ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

Пермский институт (филиал)

государственного образовательного учреждения

высшего профессионального образования

«Российский государственный торгово-экономический университет»

# Кафедра гуманитарных дисциплин

Контрольная работа по философии

Вариант № 13

Выполнила студентка группы Бпи-31

Факультета Институт финансов

Тихонова Юлия Анатольевна

Проверил Внутских Александр Юрьевич

Пермь 2008г.

Введение

Вся история мировой социальной мысли отражает главное в происходящих в обществе процессах: жизнедеятельность человека, вступающего во взаимоотношения с другими людьми с целью удовлетворения возникающих потребностей. Но не только жизнедеятельность человека характеризует качественную определённость общества, но и общество формирует человека как существо мыслящее, обладающее речью и способное к целенаправленной творческой деятельности формирует личность. Включение человека в общество осуществляется через различные социальные общности, которые каждая конкретная личность персонифицирует: социальные группы, социальные институты, социальные организации и системы принятых в обществе норм и ценностей, т. е. через культуру. В силу этого человек оказывается включенным во множество социальных систем, каждая из которых оказывает на него систематизированное воздействие. Человек становится, таким образом, не только элементом социальной системы, но и сам он представляет систему, имеющую сложнейшую структуру.

Человек одновременно и субъект и объект всех общественных отношений.

Правильно говорят: каковы люди – таково и общество; но не менее верно и то, что каково общество - таковы и члены этого общества. Как справедливо замечает видный югославский социолог Эр.Лукач, «Человек есть продукт общества и его законов, но и общество является таким, каким оно есть, именно потому, что оно есть общество людей, потому что в нем объединены люди, а не другие существа». Это не значит, отмечает он далее, что общество всецело определяется человеком или даже в первую очередь человеком; но это значит, что человек является одним из факторов, которые определяют общество.

Личность. Свобода. Ответственность

Личность-объект и субъект общественной жизни

Личность - человеческий индивид в аспекте его социальных качеств, формирующихся в процессе исторически конкретных видов деятельности. Личность есть индивидуальный сгусток (узел, связь, структура, тождество или какая-нибудь единичная закономерность) природных, общественных или исторических отношений.

Личность обычно рассматривается как конкретное выражение сущности человека, воплощение и реализация в нем системы социально значимых черт и качеств данного общества. Как отмечал К.Маркс, главное в личности “не ее абстрактная физическая природа, а социальное качество”.

Личность – социальный облик человека как субъекта общественных отношений и действий, отражающих совокупность социальных ролей, которые он играет в обществе. Известно, что каждый человек может выступать сразу во многих ролях. В процессе исполнения всех этих ролей у него формируются соответствующие черты характера, манеры поведения, формы реакции, представления, убеждения, интересы, склонности и т.д., которые в совокупности и образуют то, что называем личностью.

Личность является объектом изучения ряда гуманитарных наук, прежде всего, философии, психологии, социологии. Философия рассматривают личность с точки зрения её положения в мире как субъекта деятельности, познания и творчества. Психология изучает личность в качестве устойчивой целостности психических процессов, свойств и отношений: темперамента, характера, способностей, волевых качеств. [1]

В настоящее время существуют 2 концепции личности: личность как функциональная (ролевая) характеристика человека и личность как его сущностная характеристика.

Первая концепция опирается на понятие социальной роли человека. Эта концепция однако не позволяет раскрыть внутренний мир человека, фиксируя только его внешнее поведение, которое не всегда отражает сущность человека.

Сущностная концепция является более глубокой. Личность - индивидуальное выражение общественных отношений и функций людей, субъект познания и преобразования мира, прав и обязанностей, этических, эстетических и всех иных социальных норм. Личностные качества человека в таком случае есть производное от его социального образа жизни и самосознающего разума. Личность поэтому есть всегда общественно развитый человек.

Личность формируется в процессе деятельности, общения. Иначе говоря, формирование ее в сущности есть процесс социализации индивида. Этот процесс требует от человека продуктивной активности, выраженной в постоянной корректировке своих действий, поведений, поступков. Это вызывает необходимость развития способности самооценки, что связано с развитием самосознания. Самосознание и самооценка в совокупности образуют тот основной стержень личности, вокруг кот складывается неповторимая специфика личности.

Личность есть совок трех ее основных составляющих: биогенетических задатков, воздействия социальных факторов и ее психосоциального ядра - “Я”. Это Я определяет характер психики человека, сферу мотивации, способ соотнесения своих интересов с общественными, уровень притязаний, основу формирования убеждений, ценностных ориентаций, мировоззрения. Оно же является основой формирования социальных чувств человека: собственного достоинства, долга, ответственности, совести, справедливости...

Субъективно, для индивида, личность выступает как образ его Я - он и служит основой внутренней самооценки и представляет собой то, каким индивид видит себя в настоящем, будущем, каким он хотел бы быть. Человек как личность есть процесс, требующий неустанной душевной работы.

Главным результирующим свойством личности является мировоззрение. Человек вопрошает себя: кто я? зачем я? в чем смысл моей жизни? Только выработав то или иное мировоззрение, личность, самоопределяясь в жизни, получает возможность осознано, целенаправленно действовать, реализуя свою сущность. Одновременно с формированием личности складывается и характер личности - психологический стержень человека. “Только в характере индивид приобретает свою постоянную определенность” - Гегель.

