Ильенков Э.В. Проблема идеального¹

Ilyenkov E.V. The problem of the ideal

Институт философии Академии наук СССР, Москва, СССР

Републикация одного из самых известных текстов Э.В. Ильенкова, опубликованного уже после его смерти, в котором он полемизирует с оппонентами (в первую очередь, Д.И. Дубровским) и последовательно излагает свои представления о проблеме идеального и о способах ее решения в марксистской философии. Мы постарались в максимальной степени сохранить неизменным как авторский текст, так и его журнальное оформление.

Ключевые слова: идеальное, индивидуальное сознание, К. Маркс, идеализация, опредмечивание, объективация

¹ Статья впервые опубликована в журнале «Вопросы философии» (1979, No. 6). Публикуется с разрешения правообладателя – журнала «Вопросы философии».

«Идеальное» или «идеальность» явлений – слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути идеализма, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут идеальное, как бы последнее ни расшифровывалось: как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало» или же как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется идеализмом, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом», – это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, *не материально*. Но если вы скажете наоборот – скажете, что «идеальное» – *это и есть сознание* (психический образ, «понятие» и т.д.), то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще, в самое *понятие* «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие идеального превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак, рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам неизвестный вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приноровленное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Именно поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного, хотя бы и типичного случая «идеальности».

Хлеб есть пища, и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная

логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится, она может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то мы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же как понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных нам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о материи.

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу, слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Прежде всего и чаще всего это явления сознания, феномены сознания. Вот типичный образец такого выворачивания наизнанку верной истины. «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны»². «Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как бессознательные («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд материальных явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций – Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер и им подобные, – с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов.

Если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос: а что вы при этом понимаете под «идеальным»? – отвечать фразой «идеальное есть сознание», «есть феномен (или характеристика) сознания» уже никак нельзя.

И.С. Нарский не одинок. Вот еще пример: «Идеальное – это актуализированная для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею. Идеальное – это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! – Э.И.) как идеальное); а поскольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности... идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»³.

Очень хорошо. Сказано прямо – из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и

² См. Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. Москва, 1969, С. 78.

³ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. Москва, 1971, С. 187, 188, 189.

нужно относить только те, которые представляют собою «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как у И.С. Нарского) в разряд явлений материальных. «... Определение идеального, – утверждает Д.И. Дубровский, – не независимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление»⁴.

Философию как науку никогда особенно не интересовала *«личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов»*⁵, и если понимать «идеальное» в смысле Д.И. Дубровского, то эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат разнообразных, но одинаково незаконных и недопустимо расширительных, либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное».

Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров о номенклатуре.

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д.И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», – различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения для другой личности, и всеобщими и необходимыми и в силу этого объективными формами знания и познания человеком существующей независимо от него действительности (как бы последняя потом ни истолковывалась – как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление). И уже только на почве этого важнейшего различения разыгрывается вся тысячелетняя баталия между материализмом и идеализмом, совершается их принципиально непримиримый спор. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то

⁴ Там же. С. 188.

⁵ Там же. С. 189.

есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона – это не просто любые состояния человеческой «души» («психики»), это непременно универсальные, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотнительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующих единичных состояний «души», выделил он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании, ибо все это всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и законы государства, в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира, и т.д. и т.п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную... Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную – и очень нелегкую – проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», идеального мира, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более – устройства одного из органов этого тела, устройства мозга... Это просто-напросто не та проблема, не тот круг явлений, который интересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Правда, позднее и именно в русле однобокого эмпиризма (Локк, Беркли, Юм и их наследники) словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это словоупотребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узкоэмпирическая традиция в философии просто-напросто

устраняет реальную проблему, выдвинутую Платоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» значит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта – и терминологическая и теоретическая – позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные чувственно воспринимаемые «вещи», а всякое всеобщее есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдано лишь постольку, поскольку оно снова повторяется во многих (или даже во всех) фактах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний...

