь відповідно до логіки інтенцій. Неминуче він втягується у якесь психологічне дослідження (в широкому сенсі цього слова, як мотивів так І рушійних сил). З цього моменту з'являється ризик нової плутанини через *вимірювання відповідальності персонажів їхніми намірами*. Однак тут має місце принципова помилка - історик аналізує інтенції, щоб зрозуміти рішення, щоб відкрити їхні причини. І *каузальне приписування провини замішається принципово відмінним від психологічної інтерпре-*

*тації*. Міністр, який не передбачав та не припускав наслідків своїх дій, є відповідальним, якщо історик вважає, що об'єктивно ці наслідки були передбачуваними та ймовірними. Звичайно, важливо нагадати - оскільки інтенції також є історичними фактами, — що з обидвох сторін помітне, можливо навіть у рівних пропорціях, прийняття війни або бажання війни. В будь-якому випадку, є необхідним відокремити історичну відповідальність від моральної відповідальності. Винуватість дій ані зменшується, ані ліквідується чистотою мотивів або їхньою суперечливістю.

Проблема витоків війни не містить, таким чином, об'єктивного рішення, крім того, що різні умови виконані, різні вточнення сформульовані. Відповідальність віддалена й відповідальність безпосередня є, де-юре та де-факто, незалежними. Повна невинуватість там залишається співрозмірною з повною винуватістю тут - той, хто нічого не зробив, щоб створити напруження, яке уможливило війну, міг ініціювати дії, які зробили війну фатальною. До того ж, питання про віддалену відповідальність передбачає множинність відповідей згідно з моментом, в якому розміщується історик. Відмова, що її Франція протиставила авансом Німеччині, могла погіршити ситуацію, яка стала потім ще загрозливішою внаслідок поведінки цієї країни.

В тому, що стосується безпосередньої відповідальності, відповідь не може претендувати ані на простоту, ані на однозначність; об'єктивно встановлюють одну або кілька дій, які змусили постати ймовірність війни, але продовжують вагатись щодо інтенцій діячів (легковажність, бажання війни, смак до ризику або прийняття ризику гравцем), щодо дипломатичної, моральної легітимності цих дій, щодо ступеня ініціативи, про яку вони свідчать (якою мірою вони були викликані, визначені антицедентами?). *Всіх дій* стосуються одні й ті самі розрізнення, а саме, *ефективності, інтенції, моральної або політичної легітимності, ініціативи*. Достатньо проглянути книги, присвячені виткам війни, щоб побачити сплетіння цих невизначеностей. Там запитують себе або про легітимність російської

мобілізації (чи виправдовують її оголошення війни Сербії, технічні труднощі мобілізації?), про роль, яку вона відіграли (наслідки), про інтенції, які вона маніфестувала (обережність або волю до війни), про ініціативу, яку вона виражала (дії центральних імперій робили її неминучою, ймовірною чи прийнятною тощо).

Якби усі історики задовольнилися цими аналізами, то чи могли б вони юридично або фактично дійти згоди? Юридично існувало б два принципи невизначеності: з одного боку, ірреальні конструкції, необхідні, щоб оцінити Каузальність (стосовно антицедентів так само, як і стосовно наслідків) на рівні, на якому розміщується історик, ніколи нікого не переконують; з іншого боку, майже неможливо відокремити оцінку ініціативи (теоретично, каузального порядку) від моральної або політичної легітимності дій (не рахуючи того, що тут змушують втручатись і вигадані інтенції).

Нарешті, щоб сформулювати якесь синтетичне судження мають вибір між двома різними методами: або визначати позиції персонажів у послідовні моменти кризи (наприклад, австрійські міністри хотіли дипломатичного успіху будь-якою ціною, німецькі ж міністри спочатку дали їм (карт-бланш, потім злякались їхніх дій); або залишати тільки вирішальні дії, якими позначені початок або поворотні моменти кризи (центральні імперії здійснили дії, які зробили війну можливою, потім союзники вдалися до дій, які зробили її певною). Ми нагадаємо, про всяк випадок, формули, які відповідають на інше запитання (щодо інтенцій): всі учасники хотіли, бажали або, щонайменше, визнавали війну як необхідність.

\*\*\*

Чи можна такий каузальний аналіз уподібнювати дослідженню відповідальності? Ми залишаємо осторонь зусилля слідчого з реконструкції фактів, співмірної з першою фазою історичної праці, якою ми охоче нехтуємо (критика текстів та встановлення *того, що відбулося*). \* Видається, що юрист або мораліст виходять з якоїсь провини, вказаної моральними або юридичними правилами, що вони йдуть

до винуватого (того, хто припустився помилки) та, нарешті, оцінюють ступінь відповідальності винного. У випадку історика ми спостерігаємо схожий демарш, той, що йде від факту до дієвця (або дієвців), але ми не помічаємо ані помилки-провини на початку шляху, ані оцінювання відповідальності, незалежної від ступеня причинності. Окреслимо точніше аналогії та відмінності.

Війна, казали ми, з погляду історика не є злочином. Історичне дослідження відштовхується, таким чином, від довільно обраного факту, при цьому людські або патріотичні почуття, що навіювали цей вибір, не є важливими. Потім відповідальність буде встановлена позитивним чином, але ця відповідальність стосується виключно дій. Справжнім критерієм в площині дій є їхня ефективність. З повним правом відмовляються пробачити воєначальника, який "цього не хотів". Каузальність стає невіддільною від винуватості, оскільки остання стосується виключно *робити або не робити*, прямих або непрямих наслідків рішень.

З цього моменту ми можемо запитувати себе, чи не є перший факт, далекий від того, щоб бути обраним довільно, визначеним в той самий спосіб, що і відповідальність. Ми не вкладали стільки пристрасті у вивчення походження війн, коли останні вважались нормальним способом вирішення проблеми суперництва націй. Таке дослідження навіть сьогодні в очах філософів, які вбачають у війні вищий досвід колективності, є поверховим та марним. Якщо ніхто більше не ініціює війну, якщо ніхто не визначає її легітимності, то це можливо тому, що війна виглядає зараз як якась історична помилка (у подвійному сенсі слова)\*. Навіть у цьому випадку помилка була пояснена не стільки збуренням свідомостей, трансцендентним площині подій, скільки самою історією: поразка, падіння імперій є найвищими злочинами по той бік добрих або злих волевиявлень. Якщо взяти до уваги ці зауваження, то відсутність помилки-провини (у відправній точці) так само, як і байдужість щодо інтенцій виражатимуть не опозицію історичної каузальності та юридичної (або моральної)

\*Йдеться про те, що моральний осуд паціфістів завжди змішується з інтуїтивним відчуттям анахронізму

відповідальності, а специфіку *етики історії*, іманентної поведінці та долі людей.

Але, скажуть нам, залишається інша відмінність. Історично дуже важко, а може навіть і неможливо, встановити Інтегральну відповідальність - жоден індивід, жодна дія не є глиною причиною якоїсь історичної події. Помилка завжди є відносною, оскільки вона визначається тим, що збільшила шанси катастрофи або зменшила шанси уникнути її. Так само визначаються оказії, пропущені або використані. Певна річ, юрист, який звинувачує злочинця, котрий відкрив вогонь, заподіяв комусь смерть, має враження, що він дістався унікальної або автентичної причини, але було б небезпечним виводити з цього, що він використовує якийсь інше поняття причини та зберігає динамічну ідею творчого дієвця. Насправді, у подібному випадку дієвець та дія є нероздільними, вони не протистоять одне одному як причина та наслідок. Натомість, як тільки між поведінкою винуватого та недозволеною дією з'являються посередники, як тільки постріли стають тільки однією з причин смерті або надлишок швидкості одним з елементів ситуації, яка призвела до нещасного випадку, ми відразу ж помічаємо каузальний аналіз, аналогічний до аналізу історика - відповідальність винуватого визначають, з'ясовуючи, чи були нормальними обставини, в яких інкримінована дія продукувала підсудний ефект.

Звичайно, кримінальна відповідальність, якщо не цивільна відповідальність, передбачає, окрім того, певну моральну відповідальність, точніше, певний стан винуватого розуму\*. Останній є, так би мовити, складовою частиною визначення правопорушення або злочину\*\*. Так само є нормальним, коли ступінь відповідальності оцінюють за станом розуму винного або у момент дії, або перманентним. Можна навіть сказати, що, по суті, простежують стан розуму, знаком та вираженням якого є поведінка. Однак вражає факт, що як тільки починають цікавитись ступенем відповідальності, каузальний аналіз з його розкриттям

\*Див. про ці проблеми роботу Kaufmann F. Die philosophischen Grundprobleme de Lehre von der Stafrechtsschuld. Leipzig und Wien, 1921.'

●●I Попередній частині ми бачили, що якась дія стає зрозумілою завдяки **співвіднесенню** з певною інтенцією (іноді імперсональною).

елементів вводиться знову. Недбалість вважається винною тією мірою, якою вона виявилась ефективною (без неї індивід не зробив би помилки) та не неминучою (інша поведінка сприймається нормально). Сп'яніння зменшує відповідальність, оскільки ретроспективно воно, здається, зменшує шанси на правильне рішення (воно робить його менш можливим, а правопорушення — більш визначеним). Ясність розуму навпаки є обтяжливою обставиною, оскільки в наших очах вона в минулому збільшувала шанси утриматись від дії, а на майбутнє вона збільшує несприятливі фактори (шанси нового злочину).

Відверто кажучи, таке зусилля з встановлення точного відношення винуватості та кари не інтерпретується, зазвичай, у вказаній нами позитивній манері. Уявляють, передусім, якусь сутнісну винуватість, що ґрунтується на свободі волі, а обставини провини розглядаються як зовнішні знаки або свободи, або відсутності свободи. Фактично, свобода, доступна ззовні, обґрунтовується як історична свобода аналізом антецедентів: свобода видається тим більшою, чим меншою визнається фракція антицедентів трансформації, яких було б достатньо для того, щоб подія була іншою (потрібно також, щоб ця трансформація не виключалась жодним антицедентом і навіть була можливою незалежно від будь-якої іншої варіації). Історик змальовує ситуацію, психолог - характер та ситуацію. Повна втрата свідомості або ясності розуму\* знищує будь-яку можливість варіації (оскільки варіацію завжди вважають справою індивіда). Погане виховання або злидні зменшують спротив спокусі. Чим більшою є сукупність антицедентів, яка веде до злочину, тим меншими є свобода та, одночасно, відповідальність (разом із ускладненням, пов'язаним з тим, що, досліджуючи минуле, характер або ситуацію, ризикують отримати протилежний результат).

Чи скажуть нам, що цієї відносної свободи, яка вимагає тільки фрагментарного детермінізму, недостатньо для доведення морально автентичної винуватості? Широка дискусія

\*Можна було б також сказати, що ясність розуму, свідомість є складовими визначення стану розуму, що об'єктивно досягається та піддається покаранню. Провина передбачає певну інтенцію.

підхилила б нас від нашого сюжету, тому ми обмежимося Кількома зауваженнями.

Сутнісну відповідальність міг би знати тільки Бог, оскільки він один міг би розпізнати головну інтенцію особи.

Людина, віддана самій собі, повинна встановити відмінність між винуватістю кожного стосовно нього самого та винуватістю, побаченою ззовні, для інших. Я можу через докори сумління усвідомити якусь провину та, одночасно, свободу, яка не має ані ступенів, ані меж. Однак глядач не здатен вловити цю свободу. Будь-яка юрисдикція, неминуче соціальна, визначає зміст помилкових та винуватих поведінок - у строгому сенсі вартій осуду стан розуму (який оцінюють на основі різних знаків), вона ігнорує свободу та, внаслідок цього, волю до зла.

Проте ці два незнання не є співмірними, тим більше, суперечливими. Свобода була б виключена детермінізмом, виданим авансом - невідоме майбутнє подають встановленим ще до того, як воно настане, коли людську діяльність Підмінюють ілюзією необхідності, вписаної в реальність, або змішують нашу ретроспективну конструкцію з конкретним становленням. Свободу відчують тоді, коли залишаються сучасниками своєї дії. Пост-фактум рішення пояснюють, співвідносячи його з його антицедентами так, ніби воно було визначеним. До того ж, ефекту інтелігібельності свободи досягають шляхом повернення минулому його характеру попереднього майбутнього замість того, щоб споглядати його в його ретроспективній фатальності.

Що стосується моральної оцінки іншого, то вона є позитивною, коли спрямована на реальність, зовнішню поведінці, або на природу мотивів чи рушійних сил; але ці дані, чуттєві або психологічні, є однаково зовнішніми етичному порядку: так само, як Кант не міг гарантувати моральності кожної дії, оскільки якийсь егоїстичний поворот завжди може скомпрометувати чистоту серця, так само всі дії, що суперечать прийнятим правилам, пояснюють, зазвичай, не торкаючись волі, яка вільно обирає зло заради нього самого. Як тільки стороння свідомість, об'єктивована, щоб були зрозумілою, визнає множинні та незавершені Інтерпретації, вона одразу ж виключає абсолютне суджен-

ня. Звичайно, вона продовжує використовувати інші способи оцінки осіб, відповідно до їхніх людських властивостей, відповідно до цінностей, які вони реалізують, відповідно до ефективності або об'єктивної моральності їхньої поведінки. Ми хочемо лише показати неможливість осягнення волі як абсолютно доброї чи абсолютно злої, якщо її визначають мотивами, ігноруючи рушійні сили; неможливість, зумовлену двома причинами - вона стає одночасно *неоднозначною* та *природною*.

Цього разу історична відповідальність знову стає чимось на кшталт автентичної відповідальності, щонайменше такої, яка дається пізнанню людей, відповідальності відносної та фрагментарної, солідарної із ретроспективною ймовірністю, завдяки якій споруджується історичний детермінізм.



### III. КАУЗАЛЬНІСТЬ ТА ВИПАДОК

Після попередніх аналізів судження історичної каузальності зводитимуться до ретроспективних підрахунків ймовірності, ймовірності, пов'язаної з демаршами вчених та з характеристиками подій. В логіці каузальності ми знайшли поняття випадку, яке традиційно перебуває у центрі теорії історії.

У цьому параграфі ми розглянемо проблеми, які ставить співвідношення цих двох концептів: чи повинні акциденти бути визначені відносним і формальним чином, як у попередньому параграфі? Чи існують матеріально, якщо можна так сказати, акциденти? Чи можна строго сформулювати класичні запитання, вточнивши сенс термінів?

\* \* \*

Дуже зручно аналізувати різні значення слова "випадок" на основі аристотелівської теорії. Згідно з Аристотелем, факт фортуни або випадку є стороннім щодо будь-якого закону, він не продукується ані завжди, ані часто, він є рідкісним. Проте рідкісність тяжіє до того, щоб злитися з випадковістю. Регулярність свідчить про існування якогось необхідного зв'язку, сингулярність - про відсутність такого зв'язку. Ці різні та випадкові факти належать до двох різних галузей. Або це якась регульована активність, яка замість того, щоб досягати поставленої мети, досягає чогось іншого, або це якась річ (або тварина), яка досягає мети що не є її автентичною метою. Фортуна та випадок характеризують, таким чином, реальності, які існують *для чогось*. Усі приклади Аристотеля сьогодні все ще залишаються класичними, бо ілюструють спільну ідею, піддаються тій самій інтерпретації через *помилку в реалізації мети*. Якийсь боржник йде собі на ринок, без жодного замислу, та зустрічає там свого кредитора. Хтось копає землю, наприклад, щоб посадити рослину, та знаходить скарб. Переля-

каний кінь втікає, і це рятує йому життя, бо падає камінь та пробиває комусь череп. В усіх цих випадках результат не є тим, якого прагнули дієвець або природа. Хоча між чудовиськом та зустрічно фінансиста Аристотель, зі своєї точки зору, не бачить великої різниці. Його логічна та метафізична теорія в ієрархізованому світі протиставляє акцидент реалізації кожною істотою своєї мети (зовнішньої діяльності чи форми).

Достатньо проаналізувати приклади Аристотеля, щоб знайти дві ідеї, які конституують основу теорій Бергсона та Курно. Тринага, яка знову падає прямо, камінь, який влучає в когось - такі події підказують якийсь задум. Механізм імітує доцільність. Людський характер наслідку через хибне застосування принципу рівності призводить до поширення його на причину. Розумність, яка з'являється у подіях, виявляється сконцентрованою в уявленні про злого генія, якого ми називаємо випадком.

Водночас теорія Курно полягає не стільки в аналізі відношення дії та переслідуваної і недосягнутої мети, скільки в аналізі витоків акцидентів. Зустріч кредитора та боржника в одному місці, каменя та голови — всі ці приклади можуть підвести до формули Курно: збіг двох рядів або збіг системи та ряду. Кожен з цих рядів підкоряється чіткому детермінізмові, але їхня зустріч сама по собі вислизає від будь-якого закону. Сьогодні ця ідея є зрозумілою, навіть класичною, але залишається визначити ряди та системи. Як досягти цього в історії?

\* \* \*

Всі події походять з багатьох рядів. Коли йдеться про війну 1914 року або гітлерівський переворот, то дуже легко виокремити численні причини. Вбивство ерцгерцога є елементом одного ряду (активність сербських революціонерів, панславізм), австрійська дипломатія на Балканах конститує інший ряд, так само як дипломатія Росії та Німеччини. Однак, якби війну визначали як продовження європейської політики, то в ній могли б побачити завершення системи. Відповідно до оптики одна й та сама подія постає і як випадкова і як не випадкова.

Безперечно, формальний аналіз попереднього параграфу усуває цю видиму трудність, він надає чіткої форми розмірковуванням про історичну етіологію, але одночасно він позбавляє поняття порядку та випадку абсолютної цінності. Це сам історик організовує текстуру становлення відповідно до відомих регулярностей та нормальних еволюцій. Подія може бути названа акцидентальною стосовно Много ансамблю антицедентів, адекватною стосовно якогось іншого ансамблю. Випадковою вона може бути названа тому, що численні ряди перетинаються, раціональною - оскільки на якомусь вищому рівні знову перебуває якийсь впорядкований ансамбль.

Але чи не вказує випадок на категорію матеріально визначених даних? Коли кажуть про випадок в історії, відразу ж думають про певний тип фактів так, ніби позитивна згода (згода Курно) збагачена залишками аристотелівського або бергсонівського значення, ніби системи та ряди накреслені відповідно до людського інтересу. Таким чином, випадок згадують кожного разу, коли природні феномени (Горгаються у світ історії (землетрус, хвороба воєначальника) атмосферні явища, які визначили результат якоїсь війни (Ібо битви тощо), кожного разу, коли нас вражає дисиметрія між причиною та наслідком (маленька причина та Великі наслідки), або, навіть, кожного разу, коли *велика Людина* впливає якоюсь дією на становлення.

Такі випадки можна без жодних складнощів підвести під формальне визначення. Природні феномени безпосередньо формують якийсь окремий ряд. Водночас, історик поєднує у якийсь ансамбль соціальні або економічні або інституційні умови, навіть якщо рішення чи ініціативи осіб мають характер акцидентів (тоді як стосовно індивіда вони можуть бути абсолютно адекватними). В такий спосіб приходять до думки, що масовані реальності є визначенішими, аніж часткові факти, враховуючи суттєву відмінність між тими та іншими. Проте масовані реальності створені людськими поведінками, зв'язаними реальністю або істориками, і немає іншого випадку, окрім відносного. Ніщо, звичайно, не перешкоджає нам підтримати якийсь матеріальний сенс - акциденти були б частковими

даними (індивідуальні ініціативи, зустрічі тощо), які відповідають змінним причинам *непередбачених структур*, вигаданих у зв'язку із каузальним аналізом. Але ми маємо ще раз пригадати, що матеріальний сенс та сенс формальний не збігаються. Формально будь-який феномен може бути названий акцидентальним. Несподіваний розвиток німецької індустрії між 1870 та 1874 роками є акцидентальним стосовно попереднього стану економіки, оскільки він має своїм джерелом компенсацію війни, тобто політичний факт, зовнішній порядку економічних циклів. Чи можна сказати, що якийсь акцидент, визначений стосовно усіх антицедентів, стосовно ситуації в цілому був би абсолютно, а не відносно випадковим? Однак, передусім, можна було б запитати себе, чи існують такі події, яких ніщо в минулому не готує та не пояснює. І навіть у цьому випадку подія може бути акцидентальною не тому, що вона є частковою або індивідуальною, а тому, що вона пориватиме з попередньою еволюцією. Ми завжди сприйматимемо її позитивно та формально, бо випадок (в матеріальному сенсі) часто є виконавцем необхідності.

Відверто кажучи, якби історик на кшталт Курно осягав би тотальну систему історії, якби він піднімався в площину Провидіння, то акциденти, визначені стосовно цієї системи були б, так би мовити, абсолютно випадковими - отже, неоднозначність зникла б разом із множинністю систем: два поняття об'єдналися б чи, щонайменше, їхнє розрізнення було б вже несуттєвим. Припустимо, наприклад, що історик з необхідністю веде до якоїсь єдиної Європи: сильний своїм знанням, він без жаху споглядатиме останні європейські війни, залишки доби, яка завершується. Часткові або ні, ці випадки організовуватимуться як такі в *істинну* перспективу минулого.

В інших термінах, неможливість змішування двох понять залежить, передусім, від невизначеності, зумовленої розрізненням систем та рядів, від множинності непередбачених структур, які вчений може вільно конструювати або уявляти.

Попередні зауваження не можуть не принести розчарувань. Бо насправді хочеться, щоб філософ пристав на бік історика або соціолога, теоретика випадку або теоретика необхідності. Навіщо потрібні ці логічні формули, які, зрештою, виражають спонтанну практику, якщо вони не дають можливості розв'язати або, щонайменше, вточнити справжню проблему.

Спочатку наша схема підтверджує вказівки, які ми давали, починаючи з першої частини, з приводу компенсації або вилучення акцидентів. Бо якщо таке вилучення часом видається навіть правдоподібним всередині якоїсь системи (визначеної адекватною каузальністю), то для акцидентів, які продукуються у вирішальні моменти або в місцях зустрічей, все відбувається інакше. Економіст спостерігає циклічні коливання, відокремлює столітні рухи від короткотермінових, розкладає по своїх місцях випадки (політична війна), які не надто впливають ані на тривалість, ані на розмах еволюції. Однак еволюція може бути повністю керованою якимсь частковим надекономічним фактом. Водночас, зустріч економічної депресії та політичної кризи ризикує спровокувати революцію (наприклад, німецький переворот 1933 року), наслідки якої неможливо підрахувати та передбачити. Російська революція, яка можливо є наслідком накопичення сприятливих факторів, успіх яких, щонайменше, залежить від багатьох відносно непередбачуваних факторів (керівник, результати баталій тощо), започатковує певну економічну систему, інтелігібельне та неоюхідне становлення якої можна сконструювати на основі цього першопочатку.

Здоровий глузд підказує, а рефлексія підтверджує, що поле невизначеності ніколи не є ані фіксованим, ані безмежним. Звичайно, в кожен добу якісь можливості є виключеними: від великої індустрії не повертаються до ремісництва, а велика індустрія наділяє певними рисами політичну владу, яка зазнає її впливу. В цьому сенсі можна стверджувати, що існують межі, в яких панує фортуна, але ці межі є розпливчастими й невизначеними. Ми не могли б стверджувати з самого початку, що випадки не мають іншої

ролі, окрім як прискорювати або сповільнювати незмінну долю, прописану заздалегідь. В період кризи здається, що можливості, які дуже відрізняються одна від одної, швидко множаться. Коли свобода Греції вступає у гру, гра випадку здається вирішальною.

Отже, жодне загальне положення не могло б передбачити результатів дослідження, яке в кожному прикладі має здійснюватись без упереджень. Так само теорії, присвячені цьому предмету, виражають філософії, які, по суті, є сторонніми історичним невизначеностям. Антитезу глобального детермінізму та детермінізму часткового змішують із антиномією свободи й необхідності. Це абсурдна плутанина, бо конкретні твердження насправді є важливішими за метафізичні поняття. Який сенс проголошувати людську свободу, яка, належачи усім, не належить нікому? Історія, створена людьми, не є такою, якою б її хотіла бачити хоча б одна людина. Поєднуючи результати численних конфліктів, вона має бути хаотичною хоча б тому, що підкоряється суперечливим волям. Або ми думаємо про індивіда, але не вириваємо його зі стану рабства метафізичними формулами, а розкриваємо в ньому умови та миті його могутності, або ж ми думаємо про людство, і тоді нам залишається визначити ідею - чи достатньо, щоб минуле не несло в собі майбутнього, чи потрібно, щоб історичне ціле було визначене свідомою підставою?

Контраверза щодо великих людей веде до аналогічних висновків. Дві аргументації, що монотонно протиставляються, видаються нам так само безперечними, як і недостатніми. Детермінізм справедливо нагадує, що ми не можемо за власним бажанням змінювати той чи інший елемент (щоб довести ефективність випадку): усі «ракти пов'язані один з одним, якась вражаюча деталь може бути вираженням тривалої загальної даності (невикористана okazія, поганий набір воєначальників). Так само, велика людина виражає якусь групу або якусь добу, діяльність завойовника, наприклад Александра, відповідає якійсь, історичній необхідності: єдність античного світу мала бути встановлена більш або менш швидко, а дві культури — грецька та азіатська - проникнути одна в одну. Але не

менш справедливою була б відповідь, що історія не завжди знаходить людину, здатну виконати поставлене перед нею завдання. З іншого погляду, якби завоювання Александра та Чінгісхана не були б підготовлені обставинами, якби технічна перевага не зробила їх можливими, то очевидно, що одного генія було б недостатньо. Проте ці можливості могли б залишитись невикористаними. Те ж саме стосується основоположників релігій, Лютера чи Магомета. Чи завжди буде справедливим запитувати, які сліди залишили індивіди? Які сліди залишили вони в подіях тим фактам, що історична необхідність була здійснена саме в таку добу, саме у такий спосіб? Які сліди залишили вони в культурній творчості? Якою мірою протестантизм несе на собі відбиток особистості Лютера, а іслам - Магомета? Якби пророки були іншими людьми, то чи були б дві релігії іншими, аніж вони є зараз?

Ми могли б продовжувати без жодних труднощів цю традиційну конраверзу. Але останні запитання, які ми щойно сформулювали, показують, чому вона ні до чого не приведе. Доти, доки тримаються за абстрактні формули, досягають однаково добре як виравдання детермінізму, так і культу героїв. Потрібно аналізувати індивіда та ситуацію, щоб вточнити, чим реальність завдячує одному та іншому. Проте цей аналіз (що належить до того ж типу, що й будь-яке історичне каузальне дізнання) повинен здійснюватись по-новому у кожному випадку - проблема не має загального вирішення, вона не є, навіть, автентично філософською, оскільки вона залежить від наукового дослідження.

Якими б очевидними не здавалися ці зауваження, зміна переконань нам не загрожує, оскільки неспростовні твердження детермінізму спонтанно народжуються із історичної перспективи. Спочатку визнають пропущені та використані оказії, якісь вирішальні миті, а потім, всюди й завжди, де йдеться про військову перемогу або падіння імперії, відкривають віддалені та чинні підстави, які постфактум надають видимості необхідності справжньому результату. При цьому забувають, що протилежний результат так само міг би мати задовільне пояснення. В інших термінах, ретроспекція створює якусь *ілюзію фатальності*, яка суперечить *сучасному враженню випадковості*. Ні одне, ні інше не є апріорно істинним або хибним, майбутнє часто вносить правки у судження діючих осіб. Сучасне враження, щонайменше, не містить жодного догматизму, всупереч ретроспективній ілюзії. Віднині догматизм має наводити докази.

Усі обширні реконструювання мають, разом із ретроспективними пророцтвами, привілей непогрішимості. Проте, як ми побачимо це у наступному параграфі, каузальне дізнання історика має на меті не стільки окреслення головних рис історичного рельєфу, скільки збереження та відновлення у минулому невизначеності майбутнього. Розповіді, як і мові, відомі численні *актуальності*; достатньо співвіднести їх із якимось моментом (навіть найвіддаленішого минулого), щоб визначити три виміри часу такого фіктивного теперішнього. Історик користується цією здатністю розуму, отже, від здатен з'ясувати фатальність того, що, будучи, більше не може не бути, від суцільної необхідності, яка розплющувала б індивіда та несла б у собі якесь наперед визначене майбутнє.



## IV. МЕЖІ ТА ЗНАЧЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ КАУЗАЛЬНОСТІ

Межі історичної каузальності належать двом порядкам. Одні залежать від самої схеми, інші - від природи або від неповноти тих знань, на яких ґрунтуються всі конструкції ірреальних еволюцій. Через це значення історичної каузальності постає саме по собі - якщо ми ніколи не можемо дати відповідь на наші запитання, ми, все-таки, маємо право запитувати, щоб повернути минулому майбутньому його характер майбутнього.

\* \* \*

В попередніх параграфах ми вже бачили, що детермінізм ретроспективної ймовірності знає тільки відносні поняття. Правила та події, адекватні та акцидентальні, постають нерозривно в організованому істориком досвіді. Реальність, безперечно, підказує цю організацію, але якими б обґрунтованими не були рішення вченого, вони дуже рідко є єдино можливими: ми могли б поставити запитання і щодо якогось іншого моменту, бо еволюція є безперервною, і ми рідко повертаємося до її першопочатку; певний відбір антицедентів, як і з'ясування певних наслідків не нав'язують-ся нам у якийсь категоричний спосіб.

Свобода реконструювання виражається також у виборі *рівня*. Один історик розташовується на рівні дієвця, інший нехтує мікроскопічним аналізом та прослідковує ті рухи цілого, які ведуть до досліджуваної події. Для марксиста проблема безпосереднього походження війни не має великого значення і не становить особливого інтересу. Капіталістична економіка, європейська політика ХХ століття приховували, так би мовити, загальний конфлікт, тоді як інциденти останніх днів були, в цьому контексті, не важливими.

Ці зауваження вточнюють характер результатів, вони не компрометують їхньої чинності. Інше, серйозніше, зауваження ставить під сумнів відповідність схеми реальності Чи можна знайти в історії еквівалент сталих причин? Навіть якщо на це запитання дають ствердну відповідь, така каузальність не здається від цього, так би мовити, менш миттєвою. Ми подумки повертаємося до якогось моменту минулого, ми зупиняємо еволюцію, ми фіксуємо сталі умови, які, тим не менше, еволюціонують або у напрямку події, яку ми вивчаємо, або у зворотному напрямку. Ефективність події вимірюють цим обраним моментом, але для того, щоб вточнити роль *глибинних сил* та часткових подій, було б необхідно знати становлення їхнього співвідношення; проте в наших ірреальних конструкціях ми уявляємо собі наслідки якоїсь ситуації, а не її трансформацію (в по передніх параграфах ми не торкалися цієї відмінності).

Отже, між ухронією та демаршами позитивної науки ми помічаємо суттєві відмінності. Мрійник довільно обирає ти довільно анулює якийсь факт (можливо, невіддільний від цілого), він намагається уявити те, що могло б бути, ти вдається у деталі цієї фантазії. Вчений запитує себе тільки про те, чи досягне він, змушуючи змінюватись якісь дані, якоїсь іншої події *в той момент, у якому він себе розтало-вує*. Йому достатньо довести, що "щось могло б змінити ся". До цього, найчастіше, не варто щось додавати. У будь якому випадку (щонайменш, на нижчому рівні), він не здатен простежити наслідки своєї гіпотези, оскільки переплетіння каузальних серій в реальності перевищує нашу здатність розуміння. Що було б, якби французи програли битву на Марні? Якби німецькі війська не отримали наказу про відступ? Якби не втрутилася Америка? Звичайно, припускається можливість інших еволюцій, і відповідно до цих ймовірних і дуже відмінних від реальної історії еволюцій достатньо високо оцінюватиметься ефективність такої перемоги або американського втручання. Це робити муть, не приховуючи своєї нездатності примирити науку та ухронію, не заперечуючи, що на вищому рівні деколи ви являють таку можливість глобального становлення, яку по бачені зблизька акциденти роблять вочевидь випадковою.

Таким чином, ми повертаємося до проблеми, яку до цього моменту відсували. Чи маємо ми засіб ретроспективно організувати детермінізм згідно із ймовірністю? Чи можемо ми встановити причинний зв'язок, відносний та миттєвий?

\*\*\*

Ще до того, як приступити до вивчення історичних загальностей, ми можемо вказати, як та чому історик практично отримує, щонайменше правдоподібні, гіпотези каузальності. Припустимо, що він справді розміщується на якомусь нижчому рівні, що він в певну мить визначає дії осіб та їхні точні рішення. Що могло б бути, якби цар не підписав наказу про загальну мобілізацію? Історик не має у своєму розпорядженні жодного правила, яке можна було б застосувати до цієї обставини; попередні дії є надто партикулярними, щоб підводити їх під якийсь закон. Проте завдяки цій сингулярності він може робити припущення, спираючись на інші дані (австрійська мобілізація була ухвалена ще до того, як про російську мобілізацію стало відомо тощо). Нам скажуть, що це винятковий випадок – якби австрійська мобілізація була відповіддю на російську, то ми були б змушені приписати останній якесь каузальне значення першій, яка, можливо, була б ухвалена у будь-якому випадку. Ми не хочемо ставити під сумнів цю невизначеність, ми лише хочемо позначити ідею - чим більше ми іїжаємося до абсолютно конкретного, тим менше корисних пізнань ми маємо у своєму розпорядженні, та тим більше фактів опиняється на своїх місцях. Ніхто не сумнівається у тому, що в австрійському ультиматумі, у проголошенні війни Сербії велике значення мала ініціатива, і що ця ініціатива створила можливість війни. Так само ніхто піддає сумніву, що битва на Марні після руйнування кордонів та відступу була якимось дивом (вона була акцидентальною щодо числа антицедентів). Якби ця битва була програна та Париж впав, чи закінчилася б на цьому війна? Цього ніхто не може стверджувати. Натомість, всі погодилися б, що ймовірність французької поразки сильно зросла б, що за цієї гіпотези вона була б дуже високою.

Отже, перебуваючи на цьому елементарному рівні, в який момент та в яких випадках ми призупиняємо розповідь, щоб підмінити судження реальності судженням, щонайменше, віртуальної необхідності? Це відбувається майже неминуче, коли розповідь, здається, переривається сама собою, коли індивід діє всупереч своєму характерові, в коли політичне рішення не відповідає обставинам, коли еволюція визначається, зупиняється або започатковується якимось акцидентом. Коли ми співвідносимо дію та особу, персональне рішення та середовище, історичний рух та акцидент, реальність набуває структури, що передбачає каузальний аналіз; цей аналіз є достатнім не для точного підрахунку, а для встановлення ефективності якогось антицеденту й випадковості якоїсь часткової даності. Проте найчастіше історик навіть не претендує на інший результат. Ніхто ніколи не знатиме напевно, що було б, якби ерцгерцог не був вбитий у 1914 році\*.

Припустимо зворотне, що ми розміщуємося на вищому рівні. Якими є причини капіталізму (певним чином визначеного)? Цього разу аналіз антицедентів спиратиметься на аналогію чи, щонайменше, на приблизні правила. В цьому випадку робитимуть висновки такого типу - протестантизм є однією з причин капіталізму<sup>3</sup> (певних аспектів капіталізму). Однак між тим, що можна стверджувати хоча б з якоюсь долею ймовірності, та тим, що хотілося б знати безпосередньо, залишається чимала відстань: як має бути оцінене каузальне значення протестантизму, як велике чи як мале? Формули Макса Вебера позначені ваганнями, які видають його незнання. Як вимірювати ступінь ефективності цієї каузальності? Як врахувати різні причини в ту добу, коли її починають досліджувати? Як можна щось знати про майбутнє (яке майбутнє?), що сьогодні є минулим? Останнє запитання, якого ніхто не може уникнути, можна бу-

---

\*Для цього потрібно було б робити припущення щодо еволюції політичної системи та економіки Європи.

\*\*Тут йдеться тільки про один приклад. Ми робимо абстракцію істинності та хибності (відповідності документам) цієї теорії. Але ця теза вимагає не лише аналізу інших капіталізмів та різних антицедентів. Потрібно спочатку шляхом спостереження встановити особливість розвитку капіталізму там, де панував дух протестантизму, встановити пріоритет другого над першим та неможливість приписати якомусь іншому антицеденту відповідальність за цей розвиток.

ло б сформулювати згідно із поширеним виразом: "Чи було б це в крайньому підсумку поверненням до того ж самого?" Чи існував би без протестантизму той капіталізм, який ми знаємо? Це запитання виходить далеко поза межі нашого знання та, можливо, не має сенсу, бо слід утоснити, який саме капіталізм, який саме аспект капіталізму. В процесі формулювання запитання відбувається підміна аналізованих подій глобальною тотальністю, і чи не зникає разом із аналізом, сама каузальна думка? Можна спробувати проаналізувати наслідки антицеденту, який ми вивчаємо, але з припущення, що жодна актуальна даність не прив'язується прямо до протестантизму, не впливає, що його дія вичерпується, оскільки переплетіння причин робить сітку впливів дуже заплутаною, і того, що могло б бути без цього віддаленого релігійного феномена, не знає ніхто та ніколи не знатиме.

Між мікроскопічним та макроскопічним, між дослідженням фактів та порівнянням загальностей можна зустріти багато проміжних випадків, у яких один та інший методи використовуються одночасно. Саме на такому проміжному рівні каузальне пізнання досягає позитивних та найточніших висновків. Йдеться, наприклад, про такий економічний феномен, як девальвація. Цілком можна досягти беззаперечного твердження, що в певній ситуації вона досягне таких або таких наслідків. Це судження каузальності, модальністю якого є реальність. Історик встановлює, що в певному випадку (випадку Бельгії) девальвація зумовила повернення капіталів, зниження прибуткової ставки, відновлення маржі користування тощо. Він доводить, що 1) жодна інша подія не пояснює цих феноменів ані в національних межах, ані в світовій економіці (їх не спос-терігають в той самий момент в інших країнах золота-лютного блоку, жоден інший антицедент не зумовлює їх.); 2) ці феномени пов'язані інтелігібельними відносинами із причиною (повернення капіталів пояснюється прибутком капіталістів); 3) каузальні відносини виводяться з емпіричних або наукових правил - в якомусь визначеному сполученні девальвація приводить до таких та таких наслідків: саме такою є форма каузального історичного судження.

Водночас, ми повертаємося до простої схеми, яку ми вище відкинули: сингулярна послідовність прямо відпо-я відає загальному відношенню. Але ця схема також постає як окремий випадок якоїсь складної схеми. Перша застосо-3 вується за нормальних (передбачених законом) або сталих ^ (змінюється один єдиний антицедент) умов. У такий спосіб

нехтують зовнішніми обставинами, і виведена із закону каузальність впевнено проступає в аналізованому випадку. Але якби одночасно із девальвацією змінювались би й інші антицеденти (національна єдність замість політичної боротьби, інша кредитна політика, великі роботи тощо), ми вдалися б до складної схеми, згідно із якою потрібно оцінювати дію різних антецедентів, аналізуючи детермінізм, властивий кожному з них. Або також, якби класичні наслідки девальвації не продукувалися б у якійсь певній країні, то ми б намагалися виявити якісь виняткові обставини, які б перешкоджали класичним наслідкам грошових маніпуляцій або змінювали їх. За бажанням можна знайти просту схему, виходячи із складної, та навпаки. Головним є визнання значення цієї схеми в реконструюванні людського минулого.

\* \* \*

На перший погляд можна було б залишити просту схему як єдино позитивну та плідну. Вона уникає ірреальних конструкцій та обмежується фіксацією відповідальності якогось факту. Але, відверто кажучи, ця псевдо-позитивна інтерпретація видається нам хибною. Ірреальні конструкції мають залишатися складовою частиною науки, навіть якщо вони не піднімаються вище неоднозначної ймовірності, бо вони є єдиним засобом уникнути *ретроспективної ілюзії фатальності*.

*Постфактум* у преромантизмі із легкістю вбачають витоки романтизму, втішають себе думкою, що втраченої okazji не існувало, що людське рішення зіткнулося із тиранією речей. Образ безперервності, образ необхідності спонтанно народжуються із історичної перспективи, оскільки ми починаємо з кінця, оскільки ми знаємо те, що було, а не те, що могло б бути, ми розгортаємо сьогодні

вже минуле майбутнє подій та рішень, ми піддаємося спокусі ігнорувати суперечливу складність реальності.

До того ж, ми завжди здатні організувати глобальний рух шляхом зближення перервних фактів; як деміурги історичного становлення ми вільно обираємо рівень, на якому розташовуємося, для того, щоб виключити антицеденти та змусити порядок проступити крізь хаос. Мікроскопічний аналіз із залученням можливого спростовує цю претензію. Праця вченого, цей ансамбль, не може сам подолати могутності ймовірного судження, бо він передбачає накладання ймовірностей.

Ми вже бачили, як інтерес історика орієнтує відбір антицедентів (схема цього жодним чином не зумовлює). Момент якогось рішення або зустрічі ізольовується для того, щоб у розповіді поставити акцент на живому теперішньому. Людям дії відома невизначеність долі, реакція індивіда на світ, волі на характер, в той вирішальний момент, який історик оживляє, коли протиставляє майбутньому, що стало реальним; інші можливості так само помітні, але сьогодні вже приречені. Слово "відповідальність" знову набуває сенсу, оскільки, звільнені від цього уявного рабства, ми не маємо до своїх послуг на все готової необхідності, яка може виправдати поразку або слабкість.

Ретроспективне оцінювання ймовірностей відтворює міркування, яке було б міркуванням дієвця в тому ідеальному випадку, коли б він володів усім знанням, накопиченим істориками. Ця ідентичність зовсім не компрометує гідності наукового аналізу. Позитивіст з усією наївністю вважає майбутнє непередбачуваним, а минуле - фатальним. Але минуле історика було майбутнім історичних персонажів. Якщо майбутнє несе відбиток сутнісної непередбачуваності, тоді пояснення повинно поважати природу події. Так само як в політиці не радять діяти наосліп, керуючись тільки своїми бажаннями, навіть беручи до уваги те, Що жоден підрахунок не дає жодних гарантій, ніхто не віднімає у історика право та обов'язок уявляти те, що могло б бути, для того, щоб зрозуміти, що було, навіть якщо ці уявні побудови залишаються невизначеними. Попередній підрахунок є умовою осмисленої поведінки, а ретроспек-

тивні ймовірності - умовою правдивої розповіді. Якщо нехтують рішеннями та миттєвостями, то життєвий світ підмінюють якоюсь природою або фатальністю. В цьому сенсі історична наука, своєрідне воскресіння політики, робить себе сучасною своїм героям.

Ця формула чинна, якщо пам'ятати, що вища за пристрасті своїх прихильників історична наука хоче бути неупередженою та знати майбутнє.

Для того, щоб завершити аналіз та окреслити його результати, спробуємо порівняти нашу теорію з інтерпретацією, яку Сім'ян виклав у *Ревю історичного синтезу та у Французькому філософському товаристві*.<sup>1</sup> Головні аргументи є відомими - будь-яке каузальне відношення виводиться із законів; щоб вибрати причину серед антецедентів, потрібно ізольовати найзагальніший та найменш зумовлений антицедент; таке ізольовання вимагає встановлення регулярностей, а отже, зближення численних випадків та, щоб уможливити порівняння, вираження в концептуальних термінах феномена-наслідку.

Те, що будь-яка каузальність передбачає, щонайменше, віртуальну загальність, ми визнали також. Без цього послідовність залишалася б унікальною, а отже, акцидентальною; якби містичний, інтелігібельний або психологічний зв'язок не прив'язував причину до наслідку, ми були б змушені позбутись каузальної думки. Однак висновки, які робить Сім'ян, значно перевищують обіцянки. Причиною вибуху, каже він, є розширювальна сила газу; оскільки закон застосовується до будь-якого вибуху, остільки "розширювальна сила" є найзагальнішим антицедентом. Проте цей випадок є яскравим свідченням того, що Сім'ян підміняє одну проблему іншою - причина війни взагалі не змішується із причиною війни 1914 року. Історик в цьому випадку не може порівнюватись із фізиком, він мо-



же порівнюватись із експертом. Перша помилка Сім'яна, з нашої точки зору, полягає в ігноруванні і, навіть, у запереченні специфіки історичного дослідження.

До того ж, Сім'ян уподібнює історичне узагальнення науковому аналізу. Він рекомендує виражати результат у загальних термінах: революція 1848 року була поваленням непопулярного уряду опозиційною меншістю. Як не помітити, що це концептуальне вираження відрізняється, за своєю природою, від ізолювання факторів? У фізиці, наприклад, закон гравітації, закон Маріотта є загальними стосовно окремого падіння, певного співвідношення об'єму та тиску газу, але кожна з цих функцій дає змогу вловити конкретний аспект усіх фактів, що відповідають закону. Натомість, формула Сім'яна підміняє подію поняттям, вона організує в якусь ідеальну єдність різноманітні та складні поведінки, вона резюмує, спрощує, вона нехтує датою та певними характеристиками наслідку. Навіть відкриваючи та помножуючи закони, ніколи не можна пояснити того, що проігноровано у початковому пункті, для цього, щонайліпше, слід було б поєднувати сингулярні дані з абстракціями, в інших термінах, реконструювати унікальні поєднання методом судді або історика.

У Сім'яна ця аргументація, звичайно, не викликала б занепокоєння, бо його, на перший погляд логічна, теорія захищає, з одного боку, якусь філософію історії, а з іншого - якусь методологію. Якби події, дати, індивіди, акциденти були несправжніми, то логіка Сім'яна отримувала б свою Інність завдяки цій *соціологістській* доктрині. Він захищався від такого догматизму, бо йому дуже важливим було римувати своє дослідження у певному напрямку. Замість чистої розповіді та схильності до анекдотів він вимагав кального пояснення, підтримував необхідність абстракції, порівняння, узагальнення. Цей метод набував у його очах тим більшої чинності, що він застосовувався до такого порядку феноменів, де він поза всяким сумнівом був доречним.

Така суміш трьох окремих аргументацій - логічної, філософської та методологічної - завжди викликає полеміку. Методологія завжди відбиває наукові практики, що

є легітимно різними. Що краще — осягати історичні тотальності в їхній сингулярності чи порівнювати схожі та аналогічні інституції, присутні в різних цивілізаціях? Ця альтернатива видається мені позбавленою сенсу, результати, до яких прямують, є різними, а плідність процедур з'ясовується дослідним шляхом. Що стосується філософського питання, то воно є марним, бо неможливо універсальним чином як стверджувати, так і заперечувати ефективність акцидентів або одночасність фактів, віддалених в просторі та часі.

Звичайно, логічні аргументи Сім'яна залишаються частково чинними. Зрозуміло, що історичний аналіз є більш точним, якщо він використовує більш розроблену соціологію. Однак за відсутності такої соціології історія не втрачається у простому накладанні фактів - між довільним вибором умови, названої причиною, та визначенням найбільш загального антицеденту, який розкладає сингулярність факту, моменту та збігу обставин, існує відбір, зорієнтований допитливістю історика, який не стає від цього, згідно із гіпотезами, менш об'єктивним.

# РЕГУЛЯРНІСТІ ТА СОЦІОЛОГІЧНА КАУЗАЛЬНІСТЬ

'Соціологія визначається або через опозицію до інших Наук про суспільство, або через опозицію до історії. В Першому випадку вона постає як спеціалізована дисципліна, предметом якої є або соціальне як таке, або суспільство в цілому. В другому випадку соціологія характеризується прагненням встановлювати закони (або, щонайменше, регулярності чи загальності), тоді як історія обмежується викладом подій у їхній сингулярній послідовності.

Ми затримасмося на другому визначенні, не звертаючись при цьому до запитання про організацію та автономію соціології. Ми називаємо соціологією дисципліну, яка з'ясовує загальні зв'язки історичних фактів. Попередній розділ двома шляхами підвів до цього розгляду. Аналіз якогось унікального співвідношення справді вимагає застосування правил, йдеться про оцінку дієвості групи антицедентів чи про конструювання ідеальної еволюції. З іншого погляду, історичне дослідження причин, навіть якщо воно відповідає певному аспекту людського становлення, не впливає саме по собі з об'єктивно даної структури — воно є наслідком історичного інтересу. І *a priori* якийсь інший інтерес залишається так само цілком законним, наприклад той, який спрямований на глобальний детермінізм ситуацій або має чи неминуче повторення типових послідовностей. Каузальність соціологічна та каузальність історична І, одночасно, взаємно доповнювальними й суттєво різними, вони передбачають одна одну.

Зрештою, цей розділ не намагатиметься подати

цілком відмінну характеристику. В тому, що стосується історичної каузальності, йтиметься про висвітлення логічної схеми, відповідно до якої історик діє спонтанно та несвідомо. Тут ми також змогли обрати фіктивні приклади, не вдаючись до детального опису наукового дослідження. Натомість, логічна схема соціологічної каузальності, визнана усіма, не становить жодної складності. Достатньо звернутися до логіки Дж.Ст. Міла та оглянути методи присутності, відсутності та супутніх змін\*: причина в очах соціологів є *сталим антицеден-том*. Таким чином, цього разу для того, щоб висвітлити філософські проблеми, потрібно піти далі схеми та проаналізувати конкретні дослідження. Отже, схема залишається в тіні вирішальних демаршів науки.

Згідно з сучасною епістемологією, завдання фізика полягає не стільки в тому, щоб застосовувати методи Міла (навіть на елементарному рівні), скільки в групуванні даних у такий спосіб, щоб можна було порівняти антицеденти в багатьох різних прикладах. Коли факти піддаються підрахунку та порівнянню, то цим головне, можна сказати, зроблено. Специфіка дисциплін дає про себе знати, передусім, в організації досвіду. Тому питання, які ми поставимо, будуть, наприклад, такими - якими є межі, зсередини яких ми намагаємося встановити регулярності. Межі одного-єдиного суспільства чи порівняння аналогічних феноменів у віддалених культурах? На якому рівні має перебувати соціолог, щоб спостерігати відтворення одних і тих самих послідовностей? Яке спрощення повинен він здійснити? Як він виокремлює факти чи ансамблі?

Проте технічні деталі цих проблем не повинні нас цікавити. Фактично, з одного боку, ми визначаємо тільки їхні філософські або логічні аспекти: те, що дослідники відповідно до природи реальності використовують компаративний метод або, навпаки, синтетич-

\*Можна звернутися до викладу Сім'яна в першому томі його Заробітної платні, соціальної еволюції та грошей (Simiand E Salaire, *l'évolution sociale et la monnaie*. Paris, 1932.) та зауважити правила, які він вказує для контродажу (для того, щоб переконатись, що два елементи не залежать від третього та є незалежними).

ний метод, не так вже й важливо. Різноманітність процедур відповідає нормальним науковим вимогам. З Іншого боку, нашою спеціальною метою залишається, передусім, позначення меж історичної об'єктивності. Відповідно до цього, ми намагатимемося вточнити природу каузальних відносин, їхню модальність, їхнє відношення до реальності, їхню чинність. Таким шляхом ми повинні прийти до визначення кількох рис, що визначають відмінність соціологічної каузальності.

Ми послідовно розглянемо природні причини, Потім — причини соціальні. Оскільки й перші й другі передбачають порівняння інтегрованих в окремі цілісності феноменів, в параграфах III та IV ми розглядатимемо Повторення, що відбуваються на *ідентичній основі* всередині якоїсь цілісності та вивчатимемо причини, встановлені як статистичні причини (збіг частоти та варіації), а 1 кінцевому підсумку - причину, схожу на першодвигун якогось циклічного руху. Існують, безумовно, й інші соціологічні дослідження. Однак ці параграфи дадуть нам змогу виявити серед них найхарактерніші типи, і, за умови використання прикладів без загрузання в них, висновки повинні мати достатній рівень загальності.

## I. ПРИРОДНІ ПРИЧИНИ

Соціологічна причина завжди визначається, що ми вже казали, як сталий антицедент. Через це в цьому та наступному параграфі ми повертатимемося до тих самих запитань: на якому рівні, в яких межах досліджувати повторення? Як викроїти елементи, між якими хочемо встановити взаємну відповідність? Але в цьому параграфі інше запитання визначатиме наш виклад. Ми вивчатимемо *не соціальні, не людські* причини соціальних, людських феноменів (ми назвемо їх задля спрощення природними причинами). Втім, ідея зв'язати один з одним гетерогенні антицедент та наслідок видається суперечливою: чи не є соціальний детермінізм автономним, чи не обмежується він самим собою? Чи не є *географічна теза* абсолютно хибною (так само як і гіпотеза праці), а не просто зайвою або сумнівною? Хіба не справедлива формула Дюркгайма, згідно з якою причиною якогось соціального факту завжди є інший соціальний факт?

Таким є останнє запитання, на яке ми намагатимемося дати відповідь, не втрачаючи з поля зору нашу провідну проблему: якими є природа та модальність суджень соціологічної каузальності та, у нашому випадку, судження, що об'єднує природну причину та соціальний наслідок?

\*\*\*

Сьогодні найпоширенішим терміном, що відбиває дію середовища на людину, є *вплив*. Часто вказують на містичні або магичні залишки, які надають цьому слову особливого звучання. Ми не будемо тут входити в деталі цих нюансів. Просто цей термін нагадує нам про два аспекти проблеми. З одного боку, ми намагаємося позначити послідовні зв'язки або регулярні збіги географічних даних та людських феноменів. Але з іншого боку ми хо-

чемо зрозуміти регулярності. Каузальність сама по собі не є тут кінцевою метою, вона передбачає психологічну або раціональну інтерпретацію - вплив середовища проявляється або в дії клімату на людський темперамент (та, внаслідок цього, і на суспільство), або в розумному використанні людиною землі та природних ресурсів.

Ми не вивчатимемо різних модальностей цих конкретних проявів. Єдине, що нас цікавить - це демарші, завдяки яким відповідно до формальних правил встановлюють загальні тези. Для того, щоб точно оцінити результати - успіхи та поразки - каузального дізнання, не зайвим було б ще раз нагадати собі, що в крайньому підсумку йдеться саме про людину та її поведінку.

*Географічна теза* (яка ніколи не виходила з-під пера географа) полягала б у твердженні, що географічні обставини *визначають* життя спільнот. Сформульована в термінах каузальності, вона може бути підсумована у такій формулі: "Однаковим географічним умовам відповідають однакові соціальні феномени". Відразу ж стають помітними певні труднощі. Як можна визначити *однакові* географічні умови, *однакові* соціальні феномени? Якщо дійти до конкретних індивідуальностей, то ми ніколи не зустрінемо ані двох ідентичних островів, ані двох ідентичних долин, ані двох ідентичних плато. Тим більше, немає двох ідентичних племен або двох ідентичних способів життя. Легке та поверхове заперечення, підкажуть нам. Принцип непорівнюваності не забороняє нам організовувати факти інтелігібельним чином. Безперечно, але тоді буде не зайвим згадати, що елементи, які хочуть об'єднати, є не *даними*, а *сконструйованими*. Отже, вирішальним моментом каузального дослідження є виокремлення елементів та визначення концептів.

В якому напрямі має просуватись географ, якщо він шукає причинні зв'язки? Скажемо спочатку, дуже загальним чином, що він зазвичай прив'язується до якихось молярних даних. Тільки ансамбль цікавить географа, пише, наприклад, Вало\*, оскільки в колі його уваги перебувають лише масові факти: угруповання, природні

\*VilUux C. La Science géographique. Paris, 1925. - P. 80 sq.<sup>1</sup>

регіони чи людські режими. Однак, не схоже на те, що навіть з цієї висоти географу вдається побачити необхідні зв'язки. Жодній кліматичній зоні не відповідає один-єдиний тип суспільства, жодному природному регіону - один-єдиний спосіб життя, жодній географічній ситуації (вираженій одним концептом острову чи плато) — одна-єдина історична доля. Ми не говоримо ані про випадок, ані про індетермінізм. Питання не є трансцендентальним, воно є методологічним. Коли ми хочемо висвітлити власну ефективність середовища, ми подумки знищуємо одні чинники або припускаємо сталість інших. Принцип каузальності - філософська істина — не передбачає, що тільки один порядок причин визначає той чи інший наслідок, він також не передбачає того, що причина може бути повністю ізольована. Жодна теорія *a priori* не могла б встановити текстури детермінізму.

Зрештою, результати такого макроскопічного аналізу, хоча вони й не встановлюють необхідних відносин, не є цілком зайвими. Якийсь *негативний* висновок часто має позитивну цінність, якщо можна так сказати. Те, що складна цивілізація для свого розвитку вимагає достатньо сприятливих географічних обставин, те, що поза межами певної географічної широти людські суспільства ніколи б не змогли подолати рудиментарної стадії розвитку - такі висловлювання, обережні та дуже часткові, дуже далекі від догматизму, який можна мати на увазі, і такі висловлювання не позбавлені наукового характеру. Проте, незважаючи на позитивістські ілюзії, відкриття строгого детермінізму не залежить виключно від ученого.

Часто ведуть дискусію так, ніби логічно ми не маємо вибору між необхідністю та відсутністю будь-якого зв'язку. Насправді ми маємо до своїх послуг третю гіпотезу, а саме зв'язок, більш або менш близький до адекватності або до акцидента, згідно з виразом Вебера. Середовище може *сприяти* якомусь способу життя, не нав'язуючи його (тобто продукувати його у великій кількості випадків, що постають природним чином). Ця гіпотеза є найімовірнішою в гуманітарних науках, де



Причини є особливо переплутаними. Якогось ізольованого чинника тут недостатньо для визначення глобального наслідку: ні умови певного відношення, які збігаються, ні два елементи якогось відношення не є, від одного випадку до іншого, достатньо ідентичним для появи необхідності на макроскопічному рівні.

Безперечно, ми не маємо більшої підстави заперечувати, аніж стверджувати *a priori* існування відносин необхідності. Ми хочемо лише встановити відмінність між постулатом детермінізму та гіпотезою про необхідний зв'язок абстрактних та загальних елементів. До того ж, ми можемо сподіватись на більш або менш високу ймовірність ствердження чи заперечення (заперечення стає ймовірнішим, якщо враховувати історію).

Фактично, географія історії є більш описовою, аніж каузальною. Тут хочуть сконструювати, поруч із ансамблем політичного становлення або економічного розвитку, якийсь унікальне утворення, причиною якого була географічна ситуація. Наприклад, острівний характер Англії може бути причиною її морського успіху, мінеральні багатства - причиною переваги, яку вона у XIX столітті здобула над своїми конкурентами. Але дуже легко побачити, що Англія далеко не завжди мала велику морську силу, що її моряки навчались у іноземних моряків, що вона не завжди була економічно вищою за своїх суперників. Існує також багато регіонів, які, незважаючи на свої підземні багатства, є економічно відстали. Якщо ми хочемо в цьому випадку використовувати мову каузальності, ми, тим більше, можемо говорити адекватність або акцидентальність: кам'яновугільні копальні у XIX столітті сприяли економічній експансії. Звичайно, один-єдиний приклад не дає доказу, і нам можуть справедливо заперечити, що цей приклад є прикладом хибного каузального відношення. Але окремий випадок ілюструє складнощі загального значення. Як насправді факти теоретично можуть бути повністю пояснені географічними даними? Потрібно було б, щоб історичний факт мав таку саму тривалість, що й природний факт. Проте найстабільніші історичні факти (еко-

номічні, соціальні та інші) трансформуються дуже швидко, без видимих трансформацій, попередніх або одночасних, географічних даних (це тим більше справедливо щодо таких фактів, як заснування і зростання міст тощо). Оскільки усі соціальні феномени належать історії, природне середовище свідчило б про них дуже фрагментарно, бо так звані наслідки з'являються та зникають, тоді як причини залишаються сталими\* (Значення соціальних феноменів, які пояснюються географією, обмежують, коли від них вимагають бути так само мало змінними, як і від географічних.)

Звичайно, ми маємо засіб відокремити соціальні феномени від еволюції - ми або розглядаємо становлення окремої культури в цілому як якесь унікальне утворення, або ми ізолюємо за допомогою якоїсь фікції ту чи іншу властивість соціальної реальності, яка протягом певного часу демонструє відносну стабільність. Але на цьому рівні ми стикаємося з іншою складністю, бо історик не має до своїх послуг достатньої кількості прикладів: де знайти країну, що за усіма пунктами має подібну до Англії географічну ситуацію? Такі досліді були б необхідними, щоб виміряти каузальну дію останньої. Де знайти середовище, схоже на те, яке утворює для Єгипту долина Нілу та регулярні повені? Наскільки єгипетська бюрократія здається нам відверто пов'язаною з водним режимом та вимогами технічної раціональності, наскільки вона становить відповідь на певні обставини, настільки ж не можна стверджувати, що вона неминуче є наслідком середовища, і настільки ж важко точно встановити каузальну відповідальність середовища за таку соціальну організацію та виміряти оригінальність цієї організації.

Отже, потрібно буде знову абстрагувати та узагальнювати. Узагальнювати причину: замість Нілу говорити муть про річку (або дельту) та запитуватимуть себе, яким є характер культур, що розвивалися біля річок (Єгипет,

\*Сталість, без жодних заперечень, цілком відносна. Природне середовище змінюється протягом історичного часу. Повільно, якщо йдеться про спонтанні зміни, але деколи дуже швидко, якщо йдеться про зміни, спричинені самим

тощо). Абстрагувати наслідок: виокремлюватимуть ту чи іншу рису, насправді невіддільну від багатьох інших, але яку знову знаходитимуть, таку ж або щонайменше аналогічну, в інших випадках. Зрозуміло, що ПІСЛЯ цього встановлюватимуть необхідні зв'язки (в певному регіоні сільське господарство завжди має певні риси). Але ця необхідність розгортається в площині Інтелігібельного досвіду, вона є частковою та ніби зовнішньою щодо реальності. Конкретно вона означає, що ініціатива людини розгортається в середині певних меж. Соціальні властивості, нав'язані певним середовищем, становлять мінімальні вимоги, яким повинно відповідати будь-що створене людиною.

Залишається останній шлях, мікроскопічний аналіз. Ним, без сумнівів, скажуть, що розглянуті як історичні факти і модуси культури, і розподіл ферм або міст, і використання мінеральних ресурсів, і перенесення міст або Прокладання доріг залежать не тільки від географії. Всі ці факти змінювалися в часі; тільки історія вчить нас, чому певне місто за певної доби зазнало вражаючого розвитку, та чому потім прийшов занепад. Але чи не пояснює розподіл водних ресурсів в певному регіоні розподіл населення, в рельєф країни - прокладання дорожніх комунікацій та розташування міст? Встановимо тут відмінність між мовою розуміння та мовою каузальності. Географ, який *описує*, показує, яким чином люди фактично скористалися обставинами. В цьому сенсі він робить зрозумілим певний спосіб життя та певні інституції. Але він не доводить, що їй знайшли єдино можливе розв'язання проблеми, яку поставила перед ними природа. Так само і з розподілом інших ресурсів — не виключена зустріч з іншим розподілом людських груп за такого ж розподілу водних ресурсів. Присутність якогось міста в певній місцевості, здається, легко пояснюється певною географічною причиною (злиття річок, гирло ріки, запас води тощо). Але певні ситуації, дуже сприятливі в цьому сенсі, не були використані, а певні агломерації є географічно парадоксальними - тут побудували штучну гавань, тоді як там природна гавань залишилась невикористаною.

Чи означає це, що географія людей ніколи не є експлікативною та що в цьому сенсі вона навряд чи є наукою? На наш погляд, з суто логічної точки зору, такого висновку робити не можна. Насправді географ або скаже, що він допомагає *зрозуміти* людську поведінку, яка, спираючись на природу, творить суспільства, раціональність яких він демонструє, або ж він, поза межами інтелігібельних відносин, дотримуватиметься каузальної мови; але ця мова, яка знає адекватність та акцидентальність - те, що продукується часто або рідко, ігнорує необхідність, оскільки людина фактично не підкоряється примусам середовища. Якщо модальністю суджень є можливість, то саме випадковістю\* позначені усі людські рішення - навіть ті, котрі втілюються в інституціях.

\* \* \*

З нашого боку ми могли б визнати й таку теорію каузальних відносин (можливість, а не необхідність) і матеріальне значення цієї випадковості. Людина не є ані в'язнем, ані рабом свого природного середовища, вона робить внесок в його створення замість того, щоб пасивно підкорятися йому. Але можна було б дати — та вже дали - зовсім іншу інтерпретацію немичності географічної каузальності. Соціологи вбачали в ній відверту поразку географічної тези (теза, яка сьогодні існує лише у тих, хто її спростовує). Дані географії, кажуть вони, які продукують то один висновок, то зовсім інший, взагалі не є експлікативними. Чи можна вважати, що одна і та сама причина мала у різних випадках різні наслідки?\*\*. Тоді вона не є причиною. В цьому неминуча поразка географічної тези, стверджуватиме соціолог дюркгаймівської школи, соціальний факт із необхідністю має своєю причиною інший соціальний факт.

\*Випадковість, про яку ми говоримо тут, не є метафізичною. Тотальність умов може із необхідністю визначати наслідок, але географи та історики знають, тільки зовнішні умови (природні чи соціальні). Випадковість, про яку ми говоримо, передбачає лише, що людські прагнення (можливо, визначені ними самими) є ефективними.<sup>1</sup>

\*\* Див. Simiand E. Année sociologique. - Т. XI. - P. 723; Halbwachs M. Année sociologique. Nouvelle série. - Т. I. - R 902.'

Ми не повинні приставати на чийсь бік у цій дуже давній суперечці соціологів та географів. Нас цікавить тільки її філософський аспект, проте вона має, передусім, методологічний аспект: замість того, щоб описувати, певним чином випадково, феномени, які ми зустрічаємо в певному просторі, чи не краще було б їх ізолювати та порівняти? Виокремити форму будинків або структуру селищ, розглянути ці два феномени в Найрізноманітніших умовах, порівняти їх, щоб знайти правдоподібне пояснення, інакше кажучи, щоб встановити сталі антицеденти (антицеденти певної форми будинку, певного розподілу населення). В інших термінах, соціологи протиставляють компаративний метод монографічному, каузальні відносини, які вказують на сталі речі — поєднанню гетерогенних феноменів, географічних та соціальних.

Нам бракує компетенції, щоб вирішити, який з цих двох методів є кращим. Ми можемо просто підкреслити, що мета цих двох досліджень є різною, тому одне не виключає іншого.

Що ж стосується аргумента, згідно з яким соціальний факт завжди має причиною інший соціальний факт, то, обговорюючи його в усіх його можливих наслідках, можемо легко знайти йому пояснення. Ми легко визнаємо, що середовище та інституцію завжди пов'язують певні колективні уявлення. Це інший аспект ініціативи, який природа завжди залишає людині. Говорячи про колективні уявлення, ми завжди маємо ілюзію адекватності ідеї, ми виключаємо расу або темперамент, які могли б зумовлювати відмінність реакцій на одну і ту саму ситуацію. Фактично, оскільки люди завжди живуть групами, певний стан суспільної свідомості завжди повинен опосередковувати зв'язок середовища та поведінки, навіть якщо цей стан виражає якусь спадкову диспозицію.

Чи можна йти далі та стверджувати, що тільки соціальні факти є причиною? Чи можна дійти до запеним впливу середовища на розгортання спільного природних ресурсів — на щільність населення,

врожаїв - на економічне процвітання? Тоді потрібно було б заперечувати очевидне: щоб не бути необхідною причиною, щоб діяти за посередництва соціального факту, природний феномен не повинен повністю втрачати своєї дієвості (в сенсі історичної каузальності: якщо ми припустимо цей феномен іншим, то і соціальна реальність буде іншою). Нам можуть сказати, що ми маємо право не цікавитись цими природними феноменами, оскільки соціальні факти здатні мати той самий вплив\*. Своєрідний аргумент: соціологія вивчає те, що продукується, при цьому не має значення те, що дія природи може бути заміненою дією суспільства, адже якщо вона в якийсь момент існує, то вона є предметом вивчення.

Отже, ми не бачимо жодної підстави заперечувати аргумент чинність географічних інтерпретацій: суспільство не являє собою якогось замкнутого царства, природа є одним із факторів, які визначають його існування.

\* \* \*

Встановити каузальність раси не легше, ніж каузальність середовища. Звичайно, ми не говоритимемо про свободу від раси, як і про свободу від середовища. Але фундаментальна складність, а саме, ізолювання дії від причини, проступає в цьому випадку із ще більшою гостротою.

Припустимо, що історик хоче пояснити певні події (занепад Атен або Римської імперії) расовими феноменами. Чи вдасться йому спочатку встановити факти, тобто зміну одночасно кількості та складу населення? Йому буде потрібно, встановивши факти, оперувати каузальною схемою, яку ми аналізували в попередній частині. Але чи знайде він інші випадки для порівняння? Історичній події завжди передують історичні антецеденти, здатні пояснити її. Щоб зважити ефективність якогось антецеденту (особливо наскрізного антецеденту, який підтримує, так би мовити, соціальне становлення),

\*Див.: *Halbriachtz M. 5-e «etaine iе 5yn11ieŞe //Kcience ei Voi. - P. 190*

потрібно було б співвіднести якесь число аналогічних випадків і оцінити, що власне належить одному з антицедентів.

Таким чином, від цього шляху відмовляються та шукають встановлення регулярності послідовності. Тут досліджуються швидше ансамблі, аніж події (якась вища культура у своїх оригінальних рисах приписується впливу расової спадковості). Але на цьому рівні знову виникає та сама складність: дві культури завжди відрізняються багатьма обставинами. На якій підставі приписувати всю відповідальність одній з них? Залишається лише позитивна демонстрація: всі вищі культури, щонайменше певного типу, є витвором однієї раси; ця демонстрація фактично створює враження досить великої правдоподібності.

Але тут постає інша складність. Як пізнати раси та, зокрема, їхню психічну диспозицію? Зазвичай комбінують різні методи — пряме спостереження індивідів, яке може виявити, щонайменше, частоту певної обдарованості в певних популяціях; порівняння рас та класів у такий спосіб, щоб висвітлити різноманітність спадкових даних у різних соціальних групах, образи расових груп, нарешті, зближення культур, історичні твори, що розглядаються як прояв та доказ природних властивостей. Додамо, що теоретики рас зазвичай дотримуються двох тез\*, що є найменш суперечливими: про спадкову передачу психічних диспозицій через фізичні та фізіологічні риси, та про можливість ізолювати, щонайменше уявно, чисті раси (навіть якщо всі раси, фактично, є змішаними).

Ми не будемо вступати тут у сьогоднішні палкі дискусії навколо розмежування рас, вибору вирішальних ознак, можливості або неможливості відокремити раси та оцінити їхню культурну здатність. Для нас важливо тільки вказати на труднощі, що на них наштотується дослідження біологічних причин в історії. Труднощі

*\*Расистські теоретики додають також тези, які науково не можуть бути доведені, такі, як абсолютна вищість певної раси, шкідливість змішування рас. Інші встановлюють зв'язок рас та соціальних класів і вважають, що спадковість певних класів має нижчу цінність.*

двох типів: коли розглядають якийсь історичний ансамбль або історичну подію, то важко з'ясувати власну ефективність якоїсь однієї причини, особливо природної, зовнішньої щодо площини соціальних феноменів (не говорячи про майже неможливість точно встановити антицеденти цього порядку). Водночас, щоб сконструювати носія расової відмінності, тобто якусь певну спадковість, потрібно виокремити або якусь фізіологічну групу, оригінально чисту, або якусь історичну групу. Фактично, схиляються то до одного, то до іншого і, утримуючись від того, щоб прямо встановлювати основу раси, використовують історичний факт (який має бути поясненим), щоб визначити носія цієї основи.

Проте висновок, який ми хотіли б зробити з цих побіжних зауважень, не надто відрізняється від тих, які часто пропонують французькі автори. Вони фактично доходять висновку про неможливість довести хибність подібних тверджень, або, щонайменше, практично не бачать різниці між певними теоріями, швидше знаменитими та політичними, аніж послідовними, та загальною ідеєю впливу расових особливостей на хід історії. Втім, наскільки мені видається складним довести, настільки ж мені видається розумним прийняти ту ідею, що різні людські групи в "момент свого виникнення мали різні спадкові риси, які проявлялися впродовж історії, та дія яких, в принципі, може бути значною, тим більше, що ми не здатні сьогодні її розпізнати та пояснити. Умови каузального дослідження пояснюють, чому з усією строгістю каузальний зв'язок раси до цього моменту підтверджувався дуже рідко, хоча, можливо, взагалі ніколи.

На перший погляд здається, що раса та середовище конституують два елементи однієї альтернативи. Хіба комплекс індивід-середовище не дає можливості пояснити поведінку тварин? Для людини потрібно додати третій елемент - внутрішнє середовище, якщо можна так сказати, тобто суспільство. До того ж, було б марним



протиставляти ці три елементи та претендувати на оцінку власної ефективності кожного з них. Отже, вони не можуть уподібнюватись трьом силам, результатом яких були б соціальні феномени. В колективному житті виражається спадковість, а отже, природа, можливо, вписується в нього. Ці три фактори, результати прагматичного розрізнення з метою позитивного дослідження, не є ані трьома секторами реальності, ані трьома автономними силами. Таким чином, щонайменше для раси та середовища, встановлені відносини не перевищують ймовірності вираження якоїсь об'єктивної можливості. Люди використовують ті або інші зі своїх диспозицій відповідно до обставин, в яких вони мають жити. Суспільства використовують ті або інші з наявних ресурсів відповідно до своїх преференцій та своєї історії. Саме соціальне життя вибирає між матеріальними та людськими даними.

Модальність каузальних відносин означає не стільки поразку аналізу, скільки відбиває структури реальності.

## II. СОЦІАЛЬНІ ПРИЧИНИ

Якщо ми хочемо мати уявлення про різноманітність каузальних досліджень, здійснених соціологами, то достатньо проглянути книжку Сорокіна про соціологічні теорії. Сорокін подає, фактично, усі теорії в термінах каузальності, послідовно оглядаючи географічні, антропологічні, расистські, біосоціальні, економічні школи тощо<sup>4</sup>.

Розглянемо, наприклад, демографічні факти. Ми запитуємо себе про вплив відсотка народжуваності на відсоток моральності та одружуваності, про вплив щільності населення на добробут, політичну організацію, соціальні ідеї (рівність) тощо. Візьмемо економіку: ми досліджуємо зв'язок між типом економіки та політичною державою, економічними кризами та війнами, злочинністю тощо. Можна було б також встановити зв'язок між релігією й іншими секторами суспільного життя (економіка, політика, домашня організація тощо).

Ми могли б нескінченно збільшувати цей перелік.

Якими є найпомітніші з досягнутих результатів? Передусім якою є модальність каузальних відносин? Безсумнівно, попередні запитання були сформульовані в дуже розпливчастий спосіб, їх потрібно було б уточнити. Можна запитати: який вплив мають економічні кризи на кримінальну ситуацію? Або ще: як капіталізм впливає на організацію сім'ї, безробіття — на суїцид? Проте певні відповіді встановлюють коваріації. Криза та безробіття супроводжуються збільшенням відсотка злочинності та самогубств. Ці коваріації ґрунтуються на статистичних розвідках, ми розглянемо їх у найближчому параграфі. Інші відповіді належать до категорії впливів, сприятливих або несприятливих. Щільність населення, якою б вона не була, сама по собі не створює

---

*\*Ми використовуємо німецький переклад: Vagoikin P. Soziologische Theorien im 19 und 20 Jahrhundert (Lez. München, 1931.)*

та не руйнує добробут населення або демократичний режим, але певна щільність сприяє добробуту та егалітаристським ідеям. Так само кризи сприяють революціям, безробіття — зменшенню народжуваності, протестантська мораль — капіталізму. В інших термінах, ми знову знаходимо тут можливість (більш або менш адекватний зв'язок), а не необхідність.

З іншого погляду, жодна з цих причин не буде абсолютною причиною, оскільки вона може бути наслідком якогось іншого зв'язку. Ані щільність населення, ані економічна криза не є фактами першого порядку. Отже, потрібно визнати цю універсальну взаємодію, чи ж соціологічний детермінізм вимагає якогось додаткового постулату?

Ми намагатимемося аналізувати соціологічний детермінізм, розглядаючи спочатку теорію Дюркгайма такою, якою вона викладена в Правилах методу, потім — описуючи практику Вебера.

\* \* \*

В Правилах соціологічного методу Дюркгайм проголошує, що соціологія, на кшталт наук про природу, повинна пояснювати і пояснювати причинами. Легко побачити методи, які він засуджує, а саме, психологічний, фіналістський, чи ідеологічний, та історичний. Натомість дуже важко виокремити характеристики та процедури власне соціологічної каузальності. Ми намагатимемося встановити твердження на основі критики.

Психологічне пояснення виключається, оскільки соціальний феномен є *sui generis*. Асоціація, життя разом породжують оригінальні прояви. До того ж Дюркгайм, здається, уподібнює психологію до якоїсь універсально чинної психології типового індивіда (нормального, цивілізованого). Як говорити про якийсь соціальний, отже, історичний факт, на основі рис, спільних усім людям? Крім того, посилатись на мету або функцію якоїсь інституції означає погодитись, що вона була створена свідомо та добровільно. Однак ця штучність неспіврозмірна з регулярністю, яку спостерігають в

соціальних фактах, і не відповідає реальності — ціле є першим, воно є моделлю персональних свідомостей, продуктом колективної організації, теоретичне виправдання якої індивіди плутають з її походженням. Погодилося з цими двома аргументами, сторонніми каузальній проблемі, яку ми тут щойно досліджували.

Критика історичного методу є менш ясною. Дюрк-гайм відверто береться за метафізиків історії. Він обирає як приклад закон трьох станів О. Конта, він дорікає, що той виходить з єдності людського розвитку, розкладає соціальні види, передбачає якесь загадкове прагнення еволюції, нарешті, шукає в минулому причину теперішнього та підставу передбачення. "Якби головні причини соціальної події були в минулому ... різні суспільства втратили б свою індивідуальність"\*, і пояснення стало б неможливим.

Тут міститься джерело фундаментальної опозиції, яку дюркгаймівська теорія встановлює між соціологією та історією. Втім альтернатива теперішнє чи минуле, або ще — історія чи суспільство, видається нам туманною та,

відверто кажучи, малозрозумілою. Зрозумілими є два типи відносин : одними позначається регулярно спостережувана солідарність двох або більше соціальних феноменів, іншими — постійна послідовність двох фактів. Але немає відмінності в природі цих двох типів відносин, відмінності між статистичною кореляцією та динамічним законом. Актуальний стан не можна було б зрозуміти без вивчення минулого групи, без аналізу взаємної залежності різних інституцій, що дається взнаки кожної миті.

Чому Дюркгайм всупереч правдоподібності та традиційній практиці стверджує, що тільки умови, що збігаються, є справжніми причинами? Здається, він розуміє кожне суспільство як якесь автономне самодостатнє ціле. До того ж, він підміняє суспільство, таке, яким воно дається нам, в усій його конкретній складності, соціальним видом та його конститутивними рисами, які тільки й становлять предмет науки. Він вважає,

\*Ostgheim E. *Без Келіек сіе Іа МесЬосіе зосіоловіде. Рагіз, 1901. 2 бй. - Р.*

що усуває в такий спосіб усі антицеденти, які належать з історії. Власна природа колективного життя для нього має своєю причиною внутрішнє середовище, та, в кінцевому підсумку, щільність (матеріальну та динамічну), названу первісним фактом.

Але чим виправдане подібне твердження? Як визначити поняття первісного факту — визначального чинника колективної еволюції!\*. Безперечно, Дюркгайм передає ці поняття позитивним чином: якийсь факт є первісним, якщо він є достатньо загальним, щоб пояснити багато інших фактів. Але з цих позицій економічний або технічний режим також є первісним фактом. Ніхто не ставить під сумнів встановлення множинних віносин, в яких щільність була б причиною: така щільність спричинює, можливо регулярно, той чи інший політичний, моральний або економічний феномен, але вона у свою чергу вимагає пояснення. Через це, чи можемо ми вважати її первісною? Чи можемо ми вважати її єдиним визначальним чинником?

Втім, цей постулат, який зовсім не є необхідним в каузальному дослідженні, насправді має на меті приховати нагальну необхідність відбору та фрагментарний характер соціологічного детермінізму<sup>5</sup>. Говорячи про конститутивні риси соціального виду, зневажливо нехтуючи поверховими, історичними даними, мають на меті встановити абсолютну опозицію між цими двома порядками фактів, а якомусь вибору, можливо, навіть, легітимному, надають статусу науково обгрунтованого. Водночас, під приводом того, що внутрішнє середовище визначає множинні наслідки, робиться перехід від ідеї загального впливу до ідеї якогось абсолютного примату. Або від морфологічного обстеження переходять до каузальної інтерпретації в такий спосіб, що надають виняткового значення якійсь зручній процедурі, якомусь довільному порядку слідування. Не помічаючи, щонайменше

---

*Тизакнеім Е. Без К&gt;1e8 сіе 1а Меіноае зоціологіце, р. 143.*

*\*\*В загальній теорії Дюркгайма цей постулат має також інші функції, які ми не будемо тут розглядати. Об'єднаний з поняттям соціальних видів (езресез Socіale5), він лежить в основі антиісторичного соціологічного реалізму.*

у першому наближенні, що соціологічні зв'язки як зв'язки каузальні є розсіяними, оскільки вони не організуються на кшталт фізичних законів якоюсь дедуктивною системою. Не помічаючи цієї важливої відмінності, нишком намагаються ввести якусь систему, або освячуючи якийсь певний фактор, або змішуючи опис та пояснення.

Чи можна сказати, що теорія Дюркгайма ґрунтується на результатах, досягнутих в Поділі праці? Насправді навпаки, встановлена у цій книзі каузальність неправильно витлумачена через ті помилки, які ми, як нам здається, виявили в Правилах. Спочатку доказ спирається на одну з тих вражаючих альтернатив, які Дюрк-гайм любив та які він використовував із якоюсь винятковою діалектичною вправністю. Якими є причини поділу праці — запитує він — індивідуальними чи соціальними? Нудьга, прагнення до багатства — це незадовільна гіпотеза. Залишаються тільки соціальні причини та, особливо, причина, внутрішньо притаманна структурі колективного життя, а саме — його обсяг та щільність. Нам здається, що навіть самі терміни, в яких Дюркгайм ставить проблему, є неточними. Взятий загалом, поділ праці не є визначеним та ізольованим фактом. Можливо, марно шукати причини глобального феномена, який зачепив усі сучасні суспільства в цілому. В будь-якому випадку, потрібно аналізувати різні прояви цього феномена, щоб встановити один або кілька постійних антицедентів. Однак Дюркгайм не робить такого систематичного огляду (можна було розглянути інші гіпотези, окрім бажання щастя, нудьги або зростання суспільства), та ставить інше, власне історичне запитання, а саме: як переходять від примітивних угруповань до поділу праці? Так, ніби він був впевнений, що усі суспільства пройшли через одні й ті самі фази, підкорялися одним і тим самим законам. Так, ніби було можливо науковим чином оприятити одну причину історичної еволюції в її тотальності. Очевидячки, Дюркгайм є в'язнем старих філософій історії, які він хоче замінити наукою, але він зберігає їхні засновки, чужі науковій

практиці. Альтернатива індивід або суспільство є так само довільною, як альтернатива історія або суспільство.