Особым компонентом личности является ее нравственность Социальные обстоятельства нередко приводят к тому, что человек, поставленный перед выбором, всегда следует самому себе, этическому императиву своей личности. И только высоконравственные личности испытывают глубокое чувство трагизма от сознания своей “не-личности”, т.е неспособности совершать то, что диктует сокровенный смысл “Я”. Т.о., личность - мера цельности человека, без внутренней цельности нет личности. В личности важно видеть не только единое и общее, но и уникальное, своеобразное. Уникальность каждого человека проявляется уже на биологическом уровне. Каждый человек биологически неповторим. Однако подлинный смысл уникальности связан не столько с внешним видом человека, сколько с его внутренним дух миром. В каждой личности есть нечто уникальное, что связано во-первых с наследственными особенностями, а во-вторых с условиями среды в которой она выращивается.

Индивидуальность не есть абсолют. Она изменняется и одновременно остается неизменной на протяжении жизни человека.

Личность во многом определяет характер общественной жизни, судьбу общества. Она не только старается органически влиться в него, выполнять все возложенные на неё соц.функции, но и намечает пути прогресса человечества, материального и духовного, своим примером показывая их другим людям.

Личность есть человек, он существует вне общества. Само общество во многом определяет судьбу личности. Оно относится к личности, как ко всем остальным людям, не акцентируя на этом внимания. Другое дело, что личности, имеющие большие обязанности (в основном нравственные), труднее их выполнять, но их осуществление подтверждает человека как личность, способствует его многостороннему развитию. [1]

Как объект общественной жизни, личность должна существовать и как неличность. Но примирение с твоим существованием попытки своего нравственного, духовного (и в меньшей степени физического) совершенствования могут позволить личности стать субъектом общества. Это становление уже позволяет говорить о том, что данный человек стал личностью. Личность - индивидуальное средоточие и выражение общественных отношений и функций людей, субъект познания и преобразования мира, прав и обязанностей, этических, эстетических и всех иных соц. норм.

Личность есть обладающий самосознанием и мировоззрением человек, достигший понимания своих социальных функций, своего места в мире, осмысливающий себя как субъекта исторического творчества, как звено цепи поколений, в том числе родственных.

Личность есть индивидуальное средоточие и выражение общественных отношений и функций людей, субъект познания и преобразования мира, прав и обязанностей, этических, эстетических и всех иных соц. норм, в том числе и юридических. Личностные качества человека есть производные от двух моментов: от его самосознающего разума и от его социального образа жизни.

Личностные черты индивида долгое время приписывались наследственности. Семья, предки и гены определяли то, будет ли человек гениальной личностью, заносчивым хвастуном, закоренелым преступником или благородным рыцарем. Но в первой половине ХХ века доказали, что врожденная гениальность автоматически не гарантирует того, что из человека получится великая личность. Оказалось, что решающую роль играет социальная среда и атмосфера, в которую попадает человек после рождения.

Мы часто и не без оснований говорим, что человек и общество- часть природы. Тезис “общество – часть природы” отражает тот факт, что: человек, а следовательно и общество происходит из природы; человек – существо биологическое, имеющее немало общих черт и свойств с другими живыми существами и подчиняющееся законам природы; человек является высшей ступенью развития живой природы. Понятие “природа” используется как не весь реальный мир, а как внешняя среда по отношению к человеку и обществу. Это особенно важно тогда, когда необходимо отразить и подчеркнуть, что человек – это не только и не столько биологическое (живое, природное) существо, пусть и в высшей форме своего проявления, а качественно новое, принципиальное, особое явление с присутствующими только ему социальными качествами и свойствами, вырастающими из взаимодействия людей друг с другом.

Хотя человек произошел от животного, и никогда не освободится полностью от свойств, присущих животному, определяющим в его жизнедеятельности есть социальное, формирование и функционирование которого обусловлено включённостью человека в систему общественных отношений. Человек использует биологические качества не только для обеспечения выживаемости, но и как основу духовного общения и духовной самореализации. У каждого родившегося ребёнка есть мозг, голосовой аппарат, но научиться мыслить и разговаривать он может лишь в обществе. Конечно же, непрерывное единство биологических и социальных качеств показывает, что человек – существо биологическое и социальное.

В своей действительности сущность человека есть совокупность всех общественных отношений. В соответствии с сущностью человека, как совокупности общественных отношений, он предстаёт существом социальным, но вместе с тем, человек – часть природы то он и существо биологическое.

Формирование личности, как объекта общественных отношений рассматривается в социологии в контексте двух взаимосвязанных процессов - социализации и идентификации.

Социализация – это процесс усвоения индивидом образцов поведения, ценностей, необходимых для его успешного функционирования в данном обществе.

Социализация охватывает все процессы приобщения к культуре, обучения и воспитания, с помощью которых человек приобретает социальную природу и способность участвовать в социальной жизни. В процессе социализации принимает участие все окружающее индивида: семья, соседи, сверстники в детских заведениях, школе, средства массовой информации и т. д. Для успешной социализации (становления личности), по Д. Смелзеру, необходимо действие трех факторов: ожидания, изменения поведения и стремление соответствовать этим ожиданиям. Процесс формирования личности, по его мнению, происходит по трем различным стадиям: 1) подражания и копирования детьми поведения взрослых, 2) игровой стадии, когда дети осознают поведение как исполнение роли, 3) стадии групповых игр, на которых дети учатся понимать, что от них ждет целая группа людей.

