

### «Ленивый разум» Лейбница и «ложные суждения» Локка.

В «Критике чистого разума» Кант указывает на две ошибки, заставляющие разум принимать его идеи за абсолютные предметы опыта. Первую ошибку он именует ошибкой ленивого разума (*ignava ratio*), вторую – ошибкой извращенного разума (*perversa ratio*). Ошибка ленивого разума, по его мнению, связана с догматической убежденностью в истинности идей разума. Ошибка извращенного разума заключается в том, что суждения конечного разума принимаются за всеобщие законы природы<sup>1</sup>. Избежать этих ошибок очень трудно, ибо они относятся к естественной диалектике разума. Между тем эти ошибки разума открыты не Кантом: феномен «ленивого разума» обнаружен Лейбницем, а феномен «извращенного разума» - под именем «ложных суждений» - описан Локком. Однако догматическая метафизика, как известно, еще не знает критического различения вещей-в-себе и явлений и убеждена, что в конечном интеллекте или опыте нам непосредственно открывается структура самого бытия. Поэтому и у Лейбница, и у Локка эти феномены отнюдь не носят фатального характера, но могут быть преодолены внутри самого разума.

#### 1. Феномен беспокойства: ситуация экзистенциального выбора.

Отличительной особенностью гносеологий Локка и Лейбница в отличие от философий Декарта, Спинозы и Гоббса – правда, с разных оснований – является открытие феномена *беспокойства*. Речь идет не о привычном психологическом понимании беспокойства как состояния неуверенности и тревожности человека в связи с какими-то конкретными предстоящими делами или событиями. Речь у Локка и Лейбница идет о беспокойстве - как изначальной характеристике нашего бытия. Строго говоря, наша душа никогда не находится в состоянии покоя, ее всегда одолевают те или иные желания, что и порождает в нас беспокойство. Обычные потребности, житейские обстоятельства, мелкие привычки порождают в нас массу беспорядочных желаний. Обычно эти желания – темны и туманны, смутны и, как добавил бы Лейбниц, часто бессознательны. Это не какое-то экстраординарная ситуация нашего существования; множество желаний, «толчея» их есть сама ситуация нашего повседневного бытия. Мы – изначально желающие, а потому – беспокойные существа.

Как уже говорилось, эта тема неизвестна рационалистам и эмпирикам XVII века; первые имеют дело с чистым мышлением, вторые – с чистым опытом. Локк же имеет дело с эмпирическим сознанием и беспокойство – обычное, неустойчивое состояние нашей души<sup>2</sup>. Локк первым открывает беспокойство как некий исходный феномен внутреннего чувства и придает ему фундаментальное значение: беспокойство нашей души – изначальное. Лейбниц полностью присоединяется к такому пониманию беспокойства. В отличие от рационалистов Декарта и Спинозы, для которых наше эмпирическое сознание изначальное аффектировано, патологично и ложно, а потому и должно быть редуцировано, для Лейбница в его учении о непрерывности интеллекта и бесконечно-малых перцепциях нельзя исключить беспокойство как ложное бытие сознания<sup>3</sup>.

Важно понять, что и для Локка, и для Лейбница беспокойство не есть специфический акт сознания или некоторая преднаходимая данность, требующая осознания. Локк пишет: «*Желание есть беспокойство*, - пишет Локк. -...Сама жизнь со всеми ее радостями бывает невыносимым бременем при продолжительном и

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 411-412.

<sup>2</sup> Локк Дж. Опыты о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т.: Т.1. М., 1985. С. 302.

<sup>3</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С.164-167.

неустранимом гнете такого *беспокойства*»<sup>4</sup>. Беспокойство – это само желание: мы всегда желаем и не можем не желать того или другого (воля здесь только одна из модификаций желания). Мы всегда хотим того или иного блага; само по себе желание (хотение) – это просто страсть. Сознание наличной ситуации ничего в ней не меняет: осознание наших желаний фиксирует их наличие, но не отменяет их. Строго говоря, не мы осознаем свое беспокойство, но *мы сами и есть беспокойство*. Беспокойство – не акт рефлексии, не осознание нашего бытия, но *само наше бытие*. Точнее – непосредственное переживание нашего *конечного* существования. Беспокойство – это экзистенциальная характеристика человеческого существования. Фактически, это есть открытие неизвестного доселе экзистенциального феномена – *заботы (die Sorge)* о своем бытии. В этом смысле Локк и Лейбниц предвосхищают позднейшие открытия экзистенциализма XX века, однако – в силу изначального оптимизма философии Нового времени – отнюдь не испытывают отчаяния по этому поводу.

С чем связан бытийный характер беспокойства, который и делает его проблематическим феноменом? Здесь важно понять следующее: беспокойство как простое желание направлено всегда на настоящий момент существования. Простое желание есть беспокойство *настоящего*. Чего мы желаем в своем беспокойном желании? Просто быть, длить наше существование. Надо заметить, что этот момент отмечал еще Спиноза, когда указывал, что в основе желания конечного существа всегда заключается наслаждение от продолжения своего существования<sup>5</sup>. Эту мотивацию наших желаний временем настоящего четко отмечает и Локк, и Лейбниц. У первого это просто желание длить свое существование, которое понимается как переживание наличного блага, у второго – как амбивалентное переживание удовольствия/неудовольствия в настоящий момент. Беспокойство носит фундаментальный характер просто потому, что мы – как конечные существа – хотим жить. В этом смысле беспокойство есть отсутствие выбора или нахождение на грани выбора: мы не можем не желать быть, жить, существовать...

Однако понимание природы беспокойства у Локка и Лейбница различаются в силу их различных методологических установок. Дело в том, что беспокойство бывает, так сказать, отрицательным и положительным, беспокойством-влечением и беспокойством-волей. Локк в силу своей эмпирической установки сосредотачивается, прежде всего, на беспокойстве-влечении. Он указывает: «...Ничто не может в уме в качестве наличного блага уравновесить устранение испытываемого нами беспокойства, пока не возбудит нашего желания и пока вызванное последним беспокойство не получит преобладания при определении и решении воли»<sup>6</sup>. Идея воли всегда связана с *модусом будущего*, т.е. с образом будущего блага, отсутствующего в настоящий момент. Но положительное, желаемое благо, открываемое в модусе будущего, находится всегда за пределами настоящего эмпирического опыта. Поэтому: «...очень незначительная часть нашей жизни настолько свободна от такого рода беспокойства, чтобы оставлять нас свободными для притягательной силы более отдаленного отсутствующего блага. ... *Волей* по очереди владеют постоянно сменяющиеся *беспокойства* из запаса, накопленного естественными потребностями и приобретенными привычками»<sup>7</sup>. Иначе говоря, беспокойство повседневности постоянно сбивает нас с возвышенных целей и идей; наше повседневное существование есть постоянное погружение в морок мелких потребностей, суетливых дел, ситуативных целей и т.п. Отсутствующее благо, рассуждает Локк, хотя мы о нем и размышляем время от времени, постоянно *вытесняется*, чтобы уступить место этим

<sup>4</sup> Локк Дж. Там же. С. 302.

