
*Ю.А. Рожкова,
здобувачка Київського університету туризму, економіки і права*

СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ЯК ГОЛОВНА ПЕРЕДУМОВА ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Проблема свободи з давніх-давен перебувала під пильним поглядом дослідників. Сьогодні відомо чимало дефініцій цієї категорії, що засвідчує не лише багатовимірність, а й необхідність переосмислення неоднозначності її розуміння на різних етапах еволюції суспільства, його переходу до нових етапів розвитку. Тому зрозуміло, що постає потреба визначення пріоритетних напрямів реалізації свободи особистості на шляху розбудови громадянського суспільства.

Перші уявлення про свободу сформувалися у Давній Греції, коли цей феномен розглядали як протиставлення не-свободі, тобто рабському існуванню. Згодом таке індивідуалістське тлумачення свободи заклало передумови її розгляду у так званому негативному аспекті, а саме – у вигляді “свободи від”. І сьогодні у світовій філософській думці лунає думка, згідно з якою “свобода від” підноситься до рангу абсолютної цінності, а це припускає наявність необмеженої індивідуальної свободи як невід’ємного природного права людини. Достатньо пригадати класичну платонівську традицію соціального устрою з “філософом на троні”, коли окрема, найбільш розвинута і досконала людина за допомогою розуму і власних здібностей здобуває спочатку незалежність, а потім – необмежену владу над іншими громадянами.

Втім, точку зору, про яку йдеться, не можна вважати універсальною з кількох причин. По-перше, ми вважаємо, що “принцип відбору” найбільш розвинутої і досконалої людини апріорі закладає примус і деспотичне ставлення до тих громадян, які в силу поважних причин лишаються неосвіченими, недосконалими, а тому не відповідають власній природній суті. Звідси випливає, що побудувати гармонійні суспільні стосунки, загальну злагоду виключно на підвалинах індивідуальної свободи неможливо.

По-друге, сучасна політична і економічна ситуація в усіх країнах світу засвідчує, що особа прагне не до набуття повної незалежності, а, скоріше, навпаки, у пошуках матеріальної стабільності добровільно й усвідомлено підпадає під залежність певної елітарної групи, партійного руху тощо. Але й у цьому разі набуті бажаного соціального статусу їй навряд чи вдається. Тому доречно казати про індивідуальну цінність “свободи від”, тобто про її значущість лише для окремих індивідів. Більше того, індивідуальна самореалізація людини у багатьох випадках постає чимось негативним щодо суспільства, потребує обмеження свободи етичними, естетичними і правовими засобами. Звідси напрошується висновок, що критерії моралі і взагалі духовності формуються на підставі “свободи від” кожної особистості, тобто мають цілком раціональні підвалини виникнення. Саме на цих засадах перебували Н.Макіавеллі, Ж.Боден, Т.Гоббс та їх прихильники, коли характеризували під впливом індивідуальної свободи (тобто “свободи від”) стан суспільства у вигляді його крайньої форми – “війни проти всіх”. З метою подолання цього стану автори визначали раціональні межі особистої свободи, які акумулювалися у “суспільному договорі”. Саме суспільний договір наполягав на тому, щоб розум постав найвищим арбітром щодо обмеження свободи інших. Але чому тоді окремі особи часто-густо порушували положення суспільного договору, спричиняючи тим самим здичавілість суспільства?

Цей парадокс виникає тому, що право арбітру (або, згідно з тезою Гоббса, суверену) в силу певних обставин може бути надано не лише мудрецю, який об'єктивно визначає межі необхідності і проектує їх на власні дії та на поведінку інших, а й певній групі осіб, які далеко не є мудрими. Останні, як вважає В.Лях, “не можуть піднестися до раціонального усвідомлення необхідності або взагалі перебувають у полоні своїх пристрастей та повсякденних турбот, що заважають їм правильно розуміти загальнодержавну необхідність та шлях до справжнього визволення” [1, 7]. А отже, знов теоретично виправдовуються авторитаризм і деспотизм.

