

Предисловие

Э.В. Ильенков

Диалектика идеального

«Логос», 1 (2009), с. 6-62

Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма.

В.И. Ленин¹

«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, в частности, 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 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) [6] 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 не известный, 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. 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 и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же, как и понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных вам 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. Чаще всего это – явления сознания, феномен сознания.

Вот типичный образчик такого понимания {~ 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. {И пусть И.С. Нарский не говорит, что он понимает выражение «помимо и вне сознания» «в ином смысле», нежели общепринятый.} [7]

Путаница, как видите, получается весьма далеко идущая, и, следуя своей логике, И.С. Нарский, по-видимому, {~ совсем} не случайно усмотрел «материализм» в сочинениях Р. Карнапа, поскольку тот занимается такой вполне безличной вещью, как «язык» с его «структурами», никак не сводимыми к явлениям индивидуального сознания (см. его статью о Р. Карнапе в «Философской энциклопедии»).

Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что 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, не уподобляясь игривой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И.С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное – это актуализированная мозгом 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 постольку 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 нужно относить только те, которые представляют собою «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у И.С. Нарского) в разряд явлений *материальных*.

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный, «мозговой нейродинамический» процесс, только, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого, очень специализированного, мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам, – специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении оказывается [8] сугубо «конкретным» вопросом физиологии – науки, исследующей структуры и функции мозга, то есть факты, локализованные под черепной коробкой отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отношения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными».

Поэтому Д.И. Дубровский и вынужден категорически возражать всем тем философам и психологам, которые под «идеальным» понимают что-то иное, нежели мимолетные «сознательные состояния отдельной личности», нежели «текущие психические состояния отдельной личности», нежели «факты сознания», под которыми он понимает исключительно субъективно переживаемые (хотя бы в течение нескольких секунд) индивидом материальные состояния его собственного мозга.

Для Д.И. Дубровского (для его теоретической позиции, разумеется) совершенно безразлично, что именно представляют собой эти «текущие психические состояния отдельной личности» *с точки зрения философии*, – отражают они нечто объективно-реальное, нечто вне головы человека существующее, или же они суть всего-навсего субъективно переживаемые мозгом его собственные имманентные «состояния», т.е. физиологически обусловленные его специфическим устройством события, по наивности принимаемые за события, *вне этого мозга* совершающиеся? Для Д.И. Дубровского и то и другое одинаково «идеально» по той причине, что и то и другое есть «субъективное проявление, личностная обращенность

мозговых нейродинамических процессов»⁴, и ничего другого собой представлять не может. Поэтому «определение идеального не зависимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление»⁵.

{Что нашему автору до того, что философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию «идеального» *именно в связи с проблемой истинности* и что только в этой связи ее определения идеального и материального вообще имели и имеют смысл? Что ему до того, что эти определения философия разработала в качестве теоретического выражения *совсем других фактов*, нежели тех, которые персонально интересуют Д.И. Дубровского как специалиста по «церебральным структурам» и «нейродинамическим процессам»?}

Между тем философию как науку никогда особенно не интересовала «личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов», 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 [9] расширительных либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное». Научная же монополия на толкование этого термина, на решение вопроса о том, что можно, а что нельзя этим именем «обозначать», принадлежит, согласно этой позиции, физиологии высшей нервной деятельности. «Личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов» – и точка. Все остальное – от лукавого (в образе Гегеля).

{Позиция Д.И. Дубровского вообще очень характерна для людей, решивших пересматривать определения понятий в определенной науке, даже не потрудившись разобраться, какой именно круг явлений (актов) данная наука до сих пор рассматривала и изучала, эти определения вырабатывая. Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область любой 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 уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми, и в силу этого объективными, формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности {(как бы последняя потом ни истолковывалась – как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление)}. Это важнейшее различие имеет непосредственное отношение ко всей тысячелетней баталии между материализмом и идеализмом, к их принципиально-непримиримому спору. Объявлять это различие «для характеристики идеального безразличным» можно только при условии полнейшего незнакомства с историей этого спора. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, т.е. 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 есть

«вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым 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 [10] 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 осмотрительно, 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 варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно-фактическом основании: 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 – проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», *идеального мира*, проблему, 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 заинтересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Можно, конечно, назвать «идеальным» что-то другое, например «нейродинамический стереотип определенного, хотя еще и крайне слабо исследованного, типа», но от такого переименования ни на миллиметр не двинется вперед решение той проблемы, которую действительно очертил, обозначив ее словом «идеальное», философ Платон, то есть понимание того самого круга фактов, ради четкого обозначения которого он это слово ввел.

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 [11] тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было

связано как раз с тем, что узко эмпирическая традиция в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выставленную 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 он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах 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 17-18 веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном, – проблему объективности всеобщего знания, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, т.е. 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 знания, понимаемого как закон познания, 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» [12] (этого требует элементарная логика), к царству «материальных явлений», к которому принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить 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*. Что?

