

Валентин Молодиченко

МОЛОДИЧЕНКО Валентин Вікторович — кандидат геолого-мінералогічних наук, доцент, проректор Мелітопольського державного педагогічного університету. Сфера наукових інтересів — філософські цінності та культура.

СВОБОДА ВОЛІ ЯК ПІДГРУНТЯ МОРАЛЬНОГО ВИБОРУ ОСОБИСТОСТІ

Аналізується ситуація морального вибору цінностей, підґрунтям чого постає свобода волі особистості.

Ключові слова: *особистість, мораль, цінності, культура, совість, моральний вибір, виховання.*

Як відомо, проблема свободи людської волі, що починаючи від Сократа аж до наших днів, привертала до себе увагу філософів, теологів, моралістів, слугувала приводом не тільки для палких словесних дискусій, а й для релігійних воєн. Крайні позиції в підході до цієї проблеми дістали в історії філософії назви волюнтаризму і фаталізму. Волюнтаризм розглядає волю як вищу засаду буття загалом і, зокрема, як вищий принцип моральності. У відповідності з таким поглядом, людина має здійснювати моральний вибір і визначати свою поведінку незалежно від будь-яких зовнішніх регламентацій, керуючись лише рішеннями власної волі. Тою або іншою мірою точку зору волюнтаризму поділяли Й.Фіхте, А.Шопенгауер, Е.Гартман, Ф.Ніцше. Парадокс волюнтаризму полягає, однак, у тому, що, абсолютизуючи волю, він тим самим ускладнює можливість осмислення виходу людини за її межі; в Ніцше це приводить зрештою до відкидання самої

проблеми свободи волі [5, с.21–22]. У свою чергу, прихильники фаталізму вбачають у кожній події й кожному людському вчинку прояв невідвратної долі, що виключає будь-який вільний вибір і випадковість.

Серед мислителів, які зробили найбільший унесок у дослідження проблеми свободи волі, — Августин, І. Кант, А. Шопенгауер, Ф. В. Й. Шеллінг, А. Бергсон та ін. Августин, зокрема, в полеміці з британським ченцем Пелагієм, що розвивав учення про суверенність людської волі у справі спасіння, розкриває онтологічну й екзистенційну обмеженість прерогативи людської волі, парадоксальним чином пов'язану із самою її свободою. В центрі його уваги — співвідношення свободи людської волі і божественної предестинації; заслуги і благодаті; свободи, добра і зла; свободи і любові. Можна сказати, що саме з часів Августина європейська думка осягає всю парадоксальність, увесь драматизм проблеми свободи волі, духовне й життєве напруження, сконцентроване в ній.

І. Кант аналізує проблему свободи у світлі визначальної для його філософської системи протилежності між світом явищ і світом «речей у собі». Перший безпосередньо спостерігається людиною, є предметом її досвіду, другий перевершує її пізнавальну здатність, проте має пряме відношення до її власної глибинної сутності. Як явище емпіричного (представленого в досвіді) світу людина, за Кантом, є цілком обумовленою, абсолютно невільною істотою, проте як «річ у собі», тобто у своєму сутнісному аспекті, вона незалежна від будь-яких емпіричних детермінацій і є, як їй підказує голос власного сумління, вільним і відповідальним суб'єктом. Зумовленість чинниками повсякденного досвіду формує в людини «емпіричний характер», цілком придатний для раціонального осмислення, проте як громадянин світу надемпіричного, світу «речей у собі», кожен має характер розумово осяжний, інтелігібельний, за який і несе відповідальність. Що ж до конкретних закономірностей і механізмів, які вможливають

феномен свободи волі, то намагатися їх пізнати й описати як такі (тобто перевести в площину явищ), за Кантом, неможливо і непотрібно; досить того, що про свободу свідчить людині сама її моральна свідомість: ти можеш, оскільки ти мушиш (виконати свій обов'язок) [3, с.70-82].

