
Сознание и идеальное как предмет диалога М.А. Лифшица и Э.В. Ильенкова – согласие и расхождение

© 2024 г. А.П. Петров

Независимый исследователь, Москва.

E-mail: pochta-123@mail.ru

Поступила 01.09.2023

В статье предпринята попытка сравнения позиции двух неординарно мыслящих философов, связанных узами дружбы и общим подходом в решении главных вопросов понимания и объяснения бытия, хотя и не всегда согласных друг с другом. За основу анализа взят «Диалог с Эвальдом Ильенковым», в котором М.А. Лифшиц ведет с Э.В. Ильенковым полемику, главной темой которой стало сознание и неразрывно связанное с ним понятие идеального. Сам феномен сознания М.А. Лифшиц полагает данностью, и потому его интересует не вопрос исторического генезиса сознания, а способность сознания не ограничиваться ближайшей непосредственностью, не замыкаться в кругу «малого бытия», но возвышаться над конечностью момента и выходить за его границу к пониманию всеобщего, к «большому бытию» и его бесконечности. Лифшиц отвечает на этот вопрос положительно, объясняя такую способность сознания его «ответственностью» перед «внешней инстанцией», перед миром-природой, не объясняя механизма преодоления разницы между малым и большим бытием, – но здесь звучит идеалистическая нота (некая ответственность). Ильенков же в этом вопросе твердо придерживается монистического принципа Спинозы – человек представляет диалектическое тождество материального (своего тела) и идеального (сознания).

Ключевые слова: мышление, сознание, идеальное, субстанциональный монизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-3-41-51

Цитирование: *Петров А.П.* Сознание и идеальное как предмет диалога М.А. Лифшица и Э.В. Ильенкова – согласие и расхождение // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 41–51.

Consciousness and the Ideality as the Subject of a Dialogue between M.A. Lifshits and E.V. Ilyenkov – Agreement and Divergence

© 2024 Alexander P. Petrov

Independent Researcher, Moscow, Russian Federation.

E-mail: pochta-123@mail.ru

Received 01.09.2023

The article attempts to compare the positions of two extraordinary thinking philosophers, bound by friendship and a common approach to solving the main issues of understanding and explaining being, although they do not always agree with each other. The analysis is based on the book in which M.A. Lifshits leads with E.V. Ilyenkov dialogue, the main theme of which was consciousness and the concept of the ideality, which is inextricably linked with it. The phenomenon of consciousness M.A. Lifshits considers it to be a given and therefore is interested in the question of the historical genesis of consciousness, but the ability of consciousness not to be limited to the nearest immediacy, not to become closed in the circle of “small being”, but to rise above the limb of the moment and go beyond its border to understand the universal, to the “great being” and its infinity. Lifshits answers this question positively, explaining this ability of consciousness to his “responsibility” to “external instance”, before the world nature, without explaining the mechanism for overcoming the difference between small and great life – but here the idealistic note (a certain responsibility) sounds. Ilyenkov firmly adheres to the monistic principle of Spinoza in this matter – a person represents the dialectical identity of the material (his body) and ideality (consciousness).

Keywords: thinking, consciousness, ideality, substantial monism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2024-3-41-51

Citation: Petrov, Alexander P. (2024) “Consciousness and the Ideality as the Subject of a Dialogue between M.A. Lifshits and E.V. Ilyenkov – Agreement and Divergence”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2024), pp. 41–51.

Очевидно, не случайно в своей работе «Диалог с Эвальдом Ильенковым» [Лифшиц 2003] М.А. Лифшиц избрал главной темой дискуссии (именно дискуссии, открытого обмена мнениями двух неравнодушных единомышленников) человеческое сознание: «Если говорить прямо, то главным пунктом его философских исследований был вопрос, как возможна сознательность сознания?» [Там же, 33], «Ильенков... борется за возвращение человеческому сознанию его подлинной, сознательной, природы» [Там же, 34]. Сознание – вот тот философский контрапункт, который стал центром диалога, – и потому совершенно естественно в ходе его возникла тема идеального. Вряд ли этот диалог состоялся, если бы мнения философов совпадали, в этом случае уместен был бы монолог, но именно различие позиций и интересно своим познавательным потенциалом. Попробуем же посредством взгляда М.А. Лифшица разобраться в этой проблеме.

