

УДК 316.4

Тамара Кушерець

## ПЕРЕХІД ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ДО РЕАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ У “ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ”

У статті розглядається здійснений такими представниками “філософії життя”, як Ф. Ніцше і В. Дільтей, перехід від трансцендентального до реального суб'єкта історії, який здатний до поліваріативного відкриття напряду історичного процесу, виходячи із власної життєвої соціокультурної ситуації. Під час здійснення такого переходу була відкрита та сфера людської суб'єктивності, яка виявляється практично, тобто у процесі творчої самореалізації.

**Ключові слова:** суб'єкт історії, критична філософія історії, трансцендентальний суб'єкт, реальний суб'єкт, надлюдина.

### **T. Kuserets. A transition from transcendental subject to real subject of history in the Lebensphilosophie**

The article deals with a transition from transcendental subject to real subject of history, a pattern employed by Friedrich Nietzsche and Wilhelm Dilthey, the leading representatives of the Lebensphilosophie. Pathetic criticism of these philosophers' ideas is tied with repudiation a substantial origin of Hegelian absolute Idea inside historic process for such a presentation annihilates individual human creativity. The author shows that Nietzsche's rejection of these ideas is at once a refutation of the presentation that history is to be perceived as a field where essential human powers occur. Nietzsche suggests an idea of history's ability to suppress and paralyze life impulses. It entails a conception of the “eternal recurrence” and an image of Übermensch who is able to resist such an influence. And this perspective would be crucial for mankind. Classical conceptions of the philosophy of history have been criticized because of their dependence on “history of mass”, history of regular and necessary, which presuppose belief in progress. The author highlights these ideas are foundation of elite model of a subject of history, which to the contrast to class and supranational models relies on recognition of privileges but rejects an idea of equality in human relations.

The article emphasizes that the representatives of the Lebensphilosophie radically revisited a modern presentation which identified subject and consciousness. On the contrary, they suggested the new fundamental principle of the human subjectivity, i.e. corporal “ego volo” that has never been used in thinking and self-consciousness. In opposition to rational scientific cognition there was confronted a special experience of immediate merger with being, a stance when consciousness is apprehended as an essential part of life impulse. Now a way to conceive the world is intuition unburdened with concepts and scientific criteria. As the specific reality subjectivity becomes apparent specifically, i.e. in practice by creative self-realization.

**Key words:** subject of history, critical philosophy of history, transcendental subject, real subject, Übermensch

### **T. Кушерець. Переход от трансцендентального к реальному субъекту истории в “философии жизни”**

В статье рассматривается осуществленный такими представителями “философии жизни”, как Ф. Ницше и В. Дильтей, переход от трансцендентального к реальному субъекту, который способ к поливариативному определению направления исторического процесса, исходя из собственной жизненной социокультурной ситуации. Во время осуществления такого перехода была открыта та сфера человеческой субъективности, которая проявляется практически в процессе творческой самоорганизации.

**Ключевые слова:** Субъект истории, критическая философия история, трансцендентальный субъект, реальный субъект, сверхчеловек.

Глибоке розчарування в ідеях Просвітництва і німецької класичної філософії стосовно історії та її суб'єкта знайшло своє відображення у європейській філософській думці другої половини ХІХ ст. в темі “Критики історичного розуму”, що об'єднала представників таких різних напрямків як “філософія життя”, неокантіанство, неогегельянство та неопозитивізм. Її утвердження пов'язано передусім з відмовою від беззастережної віри у можливість людського розуму осягнути глобальний зміст історії людства, розтлумачити його як прогресивно спрямований процес, що приведе до торжества гуманізму і розуму у суспільному житті. У зв'язку з цим критикувалося субстанціональне мислення історичного суб'єкта, що претендував на вияв єдиної першопричини суспільного життя, яка, розгортаючись, в історії стала підґрунтям усіх її подій.

