

---

---

А. С. СОКОЛОВ

## **ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ И К. МАРКСА**

Огромный интерес, проявляемый современной философией к проблемам общества и истории, не всегда сопровождается отчетливым прояснением теоретических оснований и «сверхзадач», обеспечивающих правомерность и смысловую оправданность этого интереса, а потому нередко встречает возражения двоякого рода. С одной стороны – от историков-профессионалов, полагающих, что задачи социально-исторического познания должны ограничиваться лишь прочерчиванием локальных причинных связей между эмпирически наблюдаемыми (опредмеченными в текстах и памятниках материальной культуры) фактами общественной жизни (историческими событиями). С другой стороны – от представителей классической философии (убежденных в неизменности «человеческой природы»), вынуждающей представителей разных эпох разыгрывать, по существу, всегда один и тот же социальный спектакль, и понимающих под обществом лишь совокупность отдельных преследующих каждый свои собственные, частные цели индивидуумов) или мыслителей позитивистского толка<sup>1</sup>, с большим раздражением относящихся к «историцизму» как необоснованному желанию внести идею объективной закономерной упорядоченности в ту область бытия, которой правит только случай и произвол.

Особую сложность для объяснения общественно-исторического процесса представляет то обстоятельство, что любая теоретически продуманная форма социальной онтологии предполагает аналитическую неустранимость так называемого «человеческого», субъектно-антропологического фактора. Не будучи лишь объектом, функционально необходимым элементом социальной реальности,

---

<sup>1</sup> См., например: Поппер, К. Открытое общество и его враги. – М., 1992.

но всегда сохраняя некоторую – рационально неисчислимую – субъективную «избыточность» над объемлющими его и каузально объяснимыми общественными отношениями, человек способен и автономно направлять практический ход развития событий, то есть своим свободным целеполаганием образовывать новые причинные связи и зависимости внутри социальной реальности, вносить момент альтернативности в саму ее бытийную организацию<sup>2</sup>, и столь же автономно, самостоятельно решать вопрос о степени (полноте) действенности этих причинных связей и зависимостей, следовательно, и об адекватности собственного понимания каузальной заданности событий своей общественной жизни. В этой связи представляется чрезвычайно важным элементом историко-философского анализа теоретического своеобразия таких этапных для развития философии теоретических моделей социальной действительности, как новоевропейская, социально-атомистическая («договорная»), и Марксова, системно-реляционная («формационная»), выявление содержащихся в их основе гносеологических допущений.

Обстоятельством, наиболее интересным и важным для квалификации социальной философии в качестве своеобразной формы философской онтологии вообще, представляется нам то, что лежащая в ее основе телеологическая презумпция закрепляет за людьми способность к созданию (в ходе социально согласованной их взаимной деятельности) уникального по онтологическому статусу продукта. Уникальность этого продукта, то есть *общества*, заключается в том, что, представляя собой не вещь и не духовное образование, а систему *отношений* между индивидами, оно (общество) выпадает за границы привычного для философии категориального членения бытия только на материальное и идеальное, физическое и психическое, и – в отличие от продукта вещного – его создание человеком едва ли может быть убедительно объяснено по традиционной Аристотелевой (инструментальной) схеме ремесленного изготовления – схеме вещественного наполнения, материализации исходного субъективного замысла Создателя. Особенно сложно было дать такое теоретически убедительное объяснение филосо-

---

<sup>2</sup> Особенно отчетливо эта позиция была заявлена Д. Лукачем (см.: Лукач, Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. – М., 1991), она прошла красной нитью через все его творчество, от «Классового самосознания» и «Молодого Гегеля» до «Прологоменов», где получила наиболее строгую, обстоятельную и взвешенную разработку.

фам Нового времени, предполагавшим, что заключать людям «общественный договор» между собой и создавать новую – социальную – реальность необходимо в условиях полной каузальной исчерпанности Вселенной, в условиях порожденного научной революцией XVII в. господства над их умами безусловно детерминистического видения мира, которое как будто бы и вовсе исключает саму возможность человека произвольно вносить какие-то изменения в естественный порядок вещей и событий.

Выполнить указанную задачу социальная философия Нового времени попыталась посредством следующих допущений о природе человеческого разума:

- его внутренней самообоснованности, логической автономности;
- полной рефлексивной прозрачности (автореферентности);
- дистанцированности от наблюдаемого объекта при существенном совпадении с ним как предметом познания;
- инвариантности (то есть одинаковости порядка мыслительных операций как для сознания любого отдельно взятого человека, так и для разума вообще, иными словами, идентичности логической структуры всего общественного разума в целом логической структуре любого его эмпирического представителя).