Отже, в своїй теорії, як і у своїй практиці, Дюркгайм є в'язнем якогось, майже метафізичного, різновиду реалізму. Соціальна тотальність повинна мати усі свої причини в самій собі. Історична еволюція у своїй цілісності повинна пояснюватись первісним фактором. Тоді як наука, фактично, особливо каузальна наука, починає з аналізу, тобто з розкладання цілісностей на елементи, зв'язок яких намагаються встановити потім.

\* \* \*

Ніхто з такою енергією, як Макс Вебер, не стверджував необхідності відбору, яку ми щойно визнали. (Ми розуміємо тут під відбором організацію, конструювання елементів, об'єднаних відносинами каузальності.) Для того, щоб розпізнати можливі варіації такого відбору, який передує або супроводжує каузальне дослідження, дуже зручно повернутися до *Wirtschaft und Gesellschaft* — соціологічної праці одночасно статичної та динамічної, систематичної та історичної.

Запитання, які орієнтують дослідження Вебера, належать до дуже загального порядку: яким є вплив економіки на право? Релігій на економіку? Політичного устрою на економічне життя? Але головним є те, що зовсім не в цій загальній формі даються на них відповіді. Не можна сказати, яким абсолютно є вплив політики на економіку, але можна запитати, яку дію зазвичай справляє харизматична влада на раціональність економіки. Терміни "причини" та "наслідки" вироблені розумом, точно ним визначені, а їхні характеристики, закріплені визначенням, походять від концептуальної абстракції, яка згруповує елементи, не завжди враховуючи реальну солідарність інституцій. Бюрократична або харизматична влада є, в будь-якому випадку, пов'язаною з усією соціальною організацією. До того ж, вияви харизматичної влади зустрічаються в найрізноманітніших цивілізаціях, починаючи з пророків Ізраїля чи ісламу, й аж до сучасних демагогів. Різні випадки,

об'єднані концептом харизми, мають певні характеристики тільки в цілому, до того ж, їхня схожість існує тільки для спостерігача, розміщеного в певній точці історії, який переосмислює минуле за допомогою понять, підказаних сучасною ситуацією. (Такі самі зауваження можуть бути зроблені щодо раціональності якоїсь економіки.)

Отже, відносини, які об'єднують ці абстрактні та загальні елементи, є в якомусь сенсі ірреальними, як і самі ці елементи, і вони ніколи не набувають характеру необхідності. Протестантизм сприяє економічній поведінці, капіталістичній за своєю природою, але він не визначає її. Капіталістична економіка сприяє раціональності права, але існують різні форми раціональності, деякі з них залишаються сторонніми англійському праву. Але передбачуваність права, в якій капіталізм має потребу, не передбачується ним з необхідністю.

Якщо концептуальна конструкція обмежує строгість результатів, вона натомість розширює поле застосування компаративного методу. Бо саме історик за допомогою вживаних ним концептів позначає пункти, в яких проступатимуть відмінності та схожості. Єгипетська бюрократія та бюрократія сучасна належать до одного роду. За допомогою трьох ідеальних типів — бюрократія, традиціоналізм, харизма соціолог досягає вловлення усіх варіацій політичних режимів. Натомість, таке розширення сфери застосування компаративного методу, здається, компроментує строгість результатів.

Заперечення, які породжує практика Вебера, легко впливають з попередніх спостережень. Чи не пов'язана відсутність необхідності встановлених правил зі способом їхнього встановлення? Якби ми усамітнювалися всередині якогось суспільства замість того, щоб зближувати найрізноманітніші суспільства, якби ми не вимагали прикладів на ідентичній основі, то чи не досягали б каузальні відносини більшої чіткості? З іншого погляду, замість ретроспективного групування даних, байдужого до конкретних взаємозалежностей, чи не краще було б поважати реальні ансамблі? Ані всі порівняння, ані всі



відбори не матимуть однакової цінності та плідності: замість того, щоб підпорядковувати їх, як це робить Вебер, змінному інтересу соціології, чи не краще було б підпорядкувати їх структурі соціального цілого?

Не наражаючись на заперечення, можна розрізнити дві тенденції соціологічної реконструкції — або соціолог переосмислює минуле відповідно до концептів, які виражають теперішні запитання та проблеми, або він намагається залишитись сучасником кожного суспільства. До того ж, часто соціолог претендує на те, щоб встановлювати реальні ансамблі або типові еволюції шляхом методичного порівняння. В наступному параграфі ми розглянемо реальність статистичних ансамблів. Трохи далі ми знову зустрінемося з поняттями структури соціального цілого та закону цивілізацій. Попередньо для нас достатньо зафіксувати дві тенденції та підкреслити, що у відправній точці жодна система концептів не може вимагати привілеїв. Доки одна з систем не виправдана філософією історії а ргіогі чи а розіегіогі, всі системи є легітимними, оскільки усі виражають певні запитання живих людей та, одночасно, висвітлюють певні аспекти соціального порядку.

Зрештою, системи, які претендують на відтворення реальності, походять, практично, з інтересу, який еволюціонує разом із історією. Вибірки статистика, який вивчає суїцид, також виражають наднаукові інтенції. Дюркгайм був першим, хто вловив вплив громадянського стану на частоту суїциду саме тому, що він намагався проблематизувати розпад соціального зв'язку.' Якість результатів не стає від цього компромісною. Просто передусім можна вважати, що якщо сам соціолог включається навіть у статистичне дослідження, то а/огіогі так само відбувається у випадку теорії, в якій повинна знайти своє місце тотальність соціальних феноменів.

\*\*\*

Чи не залежить модальність каузальних суджень від розв'язання попередньої проблеми (об'єктивний або суб'єктивний відбір, ретроспективна вибірка або сучасний

аналіз)? Чи здатні каузальні відносини набути ха рактеру необхідності? Вточнимо передусім причини, з якими правила, які ми зустріли у 'Wirtschaft und Gesellschaft, є найбільш адекватними. Спочатку тут ізо люються відносини двох елементів, які, фактично, ніко ли не є ізольованими; внаслідок цього зовнішні впливі не можуть бути проігноровані, навіть у формулі зв'язку До того ж, дія одного елемента на інший сама по собі н< є примусовою, якщо йдеться про якийсь загальний еле мент; різні приклади можуть надати достатньо різноманітності для того, щоб висновки не залишались скучними. Нарешті, оскільки ці відносини відповідають™ соціальним послідовностям, рядам людських рішень, потрібно розглянути якийсь різновид суттєвої випадковості, пов'язаний з нашим незнанням індивідів або свободи осіб.

Розглянемо приклад, в якому каузальні відносини є особливо ясними: вточнимо наслідки девальвації. Ми неминуче говоритимемо про наслідки адекватні, а не необхідні. Фактично, відповідно до обставин, до економічної ситуації в країні, наслідки девальвації є різними. Один вид девальвації, зумовлений бажанням підтримати купівельну здатність грошей, не призводить до росту цін (Англія), інший має на меті допомогти боржникам та сприяє росту цін (Сполучені Штати). Пояснимо приклад: чим загальнішим є елемент-причина, тим більше ми стикаємось з різноманітністю, і тим більше зв'язок причини та наслідку далекий від необхідності. Певна річ, можна стверджувати, що девальвація призводить до повернення вивезених капіталів. Але тут ще йдеться про якусь тенденцію: відповідно до фінансової політики уряду, згідно з довірою до нього капіталістів, у зв'язку з безпекою зовнішніх схованок, повернення капіталів на батьківщину відбувається або ні, а якщо й відбувається, то різними темпами. Пояснимо ще: умови, що збігаються, роблять послідовність невизначеною, вони створюють можливість відхилення або затримки. Зрештою, найзагальнішим наслідком девальвації є нерівномірне зростання різних цін, різний ритм адаптації

роздрібних та гуртових цін. Але в цьому випадку також існує (не згадуючи про два інші аргументи) фактор невизначеності, притаманної самому відношенню, оскільки адаптація цін відбувається за посередництва людських поведінок. Адже психологічні реакції населення на факт девальвації залежать від спогадів про інфляцію, довіри до уряду та національної самоповаги: паніка ризикує підштовхнути усі ціни до раптового зростання, наукові передбачення будуть спростовані людським безумством.

Цей приклад підказує різні способи усунення невизначеності, яка приходить на зміну необхідності адекватності. Передусім ми намагатимемося вточнити елементи зв'язку таким чином, щоб усі окремі причини точно відповідали концепту. Але в міру такого наближення до концепту ми усуваємо загальність. В останньому аналізі невизначеність зникає, але одночасно зникає необхідність, бо ми опиняємося не перед соціологічною, а перед історичною каузальною послідовністю. Ми повертаємося до випадку, який раніше аналізували. Дійсно, можна вказувати на наслідки бельгійської девальвації. За даних обставин (в цей момент відносно стабільних) девальвація відновлює прибуткову маржу, спровоковану зростанням гуртових цін на 25 відсотків, роздрібних — на 10 відсотків тощо. Модальністю таких суджень є швидше реальність, аніж необхідність, або необхідність, щонайменше, прив'язується до настільки конкретно визначених відносин, що вони поставатимуть самі по собі лише один раз. Проте йдеться все-таки про каузальність, бо, з одного боку, огляд антицедентів не виявляє іншого феномена, зміни або раптове виникнення якого пояснювали б спостережувані дані, з іншого боку — загальні адекватні відносини надають реальній послідовності логічного характеру каузальності.

З цього моменту, відмовляючись відкривати одночасно необхідні та реальні відносини, намагаються шукати ідеальні, фіктивні, якщо можна так сказати, відносини. Абстрактні припущення економічної теорії часто називають законами. Закон Тюнена чи закон Грешема є

свідомо ірреальними, але їхня необхідність працює за нормальних умов, "бо всі речі рівні"<sup>1</sup>. Що ж стосується невизначеності, притаманної людським імпульсам, то вона зведена до мінімуму, якщо соціолог розглядає типові поведінки, що спонукаються тільки універсальними тенденціями (як бажання якомога більшого багатства).

Іншими словами, адекватність прагне або до необхідності ірреальних фіктивних зв'язків, або до реальності історичної послідовності. Втім, три типи припущень розрізняються лише відмінністю рівня.

Вебер стверджує, що всі каузальні відносини повинні мати подвійну адекватність — каузальну та значущу. Розуміння дає змогу вловити мотив або рушійну силу якоїсь статистичної коваріації, або вплив, який має певний політичний режим на певну економічну організацію. Якщо ми визнаємо, що каузальне дослідження орієнтується відбором, то розуміння у формі концептуального осягання передуватиме каузальним відносинам, оскільки воно йде за ними, інтерпретуючи регулярні послідовності. Однак це дуже легко спостерігати, бо лише вирази належать власне Веберу, а ідеї виражають практику усіх соціологів. Щодо причин суїциду, встановлених статистикою, запитують

про рушійні сили, які роблять суїциди частішими в певній ситуації або в певній групі. Щоб аналізувати причини, потрібно знову таки мати ізольовані та визначені факти.

Це подвійне втручання розуміння в каузальне дослідження випливає з двох характеристик, які, нам здається, до цього моменту відрізняли історичний детермінізм. Каузальні відносини є розсіяними, вони не організовуються в систему таким чином, щоб пояснюватись одні через інші як ієрархізовані закони фізичної теорії. Розуміння, яке приходить на зміну цій подвійній недостатності, робить інтелігібельними регулярності, воно об'єднує їх концептуальним чином.

### III. СОЦІАЛЬНІ ПРИЧИНИ ТА ІНДИВІДУАЛЬНІ УМОВИ

(межі статистичної каузальності)

Суїцид є однією з улюблених тем французької школи соціології. Такий надзвичайний інтерес пояснюється наднауковими причинами. В дії зневіреного індивіда переважно антисоціальної, Дюркгайм побачив вплив колективної реальності — так, ніби індивід все ще належить до групи в той самий момент, коли він вирішує від неї втекти. Водночас, зростання відсотка суїцидів свідчить про кризу наших цивілізацій.

Зовсім різні причини підштовхують нас до вибору; цього прикладу статистичної каузальності, а саме: сприятливі умови експериментування та численні проблеми які ставить інтерпретація необроблених фактів. Фактично, ніде з такою ясністю не постає опозиція між соціальними причинами та індивідуальними обставинами чи умовами, між ансамблями статистичними та ансамблями реальними. Тому наші аналізи зможуть висвітлити на основі цього сингулярного випадку певні межі статистичної каузальності.

\* \* \*

Статистика дає змогу простежити варіації відсотка суїцидів з року в рік або навіть з місяця в місяць. Окрім того, порівнюючи їхню частоту відповідно до класів, регіонів, цивільної ситуації тощо, досягають еквіваленту експерименту: роблять огляд впливу різних чинників, ізольованих (значною мірою) завдяки сталості інших чинників (навіть якщо ми розглядаємо відсоток за регіонами, то ми усуваємо, щонайменше частково, вплив віку, громадянського стану або професійного статусу тощо). Головна складність стосується незадовільного

ізолювання різних причин: щоб точно оцінити роль релігії, потрібно було б порівняти відсоток у двох групах, у всьому іншому абсолютно схожих. Фактично, соціальні групи різних релігій завжди демонструють й інші несхожості.

Таке статистичне експериментування досягає встановлення висловлювань такого типу: неодруженість та удівство збільшують частоту суїцидів, а шлюб та діти їх зменшують. Кожне суспільство дає відносно стабільний відсоток суїцидів, або, щонайменше, відсоток, регулярність коливання якого, здається, підкоряється певним законам. Війни, революції ведуть до зниження відсотка. В регіонах з аграрним способом життя відсоток суїцидів нижчий, ніж в індустріальних регіонах тощо. Такими є необроблені результати, з якими всі мають погодитись (визнавши точність статистики). Інтерпретації починаються тоді, коли цифри переводяться в ідеї.

Дюркгайм визнавав за собою право аналізувати механізм суїциду, описувати його психологічні типи на основі статистичних даних. Найбільша частота суїцидів серед неодружених може відкрити нам одну з соціальних причин добровільної смерті, а саме егоїзм. У такий же спосіб він виокремлював дві інші категорії: альтруїстів та аноміків."

Проте такий демарш видається нам авантюрним.

Дюркгайм констатує, що стан неодруженого, вдівця, розведеного тощо сприяє суїциду. З цієї констатації він робить висновок: неодружені вбивають себе, оскільки вони є егоїстами. Припустимо тимчасово істинність цього умовиводу. Дюркгайм не обійшов увагою й інший факт — те, що серед батьків сімейств менше суїцидів. Але вони є. Чи можна їх назвати егоїстами? До якого психологічного типу вони належать? Дюркгайм розмірковує так, ніби найбільша частота суїцидів в певній групі дорівнює присутності на противагу відсутності. Таким чином йому вдається забути, що певні випадки не знаходять місця в жодній з категорій.

Загалом, його помилка була подвійною. Щоб перейти від необробленого результату на кшталт "певна умова

робить частішим певний факт" до визначення типів, потрібно визнати, по-перше, що коваріації допускають одну тільки психологічну інтерпретацію; по-друге, що статистичні ансамблі є реальними ансамблями. Проте психологічна інтерпретація є можливою завжди, правдоподібною — досить часто, але так само часто вона є непевною: не можна стверджувати, наприклад, що неодружені менше опираються відчаю, або що вони більше відкриті спокусам, або що вони у своїй більшості є невротиками тощо. Що ж стосується реальності статистичних ансамблів, то в цьому випадку її не можна стверджувати: не тільки тому, що суїцид є самотньою дією, а єдність зневірених була б у кращому випадку єдністю анархії або єдністю зібраних разом егоїстів; а тому, що усі соціальні причини суїциду можуть тільки змінювати його рівень, а отже передбачають і інші чинники, індивідуальні або психологічні.

Дюркгайм відмовлявся прийняти найпоміркованіше пояснення, яке йде безпосередньо від цифр та згідно з яким так звані соціальні причини є лише сприятливими обставинами. На його погляд, стабільність відсотка свідчить про існування великих колективних сил, так само реальних, як космічні сили, достатньо ефективних, щоб змушувати індивідів до цієї протиприродної дії. Психологічні антицеденти разом з мотивами, які люди пропонують для виправдання своїх рішень, діють поза обставинами та пояснюють нам, що колективна сила втілюється в певного індивіда швидше, аніж в іншого, що один вибирає мотузку, а інший — воду. Спадковість або відчуження створюють сприятливий ґрунт, але усі ці фактори в жодному випадку не є причинами, оскільки вони ніколи не зумовлюють самої дії. Тільки соціальні сили, які кожного року вимагають й отримують данину жертв, є справжніми причинами\*.

Цього разу ми опиняємося у полоні мітології: метафізичним чином знаходять суттєву відмінність між

*\*"Для кожного народу існує якась колективна сила визначеної енергії, яка штовхає людей до самогубства."*  
Огкїїїт Е. Ёе Ёїїїїїї. Рїїїї, 1897. - Р. 336. Дїїї. тїїїїїї Р. 365-366.

умовою та причиною, між тим, що готує, та тим, що завершує, між тим, що робить можливим, та тим, що робить необхідним. Але як науково, логічно застосувати ці розрізнення? Або ми розглядаємо якийсь окремий суїцид і відкриваємо множинні антицеденти, поміж яких, зрозуміло, фігурують соціальні дані, зовнішні індивіду або вписані в саму його особистість. Вибір однієї з цих причин є довільним. До того ж, він досягає лише відносної об'єктивності, яку ми вточнювали в попередньому розділі: відповідно до певного інтересу виокремлюють або вирішальний імпульс, або виняткову подію, яка запустила дію. Як можна стверджувати, що таке дізнання завжди доходить до соціального анти-цедента?

Або ж ми розглядаємо численність суїцидів усередині ізолюваної соціологом групи або групи, що існує насправді (група неодружених, з одного боку, регіон або країна — з іншого). В цьому випадку ми можемо стверджувати, що структура групи впливає на певну частоту, але як тільки починають вточнювати причини, то завжди вдаються до розмежовування чинників, які просто є проявами сприятливих чи несприятливих умов та ніколи не можуть продукувати феномен; далеко не всі невропати й аномії позбавляють себе життя.

В позитивному порядку необхідною метою було б не лише конституювання типів або відкриття удаваних автентичних причин, а й відбір різних причин та вимірювання їхніх впливів. Певна річ, за відмови від колективних сил, які виправдовуватимуть мову, чужу логіці та науці.

Пан Гальбакс повністю відмовляється від цього. Егоїстична течія знову стає для нього фактом, якщо егоїзм в якійсь визначеній групі є розвиненішим за своєю інтенсивністю та частотою. Сталість індексів залежить не від сталої дії колективних сил, а від неможливості

---

*бКонституювати типи суїциду ніяк не здається можливим: зрозуміло, що психолог досягне цього результату, можливо, його отримає навіть соціолог, але з більшими труднощами, оскільки він відмовляється вивчати індивідуальні випадки одночасно зі статистичними частотами. Відмінності частот насправді є настільки слабкими, що залеже дають змогу здійснити індукцію психологічної настанови із соціальної ситуації.*



розрізнити соціальні чинники та індивідуальні обставини. В кінцевому підсумку саме глобальний спосіб буття якогось суспільства дає змогу зрозуміти статистичні зв'язки (кожен з яких ізолює дію соціальної причини чи якогось аспекту життя спільноти). Ми прийнемо цей опис в цілому, оскільки він, як нам видається, відповідає необробленим результатам та безпосередньому спостереженню. Ситуації, що збільшують частоту суїцидів, постають перед зневіреною як підстава відмови від життя. Крах, в якому звинувачують економічну кризу, є одночасно індивідуальною оказією та соціальною причиною. Проте Гальббакс не сприйняв би такої інтерпретації, оскільки він тяжіє до ствердження сутнісно соціального характеру суїциду. Розбіжності з'являються в суперечці з психологами.

\* \* \*

Відомою (і ми припускаємо, знайомою) є суперечка соціологів та психологів\*, тому ми обмежимося лише розглядом логічного зіткнення двох суперечливих аргументацій. Залишимо осторонь питання факту або техніки; точність статистики, важливість спроб, що не мали успіху тощо. Аргументи психологів належать до двох категорій: або вони показують, що так звані соціальні фактори відповідають одночасно психологічним факторам (групи неодружених, протестантів, євреїв мають найбільший рівень хворих на нервові розлади); або вони спираються на дослідження індивідуальних випадків для того, щоб наполягати, що тільки конституціонально невропатичні індивіди (що страждають на конституціональні, циклотимічні, гіпермотивні пригнічення тощо) здатні заподіяти собі смерть.

Перший аргумент знову зачіпає певні інтерпретації, що даються статистичним коваріаціям. Він пов'язаний з іншими статистиками (психічних хвороб), які, безперечно, дуже складно встановити. Як такий він робить

*"Див.: Оейгач А. Ркучболотеле пайолоґяне <In Suicide. Pazia, 1932; Няіб'яґсбі М. Леч Саікея йи Зуісісіе. Паи, 1930*

сумнівними деякі загальноприйнятні соціологічні пояснення. Що ж стосується другого аргумента, то він демонструє якусь подвійну недостатність з погляду логіки: з одного боку, спостереження сингулярних випадків підводять до судження "серед самогубців багато невропатів", а не до судження "всі самогубці невропати". З іншого боку, навіть якщо прийняти останню формулу, спостереження окремих випадків завжди залишатиме якусь лауну. Тільки макроскопічна статистика за своєю природою здатна показати нам певні соціальні впливи. Далеко не усі невропати вбивають себе. Щоб встановити дієвість громадянських або соціальних ситуацій, були б потрібні складні для встановлення статистики, які дали б нам частоту суїцидів невропатів відповідно до цих ситуацій. Статистики доводять вплив колективних факторів. Необроблений факт допускає дві інтерпретації, які можуть бути чинними одночасно: або можуть мати місце дві категорії суїцидів (психологічні та соціальні), або соціальні причини роблять відбір серед невропатів.

Якою мірою цифри дають засіб подолання цієї небезпеки та часткового визнання незнання? Якщо в інших суспільствах констатують присутність невропатів за відсутності суїцидів, з цього законно робитимуть висновок, що певне колективне уявлення є необхідною умовою. З іншого боку, якби ми могли безпосередньо вивчити якесь задовільне число випадків, то ми відкрили б пропорцію, якщо не роль психопатичних антицедентів. За браком статистики, за браком порівнянь різних суспільств, за браком такого аналізу індивідів потрібно триматися неспростовних коваріацій та визнати множинність інтерпретацій, можливо, правдоподібних різною мірою, але однаково здатних вийти поза межі пояснених результатів.

В'язні власних преференцій як спеціалісти, психолог та соціолог однаково відмовляються строго розрізняти встановлений факт (статистичні коваріації або мікроскопічні спостереження) та його гіпотетичні інтерпретації. Психолог систематично заперечує макроскопічні дані, які неможливо виявити на тому рівні, на якому він

перебуває. З неможливості розрізнення психолог виводить реальну нерозривність. Гальбвак відмовляється визнати, що існують два типи суїциду (він використовує кумедний аргумент, що якби це було так, то їх не позначали б одним і тим самим словом, бо самих лише властивостей, спільних усім добровільним смертям, недостатньо, щоб виправдати його вживання<sup>7</sup>). Він справедливо підкреслює, що здоров'я знервованої людини залежить, щонайменше частково, від соціального життя (яке множить психічні захворювання, відбирає індивідів певного темпераменту тощо). Але за яким правом переходять від солідарності до змішування причин? Гальбвак посилається на ідентичність психічного стану в усіх тих, хто відмовляється від життя: самогубець опиняється ізольованим, він виключений з будь-якої спільноти, не так вже й важливо, чи йде його самотність від хвороби чи від ситуації, від нудьги чи від поразки. Але ідентичність психічного стану, якщо припустити, що соціолог точно описує те, що відбувається у свідомостях, не ліквідує поставленої проблеми та не вирішує її, бо той самий стан (або, точніше, аналогічний стан) може спричинюватись різними чинниками. Проте питання полягає в тому, щоб дізнатись, йде ця самотність від внутрішніх причин чи від зовнішніх акцидентів. В цьому пункті ми не надто просунулись, щонайменше, ми знову наткнулись на твердження, що один і той самий стан неминуче походить від однієї і тієї самої причини. Це твердження є дуже суперечливим, бо на перший погляд індивід, виключений з групи через моральний осуд, не дорівнює тому, хто, будучи охопленим тугою та заглибленим у нудьгу забуває про групу, що готова його прийняти.

Проте, зазначимо ще раз, цифри дуже добре узгоджуються як із тезою про дві категорії суїцидів, так і з протилежною тезою. Для того, щоб спостережувані ко-варіації були зрозумілими, достатньо, щоб половина

---

*"Найтасіз М. Без Саузез сій Зісісісіе. Рагі§: Аісан, 1900. - В 407; ОуікБейт Е. Без К6(»)е5 (іе Іа МеЧПоізіе зосіоІо(»)іціе. 7До того ж, пан Дельмас стверджує, то спадкова схильність патологічного характеру є необхідною умовою. Найбільша слабкість його тези полягає, безперечно, саме в цьому психологічно та соціологічно вразливому твердженні.*

суїцидів залежала від соціальних причин (сталість патологічних суїцидів з року в рік так само є, щонайменше, ймовірною). Але якщо визнати, що усі суїциди передбачають одночасно психічну схильність та соціальні обставини, коваріації знову таки пояснюються (так само, якщо визнати суїциди чистого типу та суїциди змішані). Звідси не випливає, що альтернатива була б позбавлена значення: з повним правом можна запитати себе, чи відмовляються від життя лише ті, кого їхня спадкова схильність прирікає на безнадійність, і так само, більш загально, запитати себе про дію одного чи іншого чинника. Добре зрозуміло, що ми не намагаємося запропонувати розв'язання. Для нас важливо тільки довести, що немає суперечності між мікроскопічними та макроскопічними спостереженнями, між психологічними та соціологічними даними. Суперечність існує між двома гіпотетичними філософіями, які відмовляються визнати себе такими.

\* \* \*

Приклад, який ми щойно проаналізували, нагадує нам, здається, традиційну проблему відносин індивіда та суспільства. Доречним є вточнити, в якому сенсі ця проблема залежить від філософського аналізу, в якому сенсі вона торкається нашої актуальної проблеми соціологічної каузальності.

Часто запитують, чи є якийсь феномен — суїцид, шлюб, смерть, мова, розум — соціальним чи ні. Це специфічне запитання по суті не точно сформульоване. Всі людські феномени так чи інакше є соціальними, оскільки вони виникають всередині спільнот, впливу яких вони не могли б уникнути. Для того щоб філософська дискусія могла розпочатися, потрібно додати термін сутнісно. Можна запитати себе, чи є розум сутнісно соціальним (таке запитання, між іншим, не допускає каузальної відповіді). Або ще, запитати щодо пріоритету цілого або частини, щодо автономії та оригінальності останньої, щодо цінності одного чи іншого. Можливо, ці старі суперечки живляться головним

чином двозначностями, але вони зберігають своє значення.

Натомість, застосоване до інтерпретації статистик розрізнення соціально-індивідуальне (соціальні причини та індивідуальні поведінки) виявляється ілюзорним. Коли йдеться про суїциди або автомобільні аварії, то як розуміти персональні та колективні обставини? Надлишок швидкості та невірність водія сприяють акцидентам. Але це не заважає визначати, згідно зі статистиками, такі соціальні причини, як число машин, дні тижня тощо. Але ніхто не збирається гіпостазувати якийсь небезпечний поворот до рівня сили, трансцендентної індивіду, яка кожного року вимагала б свого врожаю жертв. Отже, важливо не лише стверджувати, що факт є соціальним — твердження так само неспростовне, як і розпливчате, — важливо вточнити, в якому сенсі він є таким, і, водночас, проаналізувати природу ансамблів, оприявлених статистикою (альтернатива реальних та ірреальних ансамблів все ще залишається надто простою та абстрактною).

Ми можемо віднести до першої категорії одночасно життєві та соціальні феномени. Середній розмір якоїсь спільноти, частота певної хвороби так само залежать від біологічних диспозицій, як і від способу життя. Певна річ, тут справедливо розпізнають феномени тотальної соціології — в цих цифрах виражається як спадковість якоїсь популяції, так і спільність існування. Проте ці загальні припущення перекривають частину нашого незнання, бо для того, щоб виміряти вплив, який справляє той чи інший чинник, потрібно знову звернутися до статистичних дослідів або, навіть, спуститися на якийсь нижчий рівень (середні показники враження чи хвороби дають лише глобальні результати). Такі ансамблі є швидше гетерогенними, аніж фіктивними, і це саме стосується усіх тих, хто об'єднує достатньо різні дані, хто цікавиться тваринністю та суспільством.

Натомість, про гомогенні ансамблі (або про якусь відому гетерогенність) говоритимуть тоді, коли досягнуть ізолювання якоїсь однієї причини. Ідеально гомогенним

ансамблем для біолога був би ансамбль, конституйований чистою спадковою лінією. В цьому випадку усі відмінності (наприклад розмір) приписуватимуть середовищу, яке саме зводиться до множини часткових причин (звідси розподіл розмірів відповідно до схеми у вигляді кривої лінії). Соціолог ніколи не знає настільки досконало гомогенних ансамблів, але усі статистичні експерименти, як і у випадку суїциду, мають на меті або результатом послідовне вивчення різних факторів. Різний вік або цивільний стан зникають (або взаємно компенсуються), коли досліджують їхню частоту по регіонам. Так само рівень заробітної плати у паризькому регіоні може бути взятий в цілому, без врахування кваліфікації, віку тощо. Але ці два приклади, якими б близькими вони не були на перший погляд, допускають дві різні інтерпретації. Адже ми переходимо від поняття гомогенності до поняття реальності. Завжди відносна гомогенність ансамблю просто припускає, що інші причини діють випадковим чином. Натомість, рівень заробітної платні у паризькому регіоні або її зміни з року в рік мають як ансамблі якусь реальність. Ані цей рівень, ані цей рух, не репрезентують тільки якоїсь суми або засобу. Зарплатня кожного працівника швидше є елементом, визначеним тотальністю. В економічному житті ця сила тотальностей дається взнаки на усіх ешелонах. Ширша єдність визначає вужчу, світові ціни є законодавцями, солідарність економічних суб'єктів та часткових ринків визначає дієвість анонімних сил, які, хоча й походять від індивідуальних рішень, зрештою нав'язують їм свій закон.

Це лише якийсь окремий тип реального ансамблю. Процент народжуваності та зареєстрованих шлюбів припускає, здається, іншу інтерпретацію. Якими б персональними не були рішення, що приводять кожного до шлюбу, річна частота феномена не демонструє від цього меншої стабільності. Але цього разу питання стосується не незалежних або дійсних тотальностей та навіть не колективного почуття, яке охоплювало б усіх. Схильність до шлюбу, умови існування залишаються

приблизно однаковими з року в рік в одній групі, статистичні коливання виражають або якусь трансформовану психологію, або інший склад популяції, або, нарешті, змінені соціальні відносини. Ансамбль від цього не стає менш реальним, в тому сенсі, що він глобально відбиває структуру якоїсь колективності.

Між економічними ансамблями та ансамблями статистики громадянського стану (реєстрація шлюбів або народжуваність) влітаються психологічно реальні ансамблі (рух громадської думки, хвилі оптимізму, соціальні класи, способи дії, притаманні якійсь економічній групі). Наприклад, намагаються розподілити цифру доходів відповідно до категорій, розділених природним чином: замість довільних фіскальних класів шукають справжні групи, максимум та мінімум доходів яких відповідав би їхньому стилю життя. Але, з іншого боку, якийсь клас є реальним меншою мірою завдяки факту рівня або способу життя, аніж завдяки своїй свідомості. По той бік цифр соціолог цікавиться класовим почуттям, яке не виявить жоден статистик. Отже, спільна ментальність групи визначається двома способами: або індивіди реагують однаково або вони мають почуття солідарності та діють відповідно до нього. (Це два крайні варіанти, між якими перебуває дуже багато прикладів.)

Попереднє перерахування не претендує на повноту. Біосоціальні ансамблі, гомогенні завдяки ізолюванню якогось одного фактору, незалежні та дієві тотальності, проценти моральної статистики, психологічні єдності — усі ці категорії, які прив'язуються одні до інших серією трансформацій, вимагали б детального вивчення. Нарис теорії соціологічних ансамблів повинен тільки дати нам змогу узагальнити висновки, до яких нас підштовхує приклад суїциду.

Сьогодні наполягають на необхідності макроскопічної оптики. Соціолог вловлює ознаки чи частоти соціальних реальностей, які існують тільки в ансамблі та через нього. Але при цьому забувають наполягати на різноманітності цих ансамблів та на необхідності завжди

доповнювати статистику якісними аналізами. Отже, прості описи призводять до знімання абсолютних антитез, філософських або методологічних. Атомарне та тотальне бачення суспільства рівною мірою спотворюють даність.

Макроскопічне та мікроскопічне дослідження, необхідні один одному, доповнюють та виправляють од-, не одного. Не існує однієї-єдиної інтерпретації неперед-ї бачуваної структури та статистичних груп, оскільки є різні типи соціальних феноменів. Не можна було б стверджувати ані того, що усі причини діють в кожному випадку, ані того, що сталі причини завжди протиставляються варіабельним причинам. Жодна з цих репрезентацій не дає нам можливості пізнати наперед природу реальності.

\* \* \*

Чи є статистичні коваріації розсіяними, подібно до адекватних зв'язків загальної соціології? В першому сенсі позитивна відповідь є неминучою: соціолог психологічно інтерпретує те чи інше відношення, встановлене відповідно до цифр. Пояснення не дорівнює дедукції відношення з більш широкого відношення. Воно полягає в тому, щоб уявити якусь психологічну рушійну силу.

Проте, кажуть деякі автори, соціолог комбінує часткові відносини для того, щоб вловити, досягнути спільноту. Каузальне дізнання тяжітиме, таким чином, до синтезу, а не до ізолювання чинників, що ми вже згадували. Звичайно, соціолог, відкривши одного разу множинні та фрагментарні причини, одночасно використовує усі результати для того, щоб побачити або головну причину, або тотальність причин. Але в міру того, як він наближується до цілого, соціолог залишає мову та метод каузальності. Назвати причину способу життя означає підсумувати одним словом висновки дослідження у їхній складності та суперечливості. Соціолог описує й розуміє соціальну екзистенцію в цілому поза межами лакунарного детермінізму.



## IV. ПРИЧИНА ТА ПЕРШОДВИГУН

### (від каузальності до теорії)

Центром доктрини та практики Сім'яна є доктрина каузальності. Враховуючи відгомін праці Сім'яна, ми не можемо нехтувати порівнянням наших ідей з його головними текстами, статтями, написаними ним в молодості, та з Вступом до Заробітної платні. Проте ми не зійдемо з нашого шляху. Економічні дослідження Сім'яна дають нам приклад каузального аналізу множинних інтерпретацій, що впливають із циклічного характеру феноменів всередині певного суспільства та на ідентичному ґрунті — цей випадок ми ще не досліджували. До того ж, для першого разу ми розглянемо організовані відносини, близькі якійсь системі, але одночасно ми побачимо, яким чином піднімаються вже не від факту до необхідності, а від реального до теорії, тобто до раціональної фікції.

Інакше кажучи, це дослідження переслідує таку мету: виправдати нашу інтерпретацію каузальності, показуючи, що ані виклади, ані конкретні дослідження Сім'яна не заперечують її, висвітлити концепцію Сім'яна, протиставляючи те, що він зробив, тому, що він хотів зробити, встановлюючи модальність різних висловлювань, які виражають верифіковані відносини.

\*\*\*

Сім'ян ніколи не робить відмінності між природою результатів, які він вважає досягнутими, та процедурами, які він вважає необхідним для того, щоб надати цим результатам наукової цінності; якщо хочеться, він не розрізняє мету та засіб, методологію та епістемологію. Так само він не вточнює меж, в яких зберігається чинність приписів, що він їх оприлюднює; він ставитьна

одну дошку дуже загальні приписи, які є складовою будь-якої каузальної логіки, та приписи спеціальні, що стосуються структури, властивої економічній реальності. Розглянемо правила Сім'яна для того, щоб з'ясувати значення кожного з них.

Вибірковий огляд відповідає необхідності будь-якого каузального дізнання; щоб обрати серед умов причину, щоб ізолювати постійний антицедент, змушені перераховувати усі дані, які постають перед нами з приводу кожного факту, що потребує пояснення. Явно чи неявно в тій чи іншій формі всі вчені визнаватимуть імператив, ідеальну формулу якого дав Сім'ян, та, в міру можливостей, вони намагатимуться його дотримуватись<sup>8</sup>. Але в деяких випадках огляд ризикує бути невизначеним. Ще до будь-якого перерахування важливо сконструювати антицеденти таким чином, щоб замінити незліченні факти обмеженою серією факторів.

Ідентичність основи полегшує цей вибірковий огляд та робить каузальний аналіз значно чіткішим. Чим більше антицеденти є схожими від одного випадку до іншого, тим більшої чинності набуває порівняння, а демонстрація — достовірності. Але тією мірою, якою це правило протиставляється традиційному використанню компаративного методу, воно нічого не варте. Насправді, для того, щоб воно могло бути застосоване, потрібні також численні випадки на ідентичній основі; такою є ситуація економічних феноменів у фазах чергування. Однак ця специфічна структура не з'являється в усіх секторах соціального цілого. До того ж, зближення подекуди віддалених цивілізацій ускладнює аналіз, оскільки інституція постає в кожному випадку всередині якогось оригінального співвідношення. Але, як ми це бачили вище, деколи досягають ізолювання адекватних відносин, встановлення солідарності історичних феноменів,

---

<sup>8</sup>Сім'янова критика практики помноження зразків та прикладів, не стає від того мені переконливою. Він навіть уточнив контрдокази, необхідні для методів Д. Стюарта Міла.

конкретних даних або абстрактних властивостей. Два типи досліджень — на ідентичній основі та через порівняння суспільства — є однаково легітимними, відповідно до напрямку інтересу та природи об'єкта.

Правило повної, ефективної та послідовної феноменології так само, під приводом перенесення методів природничих наук, виражає, передусім, необхідність, випробувану економістом, який залишається у контакті із реальністю. Оскільки фундаментальною властивістю економічного життя є циклічний рух, оскільки прогрес здійснюється через послідовність криз, оскільки соціолог намагається слідувати за послідовністю коливань. За браком чого, перестрибуючи від одного стану рівноваги до іншого, він нехтував би самим принципом еволюції, а саме, творчою нерівновагою. Це правило, можливо, зберігає значення поза межами економіки. В будь-якому випадку, дуже корисно вловлювати безперервність становлення. Але як перейти до історії, якщо йдеться про якісні феномени, невловимі через індекси або коефіцієнти, якщо йдеться про подію, яка відбувається раптово замість того, щоб змінюватись шляхом регулярного чергування?<sup>1</sup>

Сама структура економічної реальності пояснює нам всі інші приписи: припис назалежної інтегральності, який стосується встановлення предметних меж, припис гомогенної сегрегації, дуже важливий для дослідження, приписи вищості відповідностей у послідовності, необхідності розподілу залежностей за серіями та надання переваги найтіснішому зв'язку. Всі вони стосуються природи намічених результатів.<sup>2</sup> Два перших є відверто пов'язаними один з одним. Вони вимагають, щоб ізольовані науковцями ансамблі були реальними, незалежно від того, чи йдеться про глобальний ансамбль, який конститує поле дослідження, чи про часткові ансамблі, які визначають той чи інший коефіцієнт. Вище ми вказували різні сенси виразу "реальний ансамбль", ми розрізнили гомогенність та реальність ансамблів так само, як і різні нюанси цієї реальності. Проте відкриття цих ансамблів, якщо вони існують, залежить, безперечно,

від вченого. Застереження, які робить Сім'ян для того, щоб верифікувати гомогенність сегрегації, є дуже цінними. Однак існування ансамблів не залежить від вченого. Якщо ці приписи відбивають практику, адаптовану до якоїсь сингулярної матерії, то вони не стають від цього менш чинними, але розширення їхнього поля застосування, щонайменше, потребує окремого розгляду.

Те ж саме стосується групи трьох останніх приписів. Можна, звичайно, загальним чином стверджувати перевагу каузального відношення над відношенням функціональним, причини безпосередньо пов'язаної з наслідком над віддаленою причиною. Але, в кінцевому підсумку, ці висловлювання відверто віщують результати, яких досягне Сім'ян. Перевага, яка надається залежностям в послідовності, передує економічному визначенню послідовності дисбалансів. Якщо потрібно розподілити залежності за серіями, то це тому, що в самій реальності існує якийсь сталий порядок, відповідно до якого відбуваються варіації різних факторів на основі якогось ргітиту. Щоб не пропустити жодного посередника, щоб виміряти ступінь солідарності, потрібно було б спочатку встановити більш тісний зв'язок та дістатися, крок за кроком, причини-збудника.

Отже, в нашому розумінні, потрібно інтерпретувати теорію Сім'яна, відштовхуючись від його практики, а не навпаки. Усі правила виражають досвід економіста (окрім правила селективного огляду, яке чітко формулює обов'язок будь-якого каузального аналізу, що розгортається відповідно до схем Д.С. Міла). Ці зауваження зовсім не мають на меті зменшити цінність доктрини, вони лише намагаються зробити її інтелігібельною та окреслити коло її застосування. Проте в першу чергу нас цікавить характер результатів та каузальних відносин. Попередні вказівки підказали нам, що для того, щоб зрозуміти їх, потрібно вивчити саму творчість Сім'яна, а не тези його теорії.

Відверто кажучи, в його ранніх статтях<sup>9</sup> теорія все ще незалежна від спеціалізованих дисциплін. Чи не зали

---

<sup>9</sup>Кеуе сіе Зун(пе5е, 1903; Повідомлення в Зосіе(е Ггансїаїве <іе РЫїаоаііе, 1907.

шився Сім'ян до кінця вірним самому собі? Чи не концепцією каузальності, розвиненою у повідомленні Філософському товариству, ми повинні вимірювати його ідеї? Це правда, що Сім'ян завжди підтримував каузальну схему запропоновану цього разу, але фактично вона не відповідає в точності його практиці. Вище ми вказали, що історичне дізнання, хоча Сім'ян так і не визнав цього в явній формі, знаходить своє місце в його думці. Зараз ми побачимо, що визначення причини як найзагальнішого, найменш зумовленого антицедента не є лише фікцією логіка, якій не відповідає жоден демарш вченого.

\* \* \*

Якщо звернутися до його логічних викладів, то намір Сім'яна полягає у встановленні серед умов причини шляхом застосування формули: антицедент, пов'язаний із наслідком найзагальнішим відношенням, є причиною. Вище ми відкинули цю теорію, щонайменше, як теорію історичної каузальності. Історик не шукає причини, співрозмірної з розширювальною силою газу, яка повністю б відповідала за весь вибух. Він, швидше, зосереджується або на сірнику курця або на недбалості охоронця. Але чи не буде ця теорія чинною в соціологічному порядку? Чи не буде справжня причина найменш зумовленим антицедентом?

Щоб відповісти, просто запитаємо себе, в який спосіб виявляється встановленим каузальний зв'язок рівня збільшення золотовалютних резервів та десятилітніх коливань. Усунення інших чотирьох факторів здійснюється чотирма демаршами: потрібно, щоб причина була присутня при виникненні кожної фази; потрібно, щоб вона пояснювала глобальний рух; потрібно, щоб вона давала ті ж самі альтернативи збільшення та зменшення, що і він; потрібно, щоб вона була першим елементом встановлених залежностей всередині кожного циклу. Розглянемо один за одним ці демарші.

Вчений, який продовжує дослідження на якійсь ідентичній основі, розглядає кожен цикл як окремих прояв

феномена. Отже, причина має бути загальною, тобто проявляться у кожному з циклів. Така загальність або, точніше, така сталість, є самим знаком каузальності, оскільки виражає регулярність послідовності.

Але для того, щоб відкрити унікальний антицедент, який буде названий причиною, потрібно вдатися до інших операцій. Не усувати менш загальні антицеденти, а сконструювати макроскопічний факт таких вимірів, що часткові дані та антицеденти відразу ж будуть усунуті. Факт, причину або причини якого шукає Сім'ян, це глобальний рух зарплатні або, точніше, головні лінії руху підвищення, перервані фазами зниження або стабільності. Проте ані страйки, ані політичні події не могли б бути причинами такого глобального руху, оскільки підвищення починається перед та продовжується після періодів, коли множаться страйки, оскільки страйки не викликають жодного разу варіації ансамблю, співрозмірної з варіацією заробітної платні. Але така опозиція не має нічого спільного з опозицією логічної загальності та окремішності; краще було б протиставити глобальне, масове, тотальне, частковому, акцидентальному та елементарному. (Підвищення зарплатні в певний рік або в певне десятиріччя є такою самою історичною сингулярною подією, як підвищення зарплатні певного робітника, але це тотальна подія стосовно окремих подій, сумою яких вона є<sup>10</sup>.)

До того ж, оскільки масований факт (який слід пояснити) уможлиблює альтернативу, то додаткове усунення досягається відразу: сталі дані не є причинами циклів, навіть якщо припустити, що вони є їхньою сталою умовою. Науково-технічний прогрес, психологічні тенденції соціальних груп фігурують серед цих сталих умов. Технічний прогрес є необхідним у фазах Б для того, щоб роботодавці могли платити номінально трохи меншу зарплатню завдяки зростанню обсягів виробництва та підвищенню продуктивності праці. А з іншого боку,

---

*10 До того ж, чи може ця сума бути якоюсь автономною реальністю так само, як світові ціни визначають усі інші ціни та, внаслідок цього, усі економічні феномени.*

спротив заробітних плат номінальному зниженню є необхідною умовою руху, оскільки ця творча інерція змушує підприємців до раціоналізації власних виробництв.

Після цього потрібного відбору, чи залишається все ще багато антицедентів, серед яких потрібно було б виокремити найзагальніший? Зовсім ні. Залишається багато чинників, порядок залежності яких аналізується. Розкладають вартість виробництва, варіації якого утворюють якийсь приблизний паралелізм з варіаціями зарплатні у двох елементах: якість та ціна. Поза межами цін, нехтуючи ще раз обсягом виробництва, переходять до кількості грошових засобів та, нарешті, поза межами кількості грошових засобів до відсотка збільшення золотовалютних резервів.

Якою є логіка цієї каузальної регресії? Фактично, вона підкоряється двом принципам: вловити прості фактори і, встановивши солідарність двох рухів, вивести згідно з традицією каузальність із передування. Саме грошові засоби та, передусім, золотовалютний резерв запускають серію дій та реакцій, усі елементи якої є незалежними, але мають більшу або меншу залежність від ргтіит тоует.

Окрім загальності, яка полягає в регулярній присутності перед кожним проявом феномена, послідовні усунення не мають нічого спільного з більшою або меншою загальністю антицедента. Зростання обсягу грошових засобів не є ані більш, ані менш загальним за підвищення цін, воно просто передує йому або наслідує його. Що стосується вираження наслідку в загальних термінах, то цей припис можна, звичайно, знайти у конструюванні глобального руху заробітних плат.<sup>1</sup> В цьому випадку пріоритет соціологічного дослідження дорівнював би обов'язку соціолога завжди розміщуватись на певному рівні. Проте цей обов'язок легко пояснюється, якщо глобальний рух має автономію та є гомогенним (як в економіці). Залишається дізнатись, в якому випадку історик оприявлює в об'єкті аналогічну структуру.

Натомість, принцип розподілу залежностей за серіями грає головну роль. Це він пояснює внутрішній

порядок циклічного детермінізму, це він вимагає регресії до першого елемента. Оскільки таке зчеплення факторів вписане в реальність, то певні позиції каузальної проблеми є привілейованими. Ставиться питання, чому Сім'ян двічі усуває обсяг виробництва. Чи не можна шукати причину підтримки номінального рівня зарплатні у фазі Б (ця підтримка дорівнює збільшенню реальної зарплатні), і в цьому випадку, чи не приходимо ми з необхідністю через обсяг виробництва до механізації та до техніки? Я думаю, що Сім'ян не міг би поставити під сумнів можливість встановлення такого зв'язку шляхом абстрагування та ізолювання, але він міг би підтримати привілейованість певних відносин, оскільки вони виражали б динаміку, іманентну соціальній економіці, тоді як інші відносини нехтують двигуном руху та механізмом послідовностей (технічний прогрес пояснюється зниженням цін). Тим більше, що цей механізм, як ми це зараз побачимо, є не тільки реальним в його очах, а й необхідним.

Каузальне дослідження Сім'яна практично не має нічого спільного, або майже нічого спільного, з його теоретичними формулами та логікою Д.С. Міла (окрім, повторимо це ще раз, першої вимоги — регулярної присутності). Усунення антицедентів шляхом організації макроскопічного факту, усунення стабільних даних завдяки вибору чергування як першого факту, регресія до першого двигуна — усі ці демарші є сторонніми банальній логіці індукції та, в широкому сенсі, зовнішніми щодо методів природничих наук. Отже, ніхто, як і сам Сім'ян, незважаючи на явний намір це зробити, не встановив специфіки економічної науки та економічної реальності. Чим довільнішим є доведення, тим воно переконливіше. Бо де в теоретичній фізиці можна знайти еквівалент такого розподілу залежностей за серіями? Репрезентативні теорії, які згадує Сім'ян, щоб надати перевагу каузальному відношенню щодо функціональної взаємозалежності, зовсім не схожі на зчеплення факторів,



які Сім'ян невпинно розкладає та знову складає. Якби ми хотіли це з чимось порівняти, то для того, щоб віднайти подібну солідарність комплексного детермінізму, організованого на основі першопричини, автоматично відтвореної останнім елементом процесу, слід було б згадати про якусь машину (двигун внутрішнього згорання) або, точніше, про якийсь організм. Позитивна фізика є так само далекою від економіки Сім'яна, як і від традиційної теорії. Отже, і ми це зараз спробуємо довести, Сім'ян був революціонером, швидше, через метод, якого він вимагав, аніж через знання, якого він прагнув.

\*\*\*

Часто зазначався на перший погляд парадоксальний характер першопричини, оприявлений Сім'яном. Цей фанатик від соціології, в крайньому підсумку, вбачає і біля витоків будь-якого економічного руху такий випадковий феномен, як рівень зростання золотовалютних резервів, інакше кажучи, відкриття нових або виснаження наявних золотих копалень. Проте Сім'ян завжди в ім'я якоїсь природничої науки — між іншим, більш фіктивної, аніж автентичної, — прагнув, згідно з його виразом, раціонального пояснення.

Раціональність пояснення залежить в його очах від двох властивостей — загальності та необхідності. Загальність каузального зв'язку, відкрита в якомусь унікальному досвіді, видається йому щонайменше ймовірною: в інших незалежних цілісностях можна помітити таке саме чергування фаз, яке підкоряється такому самому механізму. Визнаємо цю тезу, тим більш ймовірну, що першопричина феномена є зовнішньою французькій економіці та належить економіці світового ринку. До того ж, каузальне відношення М-А у будь-якому випадку буде універсальним: суб'єкт в одному випадку буде сингулярним (історичний індивід), в іншому - загальним (кілька або, навіть, усі економіки складного обміну).

В іншому сенсі, зв'язок також є загальним. Фактично

чергування фаз грошового збільшення та зменшення демонструє, щонайменше, повну регулярність: вона, можливо, повторюватиметься у майбутньому<sup>11</sup>. Зрештою, навіть якщо подієвий факт (відкриття нових родовищ) більше не повторюватиметься, то неметалічні грошові засоби можуть компенсувати цю нестачу, навіть якщо чергування інфляції та стабілізації в усіх випадках залишатиметься правилом.

Але є ще дещо. Ані ця загальність суб'єкта, ані ця приблизна та ймовірна регулярність не задовольняють Сім'яна. Наука, у крайньому разі, задовольнилася б необхідністю, що якимось чином залежить від випадкового факту, але обґрунтування дає змогу усунути таку гіпотетичність: розвиток економіки, або, краще, прогрес (а саме, ще більший пиріг, ще більша частка пирога для кожного) не міг би здійснюватись інакше. І на сторінці, що заслуговує бути знаменитою, обоюдною те, що він знищив, Сім'ян приносить жертву концептуальному методу та намагається довести, що без розбіжності різних цін, яка сама по собі має передумовою збільшення обсягу грошових засобів, економічний прогрес є незрозумілим. В економіці прямого обміну зростання обсягу виробництва не може цікавити виробника, оскільки ціни падали б пропорційно до цього зростання, та він мав би за свою збільшену продукцію, таку саму кількість інших товарів.

Мало значить висновок, який зроблять щодо цієї аргументації. Нам видаються неспростовними два факти: вона не може бути приписана небережності або фантазії; Сім'ян настільки дорожив нею, що заявляв, що сам був незадоволений своїми результатами доти, доки вони не були підтверджені обґрунтуванням (він дорікав одному зі своїх критиків нехтуванням цієї обставини). Водночас, ця аргументація повністю належить до компетенції

---

<sup>11</sup>До певної межі існує саморегуляція, оскільки падіння цін робить видобуток золота більш прибутковим.

концептуального методу, з яким він так завзято боровся. Проте ця необхідність — все не могло б відбуватися інакше — не видається мені подібною до модальності фізичних суджень, які просто встановлюють каузальні відносини, чинні для закритих систем або для абстрактних елементів реальності. Вчений каже: якщо є такий антицедент, то певний результат слідує з необхідністю. В крайньому разі, він формулює закони, згідно з якими фактично зумовлюються природні феномени, він виражає у рівняннях таку структуру, яка є структурою універсуму. Він не доводить, що той не міг би бути іншим, ніж є. Необхідність, про яку думає Сім'ян, має іншу природу. Вона, як і необхідність будь-якої економічної теорії, ґрунтується на психології або логіці людських поведінок: без розбіжності цін виробник не мав би вигоди від збільшення виробництва, без зниження цін він не мав би сміливості здійснювати технічний прогрес. Тією мірою, якою люди не можуть бути іншими, аніж вони є, економічна необхідність є категоричною, а не гіпотетичною, оскільки вона виражає як повторення тих самих ситуацій, так і безперервність людських тенденцій. Сім'ян уявляв собі, що підвів економічну науку під найсакральнішу модель математичної фізики, але він просто знайшов економічну теорію обхідним шляхом.

Цими зауваженнями ми не намагаємося ані зменшити велич його праці, ані спростувати її оригінальність. Бо теорія, що відповідає традиції, повинна бути встановлена за допомогою інших процедур. Замість того, щоб передувати емпірії, виростати зі спрощення та схематизації, вона завжди йде після досвіду, з якого боне безпосередньо походить. Вона також інтегрує якусь багатшу, ближчу до історії реальність. Вона полишає фікцію Йото оесопотісиз класиків або, навіть, маргіналіє бо механізм економіки працює завдяки конкретним людям. Соціальні групи діють завдяки імпульсам, ієрархи яких видається сталою, та всупереч їхній внутрішній ірраціональності зрештою продукується результат, який задовольняє усіх. Іманентна підстава економічної системи

є колективною, а не індивідуальною. Сім'ян нагадує, що володарем світу є розумніший. Але колективний розум часто позначений непередбачуваністю. Так само, як при філософському розгляді історії, індивідуальні пристрасті тут фактично служать цілям, яких вони не знають.

Проте перехід від досвіду до теорії не проходить без труднощів та двозначностей. Одне з двох: або необхідність прив'язується до реального каузального відношення, або вона зберігає свою чинність тільки для ідеальної схеми. Розглянемо обидві гіпотези.

Чи можемо ми сказати, слідом за самим Сім'яном, що рух економіки не міг би бути іншим, аніж був? Звичайно, ні. Зовсім не було необхідним, щоб руди Каліфорнії були відкриті саме в певному році. Під випадковістю ми маємо тут на увазі одночасно можливість зрозуміти іншу подію та неможливість виводити подію з ансамблю попередньої ситуації<sup>12</sup>. Отже, акцидент заперечує необхідність раціональної істини та необхідність адекватного зв'язку. Проте недостатньо сказати, що збільшення кількості неметалевих грошових засобів могло б дати той самий результат. Щоб зробити реальну еволюцію необхідною, потрібно було довести — але ніхто не намагався, я думаю, цього робити, — що це збільшення відбулося в той момент, коли були відкриті поклади золота, та що воно могло здійснити згодом таку саму експансію, спочатку грошову, а потім економічну. За браком цього, розходження між тим, що було б, та тим, що було, завдяки ефективності випадкової зустрічі на початку глобального руху знову вводить в історію, навіть в історію економіки, випадковість.

Може нам скажуть, що необхідність вочевидь застосовується тільки до головних ліній становлення? Гаразд, прийемо цю інтерпретацію, котра пов'язана з другим елементом альтернативи, яку ми щойно встановили. Чергування фаз є необхідністю, оскільки обидві вони є необхідними для економічного прогресу, оскільки одна тяжіє до створення умов, які роблять другу можливою

---

<sup>12</sup>Тут немає ні категоричної (психологічної або логічної), ні гіпотетичної необхідності.

чи неминучою. Але Сім'ян був свідомий того, що ця необхідність не є вписаною у факти, саме тому він шукав допомоги у концептуального обґрунтування. Насправді, можна було б цілком законно запитати себе, чи не міг би той самий прогрес бути досягнутим у кращий спосіб, чи не є можливим (або чи не буде можливим у майбутньому) уникнути циклів, які приносять індивідам стільки страждань та злиднів. Чому зростання продуктивності не зумовлює безперервного зростання обсягів виробництва та, водночас, зростання заробітної платні?

Сім'ян має право обмежитись ретроспективною констатацією: фактично, таке чергування здійснюється достатньо регулярно й тягне за собою той чи інший наслідок. Але він мав би враження часткової поразки, якби, не бажаючи того, допустив збереження в якості моделі традиційної теорії, більш або менш змішаної з позитивною нашою. До того ж, тільки необхідність повністю виправдує привілейоване становище каузальної проблеми. Без неї відношення "технічний розвиток—реальна зарплатня" могло б стати так само чинним, як і відношення "грошові засоби — номінальна зарплатня"<sup>13</sup>. Зрештою, необхідність — це не може відбуватися інакше — є потрібною вченому тоді, коли він виводить з науки якийсь імператив. Потрібно сказати людям, які прагнуть прогресу, але не згодні платити за нього: не буває одного без іншого<sup>14</sup>.

Додамо, нарешті, що ця необхідність походить одночасно від спостережуваної людської психології та економічного досвіду. Ієрархія тенденцій підказує її, як і регулярне повторення спонукальної причини. Отже, достатньо назвати вічними індивідуальні реакції всередині

---

*13*Лл(гу А. Агі. сії. Для минулого це відношення залишається все-таки підпорядкованим механізмам циклів. "Легко вказати, чому Сім'ян мав небагато шансів бути почутим. Але це виходило б за межі нашого сюжету. Насправді наука, такою якою він її розумів, не задовольняла усіх умов знання, корисного з погляду дії; а) вона є ретроспективною й не сприймає зусилля інновації; б) вона ґрунтується тільки на тому, що повторюється, і погано знає те, що складає особливість кожної кризи; с) вона розташовується на такому рівні, що не зустрічається з проблемами людини дії. До того ж, як і будь-яка теорія, яка помічає непередбачуваність розуму, вона веде до макіавелізму. Потрібно, щоб люди продовжували бути в невіданні щодо механізму, який спільно запускає їхні пристрасті.

капіталістичного ладу, щоб піднятися від факту до теорії та проголосити необхідним констатований механізм. Яким би пояснюваним та спокусливим не було це змішування, воно, передусім, є небезпечним. Важливо і чітко розділити три типи результатів. Історично, наплив золота після відкриття родовищ Америки та Африки був причиною зростання цін та економічної експансії (новий чинник всередині даного співвідношення). Соціологічно, ритм збільшення золотовалютних резервів, на кшталт прикладів XIX століття, зумовлює чергування економічних фаз та є їхнім ргітит тоуея. Теоретично, якщо психологія економічного суб'єкта не змінюється, якщо послідовні ситуації, які визначають поведінки, не можуть бути введені інакше, то функціонування економіки є необхідним в тому сенсі, що іншими засобами тих самих результатів досягнути б не змогли.

Отже, навіть припускаючи прийнятність інтегральної істини висновків Сім'яна, слід визнати, що необхідність не є реальною, а реальність не є необхідною. Необхідність застосовується до схематичної реконструкції<sup>15</sup>, а не до економічного руху, який насправді відбувається. Потрібно було б також вточнити чинність цієї абстрактної необхідності. Чи зазнаватиме тотально керована соціальна економіка фатальності циклів? Чи не пов'язана така фатальність з режимом вільних цін чи, можливо, з міжнародною економікою, в якій світові ціни є для усіх національних економік керуючим принципом, або, як кажуть, модерною формою долі?

Економіка є привілейованою галуззю для каузального аналізу. Історичні відносини в ній є численними та чіткими, соціологічні відносини одночасно близькими до реального та до позитивної необхідності (адекватність наближається до необхідності). Нарешті, історична та

---

Оскільки схема є ледь позначеною, то цілком природно, що в ній існують темні плями. Чи є необхідним чергування довготривалих фаз? Чи є воно нормальним функціонуванням цієї схематичної економіки? Або, навпаки, чи є необхідними короткі цикли, якщо довгі фази (в теоретичному або навіть соціологічному сенсі) є акцидентальними?)

соціологічна каузальності виявляються підтриманими теоретичною необхідністю, яку Сім'ям якимось чином хотів прочитати у фактах, але яку він, як і усі економісти, все-таки мав довести, використовуючи певний концептуальний метод.

\* \* \*

Якби ми повинні були одним словом охарактеризувати філософію та метод Сім'яна, ми говорили б про реалізм. Усі демарші науки повинні бути копіями структури об'єкта. Соціологічний реалізм, скажуть нам? Безперечно, але так само і науковий реалізм, бо Сім'ян, здається, навіть не припускає, що вчений вільний на свій смак конструювати концепти відповідно до напрямку свого інтересу, настільки очевидним йому здається, що вчений занурений в матеріал, який опрацьовує, та що система є іманентною механізму економіки. Залишається, таким чином, одне вирішальне запитання. В яких випадках каузальність тяжіє до теорії, і в яких існує система каузальних відносин? Нарешті, історія та суспільство в їхньому ансамблі, чи являють вони собою, як економіка, якусь структуру?

Оглянемо коротко результати, яких ми досягли в попередніх параграфах, та висновки, які містить попередній опис, щодо меж та об'єктивності соціологічної каузальності.

Можна було б сказати в якомусь загальному сенсі, що усі каузальні відносини в соціології є частковими та ймовірними, але що ці властивості набувають різного значення залежно від випадку. Природні причини ніколи не припускають необхідних наслідків, оскільки природа ніколи не нав'язує людським суспільствам ту чи іншу остаточно визначену інституцію. Соціальні причини є більш або менш адекватними, але не необхідними, оскільки рідко наслідок залежить від однієї-єдиної причини, оскільки, в будь-якому випадку, частковий детермінізм регулярно розгортається тільки в якомусь сингулярному відношенні, яке ніколи в точності не повторюється.

Це правда, що завдяки статистиці каузальні відносини стають одночасно певними та необхідними (або дуже близькими до необхідності) за умови, що йдеться про нормальні обставини. Неодруженість збільшує частоту суїцидів, політичні кризи — зменшують їх. Але ці каузальні формули демонструють внутрішню ймовірність, оскільки є глобальними та макроскопічними. У випадку індивіда вони означають збільшений шанс якоїсь певної події.

Звичайно, такі макроскопічні детермінізми не є фатально ірреальними; навпаки, економічні ансамблі, наприклад, ансамбль світових цін, хоча вони і створені, так би мовити, нескінченністю індивідуальних рішень, становлять для якогось іншого ансамблю або для якоїсь іншої поведінки якусь примусову силу. Іноді саме на якомусь вищому рівні з'являються регулярності та зв'язки каузальності так, ніби детермінізм історії відбувається над людськими головами, поза межами свідомостей. В цьому випадку, каузальні відносини, деінде непов'язані, здається, організуються в систему, а справжні послідовності наближаються до якоїсь необхідності (теоретичної, а не соціологічної).



Таким чином, модальність та основні типи каузальних відносин з'ясовані, тепер ми можемо поставити інше запитання, але не про межі соціологічної каузальності, а про межі об'єктивності цієї каузальності. Якою мірою ці відносини пов'язані з істориком?

Абстрактно запитання є легким: відбір, що передуює експериментуванню (порівнянню прикладів, конституюванню антицедентів тощо), є суб'єктивним, але як тільки його приймають, проблема верифікації постає перед усіма, хто прагне істини. Ці результати ще є тимчасовими, оскільки нам залишається вивчити каузальну систематизацію та антиномію об'єктивізму та суб'єктивізму. Але властивості, які ми щойно вказали, вже підказують нам пункт, в якому виявиться відмінність між природною каузальністю та каузальністю соціальною: фізичні закони не знають внутрішньої невизначеності, співрозмірної з тією, яку створює різноманітність людських реакцій. Позитивні науки шукають початок молярних відносин аж на рівні елементів, тоді як в соціальному порядку регулярності з'являються тільки на рівні ансамблів. Таким чином, розширення соціологічних відносин є обмеженим, оскільки вони пов'язують один з одним швидше сконструйовані, аніж аналізовані елементи, швидше зумовлені, аніж ізольовані історичні тотальності. Водночас стає зрозумілим, чому визначення науки через каузальність має проблематичний і парадоксальний характер: в певних соціальних дисциплінах опис або розуміння є більш важливими, аніж удавані необхідності; в усіх соціальних дисциплінах концептуальне конструювання передуює або супроводжує каузальне дізнання, нарешті, останнє жодним чином не є самодостатнім ні тоді, коли воно апелює до раціональної теорії, ні тоді, коли вимагає якоїсь систематизації.

## Розділ 3

### ІСТОРИЧНИЙ ДЕТЕРМІНІЗМ

У вступі до цієї частини ми вказали на три інтенції - слідчого, вченого та філософа - які спрямовують каузальне дослідження до трьох цілей: пошук причини, відповідальної за сингулярний факт; встановлення необхідних зв'язків між ізольованими елементами; дослідження власної природи історичного детермінізму. Ми візьмемось за останню та найширшу, вочевидь, проблему. Фактично, попередні аналізи вже містять її розв'язання, щонайменше віртуально. Зрештою, метою філософа є ніщо інше, як синтез окремих результатів.

Передусім ми повинні порівняти історичну каузальність з каузальністю соціологічною (параграф I), щоб примирити істориків та соціологів, щоб визначити в об'єкті належне місце необхідності та випадковості. Каузальні відносини, історичні чи соціологічні, до цього моменту здавалися нам розсіяними та некогерентними (окрім випадку економіки). Отже, головним питанням є або піти далі цих часткових відносин або їх систематизувати: ці спроби подолання та систематизації ми розглянемо у параграфах II та III. Чи можна встановити соціальні та історичні закони, перебрати різні порядки причин, загальним чином зафіксувати ієрархію, субординацію цих різних факторів? В параграфі IV нам залишиться тільки розглянути історичний детермінізм з об'єктивної та суб'єктивної точок зору — як структуру реальності та як витвір ученого — для того, щоб у висновку вточнити межі історичної каузальності, які самі можуть розумітися у двох різних сенсах: наскільки каузальність поширена в історичному світі? Якою є чинність детермінізму, тобто наскільки ретроспективна конструкція пов'язана з теперішнім та з історією?

## I. ІСТОРИЧНА КАУЗАЛЬНІСТЬ ТА КАУЗАЛЬНІСТЬ СОЦІОЛОГІЧНА

Розрізнення, яке визначало попередній виклад, є суто формальним: історичне дослідження прив'язується до антицедентів якогось сингулярного факту, дослідження соціологічне - до причин факту, який здатен відтворюватись. Різниця інтересу дає змогу зрозуміти різні орієнтації двох дисциплін. Фактично, схема спрощує автентичні дані і, впродовж самого викладу, матеріальні опозиції соціального-індивідуального, соціального-історичного, частково го-глобального приходять на зміну примітивній опозиції сингулярного-загального."

В цьому параграфі ми хотіли б об'єднати результати двох попередніх розділів і з двох точок зору, формальної та матеріальної, порівняти два типи каузальності для того, щоб показати, що обидва зберігають свою легітимність, що вони, замість того, щоб виключати, передбачають один одного. Таким чином, ми зможемо востаннє повернутись до соціологістського упередження щодо переваги соціальної та загальної каузальності та показати місце, яке належить історичному дослідженню в науці та діяльності.

\* \* \*

Логічна опозиція сингулярне-загальне виявляється на усіх рівнях. Історичний індивід, яким би не було його тлумачення, піддається історичному аналізу - достатньо, щоб історик з'ясував його оригінальність. Макс Вебер шукав причини західного капіталізму та висвітлював ті властивості, які роблять його непорівнюваним з іншими формами капіталізму (який спостерігається в античності або в інших цивілізаціях). Загальним чином, пошук Сім'яна залишає місце або аналізу даних на нижчому рівні, або дослідженню, націленому на специфічні риси кожної фази, або, зрештою, зусиллю

висвітлення незворотного становлення системи шляхом ритмічного коливання (не говорячи вже про джерело акцидентів при виникненні циклів). В цих трьох сенсах економічна соціологія вдається до історичного дослідження.

Ані науки, ані проблеми не є вписаними у саму реальність. Звідси неможливість визначення каузальності як антицеденту, пов'язаного з наслідком загальним відношенням, фіктивне правило, якому Сім'ян ніколи не слідував. Оскільки, як ми це бачили, факт або беруть в його історичності і тоді не доходять до найбільш загального антицеденту, або починають із узагальнення факту, розміщуючись на макроскопічному рівні, і тоді не мають потреби усувати окремі антицеденти, які вже виключені в процесі конструювання елементів.

До того ж, як ми вже вказували, абстрактні відносини ніколи не вичерпують унікального співвідношення. Зараз ми можемо зрозуміти цю неминучу маржу (яка не вимагає, як це думав Сім'ян, метафізичної ідеї індивідуальності, загадкової та вільної персональної волі). В якомусь сенсі така маржа існує в усіх науках, її існування визнавали, вимагаючи якогось коефіцієнта безпеки при переході від теорії до практики. Але в історії вона має власне значення, оскільки, як ми це бачили, загальності тут часткові, неточні та розсіяні. Щоб сформулювати в цілому причини революції, було б необхідно знехтувати індивідами, які розпочали певний заколот в певний момент. Соціолог, який задовольнився б загальними причинами, ковзав би, таким чином, від логіки до метафізики, він припускав би прийнятною доктрину, яка заперечувала б дієвість персон та випадкових зустрічей. (Додамо, що якби ця доктрина була справедливою, історик ніколи не виконував би марної праці, вточнюючи випадки, які виконували постанови долі.)

Нарешті, закони далеко не завжди є найбільш показовими результатами. Історія французької революції є не менш цікавою, аніж загальності, безперечно достатньо бідні, які б визначала якась порівняльна наука про революції. Грецьке мистецтво є більш захоплюючим, аніж закони еволюції мистецтв.

Однак залишається заперечення соціолога: чи є загальності, незалежно від їхньої цікавості, умовою будь-якого каузального дослідження? Чи не відбувається історичне дослідження з необхідністю після правил та порівнянь? Чи немає між комбінованими загальностями та глобальною ситуацією якоїсь маржі, яка встановлює межі ефективності антицедентів та власного об'єкта історика? Щоб відповісти, потрібно до двох формальних опозицій приєднати матеріальні опозиції, врахувати різні види абстрактних припущень.

Чи не вивчають соціолог та історик різні факти або, щонайменше, ті самі факти з різних точок зору? З погляду Дюркгайма саме собою розуміється, що соціолог ігнорує поверхові антицеденти становлення та зосереджує свою увагу на конститутивних рисах соціальних видів. У випадку Сім'яна усунення індивідуальних даних є приписом методу. Натомість, історик політики захоплюється пригодами Мірабо, Робесп'єра або Дантона, які не знаходять собі місця в конструкціях соціолога.

Звичайно перехід від формальної до матеріально опозиції легко здійснюється, історична допитливість легко стає цікавістю до акцидентів, пошук законів приводить до дослідження секторів реального, в яких зустрічаються регулярності. Важливо тільки передбачити помилки. Передусім, формальна опозиція та опозиція матеріальна не збігаються (ми щойно бачили, що історик перебуває на усіх рівнях та розглядає усі порядки фактів). Далі, розрізнення соціального та історичного (або індивідуального), часто підказане реальним, зовсім не відповідає суттєвій відмінності, воно завжди відносне та частково суб'єктивне.

Конституювання якогось суспільства є справою історії. Воно змінюється з часом, іноді дуже різко під впливом акцидентів. Однак навіть якщо останні залежать від соціального устрою, вони не можуть визначати його. Розрізнення є концептуальним та йде від розуму (це не заперечує того, що соціальна щільність значною мірою є незалежною від історичних подій або що кожне суспільство характеризується певною щільністю, яка часто залишається сталою, незважаючи на дуже різні політичні зміни).

Тим більше не можна змішувати опозиції соціаль неіндивідуальне та необхідне-випадкове. Певна річ, факти, що розглядаються як власне соціальні: економічні системи, режими власності, культурні організації тощо, демонструють якусь більш когерентну еволюцію, що менше піддається ініціативам людей і є більш інтелігібельною 5 своїх головних рисах. Але потрібно зберегти за термінами "адекватне" та "акцидентальне" їхній логічний та відносний сенс. В усіх історичних сферах за будь-яких обставин зазначатимуть формальні відносини. До того ж, необхідне ніколи не є реальним, воно, найчастіше, є макроскопічним, воно впливає з концептуальної організації елементарних даних. Хоча глобальна необхідність може виражати реально нав'язану індивідам необхідність, її не можна змішувати з фатальністю, трансцендентною подіям та персонам.

Є зрозумілим, наскільки можливе співробітництво історика та соціолога, якою мірою перший може використовувати результати другого. Якщо вони обидва вивчають один і той самий факт із логічно різними інтенціями, то вони можуть спиратися один на одного. Якщо ж навпаки, вони вивчають різні факти або перебувають на неспіврозмірних рівнях, вони ризикують взаємно ігнорувати один одного.

Не можна уявити собі історика післявоєнної Німеччини, який не використовував би загальних відносин до феноменів трансферу, процентної ставки, реконструювання капіталу тощо. Так само проблема походження капіталізму передбачає використання історичних загальностей, щонайменше аналогій та порівнянь. Натомість, навіщо потрібна соціологія війни (причини війни в цілому) історика, який аналізує розв'язання світової війни, а соціологія революції - історика революції 1848 року? В цьому випадку вся праця історика розгортається в площині фактів, яку соціолог безпосередньо та в цілому нехтує або яку він виражає концептуально. Деталі рішень міністрів та дипломатів протягом восьми днів, які передували європейському конфлікту - все це належить до акцидентів, які соціолог добровільно та, зазвичай, не без задоволення ігнорує.

Зараз ми можемо відповісти на запитання щодо пріоритету однієї каузальності щодо іншої. В певному сенсі пріоритет соціологічної каузальності є очевидним: щоб довести необхідність визначеної послідовності, потрібно мати під рукою якесь правило, якщо не якийсь закон. Але такий пріоритет пов'язаний із певними умовами. Передусім, якщо відновлення правила вимагає спрощення, макроскопічного перегрупування так, що вже більше не можна дійти до події, то історичне дослідження не йде тут за соціологічним, бо воно є цілковито незалежним від нього. У випадку ж коли воно залежить від нього, воно часто є першим, бо потрібно аналізувати ситуацію, щоб виокремити елементи, які підлягають узагальненню.

Чи потрібно встановлювати ієрархію цінності цих двох форм каузальності? Якщо припустити, що модальність цих двох типів суджень є аналогічною, то чи не є відмінними їхня строгість та суб'єктивна ймовірність? Звичайно, соціальні регулярності часто встановлюються краще, аніж історичні послідовності. Але важливо порівняти історичні та соціологічні відносини, що належать одному порядку фактів. Було б надто легко протиставляти правилам економіки непередбачувану послідовність політичних подій. Політичні регулярності не є ані більш точними, ані краще встановленими за сингулярні послідовності. Натомість, історичні послідовності економічних феноменів так само добре, а іноді й краще, висвітлюються, аніж загальності. Наслідки певної девальвації для нас ясніші, аніж наслідки девальвації взагалі.

Чи заперечуватимуть нам, що різниця чинності залежить від різниці рівнів? Згідно з формулою Огюста Конта в історії краще пізнається ціле, аніж деталі. Істинність формули не викликає сумнівів, якщо порівнювати наше знання індивідуальних дій з нашим знанням якогось окремого цілого (наприклад, ансамбль подій 6 лютого 1934 року, з одного боку, та перші постріли цього дня — з іншого). Тим більше потрібно остерігатися такого враження, бо люди роблять, не знаючи цього, історію, якої вони не хотіли. Концептуально виражаючи події, окреслюючи їхні головні лінії, ми ризикуємо вдатись до суб'єктивної та довільної версії. Можливо, звичайна інтерпретація (день

дюпів) є такою ж визначальною, як інтерпретації прихильників (фашистська змова або збурення французької свідомості). Чи означає це, що цей приклад виправдовує загальний висновок: ціле відоме краще, аніж деталі, але інтерпретація цілого більше наражається на ризик суб'єктивності? Так, але з певними застереженнями. Ми краще знаємо фламандську прядильну індустрію середньовіччя, яку тексти дають змогу реконструювати в деталях: якою була пропорція різних підприємств у цю добу, яким був обсяг міжнародної торгівлі тощо. Чи можна сказати, що обмежений ансамбль (певна битва, певна індустрія) є відомішим, аніж більш широкий ансамбль (економічна ситуація)? Тут дуже важливо розрізняти різні випадки. Певні політичні еволюції є зрозумілими для нас в цілому, а не в деталях (націонал-соціалізм). В інших випадках ми не знаємо, чи має глобальна еволюція (поразка протестантизму у Франції) якусь тотальну єдність, чи вона розкладається на серію акцидентів. Чим більш автономною є реальність, притаманна ансамблю, тим важливішим є глобальне пізнання, навіть якщо ми не знаємо елементів. І навпаки, чим більше ансамбль зводиться до точки зору історика, тим більше наше удаване знання приховує незнання. Отже, підкреслимо ще раз, визначальними є реальність або ірреальність ансамблів.

\* \* \*

Порівняння двох сторін у формальному порядку підтверджує легітимність обидвох каузальних досліджень. Чи принесе нові результати їхнє порівняння в матеріальному порядку? Чи не скасовують регулярності випадок або, щонайменше, чи не дають вони змоги повернутися до ідей, які вже були тут згадані, про вилучення акцидентів та роль, яку грають випадкові зустрічі в еволюції?

Зовсім ні. Детермінізм, встановлений соціологом, не доводить істини соціологізму. Регулярності не передбачають ані зникнення, ані компенсації рядів, які походять від випадковості.

Не повертаючись до аргументів, які ми наводили вище, розглянемо часткові каузальні відносини, які ми спос-



терігали. Концептуальне вираження справді ізолює конкретні феномени або конструює абстрактні елементи, але в жодному випадку ці правила не скасовують ані зовнішніх, ані внутрішніх акцидентів в частковому детермінізмі. В початковому пункті регулярностей ми іноді натрапляємо на акциденти (відкриття покладів золота), наслідки яких продовжують тривати. Чи не провокує особлива гострота певної депресії (гострота, що приписується партикулярним не-економічним фактам) наслідків (революція), що призводять до непередбачуваних поворотів? Зрештою, макроскопічна необхідність завжди ризикує бути наслідком дії розуму. Вона не припускає того, щоб на нижчому рівні окремі факти не діяли. Що стосується світової коаліції проти Німеччини, то її причини знаходять в політичній ситуації та без жодних труднощів реконструюють таким чином еволюцію, яка, починаючи зі швидкого зростання цієї імперії, та аж до хвилювань суперників, веде до авантюри та поразки. Але якби результат був іншим, чи не відкрили б тоді таких самих глибинних причин? (Як легко можна уявити собі глибинні причини, які німецькі історики знайшли б, пояснюючи поразку республіканської Франції.) Проте, можливо, результат залежав би від битви на Марні, яка у свою чергу була підпорядкована множинності індивідуальних ініціатив. Сформулюємо зауваження в загальних термінах: макроскопічний детермінізм, встановлений шляхом усування з розмірковування впливу антицедентів або з'ясування ефективності тієї чи іншої макроскопічної даності, об'єктивно або суб'єктивно має ймовірне значення, оскільки саме по собі встановлення детермінізму, можливо, є наслідком накопичення партикулярних даних, які могли б бути іншими. Детермінізм швидше нехтує окремими випадками, аніж компенсує їх.

Відверто кажучи, обидві гіпотези обмежували б чинність цих зауважень. Якби глобальний рух, такий, як рух економіки, був так само реальним, як і глобальним, то події на нижчому рівні здавалися б нездатними зупинити або відхилити його. Втім, якщо детермінізм охоплює ціле якогось суспільства, то зрозумілим є зникнення акцидентів,

які позначають зустрічі часткових детермінізмів.

Отже, для того щоб йти далі, потрібно було б — і ми знаходимо тут запитання, поставлені наприкінці попереднього розділу - або шляхом розширення вийти поза межі фрагментарних регулярностей, або надати макроскопічним відносинам якогось різновиду об'єктивності. В наступних параграфах ми спробуємо відповісти на ці запитання.

\* \* \*

Хіба спроба зупинитися на такому примиренні є незаконною? Зберегти одночасно історію та соціологію, випадок та регулярності? Нам так не здається, швидше навпаки, інтерпретація різних каузальностей на основі їхніх специфічних інтенцій дає нам змогу зменшити видимий парадокс та усунути псевдопроблему.

Історичне дослідження, як ми це бачили, було реакцією на ретроспективну ілюзію фатальності, звідси - зусилля відновлення, тобто зусилля переміщення себе в момент здійснення дії для того, щоб стати сучасником дієвця. Проте пошук відповідальностей, заперечення детермінізму, який розміщував би подію серед нормальних послідовностей історичного ансамблю, одним словом, спроба уявити, що щось могло б відбутися інакше, майже неминуче веде або до партикулярних даних (через опозицію до співвідношення), або до сингулярних даних (через опозицію до спільних рис). Соціологічне дізнання за самою своєю природою прямує до іншої мети.