Лифшиц пишет: «...ясно, почему нашего философа так привлекала тема идеального. Ибо только наличие этого измерения в мире, присутствие объективной нормы в любой науке... является основой для ориентации сознания на истины разума, добра и красоты, общественной справедливости и даже серьезной, не чисто внешней классификации» [Там же]. То, что сразу появляется тема идеального, не удивляет: говоря

о сознании, этого избежать невозможно. Однако вызывает некоторое сомнение трактовка идеального, предложенная Лифшицем. Идеальное, по Лифшицу, есть, во-первых, некая «норма», то есть нечто, одинаково присущее всем процессам реальности (ведь это идеальное – «в мире») и определяющее их со стороны соответствия какому-то уровню развития – норме, во-вторых, это идеальное «объективно», то есть присуще реальности как результат исторического развития, как ее (реальности) атрибут, и, в-третьих, как следствие, это идеальное являет собой основание истины, то есть, по Гегелю, соответствие своему понятию. Коль скоро мы вспомнили Гегеля, то наиболее близко подобное идеальное трактуется им как *ideale*, как прекрасное, совершенное («*Ideale* имеет... значение (прекрасного и того, что к нему относится...)» [Гегель 1970, 168]), в нем ясно просвечивает та самая «норма», знаменующая формирование чего-то завершенного, окончательного и потому по-своему «прекрасного». Но мы несколько поспешили, об идеальном у Лифшица подробная речь впереди, вернемся к вопросу о сознании.

Ключевая проблема сознания, как она видится Лифшицу, представляет собой дилемму – «является ли наше сознание только переживанием определенной ситуации человеческого мозга и материальных общественных условий, в которых он функционирует, замкнуто ли оно своей стихийно сложившейся объективной нишей, или вмняемо и ответственно перед внешней инстанцией, более широкой, чем... привязанность к определенным условиям места и времени? Вот суть вопроса» [Лифшиц 2003, 39].

То есть способно ли сознание к пониманию сущности мира и постижению истины (по сути речь идет о бесконечности сознания как его выхода в бесконечный мир, обращения к бесконечности) или оно замкнуто в ареале конечных процессов и вещей непосредственного окружения человека? Здесь появляется уже другая настораживающая нота – о некой *ответственности* сознания перед «внешней инстанцией» – очевидно, перед миром-природой. Здесь еще не ясно, идет ли речь о способности сознания самостоятельно постигать в своих выводах истину процессов реальности (ответствовать реальности), и тем самым о его относительной *свободе* в своих действиях, или, напротив, о *детерминации* сознания «внешней инстанцией», навязывающей сознанию свою волю. Сам термин «ответственность» имманентно подразумевает определенную зависимость сознания от внешнего объекта, на который оно направлено, а это значит, что сознание не вполне свободно в своих действиях и ограничено внешним окружением, непонятно, правда, каким образом.

Сам Лифшиц полагает, что «если такая инстанция существует и наше сознание причастно к ней, то ему присущи не только слепота... но и сознательность в собственном смысле слова, образующая его внутреннюю норму. В этом последнем случае можно сказать, что сознание при всей своей зависимости от “экзистенциального фона”, то есть условий его существования в мире, все же до некоторой степени свободно от всяких границ, кроме исторических, что оно имеет своим содержанием истину, способно нести на себе отпечаток идеальной стороны бытия, если она существует, и является голосом всеобщности окружающего материального мира. Здесь также сознание зависит от бытия, но по-другому» [Там же, 39]. Казалось бы, вопрос решается однозначно – сознание относительно свободно в своих действиях и способно к выводам, проникающим в сущность явлений, имеющим статус всеобщности. Но это все еще декларация, фиксация эмпирии без раскрытия механизма такой свободы, определяющего *сущность* сознания, его *внутренней* структурой.

Как же решается вопрос о сознательности сознания Ильенковым? «Для него, – пишет Лифшиц, – важно было установить общественную детерминацию сознания вместо естественной, природной, физиологической. Однако по существу, он имел в виду другое, а именно исторически обусловленную свободу сознания от всякой тесной детерминации его как природной, так и общественной. Возможна ли такая форма подчинения духа необходимому ходу вещей, которая одновременно была бы и относительной свободой его, относительной, но не иллюзорной, не только кажущейся, – вот вопрос, от решения которого зависит ценность современного материализма» [Там же, 40].

Постановка вопроса о «форме подчинения духа бытию» несколько странна. Ведь эмпирия буквально кричит историческими примерами – весь путь человека от добытия огня трением до понимания диалектики собственного развития есть преодоление малого бытия и постоянный выход за его границы, к всеобщему. Главный вопрос – не *возможно ли это*, на что *практика* уже ответила положительно, а *каким образом* возможно? И почему надо изначально ставить вопрос о *подчинении* духа (сознания) бытию, а не о *взаимодействии* с ним, равноправии – ведь есть еще практика, где одно неотделимо от другого, где они свободно перетекают друг в друга? Даже если практика в начале пути духа-сознания почти полностью зависит от подчиненности его бытию, то в своем развитии сознание *необходимо* приобретает свободу действий, расширяя и совершенствуя практику как относительную независимость от пресловутой «внешней инстанции». Значит, сознание имманентно по своей сути, способно свободно действовать со своими предметами мышления, развивая и совершенствуя эту свободу в ходе исторического развития, познавая «внешнюю инстанцию» и в конечном итоге посредством практики преобразуя ее. И это надлежит объяснить, и объяснить без привлечения некой «ответственности» сознания перед некой «инстанцией», материалистически, а не эпифеноменально.