Многие социологи утверждают, что процесс социализации продолжается в течение всей жизни человека, и утверждают, что социализация взрослых отличается от социализации детей несколькими моментами: социализация взрослых скорее изменяет внешнее поведение, в то время как социализация детей формирует ценностные ориентации.

Идентификация – это способ осознания принадлежности к той или иной общности. Через идентификацию дети принимают поведение родителей, родственников, друзей, соседей и т.д. и их ценности, нормы, образцы поведения как свои собственные. Идентификация означает внутреннее освоение ценностей людьми и представляет собой процесс социального обучения.

Процесс социализации достигает определённой степени завершённости при достижении индивидуумом социальной зрелости, которая характеризуется обретением личности интегрального социального статуса.

Социализация – сложный, многосторонний процесс общественного формирования и развития личности, происходящий под воздействием социальной среды и целенаправленной воспитательной деятельностью общества.

Процесс социализации личности - это процесс превращения индивида с его природными задатками и потенциальными возможностями социального развития в полноправного члена общества

В процессе социализации человек формируется как творец материальных благ, активный субъект социального отношения. Сущность социализации можно понять при условии, что личность рассматривается одновременно как объект и субъект социального воздействия.

Немаловажную роль в процессе социализации играет свобода воли, свобода выбора.

Понятие «свобода воли» в истории философии

Свобода воли, свобода выбора- от времен Сократа и до наших времен спорный в философии и богословии вопрос, который при объективной логической постановке сводится к общему вопросу об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным, или о степени и способе зависимости частичного бытия от всецелого. [2]

В древней философии вопрос возник первоначально на почве нравственно-психологической. В мысли Сократа и его ближайших последователей и преемников еще не было нашей отвлеченной антитезы между свободой, в смысле независимости от всякого мотива, и необходимостью, в смысле перевеса сильнейшего мотива во всяком случае. Эти античные философы слишком были заняты внутренним качеством мотивов. Подчинение низшим, чувственным побуждениям они считали рабством, недостойным человека, а его сознательное подчинение тому, что внушал универсальный разум, было для них настоящей свободой, хотя из этого подчинения достойные и добрые действия вытекали с такой же необходимостью, с какой из подчинения бессмысленным страстям вытекали дурные и безумные поступки. Переход от низшей необходимости к высшей, то есть к разумной свободе, обусловливается, по Сократу, истинным знанием. Все с одинаковой необходимостью ищут себе добра, но не все одинаково знают, в чем оно. Действительно знающий об истинном добре по необходимости его хочет и исполняет, а незнающий, принимая мнимые блага за настоящее, устремляется к ним и, по необходимости ошибаясь, производит дурные дела. А по своей воле или охотно никто не бывает дурным. Таким образом нравственное зло сводилось к неразумению, а в добродетелях Сократ, по свидетельству Аристотеля, видел выражения разума. [6]

Этика Платона развивается, в сущности, на той же основе; лишь в его мифах высказывается иной взгляд (свобода воли прежде рождения), и еще в законах есть одно место с указанием на более глубокую постановку вопроса (самостоятельное начало зла, две души); но это указание не получает никакого логического разъяснения и теряется среди безыдейных подробностей старческого произведения. Аристотель, входя в круг мыслей Сократа, вносит туда важные видоизменения, а вне этого круга самостоятельно ставит вопрос о свободе воли в его собственном значении. В сократовском разуме теоретическая сторона и нравственная были слиты между собой; Аристотель решительно различает их, доказывая, что для нравственного действия, кроме - и более - разумного познания, нужна твердая и постоянная воля. Она действует свободно через предварительный выбор предметов и способов действия. Для того, чтобы деятельность человека имела нравственный характер, заслуживая похвалы или порицания, он сам должен быть производительным началом своих деяний, не менее чем детей. Из области свободных действий исключается не только то, что делается по принуждению, но и то, что делается по неведению, но, с другой стороны, из нее исключается и все то, что прямо определено разумом и общими целями жизни. Ни то, что по разуму невозможно, ни то, что по разуму необходимо, не составляет предмета свободы воли. Если бы человек был только существом разумным или чистым умом, он неизбежно хотел бы во всем только величайшего блага, и все его действия были бы предопределены знанием наилучшего. Но, имея кроме ума, страстную душу, человек может, для удовлетворения страсти, предпочесть меньшее или низшее благо большему или высшему, в чем и состоит его свобода и ответственность. Таким образом по Аристотелю свобода воли, как обусловленная низшей стороной нашего существа, есть не преимущество человека, а лишь несовершенство его природы. Логическую возможность произвольных действий Аристотель основывает на неприменимости к будущим событиям закона исключенного третьего. Все события, необходимость которых не вытекает аналитически из принципов разума, Аристотель признавал неопределимыми и непредвиденными заранее. Такой взгляд облегчался для него метафизическим понятием о Божестве, как чистом акте самомышления, безотносительного ко всему совершенствующемуся в нашем временном мире. Правда, божественный ум, помимо своей внутренней абсолютности, имеет у Аристотеля значение и Первого Двигателя; но он движет лишь как высшее благо или цель, сам пребывая неподвижным. [6]