«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: «субстанциальное 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 осязуемо *представлено нечто другое, нежели они сами*.

Что? 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 то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя 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 другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях. [13]

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так, т.е. 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 «идеализованный» 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 – действительный (материальный) мир, *как и 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 коего «идеализируется» реальный мир, т.е. мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» так узко психологически, 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». [14]

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 и 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 нравственных, и интеллектуальных, и 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.)

Пока же вопрос об отношении «идеального» к «реальному»

понимается узко психологически, 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», т.е. *материального, реального*, автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», тем более – 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 многократно повторенной «отдельной души», ибо в данном случае очевидно, что «целое» несводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем не похожа на форму кирпича, из множества которых он построен, – то же и тут. [15]

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 *осяземо-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 принимать эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа – «методологический солипсизм» 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». А «само по себе», т.е.

независимо от того, что мы «имеем в виду», никакое явление нельзя относить ни в ту, ни в другую категорию. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом – материально», «в одном смысле материально, а в другом – идеально». [16]

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) 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”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 нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как насквозь *идеальное* явление.

Очень просто. Конечно, 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 осуществить недопустимое смазывание границ между тем и другим, *между идеализмом и материализмом*. Это специально подчеркивал В.И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процесса*, – того самого превращения, важность [17] исследования которого намечена Лениным, – здесь {чисто софистически} подменяется словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных процедур {~ 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 намечаемой Гегелем) было найдено, как

известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» – в «идеальное»), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу – 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 – 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 высокоразвитому, 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. [18]

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 вне этого совершенно определенного контекста свой конкретный смысл утрачивает.

И если упустить из виду этот контекст, т.е. суть принципиального различия Марксова и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксовское положение в *дефиницию* «понятия идеального», то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему несвойственный и в нем не заключенный, т.е. будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и естественно, стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатомо-физиологический орган тела особи вида *homo sapiens*, т.е. совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида, то 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 так или иначе связаны 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 [19] уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, – от разговора об «идеальном», т.е. 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 просто *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 человеческой, и только человеческой, головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте *человеческой* жизнедеятельности.

Ибо в грамотно-понимаемую категорию «идеального» входят именно те, и только те формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны 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 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, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил 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 [20] 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 «потребительная 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 вселялась, 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 предстояло 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), 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. [21]

И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнонаучное исследование работы мозга человека.

Форма стоимости *вообще* идеальна. И это никак не значит, что она существует лишь в сознании, внутри физиологически толкуемой «человеческой головы», как психофизиологическое явление, как мозговой, нейродинамический феномен определенного, «хотя еще и крайне мало исследованного», типа. Как раз такое объяснение и было бы стопроцентно идеалистическим объяснением истории, толкованием общественно-исторического процесса, и притом в его важнейшей товарно-капиталистической фазе, с точки зрения самой глупой разновидности идеализма – *физиологического идеализма*.

Нам очень хотелось бы задать деликатный вопрос Д.И. Дубровскому и И.С. Нарскому: на какой путь они философски ориентировали бы политическую экономию, столкнувшуюся с загадкой идеальности формы стоимости, если бы они продолжали настаивать тут на своем понимании «идеальности», на своем ответе на вопрос – что такое идеальное и где его искать?

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 оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга и 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.

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. Мозг же – это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом 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, т.е. выступает как форма вещи вне руки, а не форма самой руки с ее пятью пальцами. [22]

Точно то же и тут. 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 изменения, в нем совершившиеся, а нечто совсем иное.

Идеальное – это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вещи вне головы, вне мозга.

Да, это именно схема, и 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, протекающих в толще его собственного мозга, схему нейродинамических процессов и т.п., – значит становиться обоими ногами на точку зрения особой разновидности субъективного идеализма – физиологического идеализма – в понимании как идеального, так и материального.

И Д.И. Дубровскому не следовало бы забывать, что «если бы кто-то вдруг глубоко усыпил всех людей на десять минут, то в этом интервале времени на нашей планете не существовало бы» *не только идеального*, а и процесса производства материальной жизни с обусловленными им производственными отношениями.

Разве же из этого остроумного мысленного эксперимента следует вывод, будто материальные производственные отношения существуют лишь в сознании и лишь благодаря сознанию? По принятой Д.И. Дубровским логике – следует. И следует по той простой причине, что принципиальная граница между «идеальными» и «материальными» явлениями у него проходит совсем не там, где она проведена раз и навсегда теорией Маркса, Энгельса и Ленина.

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 [23] 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.

И в этом вся разница. Та самая разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А.А. Богданов, для которого 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».

То, 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, еще никак не делает их *материальными* формами, формами общественного бытия. Они были и остаются формами общественного сознания, т.е. *всецело идеальными формами*.

