
*Г.П. Ковadlo,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

СВОБОДА ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА МОДАЛЬНІСТЬ ЕКЗИСТЕНЦІЇ *

“Єдиний світ, в якому ми живемо, – пише німецький дослідник Г.Кюнг, – має шанс вижити тільки в тому разі, якщо в ньому не залишиться місця для відмінностей, для різних антагоністичних етик” [1, 28]. Цей єдиний світ потребує єдиної етики, яка виходить з певного “мінімального базового консенсусу” між людьми в питаннях цінностей та норм. “Якщо етика покликана діяти заради блага всіх, вона має бути неподільною”, і навпаки, “неподільний світ” потребує “неподільної етики”. Отже, глобалізація фактично породжує “антиетос”.

Але відразу ж виникає питання: чи можна сьогодні обмежуватися стратегіями морального відродження на кшталт щойно згаданого “морального переозброєння”, які націлені винятково на формування глобально значущих і глобально прийнятних нормативних стандартів, всезагальних норм та цінностей? І чи може взагалі “бути”, “існувати” етика по той бік онтології? І чи не відбувається те “вічне повернення” людини, як писав свого часу Ф.Ніцше, до витоків, етосу, природно-вольових моментів життя, до того, “де немає прогресу”, але де починають свій шлях воління й бажання людини, а відтак – до етичних вимірів її існування з його онтологічною спрямованістю і зорієнтованістю.

Можливо, правий М.Гайдеггер: реально здійснити злет до універсального можна лише за умови, коли існує закоріненість у рідному ґрунті, бутті, етосі чи, як говорив М.Фуко, “етосі свободи”, з його онтологічною спрямованістю. Людина, безперечно, – істота буттєво укорінена. Як зазначає М.Гайдеггер, “буття у світі”, характерне для людського існування, не лише просторове ставлення людського тіла до інших речей світу. Людині відкривається світ феноменологічно, отже, як такий, що потенційно корисний, цінний і потрібний їй, або ж як такий, що зашкоджує їй чи викликає у неї відразу. Він завжди виступає як дещо цінне для нас: або важливе, або байдуже, але завжди значуще. “Приречена” існувати в такому світі, людина завжди була, є й буде тим, хто “підкується” про буття, виявляє “турботу” про нього і про себе. Вона є, радше, “пастихом буття”, а не “розпорядником” тощо. Для людини цей світ виступає як її життя, “життєвий світ”, всередині якого немає розрізень і протиставлення матерії та свідомості, буття й духу, тіла та душі. Це – певна “органічна цілісність” з відношенням взаємодоповняльності, де немає нічого зайвого. Ф.Ніцше характеризує цей світ як такий, який за своєю суттю є “вічним становленням”. Це – вічний рух, що не має прогресу. Саме “цим життям, – яким ти жив і живеш, ти повинен жити ще раз, ще незліченну кількість разів...” [2, 310]. Життя людини не дається їй в готовому вигляді, а є лише можливістю. Воно є життям безконечних можливостей.

Відступом в “екзистенціальну онтологію” ми спробували нагадати тезу про буття, віднайдену свого часу М.Гайдеггером і покликану ним до життя, а саме – про буття, “засноване у свободі”, яке не затиснуте в улюблені інтелектом жорсткі логічні рамки як суще саме по собі, а як екзистенціально-переживальне і стражденне життя сучасної людини, пов'язане зі світом минулого, теперішнього та майбутнього, а отже, зі світом безконечних можливостей і потенцій людини. “Ми забули про буття”, – зауважує М.Гайдеггер, а саме: відмінність буття та сущого втрачена з поля зору метафізикою. Саме ця відмінність не дає змоги жодній позиції сущого ні нав'язувати себе буттю, ні приписувати йому свою верховну владу над ним. Як “зв'язок часу”, воно пов'язане зі

світом волінь і бажань людини, її можливостей, світом, де немає залізного зчеплення причин та наслідків, а де діє причинність особливого гатунку – через свободу. Буття починає потроху висвітлюватися нам, зазначає Ж.Нансі, коли його розуміють як таке, “що дає свобода”, або як те, “що є у свободі”.