Самым решительным приверженцем воли можно признать, вопреки ходячим представлениям, Эпикура и его верного римского ученика, Лукреция. Поставляя главным интересом безболезненное и безмятежное существование единичного человека, Эпикур хотел освободить человеческую душу от того представления непреложной судьбы, которое, вызывая в одних мрачное состояние, а в других - скорбь, никому не дает радостного удовлетворения. Против этого Эпикур утверждает, что мы способны к самопроизвольности и не подчинены никакой судьбе или предопределению; метафизическим основанием такого утверждения служит взятый им у Демокрита, но видоизмененный атомизм. Атомы, по Эпикуру, не представляют в своей совокупности строго-механической системы движений, так как каждый из них имеет в себе силу колебания или уклонения в том или другом направлении. Душа (как у человека, так и у животных), состоя из особых, круглых атомов, наименее уравновешенных, обладает в высшей степени этой силой произвольных движений, проявляющейся здесь как свободная воля - fatis avolsa voluntas; при неопределенности универсального бытия невозможен детерминизм и в индивидуальном существовании. Прямую противоположность этому воззрению представляют стоики. Единство вселенной мыслится ими как живой воплощенный разум, заключающий в себе разумные и производительные потенции всего, что существует и совершается и что, таким образом, от века предусмотрено и предопределено. С своей точки зрения стоики должны были признавать и признавали всякие прорицания, гадания и пророческие сны. Так как для стоиков судьба или предопределение, выражая всемирную разумность, понимается как Провидение (προνοια), то универсальный детерминизм не наносил ущерба внутренней свободы человека, которую стоики понимают по-сократовски, как независимость духа от страстей и от внешних случайностей. [6]

К концу древней философии свобода воли стала обычным вопросом для всех мыслителей; из многих сочинений, de facto, более значительные принадлежат Цицерону, Плутарху, Александру Афродисийскому. Все три стараются ограничить детерминизм и отстоять свободу воли; характер рассуждений здесь - эклектический. То же должно сказать о взглядах Плотина и другого неоплатоника, Иерокла, которые признавая в Божественном Проведении первую и окончательную причинность всего совершающегося, в том числе и человеческих поступков, допускают человеческую волю, как их вторичную и подчиненную причину. [3]

Новая почва для общей постановки и принципиального решения вопроса открывается в христианской идее Богочеловека, где человек находит свое полное и окончательное определение в своем личном единстве с Божеством, как и Божество вполне и окончательно проявляется лишь в своем личном единстве с человеком, при чем необходимость перестает быть неволей, а свобода перестает быть произволом. Но так как это совершенное соединение признается действительно данным лишь в одном лице, а для всех прочих оно есть лишь высшая цель стремлений, то главный факт христианской веры выдвигает новый вопрос; как на пути достижения этой высшей цели примиряется фактически остающаяся противоположность между абсолютностью Божьей воли и нравственным самоопределением человека, еще не соединенного с Божеством? Здесь принцип необходимости выражается в двух новых понятиях - Божественного предопределения и Божественной благодати, и с этим новым, христианским детерминизмом сталкивается прежний принцип свободы воли. Для общего церковного сознания христианства изначала было одинаково важно сохранить оба утверждения: что все без изъятия зависит от Бога - и что нечто зависит от человека. Согласование этих положений было всегдашней задачей богословов и христианских философов, вызывающей множество разных решений и споров, иногда обострявшихся до вероисповедных разделений. [3]

Богословы с сильно развитым чувством христианского универсализма, как бл. Августин в древности или Боссюэ в новые времена, намеренно удерживались от формально-законченных решений вопроса, сознавая их теоретическую недостаточность и практическую опасность. Христианские учители первых веков, как Климент Александрийский или Ориген, не усугубляли существенных сторон вопроса, довольствуясь полемикой против суеверий фатализма с помощью эклектических аргументов усвоенной ими александрийской философии; эти писатели, как чистые эллины по способу мышления, если не по чувству, не могли в полной мере оценить той перестановки вопроса, которая вытекала из основного факта христианского откровения. Их философия не покрывала их религиозной веры; но, не отдавая себе ясного отчета в такой неадекватности двух сторон своего миросозерцания, они оставляли их мирно уживаться рядом.

Вопрос о свободе воли возбуждается на Западе к V в. вследствие учения Пелагия и его последователей, которые, исходя из христианской истины, что в судьбе человека участвует он сам своей волей, в дальнейших рассудочных определениях этого участия слишком расширяли область индивидуальной самостоятельности в ущерб божественного начала, логически приходя к отрицанию других основ христианской веры, а именно таинственной солидарности человека с грехопадением в Адаме и с искуплением в Христе. [4]

Против пелагианского индивидуализма выступил блаж. Августин во имя требований христианской универсальности, которые, впрочем, в своих полемических сочинениях он нередко доводил до ошибочных крайностей детерминизма, несовместимых с нравственной свободой; впоследствии он смягчал и исправлял эти ошибки. Августин самым решительным образом признает неотъемлемую естественную свободу человеческой воли, без чего невозможно было бы вменять человеку никакого поступка и произносить никакого нравственного суждения. Он вносит признак свободы в самое определение воли, как движения духа, никем не принуждаемого и направленного к сохранению чего-либо. Все единичные и частные предметы воли могут быть сведены к одному всеобщему - благополучию или блаженству Таким образом всякой человеческой воле, по существу неотъемлемой, принадлежит и свобода, в смысле психической самостоятельности самого акта хотения и единство общей окончательной цели. От этой естественной или психологической свободы, составляющей общую форму воли, как таковой, Августин отличает свободу по отношению к нравственному содержанию и качеству воли, то есть свободу от греха. Здесь он различает невозможность грешить, что принадлежит одному Богу и обозначается Августином как libertas maior; возможность не грешить, или свободный выбор между добром и злом - эта libertas minor принадлежала только первозданному человеку до грехопадения, но через волю зла он потерял возможность добра (per malum velle perdidit bonum posse);

Невозможность не грешить, свобода к одному только злу, или, что то же, необходимость зла и невозможность добра - таково действительное состояние, после грехопадения, человеческой воли, когда она представлена самой себе.