Однако Михаил Александрович упорно утверждает, что «в сознании людей, согласно его понятию, присутствует по крайней мере искра ответственности перед бытием всего объективного мира... Сознанию принадлежит не только... то, что кажется нам достоверным вследствие неизбежной обусловленности субъекта, но и... истина, в которой кажущееся содержание становится безусловным, отражающим абсолютно сущее» [Лифшиц 2003, 40]. Вывод более идеалистический, нежели материалистический, снова то же упование на «ответственность» сознания и априорную его беремность истиной.

Каково же понятие сознания в трактовке Лифшица? Это «свойство сознания – его способность возвышаться над собственной ограниченностью, выходить из навязанного ему обстоятельствами замкнутого круга. Мы предполагаем, что этот выход возможен... Каким же образом возможен этот “трансцензус”? Сознание может поставить себя вне бытия, только опираясь на само бытие, в его большом, а не в малом и фрагментарном значении. Это посредствующее звено (по природе своей бесконечное) дает человеческому сознанию возможность, в меру исторического развития, подняться над конечными условиями, определяющими его возможности на старте» [Там же, 96].

Итак, сознание может обретать свободу действий (выходить из «замкнутого круга собственной ограниченности», ставить себя «вне бытия», трансцендировать), опираясь на большое бытие как на посредствующее звено. Очевидно, то, что Лифшиц называет способностью «поставить себя вне бытия», есть относительная свобода сознания как сферы идеального от материального (бытия) и его возможность свободно обращаться со своими идеальными предметами. Но эту способность следует не декларировать, а вывести, исходя из сути сознания, чего нет. И почему «большое бытие» может принимать на себя роль посредника? Между чем, между сознанием и «малым бытием»? Но в случае, когда «большое бытие» вступает в свои права, «малое бытие» просто отходит в сторону, элиминируется и никакого посредничества не существует. И вообще, сознанию не надо специально ставить себя вне бытия – оно *всегда одновременно и вне бытия* (материального), *в-себе* как сугубо идеальном процессе (*обоснованное*), и *в бытии* как материальном процессе, являющемся *основанием* идеального процесса, и как итог, как *снимающее* оба процесса, оно становится *для-себя* – *видящим себя в бытии*, – и это есть следствие диалектичности реальности, монистично соединяющей в себе (отождествляющей) свои атрибуты (стороны, моменты), материальное и идеальное.

Лифшиц полагает, что «разница между сознанием как продуктом причинно-следственной обусловленности “материальных механизмов”... и сознанием как зеркалом всей объективной реальности, принадлежит самой природе дела. Это цена, уплаченная за то, что мы обладаем сознательностью вообще... Наша задача состоит в том, чтобы объяснить, каким образом оно способно... стать вровень с объективным миром... как другой атрибут материальной субстанции» [Там же, 127]. Но «природа

дела» в том и состоит, что другой стороной «разницы», причем взаимосвязанной стороной, выступает *единство* как следствие монистичности реальности, отождествляющей в себе свои материальный и идеальный атрибуты, сводящей их в *диалектическом* взаимодействии. В данном случае это можно утверждать вполне уверенно – ведь Лифшиц никогда не высказывал сомнений по поводу Спинозовского монизма и гегелевского понимания диалектичности. Так что сознательностью мы обладаем исключительно по этой причине, и это не цена, а, скорее, дар, благодаря которому сознание изначально, по своей субстанциональной сути, стоит вровень с объективным, материальным миром. Остается только выявить сущность идеального, одновременно и отличного от материального, и нераздельно связанного с ним.

Но что же Ильенков, каков его взгляд на природу сознания? «Попытка Э. Ильенкова, – говорит Лифшиц, – объяснить логическую и вообще “интеллигибельную” природу сознания тем, что оно представляет собой способ действия тела, отличающегося своей универсальностью и способного следовать за объективной формой другого тела... оставляет нас в полной неясности. Если это материальное действие, подобное движению руки, оно принадлежит физическому миру, если же слова “универсальное действие” есть просто метафорическое выражение для характеристики способности сознания быть отражением бесконечного мира, то вывод решает вопрос не более, чем шишковидная железа Декарта, в которой должна была произойти встреча материальной и духовной субстанции» [Лифшиц 2003, 127]. Судя по этой фразе, Ильенков пытался объяснить сознание некоей универсальностью тела, способного, непонятно по какой причине, придавать сознанию способность отражения мира.