Принцип філософського мислення, який надав людині почуття практичного духу, права і, взагалі, людяності, щастя і свободи, знаходимо у творчості Д.Лока, Ш.Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та їх послідовників. Цим мислителям вдалося зрозуміти, що індивідуальне життя є неповторним, а тому унікальним, невимірюваним розумом. І саме невимірюваність, непідвладність особистісного життя розумовому контролю надала значних корекцій подальшим роздумам навколо природи людської свободи та її ролі у формуванні недержавних колективностей.

Так, Ж.-Ж. Руссо головним завданням суспільного договору вважав не лише добровільне і розумне обмеження індивідуальної свободи кожної особистості, а навпаки, віднаходження такої форми об'єднання, яка, зберігаючи загальну владу, одночасно обстоювала б і захищала особистість і власність кожної окремої людини – людини, яка, приєднавшись до такого об'єднання, підкорялася б тільки собі і лишалася вільною як і раніше. Як здається, саме в цьому і закладається сутність реалізації “свободи для” як основної передумови формування громадянського суспільства.

Отже, треба не лише вирізнити, а й обґрунтувати дві форми свободи – “свободу від” і “свободу для”, та їх можливі наслідки. Перша з них захищає індивіда, вимальовує можливі варіанти її одержання, усуває безодню розбіжностей між свободою і необхідністю тощо. Але водночас вона висуває низку проблем щодо подальшого застосування цієї свободи, коли досконало розвинута людина опиняється віч-на-віч з отриманим “царством свободи”. Як відзначає В.Пазенок, “один з парадоксів свободи і полягає в тому, що безмежне зростання свободи людини в кінцевому підсумку загрожує їй самій. Вільна людина здатна використовувати свою абсолютну свободу для зневажання спочатку законів, а потім і самої свободи, вимагаючи влади тирана: діалектика демократії – охлократії – тиранії (Платон)” [1, 32].

Проблеми реалізації “свободи від” особливо загострюються з другої половини ХХ століття, коли шквал науково-технічних змін висуває перед людиною потребу набуття принципово нової якості. “Концепція свободи постіндустріальної доби, – пише щодо цього В.Лях, – виявляє нового суб'єкта свободи: не вільного громадянина, відмінного від раба, не індивіда, що обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших, не агента господарсько-виробничої діяльності, не автономну дієву особу громадсько-політичного життя, а особистість, яка має здатність до духовного розвитку і тому повинна пройти кілька його етапів, та яка має “плекати себе” в контексті такого розвитку” [1, 9]. Інакше “свобода від” перетворюється на “свободу для”, оскільки людина “... знає про свою біологічну, історичну, соціальну, соціокультурну і психологічну залежність, а тому вона відчуває непевність у своїх індивідуальних інтенціях. Ця залежність підриває етичну основу цінностей індивіда” [3, 77] і усувається шляхом визволення людини в контексті її самореалізації.

Звідси цілком достеменно можна стверджувати, що “гуманістичний поворот” філософії другої половини ХХ століття, поставивши у центр

переосмислення категорії “сєнс життя”, “єкзистєнція”, “практика” тощо, наголошує на піднесенні свободи до особливого єкзистєнціального простору самореалізації особистості. Він має виконувати функції специфічної “психотерапії” на сучасному рівні розвитку світового суспільства, оскільки “кожному часу притаманні власні неврови – і кожному часу потрібна власна психотерапія” [4, 24].

Таку точку зору підтримують чимало західних мислителів, серед яких Д.Бєлл, Ж.Єллоль, А.Маслоу, Й.Масуда, К.Роджерс, Е.Тоффлер, В.Франкл, Е.Фромм, К.Юнг та ін. Зокрема Е.Тоффлер, прогнозує зміни порозуміння свободи в сучасному суспільстві, твердить: “Оскільки ми входимо в єру Третьої хвилі, ті з нас, хто прагне розширити людську свободу, не зможуть цього зробити, просто обстоюючи наші сьгоднішні інституції. Нам треба буде винайти нові, як це зробили наші батьки, що заснували Америку двісті років тому” [5, 367].

Щє більш радикальним у поглядах щодо необхідності трансформації уявлєнь про свободу є К.Роджерс, який наголошує, що “якщо людина не зможе по-новому, оригінально адаптуватися до навколишнього світу так само швидко, як його змінює наука, наша культура загине... Розплатою за відсутність творчості буде не лише поганє пристосування індивіда та групова напруженість, а й повне знищення всіх народів” [1, 187].