Таким образом добро возможно для человека лишь действием божественного начала, проявляющегося в человеке и через него, но не от него. Такое действие называется благодатью. Уже для того, чтобы человек стал хотеть помощи благодати, нужно, чтобы сама благодать действовала в нем; собственными силами он не может не только делать и исполнять добро, но и желать или искать его. С этой точки зрения Августину предстояла дилемма: или допустить, что благодать действует и в язычниках, или утверждать, что их добродетели суть лишь обманчивая видимость. Он предпочел последнее. Человеческая воля всегда сопротивляется благодати и должна быть ею преодолеваема. Желая согласить свой взгляд с общепринятым, Августин в некоторых местах своих сочинений как будто допускает, что хотя человеческая воля по необходимости сопротивляется всякому действию благодати, но что от нее зависит больше или меньше сопротивляться; но такое различение степеней не имеет здесь логического смысла, потому что меньшая степень внутреннего сопротивления добру есть уже некоторое действительное добро и, как такое, зависит исключительно от самой благодати. Последовательный августинизм держится в пределах христианского мировоззрения только одной нитью - признанием начальной доисторической свободы выбора у первоначального человека. Эта сверхвременная человеческая воля, в возможности добрая, определяется с началом времени в Адаме как действительно злая и передается, в процессе времени, всему его потомству, как необходимо злая. При таком положении понятно, что спасение человека зависит всецело и исключительно от благодати Божией, которая сообщается и действует не по собственным заслугам человека, а даром, по свободному избранию и предопределению со стороны Божества. Но где же в таком случае место для той действительной свободы самоопределения грешного человека к добру и злу, которая одинаково требуется и нашим внутренним сознанием, и нравственной сущностью христианства? Августин принципиально утверждает эту свободу, но отчетливого согласования ее с учением о предопределении и благодати не дает, ограничиваясь совершенно верным, но недостаточным указанием на чрезвычайную трудность задачи, вследствие чего, по его простодушному замечанию, "когда защищаешь свободу воли, то кажется, что отрицаешь благодать Божию, а когда утверждаешь благодать, то кажется, что упраздняешь свободу". Защищая христианское учение о вечном осуждении греховной массы, Августин указывает, что все существует окончательно для славы Божией, которая одинаково осуществляется в торжестве любви Божией спасением и блаженством добрых и в торжестве праведного гнева Божия осуждением и гибелью злых, способствующих, таким образом, и со своей стороны равновесию и гармоническому строю вселенной, и что эта вечная гибель не представляется для самих гибнущих настолько тяжелым состоянием, что небытие было для них действительно предпочтительным.

Эта важнейшая мысль не получает, однако у Августина достаточного развития. - После него происходят горячие споры между его строгими последователями, слишком склонившимися к детерминизму, и некоторыми монахами в южной Галии, отстаивавшими свободу и склонявшимися к умеренному семипелагианству; впрочем, и те, и другие настолько искренно старались о сохранении среднего христианского пути между двумя крайностями, что главные представители обоих спорящих сторон причислены к святым как в западной, так и в восточной церкви. - Позднее, в IX в., крайний августинизм нашел себе в Германии фанатического приверженца в монахе Готшальке, который учил о безусловном предопределении одних к добру, а других - ко злу, по беспричинному выбору Божией воли, - за что он и подвергся церковному осуждению.

Впоследствии вопрос о свободе воли обсуждался Ансельмом Кентерберийским, в духе Августина и с большей полнотой - Бернардом Клервосским. Последний различает естественное хотение от вольного согласия, которое есть рассудительное движение.

Только этой сознательной воле принадлежит свобода, которую мы чувствуем в себе хотя бессильную и плененную грехом, однако не утраченную. Человек, имея волю, волен в себе, то есть свободен; имея разум, он сам себе судья; свобода выбора делает нас вопящими, милость Божия - благоволящими; отними свободу воли, и не будет спасаемого; отними благодать, и не будет спасающего. Этим прекрасно выражается, но не разъясняется положение дела. Опыт разъяснения мы находим у Фомы Аквинского; в богословской стороне вопроса он примыкает к Августину, в философской - к Аристотелю. Здесь главная мысль в том, что окончательная цель всех человеческих хотений и действий необходимо одна и та же - благо; но и она, как всякая цель, может достигаться не определенным множеством разных способов и средств, и только в выборе между ними - свобода человеческой воли. Из такого взгляда логически следует, что свобода воли имеет лишь отрицательное основание - в несовершенстве нашего знания. Сам Фома допускает, что те или другие системы средств, или пути к высшей цели, не могут быть безразличны, и что в каждом данном случае есть лишь один наилучший путь, и если мы его не избираем, то лишь по незнанию; следовательно, при совершенном знании единой абсолютной цели выбор одного наилучшего пути к ней есть дело необходимости. Другими словами, для разумного существа добро необходимо, а зло невозможно, так как предпочтение худшего лучшему, как акт безусловно иррациональный, не допускает никакого объяснения с точки зрения философского интеллектуализма. Поэтому не случайно становится на иную почву другой великий ученый, Дунс Скот, признавший - за пять веков до Шопенгауэра - абсолютным началом всего волю, а не ум; он утверждает безусловную свободу воли в своей образцовой формуле: ничто, кроме своей воли, не причиняет акта хотения в воле.

