

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

А. В. Верле

ПОНЯТИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Концептуальное осмысление дискурсивных формаций и форм их репрезентации — проблема остающаяся актуальной. В статье предпринята попытка истолкования ряда принципов философии Ф. Ницше в контексте его идей о сущности, функциях и значении интерпретативных моделей, а также философии знака. В частности, воля к власти осмысляется как стратегия бесконечной интерпретации.

Ключевые слова: интерпретация, Ницше, философия знака, язык, «жизненная практика», воля к власти.

A. V. Verle

CONCEPT OF INTERPRETATION IN THE PHILOSOPHY OF FRIEDRICH NIETZSCHE

The problem of conceptualization of discursive formations and their forms of representation is relevant. The article attempts at discussing some of the principles of philosophy of Friedrich Nietzsche, in the context of his ideas about the essence, functions and significance of interpretative models, as well as the philosophy of sign. In particular, the will to power is conceptualized as a strategy of endless interpretation.

Key words: interpretation, Nietzsche, philosophy of sign, language, "life experience", will to power.

Мишель Фуко в одном из своих докладов [18] говорил о возникновении бесконечной интерпретации, которую он связывал с именами Маркса, Ницше и Фрейда — ключевыми фигурантами многообразных современных дискурсов и экзерсисов по поводу смысла господствующий современности. Будучи последовательными, стоит, вероятно, прийти к выводу, что так называемая современность сущностно содержит в себе бесконечную интерпретацию и через нее парадоксально — то есть, не смотря на эту самую бесконечность — утверждается, самообосновывается и описывает-интерпретирует саму себя. Попытаемся рассмотреть смысл, истоки и последствия этого феномена. И, прежде всего, стоит обозначить контуры известного.

Само понятие «интерпретация» интерпретируется отнюдь не однозначно. Латинское *interpretatio* означает «разъяснение, истолкование». Разъяснение *чего?* Истолкование *как* и *чем?* И главное — *зачем* толкование?

Интерпретация сталкивается, прежде всего, с неким непроявленным. При этом она не столько проясняет, сколько делает ясным, то есть выступает как изделие. Волшебная палочка, не столько преобразующая темноту в отчетливую видимость, сколько придающая темноте форму ясности, понятности. Уместно говорить о некоем свете интерпретации и уместно вспомнить хайдеггеровское толкование истины как

несокрытости. Важно заметить, что в интерпретативном процессе приоритет заметно принадлежит ясности, а истинность фигурирует как ее неизбежное последствие. То есть, в принципе для успешной интерпретации ясность является более важной, чем истинность. Тонкость состоит в том, что бы мыслить эти фазы обязательно в контексте их закономерной взаимосвязи. Здесь мы сталкиваемся с картезианским мотивом тождества ясности, отчётливости и истинности, которая, как известно, гарантирована только благом по отношению к познающему субъекту Творцом. В его отсутствие эта аксиома ничем не гарантирована и, следовательно, концепт смерти Бога оказывается напрямую связан с возможностью бесконечной интерпретации, так как только интерпретация, утратившая надежду на схватывание истины, может оказаться бесконечной, даже сохраняя при этом ясность и отчетливость, что вообще-то, впрочем, совсем и не обязательно. Конечно, такого рода интерпретация не обязана декларировать свою внеистинную безосновность, даже наоборот, декларация сугубой истинности становится теперь, до известной степени, обязательной.