Що ж до тлумачення “свободи для” як єкзистєнціального простору самореалізації особистості, що має певний “надраціональний” характер, то воно цілком виправдовує себе. Його новизна полягає в тому, що “свобода для” виявляється в процесі самостановлення людини і не є наслідком її наперед визначених якостей і здібностей. І взагалі, поняття “свободи для” можна фундаменталізувати до формулювання і позначення цілей і стандартів людини, що западають у її серце і душу як об’єкти споконвічного відношення. Цю думку висловив ще І.Кант, який писав, що “... людина і взагалі кожна раціональна істота існує як мета у самій собі, а не просто як засіб, довільно використовуваний цією або тією волею. У всіх своїх діях, чи то вони спрямовані на саму себе, чи на інших раціональних істот, вона має розглядатися водночас як мета...” [11, 86].

Водночас, надання свободі особистості особливого онтологічного виміру зумовлюється новим типом реальності, в яку потрапляє людина сьгодення. Ця реальність вже не має чітко вираженої впорядкованості і має ознаки “квасіреальності”, що реалізується через власні символічні замітники, причому знаки, значення, смисли в її контексті починають жити власним життям поряд з речами субстанційної реальності, без чітко визначеного референта. Для осмислення її багатоаспектної сутності треба відшукувати інші методологічні засоби, які межують з історико-філософською компаративістикою і з філософською синєргєтикою взагалі. В.Лях підкрєслює, що “основним методологічним прийомом осягнення такого типу реальності є інтерпретація, мистецтво тлумачення та порозуміння щодо можливостей історичного буття й мислення за означених вище умов. Тут працює так звана “конкретна рефлексія”, суть якої полягає в тому, що істинний та автєнтичний зміст людського буття – це завдяки інтерпрєтованє буття, тобто така онтологічна структура, яка вимальовується і відбудовується у світлі філософського осмислення даних гуманітарних наук та свідчень історичної свідомості” [6, 6]. Тобто пропонується особливе концептуальне вирішення проблеми свободи як орієнтації людини в мультивєрсумі, сутність якого формується і руйнується в процесі збігу певного співвідношення сил.

Такий підхід до обґрунтування “свободи для” виправдовується, оскільки сучасна реальність не дається індивіду в готовому вигляді. Її сутність людина має не лише шукати, відчувати, а й переживати цей пошук, виконувати певну

душевно-розумову роботу для того, щоб здійснити акт самореалізації. Звідси випливає, що процес осягнення будь-якої життєво-практичної установки являє собою трансформацію суб'єкта, його духовне перетворення. “Людина не має постійного, заданого природою ядра самості. Людина постійно перебуває в процесі становлення. Це її безумовна ознака: бути в русі, проектувати себе... Оскільки людина безперервно трансцендує, виходить за межі самої себе (так званий феномен інтенційної спрямованості), то людська суб'єктивність є суттєвою характеристикою перебування людини в світі. Це – нагадування людині, що смисл світу проходить через неї, що вона відповідальна за все, що відбувається навколо неї” [3, 78].

Таким чином, розуміння свободи особистості в її сьогоденній інтерпретації вимагає дослідження власне життєво-практичних установок індивіда, для якого пошук істини не є відокремленим від процесу життєдіяльності. Оскільки нова парадигма гуманізму, вироблена філософією ХХ ст., акцентує увагу не на абстрактних ідеалах, не на якихось абсолютних моральних цінностях, а на здатності людини “слухатися” своєї природи або “прислуховуватися” до своєї екзистенції, як твердять екзистенціалісти.

На нашу думку, “свобода для” ґрунтується на тезі “існування передусе сутності” (Ж.-П. Сартр), хоча, як відзначав М.Гайдеггер, екзистенція не може протиставлятися есенції. Свобода як екзистенційний простір особистості виявляє особливу форму існування, що обґрунтовується не лише інтенційним вибором людини, а й постійною незавершеністю буття. Тобто тут ми дотримуємося позиції, згідно з якою за явищем не існує жодної сталої сутності; сутність формується і руйнується в процесі збігу певного співвідношення сил. А це – серйозна вказівка на неадекватність сьогоденню попередньої “просвітницької” позиції щодо соціальної реальності, бо в “просвітництві”, як вже йшлося, панувала впевненість, що автономна людина є визначальною щодо всіх інших вимірів пізнання, зокрема й щодо визначення свого буття взагалі (буцімто свідомість “знає” про те, яким буття має бути).

