

## Учение Артура Шопенгауэра о свободе воли

*М. Ю. Васильева*

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, 1

**Для цитирования:** *Васильева М. Ю.* Учение Артура Шопенгауэра о свободе воли // Философия истории философии. 2021. Т. 2. С. 181–199.  
<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.112>

Статья посвящена рассмотрению феномена свободы воли в философской системе Артура Шопенгауэра, выявлению линий преемственности данной проблемы и обнаружению новых и специфических черт в развитии немецким мыслителем вопроса о свободе воли на основе использования методов историко-философского анализа и рациональной реконструкции. В статье продемонстрировано стремление Шопенгауэра избежать двух противоположных полюсов в решении вопроса о свободе воли, один из которых утверждает факт доминирования над событиями природы жесткой необходимости, а другой, наоборот, все выводит из некоего универсального волевого акта. Подробно анализируется третий, альтернативный вариант, предложенный Шопенгауэром и развивающий идеи трансцендентального идеализма И. Канта. Особое внимание обращено на то, какие модификации внес сам Шопенгауэр в кантовскую концепцию совместного существования свободы и необходимости. Отдельно исследуется отношение Шопенгауэра к понятию фатализма и проясняется понимание необходимости как таковой. Основным положением первой части статьи является утверждение о том, что мир имеет не только эмпирическую сторону, отражающую существование явлений в соответствии с законом достаточного основания в определенном времени и пространстве, но и сторону интеллигибельную, тождественную бесосновной воле. Кроме того, подчеркивается значение предпосылки самовластия, независимости как базисной характеристики свободной воли. Во второй части статьи более подробно раскрывается отношение эмпирического и интеллигибельного характера мира применительно к анализу человеческого поведения. Проясняется взаимосвязь изначальной самочинности воли, свободы и моральной ответственности. Разбирается понятие раскаяния и проясняется его смысл. Проводится реконструкция аргументов Шопенгауэра в работе «О свободе воли». Вскрывается заблуждение эмпирического понимания свободы воли и обосновывается возможность трансцендентальной свободы. Ключевым тезисом второй части статьи является положение о том, что невозможно отыскать подлинную свободу в отдельных конкретных поступках человека; что человек в своих частных проявлениях не может выбирать, быть ему таким или же быть иным.

*Ключевые слова:* свобода воли, эмпирический характер, интеллигибельный характер, самовластие воли, необходимость, ответственность, мотив.

В учении о свободе воли, так же как и в других аспектах своей философии, Шопенгауэр за отправную точку собственных изысканий взял идеи кантовской философии. В данном случае речь шла о том, что Шопенгауэр называл «величайшей антитезой свободы и необходимости», концепции их совмещения и совместного существования — «этой величайшей и блестящей заслуги Канта в области этики» — «величайшим из всех завоеваний человеческого глубокомыслия», бриллиантом «в короне кантовской славы, которая никогда не померкнет»<sup>1</sup>.

Прежде всего следует сказать, что Шопенгауэр отрицал какую-либо возможность обособленного изучения морали вне метафизики, вне попыток объяснения существования мира и бытия вообще, и для него было справедливым требование опоры и поддержки этики со стороны метафизики. Самым важным, наиболее существенным моментом толкования бытия становится тогда обнаружение определенного параллелизма его физического и морального смысла, и даже более того — доказательство непосредственной зависимости, связи выведения физического миропорядка от миропорядка морального. Но, по Шопенгауэру, только та метафизика прочно обосновывает этику, которая сама уже этична, выстроена на этическом фундаменте волевого стремления. Поэтому свою философию Шопенгауэр полагает единственной в своем роде, всё до последнего отдающей морали («всё сполна») и избегающей ловушек «страшилища фатализма». Шопенгауэр стремится избежать как Сциллу фатализма с его абсолютной, необъяснимой необходимостью, довлеющей над всем существованием мира, и, по сути, уничтожающей этику, так и Харибду выведения мира из свободного волевого акта какого-то непонятого существа вне мира. Шопенгауэр спорит с тем, что «третьего не дано (*non datur tertium*), и взамен озвучивает еще одну альтернативу, предлагающую считать волевой акт, породивший мир, за наш собственный волевой акт. Таким образом, моральный порядок мира вступает в самую непосредственную связь с силой, создающей всё множество феноменов этого мира; характер воли и ее проявлений выстраиваются в строгую последовательность соответствий друг другу, и мир, поддерживаемый своей собственной силой, демонстрирует еще и свою моральную сторону, моральную тенденцию. Как это происходит, Шопенгауэр показывает с помощью двух, казалось бы, противоположных тезисов.

Согласно первому тезису, каждое действие, каждый поступок всех без исключения существ нашего мира подчинен закону причинности

---

<sup>1</sup> Вопрос о феномене свободы воли подробно рассматривается в работах таких исследователей, как Atwell [1–3], Brunner [4], Cartwright [5–7], Frierson [8], Hamlyn [9], Janaway [10;11], Косслер [12;13], Reath [14], Васильева [15], Гардинер [16].

и возникновению того или иного действия всегда соответствует со строгой необходимостью та или иная причина. Шопенгауэр предостерегает нас от создания иллюзий: «Закон причинности не знает исключений, ему с одинаковой строгостью подчинено всё, начиная от движения пылинки в солнечном луче и кончая обдуманым действием человека» [18, с. 267]. И так же, как ни одна пылинка в мире не сможет отклониться от траектории, которую она опишет, так и человек не сможет поступить иначе, чем он поступил. Все, и в великом и малом, совершается с полнейшей необходимостью, говорится в первом тезисе Шопенгауэра. И даже в отдаленном прошлом или неблизком будущем эта неизменность будет сохраняться, т. е. в любой момент времени общее состояние всех вещей мира строго обуславливается состоянием, которое ему непосредственно предшествовало. Это напоминает движение стрелок в часовом механизме, и в этом смысле мир видится Шопенгауэру простой машиной, назначение которой нам непонятно. Каждое явление порождено в «железных узах необходимости и судьбы» и остается таким, каким оно есть. И здесь уже не имеет значения, заведена ли мировая машина кем-либо единожды или работает постоянно, — необходимость движения часовых стрелок остается прежней.