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция, хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой однобокого эмпиризма представителями немецкой классической философии, и потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для XVII-XVIII веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально философскую проблему, нащупанную уже Платоном, – проблему объективности всеобщего, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, то есть природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-момолетными состояниями, – иначе говоря, проблему истинности всеобщего, понимаемого как закон, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте, как проблема отношения идеального вообще к материальному вообще. Пока под «идеальным» понимается все то и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а все остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика), к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы,

химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить к этому миру явлений и все вещественно зафиксированные (опредмеченные) формы общественного сознания, все исторически сложившиеся и социально узаконенные представления людей о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет – все это предметы и существующие, конечно же, вне индивидуальной головы и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно созерцаемые, телесно осязаемые «объекты». Однако, если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд материальных явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление – это именно представление. В самом точном и строгом смысле этого слова, в том смысле, что в нем представлено нечто иное, нечто другое. Но что именно? «Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П.И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциональное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, ближе к материалистическому взгляду на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, – о «вещах», в теле которых осязаемо представлено нечто другое, нежели они сами. Что такое это «нечто», представленное в чувственно созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т.д.)?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только другой материальный объект. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний... Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически чувственно данных человеку явлений, в своем «чистом

виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения (своего «существования»), а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй – спиритуалистически-бестелесно на манер Декарта или Фихте или же грубо-физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера-Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений, коллективно создаваемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») всеобщих представлений людей о «реальном» мире, и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир, как «идеальный мир вообще», как «идеализированный мир».

«Идеальное», понимаемое так, конечно же, не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую, «чувственно-сверхчувственную» реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее, это мир представлений, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это мир, каким он представлен в исторически сложившемся и исторически изменяющемся общественном (коллективном) сознании людей, в «коллективном» – безличном – «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума», в частности в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах выражения общественно значимых представлений, во всех других формах представления, в том числе и в виде балетного представления, обходящегося, как известно, без словесного текста.

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном понимании природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии всему материальному, в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью которого «идеализируется» реальный мир, то есть мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» столь узкопсихологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что идеальное вообще ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще» в полном объеме этого понятия – как «всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный

дух» – ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» («идеальное») вообще противостоит «природному» не как отдельная душа «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа»!

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства»⁶, а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более отдельного мозга. (Заметим в скобках, что под «государством» Гегель, как и Платон, понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина только, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида и в ее бытовых, и в нравственных, и в интеллектуальных, и в эстетических проявлениях – словом, все то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, – все то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности, законы жизни данного полиса вообще. О «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

Но пока вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узкопсихологически, как вопрос об отношении отдельной души с ее состояниями «ко всему остальному», он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального», то бишь материального, реального, автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», более того, вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию, – духовная культура данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократной «отдельной души». Ибо в данном случае очевидно, что «целое» не сводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем непохожа на форму кирпича, из множества которых он построен, – то же мы имеем и тут.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, Т. X, С. 200.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно как «идеальное» и не дана; она противостоит ей лишь в виде совокупности своих осязаемо-телесных, непосредственно материальных проявлений, хотя бы в виде жестов, мимики, слов или поступков, или в наше время еще и рисунков, осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю, нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует как таковое лишь в интроспекции, лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной и именно «моей» личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого Я» – «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принять эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа «методологического солипсизма» Рудольфа Карнапа и всех его, может быть, и не столь откровенных последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отношении идеального вообще к материальному вообще, то есть единственно грамотно поставленный вопрос, «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать... Невозможным становится и самое понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще») – оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая фикция, как научно неопределимый мираж, как в лучшем случае терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка».

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением определенной сферы (круга) явлений и становится применимым к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается», – «психически переживается», поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем или облизываем... И это же – любое – явление мы вправе «обозначать как материальное», если мы «имеем в виду», что мы видим его – именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». С этой точки зрения, «само по себе», то есть независимо от того, что мы имеем в виду, никакое явление нельзя относить ни к той, ни к другой категории. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом – материально», «в одном смысле материально, в другом – идеально».

И прежде всего *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении – идеально, в другом смысле и отношении – материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения. «Сознание идеально и по форме и по содержанию, если иметь в виду, во-первых, его психическую форму, соотнесенную с познаваемым (отражаемым) материальным содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, создаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, если иметь в виду другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но, кроме того, сознание материально по форме и идеально по содержанию, в особенности если иметь в виду соотношение материальной формы в смысле нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле “внутреннего” мира субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под “формой” и под “содержанием”. Соответственно меняются значения “идеального” и “материального”...»⁷.