Припустимо, що соціолог аналізує випадки суїциду. Вже тим фактом, що він розглядає цей феномен як соціальний, він віднімає його у, так би мовити, персональної свободи волі, він вириває його з історії та з темпераменту індивіда, він бере суїциди з їхньою частотою та аналізує обставини, відповідно до яких змінюється коефіцієнт. Він, згідно із визначенням, не цікавиться акцидентами, зовнішніми або інтимними, які могли б визначити такий суїцид, він висвітлює тільки регулярності, оскільки шукає тільки їх. Зрозуміло, він міг би шукати, не знаходячи їх: якби соціальні антицеденти були ні сприятливими, ні несприятливими, то соціолог міг би не встановити

ті числа регулярних коваріацій, які йому потрібні. Але, щонайменше, природа відповіді вже передбачена запитаннями.

Так само, починаючи з моменту, коли соціолог формулює проблему в загальних термінах (якими є причини, що визначають війни?), він припускає, що останні є визначеними, він забуває або не хоче згадувати, що момент та регулярності кожної війни є результатом індивідуальних ініціатив або зустрічей, тобто фактів, вочевидь сторонніх будь-якому порядку. Щоб сконструювати детермінізм, соціолог в силу свого професійного обов'язку визнає його існування.

Проте, нагадаємо ще раз, детермінізм не є простим застосуванням до історії загального принципу причинності, він є певною філософією історії. Байдуже, що в кожному випадку тотальний антицедент із необхідністю веде до тотального наслідку. Детермінізм, передбачений соціологом, розгортається на якомусь певному рівні, він вимагає визначальної, якщо не виняткової ефективності певних факторів. В інших термінах, соціолог цікавиться головним чином (деколи виключно) ситуаціями, масами, макроскопічними регулярностями. Він згадує так званий постулат усієї науки, щоб виправдати свою оптику спеціаліста.

Звичайно, традиційна філософія історика, який робить акцент на партикулярних даних, випадку, індивідуальних діях, так само викликає підозру. Ми не збираємося надавати перевагу одній або іншій, оскільки стверджуємо, що не можемо загальним чином обирати одну з двох окремих перспектив, один з двох аспектів історії. Філософ не повинен бути арбітром псевдофілософських дискусій вчених. Критична рефлексія виявляє джерело суперечок та їхню марність.

Людина дії використовує одночасно соціологію та історію, оскільки осмислює своє рішення одночасно в унікальній та глобальній ситуації та відповідно до елементів, які здатні повторюватись, а отже, можуть бути ізолюваними. Елементарні правила роблять передбачуваними наслідки події, яку рішення індивіда ось-ось введе в сітку детермінізму. Але сингулярність ситуації залишає місце ініціативі та інновації, одночасно вона вточнює партикулярні регулярності. Людина дії вимагає як регулярностей, так і випадковостей. Без останніх вона була б зведеною до ролі виконавця долі. За браком перших вона була б вільною, але сліпою, і внаслідок цього - безсилою. Якби макроскопічний детермінізм був одночасно і тотальним і реальним, людина не мала б інших можливостей, окрім як реалізувати трансцендентне (оскільки приймається на недосяжному рівні) рішення. Щонайменше, людина не намагалась би відкрити в реальності, по той бік засобів та можливостей, вищу мету, якій вона повинна слідувати. Бо в цьому випадку часткового детермінізму, пронизаного акцидентами, справді буде недостатньо, потрібно буде читати закон еволюції, який волею-неволею вестиме людей до відомого та фатального майбутнього.

## II. ІСТОРИЧНІ ЗАКОНИ

На самому початку поняття закону не мало нічого спільного з поняттям причини. Останнє застосовувалося щодо сили, творчої здатності, яка продукує наслідок. Перше вказує на регулярності, джерело яких шукають у веліннях вищої влади. Отже, містичний залишок, який може виявити аналіз, буде зовсім іншим. Зрозуміло, тут постала б ідея якогось наказу, що йде згори, або ідея якоїсь раціональності, яка скеровує одні й ті самі послідовності до необхідних повторень. Зокрема, історичні закони та, особливо, закони економічні зберігають щось від цих наднаукових рис.

В позитивній логіці причина та закон видаються нероздільними, оскільки причина визначається як постійний антицедент, а будь-яке каузальне відношення передбачає якийсь закон, щонайменше у випадку формули Огюста Конта: законом є сталий зв'язок співіснування чи слідування. Але як практично розрізнити ці два концепти? Потрібно перерахувати численні розрізнення.

Передусім, причина перебуває по цей бік закону. Говорять про причини суїциду, а не про його закони, оскільки встановлені зв'язки є: а) макроскопічними; б) історичними та сингулярними (дуже інтимно пов'язаними з якимсь історичним ансамблем в такий спосіб, що будь-яке узагальнення видається непевним). Так само вказують наслідки, а не закони девальвації, бо наслідки, що змінюються разом із обставинами, здається, опираються своєму абстрактному вираженню. В цьому сенсі закон позначатиме перше подолання каузальності у подвійному напрямку загального та мікроскопічного (зрештою, чим більше наближаються до елементів, тим більше відносини отримують шансів як на відтворення, так і на здобуття ширшого поля застосування).

Але в іншому сенсі саме причина виступає подоланням закону. Причина гравітації, яку так довго шукали, повинна

була виявити механізм дії на відстані. Є два типи каузального пояснення закономірного зв'язку": або закон ширшої чинності, з якого цей зв'язок можна вивести, або це репрезентативна гіпотеза, молекулярні дані, які давали б змогу реконструювати молярні дані (наприклад атомарна гіпотеза стосовно теорії газів). Можливо, обидві гіпотези є еквівалентними, якщо поступово усі ці спричинення зводяться до зв'язків таким чином, що дані нижчого рівня у свою чергу доводяться до рівнянь. (Зрозуміло, що ми залишаємо осторонь філософські інтерпретації принципу закономірності та каузальності).

Якою мірою зусилля в напрямку пояснення законів має якийсь еквівалент в історії або соціології? Якщо, як ми спостерігали до цього моменту, соціологічні відносини є некогерентними, то ми опиняємося перед фактом фундаментальної відмінності, оскільки неможливо відкрити пояснення одного закону в якомусь вищому законі. Натомість, регулярності передбачають психологічну інтерпретацію: дослідження мотиву та рушійної сили становить еквівалент каузального пояснення в природничих науках. Можна навіть сказати, що тут, як і там, зусилля спрямоване на однакову мету, а саме - на досягнення реальності. Індивідуальні свідомості становлять елемент, людське життя, яке є підґрунтям спостережуваних регулярностей, становить їхню крайню точку опори. Не заперечуючи повністю цієї аналогії, потрібно сказати, що відмінності переважають схожість. Тяжіння до реальності насправді досягає діаметрально протилежних результатів. Там воно триває без кінця шляхом все більшого уточнення відносин, тут воно швидко фіксується у психологічних або раціональних зв'язках, які, незважаючи на їхню невизначеність, зупиняють дізнання.

Однак, можна було б разом із Сім'яном вважати, що каузальність характеризується тим, що вказує сенс відношення, встановленого між двома чинниками. Замість функціональної взаємозалежності (кількість грошей та ціна) тут позначається порядок слідування. Щодо теорії Сім'яна, то ми вже переконалися у важливості саме такого позначення (розподіл залежностей за серіями, встановлення

першодвигуна). Ми не думаємо, що порівняння з репрезентативними теоріями (механістична традиція проти традиції енергетизму) є виправданим, але як би цю ідею не виражали, вона грає тут вирішальну роль. Замість того, щоб губитися в множинності функціональних відносин, які, вочевидь, уможлиблюють вільний вибір мети, на досягнення якої спрямована вільна дія, тут уточнюються першопорядкові чинники, які скеровують усю економічну еволюцію.

Ми не будемо повертатися до цього, вже аналізованого вище пункту. Ми підсумували класичні розрізнення, щоб ввести останнє визначення, єдине, яке ми залишимо. Фактично, єдине, що нас тут цікавить - це соціальні та історичні закони, які позначають поширення каузальної думки. Проте, якщо йдеться про соціальні закони, ми знаходимо дві форми такого поширення. Одні економічні закони організуються в систему, інші - застосовуються до усіх суспільств, позначають необхідні риси людських угруповань в усі епохи та на усіх географічних широтах (закон еліт, закон розподілу багатств). Водночас історичні закони відрізняються від соціологічних відносин, які ми вивчали, тим фактом, що вони є суттєво історичними. Вони чинні для незворотних змін - для лінгвістичних законів, які проголошують регулярний перехід від однієї форми до іншої, або політичних законів, в яких формулюються типові послідовності режимів або утворень. Зрештою, питання полягатиме в тому, щоб дізнатись, в яких межах існують такі історичні закони. Чи можна відкрити закони, чинні для тотального становлення, чи тільки для ізольованих секторів історичної реальності? Ми розглянемо такі три позиції: а) соціальні закони; б) партикулярні історичні закони; в) проблеми законів історичної тотальності.

\* \* \*

Ми не вивчатимемо теоретичної думки. Це було б предметом іншої книги. Ми обмежимося кількома зауваженнями для того, щоб показати, що якою б не була логіка теоретичної думки, наші результати не будуть скомпрометовані.

Відомо, якою мірою поняття економічних законів є неоднозначним, якою мірою воно зберігає ірраціональні осадки: ідея припису розквітає на поверхні цих удаваних конста-тацій; економічний порядок видається наділений особливою гідністю так, ніби він відповідає якійсь провіденційній гармонії. Ось чому ніколи не ставиться запитання, яке для теорії було б еквівалентним тому, яке ми ставимо історії: чи існує, хоча б по праву, одна та тільки одна економічна теорія? Парадоксальне запитання? Зовсім ні, бо будь-яка теорія включає спрощення реального, якусь раціональну конструкцію на основі більш або менш фіктивних гіпотез. А ргіогі ніщо не перешкоджає тому, щоб економічна теорія обирала з кількох первинних гіпотез. Чи можна сказати, що тільки одна з них відповідає реальності? Так, але лише якщо теорія, як в концепції Сім'яна, вписана в реальність таким чином, що тільки розум може її дешифрувати. Як ми бачили, експериментування недостатньо для доведення теорії - для того, щоб надати встановленим експериментальним шляхом відношенням раціональної необхідності, потрібне концептуальне обґрунтування. Одним жестом знову вводиться сумнів - чи можна зрозуміти інші економічні прогресуючі організації? Чи є чергування циклів з їхнім кортежем руйнувань законом природи чи воно, швидше, є імперативом колективного розуму?

Якою б не була ця множинність по праву, ми опиняємося перед обличчям фактичної множинності: звідси походить суперечність конкретних пояснень. Насправді, один зі способів каузального аналізу, що найчастіше практикується економістами, полягає в якомусь зіставленні схеми та реальності. Наприклад, теоретично безробіття мало б зникнути за умови, якби заробітна платня приблизно урівноважувала приріст продуктивності. І якщо безробіття, далеке від зникнення, має тенденцію до того, щоб стати

постійним, то саме тому, що одна з теоретичних умов не виконується: вище за приріст продуктивності підвищення зарплатні стає причиною феномену, що і заперечує передбачувану гармонію. Безпосередньо зрозуміло, що до такої інтерпретації не дійде з необхідністю ні дослідження згідно з методом Сім'яна, спрямоване на встановлення антице-



дентів та їхніх залежностей, ні, а *fortiori*, визначення причин на основі якоїсь іншої схеми (наприклад, марксистської). В цьому сенсі практично існують різні пояснення одного й того самого факту, тим більше, що вчені помножують суперечливі приписи (накопичуйте, не накопичуйте), їхній арбітраж вимагав би, можливо, доступного, але цієї миті недосяжного знання.

Проте ми можемо, не компрометуючи нашого власного дізнання, полишити сумнівну природу економічної теорії. Випадок економіки, за будь-яких умов, є випадком унікальним. Існують також інші системи (наприклад, юридичні), але вони є ідеальними, а не матеріальними, до того ж, їхня умосяжність відбиває творення самої історії (а не історика). До того ж, теорії є чинними для певної, партикулярної в історичному сенсі, економічної структури. За винятком окремих дуже загальних припущень, які знайшли б місце в якійсь вічній економіці, класичні припущення відповідають капіталізму та застосовуються тільки до нього: чергування фаз не знайшло б собі місця, здається, в повністю керованій економіці. Теорії (за винятком теорії Маркса) висвітлюють тільки функціонування системи, механізм, згідно з яким вона відтворюється. Історичне пізнання зі своїм прислужництвом знову стає необхідним для того, щоб спостерігати та описувати незворотну еволюцію самої системи. Зрештою, будь-яка теорія є абстрактною та частковою, вона не вичерпує ані економічного життя, яке завжди позначене політичними або психологічними впливами, ані а *fortiori* ансамблю такого соціального ладу, як капіталізм. Отже, теоретична систематизація даватиме, щонайбільше, ще один елемент історичній думці, яка, розкриваючи недостатність та ірреальність першої, протиставлятиме її конкретному.

\* \* \*

З категорії статистичних законів, чинних для будь-якого суспільства, візьмемо за приклад формулу розподілу доходів, запропоновану Парето. Завжди та всюди ми матимемо піраміду фортуна - багато бідних в дуже широкій основі, мало багатих на дуже вузькій верхівці.

Визнаємо, насамперед, що цей закон був підтверджений усіма відомими цивілізаціями. Звідси не випливає, що він залишатиметься дійсним для майбутніх режимів, або, щонайменше, потрібно враховувати, що така екстраполяція буде досить ризикованою. Насправді, порівняння суспільств з метою встановлення перерозподілу фортун неминуче тягне за собою усунення незворотної еволюції (якщо така існує), ігнорування можливості інновації. Найбільш переконані соціалісти не приховують того, що економічна рівність, більш або менш повна, якої вони прагнуть, ніколи ще не була реалізована. Можливо, було б нерозумним та необережним на це сподіватись. Але їхнє сподівання не стає від цього абсурдним, тим більше, що підтверджений досвідом закон не може безмежно поширюватись на майбутнє.

Зрештою, припустимо, що цей закон ще підтвердиться, щонайменше, якоюсь певною мірою, у майбутньому суспільстві. Припустимо, що крім цього можна звести всю висоту піраміди до її верхівки (тобто зменшити відстань між найбільшими та найменшими прибутками), збільшити число багатих або рівень середніх доходів. Значення закону залежатиме від ваги, яку приписуватимуть цим змінам стосовно сталих даних. Чи є важливим, передусім, ліквідувати надмірні прибутки, підтягнути більшу частину населення до середнього рівня доходів? Тут йдеться про наднаукові преференції, ці преференції визначають не істину або хибність закону, а інтерес, який до нього виявляють. Припустимо, що закон не забороняє бажаних модифікацій, тоді поле ініціатив, які він дозволяє, є важливішим за кордони, які він встановлює для дії.

Загалом, законам цього типу адресуються два зауваження: вони ніколи не диктують позитивної та імперативної максими. Фактично, вони застосовуються до ансамблю якогось суспільства, але при цьому ізолюють якусь одну властивість, і в цьому сенсі вони є частковими (це слово не повинно розумітись в просторовому сенсі). Замість того, щоб досліджувати перерозподіл фортун, можна звернути увагу на способи відбору багатих, на заняття, які приносять привілеї та владу, на людські стосунки між економічними

класами тощо. Є дуже багато точок зору, з яких може виходити соціолог, щоб аналізувати, а людина дії - щоб змінити соціальну реальність.

Соціальні закони цього типу не вказують на подолання соціологічної каузальності. Всупереч їхньому достатньо широкому застосуванню — оскільки вони були підтверджені усіма суспільствами — всупереч значенню, яке вони мають для глобального ансамблю, вони не долають меж фрагментарного детермінізму, якому слідує соціолог та політик, щоб висвітлити дію, не поневолюючи її, щоб мислити реальність, не відмовляючи судженню в автономії.

\* \* \*

Існування історичних законів є предметом нескінченних протистоянь, бо значення цього терміна є неоднозначним. Якщо під ним розуміють будь-яку регулярну послідовність двох елементів, тоді в людській історії спостерігають певні повторення. Справжні проблеми, як ми бачили, стосуються способу встановлення зв'язків, конструювання елементів та рівня, на якому розгортаються регулярності тощо. Але зазвичай термін "історичний закон" пробуджує більш окреслену ідею історичності. Проте, чим більше вимагається історичності, тим швидше закономірність прагне до зникнення. Бо, в крайньому підсумку, унікальне та незворотне згідно з визначенням становлення не передбачає законів, адже воно не відтворюється (щонайменше, шляхом повернення до витоків), і тут важко уявити керівне начало вищої влади чи правила, яким підкоряється тотальний рух. Ми простежимо поступовий розвиток, пункт відправлення та пункт прибуття якого ми щойно позначили.

З-поміж емпіричних правил, приклади яких ми взяли з праці Макса Вебера, марно було б намагатися виокремити історичні та соціальні закони. Відносини однаково добре пов'язують один з одним як елементи, що співіснують в якомусь певному суспільстві, так і антицедент із наступною модифікацією. Вплив економіки на право сприяє розвитку тієї чи іншої сторони законодавства, орієнтації його змін в певному напрямі. Візьмемо більш точний приклад:

повернення до повсякденного життя харизматичної влади 2 (розподіл місць між довіреними особами керівника, охолодження віри тощо) позначає типову еволюцію, одночасно незворотну в кожному випадку та закономірну, оскільки множинність прикладів свідчить про якийсь різновид не-, обхідності.

Без зусиль відкриваються часткові історичні закони. Наведемо класичний приклад лінгвістичного закону. Від однієї мови до іншої звуку та сенси регулярно піддаються тій чи іншій варіації. Випадок особливо сприятливий, бо трансформація є незворотною та, водночас, підтверджується досвідом, оскільки є незліченна кількість прикладів та оскільки психологічні або фізіологічні мотиви свідчать про історичну орієнтацію.

В міру того, як ми піднімаємося на вищий рівень, складнощі зростають, оскільки число випадків зменшується, а причина еволюції стає неясною. Розглянемо інший класичний приклад - послідовність форм правління, історичний закон, який походить від грецьких філософів. Передусім, для того, щоб порівняння історичних випадків було строгим, потрібно точно визначити демократію, аристократію, тиранію тощо. Потім для того, щоб мати достатню кількість випадків, потрібно, щоб йшлося або про якийсь цикл, або щоб еволюція спостерігалася в багатьох суспільствах. Греки спиралися на цю подвійну верифікацію. Сьогодні ми не мали б спостерігати тільки сприятливі випадки. Певні демократії тривають без виродження. До того ж, типові еволюції є макроскопічними, ізольованими, спрощеними: вони підміняють кожен конкретний історичний ряд схематичним образом, вони організують множинність подій та дій в єдність концептів. їхнє розгортання залежить від зовнішніх умов, їхня неточність є дуже великою, оскільки ритм становлення не є фіксованим. їхнє повторення є невизначеним настільки, що причини цієї макроскопічної регулярності не можуть бути встановленими.

В книзі Сорокіна можна знайти довгий список соціальних циклів, які, як вважається, можна спостерігати. Інсти-

туції, ідеї, населення, розподіл національного доходу, добробут та бідність націй - всі ці феномени піддаються руху у протилежному напрямку. Згідно з Парето, еліти оновлюються, та, загальним чином, за елітою, що спирається на силу, сміливість, насильство, слідує буржуазна, плутократична еліта, інструментом якої є хитрість, інтриги та ідеологія. Так само у зростанні населення були фази розширення, за якими слідували фази зменшення або, щонайменше, сповільненого зростання.

Ніщо не дає нам підстави аргіювати стверджувати або заперечувати існування таких циклів. Чому економіка є єдиною їхньою маніфестацією? Зазначимо тільки, що чим цікавішими є цикли, тим важче їх довести, і тим більш розпливчастою є їхня формула. Про те, що інституції, ідеї та догми народжуються, зростають та вмирають, свідчить досвід. Але жоден закон, здається, не фіксує швидкості цих трансформацій, що може обмежити чинність та використання таких загальностей. До того ж, в жодному випадку не можна довести нескінченного відтворення циклів - їх визнають в обмежені періоди, але не впродовж усієї історії.

Проте цикли та історичні закони означатимуть подолання фрагментарного детермінізму лише за умови виконання однієї з таких умов: застосування до якоїсь інтегральної темпоральної історії (таким чином, щоб регулярність впродовж усієї тривалості виключала акциденти щонайменше у визначеному секторі); застосування до якоїсь історичної тотальності (таким чином, щоб зникали руйнівні впливи, а макроскопічний закон діяв, не зустрічаючи жодного опору). Обидві умови можуть бути достатніми, незалежно одна від одної. Щоб встановити реальну періодичність, періодичність без кінця, потрібно звертатись до конкретного, замість того, щоб конструювати схеми. Щоб встановити закони тотальних еволюцій, потрібно навпаки виробити метод систематичного порівняння. Зараз ми швидко розглянемо ці дві проблеми. Підкреслимо, передусім, результати попереднього аналізу: часткові історичні закони становлять спеціальну форму фрагментарного детермінізму, який ми вивчали у попередній частині. Ані процедури верифікації, ані якість результатів

не є іншими. А з погляду логіки зовсім байдуже, яким чином подаються аналізовані випадки: шляхом циклічного повторення або шляхом зближення непов'язаних суспільств або епох.

\* \* \*

Чи можна в позитивному сенсі відкрити ритм історії в цілому? Приблизно так слід було сформулювати останнє запитання, яке підказане темпоральним або просторовим розширенням дії історичних законів. Ми повинні повністю абстрагуватись від ціннісних суджень, передбачених гіпотезою прогресу або занепаду. У випадку певних параметрів, які можна дослідити об'єктивно (зростання населення, розподіл доходів, багатство націй), саме наука, а не філософія, повинна встановити темп історичного руху.

Темпоральне розширення вочевидь не може бути успішним. Ані для економіки, ані для населення, ані, ще менше, для політики не можна встановити вічного циклу, який відбувався би над розривами історичної безперервності. Натомість, в логічному сенсі, всередині історичних тотальностей подібне розширення можна розглядати -певний сектор соціальної реальності демонструватиме чергування фаз від початку до кінця (щонайменше певної тотальності).

Отже, розглянемо передусім просторове розширення. Чи існують закони культурної еволюції, закони, чинні для еволюції кожної культури, підтверджені порівняльним спостереженням за всіма культурами? Очевидно, що таке запитання не передбачає відповіді а ргіопі. Ніхто не може наперед встановити та передбачити крайні межі макроскопічного детермінізму. Практично, немає жодного закону такого порядку, визнаного усіма чи більшістю істориків. Чи є ідея подібного закону логічно абсурдною або суперечливою?

Якими є кроки, теоретично необхідні для позитивного встановлення такого закону? Передусім, соціолог обмежує ансамблі, трансформації яких він порівнює. Якщо йдеться про часткові закони, то обмеження як окрема форма відбору є з погляду легітимності незначним; легітимність

доводиться плідністю. Цього разу, оскільки ми шукаємо тотальні та реальні еволюції, наукові єдності повинні відтворювати єдності, вписані в історію. Інакше кажучи, якраз порівняння поступово підказуватиме потрібні єдності. Розкrojовання та порівняння дійсно стають солідарними. Практично, це розкrojовання а priori змінюється разом із інтересом історика: Лампрехт береться за національні єдності, Шпенглер - за культурні, Тойнбі також встановлює культурні єдності, але їхні умовсяжні поля дослідження не збігаються з полям Шпенглера.<sup>1</sup>

Ці індивідуальності потім дають змогу комбiнувати своєрідність кожної історії із повторенням, за браком чого закон би зник. На думку істориків, подібність культур та оригінальність кожної з них варіюються. До того ж, синтез індивідуальності та регулярної еволюції із необхідністю веде до якоїсь біологічної метафізики. Типові фази у Лампрехта так само, як і у Шпенглера відповідають різним періодам життєвого становлення. З іншого погляду, ці два підходи є достатньо різними. Лампрехт визначає кожен історичну добу через якусь психологічну доміную, що простягається від індивідуальної психології до психології колективної; фактично, різні терміни — символізм, конвенціоналізм, індивідуалізм, суб'єктивізм — виконують, передусім, функцію синтетичних принципів, що організують вже відомий матеріал. Натомість, ця психологія підказує нам пояснення механізму еволюції, а саме, законів дезінтеграції та реінтеграції. Шпенглер, навпаки, за допомогою суміші фантазії та інтуїтивного осягання вміло використовує дискримінуюче зближення, яке встановлює одночасно паралелізм фаз та оригінальність кожної тотальної історії. Чи потрібно говорити про довільність, що вводиться в їхні синхронічні таблиці?

Чи потрібно йти далі? Чи існує суперечність між морфологією та закономірністю (у тому сенсі, яке надає цьому слову наукове пізнання)? Відстань між макроскопічними законами та елементарними регулярностями здається величезною. До того ж, число повторень тут неминуче зменшене. Зрештою, ніхто не ізолює та не конструює тих самих елементів, тут лише претендують на позначення

аналогій неспівмірних історій. Щоб трансформувати еволюційні схеми в закони, потрібно уподібнити аналогію та ідентичність таким чином, щоб послідовність аналогічних фаз змішувалася із повторенням тих самих феноменів.

Зрештою, використане логічне поняття є не таким вже й важливим. Набагато важливіше позначити суттєву невизначеність та, так би мовити, внутрішню правдоподібність таких панорамічних бачень. Гіпотеза про те, що можна оприявити певні часткові регулярності (певні сектори чи певні властивості) шляхом зближення культурних едностей а priori є прийнятною та, навіть, ймовірною. Але щоб досягнути незмінних законів універсальної історії, потрібно кожній індивідуальності надати якоїсь автономії та якоїсь абсолютної своєрідності. Проте безперервність духовної еволюції (щонайменше відносна безперервність) здатна зробити таке висловлювання менш парадоксальним (автономія кожної культури не знищується; математичні істини, відкриті греками та інтегровані у споруду сучасної науки, солідарні з філософією, живою настановою греків). Ізолювання культур знову дасть місце обмінам, запозиченням або відносинам. Більш пізні культури не розпочинатимуться з тих самих позицій, з яких розпочиналися примітивні культури. А у позитивному порядку більше не буде підстав для удаваної фатальності, якій вони підпорядковувалися б.

Подвійній західній традиції, едності людської історії та тисячолітній еволюції до мети, визначеної більшою або меншою мірою задалегідь, Шпенглер протиставляє дві суперечливі догми: неминучі цикли всередині самотніх культур. Але ці догми у будь-якому випадку не можуть спиратись на каузальні припущення. Фактично, в міру того, як ми піднімаємось на більш високий макроскопічний рівень, зростає рівень довільності процесів організації та відбору даних. До того ж, закономірні, позитивно проінтерпретовані відносини означають щось більше, ніж партикулярні, типові еволюції, які є більш або менш правдоподібними при відносному наближенні. Для того, щоб надати їм вигляду долі, соціолог підміняє ймовірні розмірковування метафізичними декретами і невловимі



індивідуальності сліпо підкоряються трансцендентним за конам, які людський мозок чудесним чином зміг розши- фрувати.

\*\*\*

Первинність історичного закону щодо каузальних відносин знову, таким чином, призводить або до зусилля, спрямованого на досягнення макроскопічного або тотального рівня, або до претензії на осягнення закону якогось незворотного становлення. Можливо, ця остання претензія грає вирішальну роль, бо в законах еволюції теологічні спогади перемішуються із позитивними поняттями. Звичайно, останні можна розглядати як очищені залишки провіденціалістської містики. Потрібно також підкреслити спільність, яка існує між тими й іншими, та ідентичні гіпотези, які виправдовують зближення енциклопедичних соціологій та традиційних філософій історії.

Якими є ті питання теологічного порядку, які наука могла б оновити та зберегти, оскільки вони насправді не йдуть у розріз із науковим знанням? Видається, передусім, що тенденції еволюції є калькою цих іманентних становленню законів, які уявляли по той або по цей бік феноменів. Безумовно, кожен індивід намагається розмістити себе в історії, позначити точку, якої досягає еволюція економічного або політичного режиму, із яким індивід волею-неволею відчуває себе солідарним.

Так сьогодні встановлюють найхарактерніші трансформації капіталізму, починаючи з нашого століття, та організують ці різні трансформації у якусь серію. Отже, цілком достатньо продовжити подумки цю сингулярну послідовність, щоб виявити тенденції еволюції. Останні логічним чином спиратимуться на одну-єдину претензію — вони, просто проєктують продовження визнаного минулого у майбутнє відповідно до певної ймовірності. Ймовірність може бути підтверджена аналізом теперішнього, оприявленням глибинних основ структури економіки, які пояснюють передбачені та спостережувані зміни.

У випадку соціальної сфери такі припущення позначені усією палітрою нюансів, починаючи з розпливчастої прав-

доподібності та аж до ймовірності, близької до очевидності їхню чинність визначають три фактори. Передусім це аналіз теперішнього, який обґрунтовує передбачення та !" який більшою або меншою мірою є близьким до теорії необхідності, ідеальним зразком якої є марксистська схема (занепад із необхідністю впливає із внутрішніх суперечностей, напрямок становлення є так само фатальним, як і | актуальний процес, згідно із яким відтворюється капіталізм). Далі — розширення та вточнення інтерпретованих даних. Нарешті, це ізолювання сектора, варіації якого розглядаються. У випадку економіки автономія є достатньо широкою для того, щоб, залишаючи про запас гіпотезу акцидентальних потрясінь, описові прогнози підтверджувались із достатньою легкістю (ми маємо тут на увазі прогнози, які стосуються регресії лібералізму та конкуренції, зростаючого втручання держави тощо, а не передбачень, які стосуються цін та цінових циклів і ґрунтуються на регулярностях). Натомість, як тільки надто розширюється поле застосування, як тільки внаслідок цього судження починають спиратися на відчутно довільний вибір, правдоподібність тверджень різко зменшується. Кожен конструює свої тенденції еволюції. Кожен вигадує той чи інший ансамбль фактів та запитання ставиться знову: чи підпорядковується тотальна історія певним тенденціям, які індивід міг би розшифрувати, спираючись на факти?

Дуже близькими до цих тенденцій еволюції є закони тенденцій, що вказують напрямок орієнтації якоїсь окремої історії. У подібний спосіб соціологи формулюють той чи інший релігійний закон, наприклад, закон персоналізації або спіритуалізації, згідно з яким боги стають все більш персоналізованими, а релігії - все більш етичними. Але ці удавані закони, якщо вони виводяться із простих констатацій, позначені ризиком усіх екстраполяцій, які здійснюються на основі фрагментарних даних. Коли протягом певного часу помічають рух у якомусь певному напрямку, ніщо не перешкоджає регресії або відхиленню. Водночас, ці закони набувають автентичного наукового характеру, якщо вони підтвержені або пояснені елементарними психологічними або логічними істинами.

Ми так довго вірили в прогрес історії, що в розумі почали вбачати природну зрілість людського духу, а в забобонах минулого - еквівалент дитячої мрійності. За браком психології або логіки їх доводили до чистої емпірії - там де один історик бачить закон чергування, інший - закон деградації... Можливо ці часткові закони можуть бути верифіковані, але ж йдеться про осягнення закону часткової еволюції впродовж усієї її тривалості чи навіть закону тотальної еволюції. Проте наука виглядає нездатною наздогнати амбіції філософії.

Ми завжди натрапляємо на одну й ту саму непевність ритму або інтегральної історії, або історії в цілому. В попередній частині ми бачили, що історик завдяки цінностям, які він обирає, та позиції, яку він займає, здатен визначити цю непевність. Натомість, об'єктивна, щонайменше каузальна, наука, на наш погляд, не може дати відповіді на подібні запитання - правомірні запитання про факти — оскільки вона не знає, чи існують закони. Це незнання, по суті, є нормальним, бо для того, щоб помітити незворотний або циклічний ритм становлення, якийсь певний напрямок або його відсутність, потрібні простота, регулярність та безперервність, які виключатимуть акциденти та складність соціальних подій. Змушений обирати, історик ризикує позначати досвід своїми перевагами, або, щонайменше, підкорити досвід своїм перевагам, хоча б тому, що в природі людини та духу він не розпізнає неминучого покликання. За браком цього каузальна думка досягає лише більш або менш випадкових загальностей, більш або менш часткових законів - сконструйованих та ймовірних формул, які віра та пристрасть приймають за фатальності.

### III. КАУЗАЛЬНА СИСТЕМАТИЗАЦІЯ

До цього моменту ми так і не знайшли принципів систематизації. Ані поєднання історичних та соціологічних каузальностей, ані соціальні або історичні закони не відповідають потребам синтезу, оскільки вони не піднімаються над дисперсією та фрагментацією детермінізму. З певної точки зору соціальні закони охоплюють значно ширший ансамбль, вони простягаються в якійсь значнішій тривалості, вони згруповують факти на дещо вищому рівні. Разом з таким розширенням зростає їхня непевність, але вони залишаються частковими та незв'язними.

Проте, в певному сенсі, будь-яка історія вирішує проблему систематизації. Обмежене дослідження виходить з певного початку та дістається певного кінця, вибір пунктів відправлення та прибуття залишається зовнішнім щодо каузальної думки. А fortiori в суцільній розповіді необхідні відносини вимагають якоїсь організації.

Ми послідовно розглянемо три запитання: чи існує, чи може бути відкритим примат тієї чи іншої причини? Чи можна перерахувати всі причини? Чи можуть бути оприявлені сталі відносини між типовими причинами? Ці три запитання залишаються природним чином підпорядкованими фундаментальному запитанню цього параграфа: чи пропонує сама каузальна думка принципи систематизації?

\*\*\*

Твердження: "ідеї керують світом" або "виробничі відносини є визначальним фактором історичної еволюції" є так само банальними, як і сумнівними. Але дуже рідко турбуються про те, щоб критично розглянути претензію на формулювання подібних тверджень. Чи є філософською постановка питання: саме ідеї або інтереси керують світом? Чи є філософською постановка питання: саме продуктивні сили є, або не є, первинним, або виключним, або домінуючим чинником історії? Ми беремо останню тезу як

приклад, але ми критикуємо її загальним чином (критика рівною мірою стосувалася б іншої теорії первинного чинника).

Залишимо осторонь вагання стосовно конструкції елементів - потрібно виходити з продуктивних сил чи з виробничих відносин? Виробничі відносини охоплюють юридичні правила та певні політичні форми чи лише техніку та економічну організацію? Якщо безмежно розширювати первинний чинник, то чи не опиняємось ми перед спокусою відкрити всередині цього терміна справжню першопричину? Кожен вільний визначати виробничі відносини на свій смак<sup>16</sup>, але якою б не була їхня дефініція, вони не можуть стати виключною причиною.

Як насправді можна довести висловлювання: виробничі відносини визначають суспільство в цілому? Можна вдатися до статичного доведення за допомогою соціологічних загальностей: певний стан елементів "виробничі відносини" регулярно зумовлює певний стан елемента "політичний режим", "ідеологічний режим" тощо. Проте таке доведення зазнає невдачі: однаково розвинені капіталістичні режими комбінуються з дуже різними політичними утвореннями, а ці утворення деколи змінюються в якійсь країні, безвідносно до економічних змін та не збігаючись з ними. Політична еволюція, наприклад, має певну автономію, хоча і залежить в цілому від економічної еволюції. Можна вдатись також до історичного доведення: відштовхуючись від будь-якої події каузальна регресія доходить до якоїсь економічної причини, і остання буде справжньою причиною або останньою причиною. Усі погодяться з тим, що, відштовхнувшись від будь-якої події, каузальна регресія дійде до економічної причини. Потрібно лише здійснювати дослідження достатньо довго. До того ж, різні причини досить сильно переплетені для того, щоб дослідник відносно швидко наштохнувся на якийсь економічний антицедент. Але проблема полягає у тому, щоб знати, чому та як такий антицедент може називатись справжньою або останньою причиною. Ми аналізували

---

<sup>16</sup>Звичайно, соціолог законно цікавиться точними дефініціями таких концептів, як економіка, техніка, виробничі відносини. Але ці дефініції ще не уможливають вирішення каузальної проблеми.

механізми історичного дізнання: неможливо, щоб із самого початку та загальним чином можна було сказати, який антицедент є визначальною причиною. За яким правом зупиняються в якийсь момент регресії? Після будь-якого економічного антицеденту можна виявити інші, не економічні антицеденти. Який сенс надається виразу кінцевий підсумок? Як довести, що завжди саме ситуація є автентичною причиною якоїсь події та що ця ситуація сама є наслідком режиму виробництва?

Передусім, можна уявити якийсь різновид метафізичного розрізнення сутності та видимості історичної реальності; економіка буде сутністю, інші дані — видимістю. Але ніхто ще не дав строгого визначення цій опозиції, серед них і ті окремі марксистки, що (як і всі ті, хто хоче осягнути головні лінії історії, не вдовольняючись при цьому відбором) часто намагаються дискваліфікувати факти, які не можна пояснити економікою, називаючи їх вторинними або поверховими. Статично, економіка є базисом; динамічно, в крайньому підсумку, вона визначає майбутній порядок.

Ми можемо прийняти статичну формулу, але тільки визнавши, що вона вже не є каузальною. Дійсно, щоб зробити з неї соціологічну істину, потрібно було б сконструювати елементи причини та наслідку (певний стан економіки, певний стан політики), але це повертає нас до неможливості доведення. Цілком легітимним є опис якогось суспільства на основі виробничих відносин, хоча така легітимність повинна спиратись на зовнішні щодо каузальності аргументи, а плідність цього методу залежить, напевне, від окремих суспільств.

У динамічному сенсі формула вимагає того, щоб на основі даних виробничих відносин можна було передбачати систему майбутнього: в кінцевому підсумку колективна власність на засоби виробництва посяде місце індивідуальної власності. Як ставитись до цього передбачення? Якби економіка підкорялася якомусь виключно автономному закону, то передбачення та пояснення були б однаково можливими. Але діалектика різних історичних тотальностей минулого є наслідком не незалежної економічної еволюції, а взаємодії елементів (наприклад, наука з усією очевидністю реагує на розвиток техніки). Так само, звертаючись до майбутнього, не можна порівнювати еволюцію

економіки з якимсь власним рухом, який продовжується, незважаючи на зовнішні впливи; її можна порівняти з головною лінією якогось складного становлення. Через це строгість передбачення зменшується; припустимо, що капіталізм, заплутавшись у своїх суперечностях, стає нездатним до прогресу, реакція людей на катастрофу не є відомою заздалегідь, і дрібний пролетаризований буржуа здатен надати перевагу іншому, ніж комунізм режиму. Внаслідок цього передбачення стосуватиметься тільки певних властивостей системи (бюрократія, концентрація підприємств, етатизм тощо), а не тотальності або деталей майбутнього суспільства; у свою чергу суперечливе волевиявлення стосуватиметься скоріше поля невизначеності, аніж немінучих елементів, до яких пристосовуються усі доктрини. Додамо, нарешті, що можливістю часткового (ймовірного) передбачення характеризується не лише економіка. Певні риси будь-якої майбутньої політики можуть бути виведені із актуальної політики. Відносна автономія кожного руху дає змогу зрозуміти ці фрагментарні передбачення, так само, як і поразку спроб вивести усі чинники з одного-єдиного фактора.

Але, скажуть нам, така негнучка, лінійна каузальність не відповідає діалектичній думці, яка не знає такої причини, яка не була б одночасно наслідком. Головним тут є взаємодія різних історичних сил, де економіка є домінуючою силою. Ми охоче визнаємо це поняття взаємодії, яке не є ані специфічно марксистським, ані специфічно діалектичним (взаємодія стає діалектичною, коли вона вписується у прогресію, коли антитеза як реакція на тезу, як вимушений твір творця, визначає досягнення вищого елемента, який поєднує два попередні<sup>17</sup>). Співіснування визначається інтеракцією. Якщо розглядаються два ансамблі, з одного боку, політичний, з іншого — економічний, то звичайно, потрібно буде визнати наявність обміну впливами.

---

\*Або, також, коли елементи заперечують один одного, суперечать один одному замість того, щоб просто діяти одні на одних.

Але як тільки ми спускаємось до деталей, взаємодія ставить проблему: в якому сенсі в певний момент здійснюється дія? Я не претендую на твердження, що ми завжди маємо тут зв'язок у якомусь єдиному сенсі - формула інтеракції виражає межі нашого знання й нашого аналізу так само, як і структура історичного світу. На нижчому або вищому рівні ми можемо знайти якийсь провідний елемент.

Що ж стосується домінуючої ролі, яку закріплюють за економікою в цій універсальній взаємозалежності, то її значення та важливість малозрозумілі. Виключна або визначальна дієвість економіки може мати місце у філософському доведенні або, щонайменше, у такому, що передує емпіричному дослідженню. Але якщо усі історичні реальності є дієвими, то як можна проголосити наперед, для усіх суспільств, що певна причина є домінантною? Таке припущення можливе тільки в разі безмежного узагальнення фрагментарних результатів. Звичайно марксистичні, просякнуті науковим фанатизмом, успадкованим від попереднього століття, тішаться тим, що їхня філософія є наукою, так само як їхня наука - філософією. Але якщо матеріалізм зводиться до цієї простої тези, то винятково важлива роль економічного чинника буде поступово применшуватися і таким чином вигравати у правдоподібності в міру того, як до неї втрачатимуть інтерес. Бо хто ставить під сумнів значний вплив економіки на історичне становлення?

Щоб уникнути розчинення доктрини у розпливчастому узагальненні каузальної дії, властивій економіці, намагатимуться надати строгого сенсу ідеї домінування. Але ця спроба приречена на поразку так само, як і зусилля виправдати її виключну дієвість. Стосовно якого елемента вимірюватиметься це домінування? Чи можна говорити про якесь домінування, яке існувало в усіх суспільствах і проявлялося би в усіх історичних феноменах? Така концепція, якщо припустити, що вона не є самосуперечливою, вимагала би нескінченного доведення, що поширювалось би на всю історію. Відтепер вона не відповідає нашому рівню знань, бо ідеологічні, релігійні або політичні



феномени не здаються такими, що мають своєю домінуючою причиною економіку (Яка економічна причина може пояснити перехід від політеїзму до монотеїзму? Еволюцію сучасної фізики? Хрестові походи або релігійні війни?) Зрештою, ми завжди повертаємося до однієї й тієї самої аргументації: чи зважається в кожній конкретній ситуації дієвість різних антицедентів? Як можна визначити наперед унікальний та сталий результат сингулярних еволюцій?

Тези вульгарного марксизму, які ми щойно обговорювали (на наш погляд, будь-який марксизм, який вважає себе наукою, а не філософією, є вульгарним марксизмом, несвідомим самого себе), є результатом подвійної помилки беззастережного узагальнення суджень, чинних для нашої доби, та нехтування філософським значенням ніби-то наукових формул. Маркс 18 спочатку дослідив сучасне йому суспільство та дійшов висновку, що структура суспільства суттєвим чином залежить від економічного режиму. Спостереження, безперечно, доречне, але його не можна застосувати до всього минулого. Однак цей аналіз теперішнього переплітався із ідеєю, що людина передусім визначається працею, а людство - створенням засобів виробництва і, таким чином, самого середовища. Звідси походить можливість аналізу різних цивілізацій з погляду умов існування, визначених технікою та економікою. Забування одночасно історичних витоків та філософського походження теорії призвело до появи усіх нюансів вульгарного матеріалізму, всіх словесних суперечок щодо примату, винятковості або домінування економічного чинника. Суперечок безплідних, бо систематизація, що відштовхується від цього чинника, не доходить і не може дійти до каузальної думки (наше спростування в тих самих термінах могло б стосуватися будь-якого іншого чинника). Фактично, марксистська систематизація була антропологічною, а не каузальною, в центрі її перебуває ідея людини, а не ефективність якоїсь певної причини.<sup>1</sup> Отже, на попередніх сторінках ми не ставили собі за мету спростування марксизму,

---

\*Він досліджує відносну автономію економіки та факт того, що місце індивіда у процесі виробництва визначає місце, яке він займає у соціальній ієрархії. Сьогодні більше не існує станів, але існують класи.

тому що ми не розглядали головних ідей філософії марксизму, а саме, історичної діалектики (конституювання тотальностей, на основі виробничих відносин, інтелігібельності зв'язків однієї тотальності з іншою, діалектики - заперечення та заперечення заперечення — історичного руху).

\* \* \*

Число причин або історичних чинників є нескінченним. Ми не маємо наміру побіжно оглядати їх: єдине, що нас цікавить, це принцип їхньої класифікації; всі дисципліни від логіки до метафізики, включаючи історію й соціологію, зацікавлені у такій класифікації.

Ми розрізнятимемо, передусім, горизонтальні класифікації, історичні, або, так би мовити, інституційні класифікації, та класифікації наскрізні, які, як вважають, здатні відтворювати об'єктивну ієрархію сутностей. Теоретичні, психологічні або антропологічні класифікації, що спираються на тенденції людської природи, є проміжними. Ці розрізнення не виключають комбінацій. Так, класифікації на кшталт класифікації Шелера намагаються здійснити їхній синтез.

Логіко-метафізичні класифікації, такі як класифікації Майнеке або Бера - біологічна, психологічна чи духовна каузальність, та випадковість, необхідність і логіка, видаються нам не дуже корисними. Практично, історик ніколи не знає того, що в конкретній події, такій, якою вона дається йому в усій своїй повноті, залежить від кожної категорії\*.

Метафізичні ієрархії (ієрархії Огюста Конта та Ніколая Гартмана), взяті як історичні класифікації, наражаються на одне й те саме заперечення. Звичайно, фундаментальна теза "нижче зумовлює вище, яке залишається автономним" має, можливо, філософське значення. Звідси виводяться зв'язки, що йдуть від життя до свідомості, від свідомості до духу. Але тут важко переходити від концептуальної метафізики до історичної реальності. До того ж, такі твердження тією мірою, якою вони є чинними, піддаються

прямому доведенню (як наприклад те, що стосується передуюваності ідей як таких); останній метод має ту перевагу, що він не нехтує специфічністю різних історичних тотальностей, не переводить відмінність духовних універсумів та множинність людської діяльності в терміни каузальності.<sup>1</sup>

Горизонтальна класифікація уникла б, звичайно, цієї критики. Можна перерахувати інституції (церкви, сім'ї, корпорації, держави тощо), які історик знаходить у більшості випадків, але їхнє виокремлення залежить від суспільств та епох, від зацікавлень ученого. До того ж, можна досягти якогось *memento* причин, функція якого полягала б у нагадуванні спостерігачу про наявність різних феноменів для дослідження. Така класифікація у жодному разі не дорівнюватиме систематизації, бо вона залишає невідомими зв'язки причин.

Всім цим вимогам відповідатимуть лише змішані класифікації, які виявляють, одночасно, історичні сили, наскрізні для становлення, та інституції, які є їхнім виявом або, так би мовити, втіленням. Таким є випадок теорії Шелера. Вона ґрунтується на розрізненні матеріальних та ідейних факторів. Зміст, *so-sein* ідей, завжди незалежний від соціальної реальності, а духовна дія завжди незалежна від біологічної чи історичної індивідуальності. З-поміж ідей як теми для дослідження обираються тільки ті, які реалізувалися за певної доби (Шелер, здається, розмірковує одночасно про культурну реалізацію ідей та про історію чистих ідей). Дія еліт становить позитивний чинник творчості. Вільний в емпірії, дух завжди безсилий у світі. Реальні чинники в кожную добу визначають теперішнє та майбутнє, фіксують поле невизначеності. Ідеї мають здатність тільки на якусь мить зупинити, сповільнити або, в крайньому разі, зорієнтувати еволюцію, яка здійснюється без них, а якщо вони повстають, то і всупереч їм. Шелер вказує три реальні чинники: сексуальність (сім'я), воля до влади (політика), бажання багатства або пошук засобів існування (економіка). Така теорія історії позначена якоюсь філософською антропологією: та сама свобода й та сама безсилість духу в індивідуальній та колективній долі. Інституції прив'язані до інстинктів за допомогою останньої мети,

якій вони відповідають. Тільки роль еліт характеризує власне структуру історії. Та, знову ж таки, трансформація еліт і суспільств пояснюється психологічною зміною керівних груп (торговці приходять на зміну воїнам). Так само більша або менша свобода духу стосовно соціальної матерії, його більша або менша ефективність виражають старіння людини, яке відбиває колективну долю. Послідовне панування реальних чинників, закон процесії ідейних чинників (зв'язки в різні епохи крові та політики і економіки, релігії та філософії і науки) є, водночас, антропологічними та історичними, трансцендентними становленню та верифікованими ним.

Ми не обговорюватимемо в деталях ці широкі загальності, непевні та невимогливі. Ми обмежимося тим, що вкажемо принципові напрями нашої критики таких концепцій.

Перехід від тенденцій до інституцій викликає два заперечення. Шелер вважає, що вся людина цілком та повністю втягується в якусь партикулярну діяльність. Без голоду та спраги не було б економіки, але без науки сучасна економіка була б незрозумілою. Так, сім'я передбачає як сексуальний інстинкт, так і розуміння юридичних норм. Але як за допомогою цих імпульсів, що вважаються сталими, пояснити історично змінні інституції? Теоретична конфігурація мало відповідає історичній. Ідеї та пристрасті, потреби та знання завжди змінюються та переплітаються. Природа людини, встановлена зусиллями абстракції, виявляє себе лише у вигляді конкретно нередукованих настанов.

Припустимо, що кінцеву мету (реальну тут, ідеальну там), створює опозиція двох категорій факторів. Єдиним наслідком цього буде автономія ідей (релігія, наука, філософія) як таких. Оскільки ідеї стають силами, інтегруючись в пристрасті, ми натрапляємо на множинність чинників. І знову ми запитуємо себе, яким чином а рїогї стосовно надісторичної антропологїї, можна визначити зв'язок чинників, соціальне втілення яких змінюється разом з епохами. До того ж, імпульси, ізольовані філософією, проявляють себе нероздільно в усіх інституціях: потрібно, щоб

зв'язки між чинниками були прямо спостережуваними та доведеними. Ще раз ми приходимо до психології або метафізики, закамуюваної під теорію історії.

Припустимо, як підказує Шелер, що ці тези є найзагальнішими соціологічними законами. Яким чином ми можемо зберегти примат якогось чинника?

Вище ми показали неможливість досягнути першої та виняткової причини ансамблю минулого. Якщо ми усамітнімося всередині певної культури, чи зможемо ми зафіксувати визначальний елемент? Само собою зрозуміло, що нам потрібна каузальна, а не психологічна інтерпретація такого примату — безперечно, типи людей різняться в різні епохи. Шелер дає дві формули: він говорить про незалежне варіабельне та про фактор, який фіксує маржу невизначеності.

Поняття незалежного варіабельного видається нам недоказовим. Воно, фактично, припускає абсолютну автономію часткової еволюції. Проте навіть за доби капіталізму рух економіки не є незалежним та ізольованим. Політика, якщо вона є наслідком економічної ситуації, реагує на свою причину. Тоталітарні режими достатньо добре продемонстрували нам, що вплив держави не обмежується ринком.

Візьмемо другу формулу, формулу маржі невизначеності. Вона видається більш прийнятною, оскільки є статичною, та, з іншого боку, її можна було б підкріпити неспростовними аргументами. За капіталістичного ладу певні риси соціальних відносин або індивідуальної екзистенції є немінучими (опозиція класів, роль грошей тощо), так, ніби економіка насправді окреслює межі, всередині яких розігруються варіації, що приписуються іншим факторам. В цьому сенсі формула зберігає чинність. Залишається дізнатись, чи за кожної доби один-єдиний фактор створює рамку для всіх інших феноменів.

Звернемося до будь-якого суспільства. Відповідно до природи його економіки ми можемо зробити висновок про відсутність певних інституцій, якщо не про наявність точно визначених інституцій: це є наслідком солідарності, яка об'єднує різні частини якоїсь тотальності. Але відштовхуючись

від якогось політичного, юридичного або релігійного феномена, ми досягатимемо аналогічної ситуації. Певна політика неспівмірна із будь-якою економікою, так само як певне право неспівмірне із будь-яким режимом виробництва та обмінів. Більше того, в кожную добу вибір якогось елемента є якщо не обов'язковим, то, щонайменше, особливо зручним та мотивованим. Але якою б не була відправна точка, висновки є швидше негативними, аніж позитивними: певна економіка виключає певну політику (наприклад, керована економіка — формальну демократію); висновки також можуть формулюватися в термінах тенденцій: певна економіка сприяє певній формі влади. У міру просування до найвіддаленіших феноменів тенденції стають все більше невизначеними. Поле варіацій, яке неможливо точно окреслити, є лише метафоричним вираженням одночасно соціальної єдності та дисоціації колективної екзистенції.

Проте ці формули виходять поза межі нашого знання, найкращим доказом чого є суперечність між амбіцією ретроспективних пояснень та бідністю уточнень. Часткові передбачення, проєкції на майбутнє фрагментарної каузальності, встановленої згідно із досвідом, були б цілком успішними. Але передбачення системи майбутнього (економічної або соціальної систем) здійснюється за образом та подобою нашої глобальної інтерпретації теперішнього. У зв'язку із тією чи іншою відносно сталою даністю воно фіксує певні властивості інших інституцій (необхідні або такі, що виключаються). Із цією позитивною тезою змішується згадка про історичні синтези: розгорнуті в минулому, суспільства постають перед дослідником як масивні єдності, маніфестації сили або волі, які заднім числом набувають чогось на кшталт всемогутності. Але фактично людина ніколи не дозволяє зачинити себе в одній-єдиній інтенції, вона маніфестує свою непередбачувану свободу через множинність універсумів, в які вона проєктує свої мрії, свої сподівання або множинні образи свого реального життя. Єдність історичних тотальностей, яку історик неминує конструює, не є єдністю механічного складання або припасовування елементів,

що відбуваються після їхнього розкриття у площині причин - вона є єдністю, іманентною спільноті, нав'язаною етичною істиною або людським покликанням.

\* \* \*

Немає першодвигуна тотального історичного руху — таким буде, одним словом, висновок нашого розгляду. Цей висновок ми могли б в іншому місці вивести просто з принципу будь-якого каузального дослідження, бо існує суперечність між ствердженням, а priori або a posteriori, якогось каузального примату та методологічною гіпотезою детермінізму, а саме, аналізом та порівнянням.

Таким чином, ми зберігаємо у правах інші процедури. Перехід від однієї тотальності до іншої може бути зрозумілий як необхідний не у зв'язку із спостережуваними регулярностями, а стосовно внутрішньої необхідності умосажних відносин. Діалектика, можливо, узгоджує тези, які з погляду розсудку кристалізуються у непримиренні суперечності. До того ж, потрібно підтримувати розрізнення, не змішуючи психологію, історію та антропологію, не ставити перед каузальною думкою завдання, які перевищують її можливості й, цілком ймовірно, навіть можливості людського духу.

## IV. ІСТОРИЧНИЙ ДЕТЕРМІНІЗМ

Негативні результати двох попередніх параграфів привели нас до відправної точки. Розпорошені регулярності комбінуються між собою та із сингулярними рядами для того, щоб окреслити головні лінії історичного руху, позначити межі та передбачити наслідки дії.

Нам залишилося, щоб охарактеризувати історичний детермінізм, з'ясувати матеріальні результати, включені до нашого логічного аналізу. Чи сумісні каузальність та структура історичного світу? Чи організується вона в якийсь автономний досвід? В якусь тотальну та інтелігібельну єдність?

\* \* \*

Традиційні дискусії навколо використання каузального поняття в історії найчастіше стосуються першого запитання, яке ми щойно сформулювали. Замість того, щоб визначити причину як постійний антецедент, детермінізм розглядають у світлі фізичного детермінізму в його найстрогішій формі. Звідси постає проблема: чи існують історичні закони? Це складна проблема, більш метафізична, аніж логічна; тут намагаються розрізнити конкретно окремі каузальності (психологічні, біологічні, навіть соціологічні), або ще, протиставляти історичну випадковість природній необхідності та намагаються знайти посередника між ними.

Зрозуміло, розглянуті як причини антицеденти не є одними й тими самими в різних науках, і в цьому сенсі історичний детермінізм є психологічним (мотиви, рушійні сили, ідеї тут є причинами). Механізм суспільств видається так само відмінним від механізму фізичних феноменів, як останній, в свою чергу, відрізняється від функціонування живого. Порівняння цих різних детермінізмів не є зайвим але, або ми досліджуємо сутності та, внаслідок цього, залишаємо осторонь трансцендентні



визначення, або беремося за організовані досвіди. Змінюється не поняття причини, а конструювання концептів та організація відносин. Отже, порівняння структур мало б відбуватися після, а не до логічного аналізу. Ці структури піддаються як науковому спостереженню, так і феноменологічному опису.

Розглянемо спочатку аргументи тих, хто хотів би усунути каузальність з людського світу. Їх можна звести до двох припущень: або стверджують, що послідовності історичних фактів виключають зв'язки причини із наслідком, або, маючи справу з подіями, не можуть встановити ізольовані регулярності.

Перший аргумент ми одразу ж відкидаємо. Між причиною та наслідком існує не лише сталий зв'язок - від мотиву до дії, від принципу до наслідків дух розкриває внутрішню інтелігібельність (цілком можливо, що ця інтелігібельність проявляється на всіх рівнях). Але остання несумісна із необхідністю, що не завжди має вигляд механічної або фізичної; наслідок в історії не є реакцією на антицедент так само, як м'яч реагує на поштовх, якого зазнає, або розширення тіла на зростання теплоти. Регулярна послідовність становить необхідну та достатню умову. Звичайно, між двома елементами рівняння не встановлюватимуть каузального відношення:  $2+2$  не є причиною  $4$ . Коли історик прив'язується до ідей як таких, коли він досягає раціональних ансамблів, каузальність зникає. Але було б достатньо звести ці ансамблі до психічних даних, щоб чинні зчеплення замінити звичками думки, історично партикулярними та виправданими детермінізмом.

Серйознішими є інші аргументи, які посилаються на випадковий, індивідуальний та вільний характер подій і, внаслідок цього, на неможливість сформулювати закони, співмірні із тими, що керують природою. Але ця опозиція відповідає вже подоланій епістемології. Наука більше не знає таких абсолютних правил, які на кшталт декрету Творця нав'язувалися б світу. Насправді, або ми дотримуємося макроскопічних та приблизних відносин, сконструйованих духом, або ми уявляємо собі мікроскопічну структуру матерії, і тоді вчений, далекий від встановлення

автентичного атому, рухається від зв'язку до зв'язку, а крайня невизначеність стає невизначеністю, створеною втручанням спостерігача. В обидвох випадках досягають примирення — з більшою легкістю прийматимуть факт, що всі історичні відносини завдячують допомозі концептуального вираження. І тут і там останній фрагмент та ціле вислизують від об'єктивного пізнання, так, ніби інтелігібельність приречена ніколи не досягати об'єкта, який задовольнив би її повністю.

Ми не збираємося заперечувати відмінності. Три терміни - випадкове, індивідуальне, вільне - метафізичним або, так би мовити, метафоричним чином вказують на три риси людського становлення. Ретроспективна організація фактів, що конструюється на основі подій, історичний детермінізм є сторонніми альтернативи "необхідність-випадковість"\*.

Історик зустрівся би з цією антитезою, у строгому сенсі, лише піднімаючись над реальним, над становищем ученого, в'язня часу, людини, приреченої залишитись по цей бік тотальності. Натомість, якщо випадковість протиставляють необхідності, як акцидент - регулярності, залишається істинним, що як у формальному, так і в матеріальному сенсі акцидент в історії грає окрему роль.

Так само метафізика індивідуального не має нічого спільного із логічною проблемою історичної каузальності. Якщо особі (індивідуальній або колективній) надають абсолютної єдності, то дії або періоди не зводитимуться до законів, кожна мить по-своєму відбиватиме цю єдність, позбавлену еквівалентів. Якщо ми ще раз залишимо осторонь цю метафізику, то ми будемо змушені тільки спостерігати та описувати: люди насправді становлять відносно замкнені цілісності. Кожен реагує по-своєму, та якщо звернутись до партикулярного рішення, то дуже часто воно краще пояснюється оригінальністю характеру, аніж загальними правилами або обставинами. На практиці історик (за винятком біографа) включає дію в певне середови-

\*Слово необхідність в більшій частині книги ми використовували у звичайному сенсі каузального детермінізму, окрім параграфа, присвяченого Сім'яну, де ми розглядали категоричну та, щонайменш частково, раціональну необхідність.)

ще. Якщо припустити, що останнє не може пояснити дії, то історик в якості акцидента вводить роль особистості. Метафізика індивідуальності для нього мало важлива - він аналізує поведінки, їхні джерела та наслідки, розмежовує, таким чином, адекватні та акцидентальні відносини.

Якщо йдеться про більш широку індивідуальність, властиву нації або культурі, то він навіть у каузальній організації враховує тотальний характер ансамблів. Встановлені у певному суспільстві, і саме для нього, регулярності не можуть узагальнюватись як такі. Абстрактно з цього випливають три висновки: поле чинності відносин є, зазвичай, більш обмеженим; нормальні умови, в яких ця чинність підтверджується, є більш точними та складними; нарешті, каузальні відносини (особливо теоретичні відносини) іноді об'єднуються в систему, яка відбиває історичну структуру.

Так само ми уникнемо невизначеностей, пов'язаних із свободою. Припустивши свободу волі в найбільш традиційній формі, ми не зробимо жодного висновку, цінного для нашого дослідження. Як вказував Макс Вебер, типом вільної дії є осмислена дія.<sup>1</sup> Але остання також є більш інтелігібельною щодо мотивів або рушійних сил, більш схильною до самовідтворення настільки, наскільки повторюється ситуація, якій вона відповідає. Таким чином, метафізична свобода не містить ані передбачення, ані пояснення, швидше навпаки.

Той, хто вірить у свободу, не схильний, звичайно, надавати великого значення детерміністським інтерпретаціям. Він ставить їхню цінність під сумнів, бо вважає, що все могло б бути інакше. Але більшість часу філософ, можливо повністю не усвідомлюючи цього, розмірковує про історичну свободу, яка не має відношення до удаваних метафізичних загадок, а саме, до ефективності випадкових зустрічей або людської могутності (зокрема, могутності індивідуальної волі). Необхідність, яку він заперече, є повністю іманентною, вона є необхідністю інституцій або колективних рухів. Ми не заперечуватимемо того, що між метафізичною необхідністю (або випадковістю) та історичною необхідністю існує якась близькість, але не більше того. Фізіологічний та психологічний детермінізм не заважа

тимуть деяким індивідам та людству в цілому виступити проти анонімних сил або тиранії речей і, можливо, здобути над ними перемогу.

\* \* \*

Справжні запитання починаються поза межами логіки. Вони стосуються автономії та єдності історичного детермінізму, фрагментарність та незавершеність якого ми до цього моменту демонстрували.

Коли історик доходить від факту, який він має пояснити, до антицеденту, то він спонтанно прив'язується до змінних даних, він практично ніколи не цікавиться відносно стабільними даними (фізичне середовище, раса), які, звичайно, не пояснюють окремої події, але які, можливо, визначають якусь історію або, щонайменш, певну рису цієї історії. Щоб визначити ці впливи, потрібно використовувати соціологічний метод, але на такому макроскопічному рівні верифікація є дуже складною, якщо не неможливою. Історик та соціолог, так би мовити, професійно цікавляться переважно історичними та соціальними феноменами. Наскрізни для становлення причини (природа, раса та, часто, населення, за винятком випадку, коли має місце раптова зміна його щільності) історик схильний ігнорувати, а соціолог вагається між запереченням та догматизмом, які рівною мірою відбивають обіймання позиції та незнання, бо неможливість відокремити дію від таких причин не дорівнює доведенню того, що ця дія є нічим або дуже слабкою.

Тут виникає одна з невизначеностей, якими позначений увесь історичний детермінізм: як пояснити сам цей детермінізм? Чи це різноманітність рас продукує варіативність культур? Чи це, загальним чином, середовище формує людей або ж людська спадковість виражається у соціальних середовищах, які згодом, здається, змінюють індивідів? Чи це історія, нарешті, змушує зрозуміти власну природу соціальних феноменів? Між нашими запитанням та відповідями, які наука з усією строгістю може на них дати (шляхом порівнянь, котрі дають змогу протиставити людину середовищу, а соціальні обставини - расі), залишається інтервал, який намагається заповнити метафізика.

Немає сумніву, що ця лакуна є неминучою, але, можливо, не такою вже й важливою, як можна було б думати, бо причини, що потребують аналізу, змішуються з елементами, на які ми маємо засоби діяти. Проте ці елементи є, передусім, соціальними та історичними фактами, які для політика створюють одночасно засоби та цілі.

Наука припиняється тієї миті, коли філософ перетворюється на політика, а спостереження замінюється практикою. Людина дії розміщує себе на рівні детермінізму, в який вона втручається. Філософ хотів би досягнути його з вищої точки зору. Перша намагається оцінити можливості, які створюють відносно сталі причини (або наскрізні причини) або впливи, які вони здійснюють, другий має на меті набагато більше — він хотів би виміряти ефективність причин, завжди змішані наслідки яких не піддаються суворому розмежуванню, він намагається охопити соціальне та історичне ціле якоїсь культури або якоїсь еволюції.

\* \* \*

Було б марно запитувати себе, чи має історія кінець відтоді, як ми більше не віримо у Провидіння. Але звідси не випливає, що гегелівська Ідея, замісник божественної могутності, є так само приреченою, як і теологічна фінальність. Бо Розум, не передбачуваність якого оприявлює філософ, можливо, змішується із іманентною раціональністю історичного хаосу.

Всі погодяться із тим, що індивіди підкоряються своїм пристрастям, що вони досягають результатів, яких вони не передбачали та не бажали, що люди роблять свою історію, не усвідомлюючи цього. При першому наближенні непередбачуваність Розуму\* виражає певний аспект, дарований будь-якому спостерігачу самого становлення - розбіжність між цілями суб'єктів дії та послідовностями цих дій. Цей аспект є тим, що майже завжди досягає та організує макроскопічний історичний детермінізм.

Отже, проблема каузальності несподівано парадоксальним чином об'єднується із проблемою спрямованості на кінцеву мету. Історичні події, трансцендентні індивідам, не були бажаними для жодного з них. Два запитання, що

ставляться, є запитаннями, які підказує формула непередбачуваності Розуму - чи існує одна лише непередбачуваність чи різні відхилення, один детермінізм цілого або частковий детермінізм? Чи є непередбачуваність, хоча б відносно, інтелігібельною, інакше кажучи, чи міг би результат бути метою інтелігібельної волі?

Каузальне дослідження спонтанно спрямовується на ситуації, в яких людина зникає. Інституції та звичаї, історичні рухи (християнство, націонал-соціалізм), колективні еволюції - в усіх цих прикладах окремі пристрасті підпорядковані колективним пристрастям, поведінки кожного керовані метою, визначеною для всіх. Отже, опис непередбачуваності, завдяки якій люди приносяться в жертву цілям, які є трансцендентними їм, є досить легким. У свою чергу, чи утворюють ці цілі якусь, щонайменше віртуальну, єдність? Чи є вони спіамірними із історичними місіями, осмисленими й одночасно необхідними? Якби людство більше не знало ані господаря, ані опікуна, історія не мала б фатального та невідомого кінця. Але чи здатна людина призначити собі мету? Або чи можливо, щонайменше постфактум, визнати законність того, що реалізується, і при цьому не впасти у банальність та низькість тих, хто обожає успіх?

Оригінальність історичного детермінізму полягає у тому, що безпосередню інтелігібельність партикулярного факту він підмінює іншою інтелігібельністю, більш невизначеною, одночасно вищою за індивідів та іманентною їхнім угрупованням, невідомою індивідуальній свідомості та, можливо, пов'язаною із людським духом. Детермінізм вписаний у реальність та сконструйований наукою, він є частковим, але безмежно попередньо визначеним.

Історик знову віднаходить останні запитання, що походять від теології, але які неминуче постають перед однією людиною. Наука завершується філософією, або, швидше, одне зміщується з іншим: найпозитивніший вчений спонтанно здійснює організацію фрагментарних регулярностей, без чого історія могла б розчинитися в якійсь незв'язній множинності та втратити ту умосяжну єдність, що її визначає.

## ДЕТЕРМІНІЗМ ТА ЙМОВІРНІСТЬ

В епістемології природничих наук постійно зближуються два поняття - детермінізм та ймовірність. Але потрібно розрізнати кілька значень цього зближення.

1. Передусім, індуктивна логіка легко передається термінами ймовірності; якщо абстрагуватись одночасно від істинного та реального, то залишаються тільки більш або менш ймовірні висловлювання. Якщо ж навпаки ймовірність вимірюють, зберігаючи а) ідею відповідності думки та об'єкта; б) ідею істини, до якої наближаються тією чи іншою мірою, то ймовірність позначатиме розрив між актуальним результатом та кінцевим результатом, в якому верифікація досягла б достовірності, а близькість - абсолютної точності. Навіть в цю суб'єктивну ймовірність втручається комбінаторна схема, ймовірність росте разом з числом та різноманітністю досвідів, оскільки випадкові зустрічі, які лежали в основі видимих підтверджень, репрезентують все більш рідкісні акциденти (еквівалент екстраординарної серії в рулетці).

2. Суб'єктивною також є ймовірність в помилках вимірювань - тут втручання комбінаторної схеми є безпосереднім. Погоджуються, що множинні причини визначають мінімальні помилки, одні погоджуються з цим в одному сенсі, інші - в іншому. Так само пояснюється дисперсія прочитань щодо певного пункту, що репрезентує ідеальну точність (так само, як і коливання розміру всередині чистої лінії потомства).

3. Натомість, ймовірність, використовувана менделізмом, є об'єктивною в тому сенсі, що вона припускає в реальності якусь непередбачену структуру, точний образ комбінаторної схеми. Насправді, тут йдуть від спостережуваних результатів до схеми-припущення. Потрібне обґрунтування ймовірності (суб'єктивної), щоб із розподілу статей робити висновок про механізм їхньої передачі

(внаслідок цього виняткова розбіжність між результатами та теоретичним підрахунком вимагає якоїсь причини, відкриття фактора, який сприяє певній комбінації).

Логіка манделізму практично ускладнюється тим фактом, що до простої комбінаторної схеми додаються послідовні гіпотези (летальні чинники, обмін генами тощо), необхідні для пояснення результатів, які не узгоджуються з передбаченнями. Накладання на схему осмислення ймовірності перших результатів, потім накладання прийнятої як факт схеми на помилкові причини, далі накладання цих причин на нові сингулярності — всі ці інтерпретації, будучи чимось на кшталт відбитку численних даних, подекуди провокують стурбованість. Запитують себе, яким чином манделізм міг бути спростований, оскільки він поступово ускладнюється новими даними, але це нашарування, як мені здається, виражає в окремому випадку заплутану єдність факту та ідеї в експериментальних науках. (Додамо, що цитологічний аналіз часто підтверджує гіпотези, які виводяться зі статистик).<sup>1</sup>

4. Нарешті, ймовірність — і саме над цим сьогодні розмірковують найчастіше — втручається подвійним чином також у фізику: випадкова мікроскопічна структура (атоми, закон великих чисел) служить для пояснення спостережуваних макроскопічних законів. Водночас, неможливість зафіксувати одночасно стан та енергію електрона перетворюється завдяки зверненню до ймовірності на елементарному рівні на необхідність, яку зазвичай отримують шляхом трансформації об'єкта, що неминуче є наслідком втручання суб'єкта.

В соціальних науках ми з легкістю знайдемо еквівалент методологічного використання ймовірності. Усунення акцидентів задля встановлення ансамблів містить підстави, порівнювані із підставами теорії помилок. Немає виправдання для того, щоб всередині якогось регіону інші чинники варіювання не вирівнялися (у випадку суїциду).

Водночас, певна кількість соціологічних проблем співмірна із проблемами, з якими зустрічаються біологи, а саме: знайти структуру реальності на основі численних результатів. В обидвох випадках трудність є однаковою —



потрібно інтерпретувати статистику, зрозуміти феномени по той бік цифр. Порівняння можна було б продовжити. Опозиція між результатами, отриманими Галтоном, та результатами генетиків, спроби встановити відмінність між дією середовища (випадкова структура, множинність незалежних причин, ізольована шляхом виокремлення чистих ліній потомства) та дією генів (випадкова структура манделівського типу) нагадують ті труднощі, із якими стикаються соціологи, коли намагаються концептуально передати спостережувані коваріації та встановити їхню долю в різних впливах.

Характер ансамблів тут і там, звичайно, залишається відмінним. Соціолог не більше, ніж біолог, може відкрити якусь колективну реальність (наприклад, реальність якоїсь спадкової композиції) на основі індивідуальних випадків. Але для соціолога це методологічне зобов'язання поєднується зі специфічною природою фактів. Звідси впливає особливе для статистики значення соціальних наук, значення, яке змінюється разом із епохами та спільнотами: воно дуже велике в наших масових суспільствах (в подвійному сенсі дуже численних суспільств, у яких індивіди є уніфікованими з багатьох поглядів) та мінімальне в суспільствах та сферах, в які втручається конкретна та незрівнянна особистість.

У такий спосіб ми перейшли від третього до четвертого параграфу, оскільки соціолог так само, як і біолог або фізик, аналізує змінні зв'язки мікроскопічного та макроскопічного. Мікроскопічне тут перебуває на рівні спостерігача, який конструює макроскопічне або зазнає його впливу. Порівняння атомної та економічної теорій є банальним, це порівняння, зрештою, є дуже неточним. Індивіди не тільки не стикаються випадково, як атоми у газі, але й структура цієї реальності по праву є іншою, навіть в ідеальному спрощенні. У відносно гомогенних численних ансамблях поширюються великі економічні рухи, провідниками яких є ціни, що залежать від прибутку підприємства, але, все-таки, в цьому механізмі людські тенденції відіграють необхідну роль.

Залишається тільки знайти еквівалент індуктивної ймовірності. Здається, ми бачимо два еквіваленти:

умовивід ретроспективного детермінізму та індукцію загально-стей. Але цього разу аналогія приховує справжню опозицію. Ймовірність меншою мірою залежить від екстраполяції верифікованого відношення, непевного за самою своєю суттю, аніж від чогось на кшталт внутрішньої складності реальності. Подія, що передує сконструйованому факту, містить невизначеність, яку відтворює історик, що переносить себе у минуле у момент рішення. Ця ймовірність йде також від антиномії між частковим та глобальним. Щоб пояснити власний характер події заднім числом, потрібно, протиставляючи її партикулярним необхідностям, позначити дію індивіда або момент часу. В якийсь інший спосіб ірреальність необхідних відносин підводить нас до антитези частини та цілого, бо якщо каузальний зв'язок збігається зі спостережуваною послідовністю лише ціною втрати будь-якої загальності, то це тому, що співвідношення, в яких виражається регулярність, є сингулярними, а кожне співвідношення належить якійсь історичній тотальності, одночасно унікальній та відносно уніфікованій. Ймовірність тут буде наслідком суперечності між необхідністю розкриття та неможливістю ізолювання.

Цієї антиномії можна уникнути або шляхом послаблення зв'язків аж до рівня ймовірних (причина сприяє, робить більш або менш ймовірним наслідок), або шляхом досягнення макроскопічного рівня організації елементів у такий спосіб, що конкретні особливості усуваються з самого початку, а ансамблі стають співмірними тільки тому, що їх визначають лише в загальних рисах. Відтепер знову з'являються дві опозиції загального та сингулярного, персонального та колективного, що є солідарними як з історичним інтересом, так і з історичною реальністю. Ці опозиції фактично та по праву є різними, але їхня відмінність не скасовує їхньої залежності. До них приєднується антитеза часткового та глобального, інакше кажучи, в крайньому підсумку, антитеза індивіда та історії. Отже, зовсім не випадково, що останній розділ цієї частини завершується концептом непередбачуваностірозуму. Так само, як вивчення розуміння закінчується запитанням "чи здатна свідомість охопити весь

духовний універсум?", вивчення каузальності досягає такої констатації: ймовірність притаманна всім формам каузальності, оскільки індивід намагається вловити макроскопічний детермінізм. Відмінність розміру, яка відділяє фізика від електрона, відділяє (в оберненому сенсі) історика від його предмета. В міру того, як він піднімається все вище й вище, йому все важче осягати реальність. Зрештою, поразка, можливо, є наслідком ілюзорного характеру спроби. Щоб партикулярні рухи нарешті об'єдналися в якийсь унікальний рух, зовсім не потрібно, щоб цілісне бачення або провіденційна воля надавали реальності тому, що для самотньої людини є лише проекцією мрії. Ціле стає актуальним лише у безконечному дусі.

Щоб зробити висновок, нам достатньо зіставити з нашими результатами головні ідеї, сформульовані у Вступі. Іntenція слідчого та іntenція науковця, як ми казали раніше, намагаючись охарактеризувати два способи дізнання, спрямовані одна на сингулярне, друга - на загальне. Ці два тимчасові визначення виходять з наших аналізів підтвердженими та виправданими. Підтвердженими, бо слідчий згідно з постулатом намагається поставити у провину якомусь дієвцю якусь дію. Замість того, щоб розглядати цілісну ситуацію, він розкладає її на антецедента; замість того, щоб приймати необхідність, він прив'язується до якоїсь миті та встановлює винного, тобто якусь ізольовану даність, без якої факт не міг би здійснитись (той факт, який був здійснений). Але така іntenція не є лише іntenцією слідчого, вона також є іntenцією історика, який відмовляється абстрагуватися від унікальних обставин, та іntenцією людини дії, яка згідно із принципом протиставляє анонімним речам владу індивіда, котрий щось передбачає та чогось прагне. Залежно від ситуації та відбору говорять конкретно саме про слідчого, історика або людину дії. Дізнання слідчого, яке має на меті встановлення причин війни, дізнання історика, яке прямує до причин західного капіталізму, дізнання людини дії, а також те дізнання, яке встановлює роль воєначальників, акцидентів та випадкових зустрічей.

Так само аналіз природних і соціальних причин, встановлення статистик та їхня інтерпретація — вся ця праця є характерною для вченого, уважного до регулярностей та подібностей. Але яким чином людина дії могла б передбачати наслідки власних рішень, якби партикулярні зв'язки не фіксували, щонайменше ймовірно, наслідків якогось узагальненого факту? Яким чином суддя міг би винести вердикт, якби не уявляв на підставі верифікованих правил того, що могло

б гіпотетично відбутися, якби звинувачений діяв інакше? Як історик міг би з'ясувати вплив якоїсь групи або якогось оригінального елемента, якби не міг оцінити дієвість, властиву іншим антицедентам? Отже, інтенція вченого не є сторонньою як для історика, так і для людини дії. Але ми характеризували цю інтенцію як власне наукову, бо якщо політик в крайньому підсумку хоче прорахувати свій вибір в ситуації, яка не має еквівалентів, то історик використовує загальності, але має на меті подію, становлення чи тотальність, які не мають еквівалентів. Тільки вчений з усією строгістю міг би задовольнитись регулярностями, навіть непевними, навіть розсіяними регулярностями, тільки він може змиритися з тим, щоб лише окреслити межі пізнання в тому місці, в якому закінчується чинність законів.

Але в реальності, якщо людина дії задовольняється цими двома категоріями результатів, комбінованими, але не об'єднаними, історик та вчений завжди інтерпретують суб'єктивну та вирішальну орієнтацію дослідження в сенсі матеріальної філософії історії. Рефлексія легко усуває таку плутанину хоча вона, остільки, оскільки незрозумілим чином суто каузальна наука є неможливою, впливає із самої діалектики думки: організовуючи події та регулярності у взаємозалежність та в якийсь глобальний порядок, будь-яка історична наука за браком об'єктивної систематизації стає філософською. Саме тому інтенція філософа не позиціонується стосовно двох аналітичних розвідок, але долає їх та намагається примирити.

Одночасно виявляються вточненими як межі каузальної думки, так і межі її об'єктивності. Ми детально показали, в силу яких вільних демаршів встановлення історичної або соціологічної каузальності підпорядковується єдиним законам логіки та ймовірності. Але межі каузальності свідчать про межі об'єктивності. Оскільки жодна каузальна наука не могла б ані вловити ціле, ані бути застосованою до цілісного становлення, потрібно, щоб організація досвіду, що передує верифікації сталих, щоб концептуальна конструкція, невіддільна від макроскопічного вивчення, щоб синтез некогерентних результатів, необхідний в будь-якій послідовній розповіді чи в

будь-якій теорії суспільства, залежали від інших норм та підкорялися іншим принципам. Історичний детермінізм є гіпотетично об'єктивним, оскільки він охоплює лише якусь частину реальності й не міг би приєднатися, навіть в безконечній перспективі, до тотального об'єкта.<sup>1</sup>

## Частина IV

### ІСТОРІЯ ТА ІСТИНА

Антитеза двох термінів історія та істина становить єдину тему останньої частини.

Ми звернемося передусім до нашого фундаментального запитання: наскільки об'єктивно ми здатні осягнути минуле? Проте неминуче виникають нові запитання. Ми вказували для окремих історій, що реальне становлення скеровує становлення ретроспекції - отже, саме його ми повинні визначити за допомогою теорії духовного універсуму. Якщо ми не вийдемо за межі загальної історії (а ми не будемо виходити), залишиться лише уточнити природу припущень науки та ритм, відповідно до якого вони трансформуватимуться. Однак теорія історії зміщується з теорією людини, тобто філософією. Історія та філософія будуть подвійно нероздільними: з одного боку, еволюція історичних інтерпретацій буде підпорядкована еволюції філософій, з іншого - трансформації суспільств визначатимуть світогляди<sup>19</sup>, водночас причини і частково об'єкти таких трансформацій.

В першому розділі ми зберемо результати наших попередніх студій, щоб позначити межі історичної об'єктивності. В другому — ми викладемо та обговоримо релятивістську доктрину, зокрема ми намагатимемося уточнити сенс та межі відносності філософії історії. В останньому розділі ми розглядатимемо значення самого факту того, що людина має якусь історію, і зробимо це таким чином, щоб встановити антропологічні висновки, які передбачають наше дослідження і питання, якими воно завершується.

---

\*Вся ця частина є лише нарисом. Вона вказує на проблеми та окреслює їх розв'язання. Щоб поглибити одні, щоб аргументувати інші, слід вийти за межі, які ми собі встановили, довести наші розмірковування до їхніх витоків (історична ситуація), продовжити їх до їхнього завершення (філософська концепція екзистенції).

## Розділ 1

### МЕЖІ ІСТОРИЧНОЇ ОБ'ЄКТИВНОСТІ

Ми пропонуємо собі в цьому розділі відповісти на запитання, яке самі поставили - запитання про об'єктивність історичного пізнання. Оскільки результати, які ми отримуємо, є, так би мовити, розсіяними або ж неявними на попередніх сторінках, ми повинні головним чином звести до купи та узгодити попередні пошуки.