И действия людей тоже подчинены физическому порядку мира, включены в него: характер индивида и воздействующие на него мотивы определяют со строгой необходимостью совершение поступка. Жизненный путь каждого отдельно взятого индивида выстроен в соответствии со всеобщей и строгой необходимостью, любое его действие осуществляется наравне с движением машины, хорошо отлаженного механизма. И в данном случае жизненная стезя человека рассматривается Шопенгауэром так, как если бы она была составлена по условиям заранее составленного плана. Любая вещь в природе действует в соответствии со своей определенной природой, с тем, что составляет ее сущность (*essential*), и человек не является исключением: «каков кто есть, таков он и будет, так он и должен действовать» [19, с. 480]. И, с точки зрения Шопенгауэра, это совершенно несомненная истина, применимая при рассмотрении нашей жизни, наших действий и, конечно же, наших страданий. Шопенгауэр даже предлагает нам постараться внимательно всмотреться в общую картину нашего прошлого, попытаться усмотреть в пестрой мозаике исчезнувших событий нашей жизни некое парадоксальное сплетение вроде бы не связанных между собой случайностей, наподобие следующих друг за другом глав захватывающего романа.

Но как это ни печально, заметить определенную закономерность и планомерность моментов нашей жизни можно только уже практиче-

ски на финише жизненного пути, так же, как и по принятому решению можно узнать о приоритете того или иного мотива.

В этом действительно можно обнаружить некий фатализм, как это и делают многие люди в отношении своей индивидуальной судьбы, но тогда пусть это будет фатализм «трансцендентный», говорит Шопенгауэр. Фатализм в той мере утешительный, что указывает на таинственное единство необходимого и случайного, лежащего в глубинном основании вещей. Фатализм, который представил бы человеческую жизнь как законченное художественное произведение, некий почти героический эпос — «дело предвидения, мудрости и настойчивости». Можем ли мы назвать ложным, размышляет Шопенгауэр, наличие в каждом человеческом существе маленького внутреннего компаса, тайного страстного импульса идти тем путем, который единственно только ему и соответствует, отвечает его специфической природе и наклонностям индивидуального характера? С одной стороны, мы видим образ черепашонка, недавно вылупившегося из яйца и упорно ползущего к воде — даже если воды нет рядом, и сравниваем с ним широкую колею или чуть заметную тропинку человеческой жизни. С другой стороны, наблюдаем жизнь человека невооруженным взглядом: сначала в искаженной перспективе анаморфоз, а затем — в правильной перспективе конического зеркала, что равнозначно эмпирическому пониманию явлений жизни и усмотрению преднамеренности судьбы соответственно.

Но трансцендентный фатализм — это фатализм высшего порядка, он не коренится в теоретическом познании, не использует доказательства, как, например, фатализм «доказуемый». Проявления и свидетельства последнего Шопенгауэр считает эмпирическим подтверждением своей теории строгой необходимости. Сюда включаются в том числе различные случаи животного магнетизма, способы истолкования сновидений, случаи лунатизма, сомнамбулизма и так называемого «второго зрения», способного предсказывать наступление будущих событий. Шопенгауэр подчеркивает, что если бы феномен «второго зрения» встречался не так редко и был бы более доступен, то это, несомненно, дало бы «неоспоримо-фактическое доказательство в пользу строгой необходимости всего, что только ни совершается» [20, с. 152]. Кроме того, это подтвердило бы и то, что события жизни наступают с полной необходимостью и уже заранее зафиксированы и объективно наличествуют «как нечто настоящее». Таким образом, «неискоренимая склонность человека подмечать предзнаменования... его гадания по Библии, на картах, расплавленном свинце, кофейной гуще и т. д. свидетельствуют о существующем у него, вопреки рационалистическим доводам, предположении, что есть какая-то возможность на основании того, что со-

временно и что открыто глазам, познавать скрытое в пространстве или во времени, отдаленное или будущее, — и думает человек, что он несомненно мог бы прочесть по явному сокровенное, если бы только у него был подлинный ключ к этой тайнописи» [20, с. 162].

Но всё же, как бы ни был удачен и успешен процесс, исследования физической стороны мира, его результаты для нас преимущественно будут не вполне приемлемыми, особенно для тех, кто сосредотачивает свой интерес исключительно на механике природы и не может узреть ее сокровенную метафизическую сущность, ее тайного режиссера. Мир явлений с его эмпирическим характером лишен подлинной свободы и подпадает под неограниченную власть закона достаточного основания в его четырех формах: «всякая необходимость — это отношение следствия к основанию и более решительно ничего» [21, с. 109]. Нет ничего абсолютно случайного, и даже само так называемое случайное тоже является необходимым, только возникшим «более отдаленным путем», просто далекие звенья каузальной цепи давно предопределили наступление данного события именно в определенное время и, например, одновременно с каким-то другим событием. Абсолютно любое событие есть отдельное звено в фиксированной цепи причин и действий, которая длится во времени. И таких цепей, в частности благодаря пространству, существует бесчисленное множество. Эти цепи переплетены друг с другом во многих точках из-за давнего родства в прошлом или же из-за совпадения различных причин в настоящем. Если представить себе отдельные единичные каузальные цепи в виде меридианов, лежащих во времени, то все существующее одновременно и вроде бы не состоящее между собой в непосредственном родстве будет очерчено как параллельные круги. Но даже если находящееся под одним и тем же кругом не будет состоять в очевидной причинной связи, тем не менее, благодаря хитросплетениям общей цепи, оно косвенным образом затрагивает ту или иную нить мировой паутины. Это и обуславливает, казалось бы, случайное совпадение условий необходимого события. Всё потому, что «причинные цепи и образуют великую, общую, с частыми переплетениями сеть, которая точно так же всей своей шириною движется вперед в направлении времени и которая, собственно, и составляет мировую жизнь», и «так все отражается во всем, одно рождает отзвук в другом» [20, с. 161].