Д.И. Дубровский же {как и А.А. Богданов} таковыми их признавать не хочет, записывая их в категорию *материальных* явлений. Сюда у него, естественно, попадают и синтаксические, и грамматические формы языка, и правовые нормы регламентации индивидуальной воли государственными, специально на то поставленными, учреждениями, и многое, многое другое. Все, что не есть «мозговые нейродинамические процессы определенного типа». Все, кроме них. В том числе, разумеется, и *форма стоимости*.

Предоставляем читателю судить, насколько это понимание может быть увязано с аксиоматическими положениями материалистического понимания истории и к каким выводам оно привело бы в попытках критически [24] разобраться с антиномиями стоимости, с загадочными свойствами товара, этой «чувственно-сверхчувственной вещи».

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 на основании как раз обратном. 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, т.е. в самих товарах, или, как выразился Маркс, «так сказать, существует лишь в их голове»¹¹.

Такое словоупотребление 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 отдельных людей, как совершенно объективная, от сознания и воли индивидов 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», которая связана с именами Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, т.е. 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, для материалиста непростительных.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет очень 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», [25] 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, о котором даже не подозревает метафизический {~ «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 обрисуем ту историю, которую пережил термин «идеальное» в истории развития немецкой классической философии от Канта до Гегеля, и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (т.е. диалектический) материалист Маркс.

Началось все дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял как исходное именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым сам себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание этого различия знаменитым примером с «талерами»: одно-де дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое — 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, непохожие на чертей предметы. [26]

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «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 отштемпелеванные на бумаге *знаки представления*, обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительным» и «реальным» 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, именующая «реальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существующую вещь, а «идеальным» – то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы 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, сам бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо-фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу. [27]

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома, она чувственно воспринимает именно Илью-пророка, а вовсе не его символ, точнее, она именно гром и молнии воспринимает как Илью-пророка, а не как символ этого персонажа; в молнии и громах она воспринимает его действительные действия, его действительные формы чувственного обнаружения.

Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно 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 непохожего 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 развития религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма 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 символ «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. В сущности 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. [28]

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 выставленной 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”, – значит 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 произвольное, 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, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие 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 [29] 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. Факт есть факт, с требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних «вещей» и ситуаций 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» ему трансцендентально-психологических схем или даже хотя бы в виде инстинктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, т.е. в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре, как ее схемы и формы. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею 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 всеобщего (читай – общественно-коллективного) отношения «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, и 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 – 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, т.е. работа человеческой головы.

Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и представал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм [30] (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 оно и было 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»).

Поэтому-то в лексиконе современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности», или «идеального», характеризует 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 и существу 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 вовсе не только в слове и вовсе не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно выработанного знания». Категория образа понимается в диалектико-материалистической теории отражения достаточно широко. 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 [31] привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, – и в виде чертежей или моделей, и 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. Как деньги, наконец, 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, т.е. 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 как 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 ведь практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явления 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, т.е. 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». Поэтому-то пространство и время, причинная зависимость и та же «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 [32] 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 свойственны каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии проблема выступила существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) вовсе не есть абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «абстракт», 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 рассматриваются 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» вовсе 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».

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, то есть вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально-узаконенных обычаях и правах, и далее – как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами [33] охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками, прочими органами) как «в-себе и для-себя» организованное целое, как нечто «идеальное», *внутри* которого все единичные вещи получают иное

значение и играют иную роль, нежели «сами по себе», т.е. вне этого целого. Поэтому-то «идеальное» определение любой вещи, или же определение любой вещи как «исчезающего» момента в движении «идеального мира», и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально-организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица, которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа».

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 создает, 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 непосредственные «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...

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», и 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 учреждений, 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 воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеального» Гегель включает все то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А.А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально-организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля, и для Богданова (как [34] для идеалистов) является представление, что этот мир «социально-организованного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», – тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубоко упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (т.е. не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно-организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в

него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне и совершенно независимо от «опыта» и до выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализованный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир – мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры. Мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то вразумительное «сказать».

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждении Гегеля об «идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некоего «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю, физики – ньютоновской механики:

«Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще всегда интересно видеть осуществление понятия»¹⁵. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в одной точке или в тождестве»¹⁶, а это значит, что их «для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой», – это и значит обладать кроме «реального» еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеальности [35] природы»: на самом-то деле Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только исключительно о природе, как и какой она выглядит в зеркале ньютоновской механики, о природе, как и какой она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок»; в самом деле, ведь говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растет и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут. И вся мудреная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только в «языке», как в «родном доме», в качестве его потаенной «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» не существует.

Нетрудно видеть, что главная трудность {и потому главная проблема – философии и} 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, т.е. 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» от «реального» («материального») и приобретает серьезный научный смысл, – и именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами, – за собственные формы вещей... В этих случаях указание *на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьезном материалистическом смысле.* И наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собой выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление. В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием, – за субъективную выдумку, [36] существующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и заходит на западе, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость – на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение – лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально».