Вспомнив Декарта, уместно теперь вспомнить и третий тезис первой части его «Первоначал философии», который предупреждает: «Но это сомнение [речь идёт, конечно же, о процедуре методического сомнения. — А. В.] должно быть ограничено лишь областью созерцания истины. Ибо что касается жизненной практики, то, поскольку зачастую мы должны действовать прежде, чем избавимся от сомнений, мы нередко бываем вынуждены усвоить то, что является всего лишь правдоподобным, а иногда и просто выбрать одно из двух, если ни одно из них не представляется более правдоподобным, чем другое» [5, с. 314]. Декарт не говорит здесь об интерпретации в целом — он говорит о сомнении, как методическом первопринципе интерпретативного действия, гарантирующим его неумолимо грядущую истинность. К понятию «жизненной практики» мы еще будем иметь случай вернуться, здесь же заметим, что речь у Декарта идет о совершенно определенном случае — о случае поиска истины, о «человеке, ищущем истину», от которого Декарт настойчиво требует раздвоиться и, оставаясь в пределах жизненной практики, заняться созерцанием того, что в принципе изрядно противоречит изначальной жизненной позиции. Дэвид Юм, как известно, не сомневался в существовании собственной жены, другое дело — весь остальной мир. Одно — заниматься созерцанием истины, другое — так сказать, жить своей жизнью. Необходимо различать «понарошку» и «всерьез». Интерпретативное действие по поиску истины приобретает оттенок некой серьезной игры, которая может ненароком разрушить спокойное течение привычных жизненных интерпретаций, конституированных только лишь благодаря большей или меньшей правдоподобности. Так что же подлежит интерпретации? В случае гарантированности *cogito*, более или менее ясно, что есть нечто, что может быть проинтерпретировано и таковая интерпретация в принципе приобретает конечный характер. В случае отсутствия гарантий со стороны благого Бога, которого, к примеру, могла постигнуть внезапная смерть, «что» интерпретации мгновенно утрачивает достижимую определенность и может быть помыслено в спектре интерпретативных возможностей (или невозможностей): от полного отсутствия интерпретируемого до его принципиально непроясняемого присутствия. Как быть теперь интерпретации? Быть, но бесконечной — это единственная остающаяся возможность. Она может быть реализована, во-первых, в силу инерции исторически и социально определенных средств, моделей и кодов интерпретации и, во-вторых, благодаря бесконечной множественности возможных интерпретируемых, в

число которых попадает, в числе прочего, и небытийствующее — самое благодатное поле для буйного роста истолкований.

Вопрос о «как» интерпретации может быть здесь обозначен только в виде искажающе-сокращенного очерка, так как вопрос этот связан с фундаментальными проблемами, интерпретации которых в современной философии, судя по всему, как раз и являются типичными случаями бесконечности, причем, зачастую — дурной бесконечности. В принципе, можно отговориться отсылкой к работам того же Фуко по археологии знания [15; 16] или к огромному количеству лингвистических, феноменологических, семиотических и иных исследований, посвященных этой проблеме. В логико-методологическом смысле интерпретация — это «приписывание некоторого содержательного смысла, значения символам и формулам формальной системы; в результате формальная система превращается в язык, описывающий ту или иную предметную область» [7, с. 204]. Обосновывая собственные основания логика, за неимением другой возможности, обращается к таким эстетико-алхимическим понятиям как «превращение», как будто речь идет о некоей трансмутации предметной области в язык. Волшебная палочка интерпретации снова в действии. Язык, в некотором смысле, и есть интерпретация. Знаки языка выступают как носители смыслов, конституированных посредством придания им определенного значения. Знак есть своего рода догмат интерпретации, то, что есть как основа самой возможности интерпретации и понимания. Язык здесь и выступает как возможность какого бы то ни было понимания вообще. Теперь настал момент вспомнить то, что было на какое-то время забыто, вспомнить о присутствии интерпретатора в интерпретации, интерпретатора, обращающегося с речью к собеседнику, взыскующему ясности. Если мы имеем дело с чем-то непроясненным в доинтерпретативной ситуации, то эта непроясненность — это черта нашей субъектности, но никак не черта грядущего со своей интерпретацией интерпретатора. Ему-то, как раз и судя по всему, интерпретируемое должно быть ясно и понятно. Но так ли это? Если мы обратимся к этимологии латинского *interpretatio*, то встретим там понятие *interpres* [19, S. 710–711] — посредник, вестник, толкователь, которое повернет нас к некоему мантическому смыслу интерпретации и напомним о роли подобных «интерпретаторов» в античной трагедии и в античной культуре в целом. Кроме того, мы должны будем вспомнить о некоем инструментализме посредников и вестников, их несамостоятельности в тех ситуациях, где они судьбоносно оказываются. Они появляются как знамения, которые сами, зачастую, нуждаются в истолковании. В этом изначальном значении интерпретатор — это не источник, но передатчик, для которого, что важно, не только механизмы интерпретации, но даже и ее содержание могут оказаться совершенно непроясненными. Откуда же исходит изначальное интерпретация? Чей голос звучит в горах и разносится эхом вестников? Кто является субъектом интерпретации? Что, другими словами, лежит в ее основе (*subjectum* — лежащее внизу, находящееся в основе)? Дилемма, жертвами которой мы уже стали, вновь заявляет о себе. Творит ли Бог знаки? Или знаки творит человек? Независимо от того, какой ответ мы предпочтем, «как» интерпретации в его перспективе приобретет инструментально-технический смысл, а мы вернемся к антиномии о существовании или несуществовании Бога, которая сама по себе уже провоцирует потенциально бесконечную интерпретацию. Вспомним сократический диалог, как интерпретативный метод. Сократический смысл проблемы интерпретации оставив в качестве намека, укажем лишь на одно обстоятельство. Знает ли Сократ в