Пошук реальності свободи в історії філософії сприяє розумінню того, що сама свобода, безперечно, вписана в буття, що факт її наявності “неодмінно плутається з реальністю екзистенції” [3]. Підтвердження цьому філософи постнового часу знаходять в трансцендентальній філософії І.Канта, “відкликаючи” і реанімуючи ті ідеї його філософії, які корелюють із розумінням свободи як “фактичності” екзистенції. “Коли свобода, – пише Нансі, – постала як наріжний камінь усієї системи чистого розуму, то йшлося, насправді й одразу, про якесь показування її екзистенції, чи, точніше, про її присутність у самій екзистенції”. Для І.Канта цією “реальністю екзистенції” є “позиціонування речі в самій собі”. Але як, у який спосіб Кант, котрий тлумачить свободу радше як “трансцендентальну ідею”, зображає її як дійсну, чи реальну, тобто в який спосіб доводить її можливість? Якщо розглядають поняття свободи трансцендентально, пояснював він, то пізнають “його неодмінність як проблематичне поняття в цілковитому застосуванні спекулятивного розуму” [4, 310]. Те, що мислиться в такий спосіб, є, згідно з Кантом, реальним, однак лише з іншого погляду, а саме – з точки зору практичного розуму, що пов'язаний з інтелігібельним світом ноуменів та “речей у собі” і є принципово відмінним від емпіричного світу явищ і феноменів. Тільки з практичного погляду, зазначає Кант, свободу, “причинність із свободи”, “ноуменне спричинення” можна розуміти як поняття про реальне. “Реальність у практичному розумінні висловлюється про дещо, чиє поняття належить етичній теорії” [4, 317].

Та величезна й вирішальна онтологічна відмінність між двома світами (ноуменів і феноменів), між якими немає будь-якої онтологічної спорідненості, не заважає І.Канту констатувати, що “реальним”, або “дійсним”, є не лише світ повсякденного та наукового досвіду, а й світ моральності – той, що є світом “речей у собі”, світом свободи, в якому є обов'язок і моральні приписи.

Світ, що презентує зовсім іншу “онтологічну реальність”, на відміну від онтології світу феноменів, який є світом суцього, та на який спрямований науковий розум, означає, що поняттям, які відіграють неодмінну й важливу роль в етиці, можна, безперечно, надати також дещо реальне, тобто статус ідеально-реального. Для Канта ця реальність, чи “нова онтологія”, зазначає Нансі, і є “реальністю екзистенції”, тобто фактичністю того буття, котре не звідне до суцього чи буття природи, а пов'язане зі світом майбутнього та етосом свободи. У ноуменальний світ “речей самих у собі”, що є світом свободи, волінь і хотінь людини, або ж “фактичністю” її етичної екзистенції, людина закорінена завдяки моральному закону, практичному розумові та свободі волі.

Вільна воля й, відповідно, практичний розум (розум як практичний є волею і нічим іншим, а “чистий” практичний розум є внаслідок цього “чистою волею”) самі визначають себе, тобто автоматично діють за законом морального вчинку. “Чиста” воля є волею, яка абсолютно хоче, тобто є такою, яка детермінується тільки сама собою. У філософії Канта вона, за словами М.Гайдеггера, є самим волінням: це – “воля до волі”, “само-бажання” або “рух бажання”. Припущення, що воля може самій собі визначати закон вчинку, було б незрозумілим, якби під волею Кант розумів сліпу силу прагнення, яке лише другорядним чином може спрямовуватися на раціональні цілі, особливо – на раціонально осягнуте добро. Тільки в тому разі, якщо у волі вбачати тільки практичний розум, чисту форму закону, як це робить І.Кант, а не розсудливий, розважливий чи добрий імпульс, може йтися про самозаконодавство волі. Воля вільна настільки, наскільки вона дає собі автономно закон моральної дії. “Автономія волі (Autonomie des Willens) є єдиним принципом усіх моральних законів. Адже закон чистої волі, яка є

вільною, вміщує її в зовсім іншу сферу, ніж емпірична, і необхідність, яку він виражає, не повинна бути природною необхідністю” [4, 39].