Соответственно, ничто в этом физическом мире не может быть иным, чем оно есть; каждое звено, включая человека, встроено в единую цепь и неспособно ее остановить, разорвав, прервав цепь. Всякая вещь как явление включена в цепь причин и действий, эта вещь есть налично, она прочно зафиксирована в этой цепи, в этом бесконечном

ряду, покинуть который она не в состоянии. В этом смысле можно утверждать, что уже с самого рождения человека вся его биография, включая даже самые непримечательные события его жизни, «непреложно определена» и упомянутое выше «второе зрение» вполне способно ее предвосхитить. Вещь (объект) не может ни выйти из ряда, поскольку тогда просто исчезнет, ни измениться, стать иным, так как тогда будет вынужден измениться весь ряд явлений, но подобное невозможно. Понимание свободы как независимости от власти закона достаточного основания влечет за собой противоречие явления с самим собой и уничтожение лежащей в основе явления сущности в виде самоотрицания воли и появления исключительного феномена святости.

Но здесь вступает в действие второй тезис Шопенгауэра, вторая часть его формулы, ведь мир обладает не только эмпирическим, но и интеллигибельным характером. В учении об эмпирическом и интеллигибельном характерах Шопенгауэр снова следует за Кантом, репрезентируя кантовское деление характеров как единственную возможность понять и обосновать совмещение строгой необходимости человеческих деяний с допущением об их свободе. Словами Шопенгауэра, с которыми сложно не согласиться, данное учение Канта — это самое прекрасное и глубокомысленное, что «когда-либо дал этот великий ум, да и вообще человеческий интеллект» [22, с. 369]. Эмпирический характер, как и все объекты опыта, есть только лишь явление и вследствие этого обусловлен формами явления, т.е. временем, пространством и причинностью, и безусловно, подчиняется их законам. Но воля как универсальная внутренняя сущность всех явлений, как нечто единое, пропускающее во всем бесконечно разнообразном, пестром множестве форм, есть уже характер интеллигибельный, что, как вещь сама по себе, прячется под разными масками, и только эта воля по-настоящему абсолютно свободна, не подчинена закону достаточного основания. Итак, всякая вещь, всякое существо в мире, как явление, безусловно, необходимо, но «в себе», в своей сущности, эта вещь (существо) есть воля, а «воля совершенно и во веки веков свободна» [21, с. 246].

Поэтому следует помнить о том, что всегда останется некоторое изначальное содержание явления, как нерастворимый далее остаток, то, что нельзя свести к простой форме явления, что нельзя редуцировать к чему-то иному по закону основания. Ибо в каждой вещи в природе есть неизвестный *X*, которому не найти основания, не выяснить его причину. Этот таинственный *X* есть та самая метафизическая сущность вещи, ее уникальный модус действия, образ ее бытия. Мы можем, конечно, выявить свою причину для всякого частного действия той или иной вещи, но объяснить, почему же она в принципе действует

и действует именно таким специфическим образом, мы не в состоянии. И здесь снова возникает образ пылинки, танцующей в солнечном свете, вроде бы и не обладающей какими-то особыми свойствами, но, тем не менее, обнаруживающей в своей непроницаемости и практически невесомой тяжести «это необъяснимое нечто», коррелятивное с волевым импульсом человека. Познание единства воли, лежащей по ту сторону мира явлений, трансцендентно, недоступно средствами нашего интеллекта, и это единство «разверзает перед мыслью такую бездну, глубина которой не позволяет достичь ясного и связного понимания: нет, в нее можно бросать лишь отдельные взгляды, которые, каждый в отдельности, подмечают единство воли то в одном, то в другом соотношении вещей» [18, с. 270].

Свободная воля исключает действие закона достаточного основания применительно к явлениям, а следовательно, и необходимость, и не может зависеть от чего бы то ни было не только в своей деятельности, но и в своем бытии и сущности. «Не поступки наши и не течение нашей жизни есть наше дело, а именно то, чего никто таким не считает, — наши сущность и бытие», — поясняет Шопенгауэр [20, с. 153]. Основной характеристикой свободной воли, по Шопенгауэру, становится предпосылка самочинности, самовластия, изначальности и независимости — *aseitas* (*Aseität*), «из-(или от-себя-)-бытие воли». Без этой фундаментальной предпосылки мир со всем, что в нем находится, превратился бы в бесцельную, бессмысленную игру какой-то вселенской вечной необходимости, совершенно нам непонятной и непостижимой. Было бы совершенно невозможно доказать, наперекор обыденному опыту, зависимость физического порядка мира от порядка морального.

Но все эти отрицательные эффекты можно устранить принятием данной рассмотренной выше гипотезы: признать внутренней сущностью мира свободную волю, которая обнаруживает себя не в непосредственных действиях вещей, но в их бытии и сущности. Это не означает, что, по Шопенгауэру, необходимость должна исчезнуть из мира, нет, это значит, что мы отодвигаем на второй план образ мира как простой машины, действующей только в силу необходимости. Гипотеза Шопенгауэра предполагает столько свободы, сколько нужно для выдвигания противовеса строгой необходимости, царствующей в мире явлений. Именно в бытии и сущности вещей как проявлений свободы воля узнает себя, но действия и поступки человека спасти от необходимости нельзя, в отношении них доступна только эмпирическая свобода отдельных поступков. Чтобы действительно спасти свободу от произвола случайности, «необходимо перенести ее из деятельности в сущность» [18, с. 269]. Значит, в философию должны быть введены одновременно

принципы строжайшей необходимости и всемогущей свободы в равных дозах, только с обязательным условием, что вся необходимость должна быть отнесена к действиям и поведению в целом (*operari*), а вся свобода достанется бытию и сущности (*esse*). Шопенгауэр обращается к «старинному заблуждению», которое гласит: где присутствует воля — там нет более причинности, а где царит причинность — там уже нет воли. Но он своей позицией утверждает обратное: «всюду, где есть причинность, есть и воля; и никакая воля не действует без причинности» [23, с. 242]. Шопенгауэр сравнивает такое парадоксальное соотношение с прогулкой по Неаполитанской крипте — чем дальше человек углубляется в грот, тем больше тускнеет и в итоге почти совсем меркнет свет, идущий от входа, но чем ближе этот человек к выходу из грота, тем интенсивнее снова становится освещение.