Першими, хто виступив проти догматичних схем історизму, були Ф. Ніцше і В. Дільтей, які відмовляючись від спадку класичного раціоналізму, проголосили категорію життя базовою для розуміння світового устрою, природи та історії. Якщо для класичних історіософських уявлень історія була полем

розгортання людських сутнісних сил, то для Ніцше вона виступила як небезпечна сила, яка здатна подавляти та паралізувати життєві імпульси. “Якщо ви, всупереч усьому, вживетеся в історію великих людей, то вам вдасться витягти звідти верховну заповідь прагнення до зрілості і звільнити себе від паралізуючого виховного впливу епохи, яка бачить свою вигоду в тому, щоб не дозволяти вам стати зрілими, щоб панувати над вашою незрілістю і експлуатувати вас” [7]. Історія постала як необхідне зло, породжене людиною у її життєвих проявах, яка є немислимою без певних культурно-історичних традицій. Звідси Ніцше виводить “закон” однакової корисності історичного та неісторичного для “здоров’я” як індивіда, так і народу чи культури. “За надлишку історії людина перестає бути людиною, а за нестачі неісторичного вона ніколи б не почала і не відважилася бути людиною” [8, с. 245]. З позицій цього закону критикується європейська гуманістична традиція, яка, порушуючи необхідний баланс, пригнічує життєвий імпульс та створює спотворений образ людини.

Своє власне бачення відносин “людина-історія” Ніцше висловлює у міркуваннях про те, що індивід виступає водночас і як охоронець або прихильник традиції, і як такий, що прагне звільнитися від її тиску. Ця різновекторність життєвої настанови лягла в основу розрізнення трьох видів розуміння історії суб’єктом пізнання – монументальної, антикварної та критичної. Так, “монументальна” історія створюється, за Ніцше, для поверхових аналогій великих подій минулого з сьогоденням, що може стати причиною великих страждань, якщо опиниться у руках невігласів. “Антикварна” історія створюється шляхом простого збирання фактів про минуле, які довільно підбираються її розробниками. Німецький філософ виказав свою неприязнь як до довільних спекулятивних конструкцій історії, так і до історії, яка ґрунтується на емпіричних фактах та приховує свій апологетичний пафос через гучні заяви про об’єктивність. Найбільшою цінністю історія набуває тільки у “критичному” варіанті, коли сама стає засобом критики минулого, яке завжди гідне осуду. Ніцше прихильний до історії, яка стає анти-історією, саме такий її варіант він використовував для реконструкції іудейсько-християнських коренів європейської цивілізації, з якою вступив у боротьбу. Узгоджена оповідь про ланцюг історичних подій, за Ніцше, можлива лише в художній формі, яка виступає протиотрутою від “хвороби історії”, притаманної романській культурі. Як взірць німецький мислитель розглядав зразки древньогрецької думки, пов’язаної зі “справжньою” культурою як творчістю, єдністю “жити”, “думати” і “бажати”.

Ніцше ставить під питання традицію філософії модерну самостійно виводити критерії для своєї епохи і звертається до давньогрецького духу. “Він використовує приставну драбину історичного розуму, щоб відкинути її й затвердитися в міфі, як у чомусь іншому, ніж розум” [13, с. 97]. Модерн втратив у його розумінні своє виняткове становище і став лише епохою у довгій історії раціоналізації, яка розпочалася з руйнування міфу, започаткованим Сократовим філософським мисленням та християнством як монотеїстичною релігією. Проте звертання Ніцше до минулого не має нічого спільного з реакційним закликком “Назад до першоджерел!”, в якому проявляється суть телеологічного мислення та протиставляються першопочаток і мета. Таким історизм не позбавляє від духовної кризи індивідуалізованого суспільства, бо він інсценує світ як виставу і перетворює гедоністів-сучасників у пихатих глядачів. Тому “тільки надісторична сила мистецтва, що виснажує себе, у нагальності може принести спасіння від істинної нужди і внутрішньої злиденності сучасних людей” [13, с. 97]. Лише у мистецтві, у найбільш суб’єктивних засобах його вираження модерна людина може доторкнутися до архаїчного. Як стверджує Ю. Габермас, Ніцше не був оригінальним у діонісійському потрактуванні історії, однак він був противником прирівнювання Діоніса і Христа на підставі того, що їх пришествя оновить світ, як це мало місце в романтизмі. Він послідовно проводить ідею очищення естетичного феномену від усіх теоретичних і моральних нашарувань, звільнений від яких творчий дух буде насолоджуватися силою довільності своїх ілюзорних образів. Потенція творення смислів разом з довільно отриманою чуттєвістю утворює неспотворену форму естетичного ядра волі до влади [13, с. 103].