Крайний детерминизм, осужденный в IX веке как ересь, впервые появился вновь лишь у начинателей реформации. В XIV веке Виклеф учил, что все наши поступки происходят не по свободе воли, а по чистой необходимости.. В XVI в., после того, как Эразм в защиту свободы воли издал свой трактат "De libero arbitrio Διατριβη, sive collatio" (Баз. 1524), Лютер выступил против него за безусловный детерминизм, в трактате: "De servo arbitrio" (Роттерд., 1526). По Лютеру, свобода воли есть вымысел или пустое название без действительного предмета. Бог ничего не предузнает случайным образом, но все неизменной, вечной и безошибочной волей предусматривает, предустановляет и исполняет. Этой молнией повергается и совершенно стирается свобода воли. Отсюда непреложно следует: все что мы делаем, все, что происходит, хотя и кажется нам случайным и отменимым, воистину, однако, совершается необходимо и неизменно, если смотреть на волю Божию. Этим не упраздняется воля, потому, что абсолютная необходимость не есть то же, что внешнее принуждение. Мы сами, непринужденно, хотим и действуем, но по определению высшей, абсолютной необходимости. Мы бежим сами, но лишь туда, куда правит наш всадник - или Бог, или дьявол. Предписания и увещания закона, гражданского и нравственного, показывают, по Лютеру, то, что мы должны, а не то, что мы можем делать. Наконец, Лютер доходит до утверждения, что Бог производит в нас как добро, так и зло: как Он нас спасает без нашей заслуги, так и осуждает без нашей вины. - Таким же детерминистом выступает и Кальвин, утверждающий, что "воля Божия есть необходимость вещей". Бог Сам действует в нас, когда мы делаем добро, через орудие свое, сатану, когда мы делаем зло. Человек грешит по необходимости, но грех не есть для него что-нибудь внешнее, а сама его воля. Такая воля есть нечто косное и страдательное, чту Бог гнет и ворочает, как Ему угодно. Это учение обоих глав протестантства о полной пассивности человеческой воли, будто бы не оказывающей совсем никакого содействия возбуждениям Божьей благодати, о том, что свобода воли после грехопадения Адама есть пустое имя или "вымысел сатаны", было осуждено с католической стороны 4-м и 5-м канонами Триентского собора.

В новой философии вопрос о свободе воли получает особое значение в системах Спинозы, Лейбница и Канта, к которому в этом отношении примыкают Шеллинг и Шопенгауэр с одной стороны, Фихте и Мэн-де-Биран с другой.

Мировоззрение Спинозы есть тип чистейшего "геометрического" детерминизма. Явления физического и психического порядка с обусловленной необходимостью определяются природой протяженного и мыслящего существа; а так как это существо поистине одно, то все в мире существует и происходит в силу одной общей необходимости, всякое изъятие из которой было бы логическим противоречием. Все хотения и действия человека необходимо вытекают из его природы, которая сама есть лишь определенное и необходимое видоизменение (modus) единой абсолютной субстрации. Представление о свободе воли есть лишь обман воображения при недостатке истинного познания; если мы чувствуем себя свободно ходящими и произвольно действующими, то ведь и камень, с механической необходимостью падающий на землю, мог бы считать себя свободным, если бы имел способность самочувствия. Строгий детерминизм, исключающий всякую случайность в мире и всякий произвол в человеке, естественно требовал от Спинозы отрицательной оценки этических аффектов, связанных с мыслью о том, что нечто происходящее могло бы не происходить (сожаление, раскаяние, чувство греховности). [2]

Лейбниц не менее Спинозы отвергающий свободу воли в собственном смысле утверждает, что все окончательно определяется волей Божией в силу нравственной необходимости, то есть добровольного избрания наилучшего. Из всех возможных миров, заключенных в уме всеведущем, воля, руководимая идеей добра, избирает наилучший. Этого рода внутренняя необходимость, отличная от геометрической или вообще интеллектуальной необходимости спинозизма, неизбежно требуется высшим совершенством божественного действия. Мировое единство, по воззрениям автора монадологии, реализуется; в совокупной множественности единичных существ, имеющих собственную действительность и постольку самостоятельно участвующих в жизни целого, а не подчиненных только этому целому, как внешней необходимости. При том же самом понятии единичного существа или монады Лейбниц выдвинул признак деятельного стремления, следствие чего каждое существо перестает быть страдательным орудием, или проводником общего мирового строя.