<sup>5</sup> «О сотворенной вещи можно сказать, что она наслаждается (frui) своим существованием, именно потому, что ее существование не исходит из ее сущности. ...Только сотворенные вещи наслаждаются длительностью, но отнюдь не Бог» - Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли // Избр. произведения. СПб., 1999. Т.1. С.190.

<sup>6</sup> Локк Дж. Там же. С.305. (§ 37).

<sup>7</sup> Локк Дж. Там же. С. 312.

повседневным заботам, «...пока надлежащее и повторное размышление [снова] не приблизит его к нашему уму, не даст почувствовать его вкус и не возбудит в нас некоего желания. Тогда, начиная составлять часть нашего беспокойства в данный момент, оно становится наравне с остальными принадлежащими удовлетворению желаниями и таким образом соответственно своей величине и оказываемому им давлению само в свою очередь воздействует на волю»<sup>8</sup>.

В отличие от Локка рационалист Лейбниц больше доверяет воле. Действительно, беспокойство есть желание; но есть простое желание быть, и есть беспокойство быть разумным. Последнее и есть мотивированная интеллектом воля. Следовательно, воля – это разумное беспокойство, или беспокойство о своем бытии, обусловленное разумением. Как известно, Лейбниц вводит идею сознания как множества рациональных и иррациональных мотивов, которые выражаются в воле как их равнодействующей. Это значит, что интеллект отнюдь не составляет особый регистр над аффектированным планом сознания, как это было у Декарта и Спинозы, а входит в общую систему сил, реализующуюся постепенно, на микроуровне душевных движений. Целостность нашей души (субъективности) выражается во множестве рациональных и иррациональных мотивов, которые находят свое выражение в *равнодействующей нашего поведения*. Наша воля детерминирована как равнодействующая нескольких склонностей и влияний – бессознательных и трансцендентальных<sup>9</sup>. Наше актуальное «Я», по-видимому, только осознание этой целостности. Рациональная мотивация воли только один из моментов в общей игре сил, определяющих вектор сознания.

Но как в таком случае интеллект может мотивировать волю? Лейбниц, вслед за Локком старательно анализирует структуру беспокойства: мотивом к перемене является всегда амбивалентное *переживание удовольствия/неудовольствия*. Что есть удовольствие? Это стремление переживать наслаждение настоящим. Что есть неудовольствие? Это переживание отсутствия наслаждения настоящим. Однако это означает, что оба модуса заботы, связанные с настоящим, логически неопределенны: они определены фактически как наши переживания (напряжение нашего существования), но неопределенны в своей сущности. Как говорит Лейбниц: они не могут получить номинального, но только каузального определение<sup>10</sup>. С одной стороны, континуальность сознания обусловлена непрерывным функционированием подсознания, синтезом бесконечно малых перцепций. Однако, с другой стороны, непрерывность нашего мыслящего «Я» актуально обусловлена нашим волевым выбором, а именно – категоричностью решения и крепостью памяти при этом решении. Но, что может быть большим фактором, мотивирующим переживание своего настоящего момента, чем желание себе блага? Но, ведь, высшее благо – это быть разумным; высшая радость – это следовать велениям разума. *Я решил*, чтобы впредь все мои действия определялись моим интеллектом, т.е. я решил стать мыслящим и, следовательно, свободным человеком. Это категорическое решение предполагает постоянное удержание внимания на своем субстанциальном начале – интеллекте, постоянно помнить себя<sup>11</sup>. Если я не мыслю, если я забыл себя и свое категорическое решение, то меня как свободной личности нет. Мое

<sup>8</sup> Локк Дж. Там же. С. 312.

<sup>9</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С.194.

<sup>10</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 195.

<sup>11</sup> Заметим, что, согласно Локку и Лейбницу, внимание и память и есть основные инструменты мышления; ни Декарт, ни Спиноза не уделяют им достаточного внимания. Ибо что такое внимание? Внимать – это значит удерживать луч сознания на предмете, т.к. фактически представлять его. Внимание и есть основной механизм представления как актуального сознания. Память есть основной механизм представления как потенциального сознания. Собственно говоря, быть в сознании это значит быть сосредоточенным на предмете внимания. Но «Я» есть тоже предмет внимания в рефлексии; следовательно, я в сознании, если внимаю себе и помню себя. Фактически, внимание и память есть лейбницианский ответ на картезианский вопрос о сне: быть в сознании – значит до конца проснуться. Критерием различения сна и яви, бреда и бытия является не ясность и отчетливость восприятий, но внимание к себе.

сознание продолжает существовать на уровне повседневной активности, а именно погруженности в окружающие меня предметы наличной ситуации – как греза, мечта, сновидение.

Именно удовольствие, получаемое нами от своего разумного бытия, и неудовольствие, получаемое от безразличия, есть мощный мотив беспокойства, определяющий нашу волю. Воля только потому может преодолеть беспокойство-влечение, по мысли Лейбница, что она сама является бытийным феноменом: она есть страсть более сильная, чем простое желание длить наличное существование. Мотив категорического решения дает нам большее удовольствие, чем удовольствие от простого наличного существования, ибо это решение есть выбор интеллекта как блага. Именно поэтому, вплетаясь в ткань действующих микрожеланий, мотивированная интеллектом воля, хотя и не отменяет действия этих желаний, но в силу своей бытийной мощности, изменяет суммарный вектор их направленности.