Відтак, умови сьогодення наголошують на духовному, моральнісному змісті людської свободи. Причому свобода, як зауважує В.Пазенок, “... не є еквівалентно-функціональна цінність, а умова ціннісного виміру взагалі. Моральність у її дійсності і є свобода... це благо в собі, яке не піддається виміру в рамках калькуляції витрат та надбань” [1, 35]. А тому сучасне розуміння свободи особистості не слід ототожнювати із суто індивідуальною свободою, а навпаки, слід розглядати у вигляді блага, укоріненого в соціальних інститутах, практиці і традиціях соціуму. Це благо не закріплюється укладанням якоїсь соціальної угоди на кшталт “суспільного договору”, оскільки його зачатки споконвічно закладені у різних виявах культури, спілкуванні тощо.

Викладене не означає, що “свобода для” як благо є відносно сталою, задалегідь заданою величиною. Її потрібно постійно формувати засобами виховання та ідеології, що утворюють світогляд людини. Тому перспектива будь-якої консолідації (духовної чи політичної) у контексті суспільства, що є негайною потребою сьогодення, можлива лише через сферу світогляду, власне, через сферу моральності, яка потребує нових інтегральних цінностей і ідей.

М.Бердяєв визначив людину як малий всесвіт, тобто світ з ознаками реалізації свободи. Причому світ людини і сама людина, яка реалізує в ньому своє “об'єктивне” буття, міцно пов'язані практично й ідеально. Ці два типи зв'язку не суперечать, а, навпаки, взаємодоповнюють один іншого, утворюючи сукупність єдиних форм розвитку ідеального, об'єктивного світу. Моральність як ідеальне міцно пов'язана із соціальним буттям людини, з осмисленням цього буття і людської діяльності. Тому щодо соціальної дії моральність є незмінною доти,

доки не виходить за межі себе, тобто у площину практики. Тільки ззовні реалізуючи себе, вимальовуючи, опредмечуючи, а отже, втрачаючи себе як самість, моральність набуває дійсного руху. А отже, розглядаючи моральність як ознаку свободи, було б помилковим ототожнювати її з іншими благами, оскільки тоді індивід як носій свободи втратить свою здібність втілювати і реалізовувати цінності як такі.

Втім, приймаючи моральність особистості у вигляді головного критерію її свободи, ми апріорі передбачаємо обмеження “свободи для”. Звісно, саме на підвалинах природного морального закону, який згодом набув загальнолюдського характеру, було впроваджено “суспільний договір” і тим самим запропоновано дуалізм громадянського суспільства і держави. Саме з моменту такого роздвоєння політичного життя індивідуальна і суспільна воля, мораль і вигода перестають бути тотожними, причому порушення паритету між цими двома дихотомічними складовими соціального простору неухильно спричиняють обмеження “свободи для” і ведуть до загострення “свободи від”.

В.Пазенок вважає, що “одним із чинників обмеження свободи з боку держави є механізми примусу, які змушують людей обирати та реалізовувати такі рішення, яких за умов вільної угоди партнери нізащо б не схвалили. Свобода, навпаки, є наявність таких відносин, за яких можливий або взаємний примус (угода в рамках правового примусу), або договір партнерів одного з іншим... Самий факт існування свобідного суспільства має своєю передумовою те, що людська свобода не суперечить природі і природа не заважає її здійсненню ані природними, ані соціальними катастрофами. Право, своєю чергою, є наслідком всезагальної договірної свободи...” [1, 45]. Тобто суспільний договір, який мав своїм підґрунтям культурно закладені й індивідуально усвідомлені норми моральності, реалізував ці норми у вигляді права, а саме – сукупності особливих політичних дій з ознаками виправданого насильства.

Втім, схильність до законотворчості є апріорно закладеною у самості людини, оскільки остання діє відповідно до власної моральності. Саме власні моральні інтенції індивід і прагне закріпити у законах. Тому характеристика можливих вимірів свободи особистості була б неповною, якщо б ми відхилилися від двох значущих факторів, які так чи інакше пов’язані з законотворчістю. Йдеться про сучасне тлумачення влади і відповідальності у контексті реалізації свободи особистості.