Поэтому-то серьезный 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 товарным 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 они 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 начинается 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 «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, за спиной индивидуального сознания, т.е. вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь общее (т.е. коллективно-исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно-воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно-воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно-представляемый образ Петра, который [37] о нем имеют другие люди¹⁷. Точно то же отношение 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. То же самое и слово, словесный символ или знак, равно как сочетание таких знаков и синтаксическая схема этого сочетания.

Вот это-то отношение представления (отношение репрезентации – отражение в диалектико-материалистическом смысле), отношение, 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, т.е. чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования, – вот это-то отношение и обрело 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. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие не есть ее для-себя-бытие». Там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За цеховой схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, т.е. представления, стоимости.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта, – хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. Значение термина «идеальное» у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (т.е. способы понимания) этого «одного и того же» – глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически-трактуемой Логике – это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений, которые этим

термином лишь [38] обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но зато, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному, понимание этих явлений. В отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание, «понятие», «определение понятия»¹⁸.

Анализируя в своем «Капитале» деньги, эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений, Маркс формулирует следующее определение: «Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form»¹⁹.

«Идеальной» здесь названа ни больше ни меньше как стоимостная форма продуктов труда вообще («die Wertform überhaupt»).

Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознания», «существующего лишь в сознании», «лишь в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, то есть обретет превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитается так, что и Капитал – а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития производительных сил, форма функционирования средств производства, – тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а «не на самом деле».

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только какой-нибудь Чейз, но никак не Карл Маркс, т.е. последователь Беркли, а вовсе не материалист.

Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собой психический феномен, существующий лишь под черепной крышкой товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная осязаемая форма вещи (например, сюртук) является лишь формой [39] выражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, «воплощена» в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная, или представленная, форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он “сюртукоподобен”, выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом, холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина – в уподоблении себя агнцу божью»²⁰.

Это – вполне объективное (так как совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания складывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара *B* становится формой стоимости товара *A*, или тело товара *B* становится зеркалом стоимости товара *A* – полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут.

Поэтому, а не почему-либо еще, форма стоимости идеальна, то есть

представляет собою нечто совершенно отличное от осязаемо-телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот, и воля и сознание людей определяются этой объективной идеальной формой, а выражено в ней, «представлено» ею, определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания», и вещественно зафиксированная в виде вышеописанного отношения между вещами, как вещь. Этим, а ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо-телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо-телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, т.е. преобразования природы общественным человеком. [40]

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности, отражающая объективную реальность. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, отражающая объективную реальность, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» – это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, т.е. индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» – продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение, и вместе с тем идеальное в форме знания отражает объективную реальность, не зависящую от человечества. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот, форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных

идеалистических конструкций и концепций и человека, и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она – «идеальность» – все время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как *actus purus*. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле, это прекрасно понимал и Гегель, нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в действительности, а только в возможности, только потенциально, [41] стало быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное – как бездеятельность, как отсутствие деятельности.

Поэтому-то и, по Гегелю, «дух», как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм, вообще не может осуществить «рефлексию» (т.е. осознать формы своей собственной структуры) иначе, как предварительно противопоставив «самого себя – самому себе» как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже это другое – другой глаз, его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала:

«В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»²¹.

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить свою незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя самому себе. Вначале хотя бы в виде Слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов, и фабрик, и конституций, и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно-воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом, в котором он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую

деятельность». Гегель прекрасно понимал, что «идеальность», в качестве «чистой деятельности», непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу во всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемо-телесной действительности, в зеркале [42] системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». По плодам их узнаете их – не иначе.

Идеальные формы мира – это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой» деятельности. Если они в осязаемо-телесном материале не осуществлены, они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», т.е. превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии идеальность существует, обладает наличным бытием только как овеществленная и овеществляемая форма деятельности – форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания, и ни в коем случае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как то получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема, «имманентная сознанию», идеальность может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распредмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по сравнению с кантовско-фихтеанским; оно ухватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей, охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому-то Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (т.е. деятельности), копаясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний, чувственно воспринимаемый телесный мир – в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей.

Такое гегелевское определение термина «идеальность» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно воплощаемая форма активной деятельности общественного человека. Как деятельность в форме вещи или наоборот, как вещь под формой деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые демонстрируют людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно-денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов». Вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». «Вещей», к разряду которых столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие «вещи». Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо-телесными образованиями, все свое «значение» (функцию и роль) обретают от [43] «духа», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории «вещей» – тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера», и была впервые научно

раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, в ходе анализа товарной (стоимостной) формы продукта, как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это – физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей»²².