“Критична” історія несумісна з уявленнями про трансцендентального суб’єкта. Ніцше гостро висміював розгортання єдиного субстанціонального начала гегелівської абсолютної ідеї в історії за те, що такі уявлення нівелюють індивідуальну людську творчість. “Не вірте історичній праці, якщо вона не є продуктом рідкісних умів; а ви завжди зумієте помітити якої якості розум історика з тих фактів, через які йому доводиться висловлювати яке-небудь загальне положення чи повторювати ще раз добре відомі речі: істинний історик має володіти здатністю перекарбовувати загальновідоме у дещо нечуване і проголошувати загальну позицію в такій простій і глибокій формі, що при цьому простота не помічається через глибину, а глибина – через простоту” [7]. Пошук глобального смислу історії, на який претендували класичні історіософські концепції, Ніцше критикував за те, що вони були пов’язані передусім з “історією мас”, історією закономірного та необхідного, що приховано передбачало віру у прогрес, яка не узгоджувалася з його власною концепцією “вічного повернення”. Він мріяв про ті часи, коли люди будуть мудро утримуватися від будь-яких спроб створити узагальнюючу історію людства або схему суспільного розвитку, коли місце мас будуть посідати окремі особистості та їх пророцтва: “Я люблю усіх тих, хто схожий на важкі краплі, що падають поодиноці із темних хмар, які повисли над людьми: вони провіщають, що наближається блискавка – і, як пророки, загинуть” [9, с. 10]. Лише

поява у “становленні життя” великих особистостей, на його думку, буде цікавити майбутніх знавців історії, які усвідомлять, що закономірне і масове є лише гальмом для великих звершень або їх слабким відголоском. Своє призначення Ніцше вбачав у тому, щоб бути провісником настання ери надлюдини, для якої людська історія є лише етапом. “Людина – це канат, натягнутий між твариною і надлюдиною – канат над прірвою... В людині великим є те, що вона – міст, а не мета; що можна любити в людині так це те, що вона є перехід і падіння” [9, с. 9]. Омріяна Ніцше надлюдина, позбавлена таких людських вад, як ресентимент і помста, здійснить радикальний розрив з наявною цивілізацією та її основними інститутами: від держави і права до любові та моралі включно. Проголошені Сократом і Христом антиприродні цінності мають поступитися місцем цінностям нової культури, які знаменуватимуть натуралізацію людини та її возз’єднання з природою. Собі Ніцше відвів почесне місце динаміту, який, заявивши про переоцінку цінностей, змінив вектор історичного розвитку, “розрубав історію навпіл”. Вималювана ним схема історичної перспективи подається у поетичній формі, де хоча і присутня ідея звільнення, однак вона позбавлена ретельного раціонального обґрунтування.

Ця обставина не є випадковою, бо закономірно впливає із бажання представників “філософії життя” радикально переглянути новоєвропейське уявлення про ототожнення суб’єкта зі свідомістю. Ніцше намагався показати, що ілюзія очевидності “я мислю” була досягнута чисто граматичним шляхом, який виключав рефлексію семантичного багатства використовуваних термінів, що витісняло із справжнього свідомого життя метафору, символ, міф, свідчення сну та божевілля. Завдяки Декарту запанувала думка, яка пояснює, класифікує та впорядковує, а суб’єкт зводиться до “мислячої речі” або гносеологічного робота. Ніцше відкриває іншу першооснову людської суб’єктивності, ніколи не представлену в думці й самосвідомості – тілесне “ego volo”, яка вказує на роботу тіла та тілесні функції, які й виступають повсюдно посередниками між будь-якими біологічними, психофізіологічними та культурно-історичними процесами, відносинами, подіями. Сліди цієї першооснови повсюдно знаходить природне світло рефлексії, яке може і не поглиблюватися до свідомих форм, а може, навпаки, породжувати їх за участі граматичних структур мови [10, с. 21–22]. Ніцше, таким чином, відтворює у проблемі суб’єкта і розвитку “Я” “досвід тілесності”. З метою досягнення логічної повноти “Ego cogito, ergo sum” він пропонує звернутися до проблеми часу не як до аполлонічної форми його розсудочного мислення, а як до діонісичної форми його “тілесного переживання”, або “тілесного мислення” [3]. Нове світовідчуття повертає людину до “дорефлексивних” зв’язків з життям.