Это означает, что в рационализме, да впрочем – и в эмпиризме, выбор своего разумного существования есть не логический, но *экзистенциальный* шаг, и как таковой он есть также выражение некоторого беспокойства, брожения духа. А именно: беспокойства духа, вызываемого отсутствием блага. Лейбниц пишет: «Его можно назвать желанием, так как последнее есть действительно беспокойство духа, вызываемого недостатком некоторого отсутствующего блага»<sup>12</sup>. Удовольствие здесь лишается своей «негативности», ибо оно становится переживанием стремления к полноте существования, воли-к-бытию. Собственно говоря, это и есть *счастье*, т.е. переживание в настоящий момент своего стремления к полноте разумного осуществления: то, что живет во мне, хочет проснуться, хочет мыслить и быть. Божественная благодать есть удовольствие, несущее с собой просветление<sup>13</sup>.

Итак, вопрос о беспокойстве разворачивается как вопрос о своем бытии: как жить? Не выбирать своего существования мы не можем, сам выбор – безальтернативный; но альтернативой является то, чем будет определяться наше существование – неразумным хотением или разумной волей. Локк определяет ситуацию нашего существования наличным благом-влечением, Лейбниц категорическим выбором блага.

## 2. «Ложные суждения» Локка и проблема свободы.

Итак, преодоление беспокойства связано с выбором – наличного состояния либо разумного бытия. В принципе позиция эмпирика Локка близка к позиции рационалиста Лейбница, хотя, как мы знаем, наша воля вовсе не всегда может осилить одолевающие нас желания, если при этом непосредственно наличествующее благо не будет достаточно сильным и привлекательным. Поэтому Локк пишет: «...побудительной причиной продолжения того же самого состояния или действия является только удовлетворенность им в данный момент, а побудительной причиной перемены бывает всегда некоторое беспокойство, потому, что ничего, кроме беспокойства, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию. Вот этот великий мотив, побуждающий нас действовать, мы для краткости будем называть *определением воли*»<sup>14</sup>. Иначе говоря, эмпирик Локк также предполагает следовать разумной воле, которая, правда, у него приближается просто к рассудительности общего чувства, *common sense*. Быть разумным – большее благо, чем быть неразумным.

Почему же, однако, люди выбирают дурное? Почему они не спешат следовать возвышенным целям, предпочитая настоящее? Почему мы предпочитаем худшее лучшему? Суть заключается в *ложных суждениях*. Феномен ложных желаний, обусловленных ложными суждениями, есть величайшее открытие Локка. Человек никогда не делает плохого выбора, а воля никогда не ошибается (ибо она не есть способность

<sup>12</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 184.

<sup>13</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 188.

<sup>14</sup> Локк Дж. Там же. С. 300.

суждения). Ошибаться может разум – и именно относительно будущего блага и зла, поскольку относительно наличного блага и зла наше суждение всегда верно<sup>15</sup>. Ложные суждения – это и есть извращенный разум: предпочтение наличного конечного состояния и принятие его за абсолютное благо.

*Ложное суждение – это не логическая ошибка, это онтологическая ошибка.* Вся сущность ложных суждений состоит в том, что они обуславливают волевой выбор *бытия*. Это ошибочный выбор экзистенциального содержания, а именно предпочтение настоящего перед будущим в силу восприятия его без его *последствий*. Поэтому основным фактором выбора является *время*. Но, ведь, вся суть в том, что настоящий момент есть только предвосхищение момента будущего. Будущее – это то за горизонтом нашего опыта, что властно вторгается в опыт, становясь настоящим. Будущее не может не быть, поскольку оно есть модус бытия настоящего. Между тем, когда разум рассматривает альтернативы выбора как простые идеи, он их сравнивает как наличные идеи ума – настоящее только как «здесь»-бытие, будущее только как «там»-бытие. Желания жестко привязывают нас к настоящему, поэтому мы переживаем наличное в опыте настоящее как наполненное, богатое, в то время как будущее предстает только как пустая идея. Настоящее мы переживаем, а будущее только мыслим<sup>16</sup>. Поэтому конечный разум, влекомый желаниями, предпочитает бедное будущее богатому настоящему. Но в действительности в таком случае для аффектированного сознания ни настоящее, ни будущее не представляются истинным образом: настоящее – без его последствий, будущее – как пустая идея.

Суть ложных суждений в недостаточной остановке желаний, т.е. в недостаточной силе ума (внимании). Но должное – внимательное - рассмотрение возбуждает желание следовать разуму. Еще раз подчеркнем: беспокойство по поводу нашей свободы возмущает наш дух. Только когда мы размышляем об идее свободы, воля доминирует над желаниями. Однако так получается, скорее, согласно Лейбницу: воля к свободе оказывается сильнейшей страстью. По Локку же беспокойство все время подстерегает нас, все время сбивает нас и наш интеллект с отдаленных, но возвышенных целей. Поэтому, решение заключается в «приостановлении» желаний: необходимо приостановить желания, чтобы дать место разуму (и соответственно, мотивированной им воле). Наш разум в состоянии остановить поток сознания и принять ответственное решение. Истинная свобода состоит в том, чтобы руководствоваться разумом. «Свобода, - пишет Локк, - есть сила действовать или не действовать сообразно указанию ума»<sup>17</sup>. Поэтому вся суть свободного существования заключается в том, чтобы наша воля всегда определялась доводами разума (конечно, при условии его «правильного» использования).

Локк напрямую связывает свободу нашего существования с подчинением *необходимости* разума. Он указывает: «Если бы нас побуждало что-нибудь, кроме последнего результата нашего собственного ума, судящего о добре и зле всякого действия, мы не были бы свободны, ибо истинная цель нашей свободы заключается в возможности для нас добиться избранного нами блага»<sup>18</sup>. Иначе говоря, нужно всегда предпочитать выбор разума против всяких чувственных желаний, какими бы привлекательными они ни казались. Лучше умеренность разума, чем хаос желаний. Собственно, на этом построена практическая философия Локка, включающая в себя конкретные технологии контроля за аффектированными состояниями сознания. Принцип здесь общий: ум обладает силой отложить исполнение какого-либо желания, что дает возможность обдумывать<sup>19</sup>. Итак,

<sup>15</sup> Локк Дж. Там же. С. 322.

<sup>16</sup> Локк Дж. Там же, С. 324 -326 (§ 62).

<sup>17</sup> Локк Дж. Там же. С. 333.

<sup>18</sup> Локк Дж. Там же. С. 314.