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, т.е. как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной, телесно осязаемой формой того тела, в котором она представлена (т.е. отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

Она «идеальна» потому, что не включает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это – форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно – «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства, – а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова, – вне его головы, в пространстве рынка, [44] и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки скорее поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшейся вопросом о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались и развивались, чем дальше, тем больше превращаясь в нечто всецело объективное, совершенно независимо от чьего бы то ни было сознания, в ходе процессов, протекавших вовсе не в

голове, а каждый раз вне ее, хотя и при ее участии.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «идеальной формы» – это, увы, не горячечный бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом ниже.

Идеализм – не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм – это спекулятивная интерпретация объективности идеальной формы, т.е. факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры.

Материализм в данном случае может заключаться только и именно в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит {именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона»;} как объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел. Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако всемогущая «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одним из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде – и нигде в частности. И уж во всяком случае не в голове Иван Ивановича или Петра Петровича, хотя и в ней тоже. [45]

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального», как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира, в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности, а в частной форме – как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, т.е. классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости – типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на марксовской концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диалектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное физически-осязаемое «тело», другая «вещь», или «вещество», или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя.

Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность – «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность», «actus purus». Но в сфере экономической деятельности эта субстанция естественно расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» – как

осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо – люди, достаточно от философии далекие, – ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы», классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе? Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к этой теме. Так или иначе, а «дедукция», то есть теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталась непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные – физически-неосязаемые – свойства этой формы, постольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования [46] «идеальности», отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напоминавших лейбницеvские монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу, как экономисту, здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо.

Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции идеальности как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически-осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности формы стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком формой преобразованной ею вещи.

И тот факт, что это вовсе не форма вещи самой по себе (т.е. вещи в ее естественно-природной определенности), а воплощенная в вещество природы форма общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека, – этот факт и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Именно понимание «формы стоимости вообще» как «формы чисто идеальной» и дало возможность К. Марксу впервые в истории политической экономии уверенно различить материальные формы отношений между людьми, как отношений, завязывающихся между ними в процессе производства материальной жизни совершенно независимо от их сознательных намерений (от их воли и сознания), и идеальное выражение этих отношений в формах их сознательной целесообразной воли, т.е. в виде тех устойчивых идеальных образований, которые Маркс назвал «объективными мыслительными формами».

Это – то самое различение, на важности которого настаивал позднее (в 1894 году) В.И. Ленин, различение между материальными и идеологическими отношениями. В разряд последних он относил, как

хорошо известно, правовые, политические и государственно-политические отношения между людьми, предметно-оформленные в виде соответствующих учреждений – в виде органов государственной власти, в структуре политических партий и других социальных организаций, а ранее – в виде Церкви с ее строгой иерархией, в виде систем обычаев и ритуалов и пр.

Все эти отношения и соответствующие им учреждения, будучи идеальными формами выражения материальных (экономических) отношений, существуют, конечно же, не в голове, не внутри мозга, а в том же самом реальном пространстве человеческой жизнедеятельности, что и материальные, экономические отношения производства. [47]

Именно поэтому их так часто и путают друг с другом, усматривая экономические отношения там, где налицо лишь правовые формы их регулирования (и наоборот), – и путают так же беспардонно, как экономисты до Маркса путали «стоимость» с «ценой», т.е. материальный экономический факт с его собственным идеальным выражением в денежном материале.

«Чисто идеальную форму» выражения материального факта они принимали, ничтоже сумняшеся, за сам материальный, экономический факт, за «стоимость как таковую», за «стоимость вообще». Зато у них не вызывало никакого сомнения, что «стоимость как таковая», независимо от ее идеального выражения в цене, – это лишь «фикция», изобретенная классиками трудовой теории стоимости и существующая лишь в голове Смита, Рикардо и Маркса.

На том стояла и стоит до сих пор вся вульгарная политэкономия, начиная с Бэли и Д.С. Милля и кончая Д. Кейнсом, подставляющая на место анализа реальных материальных, экономических отношений и их имманентных форм копанием в сфере чисто идеальных образов этих отношений, предметно представленных в таких ходячих и самоочевидных «вещах», как деньги, векселя, акции, инвестиции, т.е. в зафиксированных правовыми нормами и дозволенных ими *сознательных* взаимоотношениях между агентами капиталистического производства и обращения. Отсюда уже автоматически получается взгляд на экономические отношения как на отношения чисто психические, то бишь, на их языке, «идеальные».

Так, для Д.М. Кейнса «стоимость» – это миф, пустое слово. На самом деле, якобы, «существует» лишь рыночная цена. Поэтому и «норма процента» и все подобные категории – лишь «в высшей степени психологические феномены», а кризис перепроизводства – «это простое следствие нарушения деликатного равновесия самопроизвольного оптимизма. Оценивая перспективы инвестиций, мы должны поэтому принимать во внимание нервы, склонность к истерии и даже несварение желудка и реакцию на перемену погоды у тех, от самопроизвольной деятельности которых они главным образом зависят»²³.