На нашу думку, сьогодні, в контексті подій та явищ, які характеризують наше суспільство, не можна цілком бути впевненим в істинності тези: “Влада – це *здатність і можливість* здійснювати свою волю, створювати визначальний вплив на діяльність, поведінку людей за допомогою будь-якого засобу – авторитету, права, насилля” (курсів мій. – Ю.Р.) [7, 92]. І ми погоджуємося з ідеєю прагнення до авторитету, застосування права та насилля, оскільки вони є засобами дії будь-якої сучасної людини, але вважаємо, що розглядати владу як своєрідну здатність, безпосередньо властиву людині, навряд чи доречно.

Сучасні філософські концепції влади, які належать Т.Адорно, Р.Барту, Є.Каретті, М.Фуко, М.Хоркхаймеру та ін., в котрий раз піддають сумніву відомий висновок доби Просвітництва, згідно з яким під владою слід розуміти споконвічне прагнення людини до самозбереження. Цей висновок названі філософи долають не випадково. Адже неважко назвати низку обставин, які спричиняють появу цілком інших вражень про сучасне тлумачення влади.

По-перше, приховані структури владних відносин можна виявити у любові, в процесі пізнання, у спілкуванні. Але любов, пізнання і спілкування не завжди мають кінцевою метою протиставити людину суспільству або іншій людині. І

якщо таке протиставлення все ж відбулося, то його причиною, здебільшого, є сутичка, неузгодженість обставин, а не “здоровий глузд”.

По-друге, хоча влада і владні відносини мають етичні, економічні, політичні, правові та інші аспекти, які, на перший погляд, потребують власного раціонального обґрунтування, кінцевим об’єктом влади в сучасних умовах постає суб’єкт-об’єктна неподільність людської життєдіяльності. Її специфічність полягає у прагненні людини до виокремлення об’єкта від самостійного існування, тобто у намаганні присвоїти його, скористуватися ним, ототожнити із собою, поглинути, знищити. Тобто обґрунтувати владні процеси виключно з позиції раціональної свободи (“свободи від”) неможливо.

Влада оточує людину з усіх боків, захоплює її цілком. Їй не можна чинити спротив. Тим більше, для її глибинних характеристик треба застосувати вже не термін “стабільність” (яким часто-густо користувалась попередня філософія), а терміни “нестабільність” і “метастабільність”. Так, В.Лук’янець, характеризуючи сучасний стан суспільства, пише: “Щоб бути стабільним, суспільство має бути метастабільним, іншими словами, воно повинно зберігати ту саму загальну структуру, яка потрібна для самовироблення” [8, 6].

Зауважимо, що метастабільність, про яку йдеться, тотожна образній, умовній стабільності, за якої влада набуває ознак тотальності, а суспільство починає балансувати між тоталітаризмом і анархізмом. Азарт політичної боротьби усуває, витискує на другий план навіть розуміння матеріальної вигоди. Адже влада у цьому контексті – це не здатність індивіда, а засіб суспільної інтеграції, що існує одночасно з нормами, цінностями і процесами порозуміння. Влада і свобода мають здатність бути єдиними і неподільними.

Тепер щодо відповідальності. Проблема відповідальності за владні дії сьогодні загострюється через кризову ситуацію, яка склалася в природі та суспільстві наприкінці ХХ століття. У цей час головною рисою техногенної цивілізації стає глобалізація наслідків рішень влади, яка призводить до невідтворення життєво важливих природних циклів і незворотності соціальних процесів. Все це сприяє виникненню у філософії досить сміливих концепцій щодо обґрунтування зв’язку між владою та відповідальністю, але всі вони доходять загального висновку: відповідальність має бути логічним наслідком владних дій, оскільки людина розумна завжди є людиною відповідальною (Г.Йонас, Дж.Лед, Р.Макіон, К.Мітчем, Х.Ленк та ін.). А.Толстоухов, аналізуючи праці згаданих авторів, підкреслює, що вони зіставляють відповідальність із демократією, знанням або технікою. При цьому “природно, що кожний дослідник обирає власний підхід до проблеми, іноді свідомо акцентуючи увагу на якомусь одному аспекті. Але, здається, у вирішенні проблеми відповідальності, комплексний характер якої визнає сьогодні більшість дослідників, було б доцільніше спробувати знайти те спільне, що властиве всім елементам “цивілізаційної” системи, котрі безпосередньо співвідносяться з відповідальністю” [9, 28].