Ніцше стояв біля витоків формування елітарної моделі суб’єкта історії, яка ґрунтувалася на правомірності привілеїв та запереченні ідеї рівності в людських стосунках. “Справедливість каже мені так: “Люди – не рівні”. І вони не повинні стати рівними! Чим була б моя любов до надлюдини, якби я казав інакше?” [9, с. 78]. Ідеальна держава, на думку німецького філософа, має засновуватися на принципах аристократизму, де кожен має чітко визначений статус і вносить посильний вклад у справу “поліпшення роду”. Найкращі, або еліта, наділяються правом і святим обов’язком розкривати свій потенціал у напрямку появи надлюдини, а також використовувати пересічних людей як засіб для досягнення своєї мети. Саме зі здоровою та сильною елітою/аристократією філософ пов’язує розквіт життя в усій його повноті, і, навпаки владу натовпу представляє як силу, що призведе лише до занепаду і смерті. Демократична держава здатна лише знецінити вартість людини, звівши її до рівня посередності. Її інститути забезпечують панування слабких над сильними, натовпу над особистістю. “Держава ототожнюється Ніцше зі знищенням індивідуальності, перетворенням соціуму в стадо, нехтуванням у особистості “жання влади” [4, с. 165]. Демократична держава та особистість у філософській спадщині Ніцше постають ворогами, оскільки така держава прагне зробити прийнятним життя для якомога більшої кількості людей, не даючи можливості “кращим” віддатися владі глобального інстинкту – жання влади.

У філософії Ніцше індивідуалізм із інтелектуальної сфери поширюється на сферу пристрастей, де виразно проступили його анархічні аспекти. Культ героя став наслідком такої трансформації індивідуальної моделі суб’єкта історії, вразливість і вади якої пов’язані з тим, що не всім випадає доля стати ватажками й утверджувати перевагу своєї волі. “Ця філософія, як і всі інші форми анархізму, неминуче приведе, якщо її визнавати, до деспотичного панування тих героїв, яким більше поталанило. А коли така тиранія встановиться, вона придушуватиме в інших ту саму етику, за допомогою якої вона сама піднеслася до влади. Отже, в цілому ця теорія життя сама себе спростовує, бо якщо прийняти її, вона приводить на практиці до чогось десь протилежного: диктаторської держави, в якій індивід тяжко пригноблений” [12, с. 501]. У потоці абсолютного вічного повторення-становлення виникає постать “надлюдини”, яка здатна реалізувати свою волю, утвердити для себе власні цінності, нехтуючи суспільними, але її творчість може бути спрямована проти людського. За іронією долі, у таких твердженнях Ніцше передбачив майбутню долю втілення своїх ідей про “користь” і “шкоду” історії для життя. “Його небезпідставно вважають одним із пророків трагедій ХХ століття, оскільки ідея надлюдини об’єктивно виявилася теоретичним попередником реальних тоталітарних вождів. Однак, як і у випадку з Марксом, швидше за все задум був абсолютно іншим, ніж це продемонструвала історична практика” [11, с. 117]. Попри всі намагання порвати з традицією модерну, “ніцшеанський проект надлюдства є

змістовно близьким до марксизму: ніцшеанське поняття ресентименту відповідає марксистській категорії відчуження” [6, с. 169]. Вони позначають різні модуси втрати людиною власної сутності відповідно в культурній та економічній сферах, а тому основним завданням стає пошук втрачених альтернатив.

Якщо Ніцше у своїх намаганнях радикально розірвати всі зв'язки з філософією історії вдається до утаємничених поетичних описів, то інший представник “філософії життя” В. Дільтей висловлює свої думки в академічній манері, тобто у тій самій формі, у якій були написані класичні історіософські праці, хоча і піддає останні критиці за претензію їх авторів на загальнозначущість та істинність в останній інстанції. Так, він критикував Гегеля за пошук єдиної першооснови, субстанції історичного розвитку людства та спекулятивної конструкції щодо його смислу, виходячи із визнання всезагальної розумної волі. Дільтей пропонує при вирішенні цих питань апелювати не до розгортання об'єктивного духу, а до безпосередньо даного. “Ми сьогодні повинні виходити із реальності життя; в житті тотальність духовних взаємозв'язків здобуває силу. Гегель конструював метафізично, ми аналізуємо реальне” [1, с. 41].