Вот вам и следствие метафизического понимания отношений между «материальным» и «идеальным».

Из этого следует один вывод: метафизический материализм, с его наивным пониманием «идеального» и «материального», сталкиваясь с конкретно-научной (в данном случае с политэкономической) проблемой, требующей грамотно-философского (диалектического) различения между тем и другим, превращается, сам того не заметив, в чистейший субъективный идеализм берклианско-махистского толка. Неизбежное и справедливое наказание для метафизического материалиста, пренебрегающего диалектикой. Воюя против диалектики как [48] «гегельянщины», он обязательно впадает в идеализм, бесконечно более

мелкий и пошлый, нежели гегелевский.

Совершенно то же самое происходит с ним и там, где он сталкивается с проблемой так называемых «идеальных, или абстрактных, объектов» математического знания.

В математике вообще, а в особенности же в сочинениях, посвященных ее философско-гносеологическому обоснованию, с некоторых пор широкое распространение получило выражение «идеальный объект». Естественно возникает вопрос, насколько правомерно в данном случае это выражение с точки зрения материалистической философии, с точки зрения теории отражения? Что называют тут «идеальным», что вообще имеют в виду под этим словом?

Нетрудно убедиться, что это понятие обнимает собой все {наиболее важные} объекты математического мышления {— и топологические структуры, и мнимые числа вроде корня из минус единицы, и регулярности, обнаруживаемые в натуральном ряде чисел, и так далее и тому подобное. Короче говоря, все, что изучают ныне математики}.

Этот факт служит основанием для столь же широко распространенного утверждения, согласно которому не только математика, но и вся современная наука, в отличие от естествознания прошлых эпох, вообще именно (и только) идеальное (мир «идеальных объектов») и исследует, что идеальное и есть ее единственный и специфический предмет.

Представители неопозитивизма, само собой понятно, не упустили возможности усмотреть в этом обстоятельстве лишний аргумент против материализма, против тезиса, согласно которому математика, как и любая наука, исследует все же реальный, материальный мир, хотя и рассматривает его в своем особом ракурсе, под своим, специально-математическим, углом зрения.

И надо признать, что материализм недиалектический, стихийный оказывается тут явно несостоятельным, попадает в трудное положение, в безвыходную для него ситуацию. И повинно в том его наивное толкование «идеальности», категории идеального.

В самом деле: если вы под «идеальным» понимаете то (и только то), что находится в сознании, в голове человека, т.е. некоторый чисто психический или психофизиологический ментальный феномен, то вы уже тем самым оказались беспомощны перед субъективно-идеалистическим толкованием предмета современного математического знания, вынуждены капитулировать перед объединенными силами неопозитивизма, гуссерлианства и родственных им учений. Ибо силлогизм здесь получается убийственный: если верно то, что современная математика изучает «идеальные объекты», а «идеальные объекты», по вашему собственному заявлению, находятся в сознании, и нигде иначе, то вывод следует уже автоматически: современная математика исследует лишь события, протекающие в сознании и только в сознании, лишь в [49] человеческой голове, и никак не реальный, вне сознания и вне головы существующий мир.

Конечно, вы всегда можете сделать финт, сказав, что математики, рассуждая об «идеальных объектах», на самом деле, неведомо для себя «имеют в виду» нечто совсем иное, нежели философия, и именно — «материальное», объективный мир естественно-природных и общественно-исторических явлений, только выражаются при этом неточно.

Но это, конечно же, только финт, и на самом деле вы еще глубже увязнете в трудностях. Так просто этот вопрос не решается, и вам

придется объяснять математикам, что же «на самом деле» скрывается за этим названием.

Если вы ответите им на это, что, скажем, «топологическая структура» есть на самом деле объект вполне материальный, а не идеальный, как они привыкли думать, то вы рискуете вызвать недоумение любого сведущего в математике человека. Вам укажут, что топологическая структура (и если бы только она одна!) есть все же математический образ, а никак не сама материальная действительность, и добавят, что уж кому-кому, а философу следовало бы чуть тоньше разбираться в различиях между материальным объектом и математической конструкцией.

И математик будет в этом пункте совершенно прав, так как он хорошо знает, что в мире чувственно-созерцаемых явлений, в мире физических фактов «топологическую структуру» искать бесполезно. Столь же хорошо он понимает, что объявить ту же топологическую структуру исключительно *психическим* явлением (как это склонен делать субъективный идеализм, в частности «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и его последователей) – значит совершить не менее непростительный грех, значит отказать математической науке, а в конце концов и всему математическому естествознанию в объективном и необходимом значении ее построений.

И тогда Карл Поппер скажет, что мир «идеальных объектов» современной науки – это и не «физический мир», и не «психический мир», а некоторый явно «третий мир», существующий каким-то загадочным образом наряду с двумя перечисленными и от них обоих явно отличающийся. От мира *физических* явлений – наблюдаемых в синхрофазотронах, осциллографах и прочих хитроумных приборах – своей явной «бестелесностью» и «интеллигибельностью» (то есть своим чисто умопостигаемым характером), а от мира *психических* явлений – своей столь же очевидной собственной организованностью и независимостью от психики как отдельного лица, так и коллектива таких лиц, т.е. своей, очень своеобразной, объективностью и необходимостью.