Понятия «идеального» и «материального» при таком толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные категории объективно различающихся явлений, и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое – смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками. Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а нейрофизиологические процессы, то сознание оказывается «материальным». А если под нейрофизиологическими процессами понимать сознание, то эти процессы придется обозначать как насквозь идеальное явление.

Очень просто. Если под словом «идеальное» иметь в виду материальное, то... получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду» идеальное... Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более материалистической. Нельзя все же забывать, что «идеальное» и «материальное» – это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные категории явлений, достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что назвать сознание «материальным» – значит допустить недозволенное смазывание границы между тем и другим, между идеализмом и материализмом. Это специально подчеркивал В.И. Ленин.

⁷ Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания, С. 74.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», совершающегося в ходе реального процесса, – того самого превращения, важность исследования которого замечена Лениным, – тут подменяется словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных фокусов, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и обратно.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечавшейся Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого материальная жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и идеальный продукт, начинает осуществлять акт идеализации действительности (процесс превращения материального в идеальное), а затем, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже противоположный процесс – материализации (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями. Очень важно то обстоятельство, что этот процесс превращения материального в идеальное, а затем и обратно, постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека. Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом, и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высоко развитому, речи всерьез вести нельзя. Хотя само собой понятно, высокоразвитое животное обладает психикой, психической формой отражения окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного, если под «идеальным» понимать вообще психическое, а не только ту и именно ту своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, общественно-человеческому «духу» – человеческой голове.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование – форму общественно-человеческой психики. Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное,

пересаженное, в человеческую голову и преобразованное в ней»⁸.

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания марксовой позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с гегелевским толкованием «идеального» и что вне этого совершенно определенного контекста оно свой конкретный смысл утрачивает.

Если же упустить из виду этот контекст, то есть суть принципиального различия марксова и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксово положение в дефиницию «понятия идеального», то оно, это положение, утратит свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему несвойственный и в нем не заключенный смысл, то есть будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто «идеальное» понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и поэтому вполне естественно, что стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида «*homo sapiens*», то есть совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида, как все остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и, выявив, отверг Тодор Павлов: «Иногда толкуют его (идеальное – Э.И.) бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными...»⁹.

И как прямое следствие такого толкования «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т.д. и т.п. Естественно, что в рамки так понимаемого «идеального» сразу же попадают бесконечно многие чисто материальные процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов – все те чисто физические явления, которые

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т. 23, С. 21.

⁹ Павлов Т.Д. Информация, отражение, творчество. // Ленинская теория отражения и современная наука. Москва, 1966, С. 167-168.

так или иначе связаны с фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он бесповоротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, – от разговора об «идеальном», то есть в крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизм», «гомоморфизм», «нейродинамическая модель» и пр. Все это не про то, не о том предмете, не о той конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто про другое, в лучшем случае про те материальные предпосылки, без наличия которых «идеальность» как специфическая форма отражения окружающего мира человеческой головой не могла бы возникнуть и осуществляться, но не про самое «идеальное», не про тот своеобразный продукт, который получается в результате «пересадки» и «переработки» материального человеческого и только человеческой головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте человеческой жизнедеятельности.

Ибо в категорию «идеального» входят именно те, и только те формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно не свойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти специфические формы отражения окружающего мира человеческой головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих форм она и сохраняла этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Когда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой щекотливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обесмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла,пряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы,

и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставлял служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»... И солнце и ветер стали (в рамках этой концепции), разумеется, производить «стоимость». И человеческий труд – тоже наравне с ними. Но не только он и главным образом не он.