Життя у його варіанті критики історичного розуму постає тотожним історичному становленню духовного (психічного), що об'єктивується у різноманітних феноменах культури. Уявлення про людину як суб'єкта такого історичного розгортання творчих життєвих сил Дільтей пов'язує зі здатністю мислячого і діючого індивіда осягати іманентний смисл у діях інших людей, які включені у важливі культурні ансамблі. Соціальна взаємодія уявляється як така, що пов'язана з розумінням, яке досягається завдяки інтуїції. Лише усвідомлення історичності людини відкриває вільний від “павутиння догматичного мислення” доступ до духовних творінь у всій їхній неповторності. “Реальний історичний процес у нього виявляється розірваним на певні замкнені культурні системи, що існують у межах загальних історичних законів, проте мають свої специфічні варіанти еволюції. Реальна еволюція існує для нього як психотипіка та паралелізм процесів, все те, що має виводитися із порівняльної індукції і що, таким чином, дає рамки й загальну схему для конкретних, одиничних ліній розвитку” [14, с. 150].

В. Дільтей, на відміну від неокантіанців, не відкидав потреби у пошуку єдності загального та одиничного в історичному процесі. І хоча життя розглядається ним як єдиний потік, але мислиться воно не як першооснова, а як дещо, що розгортається у серії дискретних соціокультурних феноменів різного ступеня загальності. Виявлення цілісного смислу історії не пов'язувалося з трансцендентальним суб'єктом, а поставало завжди відкритим питанням, що потребує конкретної відповіді у тій чи іншій життєвій та історичній ситуації. Як суб'єкт пошуку такого смислу постає людина-інтерпретатор, що виходить передусім із розуміння своєї власної життєвої ситуації.

Таке потрактування потребувало нового вирішення питання про умови існування історичного знання та компетенції людського розуму щодо його продукування. Розв'язання цього питання лежало у площині нової методології, яка мала ірраціональний характер. Об'єктом історичного пізнання тепер постає індивідуальний характер здобутків людської культури, а суб'єктом – індивід, який перебуває у певній історичній та духовній ситуації. Дільтей дійшов висновку про неподільність інтерпретатора та подій, які він інтерпретує, що тільки і могло забезпечити правильне пізнання явищ, що вивчаються. Як і його вчитель Шлейєрмахер, він був переконаний, що спільність людської природи є надійним гарантом достовірного переживання історичних подій. Осягнення історії уявлялося німецьким філософом залежним від реальності духовного контексту, в якій мислячий індивід включений. Структура духовного світу суб'єкта робить можливим пізнання історичного розгортання цілісності духовної дійсності лише за умови вирізнення окремих дій, які сприяють формуванню цієї цілісності та мають суб'єктивну мотивацію. Розуміння “духовного світу” завжди ґрунтується на “внутрішньому світі”, психологічній причетності індивіда до подій та історичних явищ, що цікавлять його як історика. Психологічне вживання у доступні знаково-символічні вираження “чужого буття” Дільтей назвав розумінням.

Розробити сталу систему категорій, яка б описувала процес осягнення суб'єктом німецький філософ вважав неможливим. Процес розуміння потребує залучення усіх “реальних” або “життєвих” категорій. Найважливішими поняттями виступають у нього “життя” та “переживання життя”, до яких додається категорія “значення”, що позначає розкриття змісту історичних подій у переживаннях суб'єкта. Із “переживання життя” виводяться поняття цінності та мети, бо історичні явища здобувають значення і смисл лише тоді, коли вони стають вартісними і розглядаються через фокус конкретних цілей суб'єкта пізнання і дії. Отже, категорії цінності та мети застосовуються Дільтеєм як до самої реальності, так і до процесу її пізнання. “...Історія здобуває смисл лише тоді, коли соціальна реальність у динаміці її часового становлення виступає як ціннісна предметність, розглядається через спектр певних цільових установок суб'єкта, що її пізнає” [1, с. 44]. Такою ціннісною предметністю постає у Дільтея людство в цілому, яке виступає в ролі абсолютної цінності, введеної з метою уникнення крайнього релятивізму в процесі пізнання та необхідності вказувати на якийсь конкретний проект її реалізації. Окремі історичні події розглядаються частинами загальної історії людства, яка є відкритою, а тому їх значення виявляються завжди незавершеними та такими, що в подальшому будуть перетлумачуватися, оскільки майбутнє виявлятиме все нові й нові перспективи, по-новому висвітлюючи минуле і теперішнє. Заслуга Дільтея полягає в тому, що він подав історію відкритою та такою, що вимагає від суб'єкта постійної