Дві останні частини залишилися незалежними одна від одної. Ми кілька разів вказували на необхідне поєднання двох процедур, але, по праву, їхня альтернатива залишилася чинною: або історія зчеплює події та ідеї відповідно до іманентної реальності логіки, або ж вона виробляє причинні зв'язки відповідно до регулярності наслідків, не рахуючись із інтелігібельністю людської волі. Ми облишимо наразі цей аналіз. Ми намагаємося інтерпретувати певний ансамбль конструювання та історичного оповідання.

Отже, слід передусім зблизити розуміння та каузальність: як організовуються відносини розуміння та часткового детермінізму? І лише згодом ми зможемо позначити межі історичної об'єктивності - так само, як ми вже позначили вище межі розуміння та каузальності.

Таким чином окреслюється план цього розділу. Формальна конфронтація, а потім і матеріальна конфронтація двох методів буде предметом нашої уваги у двох перших параграфах, у двох наступних ми завершимо позначати межі об'єктивності та солідарності науки і філософії.



## I. РОЗУМІННЯ ТА КАУЗАЛЬНІСТЬ

Конфронтація двох попередніх частин ставить багато проблем. Проблема фактична: як взаємодоповнюються та комбінуються розуміння та каузальність? Проблема логічна: чи має зв'язок розуміння для того, щоб здобути наукову гідність, потребу в каузальній верифікації? Проблема філософська: історик чи соціолог, які намагаються встановити зв'язки каузальності, трактують історичні дані так, ніби вони не піддаються проясненню. Чи не отримує за таких умов каузальність функцію втручатись там, де розуміння вичерпало свої ресурси, де людське становлення схоже на фізичний детермінізм чи на біологічну еволюцію? Іншими словами, яким є місце раціональності та необхідності в структурі історичного світу?

В цьому параграфі ми оглядаємо лише дві перші проблеми. Ми намагатимемося висвітлити незалежність і солідарність двох методів, водночас в теоретичному та практичному порядку.

\* \* \*

Ми обираємо відправним пунктом ідею, часто вказувану Максом Вебером: ідею необхідної єдності каузальності і розуміння. Це твердження, здається, суперечить тезі, якої ми дотримувались, досліджуючи розуміння без залучення інших процедур. Якби будь-який зв'язок мав бути одночасно *світським* та *каналічним*, відповідати і якійсь логіці (психологічній або духовній) і якійсь спостережуваній регулярності, то жодне припущення не мало б права фігурувати в науці тільки через те, що воно було б інтелігібельним.<sup>1</sup>

Згідно з прикладами Вебера, каузальна верифікація має три різні функції. Вона повинна надавати строгості переходу від типу до окремого випадку, від раціонального до реального, від множинності правдоподібних інтерпретацій

до єдності істинної інтерпретації. Нагадаємо приклади, які ми вже наводили в іншому місці: непримиримість досягає знецінення вищих цінностей, а мораль, скажімо, християнська мораль, може, таким чином, пояснюватись через і знедоленість слабких або рабів. Але для того, щоб з психологічного зв'язку виводити історичну послідовність, ^ потрібна праця доведення, яка була б зовнішньою щодо і порівняльного методу. Водночас, поведінка, скажімо, економічних суб'єктів, які позбавляються поганих монет та зберігають добрі, сама по собі є осмисленою, і теоретичний закон повністю задовольняє розум науковця, але він має узгоджуватись із справжніми діями людей. Більш загально, усі статистичні коваріації потребують розуміння, а усі розуміння - статистичного підтвердження. Зрештою, інтерпретації, які дає спостерігач діям іншого, не позбавлені якогось різновиду суттєвої двозначності - в якійсь певній ситуації дві особи ніколи не діють однаково, так само, як і одна особа у два моменти свого життя; численні імпульси завжди борються в людській душі. Здається, що Вебер задля того, щоб подолати цю непевність, розумів необхідність якогось доведення, яке б не знало правдоподібності, спостерігало факти та підраховувало ймовірності.

Приклади Вебера, як завжди, ілюструють автентичні труднощі. Але останні є логічно неспіврозмірними один одному, а їхнє фундаментальне розрізнення не здійснене.

Історик насправді часто вагається між багатьма інтерпретаціями, вочевидь, однаково допустимими. Тут ми маємо справу з однією специфічною особливістю гуманітарних наук, яка веде до методологічно важливих наслідків (зокрема, множинність економічних теорій вимагає якогось рішення). Але верифікація, яка робить можливим вибір, ніколи не змішується із каузальним аналізом.

Або йдеться про пояснення якоїсь сингулярної послідовності, і тоді історик намагається довести, що його інтерпретація узгоджується із документами. Істина твердження означає відповідність розповіді подіям. Або йдеться про більш загальний зв'язок, і тоді втручається каузальність, але з єдиною метою - підтвердити регулярність (статистики)

достатньо для пояснення коваріацій всередині данного суспільства, методичні порівняння є обов'язковими для частих або необхідних послідовностей більшого рівня загальності). Інакше кажучи, відповідність фактам залишається необхідною вимогою до будь-якого наукового судження, оскільки вона конститує принцип істини та є її гарантією. Каузальний метод є необхідним тоді, коли соціолог претендує на встановлення правил або законів.

Повернемося до першого прикладу, до переходу від психологічного типу до історичного випадку. Чи насправді історик йде цим дедуктивним шляхом? Практично, він реконструює те, що відбулося, намагається проникнути у свідомість інших, він піднімається до типу у міру того, як інтерпретація, звільнена від документів, спрощується та зосереджується на найбільш частих або характерних мотивах. З цього моменту інтерпретація, що поступово розробляється, не має потреби бути пізніше верифікованою, вона відразу ж набуває чинності, якої вона здатна набути, хоча й ніколи не знищує неоднозначності, пов'язаної з розумінням людських екзистенцій.

Історик іноді шукає істину іншої природи - він хоче довести, що справжня рушійна сила була тією силою, яку він вказав (для індивідуальної поведінки); в цьому випадку він діятиме відповідно до схеми історичної каузальності, він зважуватиме важливість різних антицедентів тощо. Або ще, перетворившись на соціолога, він намагатиметься встановити якесь загальне положення, наприклад, що нижчі класи мають якусь особливу спорідненість із певним різновидом метафізики, що пригнічені підтримують демократичні доктрини через непримиримість. Верифікація сталості послідовності або солідарності двох елементів розгортається через серію зближень.

Вебер, таким чином, зробив подвійну помилку. Він недостатньо чітко розмежував припущення розуміння, які мають своєю характеристикою та метою вираження того, що було, та судження каузальності, які передбачають, щонайменше віртуальну, загальність. Він обернув також порядок наукових демаршів — історик йде не від типового до окремого, він екстрагує з фактів (або документів) тип,

який відповідає індивідуальній або колективній поведінці та який, розглянутий як інтерпретація розуміння, не вимагає іншого доказу.

Якими б абстрактними не були ці розрізнення, вони все-таки мають реальну чинність. Розглянемо, наприклад, працю Вебера про протестантський дух та капіталізм. Дискусіям, розпочатим цією відомою гіпотезою, бракує ясності, оскільки вони не розрізняють трьох моментів праці. Спочатку Вебер інтелегібельно реконструює дух капіталізму та дух протестантизму. Ідеальний тип, який він використовує, акцентує оригінальні властивості західного капіталізму в опозиції до інших форм капіталізму. Цей вільно обраний концепт, що заміняє концепт сутності, репрезентує історичного індивіда та ставить в ясных термінах одну з проблем каузальності, підказану складною цілісністю. Так само Вебер на основі певних теологічних вірувань робить зрозумілими якийсь спосіб життя та мислення. Ці дві інтерпретації є чинними як такі, навіть якщо абстрагуватися від будь-якого детермінізму. Вони є істинними тією мірою, якою вони відповідають фактам; важливим є те, що життєві висновки з теології дійсно були зроблені протестантами, а також те, що ізольовані Вебером властивості капіталізму дають змогу знову відтворити капіталізм таким, яким він є в цілому.

З іншого погляду, Вебер намагається встановити два каузальні положення: релігійні переконання визначили поведінку протестантів, а остання (отже, непрямим чином, ці переконання) вплинула на формування капіталізму. Щоб довести перше положення, він вдається до розмірковування та порівняння - індивіди вже були капіталістами тоді, коли ситуація ще не була капіталістичною. Єдине, що було спільним для груп протестантів, це їхня етика, вона одна надавала схожості їхньому способу діяти. Одночасно, через вивчення інших цивілізацій Вебер хотів довести, що для свого розвитку капіталізм вимагає певних духовних умов. Найсерйозніша критика Вебера стосується цих двох доведень, але інтерпретація протестантського духу та інтерпретація духу капіталізму (їхньої спорідненості) залишаються такими у

будь-якому випадку. Навіть якщо капіталістична поведінка протестантів пояснюється іншими причинами, вплив моралі та релігії вважають, щонайменше, можливим. Нарешті, навіть попри можливе заперечення останнього твердження, все одно певні протестанти мислили та виправдовували таким чином своє існування. Проте, чи не є вищою метою історика зрозуміти універсуми, в яких жили люди минулого?

Вебер, безперечно, визнав би ці розрізнення, але він додав би, що розуміння або концептуальне вираження готує автентична наука, яка завжди каузальна і тільки каузальна. Перший демарш видається йому позначеним неминучою та законною суб'єктивністю, але вона, на його погляд, виключена позитивним пізнанням. Однак нам це рішення видається фіктивним і неточним. В попередньому прикладі каузальність йде після розуміння, воно ставить суб'єктивні запитання, а каузальність надає об'єктивні відповіді. Але розуміння, якщо воно іноді слугує для введення дослідження детермінізму, не стає менш автономним тоді, коли обмежується відновленням подій або розповіддю про послідовність фактів; сингулярне, воно жодним чином не заперечує своєї чинності у каузальній верифікації. Отже, або воно є об'єктивним саме по собі, або воно повністю залежить від того рішення, яке Вебер намагався відкинути з самого початку. До того ж, воно швидше передає свою суб'єктивність каузальності, аніж отримує від неї якусь тотальну об'єктивність. Насправді, встановлені відносини залежать від понять, які використовують, від розкrojовань, які практикуються та які, будучи відповідними до певних регулярностей, не знищують можливості інших відносин та інших інтерпретацій. Логічне рішення Вебера підходить, таким чином, тільки до тих випадків, коли каузальний аналіз є зовнішнім концептуальному вираженню, воно не підходить ні для автономного розуміння, ні для синтезу розуміння та каузальності. Цю автономію ми вже показали, тепер нам залишається описати синтез.

Ми не будемо перераховувати усі форми історичного пояснення, що не вичерпуються антитезою розуміння/каузальність, яка швидше вказує на дві можливі модальності будь-якого пояснення. В суто теоретичній манері ми обмежимося описом співпраці двох процедур в історії та соціальних науках.

У першому томі своєї Історії французької революції Матьє використовує слово "причина" тільки одного разу — у зв'язку з падінням асигнацій. Знецінення, хоча воно і було запущено зумисними заходами (надлишкова емісія), хоча воно і поновлюється рухом громадської думки (втрата довіри), розвивається як складний механізм, зумовлений анонімними силами, що народжуються із соціальних реакцій та відносин, одночасно передбачуваних та ненавмисних. Це підтверджує інтерпретацію, яку ми дали детермінізму та яка залишається чинною для специфічно історичної каузальності — сингулярної та елементарної.

Коли якась дія видається дивною внаслідок неадаптованості до обставин або новаторською щодо минулого (середовища або особи), історик схильний переноситись в момент рішення для того, щоб знову разом із самим дієвцем перестрибнути із можливого в реальне. Навіть у цьому випадку, будучи сучасником та довіреною особою своїх героїв, він вже демонструє поступову трансцендентність становлення індивідам - доля, яка тривалий час була невизначена та відкрита іншому майбутньому, починаючи з якоїсь певної дати, здається визначеною.

У соціальних науках дві процедури не доповнюють одна одну, а постійно поєднуються за вказаною Вебером схемою. Але тут порядок, в якому вони сліднують, також є вирішальним. Коли намагаються верифікувати раціональні конструкції, не поривають із очевидностями повсякденного життя. Вказують на розбіжність між ідеальним типом та конкретними фактами, не роблячи при цьому вибору між схемами, оскільки наперед припускається, що вони зовсім не відповідають реальності. Навпаки, вчений, що без упередження підходить до даних, досягає встановлення відносин, які він не міг би передбачити, хоча й може, заднім

числом, пояснити психологічно. Вчений має засіб здійснювати розрізнення теоретичних гіпотез, навіть якщо йому потрібно при цьому обґрунтувати раціональність детермінізму, отриманого завдяки вивченню фактів. Щоб не вдаватися до нових прикладів, пошлемося на суїцид військових, феномен як достатньо легко зрозумілий, так і досить важко передбачуваний, та на практику Сім'яна, що йде від статистичного досвіду до концептуальної розробки.

У вступі до соціальних наук ця остання функція каузальності повинна бути виведена на перший план. В історії вона проявляється меншою мірою, оскільки часткові де-термінізми включаються до руху цілого та залишаються підпорядкованими розумінню. До того ж, історик, оскільки він намагається наздогнати життя, в цілому рідко використовує соціологістські абстракції. Він обмежується слідуванням за подіями, симпатією до свідомостей та, шляхом організації та вибору даних, поясненням екзистенцій та доль. Коли дія разом із її можливостями зникає, коли макроскопічні регулярності дискримінуються на користь індивідів, тоді зникають підстави для здійснення аналізу причин - все відбувалося таким-то чином, люди були такими-то - розум задовольняється спостереженням або участю, зберігаючи байдужість як до невизначеності того, що буде, так і до фатальності того, що було. Отже, добре розуміють якусь цілком зрозумілу історію, натомість, набагато важче розуміють якусь винятково каузальну соціальну науку. Продемонстровані одного разу коваріації ще потрібно проінтерпретувати, а цією інтерпретацією найпозитивніший соціолог, найвірніший правилам Дюркгайма, ніколи не нехтує. В роботі Сім'яна із особливою чіткістю проступає кінцева єдність обидвох методів. Каузальність, що ґрунтується на статистичному експериментуванні, та об'єктивна психологія, екстрагована з поведінок, котрі настільки тісно переплітаються, що людські намагання та золотовалютні резерви постають у свою чергу як автентичні причини. Насправді, як одне так і інше є детермінантами, сучасна економіка виявляє цю оригінальну структуру - люди підкоряються закону речей, оскільки

кількість грошей через посередництво цін (зокрема, світових цін) визначає ритм діяльності, але саме люди своєю реакцією на ситуації творять історію, якої не розуміють та не приймають.

\*\*\*

Цей останній приклад показує нам, до якого висновку веде формальне порівняння, до якого запитання воно підводить. Часто кажуть, що історик на відміну від інших вчених має на меті якийсь окремий тип причин, мотивів або рушійних сил. Такі формули видаються нам неточними, бо історик, коли він намагається встановити причини, охоплює поглядом антицеденти, речі та інституції не меншою мірою, аніж замисли воєначальників та пристрасті мас. Певна річ, він завжди намагається зрозуміти психологічні механізми, за посередництва яких відбувається дія причин. Якби цієї допитливості не було, якби живі більше не цікавилися мертвими, історія стала б схожою на історію небесних світил або на історію тварин - на основі слідів або послідовностей ми намагалися б вивести зі зниклої природи збіглу реальність.

З іншого погляду, у випадку економіки охоплюються одночасно люди та їхнє середовище. Структура якогось ансамблю уможливорює появу тотального розуміння. Проте, чи не у претензії на осягнення структури історичної тотальності полягає амбіція історика? Питання, про яке ми згадували багато разів, постає знову. Поєднання в реальності необхідних відносин та інтелігібельних поведінок, співпраця розуміння та каузальності, чи не дають вони змоги подолати множинність ретроспективних раціоналізацій та фрагментарних детермінізмів?



## II. СТРУКТУРА ІСТОРИЧНОГО СВІТУ

### (множинність та тотальність)

У другій частині ми досліджували, яким чином свідки, суб'єкти дії та історики заднім числом дають одним і тим самим подіям різні інтерпретації. Щоб уникнути численних оповідей, намагаються встановити необхідні відносини. Але часткова необхідність, у свою чергу, подає нам різні ретроспекції. Однак, ми весь час зберігали гіпотезу, згідно з якою глобальний детермінізм може бути законом історії, а не конструкцією вченого. Чи не буде в такому випадку наш висновок сумнівним?

Ми намагатимемося показати, що жоден метод, синтетичний чи діалектичний, не перетворює множинність на єдність. У фактах так само, як і в реальній тотальності, що складається одночасно з фактів та ідей, історик відкриває якусь різноманітність, образ складності як людської природи, так і історичного світу.

\*\*\*

Ми вже застосовували термін "структура" стосовно економічного життя. По той бік карикатурних спрощень, які навіть порівняння із атомарною структурою газу, ми занотували певну кількість характерних рис. З одного боку, індивіди опиняються в ситуаціях, які регулярно повторюються, і ця регулярність залежить від двох обставин: від зчеплення дій та реакцій, яке повертається до першопочаткової ситуації, та від не менш важливої за таку саморегуляцію ефективності тотальностей, як наприклад, підпорядкування вужчих ринків більш широким та визначального впливу певних цін та певних факторів (грошових). З іншого боку, людські імпульси зводяться якщо не до єдності якоїсь виняткової тенденції, то, щонайменше,

до невеликого числа ієрархізованих та придатних для спостереження ззовні ієрархій (тією мірою, якою сюди втручається психологія різних соціальних груп, вона зменшує або ліквідує регулярність циклів, і збільшує сингулярність кожного з них). Чи вважається така структура структурою ансамблю суспільства?

Безперечно, можна також статично описати капіталістичне суспільство аналогічним чином, але такий опис або застосовується до ідеального капіталістичного суспільства, або є еквівалентом якогось наскрізного погляду. Він показує, яким чином певне суспільство намагається підтримувати та відтворювати себе. Оскільки за капіталістичного ладу місце у процесі виробництва в широкому сенсі є головним для визначення соціального рівня та поділу на класи, то способи життя та мислення або політичні утворення непрямим чином прив'язуються до економічної організації. Але, починаючи із опису якогось способу життя, потрібно враховувати преференції або ціннісні судження, що не зводяться до матеріального детермінізму, а *fortiori*, якщо досліджувати прогресивну трансформацію соціальних відносин.

Однак, і це найголовніше, ані тотальне суспільство, ані становлення не можуть містити структури, порівнюваної зі структурою економіки. Не можна знайти еквівалента орієнтовних цін, де ансамблі є підсумками або сумами, немає ані регулярностей, які повертали б до одних і тих самих ситуацій, ані спрощення людських намагань: політичні реакції змінюються разом із традиціями або диспозиціями народів. В своїх рішеннях маси та індивіди задіюють одне одного, вибір на користь однієї або іншої групи заколотників, якою б примітивною не здавалася його рушійна сила, створює поле невизначеності. Відтепер, глобальна історія не знає ані циклів, ані столітнього руху. Або, щонайменше, останні не відповідають економічній моделі, вони не зупиняють надалі послідовності акцидентів. Так само як причини, історичні сили не можуть бути підведені під єдність якоїсь інституції або примат якоїсь рушійної сили.

Чи стаємо ми у такий спосіб на сторону суб'єктивізму

протиоб'єктивізму? Об'єктивістська теза передбачає, що середовище визначає людей, що їхні реакції є передбачуваними та однозначними. Ці умови задані в певних секторах суспільства, але не його екзистенції в цілому (це стосується як колективної, так і індивідуальної екзистенції). Ані реальність партикулярних ансамблів, ані об'єктивність фрагментарних детермінізмів не виключають незв'язності партикулярних фактів та невизначеності цілого.

Ми отримаємо аналогічні результати, якщо звернемося до іншої проблеми структури, а саме до тієї проблеми, яка стосується відношення ідей до реальності. Спочатку ми проаналізували множинність систем інтерпретації, і це підвело нас до двох філософських висновків (якщо залишити осторонь методологічні висновки). Духовні цінності як такі є трансцендентними щодо свого власного походження та будь-якої реальності. Дух є творчою здатністю, а не простим відбитком світу або маніфестацією іраціональних сил. Але ми охоче залишили осторонь можливості каузального пояснення. Насправді, жодне попереднє зауваження не дає змоги наперед визначити межу впливу певної доби або суспільства на якийсь твір. Об'єктивований, взятий як серія психологічних станів, він може бути віднесений до зовнішніх причин без визнання наявності якогось непояснюваного залишку. Але таке визначення, інтегральне в певній площині, не виключає внутрішніх значень, оскільки ігнорує їх.

Внаслідок цього ми можемо залишити обидві формули Шелера, як незалежність *Боїєт*, так і безсилість ідей, як метафізичного виразу певної даності, одночасно більш складної та більш простої. Немає чистих дій, реально відокремлюваних від чистої тривалості, але тією мірою, якою наміри підкоряються законам специфічної логіки, вони по праву є автономними (так само як і їхні змісти для того, хто їх осягає). Множинність створених універсумів, дуалізм психологічного та духовного не скасовують невизначеного розширення історичного дослідження, навіть якщо воно є каузальним дослідженням.

Так само твердження "ідея сама по собі є безсилою" свідчить не про якийсь стан речей, а про звичайне ототож-

ототожнення. Істина, якої не прагнуть, є марною, але коли вона стає індивідуальним або колективним переконанням, вона, як і будь-яка людська реальність, перетворюється на історичну силу. Непотрібно та неможливо оцінювати її ефективність наперед. Не тільки тому, що таке питання не передбачає загального рішення, а й тому, що воно є невдало сформульованим та розділяє нероздільне.

Немає інтересу, який не маскувався би під якусь ідею або не виправдовував би себе, немає пристрасті, яка не приписувала б собі ідеальної або історично необхідної мети. Коли формулюють правила, то неминуче констатують, що в загальних рисах почуття більшою мірою аніж розум, середовище більшою мірою, аніж людські бажання, визначають історичне становлення. Але такі узагальнення є так само непотрібними, як і неспростовними. Для того, щоб насправді оцінити вплив ідей, потрібно було б в якомусь чітко визначеному випадку виміряти інтервал між тим, що було реалізоване якимось історичним рухом, та тим, що було б реалізоване, якби його надихала якась інша ідеологія. Або потрібно було б ізолювати наслідки якоїсь чистої ідеї або розмірковування (наприклад, якою мірою теорії спасіння, незалежно від обставин та психологічних диспозицій, нав'язували певну поведінку?). Одним словом, ми знову зустрічаємося із проблемами історичної каузальності, які завжди передбачають окремі та ймовірні рішення.

І знову ми приходимо до множинності, множинності духовних універсумів, ідеальних та реальних сил. Якщо хочеться, ця множинність є діалектичною: між ситуаціями та людськими волями, між реальністю та ідеєю шляхом взаємодії встановлюється якийсь різновид солідарності, схожий не на грубий детермінізм або на стерильне відтворення, а на творчу реакцію свідомої істоти.

\* \* \*

Ця структура для свого визначення ще в одному сенсі потребує епітету діалектична: розсіювання не виключає ані єдності, ані перервності тоталізацій (двозначних).

Фрагментація детермінізму пояснюється: формально - суперечністю системи та аналізу (який є головним для будь-якої каузальної думки), матеріально - неможливістю зупинити наслідки якогось акциденту або об'єднати історичні рухи. Але, з іншого погляду, будь-яке суспільство є, щонайменше, єдністю взаємодій між групами та інституціями, порядком та авторитетом, що нав'язуються будь-якому колективному життю, та еволюції, яка охоплює націю або цивілізацію. Отже, реальність завжди є тотальною, оскільки щомиті та увесь час вона демонструє якусь сингулярну організацію, піддається глобальному осягненню, вислизаючи, разом з цим, від єдиного синтезу.

В порядку ідей ми помічаємо якусь схожу опозицію між єдністю людини та автономією духовних універсумів. Конкретна теорія спеціальної історії показала б, наскільки людина здатна повністю втягуватися в якусь партикулярну діяльність. Чи правда, що для науки все відбувається так, ніби (згідно із висловом Дільтея) ансамбль знання ізольований від життєвого ансамблю; так, ніби суб'єкт змішується із трансцендентальним Я?<sup>1</sup> Зовнішні впливи сприяють або заважають прогресу, вони орієнтують інтерес, строго кажучи, вони підказують певні концепції, певні уявлення, запозичені з колективного життя, але вони не модифікують самих результатів. Натомість, зміст мистецького твору, безперечно, є невіддільним від технічних засобів, від соціальної організації, від інтенції людини та митця, яка є принципово історичною не тому, що виникає в часі, а тому, що виражає історичних істот та адресується їм.

Діалектика множинності та тотальності, зрештою, з'являється знову, коли ми розглядаємо ансамбль витворів або життя індивіда чи суспільства: унікальний стиль, який людина зберігає протягом усієї своєї екзистенції, сингулярна душа народів, здатних жити далі, але не оновлюватись, мотив кожної епохи, який Дільтей намагався вловити в найрізноманітніших діяльностях та творчих діях, - всі ці єдності мають одну спільність, а саме: їхня реальність є одночасно неспростовною та невизначеною.<sup>2</sup> Вони є фрагментарними для сучасників, і якщо історик здатен їх

завершити, він повинен ще виправдати таку ретроспективну трансфігурацію.

Зрозуміло, що залежно від часу та соціальних структур, множинність і тотальність komponуються різним чином. Суспільство, повністю раціоналізоване згідно із ідеєю Курно чи свідомо кероване за марксистською схемою, розв'язало б або, щонайменше, зменшило б цю некогерентність історичного процесу.<sup>1</sup> Тоталітарне суспільство, у якому мистецтва, науки та релігії були б автентично інтегрованими в націонал-соціалістський світогляд або в діалектичний матеріалізм, розширило б та підтвердило когерентність культур. Ні в одному, ні в іншому випадку природа крайньої єдності не була б трансформована, оскільки вона завжди змішувалася б із пережитою та помисленою екзистенцією, тобто з позиціонуванням в межах системи всіх видів діяльності, починаючи із праці та закінчуючи релігією.

\*\*\*

Опозиція множинності та складних єдностей є так само вирішальною, як і опозиція випадків та регулярностей, становлення та еволюції - всі три разом визначають структуру людської історії. Остання відповідає подвійному рухові до істини та до розуміння сингулярних людств; опозиція, яку ми встановили на основі доктрини Курно і знову знайшли в дослідженні каузальності, виражає дві фундаментальні властивості реальності, в яку втручається людина дії. Що ж стосується опозиції, яку ми щойно висвітлили, то вона вточнює умови політичного рішення. Жодна доктрина насправді не є настільки небезпечно утопічною як та, що об'єднує раціональні елементи: тут дають собі право вільно komponувати ідеальне суспільство із фрагментів, запозичених з різних режимів, не помічаючи при цьому, що кожен соціальний порядок має свою велич та свою неволю, і що волею-неволею завжди обирають одним махом і те і те. І навпаки, тоталітарна думка, яка претендує на приведення всього суспільства до якогось єдиного принципу, впадає в ще більш сумнівний фанатизм.

Для історика ця опозиція не є менш важливою. Не тільки тому, що він прагне аналізувати оригінальні організації різних цивілізацій, а й тому, що конкретні ансамблі позначають межі абстракцій та легітимних і плідних узагальнень. Тією мірою, якою капіталістична система є непорівнюваною з будь-якою іншою економікою, розуміння системи має більше значення, аніж формальні тези, які претендують на необмежене застосування в часі та просторі.

В роботі з прикладної методології ми мали би продовжити далі це дослідження. Тут ми обмежимося, щоб закінчити, філософською ремаркою. Наш опис дійшов до якоїсь, в певному сенсі матеріальної, теорії. Складність історичного світу відповідає якійсь плюралістській антропології. Кожна тотальність є недосконалим (ретроспективно досконалим) витвором якогось людства, а повна єдність рівнозначна меті, покладеній в нескінченності: філософ охопив би тотальність, якби людина вичерпала свою історію, закінчила б творити та створювати саму себе.

### III. СТАНОВЛЕННЯ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЯ

Поняття меж об'єктивності можна розуміти в трьох різних сенсах. Або поза межами певного простору наукові тези перестають бути чинними; або вони є гіпотетично об'єктивними, підпорядкованими якомусь довільному відбору, але верифікованими досвідом; або, зрештою, будь-яка історія одночасно є об'єктивною та суб'єктивною, відповідною правилам логіки та ймовірності, але спрямовуваною перспективою, що є перспективою якогось індивіда або якоїсь доби та, на цій підставі, не може покладатись універсальним чином. Іншими словами: де завершується наука? На підставі чого вона дистанціюється від рішень, зовнішніх щодо позитивного пізнання? Яким чином комбінуються припущення та емпіричне дослідження?

Нам здається, що в ході нашого дослідження ми то тут то там схилялись як до одного, так і до іншого з цих висновків. Який з них, в кінцевому підсумку, є істинним? Чи можуть вони одночасно бути істинними?

\*\*\*

За точку відліку візьмемо людську дію та два співвідносні та неповні досвіди, досвід дієвця та досвід глядача. Примітивні розповіді, фактично, є розповідями свідків чи зацікавлених осіб. Цезар був першим істориком війни з галами, спогади сучасників мають неспростовний привілей подавати нам людей та речі такими, якими їх спостерігали та оцінювали безпосередньо. Загалом ці більш живі свідчення є більш частковими, ніж свідчення хроністів або істориків. Вони тяжіють або до маленької історії, або до виправдання чи легенди. Воєначальник, який розповідає про свою кампанію, завжди кокетує, приховуючи власну роль; апологічна спрямованість, якою б скромною вона не була, і навіть якщо



всі матеріальні факти є точними, все-таки компрометує точність інтерпретації. Що ж стосується тих, хто знав великих людей, то вони мають ту заслугу, що зближують нас із історичними персонажами, та псують справу тим, що показують зворотний бік декорацій. Велика людина в значній частині своєї екзистенції була таким самим індивідом, як і інші. Кожне з її рішень було прийняте за цілком певних обставин, які дуже легко приховують вплив персональних мотивів. Тут легко переходять від психологічної ясності до любові до анекдотів, шукають способів уникати мітів та відновлювати ситуації в їхньому прозаїзмі. Ця реакція є цілком законною доти, доки з поля зору не втрачається мета, та не починають претендувати, в той чи інший спосіб, на монополію на істину. Історичний вимір перебуває по т&й бік змов, інтриг, скандальних та вибухових хронік. Історіографи королів є істориками не більшою мірою, аніж камердинери чи куртизанки. І ті й інші постачають матеріали та зберігають неповторний смак життя.

Історик уникає суперечливих форм партикулярності, оскільки він підпорядковує індивіда його функціям, а життєві досвіди - факторам. Він конструює останні, встановлюючи передусім результати або глобальні рухи, невідомі сучасникам. Мотиви дівців загалом вписані в їхні реалізовані дії, тоді як їхнє концептуальне вираження вільне від відносності вражень (хоча в певних пунктах воно дає привід для дискусії, бо версія переможеного зазвичай суперечить версії переможця). Якщо розповідь подає факти у тому порядку, який, можливо, не є єдино можливим, вона є двозначною, але вона наближається до повної об'єктивності в міру того, як прагне відбирати лише приступні сприйняттю феномени.

Намагаючись охопити якусь битву або більш широке становлення (Французьку революцію), розуміння зберігає ті самі риси у взаємному розміщенні та організації фактів. Непевність потроху наростає, оскільки організованість фактів стає все меншою. Для того, щоб одна інтерпретація могла абсолютно виключити усі інші, вона має виявити якусь необхідність або раціональність. Проте вона обмежується встановленням правдоподібних послідовностей.

Групування елементів, визначення фактів, все менш позначених чистою матеріальністю, двозначність свідомостей та ансамблів, не перешкоджаючи розбудові історичного світу, дає простір для множинних та змінних бачень.

Привілей імперсонального розуміння намагаються зберегти також у інший спосіб. Чому б факти, встановлені ! згідно із правилами критики, не об'єднати відносинами, які самі по собі були б об'єктивними, а саме, відносинами каузальності? Потрібно тільки вточнити момент, коли постає проблема відповідальності, та спосіб, згідно з яким встановлюватимуть наслідки та антицеденти. Проте, несвідомі цих труднощів, або щонайменше байдужі до них, соціологи та історики вважають, що порвали із довільними процедурами нараторів та психологів. Для визначеного суспільства або для будь-якого суспільства шляхом абстрагування та порівняння соціолог намагається встановити регулярну часову послідовність природних та соціальних фактів, самих соціальних фактів, їхніх умов та частот або, зрештою, двох феноменів, варіації яких можна кількісно виміряти. Якщо ми визнаємо, що ці відносини були верифіковані відповідно до правил логіки або ймовірності, то вони є чинними для всіх тих, хто хоче істини або практично для всіх, хто хоче цієї істини, тобто хто конструює факти в той самий спосіб та ставить ті самі питання. Ця умова, суто теоретична в очах вченого, який аналізує варіації суїциду або народжуваності, стає вирішальною для історика, який доходить до партикулярних даних, та для філософа, який намагається охопити ансамбль становлення.

Детермінізм завжди є фрагментарним: миттєвим, якщо йдеться про пояснення якоїсь події, частковим, якщо йдеться про конструювання регулярностей. Що стосується законів, до яких піднімаються деякі філософи, то вони втрачають у правдоподібності в міру того, як підтверджуються все більш рідкісними випадками та все більш віддаленими аналогіями, вони ізолюють певні аспекти невстановлених еволюцій, не забезпечуючи при цьому осягнення вирішальних історичних сил чи суттєвих реалій. Не існує каузальної систематизації, тим більше, не існує ргітит тоует цілої історії.

Отже, ті три значення, які ми надали межам об'єктивності, застосовуються по черзі. Гіпотетично, об'єктивні закономірні відносини, які залежать від якогось вирішального відбору, стають все більш невизначеними та довільними в міру того, як охоплюють все ширші рухи. Але глобальне бачення, в яке включається детермінізм, несе на собі відбиток якоїсь окремої інтенції, що визначає відбір фактів, природу концептів, організацію відносин. Із розширенням об'єкта ця інтенція тяжіє до кінцевої мети, з якою співвідносить своє дослідження історик; теперішнє, саме по собі незавершене, в кінцевому підсумку визначається стосовно майбутнього, яке уявляють та якого не знають люди, які мають його творити.

Якщо ми зараз розглядатимемо духовний, а не реальний атом, ми побачимо необхідність привласнення з іншого боку. Духовний елемент ніколи не є замкненим у самому собі, ніколи не є зафіксованим, він потребує дії перетворення задля повернення до життя, тобто він має бути переосмисленим або знову відчутим духом. Інтерпретатор включається в діяльність, яка має різну цінність в різних універсумах.

В науці, що все більше наближається до предмета та накопичує знання, історик, щоб йти вперед, повинен лише реконструювати настання актуального стану. Натомість, у філософії включення в діяльність передбачає персональне рішення, оскільки не існує ніякої згоди щодо проблеми природи універсуму. В обидвох випадках історик, згідно із образом творця, повинен зробити з себе вченого або філософа, але теорія науки є загальновизнаною (так само як і незалежність істини), а теорії філософії та мистецтва є так само змінними, як і теперішнє, із яким співвідносять минуле.

В жодному разі, психологія творення не дорівнює розумінню пам'ятки. Але таке розмежування коріниться в різниці між ізолюванням думки всередині психічного ансамблю та творчою могутністю буття в цілому. Мета пізнання є визначеною, як і закони, яким воно підкоряється. У незаангажованих творах свобода є повною.

Отже, неоднозначність стосується саме визначення внутрішньої інтерпретації. Остання коливається між розумінням пережитого, яке знову відчуває красу, художнім розумінням, що намагається аналізувати враження глядача або структуру об'єкта, вічні чи тимчасові естетичні цінності, та історичним розумінням, яке має на меті людську або духовну настанову, вираженням або трансфігурацією якої є твори. Усі ці розуміння оновлюються разом із історією, перше тому, що воно, як і спілкування двох осіб, завжди стосується як однієї, так і іншої особи, останні тому, що, будучи ізольованими або об'єднаними в історії стилів, вони стосуються одночасно людських контактів, концептуального вираження та незавершеного становлення.

Історія філософії є так само невизначеною, як сутність філософії, вона є чимось середнім між відкриттям та творенням або одночасно і тим і іншим. Вона йде від людини, недосконалої реальності, яку вона виражає або пізнає. Отже, внутрішня інтерпретація має тут стосуватися історичного значення, значення витоків або значення об'єкта. Будь-яка політична або моральна доктрина може бути зведена до інтенції індивіда або групи, внутрішнє розуміння має встановлювати істину (буття або бажання бути) індивіда або групи. Саме шляхом поміщення в інтегральне становлення та поглиблення історичного сенсу можна перейти від редукції до інтелектуального розуміння. Або ще, якась істинна філософія, наприклад філософія держави, протистояла б певній ідеології в силу того, що визначала б концепт, що може застосовуватись до усіх окремих форм. Істина змішувалася б із тотальністю.

Вище ми встановили дві форми відновлення: статичне відновлення, яке залежить від інакшості історика, та історичне відновлення, пов'язане із перспективою. Перше прирікає на поразку зусилля збігу, друге зумовлює відносність зусилля глобального осягнення. Одне виражає нескінченне багатство людських моделей, інше - недосконалість універсуму, кожен фрагмент якого може бути визначений тільки в цілому універсумі та через нього. Але, з усією строгістю, вищий принцип відновлення перебуває

поза межами цієї операції, він коріниться у свободі те хто творить та перетворює. Атом є чимось на кшталт вичерпного цілого тією мірою, якою він належить духо

Взяті ізолювано, реальна історія та історія ідей є недостатніми. Вони обидві відсилають до людської історії, питання тому, що духовні універсуми походять від люди та, в кінцевому підсумку, пояснюються тільки нею, пері тому, що події цікавлять нас лише тією мірою, якою вони впливають на екзистенцію. Тотальна історія, як і духовна історія, вимагає рішень, які, як і в реальній історії, визначають концептуальну організацію та орієнтацію становлення.

Невизначеність в пізнанні іншого зумовлена можливо суперечністю між діями та усвідомленням дій, між буття чи поведінкою та уявленням про себе, яке має дієвець. Така сама трудність постає також у випадку пізнання історичного індивіда. Але далі з'являються інші труднощі, Як постають щомиті через множинність універсуму, неоднозначність відносин різних людськостей. Як статичним чином вловити принцип єдності якоїсь тотальності? Як при перспективному баченні розпізнати загальні риси т< оригінальні характери? Як об'єднати сингулярності в розвитку, що охоплював би різні епохи та культури?

Вочевидь, такі три вибори є незалежними один від одного, а останній передбачає два перших, оскільки він організовує образи різних епох та порівняння суспільства в межах якоїсь еволюції, але насправді, останній вибір є першим остільки, оскільки він виражає рішення, яке людина приймає щодо самої себе, вимірюючи себе ансамблем минулого. По суті, воно конститує історію (у філософському сенсі цього терміна), бо остання, насправді, існує відтоді, як разом із перманентністю якоїсь проблеми з'являється єдність становлення, скерованого до якоїсь мети. Для якоїсь партикулярної історії потрібно та достатньо, щоб певна діяльність була спільною для всіх спільнот. Оскільки спільність не може поширюватись на всі діяльності, потрібно, щоб одна з них розглядалась як визначальна для здійснення людського покликання.

Висновки можна викласти таким чином:

Або історію розглядають як якусь об'єктивну реальність, і тоді пізнання приречене на нескінченне просування до невлічливої мети. Оскільки вчений щомиті прагне осягнення цілого, становлення в цілому, то він спирається на розуміюче осягнення, але останнє не рятує ані від партикулярності, якою позначене будь-яке бачення речей, ані від відносності, пов'язаної з незавершуваністю руху, що спрямований у завжди нове майбутнє.

Або ж історія змішується зі становленням духовних універсумів. Тоді історична наука має своїм джерелом та своєю метою привласнення старих творів живим, актуальним розумом. Вона є для індивіда засобом позиціонувати себе та свої витвори в тотальній еволюції, із якою він співпрацює. Свідоме оновлення духовного минулого є аспектом усвідомлення кожним свого історичного призначення.

Або, нарешті, історія є порівнюваною із людською екзистенцією, а пізнання, схоже одночасно на пізнання іншого та пізнання себе, орієнтується спрямованим у майбутнє рішенням і осягає інших, лише співвідносячи їх із суб'єктом. Ця подвійна діалектика ніскінченно розгортається у міру того, як історик відкриває себе, відкриваючи світ та те, чого він хоче від світу.

Ці розрізнення є чинними, якщо пам'ятати, що історія завжди причетна до духу та екзистенції, що вона завжди об'єктивована істориком та для історика.

## IV. НАУКА ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Філософія історії є у Франції літературним жанром настільки дискредитованим, що ніхто не наважиться зізнатися в тому, що цікавиться нею. Її протиставляють науці як фантазію - точності, інтуїцію - знанню. Непевність документації, величезна кількість бачень, претензія на підкорення складної реальності чіткій схемі - всі ці недоліки, які містяться у класичних системах, вважають притаманними філософії історії як такій. З іншого боку, формула Кроче "філософія історії зникла, оскільки історичне пізнання стало філософським", дійшла, так би мовити, до свідомості усіх та кожного.<sup>1</sup> Яким чином пояснюється ця зневага та такі порівняння?

Психологією легко пояснити відмінність між амбіцією й незнанням філософа та обережністю й ерудицією вченого. Але соціологи, що підхоплюють претензію філософа, видають себе за єдино справжніх вчених, стаючи в опозицію до історика, простого розповідача. Обійдемо антиномію між науковими загальностями та історичними партикулярностями, визнаємо історію (таку, яку ми вивчали до цього моменту) пізнанням людського становлення. Як відокремити її від філософії? За природою та широтою результатів? Ми розглянемо обидві гіпотези, щоб показати трудність їхньої теоретичної дисоціації та неможливість їхнього практичного розмежування.

\* \* \*

Доктрини Гегеля або Конта є тим, що традиційно мають на увазі під філософією історії. За допомогою єдиного принципу - закону трьох станів або прогресу свободи - організують періоди, оцінюють їхнє значення та дають інтерпретацію тотальній еволюції. Але в чому, за логікою, полягає опозиція до науки? В тому, що філософія має на меті не лише факти, але й сенс, тобто цінності або цілі? Чи в тому, що вона намагається охопити надто

широкий ансамбль чи звести різноманітність до надто схематичних понять?

Історик знає мету, яку переслідує той чи інший індивід, але він не знає мети або спрямованості історії. Він знову окреслює події, їхні послідовності, він розглядає необхідність, більш або менш адекватну глобальному рухові, або навпаки, досліджує зустрічі відносно автономних серій. В порядку розуміння він прив'язує феномен або до імпульсу (капіталізм — до певної форми бажання прибутку) або до мотиву (капіталізм - до економічно раціональної поведінки). Чим поширенішим є факт, тим менше уточнюється міра його детермінації.

Чи має філософ інші претензії? Незважаючи на існуючі забобони, він їх не має. Гегель обмежується розумінням того, що було реалізоване, Конт береться прочитати закон розвитку, якому підкоряється дух та який вписаний в колективну долю, Маркс - розшифрувати майбутнє, зумовлене суперечностями актуального світу. Або мета змішується із тимчасовими цілями руху, і тоді історик, так само як і філософ, інтерпретує їх; або ж мета є трансцендентною реальному та передбачає свідому інтенцію, і тоді ані перший, ані другий не віднаходять того фіналізму, який міг би відкритися лише довірений особі Провидіння.

Відмінність, якщо вона існує, пов'язана зі способом розгляду. Наука встановлює лакунарний детермінізм, філософія - детермінізм безперервний. Замість сконструйованої, гіпотетичної або часткової, необхідності вона у самому становленні відкриває тотальну необхідність.

Насправді ми маємо справу з такими доктринами, які формулюються через закони, які усувають акциденти, знищують множинність та знову окреслюють якусь еволюцію чи фатальну діалектику. Ці філософії по той бік науки йдуть далі позитивного пізнання, але вони ігнорують його природу. Свідомі власної частковості та невизначеності осягнення головних ліній історії передбачає гіпотези та відбір - вони постають або як передбачення результатів, яких зрештою досягає наука, або як перспективи, в які неминуче вписують аналітичні та об'єктивні тези.



Теорії Шпенглера належать до цього типу. Можливо, їм відмовлятимуть в науковій чинності, оскільки вони виходять за межі нашого знання. Але вони є філософськими, головним чином, внаслідок їхнього догматизму (біологічна індивідуальність, самотність та смерть культур, фаталізм). Позбавлені такої метафізики, вони зводяться до схематичних інтерпретацій, аналогічних тим, які порівняльний метод, що застосовується до різних суспільств, можливо, у майбутньому, дасть змогу намалювати із достатньою ймовірністю.

Відверто кажучи, можна було б заперечити, що філософ схильний до того, щоб ставити під сумнів або відкидати результат. Гегель та Конт доводять кінцеву істину. Людський дух реалізується в позитивізмі, людина — в свободі. Потрібно також нагадати, що історик науки або філософії не може уникнути цієї ретроспективної легітимації, оскільки духовна еволюція своєю єдністю та орієнтацією зобов'язана раціональності, яку історик заднім числом їй надає. Філософ поширює цю інтерпретацію на всю історію, подаючи один універсум як головний універсум людства, або оприявлюючи в різних універсумах чи над ними якусь схожу необхідність.

Чи визначає цінність принцип диференціації? Кажуть, що вчений реконструює факти, а філософ їх оцінює, перший будує історичний світ, другий його критикує.

Згідно із поширеною формулою, коли йдеться про події, історик має бути неупередженим. Але він завжди прив'язує дію до її причин або наслідків - реакція є доречною або ні, рішення є ефективним або неефективним. В цьому сенсі він використовує критерій успіху, який підказує історична етика. Чи є, натомість, філософ якимось моралістом? Зовсім ні. Кант зміщує філософію історії з етикою, яка оцінює минуле та визначає його мету, але така філософія історії є нетиповою для цього жанру, своєю особливістю вона зобов'язана певній епосі або певній настанові. Антиномія моралі публічної і моралі приватної, моралі задуму, чинної для всіх, та моралі дії, яка надає привілеї певним індивідам, знову з'являється як у розповіді, так і в філософії, вона не встановлює кордону між першим та другим.

Таке розрізнення є ще більш складним у випадку спеціальних історій, оскільки їхнім предметом є ідеї або монументи. В принципі, можна вважати фактом реалізовані або підтверджені іншими цінності, але внутрішнє розуміння має співвідносити твір із його метою, встановлювати його відповідність законам духовного універсуму. Чи достатньо повернутися до формули Вебера (аналізу цінностей): вчений осягає дані або відносини, які для критики стають предметом оцінки?<sup>1</sup> Це розрізнення є більше теоретичним, аніж практичним.

Коли йдеться про мистецтво чи філософію, то відбір визначається захопленням, а отже, історія завжди є якоюсь монументальною (в розумінні Ніцше) історією.<sup>2</sup> До того ж, інтерпретація намагається досягнути того, що реально спонукає схвалення, яке неминуче містить неявні судження і навіть передбачає критерії цих суджень.

Останні насправді, будучи обмеженими добою, преференції якої вони здатні відтворити, ставлять проблему їхньої чинності в собі та для нас. Натомість, теорія мистецтва або філософії передбачає універсально чинну теорію. Для того, щоб окреслити послідовність форм, оцінка якості є не більше необхідною, аніж для розуміння однієї з цих форм. Але еволюцію відтворюють лише шляхом визначення її сутності або, щонайменше, шляхом визначення мети руху, а це призводить до відсторонення ретроспективної організації від пережитого, до підміни актуального або вічного значення значенням історичним.

Філософія, таким чином, буде або виробленням певних суджень, або пошуком форм, що застосовуються до ансамблю минулого. Щоб уникнути філософії в першій формі, історик має перевернути реальність, розглядаючи її як якусь природу. Йому достатньо запозичити у кожного періоду використовувані ним принципи організації та ієрархії, щоб уникнути підозри у використуванні якоїсь тотальної філософії. Але якщо він охоплює значно ширше становлення, обмежуючись взаємним позиціонуванням різноманітного, він неминуче подаватиме замість історії якість віяло окремих випадків, і це так само буде філософією, оскільки згідно зі старою формулою не філософувати — це також спосіб філософувати.

Ми могли б, повертаючись до висновків попереднього параграфа, розглянути безпосередньо філософію історії після науки (зокрема, в площині реального) та філософію історії перед або під час науки (зокрема, в площині духу); одна філософія історії визначала б відбір фактів, інша синтез духовних універсумів або екзистенцій, втім, тісно пов'язаних між собою. Аналіз, здійснений вище, знову показав нам і єдність науки та філософії, і їхню справжню відмінність; єдність остільки, оскільки перша містить, щонайменше частково, те, що друга оформлює; відмінність, оскільки перша підкоряє себе різноманітностям та залишається свідомою своєї партикулярності. Філософія історії характеризується подвійним зусиллям оцінки внеску кожної доби у спільний здобуток та надає своїм судженням необмеженого значення.

Одним махом пояснюються обидві риси, які містяться у загальноновживаному визначенні: розширення поля та простота схем.

\* \* \*

Індивіди, що належать якійсь спільності, приблизно знають те, що вони вважають історичним, той сенс, який вони надають своїм різноманітним діяльностям та своєму життю в цілому. Доки історик перебуває всередині якоїсь замкнутої тотальності, його вибір та організація є, певною мірою, вписаними в реальність - така іманентність не забезпечує об'єктивності, оскільки інтерпретатор виявляється заангажованим і повинен ангажуватись для подолання неоднозначності екзистенцій.

В міру того, як історик виходить за межі якогось зв'язного ансамблю, суспільства, доби або цивілізації, ретроспективна організація витісняє зусилля, спрямоване на відродження минулого, або симпатію-розуміння. Зрештою, опозиція є класичною: Гегель вказує шлях від мемораліста до філософа, який поступово проходить розповідач, що будучи достатньо віддаленим від подій окреслює становлення все більшого числа індивідуальностей. Рікерт формулює аналогічну ідею в термінах цінності: наука визначає свій предмет відповідно до визнаних спільнотою цінностей, філософія має піднятися до формальних

цінностей, чинних для всіх. Легко погодяться із тим, що універсальна історія або порівняльна соціологія вимагають інших методів та інших інструментів. Але, відмінні одна від одної, вони не зміщуються із філософією.

Теоретично, соціологія вимагає з'ясування спільних проблем та відмінних розв'язань цих проблем. Універсальна історія вимагає орієнтації різноманітності на певну мету; нарешті, філософія історії виправдовує запропоновану нею інтерпретацію та констатований нею рух.

Соціолог має потребу у концептах, які містять спільні риси всіх суспільств. Такі терміни, як політика або економіка є прийнятними, оскільки завжди потрібно підкоряти індивідуальні інтереси та поривання якійсь перманентній владі, працювати над встановленням тимчасової та нестійкої рівноваги між потребами та способами їх задоволень. Так само, три терміни — суспільство, цивілізація та культура - дають змогу, згідно з А. Вебером, досягнути три завжди наявних аспекти колективної екзистенції. В іншому місці ми показали неоднозначний характер цих понять, що передбачають певні метафізичні припущення (душа, дух, тіло), соціологічні припущення (сектори реальності), критичні припущення (незаангажовані чи характерні твори, знання та техніка, інстинкти та воля). Непевність тут є неминучою, вона вказує на необхідне повернення до філософії тієї соціології, яка намагається дістатися, одночасно, цілого кожного людства та людства в цілому.

Універсальна історія, яка не задовольнялася б перерахуванням цивілізацій, мала б конституюватися у подібну систему. Але для того, щоб перейти від абстрактної єдності, що ґрунтується на ідентичності певних фундаментальних даних, до історичної єдності якогось розвитку, вона мала б також відкрити якийсь збіг творів або соціальних режимів.

Наша доба буде, таким чином, сприятливою для такої спроби, оскільки вперше вся планета поділяє спільну участь. Нам заперечать, що накопичені знання не можуть бути зведені до одного духу, що наукова строгість несумісна з такими невмотивованими бажаннями, зауважать, що стосунки різних народів сьогодні все ще залишаються млявими, їхня спільність

---

бідною, а єдність — частковою та зовнішньою. Всі ці висловлювання є доречними, але вони не стосуються головного. Якби Захід ще вірив у свою місію, то колективно або індивідуально була б написана якась універсальна історія\*, яка показала б на основі окремих подій поступове приєднання всіх суспільств до теперішньої цивілізації. Таку історію робить неможливою те, що Європа більше не знає, чи віддає вона перевагу тому, що створює, над тим, що руйнує. Вона визначає єдину експресивних творів та екзистенцій саме в той момент, коли загрожує зруйнувати ці цінності. Людина боїться своїх завоювань, своїх інструментів та рабів, науки, техніки, нижчих класів та рас.

Порівняльна соціологія, не дискваліфікуючи себе, може визнати свою партикулярність, оскільки вона, на кшталт каузальних відносин, підтримана якоюсь гіпотетичною об'єктивністю. Натомість, орієнтоване на якусь акцидентальну мету осягнення ансамблю людського минулого втратило будь-яку підставу. Отже, воно вимагає подвійного виправдання, виправдання понять, які використовує для того, щоб інтерпретувати та оцінювати суспільства і культури, та виправдання стану, який позначає тимчасове завершення еволюції. Це подвійне виправдання становить традиційний предмет філософії історії.

\* \* \*

Філософія видається нам іманентною будь-якому глобальному баченню минулого і одночасно такою, що перебуває поза межами позитивного знання завдяки чинності, на яку вона претендує. Чи є легітимним цей вихід за межі? Насправді, все залежить від значення, якого йому надають. Філософу не дано осягати єдність, необхідність або тотальність у площині, в якій вчений даремно шукає їх. Розглядувана як природний об'єкт, історія має досліджуватись поступово, і тоді поступ аналізу ніколи не сягне кінця. Інтерпретації, які виключають множинність серій або випадковість зустрічей, безумовно, є гіпотетичними й, по

\*Існують колекції, що нібито є універсальними історіями, але, фактично, вони просто збирають докупи праці спеціалістів, часто чудові праці.

суті, непотрібними, оскільки вони відповідають інтенції пророка, який проголошує та стверджує фатальність.

Натомість, історія, ансамбль духовних становлень або екзистенцій, не піддається якомусь імперсональному розумінню. Але філософія, що передбачає автентичне розуміння, не відштовхується нашим дослідженням, а навпаки, знаходить в ньому місце. Твердження, згідно з яким потрібно філософувати, щоб приєднатись до філософського минулого, не прирікає філософію, а відмежовується від філософування, яке прикривається ім'ям позитивізму. Претензія подолати партикулярність, партикулярність досліджуваних епох та актуальних теорій ризикує досягти удаваної універсальності філософій, несвідомих власних меж, але цього ризику неможливо уникнути, оскільки він є невіддільним від прагнення до істини. Інакше кажучи, якщо об'єкт та суб'єкт філософії не відрізнятимуться від об'єкта та суб'єкта історії, ми відмовлятимемося від будь-якої істини. Пізнання людини є також пізнанням історії історичною істотою.

Першою відносністю є відносність індивідуального сприйняття. Один і той самий об'єкт дається багатьом спостерігачам різним чином відповідно до ситуації кожного з них. Дитина, не усвідомлюючи свого егоцентризму, відчуває своє Я як необхідний елемент відношення, іншим елементом якого є ансамбль навколишнього світу.

Наука долає цю відносність, підмінюючи чуттєві враження справжніми відношеннями. Феномени зберігають партикулярність, невіддільну від кінцевої свідомості; встановлені між ними математичні відношення нав'язуються всім. Але науковий аналіз, завдяки своїм підставам та доказам, не відокремлюється від видимого універсуму. Він йде від спостереження й повертається до встановленого та прорахованого досвіду, універсально чинного, але солідарного із людським духом. Отже, тут долається перцептивна, а не трансцендентальна відносність.

Загальноприйняте розуміння відносності коливається між цими двома ідеями аж до того моменту, коли науки внаслідок свого розвитку визнали та оприявили іншу форму відносності, ту, яка походить з банальних інтерпретацій Ейнштейнівської теорії та мікрофізики. Неможливо розташувати об'єкти в абсолютних просторі та часі так, ніби те, що містить, передує тому, що міститься, так, ніби форми чуттєвості є незалежними від власного наповнення. Будь-яка міра передбачає спостерігача, присутнього в універсумі; ми не маємо права нехтувати ситуацією та рухом спостерігача в підрахунку відстаней або часових інтервалів. Проте відносність кожної перспективи не є останнім словом науки, наше усвідомлення цього дає змогу переходити від однієї перспективи до іншої, встановлювати якусь систему еквівалентності та досягати об'єктивного пізнання інваріантів.

Водночас, коли фізик досягає мікроскопічних феноменів, він знову ж таки відкриває відношення, а не їхніх носіїв. Він не може одночасно зафіксувати положення та енергію електрона. Інтерпретація досвіду та реальності створює якість поля невизначеності. Таким чином вводиться принцип, згідно із яким для науки ніколи не існує простих речей, існують лише зв'язки. Умови нашого пізнання природи змішуються із властивостями

об'єкта. До того ж, реальність трансформується відповідно до рівня, на якому ми досягаємо його, прості закони, встановлені на молярному рівні, перетворюються на якийсь статистичний результат на елементарному рівні. Різні рівні, на яких перебуває вчений, залежать, в першу чергу, від порядку величини суб'єкта щодо об'єкта.

Чи мають ці поняття еквіваленти в історичному знанні? У відправному пункті ми зустрічаємо перспективну відносність в ускладненій формі: партикулярність та взаємозалежність пережитих досвідів; дієвець та глядач, солдат та генерал з необхідністю мають ансамблі, нібито ті ж самі, різних бачень. Цю відносність історія ніколи не долає повністю, оскільки життєві досвіди становлять предмет науки та оскільки факти, тією мірою, якою вони є трансцендентними індивідами, існують не самі по собі, а в свідомостях та для свідомостей. Історія націлена на об'єкт, який не лише перебуває у минулому (якщо йдеться про якусь подію), який не лише зник (якщо йдеться про якийсь стан природи або людства), а який крім того досягає буття тільки в умах та змінюється разом з ними.

Ми спостерігали між атомами персон та недосяжним цілим еквівалент наукового намагання встановити закони, сконструювати об'єктивні факти та регулярності, але ці партикулярні та розсіяні зв'язки перекривають лише частину історичного поля та ніколи не складаються в якусь глобальну розповідь. Відтепер пізнання, зведене до розуміння, змушене шукати істину шляхом розбудови історичного світу, здається, виграє одночасно і від партикулярності і від об'єктивності, воно долає відносність елементарних спостережень, лише погоджуючись із відносністю, спричиненою еволюцією концептів та систем референції. Історик співвідносить в еволюції завжди розширене та завжди недосконале минуле з якимось станом, який сам по собі є змінним, хоча наука, солідарна зі становленням, прогресує тією мірою, якою останнє рухається у незмінному напрямку, та оновлюється тією мірою, якою становлення замість того щоб накопичуватись, заперечує себе, щоб рухатись далі.



Або ще, історик так само, як солдат або генерал, не змішується із якимось трансцендентальним Я. Він прагне та досягає неупередженості в критиці джерел та у встановленні фактів, але, залишаючись неупередженим в організації ансамблів, він не стає від цього менш упередженим так само, як і небезстороннім.

Отже, фундаментальні відмінності будуть такими: історична реальність не дозволяє розкласти себе на відносини, оскільки вона є людською реальністю, а люди, дієвці або жертви, у будь-якому разі є її живим центром. Тут не піднімаються від перцептивної відносності до об'єктивних відносин, що є відносними трансцендентально, тут досягають якоїсь історичної відносності; вчений виражає самого себе та свій універсум у минулому, яке він сам собі обирає.

Відносність, порівнювана з відносністю фізики, об'єкт, невіддільний від спостерігача, є іншими на кожному рівні, на якому вони досягаються; ця відносність, по суті, є первинною, оскільки в кінцевому підсумку вона пов'язана з неоднозначністю духовного становлення та незавершеністю еволюції.

### МЕЖІ ІСТОРИЧНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ

В другій частині нашого Нарису теорії історії мало йтися про історизм, філософію історичного релятивізму, яка розвинулась на початку століття, особливо після війни, після періоду, присвяченого аналізу науки. До того ж, ця філософія, вочевидь, була продовженням і майже наслідком цього періоду. Критика Історичного розуму фактично мала своїм результатом не стільки встановлення вічних категорій, скільки доведення присутності діалектики в аналітиці (в кантівському розумінні обидвох слів). Рефлексія підтвердила дані ерудиції та освятила відносність людських витворів (а також науки становлення).<sup>2</sup>

Зрозуміло, що критика становить тільки одне з джерел історизму: сам по собі він може піддаватись навіть протилежній інтерпретації (Шелер вивів із перспективізму фіктивний характер еволюції, так звану всемогутність). Не вдаючись до вивчення усіх інтелектуальних та соціальних причин цього руху ідей, зазначимо два головні елементи. Ні відкриття примітивних народів, ні відкриття інших культур не породжували скептицизму або анархії доти, доки підтримувалось нормальне, так би мовити, нормативне значення теперішнього суспільства. Криза, яка потрясає нашу цивілізацію, породжує ще більше сумнівів, аніж емпіричне дослідження. Еволюціонізм став історизмом того дня, коли дві цінності, яким довіряло ХІХ століття - позитивна наука та демократія, інакше кажучи, цінності раціоналізму, втратили свій престиж та авторитет.

Ірраціоналізм тягне за собою песимізм: історія не має мети, бо людина не має призначення і, завжди схожа на саму себе, вона марно створює ефемерні витвори. Така аргументація, у свою чергу, позначена певною настановою та певною ситуацією. Німецький

професор із його претензіями на аристократизм (біологічний або духовний) зневажає нашу масову цивілізацію, індустріалізм, усі форми соціалізму. Молоді та плідні культури здаються йому войовничими й несправедливими. Історизм відповідає не лише невпевненій у собі добі, а й суспільству без майбутнього, яке заперечує те, що передбачає, та коливається між утопічним повстанням та так званим тверезим фаталізмом.

Наш задум не в тому, щоб повернутися тут до проблем, поставлених цим періодом (ритм окремих історій, єдність або множинність історії, зв'язок буття та обов'язку бути, пізнання та дії тощо). Ми хотіли б показати, що теорія історичного пізнання не переходить із необхідністю в якусь релятивістську філософію; з іншого погляду, ми повинні вточнити природу гіпотез або рішень, які визначають науку про минуле. В перших двох параграфах ми викладатимемо та обговорюватимемо релятивістську тезу, в двох останніх ми аналізуватимемо філософії історії, конкретні інтерпретації та способи розгляду.

## I. ІСТОРИЧНИЙ РЕЛЯТИВІЗМ

В цьому першому параграфі ми хотіли б підсумувати аргументацію історичного релятивізму. Зробити його ідеальний, якщо можна так сказати, виклад, який не зустрічається у такій формі у жодного автора. Бо цей релятивізм завжди прив'язується до якоїсь певної метафізики. В доктрині Трьольча становлення виглядає поступовим об'явленням недосяжного Бога в тривалості часу.<sup>1</sup> Згідно з Шелером відносність, нарешті подолана вічно чинною ієрархією цінностей, виражає необхідну співпрацю індивідуальних та надіндивідуальних осіб; світ сутностей фрагментарно постає в кожній особі, звідси й необхідність часового розпорошення способів життя та мислення для того, щоб вичерпати інтелігібельний світ. Мангайм розглядає тільки один різновид абсолютного, одночасно реальну та значущу історичну тотальність, чисту долю, яка не є ані провіденційною, ані демонічною.<sup>5</sup> Для французьких соціологів суспільство становить принцип і джерело змін, а також моральні імперативи, бо вони змішуються із соціальними імперативами та залишаються чинними всупереч чи завдяки їхній різноманітності.<sup>4</sup>

Ми абстрагуємося від цих метафізик для того, щоб розрізнити окремі типи аргументів, які використовує релятивізм. Останній виходить з того факту, що моралі, філософії та релігії змінюються разом зі спільнотами та епохами. Ця констатація викликає два запитання: наскільки глибокими є ці історичні зміни? Чи є історична різноманітність витворів та природи людини поверховою чи ні? Наскільки вони пронизані цією різноманітністю? Але ж з факту не можна виводити право. Методи можуть змінюватись разом із культурами, хоча з цього не можна робити висновку, що чинність наукових тез зупиняється перед кордонами якоїсь окремої спільноти. Так само жодна мораль не є

прийнятною та практикованою всюди, хоча теоретично одна певна мораль могла б бути імперативною для усіх.

Щоб перейти від спостережуваної мінливості до суттєвої відносності, вдаються до двох аргументів, які важливо розрізнити. Або демонструється, що мораль, релігія та тому подібне залежать, солідарні або зводяться до якоїсь соціальної чи історичної реальності, до якогось ірраціонального принципу, який зумовлює свої духовні вираження в якомусь становленні, що не знає закону. Ми назвемо цей аргумент редукцією. З іншого боку, якщо ми розглядаємо послідовні витвори всередині якогось універсуму, то ми спостерігаємо або вважаємо, що спостерігаємо, їхню сутнісну різноманітність. Релятивізм ніколи не визнає тут ні накопичення істин, ні прогресу, ні діалектики без кінця. Будучи філософією становлення, а не еволюції, він приходить до анархії цінностей, навіть якщо не знищує автономії людських витворів. Усі ці аргументи, безперечно, змішуються в системах, але вони мають бути розмежовані для того, щоб викласти їх, та для того, щоб піддати їх критиці.

\* \* \*

Ми швидко перейдемо до історизму в галузі розуму та релігії. Трансформації розуму в одному сенсі є очевидними, в іншому - майже невловимими, оскільки розумування, яке не має нічого спільного з нашим власним, є для нас ще незрозумілішим, ніж конструкція, що суперечить нашому розумові.

Проблема була поставлена двома серіями праць, двома категоріями фактів. Дослідження примітивної ментальності засвідчили, наскільки способи мислення та процедури пояснення підвладні змінам. Водночас, соціологія або історія культур демонструє множинність уявлень про світ, концептуальних ресурсів, найформальніших категорій. Кожен сьогодні, в цьому сенсі, визнає своєрідність китайської або індійської думок. Ані ці історичні дані, ані глибина змін, які вони виявили, не є вирішальними - вирішальною є інтерпретація, яка їм дається. Замість того, щоб організовувати минуле відповідно до схеми

прогресу або старіння, замість того, щоб протиставляти легковажні фантазії науковій мудрості, деякі філософи відмовляються від тверджень про спрямованість до кінцевої мети. Вони не вимагають для Заходу ані привілею, ані більшої вищості, навіть у порядку знання.

Ми не обговорюватимемо цей скептицизм, ми могли б повернутися до нього, або обговорюючи історичність філософій, або розглядаючи можливості не самої позитивної істини, а її поширеності та чинності. При цьому ніщо не змушує вважати, що етнологія жертвує єдністю людського духу. Наскільки онтології є різними, настільки їй видається можливим віднайти, за тієї умови, що ми дійдемо до найглибших тенденцій, до найформальніших правил, якусь логічну ідентичність. Безперечно, первісна людина цікавиться першопричинами більше, ніж вторинними чинниками, вона вигадує містичні сили, а не емпіричні антецеденти. При цьому залишається в силі потреба пояснення, тобто, так би мовити, каузального пояснення. Співучасть зовсім не призводить до змішування всього, вона означає лише ідентифікацію і розрізнення речей та істот у інший спосіб, аніж це робимо ми.

Ми так само не довго зупинятимемося на випадку релігії, хоча він лежить в основі доктрини Трільча. Цього разу аргументація спирається не стільки на глибину трансформацій, скільки на солідарність релігійного універсуму із соціальною реальністю, на неможливість розпізнати вищу цінність всередині цього універсуму. Християнське одкровення надто багато запозичило в античної думки та східних вірувань для того, щоб ці елементи можна було ізолювати. Ідея одкровення, взята в строгому сенсі, ідея якоїсь чудесної події, яка поділила б навпіл людське минуле, є несумісною не стільки з вимогами розуму, скільки з вимогами історичного сенсу, тобто сенсу реальної та духовної безперервності. Якщо виходити з моральних або культурних критеріїв, то не можна стверджувати з абсолютною впевненістю, що християнська релігія є найкращою. На підставі чого ми вважаємо її вищою за буддизм та іслам? Ніщо не дає права змішувати природну релігію із християнством. Відтоді як Трільч, просякнутий всеосяжною

релігійністю, забажав повірити та повірив у те, що він є християнином, він досягнув парадоксального примирення множинності релігій із єдністю єдиного Бога, можливо, невизначеного, але, в будь-якому випадку, непізнаного. Всі догматичні репрезентації втілюють істину своїм способом, всі вони сприяють сублимації вітальних імпульсів у моральних волях; всі вони, ефективні та історично випадкові, позначають якийсь момент у вихованні людського роду.

Ми обійшли особливо складні проблеми історії релігії. Для нас є достатнім нагадати, що не існує прямої опозиції між історичними фактами та теологією (окрім, зрозуміло, випадків, коли критика та ерудиція, переглядаючи тексти та події відповідно до їхньої правдоподібності, досягає заперечення історичних інтерпретацій, які сьогодні є складовими догми). Без філософського рішення неможливо вивести соціологічну теорію релігії із релігійної соціології. Так само, як дух того, хто не визнає інших методів, окрім методів позитивної науки, не існує ніякої філософії, для невіруючого, який знає тільки людей, їхні мрії та їхні організації, не існує ніякої історії релігії - історії віри та спільнот, що спілкуються із Богом.

Можливо, одкровення наражається на напади раціональної критики, але історичній критиці дуже важко його вразити. Яким чином одкровення могло би виключити запозичення у минулого? Яким чином воно повинно було себе зробити, щоб бути правдоподібним? Яким чином суто людська етика може дати змогу оцінити релігії, істина яких, згідно із визначенням, є трансцендентною та, можливо, ірраціональною? Трьольч тому непомітно сповзає від позитивної, згідно з постулатом, науки до якоїсь історичної філософії релігії, що його віра, позбавлена будь-якої ортодоксії, заздалегідь передбачає це змішування.

Звичайно, факт історії ставить специфічні проблеми, але тільки перед тим, хто визнає оригінальність релігійного порядку.

\*\*\*

Те, що звичаї та правила поведінки змінюються відповідно до епох та суспільств, є сьогодні банальним твердженням. Кожен

настільки переконаний у їхній різноманітності, що видається абсолютно зайвим її підкреслювати чи обговорювати. Але цей безперечний факт може мати різні інтерпретації. Які наслідки має реальність історії для природи моральності, для чинності імперативів? Історизм насправді доходить трьох висновків, через які його вважають скептицизмом: не можна ані досягти універсально обов'язкових законів, ані встановити етику, яка не була б вираженням або наслідком якоїсь соціальної структури, ані вточнити для всіх та кожного те, що потрібно робити або чого потрібно бажати.

Найбезпосереднішою є різноманітність звичаїв та інституцій. Різними та змінними є рішення, які даються спільній для всіх суспільств проблемі стосунків між статями. Незбагненними є позитивні або негативні приписи всередині кожного з суспільств. Немає діяльності, якою б технічною вона не була, яка б не залежала то тут, то там, від дозволеного або забороненого, яка б не була підкореною традиційним приписам, іноді так само священним, як моральні приписи для нас. Так само безперечною є варіабельність типів людей, які втілюють ідеали спільнот. Не виходячи за межі нашої західної цивілізації, людина честі та джентльмен, античний мудрець та сучасний громадянин, буржуа та сеньйор є доказами нездоланної різноманітності способів життя, кодексів честі та ієрархії благ.

Визнати історичну еволюцію, не погоджуючись на редукцію, можна трьома способами. Згідно з раціоналістичною традицією, історію можна розглядати як матерію моральності, яка дається кожному так само, як і природа. Індивід має піднятися від тваринності до людськості, від егоїзму до поваги до закону, від сліпоти до осмисленої поведінки, отже, історичне становлення є місцем нескінченного прогресу, бо його ідеал залишається недосяжним. Етика як норма історії визначає перспективу в цілому, якими б не були встановлені в минулому періоди.

Цьому універсалізму з його дуалізмом буття наявного та буття належного, історизм міг би протиставити численні аргументи. Якщо ми надаємо абсолютної цінності якійсь певній моралі, ми наївним чином ризикуємо уподібнити нашу



екзистенцію сутності людськості та власти у фактичний релятивізм. Різноманітність здаватиметься тим більш шокуючою, суспільства тим більше деградованими, чим вужчим буде обраний критерій. Не знаходячи в інших місцях тих практик, які звичка зробила для нас очевидними, ми доходимо до висновку про анархію. Етика з універсалістськими претензіями, щойно перестають сподіватися на її поширення, породжує, швидше, неспокій, аніж довіру. Сьогодні люди не мають ані достатньої віри у свою культуру, ані достатньої надії щодо майбутнього для того, щоб освятити свої власні норми. Визначення прогресу по праву, яким би автономним воно не було теоретично, потребує певного оптимізму, який має відповідати фактичному прогресові.

З іншого погляду, визнавши нездоланну різноманітність колективних організацій, приходять до протиставлення етики цінностям. Перша визначає індивідуальні чесноти щирість, сміливість, безпристрасність, доброту тощо, світські залишки християнських чеснот, гуманістичне перетворення життя, яке відповідає релігійним настановам. Але з цих формальних імперативів (які є загальними, які звертаються до намірів і не вточнюють змісту дій) неможливо вивести інституції, політики, економіки, сім'ї. Останні, як і релігія та культура, змінюються із часом. Вони конституюють історію, тобто становлення, що складається з оригінальних цілісностей, пов'язаних між собою. Конкретні імперативи зберігають свою духовність, незаангажованість, обов'язковий характер, повністю втрачаючи свою універсальність та вічність.

Таке проміжне рішення, без жодного сумніву, є достатньо слабким, бо чесноти поділяють долю різноманітності культур, елементами яких вони є. Оскільки не всі вони є сумісними, вони вимагають від кожної людини вибору, який організував би їх в єдності однієї настанови. Навіть якщо вони позначають умови, яким повинна відповідати будь-яка інституція, вони не дають змоги ані визначити відповідь, що повинна даватись у якійсь особливій ситуації, ані осмислено виправдати неминуче історичне рішення. Нарешті, політичні конфлікти і, внаслідок цього, найсерйозніші непевності вислизують від норм, які як трансцен-

дентні принципи, строго кажучи, не можуть застосовуватись до конкретних ситуацій, але здатні покривати найсуперечливіші поведінки\*.

Таким чином ми добираємося до третього розв'язання. Мораль має на меті передусім дію, а не намір, вона визначає добре життя, а не чистоту серця. Скориставшись мовою Шелера можна сказати, що філософ шляхом феномені логічного аналізу оприявлює універсум цінностей, але констатує, що поза межами звичаїв та інституцій етоси та етики (тобто ієрархії цінностей та системи приписів, які передають ці ієрархії) змінюються.

До того ж, кожен етос в сенсі Шелера пов'язаний із якимось соціальним порядком. Головним аргументом тут буде вже не внутрішня змінюваність ідеального космосу, а підпорядкування якомусь ірраціональному фактору (або проста солідарність із ним). Таким чином, ми поступово приходимо до заперечення специфіки або автономії цінностей. Економічна організація за допомогою ряду опосередковуючих елементів визначає на першій погляд найбільш духовні імперативи. Останні, в кінцевому підсумку, надають строгої форми способу життя, який відповідає інтересам якогось класу або вимогам якогось режиму. Чи можна сказати, що так само будь-яке суспільство виражає якусь етику? Погодимось із цим, бо все одно залишатиметься якийсь різновид психологічного зчеплення — прямо або непрямо, шляхом виправдання або приховування, ідеї зводяться зрештою до психологічного стану індивідів чи груп, їхніх злиднів або їхніх сподівань.

Насправді здається, що відверто соціологічна інтерпретація обертає значення аргументів. Про редукцію говорять як про раціональну, духовну або надісторичну інтерпретацію моральності, а факти підносять спростування. Натомість, взаємна залежність моралі та суспільства підтверджує чинність наших окремих імперативів, якщо суспільство по праву та фактично є джерелом та фундаментом будь-якого зобов'язання. Чи не спрямовані намагання Дюркгайма на відновлення моралі, розхитаної, як він вважає, зникненням релігійних вірувань?

---

\*Пізніше ми повернемося до цих тверджень та спробуємо їх довести.

Психологічно дуже легко зрозуміти, чому сподівалися, що соціологічний раціоналізм дасть нову віру. Французькі соціологи, демократи, вільні мислителі, прихильники індивідуальної свободи підтверджували своєю наукою цінності, які вони спонтанно поділяли. В їхніх очах структура теперішньої цивілізації (щільність або органічна солідарність) у певний спосіб вимагає егалітарних ідей та особистої автономії. Судження цінності швидше вигравали, аніж втрачали у гідності, перетворюючись на колективні судження. З великою надією тут підміняли Бога суспільством.

Фактично, термін "суспільство" є неоднозначним, оскільки він або вказує на реальні спільноти, або на ідею чи ідеал цих спільнот. Насправді, він застосовується тільки до окремих угруповань, замкнених на самих собі, але меншою мірою, аніж слова "батьківщина" або "нація", нагадує про суперництва та війни (він дає змогу уявити суспільство, розширене до меж всього людства). Цей термін приховує конфлікти, що розривають усі людські спільноти. Він уможливорює підпорядкування соціальної єдності протилежних класів та становлення соціологічної моралі, яка була б науковою, не будучи політичною. Але якщо цей концепт, позбавлений всього запозиченого престижу, означає частково незв'язний ансамбль соціальних фактів, то чи не виникає враження, що соціологізм додає до якоїсь безмежної відносності ще й зведення цінностей до реальності, яка є більше природною, аніж духовною, підкоряється якомусь детермінізму та не є відкритою свободою?

Ми не маємо потреби довго коментувати філософський історизм, нам достатньо нагадати концепцію Дільтея. Не існує жодного розвитку філософії, існують світогляди, синтези різних елементів (наукових, соціальних, метафізичних), неминуче втягнутих в ірраціональне становлення, оскільки вони виражають людську душу (сталість певних життєвих настанов, певних типів доктрин або певних анти-номій не має особливого значення).

Певна річ, Дільтей намагався зберегти якусь строгу філософію або до, або після світоглядів. "До", тобто в пло-

щині методології або критики наук, "після" — в рефлексії про людей та їхню історію. Але позитивізм, якого остерігався Дільтей, швидко зник у Німеччині, і феноменологи утвердили думку, що метафізика завжди передує теорії пізнання та визначає її, а отже теорія пізнання позбавилась таким чином автономії, яка давала б їй змогу уникати відносності *Weltanschauungen*. Встановивши раз і назавжди систематичний характер філософії, потрібно було або віддатись історизму, або протиставити світогляд та *Philosophie als strenge Wissenschaft*. звідси й вирішальне значення знаменитої статті Гусерля.<sup>1</sup>

Історизм, суміш скептицизму та ірраціоналізму, є скоріше заміником філософії, аніж філософією, якої нам бракує, оскільки ми не живемо ані в універсумі, який репрезентують інші *Weltanschauungen*, ані у власному *Weltanschauung*. Це теоретично абсурдна, але психологічно прийнятна настанова. Визнається, що будь-яка філософія є метафізичною та невіддільною від конкретної істоти, яка прагне як до тотального осягнення, так і до пізнання себе. Суб'єкт є не трансцендентальним Я, а соціальною та персональною людиною. Криза історизму полягає в зустрічі цих суперечливих ідей: ми відкриваємо для себе неможливість філософської істини та неможливість відмови від філософування.

Історично, цей період позначає завершення, або, швидше, дезінтеграцію еволюціонізму. Історія здобуває все більше престижу в міру того, як духовні універсуми втрачають стабільність та автономію. Вона стає принципом руху, який пронизує та охоплює всі витвори, та джерелом і ансамблем часткових становлень. Людина обожнює та намагається осягнути цю таємничу могутність, цього бога або деміурга всіх тих, хто втратив будь-яку віру в науку та розум.

## II. ПОДОЛАННЯ ІСТОРИЗМУ

Історизм визначається, головним чином, заміною міту прогресу мітом становлення. Така сама покірність анонімній долі, але замість оптимізму, впевненого у тому, що майбутнє буде кращим за теперішнє, з'являється якийсь різновид песимізму або агностицизму\*. Історичний рух байдужий до людських бажань, щонайменше до раціональних або моральних бажань. Майбутнє буде іншим, ані кращим, ані гіршим. Звільнитись від історизму означає, передусім, подолати фаталізм.

Історична тотальність не існує в собі, вона існує для нас. Ми створюємо її з фрагментів, зібраних та ретроспективно організованих єдністю нашого інтересу або тією єдністю, якої ми надаємо епохам або культурам. Безпосереднє спостереження показує нам множинні діяльності та брак необхідності в самому об'єкті спостереження. Перервність каузальної тканини залишає місце для дії, різноманітність та незавершеність універсумів - для рішення людей.

Могутність історії насправді не є цілком мітологічною. В соціальних трансформаціях людина ризикує не тільки своїм комфортом або своєю свободою, вона ризикує своєю душею. У міру того, як історики, пориваючи зі штучним розкרוванням фактів, поставили собі на меті осягнення спільнот в цілому, вони показали взаємозалежність функцій, починаючи із конструювання знарядь та закінчуючи конструюванням метафізик. Ані розпорошеність детермінізму, ані множинність автономних логік не звільняють нас від тиранії спільної долі.

Не можна зафіксувати межі впливу соціального ладу на ідеї. Трансформація інституцій загрожує обертанням психології людей. (Тим більше, що найглибші трансформації відбуваються, як правило, самі по собі, без навмисного сприяння індивідів.) Незважаючи ні на що, розкладання історичної тотальності дає змогу подолати покірність долі,

виявляючи свободу та обов'язок вибору, змогу перемогти нігілізм шляхом об'єктивного пізнання та філософської рефлексії.

\* \* \*

Філософії історії падають, вочевидь, під ударами релятивістської аргументації. Жодна інтелектуальна споруда не прив'язується так щільно до реальності та, тим більше, не поділяє становлення останньої. Хіба історизм не зачіпає питання легітимності нашої спроби? Якщо критика завжди слідує за онтологією та якщо остання виражає якусь життєву настанову, то чи не зводиться наша теорія історії, без нашого відома, до якогось окремого досвіду або до якоїсь окремої волі?