Ф.В. Шеллінг заглиблюється в дослідження онтологічних передумов людської свободи волі. На його думку, свободу людини неможливо пояснити поза історичним поглядом на буття загалом, насамперед — на його божественну основу. В цьому зв'язку Шеллінг звертається до вчення німецького містика Я.Беме, яке передбачає історичний розвиток самої сутності божества. У Беме Шеллінг запозичує й поняття «безосновного», що передує як існуючому, так і самій основі його існування і дає змогу зрозуміти ту діалектику визначеного і невизначеного, на якій, як вважає філософ, базується свобода. Зрештою, вишукані онтологічні побудови Шеллінга підсилюють пафос людської свободи, акцентують глибинний вимір буття людини (наявність у її існуванні «темної основи»); підкреслюють її здатність приймати відповідальні рішення. Як пише Шеллінг, «людину піднесено на таку вершину, на якій вона рівною мірою містить у собі джерело свого руху в бік добра і в бік зла; зв'язок начал у ній є не необхідним, а вільним. Вона перебуває на роздоріжжі: що б вона не обрала, рішення буде її вчинком, а не прийняти рішення вона не може...» [3, с.198-219].

Глибокий слід в історії людської думки залишило і вчення А. Шопенгауера, котрий, розглядаючи волю як абсолютне начало життя і світотворення, підкреслює разом з тим її внутрішню сліпоту, вічну невдоволеність. Для людини воля — невичерпне джерело страждань, збудник егоїзму й жорстокості. Усвідомлення цього веде до висування принципу співчуття як головної засади етики. Саме співчуття уможливорює для людини справжню свободу волі, яка є вже, за Шопенгауером, скоріше свободою від волі, — свободу

звільнення від її невідступного тиску, а відтак і нищення її (тобто волі) як такої. Таким чином, можна стверджувати, що принципова цінність свободи в найрізноманітніших її проявах — є однією із найважливіших детермінант існування людини.

Виходячи з наведеного, актуалізується проблема морального вибору особистості. Аналізуючи сучасні дослідження, можна зазначити, що в основі морального вибору лежить процес визначення людиною моральних норм, правил і принципів поведінки в суспільстві з метою перетворення їх у значущі внутрішньо необхідні регулятори її соціальних проявів [6]. Дії та вчинки, вимушено спрямовані людиною на дотримання моральних норм, але не пережиті особистістю як внутрішньо необхідні, не є моральними.

Мораль розуміється як загальноприйнятий у суспільстві модус поведінки й ставлення одного індивіда до іншого. Моральні норми, як незліченну кількість разів перевірені людською практикою цінності співіснування (чесність, вірність, прямота, ставлення до іншого, як до собі подібного), лежать в основі стабільного й довготривалого існування будь-якої спільноти. На відміну від правових, моральні норми та цінності не передбачають якихось зовнішніх санкцій у випадку недотримання їх.

Утім, основною інстанцією, яка контролює моральні норми, виступає совість конкретної людини як суб'єкта моральної поведінки. У науковій літературі совість тлумачиться як особистісна форма морально-емоційного контролю [2, с.29]. Іноді совість розглядають як вираз моральної самосвідомості особистості, її моральну самооцінку [8, с.58]. За такими критеріями, на нашу думку, совість характеризується й інтелектуальними та емоційно-психологічними моментами. Індивідуалізований характер совісті полягає в тому, що охоплює індивідуалізовані, суб'єктивовані, включені до мотиваційної і емоційно-вольової структури особистості

вимоги щодо її поведінки з боку суспільства, класу, певної соціальної спільноти.

У загальних рисах, зазначає Н. Вознюк, механізм функціонування совісті постає процесом самооцінки людиною себе за певною ціннісною шкалою, яка базується на суспільно прийнятих критеріях добра й зла, справедливості та порядності. Результатом такої оцінки у випадку аморального вчинку виступає гостре почуття провини, емоційно тривожне переживання невідповідності своїх намірів або дій суспільно визначеним зразкам бажаної поведінки, які органічно ввійшли в уявлення особистості про гідну самоповагу і повагу навколишніх. Морально зріла особистість використовує власні моральні знання й почуття як орієнтир в організації своїх перспективних дій, прагнучи діяти «по совісті» [2, с.30].