Однако, дадим слово самому Ильенкову. «Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования – тело и мышление, – а всего-навсего *один-единственный* предмет – *мыслящее тело* живого, реального человека, лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения» [Ильенков 1984, 28]. «Мыслит не особая душа, вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище... а самое *тело человека*. Мышление – такое же свойство, такой же способ существования тела, как и его протяженность, то есть как его пространственная конфигурация и положение среди других тел» [Там же, 29]. «Мышление и тело вовсе не две разные, порознь существующие и потому могущие взаимодействовать вещи, а *одна и та же вещь*, только выраженная двумя разными способами или рассматриваемая в двух разных аспектах. Между телом и мышлением существует не отношение причины – следствия, а отношение органа... Мышление как пространственно выраженное действие поэтому-то и не может отделяться от осуществляющего его тела в качестве особой отличной от него – “субстанции”... Мышление *не продукт* действия, а *самое действие*, рассматриваемое в момент его совершения» [Там же, 31].

Как видим, никакой неясности нет и в помине. Ильенков совершенно недвусмысленно, более того, акцентированно подчеркивает свою позицию как безусловного сторонника Спинозы в его монистичном объяснении мира, в котором материальное и идеальное представляют нераздельные, но различные стороны единой субстанции. Какой бы то ни было дуализм совершенно чужд Ильенкову. Мышление как материальное действие (физиологический акт) и мышление как сознание (идеальное) – это единое действие субстанционального человека. Именно этой методологической установкой и объясняется его толкование идеального.

Как представляется, Лифшиц довольно своеобразно объясняет позицию Ильенкова в этом вопросе. Он начинает с заявления, что нельзя не согласиться с Ильенковым «в его понимании “идеального” как объективного отношения, принадлежащего самому миру вокруг, вне нас. “Под «идеальностью» или «идеальным», – пишет Ильенков, – материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное – и строго фиксированное – соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*,

а еще точнее – *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерностей этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» [Лифшиц 2003, 193].

Здесь изложена самая общая, абстрактная позиция Ильенкова как *принцип* возникновения идеального, как его суть – представление одним материальным объектом другого материального объекта. Именно *представление* – как сообщение, рассказ, знак, символ, сигнал, явление, воплощение в какой-то иной форме и т.п. Такое идеальное, имея основанием материальное, тем не менее *сущностно отлично* от него и одновременно *неразрывно* с ним связано. Другими словами – каждому материальному соответствует свое идеальное и наоборот. В этом материально-идеальном отношении актуализируется спинозовский субстанциональный монизм – материальное и идеальное предстают как неразрывно связанные стороны единого целого. Следует добавить, хотя Ильенков в этом определении и не говорит об этом, что необходимо должна существовать *третья вещь, для которой* осуществляется представление – этого требуют и логика определения, и суть дела – представление должно быть воспринято.

Не вызывает возражений и мнение Лифшица, что «для более полного определения идеального этого недостаточно, но трижды важен первый шаг... мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и отношений, а не к... явлениям сознания» [Там же]. Однако, далее, после рассуждений о товарном фетишизме, навязывающем «определенные формы сознания», Лифшиц делает вывод «об идеях-силах... имеющих общественное содержание, которое воплощается в грубые формы телесного мира. Это воплощение всеобщего в особенном, начиная с человеческого труда и кончая созданием культуры, и есть, по мнению Ильенкова, суть “идеального”». В этом пункте наши пути расходятся» [Там же, 199].

Не вполне понятна связь между предваряющим пассажем о товарном фетишизме, действительно навязывающем ложные формы сознания, «имеющие общественное содержание», и неожиданным переходом к теме идеального у Ильенкова. Остановливаясь на этом пункте не стоило бы, если бы не фраза о расхождении путей. Что имеется в виду? Что фетишизированное сознание, воплощаясь в результатах труда, тем самым представляет в продуктах труда их ложное идеальное? Или дело в том, что человеческий труд (деятельность) вообще «не уполномочен» создавать идеальное содержание своих продуктов, в том числе и в культуре, в статусе всеобщего?