Це запитання не є наслідком гіперболічного сумніву, воно позначає необхідне подвоєння рефлексії нею самою. Ми аналізуватимемо множинність філософій історії у двох найближчих параграфах, а тут, використовуючи отримані результати, вже можемо позначити межі релятивізму.

Цілком легітимно вказують, що історичні або соціологічні дослідження пов'язані з позанауковими інтенціями. Однак це не виключає і, навіть, навпаки — передбачає, що, відповідно до свідчень або документів, тези, які встановлюють факти або зв'язки, є або істинними або хибними (або більше чи менше ймовірними). Поле досвіду, системні концепти та поставлені запитання трансформуються, що веде до оновлення історичних перспектив. Всередині ансамблів, які змінюються разом з історією, виокремлюють сферу часткової або гіпотетичної істини. В цій книзі ми показали абстрактну легітимність та реальні труднощі такого розмежування.

Наш аргумент чинний для всіх інтелектуальних споруд, які підпадають під альтернативу істинного та хибного. Як тільки думка підкоряється правилам формальної логіки, досвіду або ймовірності, результати по праву набувають універсальної чинності. Всі соціальні науки, щонайменш частково, належать до цієї категорії, хоча, можливо, до або після фактів та каузальних відносин сюди втручаються рішення, які змінюються відповідно до конкретних епох

або волевиявленнь. З іншого погляду, розмежування двох елементів не завжди може бути здійсненим, зокрема, історичний характер тотальної конструкції часто виявляється цікавішим, аніж ізолювання строго об'єктивних демаршів (ізолювання, яке трансформація об'єкта і, внаслідок цього, даних робить ще складнішим).

Чи є таке саме розрізнення чинним для філософських доктрин? Абстрактно так, але його значення є набагато меншим. Строгість дедукції має тут менше значення, аніж довільність принципів (якщо припустити, що опозиція постає з такою самою чіткістю). Аналіз наукових знань, інтегрованих в якусь систему, яким би суттєвим він не був для розуміння останньої, не міг би з бачення світу або людини, пов'язаного із якоюсь особою або суспільством, видобути позитивні істини або теорію пізнання, нехай і частково чинну, відповідно до певного стану знання. Практично, певні проблеми, пов'язані із математикою та фізикою, перебувають, особливо сьогодні, осторонь метафізики та, водночас, множинності індивідів і груп. Вони розвиваються, в широкому сенсі, як і науки, до яких вони приписані. Попри це, філософія, яка хоче бути радикальною, неминуче є тотальною.

Формальне подолання історизму полягає вже не у збереженні прав логіки всередині праць або ансамблів, а в тому, щоб поставити над думкою, що втягнута в екзистенцію, рефлексію, за допомогою якої дух унікав би меж індивідуальності. Наділений певними диспозиціями, будучи членом суспільства, я зачинений у якомусь Я, позначеному всією моєю спадковістю та усім моїм середовищем. В цьому сенсі думка завжди є психологічним феноменом, і саме тому можливості психоаналізу та марксизму є безконечними. Але коли я підкоряюсь правилам істини, то результати, яких я при цьому досягаю, є імперативними для всіх. В інший, але порівнюваний спосіб, рефлексія не передає ув'язненої свідомості, а цілком резонно претендує на універсальність. Наприклад, рефлексія умов, в яких ми пізнаємо історію, не є суто відносною.

Вона, безперечно, є історичною, оскільки їй слід відкрити історію та сконструювати науку про минуле ще до

того, як зрозуміти діяльність вченого. Вона розгортається у часі, пізнішим за час дії. До того ж, вона стосується історичної дії остільки, оскільки одночасно наслідує прогрес ерудиції та нерегулярний ритм змінних інтересів.

Зрозуміла таким чином філософія ризикувала б бути одночасно ретроспективною та формальною. Це попередній результат, бо якщо теорія історичного пізнання є логікою знання, то теорія історії повинна бути філософією людини. Формалізм може позначити не недостатність рефлексії, а неминучу бідність вічних істин.

Історизм в моральному порядку потрібно не стільки подолати, скільки визнати. Визнаємо як очевидність розходження етосів та етик: ієрархії цінностей змінюються разом з епохами, расами та суспільствами та, внаслідок цього, етики (тобто теоретичні оформлення інституцій цінностей) також змінюються.

Формальна мораль доброї волі та чистоти серця, яку хочуть підтримувати, незважаючи на всі зміни абстрактних норм, видається нам несумісною із строго інтерпретованими історичними даними.

Якщо робити абстракцію трансцендентного закону, то така мораль є якимось залишком. Вона передбачає згоду щодо певних способів життя, вона містить у собі релігію, від якої походить; акцент, що робиться на внутрішні чесноти, підкорення поведінки задуму, виправдовуються лише вірою в Бога, спостерігача та судді нашого таємного життя. Оскільки тільки наші дії залежать від нас, то наші бажання є, швидше, фактами, які ми маємо пізнати, аніж помилками, які викликають докори сумління. Ідеал прекрасної душі є порожнім або, щонайменше, суперечливим. Від революціонера не вимагають неупередженості вченого, від мудреця — трагічного зусилля святого, від героя — поміркованості судді. Обираючи певну людську модель або певну діяльність, відмовляються від певних чеснот та підкоряються певним примусам. Рефлексія показує людині, куди її веде власне рішення.

Суб'єктивна мораль, здається, двічі зазнає поразки. Вона



не об'єднується із об'єктивною моральністю всередині колективного порядку, вона виявляється пов'язаною з історією, від якої вважала себе відокремленою та яку вона намагалася ігнорувати або оцінювати. Обов'язки, які впливають з універсального імперативу, зрештою збігаються з конкретними зобов'язаннями певного часу. А якщо дотримуватися принципів, то реальне життя полишається довільності та становленню.

З іншого погляду, в порядку екзистенції, закон, згідно з виразом Зімеля, стає індивідуальним законом.<sup>1</sup> Жодне загальне правило не визначає конкретної настанови, якої інший очікує від мене. Вона є сингулярною, як і будь-якій обмін двох осіб. Раціональна етика незацікавленості або справедливості нічого не варта, якщо йдеться про людське спілкування. Люди не хочуть ані виключно, ані передусім, щоб їх поважали, вони хочуть, щоб їх визнавали, цінували, любили. Чи варто вбачати в іншому тільки суб'єкта права? Або виносити за межі теорії сферу ірраціональних відносин, найбільш вирішальних для всіх? Філософа цікавить все наше життя.

Питатимуть, звісна річ, до якої, насправді, міри відрізняються моралі. Але питання, що вимагало б тривалих студій, не видається нам суттєвим з цієї точки зору. Не так вже й важко, як думають зазвичай, віднайти в історії якийсь різновид вічних десяти заповідей. Як показав Ше-лер, вульгарний релятивізм посилається на матеріальну різноманітність поведінок, не відокремлюючи дію від інтенціональності, не враховуючи неминуче множинних та суперечливих уявлень про світ та знань.<sup>2</sup> Ані священик, який приносить жертву, ані солдат, який вбиває, не є злочинцями. Існування ритуалів вбивства не означає, що певні суспільства визнають законність вбивства. Будь-яке суспільство передбачає повагу до ближнього, яким би вузьким тривалий час не було розуміння цієї категорії. Потрібно було зруйнувати бар'єри замкнутих суспільств, щоб навчитися поважати людське в усіх людях.

Зовсім байдуже, по суті, чи приймають, чи ж відкидають реальність таких десяти заповідей. Останні є чимось на кшталт підсумку зобов'язань та заборон, що діють всюди та

всюди не здатні забезпечити соціальний мир. Саме через свою загальність вони втрачають своє значення престиж. Індивіди зберігають краще з того, що в них є, в ім'я цілей, які вони вважають непозбутніми. Найпоширеніші правила, такі як заборона вбивати або красти, є також найбільш очевидними, яким підкоряються несвідомо. Що означає для нас більша або менша поширеність цих звичок?

До того ж, ці десять імперативів не складаються в якусь людську настанову або в конкретно визначений соціальний порядок. Чинні для всіх, вони нікому зокрема не адресуються. Ніхто не розпізнає в них знаку свого покликання, вони уточнюються лише партикуляризуючись (наприклад, повага до майна іншого в певних суспільствах стає абсолютною повагою до права власності). Вони відповідають нашій невизначеності лише при перекладі нашою мовою, стаючи такими ж тимчасовими та відносними, як наше життя.

Чи не забезпечує ієрархія цінностей, про яку говорить Шелер, перманентності якогось фундаментального порядку?<sup>1</sup> Згідно з правом, так. Практично ж, немає впевненості, що вона відчутно змінює нашу ситуацію, оскільки вона не ліквідує ані відносної невпевненості у цінностях того самого рангу, ані різноманітності благ. Вона дає змогу засудити помилки, викликані непримиримістю (наприклад, підпорядкування культури цивілізації, або релігії — культурі), зафіксувати рівень, досягнутий певною етикою (цінності, визначені як найвищі суспільством або особою), але вона не дає індивіду засобів ані визначити людський тип, який він обирає за взірцем, ані екзистенцію, яку він хоче пережити. До того ж, кожен живе у певному універсумі цінностей. Схема тотального універсуму, який, згідно з визначенням, вислизає від мене, мені ні до чого, якщо я не є, щонайменше як філософ, звільненим від обмеженості та наче довіреною особою божества.

Осягання за допомогою емоційних інтуїцій порядку цінностей, специфічно відмінних від реальності, залишається можливим поза межами релігії, але неможливим є визнання якоїсь вічної ієрархії, яка була б баченням Бога. З погляду окремої людини цінності пізнання та моральності, корисності та

культури є узгодженими, а не підпорядкованими, так само, як і людські моделі - моделі художника та мудреця, героя або святого. Всі вони здаються унікальними, тому кожен має вибирати та жертвувати. Цей вибір матеріальна етика визнає неявним чином, не вбачаючи у ньому позначки свободи.

Шелер хотів би уникнути і кантівського формалізму, який через підкорення закону визначає максимум поведінки, і інтегрального об'єктивізму, який турбується тільки про дію. Іntenціональність тут є конкретною та моральною одночасно, воля цінностей фіксується на благах, не припиняючи бути доброю волею. Але як досягнути, в собі та в іншому, цього *Se5Intpi§*, про яке говорить Шелер, різновиду вищого мотиву, який визначав би всі наші дії? Припустивши його реальним, чи не втрачаємо ми нашу свободу волі, оскільки він в образі наших імпульсів є даним, а не обраним? Чи не жертвуємо ми специфікою етичного порядку, якщо під останнім розуміється детермінація волі, яка реалізує всі цінності, якими б вони не були?

Проте кінець вічного зовсім не освячує кінця моральності. Ми зобов'язані визнати оригінальність екзистенцій. Чому те саме не може стосуватися історичних моралей, за якими ми визнали б одночасно як їхню окремішність та чинність, так і єдність, яка була б лише останньою метою, що перебуває в нескінченності, або ж формальною спільністю, яку ми могли б крок за кроком визначати?

Чи потрібно йти ще далі та, жертвуючи також і цінностями, вбачати в колективних імперативах сутність моралі? Етичні зобов'язання будуть тоді інтеріоризованими соціальними приписами, причини та функцію яких індивіди забуватимуть.

Можна було б вточнити та увиразнити цю ідею, виокремлюючи вид моральних імперативів в роді соціальних імперативів (через опозицію до юридичних імперативів). В будь-якому випадку, якщо відмінність вже була встановлена, то проблема продовжує поставати: моральні імперативи підтверджуються чи знецінюються цим поясненням походженням або природою? Якщо мораль по праву змішується із загальною думкою, якщо чесна людина є вищим суддею, то нонконформіст є

всюди не здатні забезпечити соціальний мир. Саме через свою загальність вони втрачають своє значення престижу. Індивіди

зберігають краще з того, що в них є, в ім'я цілей, які вони вважають непозбутніми. Найпоширеніші правила, такі як заборона вбивати або красти, є також найбільш очевидними, яким підкоряються несвідомо. Що означає для нас більша або менша поширеність цих звичок?

До того ж, ці десять імперативів не складаються в якусь людську настанову або в конкретно визначений соціальний порядок. Чинні для всіх, вони нікому зокрема не адресуються. Ніхто не розпізнає в них знаку свого покликання, вони уточнюються лише партикуляризуючись (наприклад, повага до майна іншого в певних суспільствах стає абсолютною повагою до права власності). Вони відповідають нашій невизначеності лише при перекладі нашою мовою, стаючи такими ж тимчасовими та відносними, як наше життя.

Чи не забезпечує ієрархія цінностей, про яку говорить Шелер, перманентності якогось фундаментального порядку?<sup>1</sup> Згідно з правом, так. Практично ж, немає впевненості, що вона відчутно змінює нашу ситуацію, оскільки вона не ліквідує ані відносної невпевненості у цінностях того самого рангу, ані різноманітності благ. Вона дає змогу засудити помилки, викликані непримиримістю (наприклад, підпорядкування культури цивілізації, або релігії — культурі), зафіксувати рівень, досягнутий певною етикою (цінності, визначені як найвищі суспільством або особою), але вона не дає індивіду засобів ані визначити людський тип, який він обирає за взірцем, ані екзистенцію, яку він хоче пережити. До того ж, кожен живе у певному універсумі цінностей. Схема тотального універсуму, який, згідно з визначенням, вислизає від мене, мені ні до чого, якщо я не є, щонайменше як філософ, звільненим від обмеженості та наче довіреною особою божества.

Осягання за допомогою емоційних інтуїцій порядку цінностей, специфічно відмінних від реальності, залишається можливим поза межами релігії, але неможливим є визнання якоїсь вічної ієрархії, яка була б баченням Бога. З погляду окремої людини цінності пізнання та моральності, корисності та культури є узгодженими, а не підпорядкованими, так само, як і людські моделі - моделі художника та мудреця, героя або святого. Всі вони здаються унікальними, тому кожен має

вибирати та жертвувати. Цей вибір матеріальна етика визнає неявним чином, не вбачаючи у ньому позначки свободи.

Шелер хотів би уникнути і кантівського формалізму, який через підкорення закону визначає максимум поведінки, і інтегрального об'єктивізму, який турбується тільки про дію. Іntenціональність тут є конкретною та моральною одночасно, воля цінностей фіксується на благах, не припиняючи бути доброю волею. Але як досягнути, в собі та в іншому, цього *Seİptinß*, про яке говорить Шелер, різновиду вищого мотиву, який визначав би всі наші дії? Припустивши його реальним, чи не втрачаємо ми нашу свободу волі, оскільки він в образі наших імпульсів є даним, а не обраним? Чи не жертвуємо ми специфікою етичного порядку, якщо під останнім розуміється детермінація волі, яка реалізує всі цінності, якими б вони не були?

Проте кінець вічного зовсім не освячує кінця моральності. Ми зобов'язані визнати оригінальність екзистенцій. Чому те саме не може стосуватися історичних моралей, за якими ми визнали б одночасно як їхню окремішність та чинність, так і єдність, яка була б лише останньою метою, що перебуває в нескінченності, або ж формальною спільністю, яку ми могли б крок за кроком визначати?

Чи потрібно йти ще далі та, жертвуючи також і цінностями, вбачати в колективних імперативах сутність моралі? Етичні зобов'язання будуть тоді інтеріоризованими соціальними приписами, причини та функцію яких індивіди забуватимуть.

Можна було б уточнити та увіразнити цю ідею, виокремлюючи вид моральних імперативів в роді соціальних імперативів (через опозицію до юридичних імперативів). В будь-якому випадку, якщо відмінність вже була встановлена, то проблема продовжує поставати: моральні імперативи підтверджуються чи знецінюються цим поясненням походження або природою?

Якщо мораль по праву змішується із загальною думкою, якщо чесна людина є вищим суддею, то нонконформіст є по суті аморальною людиною. Чи можна сказати, що наші суспільства мають та вимагають справедливості та свободи?

Можливо, але чи готові ми визнати владу колективу в день, коли соціальний режим стане тоталітарним? І якщо спільнота є вищою інстанцією, то яке право ми матимемо її заперечувати тоді, коли підкорення їй стане обов'язком?

Можна сказати, що не думка, а реальна структура спільноти є вирішальною. Згідно з вживаною формулою, кожне суспільство має мораль, на яку воно заслуговує. Чинна формула, але з неї часто роблять також висновок, що люди мають суспільство, яке відповідає їхньому етосу. Концепт соціальної структури не має точного значення. Він вказує на множинність різних, некогерентних феноменів, часто суперечливих та непов'язаних один з одним. Моральність, як і інші сектори колективної екзистенції, є відносно автономною, підкореною зовнішнім впливам, прив'язаною до власної традиції, якій загрожують економічні зміни. Для того, щоб соціолог міг зафіксувати мораль та соціальний порядок, які містять життя, потрібно, щоб це життя з часом кристалізувалося. Що ж стосується безпосереднього життя, то тут є місце для дискусій, критики, творчого зусилля. Завданням науки є продемонструвати часткові фатальності або фундаментальні необхідності певної цивілізації.

Чи можна сказати, що мораль є соціальною через те, що суспільство є священним, що воно є джерелом та принципом етичних спонукань? Психологічно, за винятком тоталітарних режимів, які фетишизують суспільство, обожнюючи його, люди рідко мислять свої обов'язки в дусі інтерпретацій соціологів. Всі підкоряються якійсь вищій інстанції, оскільки в кінцевому підсумку угруповання є лише об'єднаннями індивідів, щонайменше якщо їх не перетворюють на щось інше, підміняючи їхнє чуттєве буття їхнім ідеальним буттям. Одночасно, таку партикулярну та несправедливу спільноту більше не обожнюють, поклоняються, натомість, справжній спільноті або вічній ідеї певної спільноти. Проте, щоб визначити ідею такої, потрібно співвіднести її з нормами, які по праву не впливають з існуючого суспільства, бо призначені оцінювати його.

Вчені-соціологи, щоб визначити предмет та джерела своєї віри, неминуче знову вводять цінності, які вони вважають

підпорядкованими реальності. Формула "колективний інтерес є вищим законом" ілюструє цей неминучий захід: "немає такого колективного інтересу, з'ясування якого не передбачало б ієрархії цілей".

Отже, суспільство-факт не є ані психологічним фундаментом, ані логічним принципом, ані однозначною причиною моралі. Громадська думка дає найточніший образ звичаїв та спільної свідомості певної доби. Але ні соціологія, ні історія моралі не ведуть до приписів дії; отже вони або визнають реальність та вчать підкорятися їй, або засуджують її та вимагають інших критеріїв.

Ми зовсім не бажаємо ставити під сумнів те, що правила поведінки набувають визначеного змісту лише всередині певного соціального ладу. Тим більше ми не збираємося повертатися до якоїсь моралі наміру, раціоналістичної або християнської, яка видається декому неминучою, якщо відсунути соціологізм. Визнати, що цінності пов'язані з історією одночасно своєю фактичною еволюцією та своєю чинністю можна і не змішуючи звичаї та мораль, не вичерпуючи значення норм визнанням їх групою. Культура визначається через універсум цінностей, в якому живуть, вона є для спільноти еквівалентом долі для індивіда, ансамблем екзистенції, одночасно підкореної та бажаної.

Фактично, у рефлексії немає іншого пункту відправлення, окрім цих двох реальностей, пов'язаних, але незводи-мих одна до одної: певного суспільства та певних цінностей, одне відкрите для імперсонального пізнання, друге — для специфічних інтуїцій. Саме в цьому подвійному універсумі кожен позиціонує та створює сам себе, визначаючи, з одного боку, порядок своїх преференцій та свою людську модель, а з іншого — своє місце в суспільства та суспільство, якого він бажає. Марно вимагати або сподіватися на те, що рішення всіх узгоджуватимуться.

До того ж, у будь-якому випадку, існують різні визначення. Дії оцінюють прямо та об'єктивно за їхнім видимим змістом; психологічний стан оцінюють непрямо, шляхом інтерпретації

знаків зі зростаючою певністю. Суспільство з повним правом засуджує та карає дії і мотиви, які порушують колективні заборони. Але ні те, ні інше не є, в кінцевому підсумку, відокремленими від ситуації та особи в цілому. Йдеться саме про якусь унікальну істоту, яку ми зневажаємо та якою захоплюємося, на яку спрямована наша симпатія та наша дружба. Більше не йдеться ані про відповідність правилам, ані про підкорення законам, йдеться про людську якість — вираз, який приблизно вказує на те, що ми хочемо вловити поза межами поведінки та, навіть, заслуг.

Чи є цей плюралізм формою скептицизму? Фактично, ми обмежуємося тим, щоб надати якоїсь форми практиці всіх. Хто претендує на те, щоб знати таємницю екзистенцій? Хто дає собі право нав'язувати іншим свою позицію та свої преференції? Хто, навпаки, не відрізняє дії від задуму, задуму від особи, долі від чесноти?

Якщо хтось тут бачать якусь форму анархії, то лише тому, що є в'язнем теологічних уявлень. Мораль, продиктована Богом, поділила б, напевно, людські речі на дві царини — царину добра та царину зла. Рефлексія кінцевого розуму не є безсилою, але вона не досягає абсолютних та універсальних формул. Індивід відкриває в собі імперативи, які підносять його над тваринність, які ведуть його за межі приписів, яким він підкоряється, він виробляє їх, критикує та організує. Однак рішення, яким він створює себе, вартує лише для нього, судження, яке він виносить щодо інших, є так само недосконалим та відносним, як і пізнання кожним самого себе та іншого. Покликання є персональними, соціальні порядки є множинними та нездоланими, навіть якщо ми пізнаватимемо до нескінченності суспільство, в якому покликання узгоджуються між собою та зі своїм середовищем.

Три аргументації, які ми щойно окреслили — автономія позитивної та часткової істини, універсальність рефлексії, конституювання особою свого духовного буття — не претендують ані на спростування історизму, ані на вирішення



поставлених ним проблем. Вони усувають фаталізм та скептицизм і освячують необхідність рішення та дослідження істини.

Вони залишають незачепленим запитання: якою є глибина та значення змін? Це запитання ми вже зустрічали стосовно етосу та знову торкаємося його стосовно самої людини. Щоб відповісти на нього, потрібно було б дослідити по черзі діяльність індивіда та групи. Обмежимося зауваженням, що ті, хто повторює формулу про перманентність людської природи, вважаючи її дуже глибокою, часто не стільки свідомо ігнорують її різноманітність, скільки стурбовані тим, щоб виправдати самих себе. Тоді їхній спротив стає зрозумілим, оскільки він виражає підкорену волі думку та дозволяє уникнути як усвідомлення, так і самого розгляду персональної екзистенції.

### **III. ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ТА ІДЕОЛОГІЇ**

Ми не розглядатимемо всіх припущень історичної науки, оскільки будь-яке судження про факт або цінність, будь-який стан науки або філософії можуть бути тим, на що посилаються реконститууючи минуле. Ми досліджуватимемо лише теорії реальної історії та тотальної історії, теорії конкретні з одного боку, способи розгляду — з іншого.

В цьому параграфі замість того, щоб аналізувати абстрактним чином теорії, ми візьмемо приклад марксизму та спробуємо логічно розкласти його для того, щоб вточнити природу та модальність кожної з них.

Передусім, відповідно до наших попередніх досліджень, ми розмежуємо у марксизмі теорію та перспективу. Назвемо теорією подвійне твердження про дієвість економіки поміж інших матеріальних факторів та про зв'язок між соціальною матерією та ідеєю. Назвемо перспективою спрямованість всього людського минулого на актуальний конфлікт класів, тріумф пролетаріату та настання соціалізму. Теорія по праву могла б бути істинною для всіх, перспектива — пов'язаною з тимчасовою ситуацією. Фактично, для загальної історії це розрізнення підтримувати важко.

Розглянемо, насамперед, теорію. Ми відкинемо спрощуючі інтерпретації, спростовні нашими попередніми аналізами. Економіка не є ані першопричиною історичних феноменів, ані їхньою причиною в кінцевому підсумку. Визначення базису не можна дати з двох причин: тому, що тотальності не виключають відносної автономії часткових рухів, і тому, що порівняння суспільств не виявляє якоїсь єдиної структури. Порівняно з каузальною думкою, тут немає універсально привілейованого елемента.

Те ж саме стосується зв'язку ідей із реальністю: потрібно, передусім, визнати множинність фактично та по праву легітимних та необхідних інтерпретацій. Бо для того, щоб звести ансамбль якогось витвору або якоїсь культури до людського наміру, потрібно пройти через внутрішню інтерпретацію та підкоритися законам духовного універсуму.

Всі ці твердження автентичний марксизм визнає, на мою думку, без труднощів, оскільки вони, будучи незалежними від будь-якої філософії та будь-якого рішення, належать до опису або формального доведення. Якраз по цей або по той бік цієї неминучої множинності марксизм знову знаходить єдність, єдність людини та її світу, єдність життя та його проявів, що передує дисоціації факторів, єдність, яка походить від філософії або антропології: ми, таким чином, знову повертаємося до більш широкого запитання, а саме, до запитання про істину філософій.

Візьмемо те, що ми назвали перспективою. На перший погляд, це якраз вона не витримує випробовування альтернативою істинного або хибного. Насправді, тези про класову боротьбу, суперечності капіталізму, фатальність криз та їхнє поглиблення в будь-якому випадку передбачають наукові доведення або спростування; навіть якщо визнати множинність економічних теорій та конкретних інтерпретацій, вони не є сутнісно відносними, тим більше, що вони стосуються перехідних феноменів та позначені невизначеністю, яка пов'язана із обмеженістю нашого знання та недосконалістю наших експериментальних процедур.

Елементи перспективи мають позитивний характер, оскільки вони, до того ж, є складовою якоїсь часткової історії (історії нашого часу). Перспектива не стає менш філософською від того, що вона містить ці елементи, надаючи їм переваги над іншими, та організує їх відповідно до майбутнього. Чи можна сказати, що передбачення марксизму не відрізняються від аналізу, якому він піддає теперішнє? Деякі визначені передбачення (кризи, концентрація), істинні або хибні, ймовірні або неймовірні, не перевищують можливостей позитивного методу. Але глобальне передбачення, яке стосується соціалізму, де свобода кожного буде умовою свободи всіх, передбачення неминучості революції, неминучого тріумфу пролетаріату (так, ніби реакції народів на капіталістичну кризу відомі наперед), всі ці віддалені і, так би мовити, пророчі передбачення є ідеологіями, оскільки вони виходять за межі реального, та міта-ми, якщо вони пробуджують віру.<sup>1</sup>

Проте ці передбачення є первинними. Або, щонайменше, первинною є відмова від капіталізму та бажання його зруйнувати. Образ майбутнього народжується з цієї відмови і відкидає перспективу на минуле. Ось чому така перспектива, пов'язана із певним бажанням, є цілковито відносною, невіддільною від вибору в історії. До того ж, цей вибір визначає теорію так само, як і перспективу. Завдання, насамперед, є практичним, для пролетаріату, для людства йдеться про здійснення революції, яка трансформує повсякденне життя та дійде до іманентного завершення ідей екзистенції. Тут перебуває джерело підкорення чистої думки дії, так само як примат економіки, спроектований на всі епохи, пояснюється могутністю актуальної економіки та необхідністю впливати на режим виробництва, щоб докорінно змінити соціальні відносини (звідси походить дисоціація факторів, де економічний фактор фіксує маржу варіацій: реформи в межах капіталізму не можуть вийти за певну межу). В цілому марксистська система виражає якусь екзистенційну настанову.

Ця реальна єдність філософії історії не компрометує легітимності логічних розрізень, вона робить більш нагальною філософську проблему: якою є істина, що її марксизм приписує самому собі? Ця філософія руху обмежується своєю партикулярністю чи виходить за межі історії?

\* \* \*

Ми нагадаємо дві найпростіші та найслабші відповіді на це запитання: відповіді, які уподібнюють марксизм якійсь позитивній науці та відповідь, яка уподібнює його тотальності шляхом протиставленню різноманітним партикулярностям. Передача марксизму в термінах каузальності головним чином має на меті уможливити першу плутанину, використання гегелівської термінології - другу. Неможливість як однієї, так і другої безпосередньо впливає з нашої

роботи. Перша вимагала б якогось детермінізму історичного ансамблю. Проте каузальне пояснення, що передує фактам або йде за ними, є фрагментарним: ряди, які ми продовжуємо в напрямку майбутнього, не утворюють реальних режимів, вони

визначають лише ті їхні аспекти, які для нас є найважливішими. Для того, щоб заповнити лакуни, потрібен особливий оптимізм, яким живиться віра: людство завжди розв'язує ті завдання, які йому ставить історія.

Що ж стосується істини в тотальності, то вона може бути визнаною за умови, що ми піднімося над становленням. В історії всі бачення є окремими, оскільки ок-ремішність полягає в охопленні цілого з певної точки зору. Щоб виправдати свою претензію, Лукач підмінює індивідуального суб'єкта колективним суб'єктом, класом, який осмислює істину історії в міру того, як творить останню. Але, не говорячи вже про нелегітимність цієї підміни (мислить завжди лише індивід), сам клас міг би охопити тотальність лише в тому випадку, якби створив суспільство, яке б виражало його цілком та повністю. Оскільки множинність класів та, внаслідок цього, точок зору залишається, то істина одного з них може бути доведеною тільки надісторичними аргументами, через цінності, які втілює кожен з них, або майбутнє, яке він проголошує.<sup>1</sup>

Можна заперечити, що питання є штучним, що поняття універсальної істини є тільки якоюсь ідеологією. Культ об'єктивності виражає певні інтенції, психологічні або соціальні, зусилля відстороненості, претензію на ясність. Така ідея відповідає певній шкалі цінностей (підкорення дії думці, екзистенції — роздумам) та є, в цьому сенсі, якоюсь ідеологією. Але ці зауваження не знищують відмінності між істинним чи ймовірним твердженням, яке відповідає фактам чи логічним правилам, та твердженням, в якому задіюється сама людина, тобто її воля та, одночасно, розуміння. Будь-яке наукове висловлювання, пов'язане зі змішаними запитаннями та тимчасовою ерудицією, є за своїм змістом історичним. Але не можна ні змішувати прогрес у напрямку зростаючого наближення з оновленням перспектив, пі уподібнювати трансформації, на які прирепов'язана

з якоюсь волею. Якраз пріоритет майбутнього в історичній свідомості робить упередженими конкретні філософії.

Окрім її психологічного або соціологічного значення ідеологія має, передусім, історичне значення. Останнє вказує на

передбачення, які очікують на присуд часу. Об'єктивно можна виміряти розбіжність між уявленнями та дією. Рівність прибутків не є дійсністю в сучасному комуністичному суспільстві, але радянський режим, як історичний момент, може сприйматись лише в якійсь перспективі, перспективі троцькізму, сталінізму або песимізму (який вірить в незмінність фундаментальних феноменів). Те, що залишилося утопією, і те, що реалізувалося, в ідеологіях встановлюється ретроспективно.

Можливо нам заперечать, що в кожен добу було кілька можливих відповідей на ситуацію. Ми могли б просто показати, що ця множинність є якимось фактом, невіддільним від множинності соціальних груп, що, в будь-якому випадку, залишається вибір між актуальною системою та системою майбутнього. Але ми вдамося головним чином до філософського аргумента. Людина, передусім західна людина, є по суті істотою, що творить богів, кінцевою істотою, незадоволеною своєю кінчністю, нездатною жити без абсолютної віри та абсолютної надії. Отже якщо вона більше не уявляє якоїсь ідеології, щоб освітити собі свій шлях або зміцнити свою волю, то тільки тому, що вона відступила, приймаючи світ таким, яким він є. Це прийняття є логічним, якщо покликання реалізоване; воно є неприйнятним доти, доки людина не може примиритися зі своїм середовищем, а її цінності — із соціальним порядком. Подвійна суперечність, що виключає згоду всіх у порядку вимог. Кінцева мета також, якщо вона одна, поступово визначається впродовж становлення, тимчасово, якщо вона конкретна, формально, якщо вона чинна універсально.

Абсолютна чинність, яку приписує собі марксизм, йде від буквально проінтерпретованого гегельянства, але стає самосуперечливою, як тільки зникає істина системи, яка є основою істини історії, що досягла свого кінця. Множинність сил не складається в якусь тотальну діалектику,

передбачувану через свою раціональність. Пролетарська революція, одна з поміж інших, не позначає в людському становленні повного розриву, вона не позбавляє історика історії та очікує успішного підтвердження. Вона, як і всі рішення, заздалегідь вимагає подвійного виправдання тимчасовими

необхідностями та кінцевою метою, виправдання в реальності та ідеальним чином.

Ця дискусія є спростуванням або підтвердженням марксизму не більше, аніж та, яку ми вели раніше з приводу проблеми каузального примату. Вона закінчується певним логічним проясненням, формальним та непотрібним результатом для всіх тих, хто віддає перевагу дії а не пізнанню.

Попередньо ми зробили висновок, що марксизм є філософією, а не наукою, оскільки діалектика історії не впливає з каузального аналізу. Цього разу ми робимо такий висновок: марксистська доктрина, пов'язана із якоюсь політичною волею та життєвою настановою, є, як і вони, партикулярною, а не універсальною, як, наприклад, об'єктивне знання та, можливо, рефлексія. Ця партикулярність є легітимною, якщо конкретні інтерпретації історії є неминуче історичними. Єдиний мотив для протесту мали б фанатики та позитивисти, які хотіли б засудити філософії інших та надати своїм рішенням престижу істини.

## IV. МНОЖИННІСТЬ СПОСОБІВ РОЗГЛЯДУ

У попередньому параграфі ми показали, що конкретні інтерпретації минулого пов'язані із волями, спрямованими у майбутнє. В цьому параграфі ми повернемося до цього питання, досліджуючи способи огляду та опису історії, інакше кажучи, способи її розгляду.

Ми знову констатуємо фактичну множинність та намагатимемося зрозуміти, яким чином можна уявити або досягнути єдності по праву.

Історіографії багато так само, як і країн, епох чи особистостей істориків. Психологія останніх задіяна так само, як і історія історіографії. Остання, надзвичайно складна, мала б враховувати нації та моменти, соціальні класи та метафізики, естетичні теорії та наукові процедури.

Розмежування, які було запропоновано встановити між різними способами розгляду, демонструють схожу множинність. З погляду логіки ми можемо згрупувати їх в три категорії: способи розгляду, що ґрунтуються на природі фактів, які розглядаються (політичні, економічні, соціальні та культурні концепції історії); способи розгляду, що ґрунтуються на характері пізнання (наративна, еволюційна, пояснювальна та психологічна історії); нарешті, способи розгляду, що ґрунтуються на задумі історика та його ставленні до історії (монументальна, прагматична, ерудитська, критична, філософська історії).

Принципи відбору насправді змінюються разом з оновленням інтересу до минулого. Але ми наперед обмежені значенням цих змін, оскільки всі практики по праву знаходяться в одній і тій самій площині, вони, щонайменше, не пояснюються якоюсь філософією. Економічні режими, соціальне життя важать для нас сьогодні більше, аніж розповіді про баталії або політичні ігри. Ми хотіли б вловити























істини? Ми приходимо, таким чином, до антиномії екзистенції та істини; множинність способів буття протиставляється єдності людського призначення, випадковість да-ності — персональній сутності.

Остання формула підказує рішення цієї антиномії. Людина є історією, якщо (оскільки індивідуальна тривалість конститує моє Я) історія повністю змішується із людством, якщо останнє створює самого себе в часі та не існує, ні поза межами, ні в якійсь певній дефініції, пригоді, в яку воно втягнуто.

Відтепер, останньою метою аналізу буде одночасно темпоральність та свобода (параграф IV). Час не є дзеркалом, яке деформує, або екраном, який приховує справжнє буття, він є виразом людської природи, конечність якої передбачає нескінченне подорожування. Історія є вільною, оскільки вона не є написаною заздалегідь, вона не є визначеною як якась природа або якась фатальність, вона є не-передбачуваною, як сама людина.

## І. ЛЮДИНА В ІСТОРІЇ: ВИБІР ТА ДІЯ

Психологічно є нескінченна кількість способів політичної думки. Більшість індивідів ніколи не ставить під сумнів своїх переконань, вони є набутими, або, швидше, отриманими, так само, як ідеї та воля, які ніколи не відриваються від ситуації, ніколи не розривають зв'язку свідомості та життя. Всі ми знаємо синів буржуа, цинічних або спокійних консерваторів, синів вчителів-соціалістів з їхньою наївною очевидністю. Що ж стосується тих, хто обирає свідомо або багаторазово, то вони або пройшли крізь суперечливі універсуми, або, за браком спонтанної достовірності, змогли сконструювати власні універсуми, і вони, здається, підкоряються найрізноманітнішим мотивам. Хтось стає комуністом через християнство та атеїзм, відкриваючи завдяки Ісусу, а не Марксу, загнивання нашого суспільства, інший стає роялістом через любов до порядку, що не стільки впливає з авторитету, скільки є образом античного розуму. Історично позиціонування політичної проблеми мінливі ще більшою мірою (підкреслювати це видається нам зайвим).

Це, на наш погляд, не заперечує логіки політичної думки. Йдеться не про те, щоб зблизити та порівняти всі опінії — між економістом, який засуджує колективізм, бо закладає в ціни найвищі прибутки, та моралістом, який засуджує економічний лад, пружиною якого є бажання прибутку, немає та ніколи не може бути діалогу. В площині індивідуальних преференцій дискусії є вічними, оскільки в них зіштовхуються темпераменти, ідеї при цьому не співставляються та не уточнюються. Логіка не дає змоги розділяти опінії, вона дає можливість осмислювати їх та, в такий спосіб, визначати умови, в яких, фактично та по праву, індивід обирає, приєднується до чогось та діє. Ми розвинемо тут один аспект цієї рефлексії: покажемо історичний характер політики, та, передусім, два вирішальні демарші — вибір та дію.

Три ілюзії заважають визнати історичність будь-якої політики. Одна є ілюзією сцієнтистів, котрі уявляють собі науку (про суспільство або мораль), яка дала б змогу обґрунтувати якесь раціональне мистецтво. Інша є ілюзією раціоналістів, котрі більшою мірою, аніж це прийнято вважати, зобов'язані християнському ідеалові, беззастережно визнаючи, що практичний розум визначає як ідеал індивідуальної поведінки, так і ідеал колективного життя. Остання ілюзія є ілюзією псевдореалістів, котрі претендують на те, що спираються на історичний досвід, . на фрагментарні регулярності або вічні необхідності та адресують ідеалістам свою зневагу, не помічаючи, що вони підкоряють майбутнє минулому, не стільки зрозумілому, скільки сконструйованому за образом їхнього власного упокорення долі, яке є тінню їхнього скептицизму.

Наука про мораль, як ми побачили, вела б до конформізму добропорядних людей. Вона підтверджувала б з усією строгістю спільні очевидності, але не давала б людині засобів обирати поміж різних позицій. Якби вона зісковзувала від соціології до соціологізму, зводила б суспільство до абсолютної цінності, то вона могла б навчити тільки слухняності — підкорення новому божеству було б священним. Безперечно, можна було б знову ввести множинність суспільств або множинність організацій всередину будь-якого суспільства, але цим самим знищуватиметься тотальна єдність, з якої, як вважалося, виводять правила або цілі.

Нам видається, що ані мораль, ані, а/огпогі, політику не можна вивчати без дослідження колективної реальності. Ми лише проти застосування технічної схеми (індустріальної або медичної) до зв'язків теорії та практики (політичної або моральної). Ми не відмовляємось визнати, що цілі тут визначаються загальною ухвалою, але найголовнішим є дізнатися, яка саме спільнота прагне цих цілей. Тут спотворюється одночасно природа суспільства та природа соціології, якщо останню уявляється як зв'язна та однозначна, а перша - тотальна та систематична. Насправді, вчений зустрічає у своєму предметі конфлікти, які хвилювали інших людей та хвилюють його самого. Якщо припустити,

що він висвітлює їхні джерела та значення, тоді він, окрім усього, допомагає індивіду позиціонувати себе в історії. Якщо він вихваляється тим, що робить ще більше, ю це тому, що найчастіше його дослідження та результати нікого орієнтуються бажаннями, нібито зумовленими знанням.

Ідея одного покликання для всіх людей та всіх народів легко виправдовується всередині християнської уявлення про світ. Конкретна різноманітність темпераментів та спільнот не зачіпає цієї одночасно оригінальної та фінальної ідентичності, яка, непомітна для індивідів та гарантована наявністю Бога, вислизає від загрози формалізму; вона є одночасно реальною та дієвою, оскільки залежить від містичної солідарності людей і від їхньої спільної участі у драмі всього роду.

Натомість, саме покликання, вписане в нашу духовну природу та прочитане рефлексією, із необхідністю стає формальним, бо якщо воно має вартувати для всіх епох, то оно не примиряє ані індивідів, ані груп-суперників. Прийнемо разом із Трьольчем, що етичні імперативи переживають смерть імперій та плин віків. По суті, вони пропонують якийсь достатньо невизначений ідеал особистого життя. Але було б своєрідною ілюзією (скоріше вкоріненою, аніж непридатною для аналізу) припускати, що на основі незацікавленості, щедрості або свободи можна розумним чином створити образ суспільства, відповідного вічним правилам

Розглянемо приклад актуальних проблем економіки. Схематично можливими є дві схеми регулювання — одна автоматична, через коливання цін на ринку, інша волонтаристська, за допомогою якогось плану. В першому випадку необхідні для інвестування капітали отримуються завдяки заощадженням індивідів, в другому - завдяки попереднім стягненням з підприємств, планово фіксованим адміністрацією. Економіка автоматичного регулювання передбачає як прибутки, так і велику нерівність. Планова економіка допускає мінімум нерівності, але вона вимагає сильної влади, щоб визначати відповідно до колективних потреб (або політичної концепції цих потреб) частину

національного прибутку, що кожного року належить різним категоріям громадян. Вибір між цими двома системами є вирішальним — чи передбачається при цьому розумність вибору? Жодним чином.

Вибір може робитися з різних поглядів: система, яка забезпечує найпотужніше виробництво, може бути найнесправедливішою або залишати найменшу незалежність людям. Фанатики хотіли б приховати цю неоднозначність, їхня система має бути одночасно найефективнішою, найгармонічнішою та найсправедливішою, вона повинна ліквідувати кризи, експлуатацію людини, бідність тощо. Справедливе суспільство (або більш справедливе) насамперед повинно пожертвувати лібералізмом заради рівності та дисципліни. Але якщо допустити, що врешті-решт всі вимоги, сьогодні суперечливі, будуть задоволені, тоді слід взяти на себе і ризики, а отже саме ієрархія преференцій визначатиме порядок жертв.

Стосунки між людьми, якщо говорити про економіку або політику, ставлять специфічні проблеми, що не зводяться до абстрактних законів етики. Припустимо разом із традиційною філософією, що кожен індивід є вільним, оскільки він має певну здатність судження: як тоді розмежувати свободи, на які він має право, і свободи, від яких він готовий моментально відмовитись, щоб досягти тієї чи іншої мети? Конкретні визначення завжди запозичуються у історичної реальності, а не в абстрактного імперативу. В інших термінах, як ми вже говорили вище, або ми літаємо в емпіреях марних принципів, або зісковзуємо в дедукцію уточнень, які вартують лише для якогось часу.

Додамо, що насправді ніколи не обирають між двома ідеальними системами — системою автоматизму та плановою системою, а обирають між двома недосконалими формами. В певний момент еволюції капіталізму слід визначатись на користь або проти системи, за або проти певної реформи. В спокійні епохи, коли встановлений лад не ставиться під сумнів, політика ідей, дорога серцю деяких інтелектуалів, набуває свого повного значення, вона оформлює ідеал, зрозумілий існуючому суспільству, або виражає та перетворює ту чи іншу конкретну вимогу. Але в критичні

періоди політичний вибір проявляє свою природу історичного вибору. Ми впорядковуємо себе в певному полі, ми примикаємо до одного класу проти іншого, ми надаємо перевагу незручностям анархії перед незручностями тиранії. Ілюзія раціоналіста полягає не стільки в незнанні реальності, скільки в чіплянні за надію, яку, незважаючи ні на що, він обирає розумом. Насправді ж, обирають у даний момент та для даного моменту: відмовляються не від автентичного, а від якогось декадентського лібералізму. Засуджують не стільки сутність парламенту як моделі, скільки якийсь корумпований парламентаризм. Цілком зрозуміло, незважаючи на видимості, що капіталізм був переможений вперше в тій країні, в якій він був найменш розвиненим.

Додамо, що вибір також ідеалізують, зводячи його до альтернативи минулого та майбутнього, забуваючи про множинність можливостей, які виникають щомиті, плутаючи новий режим із втіленням абсолюту. Ритм поступу дає змогу включити рішення, завжди навантажене непевністю та відмовою, у глобальний рух, який зберігає трохи престижу, запозиченого у Провидіння.

Ідея історичної політики має у Франції якийсь реакційний резонанс. Заклик до досвіду вважається характеристикою консервативної думки. Це тому, що насправді змішують історичний характер будь-якої політики із певною теорією історії, тією, що ґрунтується на уроках історії або на цінності традиції.

Історична наука зовсім не передбачає, що те, що було, має продовжувати бути, або що те, що триває, краще, ніж те, що пройшло, або що те, що повсюди зустрічали в минулому, має завжди зустрічатися в майбутньому. За допомогою таких розмірковувань можна довго доводити фатальність рабства. Логічно історія йде до політики через посередництво спостережуваних регулярностей. Вся проблема полягає в тому, щоб визначити природу цих регулярностей.

В політичному порядку історик часто встановлює константи, відносно стабільні дані якоїсь ситуації. Вебер писав, що тільки Росія загрожує існуванню Німеччини.<sup>1</sup> Французький історик сказав би так само, що тільки Німеччина є загрозою для

існування Франції. Останній виводив би з цього необхідність або руйнації німецької єдності, або створення, шляхом об'єднання, коаліції маленьких націй, перший рекомендував би угоду або з південними слов'янами або з Англією.

Недостатність так званих уроків історії пов'язана із трансформацією констант, зокрема, в дипломатичному порядку; кілька останніх років ми відчуваємо їхню непевність. Справжньою політикою є політика, яка змінює альянси. Якщо фізична географія зовсім не змінюється, то політична географія перебуває у становленні. Дуже легко послатися на досвід, набагато важче його використати, ще важче його забути. Проте справжня дія, не стурбована долею, здатна вловити okazji, здатна охопити ситуації, створені зі старих елементів, в їхній новизні.

Чи казатимуть нам, що опозиція між зусиллям оригінальності та повагою до минулого є штучною, що константи, які ми взяли за приклад, є надто партикулярними? Отже спробуємо встановити категорії історичних загальностей — передусім, елементарні регулярності, так би мовити, мікроскопічні, які залежать від перманентності певних людських імпульсів; потім, історичні та соціальні регулярності, які позначали б властивості, спільні всім колективним організаціям (наприклад, конфлікти класу або групи); зрештою, всі каузальні зв'язки (які ми аналізували вище). Всі ці регулярності, як ми знаємо, є частковими та фрагментарними. Отже, якщо, з метою виправдати якусь політику, спиратися тільки на них, то можна сказати, що ця політика є історичною, але тільки прийнявши, що ця історія є проекцією в минуле якоїсь актуальної інтенції.

Отже, нам достатньо відштовхнутися від результатів наших попередніх досліджень. Історична наука приходить до трьох типів висновків: чиста розповідь, відносини каузальності, глобальне уявлення про становлення, уявлення, що здається останнім елементом, хоча воно насправді надихає відбір подій та їхнє концептуальне вираження. Відносини каузальності є об'єктивними, але ізольовані в них елементи, тобто поставлені запитання, відповідають проблемам історика. Відбір регулярностей неминуче має якийсь політичний характер. Що стосується образів тотальної



історії — вічності класової боротьби, суперництва між владою та громадянами, фундаментальних законів порядку, або навпаки, еволюції до кращого, діалектики тотальностей — то вони відбивають філософії, солідарні з рішенням. Абсурдним поняття наукової політики робить той факт, що наука, завжди часткова, підкоряється суперечливим волям. Ми знову зустрічаємо діалектику минулого та майбутнього, напружену в напрямку майбутнього, діалектику спостереження та дії, що завжди була в центрі нашої роботи. Йдеться не про знання того, як це часто вважають, повинна політика використовувати історію чи ні, йдеться про те, яким чином вона повинна її використовувати. Історія Мо-раса є ніби маніхейським світом, в якому точиться нескінченна боротьба добра та зла, де добро завжди втішається непевними та ненадійними перемогами. Історія марксизму є загальним рухом до комюотарного суспільства.

Але якщо всі політики є історичними, то чи не можна, не знищуючи їхніх опозицій, зобов'язати їх до діалогу, аналізуючи логічно однозначний зміст якоїсь доктрини? Історія політики (або моралі) засуджує сцієнтистські пре-ісизії, але вона освячує права рефлексії.

Вибір, про який ми говорили до цього моменту, логічно містить два окремі демарші — вибір певної політики та підтримка певної партії. Ці демарші, які є, як правило, імішаними, можуть та повинні бути роз'єднані.

Всередині сьогоднішнього суспільства я, передусім, виз-11 аю вимогу прийнятних та бажаних напрямів розвитку, або ж вимогу іншого ладу, який міг би прийти на зміну теперішньому. Друга вимога передбачає, що я визнаю за пюїх соратників прихильників якоїсь точки зору або членів я когось класу, що я повністю підтримую їхню діяльність іамість того, щоб формулювати якісь побажання або віддаїтти чомусь перевагу. Проте не завжди переходять від передбачення або бажання до волі.

Яким чином, навіть будучи засліпленим фанатизмом, можна заперечувати цей дуалізм? Який вихід окрім утримання

чи підкорення залишається для тих, хто зневажає майбутнє, яке вважає неминучим, хто залишається язичником в добу, коли підтвердився тріумф християнства, хто погоджується із метою, але не погоджується із засобами або із нав'язаною дисципліною, як, наприклад, ліберали або комуністи-гуманісти сьогодні? Це, безперечно, поразки, можливо, неминучі поразки, бо людина є істотою, яка знає можливе та прагне неможливого, потерпає від історії та хоче її обирати.

Між приєднанням та дією не постає жодної перешкоди. Той, хто інтегрується в групу, визнає служіння їй. Якщо ми роз'єднуємо ці два демарші, то тільки тому, що дія, дія керівника, дія солдата, ставить перед свідомістю та розумінням різні проблеми, які не зводяться ані до проблеми вибору, ані до проблеми приєднання.

Психологічно, як ми вже казали, зміст політичного вибору нескінченно змінюється навіть всередині певного суспільства та певної доби. Логічно важливо, передусім, визнати або не визнати існуючий порядок — за або проти того, що є, такою буде перша альтернатива. Реформісти та консерватори протистоять революціонерам, тим, хто хоче знищити, а не покращити капіталізм. Революціонер, руйнуючи середовище, намагається примирити себе із самим собою, оскільки людина перебуває у гармонії із собою тільки якщо вона перебуває у гармонії з соціальними відносинами, в'язнем яких, волею або неволею, вона є.

Той, хто перебуває в межах даної системи, тисячею способів пояснює своє прийняття принципу. Консерватор, відповідно до свого розуміння, завжди є більшою або меншою мірою реформістом, він позиціонує себе як захисник певної цінності або певного інтересу. І навзаєм, революціонер не має іншої програми, окрім демагогічної. Ми кажемо, що є якась ідеологія, тобто уявлення про якусь іншу систему, трансцендентну теперішньому та навряд чи реалізабельну, але тільки успіх революції дозволить відрізнити передбачення від утопії.

Отже, дотримуючись ідеологій спонтанно приєднуються до революціонерів, які, як правило, обіцяють більше, ніж інші. Можливості уяви із необхідністю беруть верх над ре-

альністю, навіть спотвореною або зміненою брехнею. Таким чином пояснюється улюблений забобон інтелектуалів щодо так званих передових партій. Немає потреби, в цьому випадку, посилатися на віру у прогрес. Певна річ, суспільства, які ми знали до сьогоднішнього дня, є несправедливими (і зневажаються з висоти актуальних уявлень про справедливість). Залишається тільки дізнатись чи те, що було б справедливим суспільством, може бути визначене та реалізоване.

З погляду обґрунтування було б важливо, як ми це вище показали для економіки, порівняти актуальну та майбутню організації суспільства. Таке порівняння дало б, щонайменше, правдоподібні, позитивні результати, але ці абстрактні розгляди є не настільки важливими, як це вважається. Потрібно було б порівняти такий капіталізм, яким він став, із таким комунізмом, яким він буде завдяки наявності людей, які історично мають шанс та місію втілити його в реальність. Але другий елемент вислизає від нас. Революціонери будуть трансформовані власною перемогою. Між фрагментарними передбаченнями та майбутньою тотальністю залишається величезне поле, поле незнання та, можливо, свободи.

Припускаючи, що можна знайти менше незгод у системі, яка занепадає, аніж у тій, яка проголошується, припускаючи, що капіталістичні антиномії виглядають, з погляду священних цінностей, менш сумнівними, аніж комюотар-на тиранія, чи не схиляємося ми тим самим до капіталізму та чи не робимося його захисниками? Повстання має також є реальністю, і вона доводить, що інший режим, щонайменше, є можливим. Ми не поділяємо усіх надій фанатиків, але не можемо, все-таки, заперечити значення змін. Невизначеність майбутнього унеможливорює скептицизм та пасивність.

Було б надто просто сказати, що обирають з-поміж двох юл, або що обирають невідоме - ми кажемо, що вибір завжди передбачає жертви та що коли обирають революцію, обирають всупереч чомусь.

Існують дві різні проблеми дії: спочатку досягти та зберегти владу, потім використати її відповідно до певної мети.

Для нас не є важливим вивчення умов політики в різних режимах та країнах. Це політична соціологія мала б аналізувати техніку пропаганди або диктатури. Нас цікавить тільки один момент, оскільки він стосується нашої центральної теми, а саме, розбіжність між реальністю та її усвідомленням. Дія з метою досягнення влади, як і будь-яка інша дія, неминуче використовує засоби, пристосовані до покладеної мети. Фактом є те, що найбільший вплив на маси досягається за допомогою демагогії, а не шляхом нагадування істин, найчастіше малоприємних. Визнати примуси практики означає погодитись із розумінням людей як інструментів, зобов'язатись брехати, нехай навіть задля кращого. Ідеологія та міт мають якусь незмінну функцію в соціальному житті, оскільки люди ніколи не визнають та не хочуть визнавати історію, яку вони роблять.

Отже, це упередження є так само сумнівним, як і упередження ідеаліста, бо призводить до не менших розчарувань, та як забобон техніка (сьогодні — економіста та фінансиста), який зіставляє дії уряду з тим, що було б бажаним з погляду науки. Трактат Парето, який систематизує непримиримість розчарованого ліберала, ілюструє абсурдність людських поведінок при нерозрізненні раціональності та економічної раціональності. Додамо, що реалізм Вебера є не менш ілюзорним. Ще коли він безжалісно аналізував модерні політичні поведінки (партії, спойлзсистеми\* тощо), він відмовлявся визнати гру, він хотів зобов'язати кожного боротися із розгорнутими знаменами, так, ніби жодна партія не може відрізнити те, що є, від того, що вона хоче, та передбачити наслідки заходів, які вона рекомендує або здійснює.

Єдиним способом уникнути песимізму Парето є відновлення історичного виміру реальності. Конфлікти заколотників та класів, революції та тиранії є послідовністю кровавих абсурдів, якщо не помічати руху цілого, який несе суспільство та дух до іншого майбутнього. Сучасник цілком законно порівнює дії та задуми, принципи та поведінки: певний соціалістичний уряд прискорює капіталістичну концентрацію і в ім'я процвітання продовжує кризу. Але він не повинен забувати про хиткість своєї критики, якою

б необхідною вона не була. В крайньому підсумку, ані мораль, ані економіка не судять людину дії, її судить історія.

Взяття влади є вищою винагородою демагогу, йому залишається бути гідним цього.

Отже, чи є цей ідеал ідеалом Макса Вебера? Опанувати ситуацію, розпізнати складність детермінізму та включити в реальність новий факт, який дає максимум шансів досягти встановленої мети? Відверто кажучи, ми зустрінемося тут із фундаментальною антиномією політики розсудку та політики Розуму, яка відповідає антиномії випадку та еволюції. В першому випадку стратегія складається лише із нескінченно оновлюваної тактики, в другому — тактика підпорядкована якійсь стратегії, а остання узгоджена із якимось образом становлення.

Політика розсудку — Макс Вебер, Ален — намагається іберегти певні блага, мир, свободу, або досягти якоїсь унікальної мети, національної величі, в завжди нових ситуаціях, які йдуть одна за одною, не організовуючись жодним чином. Вона як лоцман, який веде судно, не знаючи місця причалу. Це дуалізм засобів та цілей, реального та цінностей; немає ніякої актуальної тотальності, ніякого фатального майбутнього, кожна мить є для неї новою.

Політика Розуму навпаки передбачає, щонайменше, найближчу мету еволюції. Марксизм знає про неминуче яикнення капіталізму, і єдиною проблемою є пристосування тактики до стратегії, узгодження із актуальним режимом підготовки до майбутнього режиму. Засоби та цілі, рух та мета, реформа та революція - ці традиційні антитези нагадують суперечності, в яких заплутуються ті, хто діє в теперішньому, не ігноруючи майбутнього, яке вони собі визначають.

Ці два типи є, безперечно, ідеальними типами, вони уособлюють дві крайні настанови. Одна ризикує перетворитися на покірність долі, інша — на сліпоту, одна стає безсилою, бо довіряється історії, інша — тому що забуває про неї, одна є більш мудрою, інша — більш героїчною. Це, також, означає, що вся політика є, одночасно, і тим, і іншим. Немає миттєвої дії, яка не підкоряється турботі про майбутнє; немає довіреної особи Провидіння, яка не чекає на

унікальні okazji. Якості пророка та емпірика не повинні бути несумісними. Політика є одночасно мистецтвом безповоротних виборів та довгих нарисів. Людина дії, відкрита обставинам, безумовно досягатиме поставленої мети. З іншого боку, дуже часто ми бачимо, як мудрість служить якомусь безумному проекту, або як зневага до техніки компрометує якийсь розумний проект.

\* \* \*

Вибір та дія є історичними в трьох сенсах. Вони відповідають ситуації, в якій індивід бере на себе обов'язок, але не несе за його виконання жодної відповідальності. До здобутого не повертаються — відновлюють монархію, а не феодалні права. З іншого боку, помилку не залагоджують протилежною помилкою. Гітлерівська Німеччина вимагає іншої політики, аніж Ваймарська республіка. Потрібно відкинути жаль та не вдаватись до приречених і небезпечних спроб повернути минуле.

Дія, зрештою, допускає невизначеність майбутнього. Коли підтримують якусь соціальну систему або якийсь фінансовий захід, завжди існує ризик, оскільки людські реакції ніколи не є повністю передбачуваними, оскільки знають тільки якусь частину реального, тоді як ефективною є вся реальність.

Дія, нарешті, починається із визнання фундаментальних умов будь-якої політики, умов, властивих даній епосі. Потрібно бути здатним на тверезість та віру — вірити в історичну волю, не вірячи ані в міти, ані натовпам. Психологічно, в людському вимірі, жодна група, жодна партія в моральному сенсі не може вимагати привілею або переваги.

Потрійність історії відповідає потрійності вимог: отримати спадок, прямувати до майбутнього, якого не знаєш, позиціонувати себе у русі, який є вищим за індивідуальності.

## II. ІСТОРИЧНА ЛЮДИНА: РІШЕННЯ

Вибір постає перед нами як історичний, оскільки він уточнюється та підтверджується в міру того, як у безперервній метушні я відкриваю і ситуацію, в якій перебуваю, і політику, яку підтримую. Наші добровільно обмежені аналізи нехтували аспект даності.

Вибір є історичним ще й тому, що цінності, в ім'я яких я здійснюю судження щодо теперішнього, походять від історії, я отримую їх від об'єктивного духу, який засвоюю в міру того, як відбувається становлення моєї персональної свідомості. З іншого погляду, вибір не є зовнішньою щодо мого автентичного буття діяльністю, він є вирішальною дією, завдяки якій я ангажую себе та встановлюю соціальне середовище, яке визнаю своїм. Отже вибір в історії переплітається із моїм рішенням щодо мене самого, оскільки він має своїм джерелом та предметом мою власну екзистенцію.

В ті рідкісні спокійні епохи, коли приватне життя розгортається поза межами публічних справ, коли професія нічого не очікує (або майже нічого) від влади та не стережеться її, політика стає певною спеціалізацією, довіреною кільком професіоналам, одним із скоріше захоплюючих аніж серйозних занять. Для того, щоб люди згадали, що вони є передусім громадянами, а вже потім приватними істотами, потрібна війна — спільнота, клас чи партія, законно вимагають від кожного, щоб він пожертвував собою заради якоїсь справи. Йдеться про національний захист чи про революцію, індивід, який належить історії, зобов'язаний взяти на себе вищий ризик.

Ці два вибори рідко розміщують в одній і тій самій площині. Моралісти мріють про умиротворене та миролюбне людство. Якою б не була доля цих сподівань, дотепер немає

держави, яка не застосовувала б силу для своєї власної підтримки проти внутрішніх та зовнішніх ворогів. В сучасному світі абсурдно або наївно вимагати ненасильства, оскільки соціальні та колоніальні режими базуються на владі, яка має потребу не стільки у згоді, скільки в поліції.

Чи можна сказати, що революційне насильство якраз має на меті перемогти насильство, кристалізоване в інституціях? Попередньо погодимося із цим. В будь-якому випадку, революціонер не може посылатися на докори сумління. З того моменту, як він погоджується вбивати в певних випадках, він обирає одну війну проти іншої - це політичний, а не моральний вибір.

Можна заперечити, що це насильство є останнім насильством, щоб покласти кінець всім іншим насильствам. Пацифісти та ідеалісти люблять вдаватися до подібних виправдань. Вважається, що певна війна постає на певний час як остання для Європи, та що вона встановлює між певними націями згоду, яка тимчасово виключає можливість нового конфлікту. Такий обмежений мир може бути станом історичного розвитку, він освячуватиме певний перерозподіл благ, певний стан інституцій. Інакше кажучи, досягнутий результат все ще буде політичним, він поділятиме хиткість та часткову несправедливість будь-якої політики. Так само можна сподіватися, що майбутній режим буде кращим за сьогоднішній, але тільки якщо разом із плановою економікою зникне бюрократія та кожен отримає винагороду, пропорційну його заслугі.

В передових партіях зустрічаються три типи людей: ідеалісти, анархісти та справжні революціонери. Останні кажуть "ні" існуючому порядку, анархісти кажуть "ні" будь-якому соціальному порядку, ідеалісти судять або удають, що судять, в ім'я якогось вічного ідеалу, не турбуючись про зіставлення своїх вимог із перманентними вимогами колективного життя. Не знаючи цього, вони обіймають найбільш невдалу позицію, позицію повстання, яке ніколи не стане революцією. Це нормально, що молода людина, помічаючи різницю між принципами, яким її навчали, та реальним суспільством, стає схильною до протесту. Можливо гідність людини вимагає від



неї слідувати ідеалу, якого вона ніколи не досягне. Але бунт, спокусливий, наскільки це можливо, в естетичному або, в певних випадках, людському сенсі, є дитячим, бо він підміняє волю бажанням, а дію - вимогами. Це не шляхетність, а дурість говорити "ні" одночасно теперішньому та майбутньому, для того, щоб сказати "так" мрії. Зрештою, протест проти соціального порядку у крайньому випадку також передбачає жертвування життям. Докори сумління є більш важкими тоді, коли згодні на все, аніж тоді, коли підкоряються неприйнятному обов'язку. Свобода конкретного вибору обмежена природою спільнот та історичними умовами. Але свобода індивіда залишається повною, оскільки він оцінює історію, одночасно оцінюючи в історії.

Індивід, якщо він хоче діяти тверезо, повинен також подивитись на наслідки свого рішення. Той, хто протестує проти отриманого ним покарання, не зрозумів світ та не (розумів, тим більше, самого себе. Спільнота, яка визнала б, що закони не є обов'язковими для всіх, що у випадку необхідності громадяни не повинні стати на її захист, була б незрозумілою та є дотепер невідомою. Той, хто обирає власний порятунок, а не порятунок своєї спільноти, не повинен дивуватись, якщо остання відповість відмовою на його відмову. Спільна воля та персональна свідомість повинні вступити у боротьбу. І в цьому протистоянні помилятиметься персональна свідомість, якщо тільки вона не ґрунтується на якомусь божественному законі, оскільки вона протиставляє себе універсальному імперативу та нехтує людською долею, яка реалізується лише у спільноті.

Безперечно, цей надмірний конфлікт є історичним, оскільки у своїй сучасній формі обов'язок служити є порівняно недавнім. Ще сьогодні той, хто не знаходить себе ані в актуальному ладі, ані в тому, прихід якого готується, зберігає можливість на моральне право втекти від суспільства — розсудливий або упокорений стоїк погоджується жити сам. Але ніхто ніколи не прагне самотності, іноді їй віддають перевагу перед якимось визначеним колективом. Якщо політичний вибір може призвести до рішення щодо чієїсь смерті, то це тому, що вибір завжди є вибором певної екзистенції.

Звичайний рух політики все ще може приховувати від нас важливість наших починань. Сьогодні цілком очевидно, що публічне життя все більше визначає приватне життя, що бажаючи певного соціального ладу, бажають певного способу життя. Революція не може змінити всього. Спадкоємність є більшою, аніж уявляють собі фанатики. Не увесь дух є в'язнем колективної долі. Стосунки між людьми, заняття професією, природа влади, сама сім'я трансформуються — екзистенція всіх та кожного буде іншою, іншими будуть переконання та ідеології. Той, хто хоче іншого суспільства, хоче іншого самого себе, оскільки він належить актуальному суспільству, яке сформувало його та яке він заперечує.

Найчастіше при цьому посилаються на трансцендентні імперативи або на якесь ідеальне майбутнє. Але, як ми бачили, останнє є лише трансфігурацією якоїсь недосконалої системи, яку уможлиблює необізнаність, а перші гіпостазують реалізовані, стверджені або омріяні актуальним суспільством цінності. Цим пояснюється те, що революціонер дуже часто посилається на принципи, запозичені зі спадку, який він відкидає. Це в ім'я демократії комуністи готують соціальний порядок, що радикально відрізняється від формальної демократії, в якій ми живемо. З іншого боку, соціалізм, який сам по собі є запереченням капіталізму, несе на собі набагато більше відбитків суспільства, яке його породило та яке він зневажає, аніж це прийнято вважати. Ідеї майбутньої системи накопичуються всередині системи, яка занепадає. Соціальні суперечності дублюються внутрішніми суперечностями людей. Індивіди не приймають свого середовища, їхня свідомість засуджує власну екзистенцію. Революція видається рішенням, яке примирить певних осіб із самими собою та з їхнім середовищем, але вона не примиряє ідеального із реальним.

Існування індивіда в часі передбачає три діалектики — діалектику минулого та майбутнього, знання та волі, мене та інших. Ці три елементарні діалектики підкоряються діалектиці світу та особи. Я відкриваю ситуацію, в якій живу,

але я визнаю її своєю ситуацією, лише приймаючи або не приймаючи її, тобто через визначення такої ситуації, в якій я хотів би жити. Вибір середовища є рішенням щодо мене самого, але як перше, так і друге, знову таки, йдуть від мене (у такий спосіб, що тут повторюється діалектика пізнання та волі, даності та цінностей), отже рішення є так само глибоко історичним, як і вибір. Проте воно створює мій духовний універсум так само, як фіксує місце, яке я хочу займати в колективному житті. Чи можу я підтримувати своє рішення, якщо усвідомлюю партикулярність мого буття та моїх преференцій?

Психологічно це запитання не є важливим. Фанатизм дуже швидко змушує освятити якусь тимчасову необхідність або уподібнити безпосередню мету останній меті людства. Більшість людей не знає відмінності між Богом, якого вони самі собі дають, та тим, який повинен. Марксистичного кожного дня доводять, що дуже легко віднайти в історії абсолют.

Справжнє запитання не є психологічним (хоча, можливо, віра стає ще більш нетерпимою та сліпою, коли відчуває, що більше нездатна себе доводити). Чи є історичне рішення зрозуміли з філософського погляду? Якщо таке рішення порівнюють із рішенням віруючого або мораліста, то враховують різницю між ними. Таке рішення має не хотіти, а бути. Добро та зло існують до нього, по той бік творіння; для кожного, впродовж усього життя та щомиті, йдеться про роботу над своїм спасінням, про гру в часі своєю вічною долею. Християнин наближається або відвертається від Бога, який, нерухомий і невловимий, страждає або тріумфує разом із ним. Мораліст, попри те, що розмірковування про цінності є людською, а не божественною справою, прислухається до якогось слова, яке адресується всім. Припис не вбивати, опановувати пристрасті та підкорятись категоричному імперативові не належить якомусь окремому часу або окремому моменту. Він є таким же давнім, як і людство, покликання якого він виражає та яке він примиряє в повазі до самого себе. І навпаки, конкретне рішення комуніста, націонал-соціаліста, республіканця, француза інтегрує індивіда в замкнені на самих

себе спільноти, воно відповідає якомусь випадковому збігу, яке воно не переживе. Воно видається відносним, як і все те, що прив'язується до мінливих речей.

В нашу добу сліпих вірувань хотілось би, щоб індивіди згадали, що конкретний об'єкт їхньої відданості є не знайденим, а виробленим відповідно до ймовірності, що він не повинен, як трансцендентні релігії, ділити світ на два протилежні царства. Отже слід підкреслювати не стільки абсолютність починань, скільки непевність опіній. Варто нагадувати собі, настільки, наскільки ще залишається місце для вибору, що людство не може існувати без толерантності та що ніхто не може володіти істиною в цілому. Але для того, щоб мудрість стала безсилою та щоб фундаментальна суперечність постала знову, достатньо виникнення надзвичайних ситуацій, війн або революцій — задля історичної мети людина повинна взяти на себе ризик, який для неї важить всього.

У філософському сенсі суперечність зникає тоді, коли рішення більше не порівнюють із релігійною моделлю. Людина, яка усвідомлює власну конечність, яка знає своє унікальне та обмежене існування, повинна, якщо вона не відмовляється жити, присвятити себе цілям, цінність яких вона освячує тим, що підкоряє їм своє життя. За браком цього все губиться в байдужості, люди деградують за своєю природою, перетворюючись на те, що зробив з них випадок їхнього народження або їхнє середовище. Зрештою, ці формули виражають істину настільки банальну, що протилежна теза, згідно із якою безчестя краще за смерть, викликала б заперечення навіть у тих, хто неявно визнає її, безумовно заперечуючи насильство.

Отже, нагадувати, що людина визначає саму себе та свою місію, вимірюючи себе за допомогою ніщо, не означає ані слідувати моді патетичної філософії, ані змішувати жах епохи потрясінь із якоюсь перманентною даністю, ані, тим більше, впадати в нігілізм. Це навпаки означає стверджувати могутність того, хто створив себе, оцінюючи своє середовище та обираючи себе. Таким чином, тільки індивід долає обмеженість історії абсолютністю рішення та інтегрує в своє

сутнісне Я історію, яку він несе в собі та яка стає його власною історією.<sup>1</sup>

Якщо рішення передає вибору свій незумовлений характер, то вибір, навзаєм, передає рішення свою партику-пмрність. Я не існую поза межами своєї соціальної екзистенції, я змішуюсь із моєю долею, я зачинаюсь у випадковості психологічної та історичної даності, яку я роблю своєю. Чи можу я вийти зі своєї партикулярності або чи повинен я до неї пристосуватися?

В якомусь сенсі я вислизаю від моєї партикулярності, як і ільки дізнаюся про неї. Проте, згідно із визначенням, історична наука є рефлексивним знанням, вона відкриває мені те, чим я є в історії, я поміж інших. Чи можу я вважати, ігідно із концепцією Дільтея, що це сама історія звільняє мене від історії?

В іншому місці ми розвинули та вточнили цю ідею, яка може розумітися трьома різними способами. Або об'єктивне пізнання минулого піднімає нас над нами самими, або ретроспекція має привілей осягання істини, або, нарешті, і ільки рефлексія звільняє нас від нашої обмеженості.

У своїй книзі Дільтей швидше зіставив, аніж об'єднав, дві і уперечливі ідеї, згідно з однією з яких розуміють те, що пережили, або те, що могли б пережити, а згідно із другою -пішого розуміють так само, як самого себе. Звідси одночасно ииіливає ідентичність людської природи та завершення людства у становленні. Ми намагалися вточнити та об'єднані ці теми, але були змушені відкинути фундаментальну гіпотезу, на якій ґрунтується об'єктивність науки. Дільтей виходить з того, що історик повністю виходить поза межі самого себе, що він збігається із різними історичними епохами, оскільки він не прив'язаний до теперішнього. Після нашого дослідження ми можемо сказати, що тут має місце помилка та ілюзія. Помилка, оскільки історик, тією мірою, якою він живе історично, прагне дії та шукає минуле свого майбутнього. Ілюзія, оскільки як споглядач, він не має мож-іц і пості розуміти повною мірою. Бо принцип будь-якої екси-і ниції, сам по собі суб'єкт ніколи не постає перед глядачем, останній лише організовує людські світи, реконструюючи їх. Джерело цієї реконструкції перебуває в Я вченого, історичність якого тягне за собою історичність розуміння.

Відтепер, питання про універсальну чинність, що поставало перед Дільтеєм стосовно історії філософії (філософії, яка відокремлюється від історії або тотальності, де прими-рюються часткові концепції), ставиться щодо будь-якого пізнання минулого: часткові історії є солідарними з теоріями та перспективами, загальна історія прив'язана до людської істини, яку однаково шукають історик та історична істота.

Значення будь-якої доби фіксується за двох умов - або воно міститься в ній самій, або воно співвідноситься із якимось вирішальним елементом. Ми показали неможливість істини в сенсі адекватності, майбутнє лише потроху висловлює істину минулого (але ніколи — остаточно),

Що ж стосується рефлексії, то вона рятує нас від партикулярності, оскільки є не пов'язаною ані з ангажуванням, ані з обмеженням нашої персони, але якщо об'єкт рефлексії залишається формальним, якщо нам відома у своїй істині необхідність рішення, ми відкриваємо, одночасно, неможливість істини історії в історії.

\* \* \*

Ми послідовно дослідили всі значення класичної формули, згідно із якою людина є історичною істотою; смертною істотою, бо вона мислить свою смерть; соціальною істотою, яка хоче бути персональною істотою; свідомою істотою, яка осмислює свою окремішність. Історія є діалектикою, в якій всі ці суперечності стають творчими, безконечністю, в якій та через яку історична істота визнає свою кінченість.

### III. ІСТОРІЯ ЛЮДИНИ: ПОШУК ІСТИНИ

Перша формула — людина є в історії — протиставила індивіда соціальному середовищу. Друга формула — людини є історичною - відновила єдність, але освятила парти-кулярність істот та відносність волінь. Остання формула — людина є історією — підтверджує це обмеження, оскільки змішує людину та людство із розгортанням їхньої темпоральної екзистенції. Проте, можливо, що саме людина, якщо вона визначає себе в міру того, як себе творить, досяг як подолання історії шляхом її визнання та визначення.

Історія є як становленням духовних універсумів, так і становленням колективних одиниць, вона є становленням культури, якщо розуміти під цим терміном пам'ятники, які її людина споруджує та завдяки яким вона долає себе. Це означає, що універсуми завжди пов'язані з якимсь частково ірраціональним походженням, та що вони розгортаються в часі. Як об'єднати ці дві властивості?

Партенон, будучи одного разу зведений, нічого не може очікувати від часу, окрім руйнування. Обтяжений матерією, дух підкорений крихкості речей, століття не приносять йому іншого збагачення, окрім завжди нового захоплення. Шедеври надають якійсь миттєвості життя тривалості та сталості, вони дарують іншим життям можливість втечі, оскільки той, хто споглядає, так само, як і об'єкт споглядання, звільнений від плину часу. Посмертна історія мистецтва складається з окремих моментів образів переданих у спадок монументів та тих послідовних істот, які їх перетворюють.

Не так вже й важливо, що можна виділити стилі, які розвиваються або протиставляються, що кожен митець продовжує або заперечує традицію. Теорія, яку ми окреслили, не є зовнішньою або внутрішньою теорією історії, іма-

нентною соціальною еволюцією, ми розмірковуємо лише про сутність творення та естетичної насолоди. Не так вже й важливо, чи підкоряється краса вічним нормам, чи навпаки її форми є нездоланно іншими. Ми не претендуємо ані на те, що вона може бути відокремлена від екзистенцій, ані на те, що її можна визначити раз та назавжди: вічність є вічністю завершеного твору, без іншої мети, крім самого себе, незмінного, досяжного для свідомостей лише в повноті ізольованих миттєвостей.

Ця ідея постає з усією ясністю, якщо ми згадуємо про зовсім інший спосіб діяльності, а саме, про науку. Їхня опозиція залежить не стільки від факту того, що чинність судження є байдужою до йогоджерел, скільки від підпорядкування кожного відкриття попередньому відкриттю, або тому, що наслідувало його в безперервності прогресу. Повторимо ще раз, що йдеться не про реальне становлення, яке, підвладне всім впливам і поділяє мінливість історичного руху. Якщо досконалість краси перетворює тривалість в якусь розсіяну множинність, то недосконалість будь-якої наукової істини створює послідовність якогось нескінченного дізнання. Митець є самотнім та міряється силами із Богом, вчений належить людству, яке перебуває у становленні та пізнає свою конечність.

Хоча якраз останній, а не перший, долає історію. Завершений твір є самодостатнім, але він є зрозумілим лише завдяки екзистенції, яку виражає, так само, як насолода аматора пов'язана із якоюсь спорідненістю між ним та творцем. Отже, матеріальна руйнація є не єдиною загрозою для нього. Варвари, нове людство жартوما жертвували цінностями, які були священними. Безперечно, якійсь встановленій та остаточно чинній істині (через узгодженість суджень між собою або, з певним ступенем наближення, через узгодженість теоретичної моделі та експерименту) потрібна якась свідомість, яка б її мислила. Але в порядку знання майбутнє зберігає минуле. Правила істини, по праву, не є такими змінними, як естетичні норми. Знання за своєю природою є незавершуваним, але воно нескінченно накопичується.

Всередині цієї історії насправді відтворюється якийсь різновид діалектики. Система є сконструйованою духом чи



ж нона, так би мовити, передує йому? Досліджуючи випадковість людей та обставин, схиляються до першої гіпотези, ретроспективно намагаються в якомусь ідеальному космосі іпостазувати математичні сутності, проектувати на реальність рівняння, за допомогою яких ми її осягаємо. Про-ге, чи є щось складніше для розуміння, аніж об'єктивність наших ідей, що передують нашій думці? Тільки діалектика наукового становлення та логічного оформлення, творчості пі вироблення, що є, безперечно, конститутивною для нашого розуміння.

Як би там не було, приблизна та часткова істина якогось ммсу так само зберігається, як і долається. Той, хто присвячує себе позитивному дослідженню, що черпає силу від перманентності мети, відчуває свою солідарність із спільною людству та чинною для всіх справою. Він бере участь в якомусь прогресі, який, здається, поступово сти-рає сліди своєї випадкової реалізації.

Застосована до загальної історії, ця опозиція підказує два заперечення — як комбінуються своєрідна цінність кожної миті та вища цінність цілого? Чим повинна надиха-гися філософія — наукою чи мистецтвом?

Якби дослідження природи та створення шедеврів було слиною метою людини, то соціальною історією ніхто б більше не цікавився. Вона заслуговувала б на вивчення лише заради впливу, який має на різні суто історичні діяльності. Такий висновок був би не менше вразливим, аніж антропологія, яка його обґрунтовує. Людина не є лише вчепим, вона не задовольняється жодною частковою функцією, проте як тільки вона запитує себе про те, чому попа хоче жити, вона досліджує тотальний рух, від якого іалежить як конкретна екзистенція, яку вона здійснює, так і покликання, яке вона визначає для себе.

Кожна людська істота є унікальною, незамінною для самої себе та кількох інших, а іноді і для всього людства. Проте історія здійснює якусь жахливу розтрату індивідів, уникнути якої не буде жодного засобу, доки насильство буде необхідним для соціальних змін. Людьми жертвують як

засобами для якихось історичних цілей, проте останні не перебувають поза людьми — цілі історії із необхідністю перебувають саме в них.

Поведінки повинні бути підкореними моральному судженню, яке співвідносить дію з дієвцем. Та це судження виявляється незначним перед обличчям жахливої величі історії, яка була б повністю засудженою, якби її вимірювали законом любові або імперативом доброї волі. Чи потрібно підкоряти воєначальника або господаря спільному правилу? Оскільки він є одним з інших, то як можна уникнути стверджувальної відповіді? Оскільки набагато легше прорахувати його витвір, аніж його поведінку, відповідальну перед майбутнім, то негативна відповідь є неминучою.

Редукувати цю множинність, не пожертвувавши одним з аспектів реальності, неможливо. Якість душ не зводиться до якості ідей, причини відданості ідеям не оцінюються з погляду їхніх прихильників, всі вони, в цьому випадку, були б священними. Кожна особа, кожне суспільство варте в собі та для себе, тією мірою, якою воно реалізує одну з форм людства, але жодне не є повністю завершеним, жодне не реалізується тотально, всі вони, здається, перебувають у пошуках якоїсь останньої мети. Колективна ілюзія? Хіба людство не має іншої мети, окрім марної творчості та завершення кількох індивідуальностей?

Отже, ми повертаємося до запитання, яким завершується наша книга. Чистий історизм заперечує сам себе, він розчиняє будь-яку істину та, зрештою, історію. Але моралізм призвів би до протилежної анархії, оскільки він жертвував би дією заради етичних імперативів та, так би мовити, суспільствами заради справедливості. Тут ми стикаємося із антитезами абстрактної моралі та історії, миттевостей та мети — рефлексія показує їхню необхідність та підказує їхнє ідеальне розв'язання.

Існують два способи заперечувати, що людина має історію - перший спосіб, це спосіб психолога, другий - спосіб мораліста. Вони об'єднуються у вульгарному матеріалізмі.

Директор банку або підприємець не є жадібнішим за кийського торговця або єврейського лихваря. Прагнення млади не зникне в суспільстві без класів. В усіх революціях унажний спостерігач помітив би аналогічну суміш відданості та низькості, доносів та жертв, млявості та ентузіазму. Індивіди, що виходять за межі, які їм нав'язує колективна дисципліна, що віддаються своїм суперечливим імпульсам та слабкостям, повинні становити певною мірою схоже видовище. Радянська бюрократія, напевно, деякими своїми рисами схожа на усі інші бюрократії, оточення диктатора - на будь-який інший двір. Хронікер та мораліст швидше мають рацію, але вони також завжди помиляються.