Слід додати, що моральний вибір може бути як навмисним, довільним, так і безпосереднім. У першому випадку людина свідомо приймає рішення діяти відповідно до моральних вимог і, контролюючи власну поведінку, виконує цей намір, навіть якщо він уходить у суперечність із її безпосередніми бажаннями. Усвідомлення виконаного морального обов'язку дає такій людині змогу зберігати самоповагу й позитивне ставлення до себе. Мимовільний моральний вибір має інший механізм. Тут людина чинить морально від того, що моральні мотиви просто є сильнішими порівняно з усіма іншими стимулами її активності. Безпосередня моральна поведінка не передбачає ані зовнішнього, ані внутрішнього тиску на людину. Її позитивне ставлення до себе за таких умов підтримується природністю поведінки.

Совість — це не тільки критичне судження, застереження або вирок, а й — у відповідності з етимологією — певне засвідчення особливої змістовної позиції, що саме в такий спосіб входить до моральної свідомості, де й постає як основа відповідних суджень, вироків, пересторог.

Для релігійної свідомості, точніше, для свідомості непохитно віруючої людини, такого питання може не існувати. Совість за традицією нерідко тлумачиться безпосередньо як голос Божий, який лунає в серці людини. Проте віруючі ми чи ні, філософський характер етики вимагає раціонального пояснення моральних феноменів на основі вихідних очевидностей реального існування людини. До того ж саме відчуття совісті підказує, що в її «особі» ми маємо справу з чимось невіддільним від внутрішнього єства власного нашого Я, хоча, можливо, й таким, що виходить при цьому за його межі, навіть безмежно перевершує його.

Разом з тим у філософії останніх століть, насамперед матеріалістичній і екзистенційній, совість нерідко постає як усвідомлення людиною своєї корінної буттєвої визначеності, як звернений до неї поклик самого буття: «Стань такою (таким), якою (яким) ти є!». Відомі міркування Маркса відносно того, що в республіканця, мовляв, інша совість, ніж у рояліста, а в заможної людини — інша, ніж у незаможної, окреслюють у цьому відношенні той же, по суті, принциповий підхід до проблеми совісті, що й, скажімо, філософія Гайдеггера, яка в більш рафінованій формі пов'язує совість із буттєвою покликаністю людини [2, с.230–232].

На наш погляд, цінним у такому підході безперечно є те, що він сполучає феномен совісті з особливостями реального (і, ширше, буттєвого) становища людини у світі. Однак він залишає неосмисленими такі істотні аспекти цього феномена, як його вкоріненість у свободі людини, його зв'язок з моральними цінностями, його загальнолюдське спрямування.

Дійсно, хоча конкретні вимоги совісті відбивають особливості реального становища кожної людини та її неповторну індивідуальність, усе ж сама совість при цьому постає як певне тяжіння до загальнолюдського, універсального. Власне про совість можливо говорити тільки тоді, коли «вість», що її подає нам наш внутрішній голос, має мораль-

ний сенс, коли вона торкається питань добра і зла, обов'язку, відповідальності тощо. Будь-які «поклики» й «заклики» буття, що мають іншу визначеність — скажімо, почуття соціальної або групової солідарності, прагнення до влади, любов тощо, — безпосередньо не є тотожними совісті (хоча те чи інше відношення остання має до всього, що відбувається у внутрішньому світі людини). Не може заступити місце совісті наша партійна чи національна причетність, тим більше не варто змішувати з нею, скажімо, жаль зловмисника, якому не вдалося довершити ретельно підготовлений злочин (явище так званої злої совісті).

І, нарешті, важливо, що голос совісті, хоч яким би владним він був, завжди звертається до нашої свободи вибору, свободи волі. Вказуючи, що можна було вчинити інакше, ніж учинили або чинимо ми, він тим самим розширює нашу свободу. Тимчасом «поклик буття» у позаморальній сфері (від елементарного голоду до творчої піднесеності митця) цю свободу нерідко обмежує, або ж і зовсім зводить її до єдино можливої адекватної відповіді на нього.