Таким образом, любая сущность будет действовать по строгой необходимости, но ее существование возможно только через свободу, она есть то, что она есть, в силу своей свободы. Шопенгауэр использует терминологию Канта и обозначает такую свободу свободой «трансцендентальной», «абсолютной», не обнаруживающейся в явлении и совместимой со строгой эмпирической необходимостью поведения, так же как и трансцендентальная идеальность явлений совместима с их эмпирической реальностью. К такого рода свободе мы можем получить доступ, только попробовав заглянуть во внутреннюю сущность человеческого существа самого по себе, и самое главное — вне всякого временного условия. Поэтому, настаивает Шопенгауэр, спор о свободе отдельно взятого поступка человека, о пресловутой *liberum arbitrium indifferentiae* (безразличной свободе воли) лежит в плоскости рассуждения о том, находится ли воля во времени или нет. В принципе вопрос о свободе воли не приемлет частичного решения, как это имело место быть в философии Г.В. Лейбница и его последователей; более того, Шопенгауэр называет вопрос о свободе глубочайшей и труднейшей проблемой философии новых времен, настоящим «пробным камнем» или даже «пограничным столбом», от которого расходятся в диаметрально противоположные стороны пути философствующих «богатырей» (см.: [15]).

Только в случае принятия во внимание данных размышлений сущность человеческого характера может приобрести свойство самочинности, самовластия и самостоятельности. И лишь при допущении гипотезы Шопенгауэра о совмещении свободы и необходимости любой поступок человека будет считаться его собственным поступком («мы верим, что в каждое мгновение мы — господа своих действий» [20, с. 155]), хотя есть в то же время результат его врожденного, неизменного эмпирического характера и действующих на него мотивов.



И что самое важное в таком случае — понятие ответственности за совершенные человеком деяния теперь можно не только утверждать на словах, но и мыслить. Предпосылка изначальной самочинности воли обуславливает возможность свободы, а свобода, в свою очередь, предполагает и обуславливает моральную ответственность. Действительно, если признать, что сущность человека составляет его собственная воля и что сам человек есть свое собственное произведение, только в таком случае его поступки действительно есть полностью его поступки и могут быть ему вменены. Но если происхождение человека имеет другой источник, есть произведение какого-то другого существа (сущности), то тогда всякая вина этого человека переносится на тот самый другой источник или на возможного создателя. И всё это только потому, что *operari sequitur esse* (действие следует из бытия) и *unde esse, inde operari* (каково бытие — таково и действие). «Ибо я хочу сообразно с тем, что я есть, поэтому я должен быть сообразно с тем, что я хочу» [23, с. 275]. Следовательно, это противоречие, если зависимость в бытии и сущности согласуется со свободой по отношению к поступкам.

Представим себе мир как огромный кукольный театр, дающий спектакли марионеток, каждая из которых выполняет в точности и беспрекословно те движения, которые задает ей замысел режиссера. И попробуем теперь перенести этот образ на человеческую жизнь и поведение: в таком случае людей-кукол будут приводить в движение только ниточки-мотивы, а режиссером выступит фатум или слепая необходимость. Но это сущий абсурд, по Шопенгауэру. Очевидно, что наши поступки сопровождаются специфическим сознанием «самовластия и изначальности», потому-то мы и признаем их за собственное творение, за «наше дело» и полностью уверены, что мы-то и есть действительные деятели-создатели-авторы своих деяний и морально за них ответственны.

И именно поэтому, несмотря на неизменность эмпирического характера, Шопенгауэр утверждает возможность подлинного морального раскаяния: хотя упреки совести прежде всего направлены на то, что было человеком совершено тогда-то и тогда-то, но на самом деле эти упреки относятся к тому, что собой представляет этот человек, что он есть такое сам по себе. В этом смысле нам следует понимать совесть как своеобразный «протокол наших деяний», предоставляющий ценные свидетельства не только наших конкретных дел, но, в первую очередь, ярко и очевидно раскрывающий наш характер — так, как перечень симптомов указывает на наличие болезни. И тогда на вопрос читателей (а это можем быть и мы): в чем же заключается вина человека или его заслуга? — Шопенгауэр отвечает: именно в этом *esse*, в том, что этот человек есть, представляет собой, в том, что, как черепаха под своим

панцирем, скрывается под сложным сплетением его лет, обстоятельств, событий, переживаний, мыслей и трудов.

Следовательно, и предметом нашего одобрения или нашего недовольства самим собой будет то, какие мы есть, какими мы остаемся. Так же как и то, что нас раздражает или, наоборот, притягивает в других людях, это опять-таки то, что они есть, «не преходящее и изменчивое, а постоянное, раз навсегда существующее» [19, с. 483]. Если человек нас разочаровывает, то мы не говорим, как правило, что человек изменился, но только то, что мы в нем ошиблись и наше суждение о нем было составлено неверно. Поэтому именно совесть последовательно знакомит нас со свойствами нашего характера, мы знакомимся с ним уже в опыте, и наш жизненный путь похож на часовой циферблат, скрывающий под собой истинный механизм, «зеркало, в котором одном только и может открыться интеллекту каждого человека природа его собственной воли, составляющей его ядро» [19, с. 484]. Никто с рождения не знает темной стороны своей натуры, это знание достигается благодаря побуждающему действию мотивов на характер человека, и к середине, а то и к концу жизни, человек может увидеть себя далеко не таким, каким воображал себя *a priori*: «уже при рождении человека точно определена его нравственная деятельность, которая в существенном остается верна себе до самого конца» [21, с. 252]. Поэтому раскаяние никогда не бывает следствием изменения воли, раскаяние появляется как результат изменения познания в том смысле, что чего действительно человек хотел ранее, того он будет хотеть и позже, так как «я сам — эта воля, лежащая вне времени и изменения» [21, с. 254]. Человек на самом деле раскаивается не в том, что он хотел или продолжает хотеть, но в том, что он совершал или всё еще продолжает делать.