начале диалога, что знает Сократ в конце диалога? Или он, как водится, знает только то, что ничего не знает? От ответа на эти вопросы, как минимум, будет зависеть то, как мы будем понимать сократический метод — как педагогику или как гносеологию. Скорее всего, что он является и тем и тем, но интерпретатор оказывается тогда орудием интерпретации, не во власти которого принимать решения о завершении, то есть конце интерпретации. Не оказывается ли, что и сократовская интерпретация является в этом смысле бесконечной в силу божественного характера мудрости? Но эта бесконечность принципиально отлична от бесконечности современной, так как по сути своей является лишь метафорой божественного, современная же интерпретация обнаруживает в себе условность любого основания. Смерть интерпретации, заключающаяся в догматизации обретаемой в её процессе истины, не является более целью интерпретативного действия, которое, тем не менее, продолжает исповедовать этот культ истины-смерти, под защитой его всё больше стремясь выйти из пределов области созерцания в сферу жизненной практики. Маркс, Ницше и Фрейд, действительно, выражают эту тенденцию с невиданной силой.

Теперь мы уже с полным основанием можем говорить о приоритетной позиции вопроса о *цели* интерпретации. Рассмотрим его, опираясь на философию знака Фридриха Ницше, к которой философ обращался преимущественно в свой поздний период [13, с. 62–74]. В общем виде подход Ницше к этой проблеме — в контексте интересующего нас вопроса — может быть реконструирован в системе семи ключевых тезисов. Позволим себе наметить также некоторые значимые для современной философской ситуации параллели.

Первый тезис, на основе которого и выстраивается у Ницше отношение к знаку, не просто традиционен, но и архаичен. Он буквально восходит к гераклитовскому *πάντα ῥεῖ* — «все течет» из фрагмента 81b (Ср. F49A (D216): «В потоки те же мы и входим и не входим, в потоках тех же мы есми и не есми: имена остаются, а воды текут» [4, с. 149]; см. в этой связи: [12]). Метафора становления как потока у Ницше усугубляется сопровождающими её противопоставляемыми образами поверхности и глубины. Всё, что мерцает на поверхности этого потока определяется как симптом (*Symptom, Anzeichen*) — *знак, при-знак* «подлинного процесса» [10, с. 24], бурная текучесть которого не подлежит схватыванию. Метафора распространяется также и на структуру «сознание-бес(под-)сознательное» («Подлинный связный процесс разыгрывается под нашим сознанием, а появляющиеся на сцене серии и последовательности чувств и мыслей — симптомы этого подлинного процесса» [10, с. 54]). Психоаналитические параллели здесь очевидно напрашиваются. Укажем только на юнгианскую идею «проекции бессознательного» [17] и на лакановское утверждение, гласящее, что «бессознательное структурировано как язык» [8, с. 25]. Собственно структурированность подлинной процессуальности есть только конструкция симптомов. То есть, если мы и можем говорить о какой-либо ее структуре, то это — «структура» поверхностного «бликования».

Раскрытие первого тезиса обосновывается у Ницше утверждениями о первозаданной подлинности неорганического мира, который мыслится здесь как «высший синтез всех сил» [10, с. 33], синтез, в котором нет заблуждения, нет «ограниченности перспективой» [11, с. 450] — это до-языковой, «немой» синтез, возможный только как немота, глухота и отсутствие. Позднее З. Фрейд в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) определит влечение к смерти как стремление вернуться к

неорганическому состоянию, которое преобразуется во влечение к овладению и разрушению [14, с. 419, 420 и др.]. В перспективе ницшеанского тезиса о воли к власти эта параллель выводит к положению об онтологической сущности бессознательного. Речь, впрочем, идет не столько о ноуменальности глубинного, сколько о феноменальности поверхностного.