Все перелічене свідчить, що буття, «покликом» і «голосом» якого постає совість, є буття особливе: воно із самого початку пов'язане з вибором як реалізацією людської свободи, й тими відносинами, в які особа завдяки цій своїй свободі вступає. Таким чином, совість як ціннісно-рефлексивний елемент моральної свідомості особистості поряд із моральними знаннями й ідеалами відіграє роль внутрішнього регулятора соціальної активності та морального вибору людини. На думку В.Малахова, виділення моральних критеріїв як основних в процесі вибору, в оцінці людиною себе забезпечує дійсно моральну саморегуляцію поведінки людини [7].

У певному розумінні вся духовно-моральна проблематика людського існування загалом починається з того, що розвиток культури ставить людину перед вибором, смислові засади якого закладені в універсумі духовності. Реалізуючи

свою свободу вибору, людина обирає життєвий шлях, сферу діяльності, партнерів по спілкуванню, ту або іншу систему ціннісних орієнтацій тощо. При цьому, однак, кожен вибір чогось певного є водночас відмовою від чогось іншого. Вже тільки через це жоден конкретний вибір не в змозі вичерпати всю безмежність запитів, реально звернених до особи, безмежність можливостей, що становлять неповторне життєве тло її існування. Тому постає питання визначення критеріїв морального вибору людини.

На наш погляд, такими критеріями мають виступати добро і зло, істина і похибка, прекрасне і потворне — категорії, що безпосередньо пов'язані з розумінням ціннісно-сміслового універсуму людини.

Дійсно, вищою цінністю моральної свідомості є ідея Добра. Сутність цього осердя моральності здавна привертала до себе увагу філософів, духовних діячів, моралістів. Втім, слід зазначити, що часто ідея добра пов'язувалась та пов'язується з розумінням блага — як позитивного змісту буття взагалі, пов'язаного з розвитком його різнобічних потенцій, звільненням його продуктивних засад, реалізацією його призначення. Благо з такого погляду — як позитивна здійсненність буття загалом — є світоглядною характеристикою, що визначає певну цілісну якість ставлення людини до дійсності. Причому ця якість, як неважко переконатися, надзвичайно важлива для розвитку людської моральності [9], вважає І.В.Степаненко. Таким чином, підтверджується роль ідеї блага як світоглядної передумови моральності загалом.

Однак передумова, зазначає В. Малахов, — це ще не сама моральність. Щоб ідея блага здобула безпосередньо моральне значення, вона має бути осмисленою як чинник волевизначення людської особистості — те, що людина сприймає не в абстрактно світоглядному плані, а як рушійну силу власного вибору, джерело власних зобов'язань. Осмислена таким чином, ідея блага трансформується в ідею добра [7, с.117].

Найбільш формальне, але ж і незаперечне визначення сутності добра зводилося б до того, що добро — це інтегральний зміст усієї сукупності моральних вимог, свого роду цілісний образ того, що моральність узагалі вимагає від людини. Проте, на думку М.Бахтіна, якщо ж оглянути основні змістові визначення добра, які висувалися в історії етики, неважко переконатися, що вони відображають принципові підходи в розумінні моральності загалом [1, с.117]. Отже добро, як критерій ціннісного вибору особистості містить в собі широкий спектр імперативів.

Можна сказати, що задоволення є добро, і щастя — добро, і корисність — добро, і досконалість, тим більше, за Кантом, виконання морального закону також є добро. Однак не можна «перевернути» цей ряд утверджень і сказати, що добро — це задоволення й тільки задоволення або корисність і тільки корисність, чи навіть тільки виключно виконання кантівського категоричного імперативу. Не можна тому, що до жодного із цих визначень ідея добра не зводиться, відкриваючи перед людиною і людською моральністю все нові й нові обрії.