Моральная ответственность уже предполагает возможность быть иным по своему существу или даже вовсе не существовать, или возможность реализации в прошлом совершенно иного поведения, т. е. то, что относится к свободе. Следовательно, в сознании ответственности непосредственно содержится сознание свободы. Но здесь важно помнить, что о подлинной свободе можно говорить только в отношении интеллигибельного характера, а не эмпирического, так как все поступки, определяемые и обусловленные мотивами в мире явлений, никогда не смогут стать иными, нежели они уже есть. Человек «от начала до конца жизни должен проявлять один и тот же им самим неодобряемый характер, как бы играть до конца однажды принятую на себя роль» [21, с. 109]. Для любого индивида в каждом отдельном случае возможен только один поступок в прямом соответствии с формулой Шопенгауэра — *operari sequitur esse*.

*Operari* каждого человека с необходимостью обуславливается двумя факторами: мотивами извне, а характером — изнутри, следовательно, все совершаемое совершается необходимо. Только его *esse* включает в себя истинную моральную свободу. И поэтому человек обретает для себя либо свою вину, либо свою заслугу, так как возможность быть иным заложена в его сущности — и она или реализована, или нет. Соответственно, во всех его конкретных поступках уже отображен выбранный им путь и шанса для изменения уже нет («перемена невозможна») [21, с. 254]. «Моральная ответственность человека видимо касается того, что он делает, в сущности же она относится к тому, что он есть» [19, с. 427]. Поступок, противоположный поступку уже совершенному, возможен только при условии, что если бы сам человек был иным. Но проблема в данном случае заключается в том, что человек не может быть иным в своих эмпирических проявлениях, поскольку его к этому подталкивает его же собственное познание, неспособность его интеллекта усмотреть одно-единственное решение воли до того, как оно будет реализовано. По Шопенгауэру, человек есть «дело собственных рук» до всякого познания и познание только лишь высвечивает, проясняет всю картину соперничающих между собой мотивов. У нас просто нет априорного знания своего характера, и мы лишь из опыта уясняем его для себя, отдельными фрагментами, постепенно и последовательно. Наше знание о самих себе очень поверхностно, мы «видим лишь во вне, внутри — мрак» [19, с. 489]. Мы не можем решить для себя в опыте, в познании — быть ли нам такими-то или быть совершенно иными, и не можем стать иными в принципе.

Человек «есть раз и навсегда и постепенно познает, что он такое», — говорит Шопенгауэр [21, с. 251]. И мы познаем то, чего мы хотим, а не хотим то, что мы познаем. Это как представить себе шест, воткнутый посередине реки, теряющий постепенно равновесие: шест не выбирает, в какую сторону он в итоге упадет, направление падения уже задано, и ничего изменить не получится. Так же и решение воли — только кажется сначала неизвестным, неясным и туманным, и оно действительно таково для нашего интеллекта, но на самом деле решение уже принято, и в каждой ситуации выбора оно уже детерминировано и является необходимым, эта детерминация нашего выбора просто обнаруживает себя нашему сознанию. Но так как воля находится вне времени, вне всех форм закона достаточного основания и человек всей своей жизнью, всем своим существованием проявляет ее, то человеческое поведение не изменяется, всегда одинаково, и чего хочет человек вообще, того он будет хотеть и в частности: «воля [...] не может отречься от себя в отдельных случаях» [21, с. 250].

Действующие на человека мотивы могут определять то, что человек хочет в какое-то конкретное время, в каком-то конкретном месте, в конкретных обстоятельствах, но не то, что человек хочет вообще. Мотивы — это эффективный повод для проявления воли человека как его истинной сущности. Если рассматривать эмпирический характер человека как необходимое допущение, то совокупность мотивов выступает вполне достаточным основанием для объяснения поведения человека. Поэтому разговоры о свободе отдельных поступков человека («удивительный факт, что каждый *a priori* считает себя совершенно свободным»), о его безразличной свободе воли есть, с точки зрения Шопенгауэра, лишь чистое невежество и недостаток интеллектуального развития: «индивид, личность — это не воля как вещь в себе, но уже явление воли и... личность уже детерминирована и приняла форму явления — закон основания» [21, с. 109]. В этом смысле нет особой разницы между действием человека и траекторией камня в полете, так как толчок для камня — это как для человека мотив, только в камне мы фиксируем его свойства, а в человеке его характер, и «способ, каким характер развивает свои свойства, совершенно подобен тому, как обнаруживает свои свойства всякое тело бессознательной природы» [21, с. 130].

Но вот если убрать допущение об эмпирической стороне характера человека и вообще от него абстрагироваться и тогда только задаться вопросом: а почему я хочу именно *B*, а не *C*, почему я обладаю именно этим характером, то, к сожалению, ответ на этот вопрос Шопенгауэр считает попросту невозможным: «этого никогда нельзя объяснить» [21, с. 118]. И невозможным потому, что закону достаточного основания подвластно лишь проявление воли, но не сама воля, которая — и это главное — безосновна. Именно в утверждении человеческой свободы воли наиболее ясно и очевидно проявляет себя безосновность воли и через это ее и можно познать. Так и мотивы не определяют характер человека, они обуславливают только проявления этого характера, выстраивают внешние обстоятельства жизненного пути, но не его внутренний смысл, не дают ответа на вопрос: почему человек реагирует на определенные мотивы? Добр человек или зол по своей природе — на это мотивы не влияют, и почему дело обстоит так, объяснить нельзя в силу безосновности характера человека.