Капіталіст протестантського гатунку, якому завжди замало успіху, але який байдужий до задоволень, не має нічого спільного із вічною ідеєю глитая. Галантне кохання або шлюб за розрахунком є характерними для певних суспільств. Кожен народ має свої ідеологічні преференції, свій спосіб підкорятися або бунтувати — романтизм та організація, трансформація душ та зміна влади поєднуються по-різному. Керівник комуністичного підприємства, секретар профспілки, член політичного комітету репрезентують оригінальні типи, але не для характеролога, який розміщує їх в своїх категоріях або розкладає на вже відомі елементи, і для історика, який цікавиться конкретним життям.

Імпульси є невіддільними від вірувань та соціальних відносин, які виражають їхній спосіб вираження та фіксації. Підкорення русійних сил мотивам, якщо використати тонування нашу недавню термінологію, освячує оригінальність історичного порядку та незводимість своєрідних екзистенцій до аналізу та загальностей.

Той, хто повторює, що людина має лише один спосіб відчувати та діяти, помиляється в тому, що не визнає або нехтує множинністю поведінок, глибиною чуттєвих та інтелектуальних трансформацій, впливом інституцій на психічну рівновагу, змінними стосунками між психологічними типами та соціальними ситуаціями, присутністю історичних категорій в самій інтимності особи. Багато хто (наскільки це дають можливість помітити ці зауваження) і справді дотримується

думки про незмінність людської природи, це твердження дуже часто зустрічається в істориків та є чинним доти, доки цікавляться швидше видами реакцій, аніж системами пізнань, цінностей та цілей. Тут зазвичай виокремлюють (як ми вказали вище) імпульси, спільні всім індивідам, закони або природні механізми, які зустрічаються всюди та які є позначкою специфічної єдності.

Але, насправді, мораліст не задовольняється сталістю, сторонньою будь-якій етиці, що ближча до психології, аніж до духу. Схематичному буттю він надає більш точних властивостей, підказаних йому якоюсь певною філософією. Ален, наприклад, не робить різниці між універсальністю пристрастей душі та універсальністю картезіанської щедрості. Таке змішування є необхідним, щоб надати ідеї людини багатства та престижу, яких вона була б позбавленою, якби поставала як ідеальний тип якоїсь анатомічної та інстинктивної конструкції. Таке змішування не стає від цього менш неприйнятним. Якщо йдеться про колективну організацію, про світогляд або, навіть, про раціональні категорії, то просте спостереження доводить їхні зміни. Припустимо, що категорії поступово організуються в якусь остаточно чинну систему, що ситуація людини, з погляду метафізиків, фундаментальним чином є однією та тією самою в усі епохи — відповіді, які даються на одне і те саме питання все-таки змінюються разом із еволюцією наук, релігій та суспільств. Отже, ця еволюція є зовнішньою людині, що присутня, байдуже та нерухома, на параді своїх ефемерних витворів? Насправді, вічна людина була б по той або по цей бік людини гуманізованої, твариною або богом.

Чому з такою енергією підтримують перманентність людини, слово, яке в очах невіруючих набуло якогось урочистого або ніби священного резонансу? Хочеться звичайно зберегти один з елементів християнського спадку, підставу модерної демократії, абсолютну цінність душі, присутність в усьому якогось самоідентичного розуму. Одночасно сподіваються знецінити партикулярність класу, нації та раси для того, щоб досягти якогось тотального об'єднання людей із самими собою та одне з одним.

Чи має раціоналізм за відсутності релігійних догм якоесь достатнє виправдання? Чи чинить він спротив критиці біолога та соціолога, який показує нерівно наділені здібностями раси та, можливо, класи, а також нації, остаточно сингуляризовані власною історією? Чи є він сьогодні все ще предметом живої віри? В будь-якому випадку, він не дозволяє віднімати людину в історії. Здатність судження конституювалася поступово, вона поступово була визнана кожним.

Абсолютна універсальність може бути лише фінальною або цілком абстрактною (такою, що ґрунтується на ізолюванні правил або формальних тенденцій). Розум не передує дослідженню природи так само, як краса не передує свідомостям, які реалізували або відчували її, а людина не передує створенню держав, виробленню духовних універсумів, зростанню знання та усвідомленню всіх своїх творів. В цьому сенсі формула "людина є незавершеною історією" далека від того, щоб бути агресивною або парадоксальною, є, швидше, вульгарною через свою банальність.

Зрозуміла в такий спосіб, вона повертає якоесь осмислене значення оптимізму, який ризикували дискваліфікувати ідеологи прогресу. Бажане покращення стає зрозумілим. Пропорція доброти та зла, незацікавленості та егоїзму ризикує, в усіх та в кожному, зовсім не змінитись, але індивіди по-різному демонструватимуть позитивні якості або недоліки відповідно до ієрархії класів, рівня життя або ступеня влади. Вони накопичуватимуть менше незадоволення, якщо вони погоджуватимуться зі своєю долею, якщо вони звільнятимуться від комплексів, які породжують колективні заборони або заборони. Не змінюючись вглибині душі, індивід, в трансформованому середовищі може показати нове обличчя.

Незважаючи ні на що, це було б результатом, а не метою, результатом, який психолог нездатен визначити. Яким має бути це трансформоване середовище? Якою має бути інша екзистенція? Ми знову повертаємося до запитання, яке, як ми показали, є неминучим, але на яке ми не дали відповіді (це було б неможливо в такому обмеженому дослідженні, як наше). Діалог метафізик та ідеологій історії доводить, щонайменше

всередині певної культури, наявність якоїсь спільноти, яка вимагає дослідження істини.

Ця істина повинна бути вище множинності діяльностей та цінностей, за браком чого вона повертатиметься на рівень окремих та суперечливих волінь. Вона має бути конкретною, за браком чого, як і етичні норми, вона залишатиметься у полі дії. Вона має бути одночасно теоретичною та практичною на кшталт мети, яку встановив собі марксизм. Завдяки набутій над природою владі, людина потроху може досягнути такої самої влади над соціальним порядком. Завдяки участі в колективній творчості держави, яка з кожного індивіда робить громадянина, культури, яка робить приступними кожному спільні досягнення, людина може реалізувати своє покликання — примирення людини та природи, сутності та існування.

Цей ідеал, безперечно, є невизначеним, оскільки по-різному розуміють участь та примирення, але він не є ані ангельським, ані абстрактним. Тваринність, індивідуальність та соціальність залишаються в історії умовою та інтегральною частиною рішення. У фінальному стані конкретна людина, яка є твариною та духом, мала б бути єдиною в самій собі та інтегрованою у спільноту.

\*\*\*

Цей фінальний стан дорівнював би якійсь утопії, якби він не прив'язувався до усвідомлення теперішнього та до рефлексії становлення, якби він не був необхідним для будь-якої філософії. На перший погляд, світогляди виражають якусь людську настанову, але історична антропология піддається, у свою чергу, такій самій інтерпретації, якої вона надає системам, пов'язуючи їх з їхнім психологічним та історичним джерелом. Над ангажованою думкою неминуче що у відновлюють вільну рефлексію. Але остання для того, щоб досягнути головного поза межами життєвих досвідів, повинна або обмежитись вічною умовою, залишаючись при цьому бідною та формальною або виокремити істину еволюції, тобто зафіксувати якусь мету. Філософія та історія, філософія історії й філософія в цілому знову виявляються нероздільними. Сама філософія є, передусім, в історії, оскільки вона обмежена якимось партикулярним буттям, вона є історичною, оскільки вона є душею або виразом

якоїсь доби, вона є історією, оскільки вона є усвідомленням якогось незавершеного витвору. Філософія є радикальним запитанням, яке людина, досліджуючи істину идресує самій собі.

## ІV. ІСТОРИЧНИЙ ЧАС ТА СВОБОДА

Немає нічого ані по цей, ані по той бік становлення - людство зміщується зі своєю історією, індивід — зі своєю тривалістю. Таким є, в кількох словах, висновок попередніх студій, які завершуються та резюмуються описом темпо-ральної екзистенції. Описом, який ми зводимо до двох головних рис — відносин темпоральних вимірів та свободи в темпоральності.

Досвід тривалості є, одночасно, досвідом безперервності та досвідом теперішності. Актуальність охоплює достатньо широкий ансамбль для того, щоб відчутти плин часу, та для того, щоб минуле продовжувалося у майбутнє, не виходячи за межі пережитої повноти. Якісна різноманітність складається в якийсь безперервний поступовий розвиток.

Ці безпосередні дані могли б бути джерелом та моделлю цілої філософії. Тип вільної дії є творінням митця. Щирість вимагає того, щоб кожної миті залишатися сучасником себе самого. Автентична моральність постає з глибин буття, яких не сягає здатність розуміння. Духовність зберігає характер життєвого пориву, містицизм, здається, продовжує першу інтуїцію, свідомість розширюється аж до збігу з божественним принципом.

Ми хотіли б коротко позначити протилежні риси історичної філософії. Сутністю життя та його метою є не тотальне примирення, а постійно оновлювана дія, якась ніколи не завершуване зусилля. Новизна становлення є лише елементарною формою, так би мовити, умовою власне людської свободи, яка розгортається в суперечностях та боротьбі. Опозиція, яка прив'язується до фундаментальної автономії тривалості та історичного часу, визначається не актуальністю, а напруженням між подвійним "по той бік."

Часто історичний сенс плутають з культом традиції та



смаком до минулого. Для індивіда, як і для спільнот, майбутнє насправді є визначальною категорією. Старий, який має лише спогади, є так само чужим історії, як і дитина, що розчинена у теперішньому та не має пам'яті. Для пізнання як самого себе, так і колективної еволюції, вирішальною є дія, яка трансцендує реальне, яка надає тому, чого вже немає, споєрідної реальності, даючи йому продовження та мету.

Таким чином, історичне теперішнє позбавлене багатства споглядання або тотальної згоди, але воно, тим більше, не зводиться до невловимої точки якоїсь абстрактної репрезентації. Воно, передусім, змішується із пережитим, цім, що не було помислене та за своєю природою залишається недосяжним для будь-якої думки. Для рефлексії воно є посередником, останнім елементом того, чого вже немає, якимось просуванням до того, що буде. Доба, якій ми належимо, визначається в наших очах тенденціями, які ми в ній розрізняємо — колись, можливо, для народів без історичної свідомості вона була завершеною тотальністю, сьогодні вона є моментом еволюції, засобом завоювання, джерелом волі. Жити історично означає позиціонувати сені- стосовно якоїсь подвійної трансценденції.

Кожен з часових вимірів є об'єктом найрізноманітніших суджень. Моє минуле також є складовою частиною мого Я, не тільки тому, що воно мене сформувало, але й тому, що воно перетворене моїми судженнями щодо нього. Воно то нагадає мені про іншу істоту, яку я заледве впізнаю, то про-(>уджує емоції або страждання, які я вважав згаслими чи за-Путими. Збіднілий, бо я більше не є тим, ким був, та збагачений моїми досвідами, я не засвоюю шляхом спогадів про минулий час ані плинності, ані перманентності речей, ані плідності тривалості часу; або, щонайменше, ці суперечливі цінності залежать від актуального життя.

Кожен вимір, все-таки, характеризується та ніби визначається якоюсь людською настановою. Минуле залежить від знання, майбутнє — від волі, його потрібно не спостерігати, а створювати. Лише одна афектація суттєво пов'язана із нашою темпоральною долею — докори сумління, які показують мені мою дію одночасно як факт, тобто як безповоротну реальність,

та як обов'язок, тобто як вільну дію. Через якусь трагічну безсилість я все ще відчуваю обов'язок, від якого я ухилився. Помилка належить тому, чого вже немає, оскільки вона є об'єктом пізнання, але я продовжую її заперечувати так, ніби її ще не було.

Повчальний приклад: характерну для якогось темпо-рального виміру настанову ми можемо вловити стосовно будь-якого історичного фрагменту. Таким чином, в минулих подіях намагаються відновити непевність дії. Або якраз навпаки, цілий рух досліджують як передвизначений. Невблаганний та марний закон вічного повернення позначив би завершення цього фаталістичного розгляду. Що стосується чистої оповіді, то вона відбирає у часу щільність та якість для того, щоб звести його до невизначеної лінії, на якій просторово розташуються б спогади, в яких копирсалися б ТІ, ХТО ВІДМОВИВСЯ ВІД БОЛІННЯ. Автентична історія зберігає одночасно обидві крайності, регулярності та акциденти, синтезувати які вона не прагне, але за переплетінням яких вона слідує у детермінізмі становлення. Всі догматики, пророки або сцієнтисти розглядають становлення як щось завершене, так, ніби вони самі не підвладні йому, ніби вони вищі за нього. Але історик — це людина, а людина завжди живе так, ніби вона є вільною, навіть коли вона вважає, що її примушують бути саме такою та говорити саме так.

Історик, схожий на кожного з нас, перетворює минуле поглядом, яким він його торкається. Але те метафізичне питання, якого ми до цього моменту уникали, щоб проаналізувати фрагментарну необхідність, чи не постає воно знову? Чи не є істинним один із суперечливих образів?

В пізнанні себе та пізнанні історії ми вже показували відстань, яка розділяє тривалість та наступне реконструю-вання. Ті, хто заперечує свободу, завжди нехтуючи цією опозицією, змішують мотиви із силами, які неминуче мають запустити рішення, а концептуально розроблені причини — із попередньою детермінацією. В цьому сенсі наша критика надихається бергсонівським аналізом, адже ми поновили антитезу події та ретроспективних ілюзій, того, що створює себе, та факту. Сучасне враження про випадковість є безпосередньою даністю.<sup>1</sup>

Але воно ще не є доказом: детермінізм, завжди ретроспективний та частковий, конструє себе поступово, але обмежені або абстрактні передбачення поведінок іншого верифікуються так само, як і передбачення соціальних подій. Чи не робить цей поступ щонайменш правдоподібною гіпотезу інтегрального детермінізму, гіпотезу, яка долає наше знання на підставі якісної різноманітності зчеплених елементів та фрагментації каузальних відносин? До того ж, спонтанна органічна еволюція, еволюція осіб та спільнот, чи не освячує вона швидше фатальність характеру, спадковості або обставини, аніж могутність новизни? Чи не є наше глибинне буття передусім нашим наявним буттям? Якщо ми є колективним становленням, то чи не є ми рабами минулого, яке, в міру того, як ми долаємо його плин, все більше вислизає від нас?

Свобода у бергсонівській доктрині ґрунтується на вічній різноманітності послідовних досвідів. Залишається трансформувати можливість у реальність або, щонайменше, конкретно описати свободу, яка має надихати людину та якої вона може досягти. Яким чином задовольняються суперечливі вимоги перманентності та новизни між "вже нічого" та "ще нічого"?

На противагу коливанням настрою, воля репрезентує стабільність, яка відрізняє якусь втягнутість від сліпих імпульсів та почуттів. Але як я можу ангажувати себе, не прирікаючи, можливо, на нещирість? Я не знаю, чи відчуватиму завтра те, що відчуваю сьогодні. Право змінюватись означає, передусім, вимогу життя всупереч думці або рішенню, які приписують собі якусь абсолютну незмінність.

Але було б небезпечно змішувати згоду з минулим та тріумфом персональної сили. Формування психологічної істоти — психоаналіз переконливо довів це — є історією з якоюсь несвідомою тиранією перших вражень. Нібито обдумані дії прямо або непрямо, через вираження або компенсацію, часто маніфестують якусь приречену тенденцію. Всі невротики залежать від своїх неврозів: марення походить

зі свідомості, яка пориває із дитячими ілюзіями, яка пізнає світ таким, яким він є, а не таким, яким він прстає в дитячих мріях або в розповідях батьків.

Нарешті, свобода тим більше незрозуміла без перетворення в порядку духу. Я отримую від інших та від своєї спадковості те, що я маю осмислити. виправдовувати все своє життя свої юнацькі пристрасті та переконання означає прислужувати зовнішнім акцидентам або своєму темпераменту. Тут також необхідно оновлювати себе для того, щоб себе обирати.

В моральному порядку докори сумління вимагають перетворення, а ангажування — вірності. Часто уявляють поступове зцілення від недобросовісності, яка потроху, так би мовити, засвоює помилку та врешті-решт віднаходить ясність та спокій. Страждання заспокоюється вибаченням. Але цій еволюції бракує головного - матеріальний факт, напевно, залишається. Свідомість примиряється із собою, тоді як наслідки зла продовжуються, і ця свідомість стає схожа на якусь фарисейську свідомість. Перетворення минулого у спогадах та за допомогою спогадів повинно породити спокутування дією, яка залагоджує або компенсує. Загальним чином, звільнення змінює або реальність, похідну від старих рішень, або самих істот.

Вірність полягає не в тому, щоб удавати почуття, яких більше немає. Навіть кохання, що триває, не є чимось фіксованим. Відтоді, як мають сміливість спостерігати правдиві досвіди, неминуче слідує за їхнім становленням, замість того, щоб чіплятися за слова або приємні для себе уявлення. Йдеться не про зведення почуття до нечастих моментів, коли відчувають його реальність (між цими моментами залишається здатність радіти або відчувати біль), а про розпад на протилежні настанови та суперечливі враження, якщо вольове рішення не підтримує їхньої актуальної єдності. Коли почуття згасають, залишається одне — засвідчувати поведінкою, що про них не забуто або їх не втрачено. Між щирістю, яка наражається на нестабільність, та постійністю внаслідок впертості та сліпоти залишається місце подвійному напруженню щирості та автентичності.

Таке рішення, безперечно, здаватиметься недостатнім та розпливчастим, воно обмежується, по суті, позначенням суперечностей екзистенції. Але перед обличчям цих спільних для всіх суперечностей кожен відчуває себе самотнім і кожен реалізує своє рішення. Тотальну вірність могла б дозволити собі лише вища істота, яка могла б підмовитись від неї, лише зрадивши саму себе, оскільки вірність собі або перебуває по цей бік рішень, в психо - фізіологічній індивідуальності, або вона допускає оновлення.

Історично немає такої революції, яка, як і будь-яке перетворення, не змінювала б одночасно як середовище, так і істот. Це подвійне звільнення: від реальності, яка є продовженням минулого, та від самого минулого, іншого минулого, оскільки воно веде до іншого майбутнього та по-стає в якомусь новому погляді. Так само потрібно було б ті вчити значення та цінність історичної вірності, якою нехтують як революціонери (які щойно забезпечивши собі перемогу, повертаються до традиції), так і консерватори, які плутають вірність із незворушністю. Вірність однаково илжко абстрактно вточнювати як для націй, так і для індивідів, для перших, напевно, це зробити найважче, оскільки вони, як і народи, здається, залишаються по суті схожими на самих себе, бо суттєво визначаються своєю історією чи природою для якоїсь унікальної долі.

Ані перманентність волі, ані зміна життя не характеризують і не визначають свободи. Це цілком передбачуваний висновок, якщо справедливо, що свобода не доводиться та належить порядку духу.

Часто заперечують теорії, які заперечують свободу, показують їхню невизначеність, їхню суперечність внутрішній очевидності. За межами теорії є дія, і свобода реалізується тільки в дії. Попри це, власне людська та духовна дія передбачає, що істота свідомо дотримується своєї поведінки. Діалектичний час історії піднімається над тривалістю часу (спільноти також живуть, не знаючи свого становлення). Головним залишається подвійний розрив рефлексії та вибору, який відриває людину від неї самої, але звільняє її шляхом думки задля пошуку істини.

Вище ми протиставили безперервність перервності так само, як накопичення життєвих або психологічних досвідів — миттєвості добровільного визначення. Фактично, ми багато разів стикалися із опозицією еволюції та розривів. Формально, вона відповідає опозиції подій та регулярностей. Конкретно, еволюція послідовно постає як виснаження інституцій, збіднення рас та народів або ж навпаки — як збереження вірувань та інституцій, як прогрес техніки. Що стосується розривів, то це руйнівні війни або соціальні потрясіння, які раптово виявляють латентну кризу, або це великі витвори, які з'являються на фоні анонімних натовпів, які на перший погляд є самотніми, але насправді розкривають людям їхні неформлені почуття. Ця антитеза є чинною для всіх рухів та для всіх прошарків реальності.

Вона зберігає також істотне значення для екзистенції. Людина, яка є одночасно твариною та духом, повинна бути здатною подолати-нижчі фатальності: фатальності пристрастей за допомогою волі, фатальності сліпого імпульсу за допомогою свідомості, фатальності невизначеної думки за допомогою рішення. В цьому сенсі свобода щомиті вступає в гру та стверджується в дії, в якій людина більше не відрізняється від себе самої.

Свобода, можлива в теорії, дієва на практиці та завдяки їй, ніколи не є повною. Минуле індивіда визначає поле, в якому розігрується персональна ініціатива, історична ситуація фіксує можливості політичної дії. Вибір та рішення не виникають з ніщо, вони, можливо, підкорені найелементарнішим імпульсам, в будь-якому випадку, вони є частково-ію визначеними, якщо співвіднести їх з їхніми антецедентами.

Тільки думка по праву могла б уникнути каузального пояснення, тією мірою, якою вона підтверджувала б власну незалежність, верифікуючи свої судження. Але знання, призначене досліджувати об'єкти, яке за своєю природою є незавершеним, завжди долають. Для того, щоб людина бу-па в цілковитій згоді із самою собою, необхідно, щоб вона жила згідно з істиною, щоб вона визнавала себе автономною у своїй творчості та самосвідомості. Це ідеальне примирення несумісне із долею тих, хто не ставить ідола на місце Бога.

Людська екзистенція є діалектичною, інакше кажучи, /ірамаічною, оскільки розгортається у некогерентному пііті, ангажується, незважаючи на обмежену тривалість, шукає істину, яка втікає від неї, та не має іншої підтримки, окрім фрагментарної науки та формальної рефлексії.

**ПОВІДОМЛЕННЯ ПРО ЗАХИСТ РЕЙМОНОМ  
АРОНОМ ДИСЕРТАЦІЇ, ОПУБЛІКОВАНЕ В REVUE  
DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE**

**(juillet 1938. - P. 28-31)**

18 березня 1938 року п. Р. Арон подав на розгляд паризького факультету словесності дві дисертації з філософи на здобуття ступення доктора словесності. **ГОЛОВНА ДИСЕРТАЦІЯ:** Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності.

**ДОДАТКОВА ДИСЕРТАЦІЯ:** Нарис теорії історії в сучасній Німеччині.

Що стосується теми додаткової дисертації, то п. Арон вирішив зробити її вступом до головної дисертації. Він зустрів у Дільтея, Рікєрта, Зімеля та Вебера критику історичного розуму, значення та цінність якої йому здалось цікавим визначити. Для такого дослідження з погляду логіки та філософії найбільш придатним, на його думку, методом є строга реконструкція розглядуваних систем самих по собі з дотриманням вимоги "врахування неповторності кожної філософії і майже кожної мови, а також демонстрації єдності проблеми та взаємної доповнюваності рішень". Суттєвим результатом, отриманим таким чином, було встановлення факту, що критика історичного розуму не вдалась, бо в роботі історика завжди присутні його особистість та його філософія. Через це постає проблема головної дисертації: наскільки можлива універсально чинна наука про минуле?

Пан Бугле, віддавши шану як особистим якостям майбутнього доктора так і заслугам його роботи, звернув увагу п. Арона на те, що він обирає питання скоріше згідно зі своїми інтелектуальними уподобаннями, а не зі значенням цих питань для думки розглядуваних авторів. Пан Арон



відповів, що він знайшов у центрі інтересів цих авторів проблему, яка зацікавила його самого, і що, зупиняючись на вузькій проблемі, він був змушений ставити їм цілком визначені запитання. Далі, на прохання п. Бугле, він уточнив свою концепцію розуміння: він подав її не як спробу підмінити видимості апріорними конструкціями, а як зусилля виявити інтелігібельність, іманентну реальності, що вивчається. Завдяки цьому, як змусив його зазначити п. Бугле, пін дійшов до філософії через посередництво історії; отже, в той час як історизм має наслідком скептицизм, критика пізнання в історії веде нас до визнання якщо не об'єктивної чинності, то щонайменше особистої цінності думки.

Пан Фоконе зізнався, що зусилля п. Арона здаються йому загрозою соціологічній конструкції, зведеної попереднім поколінням, і що він запитує себе, чи не є дух заперечення, який надихає цю нищівну критику та має на меті саме її, "чимось сатанинським або безнадійним". І Ютім він пошкодував, що п. Арон не позиціонував цих чо-і ирьох авторів стосовно один одного та стосовно руху ідей, представниками якого вони є; він запропонував протилежний метод, який полягав би у тому, щоб взяти певне чис-ио істориків і прослідкувати, чи не допустили вони якоїсь губ'єктивності, йдучи за предметом своїх студій. Пан Арон шдповів, що якщо відштовхнутись від проблеми, на якій іпії зосередився, то його метод логічно постає як реконструкція систем різних авторів з метою віднайти поза їхнім аналізом фундаментальний демарш історичної думки. "Я иікінчую, підсумував п. Фоконе, актом милосердя, ще раз ішсловлюючи вам своє захоплення та свою симпатію; ак-гом віри в цінність тез, які ви засудили, та актом надії — надії, що в майбутньому молодість не заважатиме вам".

Пан Вермей поздоровив п. Арона з тим, що йому вдалось ішсвітлити важливий аспект "інтелектуальної трагедії Німеччини", полегшити її розуміння своїми синтетичними висновками та своїм мистецтвом передавати німецькі слова зручними перифразами. Далі він намітив кілька рис, які можуть прислужитись до окреслення інтелектуального середовища, з яким пов'язані Дільтей, Рікерт, Зімель та Вебер: розрив з по-нітивізмом; критика Вебером модерної "раціоналізації".

ГОЛОВНА ДИСЕРТАЦІЯ. Як відправний пункт своєї головної дисертації пан Арон подав цілком особисте міркування про ситуацію політичного вибору. Хотіти та знати в цій галузі, на його думку, означає водночас обмежувати та визначати себе. Розвиваючись, ці констатації ставлять ширшу проблему пізнання в соціології та історії. Дисертація п. Арона "наполягає на твердженні, що щонайменше значною мірою суб'єкт історичного пізнання не є ні чистим суб'єктом, ні трансцендентальним Я, він є живою людиною, історичним Я, яке намагається зрозуміти своє минуле та своє середовище". Це зізнання у відносності не спрямоване проти науки; воно зводиться скоріше до того, що встановлення каузальних відносин передбачає до та після них елементи, які науковий метод намагається усунути: інакше кажучи, на місце каузальної думки з необхідністю приходить думка, яка не може бути зведена до каузальної — думка ангажована в екзистенцію у певний момент і разом з певними філософськими упередженнями, думка, що намагається за допомогою своїх концепцій та самої своєї точки бачення зрозуміти минуле, осягнути тяглість його розвитку та його значення.

Це означає, що загальне спрямування цієї дисертації є цілком антисциєнтистським чи антипозитивістським. Проте вона не відкидає нас ні в довільність індивідуальних уподобань тоді, коли йдеться про практичне рішення, ні в безнадійний скептицизм, коли йдеться про філософію. "Я намагаюсь показати, говорить п. Арон, що по той бік науки може існувати філософська рефлексія; проте ця рефлексія сама по собі є функцією історії". Ця дисертація відкидає водночас певне число ідеологій, які, здається, приречені самим часом: ідею нескінченного прогресу, що охоплює весь соціальний ансамбль, вірування, згідно з яким діяльність об'єктивного пошуку та чистого спостереження вичерпує покликання людини. Будучи теорією історичного знання, ця книга є водночас вступом до політичної думки, оскільки вона пропонує відкинути абстракції для того, щоб намагатись "визначити справжній зміст можливого", обмеженого самою реальністю. І в кінцевому підсумку вона досягає основи діяльності людини. Філософія історії не є чимось особливим: це досвід людського життя —

якщо, зрештою, "Нажати філософувати означає бажати жити, осмислюючи і ноє життя".

Пан Брюнсквік висловив п. Арону своє бажання почути скоріше його пояснення, як це зазвичай відбувається на захистах дисертацій, а не відстоювання власних поглядів. Він ілпропонував передусім уточнити його головну тезу, запиіуючи, чи може його теорія історії застосовуватись до даних, що містяться в Аппиаіге йи Вигеаи йе\$ Іощіішіез, а також тих, які подає АітапасН сіє Соїка. Пан Арон, концепту-алізувавши запитання, продемонстрував, що настільки, наскільки індивід намагається реорганізувати свою власну єдність і наскільки історик хоче зрозуміти поза каузальними відносинами єдність людини чи суспільства, яке він ііівчає, різні порядки реальності, які вступають у гру, не є об'єктом теорії, відмінної від історії, оскільки вони пов'язані між собою в одній і тій самій людській історії. Пан Брюнсквік запитав зрештою, чи не краще було б ілмінити загальні міркування аналізом розуміння різних ситуацій та різних об'єктів, відповідно до яких воно партикуляризується. Пан Арон уточнив, що його задум полягав у розкритті природи розуміння на основі найпростіших форм, розуміння самого себе та інших, щоб зрештою дійти не до методології історії, а до трансцендентальної теорії історичного розуміння. "Безсумнівною буде загальність, що буде загальністю фундаментальних аналізів". Згодом, у відповідь п. Брюнсквіку, він зазначив, що розчистивши ґрунт за допомогою передусім критичного зусилля, він отримує можливість поставити справжнє запитання філософії історії: що означає для людини її власне становлення? Яким є її призначення?

Пан Брее запитав п. Арона, як той міг використовувати, іа прикладом схоластів, метод, який полягає в розбиванні предмета на запитання, а запитання на підрозділи, ризикуючи при цьому дезорієнтуватись у послідовності ідей. Пан Дрон відповів йому, що він не хотів жертвувати строгістю сіюго викладу на користь елегантності риторичного розгортання, і що він ставив собі за мету відновлювати в кінці кожного параграфу єдність ансамблю цілого. Потім у

відповідь на запитання про зв'язок філософії історії з практикою цієї науки він показав, що справжня філософська проблема стосується не наукового встановлення фактів, а реконструкції минулого. З цього погляду, яким історики нехтують, філософія історії, яка є передусім критичною рефлексією щодо ситуації історії, досягає зрештою конкретної інтерпретації історії. Отже, вона іманентна власне діяльності історика, але вона часто вислизає від нього так само, як від робітника вислизає природа його праці. Пан Брес запитав також, чи замість того, щоб сказати "історія має предметом досягнути сутність мого буття" шляхом мого позиціонування в часі, не можна також стверджувати, що вона має на меті звільнити мене від мого минулого шляхом вивчення цивілізацій, відмінних від моєї. Пан Арон заперечив можливість відмовитись від будь-якого з цих двох аспектів: будучи чинником відстороненості та відновлення, оскільки вона надихає наші рішення, філософія історії є водночас зусиллям конструювати нашу традицію. І якщо вимагається те, що стає неупередженістю, слід розрізнати логічну неупередженість, яка є ілюзорною, та неупередженість психологічну, яка є реальною настільки, наскільки кожен перетворює історію своєї істини.

Пан Гальббак запитав, чи історичне розуміння та соціологічне пояснення можуть все-таки бути поміщеними в один план, як це собі уявляє п. Арон. Останній відповів, що пошук загальних зв'язків у соціології передбачає аналіз сингулярних фактів і що, з іншого боку, останній залишається незадовільним, якщо не стає на службу історії, яка одна може задовольнити нас, відтворюючи ансамблі розпорошених зв'язків та даючи нам змогу відновити конкретне становлення людства.

Пан Брюнсквік, проголосивши п. Арона доктором з відзнакою ігех Нопотбіє, засвідчив офіційне визнання дисертації, про яку п. Фоконе сказав, що вона свідчить про такі "вербальну та інтелектуальну віртуозність і наполегливість в дослідженні, які справді ставлять її автора в перший ряд".

## РОЗПОВІДЬ О. ГАСТОНА ФЕСАРА ПРО ЗАХИСТ РЕЙМОНА АРОНА

Про цей пам'ятний захист є вже "підсумкове повідомлення", що вийшло у липневому номері Яеиие йе теiНа-\)\iушие ег сіе тогаіе за 1938 рік, редакція якого скориста-нась нагодою, як говорить примітка, щоб "відновити стару традицію". Анонімне, як і всі тексти, що публікуються в Доповненнях, це повідомлення займає чотири з половиною колонки (с. 28-30). Я далекий від думки, щоб поставити під найменший сумнів його точність і справедливість. Лє, оскільки мені випала нагода бути присутнім на цій церемонії та занотувати те, що там відбувалось на численних сторінках (які, на щастя, збереглися і були знайдені), мені видається можливим завдяки цим нотаткам та доволі детальним спогадам, які залишилися в моїй пам'яті про цей захист, доповнити це повідомлення кількома пунктами. Хоча вони і є другорядними з погляду ансамблю цієї події, вони даватимуть мені змогу відновити живіший образ цього історичного двобою та сприятимуть цим самим, як я сподіваюсь, тому, щоб з'ясувати його важливість та шачення — значення, якого не могло бути ні для тих, хто ііткнувся в цей день, ні для тих, хто був як і я його свідком;

Зрозуміло, вже опубліковане повідомлення має, стосовно моєї розповіді, подвійну перевагу автентичного та авіснтифікованого документу. І справді, правдоподібність цього повідомлення, написаного одразу після події одним із друзів Р. Арона, щодо деталей та субстанційної точності не може піддаватись сумніву. Тим більше, що вона гарантована появою повідомлення в журналі, де його в першу чергу мали прочитати члени журі, виступи яких там переповідаються. Натомість, така близькість у часі, а також

строгий особистий контроль, що здійснюється над безособовою версією, не обходяться без можливих невідповідностей. Бо з одного боку, найважливіше у якійсь серії фактів та жестів не завжди захоплюється та запам'ятовується найближчими свідками та хронікерами. З іншого боку, оскільки цей звіт був призначений потрапити на око тим, про кого там йдеться — дуже шанованим у ті часи професорам, то повага до людей, особливо при публічному виконанні ними їхніх академічних функцій, могла цілком легітимно підштовхнути його автора чи авторів до применшення активності битви, так само як і до приглушування брязкоту зброї, інакше кажучи, до замовчування тих питань чи відповідей, які, відтворені в той час, могли без будь-якої користі збільшити збудження та напруження, сліди якого, зрештою, Доповнення зберегли достатньо, щоб зробити зрозумілою мою розповідь.

Найпростіший і майже даремний, як сказав би Арон, через його банальність, аналіз, принципи якого могли б знайти підтвердження в численних пасажах його Вступу. Він дає мені змогу скористатись моїм привілеєм свідка більш віддаленого та менш зобов'язаного мертвим, порівняно з люб'язністю, яку анонімний автор Доповнення віддає живим. Втім, завдяки його точності та його уточненням, це повідомлення служитиме основою моєї розповіді, даючи мені змогу то заповнювати пропуски в моїх нотатках, то пов'язувати між собою перипетії, сліди яких тут збереглись. Отже якщо, не ускладнюючи собі роботу посиленням до нього щоразу, я запозичуватиму з цього повідомлення цілі фрази, зокрема виступи то дисертанта то членів журі, я братиму їх у лапки традиційні (« »). І навпаки, щоб позначити, що слова чи фрагменти діалогів, відновлених завдяки моїм нотаткам та моїм спогадам не можуть претендувати на таку саму ідентичність, я позначатиму їх іншими лапками (" "). Якою б недосконалою не була ця спроба відновлення вже давньої сцени, я не впадатиму у відчай, сподіваючись, що вона зможе допомогти комусь з-поміж молодшого покоління філософів побачити, що критика, яка ще й сьогодні адресується Р. Арону, зовсім не є новою, та зрозуміти, чому проблеми, які він

поставив тоді, заслуговують сьогодні, більше ніж колись, па увагу та на роздуми.

Почнемо з невеликої поправки та більш загального зауваження. Захист мав місце 26 березня 1938 року, а не пісіннадцятого, як це помилково надруковано у Доповненнях\*, а отже через тринадцять, а не п'ять днів після Аншлюсу Австрії, проголошеного Гітлером 13 березня після ібройного вторгнення, яке почалося в ніч з 11 на 12 березня. Для нас сьогодні ця різниця у вісім днів не означає нічого. Але в той момент для француза, враженого таким ударом, вона означає час приходу до тями та усвідомлення під впливом міжнародної реакції загрозливих перспектив, які відкривала ця подія. У зв'язку із цим світовим контекстом (а Р. Арон, завдяки трьом рокам, проведеним у Німеччині, міг краще за інших розуміти, який сумнівний процес щойно розпочався) слід зазначити, що дисертант робив доповідь про свої дві дисертації в дуже особистий спосіб та зі своїми особистими акцентами, що залишилось ювсім непомітним у звіті, опублікованому в Доповненнях. Однак на тлі важкої та лякаючої атмосфери такий прямий тон в обговоренні проблем, що виникли у німецькій думці, немало сприяв тому, щоб надати усьому захисту характеру протистояння, безперечно увесь час ввічливого, як цього вимагали місце та звичай, проте достатньо живого, щоб сприйматись тоді як якщо не розрив, то, щонайменше, як зіткнення двох поколінь. Достатнім свідченням цього буде подальший виклад.

Відправною точкою моєї праці, говорить Р. Арон, є рефлексія щодо "марксистської філософії історії", спадкоємниці Гегеля. Але, після розколу гегелівської школи на праве та ліве крило й розпаду абсолютного ідеалізму, весь рух думки в Німеччині розвивався, підміняючи аналізом історичного пізнання філософію історії, діючи так само, як кантівська критика стосовно догматичної метафізики, маючи на меті встановити "нову метафізику". Дільтей, Рікерт та Зімель є представниками цього руху, що зазвичай по

значається за допомогою виразу «критика історичного розуму», і завершення якого в певному сенсі знаменує собою творчість Макса Вебера.

Звідси "перша проблема: яким є значення та цінність історичного розуму? Чи може він замінити філософію? Іntenція історичного дослідження, що я їй віддаюся, вивчаючи цих чотирьох авторів, є філософською". А отже, в моїй дисертації не знайдуть "пояснень їхніх доктрин середовищем" та обставинами, "хоча такий спосіб висвітлення не був би позбавленим цінності", як це демонструє, наприклад, у "Дільтея використання біографії, а у Макса Вебера - звертання до протестантського аскетизму з метою усвідомити генезу капіталізму". Передусім я зацікавився з'ясуванням "логічного значення цих авторів: чи можна визначити історичний розум основою філософії?".

Звідси постає "друга проблема: оскільки ми маємо чотирьох філософів, які розглядали одне й те саме питання", то найкращий метод, мені здається, полягатиме у строгій реконструкції їхніх систем самих по собі, з «врахуванням кожної філософії і майже кожної мови, а також демонстрацією єдності проблеми та взаємної доповнюваності рішень».

Це дослідження має "суттєвим результатом вступ до моєї головної тези". Насправді воно демонструє передусім, "особливо завдяки Дільтею, необхідність подолання позитивізму та повернення до спекуляції і, зрештою, необхідність аналізу її меж: поразка Рікєрта означала, що є якась особлива наука, поразка Зімеля - що є якийсь нездоланий інтервал між розповіддю та фактом". Зрештою Вебер підводить до висновку, що "критиці історичного розуму не вдається" "з'ясувати умови можливості історичної науки". «Оскільки в роботі історика завжди присутні його особистість та його філософія», потрібно, щоб дослідження "меж історичної об'єктивності приходило на зміну дослідженню її основ". Іншими словами, поставлена проблема відтепер звучить так: «наскільки можлива універсально чинна наука про минуле?»

Зазначимо мимохідь: передостання формула, наведена за моїми нотатками, резюмує, можливо менш ясно, але



точно, аніж наступна, запозичена з Доповнен, орієнтацію головної дисертації, бо вона відтворює и підзаоловок. Втім, у подальшому викладі Р. Арон підкреслює, наскільки важливим він вважає вийти за межі суто теоретичного аспекту історичної науки, бо її істина залишається невіддільною від практичної проблеми свободи.

Перейдемо до діалогу між дисертантом та його екзаменаторами які, на мою думку, давно його знають.

Селестен Бугле, директор Вищої нормальної школи та засновник Центру соціальної документації, де з 1934 року працював секретарем Р. Арон, відкриває вогонь «віддаючи шану як особистим якостям майбутнього доктора так і заслугам його роботи». Але він говорить: "ви майстерно підмінили власними проблемами проблеми авторів, що вивчаються. Більше того, ваш стиль є напруженим, свідченням чого є складний пасаж на сторінці 37, і він місцями стає зовсім темним, наприклад, коли ви розвиваєте антиномію між Дільтеєм та Максом Вебером". «Арон відповів, що він знайшов у центрі інтересів цих авторів проблему, яка зацікавила його самого, і що, зупиняючись на вузькій проблемі, він був змушений ставити їм цілком визначені запитання.» Що ж стосується Дільтея та Вебера, то "перший вважає, що дух є просто рецептивним, тоді як для другого він є креативним. Вебер визначає характер центром історичного ансамблю та відтворює тотальність довільно, з окремої точки зору". Переходячи до Зімеля, Бугле дорікає Аронові, що той "трактує його як скептика та не викладає його соціології, яка є видатною". "Цей виклад не є необхідним, відповідає дисертант, бо соціологічна теорія не є потрібною, щоб відповісти на запитання, яке ставить історія. Зрештою, між 1892 та 1907 роками Зімель займається соціологією, але в кінці життя він повертається до *філософії*. *Його головною проблемою* є *проблема* індивіда: чи є він *асоціацією* атомарних *Фракцій?* - це те, що він думав на початку свого життя; чи ж навпаки, *єдністю* особистості? - це те, що він визнав наприкінці під впливом Стефана Георге. Звідси його біографії Канта, Шопенгавра, Ніцше та Гьоте: герої в середовищі соціального світу та всупереч йому. Його теорія

соціологічного знання спирається головним чином на опозицію форми та змісту, але він не може знати елементів, тобто змісту". "Проте, вступає Бугле, навіть якщо універсальна теорія не є можливою, чи не можна підсумувати окремі зауваження? Центральним поняттям для вас є поняття розуміння, німецького походження, яке ви протиставляєте поняттю пояснення, що зазвичай вживають у Франції. Чи не могли б ви прояснити їхню опозицію?" Тоді Арон подає «розуміння не як спробу підмінити видимості апріорними конструкціями, а як зусилля виявити інтелігібельність, іманентну реальності, що вивчається», "історичним суб'єктам дії". Так, "Макс Вебер підкреслює відмінність між регулярними послідовностями, де можна відкрити причину та зв'язком мети та засобів; так само Дільтей протиставляє матеріальному та атомарному світові, реконструйованому природничими науками, духовний світ, структури якого пов'язані з психологією". З приводу нового запитання про природу історизму та його співвідношення з критицизмом він пояснює, що "історичний релятивізм кладе в основу своєї філософії той факт, що цінності солідарні з часом та змінюються разом з епохами. До цієї течії долучаються Трьольч, Клагес та Ман-гайм, найбільш послідовний". «Історизм має наслідком скептицизм, критика пізнання в історії веде нас до визнання якщо не об'єктивної чинності, то щонайменше особистої цінності думки.» "Так, Макс Вебер вважає, що рятує філософію історичною критикою."

Поль Фоконе здається більше, аніж Бугле, збитий з пантелику книгами дисертанта та «духом заперечення, який надихає цю нищівну критику та має на меті саме її». Безперечно, "я схвалюю прискіпливість та наполегливість вашої роботи, але я запевняю вас, що не знаю до чого вона веде! Мені не вдається зрозуміти чи ви є чимось «сатанинським чи безнадійним»". Бо, зрештою, «ви критикуєте соціологів попередніх поколінь, змішуючи усі питання: історію, критику, політику, метафізику... В чому причина такої суміші? Ваше розчарування в марксизмі? Особливо мене засмучує брак будь-якого історичного пояснення, яке робило б зрозумілим вибір цих чотирьох авторів, розміщуючи їх стосовно один одного та стосовно руху ідей, преді півниками якого вони є». Більш придатним був би «метод,

який полягав би у тому, щоб взяти певне число істориків і прослідкувати, чи не допустили вони якоїсь суб'єктивності, йдучи за предметом своїх студій». Арон відповів, що "його вибір продиктований проблемою, яку пін собі визначив, і що виходячи з єдності самої цієї проблеми", «метод логічно постає як реконструкція систем різних авторів з метою віднайти поза їхнім аналізом фундаментальний демарш історичної думки». Бо "теорія пізнання дає змогу розглядати ідеї відповідно до їхньої істинності і незалежно від їхнього походження..." З приводу Макса Вебера Фоконе виступив таким чином: "запевняю вас, його ідея «харизми» здається мені химерною та недолугою". "Я намагався — відповів Арон — зрозуміти чим є історія відштовхуючись від найпростіших речей!" «Я скінчую, підсумував п. Фоконе, актом милосердя, ще раз висловлюючи вам своє захоплення та свою симпатію; актом віри в цінність тез, які ви засудили, та актом надії -надії, що в майбутньому молодість не заважатиме вам.»

Як германіст, добре обізнаний в рухах за рейнських ідей, Гдмон Вермей поздоровив Арона з тим, що той зміг висвітлити важливий аспект інтелектуальної «трагедії» цієї країни, "на яку Адлер уже посилався в статті про німецьких істориків", та «полегшив її розуміння своїми синтетичними висновками та своїм мистецтвом передавати німецькі слова зручними перифразами ». "Німецька соціологія та соціологія французька протистоять, як мені щається, своєю специфічною орієнтацією, перша має на меті якийсь універсалізм композиції, де елементи визначені своїм зв'язком з цілим, друга - універсалізмом абстракції." "Намагання досягнути індивідуальне ціле, зазначає Лрон, це наслідок німецького романтизму!" Зрештою В. Вермей «намітив кілька рис, які можуть прислужитись до окреслення інтелектуального середовища, з яким пов'язані Дільтей, Рікерт, Зімель та Вебер: розрив з позитивізмом; критика Вебером модерної "раціоналізації"». "Як демонструють ваші сторінки, де йдеться про філософію вибору згідно з Максом Вебером і ще більше

сторінки ваших висновків, ці філософи сприяли інтегральному релятивізму, який руйнує основу будь-якого універсалізму." "Проте, зазначає Арон, вони все ще вірять у науку, але демонструють, що не можна більше вірити в історію!"

Після перерви згідно з регламентом, перед значно численнішою аудиторією, що стала уважнішою після попереднього бряцання зброєю, Р. Арон розпочав доповідь про головну дисертацію більш безпосередньо: "Чому я соціаліст? Що означає політична позиція? Такими є питання, які я поставив собі, вивчаючи марксизм та політичну економію. Дуже швидко мені здалось, що воля та знання в цій галузі обмежуються та визначаються взаємно. Але, констатувати, що судження щодо цінностей та судження щодо реальності є подібним чином пов'язаними, означає ставити ширшу та попередню щодо детермінації політичної волі проблему, проблему пізнання в соціології та в історії. Критика історичної думки й логіки політичної думки зумовлюють одна іншу. Звідси - моя центральна теза: відносність історичного пізнання демонструє момент, в який втручається рішення. Щоб його встановити, я застосував феноменологічний метод до суб'єкта, який відкриває історію." Цей метод доводить, що «суб'єкт історичного пізнання не є ні чистим суб'єктом, ні трансцендентальним Я, він є живою людиною, історичним Я, яке намагається зрозуміти своє минуле та своє середовище». «Це зізнання у відносності не спрямоване проти науки»; але воно передбачає, що "причинні зв'язки в соціології не є єдиними. До та після них, існують чинники, що не зводяться до науки, оскільки вона, згідно зі своїм методом, намагається їх усунути. Фрагментарні каузальні зв'язки вимагають синтезу іншої природи: розуміння включає об'єктивні елементи, але не суто наукові, бо множинність перспектив завжди є можливою, а також тому, що минуле невпинно відновлюється в міру того, як воно віддаляється. Таким є фундамент релятивізму. Іншими словами, історія завжди твориться відповідно до якоїсь філософії, бо інакше ми повстаємо перед обличчям якоїсь некогерентної множинності".

«Це означає, що загальне спрямування цієї дисертації є

цілком антисциентистським чи анти позитивістським. Проте вона не відкидає нас ні в "анархізм" індивідуальних уподобань тоді, коли йдеться про практичне рішення, ні в безнадійний скептицизм, коли йдеться про філософію.» "В житті трапляються рішення, які можна виправдати, але інакше, аніж за допомогою науки. Отже я намагаюсь встановити сферу чинності для конкретної людини", «демонструючи, що по той бік науки може існувати філософська рефлексія; проте ця рефлексія сама по собі є функцією історії». "Говорячи, що немає істини історії в історії, я не є ні безнадійним, оскільки мислити це ще не все — є також сфера дії, ні сатанинським, хоча й відкидаю певне число ідеологій", «які, здається, приречені самим часом: ідею нескінченного прогресу, що охоплює весь соціальний ансамбль, вірування, згідно з яким діяльність об'єктивного пошуку та чистого спостереження вичерпує покликання людини». "Моя книга, теорія історичного пізнання, є водночас вступом до політичної науки. Вона запрошує до підмови від абстракцій моралізму та ідеологій", щоб «намагатись визначити справжній зміст можливого, обмеженого самою реальністю». У висновках я намагаюсь зафіксувати риси якоїсь настанови, яка «досягає основи діяльності людини». "Оскільки будь-яка соціальна наука не задовольняється встановленням причинних зв'язків, а будь-яке історичне пізнання передбачає якусь філософію історії, ми всі є філософами історії." Вона не є чимось «особливим: це досвід людського життя». "Філософія історії є тією частиною свідомості, яку ми визначаємо самі, коли хочемо жити, осмислюючи те, чим є наше життя."

Керівник головної дисертації, Леон Брюнсквік, виражає "своє захоплення талантом автора, але не приховує від нього свого розчарування, передусім, через розчленування, якому піддаються розглядувані проблеми, і також тому, що він має відчуття якоїсь «розбіжності» між їхніми думками. Так, ви протиставляєте ідеологіям діалектику, яка означає для вас драматичний процес без єдності, тоді як за моїм відчуттям вона є якоюсь єдністю без драми". Також він бажає «почути скоріше пояснення дисертанта, як це зазвичай

відбувається на захистах дисертацій, а не відстоювання власних поглядів». "Мені цікаво, наприклад, дізнатись, як ваша теорія історії може "застосовуватись до даних, що містяться в *Annuaire du Bureau des longitudes*, а також тих, які подає *Almanach de Gotha*". Це дві окремі історії, відповідає Арон, які зовсім не повинні роз'єднуватись. Бо одна і та сама людина читає ці два твори з бажанням відтворити їхню єдність". Потім, роблячи мовчазний натяк на сторінку 168 Вступу де є критика недавньої статті його екзаменатора, він змушує його зазначити, що розгляд "історії наукових ідей як критерія істини передбачає вибір, що передує дослідженню, та який не зможе бути виправданий ним". Отже Арон, «концептуалізувавши запитання, продемонстрував, що настільки, наскільки індивід намагається реорганізувати свою власну єдність і наскільки історик хоче зрозуміти поза каузальними відносинами єдність людини чи суспільства, яке він вивчає, різні порядки реальності, які вступають у гру, не є об'єктом теорії, відмінної від історії, оскільки вони пов'язані між собою в одній і тій самій людській історії». Проте Л. Брюнсквік здивувався, побачивши настанову альєніста щодо хворого, обрану за модель розуміння та «запитав зрештою, чи не краще було б замінити загальні міркування аналізом розуміння різних ситуацій та різних об'єктів, відповідно до яких воно партикуляризується». "Я запитав себе, відповів Арон, що таке пізнавати себе самого та інших в історії? І, йдучи від найпростіших форм розуміння, дійшов не до методології історії, а до трансцендентальної теорії історичного пізнання. Вона має наслідком розкладання хибних філософій, які визнають соціолог та історик як люди своїх професій, з яких перша цікавиться необхідним детермінізмом, друга - сингулярністю події." «Безсумнівною буде загальність, що буде загальністю фундаментальних аналізів. Розчистивши ґрунт за допомогою передусім критичного зусилля, ми отримуємо можливість поставити справжнє запитання філософії історії: що означає для людини її власне становлення?» "Яким є її призначення?" "Зрештою, яким є ваш висновок? — запитав Л. Брюнсквік. Я зробив зусилля, щоб визначити наслідки з атеїзму та

реконструювати його на цій основі, припускаючи, що можуть зникнути і капіталізм і прогресистський раціоналізм. Так, я вважаю, що продемонстрував необхідність віднайти ніру в людині та намагались зрозуміти нашу історичну ситуацію." Щодо цього, щоб завершити, Л. Брюнсквік висловив "перевагу, яку він надає філософії Вольтера в Есе про звичаї та Кондорсе в Нарисі історичної картини прогресу людського духу".

Відчутна вже протягом цього виступу, так само як і виступу Фоконе, "розбіжність" поколінь стала ще більшою у випадку зі знаним істориком Емілем Брес. Водночас, діалог набув різкої форми: "Нехай ваше есе про історичну критику буде вступом до політичної науки! Але моє перше шуваження стосується його форми. Чому ви застосували метод, «який за прикладом схоластів полягає в розбиванні предмета на запитання, а запитання на підрозділи, ризикуючи при цьому дезорієнтуватись у послідовності ідей?»" "Мій виклад, відповів Арон, здійснюється послідовно параграф за параграфом, а висновки кожного з них мають на меті відтворити єдність цілого", але «зовсім не жертвуючи строгістю викладу на користь елегантності риторичного розгортання». "В будь-якому разі — продовжив Брес — як-(ж) ваше есе стосувалося філософії математики, яка має потребу в математичних науках, мені здається, що ви не діяли б таким самим чином". "Історик, такий, яким він є чи повинен бути, відповідно до підручника Ланглуа та Семьобоса, мене не дуже цікавить, я це визнаю — говорить Арон — мене більше цікавить рефлексія над роботою історика та конкретна інтерпретація минулого, а отже, дві речі, які пов'язані з філософією історії". "Таким чином, наше пізнання історії може задовольнитись історією! — Зовсім ні, але будь-яке пізнання є в історії... - Німецька думка повністю опанувала вашу - продовжив Е. Брес. Усі наші твердження можуть бути заперечені. Ваша філософія історії має на меті зцементувати традицію, тоді як в моєму розумінні історія повинна навпаки, відірвати нас від минулого і, як говорив Бейль, звільнити нас від нього. Ваша концепція є довільною. — Зовсім ні — відповів Арон. Оскільки неможливо пожертвувати одним з двох еле-

ментів, минулим чи майбутнім... Настільки ми зберігаємо, наскільки ж усуваємо. Відірватись від минулого означає збудувати традицію, відмінну від тієї, яку отримали. Наприклад, коли Брюнсквік пише історію математичної чи фізичної думки, він конструює собі традицію... — Згідно з вами - обірвав Брее - розуміти закони Кеплера означає займатись історією. — Без жодного сумніву — відповів Арон — бо людина, що їх розуміє, перебуває в історії!" Вочевидь підбурований глухим шумом під час цих відповідей, Брее підвищив тон: "Справді, пане, я не розумію вас: згідно з вами, заняття історією впливає з якогось рішення та передбачає серію виборів! Тоді як, згідно зі старим приписом, історик повинен бути *sine ira et sine studio*... Безперечно, але вибір та рішення є все-таки необхідними — парирував Арон, залишившись незворушним та весь час усміхненим. - Ця необхідність є легко зрозумілою і я можу пояснити її одним з найпростіших прикладів: припустимо, що я хочу написати історію німецької філософії... (В амфітеатрі, наповненому слухачами, встановилась у цей момент ще напруженіша, аніж раніше тиши-на, бо ніхто не міг не знати, що Е. Брее опублікував колись під такою самою назвою твір, друге доповнене видання якого нещодавно вийшло). В подібному випадку я, звичайно, можу вибирати, чи присвячувати цілий розділ Ляйбніцу, інший — Канту, ще один — післякантівському ідеалізмові, і лише одну маленьку сторінку Дільтею та Зімелю, - навіть не згадуючи ні Рікєрта ні Макса Вебера. Чи ж навпаки, я можу віддати перевагу поширеному викладу думки цих авторів, що змусить мене обмежити обсяг інших..." Вибитий з сідла, якщо не спантеличений, Брее продовжує запитувати: "А відкритість до майбутнього?" І далі, останнє, визначальне на його думку, запитання: "Чи повинен історик бути неупередженим?" Це питання отримало гостру відповідь: "Так, з погляду психології", бо «неупередженість є реальною настільки, наскільки кожен перетворює історію своєї істини»; "ні, з погляду логіки", бо з цього погляду «неупередженість є ілюзорною».

Соціолог, і через це особливо зацікавлений третьою частиною твору, Моріс Гальббак запитав: «чи історичне розуміння



та соціологічне пояснення можуть все-таки бути поміщеними в один план», як це передбачає композиція книги. Реконструкція іншого - одразу ж уточнив Аронне є афективною співучастю. - Але тоді звідки йде цінність інтелегібельності, приписуваної розумінню іншого? — Може йтись лише про просту ймовірність. Бо розуміння завжди опосередковане універсальним; не існує співучасті через симпатію. "Ви вживаєте кілька разів вираз «відмінність мікроскопічного та макроскопічного рівня», щоб позначити, на мою думку, історичне та соціологічне, але ви, здається, приписали більше цінності першому ніж другому. Проте соціологія є вищою за історію... І можна сказати і зовсім навпаки: ὁσίοιοῖα ἐσὶ ἀψίῖα Νίζιοῖαε. Бо ніщо не може підмінити бажання пізнати сингулярне". А, впродовж суперечки про Сім'яна, «Арон продемонстрував, що пошук загальних зв'язків у соціології передбачає аналіз сингулярних фактів і що, з іншого боку, останній залишається незадовільним, якщо не стає на службу історії, яка одна може задовольнити нас, відтворюючи ансамблі розпорошених зв'язків та даючи нам змогу відновити конкретне становлення людства».

Зайвим є нагадувати, - що в кінці цього словесного двобою Р. Арон отримав ступінь доктора з відзнакою Ігиз Йоп-огабіє. Але я не можу не утриматись від того, щоб нагадати слова П. Фоконе, які автор Доповнень використовує, щоб завершити своє повідомлення, тим більше, що вони, як мені здається, нав'язні, скоріше, «харизмою» вищої якості, аніж його «акт віри, надії та милосердя»: «Ця дисертація — сказав він — засвідчує такі вербальну та інтелектуальну віртуозність і наполегливість в дослідженні, які справді ставлять її автора в перший ряд». Судження про цінність у формі виключно констатації розуміння, сформульоване всупереч власним протилежним віруванням та надіям. Незважаючи на це, оскільки ця констатація була

водночас історичним судженням в історії, і оскільки тридцять років, що спливли з того часу, стали більш аніж підтвердженням її повної істини, чи не набуває вона сьогодні в наших очах тим більш пророчого значення, що залишилась тоді непомітною для історичної свідомості того, хто її проголосив?

Що стосується мене, то наприкінці цих п'яти годин, у мене сформувалося цілісне враження, яке залишається дуже живим: квочки, що висиділи качку і дивляться на неї з жахом, не даючи їй дістатись води і легко пересуватись у тому, що їм незнайоме. Мені здається, що таке ж враження було і в новоспеченого доктора в той момент, коли я його поздоровляв, бо я знайшов лист, де він у відповідь на мій лист скромно повідомляв: "У мене не склалось враження, що моє журі розуміло мене, і я не впевнений, що я добре давав пояснення... Але, можливо, це закон жанру" (28 березня 1938).

**ВСТУП**

**Частина I МИНУЛЕ ТА  
КОНЦЕПТИ ІСТОРІЇ**

Вступ

- I. Теорія та історія (порядок та випадок)
- II. Природничі історії
- III. Історія природнича та історія людська
- IV. Час та концепти історії

**Частина II  
ЛЮДСЬКЕ СТАНОВЛЕННЯ ТА ІСТОРИЧНЕ  
РОЗУМІННЯ**

Вступ: Розуміння та Значення Розділ 1:

Від індивіда до історії Вступ

- I. Пізнання себе
- II. Пізнання іншого
- III. Об'єктивний дух та колективна реальність
- IV. Історичне пізнання

Висновки

Розділ 2: Духовні універсуми та множинність систем інтерпретації Вступ

- I. Множинність систем інтерпретації
- II. Розуміння ідей
- III. Розуміння людей
- IV. Розуміння фактів

Висновки: Розкладання об'єкта

Розділ 3: Еволюція та множинність перспектив Вступ:

Концепт еволюції

- I. Історія ідей
- II. Історія фактів та інституцій
- III. Пояснення походженням та раціоналізація ретроспективи

IV. Людська еволюція

Висновки: Становлення та еволюція  
Загальні висновки Частина II: Межі розуміння  
Частина III ІСТОРИЧНИЙ

ДЕТЕРМІНІЗМ

ТА КАУЗАЛЬНА ДУМКА Вступ:

Напрямки каузального пошуку Розділ 1: Події та історична каузальність

- I. Схема історичної каузальності
- II. Каузальність та відповідальність
- III. Каузальність та випадок
- IV. Межі та значення історичної каузальності

Висновки

Розділ 2: Регулярності та соціологічна каузальність

- I. Природні причини
- II. Соціальні причини
- III. Соціальні причини та індивідуальні умови  
(межі статистичної каузальності)
- IV. Причини та першодвигун  
(від каузальності до теорії)

Висновки Розділ 3: Історичний

детермінізм

- I. Історична каузальність та соціологічна каузальність
- II. Соціальні та історичні закони
- III. Каузальний синтез
- IV. Історичний детермінізм

Висновки: Каузальність та ймовірність

Загальні висновки Частина III: Межі каузальної об'єктивності та історичної каузальності

Частина IV ІСТОРІЯ ТА ІСТИНА Вступ

Розділ 1: Межі об'єктивної науки про минуле

- I. Розуміння та каузальність
- II. Структура історичного світу
- III. Межі історичної об'єктивності
- IV. Наука та філософія історії

Висновки: Відносність історичного пізнання

Розділ 2: Межі історичного релятивізму

- I. Історичний релятивізм

- II. Подолання релятивізму
  - III. Історія та ідеологія
  - IV. Множинність способів розгляду
- Висновки

Розділ 3: Людина та історія

- I. Людина в історії: дія
- II. Історична людина: рішення
- III. Історія людини: пошук істини
- IV. Історичний час та свобода

## ТРИ МОДУСИ ІСТОРИЧНОЇ ІНТЕЛІГІБЕЛЬНОСТІ

Питання інтелігібельності історії саме по собі є двозначним, бо кожен із вжитих двох термінів має численні значення та стосується різних реальностей.

Якщо ми погоджуємося називати історією в сенсі об'єкта пізнання сукупність минулого людських суспільств, а історією в сенсі продукованого знання — реконструкцію минулого в його єдиному становленні, питання про інтелігібельність може бути поставлене щодо будь-якого з аспектів існування людей, взятих як індивідуально, так і колективно. І осягнення минулого своєї власної свідомості, і осягнення інших екзистенцій, осягнення відносин свідомостей такими, якими вони встановлюються в певний момент чи повторюються в інституціях — кожен з цих демаршів містить елемент проблематики історичної інтелігібельності. З'ясування цієї проблематики завершується лише після вичерпання проблематики кожного з цих демаршів та демонстрації наслідків їхньої комбінації.

Дефініція інтелігібельності так само позначена контраверзою. Ми не просто натякаємо на розрізнення, настільки ж класичне, наскільки й сумнівне, між поясненням

та розумінням (у одному випадку вважається, що єдина послідовність підпорядковується закономірності, в іншому — віднаходиться значущий зв'язок, іманентний даним). Трудність, властива історичній інтелігібельності, полягає у множинності рівнів, на яких відновлюється запитування. Від кого вимагати бути інтелігібельним: від жесту простого солдата на полі битви, від рішення воєначальника чи від ансамблю, що складається з мільйонів жестів та мільйонів рішень, ухвалених начальниками, малими й великими? Грубий приклад: розмір та характер ансамблів, потенційно інтелігібельних, змінюється відповідно до розглядуваних історичних реалій. Проте саме в галузі історії проблема інтелігібельності стосується передусім ансамблів, які вважаються інтелігібельними, починаючи з індивідуального існування, і аж до битв, цивілізацій та, зрештою, усієї історії. З переходом від елементарних ансамблів до завжди більш ширших ансамблів, інтелігібельність сама сповзає від позитивного сприйняття до сприйняття власне метафізичного, від іманентного сенсу поведінки людей до мети пригоди, яку вдається пізнати одному тільки Богові чи тому, хто вважає себе його довіреною особою.

Отже, на наступних сторінках ми задовольнимось окресленням головних ліній цієї проблематики, не пояснюючи розрізень, встановлених на початку. Ми пропонуємо послідовно розглянути історію як ланцюг подій, як послідовність витворів і, зрештою, як серію екзистенцій.

Людська дія стає подією остільки, оскільки вона розглядається як результат якогось одного з багатьох можливих виборів, як певна відповідь на певну пропозицію. Вона стає творчим зусиллям остільки, оскільки проявляється як і норення, мета якого залишається іманентною самому творенню, але значення якого ніколи не зводиться до того піачення, якого йому свідомо чи несвідомо надає його торець. Так само як кожна екзистенція включає дії, які є виборами, та інші, які є витворами, так й історія, взята гло-гкільно, пропонує себе історикові водночас як череда подій іа послідовність творчих зусиль. Але вона залишає історіку

свободу класти в основу цих двох інтерпретацій сутність реального або ж бачити тут дві модальності допитливості чи запитування історика. Історія зрештою підштовхує історика до пошуку можливого примирення цих двох перспектив — не суперечливих, але глибинно різних.

Людські дії, а отже, і події, пов'язані з людьми, мають, як такі, певну інтелігібельність. Коли вони її втрачають, дієвці виносяться, так би мовити, поза межі людськості, як відчужені, сторонні їхній чи нашій людськості. Але інтелігібельність дій не стосується якогось єдиного типу.

Найпростіша схема, до якої історик завжди схильний вдаватися, це схема співвідношення мети та засобу. Чому Цезар перейшов Рубікон? Чому Наполеон послабив своє праве крило у битві під Австерліцем? Чому спекулянти продали франк на початку 1962 року? Чому селянин замінює коня трактором? В усіх цих випадках найпростіша відповідь полягає в тому, щоб співвіднести прийняте рішення та передбачувану мету: взяття влади в Римі, військова перемога, випередження знецінювання грошей, вища ефективність трактора та зменшення експлуатаційних витрат тощо.

Схема мета-засіб найчастіше виявляється надто простою. Вона надає людській дії лише часткової інтелігібельності, вона вдається до інших міркувань, що, у будь-якому разі, фіксують рамки, в яких дія зводиться до вибору засобів. Насправді ж слід розглядати: 1) численні цілі, від найближчої аж до віддаленої, від тактики до стратегії; 2) пізнання дієвцем як кон'юнктури, так і відносної ефективності засобів (поведінка спекулянта є інтелігібельною лише для того, хто розуміє механізм біржі та грошей, поведінка селян — лише для того, хто знає економіку ферми тощо); 3) законний чи незаконний, схвалюваний чи не схвалюваний з погляду релігійних чи мітологічних вірувань та звичаєвих норм характер засобів чи мети; 4) власне психологічні рушійні сили дії — відповідні меті чи ж навпаки, вочевидь ірраціональні стосовно намагань дієвця.

Повна інтелігібельність історичної дії вимагає встановлення і поступового дослідження знання, системи цінностей чи



символів дієвця. Не часто визначення засобів підлягає чіткій програмі; раціональність, якої прагне економічна дія в модерних суспільствах, ніколи не досягаючи її, здається вищою точкою незавершеної еволюції; економічний суб'єкт, як такий, мав би на меті максимальний грошовий прибуток не турбуючись про інші цінності. Макс Вебер, а зовсім недавно американські соціологи Тал-кот Парсонз, Е. Шілз та інші намагались детально аналізувати фундаментальні концепти, необхідні для інтелігібельності людської поведінки, референтні категорії (знання, цінності, символи, рушійні сили). Для нас важливіше не розвинути цей аналіз, а позначити кілька ідей, які безпосередньо впливають з попередніх зауважень.

Людські дії набувають інтелігібельності відповідно до спрямування спостерігача. Ми насправді розуміємо поведінку, лише з'ясувавши систему знань, цінностей та символів, які структурують свідомість дієвця. Сенс, який дія мала б для нас, якби ми були дієвцями, або не збігався би з необхідністю або ж рідко збігався би з тим, який вона мала для дієвця та його сучасника. У своєму першому пориві, історик повинен йти до іншого, виходити з себе та визнавати іншого в його іншості.

Але, в той же час, це відкриття іншого як іншого передбачає певну спільність між мною та іншим. Я зрозумію ментальний універсум, в якому живе інший лише за умови віднайдення, на певному рівні формалізації чи абстрагування, категорій цього дивного універсуму. В цьому сенсі та на цьому рівні, інтелігібельність історії передбачає єдність людської природи. Ніхто не надасть цій тезі більшої переконливості, аніж сам Люсьєн Леві-Брюль, натхненний в певний момент свого життя протилежною тезою, що дало йому змогу розвинути байдужість до себе та симпатію до іншого настільки, наскільки це можливо, і цим самим вивести шляхом імплікації спільність - необхідну умову розуміння іншого як іншого.

Отже, справжнє питання історичної інтелігібельності в цьому пункті нашого аналізу стосується пошуку абстрактних елементів - психологічних пульсацій, категорій розсудку, типових ситуацій, символів чи цінностей, конститутивних

щодо міжлюдської спільності, які внаслідок цього є умовою міжлюдської інтелігібельності дій. На цьому шляху ми формулюватимемо інший порядок запитань. Визнавши, що індивідуальна дія стає інтелігібельною лише за умови її розгляду в контексті, чи можна на вищому рівні зрозуміти різноманітність релігій, мітологій чи соціальних організацій? Чи може різноманітність поставати як ансамбль відповідей на єдину проблему, або ж як нескінченно відновлюваний вираз творчого генія чи завжди невтомної яви?

Повернемось тимчасово до людських подій. Дія якогось генерала є зрозумілою лише у зв'язку з організацією армії, з технікою озброєння, зі знанням, яке має дієвець щодо своїх солдат та ворога, і навіть правил пристойності, які виключають одні маневри та уможливають інші. Разом зі зникненням цих правил пристойності війна втрачає свій характер гри чи, щонайменше, соціальної інституції, регламентованої з метою наближення до природної битви; вона вочевидь стає більш раціональною (вона зводиться до підрахунків засобів та цілей без розгляду символів чи цінностей) та менш людською. Яким би не був рівень покращення інтелігібельності, досягнутий завдяки розглядові в межах ансамблю, будь-яка дія якогось розглядуваного самого по собі індивіда зберігатиме елемент випадковості стосовно середовища чи минулого. Звичайно, достатньо послатись на банальні формули детермінізму, щоб стверджувати, що з цілісності реальності в момент А історії Риму з необхідністю впливає цілісність реальності в момент Б. Але історичний детермінізм, у звичайному сенсі цього концепту, не впливає з принципу детермінізму. Він, скоріше, прагне його заперечити. Бо згідно з поширеною інтерпретацією історичного детермінізму певні економічні чи соціальні дані самі здійснюють ефективний вплив чи з необхідністю провокують інші історичні феномени (чи, можливо, відповідні феномени, але така поступка завела б детермінізм далі, ніж хотілося б).

Ми тут триматимемося досвіду.

Взявши певну історичну ситуацію, ніхто не зможе довести теоретично та універсально, що, виходячи з психології дівця, дія індивіда чи прийняте рішення були неминучими; що ця психологія дівця повністю була визначена економічними, соціальними чи інтелектуальними чинниками середовища, або, зрештою, що наслідки індивідуального вибору не простягаються далі певної точки, а отже, що в кінцевому підсумку все "зводиться до одного і того самого". Феноменологічно розуміння історії як ланцюга подій, вочевидь, передбачає ретроспективне осягнення того, що не було можливим в момент рішення, воно передбачає також коливання між масовими феноменами, які схиляють історію в певному напрямку, та індивідуальними діями, ініціативами меншостей чи випадковими явищами (не визначеними сукупністю обставин), які перенаправляють чи розвертають хід історії. Історія як ланцюг подій за своєю природою належить до того, що ми назвали про-бабілістським детермінізмом. Подія як щось таке, що стосується дівця, визначається як рішення: ніхто не приймає, повагавшись, одного з тих рішень, щодо яких історик заднім числом спекулює, говорячи собі, що воно не може бути іншим з причин, незалежних від його волі; з іншого боку, історик з того моменту, відколи він зацікавлюється дівцями чи окремими фактами, запитує себе про те, яку роль індивіди та випадки грають порівняно з тим, що називають глибинними силами, масовими фактами економічної та соціальної структури.

Тут не йдеться про заперечення дієвості великих людей чи випадків (окремих фактів, які не є неминучими за даних обставин). Заперечення а ргіогі цієї ефективності є суперечливим та немислимим; заперечення а posterіогі може бути лише Відносним, дійсним для того чи іншого окремого періоду історії. Відповідно до напрямку свого зацікавлення, відповідно до своєї практики, історики схильні акцентувати чи применшувати значення випадкових чинників. Але це схиляння в одному чи в іншому напрямку не є і не повинно бути філософією, це просто упередження чи орієнтація зацікавлення. Аналіз демонструє подієвий, сам по собі іманентний даним, характер історії та пояснює

пробабілістський детермінізм структурою реальності так само, як і метою ретроспективного дослідження. Що ж стосується висновків, які уможлиблює історичне дослідження щодо відносного значення масових фактів та фактів дрібних, то вони не збігаються з узагальненням результатів, до яких приходять каузальний аналіз в невеликому числі випадків. Насправді немає підстав для того, щоб маржа можливої ефективності індивідів проявлялась у всі епохи однаково, щоб вона завжди мала однакову ширину, щільність, та була однаковою у різних секторах.

Пояснення випадком, на протигагу детерміністському поясненню, вважається таким, що перекриває шлях інтелігібельності, нібито тому, що одне, здається, передбачає, а інше — виключає інтелігібельність з ансамблю вищого рівня. Перемога під Австерліцем не буде таємничою чи незрозумілою, якщо історик частково приписує її генію Наполеона. Можна заперечити, що перемоги революційних армій стають інтелігібельними лише завдяки масовим фактам (числова перевага, масове піднесення, революційний ентузіазм, оригінальна тактика тощо); навіть тріумфи, а потім кінцева руїна Наполеона стануть інтелігібельними лише за припущення чи з'ясування якихось закономірностей вищого рівня, але чому ця закономірність позбавляє будь-якої ролі індивідів та випадковості?

Інтелігібельність ансамблю не передбачає іншого детермінізму, аніж той, який ми назвали ймовірнісним. Зв'язок між двома частковими чи глобальними подіями продовжує залишатись таким самим зрозумілим, яким він постає в каузальному, випадковому чи необхідному плані. Зв'язок, встановлений з масою (числова перевага, глибокі колони, успіх революційних сил) не дає ні більше ні менше інтелігібельності, аніж зв'язок з генієм Наполеона та перемогою під Австерліцем. Факт того, що на вищому рівні віднаходять зчеплення подій, які адекватно сліднують одна за одною, не доводить, що акциденти компенсуються, і що хід справи на магістральних лініях бун таким, яким мав бути, на основі глибинних сил суспільства та європейської політики. Висновок логічно хибний. Якщо припустити, що завоювання Наполеона з

певного моменту повинні були викликати ворожість Англії та, внаслідок цього, нескінченно продовжити війну, фатально програшну, проти коаліції морської сили та однієї або кількох сил сухопутних, то ці фундаментальні дані ситуації не дають змоги визначити, ні коли, ні якою ціною прийде фінальний крах. Тим більше не можна стверджувати а рїогї, що ці відмінності дат та обставин, раз певні магістральні лінії подій визнані необхідними, здійснили лише обмежений вплив та зрештою не мали значення. Відповідно до дати свого початку війна. 1914 року могла відбуватись інакше, спровокувати чи не спровокувати європейські революції тощо.

Зробимо ще один крок далі: магістральні лінії історії є і можуть бути, в каузальному плані, лише рядами не строго необхідними, а необхідними на певному рівні, бо неможливо строго прорахувати ймовірність. Після битви під Ляйпцігом остаточна поразка Наполеона ретроспективно виглядає неминучою: диспропорція між силами коаліції, з одного боку, силами імперської Франції — з іншого, вже не залишає сумнівів щодо такого кінця. Наполеону залишається лише один шанс — розладнання союзу, який йому протистоїть, чи брак рішучості союзників. Шанс тим більше слабкий, що перспективи перемоги для союзників стають більш близькими та більш певними. Натомість, перед російською кампанією та руйнуванням Великої армії не можна було твердити про неминуче чи близьке руйнування наполеонівської імперії. Зрозуміло, що Наполеон дав себе втягнути в авантюру континентальної блокади та піддатись амбіції завоювання широких рівнин Росії. Зрозумілим є також, що він опирався спокусі. Навіть Гїтлеру багато радників рекомендували на 1941 рік іншу стратегію: атаку на Александрію, Мальту, Гїбралтар та подвоєння підводної війни замість операції Барбароса; то коли був досягнутий остаточний результат і, навіть, що можна назвати остаточним результатом — падіння Гїтлера чи окупацію російською армією половини Європи?

Іншими словами, на певному рівні намічається глобальне зчеплення, але наша розповідь не передбачає ні того,

що ця історія, єдино можлива, була визначена такою, якою вона була, глибинними силами, ні того, що випадки чи люди нічого не вдіяли, чи їхні дії були дуже швидко стерті чи компенсовані. Ми обмежуємось ігноруванням можливостей, які не реалізувались, щоб з'ясувати адекватні причини того, що відбулося. Детерміністське бачення а ргіогі не наділене презумпцією істини, вищої за істину бачення, додаткової та протилежної, яка висвітлювала б випадковості. Структура подієвої історії містить, за визначенням, можливість таких інтерпретації - зрозуміло, що відповідно до епох та секторів і одна й інша здаються нам більш наближеними до істини.

Цієї взаємодоповнюваності необхідності та випадковості в каузальній інтерпретації досить, щоб позначити межі різних теорій, які намагатимуться фіксувати для суспільства чи історії в цілому, першопорядкову чи вирішальну причину, чи ще різні категорії причин та їхніх зв'язків. Не виключеним є твердження, за умови, що його передусім констатують, що певне число феноменів, техніка виробництва, статус власності чи боротьба класів мають домінантний вплив на усі аспекти колективного життя, з найтоншими витворами розуміння включно. Коли історія розглядається як серія чи ансамбль людських дій, жоден бар'єр не постає між матеріальним та духовним, між грубим та витонченим, між економікою та політикою, між базисом та надбудовою, між реальністю та свідомістю. В цьому плані є дія та безперервна, нескінченна протидія різних елементів, так що не можна визначити один з них, який був би причиною, не будучи наслідком, чи який був би першопочатком якогось ряду.

Відносні та, так би мовити, прагматичні розрізнення цих елементів, цілком легітимні, постають самі по собі. Чи передбачають інструменти, які має суспільство для забезпечення свого виживання, більш важливі наслідки (хто визначає важливість?), аніж концепція, яку люди цього суспільства можуть собі створити про походження богів чи влади. Загальні припущення щодо відповідної ефективності різних категорій причин не виключаються наперед. Проте з того моменту, коли доходять до складних цивілізацій

взаємодія головних причин — інструментів, організації виробництва, типу влади, релігійних, мітичних чи політичних концепцій — стає такою, що виникає сумнів щодо значення цих загальних припущень. Чи не змінюється відносна важливість різних причин відповідно до суспільств?

Поза цими оцінками а ргіогі, що фіксують порівнювані значення, виникають дві інші категорії припущень щодо соціально-історичних причин. Перші, більш властиві соціології, аніж історії, намагатимуться реконструювати зрозумілим чином структуру різних суспільств з погляду визначення різних типів, а також всередині кожного типу, маржі змін. Можна намагатися, наприклад, встановити, якою мірою певна економічна організація передбачатиме визначену державу чи визначені ідеології. Можливо, певна категорія феноменів даватиме кращий відправний пункт для цієї інтелегібельної реконструкції соціального цілого, тоді як досвід, здається, вказує, що певна техніка виробництва чи певний статус власності можуть співіснувати разом із іншими різновидами держави чи ідеології.

Другий вид загальних припущень стосовно причин виходить поза межі каузальної думки. Якщо історик визнає існування соціальних груп, що протистоять чи ворогують всередині складних суспільств, за факт морально чи по-людському визначальний, тоді він визнає примат боротьби класів та економічні феномени, які визначають чи зумовлюють її. Примат так само не стільки каузальний, скільки філософський чи політичний. Історія головним чином є історією боротьби класів не тому, що ця боротьба іумо» лює\_усі феномени, властиві людським суспільствам, не тому, що вона їх усі пояснює, а тому, що м очах тих, м<> підтримує надію скасувати класи, останні пиглиднуть легітимно як основні чи фундаментальні, lie ГОВОРЯЧИ про те, що проект якогось майбутнього (>с і мий ій і-уявлення про минуле, позначене доміпуішішнм боротьби класів, скажемо, що на основі певною актушііііоіп цім ш м потроху з'ясовується, так чи інакше, між тим ЩО 6, ій кім, що було, історична філософія боротьби класів ій на воля подолати цю боротьбу.

## II

Історія подій не є ні прогресом, ні занепадом. Ні орієнтованою на мету, ні нескінченим повторенням тих самих фактів чи тих самих циклів, вона є чистою чередою, різноманітністю, розтягнутою на лінії часу. Ніщо не заважає історика подій констатувати життя та смерть імперій, масове зростання в нашу добу чисельності людей чи машин, кількості споживаної сировини. Ніщо не заважає продовжити часткові ланцюги, окремі випадки яких ми оглянули. В цьому плані передбачення такого самого ймовірнісного характеру, як пояснення, здаються можливими і легітимними. Сенс історії в межах каузальної думки зміщується з напрямком, в якому часткові ланцюги здаються зорієтованими. Такі передбачення містять більший чи менший коефіцієнт непевності: певний ланцюг не продовжується завжди в одному напрямку: етатизація економіки, яку нам демонструє ХХ століття може бути замінена в ХХІ столітті рухом у зворотному напрямку; прогрес продуктивності поступиться, можливо, місцем якійсь регресії після військової катастрофи чи безмежного поширення бюрократизації. Наслідки ряду, продовження якого здається ймовірним, розкриваються більшу частину часу з меншою точністю, аніж це передбачають прихильники історичного провидіння. Насправді, ніхто ніколи не зможе довести, що розвиток продуктивних сил (під ними розуміють технічне оснащення чи продуктивність взагалі) передбачає з необхідністю певний статус власності. Формула суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами, нескінченно повторювана, ніколи не була об'єктом строгого аналізу чи доказу. Більш загальним чином напрямок в якому, здається, орієновані певні історичні ланцюги — ланцюги, що стосуються найбільш  $Ma^{-1}$  теріальних аспектів суспільства, найбільш пов'язаних з природним середовищем людських аспектів, найбільш суперечливі форми міжлюдських стосунків — не виглядає достатнім для того, щоб детермінувати однозначно природу інших форм міжлюдських стосунків. Те, що в розвитку економіки здається передбачуваним на середній термін, залишає політиці та існуванню людей маржу



невизначеності, в яку згідно з можливістю вписуються крайні цінності, позитивні чи негативні.