Лифшиц поясняет: «В объяснении понятия идеального у Ильенкова я вижу две разные мысли, которые плохо вяжутся друг с другом... Одна мысль состоит в том, что идеальное не принадлежит только человеческой голове, но имеет объективное существование, так же как объективно существует его более широкая основа – всеобщее. Другая мысль состоит в том, что идеальное существует не как сознание отдельного человека, а как сознание общественное, коллективное и притом воплощенное в предметах труда и культуры. Можно с полным убеждением сказать, что эти мысли не совпадают и даже прямо противоречат друг другу» [Там же]. «Основная мысль Эвальда Ильенкова состоит именно в объективности логических категорий в широком смысле слова, то есть всех категорий всеобщего, принадлежащих самой материи. Другая мысль, которая не представляется мне столь убедительной, состоит в том, что идеальное есть синоним общественного, или даже просто общественное сознание, и в этом смысле противостоит и сознанию индивидуальному, и материальной природе» [Там же, 216].

Очевидно, имеется в виду, что идеальное, декларируемое как всеобщее, объективное, принадлежащее материальному миру как целому, противоречит идеальному, понимаемому исключительно как продукт человеческой деятельности, то есть особенно и частному. В этом пункте Лифшиц тонко обозначил грань между монизмом, соединяющим в единстве материальное и идеальное, и возможной уступкой дуализму, не признающему их единства. Обращаясь к идеальному у Ильенкова, Лифшиц пишет: «Наиболее часто встречающееся у Эвальда Ильенкова определение идеального гласит, что это “форма деятельности общественного человека”. Деятельность эта состоит

в том, что природная форма тел снимается трудовой деятельностью человека, и только в этом движении существует идеальное, идеальный образ вещи» [Лифшиц 2003, 200].

Не вполне так. Лифшиц не только недоговаривает фразу Ильенкова, но и несколько вольно истолковывает суть именно *ильенковского* понимания идеального. Ильенков, начав анализ идеального с самого общего, еще абстрактного определения идеального как представления *одним* материальным объектом *другого* материального объекта, в ходе исследования конкретизирует понятие идеального как сложного материально-идеального процесса, в котором происходит перетекание материального в идеальное и наоборот, их диалектическое взаимодействие. В ходе этого процесса человек «извлекает» из объектов (повторим за Ильенковым – вещей, процессов, событий, состояний) их общее – сущностное содержание и делает его предметом своей деятельности в форме знания, воплощая сущность природы в сущность продуктов труда, как материального, так и духовного.

Как итог: «Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. “Идеальность” сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего “*внешнего воплощения*”, не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи – в форму деятельности (общественного человека, разумеется)» [Ильенков 1991, 269].

Здесь Ильенковым представлены две формы идеального. Первое идеальное – «форма вещи... вне вещи... в человеке» – но это не что иное, как идеальные предметы мышления, знание как формы мышления, понятия и т.п. Обладая диалектическим мышлением, способным расчлнять свои предметы на «свое» и «свое иное», взаимно рефлексировать стороны и снимать их в новом единстве, человек способен проникать в сущность вещей (процессов и т.д.) и таким образом постигать истину. Но процесс деятельности как целого этим не завершается – деятельность мышления переходит в деятельность практики. Идеальное мышления овеществляется в материале природы, и тем самым на сцену выходит вторая форма идеального – «форма... жизнедеятельности... вне человека... в виде формы... вещи» как *представление* в форме вещи (добавим, и ее свойствах) процесса ее создания, в котором (представлении) имманентно, в снятом виде, в-себе присутствует не только практическая, материальная деятельность, но и идеальная деятельность мышления.

Следует особо акцентировать весьма важную мысль Ильенкова, что «“идеальность”... только и существует в постоянной смене этих двух форм своего “*внешнего воплощения*”... Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи – в форму деятельности». Идеальное возникает *только как результат* материально-идеального процесса, непрерывного перетекания материального в идеальное и наоборот. Говоря языком Гегеля, процесс – основание, идеальное – обоснованное. Естественным следствием такого положения будет вывод, что в отношении отдельно взятой вещи изменение ее идеального возможно только вследствие изменения материальной формы. В политэкономическом приложении это означает, что изменение *стоимости* (идеального) возможно только посредством изменения *формы* предмета труда – не изменяется форма, не изменяется стоимость.

Казалось бы, идеальное Ильенкова самым убедительным образом утверждает спинозовский субстанциональный монизм как тождество материальной и идеальной сторон реальности, если бы не одно «но». «“Идеальность”, – говорит Ильенков, – это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью... Поэтому ни о какой “идеальности” не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей... Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение» [Там же, 256].