роботи із з'ясування ціннісно-світоглядних підстав своїх рішень. Здійснюючи такий пошук, суб'єкт виявлятиме у наявній ситуації свого існування глибинний внутрішній зміст, який розкриватиметься через відкриття "діючих цілісних утворень", механізмів їх життєвого розвитку та вітальних сил, що лежать у їх основі. Німецький філософ вважав, що такий історичний релятивізм носить своєрідний емансипаційний характер, бо "історичне усвідомлення конечності кожного історичного феномена, кожної людської і суспільної обставини, відносності кожного типу віри є останній крок до визволення людини" [1, с. 45].

Отже, в процесі критики історичного розуму представникам "філософії життя" вдалося здійснити перехід від трансцендентального до реального суб'єкта історії, який здатний до поліваріантного відкриття напряму історичного процесу, виходячи з особливостей власної життєвої соціокультурної ситуації. "Філософія життя" першою взяла на себе завдання показати безглуздість людської діяльності в межах субстанціонально-каузального уявлення про світ та дати нове тлумачення людського існування. Смысл людського буття, на думку таких представників цього напряму, як Ф. Ніцше і В. Дільтей, не полягає у слідуванні пізнаним об'єктивним законам навколишнього світу, бо це лише вузький сектор "практичної раціональності", який полягає у пануванні над речами. Оскільки раціональне (наукове, систематичне, логічне) знання стосується лише несправжньої сфери буття, свідомість уявляється такою, що входить у деяку сферу буття, із якої людина отримує неясні, не фіксовані логічно неспростовні імперативи і смисловий фон свого життєвого призначення. Людина відчуває причетність до цієї сфери десь на периферії свого звичного повсякденного існування, підсвідомо сприймаючи її всупереч своїм природним настановам, цінностям, звичкам. Саме останнім протиставляється особливий досвід безпосереднього злиття з буттям, коли свідомість стає невід'ємною від життєвого переживання самого буття, життєвого пориву. Інтуїція стає не тільки засобом усвідомлення цієї сфери, але і способом осягнення світу, необтяженого поняттями та критеріями науки і таким, що перебуває за межею історично сформованих соціально-зорієнтованих форм активності. Автори критичної філософії історії намагалися виокремити й охарактеризувати ту сферу людської суб'єктивності, яка загалом не може бути об'єктивованою і не може стати предметом пізнання. Вони вважали суб'єктивність специфічною реальністю, яка виявляється особливим чином – практично, тобто шляхом творчої самореалізації.

#### Література:

1. Губман Б. Г. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. – М. : Наука, 1991. – 192 с.
2. Колесников А. С. Становление проблемы субъекта: от Декарта до современной философии // Формы субъективности в философской культуре XX века. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 10–25.
3. Ледницкий Д. Д. Проблема субъекта і розвитку "Я" в творчості Ф. Ніцше : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. – Дніпропетровськ, 2001.
4. Майорова І. С. Погляди Штірнера та Ніцше на взаємовідносини особистості й держави // Актуальні проблеми духовності : збірник наукових праць. – Випуск 9. – 2009. – С. 162–193.
5. Марков Б. В. Ницше в России и на Западе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/around/russiya/markov/>.
6. Миронов В. Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 163–175, с. 169.
7. Ницше Ф. Несвоевременные размышления: о пользе и вrede истории для жизни [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. – Режим доступа: <http://lib.ru/NICSH/razmysleniyal.txt>.
8. Ницше Ф. Собрание сочинений. – М., 1908. – Т. IX.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Избранные произведения. Книга первая. – Итало-Советское издательство "Сирин", 1990. – 446 с.
10. Подорога В. А. Мир без сознания. Проблема телесности в философии Ф. Ницше // Проблема сознания в современной западной философии. Критика некоторых концепций / Отв. ред. Т. А. Кузьмина. – М., 1989.
11. Панафідіна О. П. Ідея історичного фіналізму у світовій філософській думці // Актуальні проблеми духовності : збірник наукових праць. – Випуск 9. – 2009. – С. 103–125.
12. Рассел Б. История западной философии / пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
13. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : пер. с нем. – М.: Издательство "Весь Мир", 2003. – 416 с.
14. Яшук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

*Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя від 20 червня 2013 р., протокол № 6*