Справді, хоча людина в контексті екзистенційного аналізу є вільною, її свобода завжди набуває ознак умовності. Вона не є тотожною ні всемогутності, ні свавілля: якщо людина є вільною, то вона завжди є відповідальною. “Вважаючись вільною, людина є істотою, що вільно приймає рішення. Цим ми ще раз відмежовуємося від традиційної екзистенціалістської концепції людини як просто вільної – бо у свободі не міститься відповідь, навіщо вона, тоді як у рішенні вже міститься те, за що воно і проти чого...” [4, 117]. Тобто відповідальність, що існує одночасно із свободою і будує своєрідну “надбудову” людської самості, не зводиться цілком до свободи і містить у собі те, за що людина щоразу несе відповідальність.

Зауважимо: відчування людиною відповідальності залежить скоріше не від порушення загальноновизнаних норм поведінки (ритуалів, правил і інструкцій), а від загального знання про існування цих норм. Тому відповідальність (як духовність і свободу) ми маємо залічити до кола феноменів людини, що не виводяться з інших. Причому відповідальність за наслідки владних дій – це абсолютно індивідуальне існування людини, яке не можна охопити жодним загальнолюдським “моральним законом” (на кшталт кантівського імперативу). Вона завжди оголошується “законом життя”, тобто владним, індивідуальним моральним законом, що не пізнається раціонально і дається людині інтенціонально. Тому людина, що споконвічно прямує до самореалізації як духовна особистість за допомогою властивостей свого психофізичного організму, завжди матиме відчуття “внутрішнього непокою”. Відтінки названого відчуття посилюються відповідно до поглиблення безодні “інтелектуальної кризи” суспільства, хоча безпосередньо від неї не залежать.

Відтак, проблема філософії сьогодення полягає не в поєднанні різних сенсів свободи, влади і відповідальності, не в їх амальгамі, а у наданні свободі цілком іншого звучання: її більше не зіставляють виключно із “свободою від”, оскільки людину вже не цікавлять проблеми теодицеї зла, бо воно панує над усім, а добро аж ніяк не рятує нас від аморальності. Водночас, “... неусвідомлюваний ціннісний фон існування людини постійно відтворюється як складне синкретичне почуття благодаті, що спрямоване до безмежної повноти буття, злитого стану всіх реальних і потенційних елементів єдиного, суцього, благого життя, які складають граничну позитивну значущість останнього” [3, 130]. Інакше кажучи, передпосилки виникнення громадянського суспільства відшукуються у питанні синкретизму людини і природи, що так чітко відчувалося в міфологічному типі світогляду. Але свобода як самореалізація особистості тут постає не у вигляді наслідку завершення емпіричного синтезу відчуттів, а випереджає його і паралельно співіснує з ним. Тобто новітня інтерпретація синкретизму не тотожна його класичному “міфологічному” тлумаченню і набуває феномена позачуттєвості, трансцендентально-універсалістського за своїми витоками. Адже цю позачуттєвість можна розуміти як особливу духовну активність, що не є наслідком посилення природних сил життя. Навпаки, вона пригнічує їх, бо людина завжди здатна бачити вітальні наслідки своєї діяльності поза собою і нижче себе. У цьому розумінні людину можна розглядати як істоту, яка підноситься над навколишнім світом і є вільною від нього. Водночас, вона є відкритою до світових впливів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004.
2. Лях В.В. Інформаційне суспільство і нові виміри свободи // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 65. – К., 2007.
3. Гуманізм і сучасні інтерпретації та перспективи. – К., 2001.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.
5. Тоффлер Е. Третья хвиля. – К., 2000.
6. Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К., 2001.
7. Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.
8. Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний філософський дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2001.
9. Толстоухов А.В. Відповідальність і влада // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 37. – К., 2003.

10. Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування. – К., 1997.
11. *Kant I.* Foundations of the Metaphysics of Morals // The Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy. – Chicago, 1949.