В утверждениях Ильенкова налицо два несовместимых утверждения: во-первых, идеальное – это «всеобщая форма и закон существования», то есть категория объективная и всеобщая; во-вторых, «идеальность имеет чисто социальную природу и происхождение» и тем самым не имеет характера всеобщности, но только особенности, как ограниченная только человеческой деятельностью. Разумеется, всеобщее реализуется посредством особенного и частного, но в данном случае идеальное определяется как существующее *исключительно* в двух последних формах («имеет чисто социальную природу и происхождение»), как не имеющее выхода к всеобщему. Собственно, мы повторяем другими словами то самое несогласие Лифшица с Ильенковым, которое и знаменовало расхождение путей. Зафиксируем эту разницу подходов: Ильенков ограничивает идеальное сугубо человеческой деятельностью, Лифшиц полагает, что идеальное принадлежит природе в целом и человек только «открывает» его своей деятельностью, но не создает.

Идеальное Ильенкова, с одной стороны, есть следствие материального процесса и в этом качестве вполне объективно. Но, с другой стороны, эта объективность есть объективность не всеобщего, а особенного – человеческой деятельности. Это идеальное только ограниченно объективно – в пределах человеческого общества – и объективно только по отношению к индивиду. В итоге получается, что нет общества – нет и идеального. Однако сам Э.В. Ильенков говорит, что «...деятельность человека представлена в форме вещей...». Но человеческая деятельность, представленная в вещи, останется в ней и без человека. Деятельность, создавшая конечную вещь, тем самым уже «закреплена» в вещи, она теперь имманентна вещи, ее необходимый атрибут и как таковая присутствует уже независимо от человека. Получается, что Э.В. Ильенков противоречит сам себе, говоря, что вне человека (вернее, вне деятельности человека) идеального не существует. Однако человек способен увидеть идеальное, заложенное в вещь другим человеком, только потому, что это идеальное принадлежит уже самой вещи и более не нуждается в присутствии человека. Но в таком случае идеальное не является исключительной принадлежностью человека, а есть категория более высокого порядка, нежели особенного и субъективного.

Есть вопрос и более общего характера. Чем материальная деятельность природы отличается от материальной деятельности человека? Ведь человек тоже продукт деятельности природы, и этот продукт обладает свойствами идеального, несет в себе идеальное и даже активно создает его. Значит, деятельность природы также имеет следствием возникновение идеального, в данном случае человека с его осознаваемой им самим деятельностью, и это неоспоримый факт, подлежащий объяснению. Так почему этот вывод нельзя распространить на все материальные процессы и, соответственно, на все материальное? В противном случае придется признать, что возникновение идеального в самом человеке произошло внезапно, не имея природного основания, – но материалистов не может удовлетворить это чисто креационистское объяснение.

Такая позиция согласуется с выводами Лифшица: «Если идеальное есть форма человеческой деятельности, то она существует также в природе, а не вне природы. И откуда бы человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, если бы он не был полезной общественному человеку стилизацией процессов природы?» [Лифшиц 2003, 204]. «Идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде» [Там же, 205]. Но как же сам Лифшиц объясняет наличие всеобщего объективного природного идеального?

Красной нитью через все рассуждения Лифшица об идеальном проходит мысль, что «природа расположена к известным предельным формам» [Там же, 223], «сказать, что в природе есть идеальное в виде “естественных пределов”, или сказать, что в ней каждая вещь имеет свою собственную “форму и меру”, по-моему, одно и то же» [Там же], «нельзя не согласиться с ними (Платоном, Аристотелем, Гегелем) в том, что в мире, отражением которого является наша мысль, есть некое “расположение” к положительному» [Там же, 228], «природа “расположена” к более совершенному» [Там же, 291].

В этих «пределных формах» и «естественных пределах» явно проглядывает стремление видеть в них определенную завершенность движения форм реальности, возможно, даже склонность к совершенству как следствие некоего «расположения к положительному», детерминирующему объективную норму, меру всему существующему, что подтверждается обращением к авторитету классиков. Однако тем самым утверждается наличие в материальном мире не-материального начала («расположенности»), направляющего движение материального к априорным «формам и мерам». Но что такое пресловутая «расположенность» и почему она направлена именно так, «к положительному»? В этой «расположенности» просматривается определенная реминисценция с телеологичностью, против которой был настроен и сам Лифшиц: «...ясно видно, чего опасался Ильенков, говоря о недопустимости распространять категорию идеального на природу. Он боялся возрождения телеологии, старой религиозной идеи о том, что природа стремится к поставленной этому миру свыше цели» [Лифшиц 2003, 219].