В одном из своих основных этических произведений, заявленном на конкурс Норвежской королевской академии, «О свободе воли» (1837), Шопенгауэр провел тонкую аналитическую разработку указанной выше труднейшей проблемы Нового времени. Как исходный и базовый тезис, в данной работе было принято следующее утверждение: человек непосредственно сознает свое «я» как «я-волящее». С данным

утверждением был связан и вопрос о том, можно ли из этого вывести свободу воли, о которой идет речь? Можно ли найти в самосознании обоснование факта свободной воли?

Шопенгауэр использует множество аргументов, которые возможно редуцировать к нескольким наиболее общим. Первый аргумент можно было бы обозначить аргументом предметности, и говорит он о том, что волевой акт направлен всегда на какой-то определенный предмет. Человек хочет не что-то вообще, человек хочет нечто конкретное. То есть акт воли обнаруживает себя, когда появляется объект, понимаемый как мотив. Акт воли есть реакция на объект-мотив. Отсутствует мотив — нет и акта воли. Но этот аргумент содержит свой подводный камень, который Шопенгауэр обозначает как идею абстрактной свободы. Если в наше сознание войдет объект-мотив, может ли реакция на него не наступить? Вызывает ли мотив с необходимостью акт воли?

Второй аргумент можно было бы назвать аргументом непосредственности самосознания: непосредственное, простое, темное, глухое, «наивное» самосознание ничего не сможет сказать об абстрактной идее свободы. Его свидетельство, его показания об актах воли будут заключаться в следующем: «Я могу делать то, что я хочу». Но это есть только лишь эмпирическое понятие свободы, свобода действия при допущении хотения, т. е. распространение волевого акта на активность членов тела. Формула «я могу делать то, что я хочу» тождественна на самом деле формуле «если я захочу, я могу это сделать». Но это чистой воды гипотеза, субъективная возможность. Это не решение вопроса о свободе самого хотения, об основаниях хотения, это вопрос о следствиях акта воли, явленного в виде действия тела. И этот вопрос, подчеркивает Шопенгауэр, очень труден и даже опасен, он увлекает нас в чернильную глубину нашего «я», совпадающую с волей, с настоящим ядром нашего существа, дальше которого идти уже невозможно. И вот здесь-то человек «сам есть, как он хочет, а хочет, как он есть» и большего он не знает [22, с. 316]. Такое самосознание в данном случае ничем помочь не может, оно «молчит» о том, сможет ли акт воли быть как «таким, так и иным». Соответственно, прямой анализ свидетельств нашего самосознания не выявляет для нас даже тени *liberum arbitrium indifferentiae* (безразличной свободы воли), в этом вопросе самосознание оказалось некомпетентным.

Поэтому Шопенгауэр избирает для достижения данной цели косвенный анализ на основе познавательной способности рассудка/разума, для которой волевой акт не является предметом непосредственного восприятия и которая направлена вовне, на предметы опыта. Косвенный анализ также состоит из нескольких этапов рассуждения. Первый этап включает в себя утверждение закона причинности как априорного

правила, которому подчинены все реальные предметы внешнего мира без исключения; соответственно, все изменения подобных предметов также совершаются необходимо по закону причинности. В неорганическом и органическом мире, включая человека как вершину природной пирамиды, действует «трехчленная разница неорганических тел, растений и животных» с управляющей их изменениями причинностью в форме простейшей причины, раздражения и мотива. Чтобы предстать в качестве мотива, предмет должен быть воспринят и познан, и в человеческом мире мотив становится мыслью, абстрактным представлением. И всякий мотив есть причина, а причинность необходима. Но человек способен обдумывать и взвешивать появившиеся мотивы, и в этом смысле он становится относительно свободным. Но эта относительная свобода такова потому, что речь идет в данном случае о свободе от непосредственного принуждения наглядных, конечных объектов, в отличие от животных. Можно ли здесь вообще говорить о подлинной свободе? Увы, это всего лишь большая степень независимости человека наглядной наличности. Изменению подлежит только способ мотивации, но необходимый характер мотивов нисколько при этом не страдает. Мы получаем только постоянный конфликт мотивов, завершающийся победой сильнейшего из них в форме решения. И пока не появятся соответствующие причины, определяющие волю к тому или другому, ни один поступок не станет возможен. Шопенгауэр иронично замечает, что как бильярдный шар не придет в движение, пока не получит толчок извне, так и человек не встанет со стула, прежде чем его не сгонит со своего места какой-нибудь мотив. Но вот когда уж это произойдет, то человек поднимется с неизбежностью и сходной необходимостью, с какой покатится бильярдный шар после удара: «мотив точно так же способен выбрасывать людей за дверь, как и самая сильная механическая причина» [22, с. 332].

Второй этап рассуждений Шопенгауэра делает возвратное движение ко второму аргументу прямого анализа: формула «я могу делать то, что я хочу» основывается в том числе и на борьбе мотивов друг с другом. Это и создает естественную иллюзию свободной воли как воли без достаточного основания, как действия без причины, иными словами, — необъяснимого чуда. И в данном случае формула «я могу хотеть это» подразумевает «если я не хочу чего-то другого». И эта вторая часть совершенно уничтожает первую. Это можно было бы охарактеризовать следующим образом: нечто без основания  $X$  порождает действие  $A$ , но при этом могло бы произвести действие  $B$  или действие  $C$ , без какого-либо преимущества одного над другим. Для Шопенгауэра это равнозначно понятию абсолютной случайности.

Третий этап размышлений Шопенгауэра объединяет выводы предшествующих двух. Ни одна причина в мире, напоминает Шопенгауэр, не может произвести свое действие абсолютно и безусловно, т. е. не может создать его из ничего. Для осуществления действия должны быть соблюдены четкие условия: 1) необходим объект действия, в определенном месте и с определенными характеристиками; 2) производимое изменение должно соответствовать природе объекта; объект должен обладать изначальной способностью к такого рода изменению.