Послідовність витворів на відміну від ланцюга дій за своїм значенням передує у філософській площині емпіричному спостереженню. Відкриття чи завоювання науки організовуються в єдине актуальне ціле, де знаходять місце очищені та уточнені попередні відкриття чи завоювання. Наукова істина, на рівні свого максимального наближення, залишається актуальною сьогодні так само, як і в той день, коли вона була помислена вперше. Через який час слід буде визначити цю історію науки як істину? Це акумуляція, вироблення, прогрес? Якою мірою історія істини була з необхідністю тим, чим вона була? Усі ці питання виходять поза межі цього короткого дослідження.

Нам достатньо намітити тут кілька припущень. Одне лише дослідження минулого дає змогу визначити, як насправді наука, математика чи фізика, розвинулась; в який момент, завдяки кому певна теорія була помислена вперше, а певне доведення стало таким, за допомогою якої філософії чи якої теорії, якого закону, сформульованого математично. Історія науки як ланцюг дій не має жодних привілеїв стосовно інших видів історії дій. Але зв'язок між істинами відкритими вчора та сьогоднішньою системою, зв'язок між минулою наукою у своєму внутрішньому значенні істини та сьогоднішньою наукою вказують на саму природу науки, закликають до філософського аналізу, а не до історичного дослідження.

В площині дій, ми це бачили, немає строгого розмежування, немає бар'єра, і встановлення зв'язку між людьми та інституціями, свідомостями та економічними структурами може сприяти взаємному проясненню свідомостей та дій, що кристалізувались в соціальній квазіматерії. Коли йдеться про науку, вважається, що спрямування досліджень, філософська інтерпретація, помилки вчених, можуть бути зрозумілими завдяки зовнішнім впливам. Але пояснення середовищем ніколи не може вичерпати, ні навіть строго встановити значення твору як витвору. Умови пояснюють, що шукали чи чому не знайшли належного рішення. Немає потреби нагадувати їх, щоб зрозуміти відкриття істини,

оскільки остання є результатом здатності судження, яка не може бути відблиском чи висновком матеріалу та якою історик володіє сам по собі як історичний персонаж.

Отже, зв'язок витворів залежить від їхнього внутрішнього значення, від іманентної мети діяльності, яка їх творить і яку вони виражають. Це значення може проявитись в міру дослідження минулого, але, будучи трансцендентним історичним даним, воно може по праву поставати як просте виявлення витворів самих по собі.

Чи існує для інших витворів еквівалент відмінності між історією дійсного розвитку науки та історією наукової істини? Яким є зв'язок між мистецтвом та його історією, філософією та її історією. Еквівалентом істини для мистецтва є краса чи, якщо хочеться, художня якість: історик пояснює середовищем твір разом з його особливостями, але він не пояснює шедевр як такий. Актуальність шедевра може бути протиставлена актуальності істини. Шедевр має значення для усіх століть, бо він має невичерпне значення, бо він розкриває кожному людству інший аспект самого себе; істина має значення для усіх століть, бо певним чином вона має унікальне значення, здобуте остаточно. Антитеза надто спрощена: шедевр несе в собі певний елемент, який глядачі наступних століть визнають і який так само нерозривно пов'язаний з ним, як доведення з теоремою. Парте-нон постає іншим кожній добі: технік віднайде там вирішення проблеми, що стоїть перед усіма архітекторами, так само як на якомусь величезному полотні художник віднайде відбиток чи символ свого власного зусилля творця. Тотожність пошуку та засобів створює між моментами живопису та скульптури глибинний зв'язок, водночас, із можливістю множинних сенсів, починаючи з того, який йому надають художники чи їхні сучасники, і аж до того, який йому надають історики мистецтва чи любителі музеїв. Більше того, будь-який специфічний твір — скульптура, архітектура, філософія — постає відповідно виразом спільноти, приреченої на особливе завдання. Ця спільнота, в якій кожен творець продовжує іншого творця, якому він протистоїть в ньому чи продовження якого він робить своєю професією, досягає іноді свідомості себе самої.

Во-

на не ізольована від суспільства, бажання та суперечності якого вона відбиває, але вона не зміщується з ним. Митець як людина належить скоріше політичному суспільству, аніж мистецькій спільноті. Пікасо як творець зовсім не знав жодної з політичних декларацій, які він підписав.

Між історією витворів, розглядуваних як акти та інтегрованих в соціальний ансамбль і актуальною інтерпретацією творчості в її нетлінному значенні, включається історія витворів як творів, інакше кажучи спеціалізована історія, яка намагається досягнути зв'язки між витворами, розглядуваними як такі, встановлюючи зв'язки різних моментів цієї історії з середовищем. Ця історія витворів в їхньому значенні творів вводить тип інтелектуальності, який ми не встановили щодо історії дій: власне раціональну необхідність.

Встановлення зв'язку між дією та дієвцем, між інституцією та системою вірувань чи соціальним ансамблем, дає можливість зрозуміти дію та інституцію, але не стверджувати, що зв'язок не міг би бути іншим, аніж він був. нехай цей зв'язок відсилає до психології моралістів, до психології психоаналітиків чи до психології послідовників Павлова, нехай вписується в глобальну настанову щодо світу чи в психологічний тип, історик не зможе довести, що окрема дія, яку він вивчає, з необхідністю повинна бути тим чим вона була. Макс Вебер, здається, мав рацію, стверджуючи, що значною мірою зв'язок розуміння повинен підтверджуватись як чинний в окремому випадку за допомогою ретроспективних підрахунків ймовірності. Скажемо щонайменше, що взагалі зв'язок розуміння, який пов'язав між собою дві дії, чи єдину дію з ансамблем, зовсім не постає як необхідний. Він не передбачає, що надана інтерпретація буде єдиною можливою, нітаго, що зв'язок, в термінах, в яких він виражається, був би необхідним в сенсі детермінізму чи в сенсі раціональності.

Зв'язок між двома моментами науки не має потреби бути необхідним в сенсі детермінізму для того, щоб він поставав як такий, що не міг би бути іншим, ніж він був. вочевидь, не можна довести, що Ньютон неминуче мав сформулювати закон гравітації у свій час та у формі, в якій

він цей зробив. Можна, навіть, задля строгості, визнати за законом характер скоріше винаходу, а не відкриття та надати йому певної випадковості. Заважає лише те, що після всього цього історик науки спокушається віднайти раціональний розвиток відомих фактів та закон, який їх визначає. Як би там не було, зрозуміло, що поступ науки не зводиться до двох категорій необхідності та випадковості, в тому сенсі, в якому ми використовували ці два слова в теорії пробабілістського детермінізму, та що він буде постфактум інтелігібельним сам по собі, без того, щоб його виводили із загального зв'язку чи щоб його інтегрували в значущий ансамбль.

В історії витворів, навіть в історії мистецтв чи філософії, ми знайдемо не еквівалент причинної необхідності, а специфічну інтелігібельність, яка не є ні інтелігібельністю детермінізму, ні інтелігібельністю розуміння дій. Розвиток якоїсь доктрини чи якоїсь школи, перехід від якогось стилю до іншого мають власну інтелігібельність, яка сприймається лише тим, хто вловлює специфічний сенс витворів. На межі ця специфічна інтелігібельність поєднується з раціональною необхідністю істини. Становлення не могло б бути іншим, ніж воно було, не тому, що діяли лише глибинні сили чи лише масовані дані, чи що вони виключали або ж обмежували втручання особистостей чи акцидентів, а тому, що воно є проекцією на тривалість часу етапів якоїсь єдиної демонстрації чи моментів якоїсь демонстрації.

Філософія історії як інтерпретація тотальної історії ставить два фундаментальні запитання: чи можна досягнути тотальності історії, в кожен окремий момент долаючи дуалізм дій та витворів, множинність одних та інших? Якою є текстура цієї тотальної історії та яким є характер інтелігібельності, що вона її може досягнути? Чи наближається вона до інтелігібельності дій чи до інтелігібельності творів? Якщо прийняти цю другу гіпотезу, чи належить її інтелігібельність тій же категорії, що й інтелігібельність мистецтва чи інтелігібельність науки?

"Філософія історії передбачає насправді, що людська історія є не простою сумою накладених один на одного фактів — індивідуальних рішень та пригод, ідей, інтересів та інституцій, — а що вона є, щомиті та в послідовності, тотальністю руху до привілейованого стану, який надає сенсу ансамблю. Історія має сенс, лише якщо є щось на кшталт логіки людського співіснування, яка не робить можливою жодну пригоду, але яка, щонайменше, ніби шляхом природного відбору, відкидає ті, які відхиляються від постійних вимог людей". Так Моріс Мерло-Понті визначав фундаментальні вимоги того, що він називає філософією історії.

Він обирає моделлю філософію гегелівського типу і вважає цей тип імперативом настільки, що жодна інша інтерпретація не репрезентує філософії історії в тому розумінні, яке він вважає закріпленим за цим терміном. Ми обмежимося спостереженням, що в цьому випадку філософія історії, недавній феномен, чужий більшості епох, вимагає акту віри, більш релігійного, ніж раціонального характеру: чому ми повинні постулювати аргіогі природний відбір, усунення пригод, які відхиляються від фундаментальних вимог людського співіснування? Як визначити чи навіть визнати привілейований стан, який надає сенсу ансамблю? Облишмо ці запитання, до яких ми повернемося далі, та відштовхнемося від вирішального концепту, концепту тотальності. За якої умови мить історії стає тотальністю? Наскільки вона є такою?

Аналіз історичних актів та історії як ансамблю і череди дій продемонструвало, що не можна ставити межі між різними секторами соціальної реальності, між різними діяльностями людини. Але він ще менше уможливорює твердження, що економічні проблеми та інші формують єдину велику проблему. Єдність історичних актів виключає строгі розмежування, вона не передбачає тоталізації чи зведення до єдності. Історик намагається організувати різні аспекти одного суспільства чи однієї цивілізації таким чином, щоб вони поставали як різні вирази однієї і тієї самої екзистенції. Ми не маємо уточнювати, якою

мірою насправді здійснюється така організація ансамблів. Філософського аналізу достатньо, щоб продемонструвати межі єдності людських екзистенцій.

Нехай екзистенція Сезана була водночас екзистенцією дрібного французького буржуа XIX століття та екзистенцією художника-творця форм чи відкривача універсу-му, якого не бачили до нього та якого вже не побачать після нього, я це приймаю без проблем; більше того, я погоджують не позначати строгої межі між дрібним буржуа та художником. Але хто привів цю екзистенцію до інтелігібельної єдності, до єдності проблеми чи значення? Специфічний сенс живопису Сезана вписується в історію живопису, що має свою власну сутність; зведення витвору до історичної тотальності змусило б зникнути якість, яка визначає твори як такі. А fortiori, колективна екзистенція суспільства чи цивілізації не формує та не зможе сформувати однієї тотальності в якийсь момент та в послідовності. Людські творення, кожне з яких має свою іманентну мету, своє власне призначення, пов'язуються між собою тому, що в кінцевому підсумку одна і та сама людина виражається і в тому і в іншому. Але коли історик пробує пояснити різні витвори однієї епохи, зводячи їх до соціальної людини якогось часу, він пояснює їх множинними рисами, а не характерними рисами їхньої специфічної якості творів.

Звідси ще не випливає, що претензія на досягнення тотальності в певну мить та в послідовності буде, як така, приреченою. Звідси випливає лише те, що екзистенція як принцип синтезу дії та твору зможе бути лише ансамблем дій в сенсі, в якому ми взяли цей термін в першій частині дослідження. Проте ансамблі дій завжди залишаються нестійкими, відносними, важкими від внутрішньої множинності. Екзистенція засновує тотальність лише за умови власної єдності. Але чи демонструють екзистенції людської істоти, людське співіснування єдність, яка засновує тотальність в момент та в послідовності?

Ця єдність сама по собі не зможе скасувати множинність витворів та значень. Порівнювана з єдністю, яку дає екзистенції віруючого можливий порятунок, вона залежить

від цінності, а не від факту; чи ще, вона порівнювана з волею, яку Кант чи Жан-Поль Сартр віднаходять в основі вибору, який кожен робить сам по собі. Єдність існування, здатна заснувати історичну тотальність, співвідноситься з однією проблемою (порятунку) чи з одним принципом (свободи), що визнаються вирішальними (для цінності) чи фундаментальними (як метафізична причина розсіяних видимостей). Чи можна ще сумніватись, що друга гіпотеза приведе до тотальності в миті, чи, в будь-якому разі, в послідовності? Навіть якщо кожен сам визначається стосовно постійної проблеми, вибори, кантівський чи сартрівський, розподілятимуться, скоріше, в чистій та простій послідовності чи в розсіяності в часі, аніж в серії, орієнтованій на якусь мету.

Натомість, тотальність в миті, отримана стосовно єдиної проблеми, стає тотальністю в послідовності відтоді, відколи проблема містить послідовні вирішення, кожне необхідне водночас в собі самому та як етап в напрямку подальшого вирішення. Коли кінцевий етап буде досягнутий, оглядач зіткнеться з тим, що усі етапи виконують необхідну функцію. Паралелізм, встановлений між діалектикою категорій, розвитком філософії та історією суспільств надає Глобальній інтерпретації раціональної необхідності, властивої руху концептів, не відчужуючи множинності витворів і не виключаючи випадковостей в площині про-фанної історії.

Таким чином визначена філософія історії, філософія історії, яка постулює єдність в моменті чи в послідовності, привілейований етап, до якого веде ансамбль людського минулого, логічно визначається через посилання на єдину проблему, конститутивну для людської екзистенції, через ствердження, що якесь радикальне рішення цієї проблеми мається на увазі. Тією мірою, насправді, якою істина історії може бути з'ясована лише постфактум, будь-яка філософія історії сама пропонує позиціонувати її щодо мети пригоди, за браком чого вона виключає можливість своєї власної істини.

Визначена таким чином, філософія історії виглядає відверто релігійною, не просто за своїм походженням, але

й за своєю структурою. Філософія історії, яка співвідносить усе минуле з привілейованим етапом і яка надає сенсу тому, що їй передувало, прирівнюється до прихованої теології історії (чи до однієї інтерпретації з-поміж інших, що нелегітимно вимагає бути визнаною універсально чинною). Від теології вона зберігає поняття кінцевого стану, водночас судді та відкривача як сенсі в, так і людських екзистенцій, та дискримінацію профанної історії щодо історії священної, де священна історія фіксує лише події, які ведуть до кінцевого стану, а історія профанна - відхилення та випадки, слід яких стирається в очах вищого арбітра, який перебуває над подіями. Визначена через єдину велику проблему (наприклад проблему свободи), священна історія може набувати характеру раціональної необхідності, властивого розвиткові концептів.

Чи виходить така конструкція поза межі засобів чи амбіцій раціональної думки? Візьмемо елементи цієї конструкції. Чи можна визначити "єдину велику проблему", стосовно якої визначаються тотальності? Філософія, що не передбачає трансцендентного абсолюту, може все-таки досягнути профанний еквівалент проблеми порятунку, але, якщо детермінація цієї проблеми може бути універсально чинною, вона повинна бути формальною, а отже як уявити тут єдине розв'язання? Який тип людини являє собою завершення людини? Мудрець? Можливо, але за умови, що він зрозуміє тотальність людських досвідів. Інакше як обирати між ним та іншими зразковими моделями людськості? Припустимо, що ця єдина проблема визначена. Вирішення проблеми повинно втілитись у певний порядок співіснування. Ще раз абстрактно визначаємо привілейований стан - визнання людини людиною, свобода, усвідомлення світу та себе - але перехід від абстрактної концепції до конкретного уявлення, необхідний для того, щоб дійти до філософії історії гегелівського типу, залежить від думки та контраверзи, а не від раціональної певності.

Оберемо визнання людини людиною відповідно до діалектики господаря та раба за привілейований стан. Історичні конфлікти закінчуються, коли кожна людина визнає подібного собі. Але щоб визначити цей ідеальний стан на



основі соціальної чи історичної реальності сьогодення, потрібно буде ще раз оцінити різні інституції стосовно цього привілейованого стану чи, якщо хочеться, уточнити інституції, які були б їхнім точним відповідником. Проте з моменту, коли філософ береться оцінювати переваги приватної чи колективної власності, механізми ринку чи планування стосовно визнання людини людиною, він виходить поза межі філософії та раціональної певності, щоб увійти в політичну дискусію з її непевностями. Яка форма власності сприяє гуманізації суспільства? Що є в пасиві та активі кожної інституції? Я не кажу, що не можна обирати обґрунтовано, але, безумовно, не можна обирати раціонально. Немає інституції, яка не містила б пасиву для певних людей стосовно певних цінностей, нав'язаних єдиною проблемою таким чином, що люди доброї волі дійшли б, з однаковою щирістю, до протилежних виборів, навіть якби вони мали майже той самий універсум та саму ж ієрархію цінностей.

Ідея Розуму, кінець історії, такий, яким його розглядає критична думка, не може змішуватись із близьким станом чи особливими інституціями, не викликаючи фанатизму та безумства. Пошук інтелігібельності, вищої за інтелігібельність розуміння чи пробабілістського детермінізму, еквівалентний на рівні тотальності інтелігібельності, властивій становленню витворів, залишається легітимним. Але ця власне духовна інтелігібельність не вимагає акту віри, згідно з яким череда подій з необхідністю реалізуватиме декрети розуму. Ми не маємо більше мотивів довіряти історії колективній більше, ніж історії індивідуальній. Людство може бути підхбплене космічною катастрофою так само, як наша дитина хворобою. Ми повинні хотіти та сподіватись, що пригода закінчиться гуманізацією суспільства. Ніщо не змушує нас цьому вірити. Християнин не впевнений у своєму порятункові, людство без Бога ще менше має мотивів бути впевненим у своєму колективному порятункові.

Інтелігібельність тотальності зберігає різні форми інтелігібельності, кожна пов'язана зі структурою реальності та поставленим питанням, які ми аналізували на попередніх

сторінках. Вона не скасовує ні опозиції дії та твору, ні опозиції мас та акцидентів, ні опозиції розуміння та причинності, але вона ставить їх на місце.

Інтелігібельність пробабілістського детермінізму характеризує універсум, в якому розгортається життя людини дії; інтелігібельність психо-екзистенційного розуміння народжується із зустрічі з іншим, через відкриття та збагачення себе самого. Інтелігібельність витворів відкриває водночас іманентні значення кожного з них та закон, відповідно до якого вони слідують один за одним, а також значення, які виражають аспекти людини та її творчу здатність, і закон, який відкриває сутність пошуку та його просування. Історична тотальність зберігає цю множинність, яку усвідомлює філософ. До цього усвідомлення додається, разом із завжди приблизною детермінацією єдиної та суттєвої проблеми, зусилля впорядкування множинності епох всередині людської спільноти на марші до мети, розпливчато окресленої розумом.

## ПРИМІТКИ ВИДАВЦЯ ТА ВАРІАНТИ

(примітки Сільвії Мезюр до видання 1986 року)\*

Стор. 16

1. Легітимація цього запитання і була власне метою роботи, що в академічному сенсі стала додатковою дисертацією Р. Арона — Нарис теорії історії в сучасній Німеччині. Критична філософія історії (Перше видання: Aron R. *Essais sur une theorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin, 1938. З 1950 року передавалась під назвою Критичної філософії історії). Вона мала на меті продовження проекту, започаткованого В. Дільтеєм у Вступі до наук про дух (1883), поширення ідеї "критики розуму" на історичні науки: така критика, якщо вона могла бути точним аналогом того, чим Критика чистого розуму була для фізики, повинна була визначити об'єктивність історичного пізнання, тобто обґрунтувати цю об'єктивність виявленням очевидності умов її можливості. Проте у параграфі Критичної філософії історії, присвяченому Рікерту, підкреслюється, що насправді "не слід складати систему умов, необхідних для того, щоб історичне пізнання було універсально чинним, бо йдеться саме про визначення того, чи є і в якому випадку воно є чинним універсально" (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire. Essais sur une theorie allemande de l'histoire*. Paris: Vrin, 1950. — Р. 157). В галузі історичних наук заходи з обґрунтування поступаються іншому аспекту того критичного демаршу, що його замислив Кант, а саме встановленню меж об'єктивності наукового дослідження і, таким чином, обмеження його значення. У Канта обґрунтування об'єктивності наук про природу здійснюється таким чином, що фізична об'єктивність виявляється водночас обмеженою і в сенсі значення, бо наукове пізнання обмежується у нього феноменами.

\*Включаючи до українського видання примітки Сільвії Мезюр, яка готувала текст французького видання 1986 року, ми керувались передусім тим, що її ґрунтовні коментарі допоможуть українському читачу краще зрозуміти задум структуру та спрямованість тексту, його теоретичні та історичні зв'язки. Разом з цим, багата бібліографія цих коментарів становить при перекладі українською проблему — посилання на оригінальні видання для читача, що не знає відповідних мов та не має доступу до цих видань, не мають жодного значення-для читача, який володіє мовами — також, він може скористатись оригінальним виданням Вступу до філософії історії. Тому при перекладі приміток ми дотримувались наступних принципів: в примітках залишені всі посилання на джерела, що цитуються, а також посилання, які дають уявлення про бібліографічну базу Вступу (позаяк книга не містить бібліографії), про ідеї, твори та авторів які надихнули Арона на окремі демарші, а також ті, які окреслюють подальший розвиток окремих тем Вступу в наступних творах Арона; там, де йдеться про твори, а не про видання, їхні назви подаються українською із вказівкою року написання чи першого видання (якщо не вказуються повні видавничі дані); при цитуванні виключені випадки подвійного перекладу: цитати німецьких джерел за французькими виданнями пропущені - прим. пер.

В будь-якому разі функція встановлення меж буде ще важливішою в процесі критики історичного розуму — в той час як Кант міг вважати об'єктивність ньютонівської фізики встановленим фактом, відправною точкою критики, ми не можемо відштовхуватись від сумнівної істини історичного пізнання як від факту, а отже критика не може обмежити свою функцію встановлення меж ситуацією істини як істини феноменальної. Оскільки історична істина (далека від того, щоб бути фактом) становить проблему, в першу чергу слід визначити та встановити межі тієї об'єктивності, на яку можуть претендувати історичні знання. До цього питання Арон повертається далі у Вступі (наше видання, стор. 59), а також у Вимірах історичної свідомості (Aron R. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, 1960. — P. 14 sq.) та Спогадах (Aron R. *Memoires. 50 ans de reflexion politique*. Paris: Julliard, 1983. - P. 110-111).

2. Згадана школа є гайдельберзькою. Тоді як марбурзька школа Г. Когена намагалась головним чином застосувати принципи фізико-математичного пізнання до моральних та естетичних наук, гайдельберзькі неокантіанці, починаючи з В. Віндельбанда та Г. Рікєрта, взяли за проект Дільтея та заходилися з'ясовувати оригінальність історичних наук. Про гайдельберзьку школу йдеться також у Критичній філософії історії та у Спогадах.

Стор. 18

1. З погляду роботи історика, трансцендентальна теорія історичного пізнання (критика) та епістемологія (методологія історичного пізнання) відрізняються таким чином: трансцендентальний демарш ставить проблему умов можливості історичного пізнання, методологія виробляє конкретні та ефективні процедури дослідження. О. Г. Фесар пригадує (Fessard G. *La Philosophie historique de Raymond Aron*. Paris: Julliard, 1980. - P. 45, 57 sq., 63), що в липні 1938 року\* захист викликав з боку Л. Брюнсквіка звинувачення на адресу праці Р. Арона за те, що в ній, на його думку, не розглядаються конкретні процедури розуміння; відповідь дисертанта його науковому керівникові ясно засвідчила тоді про трансцендентальний проект Вступу: "Я запитав себе: що означає знати самого себе та знати інших в історії? І, відштовхуючись від найпростіших форм розуміння, я дійшов не до методології історії, а до трансцендентальної теорії розуміння." Цим уточненням не слід нехтувати, якщо ми хочемо оцінити справжнє значення окремих аналізів, які, будучи важливими в трансцендентальному плані, не

пов'язані все-таки з описом будь-якої дійсної практики історика. Так, автор сам підкреслює це впродовж захисту стосовно "гіпотези цілого порядку", де окрема подія набуває значення: ця гіпотеза не постає з очевидністю як частина матеріалу історика, але, якщо ставиться трансцендентальне запитання про умови можливості історичного пізнання, сама можливість розуміння, відповідного своєму концепту, так чи інакше вступає в залежність від здатності історика "піднятися до цілісності людського становлення" (Ibid. — Р. 63). Якщо на методологічному рівні розуміння буде розглядатись без цього гіперболічного виміру, це не повинно ставитись під сумнів, але тоді потрібно, щоб дійсна практика розуміння залишилася по цей бік того, що вимагає саме поняття розуміння і що незмінно висвітлює трансцендентальне дослідження. Про відмінність між критикою та методологією йдеться також у Критичній філософії історії.

Стор. 19

1. Позитивізм, про який тут йдеться, розуміється як реалізм, тобто як позиція, для якої історичні факти є не конструйованими, а даними, і повинні просто бути описані істориком. Про цей аспект Вступу йшлося в повідомленні А.І. Мару, яке вийшло в журналі *Esprit* (квітень 1939) і про яке Арон згадує так: "А.І.Мару [...] наполягає передусім на антипозитивізмі, на нищівній критиці істориків, які живлять ілюзію досягнення істини в найвнутому сенсі відтворення реальності минулого, *wie es geschehen ist* — згідно зі знаменитою формулою Л. фон Ранке" (Aron R. *Memoires*. Op. cit. -Р. 118). Ця формула Ранке взята з його твору *Про історію германських та романських народів* (1824). Отже позитивізм Ранке, який якоюсь мірою вплинув на Дільтея (див. Aron R. *Philosophie critique de l'histoire...* Op. cit. — Р. 26) та викликав критику Зімеля, приходить передусім як реакція на гегелівську метафізику історії: формула Ранке в цьому сенсі стала емблемою того реалізму, який сам автор захищав безумовно. В будь-якому разі Вступ не перестає протиставляти такому позитивізму необхідність для історика організувати дані на основі того, що в ньому названо "філософією", тобто на основі системи цінностей та концепцій людини, які дозволяють помістити минуле в перспективу та надати йому значення.

2. Це обґрунтування є надзвичайно насиченим. В ньому виокремлюються два рухи:

1) Твердження, що спирається на здобутки попередньої критики позитивізму, згідно з якою історичне пізнання передбачає момент апріорності (що дорівнює філософській складовій, на протигагу складовій власне науковій, тобто спостереженню): з цього погляду (погляду "прав філософії" в історичному пізнанні) історія людської діяльності (мистецтво, наука, філософія) можлива лише на основі попереднього щодо

спостереження (ап'юріорного) судження, яке покладає реальність цієї діяльності та єдність її становлення; з моменту вторгнення в роботу історика з метою орієнтувати його спостереження як "аз/-"синтетичних ап'юріорних суджень" (ап'юріорних, бо вони передують спостереженню та роблять його можливим, синтетичних, бо вони об'єднують концепт діяльності, наприклад художньої, та її розгортання в часі - "поступальну єдність її становлення") він слідуватиме їм. 2) Але тут йдеться лише про аналогію того, чим є ап'юріорні синтетичні судження в пізнанні природи. Насправді, в останньому випадку, синтез а р'юігі здійснюється незалежно від будь-якого ставлення до чуттєвої матерії (він здійснюється трансцендентальним суб'єктом), тоді як це розділення чуттєвої матерії та суб'єкта (конституювання чистого трансцендентального суб'єкта) є немислимим в галузі історичного пізнання: насправді тут суб'єкт пізнання намагається мислити становлення "в якому він бере участь". Див. про це також Вступ (наше видання, стор. 59, 388): неможливо відділити суб'єкт від об'єкта, ізолювати трансцендентальний суб'єкт окремо від об'єктивності, якій він, як "історична істота" належить. В галузі історичних наук, синтетичне ап'юріорне судження (=філософське, в історичному пізнанні), що йде від суб'єкта, невіддільного від об'єкта, не може ніколи, окрім як шляхом абстракції, бути повиністю відділеним від історичної реальності, від якої воно відштовхується (насправді "воно виходить з реальності та відповідає їй"). Внаслідок цього, стверджувати "права філософії" в історичному пізнанні означає також підкреслювати історичність пізнання, аж до його виміру а р'юігі: історичне пізнання звичайно "вимагає філософії", але "філософії, яка у свою чергу конститується історично".

Трудність, до якої призводить визнання цієї діалектики філософії та історії полягає в тому, щоб не зводити все-таки історичне пізнання до релятивізму, загрозу якого намагається відвернути весь Вступ. Бо, якщо немає історичної науки без філософії та якщо цей філософський вимір історичної науки сам по собі є історичним, то чи не є будь-яке історичне пізнання відносним стосовно моменту історії, коли воно відбувається? А отже розробці цієї діалектики філософії та історії було присвячено найінтенсивніше філософське зусилля Вступу, звідси, в наступних рядках, програмне та проблемне наполягання на комплексному понятті "історичної філософії". Бо для того, щоб визнання як "прав філософії" в історичному пізнанні так й історичності конституювання будь-якої філософії не вело до релятивізму, потрібно, щоб історичне виникнення цінностей, на основі яких

історик впорядковує факти, не перешкоджало все-таки розглядати цінності, які були б універсальними.

В іншій роботі Арон також зазначає:

— Спрямування послідовності подій не визначається одним тільки спостереженням, але й передбачає (всупереч позитивістській ілюзії) конструкцію, яка впорядковує факти відповідно до однієї чи кількох цінностей (наприклад, історик філософії може впорядкувати послідовність філософів відповідно до такої цінності як "істина").

— Якщо, все-таки, ця конструкція повинна бути об'єктивною, потрібно щоб цінності, на які посилаються, були універсальними: "Насправді спрямування впливає зі ставлення до цінності, а от же є універсальні цінності, людська історія, в якій ми їх зустрічаємо, буде мати значення для нас усіх".

— Тому запитання "Чи існують універсальні цінності, в які ми могли б вірити?" є запитанням, від якого прямо залежить об'єктивність історичного пізнання. Саме в цьому сенсі це запитання є аналогічним, для критики історичного розуму, тому, яким є для трансцендентального аналізу пізнання природи, запитання Канта "Чи можливі апріорні синтетичні судження?" (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire...* Op. cit. -E 134 sq.)

Стор. 20

1. Намічена таким чином "історична філософія" повинна була бути, як про це згадує сам Арон (Aron R. *Mémoires...* Op. cit. - R 115), подвійним запитанням про історію відповідно до двох способів людини бути "істотою, що розміщує себе в історії": як суб'єкт "пізнання "історії-що-творює-себе" (суб'єкт теоретичний) — на що спрямований головним чином Вступ; та як суб'єкт дії, що творить історію своїми рішеннями (практичний суб'єкт). Саме до цього другого виміру, що розглядається в кінці четвертої частини, відсилає тут вказівка, згідно з якою історична філософія буде також і філософією політики. Важливо підкреслити, що Вступ вписується таким чином в широкий глобальний філософський проект, де філософія історії здається стає, з погляду систематики, опосередковуючим елементом між теоретичною та практичною філософією. Що ж стосується цих двох напрямків, йшлося про висвітлення історичного характеру діяльності суб'єкта (що пізнає та діє), але без того, щоб відкривати шлях до скептичного релятивізму, теоретичного (розмивання ідеї істини) та практичного (розмивання ідеї цінності).

Щодо теоретичного напрямку історичної філософії, останні рядки Вступу до Вступу намічають те, що стане стратегією уникнення релятивізму. "Філософська настанова" подається насправді як така, що розділяє разом з будь-якою іншою "життєвою настановою" вторгнення в окрему історичну реальність, з якої вона вийшла та яка робить з неї вираз самої по собі окремої екзистенції; але філософ, шляхом рефлексії, яку він здатен здійснити з

приводу цього вторгнення, з'ясовує "істину" цих окремих настанів та стає таким чином на шлях до універсальності, яка щонайменше маєтись на меті. В цьому сенсі, з моменту початку своєї проекту, "історична філософія" здається вписаною в рамки "філої софії рефлексії": читаючи продовження твору слід бути уважнийщ щодо способу, в який тут виробляється статус рефлексії; цілком класична трудність, яка внутрішньо властива цьому типові позиції, полягає насправді у визначенні того, чому рефлексія, як людська настанова, сама по собі не буде історичною - у цьому випадку їй слід було б у свою чергу осмислювати свою історичність в якійсь рефлексії рефлексії (див. стор. 404 нашого видання: "необхідне подвоєння рефлексії нею самою").

#### Стор. 22

1. А. О. Курно (1801-1877) присвятив проблемам історичної пізнання ряд творів. Починаючи з 1834 року, в Додатку про рш поділ орбіт комет в космосі до його перекладу Астрономічного трактату Й. Гершеля, постає центральна тема, яку впродові своїх роздумів він згодом розгляне і в історії: визначення порядку як комбінації акцидентальних причин (випадок), що прагм компенсуватись в закономірностях (необхідність). Поміж найсуттєвіших з цього погляду його творів слід вказати на Трактат про зумовлення фундаментальних ідей в науках та в історії (1861) та Міркування щодо поступу ідей та подій в нові часи (1872). Щодо першого посилання, дуже короткого, на "доктригії історичної події яка, згідно з виразом Курно, зароджується як вії падок, унікальний збіг різних обставин", Арон розглядає це питання у своїй статті "Думка Л. Брюнсквіка. З нагоди публікації його твору Про пізнання себе" (Кеуце сіє зупібізе. 1932, Т. IV. — 201). Р. Арон також опублікував у 2ей\$СбГШ: Шг 5о2а1Гог5Сни (1937, Т. VI. — 3. 419-420) повідомлення про твір Ж. де Лагарій Про порядок та випадок. Критичний реалізм А.О. Курно, якЩ вітається ним як "можливо найкращий з тих, що присвячені Куїно".

#### Стор. 24

1. За допомогою трьох моментів свого визначення історії Кури денонсує дві концепції становлення, які можуть призвести до Ніхтуванням тим, що він називає "справжньою природою історії"» саме: 1) одностороннє визначення історії як послідовності факт яке, не враховуючи виміру випадку може породити копії нуїстську ілюзію закону, необхідного для такої послідовноСІ 2) одностороннє уявлення про цю послідовність як випадкО яке, не враховуючи виміру орієнтованості (чи спрямованості ЦІ послідовності), може породити ілюзію радикальної перервної Тільки перспектива ймовірнісного впорядкування, де випадкові події



впорядковуюються у спрямованому становленні, дає змогу поєднати вимоги причинного зв'язку та уваги до випадковості. Щодо денонсації цих двох заперечень (континуїстського та дис-континуїстського) історії Курно зазначає: "Якщо відкриття в науках можуть незмінно слідувати одне за одним в певному порядку, науки матимуть літопис не маючи історії [...]. В іншій крайній гіпотезі, де відкриття повинно було б з необхідністю призвести до іншого, а останнє до ще іншого, відповідно до логічно визначеного порядку, власне кажучи так само не можна було б говорити про історію наук." (Соигпої А. Сопвісієгаїопз виг 1а тагсбе гіе\$ Шеез еї йез еуепетепіз гіаш Іез Іетрв то гіетез. Кеесі. раг А. КоБіпеї. СЕ.С. Т. [V *Pazl8: Угіп*, 1982. - Р. 13). Континуїстське заперечення критикується Курно під назвою "фізіології історії" (Ібі<3. — Р. 19).

2. Пробабілізм Курно становить насправді не стільки методологію історичного пізнання, скільки бачення світу. В цитованому вище творі (Ібіа\ — Р. 9 5^.) Курно, радикалізуючи роздуми Ляйбніца щодо можливого, наполягає, що "більше не бракує поваги до Бога при вивченні законів випадку [...] так само як при вивченні законів астрономії чи фізики": випадок, завдяки законам ймовірності, які його визначають, є насправді частиною реальності в собі такого універсуму, який відповідає "початковому акту" Бога. Внаслідок цього, випадковий характер історичної послідовності здобуває онтологічний статус, в силу якого суто суб'єктивний принцип (брати до уваги вимір випадковості, що демонструється нам становленням) стає тезою про об'єктивність (про реальність в собі) цього становлення. Така ж онтологізація (реїфікація) здійснюється Курно щодо двох інших суб'єктивних принципів історичного пізнання: каузальна послідовність онто-логізується в детермінізмі, орієнтація становлення онто-логізується (як це продемонструє кінець параграфа) в іншій тезі щодо кінця історії. Міркування Курно підводить таким чином до метафізики, яка, як така, наражається на антиномії, як наприклад метафізика "детермінізму" та "онтологічної непередбачуваності", Що згадуватиметься далі.

Стор. 29

І- Теологічним метафізікам історії (Віко, Гегель), з якими він, на и°го думку, пориває, Курно протиставляє те, що він називає 'сторичною етіологією" чи "критикою" (Ібісі. - Р. 19), "розуміючи під нею аналіз та дискусію щодо причин, які змагаються <sup>3\*</sup> спонукання подій, картину яких пропонує історія" (Ібісі. Р. 10).

Стор. 30

Отже Курно має, звичайно, заслугу підкреслення того, що не <sup>мо</sup>же бути історичного пізнання без зусилля поміщення в пер-

спективу послідовності окремих подій відповідно до вимоги "орієнтації історичного руху" (за браком чого історія зводилась би до простішого "літопису"). Втім він вірив у можливість опису змісту кінця історії, а отже знання "тотальної системи" становлення: так він писав, що кінцева мета міститься в настанні суспільства, визначеного такою ж когерентною інституційною системою, як і закони про природу (див.: Cournot A.A. *Traite de Gen-chatnement des idees fondamentales*. Reed. Par Y.Belaval. CE.C. T. II. Paris: Vrin, 1982. § 330 sq.). Через це, ілюзорно стоячи на позиції завершеної історії чи тотальності (як це може насправді бути в "природних історіях", які він все-таки зміг дистанціювати від людської історії), Курно може лише нехтувати головну проблему, поставлену історичним пізнанням. Тоді як історик, занурений у історію, ніколи не зможе відхилити становлення, а отже знати його "тотальну систему", як можна виправдати зусилля, втім конститутивне для його роботи, вписування різноманітності подій в загальний порядок, щонайменше спрямований, на основі якого і тільки якого воно знаходить свій напрямок?

Стор. 31.

1. Про Ж. Б. Ламарка (1744-1829) та Ч. Дарвіна (1809-1882) йдеться вже ранній роботі Р. Арона "Думка Л. Брюнсквіка. З нагоди публікації його твору Про пізнання себе" (див. примітку до стор. 22).

Стор. 32

1. Ідея трансформації видів, яка лежала в основі теорій Ламарка, остаточно похитнулась насправді лише десь біля 1900 року, із народженням теорії еволюції шляхом мутацій. В 1894 році В. Бейт-сон наполягав на існуванні генетичних дискретних змін у тварин та бачив у них можливе джерело формування нових видів. У 1901 році Г. де Фріс назвав "мутаціями" ці різкі зміни та визнав за ними суттєву роль в еволюції та у вивченні спадковості; він відрізняв їх від "флуктуацій", простих індивідуальних неспадкових змін, з якими не пов'язане продовження еволюції.

Стор. 33

1. Теорія Ламарка про успадкування набутих рис не формулювалась у формі закону: все те, що природа, під впливом нових потреб, народжених змінами середовища життя, набула чи втратила в індивідах як навик, передається поколінням новим індивідам лише якщо набуті зміни будуть властиві обом статям (Lamarck J.B. *Philosophic zoologique*. Paris, 1809. T. I. - P. 235). Ця концепція спадковості була поставлена під сумнів А. Вайсманом — з огляду на широту певних різких змін, слід відмовитись пояснювати їх передачею соматичної адаптативної зміни та

пов'язувати їх із модифікацією ядра зародкової клітини. Ці роботи Вайсмана, запізнілі у своїх даталях, все-таки дали принцип, на основі якого закони спадковості Манделя, відкриття яких було здійснене у 1865 році, змогли відтепер використовуватись генетикою, яка щойно зароджувалась (а саме завдяки Т. Моргану), щоб завершити руйнування концепції Ламарка.

Стор. 34

1. Зоолог М. Кольрі (1868-1958) був, починаючи з 1909 року, професором факультету наук в Парижі, де він, посадаючи кафедру еволюції організованих істот, вплинув на формування багатьох поколінь студентів. Окрім Проблеми еволюції (1931), оцінки історичних етапів біології якої, а саме складного зв'язку Дарвіна та Ламарка, тут відтворює Р. Арон, він є автором багатьох наукових досліджень та різних оглядових творів.

Стор. 35

1. Припустивши, що в принципі у живій істоти певні характеристики викликаються взаємним чином, тоді як інші виключаються з необхідністю, Ж. Кювье (1769-1832) звів тваринне царство до чотирьох незводимих типів організації: хордові, молоски, членисті та хребетні. Про розгляд цієї класифікації з погляду прогресу ембріології та про гіпотезу єдності потомства всього тваринного царства (Мекель, Сер, Мюлер, Гекель) йдеп.аі I Проблемах еволюції Кольрі.

Стор. 37

1. Філософ та математик Е. Леруа (1870-1954), професор математики паризького ліцею, був призначений ПОМІЧНИКОМ Бергсона в Колеж де Франс в 1914 році, де він посів у 1921 році кафедру філософії. Його думка, яка шукала синтезу філософії, науки та релігії, глибоко споріднена з думкою Бергсона, якому він присвятив окремий твір — Нова філософія, Анрі Бергсон (1912).

Стор. 38

1. З огляду на повне вилучення фіналізму генетиками-му-таціоністами (вилучення, яке перешкоджатиме зробити інтелігібельними "складні форми") поворот до фіналізму (напро-тивагу тезі про "сліпий відбір") відповідає у Бергсона тому, що Кант називав "реалізмом мети" (перспектива, згідно з якою фіналізм є реальним), чи точніше "гілозоїзмом" {Критика здатності судження, § 73}: у Творчій еволюції (1907) Бергсон насправді приписує життю здатність творити нові форми до нескінченності. Е. Леруа у своїй роботі Ідеалістська вимога та факт еволюції критикує механіцистські теорії еволюції (розділ XII) та захищає, спираючись на Творчу еволюцію, неофіналізм (розділ XIV-XV).

1. Підтримка відомої формули Спінози спрямована проти провіденціалістських теорій фіналізму (Етика, Додаток до Частини I) вочевидь зовсім не передбачає приєднання до подібного осуду будь-якого фіналізму. Розвиток, що завершується лише демонструє, що дві точки зору протистоять у питанні історії видів (точка зору, де фіналізм не є реальним, чи ідеалізм мети, та точка зору, де фіналізм є реальним, чи реалізм мети) і що одне, забороняючи собі будь-яке використання ідеї фіналізму, є нездатним зробити інтелігібельність "складних форм", тоді як інше, мислячи фіналізм як реально вписаний в структуру життя (догматично використовуючи поняття фіналізму) прирікає себе на перехід від науки до метафізики: між цими двома підводними каменями насправді немає "вибору". Проте, якщо справді "було особливо важливим показати в історії прихисток, нашого незнання" — тобто засудити застосування історії "з метою позитивним чином пояснити фіналізм", то саме настільки, наскільки таке догматичне вживання фіналізму могло насправді лише викликати критику позитивістів та утвердити їх у їхніх переконаннях.

Стор. 41

1938: ці різні процеси.

Стор. 44

1. Ф. фон Готл-Отліленфельд (1868-1952) викладав економіку в Берлінському університеті з 1926 року. Про його роботу Господарювання як життя (1925), що зазнала значного поширення, йдеться також у роботі Й. Шумпетера Історія економіки (1954). Стор. 46

1. В Історії та діалектиці насильства Р. Арон повертається до формули "Історія Єгипту є історія єгиптології" (Aron R. Histoire et dialectique de la violence. Paris: Gallimard, 1973. — P. 203), та вказує, що вона була вжита Л. Брюнсквіком.

Стор. 53

1. Історичність історії буде збережена, якщо вимога єдності не скасує врахування перервності чи множинності. Якщо єдність заперечується, зміни не складатимуть всього цілого, а природа, яку історію якої намагаються відновити, стане наче атомізованою і вже не виглядатиме як "закони постійності", які пов'язують дескриптивно феномени та реєструють їхньою послідовність не пояснюючи їх. Якщо ж навпаки, множинність заперечується, історія зможе мати змістом лише єдність того самого та піддаватись принципу повторення (вічне повернення, цикли). Отже два заперечення

історії здаються знову можливими: в першому випадку, немає однієї історії, а в другому немає історії (послідовність є лише видимою). Четвертий параграф цієї першої частини намагається внаслідок цього синтезувати єдність та множинність, перервність та безперервність, намагаючись інтегрувати те, що традиційно філософи історії акцентували односторонньо — то шляхом пошуку єдності історії як тотальності, то через встановлення очевидності незводимої різноманітності подій. Пізніше Арон напише з цього приводу: "Критична рефлексія [...] виявляє ілюзорний характер альтернативи загального та окремого." (Aron R. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, 1961. — P. 358) Отже читаючи Вступ слід відчувати, як метафізичні антиномічні тези про історію методично стають взаємодоповнюючими і як ця методична доповнюваність лежить в основі практик історичного пізнання. Згодом Арон ще звертатиметься до цієї антиномії метафізик історії, які на його думку найповніше виражені з одного боку в марксизмі, що є спадкоємцем Гегеля, а з іншого боку в думці Шпенглера (Ibid. — P. 34).

Стор. 55

1. Тут вгадується один з найбільш відомих легендарних анекдотів, яким барон Мюнхгаузен (1720-1797) завдячує своєю репутацією розповідача та героя власних подвигів.

2. Р. Рюїс, що народився у 1902, опублікував на той час свою дисертацію *Нарис філософії структури* (1930), свою додаткову дисертацію *Людство майбутнього* згідно з Курно (1930) та *Пізнання та тіло* (1937).

Стор. 57

1. Розвиток цієї теми спрямований проти реалістської ілюзії, згідно з якою історик працює над "сирими фактами" які він має на меті лише "відтворити" (див.: Aron R. *Dimensions*. Op. cit. — P. 16; до проблеми конструювання історичного факту Арон повертається також в роботі "Єдність та множинність цивілізацій": Aron R. *Unite et pluralite des civilisations // L'Histoire et ses interpretations. Entretiens autour de Toynbee*. Sous la dir. de R. Aron. Paris: Mouton, 1960.-P. 40). Цей пасаж розрізняє два типи конструювання, один з яких відповідає вибірково природній події, а інший, також вибірково, події людській: природна подія сконструйована за допомогою включення в ланцюг детермінації (якогось детермінізму) на основі якого вона пояснюється; подія людська, щоб бути сконструйованою в тому, що становить її особливість, повинна бути інтерпретованою на основі свого включення всередину якоїсь інтенціональної комбінації засобів та цілей — комбінації всердипі якої вона лише і може бути зрозумілою. Отже

оскільки людина є не тільки духом, а й тілом, людське містить в собі також і природне, яке, як таке, залежить від пояснення через інтеграцію в причинний ряд; приклад душевнохворого відповідає окремому випадку реїфікованої людської поведінки яка, вже не будучи інтелігібельною (зрозумілою) з огляду на якийсь проект, може бути поясненою лише через прив'язування до якогось детермінізму, в який вона вписана. З цих двох напрямків конструювання історичного факту (як природного та як власне людського) випливає вимога комбінувати пояснювальний та розуміючий ходи думки (механізм та фіналізм).

Стор. 59

1. В Критичній філософії історії аналіз німецьких теорій історично го розуму доходить насправді до констатації неможливості обґрунтувати "надісторичну істину науки про минуле" остільки, оскільки "Критика стверджує історичний характер людини, що мислитьсвіт та мислить саму себе" (Aron R. *La philosophic critique de l'histoire...* Op. cit. — P. 292-295). Внаслідок цього запитання про знання "того, як історик, що належить становленню, яке він описує, піднімається [...] до написання історії, яка може бути істинною для усіх" ("за який умов історична наука є універсально чинною?"), слід замінити "єдиним легітимним висловлюванням критичної теми", а саме висловлювання М. Вебера: "Які частини історичної науки є чинними універсально?", або ж "Які результати незалежать від окремої перспективи, яку зумовлює доба та філософія історика?". Саме в цьому сенсі "критика історичного розуму визначає межі, а не підстави історичної об'єктивності".

Таким буває кінцевий пункт Критичної філософії історії, який з цього погляду складає вступ до Вступу: "Ця книга є лише вступом. В догматичному відношенні вона веде до іншої книги, яка слідуватиме ідеї Вебера про межі історичної об'єктивності" (Ibid. — P. 294).

2. Творчість Г. Рікєрта (1864-1920), учня Віндельбанда, професора Гайдельберзького університету та автора твору, прямо присвяченого філософії історії (Проблеми філософії історії, 1904), Аронрозглядає також у Критичній філософії історії та Вимірах історичної свідомості.

Про М. Вебера (1864-1920) йдеться вже у першій книзі Арона Сучасна німецька соціологія (Aron R. *La Sociologie allemande contemporaine*. Paris : Alcan, 1935. — Чаp. III); він також написав ґрунтовну передмову до перекладу творів Вебера французькою (Aron R. *Introduction // Weber M. Le Savant et le politique*. Paris : Plon, 10/18, 1959) і звертається до його творчості в багатьох інших творах, зокрема в Етапах соціологічної думки\* .

3. А. Д. Ксенополь, румунський історик (1847-1920), є автором багатьох творів про історію: *Фундаментальні принципи історії*, (1899); *Чи є історія наукою?* (1908). У *Критичній філософії історії* Арон пов'язує концепції Ксенополя з тезами Курно (Aron R. *Philosophic critique de l'histoire...* Op. cit. - P. 149, 307).

Стор. 60

1. Про Г. Зімеля (1858-1918), автора *Проблем філософії історії* (1892) у Арона йдеться в *Критичній філософії історії* (Aron R. *Philosophic critique de l'histoire...* Op. cit. - Chap. III) та *Сучасній німецькій соціології* (Aron R. *La sociologie allemande contemporaine*. Op. cit. - P. 5-Ю).

Стор. 62

1. Формула Дільтея взята з його твору *Світ духу*. Для Дільтея незалежність наук про дух щодо наук про природу гарантується спе цифічною структурою об'єкта, який вони вивчають. В той час як тотальність, яку мають на меті науки про природу конструюється прогресивно на основі подій, об'єкт гуманітарних наук безпосередньо постає як тотальність. Психічний ансамбль, перший результат спостереження, дається раніше його елементів, розуміння яких вже передбачає розуміння цілого.

2. Ясперс розрізняє пояснення та розуміння починаючи з § 3 *Загальної психопатології* (1913). Арон розглядає концепцію Яс перса також у *Критичній філософії історії* та *Етапах соціологічної думки*.

3. Про психоаналіз як розуміюче осягнення поведінки шляхом встановлення зв'язку її сенсу з інтенцією чи несвідомим проек том Фройд говорить у *П'яти лекціях з психоаналізу* (1904).

4. Е. Шпрангер (1882-1963), учень Дільтея, професор у Берліні починаючи з 1920 року, водночас філософ та психолог, у своїй роботі *Життєві форми, психологія наук про дух та етика особис тості* (1913), з'ясовує типи настанов, що обираються індивідами в їхній економічній, політичній, художній чи релігійній діяльності.

Стор. 63

1. Ця концепція розуміння сформульована саме Дільтеєм в його есе *Походження герменевтики* (1900). Про теорію розуміння пізнього Дільтея йдеться в *Критичній філософії історії* (Aron R. *Philosophic critique de l'histoire...* Op. cit. - P. 79 sq).

Стор 64

a. 1938-1978: концептом вищого порядку.

Стор. 66

1. На уявлення про історію як певне "воскресіння" минулого вільно посилається Мішле, визначаючи в передмові до своєї Історії Франції історичну науку як "воскресіння життя в цілому".

Стор. 69

1. Звернення Гусерля до сократівського гноий уебхфьн та до августинівського *in te redi* має місце у висновках Картезіанських роздумів (1931), в основі яких лежать його лекції, прочитані в лютому 1929 року в Сорбоні.

Стор. 70

1. Про "чисте пригадування" Бергсон говорить у роботі Матерія та пам'ять (1896).

Стор. 71

1. Незалежно від його ролі в даній аргументації (продемонструвати, що інтегральне воскресіння минулого, таким, яким воно можливо було саме по собі, є неможливим, а отже що будь-яке ретроспективне пізнання є реконструкцією) цей параграф дає точні та цінні вказівки про початкову теоретичну мотивацію здійсненої роботи: отже це все-таки конфронтація з марксизмом дає з самого початку цій рефлексії історії її справжній горизонт. Ця інформація про інтелектуальну генезу Вступу вочевидь підтверджується і впродовж захисту дисертації: "Відправною точкою моєї праці, говорить Р.Арон, є рефлексія "марксистської філософії історії", спадкоємниці Гегеля" (див. наше видання, стор. 477). Про те саме Арон пише в Зацікавленому спостерігачі: "Коли я обрав свій інтелектуальний шлях, коли я вирішив бути водночас спостерігачем та діячем історії, я почав з вивчення Маркса і зокрема Капіталу [...] Саме так на самому початку я визначив свою ідею щодо марксизму." (Aron R. *Le spectateur engage*. Paris: Julliard, 1981.-P. 51).

Стор. 73

1. Арон опублікував повідомлення про цей твір А. Шюца (1899-1949), віденського філософа та соціолога, противника неопозитивістів та свого особистого друга (*Annales sociologiques*. Paris: Alcan, 1934. Serie A, fasc. 1. R 113-116), де він підкреслив, що для Шюца 1) "інтелектуальне осягання ніколи не визначається як симпатичний збіг з досвідом переживання, а завжди як влане інтелектуальний акт", 2) отже будь-яке інтелектуальне осягання є відносним, і що насправді (3) "ми осягаємо усі буття, прямого досвіду яких у нас немає, лише за допомогою ідеального типу: ідеальний тип є необхідним інструментом усіх соціальних наук так само як і історії".



Стор. 75

1. Автором Якщо зерно не вмирає є А. Жід. Він опублікував його в 1920 році без вказівки видавця, та в 1925-1926 роках в Gallimard.

2. Аналіз, який щойно був присвячений пізнанню свого власного минулого самим собою, є для Арона корисним для пізнання історії історичним суб'єктом: поставлені пізнанням самого себе проблеми вже містять проблеми історичного пізнання. Так тут є проблема можливої чинності пізнання пов'язаного з інтенцією: тут виникає ризик релятивізму, ризик особливо небезпечний

то му, що найпростіше розв'язання цієї проблеми насправді може лише бути виключеним. Бо можна було б намагатись наполягати, що будучи пов'язаним з якоюсь інтенцією, пізнання минулого може претендувати на універсальну чинність через те, що воно вичерпує минуле, яке воно робить цілком інтелегібельним — нав'язуючи таким чином свій зміст як безперечний: проте, щойно було показано, що існують нездоланні межі такої реконструкції. Отже проблема релятивізму повинна бути розглянута далі в тексті.

Стор. 76

1. Конститутивна проблема гуманітарних наук також є відчутною на прикладі пізнання себе: людське приєднується до людського лише наприкінці процесу об'єктивації, де воно втрачається як специфічно людське, тобто як суб'єкт. Мобілізація рефлексії, що розбиває єдність внутрішньої тривалості переживання в суб'єктові та об'єктові пізнання, підкреслює таким чином, через дистанцію, що розділяє думку та переживання, неможливість збігу з цілісністю того, що намагаються досягнути.

Стор. 19

1. В своєму повідомленні про Історію моїх думок (1936) Алена, Р. Арон таким чином подає позицію її автора: "В психології він ігнорує та хоче ігнорувати теорії, які збагатили наше знання про людину: психологія мавпи, завжди повторює він з приводу фрой-дизму" (*Zeitschrift fur Sozialforschung*, VI. 1937. - S. 223-224). В пасажі, за який Арон докоряє Алену, той згадує про психоаналіз як про "сімієскую філософію" (*Alain. Histoire de mes resşies. Paris: Gallimard, 1936. - P. 265*).

Стор. 80

1. Це коротке переформулювання розв'язання третьої антиномії, знайденого Кантом у Критиці чистого розуму: "водночас" правильним є сказати про людину, як про феномен чуттєвого світу, що вона підпорядковується законів зв'язку дій та наслідків, а з іншого боку підтвердити, що як ноумен людина є вільною та обирає

свій інтелегібельний характер. Психологічна доктрина, що підпорядковує людину детермінізму рушійних сил є доктриною філософа, що "відкидає фатальність характеру" та мислить людину в термінах вибору, які слід інтегрувати і, задля цього, трансформувати в дві точки зору однаково легітимні щодо двох конститутивних вимірів людини.

Звідси вся проблема історичного пізнання як пізнання розгортання людського в часі: тут, де кожній з двох теорій, що розглядаються односторонньо, відповідають, в одному випадку, ствердження інтегрального детермінізму, а в іншому — інтегральне обґрунтування історії на основі людської свободи, прийнята позиція вимагає надати місце обидвом точкам зору, а отже стати на бік детермінізму, залишаючи також маржу свободи — свободи звичайно нуменальної, але такої, що так би мовити феноменалізується, бо вона "змогла б виправдати себе лише в дії": факти (так само як і феномени), що будуть мислимими лише як дії, слід інтерпретувати не в термінах детермінізму (як мимовільні наслідки причин, що їм передують), а як сліди якогось рішення, тобто якоїсь свободи (як наслідки почуттів). Питання тепер полягає в тому щоб знати в яких випадках (і згідно з якими критеріями) факти повинні розумітись як сліди інтенціональної причинності (свобода), а не лише пояснюватись як механічні наслідки причин, що їм передують.

Посилання на критицизм (хоча й імпліцитне), що мається на увазі в цих роздумах про місце свободи в історії, посилюється вказівкою у Спогадах, де автор згадує етапи свого інтелектуального шляху: "Моя дипломна робота була присвячена Інтемпоральному в філософії Канта. Тема, що містила водночас вибір інтелегібельного характеру та навернення, можливе щомиті, яка залишає особистості свободу знову набутти чи, краще, перетворити раптом попередню пережиту екзистенцію" (Aron R. *Memoires*. Op. cit. - P. 36). До необхідності об'єднати дві точки зору — детермінізму та свободи, а отже мислити історію водночас в реєстрі можливої передбачуваності та в реєстрі свободи, незважаючи на будь-яку підтримку, Арон звертається також в: Aron R. *Le specta-teur engage*. Op. cit. - P. 57, 315; Aron R. *Dimensions...* Op. cit. - P. 89-90; та далі у Вступі: людина є істотою, "що потерпає від історії та хоче обирати її" (наше видання, стор. 440).

Стор. 86

1. Про відмову розглядати розуміння іншого як афективну участь Арон у своїх Спогадах так : "Теорія, яку я виклав на початку базувалась на антиподах концепції розуміння, що ввжалась ірраціоналістичною, тобто концепції афективної участі однієї свідомості в свідомості іншого. Я визначав розуміння як пізнання значення яке, будучи іманентним реальності, було чи могло

бути мислимим за допомогою тих значень, які були пережиті чи реалізовані" (Aron R, *Memoires*. Op. cit. - P. 119). Афективна участь насправді не залишає місця для справжнього пізнання того, що пережив інший, бо вона неминуче зводилась би до проектування на іншого нашого власного стану свідомості — так, як це підкреслює вже Критична філософія історії. "Якщо ми пізнаємо інших лише за аналогією з нами самими, якщо ми проектуємо назовні наші власні стани, то справедливим є те, що розуміти інших означає віднаходити себе в них. Розуміння в цьому випадку матиме результатом не досягнення іншого як такого, а перетворення нас самих [...] Якщо розуміти означає переживати, ми розуміємо лише нас самих." (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire...* Op. cit. -P. 185) Внаслідок цього, щоб бути розумінням іншого, розуміння повинно визначатись не як психічна реконструкція, а як осягання значення.

2. Подібна точка зору захищалась Г. Лебоном в його Психології натовпів (1985), де він намагався зробити очевидним "закон ментальної єдності натовпів". "Механічне чи вітальне зараження", згадане тут, справді становить для Лебона властиву ознаку "психологічного" натовпу: "запаморочення особистості, домінування в особистості несвідомого, відкритість до сугестії та збурення почуттів та ідей в одному і тому ж напрямку, схильність передати нав'язані ідеї безпосередньо в дії — такими є головні характеристики індивіда в натовпі" (Le Bon G. *Psychologie des foules*. Paris : PUF, 1981.- P. 14). Ця точка зору згадується у Вступі під час аналізу труднощів, пов'язаних з розумінням іншого лише для того, щоб показати передусім, що таке розуміння не є "злиттям свідомостей".

Стор. 88

1. Приклад лісоруба взятий з Економіки та суспільства Макса Вебера. .

Стор. 90

1. Ця аргументація завершує розробку поняття розуміння: на початку воно розумілось як розуміння сенсу сингулярного факту (розуміти поведінку означає віднайти мотиви та рушійні сили, які спрямовують інтенцію), тепер воно інтерпретується як розуміння означеної тотальності в яку воно вписується. Проблема розуміння відтепер буде поставати як доступ до такої тотальності. Згодом Арон напише про історика, що намагається зрозуміти битву: "На всіх рівнях — рівні окремого бійця так само як на рівні воєначальника — він відкриває ансамбль, інтелігібельний з погляду окремої людини (чи кількох)". Проте це розуміння буде неповним, якщо історик не помістить битву, наприклад битву під Ватерлоо в

"більш широкий ансамбль": "Як зрозуміти організацію французької армії, ведення вогню, не повертаючись до попередніх років, до виникнення революційних армій, до трансформацій, а потім до використання імперських армій?" (Aron R. Dimensions... Op. cit. — P. 92). Ця необхідність інтегрувати подію "в ширшу тотальність" (Вступ, наше видання, стор. 200) не зможе відтепер мати чітко встановленої а priori межі, будь-яке розширення контексту буде вважатись здатним покращити досягнення сенсу: відтоді, як стане можливим вважати, що "в галузі історії проблема інтелігібельності стосується передусім ансамблів, які хочуть зробити інтелігібельними, починаючи від індивідуальної екзистенції і аж до битви, цивілізації і, зрештою, історії в цілому" (Три модуси історичної інтелігібельності, наше видання, стор. 493). А отже якщо саме від розуміння якоїсь тотальності повинно залежати розуміння якоїсь сингулярності, чи не слід також, щоб історик дійшов до не-втрачання з поля бачення, в процесі розширення поля розуміння, сингулярності події, яку він намагається зробити інтелігібельною: "Інтерпретація події чогось варта лише настільки, наскільки вона досягає водночас оригінальність та місце в ансамблі, системі чи становленні" (Aron R. Memoires. Op. cit. - P. 126). Тут ще раз необхідна доповнюваність двох цілей (сингулярність, тотальність) постає як сама умова успіху проєкта.

Стор. 92

1. Тут існує ризик релятивістського розчинення самої ідеї істини. Насправді 1) щоб дійти до повного розуміння слід було б мати щодо інтерпретованої серії точку зору Бога, яка одна тільки дає змогу об'єднати різноманітність мотивів та рушійних сил в одну систему, де кожен акт набиратиме свого сенсу; зрозуміло, що ніхто не зможе "проникнути в серце та нутро", а отже "поняття цієї абсолютної істини" відтепер є виключеним. Більше того, 2) реконструкція різноманітності повинна, щоб організувати факти, "обирати принцип єдності", відповідно до якого здійснюватиметься відбір, поміщення в перспективу тощо. Проте, вибір цього принципу, який тягне за собою прив'язку до цінностей, "не зможе бути чинним для усіх". Отже ні абсолютна істина, ні, в цьому пункті аналізу, універсальна цінність: пізнання іншого, історичне пізнання якого є лише окремим випадком, тепер здається приреченим на конфлікти інтерпретацій ("конфлікт перспектив") який, якби він був нездоланими, призводив би до скептичного релятивізму. Розв'язання труднощів насправді є прив'язаним (і це відчувається вже тепер) до можливості визначати цінності орієнтуючи відбір та організацію фактів, навколо яких буде спостерігатись консенсус ("діалог про мене та інших") - такий, що навіть якщо ці цінності не будуть насправді розділятися усіма, їхнє прийняття зможе щонайменше по праву

розглядатись як можливе для кожного: "Для того, щоб історія була об'єктивною, нам слід вірити в існування універсальних цінностей" (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire...* Op. cit. — P. 134). Залишається звичайно побачити, як вироблятиметься статус та зміст цих цінностей. Але відтепер стає зрозумілим, що лише якщо таке виробництво є можливим, паралельно до відмови від скептичного релятивізму, знову може бути запровадженим ідеал історичного пізнання, що робитиме з істини свою мету, навіть якщо йдеться про "мету, що міститься в нескінченності", тобто про регулятивну Ідею в кантівському розумінні слова.

Стор. 93

1. Приєднання до пізньої теорії розуміння Дільтея (див. примітку до стор. 63) дуже логічно супроводжується (оскільки збіг за симпатією є неможливим) відтворенням центральної для пізнього Дільтея проблематики "об'єктивізації духу" (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire...* Op. cit. - P. 71 sq.). Розуміти означає буквально "давати життя" "духовним слідам", які є "виразами" чи "екстеріоризацією" свободи в чуттєвому світі.

Стор. 98

1. Концепція соціології, розроблена Л. фон Візе (1876-1970) розглядається у двох "Замітках" (*Annales sociologiques*. 1934, sSrie A, fasc. I. - P. 150-160; 239-243), де Р. Арон аналізує його Систему загальної соціології як вчення про соціальні процеси та соціальні образи людей (1933). В Сучасній німецькій соціології Арон висвітлює фундаментальні концепти соціології фон Візе (соціальний процес, дистанція, соціальний простір, соціальна формація) та уточнює, що ця "концепція соціології відносин ґрунтується передусім на певній філософії соціального, на зв'язку сутності суспільства та відносин між індивідами (Aron R. *La Sociologie allemande con-temporaine*. Op. cit. P. 11-20).

Бачення веберівської концепції соціології, що аналізується в Сучасній німецькій соціології та згодом у Етапах соціологічної думки, формулюється Ароном вже в його повідомленні 1934 року про твір В. Бьєнфе Вчення Макса Вебера про історичне пізнання (1930): "Принципи соціології Вебера відбивають також його філософію. Будучи індивідуалістом, він зводить все до дії свідомого індивіда, нездатного зрозуміти, що ціле може бути умовою існування його елементів" (*Annales sociologiques*. 1934, serie A, fasc. 1. - P. 110).

Стор. 97

1. Ця методологічна альтернатива є головним об'єктом першої із двох заміток про соціологію фон Візе Індивіди та групи. Суспільство та спільнота (*Ibid.* - P. 150-160), де Арон запитує: "Для того, щоб зрозуміти суспільство потрібно йти від цілого чи від

частин?" Антиномія протиставляє універсалізм, представником якого є О. Шпан, автор Філософії історії (1932) та індивідуалізм чи атомізм, визначений як головна орієнтація соціології фон Візе. В наступній замітці Систематична соціологія та соціологія культури (Ibid. — P. 239-243) Арон зазначає: "Чи не буде ідеальним соціологом той, хто буде здатним водночас як фон Візе віднайти життя індивідів всередині будь-яких колективних реальностей та як Фіркандт аналізувати відносну автономію колективів та присутність в самих індивідах цих масових тотально-стей?" (Ibid. - P. 240).

Стор. 99

1. Поняття "об'єктивного духу" використовувалось Н. Гартманом в його роботі Проблема духовного буття. Дослідження основ філософії історії та наук про дух (1933), про яку Арон опублікував два повідомлення, де писав: "Н. Гартман чітко розрізняє дух об'єктивний та дух об'єктивований. Останній позначає "ту сферу духовної спільноти, те спільне духовне життя, яке триває поза індивідами, об'єднує та утримує їх, а також формує Грунт, на основі якого вони перетинаються та розрізняються". Об'єктивний дух визначається як фіксація духовного змісту в чуттєвий спосіб" (Annales sociologiques. 1934, sftrie A, fasc. 1. — P. 154).

Стор. 106

1. Позиціонуючи історичне пізнання стосовно практики біографії, Вступ звертається до класичної для критичних філософій історії теми. Так історіографія віднаходить у Дільтея свою істину в біографії, яка подає історичний факт в чистому стані, повністю, в самій своїй реальності. Прийняття біографічної моделі пояснюється головним чином визначенням історії як "життя духу" (Aron R. Philosophie critique de l'histoire... Op. cit. - P. 108-109; 209-210).

Стор. 111

1. Уникнути розбивання історії на історії неминуче множинні (та відповідного твердження, згідно з яким існує не людство, а нескінченне число людств) можна саме за допомогою визначення призначення як спільного людському родові: "Для того, щоб політичне становлення мало якийсь сенс, достатньо щоб Людство мало якесь покликання, щоб суспільства, хоча й не наслідуючи одне одного, будучи чужими одні одним, проходили послідовні етапи пошуку" (Aron R. L'Opium des intellectuels. Paris : Calmann-Levy, 1955.-P. 227). Проте проблема полягає в тому, щоб встановити зміст такого покликання, "що підпорядковує різні бачення людей та груп одній кінцевій єдності". Згідно з Кантом ця Ідея кінця історії буде мислитись паралельно в сенсі настання доби

права чи встановлення вічного миру, відповідно до двох образів, що подаються як реалізація людськості як Розуму. В Зацікавленому спостерігачі Арон напише: "Я був учнем Канта і є одне поняття, яке я підтримую ще й сьогодні: ідея Розуму, певне уявлення про суспільство, яке буде реально гуманізованим. Можна продовжити мріяти, чи марити, чи сподіватись у світлі ідеї розуму, гуманізованого суспільства" (Aron R. *Le Spectateur engage*. Op. cit. - P. 315).

Стор. 118

1. Ці роздуми над проблемами розуміння окремого твору будуть продовжені у роботі Арона про Клаузевіца — Мислити війну. Клаузевіц (1976).

Стор. 120

1. У Спогадах Арон повертається до цього місця: "Я запитую себе навіть чи є формули, такі як "теорія передує історії" настільки парадоксальними, наскільки здаються. Інтерпретація філософського твору залежить від концепції філософії, яку створює історик. Те ж саме стосується історика релігії. Звичайно, пріоритет теорії над історією є скоріше логічним аніж психологічним. Історик відкриває водночас сенс філософії та сенс твору, який він інтерпретує. Але перше визначає друге." (Aron R. *Memoires*. Op. cit. - P. 123)

2. Про цю спробу зберегти, всупереч будь-якому матеріалістському редукціонізму, вимір автономії ідей та актів Арон писатиме в Опіумі для інтелектуалів: "По суті, вивчення витоків не зможе до сягнути власне філософського значення чи власне художньої якості твору. Стан суспільств пояснює множинність рис твору, але ніколи секрет шедевр" (Aron R. *L'Opium...* Op. cit. — P. 202); в Етапах соціологічної думки: "Менше всього бажаючи заперечи ти, що думка може бути пов'язаною із соціальною реальністю та що певні форми думки можуть бути пов'язані із соціальним класом, необхідно встановити дискримінацію видів та підтримати дві тези, які здаються необхідними, щоб уникнути нігілізму: є галузі, в яких мислитель може досягнути істини, чинної для усіх, а не лише істини класу; є галузі, де витвори суспільства мають цінність та значення для усіх людей інших суспільств" (Aron R. *Les Etapes de la pensee sociologique*. Op. cit.- P. 202); див. також: Три модуси історичної інтелігібельності, наше видання.

Стор. 122

1. Щодо ствердження взаємної залежності історичного пізнання та філософії, повідомлення про захист дисертації Ароном дає кілька показових формул: "Історія завжди твориться відповідно

до якоїсь філософії, бо інакше ми постаємо перед обличчям якоїсь некогерентної множинності [...] Оскільки будь-яка соціальна наука не задовольняється встановленням причинних зв'язків, а будь-яке історичне пізнання передбачає якусь філософію історії, ми всі є філософами історії" (Fessard G. *Op. cit.* — P. 43 sq.). Див. також Три модули історичної інтелігібельності, наше видання.

Антипозитивістське завдання наполягання на цьому є зрозумілим: присутність філософії в надрах історичного пізнання свідчить про те, що історичне пізнання невіддільне від поміщення історичних даних в перспективу відповідно до поглядів суб'єкта, що їх пізнає. Проте відтепер посиленою виявляється вимога уточнити, які наслідки стосовно наукового статусу дисципліни тягне за собою ця коперніканська революція історичного пізнання.

Стор. 131

1. Веберівські розуми про оригінальну логіку історичних наук аналізуються тут в термінах щодо строгості яких Спогади привносять певне світло, наполягаючи на глобальному завданні другої частини Вступу: "Я хотів висвітлити інтервал між пережитим та знанням, яке ми можемо про нього отримати, і множинністю інтерпретацій, які належать природі людського об'єкта" (Агон R. *Memoires. Op. cit.* - E 121). Якщо ж, насправді, значення, яке історик повинен досягнути зводиться до пережитого сенсу, то констатація нездоланного інтервалу між пізнанням та цим пережитим вестиме всю справу до історичного пізнання. Для того, щоб розуміння не було проектом, що не реалізується, слід прийняти відмінність між пережитим сенсом та сенсом об'єктивним, зробити з об'єктивного сенсу межу реконструкції за допомогою інтерпретації, що ставить таким чином зовсім іншу проблему: не проблему подолання розриву між пережитим та пізнанням ("ідеальна мета розуміння"), а проблему (що лежить в самому центрі реальної роботи історика) множинності можливих реконструкцій (інтерпретацій). Звідси й те, що стає необхідним враховувати, починаючи з наступних рядків звинувачення Зімеля: чи слід відмовитись від дійсного досягнення життєвого сенсу, чи не приречене історичне пізнання як інтерпретативна реконструкція на релятивізм, що підтверджуватиме різноманітність точок зору, на основі яких здійснюватиметься інтерпретація?

Стор. 143

1. Р. Арон опублікував повідомлення про Містичний досвід та символи у примітивних народів (1938) Л. Леві-Брюля (*Zeitschrift fur Sozialforschung*, 1938. S. 412 sq.).



Стор. 146

1. Непримиримість в структурі моралі (1912). Вказівка Спогадів повідомляє, що аналіз тез Шелера мав увійти до так і не написаного другого тому Критичної філософії історії.

2. Арон присвятив Трактату загальної соціології Парето, що вийшов у Флоренції в 1916 році, велику статтю під назвою Соціологія Парето (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, VI. - S. 489-521). Арон також написав передмову до французького видання Трактату за загальної соціології (1968), яка під назвою Вільфредо Парето згодом увійшла до його Політичний етюдів (*Aron R. Etudes politiques*. Paris : Gallimard, 1972). У Спогадах Арон вказує, що збирався на писати роботу, де протиставлялись би тези Маркса та Парето. А. 1938: Революціонери XVIII століття через ревності відчували потребу скинути вищі цінності, християни демонстрували героїзм, який смиренністю долав їх...

Стор. 149

1. Приклад Йоана Безземельного йде від Карлайла, про якого пише А. Пуанкаре: "Карлайл написав десь щось на кшталт: "Єдиним важливим фактом є те, що Йоан Безземельний пройшов тут; ось що є визначним, ось та реальність, за яку я віддав би усі теорії світу". Карлайл є співвітчизником Бекона, але Бекон такого не сказав би. Це мова історика. Фізик скоріше сказав би так: "Йоан Безземельний пройшов тут; мені це байдуже, бо більше він тут не пройде." (*Poincaré H. La Science et l'hypothese*. Paris, 1902) Приклад битви під Маратоном походить з § 10 другого розділу Проблем філософії історії Зімеля.

Стор. 150

1. Про Р.Л. Крю Арон згадує в Спогадах, де пише про його твори "в яких він намагався встановити істину про першу світову війну" (*Aron R. Memoires*. Op. cit. - R 169).

Валері в Промові про історію (1932) підкреслює, на прикладі битв, що "факти, самі по собі, не мають значення" та що в історії "реальним є те, що піддається нескінченній інтерпретації" (*Valéry P. Varietes*. Paris: Gallimard, 1938. - T. IV. - P. 132 sq.).

2. Питання "проблематичного статусу простих елементів" та його значення для проблеми існування дійсних законів історії розглядаються Зімеlem в другому розділі його Проблем філософії історії.

Стор. 156

1. Чисте правознавство (1934) Г. Кельзена визначає як ідеологічне

все те, що в проявах права маскує чи перетворює істинний об'єкт чистої науки про право, а саме систему норм на основі яких значення юридичних актів є зрозумілим: цей нормативний порядок є "реальністю" позитивного права, оскільки він становить об'єкт, який повинен даватись автентичній науці про право (§ 26). Через це Кельзен наполягає, що прояв визначальної відмінності між публічним правом та правом приватним має "ідеологічний характер" настільки, наскільки публічні акти держави є актами права в тому ж сенсі, що й юридичні акти приватних осіб: в обидвох випадках йдеться про "здійснення індивідуації загальних норм" а отже "чиста теорія права релятивізує антитезу приватного права та права публічного, абсолютною антитезою якого є традиційна юридична наука" (§ 38). Паралельна релятивізація відмінності між правом та державою розглядається також в § 40 "Ідеологічна функція дуалізму держави та права".

Стор. 158

А. 1938 (назва): "Розкладання об'єкта".

Стор. 160

1. У Спогадах Р. Арон повертається до цього підсумку другого розділу Частини II підкреслюючи, що вислів "розкладання об'єкта", "безпідставно агресивний та парадоксальний", зміг переконати читачів у прийнятті ним радикально релятивістської позиції: "Конструювання історичного універсуму, такого, яким я його описав, не передбачає все-таки релятивізму, який мені найчастіше приписували (втім через мою помилку)" бо насправді "ця множинність розуміння не відсилає до релятивізму" (Aron R. Memoires... Op. cit. 122 sq.). Відповідно до цих ретроспективних вказівок накопичені аж дотепер труднощі об'єктивності розуміння повинні отримати впродовж твору розв'язання, згідно з яким висвітлення чинників "відносності" не передбачає виключення дотримання спрямування на "об'єктивність".

Стор. 162

Друга названа позиція відсилає до Рікєрта та до його тези, згідно з якою історик відбирає та організовує реальність саме "зіставляючи реалії минулого та цінності" (Aron R. Philosophie critique de l'histoire. Op. cit. - P. 120).

Стор. 164

1. Приклад історії наук розглядається також у Трьох модулах інтелігібельності, див. наше видання.

Стор. 167

1. "Дослід Міхельсона" встановив відсутність будь-якого відносного

руху Землі стосовно "етеру"; як такий, він складає один з відправних пунктів спеціальної теорії відносності, де антична гіпотеза етеру була відкинута.

Стор. 171

1. Критична філософія історії охоче вживає термін "ате" (душа) щоб позначити "esprit" (дух) Дільтея. Сам Дільтей, щоб виразити становлення духу, насправді незмінно використовує терміни "психічне життя" (psychische Leben) та "життя душі" (Seelenleben) (Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. G.S. Bd.V).

Стор. 177

1. Повертаючись до цього місця в Спогадах Арон трохи видозмінює свій аналіз: "Думка, історичний сенс подій змінюється разом із розгортанням наслідків. Історик найчастіше включає цей вид інтерпретації в саму розповідь. Але відмінність між подіями та їхніми наслідками мені здається логічно можливою. Замість вживання виразу минуле стає іншим, я скажу: минуле набирає іншого напрямку в очах тих, кому підвладний відступ, не слід забувати, що інтерпретація — наприклад Революції — є складовою частиною будь-якої історії революції, оскільки вибір фактів та концептів визначає реконструкцію. Я також вилучив би фразу, яка здається засуджує історію теперішнього. Сьогодні існує такий жанр, який можна назвати безпосередньою історією чи історією теперішнього, якому я не відмовляю в праві на існування, хоча він значною мірою конструює матеріал для майбутнього історика" (Aron R. Memoires. Op. cit. - P. 123 sq.).

Стор. 178

1. Прозорий натяк на чотиритомну Соціалістську історію французької революції, опубліковану Жоресом в 1902-1902 роках та перевидану у восьми томах Матьє у 1922-1924.

Стор. 179

1. В Критичній філософії історії Арон пише: "Логіка історичного пізнання залежить у творчості Дільтея від філософії. Коли встановлюється формула структури чи формула значення, ансамбль завжди є іманентним частинам, внаслідок чого відносини та концепти вченого походять від самої реальності. Історик осягає, щонайменше вважає, що осягає всю добу, всю творчість чи всю еволюцію. Проте інтелігібельність історичної тяглості, іманентність тотальності елементам зовсім не передбачають адекватності наукових концептів реальності.

Стор. 181

1. Ця знаменита формула Маркса згадується також у висновках Розчарувань у прогресі (Aron R. *Disillusions du progres*. Paris : Calmann-Levy, 1969. - P. 294).

Стор. 183

1. Про нерозривність примітивної думки та думки раціональної Дюркгайм в Первісних формах релігійного життя (1912) пише: "Між логікою релігійної думки та логікою думки наукової немає прірви. І одна й інша складаються з тих же істотних елементів, але різною мірою та інакше розвинутих" (Durkheim E. *Formes elementaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 1960. - R 329). Про цей твір див. також Етапи соціологічної думки.

Щодо Леві-Брюля, то він захищав тезу про розрив (а саме в Ментальних функціях в нижчих суспільствах (1910), але потім значною мірою пом'якшив цю позицію. В повідомленні про його роботу Містичний досвід та символи у примітивів (1938) Арон підкреслює, що Леві-Брюль "схиляється тут до традиційного еволюціонізму" для якого "примітив є не просто іншим для нас, він є нашим предком" (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938. - S. 413). Див. про це також Три модули історичної інтелігібельності, наше видання.

Стор. 184

1. Теза, яку Дюркгайм захищає в Первісних формах релігійного життя.

Стор. 185

1. Дюркгайм опублікував на цю тему статтю Заборона інцесту та її походження (1896).

2. Йдеться про твір Марселя Моса Есе про дар (1923).