Так само можна сказати, що корисне, важливе, бажане для наших ближніх, нашої соціальної групи або нації, або ж для людства в цілому — це, безперечно, добро. Але ми ніяким чином не можемо твердити, що добро — це те й тільки те, що служить інтересам наших ближніх, нашої спільноти, нашої нації або навіть людства в цілому — відомо, що надмірний антропоцентризм, надмірна орієнтація на людину є небезпечною потенцією для природи, Всесвіту й, зрештою, самої людської цивілізації. Отже, не можна зводити добро служінню еволюції Всесвіту. Адже щонайбільше відбивається у щонайменшому, і кожний з названих, і безліч не названих аспектів добра зберігають повноту і неповторність власного значення.

Формування уявлення про добро як критерій морального вибору можливе лише враховуючи й категоріальну специфіку одвічного антагоніста добра — морального зла. Дослідники за-

значають, що моральне зло має місце тоді, коли негативні явища й процеси дійсності постають як наслідок свідомого волевизначення суб'єкта, коли за ними розкривається відповідний вольовий акт. Іншими словами, зауважує М.Н.Вознюк, моральне зло — це зло, яке людина обирає; обирає тією чи іншою мірою, в силу тих або інших причин [2, с.118–119].

Моральне зло, так само як і добро, надзвичайно різноманітне у своїх конкретних проявах. Як зазначає, зокрема, сучасний дослідник А. П. Скрипник, у моральному злі можна виділити такі дві головні «протоформи». Першу з них утворює таке панування суб'єкта над людьми і навколишнім світом, таке їх використання, яке завдає їм шкоди, призводить до їхнього руйнування й загибелі. Другу — таке підпорядкування суб'єкта зовнішнім обставинам і своїм власним нахилам, котре веде до перетворення ним самого себе на пасивний предмет докладання стихійних сил, на простий засіб задоволення чийось примх і в результаті — до деградації цього суб'єкта, руйнування його фізичних або душевних якостей.

Першу з цих «протоформ» можна умовно визначити як ворожість, другу — як розпущеність. Перша виростає з активного самоствердження за рахунок інших, друга — з небажання чинити опір зовнішньому тискові й опанувати власні схильності [7, с.120] — констатує В.Малахов.

Обидва вказані різновиди широко репрезентовані в історії зла. Перший з них реалізується в таких почуттях, як гнів, ненависть, таких особистісних якостях, як агресивність, жорстокість. Другий дається взнаки в легкодухості, боягузтві тощо. Разом з тим обидва мають спільне коріння; в обох випадках визначальною для морального зла залишається невимущена санкція людської волі. Отже, моральне зло постане як своєцентристське самоствердження суб'єкта всупереч інтересам інших суб'єктів, а також цілого, до якого він належить (при цьому сама настанова на самоствердження вже передбачає відповідний волевияв даного суб'єкта).

Як будь-які універсальні протилежності, добро і зло в певному розумінні передбачають одне одного. Добро передбачає моральний вибір блага, вільне утвердження орієнтації на нього. Вільне — отже таке, яке має альтернативу. Якби такої альтернативи не було, прагнення людини до блага не мало би власне моральної вартості — не кажучи вже про те, що навряд чи було б здійсненне саме по собі.

Щоб усвідомити себе як моральну особистість, зібрати свою суб'єктивну енергію в єдине ціле, виховати свою волю, людина має відчувати весь ризик, усю незабезпеченість добра, яке не може утвердитися без її вибору, її рішучого вчинку. Ще Г.В.Гегель у «Філософії права» підкреслював «необхідність зла» як принципу суб'єктивної індивідуальності, котрий моральність має здолати, використавши всі можливості духовного розвитку.