Второй тезис, развивая первый, выступает как одно из выражений своеобразного ницшеанского «антиплатонизма»: знание есть *δόξα*. Ницше пишет: «разум и чувственные восприятия, настроенные на понимание внешнего мира и на высказывание о нем, неизбежно скользят по поверхности» [10, с. 30]. Ноэзис (в платоновском смысле — разумное мышление — *νοῦς* и его работа) и эстетизис (чувственное познание), по Ницше, в равной мере служат интересам доксы («Прежде мысль была неотделимо включена в чувственные восприятия, а ещё раньше страсти и чувства составляли, должно быть, одно целое» [10, с. 31]. В этом контексте особое значение приобретает идея «веры в бытие» как основы познания («...если все есть становление, то познание возможно лишь на основе веры в бытие» [10, с. 97]). То, что единственно возможно как знание, есть узрение структуры поверхностного становления — симптоматики, принимаемой за подлинную явленность гипотетического бытия. Чувства всегда обманывают и разум всегда обманут. Единственной гарантией разума оказывается вера, которая собственно и конституирует разум как таковой.

Третий тезис, возвращает нас собственно к характеристике понятия интерпретации: у Ницше она предстает как механизм конструирования иллюзий. Интерпретация — это обо-значение, а не объяснение (ср.: «...физика тоже есть лишь толкование и упорядочивание мира (по нашей мерке — с позволения сказать!), а не объяснение мира» [9, с. 251]). Знак иллюзорен, а язык — это система структурированной, и тем самым — гарантированной иллюзорности. «Язык есть риторика» [цит. по: 13, с. 66] — пишет Ницше, имея в виду тотальную оторванность, *не-существование* языка. Интерпретация как язык задает перспективу и структуру, прежде всего, ценностных значений («Наши ценности вложены в вещи интерпретацией» [10, с. 89] (ср. тремя годами раньше этой записи — в феврале 1883 года в «Так говорил Заратустра»: «Человек сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохранить себя, — он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл <...> Оценивать — значит созидать» [9, с. 245]). Укажем в этом отношении на некую параллель с критикой языка у логических позитивистов и на постмодернистские экзерсисы [6]. Но у Ницше в этом пункте, как это не парадоксально — ведь то, что пишет Ницше, есть случай языка — и намечается фундаментальная «перспектива» этико-аксиологической мысли: «...мир не имеет *той* ценности, какую мы в него вкладывали» [10, с. 221], «...мир мог бы иметь гораздо большую ценность» [10, с. 221]. Здесь необходимо сделать шаг назад и в сторону — в сторону той «натурфилософии», где речь шла о нерасчленённости неорганического: мир органический в свою очередь — это ничто иное как интерпретация: организм, орган, поведение — это структуры симптоматической интерпретации [10, с. 127]. Самосохранение как принцип и движитель органического не есть форма субъективного самоопределения и самоутверждения, но есть лишь симптом борьбы как таковой [10, с. 37].

Вернемся к идее о «вложенности» смысла и ценности. Функция этого «вложения» и его бережного хранения в незыблемости иллюзорных структур заключается собственно в охранительной миссии интерпретации [11, с. 278]. Здесь определяю-

щей является не истина смысла, а *забота* о смысле [10, с. 91]. Истина и есть лишь «забота о смысле», лишь «благое намерение» (выражаясь словами австрийского писателя Томаса Бернхарда [3, с. 558]). Истина есть «триумфальное *привнесение* смысла» [10, с. 207]. Важно, что пафос этого триумфа *естественен*, укоренен в практике и прагматике жизни («Наши языки как отголоски древнейшего способа овладения вещами хозяйского и мыслительного одновременно» [10, с. 129]), и сама историческая изменчивость форм жизненных практик есть наслоение смыслополаганий: «Наделение смыслом по большей части это новое истолкование поверх старого, ставшего невразумительным истолкования, которое сейчас — всего только знак» [10, с. 91]. Тут мы возвращаемся к понятию «жизненной практики» упомянутому выше в связи с Декартом: это и есть система «автоматического» интерпретирования, инерционно постулирующего правдоподобное как истинное. Далее: то, что обнаруживается в тот или иной момент, как «всего только знак», есть некое остывшее тело ранее живой истины, но тело собственно и «при жизни» бывшее ничем иным как «всего только знаком». Дело лишь в точке зрения актуальности постулирования. И органический мир, понятый как интерпретация, принимает на себя все *обозначенные* смыслы.