Воля і, відповідно, практичний розум, що самостійно визначає себе, не мають іншого підґрунтя й іншої основи. Як відзначав І.Кант, чиста форма закону може бути уявлена лише розумом, а відтак не є предметом чуттів і, отже, не належить також до явищ... уявлення її як підстави визначення волі відрізняється від усіх визначальних підстав подій у природі за законом причинності, бо в цьому випадку визначальні підстави самі повинні бути явищами. Але, якщо жодна інша визначальна підстава волі не може служити для неї законом, крім тієї загальної законодавчої форми, то така воля повинна мислитися як цілком незалежна від природного закону явищ, що розглядаються взаємовідносно, а саме, закону причинності. А така незалежність називається свободою в щонайгострішому, тобто трансцендентальному розумінні. Отже, воля, законом для якої може служити сама лише гола законодавча форма максими, є вільна воля (ein freeir Wille) [5, 33].

Така воля, як “вільна воля”, як “воля сама по собі”, що є “волею для себе”, немає іншого підґрунтя, крім волі, яка визначається тільки нею самою. Вона може означати свавілля, практичний розум, – отже, винятково самостійно. “... Чистий розум мусить бути практичним, цілком самостійно (für sich allein), – зауважує І.Кант, – себто бути в змозі визначати волю через саму лише форму практичного правила, – без передумови (Voraussetzung) якого-небудь почуття... У практичному законі розум визначає волю безпосередньо, а не за посередництвом прийшлого почуття задоволення чи незадоволення, навіть (пов’язаного) з цим законом, і лише те, що він як чистий розум може бути практичним, дає йому можливість бути законодавчим” [5, 28].

Вільна воля не є абсолютно незалежною від законів, як чужого законодавства, але вона підкоряється закону, який сама встановлює. Свобода є властивістю волі, говорить І.Кант, “бути самій собі законом”, тому що “вільна воля” і “воля в моральному законі” це одне і те саме. Вона є “причинністю чистого практичного розуму”, або “причинністю зі свободи” і відповідно – надчуттєвою, над емпіричною причинністю, і, на відміну від причинності в області емпіричних, природних процесів, є причинністю, незалежною від дії часу.

В “Критиці практичного розуму” І.Кант встановлює такий закон причинності, який підносить підставу визначення останньої вище за всі умови чуттєвого світу, а волю, яка визначається як така, що належить до інтелігібельного світу, і тим самим суб’єкта цієї волі – людину, він не тільки “мислить” як належну до якогось “чистого інтелігібельного світу”, а й визначає людину “відносно її причинності за посередництвом закону, який не може бути залічений до жодного з природних законів чуттєвого світу”.

В понятті “воля” вже міститься поняття причинності, а в понятті “чиста воля” міститься поняття “причинності через свободу”, тобто причинності, яка не визначається за законами природи, отже, непридатна для якогось емпіричного споглядання на доказ її чистої волі реальності. Визначення причинності істот у чуттєвому світі ніколи не може бути безумовним, пише І.Кант, та все ж до всякого роду умов необхідно, щоб було щось безумовне, отже, якась причинність, що цілковито визначає саму себе. Тому ідея свободи як здатності абсолютної спонтанності була не потребою, а... аналітичною засадою уже самого чистого спекулятивного розуму” [5, 55]. Отже, навіть поняття причинності, застосування і значення якого мало місце, власне, тільки у відношенні до явищ, щоб пов’язувати їх у досвід, І.Кант розширює так, щоб “розпростерти його вживання поза згадані межі”.

Постає питання, чи не ставиться запропонований І.Кантом в “Критиці практичного розуму” спосіб тлумачення причинності як “причинності надчуттєвого світу” на противагу тлумаченню категорії причинності в “Критиці чистого розуму”? В

останній Кант обмежив тлумачення та вживання категорії причинності, як і всіх інших категорій, сферою явищ, природним, емпіричним світом.

Однак, чи дає дане обмеження право говорити про “позачасову причинність” в другій “Критиці”. Втім, Кант уже в першій із своїх критик вказує на різницю між природною причинністю і причинністю як послідовністю процесів, що починаються незалежно від попередніх причин. І Кант вводить поняття такої причинності, насамперед, через проблеми космогонії, він прагнув показати, що причинність із свободи можлива в інших світах дійсності. Якби невизначений нічим початок послідовності процесів був принципово неможливим, то було б також неможливим починати таку послідовність актом волі. Оскільки Кант впевнений у можливості такої причинності в космогонії, то причинність із свободи також можлива.