То же самое и с «идеальностью». И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, формы стоимости. Здесь эти проблемы оказались завязанными в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую. Ибо форма стоимости, как показывал с бесспорной очевидностью самый придирчивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась идеальной, в самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том, что «форму стоимости» может принимать на себя любой чувственно воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, – любая «потребительская ценность». Это непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она представлена, в том числе и от денег, которые тоже лишь выражают – представляют своим специфическим телом – эту загадочную реальность, но ни в коем случае не есть она сама. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселилась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе», – универсальность, бестелесность, неуловимость для любых самых тончайших физико-химических способов обнаружения и при этом всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей, – все это в виде «определений формы стоимости предстало перед теоретической мыслью как бесспорная, никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая реальность. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический) и тем более вульгарный материализм попадал тут

в весьма неприятное положение. Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, попадал в тиски неразрешимой дилеммы: либо отрицай существование несомненно существующей объективной реальности, либо иди на поклон к Платону, а то и к Беркли... Выбирай – «стоимость» не то, что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило. И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Конечно же, говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его человеческой «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет. На это никак не значит, что «идеальное» находится в голове, в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга оно не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность материальных отношений производства. И даже сами производительные силы.

Когда теоретик пишет книгу – пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, – он производит идеальный продукт, несмотря на то, что его работа фиксируется в виде чувственно осязаемых, зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает духовный труд, и ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает образ, а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта, он тоже совершает лишь духовный труд и производит лишь идеальную, а не реальную машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта – лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита, создать скульптурный образ, физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требуется, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт. Тем не менее, одна категория людей совершает лишь духовный труд, создающий лишь идеальный продукт и изменяющий лишь общественное сознание людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В.И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом. Мыслит человек с помощью мозга – вот ленинская формула. А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная. Да, все дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека.

Но мозг – это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом же этой специальной работы как раз и оказывается «идеальное», а вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, то есть выступает как форма вещи вне руки, а не форма самой руки с ее пятью пальцами...

Так же обстоит дело и здесь. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы – вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе схем и образов внешнего мира. Поэтому, начертив (безразлично – на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный – геометрический – образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства туда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга, не состояния мозга и совершившиеся в нем изменения, а нечто совсем иное.

«Идеальное» – это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому и только потому, что это схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, происходящих в толще его собственного мозга, – значит становиться на

точку зрения самой глупой разновидности субъективного идеализма – физиологического идеализма – в понимании как идеального, так и материального. И в этом вся разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно установили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А.А. Богданов. Для него они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «формы социально-организованного опыта»... как вполне безличные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие стереотипы...

От того, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются как извне действующая сила индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, они никак не становятся материальными формами, формами общественного бытия. Они были и остаются формами общественного сознания, то есть всецело идеальными формами.

Согласно тому значению, которое придает слову «идеальное» К. Маркс, форма стоимости вообще (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная». И вовсе не на том основании, что она существует якобы только в «сознании», только в голове товаровладельца, а как раз на обратном основании. Цена или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена, читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров»¹⁰.

Иными словами, форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, то есть в самих товарах¹¹. Такое словопотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении материального к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей, – совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

Читатель, несколько более эрудированный в области философии, заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничании с гегелевским языком, с той «семантической традицией»,

¹⁰ См. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, Т. 23, С. 105.

¹¹ См. там же.

которая связана с именем Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, то есть концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека существующий мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель скорее всего упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, непростительных для материалиста.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении, близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального как феномена сознания, как чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый», как его назвал В.И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, все же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения идеального в материальное и обратно, чего даже не подозревает «глупый» материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий. Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не просто философический вариант религиозных сказок о боге (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически-перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко обрисует, какую историю претерпел термин «идеальное» в развитии немецкой классической философии от Канта до Гегеля и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (то есть диалектический) материалист Маркс. Началось все дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял в качестве исходного именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание различия этих понятий знаменитым примером с «талерами»: одно-де дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое – иметь их лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами, лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль, роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предмета в сознании умозаключать к бытию предмета вне сознания. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах. В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыватель прекрасно знает, что на самом деле – вне сознания перепившегося алкоголика – их нет и что за зеленых чертей он принимает совсем иные, не похожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштмпелеванные на бумаге «знаки представления», обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительными» и «реальными» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно, он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство», – писал автор, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию, чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над

твоим субъективным представлением»¹².

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит, конечно же, не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, именуемая «идеальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как существующую вне собственного сознания вещь, а «идеальным» – то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силу критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой, чувственно воспринимаемой телесности и есть бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома; она чувственно воспринимает их как Илью-пророка, а вовсе не как его символ.