Суть этой «расположенности» проясняется в полемике с Ильенковым: «“В природе самой по себе, в том числе природе человека, как биологического существа, идеального нет”, – пишет Ильенков. Но так ли это? Формы и отношения материальных вещей, которые человек берет за основу своей трудовой деятельности, сами по себе не вещество, а некоторые пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте. Но эти пределы реальны, принадлежат объективной реальности... Такими пределами являются идеальный газ, идеальный кристалл – реальные абстракции, к которым можно приближаться... Вся структура Вселенной... опирается на нормы или образцы, достигнуть которых можно только через бесконечное приближение» [Там же, 204]. Это можно трактовать так, что упомянутые выше «пределные формы» природы есть модусы объективной реальности, в своей завершенности стремящиеся к совершенству, что и предстает как идеальное, как «реальная абстракция», которую «человек берет за основу своей трудовой деятельности», – а потому «идеальное есть во всем».

Такая трактовка подтверждается самим Лифшицем: «Что такое идеал? Действительное в его высшей истине, отвечает Гегель. Или действительность, соответствующая своему понятию... Таким образом, идеальное становится условием истинного, одним из полюсов истины...» [Там же, 207]. Здесь идеальное есть совершенство, тождество с самим собой, истина как итог развития и достижения своего понятия. Гегель здесь, безусловно, присутствует, но совершенно нет Ильенкова. Однако и идеализм Гегеля вовсе не так прост, как его часто представляют. Гегель недвусмысленно разделяет идеальное как *совершенное* (Ideale) и идеальное как *снятое* (Ideelle): «Ideale имеет более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится), чем Ideelle...» [Гегель 1970, 168].

Но прежде, чем перейти к гегелевскому Ideelle, посмотрим на толкование Гегеля Лифшицем: «Под Ideelle Гегель имеет в виду то, что существует, так сказать, в плане развития, но еще не определилось, не является самобытием, но существует для ума... Здесь речь идет о предвосхищении будущего развития определенной реальности. Это предвосхищение, по идее, уже налицо, но реально не существует» [Лифшиц 2003, 233]. По Лифшицу, гегелевское Ideelle предстает как предвидение будущего, как то, чего *еще нет*, но тем не менее по какой-то неведомой причине уже *существует* «в плане развития» – эта априорная имманентность как некая потенция и есть идеальное. Но что это, как не отвергаемая самим Лифшицем телеологичность?

Однако обратимся к самому Гегелю: «Снятие (Aufheben) и снятое (идеальное – ideelle) – одно из важнейших понятий философии, одно из главных определений, которое встречается решительно всюду и смысл которого следует точно понять и в особенности отличать от ничто. – Оттого, что нечто снимает себя, оно не превращается в ничто... Снятое... есть нечто *опосредствованное*: оно не-сущее, но как *результат*, имевший своим исходным пунктом некоторое бытие, поэтому оно *еще имеет в себе определенность, от которой оно происходит*.

Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, удерживать и в то же время прекратить, *положить конец*.

...Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено.

...Нечто снято лишь постольку, поскольку оно вступило в единство со своей противоположностью; для него, взятого в этом более точном определении как нечто рефлектированное, подходит название *момента* [Гегель 1970, 168].

Из определения Гегеля следует, что идеальное как *Ideelle* есть «одно из важнейших понятий» его диалектики – это то самое *снятое*, которое представляет *результат* разрешения диалектического противоречия и содержит стороны этого противоречия (моменты), но *в-себе*, уже как имманентность, неявность, «видимость», если угодно, как «мыслимость». Такая «снятость» как *представление* в полученном результате и исходного состояния, и процесса его перехода в «снятость» и есть *идеальное*.

Гегелевское идеальное-*Ideelle* содержит в-себе *весь процесс движения* диалектического противоречия: – исходное состояние («имеет исходным пунктом некоторое бытие», «имеет в себе определенность»), – развитие противоречия, его движение (к результату, снятию, «опосредствованию»), – итог движения, снятие («результат», в котором исходное противоречие и «сохранено», и «прекращено»). Именно здесь и следует искать истоки ильенковского понятия идеального.

Резюмируем. Идеальное, каким оно видится Лифшицу, присуще всей реальности, имеет статус всеобщности, но в своеобразной форме – не как нечто наличное, являющее себя («реально не существует»), а в виде потенции, как то, что еще должно актуализироваться, проявить себя. Это идеальное только *предполагается* и представляет собой некое «предвосхищение», «расположенность» к еще несуществующим «предельным формам». Подобное идеальное (соответствующее якобы гегелевскому *Ideelle*) и детерминирует движение к таким «формам и мерам», которые в своей завершенности предстают как истина, адекватность своему понятию. Вот эти абстракты истины человек и способен извлечь из природы как интеллигибельные конструкты и использовать в практике.