И такое объяснение наверняка покажется представителю современного математического естествознания куда более убедительным и приемлемым, нежели объяснение, исходящее из позиции доморощенного стихийного и чуждого диалектике материализма. [50] Неслучайно Поппер и пользуется в ученом мире довольно большой популярностью.

Для недialeктического, для додialeктического материализма ситуация тут получается действительно безвыходная и коварная.

И единственная философская позиция, способная защитить в этом случае честь материализма, заключается в том, чтобы решительно отказаться от старого, метафизического понимания «идеальности» и столь же решительно принять то ее диалектико-материалистическое толкование, которое было разработано Карлом Марксом. Вначале на пути критически-материалистического преобразования гегелевской диалектики, исходившей из допущения «идеальности» самих по себе явлений внешнего мира, мира вне и до человека с его головой, а затем, еще более конкретно, в ходе позитивного решения проблемы «*формы стоимости*» и ее принципиального отличия *от самой стоимости* – этого типичнейшего случая противоположности между «формой чисто идеальной» и ее собственным *материальным* прообразом.

Этим и интересен, этим и актуален по сей день «Капитал», где эта проблема решена блистательно-диалектически и притом вполне конкретно – и в плане общефилософском, и в плане специально-экономическом, в плане грамотно-философского различения между «идеальной формой»

выражения реального экономического факта и самим этим реальным, материальным, фактом.

Когда наука, в том числе и математическое естествознание, поймет до конца всю глубину и точность достигнутого в «Капитале» решения проблемы диалектического тождества и различия «идеального» и «материального», тогда и только тогда она перестанет верить Попперу с его толкованием мира «идеальных объектов» и «идеальных моделей» как «третьего мира», противостоящего, как нечто особое, и миру физическому, и миру психическому. Тогда Поппер и будет понят как феномен, в лице которого вконец запутавшийся в этой коварной проблеме неопозитивизм, субъективный идеализм Рассела и Карнапа, начал перерождаться в запоздалую разновидность архаического *объективного* идеализма, очень напоминающего традиционный платонизм.

Но для этого нужно диалектико-материалистическое решение проблемы «идеальности», то есть решение материалистическое по сути, но обогащенное уроками гегелевской диалектики, на которую Поппер, как и все неопозитивисты, предпочитает фыркать, не уразумев того простого исторического обстоятельства, что диалектик Гегель намного ближе к современному научному взгляду на вещи, чем Платон...

Идеальная форма вещи – это форма общественно-человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно – как форма внешней вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно – как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека». [51]

А поскольку в развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, т.е. сознательно-волевой, характер, то «идеальность» и предстает как форма сознания и воли – как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», а «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал» (т.е. истолковал как определения вне сознания индивида существующего мира) чисто субъективные формы человеческой психики. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и пр. и пр.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические схемы деятельности субъекта и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (т.е. отраженные, превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира, существующего независимо от человека и человечества.

И никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная по последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего

на материалистическом понимании специфики общественного – человеческого – отношения к миру (и его принципиального отличия от отношений животного к миру, от чисто биологического отношения):

«Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»²⁴.

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека – не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя, – то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию» как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса – и именно потому, что оно взято из ранних произведений, – не подчеркнута еще с [52] достаточной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочесть и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот: сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире, план жизнедеятельности, деятельность, направленная на усвоение специфически-общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу, и потому никак не закодированных в нем биологически, форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм 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 шахматы²⁵.

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 [53] организму вида *homo sapiens*) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспосабливать 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 – условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более – его «причина».

{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 делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден 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 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, т.е. 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 представителя, в полномочного представителя рода (т.е. всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных [54] 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 вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, – только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями

другого человека, т.е. 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, завязавшегося вокруг некоторого общего дела²⁶.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля – не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма 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 «опосредствующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это – и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и 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», как внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его фундаментальном значении для психологии специально подчеркивает А.Н. Леонтьев:

«Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы [55] (операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, т.е. в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не “психологичны”, как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними»²⁷.

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямоком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну идеальности хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое

приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему, как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм – это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшенный ракушками и перьями. Та самая грубая форма идеализма, которая ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для него (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение. Так и китайцы нещадно избивают слепленного из глины идола, если тот не желает ниспослать дождь на их поле.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно-осознаваемой ею, вне ее мозга существующей «достоверности» две принципиально разных, и даже противоположных, категории явлений – естественно-природные свойства вещей, с одной стороны, и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, в этих вещах осуществленному и осуществляемому. [56]

Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, т.е. происходит прямое отождествление материального с идеальным и наоборот, происходящее не от большого ума масштаба Платона и Гегеля, а как раз от недостатка этого ума, без раздумья принимающего все то, что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именуя все то, что находится «в голове», «в сознании».