<sup>19</sup> «...Если ум преимущественно, как очевидно из опыта, имеет силу откладывать выполнение и удовлетворение любого их своих желаний..., то он свободен рассматривать их объекты, изучать их со всех сторон и сравнивать с другими. В этом и заключается свобода человека». – Там же, С. 313.

размышление о причинах (объектах) своих настоящих желаний и есть деятельность ума, позволяющая откладывать рассмотрение их и переводить внимание на возвышенные идеи (идеи должного). Каждый из нас знает эту особенность нашего сознания: даже, когда мы охвачены какой-либо эмоцией, внимание и вопрос об ее источнике, сразу же гасит энергию данного чувства и приостанавливает его действие на нас. Размышление об идее блага уже оказывается наличным благом для нас, поскольку непосредственно в данный момент приостанавливает хаос желаний, а по окончании размышления – направляет наше беспокойство теперь уже в форме *воли* – на достижение этого блага.

Таким образом, в итоге решение Локка оказывается близким к концепции рационализма: воля может мотивироваться разумом только при должном рассмотрении идеи блага. Мы должны постоянно удерживать должное благо как постоянную идею в нашем уме. В этом случае, поскольку нашу волю определяет беспокойство настоящего, должное как настоящая идея ума оказывается фактором, мотивирующим волю. Если мы ясно мыслим, то ничто не может заставить нас предпочесть благо как таковое наличному конечному удовольствию.

### 3. «Ленивый разум» и радость мышления.

Итак, необходимо ясно мыслить, чтобы избежать ложных суждений. Но, ведь, для самого мышления также нужна воля – воля-к-мысли. Этот феномен открыт был еще Декартом, и вокруг него сосредотачивается все решение рационализма. Однако на практике этого оказывается недостаточно. Дело не в том, чтобы ясно мыслить и совершать всегда рациональный выбор; дело в том, что для такого выбора также нужна энергия воли, а ее-то и могут перебивать беспокойство повседневных желаний. В зазоры нашего мышления мгновенно внедряется мощный поток иррациональных мотивов, желаний, позывов, и мы подчиняемся ему, засыпая наяву и уносясь на крыльях грез. Внимание рассеивается, мышление прерывается, воля сменяется слепым желанием. Мы *устаем* мыслить, а еще точнее – *не хотим* мыслить. Так обнаруживается неизвестный Декарту, Спинозе и Локку, и открытый Лейбницем феномен отсутствия воли к ясному мышлению – «ленивый разум»<sup>20</sup>.

Что такое «ленивый разум»? Лейбниц говорит: это наше нежелание мыслить. Мы подчиняемся голосу своих желаний и не слушаем голоса своего разума. Наш разум может и вовсе постоянно спать, как у малых детей и сумасшедших. Но, строго говоря, ленивый разум – это именно *лень* мыслить, *додумывать до конца* свой выбор<sup>21</sup>. Именно это приводит человека к обстоятельствам, о которых ему позже приходится жалеть. Мы не только не домысливаем дальние и близкие последствия своего решения, но вообще – сами приостанавливаем свое мышление и блокируем свою разумную волю.

Однако это только первая разновидность ленивого разума. Другой является то, что при этом мы прекрасно знаем, что мы спим; мы в состоянии различить мнимые и подлинные ценности своего существования, однако делаем вид, что не знаем их или не можем различить. Это, так называемое, *притворное незнание*<sup>22</sup>: мы претворяемся, что не можем отличить одно от другого. В противовес локковскому ложному суждению, связанному с ошибкой выбора, Лейбниц противопоставляет осознанное заблуждение. Когда мы не хотим мыслить, мы не хотим точно знать, то мы *сознательно* хотим *не знать*. Но это парадокс: философ говорит, что к притворному незнанию всегда примешивается известная доля внимания, а, следовательно, при желании мы всегда можем отличить то, чего мы действительно хотим и то, что мы об это знаем. Поэтому в действительности ленивый разум есть *софизм*.

<sup>20</sup> Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Соч. в 4-х тт. Т.4. М., 1989. С.54-62.

<sup>21</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 204.

<sup>22</sup> Там же, С. 207-208.

Но еще хуже третья разновидность ленивого разума: нам нравится не мыслить. Ленивый разум – это спящий разум, мы спим, погруженные в свои чувства и желания и не хотим просыпаться. Мы *хотим* спать. Однако это хотение есть также желание, а именно – желание длить настоящее состояние сна. Мышление и связанная с ним воля выступают как «набрасывание» будущего. Но этому, хотя и заманчивому, но мыслимому *будущему*, мы предпочитаем чувственное *настоящее* и связанное с ним *удовольствие*<sup>23</sup>. Между тем, фундаментальная ошибка связана именно с тем, что будущее рано или поздно настанет, станет настоящим. Воля есть настоящее желание того, чтобы будущее настало, чтобы оно – было. Будущее неотступно, поэтому привязанность к настоящему есть, как мы это видели уже у Локка, закрытость бытию. Будущее, куда устремляется наша бытийная воля, и есть экзистенция; мы не можем не выбирать нашего бытия. Софизм ленивого разума заключается не в ошибочном предпочтении, но в том, что это есть *выбор своего ограниченного и конечного существования*.

Таким образом, «ленивый разум» - лень мыслить, притворство незнания и желание настоящего наслаждения - есть экзистенциальный выбор своего конечного бытия. Каким образом можно заблокировать эту дурную субъективность? Нет другого рецепта, кроме как мыслить, быть всегда во внимании, мыслить до конца. Если мы мыслим до конца и осознаем свое наличное желание, то мы всегда его осознаем как ограниченное благо и не можем его предпочитать благу неограниченному и разумному.