Четвертый тезис обобщает соображения Ницше по поводу механизмов познания реальности, определяющих работу интерпретации: категории реальности есть знаки/симптомы интерпретации. Здесь можно было бы усмотреть некое кантианство, но мы имеем дело с принципиально иной, нежели кантовская, позицией: «Мышление — это «лишь язык знаков, предназначенный для выражения динамического равновесия аффектов» [10, с. 16]. Кантовское различие «вещи в себе» и «явления» («одного из самых неясных понятий» [10, с. 219–220]), по Ницше, следует «отменить» за *ненадобностью*, как и различие «материи и духа», так как разум мыслится в этих случаях как крайне противоречивый — и как вера, и как знание об этой вере: второе из допущений, по Ницше, полностью дезавуирует первое. Собственно, потребность в вере — «наибольшее препятствие для правдивости» [10, с. 297]. Разум со всеми его принципами и основаниями возникает в практической сфере полезного, где тот, кто не следует разуму — гибнет, что вовсе не доказывает правоту разума [10, с. 302]. Мышление есть репрезентация, изобретение знаков для целых категорий знаков [10, с. 16]. То есть то, что является как реальность есть система знаков, а мышление, следовательно, есть система знаков для знаков.

Пятый тезис конкретизирует аспекты конституирования знаков мышления: принцип этого процесса Ницше описывает как «эстетическое» экстраполирование единства Я («эстетически настроенный зритель *санкционирует триумф*» интерпретации) [10, с. 207]. В этой модели знак = смысл = структура (организация). Единство Я иллюзорно как «синтез в плоскости понятий» [10, с. 30], как «симптом... физиологического «единства», точнее «объединённости»» [10, с. 27]. Мнимость единства Я служит основанием «перспективистской иллюзии», которой, словно «линией горизонта», объемлется все вокруг [10, с. 97]. Понятие «вещь» есть проекция идентичности Я; понятие «причинность» есть экстраполяция воли и действия; пространство и время определяются формой ритма [13, с. 67–69]; происходящее — это «группа явлений, отобранных и объединенных тем или иным интерпретатором» [10, с. 35]. О мире, таким образом, речь идёт как о порождающем само себя произведении искусства [10, с. 108]. Мир — это сюжет, композиция, прием. Мир — это «вторичная моделирующая система» — да простят нам семиотики такую

далекую параллель, но формулировка эта, на наш взгляд, здесь обретает специфический и значимый смысл.

Шестой тезис касается критики морали как инерции готовых интерпретаций. Мораль как момент становления абсолютизирует свою тотальность и посредством дисциплинирующей нормативности выступает гарантом ненадежной и лживой «надежности» [10, с. 350–354]. По Ницше, моральных феноменов не существует, есть только моральные интерпретации [10, с. 134–135]. Добро и зло в связи с охранительной функцией интерпретативных моделей обретают действительное содержание только в перспективе самосохранения определенного сообщества [10, с. 152] (ср.: Ср.: «Чтобы судить о морали по справедливости, подставим на ее место два зоологических понятия: *укрощение* дикого животного и *выведение определенной породы*» [11, с. 403]). Здесь проявляет себя специфическое понимание социальности как формы витальности. Реакционность социального определяется самой спецификой мышления, понятого как приписывание значений и их консервативное использование («Ум стремится к тождеству, то есть подвести чувственное впечатление под [норму] уже существующего ряда» [10, с. 96]). Критика христианства, проводимая у Ницше с неугасающей страстностью, разворачивается в этом горизонте. Принципиальная «доброжелательность» интерпретации в системе морали — это и есть суть ее авторитарного зла, ибо риторика добродетели есть не что иное, как самая циничная форма лжи. (Здесь уместно вспомнить и характерное негативное отношение Ницше к Сократу и его этическому рационализму).