В межах етики свобода розглядається як здатність починати послідовний порядок подій і не тільки як можливих, а і як дійсних, і тільки за таких умов можна говорити про моральну відповідальність суб'єкта. ... В ідеї розуму про свободу, якою я займаюся, пише Кант, тут вона є категорією причинності, і що, хоча під розумове поняття свободи як поняття надмірного (überschwenglichem) не можна підвести якоесь відповідне (йому) споглядання, проте розсудковому поняттю (причинності), для синтезу якого поняття розуму вимагає Безумовного, раніш має бути дано чуттєве споглядання, чим йому й забезпечується об'єктивна реальність. ... Тим-то й у діалектиці чистого спекулятивного розуму виявилось, що обидва на позір протилежні один одному способи знаходити Безумовне для Зумовленого, – наприклад, у синтезі для Зумовленого в ряді причин і дій чуттєвого світу мислити причинність, яка далі не є чуттєво зумовленою, – насправді не суперечить один одному, і що один і той самий вчинок, який як належний до чуттєвого світу є повсякчас чуттєво зумовленим, тобто механічно необхідним, водночас, як належний до причинності діючої (handelnden) істоти, оскільки вона належить до інтелігібельного світу, може мати в основі чуттєво безумовну причинність, отже, може мислитися як вільний (вчинок) [5, 116].

Щоб усунути “позірну” суперечність між механізмом природи й свободи в одному й тому самому вчинку, треба пригадати те, що було сказано в “Критиці чистого розуму” або впливає звідти: природна необхідність, несумісна зі свободою суб'єкта, властива лише визначенням тієї речі, яка підлегла умовам часу, отже, визначенням діючого суб'єкта як явища. Отже, визначальні підстави кожного його вчинку відповідно лежать у тому, що належить минулому часу й уже не є в його владі (сюди належать також вже вчинені його діяння й характер, визначений цими діяннями в його власних очах як феномена). Але той самий суб'єкт, який, з іншого боку, усвідомлює себе також як річ сама по собі, розглядає й своє існування (sein Dasein), оскільки воно не підлягає умовам часу, а себе самого – такого, хто визначається тільки законами, які він сам собі дає розумом. І в цьому його існуванні для нього немає нічого попереднього щодо визначення його волі, а кожний вчинок і кожне визначення його існування, яке змінюється (wechselde) згідно з внутрішнім чуттям, навіть весь послідовний ряд його існування (Existenz) як чуттєвої істоти слід розглядати у свідомості його інтелігібельного існування тільки як наслідок, але в жодному разі не як підстава визначення причинності його як ноумена [5, 109].

В “Критиці практичного розуму” йдеться про буття людини, витлумачене не в часі та просторі, тобто йдеться не про існування її як природної істоти, а з погляду її сисибельного життя (Sinnleben), з погляду інтелігібельної свідомості, свободи, що стосується морального закону, тобто того, що повинно бути. А тут життя має судитися не за природною необхідністю, властивою йому як явищу, а за “абсолютною спонтанністю свободи”. “Розум, коли йдеться про закон нашого інтелігібельного існування (моральний закон), не визнає жодної часової різниці й питає лише, чи належить ця подія мені як діяння, і в такому разі завжди морально пов'язує з нею це відчуття, незважаючи на те, відбувається вона тепер чи відбулася вона давно [5, 110].

Людина розглядається Кантом, по суті, в ракурсі біологічної недостатності, тому вона виводиться за межі її просторово-часової організації, за межі її чисто тваринних, природних потреб. Йдеться фактично про незвідність її до системи об'єктивної предметності та природних законів, за якими дана предметність розвивається. Вона характеризується як істота, що “трансцендентує” саму себе, свою життєдіяльність, а її стрижнем виступає моральність, етична екзистенція, духовність як понадчуттєва, понадприродна і надемпірична здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендентування. Людина може пізнавати іншу людину як “нечуттєвий предмет”, тобто як істоту, що зумовлена не фізичним часом, оскільки щодо “нечуттєвого”, як наголошує І.Кант, немає значення, що раніше, а що після нього (в цьому світі – світі ноуменів, розуму, мисленнєвого тощо, часові стрілки можуть перевертатися і те, що було в минулому, чи те, що буде в майбутньому, може актуалізуватися в теперішньому і навпаки). Важливо те, що людина зазнає постійної потреби виходу за свої межі, трансцендентування, перевищення свого становища пасивної природної істоти. Це дає можливість їй долати уречевлений світ повсякденного досвіду і реалізуватися у світі речей самих по собі у свободному виборі й реалізації морального закону, категоричного імперативу.