Однако при этом по-прежнему остается вопрос: если разум патологически ленив, если внимание постоянно рассеивается, что может обеспечить саму волю-к-мысли? Здесь есть один момент, на который нам хотелось бы обратить внимание. Удовольствие от стремления к бытию переживается здесь как *радость мышления*. Это радостное волнение от выхода к свету самосознания, есть одновременно мощный выбор бытийной энергии. Как и Спиноза, Лейбниц обращает внимание на то, что воля не может быть возбуждена чистой мыслью, она нуждается в особом роде чувстве. Согласно рационализму вообще воля внеаходима по отношению к разуму. Следовательно, категорическое решение и твердость памяти являются еще недостаточными по своим энергетическим ресурсам, если это стремление к бытию не сопровождается радостью мышления. Платоновский Сократ говорит: стремление к чему-либо есть уже в некотором смысле владение этим<sup>24</sup>. Воля как настоящее желание того, чтобы бытие было нашим настоящим, должна сопровождаться наслаждением от самого процесса мышления. Речь идет о том, как протекает процесс мышления, данный во внутреннем чувстве: мы переживаем особую радость, прилив бытийной энергии, пафос и наслаждение тогда, когда мышление разворачивается в полной ясности и абсолютной чистоте духа. По-видимому, это состояние радости мышления было хорошо известно философам Нового времени: об этом говорит Спиноза в своем третьем пути познания, Локк в «Опыте о человеческом разумении». Лейбниц говорит об особой прелести, удовольствии и радости мышления, *непонятной тем, кто ее не вкусил*<sup>25</sup>.

Вот в этом феномене наслаждения от процесса мышления и памяти о нем – и заключается рационалистическое разрешение проблемы «ленивого разума». Почему мы обращаемся к мышлению в своем бытии? Потому, что помним об этой радости. Именно радость мышления позволяет преодолевать естественный сон интеллекта, просыпаться в своем повседневном существовании, преодолевать зазоры, в которые вклиниваются наши

<sup>23</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 206. См. также: «...Если...наше влечение не руководствуется разумом, то оно стремится не к счастью, т.е. длительному удовольствию, а к удовольствию в настоящий момент, хотя оно и стремится заставить его продлить». – Там же, С. 201.

<sup>24</sup> Платон. Пир. 199с-201с. // Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М., 1993. С.109-110.

<sup>25</sup> Об этой духовной радости Лейбниц говорит об этом в разных местах и часто. – См., например: Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Соч. в 4-х тт. Т.1. М., 1982. С. 411-412. Так же: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 167,188. Так же: Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Соч. в 4-х тт. Т.4. М., 1989. С. 303-304.

повседневные иррациональные желания, и вообще сохранять непрерывность существования. Именно память о том, как душа радовалась, когда мыслила, и склоняет нашу волю в пользу интеллекта, а не спонтанных желаний. Так замыкается между собой учения об интеллекте и о воле в метафизике Лейбница.

Мы получаем следующую структуру рациональной мотивации: воля-к-мысли и связанное с ней наслаждение «определяет» разум, разум – обуславливает волю, открывая ее в акте рефлексии, воля – направляет поступки и действия, поступки и действия – демонстрируют разумное бытие. Радость мышления – интеллект – феномен разумной воли – разумное бытие. Сама радость мышления, выступающая как воля-к-мысли, уже есть мышление, иначе говоря, здесь есть замкнутый круг: мысли - и обретешь волю, желай мыслить – и обретешь разум. Радость мышления и есть радость открытия в себе метафизической реальности бытия<sup>26</sup>.

#### 4. Правила практического разума Лейбница.

Однако, Лейбниц – методист; нужно не благоразумие Локка, но строгая технология постоянного мышления, нужны правила практического разума. В следовании этим правилам и заключается, по Лейбницу, гарантия рациональной мотивации воли. Действительно, воля выступает как равнодействующая различных влечений, определяющих наше состояние (бытие). При обращении интеллекта на чувственный опыт происходит изменение вектора равнодействующей, желание превращается в разумную волю, определяющую все наши состояния, действия и поступки. Однако согласно теории бесконечно-малых перцепций экзистенциальный выбор совершается каждое мгновение и по большей части автоматически. Хотя, в итоге все равно восторжествует разумная воля, ибо разумность экзистенциального выбора изначально гарантирована предустановленной гармонией, активность воли необходимо непрерывно поддерживать. Ибо с точки зрения конечного сущего выбор нашего бытия есть всегда отчаянный акт решения. Поэтому Лейбниц вырабатывает специальную *методику* «воспитания» воли. (Справедливости ради, следует отметить, что на практике методика Лейбница не слишком сильно отличаются от правил благоразумия Локка). В чем она заключается?

Во-первых, это правило *конкретности предмета воли*. Лейбниц вполне разделяет картезианское понимание воли как способности произвольного выбора действия или бездействия. Следовательно, воля зависит от ясного и отчетливого восприятия того предмета, относительно которого ей следует сделать выбор. Первейшим правилом является ясное и отчетливое восприятие. Однако наши восприятия могут быть ясными, но неотчетливыми. Воля не может быть мобилизована абстрактным принципом; поэтому Лейбниц не просто говорит о ясности восприятия, но о том, что сознание предмета воли должно подкрепляться конкретным чувственным (словесным) образом. «Следовало бы начать с воспитания, организовав последнее так, чтобы сделать истинное благо и истинное зло как можно более ощутимыми, преобразуя для этого абстрактные понятия о них в наиболее соответствующие им факты»<sup>27</sup>.

Во-вторых, правило *«мыслить мимоходом»*. Собственно *рациональный выбор*, т.е. выбор блага (интеллекта) против зла (иррациональных слепых желаний), осуществляется для нас как выбор конкретных предметов воли – и большей частью как выбор между настоящим и будущим. Поскольку настоящее безусловно более конкретно, чем будущее, то согласно первому правилу, оно способно более возбуждать нашу волю, притягивая, так сказать, к себе нас. Противоположные склонности и желания не дают свободно выбирать нашей воле. «В этом вся суть, - говорит Лейбниц, - особенно когда мы поглощены

<sup>26</sup> Похоже, что современному человеку эта радость мышления практически недоступна: в лучшем случае мы испытываем это воодушевленное состояние, когда разворачивается «автоматизм» мышления (например, при решении математических задач), но никогда в повседневных ситуациях: для нас мышление доставляет отнюдь не радость, а муку, ибо мы не внимательны к самим себе.

<sup>27</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 187-188.



сильной страстью. Поэтому дух следует подготовить заранее, чтобы он был уже готов перейти от одной мысли к другой и не задерживался слишком долго на каком-нибудь скользком и опасном пункте. Для этого полезно вообще приучиться мыслить как бы мимоходом о некоторых вещах, чтобы лучше сохранить свою свободу духа»<sup>28</sup>. Здесь мы как бы отпускаем наш интеллект в его бессознательное состояние, но только для того, чтобы освободиться от аффектированной части наших переживаний, сосредоточившись на действительно разумных предметах. Не обо всех вещах следует размышлять, говорил Декарт. Лейбниц говорит, что наш опыт, связанный с эмпирической детерминацией, необходимо направлять как бы мимо самосознания.

