

Э. В. Ильенков

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО

Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128–133, 135, 139, 139-140; № 7, С. 145, 146, 146-147, 154-155, 158

«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», «волютаризмом» 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

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 «пища» 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 образчик такого выворачивания наизнанку верной истины: «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны» [1, с. 78]. «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 Кёстлер 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)» [2, с. 187, 188, 189].

Очень хорошо. Сказано прямо – из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и 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» [2, с. 188].

Философию как науку никогда особенно не интересовала *«личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов»* [Там же], 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 особого рода объективностью, то 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 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 психической (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-мимолетными 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

уразумении 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 «природ-

ному» 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» [3, с. 200], 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.

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, сознаваемое 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”...» [1, с. 74].

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.<...>

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. Но 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.<...>

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.<...>

«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 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.<...>

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», а вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное («овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемой «материи», в языке и в зрительно воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в

формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждениях, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощены коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.<...>

И главная трудность, а потому и главная проблема философии заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится «в сознании отдельного лица», всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), а в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, то есть весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми устойчивыми и вещественно-зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, и реальный – материальный мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-

узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».

Вот здесь-то, и только здесь, различие «идеального» и «реального» («материального») приобретает серьезный научный смысл.<...>

Подлинный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» как того, что существует вне этого сознания как чувственно воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «материальным» и «идеальным», между «вещью в себе» и ее представлением в общественном сознании по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той «коварной» диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного, кончая то-

варным фетишизмом, а далее – фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне реальными телесными свойствами. По старой, принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации, все эти вещи явно входят в категорию «материального», реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется в отличие от этих вещей их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же и обнаруживается коварство такого различения, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «от-

чуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, «за спиной индивидуального сознания», то есть вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь общее (то есть коллективно исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего похожего с той чувственно воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно воспринимаемой телесной форме абсолютно непохоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно представляемый образ Петра, который о нем имеют другие люди. (Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.) То же отношение существует между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить, – теми благами (товарами), всеобщим представителем которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое» в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, а свою страну, его на то

уполномочившую. Точно такое же отношение и между словом, словесным символом или знаком, равно как сочетанием таких знаков, и синтаксической схемой этого сочетания.

Вот это отношение представления (отношение репрезентация), в составе которого одна чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее, всеобщей природы этой другой вещи, то есть чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования, и получило в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел.<...>

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую

деятельность по их «присвоению», оно нуждается лишь в управлении закодированными в нем формами поведения. Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакций на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное – человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но

необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т. д. и т. п. врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы. Это чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее, биологическому организму вида *Homo sapiens*) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспособлять все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность. Наличие этого специфически человеческого объекта – мира вещей, созданных человеком для человека, стало

быть, вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля служат условием и предпосылкой этого своеобразного объекта, тем более – его «причиной».

Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, – это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.

Сознание и воля становятся необходимыми формами психики там и только там, где индивид оказывается вынужденным управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях

индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой. Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить их в правила и схемы жизнедеятельности своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом. Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности –

наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в полномочного представителя рода (то есть всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений), – наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание и волю как специфически человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужденным смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, только там, где он должен соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, то есть только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не

индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, сложившегося вокруг некоторого общего дела.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля не «причины» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайные, а необходимые формы его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии, и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это и экономические и правовые формы отношений между людьми, сложившиеся формы быта, и формы языка и т. д. и т. п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществленных» и противостоящих ей вполне предметно, как «непсихологическая», внепсихологическая реальность.<...>

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», складывающихся между людьми вокруг одного общего дела,

вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо в нем находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды: и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное» как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека, а не внутри «мозга», как это думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.

Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух

форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).<...>

Библиографический список

1. *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.
2. *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М., 1971.
3. *Гегель.* Соч., т. 10.

Вопросы для самопроверки

1. Кому в истории философии принадлежит заслуга постановки проблемы природы идеального? И чем оно конкретно представлено у этого философа?
2. В чем состоит отход «однобокого эмпиризма» Локка, Беркли, Юма и их наследников от позиции Платона в понимании феномена идеального?
3. В чем состояла критика «однобокого эмпиризма» немецкой классической философией?

4. В какой форме выявляется и фиксируется «идеальное» в своем чистом виде?

– в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности» или

– в виде «исторически сложившихся форм духовной культуры»?

Н. И. Кузнецова, М. А. Розов

СОЗНАНИЕ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА

Проблема человека и гуманитарные науки. Новосибирск, 1988. С. 3–14