Через вихід за межі, трансцендування і здійснюється людська свобода, яка є необхідною умовою спонтанного творення людиною самої себе. Шлях трансценденції – це шлях від того, що можна охопити розумом, до того, що виходить за його межі. “Коли ж є можливим (якщо тільки ми визначаємо існування в часі за щось таке, що чинне лише для явищ, а не для речей самих по собі) постулювати (zu behaupten) свободу без порушення природного механізму вчинків як явищ, то (та обставина), що діяльні (handelnden) істоти суть створені, стосується їх інтелігібельного, а не чуттєвого існування, і, отже, не може внести сюди ні найменшої зміни, бо створення стосується їх інтелігібельного, а не чуттєвого існування, і, отже, не може розглядатися як визначальна підстава явищ, але цілком інакше виходило б, якби істоти нашого світу існували в часі як речі самі по собі” [5, 114–115].

Етична свобода як позачасове причинення пов'язується у Канта зі свободою волі людини. Вона імплікує зверненість до фундаментальних засад людського воління – до світу сутностей і ноуменів, до можливостей її самотворення та самостановлення, її самодистанціювання і самоідентифікації. Кант говорить про свободу, посилаючись на ноуменальну дійсність, про залежність мотивів суб'єкта як “речі в собі” від буття інтелігібельного світу, світу екзистенції, а значить, від світу бажань і можливого. Чистий розум мав би бути і практичним, і водночас, законом можливого, а не законом пізнавального, емпіричного чи природного порядку, а “здатність бажання” – це здатність істоти через свої уявлення бути “причиною дійсності предметів цих уявлень”.

Можливість моральної свободи дана нам через звернутість нашої свідомості до майбутнього, що твориться нами самими. Предмети моральної свідомості можуть служити детермінантами людської поведінки, бо в моралі “дійсність ще нереалізована” може детермінувати дії, через які вона реалізується. Предмети моральної свідомості одночасно належать світу реального буття та світу ідеального буття. Масштаб буття, що дає життя феноменам моральної свідомості, надзвичайно широкий, він охоплює як сферу сущого буття, так і сферу майбутнього, того, що має бути, останнє – не просто не-Буття, а особливий, потенційний ряд буття серед його градацій, існування якого зумовлено всім досвідом людства.

Тільки в людському світі, в людському суспільстві детермінація “причиною” здійснюється не безпосередньо, як у природі, – не за спрощеною схемою “стимул – реакція” чи “причина – наслідок”, а опосередковується, впливає із самого способу існування людини в світі, з характеру процесів, що відбуваються у суспільстві. Дійсність, в якій ми живемо, – це не просто реальність, очищена від людської суб'єктивності, а “життєвий світ” людини, де всі процеси відбуваються в діалектичній

єдності суб'єктивного й об'єктивного, суцього та можливого, ідеального та реального, свободи та необхідності.

Тому і детермінація тут не зводиться до простої й однозначної причинності, а є принципово множинною. Детермінуючі фактори належать не тільки суцьому, дійсності, а й можливостям, яких завжди декілька, а в часовому відношенні – в будь-якій точці теперішнього присутнє і здійснює вплив минуле та майбутнє. Наявність як часових вимірів людського буття, які вимірюються не фізичним об'єктивно-безособовим часом, а минулим, теперішнім і майбутнім, так і просторових вимірів людського буття – постійне покладання нової дійсності і відкриття нових можливостей – і визначає специфіку детермінації на рівні людського буття, його існування.

Свобода у кантівській філософії починається з констатації “буття якогось світу, екзистенція якого сама є річчю в собі”, як зазначає Нансі, тобто світу ідеально-належного, “буття-бажання”, розміщеного за межами природного й речового, і є, по суті, відсутністю природного буття.