В-третьих, правило *сосредоточения*. «Мышление мимоходом» позволяет не просто опустить аффектированную часть сознания, но сосредоточиться на разуме. «Но лучше всего, - продолжает Лейбниц, - приучиться поступать методически и выработать в себе образ мыслей, при которых связь их определяется разумом, а не случаем (т.е. незаметными и случайными впечатлениями). А для этого полезно приучиться сосредотачиваться время от времени и подниматься над хаосом текущих впечатлений»<sup>29</sup>. Собственно говоря, здесь речь идет именно о роли *внимания* в духовной жизни. Внимание (и воображение) и есть основное действие ума, наличная действительность духа. Дух бодрствует, насколько он сосредоточен в себе. Внимание, как уже указывалось, и есть основное средство против «ленивого разума». Речь идет о предельно практической задаче, далекой от всякого морализаторства: не дать вниманию рассеяться, обеспечить непрерывность мышления. Без этого практического обеспечения необходимой степени интенсивности мышления и непрерывности его во времени всякая деятельность философствующего субъекта оказывается бессмысленной. И грош цена будет всем метафизическим построениям, если мы не сможем в своем опыте практически достичь энергийно-волевого единства сознания как выражения нашего субстанциального начала. Это хорошо понимают и Декарт, и Лейбниц.

В-четвертых, правило *методического мышления*. Практическое энергийно-волевое единство сознания выявляет себя в последовательной методичности мышления. Это, фактически, есть лейбницианская «транскрипция» четвертого правила Декарта: «...Если человек испытывает добрые побуждения, то он должен составить себе на будущее законы и правила и строго выполнять их, избегая случаев, способных совратить его либо сразу, либо постепенно в зависимости от обстоятельств»<sup>30</sup>. Непрерывность мышления обеспечивается за счет его методичности: связь мыслей должна определяться только разумом. Иначе говоря, деятельность интеллекта должна быть инициирована только им самим. Мы должны быть внимательны не только к конкретным идеям разума, но и к связи между ними. Основная ошибка воли заключается в поспешности суждений, т.е. в совершении выбора не на основе ясного и отчетливого восприятия связи идей.

В-пятых, правило *задержка желаний*. Поскольку иррациональные желания все время стремятся внедриться в интеллект, нарушив последовательность связи идей, а тем самым непрерывность мышления, то необходимо научиться блокировать ответную реакцию на импульс чувственности. Страсть и желание мы блокировать не можем, однако можем управлять ответным действием. Лейбниц указывает: «...Научившись задерживать последствия наших желаний и наших страстей, т.е. научившись приостанавливать действие, мы можем найти средства для борьбы с ними либо в противоположных желаниях или склонностях, либо в отвлечении, т.е. в занятиях другого рода»<sup>31</sup>.

Это правило напоминает практическую процедуру Спинозы по изоляции аффекта от его причины и соединения с адекватной идеей, или рассмотренную выше процедуру благоразумия Локка. Суть дела в том, что страсти – слепы, интеллект в состоянии

<sup>28</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 197.

<sup>29</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 197.

<sup>30</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 188.

<sup>31</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 197.

вычислить все возможные последствия желания и предоставить воле их в качестве рациональных мотивов. Однако для этого требуется *время*. Поэтому действие разума фактически оказывается приостановкой времени желаний. Точнее – поскольку желания, строго говоря, приостановить нельзя, разум порождает наряду с феноменальным временем аффектированного сознания иное трансцендентальное время своих действий. Как эмпирические существа мы включены в феноменальное время желаний, как разумные существа – в трансцендентальное время действий разума. Интеллект все время обречен на борьбу с чувственной детерминацией сознания. Поэтому техника задержки желаний, фактически, означает переключение, как бы «канализирование», волевой энергии с аффектированного ряда на ряд связи априорных идей. Аффектированность остается, однако вся энергия существования теперь переключена на рациональный анализ мотивов и волевой выбор. И только это означает нашу свободу: «При помощи этих методов и приемов, - пишет Лейбниц, - мы становимся как бы господами над самими собой и можем со временем заставить себя думать и делать то, что мы хотели бы и чего требует разум»<sup>32</sup>. Необходим отказ от *безразличия* и четкое понимание того, что борьба с чувственностью, есть неизбежная участь нас как разумных существ.

В-шестых, правило *твердой решимости*. Требуется, указывает Лейбниц, специальная сноровка мышления, чтобы придерживаться принятого решения в дальнейшем, когда уже не будет соображений, побудивших принять его. В отношении вопроса о счастье и добродетели требуется больше *твердости* и *привычки*, чтобы всегда принимать правильные решения и следовать им.<sup>33</sup> В этом правиле легко угадывается второе и отчасти первое правило морали Декарта. Важным здесь является то, что это условие определяет единство нашей разумной воли не до экзистенциального выбора, а уже после него. Следовательно, речь идет о *повседневном выборе*, о разумном выборе в *повседневной ситуации*. Это только кажется, что шестое правило выступает в духе «психологического» постоянства памяти: если связать его с первыми пятью правилами, то обнаружится его экзистенциальная глубина.

Таким образом, структура рациональной мотивации воли у Лейбница выглядит следующим образом: желание – рациональный выбор – экзистенциальный выбор. Точку в обращении желания в разумную волю ставит именно экзистенциальный выбор. Рациональный выбор, т.е. принятие доводов разума, является абстрактным, ибо он только *склоняет, но не определяет* волю. Сам по себе разум безволен. Волевое решение, по Лейбницу, исключительно экзистенциально: я выбираю разумное и свободное бытие против слепого и подчиненного существования. Но «замковым камнем» этого волюнтативно-мыслительного континуума является априорная метафизическое основание: *вера* в разумность бытия, лейбницианская предустановленная гармония. Как только в критической философии исчезает эта вера, исчезает и захватывающая радость мышления, а вместе с ней и воля-к-мысли; точнее – она сразу же превращается в иррациональную мировую волю (Шопенгауэр).