Маркс именно так и понимает суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выход буржуазная политическая экономия. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет:

«Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их»²⁸.

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» все то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» «материальным», а все, что находится «в голове», – «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно-осознаваемых, чувственно-воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении там, а не где-нибудь видеть различие и противоположность «материального» и «идеального».

Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, а именно в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях от жизнедеятельности как любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма.

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно только то, что и в самом человеке, и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного [57] философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о каком «идеальном» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

{Потому-то, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и вовсе не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля»}.

Идеализм – не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы» ²⁹, где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «“Товарный фетишизм” и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности – нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы» ³⁰, как точно формулирует в своей книге о Марксе Мих. Лифшиц. Объективная реальность «идеальных форм» – это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой – только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм, при всех своих благих намерениях, обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент – принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

Другое дело – *мозг*, отшлифованный и пересозданный трудом; *он-то только и становится органом, более того, полномочным представителем* [58] *«идеальности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку, общественно-производящему свою материальную жизнь существу.* В этом и заключается действительный

научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

И когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи вида «*homo sapiens*», растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.

В голове же, понимаемой натуралистически (т.е. так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть – так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом», который мозгу противостоит как особый предмет, как тем или иным образом овеществленная форма общественно-человеческой жизнедеятельности, как цель – неотъемлемый компонент этой жизнедеятельности, как человеческое значение вещи.

Поэтому-то «материалисты», толкающие физиологов на нелепые поиски «идеального» в мозгу, в толще нервной ткани коры, в глубине «церебральных микроструктур» и тому подобных вещах, в конце концов добиваются только одного – полной дискредитации материализма как принципа научного мышления. Ибо никакого «идеального» физиологи под черепной крышкой так и не находят, сколько ни ищут. Ибо его там и нет, {потому-то такие псевдоматериалисты наносят науке о человеке и об «идеальном» куда больший вред, чем Платон с Гегелем, вместе взятые. Последние, при умном их прочтении, оказывают даже пользу, которую никак не в состоянии принести глупые «материалисты», т.е. материалисты философски малограмотные, не прошедшие школу диалектики, но зато кичащиеся своим мнимым материализмом}.

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (т.е. социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе.

{Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.} [59]

Идеальная форма – это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом, воспроизводящим формы самого объективного материального мира, существующего независимо от человека. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самым творцом как форма вещи или как особое отношение между вещами, такое отношение, в котором одна вещь реализует, отражает другую, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих

вещей, {исторически-социально «положенные» в них формы – за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие формы и отношения – за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы»}.

Здесь-то {а не в «глупости» или необразованности людей} и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому и философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материальному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественно-природный материал (включая сюда и собственное «органическое тело» человека, его биологически-врожденную морфологию с ее руками и мозгом).

В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, т.е. то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности, и замечает их [60] «естественные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он и принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих-по-себе. Отсюда – фетишизм любого толка и оттенка, одной из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм – учение, принимающее идеальные формы вещей (т.е. воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первозданные и беспредпосылочные «абсолютные» формы мироздания, а все остальное учитывающее лишь постольку, поскольку это «все остальное», т.е. все действительное многообразие мира, уже вовлечено в процесс труда, уже сделалось средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» – форм человеческой деятельности, уже предстояло (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

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», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека 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 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, репрезентирующей, отражающей другую вещь, в том числе и такую, которая существует независимо от человека и человечества. [61] «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).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно-закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общежития, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический. [62]

¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 104.

² Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, с. 78.

³ Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. М., 1971, с. 187, 188, 189.

⁴ Там же. С. 189.

⁵ Там же. С. 188.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X. М., 1932, с. 200.

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

мой. – Э.И.).

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 21.

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

¹⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 105.

¹¹ Там же.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 98.

¹³ Там же, с. 97-98.

¹⁴ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957, с. 41.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. II. М.–Л., 1934, с. 67.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.

¹⁸ Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определения понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу лишая эту важнейшую категорию научного смысла, относя противопоставление «идеального» «материальному» в разряд «метафизических», т.е. на их языке – донучных и антинучных различий.

¹⁹ Marx K. Das Kapital. Erster Band. Berlin, 1969. S. 110 (русский перевод см.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 105).

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 61.

²¹ Там же, с. 62. Примечание.

²² Там же, с. 82.

²³ Кейнс Дж.-М. Общая теория занятости, процента, денег. М., 1948, с. 195-196.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

²⁵ См.: Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1972; Мещеряков А.И. Слепоглухие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М., 1974.

²⁶ Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975.

²⁷ Леонтьев А.Н. Деятельность и сознание // Вопросы философии, 12, 1972, с. 134.

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. II, с. 198.

²⁹ Лифшиц М.А. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972, с. 130.

³⁰ Там же.