Як зазначає фахівець у галузі педагогіки, А.А.Гусейнов, особистості, що формується, може бути потрібен і свій власний, глибоко пережитий досвід зла — своєрідне моральне щеплення, що гартує її напередодні серйозних життєвих конфліктів. «Зло людина фактично знає тільки тією мірою, якою вона знає про саму себе, все інше...не більше ніж ілюзія» [4, с.10–11]. Дитина, підліток, юнак на порозі дорослого життя має так чи інакше випробувати своє сумління, відчути реальний, не награний страх, реальний сором, щоб усвідомити внутрішні межі своїх виборів і вчинків на майбутнє. В набутті цього досвіду, котрого так чи інакше не позбавлений, мабуть, ніхто, є справжній, неминучий ризик; разом з тим від тактовності оточуючих дорослих чималою мірою залежить, чи стане цей досвід зла лише мимовільним моментом духовно-морального розвитку особистості, чи накладе згубний відбиток на все її подальше життя.

Таким чином, без розуміння добра і зла, без їх актуальної присутності в моральній свідомості й поведінці неможливе визначення критеріальності вибору.

До категорій «добро» і «зло» щільно примикають категорії «істина» і «похибка», «прекрасне» і «потворне». Втім, на нашу думку, позначені категорії виступають як модифікації, грані добра і зла, оскільки, наприклад, прекрасне характеризує явища з точки зору досконалості, як вищу естетичну цінність, а потворне, навпаки, виступає антиподом прекрасного. Сутність прекрасного полягає в гармонічному поєднанні краси форми та внутрішнього змісту, адже іноді краса форми приховує потворний зміст, виступає злом, жорстокістю. Зміст — ось, що має зробити явище прекрасним, навіть при відсутності повної гармонії. Або навпаки, при гармонійному співвіднесенні елементів форми визначити потворний характер явища.

Таким чином, для того, щоб серйозно ставитися до своїх обов'язків, прагнути до реалізації добра, шукати можливість зробити свій внесок у розвиток позитивних начал зовнішнього буття, людина передусім має бути впевненою, що ці позитивні начала справді-таки існують, має бути переконаною у благості буття загалом; в іншому разі її життєве завдання могло б бути зведене до примітивного егоїстичного самоствердження. Адже, нащо обмежувати себе (а з цього й починається мораль) заради інших, заради світу, якщо в цьому світі все одно немає світла, немає блага, добра, прекрасного, істинного?

Література

1. *Бахтін М.* Гуманізм як принцип виховання сучасної молоді / М.Бахтін // Вища освіта України. — 2007. — № 1. — С. 117-120.
2. *Вознюк М.Н.* Етико-педагогічні основи формування особистості / М.Н.Вознюк. — К.: Центр навчальної літератури, 2005. — 196 с.
3. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия / А.В.Гулыга. — М.: Рольф, 2001. — 416 с.
4. *Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности / А.А.Гусейнов. — М.: Изд-во МГУ, 1984. — 30 с.

5. *Ємельянова Н.* Філософія щастя Фрідріха Ніцше на зламі цивілізацій / Н.Ємельянова. // Філософська думка. — 1999. — № 3. — С. 20-31.
6. *Жорнова О.* Формування студента як суб'єкта соціокультурної реальності / О.Жорнова. // Вища освіта України. — 2007. — № 2. — С. 90-93.
7. *Малахов В.* Етика: Курс лекцій / В.Малахов. — К.: Либідь, 2006. — 384 с.
8. *Найдьонова В. В.* Особа і суспільство. Соціально-філософський аспект. [Монографія] / В.В.Найдьонова. — Харків, 2000. — 160 с.
9. *Степаненко І.В.* Тематичне поле виховання духовності особистості в нових дискурсивних контекстах / Степаненко І.В. // Вища освіти України. — 2004. — № 4. — С.19-24.

Молодиченко В.В. Свобода воли как основание морального выбора личности

Анализируется ситуация морального выбора ценностей, подоснованием чего выступает свобода воли личности.

Ключевые слова: личность, мораль, ценность, культура, совесть, моральный выбор, воспитание.

Molodichenko V.V. The Freedom of Willpower as the Basics of moral personality Challenge

The situation of moral challenge is analyzed the basis of which are made by freedom of person's willpower.

The key notions: personality, morality, values, culture, modesty and honesty, moral challenge, upbringing.

Надійшла до редакції 19.11.2009 р.