##### 5. Дурная субъективность, злая воля и предустановленная гармония.

Экзистенциальная задача по Лейбницу заключается в выборе разумного бытия и рациональной мотивации воли. Я выбираю бытие, я хочу быть, а значит мыслить. Однако, как вы видели, экзистенциальный выбор должен быть подкреплен рациональным выбором, и наоборот. Необходимо удерживать себя в сознании, а для этого требуется терпение и выдержка: мы должны все время быть в сознании, бодрствовать, раз и навсегда проснуться. Но Лейбниц знает, что на практике зачастую все не так: внимание и память о своем экзистенциальном выборе часто гаснут, теряются; нами овладевают сиюминутные, повседневные, иррациональные мотивы и желания. Разумная воля мгновенно превращается в слепое желание. Как только в нас слабнет способность рефлексии, мы

<sup>32</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 197.

<sup>33</sup> Лейбниц Г.В. Там же. С. 208-209.

увлекаемся неконтролируемыми и спонтанными влечениями и склонностями. Мышление в эмпирическом, а не философском смысле, скорее оказывается не непрерывным, а спорадическим процессом. В действительности мы являемся как бы «мерцающими» субъектами. Поэтому эмпирически нами может владеть *дурная субъективность*, первым модусом которой является *ленивый разум*. Но кроме ленивого разума существует еще и *безразличие*, как бы волевая анемия, бездействие воли<sup>34</sup>. Дело в том, что разум только рассчитывает последствия желаний, оставляя выбор за волей, а воля – это свобода выбирать или не выбирать, действовать или воздержаться от действия. *Разум только склоняет, но не определяет волю*<sup>35</sup>. Но воля может и воздержаться от выбора, точнее – замереть в безразличии. Уже Декарт говорит, что если разум не мотивирует волю, то она зависает в пустоте нерешительности, в безразличии. Локк и Лейбниц хорошо знают это состояние дурной субъективности.

Согласно и Локку, и Лейбницу не существует безразличия в сфере желаний, поскольку там всегда существует определенная конфигурация хотений и стремлений. В сфере мышления безразличия также не может быть, поскольку мыслить – это и значит решить. Безразличие возникает при выборе воли между желаниями и разумом, между сиюминутными наслаждениями и дальним благом, между повседневным удовольствием и будущим добром и т.д. Это означает, что ценности добра и зла не имеют для нас смысла. Но фактически это означает, что и никакого выбора в пользу разумности мы в действительности не сделали. Если мы воздерживаемся от рационального выбора добра, то и наш экзистенциальный выбор не действителен. Наш выбор, поэтому, на самом деле *мнимый*; воля не может выбрать не потому, что обе альтернативы (добра и зла) одинаково обоснованы, а потому, что они таковыми лишь *кажутся*. Состояние безразличия воли – это есть следствие «ленивого разума». Ответ Лейбница директивен: хотя в нас и действуют одновременно рациональные и иррациональные мотивы, мы всегда должны выбирать разумное бытие. В этом и заключается наша свобода, в отличие от дурной субъективности безразличия<sup>36</sup>.

Но Лейбниц обнаруживает еще один феномен дурной субъективности, совершенно неизвестный другим рационалистам<sup>37</sup>, а именно: феномен *злой воли*. Разум только склоняет, но не определяет. Он только различает добро и зло. Это значит, что зло всегда оказывается возможностью нашего выбора. Это значит, что, вопреки знанию о злой природе зла, мы можем выбрать его. И в этом также будет выражаться наша свобода, ибо воля есть выбор. Этот выбор парадоксален: вопреки знанию о злостности, я все-таки выбираю зло. Разве мы на собственном опыте не знаем этой ситуации, когда желания при

<sup>34</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 198.

<sup>35</sup> Когда русские философы критикуют европейский рационализм, то они обычно указывают именно на отличие экзистенциального выбора от выбора рационального. Рациональный выбор – это абстрактный, «умственный», только теоретический выбор возможности; а для человека важно волевое решение. Умом я принимаю гармонию мира, но волей – нет, утверждают герои Достоевского. Однако такая позиция связана с непониманием того, что в классической метафизике, включая Лейбница, метафизические принципы и трансцендентальные правила предполагают друг друга, рациональный выбор и экзистенциальный выбор взаимно обуславливают друг друга. Рациональный выбор, с одной стороны, имеет смысл только при совершении выбора экзистенциального, но, с другой стороны, именно рациональный выбор подтверждает действительность экзистенциального выбора: только благодаря вниманию и памяти я снова не засыпаю, и экзистенциальное решение имеет силу.

<sup>36</sup> «Хотеть и действовать согласно окончательному результату добросовестного размышления – это скорее совершенство, чем недостаток нашей природы. ... Приписывая духу абсолютное и совершенное безразличие, не детерминированное окончательным его суждением о добре и зле, Вы приписываете ему крайне несовершенное состояние». «Детерминироваться разумом к лучшему – это и значит быть наиболее свободным». - Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 198, 200.

<sup>37</sup> Заметим, что эмпирикам феномен злой воли вполне известен, в частности его анализировал Т.Рид и другие философы Шотландской школы. Но строго говоря, злая воля для эмпиризма это только эмпирическое желание, склонность ко злу, наслаждение от дурных поступков. Метафизики злой воли эмпиризм, конечно, не знает.

четком знании их греховности влекут нас и сильнее доводов разума? Разве мы в своей эмпирической жизни не знаем сладости и прелести греховного обольщения, когда разум нам говорит, что это вредно и порочно? Грех, собственно говоря, и есть совершение неразумного поступка, вопреки знанию об его неразумности.

Укажем здесь только три момента метафизики злой воли, ибо они напрямую связаны с основанием лейбнизианского рационализма – предустановленной гармонией. Во-первых, выбор зла как альтернативы добра задан самой ситуацией рационального выбора. Строго говоря, зло – это абстрактная возможность. Если мы разумны, то эта абстрактная возможность никогда не может стать реальной. Однако вся суть в том, что для конечного сущего, для человека абстрактная возможность всегда конкретна. Поэтому *злая воля* – это злой выбор, который феноменологически переживается как *своеволие*.

Но, во-вторых, *злая воля* – это прельщение злом. *Злая воля* – это неприятие доводов разума, а, следовательно, выступление против истины. Лейбниц пишет: «Выступать против *разума* – значит выступать также против истины, так как разум есть система (enchainement) истин; это значит выступать против самого себя, против своего блага»<sup>38</sup>. Но, что значит – выступать против блага? Это значит выступать против самого Бога, против бытия. *Злая воля* конечного сущего лишена благодати, но она и есть отвержение благодати, неприятие благодати мира. Иван Карамазов говорит: я не принимаю Бога, именно потому, что он – Добро. Но, как существующие, мы не можем выступать против своего бытия; поэтому *злая воля* – это бунт против себя как существующих, бунт против своей наличной конечности. Значит, она есть *утверждение нашей конечной самости*. Это проявление человеческой гордыни. Феноменологически это переживается как гордыня.