Совершенно новую постановку получает вопрос о свободе воли у Канта. По его воззрению, причинность одна из тех необходимых и всеобщих форм представления, по которым наш ум строит мир явлений. По закону причинности, всякое явление может возникнуть в виде следствия другого явления, как его причины, и весь мир явлений представляется совокупностью рядов причин и следствий. Ясно, что форма причинности, как и все прочие, может иметь силу лишь в области законного ее применения, то есть в обусловленном мире явлений, за пределами которого, в сфере бытия умопостигаемого (ноумены), остается возможность свободы. Об этом запредельном мире нам ничего теоретически неизвестно, но практический разум открывает нам его требования (постулаты), одно из коих есть свобода. Как существа, а не явления только, мы можем из себя начинать ряд действий не по необходимости эмпирически перевешивающего побуждения, а в силу чисто-нравственного императива, или из уважения к безусловному долженствованию. Теоретические рассуждения Канта о свободе и необходимости отличаются такой же неясностью, как и его взгляд на трансцендентального субъекта и на связь последнего с субъектом эмпирическим.

Поставить учение Канта о свободе воли на определенную метафизическую почву и довести его здесь до ясности пытались Шеллинг и Шопенгауэр, которых мысли по этому предмету могут быть поняты и оценены лишь в связи с их собственной метафизикой.

Фихте, признавая верховным принципом самодействующее или самополагающееся я, утверждал метафизическую свободу, при чем он, в отличие от Канта, настаивал на этой свободе более как на творческой силе, нежели как на безусловной нравственной норме. Французский Фихте - Мэн-де-Биран, внимательно рассмотрев активную и волевую сторону душевной жизни, воздвигал психологическую почву для понятия свободы воли, как производящей причины (causa efficiens) человеческих поступков. - Из новейших философов лозаннский проф. Шарль Секретан утверждает, в своей "Philosophie de la liberté", примат волевого начала над умственным и в человеке, и в Боге, в ущерб Божественному всеведению, из которого Секретан исключает знание свободных человеческих поступков до их совершения.

Проблема свободы человека относится к вечным темам философии, увлекающей многие поколения мыслителей и кочующей из одной философской системы в другую, но нигде не получающей своего окончательного разрешения. Огромная притягательная сила этой проблемы заключается в том, что человек всегда пытался понять смысл своего существования и приблизиться к тайне связи человеческой жизни с высшим законом, управляющим мирозданием.

Античная философия полагала принцип первенства универсума относительно человека, онтологии - относительно антропологии. В силу слишком интеллектуалистского понимания этики она не вводила понятие воли в качестве отдельной и независимой от разума способности. Человек ею еще не в полной мере осознается как автономное, самозаконодательное существо, как творец, он предстает лишь частью универсума, подчиненной его законам. Свобода действий и выбора относятся ею к способам удовлетворения желаний, они рассматриваются как средства конкретного наполнения жизни, но не как ее цели и смысл.

Проблема свободы и необходимости разрешалась здесь не в горизонтальной плоскости, то есть через противопоставление, а в вертикальной - через преображение последней. Западное Средневековье трактовало свободу человека преимущественно негативную, результатом которой стало грехопадение твари и драматичность всей последующей истории. Отсюда возникал соблазн жестко детерминировать человеческую волю, как это наблюдается у Августина. Излишнее преувеличение значения благодати в учении Августина подталкивало, к примеру, янсенистов, к пониманию ее как «непреодолимой благодати», к сохранению ее в душе человека только при полном отказе от своей воли, в квиетизма. Это привело и к появлению понятия «предопределение» в кальвинистском смысле.

Проблема свободы и ответственности в различных философских концепциях

Современный мир находится в условиях релятивизации ценностного сознания и поэтому особенно актуальна мысль о том, что для человека важна не только свобода, но и обусловленность абсолютными ценностными ориентирами, задающими высшие смыслы его бытия, важнейшим становится экзистенциальное соединение свободы с ответственностью. Наличие Абсолютного не только не исключает, но именно предполагает человеческую свободу, вне которой невозможен смысл жизни и сам процесс ответственного духовного возрастания.

В философской мысли свобода рассматривалась как «отрицательная» (свобода от), как субстанциальная, а также как свобода, преображающая собственную природу человека. «Свобода от» как свобода действия и свобода выбора представляет собой область эмпирической свободы и не выходит за рамки причинной обусловленности поведения. Она не является свободой в строгом смысле слова, если под ней понимать свободу от необходимости. Такая свобода редуцирует человека, либо делая его игрушкой объективных, независящих от него сил, либо оборачивается одержимостью, невменяемостью, безответственностью и рабством. Свобода же в собственном смысле есть оборотная сторона ответственности и путь вменяемого самосовершенствования, она есть внутренний взгляд человека на свою деятельность, осознание им себя в качестве решающей причины того, что и как он делает — осознание, на котором держатся отношения ответственной зависимости. У христианских мыслителей свобода выбора подразумевает выбор между добром и злом, а свобода духовная, преображающая имеет значение нравственного совершенствования в христианской жизни. Соответственно свобода выбора трактуется как аспект проблемы свободы, последняя же понимается как высшая нравственная самоцель и предполагает принятие ответственности перед Богом. Высший тип свободы -ценностно-ориентированная свобода имеет важнейшее значение, ибо спасение немыслимо без свободы. [6]

Свободный человек принимает решения по собственной воле. Однако насколько эти решения и сама свободная деятельность человека согласуются с волей и деятельностью других людей, групповыми и общественными интересами? Так свобода и ответственность личности становятся двумя взаимосвязанными и взаимообусловливающими друг друга характеристиками ее бытия. Между тем сторонники абсолютной свободы воли полагают, что поскольку поведенческие поступки человека строго детерминированы внешними условиями и обстоятельствами, он не может и не должен нести ответственность за социальные последствия этих поступков. Считается, таким образом, что воля человека не может быть свободной при сохранении внешней детерминации: либо свобода, либо необходимость.