Именно из такого понимания идеального следует вывод Лифшица, что «истина как плод сознания, примкнувшего к бытию... была бы невозможна, если бы сама объективная действительность не шла ей навстречу, требуя сознательного выражения и практического действия» [Лифшиц 2003, 154]. Такая трактовка идеального накладывает как минимум два ограничения на способность познания: 1) возможно познание только «предельных форм», достигших уровня истинности; и 2) действительность должна «сама стремиться к мысли». Но много ли в природе таких предельных форм и что, если коварная действительность упорствует в попытках ее познания? Урок Платона и Аристотеля усвоен хорошо, но Гегель (как показано выше) и тем более Спиноза вряд ли согласятся с таким выводом.

Спиноза упомянут не случайно. Его монистичная субстанция, отождествляющая в себе материальное (протяженность) и идеальное (мышление), изначально предполагает их равнозначность как всеобщность и равноправность как одновременную наличность [Спиноза 1957, 361]. Гегель также добавляет свою лепту – каждому моменту реального соответствует его идеальное («свое иное») – их взаимосвязь и детерминирует совместное, а точнее, единое, движение. И хотя Лифшиц неоднократно замечает, что в его позиции нет идеализма, но зададимся вопросом: так ли это? Во-первых, идеальное в его представлении не связано с материальным *внутренним, сущностным* отношением, оно как бы «над» ним, как предвидение конечной цели в виде «предельных форм». Во-вторых, как следствие, такое идеальное детерминирует, пусть и неявно, материальное как некий указующий перст к «расположенности» материального к этим «предельным формам». Но что это, как не основательный шаг к дуализму в его идеалистической трактовке?

Следует вспомнить и упрек Ильенкову: «Они (Ильенков и его сторонники) придумали понятие “деятельности”, которая играет у них такую же роль, как шишковидная

железа у Декарта, то есть нечто среднее между духом и материей. Но такого нет». Ответ дает сам Ильенков (повторим цитированное ранее): «Мышление и тело вовсе не две разные... а *одна и та же вещь*, только выраженная двумя разными способами или рассматриваемая в двух разных аспектах. Между телом и мышлением существует не отношение причины – следствия, а отношение органа... Мышление *не продукт действия*, а *самое действие*, рассматриваемое в момент его совершения».

Тем с большим основанием это можно сказать и о материальном действии. Деятельность (и шире – движение) в ильенковской философии не посредствующий элемент, а суть бытия, его причина и результат. Иначе сторонник Спинозы и Гегеля не мог думать, для него деятельность всегда и материальна, и идеальна одновременно – то есть она *субстанциональна*. Идеальное Ильенкова не нечто трансцендентное («расположенное») и априорное (как предвидение «предельных форм»), но полностью реальное и объективное, как реально и объективно движение сущего. Такое идеальное всегда в мире, налично, актуально и неотделимо от материального. Более того, в своем диалектическом единстве материальное и идеальное взаимно определяют друг друга – «...это форма вещи, но вне этой вещи... в человеке, в виде формы его... жизнедеятельности... Или наоборот, это форма... жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи» – перетекает из одной формы в другую (у Маркса такая метаморфоза предстает в виде превращенных форм). Ильенковская тождественность материального и идеального полностью соответствует монистичной субстанции Спинозы, но дополненной внутренней противоречивостью, движением (Гегель). И хотя сам Ильенков не счел возможным явно распространить статус идеального как всеобщего на всю объективную реальность, но только на сферу человеческой деятельности, но кто знает, судя по логике его рассуждений, он шел к этому, а возможно, для себя и принял такое решение, ведь не случайны же его слова об идеальном, понимаемом «как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений» [Ильенков 1991, 235], – то есть как о *всеобщем*, присущем *всем* процессам реальности.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гегель 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970 (Hegel, Georg W.F., *Wissenschaft der Logik. Bd. I*, Russian Translation).

Ильенков 1984 – *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1984 (Ilyenkov, Evald, *Dialectical Logic: Essays on History and Theory*, in Russian).

Ильенков 1991 – *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991 (Ilyenkov, Evald, *Dialectics of the Ideality*, in Russian).

Спиноза 1957 – *Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах / Общ. ред. и вступ. ст. В.В. Соколов. Т. I. М.: Госполитиздат, 1957 (Spinoza, Benedict, *Ethica*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Лифшиц 2003 – *Лифшиц М.А.* Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003.

References

Lifshits, Michael A. (2003) *Dialogue with Evald Ilyenkov (The Problem of the Ideality)*, Progress-Traditsiya, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ПЕТРОВ Александр П. –
независимый исследователь, Москва.

Author's Information

PETROV Alexander P. –
Independent Researcher, Moscow.