Важным аспектом позиции Ницше в этом контексте является также и его критика нигилизма, понимаемого как упадок сил интерпретации [10, с. 193]. То есть критика морали — это лишь методический принцип, наподобие картезианского сомнения. Зачастую забывают о том, что у Ницше речь идет собственно не о развенчании оценок, а о переоценке ценностей, «вложении» новых смыслов.

Седьмой тезис вскрывает сущность действия переоценки и конкретизирует связь философии знака и воли к власти: господство есть «власть означивания» [10, с. 297] (Ср.: «Воля к власти как познание ... не познавать, а схематизировать, придавать хаосу столько регулярности и форм, сколько необходимо для наших практических надобностей» [11, с. 307]). Интерпретация «проводит границы, определяет степени, градации власти» [10, с. 127]. «Интерпретация — это способ получить господство над чем-нибудь» [10, с. 128]. В актуальности «бесконечной толкуемости мира» и коренится его загадка, ибо «нельзя отказать миру в его зловещем и энигматическом качестве» [10, с. 109]. Созидание реальности мира через постулирование мира значений — это и есть работа воли к власти — разграничение, картирование, иерархизация, манифестизация Сакрального и Иного, дионисийское сотворение человеком себя из абсурда (ср. опыт экстатического жизнестроительства по Ницше у Жоржа Батая: «Для потерпевшего крушение в этом океане единственная настоятельность: «будь этим океаном»» [2, с. 480–481]). Если «вариабельность толкования — признак силы» [10, с. 109], то мерцание в интерпретации бесконечных означиваний и тождественностей («Желание того, что бы было как можно больше тождественного» [10, с. 96]) и есть неудержимая сила жизни — «стрелы, выпущенной из мрака».

Но бесконечная интерпретация, открывая перспективу сверхчеловеческого, проблематизирует социальное, обрекает человека на тотальную несвободу, которая парадоксально проистекает из чрезмерной тотальности абсолютного освобождения.

Тождественность вновь оборачивается виртуальностью. А стрела несвоевременного или возвращается во мрак современного и его «жизненных практик», или — исчезает из виду. «Существование не может быть автономным и жизнеспособным одновременно» [1, с. 81].

Литература

1. Батай Ж. О Ницше / Пер. с фр. А. Д. Бакулов. М.: Культурная революция, 2010.
2. Батай Ж. Проклятая часть / Пер. с фр. М.: Ладомир, 2006.
3. Бернхард Т. Всё во мне... Автобиография / Пер. с нем. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2006.
4. Гераклит Эфесский. Всё наследие: на языках оригинала и в рус. пер. / Подгот. С. Н. Муравьев. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012.
5. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. / Перевод с лат. и франц. Т. 1. М.: Мысль, 1989 (пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн).
6. Дьяков А. В. «Открытая философия»: Фуко и Ницше // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2007. № 1–2. С. 61–68.
7. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. 2-е изд. М.: Наука, 1975.
8. Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа. Семинары: Книга XI (1964). М.: Гнозис/Логос, 2004.
9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. М.: Мысль, 1990. С. 251 (пер. Н. Полилова).
10. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. / Пер. с нем. В. М. Бакусева; Науч. ред. С. В. Казачков. М.: Культурная революция, 2005.
11. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 13: Черновики и наброски 1887–1889 гг. / Пер. с нем. В. М. Бакусева и А. В. Гараджи; Науч. ред. С. В. Казачков. М.: Культурная революция, 2006.
12. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции (1869–1875) // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994. С. 207–221.
13. Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005.
14. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Пер. с нем. М.: Просвещение, 1989.
15. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: А-сacд, 1994.
16. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. СПб.: Гуманитарная Академия, 2004.
17. Юнг К. Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М.: Канон, 1994. С. 103–114, 240–244, 246–249.
18. Foucault M. Nietzsche, Marx, Freud // Cahiers de Royaumont. Philosophie N VI: Nietzsche. Paris, 1967. P. 47–56.
19. Walde A. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg, 1938.