3. Про перевагу, визнану за аналізом законів функціонування економічної системи порівняно з дослідженням її походження Сім'ян пише: "Можна сказати, що немає такого вивчення походження, яке було б дійсно та щиро оригінальним"; внаслідок цього "більш відповідним позитивному методу" є розгляд факту "в цілком сформованому та розвинутому стані", аніж "незрозуміла схильність вивчати походження" (Simiand F. *Le Salaire, l'evolution sociale et la monnaie*. Op. cit. - T. II. P. 577 sq.). Цей методологічний принцип Сім'ян застосовував у Курсі політичної економії 1928-1928 років саме до проблеми "економічної раціоналізації", де в його

лекціях послідовно розглядаються "функціонування підприємства", "функціонування виробництва в межах галузі економічної діяльності", а потім "глобальне функціонування виробництва".

Стор. 187

1. Ці рядки тонко поєднують чотири спостереження^ які сприяють позначенню меж об'єктивності історичного пізнання:

1. Очевидною є неможливість застосувати у цій галузі сам принцип експериментального методу таким, яким його визнає наука про природу, тобто принцип "каузальної верифікації" шляхом виокремлення змінних;

2. внаслідок цього неможливо встановити абсолютні відносини каузальної детермінації (тема, що буде розвиватись у Вступі далі шляхом редукції історичного детермінізму до "пробабілістського" детермінізму);

3. внаслідок цього, неможливо дійти до вироблення єдиної інтерпретації історичної спадкоємності (тобто плюралізм інтерпретації є нездоланим);

4. внаслідок цього, зрештою, в практиці історичного пізнання необхідно комбінувати каузальний демарш та демарш розуміння.

Стор. 189

1. Йдеться про книгу Манту Індустріальна революція у XVIII столітті. Есе про початок великої модерної індустрії в Англії (1905).

2. З приводу третього століття Міркування про метод Арон написав короткий огляд місця твору Декарта в історії філософії (*Zeitschrift für Sozialforschung*. 1937. - S. 648-653)

Стор. 192

1. До тези Дільтея, згідно з якою саме на основі реконструкції "становлення духу" ("історії душ") можна дійти до "тотальної історії" Арон звертається в Критичній філософії історії (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire*. Op. cit. — P. 110).

2. Окреслена кількома сторінками вище (наше видання, стор. 187: "ансамбль, іноді фіктивний, іноді вписаний таким, яким він є, в реальність"), проблема статусу історичних ансамблів, що тут розглядається, буде розглядатись також в Єдності та множинності цивілізацій (Aron R. *Unite et pluralite des civilisations...* Op. cit.) та у Вимірах історичної свідомості (Aron R. *Dimensions...* Op. cit.). Питання полягає в тому, щоб знати, чи є єдності, які покладає історик (культури, епохи тощо) "реальністю" чи лише "фантомом

історичної уяви" (Ibid. - P. 97sq.)- Насправді, оскільки йдеться про широкі ансамблі, часопросторові межі яких не можуть бути досягнуті як такі будь-яким дієвцем, "єдність твориться ретроспективно істориком" (Aron R. Unite et pluralite des civilisations... Op. cit.-E 40). Всі труднощі для останнього відтепер полягають в тому, щоб опанувати та регламентувати процес цього творення у такий спосіб, щоб він не був суто довільним, бо "реальність історичних єдностей є за своєю сутністю двозначною", оскільки, якщо "дані і вказують на них", то все-таки "дуже рідко їх нав'язують" (Aron R. Diensions... Op. cit. - P. 100). Отже слід визначитись, за допомогою якого демаршу історик ретроспективно створює єдності, які історія, не надаючи сама собі "ні єдності емпірично спостережуваної, ні реальної, ні значущої" не засвідчує без його втручання. Арон розрізняє, поміж творинь істориків, два види єдності: "подієву єдність", яка може бути визначена без довільності там, де можна встановити "спадкоємність, більш чи менш організовану, подій, які ми розглядаємо як визначені одні одними"; "ідеальну єдність", де історик збирає різноманітні феномени, що демонструють між собою зв'язок іншого типу, "скоріше значущого аніж каузального порядку" (певна релігія, певна цивілізація тощо) (Ibid. — P. 40). Звичайно, саме другий вид єдності ставить більше проблем, оскільки щоб регру-пувати різноманітні феномени в один ансамбль, слід зрозуміти їх як прояви якоїсь сутності, а також тому, що саме попереднє визначення цієї сутності дозволяє позначити прояви.

Опор. 193

1. Тут йдеться про шпенглерівське уявлення про культури по аналогії з біологічною моделлю, яке використовується в ним Занепаді Заходу. В Опіумі для інтелектуалів Арон пише, що у Шпенглера "кожна культура схожа на організм, який розвивається відповідно до закону та невпинно йде до свого кінця, замкнута в самій собі, нездатна отримувати ззовні нічого такого, що змінило б її сутність; кожна з них виражає свою душу, незрівнянну з будь-якою іншою, від свого народження до своєї смерті, у своїх численних творах" (Aron R. Opium des intellectuels. Op. cit. — P. 209).

Стор. 194

1. Уявлення про історію О. Конта, про яке тут йдеться, буде досліджуватись в Етапах соціологічної думки.

В роки, що передували Вступу Арон присвятив ряд відгуків творам Конта та про Конта: повідомлення про видання Листів до де Бліньєра О. Конта (1932) та про твір Ж. Девольве Роздуми про контівську думку (1932) (Zeitschrift fur Sozialforschung. 1933. -S. 281-283); повідомлення про перший том твору А. Гює Молодість Огюста Конта та формування позитивізму (1933) (Zeitschrift fur Sozialforschung. 1934. - S. 274 sq.);

повідомлення про другий том цього твору (1936) (*Zeitschrift für Sozialforschung*. 1937. - S. 188 sq.).

Стор. 196

1. Натяк на Гегеля, що супроводжує згадку про Конта відсилає до періодизації історії згідно з етапами прогресу до свободи, які можна знайти в Лекціях з філософії історії.

Стор. 199

A. 1938 (назва): "Становлення та еволюція".

Стор. 201

1. Антиномія філософій (метафізик) історії постає тут в термінах, які, будучи незмінними до останніх курсів, не переставатимуть протиставляти два догматизми: догматичну філософію повної єдності історичного становлення та догматичну філософію незводимої множинності епох та культур, найбільш розроблені версії яких будуть вбачатись відповідно в "гегельяно-марксизмі" та в думці Шпенглера: "З одного боку Шпенглер, з іншого - Гегель" (Aron R. *Dimensions...* Op. cit. - P. 30). Уникнути метафізичних ілюзій в галузі історії означає насправді побачити, що є "два панорамних бачення людської історії" (Le Debat. Janvier 1984. - R 16), обидва спираються на метафізику (Ibid. - P. 10) - одне, "філософія людської єдності через історію", претендує інтегрувати різноманітність історії в "ансамблі єдиної історії", інше, філософія "незводимої множинності", рішуче заперечує єдність історії для того, щоб підкреслити тут "вічну течію" "нескінченного числа людств" (Aron R. *Dimensions...* Op. cit. - P. 34). В цьому сенсі, критика гегелівсько-марксистської моделі повинна здійснюватись таким чином: відкидання уявлення про історію як необхідний саморозвиток "розуму", іманентного історичному процесу, не вимагає одночасного визнання її бачення як простої послідовності "без мети, без глобальної єдності" культур, що розпускаються кожна "відповідно до власного єства, на кшталт рослини, приреченої зів'язати після свого цвітіння" (Ibid. — P. 34-35). Бо, по той бік опозиції їхніх змістів, дві тези є спорідненими за своїм статусом: У Шпенглера як і у Гегеля чи Маркса, "загалом ігноруються усі фактичні дані", бо жодне спостереження не дасть змогу вивести більше як з незводимої множинності, так і з тотальної єдності (Ibid. - P. 33). Отже критика філософії історії повинна враховувати цей подвійний образ метафізичної ілюзії: вдаючись критики метафізики єдності ризикують протистояти лише одній тезі антиномії, але не її антитезі, та не дійти до справжнього "розрізнення науки та філософії історії" - того, в чому власне полягає сам проект критики історичного розуму.

Стор. 207

А. 1938-1978: "Історичний детермінізм та каузальна думка"

Стор. 208

1. У 58 лекції Курсу позитивної філософії (1830-1842) Конт говорить: "Позитивна філософія відрізняється передусім від давньої філософії, теологічної чи метафізичної, своєю постійною тенденцією уникати як необхідно даремного будь-якого пошуку будь-яких власне кажучи причин, чи то першопричин, чи то кінцевих причин для того, щоб обмежитись вивченням незмінних зв'язків, які становлять діючі закони усіх спостережуваних подій, і таким чином здатні бути раціонально передбачуваними одні за допомогою інших."

2.. Про дискусію навколо історичного пояснення та пояснення соціологічного йдеться зокрема в рецензії Арона на твір брата Макса Вебера - Альфреда Вебера (1868-1958) Історія культури як соціологія культури (1935) (*Annales sociologiques*. 1938. Serie A, fasc. 3. - P. 76 sq.), а також в його аналізі статті Соціологія культури, написаної А. Вебером для Кишенькового соціологічного словника фон Фіркандта (*Annales sociologiques*. 1934. Serie A, fasc. 1. -P. 196 sq.). В Спогадах Арон ще раз повертається до цієї суперечки: "Історичне дослідження звертається до antecedentів сингулярного факту, соціологічне дослідження - до причин факту, що може відтворюватись." (AronR. *Memoires...* Op. cit.-P. 120).

Стор. 209

А. 1938-1978: та рефлексія.

Стор. 214

1. Метод конструювання ірреальних еволюцій продовжує застосовуватись в пізніших творах, як у випадку пояснення вибуху двох світових конфліктів у Війні за війною (Aron R. *Les Guerres en chaone*. Paris: Gallimard, 1951. - P. 42 sq.) чи у випадку інтерпретації кризи травня 1968 року у Спогадах (Aron R. *Memoires...* Op cit. - P. 478 sq.)

Стор. 223

1. Цей приклад розвивається у Війні за війною (Aron R. *Les Guerres en chaone*. Op. cit. - P. 14 sq.) для того, щоб проілюструвати питання історичної відповідальності.

Стор. 225

1. Натяк на формулу фон Ранке, згідно з якою завдання історика визначається як "показати те, що відбулось насправді" (див. нашу прим. 1 до стор. 19).



Стор. 227

1. Ф. Кауфман (1895-1949), який емігрував до Сполучених Штатів та у 1936 році став професором New School of Social Research у Нью-Йорку, в багатьох відношеннях є учнем Кельзена; окрім згаданого твору він опублікував на той час Логіку та науку про право (1922), Критерії права (1924), Методологію соціальних наук (1936).

Стор. 230

Таким чином знаходиться відповідь на запитання, поставлене впродовж Частини II (див. нашу примітку 1 до стор. 79): за якими "слідами" людської діяльності свобода (а отже відповідальність) дозволяє пізнати себе в історії? Відповідь полягає в тому, щоб показати, що, як це не парадоксально, саме через встановлення детермінізму історик (якщо він свідомий точного статусу своїх конструкцій, якщо він не плутає їх з реальним становленням), відновлює в минулому вимір невизначеності, який, як аналог виміру майбутнього, можна порівняти з утвердженням свободи: отже припущення феноменізації свободи (появи свободи в природі, тобто спосіб, у який вона стає "природною") не означає руйнування ідеї детермінізму (що вимагало б відмовитись від пояснення), воно означає визнання справжньої межі детермінізму, тобто його характеру "ретроспективної конструкції". Там, де злиття детермінізму просто сконструйованого істориком та "детермінізму зробленого наперед" забороняє помислити місце свободи в історії, детермінізм методичний (пробабілістський) фактично виключає (оскільки він є лише методичним) можливість вважати, що минуле було фатальним. Для підтвердження саме цього будуть використовуватись сторінки про випадок та необхідність, що йдуть далі.

Стор. 246

1. Дві згадані статті Ф. Сім'яна були опубліковані задовго до виходу його головного твору Зарплатня, соціальна еволюція та гроші (1932): Історичний метод та соціальна наука у 1903 році (*Revue de synthse*), а Каузальність в історії — у 1906 (*Bulletin de la Societe francaise de philosophie*. -Т. IV).

Стор. 249

A. 1938 (епіграф): "Насправді, все те, що стосується людини вражене випадковістю" Відаль де Лабланш

П. Відаль де Лабланш (1845-1918) був засновником Аналів географії (1891) та посідав кафедру географії в Сорбоні починаючи з 1898 року. Його Картина географії Франції є Вступом до Історії Франції Е. Лавіса (1903).

Стор. 252

1. В параграфі V Правил соціологічного методу Дюркгайм пише: "Визначальну причину соціального факту слід шукати серед попередніх соціальних фактів а не серед станів індивідуальної свідомості" (Durkheim E. *Regies de la methode sociologique*. Op. cit. -R 109); і далі, у Висновках: "Ми показали, що соціальний факт може бути пояснений лише за допомогою іншого соціального факту" (Ibid. - P. 143).

Стор. 253

1. К. Вало є визначним представником прихильників географічної тези. У співавторстві з Ж.Б. Брюном він опублікував книгу *Географія та історія* (1921).

Стор. 258

1. Ця примітка може збити з пантелику: вона не виключає можливості інтегрального детермінізму, який все-таки здається раніше був відкинутий. Ці обережні зауваження мають насправді капітальне значення, бо вони не допускають можливості повернення до неправомірних метафізичних тверджень у вигляді нео-догматизму свободи: для подолання догматичного раціоналізму позитивізму насправді не достатньо підкреслювати необхідність відновлення в минулому того, що стосується його випадковості і мислити з цією метою історичні факти як, щонайменша частково, витвори свободи; потрібно ще раз уточнити статус цієї випадковості та цієї свободи. Бо твердження про випадковість в собі становлення є виключеним — теза, що стосується "в собі" буде догматичною настільки ж, наскільки догматичною може бути "позитивістська ілюзія" згідно з якою історична реальність в собі демонструватиме "строгий детермінізм завжди". Критична точка зору може полягати тільки у визнанні того, що для нас історичні феномени постають відмінними від природних феноменів тією мірою, якою в них наслідки є не лише неодмінними результатами дій одних і тих же причин, але також і результатами вільних рішень які, як такі, повинні мислитись так, ніби вони могли бути іншими; це встановлення зв'язку історичних феноменів з актами волі не передбачає, що людська воля в самій собі позбавлена будь-якої детермінації (навіть якщо вона в самій собі метафізично вільна): йдеться лише про підкреслення того, що історичні факти є інтелігібельними для нас лише через їхній зв'язок з ефективністю інтенціональної каузальності, тобто, в цьому єдиному методичному сенсі, з каузальністю через свободу. Отже історичне розуміння підпорядковує феномен Ідеї свободи, що розуміється як суб'єктивний, тобто методичний, принцип рефлексії. З цього погляду не заборонено розглянути акт розуміння як *stric-to sensu* "історичне судження" (наше видання, стор. 112) в сенсі

"розмірковуючого судження", функціонування якого демонструє кантівська Критика здатності судження.

2. Стаття Сім'яна є рецензією на кілька творів з французької регіональної географії, з приводу яких автор береться "коротко розглянути, якою є точна природа фактів, про які йдеться в дослідженнях географів, авторів цих творів" та "наскільки твердими є насправді пояснення, які вони дають".

Стаття М. Гальббакса є повідомленням про статтю Л. Февра Проблема географії людей (*Revue de synthese historique*. 1923. -Т. XXXV- Р. 97-116), де Л. Февр застерігає географів "від випадкових узагальнень та спрощуючих детермінізмів".

М. Гальббакс (1877-1945) з 1935 року був професором Сорбо-ни. В рік виходу Вступу він опублікував Ескіз про психологію соціальних класів.

Стор. 260

1. Арон написав коротке повідомлення про вказану збірку Наука та Закон (Paris: Alcan, 1935) в *Zeitschrift fur Sozialforschung* (1936. - Т. V. - Р. 151 sq.), де підкреслив, що М. Гальббакс використовує у своїх повідомленнях результати робіт Сім'яна.

Стор. 264

1. П. А. Сорокін (1889-1968), секретар Керенського в 1917 році, був висланий у 1923 році й емігрував у Сполучені Штати та став професором Гарварду, де його твір, німецький переклад якого цитує Р. Арон, вийшов у 1928 році під назвою *Contemporary Sociological Theories*.

Стор. 268

1. Про ці результати роботи Дюркгайма Про поділ суспільної праці (1893) Арон в Етапах соціологічної думки пише: "Отже поділ праці не може бути поясненим ні нудьгою, ні пошуком щастя, ні збільшенням задоволення, ні бажанням збільшити віддачу від колективної праці. Поділ праці як суспільний феномен може бути поясненим лише іншим соціальним феноменом і цей інший соціальний феномен є комбінацією обсягу, матеріальної щільності та моральної щільності суспільства" (Aron R. *Etapas de la pensee sociologique*. Op. cit. - P. 328).

Стор. 271

1. В розділі Етапів соціологічної думки, присвяченому роботі Дюркгайма Самогубство. Соціологічне дослідження (1897), Арон пише: "В кінці Поділу праці як і в кінці Самогубства Дюркгайм вказує, що модерні суспільства демонструють окремі патологічні симптоми, передусім незадовільну інтеграцію індивіда в колектив" (Aron R. *Etapas de la pensee sociologique*. Op. cit. - R 340).

Стор. 274

1. Й.Г. фон Тюнен (1783-1850), засновник теорії економічних локалізацій, встановив закон, згідно з яким зарплата повинна дорівнювати квадратному кореню життєвого мінімуму, помножену на продукт праці робітника.

Т. Грешем (1519-1579) є автором, якому приписується (Мак-леодом) закон, згідно з яким "погана монета витісняє хорошу" (бо дві монети, зв'язані фіксованим курсом, конкурують між собою, циркулюючи в одній країні і тому одна оцінюється стосовно іншої; більш цінна має тенденцію до зникнення з обігу, бо вона обирається для сплати зовнішніх боргів чи для накопичення скарбів). Цей закон Грешема, приклад якого використовується М. Вебером у Економіці та суспільстві, згадується Ароном у Сучасній німецькій соціології поміж економічних відносин "найближчих до справжніх законів".

Стор. 289

1. Те, що Сім'ян називає "ефективною феноменоскопією, послідовною та повною" (Simiand F. *Le Salaire, revolution sociale et la monnaie*. Op. cit. - R 79) згідно з ним повинно здійснюватись шляхом застосування "припису феномену, що продукується" (Ibid. — P. 79-89): науковий демарш полягає в розгляді не лише результату феномена, але й процесу "продукування феномена";

в цьому сенсі йдеться про "феноменоскопію" 1. Ефективну (напротивагу демаршу який, обмежуючись констатацією результату уявляє те, що відбулось); 2. Послідовну (що оглядає всю послідовність порядку фактів, що вивчаються);

3. Повну (що зобов'язується досліджувати феномен "від початку і до кінця").

2. "Припис незалежної інтегральності" проголошений Сім'яном полягає в тому, що експериментальне дослідження повинно "зобов'язуватись охоплювати, передусім, об'єктивно конституювану тотальність", тобто "ансамбль незалежних фактів чи, щонайменше, наскільки незалежних, наскільки можна, чи меншою мірою, залежність яких була б відомою та могла бути зменшена чи обмежена" (Ibid. - P. 85).

"Припис гомогенної сегрегації" застосовується, якщо елементи, зв'язок яких намагаються з'ясувати, подаються "кожен сам по собі та у їхньому зв'язку ... у визначеній гомогенності, яка буде максимально, наскільки це можливо схожою" (Ibid. — P. 94), тобто в таких умовах ізолювання, що "характерні специфікації" того, що вивчається, не лише зберігаються, але й посилюються.

"Припис вищості відповідностей в послідовності для детермінації залежностей" (Ibid. — P. 106 sq.) наполегливо рекомендує надавати перевагу, для того щоб вивчати зв'язок між двома елементами, "досвідам отриманим з констатації послідовності"

перед "досвідами, отриманими з констатації співіснування": насправді співіснування дозволяють встановити зв'язок, але вони нічого не говорять про "сенса зв'язку", ось чому "динамічним досвідам" віддається перевага перед "статичними досвідами".

Згідно з "приписом найтіснішого зв'язку та розподілу залежностей за серіями" (Ibid. — P. 112) "позитивний метод" вимагає, для того, щоб пов'язати зв'язок об'єкта з антецедентом, що вважається його причиною, дискримінувати усі зв'язки, які той передбачає з різними антецедентами та розглядати як причину лише "найменш підмінюваний" антецедент.

Стор. 293

1. "Визначення в загальних термінах точного наслідку, який пропонується пояснити" становить для Сім'яна "перший обов'язок історичної методології" (Ibid. — P. 262).

Стор. 294

1. А. Ландрі (1874-1954) захистив і опублікував дисертацію Соціальна корисність індивідуальної власності (1901), а з 1907 року посідав кафедру історії економічних доктрин в Практичній школі вищих студій (EPHE). Згодом він опублікував Підручник політичної економії (1908) і присвятив себе демографії та захисту на-талістських теорій, а ще пізніше переключився на політичну кар'єру, був депутатом від Корсіки, зокрема в 1936 році, і багато разів міністром.

Стор. 307

1. Про цю тезу Дюркгайма Арон в Етапах соціологічної думки пише: "Класифікація суспільств відповідно до рівня складності дає насправді Дюркгайму можливість важливого для нього розрізнення поверхових феноменів, які він, з деякою зневагою, охоче полишає історії, та глибинними феноменами, які головним чином і належать соціології [...] Ця класифікація суспільств, що веде до опозиції глибинного та поверхового, соціального типу та історичних феноменів, виказує, як на мене, позитивістську чи ре-алістську ілюзію, згідно з якою класифікація суспільств і лише вона одна є чинною абсолютно." (Aron R. Etapes de la pensee soci-ologique. Op. cit. - P. 391 sq.)

Стор. 315

А. 1938: "Соціальні та історичні закони".

Стор. 325

1. К. Лампрехт у Модерному історичному знанні (1905) та Вступі до історичного мислення (друге видання в 1913) захищає тезу, згідно з якою універсальні закони становлення визначають лише головні риси історії, яка подрібнюється згідно з "principia individuationis" у вигляді простору та часу, що породжують таким чином окремі напрями", якими є на його думку єгипетська, єврейська, асирійська, грецька, китайська чи японська історії.

Стор. 327

1. Ця внутрішня складність шпенглерівської філософії нездоланної множинності культур буде підкреслена у Вимірах історичної свідомості, в міру того, як Шпенглер "подає нам замкнуті кожна в своїй самотності культури, нездатні вступати в контакт з іншими", стає незрозумілим як культури, "радикально нездатні на обміни, замкнуті кожна сама в собі", могли розкриватися одна одній (чого вимагає, зокрема, передача відкриттів та знань) хоча б настільки, щоб можна було вважати певну культуру саме тією, про яку говорять (Aron R. Dimensions... Op. cit. — P. 33, 98). Отже чи можна вважати, що "Шпенглер довів до абсурду багатий на можливості інтуїтивний здогад", а саме підхід до кожної культури як до натхненної якимось особливим духом (Aron R. Le Declin de l'Occident // Le Debat. Janvier 1984. - P. 9)?

Стор. 329

1. Висновки цього параграфу дають змогу побачити, вперше з подібною ясністю, справжній принцип того, що можна вважати розв'язанням проблеми історичної об'єктивності та повинно уможливити остаточне усунення релятивізму: те саме говориться вже з приводу Рікерта в Критичній філософії історії: "для того, щоб історія була об'єктивною, нам слід вірити в існування універсальних цінностей" (Aron R. Philosophie critique de l'histoire... Op. cit. — P. 134). Тут про ці "універсальні цінності", які є критерієм відбору, поміщення в перспективу тощо, говориться таким чином, що втручання з певної точки зору не передбачає з необхідністю релятивістського розкладу самої ідеї істини: розглядати історію так, ніби вона є місцем, де реалізується покликання людини як розумної істоти, означає регулятивним чином орієнтувати історичне пізнання, спираючись при цьому на цінності, які по праву є загальнолюдськими.

Стор. 331

A. 1938: "Каузальний синтез".

Стор. 335

1. Як і більшість аргументів, що використовуються в цій критиці історичного матеріалізму, аргумент, який стосується марксистської антропології та її ролі в так званій "історичній науці", знову поставатиме в численних розмірковуваннях, які пізніші твори додаватимуть до цієї критики — зокрема щодо способу, у який в межах марксизму, як і будь-якої з філософій історії, "сенс усієї

історії солідаризується із сенсом, якого надають людському існуванню" (Aron R. Dimensions... Op. cit. — P. 109).

Кажучи це, важливо уточнити, що підхід до минулого з погляду філософської тези про сутність людини тут не засуджується як такий: якщо ретроспективний погляд вимагає точки зору, як не погодитись, що за цих умов, оскільки йдеться про погляд на людське становлення, ця точка зору може визначатись головним чином через певне число тез про людськість людини? Арон пише про це в Опіумі для інтелектуалів: "Достатньо, щоб політичне становлення мало якийсь сенс, щоб Людство мало якесь покликання, щоб суспільства, зовсім не слідуючи одне за одним, чужі одні одному, виглядали як послідовні етапи якогось просування" (Aron R. L'Opium des intellectuels. Op. cit. — P. 227). Але якщо для виникнення сенсу є необхідним та достатнім, щоб етапи становлення виглядали придатними для поміщення в перспективу погляду якоїсь ідеї людини, нібито прогресивною реалізацією якої вони були, то чи потрібно при цьому (для того, щоб таким чином здійснювана реконструкція не була приречена на довільність та на відносність), щоб те, виступає філософським принципом систематизації, могло бути визнаним за безсумнівну істину, а оскільки йдеться про визначення людини, за єдино можливу тезу про людськість людини? Отже, в цьому випадку потрібно, щоб марксистське визначення людини через працю вичерпувало поняття людськості.

Проте Опіум інтелектуалів підкреслить, що інтерпретувати весь обсяг людської діяльності через працю, що розуміється як виробництво засобів існування, означає "зводити людський світ до єдиного виміру", а отже не визнавати "множинність ролей, які грають індивіди в складному суспільстві, та переплітання систем, в які вписуються діяльності". А отже якщо поміщати становлення, що вивчається, в перспективу певної ідеї людини і є легітимним, то визначення ідеї людини не повинно все-таки бути надто обмежуючим для того, щоб бути частиною тих "універсальних цінностей", в які слід вірити "щоб історія була об'єктивною". Не буде великого сюрпризу, відтепер, що саме Ідея Розуму як "призначення людини", може бути покликана виконати цю функцію (Aron R. L'Opium des intellectuels. Op. cit. — P. 203 sq.).

Стор. 336

Майнеке пропонує свою класифікацію у статті Каузальність та цінність в історії (1928).

Про твір директора колекції "Еволюція людства" А. Бера Традиційна історія історичного синтезу (1935) Арон написав невелике повідомлення, де підкреслює, що А. Бер, цікавлячись "не одними лише соціальними необхідностями, а усіма категоріями причин", розрізняє три категорії: необхідне (соціальне), випадкове

(колективне) та логічне; ці дистинкції подаються як оболонка "якихось неясностей", а саме настільки, наскільки там змішуються "формальне та матеріальне, елементи реального та форми нашого розуму" (*Zeitschrift für Sozialforschung*. 1938. - Bd. V. - S. 274).

Стор. 337

1. До контівської ієрархізації феноменів, де від неорганічного до людини "нижче зумовлює вище, але не визначає його", Арон повертається в Етапах соціологічної думки.

Той самий принцип класифікації фігурує у Н. Гартмана в Проблемі духовного буття. Арон аналізує його в рецензії на цей твір, де пише: "Історичний універсум складається з накладених один на одного прошарків, нижчий зумовлює вищий, але останній залишається автономним (особистий дух, дух об'єктивний, дух об'єктивований)" (*Annales sociologiques*. 1934. Serie A, fasc. 1. -R 192).

Стор. 345

1. Ця веберівська дефініція свободи пояснюється в Критичній філософії історії: "Що стосується людської поведінки, вона практично тим більш пояснювана, чим вона здається вільнішою: бо осмислену дію легше зрозуміти і дія повністю незрозуміла є такою, що ніхто її не кваліфікує як вільну, це дія божевільного" (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire...* Op. cit. — P. 259).

Стор. 348

A. 1938: "Каузальність та ймовірність".

Стор. 350

1. Ці рядки про Манделя є нагодою нагадати що Р. Арон на початку збирався присвятити свою додаткову дисертацію менделізму, як про це свідчить лист за 19 листопада 1930, відправлений з Кьольна: "Наразі я не змінив тему дисертації. Більше того, я вирішив, що Манделізм. Есе про епістемологію та критику дуже добре виглядатиме як друга дисертація" (*Commentaire*. Fevrier 1985.-P. 281).

Стор. 351

1. Галтон (1822-1911), кузен Дарвіна, у своїх Дослідженнях людських здатностей (1883) захищає тезу, згідно з якою можна покращити людський рід водночас "за допомогою осмислених союзів" та "усіх впливів, які дають найпотрібнішим силам найкращу можливість повністю розкритись".

Стор. 355

A. 1938: "Межі каузальної об'єктивності та історичної каузальності"



1. Тут вже помітно, чому нижче (наше вид., стор. 392) буде говоритись про "провал критики": провал справді очевидний, оскільки критика історичного розуму вважала себе здатною встановити фундамент історичної об'єктивності, тоді як вона лише визначає (і відтепер зрозуміло наскільки) її межі. Ці межі відтепер будуть ототожнюватись з межами каузальності щонайменше з двох підстав:

1) якщо "єдине легітимне висловлювання критичної теми щодо історичного розуму" полягає у запитанні про те "які частини історичної науки є універсально чинними" (Aron R. Philosophie critique de l'histoire. Op. cit. - P. 294), то саме в каузальному демарші може знайти місце ця об'єктивна сторона історичного пізнання: розуміння, як це демонструє частина II, більше залежить від діалогу двох суб'єктивностей (суб'єктивності історика та дівця), аніж демарш, спів мірний з експериментальним методом, що Гарантує наукам про природу їхню об'єктивність; проте спроба реконструювати шляхом пояснення (каузально) історичну тотальність натрапляє на свої межі саме через необхідність враховувати у вимірі розуміння роль індивіда в історії, непояснювану в своїй інтегральності. Ця поява розуміння в межах (і як межі) каузальності стане об'єктом першого параграфу першого розділу частини IV.

2) Більше того, історична каузальність дає змогу побачити також і внутрішні межі, щойно підкреслені в частині I IT: детермінізм є лише пробабілістським та гіпотетичним, вписування подій в глобальний порядок залишається підпорядкованим тому, що остання сторінка Критичної філософії історії подає як незамінні та немінучі "філософські рішення" (Ibid. — P. 395), серед яких метанаукове постулювання того, що кож на послідовність становлення структується як інтелігібельний ансамбль, хоча ця інтелігібельність (відповідно до філософської схеми "непередбачуваності розуму") не дається дівцям.

Об'єктивність каузального демаршу (і відповідно об'єктивність історичного пізнання) є обмеженою водночас зовнішнім чином, через необхідність завершення, якого йому надає розуміння, та внутрішнім чином, через підтримувану в ній присутність "прав філософії". Стор. 358 А. 1938 (назва): "Межі об'єктивного пізнання минулого".

1. Розрізнення sinnadaquat (значущої адекватності) та kausaladaquat (каузальної адекватності) походить з Економіки та

суспільства. Подвійна вимога значущої та каузальної адекватності аналізується в Критичній філософії історії (Aron R. Philosophie critique de l'histoire. Op. cit. - P. 256).

Стор. 371

1. Про цю тезу Дільтея Арон в Критичній філософії історії пише: "Все, що йде від стану душі не зможе бути чинним універсально. Філософія є сутнісно історичною оскільки вона солідарна з психічним ансамблем [...] Науки ж — навпаки, прогресують, оскільки вони ізольовані від життєвої тотальності" (Aron R. Philosophie critique de l'histoire. Op. cit. — P. 31).

2. Про дільтеївське поняття епохи, що розуміється "крізь призму індивідуальної структури" Арон в Критичній філософії історії пише: "Кожна історична епоха має в самій собі свій центр тяжіння, своє власне значення" (Aron R. Philosophie critique de l'histoire. Op. cit. - P. 57).

Стор. 372

1. Про концепцію кінця історії Курно див. нашу примітку до стор. 30.

Стор. 373

1. Поняття кінця історії, завдяки якому множинність подій та епох могла б організуватись в тотальну єдність, виявляється таким чином збереженим, втім із суто методологічним чи регулятивним статусом, статусом "Ідеї Розуму". Див. з про це також Три модуси історичної інтелігібельності, наше видання.

Стор. 374

A. 1938 (назва): "Межі історичної об'єктивності".

Стор. 376

1. Натяк на твір В. Дільтея Розбудова історичного світу в науках про дух (1910).

Стор. 381

1. Теза, згідно з якою саме історія, як конкретне всезагальне досягнення завершує проект, започаткований філософами історії (реконструювати історію як всезагальну історію) розглядається в роботі Б. Кроче Теорія та історія історіографії (1916).

Стор. 384

1. Критична філософія історії розбирає це веберівське поняття "аналізу цінностей" (Wertanalyse): "Аналіз цінності [...] відповідає тому, що грубо називається розумінням інтелектуального змісту якоїсь праці чи естетичного змісту якогось мистецького твору.

Вебер використовує цей термін, оскільки в його очах розуміння полягає в з'ясуванні пунктів, яких стосується судження цінності. Співвіднести цінності та ті чи інші елементи якоїсь поеми чи якоїсь картини означає висвітлювати те, що становить для нас сенс твору". В цьому відношенні історик мистецтва, наприклад, "готує, шляхом аналізу, судження цінності, турботу про формулювання якого він полишає іншим" (Aron R. *Philosophie critique de l'histoire*. Op. cit. - P. 229 sq).

2. Про це поняття Ніцше Арон у Вимірах історичної свідомості пише: концепція, згідно з якою "люди та події не [є] однаково гідними вивчення" та "певні особи чи певні твори через їхню виняткову цінність чи їхнє виняткове значення [дають] особливий привід для нашої уваги" подається така, що покликана, з огляду на її пряму опозицію до позитивізму, висвітлити "неминучий та легітимний зв'язок теперішнього та минулого, історика та історичного персонажу, пам'ятки та людей, які нею милуються", ось чому вона сприяє розвіянню "ілюзії чистого та простого відтворення того, що було" (Aron R. *Dimensions...* Op. cit. — P. 15-16, 123).

Слід все-таки уточнити, що тези, які розвиваються Ніцше в другому Недоречному спостереженні, нападаючи на позитивізм обертаються перспективізмом, а отже інтегральним суб'єктивізмом: "Немає фактів і нічого окрім інтерпретацій". До критики наслідків цієї тези Ніцше та її реінкарнації в "інтелігенції шістдесятих" Арон повертається в Невловимій революції (Aron R. *La Revolution introuvable*. Paris: Fayard, 1968).

Стор. 389

А. 1938 (назва): "Відносність історичного пізнання".

Стор. 392

1. У Передмові до Критичної філософії історії справді йдеться про проект другої частини, присвяченої історизму. Про це говориться і в Спогадах: "Критична філософія Історії повинна була бути про довжена другим томом, який мав би темою історизм чи історицизм, обидва концепти ще менше розрізнялись в той час аніж сьогодні [...] В другому томі мали фігурувати Ернст Трьольч, Макс Шелер, Карл Мангайм та, можливо, Освальд Шпенглер" (Aron R. *Memoires...* Op. cit. - E 112 sq).

2. Оголошуючи проект критики історичного розуму Критична філософія історії пояснює, що він буде полягати, стосовно Дільтеята його послідовників, у встановленні в історичних науках "категорій духу", універсальність яких мала б гарантувати у пізнанні минулого об'єктивність, порівнювану з об'єктивністю фізики

(Aron R. *Philosophic critique de l'histoire...* Op. cit. — P. 15). Проте, уже у Вступі до Критичної філософії історії Р. Арон повідомляє, що цей пошук категорій, аналогічний "Аналітиці концептів", яка в Критиці чистого розуму встановлює категорії пізнання природи, виявився тут невіддільним від "діалектики історичного розуму" через "нашу нездатність визначити універсально чинним способом цінності, які були б принципами відбору" (Ibid. — P. 16).

Стор. 394

1. Йдеться про ідеї роботи Трьольча Історизм та його проблема (1922).

2. Шелер розвиває цю тезу у своїй роботі *Форми знання та суспільство*.

3. Концепція К. Мангайма (1893-1947) розглядалась у Сучасній німецькій соціології; Арон також написав повідомлення про його статтю "Соціологія знання" в Кишеньковому словнику фон Фіркандта (*Annales sociologiques*. 1934. Serie A, fasc. 1. - P. 197-200), де, зокрема, говорить: "Цей аналіз думки, пов'язаної з реальністю є новим, особливо через догматизм чи догматизми, якими він на дихається — соціологічний, історичний, релятивістський догматизм" (Ibid. — P. 199). Окрім цього, Арон опублікував повідомлення про твір Мангайма *Людина та суспільство* впродовж: століть (1935).

Не зайвим буде зазначити, що у Зацікавленому спостерігачі Арон пише: "Впродовж шести місяців чи одного року я був майн-гаймівцем" (Aron R. *Le spectateur engage*. Op. cit. - E 35).

4. Ця теза, згідно з якою "заборони та імперативи", які накладаються на індивідуальні свідомості походять, щонайменше частково, від "колективної свідомості", захищалась Дюркгаймом в Поділі праці. Див. також про це *Етапи соціологічної думки*.

Стор. 402

1. Філософія як строга наука (1911).

Стор. 403

A. 1938: "Подолання релятивізму".

Стор. 407

1. Цей вираз є назвою останнього з есе (*Das individuelle Gesetz*), зібраних Зімелем в його роботі *Погляд на життя, чотири метафізичних есе* (1918).

2. Критика "етичного релятивізму" здійснюється М. Шелером в

його роботі Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей (1916):

Стор. 408

1. Ієрархізація цінностей є головним предметом першої частини Формалізму в етиці. Вона здійснюється з різних поглядів: з погляду носіїв цінностей, класифікація оприявлює цінності людини (які безпосередньо діють на саму людину) як вищі щодо цінностей речі, цінності дій (добровільних дій, актів пізнання) як вищі щодо цінностей функціональних (чути, бачити), цінності намірів щодо цінностей успіху, цінності інтенціональної спрямованості щодо цінностей афективних станів; згідно з їхньою внутрішньою якістю, Шелер розрізняє цінності приємного та неприємного, життєві цінності (якість життя, здоров'я чи нездоров'я тощо), духовні цінності (естетичні, юридичні чи пізнання), цінності священного чи профанного. Ця друга ієрархія є найвирішальнішою для встановлення морального життя.

Стор. 414

А. 1938: "Історія та ідеологія".

Стор. 416

1. Ця дефініція ідеології, сформульована вперше в статті "Ідеологія" (*Recherches philosophiques*. 1937. Т. IV. -> Р. 65-84) знову постане вже в Трьох есе про індустріальну добу, де ідеології подаються як "псевдо-систематичне оформлення глобального бачення історичного світу, бачення, що надає сенсу водночас минулому та теперішньому, та яке виявляє належне в бутті, передбачуване чи бажане майбутнє актуальної реальності" (Aron R. *Trois essais sur l'age industriel*. Paris: Plon, 1966.-Р. 190). Проте, згідно зі Спогадами, визначення ідеології зазнало певної еволюції: "Я надав слову ідеологія точного та вузького сенсу, який наближає її до секу-лярної релігії — визначення, що має більше незручностей аніж переваг. Фанатизм чи міленаризм увесь час йдуть або разом чи або без тотальної системи інтерпретації світу" (Aron R. *Memoires...* Op. cit. - Р. 605) Насправді вже Три есе повідомляють, що "недоречно встановлювати лінію розмежування між ідеологіями, оформленням певної історичної настанови чи певної ієрархії цінностей, невіддільних від будь-якої політики, в будь-якому разі від будь-якої демократичної політики, та глобальними системами інтерпретації, з якими я зарезервував слово ідеологія" (Aron R. *Trois essais sur l'age industriel*. Op. cit.-Р. 215), в тому сенсі, який тоді вже не був сенсом використовуваним у Вступі. Отже існує, в творчості Р. Арона, широке та вузьке розуміння поняття ідеології, одне позначає мінімальні умови розриву з науковим дискурсом (розбіжність з реальністю, "трансцендентність" в тому сенсі, в

якому її розуміє Вступ), інше — систематичне використання цієї розбіжності (марксизм є вибірковим прикладом такого).

Стор. 417

1. Натяк на книгу Д. Лукача Історія та класова свідомість. Студії з марксистської діалектики (1923).

Арон повертається до аналізу роботи Лукача в Уявних марксиз-мах.

Стор. 418

1. Таке визначення ідеології фігурує у вищезгаданій статті "Ідеологія": "Формула "ідеологія є ідеєю мого противника" була б не найгіршим визначенням ідеології" (Recherches philosophiques.1937. Т. IV. — P. 65). Далі тексту розвиває першу версію критики марксистської філософії історії як ідеології.

2. Р. Арон натякає на книгу А. Гює Молодість О. Конта та формування позитивізму (див. нашу прим. 1 до стор. 194), де той ставить собі завданням "домагатись івентаризації та генези ментального універсуму Конта" дивлячись як, в дитинстві та юності "формувався внутрішній світ", в якому вже окреслювався майбутній "великий проповідник" позитивізму.

Стор. 419

1. Чисте правознавство Кельзена розвиває цю критику марксизму в § 26.

Стор. 424

1. Ніцше викладає в § 2 та § 3 другого Недоречного спостереження свій поділ на три історії: "традиціоналістську історію" ("маніакальний інтерес до старих речей"); "критичну історію" ("детальне вивчення", яке, "в інтересах життя" змушує минуле постати "перед його судом"); "монументальну історію" (відбір в минулому "великих речей", яких потребує "людина, що хоче творити").

Класифікація Гегеля розглядається на перших сторінках Вступу до його Лекцій з філософії історії: "оригінальна історія" є безпосередньою історією, яка полягає в розповіді про події, в яких беруть участь або щодо яких є прямі свідчення; "філософська історія" відповідає філософії історії, яка демонструє, що у всеза-гальній історії "все відбувається раціональним чином"; між цими двома є ще "розмірковувальна" чи "рефлексивна історія", історія, що не обмежується розповіддю про події, але звертається до того, що було або задля реконструкції "усієї історії народу, країни чи світу" (всезагальна історія), або задля отримання "уроку, потрібного теперішньому" (прагматична історія), або ще для вироблення "історії історії", що досліджувала б істинність та обґрунтованість історичних розповідей (критична історія), або, зреш-тою, щоб виробити специфічне чи "часткове" бачення ансамблю становлення, конструюючи шляхом абстракції історію мистецтва, права чи релігії (партикулярна історія).

Стор. 425

1. Це визначення суб'єкта історії вільно відсилає до характеристики Маркса в Рукописах 1844 року, де той говорить про історичну реальність людини як про "людську діяльність та людське страждання".

Стор. 433

A. 1938: "Людина в історії: дія".

Стор. 437

1. Це веберівське переконання згадується також в Сучасній німецькій соціології, де Арон нагадує, що на другий день після німецької поразки Вебер вважав, що щонайменше уникнули "ще гіршого, перемоги російського кнута" індивідами (Aron R. *La Sociologie allemande contemporaine*. Op. cit. — P. 127 sq.). Про Вебера та німецьку політику дивись, також, Етапи соціологічної думки.

Стор. 450

1. Цей параграф вочевидь позначений бажанням підкреслити те, що відрізняє дану рефлексію про історичність людини від тез про неї, які, іноді з близькими акцентами, захищаються Гайдегером у Бутті та часі (1927). У своєму повідомленні про цю роботи Арон пише: "Історія становить в Sein und Zeit вимір онтологічної думки тому, що сама людина є історичною істотою. Перед обличчям ніщо, жах якого дається їй безпосередньо, вона живе в турботі та ризикує втратитись в розмовах чи в анонімності, якщо не вирішить щодо себе самої, якщо не вибере себе саму, надаючи своєму життю сенсу стосовно смерті, якщо не об'єднає виміри часу, які є вимірами самого її буття. А історія-наука є передусім пошуком рішень, які інші люди прийняли щодо свого призначення. Інституції, об'єкти, належать історії лише в другу чергу. Первинною є людина, яка має історію оскільки її життя визначається темпоральністю та дається їй самій лише через визначення щодо смерті." (*Annales sociologiques*. - 1934. - serie A, fasc. 1. - P. 194.)

Стор. 464

1. До цієї тези бергсонівської доктрини свободи (точніше формулювання, яке в Есе про безпосередні дані свідомості (1888) дає Бергсон) Арон повернеться та розвиватиме в статті "Роздуми про бергсонівську філософію", опублікованій у *France libre* в травні 1941 році під псевдонімом Рене Авор, через кілька місяців після смерті Бергсона.

1, Завдяки вказівкам о. Фесара та Спогадам нам відомі заперечення, які викликала під час захисту дисертації формула "екзистенція є діалектичною, інакше кажучи, драматичною" у Л. Брюнсквіка. В опозицію своїй власній концепції діалектики як "єдності без драми", викладеній в статті "Про справжнє та хибне навернення" (1931), Л. Брюнсквік визначив аронівську "діалектику" як "драму без єдності", підкреслюючи таким чином, що твір відмовляється надавати драмі людської екзистенції, як екзистенції історичної, когерентності становлення і, внаслідок цього, на його думку, ставить під сумнів раціоналізм. З приводу цього звинувачення Спогади нагадують як о. Фесар у своїй книзі намагався захищати Вступ демонструючи, що тут зберігається можливість уніфікації становлення на основі якоїсь трансценденції. Однак повертаючись до свого діалогу з о. Фесаром Р. Арон відкидає таку інтерпретацію: "водночас природнича та людська, історія залишається насправді драмою без єдності", оскільки її можливий сенс надається їй лише за допомогою регулятивного, а отже суб'єктивного, припущення кінця історії, що розуміється як "Ідея Розуму в кантівському сенсі". Нарешті стосовно того, що "стиль останніх рядків дисертації" може здатись "сьогодні надто патетичним". Спогади уточнюють: "Ні сатанинський, ні безнадійний я жив на початку світової війни, прихід якої мої судді з зали Луї Ліар не відчували" (Aron R. Memoires... Op. cit. -P. 129). Отже висновки Вступу можна таким чином пов'язати з висновками Спогадів, де встановлюється філософське значення того, що можна назвати духом часу: "Майже пів-століття тому я писав, що наша історична умова є драматичною. Потрібно говорити драматичною чи трагічною? З певного погляду так, трагічне виглядає краще ніж драматичне. Трагічною є необхідність забезпечуватись від загрози ядерного бомбардування; трагічним є вибір між накопиченням традиційної зброї та ядерною загрозою; трагічним є руйнування старих культур індустріальною цивілізацією, але трагедія буде останнім словом лише якщо щасливе закінчення, поза межами трагедії, не^буде навіть мислимим. Я продовжую дотримуватись думки про щасливий кінець десь далеко за межами політичного горизонту, про Ідею Розуму." (Ibid. — P. 741).

1. Сторінки Вступу, що цитуються о. Фесаром подаються за нашим виданням.



Стор. 4

В українській мові слово громадянин вказує передусім на зв'язок людини з певною державою чи з певною спільнотою (громадою) і, враховуючи національний політичний досвід і національну політичну культуру, скоріше на зв'язок належності та підлеглості (законам, порядкам і, значною мірою, тим, хто слідує за їхнім дотриманням); Р. Арон розуміє цей термін передусім в сенсі ари-стотелівської політичної тварини (сукупність яких складає Сіте, Поліс, політичну спільноту), яка приречена на життя в суспільстві, а отже безпосередньо причетна до історії.

Стор. 9

Зазвичай плутанина зі словами історизм та історицизм виникає внаслідок зіткнення різних традицій, як ідейних так і лінгвістичних. В успадкованій нами традиції під історизмом загалом мається на увазі принцип, згідно з яким суспільні та людські явища розглядаються з погляду їхньої історії та їхнього місця в історії. У Вступі Арон вживає тільки термін історизм, причому цей термін відверто зближається з релятивізмом, тобто надаванням історичності переважного значення, що пояснюється як впливом, так і певним ставленням до німецької традиції (ставленням відмінним від нашого випадку). Згодом Арон, внаслідок знайомства з англосаксонською традицією, вживає і термін історицизм, чим і викликане це зауваження. Про зіткнення німецької та англосаксонської традицій розуміння історизму див. передмову В. Лісового до роботи: Поппер К. Злиденність історизму. Київ: Абрис, 1994.

Стор. 11

Беотієць — людина з важким характером, грубим смаком, недовірлива і нечутлива до мистецтва, науки.

Стор. 18

Арон часто вживає термін *spirituel*, який перекладається українською як духовний. Значення цих слів в українській та французькій мовах не зовсім збігаються, проте українське слово, попри широке і, значною мірою, переносне вживання, зберігає все-таки своє первісне значення. Вживання цього слова Ароном дозволяє припустити, що воно у нього позначене німецьким поняттям *Geist*, звідси і таке часте та не зовсім типове для французької лексики широке вживання терміну духовного як того, що позначене чи є результатом діяльності духу. Про прилагодження німецької термінології до французької свідчить, зокрема, прим.

французького видавця до стор. 171. Звідси, можливо, і нетипове, особливо в множині, вживання слова *conscience* яке передається українським *свідомість*. В більшості випадків замість нього могло б стояти французьке *esprit*, але можливо це слово, від якого похідним є духовне, зарезервоване за своєю похідною.

Стор. 24

Пробабілізм у вузькому сенсі — доктрина, згідно з якою людський розум не може досягнути абсолютної певності, але здатен дійти ймовірних припущень. Встановлення ймовірності тут протиставляється встановленню законів.

Стор. 26

Антицедент — те, що передує, в часовому порядку чи порядку логічного слідування, певній події чи факту.

Стор. 27

...від індивідуальної підстави до універсального Розуму — французьке *raison* може означати як підставу, так і розум. Щодо порядку ці значення збігаються: розум є підставою (розумного) порядку. *Raison* з великої літери зазвичай позначає розум, що є вищим принципом, абсолютною нормою людської думки. В таких випадках переклад зберігає велику Р.

Стор. 61

Інтелігібельність — характер, що уможливує осягання сенсу. У французькій буденній мові зазвичай вживається в значенні зрозумілості. Ми залишаємо тут латинське слово, бо: а) йдеться про можливість розуміння взагалі, яке протиставляється неможливості розуміння, а не про розуміння у важливому для Арона сенсі *Verstehen*, що як інструмент пізнання протиставляється поясненню; б) з подібних міркувань українське слово *умосяжність* також було б недоречним, бо *умосяжне* зазвичай протиставляється в пізнанні чуттєвому, чого в даному контексті немає.

Стор. 76

Французьке *je* в певному сенсі є об'єктивованим Я; це займенник, що вживається у звичайних дієслівних конструкціях, так само як ти, він, тощо: я є (*je suis*), ти є, він є..., тоді як тої позначає самість Я (самість суб'єктивну, а не самість об'єктивовану — *soi*), підкреслюючи суб'єктивність: *moi, je suis*, або власний простір Я: *c'est moi* (пор. з англ. / та те). Поза межами цього порівняння Арон вживає тої, що передається як Я; я в значенні *je* передається курсивом.

Стор. 100 Спрямованість на ідею.

Стор. 127

Економіка та суспільство (1922).

Стор. 186

елементарні форми релігійного життя — назва та головна тема книги Дюркгайма. При перекладі назви цієї книги ми дотримуємося назви її українського видання — Первісні форми релігійного життя (Київ: Юніверс, 2002).

Стор. 276

Аномік — той, хто не відповідає законові, хто не є організованим в певному порядку; хто демонструє аномалію.

Стор. 305

Ці опозиції є приводом уточнити стратегію, прийняту в тексті. Сингулярність позначає те, що стосується окремого, одиничного предмету чи факту. Категорія сингулярного протистоїть категоріям загального та партикулярного. Латинському слову сингулярне перевага віддається передусім тому, що воно дає змогу утворити ще одну опозицію: сингулярне-регулярне, тобто те, що трапляється один раз та трапляється часто. У випадку партикулярного (*partic-ulier*) латинське слово вживається, зокрема, і для того, щоб відрізнити його від часткового (*partiel*).

Стор. 310

День дюпів — 11 листопада 1630 року Людовік XIII видав кардиналу Рішельє його противників (дюпів), яким раніше пообіцяв видати самого Рішельє.

Стор. 316

Французьке *legalite* в епістемологічному сенсі означає відповідність закону, тому *legatе*, *legalite* перекладається в тексті як закономірне, закономірність.

Стор. 347

*Ruse de la Raison* - непередбачуваність розуму чи підстави діяльності, неможливість повністю прорахувати навіть раціональні та однозначно детерміновані системи. Див. з цього приводу також прим. французького видавця до стор. 356.

Стор. 357

Словосполучення *conception du monde*, яке Арон вживає як відповідник німецького *Weltanschauung*, перекладається як світогляд.

Стор. 403

Агностицизм — доктрина, що визнає непізнаним все, що виходить поза межі позитивного знання.

Стор. 442

Спойлз-система — система, згідно з якою на всі державні пости призначаються члени чи прихильники партії, що перемогла на виборах.

Реймон Арон був автором виняткової проникливості та працездатності. Він залишив по собі десятки ґрунтовних творів у різних галузях знання, і повний аналіз його творчості, чи хоча б одного з її аспектів, потребував би, щонайменше, порівнюваної компетентності та зусиль, а будь-якій його інтелектуальній біографії дуже важко змагатися з його справді монументальними Спогадами. Зрештою, післямова перекладача не повинна конкурувати з перекладеним твором у аналізі розглядуваних там проблем, тим більше, що французький видавець Вступу до філософії історії та дослідник творчості Арона Сільвія Мезюр спорядила пропоноване видання ґрунтовними коментарями, здатними максимально посприяти розумінню філософської складової Вступу і його місця в межах проекту критики історичного розуму. Українському ж видавцю залишилось лише зробити зауваження з приводу жанру, обставин написання та сприйняття, а також ролі цієї книги у творчості Арона, які полегшать українському читачеві розуміння її контексту.

Реймон Арон народився в 1905 році в типовій для того часу єврейській буржуазній сім'ї: його батько був університетським викладачем права, мати — домогосподаркою. Обидвоє були вихідцями та спадкоємцями торгово-промислових родин, що дозволяло їм вести стабільне й забезпечене життя рантє, тому дитинство та юність Арона були спокійними і в певному сенсі традиційними для цього кола. Він вступає до ліцею у Вер-салі, де жила родина, потім — на підготовче відділення ліцею Кондорсе в Парижі, а в 1924 році — до Вищої нормальної школи, найпрестижнішого гуманітарного навчального закладу; після її закінчення Арон готується до викладацької кар'єри і успішно проходить агрегаційний конкурс. Навіть перша світова війна не порушила спокою цього життя — "дихання історії" Реймон Арон відчув уже будучи студентом, зіткнувшись із політичною нестабільністю, а згодом — і з великою економічною

кризою кінця 1920-х років, коли крах на біржі позбавив його батьків усіх статків.

Французьке суспільство того часу перебувало у "f\* пригніченому стані, воно досить болісно переживало і свій досвід першої світової війни (з одного боку, шок втрат, з іншого — сп'яніння від патріотизму та неминуче похмілля після нього) і було досить глухим до її можливих наслідків — тих наслідків, які вели до другої світової. Політики та інтелектуали були поділені на лівих, переважно соціалістів та їхніх симпатиків, і правих, переважно католиків. І ті й інші були позначені впливом своїх ідейних догм і, можливо, не помічали, що власне французька політика все більше і більше втрачає автономію, що ідеї не завжди реалізуються у світі так, як хотілось би. Так, соціалісти були проти втручання Франції у німецьку політику, проти окупації Рейнської області, але повністю ігнорували такий аспект цього питання, як постання у Німеччині націонал-соціалізму. Французькі інтелектуали того часу розривались між крайнощами пацифізму і повного невтручання в політику та неможливістю її уникнути. Про гостроту та суперечливість такої позиції свідчить такий епізод: студенти Вищої нормальної школи як у активній, так і в пасивній формі протестували проти обов'язкової військової підготовки, хоча вона закінчувалась іспитом, успішне складання якого давало можливість вступити до офіцерської школи і тим самим скоротити строк обов'язкової військової служби після закінчення навчання з 18 до 6 місяців. Ні Арон, ні Сартр, ні Мерло-Понті, ні багато інших не приклали достатньо зусиль, щоб скласти цей іспит, і провели по 18 місяців у війську.

Після служби в армії Арон приймає запрошення на посаду асистента французької мови в Німеччині і працює в Кьольнському, а потім у Берлінському університетах (1930-1933). Там він зіткнувся з двома явищами німецькою філософією і соціологією та політичною ситуацією в Німеччині, що дуже швидко підказало йому предмет його наукового зацікавлення. Німецький

досвід визначив як інтелектуальне тло, так і екзистенційну напругу його докторської дисертації, яка стала подією, майже скандалом, в університетському житті Парижа, про що свідчать тексти Додатків до нашого видання. Поза бурхливими емоціями цих текстів можна побачити сліди як особистих, так й інтелектуальних протистоянь. Особистих, бо Реймон Арон не просто виступив проти французької філософської та соціологічної традиції (традиції Дюркгайма), він був вихідцем з того тісного корпоративного середовища, проти якого повстав його батько був університетським викладачем, Дюркгайм був далеким родичем Аронів, а рідний племінник та ідейний спадкоємець Дюркгайма Марсель Мос називав Арона кузеном.

Можливо, ці особисті нюанси не мають прямого стосунку до ідейної складової твору, проте вони можуть пояснити те напруження, що мало місце не лише під час захисту, а й у самому тексті Вступу, напруження, яке, безперечно, і було двигуном написання саме такої дисертації — першого серйозного твору молодого філософа, що подолав у собі "страх чистого аркуша" та знайшов тематику, яка давала йому вихід поза межі академічної схоластики, вихід з особистого та інтелектуального тупика, заради чого варто було пожертвувати корпоративними інтересами та, можливо, університетською кар'єрою.

Міжвоєнна філософія у Франції була позначена впливом ще довоєнної системи викладання, адаптованої передусім для зручності викладання та контролю -екзаменів, конкурсів тощо. Перелік текстів та авторів, що фігурували в програмах, був досить обмеженим — це "класична" філософія до Канта включно та французькі "метри" - Конт, Дюркгайм, Бергсон. За свідченням Венсана Декомба, автора нарису з історії філософії у Франції середини ХХ століття, на початку цього періоду французька "університетська філософія, яка виявилась наділеною державницькою функцією пояснювати учням легітимність республіканських інституцій", була представлена двома панівними напрямками: "дюркгаймівською

соціологією та неокантіантським раціоналізмом ... втіленим Брюнсквіком. Останній зрештою взяв гору"\* . Всі ці автори і тексти були покликані виховати в учнів ліцеїв та студентів університетів культуру роботи з текстами: навички аналізу, аргументації, витлумачення, тобто передусім дидактичні навички. Французька філософія того часу була значною мірою замкнута на собі, сучасні їй німецькі та англо-сак-сонські течії були майже невідомими.

Філософська тематика того часу зводилась переважно до історії філософії. В ній не було місця якійсь "метафізиці", бо пошук істини на думку тодішніх філософських авторитетів був цариною науки, а філософія могла лише бути або систематизатором наукового знання, або суто академічною дисципліною, історією філософії, яка з'ясовувала істину суперечок минулого. Через це ще під час навчання перед Ароном постав непростий вибір подальшої наукової спеціалізації — історію філософії він відкинув як надто догматичну та академічну дисципліну. Він спробував вивчати "науки", і вже наприкінці свого навчання у Вищій нормальній школі розпочав студії з біології. Проте і тут він наштовхнувся на той самий догматизм — він захопився Генетикою і зі здивуванням відкрив, що професор кафедри загальної біології Сорбони раз і назавжди проголосив своє неприйняття Генетики, манделізму та подібних "псевдотеорій". Таким був дух того часу. Філософи (Брюнсквік, Бугле) не вірили в психоаналіз і не хотіли чути про нього, багато хто з науковців не вірив у генетику чи релятивізм Айнштейна — речі, що стануть необхідним елементом наукового та філософського пейзажу ХХ століття, вважались тоді непідтвердженими гіпотезами. Реймону Арону залишалось або продовжити шлях своїх учителів і попередників, або шукати іншого виходу. Зрештою, ще одним мотивом для нього було неприйняття кабінетного існування ученого, що служить університету, а не суспільству, хоча він ніколи не схи-



лявся до кар'єри політика чи інтелектуала в політиці, його більше цікавив науковий аналіз самого життя суспільства.

Але й таке спрямування виходило за межі академічних канонів. Французька філософія була байдужа до будь-якої історії, окрім історії наук, до всього, що не було прогресом. Жан Іполіт, один з найбільших популяризаторів філософії Гегеля у Франції, написав у своєму Вступі до філософії історії Гегеля: "від Декарта до Бергсона наша філософія здається відмовилась від історії"\*.

Шлях до аналізу історії лежить для філософа через філософію історії. На першій же сторінці своєї Критичної філософії історії Арон напише, що традиційна філософія історії завершується Гегелем, а нова філософія історії починає з відмови від гегельянства. Проте, щоб відмовитись, потрібно було знати, а Гегель тоді не належав до програмних авторів французьких університетів. Знайомству з Гегелем значно посприяло відвідування семінарів Александра Кожева (Кожевніко-ва), філософа російського походження, що завершив університетську освіту в Німеччині. В середині 1930-х років він сформував навколо своїх семінарів, присвячених Феноменології духу, невеликий гурток, до якого належав і Арон. Вплив Кожева на Арона був настільки значним, що у своїх Спогадах він називає його найви-датнішим філософом із тих, кого він знав взагалі.

Академічна маргінальність гегельянства (з легким нальотом езотеризму, навіяним особистістю Кожева, який вважав себе останнім гегельянцем на планеті) в міжвоєнній Франції зміниться після другої світової добою панування у французькій думці "трех Г": Гегеля, Гусерля, Гайдегера, яким в кінці 1960-х прийдуть на зміну "три метри підозри": Маркс, Ніцше, Фройд. Але інтелектуальний нонконформізм чи критична настанова Арона, ореол яких буде супроводжувати його все життя, проявились вже на початку його кар'єри: він хотів познайомитись з думкою Канта та Гегеля, але не хотів бути епігоном їхніх ідей, він не став гегельянцем

ні до, ні після війни так само, як не став кантіанцем під час навчання (хоча присвятив Канту дипломну роботу). Він не впавав також у антидогматичну, антипозитивістську крайність — філософувати про все і ні про що, у спосіб легітимований згодом авторитетом "метрів підозри" і утверджений після 1968 року "новими філософами". Якщо спробувати описати ідейну конфігурацію, яка визначила Реймона Арона як мислителя, то вона якнайкраще висловлена сучасним французьким філософом Марселем Гоше: "наша філософська сучасність окреслена ... трьома великими іменами: Де-карт, Кант, Гегель. Суб'єкт, критика, історія: три виміри, на які ми приречені...".

Насправді Гегель мало присутній на сторінках Вступу, представником ідеї історії тут частіше виступає Маркс; для Арона інтерес до марксизму був однілі із поштовхів до написання Вступу до філософії історії. Фахівцем з марксизму в тодішній Франції вважався директор Вищої нормальної школи Селестен Бугле (що виявився єдиним паризьким професором, здатним керувати дипломною роботою Клода Леві-Строса, присвяченою історичному матеріалізму), під керівництвом якого Арон працював у Центрі соціальної документації. (Саме в цьому Центрі Бугле дозволив відкрити французьке бюро франкфуртського Institut für Sozialforschung, яке видавало Zeitschrift für Sozialforschung, де часто публікував повідомлення Арон.) Але це був не той марксизм, який знаємо ми, і не той, який зробив Маркса "метром підозри" — академічний марксизм, відомий Бугле, після піднесення кінця XIX століття зазнав занепаду, і тільки революція 1917 року, а згодом і публікація в 1931-1932 роках ранніх творів Маркса, вдихнула в нього нове життя. Якоюсь мірою Селестен Бугле був індикатором різниці поколінь — у свій час він, так само як і Арон, Сартр, Мерло-Понті та інші, стажувався кілька років у Німеччині, але наслідком його поїздки стала лише унікальна бібліографічна обізнаність, тоді як для його вихованців така поїздка стала вирішальною,

вони привезли звідти те, що визначатиме інтелектуалі, ний пейзаж післявоєнної Франції.

Кажучи про поїздку до Німеччини, важливо підкреслити не лише інтелектуальну відкритість Арона, а і його своєрідну політичну чутливість, які дали йому змогу осягнути хід подій, що незабаром повинні були зачепити усіх. Ця історична складова Вступу, що залишилась на той час непомітною не лише для його екзаменаторів, а й значною мірою для його товаришів, стане виразнішою, якщо порівняти її з історичною генезою іншої книги — Злиденності історизму К. Поппера. І хоча і полемічна тональність, і академічний реєстр і, зрештою, ідейна традиція є доволі відмінними, їх об'єднує спроба окреслити можливі підходи до осмислення конкретної історичної ситуації і, що особливо вражає, схожість обставин, які спровокували їхнє написання\*.

Таким чином, у Вступі до філософії історії вже помітна проблематика, що стане визначальною для цілого покоління французьких філософів, яке сформувалось в міжвоєнний час, і визначить інтелектуальний клімат Франції (і не тільки) після війни — проблеми буття людини у світі, діалектики екзистенції та історії проходять лейтмотивом крізь такі різні за жанром, спрямуванням та датами виходу програмні роботи представників цього покоління: Вступ до філософії історії Арона, Буття та ніщо Сартра, Феноменологія сприйняття Мерло-Понті та Первісне мислення Леві-Строса.

Вироблення життєвої настанови перед обличчям історичної ситуації, відгомін якого відчувається у Четвертій частині Вступу, було не лише теоретичною проблемою — друга світова війна дуже швидко перевела її в практичну площину. Війна значною мірою визначила подальшу кар'єру Реймона Арона — на чотири роки війни Арон стає головним редактором голістського журналу Вільна Франція. Ця обставина, а також післявоєнна журналістська діяльність Арона не зробила його політично правим інтелектуалом, близьким до голізму.

Сержант французької армії Арон відмовився капітулювати та визнати маршала Петена своїм головнокомандувачем — він емігрував у Англію та вступив до військ генерала де Голя, які продовжували боротьбу з фашизмом. У політичному відношенні Арон завжди зберігав щодо де Голя критичну настанову, навіть під час війни. Після війни Реймон Арон продовжив журналістську діяльність, тридцять років пропрацювавши автором редакційної колонки Фігаро. Суспільний та політичний ангажемент французьких інтелектуалів після війни став поширеним явищем, про що також свідчить приклад Сартра та Мерло-Понті. Саме цей політичний ангажемент і стає в 1946 році приводом для розриву дружніх стосунків із Сартром, бо Сартр все більше і більше втягувався в політичну боротьбу на одному боці, а Арон намагався зберегти критичне ставлення, а отже, й незалежність від політичних партій. Ця критична настанова щодо політики, яка переросла в критичну настанову щодо інтелектуалів, котрі служили скоріше політиці, аніж своєму покликанню, і викликала появу Опіуму для інтелектуалів (1965) та Невловимої революції (1968) — робіт, що зробили Арона символом інтелектуального нонконформізму і предметом ненависті лівої "інтелігенції". Саме через них в 1968 році студенти писали на стінах університетів: Краще помилятись разом із Сартром, аніж мати рацію разом з Ароном. Книга Арона Від однієї святої родини до іншої. Есе про уявні марк-сизми (1969) була одним з останніх акордів великих ідеологічних дебатів у Франції, що ніби позначив кінець впливу сформованого у міжвоєнний час покоління.

В 1955 році Арон повертається до університетської кар'єри — він обирається на кафедру соціології Сорбо-ни. Тут Реймон Арон відбувається як соціолог, він публікує свої лекції з соціології, які роблять його знаменитим: Вісімнадцять лекцій про індустріальне суспільство (1963), Боротьба класів (1964), Демократія та тоталітаризм (1965). Арон-соціолог не обмежується лекціями, він засновує Центр європейської соціології, де виростає немало видатних соціологів, зокрема П'єр

Бурдье. Шедевром Арона-соціолога стають Етапи соціологічної думки (1967). Бажаючи вийти за межі позитивістської соціології і знайти точки перетину соціології та філософської проблематики, поєднати можливість дослідження суспільства та можливість політичного вибору в суспільстві, Арон вводить в історію соціології Монтеस्कьє, Токвіля і Макса Вебера. Загалом вплив Вебера на Арона важко переоцінити як в галузі філософії історії, так і в галузі соціології — саме соціологія Макса Вебера була для Арона засобом подолання контівсько-дюркгаймівської традиції соціології.

В 1970 році Арона обирають професором Колеж де Франс, де у своїх лекціях він повертається до проблематики філософії історії, розпочатої Вступом і продовженої в численних статтях. Але найбільше Арона-дослідника цікавили проблеми війни і миру, що отримало розвиток в його роботах Війна за війною (1951), Мир та війна між: націями (1961). У 1976 році він публікує монументальне Мислити війну, Клаузевіц, що часто вважають головним твором його життя.

Один лише вибірковий перелік книг Арона дає змогу оцінити розвиток в його творчості настанови, яка стала відправною точкою Вступу, а також значення його філософії історії, що виявилась настільки ефективним інструментом пізнання в сфері історії, соціології, міжнародних відносин, історії ідей. Не можна не погодитись з думкою учня Арона, П'єра Манана, що саме у філософії історії (чи філософській настанові щодо історії), виробленій у Вступі, криється розгадка того, чому "в подальшій кар'єрі Реймона Арона філософ, у вузькому і академічному сенсі цього слова, відійшов на задній план. Події, інституції, суспільства повинні розглядатись і розумітись у їхньому власному значенні, а не на основі такої філософії історії, яка виходячи за межі розуму, скасовувала б їхню випадковість та розкладала їхню індивідуальність. Зрозуміти події в їхньому власному значенні означає зрозуміти наміри та дії історичних діячів".

Філософія історії, намічена у Вступі, не зводиться до того вузького академічного сенсу, який їй часто приписується як галузі філософського знання в окремих традиціях, так само як історичні дослідження та соціально-політичний аналіз Арона не вписуються в традиційні для цих наукових дисциплін підходи. Для історика позитивістського спрямування філософія історії може існувати лише як епістемологія історії, що постачає йому концепти та підтверджує науковість його роботи; для філософа спекулятивного спрямування філософія історії здатна замінити саму історію, де уявлене минуле стає такою самою емпірією, як для історика — реальне. Французький історик і опонент Арона Поль Вейн так описав цю альтернативу: "філософія історії є сьогодні мертвим жанром чи, щонайменше, жанром, що зберігся лише у її епігонів популяризаторського стибу, таких як Шпенглер. ... Життєздатними є лише дві крайні форми філософії історії: провіденціалізм Граду Божого та історична епістемологія"\*.

Філософія історії Арона має не лише теоретичне значення, до якого її могли б звести вищезгадані розуміння історика-позитивіста та спекулятивного філософа, вона не належить до жодного з цих підрозділів, її первнем є з'ясування історичної ситуації людини, її можливостей позиціонувати себе в історії, а отже пізнавати історію (не тільки минуле, а й історичну ситуацію свого часу) і діяти в історії, в ситуації історичного вибору.

Слід зазначити, що після другої світової війни інтелектуальне поле історичних досліджень змінилося. Як зазначає угорський історик Сорін Антогі, "після війни відбулось майже повне розмежування, з одного боку, історії та політичної науки, з іншого — історичних досліджень та пізнання історії. Цей розрив, що увесь час збільшується, робить можливою чудову кар'єру філософа/теоретика історії за умови майже повного незнання історії"\*\*\*. На фоні такої "нової гуманітаристи-

ки" дослідження Арона, що поєднують прискіпливе ставлення до фактів та чітке розуміння того, що таке факт і що таке прискіпливість, тобто настанову історика і утримання всіх можливих сенсів та наслідків цієї настанови, є свідченням плідності аронівської філософії історії — філософії історії, покликаної поєднати вимоги наукової строгості та філософської рефлексії.

Ще один аспект творчості Арона, який не можна обминути в нашій передмові. Його образ послідовного ан-тикомуніста продовжує залишатись незрозумілим у нашому пострадянському світі, де комунізму часто схильні протиставляти крайні праві варіанти антикомунізму, що так само, як і комунізм виключають людські права та свободи. Ставлення Арона до марксизму як теорії, так само як і до практики комунізму чи до практики ліберальних суспільств є прикладом тієї критичної рефлексії, теоретичні основи якої були розроблені у Вступі до філософії історії. В чому значення цієї книги для нас сьогодні, через 70 років після її написання?

Ми пропустили практично все "коротке ХХ століття", ми не встигли засвоїти інтелектуальні здобутки кінця ХІХ — початку ХХ століть, пройшли повз ідеї Гегеля ХХ століття і опинилися в "ситуації постмодерну", не будучи свідками його генези. Мабуть через це Арон-філософ буде цікавим, бо\*трактує авторів, які заледве увійшли до наших університетських програм, але з цієї самої причини може сприйматись і як застарілий, бо є учасником дискусії, відголоски якої сьогодні вже часто малозрозумілі та іноді вважаються подоланим минулим. Хоча з огляду на надзвичайну популярність Шпенглера, Тойнбі та інших "традиційних філософів історії", на рівень дискусій навколо історії як науки в сучасній Україні можна сказати, що Вступ до філософії історії Реймона Арона саме на часі.

Сергій Йосипенко

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин 69  
Айнштайн Альберт 167, 187  
Александр (Македонський)  
236, 237  
Ален 79, 443, 458  
Аристотель 232
- Бер Анрі 336  
Бергсон Анрі 38, 232  
Бісмарк Отто фон 213  
Брюнсквік Леон 168, 473, 474,  
483-485  
Буланже Жорж 177
- Вайль Ерік 15  
Валері Поль 150  
Вало Каміль 253  
Вебер Альфред 386  
Вебер Макс 59, 96, 126-129, 131,  
132, 175, 179, 192, 195, 196,  
202, 213, 214, 216-218, 220,  
242, 254, 265, 269, 270, 271,  
274, 305, 321, 345, 359-364,  
384, 437, 442, 443, 470, 471,  
477-481, 486, 495, 505  
Візе Леопольд фон 96
- Гальбакс Моріс 260, 278, 279,  
281, 474, 486  
Гартман Ніколай 99, 336  
Гегель Георг Вільгельм Фрідріх  
59, 133, 381-383, 385, 424,  
477  
Гінденбург Пауль фон 136, 137  
Гітлер Адольф 136, 137, 177,  
477, 499  
Гусерль Едмунд 69, 81, 187, 402
- Галтон Френсіс 351  
Готт-Отлієнфельд Фрідріх фон  
44  
Грешем Томас 273
- Дантон Жорж 139, 307  
Дарвін Чарльз 31-33, 36, 37, 190  
Декарт Рене 81, 189  
Дельмас Андре 281  
Дільтей Вільгельм 62-64, 99,  
171, 192, 200, 201, 371, 401,  
402, 451, 452, 470, 471,  
477-481, 486  
Дюркгайм Еміль 98, 183, 185,  
252, 265-269, 271, 274, 276,  
277, 307, 365, 400
- Зімелъ Георг 60, 81, 100, 126,  
131, 149, 150, 407, 470, 471,  
477-479, 481, 486
- Ісус Христос 433
- Йоан Безземельний 149
- Кант Імануїл 60, 129, 130, 132,  
133, 189, 229, 383, 479, 486,  
509  
Кауфман Фелікс 227  
Кельзен Ганс 156, 419  
Кеплер Йоган 61, 165, 486  
Кольрі Моріс 35, 38  
Конт Огюст 148, 208, 266, 309,  
315, 336, 381-383, 418  
Корде Шарлота 175  
Кроче Бенедетто 381  
Крю Роберт Лоялті 150  
Ксенополь Александр-Деметр 59  
Курно Антуан-Огюстен 21-30,  
42, 44, 58, 232-234, 372  
Кювьє Жорж 35
- Ламарк Жан-Батіст 31, 32, 36,  
190  
Лампрехт Карл 325  
Ландрі Адольф 294, 299  
Ларошфуко Франсуа де 79  
Леві-Брюль Люсьєн 143, 183, 495



- Леруа Едуард 37  
 Людовик XVI 141  
 Лукач Дьєрдь 417  
 Лютер Мартін 237
- Магомет 237  
 Майнске Фрідріх 336  
 Малерб Кретьєн-Гійом 119  
 Мальро Андре 15, 67  
 Мангайм Карл 394, 480  
 Манту Поль 188  
 Маріот Едме 247  
 Маркс Карл 129, 319, 335, 382,  
 418, 428, 433, 443, 449  
 Матьє Альберт 139, 364  
 Міл (Стюарт Міл) Джон 207,  
 208, 250, 288, 290, 294  
 Міхельсон Альберт 167, 182  
 Мірабо Віктор 139, 307  
 Морас Шарль 439  
 Мусоліні Беніто 136, 137
- Наполеон 138, 212, 494, 498, 499  
 Ніцше Фрідріх 384, 424, 479
- Парето Вільфредо 146, 319, 323,  
 442  
 Платон 123, 135  
 Пруст Марсель 70, 118
- Раваяк Франсуа 175  
 Рікерт Гайнріх 59, 174, 179, 192,  
 385, 470, 471, 477, 478, 481,  
 486  
 Рішельє Арман (Жан дю Плєсі)  
 137  
 Робесп'єр Максимільян 139, 307  
 Русо Жан-Жак 118, 119, 199  
 Рюїс Реймон 55
- Сім'ян Франсуа 157, 185, 246,  
 250, 287, 288, 290-292,  
 294-301, 305-307, 316, 318,  
 344, 365, 487
- Сократ 69  
 Сорокін Пітірім 264, 322  
 Спартак 146  
 Стендаль 150
- Тюнен Йоган Гайнріх фон 273  
 Тойнбі Арнольд 199, 325  
 Толстой Лев 150  
 Трьольч Ернст 394, 396, 398,  
 435, 480
- Фідій 175  
 Фрідріх II 175  
 Фройд Зігмунд 62, 79
- Цезар Гай Юлій 42, 179, 374,  
 494
- Чінгісхан 237
- Шелер Макс 146, 183, 203, 204,  
 336-339, 369, 392, 394, 400,  
 407-409  
 Шпенглер Освальд 164, 199,  
 325, 326, 383  
 Шпрангер Едуард 62  
 Шюц Альфред 73
- Ясперс Карл 62-64, 202

<b>Попередні зауваги</b> (передмова до видання 1986 року)		3
<b>Вступ</b>		15
<b>Частина I: Минуле та концепти історії</b>		21
I. Теорія та історія (порядок та випадок)		22
II. Природничі історії		31
III. Природнича історія та людська історія		44
IV. Час та концепти історії		53
<b>Частина II: Становлення людини та історичне розуміння</b>		
Розуміння та значення		61
<i>до історії</i>	66	<b>Розділ 1: Від індивіда до</b>
	67	I. Пізнання себе
	81	II. Пізнання іншого
х та колективна реальність	95	III. Об'єктивний ду
ння	104	IV. Історичне пізна
<i>проблеми та множинність систем</i>		<b>Розділ 2: Духовні універ</b>
	116	<i>інтерпретацій</i>
систем інтерпретацій	117	I. Множинність сист
	126	II. Розуміння ідей
ей	136	III. Розуміння люде
тів	149	IV. Розуміння факт
<i>множинність перспектив</i>	161	<b>Розділ 3: Еволюція та</b>
	164	I. Історія ідей
а інституцій	173	II. Історія фактів та
одження та раціональність		III. Пояснення пох
	182	ретроспективи
ція	191	IV. Людська еволю

Межі розуміння	202
<b>Частина III: Людське становлення та каузальна думка</b>	
Напрямки каузального дослідження	207
<b>Розділ 1: Події та історична каузальність</b>	211
I. Схема історичної каузальності	212
II. Каузальність та відповідальність	221
III. Каузальність та випадок	231
IV. Межі та значення історичної каузальності	239
<b>Розділ 2: Регулярності та соціологічна каузальність</b>	249
I. Природні причини	252
II. Соціальні причини	264
III. Соціальні причини та індивідуальні умови (межі статистичної каузальності)	275
IV. Причина та першодвигун (від каузальності до теорії)	287
<b>Розділ 3: Історичний детермінізм</b>	304
I. Історична каузальність та каузальність соціологічна	305
II. Історичні закони	315
III. Каузальна систематизація	330
IV. Історичний детермінізм	342
Детермінізм та ймовірність	349
Межі каузального синтезу	354
<b>Частина IV: Історія та істина</b>	356
<b>Розділ 1: Межі історичної об'єктивності</b>	357
I. Розуміння та каузальність	358
II. Структура історичного світу (множинність та тотальність)	367
III. Становлення та екзистенція	374
IV. Наука та філософія історії	381

<b>Розділ 2: Межі історичного релятивізму</b>	392
I. Історичний релятивізм	394
II. Подолання історизму	403
III. Філософії історії та ідеології	414
IV. Множинність способів розгляду	422

<b>Розділ 3: Людина та історія</b>	431
I. Людина в історії: вибір та дія	433
II. Історична людина: рішення	445
III. Історія людини: пошук істини	453
IV. Історичний час та свобода	462

### *ДОДАТКИ*

I. Повідомлення про захист Реймоном Ароном дисертації, опубліковане в <i>Revue de metaphysique et de morale</i>	470
II. Розповідь О. Гасторна Фесара про захист Реймона Арона	475
III. <i>Зміст видання 1938 року</i>	489
IV. Три модуси історичної інтелігібельності (1951)	492

Примітки видавця та варіанти	513
Примітки до українського видання	559

Філософія історії Реймона Арона (післямова до українського видання)	563
---	-----

Іменний покажчик	574
------------------	-----

Реймон Арон

## ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

В оформленні першої сторінки обкладинки  
використана робота  
художника *Івана Литвина* “Покинутий рай” (1996)  
з колекції *Оксани Йосипенко*

Науковий редактор – *Єсипенко Д. М.*  
Літературний редактор – *Сапон Н. А.*  
Дизайн та верстка – *Коваль Н. В.*  
Коректор – *Ющенко В. В.*

Підписано до друку 23.03.2005. Формат 84x108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Папір офс. Друк офс. Гарнітура UkrainianTimesET.  
Ум. друк арк. 30,45.  
Наклад 1000 прим. Зам. № 9.

Український Центр духовної культури  
01001, м. Київ, вул. Софіївська, 10

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до державного реєстру видавців і розповсюджувачів видавничої  
продукції серія ДК № 1262 від 06.03.2003 р.