Фетишизм в том и состоит, что предмету во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно воспринимаемым внешним обликом не имеют. Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т.д. и т.п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», на символ внешне совсем не похожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию христианства более высокой ступенью в развитии религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фети-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва, 1956, С. 98.

шизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает все изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально, как точное изображение событий, имевших место во внешнем мире (бога – как благостного старичка с бородой и светящимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы – как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо, и т.д. и т.п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания, имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки или символы «общего, или скорее общественного представления людей», суть только представители (формы внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же, как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. По сути своей они всецело идеальны, хотя по существованию – вещественны, материальны и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры – явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание поднятой Кантом темы. «Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии*, – например, онтологическое доказательство сводится к следующему: “То, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление”, – это действует на меня, и в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произ-

вольное, субъективное представление, если он верит в него, – то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*¹³.

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм. Оно представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят всеобщие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т.д. и т.п., вплоть до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве совершенно внешних форм его детерминации. С требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемыми внешним обликом «вещей» и ситуацией или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и формы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» трансцендентально-психологических схем, или даже хотя бы в виде инстинктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, то есть в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею

¹³ Там же. С. 97-98.

формы «другого», внешнего ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» ко «всему остальному», а на основе исследования отношения всеобщего (читай – общественно-коллективного) «мира идей» к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души», как некоторой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивида, выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, то есть работа человеческой головы. Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и представлял здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм (схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу, в частности, эта функция ни приписывалась – сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остается всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким она и была до Платона (термином «идея» обозначалась, в том числе у Демокрита, вполне вещественная форма – геометрические очертания «вещи», тела, – вполне телесно же отпечатывающаяся в человеке, в теле его глаза. Такое словоупотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»). По-

этому-то в лексике современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности» или «идеального» определяет не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с психикой, но вовсе не слившийся с ней.

«Идеальность по преимуществу характеризует идею или образ по мере того, как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему “объективной реальностью”, приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычлняясь из психической деятельности индивида», — пишет известный советский психолог С.Л. Рубинштейн¹⁴.

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению психике, в общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще. Относительно приведенной выдержки из книги С.Л. Рубинштейна следует лишь заметить, что «образ» объективируется не только в слове и не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно-выработанного знания». Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображении, и в виде привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, в виде чертежей или моделей, в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и пр. и пр., наконец, как деньги, включая сюда и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, то есть исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый).

По этой причине, исключительно в интересах терминологической точности, бессмысленно

¹⁴ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Москва, 1957, С. 41.

применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явлений аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз, об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об «идеальности» того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеальность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, то есть таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер и к тому же выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Вот почему пространство и время, причинная зависимость и «красота» для Канта «идеальны», а те состояния психики, которые связаны с неповторимо мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не удостоиваются. Правда, как мы видели на примере с «талерами», Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость (в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое «коварство» тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления известных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание – то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном индивидуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственными каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии эта проблема трактуется существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) рассматривается вовсе не как абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «аб-

стракт», свойственный каждому отдельному индивиду, как трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности. Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа»), хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее трактуются им уже не как формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разнонаправленных «единичных волей» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «волей» не заключенные, и что в силу этого общественное сознание как некоторое «целое» вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его частей (индивидуальных «Я», единичных сознаний).

Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно-присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собою извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как «внешние» схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именуется все то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материальным» или «реальным» – все, что находится вне сознания отдельного лица, все то, что данное лицо не осознает, хотя это «все» и есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в от века и навек неопосредованные «разные миры», не имеющие между собою ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны – и только...

Поступила в редакцию 01 декабря 2019 г. Дата публикации: 28 декабря 2019 г.

Сведения об авторе

Ильенков Эвальд Васильевич (1924-1979). Философ, доктор философских наук, профессор, автор работ о природе идеального.

Ссылка для цитирования

Ильенков Э.В. Проблема идеального // Психологические исследования. 2019. Т. 12, № 65-66, С. 1. URL: <http://psystudy.ru>

Адрес статьи

<http://psystudy.ru/index.php/num/2019v12n65-66/1804-ilyenkov65-66.html>