Це буття не може бути “субстанційним припущенням”, бо як таке – стале й нерухоме – воно було б чуже свободі існування. І саме існування цього буття є людське, історичне і свободне. Як “буття у світі”, або “перманентна екзистенція”, людина існує в світі подібно до того, як перебувають у ньому інші предмети, й сама є цим світом. Відкидаючи цей світ, вона відкидає і саму себе як істоту духовну, орієнтовану на творення добра. “Якщо практичний розум є, – зауважує Нансі, – його реальність засвідчується “самим цим фактом”. Ми маємо справу не з припущенням якоїсь здатності, а з даністю фактичного існування. Ця даність містить свою легітимацію в самій собі, оскільки вона є не даністю об'єкта (щодо якого потрібно б було запитати, коректно він створений чи ні), а даністю існування законодавства як законодавства екзистенції: розум існує як цей закон свободи та згідно з цим законом. Існує саме це самоузаконення (або: розум як даність екзистенції, а не як здатність пізнання), і те, що узаконює, є екзистенцією” [3, 20]. Можна було б сказати, продовжує Нансі, що разом з Кантом починається “само-легітимація екзистенції”, власна сутність якої є “ні чим іншим, як свободою буття”.

Кантівський світ практичного розуму фактично нагадує забуту з часів античності істину, що сама етика не може бути цілком “онтологічно нейтральною”, як і сама онтологія не є чимось абсолютно первинним щодо моралі та морального життя людини. Свобода є “наріжним каменем” цього життя, і не тільки тому, що “її реальність є доведеною аподиктичним законом практичного розуму”, а логічна модальність аподиктичності відповідає: категоріальній модальності необхідності. Реальність свободи у філософії Канта є необхідністю та неодмінно дається як така. І ця необхідність є самою свободою як рґахіс розуму, який, передусім, є праксисом власної законодавчої практичності, котра його висловлює. Свобода є “наріжним каменем” людського життя, тому що тільки людина має здатність у своїй уяві, у своїй свідомості відриватися від світу речей та емпіричного світу, нормувати й ділити світ на частини, синтезувати його властивості в речі, вільно вибирати частину з цілого. І ця здатність є найпервиннішою характеристикою людського існування, екзистенції людини.

У цьому розумінні свобода є “абсолютною” характеристикою людини, метафізичною, онтологічною складовою її життя. “Свободи немає, якщо вона не є абсолютною. Бути абсолютною свободою не означає бути можливістю причинності або, в кінцевому підсумку,.. бути самою інтелігібельністю причинності. Бо саме річ, а не причина може бути абсолютною, “це присутність, а не сутність”; “це екзистенція, а не буття” [3, 25].

Свобода є актуальною тому, що є справою екзистенції, елементом стражденного життя людини або його “фундаментальною модальністю”. Вона “...не є більше суццим буттям, вона є буттям витягнутості із самої себе поза межі самої себе в абсолютність власної сутності” [3, 137]. Як така, вона одвічно властива людському існуванню, бо

перебуває ще до буття та часу. Не можна, зауважує Ж.-П. Сартр, обирати: “бути” чи “не бути” вільним, – людина “засуджена бути вільною”. Свобода стає нашим об’єктом, коли буття перестає “передувати екзистенції” або бути після неї, і починає “грати в ній”, тобто, власне кажучи, тоді, коли ми починаємо розглядати її як “грунт можливості тут-буття”, або буття “Ніщо” чи “буття для себе”.

Саме “буття для себе”, на відміну від субстанційного, статичного й предметного “буття в собі”, є абсолютно рухомістю, активністю, плинністю та потенцією. Воно є об’єктивним, онтологічним й абсолютно “проникливим” для людської свідомості і людської суб’єктивності. Це – “порожнеча”, або буття “Ніщо” (Ж.-П. Сартр), потенційна інтенціональність, що втримує в собі дорефлексивні інтенції cogito: “дорефлексивний розум” та “первинну свободу”, або свободу вибору (*libesium arbitrium*).

ЛІТЕРАТУРА

* Дослідження виконане в рамках українсько-російського науково-дослідного проекту “Феномен свободи в умовах глобалізації”, що здійснюється за результатами спільного конкурсу НАН України та РГНФ–2007 (проект № 19-07/06-03-91309a/У. ГУ—ВШЕ. 2008).

1. *Kung H.* Global Responsibility // In Search of a New World Ethic. – New York, 1991.
2. Див.: *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Ницше Ф.* Сочинения : В 2-х тт. – М., 1990. – Т. 1.
3. *Нансі Ж.Л.* Досвід свободи. – К., 2004.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 1994.
5. *Кант И.* Критика практического разума. – К., 2004.