Метафизическая абсолютизация одной из противоположностей снимает другую противоположность, но это происходит лишь в воображении тех, кто допускает подобную мистификацию. Ведь в рамках необходимости человек имеет возможность выбора того или иного решения, принятия того или иного варианта поведения, вплоть до альтернативных позиций. Свободно, в соответствии с собственной волей принимая решения, становясь на определенную сторону, выбирая путь и т. п., человек должен принять на себя и ответственность за свои действия перед собственной совестью, другими людьми, обществом л государством. Следовательно, свобода предполагает ответственность, а ответственность выступает условием свободы. Предпочитая добро или зло, человек должен принять адекватную реакцию окружающих и в отношении самого себя.

В любом государстве, а в современной России, видимо, в особенности, осуществление свободного волеизъявления личности должно сочетаться с выполнением ею конституционных обязанностей и несовместимо с действиями, причиняющими ущерб государственной и общественной безопасности, ментальным основам жизни и здоровью населения, защите прав и свобод других лиц. Трактовка свобод человека не должна допускать их одностороннего толкования: жить в обществе и быть независимым от общества нельзя. Подлинная свобода альтернативна несвободе во всех ее проявлениях. В то же время она несовместима с безответственностью, вседозволемностью, распущенностью, анархистским своеволием, волюнтаризмом индивида, жизненное кредо которого чрезвычайно примитивно и эгоцентрично: “Делай, что хочешь”.

С этим девизом себялюбцев фактически смыкается широко рекламировавшийся у нас в конце 80-х гг. постулат: “Все разрешено, что не запрещено законом”. Что это означает на практике? Только ли законопослушание? Отнюдь нет. Ведь даже законопослушные люди ориентируются при этом на допустимость аморального поведения, безнравственных поступков. Поскольку общеобязательных, “писаных” законов в области морали не существует, выходит, что может быть санкционирована “антимораль”? В жизни так и получается, что повсеместно дают о себе знать не урегулированные законом акты циничного попрания традиционных правил общежития, вопиющая бездуховность, грубость и хамство, нравственная глухота. Без свободы выбора нет и самой свободы, но это должен быть разумный выбор.

В России органичное сочетание свободы и ответственности граждан является необходимой предпосылкой нормального функционирования государственных и общественных институтов; соблюдения законности и правопорядка; повышения общей и политической культуры; эффективной борьбы с преступностью, бюрократизмом.

Заключение

Человек – существо деятельное. Включившись в систему общественных отношений и видоизменяясь в процессе деятельности, человек приобретает личностные качества и становится социальным субъектом.

Мы не говорим “личность новорожденного”, понимая его как индивида. Мы всерьез не говорим даже о личности двухлетнего ребёнка, хотя он многое приобрёл из общественного окружения. Поэтому личность не есть продукт перекрещивания биологических и социальных факторов.

В отличие от индивида, личность не есть целостность, обусловленная генотипом: личностью не рождаются, личностью становятся. Определенное влияние на развитие и формирование личности оказывает процесс становления социального “Я”.

Содержание процесса становления социального “Я” - это взаимодействие с себе подобными. Предназначение этого процесса - это поиск своего социального места в обществе. Результатом этого процесса является зрелая личность. Главными временными точками формирования личности является: осознание своего “Я” и осмысление своего “Я”. На этом завершается начальная социализация и формирование личности.

Становление социального “Я” возможно только как процесс усвоения мнения значимых людей для человека, то есть через понимание других ребенок приходит к формированию своего социального “Я” (впервые это процесс описал Ч.Кули). Можно сказать иначе: на социально – психологическом уровне становление социального “Я” происходит через интериоризацию культурных норм и социальных ценностей. Это процесс превращения внешних норм во внутренние правила поведения.

Личность формирует такие отношения, которых нет, и никогда не было, и в принципе не может существовать в природе, а именно – общественные. Она расширяется через совокупность общественных отношений, а, следовательно, динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами. Поэтому личность не только существует, но и рождается, именно, как “узелок” завязывающийся в сети взаимных отношений.

Личностью человек станет, когда начнёт совершенствовать социальный фактор своей деятельности, то есть ту её сторону, которая направлена на общество. Поэтому фундаментом личности выступают общественные отношения, но только такие, которые реализуются в деятельности.

Осознав себя как личность, определив свое место в обществе и жизненный путь (судьбу), человек становится индивидуальностью, обретает достоинство и свободу, которые позволяют отличить его то любой другой личности, выделить ее среди прочих.

Список литературы

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. – М.: Проспект, 2005.
2. Губин В.Д. Философия: учебник. – М.: Проспект, 2005.
3. Давидович В.Е. Грани свободы. – М., 1969.
4. Кэмпбелл Дж. Свобода и общество // Вопросы философии. – 1982. – № 12.
5. Спиркин А.Г. Философия. Учебник. – М.: Гардарки, 2004. – 815 с.
6. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992