В-третьих, *злая воля* не просто соблазнение злом. Она связана с расчетом выгоды от выбора зла. Ведь, это наш экзистенциальный выбор всегда находит рациональное обоснование. Феноменологически злой выбор переживается как обман, и потому требует все время аргументов о подтверждении своей правильности. Поэтому *злая воля предельно рассудочна*. Можно сказать, что *злая воля* Лейбница это обратная сторона пари Паскаля: выгодно выбирать мир, котором есть Бог. Выбор зла в этом случае оказывается как бы экспериментальной проверкой присутствия в мире Благодати – либо в виде кары, либо в виде гармонии. Это есть расчет на *искушение Бога*. Все герои Достоевского ставят именно такой эксперимент: возможно ли в мире благодать, если все время творить зло?

Таким образом, *злая воля* как модус эмпирической субъективности есть выражение нашей свободы. Именно наша конечность есть основание злой воли: она есть бунт конечного сущего против своего бытия и Бога как его творца. Поэтому *злая воля* есть *выбор своего конечного существования*. Феноменологически, как уже говорилось, она переживается как *своеволие*, гордыня и размах рассудочности<sup>39</sup>.

Но, если *злая воля* как конкретное выражение нашей конечности, то, как быть с наличием благодати в мире? Если есть предопределение Божье, то, как относиться к эмпирической свободе поступков? Можно ли понять злые поступки как проявление желания Бога? В учении о предустановленной гармонии замыкается метафизика Лейбница и его понимание конечного существования. Бог, следуя законам им установленным, сохраняет наше бытие и направляет наши мысли и нашу волю к видимому благу, т.е. к тому, что представляется нашей душе наилучшим, однако, не принуждая к этому ничуть. Мы свободны в своем существовании, ибо целиком определяемся своими представлениями. В этом и заключается наша степень

<sup>38</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 200.

<sup>39</sup> Здесь есть один важный момент. Согласно Лейбницу, ничто не может оправдать человека выбирающего грех, ибо изначально известно, что в мире есть Бог. Предустановленная гармония есть изначальный метафизический принцип рационализма. Поэтому, строго говоря, *злая воля* Лейбница – это просто *недомыслие* конечного сущего. Если есть предустановленная гармония, то и настоящего смертного греха нет. Поэтому, действительно, смертной тяжести греха, о котором говорит русская философия, классическая метафизика не знает. Однако, как только мы усомнимся в Боге как гаранте согласования ряда причинности и ряда свободы, все здание рационализма рухнет.

совершенства/несовершенства как сотворенных существ. Фактически, наша свобода поступать в соответствии со своим разумением – это и есть благодать Божья. Однако в воле души следовать или не следовать к благу. Сама возможность не следовать благу также есть выражение нашего совершенства, нашей свободы.

Таким образом, согласно Лейбницу наше бытие изначально открыто. То, в чем будет заключаться наше бытие, в каких конкретных поступках это найдет выражение – это целиком зависит от нас самих. Предопределенность заключается не в заранее заданной обусловленности наших конкретных поступков, а в определенности нашей конечной природы, а именно – в том, что у нас есть свобода поступать свободно. Мы не можем знать, к чему мы предрасположены Господом. Следовательно, наше бытие есть наш выбор. Это выбор может быть выбором блага, если душа разумна, и может быть выбором греха, если разум не правит душой.

Однако здесь с очевидностью встает вопрос о теодицее. Если мир представляет мировой порядок и гармонию, следовательно, несовершенство (страдательность) субстанций тоже предусмотрено. Сам выбор греха есть выражение его ограниченной природы, которая есть лишь выражение мирового порядка. Этот человек выбирает грех, потому, что такова его природа: он создан таким, что в этой ситуации выбирает именно грех, а не благо. Означает ли это, что самый совершенный из миров содержит в себе зло по воле Господа? Ответ Лейбница известен: *Бог не хочет, но допускает*. Грех есть не желание Бога, а следствие ограниченной, конечной природы всякого сущего. Однако эта конечность выражает одновременно свободу выбора: я ограничен своей природой, своей душой, своим разумением и не могу воспринимать весь мир таким, каким он есть на самом деле - гармоничным, благим, справедливым. Однако, именно поэтому, то, чем будут определяться мои поступки - стремлением к разумению мира благим или нет, целиком определяется мною самим. Мы не можем задать вопрос: почему Господь допустил преступление Иуды в действительности, а не в возможности, но вполне можем задать вопрос – из чего исходить – из веры в благодать или из своей злой воли. Мы в силу нашей конечности принуждены к тому, чтобы все время выбирать. Более того, именно в силу большой любви к человеку, Господь допускает возможность выбора им зла; без этого мы не были бы свободными существами.

Таким образом, *выбор между злой волей и благодатью есть закон человеческого существования. Это есть вопрос не возможности, а действительности нашего повседневного существования*. Я выбираю свое бытие, значит, я выбираю разумное существование. Человек, достигший трансцендентального просветления своего «Я», в состоянии контролировать свои желания, то есть проявлять себя как нравственно ответственный субъект.

Мы осуществили анализ «ложного разума» Локка и «ленивого разума» Лейбница. В критической философии Канта избежать ошибок разума нельзя, ибо они относятся к естественной диалектике разума. Идеи разума могут быть только идеалами, поскольку сам разум конечен. Поэтому решение проблемы состоит в обращении разума, т.е. фактически путем экзистенциального выбора. Но и в догматической метафизике, как мы видели, преодоление ложных суждений и лени разума связаны экзистенциальным актом – рациональной мотивацией воли. Все отличие от критической философии в том, что идеи разума рассматриваются отнюдь не как идеалы, но как непосредственное, актуальное состояние интеллекта – открытость бытия эмпирическому сознанию у Локка, открытость разума – конечному интеллекту у Лейбница. Акт бытийной воли «*Я решил*» у Канта опирается на изначальную *конечность* интеллекта, а у докантовских философов - на изначальную *веру* в открытость бытию.