При переводе на схему человеческого поведения это означает, что в том или ином случае воля проявляет определенные свойства и только тогда действуют нацеленные на нее причины, понимаемые как мотивы. Данные индивидуально фиксированные свойства воли, благодаря которым реакция воли на один и тот же мотив будет разной у каждого человека, Шопенгауэр называет характером человека. Характер изначален, неизменен, необъясним, обладает врожденной склонностью к добродетели или пороку: «всякое деяние человека бывает необходимым продуктом его характера и присоединившегося мотива» [22, с. 341], а мотивы «действуют с необходимостью» [22, с. 337]. Чтобы действие человека было другим, нужен либо другой характер, либо другой мотив (см. [17]).

В общем же, «всякая *existentia* предполагает *essentia*» [22, с. 341], иными словами, все существующее должно подчиняться законам своей формы, своей особой природы, и выражать соответствующие ей качества и свойства. Апельсиновое дерево не может одним летом произвести апельсины, а другим летом — яблоки или груши. Однако же, что, если бы апельсиновое дерево изначально не являлось апельсиновым деревом, что, если бы его *essentia* была иной? И как мы опознаем дерево по его плодам, так «исключительно через то, что мы делаем, узнаем мы, что мы такое» [22, с. 344]. И в этом опять заключена проблема, так как соединение характера и мотива создает у человека опасное ощущение производности всех его действий от него самого («я хочу») и признание себя морально за них ответственным. Главное здесь для Шопенгауэра — не пытаться вытаскивать из данного безусловно важнейшего «факта сознания» утверждение абсолютной свободы своего поведения, ту самую *liberum arbitrium indifferentiae*, и не ставить во главу угла сакраментальное «я хочу, и хочу всегда лишь то, что я хочу».

Таким образом, Шопенгауэр, сводя вместе прямую и косвенную линии анализа проблемы свободы воли, приходит к синтетической точке зрения, позволяющей постичь подлинную моральную свободу, свободу высшего порядка. Данная точка зрения выражается в уникальном факте сознания — «ясном и твердом чувстве ответственности за

то, что мы делаем, вменяемости наших поступков, основанной на непоколебимой уверенности в том, что мы сами являемся авторами наших действий» [22, с. 367]. А осознание ответственности есть единственное свидетельство, позволяющее говорить о моральной свободе. Это и есть, по Шопенгауэру, свобода в «единственном действительно обоснованном смысле». И мы видим, что своими рассуждениями Шопенгауэр не уничтожает свободу, не изгоняет ее, как могло бы сначала показаться, но просто как бы изымает ее из феноменальной сферы отдельных конкретных действий человека и перемещает в высшую трансцендентальную сферу, недоступную интеллектуальным операциям, оставляя человеку нескончаемую возможность ломать голову над мировой загадкой.

## Литература

1. Atwell, J. E. (1995), *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley: University of California Press.
2. Atwell, J. E. (1990), *Schopenhauer. The Human Character*, Philadelphia: Temple University Press.
3. Atwell, J. E. (1980), Schopenhauer's Account of Moral Responsibility, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 61, iss. 4, pp. 396–404.
4. Brunner, J. (2008), Schopenhauers Kausalitätstheorie. Teil I: Empirische Ereigniskausalität und transzendente Akteurskausalität, *Schopenhauer — Jahrbuch*, vol. 89, S. 41–64.
5. Cartwright, D. E. (1989), Schopenhauer as Moral Philosopher — Towards the Actuality of his Ethics, *Schopenhauer — Jahrbuch*, vol. 70, pp. 54–65.
6. Cartwright, D. E. (1988), Schopenhauer's Axiological Analysis of Character, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, pp. 18–36.
7. Cartwright, D. E. (2006), Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 252–292.
8. Frierson, P. R. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Hamlyn, D. (1982), Schopenhauer on Action and the Will, *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, vol. 13, pp. 127–140.
10. Janaway, C. (1989), *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
11. Janaway, C. (2012), Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will, *Kantian Review*, vol. 17, iss. 3, pp. 431–457.
12. Koßler, M. (2008), Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer, *European Journal of Philosophy*, vol. 16, pp. 230–250.
13. Косслер, М. (2009), Эмпирический и интеллигибельный характер от Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру, *Кантовский сборник*, Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, т. 2, № 30, с. 84–88.
14. Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press.
15. Васильев, Ю. А., Васильева, М. Ю. (2014), Влияние идей Христиана Вольфа на мировоззрение М. В. Ломоносова, *Власть*, т. 22, № 3, с. 121–125.



16. Гардинер, П. (2003), *Артур Шопенгауэр: философ германского эллинизма*, М.: Центрполиграф.

17. Васильева, М. Ю. (2020), Учение И. Канта и А. Шопенгауэра о характере, *Философия истории философии*, СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, с. 166–186.

18. Шопенгауэр, А. (1999–2001), Мир как воля и представление, в: Шопенгауэр, А. *Собр. соч.: в 6 т., т. 2*, М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика.

19. Шопенгауэр, А. (1999–2001), Об основе морали, в: Шопенгауэр, А. *Собр. соч.: в 6 т., т. 3*, М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, с. 375–496.

20. Шопенгауэр, А. (1999–2001), Трансцендентное умозрение о видимой преднамеренности в судьбе отдельного лица, в: Шопенгауэр, А. *Собр. соч.: в 6 т., т. 4*, М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, с. 159–167.

21. Шопенгауэр, А. (1999–2001), Мир как воля и представление, в: Шопенгауэр, А. *Собр. соч.: в 6 т., т. 1*, М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика.

22. Шопенгауэр, А. (1999–2001), О свободе воли, в: Шопенгауэр, А. *Собр. соч.: в 6 т., т. 3*, М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, с. 303–374.

23. Шопенгауэр, А. (1999–2001), О воле в природе, в: Шопенгауэр, А. *Собр. соч.: в 6 т., т. 3*, М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, с. 164–278.

Статья поступила в редакцию 6 ноября 2021 г.;  
рекомендована к печати 17 декабря 2021 г.

Контактная информация:

Васильева Марина Юрьевна — канд. филос. наук, доц.; [vasmar204@rambler.ru](mailto:vasmar204@rambler.ru)

## Arthur Schopenhauer's doctrine of free will

M. Yu. Vasilieva

Lomonosov Moscow State University,  
1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation

**For citation:** Vasilieva M. Yu. Arthur Schopenhauer's doctrine of free will. *Philosophy of the History of Philosophy*, 2021, vol. 2, pp. 181–199.  
<https://doi.org/10.21638/spbu34.2021.112> (In Russian)

The article is devoted to the consideration of the phenomenon of free will in the philosophical system of Arthur Schopenhauer, the identification of the lines of continuity of this problem and the discovery of new and specific features in the development by the German thinker of the question of free will, on the basis of the use of methods of historical and philosophical analysis and rational reconstruction. The article demonstrates Schopenhauer's desire to avoid two opposite poles in the solution of the question of free will, one of which asserts the fact of the dominance of rigid necessity over the events of nature, and the other, on the contrary, deduces everything from a certain universal act of will. The third alternative proposed by Schopenhauer in continuation with the ideas of I. Kant's transcendental idealism is analyzed in detail. The author focuses on the modifications Schopenhauer himself made to Kant's concept of the co-existence of freedom and necessity. Schopenhauer's attitude to the concept of fatalism is considered separately and his understanding of necessity as such is clarified. The main point of the first part is the statement that the world has not only an empirical side, reflecting the existence of phenomena in

accordance with the law of sufficient reason in a certain time and space, but also an intelligible side, identical with the baseless will. In addition, the author emphasizes the importance of the premise of autocracy, independence as a basic characteristic of free will. In the second part of this article, the relation of the empirical and intelligible nature of the world in relation to the analysis of human behavior is revealed in more detail. The relationship between the original autonomy of the will, freedom and moral responsibility is clarified. The author reconstructs Schopenhauer's arguments in the work "On the Freedom of the Will". The fallacy of the empirical understanding of free will is revealed and the possibility of transcendental freedom is justified. The key thesis of the second part of the article is reduced to the statement that it is impossible to find true freedom in individual concrete actions of a person; that a person in her particular manifestations cannot choose to be this way or to be different.

*Keywords:* free will, empirical character, intelligible character, autocracy of will, necessity, responsibility, motive.

## References

1. Atwell, J.E. (1995), *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley: University of California Press.
2. Atwell, J.E. (1990), *Schopenhauer. The Human Character*, Philadelphia: Temple University Press.
3. Atwell, J.E. (1980), Schopenhauer's Account of Moral Responsibility, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 61, iss. 4, pp.396–404.
4. Brunner, J. (2008), Schopenhauers Kausalitätstheorie. Teil I. Empirische Ereigniskausalität und transzendente Akteurskausalität, *Schopenhauer — Jahrbuch*, vol. 89, pp.41–64.
5. Cartwright, D.E. (1989), Schopenhauer as Moral Philosopher — Towards the Actuality of his Ethics, *Schopenhauer — Jahrbuch*, vol. 70, pp.54–65.
6. Cartwright, D.E. (1988), Schopenhauer's Axiological Analysis of Character, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, no. 164 (1), pp.18–36.
7. Cartwright, D.E. (2006), Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, in: Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.252–292.
8. Frierson, P.R. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Hamlyn, D. (1982), Schopenhauer on Action and the Will, *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, vol. 13, pp. 127–140.
10. Janaway, C. (1989), *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press,
11. Janaway, C. (2012), Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of the Will, *Kantian Review*, vol. 17, iss. 3, pp.431–457.
12. Koßler, M. (2008), Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer, *European Journal of Philosophy*, vol. 16, pp.230–250.
13. Koßler, M. (2009), Empirical and Intelligible Character from Kant through Fries and Schelling to Schopenhauer, *Kantovskii sbornik*, vol. 30, no. 2, pp.84–88. (In Russian)
14. Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press.
15. Vasiliev, Yu. A., Vasilieva, M. Yu. (2014), The Influence of Christian Wolff's Ideas on M. V. Lomonosov's Views, *Vlast' (The Authority)*, vol. 22, no. 3, pp. 121–125. (In Russian)

16. Gardiner, P. (2003), *Arthur Schopenhauer*, Moscow: Centrpoligraf Russia. (In Russian)
17. Vasilieva, M. Yu. (2020), Kant's and Schopenhauer's theories of character, *Filosofia istorii filosofii*, St Petersburg: St Petersburg University Press, pp. 166–186. (In Russian)
18. Schopenhauer, A. (2001), The World as Will and Representation: Volume Two, in: Schopenhauer, A. *Collected Works, in 6 vols, vol. 1*, Moscow: TERRA — Knizhnyi klub, Respublika Publ. (In Russian)
19. Schopenhauer, A. (2001), On the Basis of Morality, in: Schopenhauer, A. *Collected Works, in 6 vols, vol. 3*, Moscow, TERRA — Knizhnyi klub, Respublika Publ., pp. 375–496. (In Russian)
20. Schopenhauer, A. (2001), Transcendent Speculation on the Apparent Deliberateness in the Fate of the Individual, in: Schopenhauer, A. *Collected Works, in 6 vols, vol. 4*, Moscow: TERRA — Knizhnyi klub, Respublika Publ., pp. 159–167. (In Russian)
21. Schopenhauer, A. (1999), The World as Will and Representation: Volume One, in: Schopenhauer, A. *Collected Works, in 6 vols, vol. 1*, Moscow, TERRA — Knizhnyi klub, Respublika Publ. (In Russian)
22. Schopenhauer, A. (2001), On the Freedom of the Will, in: Schopenhauer, A. *Collected Works, in 6 vols, vol. 3*, Moscow: TERRA — Knizhnyi klub, Respublika Publ., pp. 303–374. (In Russian)
23. Schopenhauer, A. (2001), On the Will in Nature, in: Schopenhauer, A. *Collected Works, in 6 vols, vol. 3*, Moscow, TERRA — Knizhnyi klub, Respublika Publ., pp. 164–278. (In Russian)

Received: November 6, 2021  
Accepted: December 17, 2021

Author's information:

Marina Yu. Vasilieva — PhD in Philosophy, Associate Professor;  
vasmar204@rambler.ru