Именно эти когнитивные принципы, последовательно развитые в философии Нового времени, сформировавшие то, что теперь называют «классическим (метафизическим) идеалом рациональности», и образуют гносеологический фундамент теории «общественного договора». Только с их помощью, полагаем, могла быть обоснована ключевая идея этой теории – идея коллективной рациональности как пересечения индивидуально-рациональных линий поведения, идея общественного блага как совокупности индивидуальных выгод каждого участника социальной игры. Только благодаря данным гносеологическим принципам, и в первую очередь принципу рефлексии, требующему от человека ясного и отчетливого осознания того, «что именно делает их душа, когда она совершает то действие, которое ... называют познанием»<sup>3</sup>, могла сформироваться единственно признаваемая классической философией за рациональную модель *целе-средственной* организации че-

---

<sup>3</sup> Локк, Дж. Отрывки из трех писем Дж. Локка к Э. Стиллингфлиту, епископу Вустерскому / Дж. Локк // Соч. – М., 1985. – Т. 2. – С. 351.

ловческого поведения: лишь допустив за собой способность к рефлексии, человек получает логическое право относиться к собственным мыслям одновременно и как к адекватным субъективным образам внешнего (материального) мира, и как к элементам, объективно внутри этого мира существующим и участвующим в построении его казуальных связей.

Отметим, что та форма человеческого отношения к миру, о которой мы говорим как о рефлексии, сформировалась в конечном счете на базе промышленного (первоначально – ремесленного и мануфактурного) труда и товарно-денежных (рыночных) отношений, ставших господствующим типом производственной жизни общества в эпоху Нового времени, сама технологическая организация которых предоставляет работнику возможность буквально видеть свои действия со стороны, рефлексивно контролировать порядок своих операций, одномоментно совмещая субъективное самоощущение с восприятием картины производственных преобразований предметности внешнего мира. Тем самым именно «промышленность, и причем уже в самых простых, ремесленных ее формах, открывает принципиально новые возможности для проявления созидательно-творческих способностей человека, которые не могут быть унаследованы как некая привилегия (как дар богов или природы. – А. С.), а лишь индивидуально выработаны, сформированы»<sup>4</sup>, и которые – вместе с продуктами, их воплощающими, – должны рассматриваться самим работником как сугубо личное, неотъемлемое достояние, как его самореализуемая собственность, неповторимая человеческая самость. И неудивительно, что в психологическом контексте такого труда, который для его автономного субъекта является процессуальной и опредмеченной формой бытия его собственных жизненных сил и в этом смысле «частью» его самого, именно *частная собственность* начинает выступать в его глазах той естественной границей, в пределах которой только и может осмысленно и добровольно строиться его производственная деятельность и ради защиты которой люди вообще заключают свой «общественный договор».

Символическое переоблачение рефлексивного мироотношения человека в его «отношения собственности», то есть перенесение из естествознания в обществознание одного из важнейших для клас-

---

<sup>4</sup> Суягин, Г. Ф. Промышленный труд и культура Возрождения. – Л., 1987. – С. 11.

сического идеала рациональности гносеологических принципов, не только придало налет *естественности* (значит, и нерушимости, вечности, разумности) самим частнособственническим, буржуазным общественным отношениям, но также обеспечило универсальность применения этого идеала рациональности во всех областях человеческой жизнедеятельности. Только признаваемая за человеком способность к рефлексивному контролю его собственных действий позволяет, полагаем, подогнать «технологию» социального взаимодействия под общие методологические стандарты «стратегического» (целе-средственного) поведения, образующие ту телеологическую презумпцию гражданской философии Нового времени, о которой мы писали выше.

В самом деле, в отличие от произвольных (то есть только волею субъекта действий обусловленных) манипуляций над мертвыми объектами «обработка» человеком социальной реальности, то есть достижение им субъективно желаемых целей, возможна в принципе лишь при условии, что данному индивиду с самого начала, с момента составления замысла некоторых действий, ведомо, какую реакцию они должны будут встретить со стороны партнеров по коммуникации. Учет этой реакции, иными словами, понимание, как эти действия выглядят не только для меня, их субъекта, но и со стороны других людей, а значит, выглядят общезначимо и объективно, является непременным, можно сказать, конституирующим методологическим требованием самого социального взаимодействия как такового. И только неуклонное соблюдение этого – рефлексивного – требования в сочетании с доставшимся человеку Нового времени по наследству от метафизики прежних времен допущением логической инвариантности разума для любого его субъекта-носителя позволяет человеку надеяться на полноту и точность в достижении субъективно поставленных им социальных целей, подводя таким образом свое частное поведение на общественной арене под модель рационального (и ориентированного на успех) человеческого действия вообще.

Подытоживая, отметим, что созданная философией Нового времени теоретическая конструкция общественного бытия отличалась поразительной двойственностью: признание качественной обособленности и закономерного своеобразия социальных отношений как отношений договорных, свободно формируемых волей участвующих в них индивидов, сопровождалось переносом в об-

ласть социального поведения и взаимодействия не специфически социальных по происхождению и содержанию, а общегносеологических принципов философии этой эпохи<sup>5</sup>. В результате на социальную реальность философия Нового времени спроецировала тот самый принцип (рефлексивно) предустановленной гармонии между мыслями (следовательно, и реализующими их практическими действиями) участвующих в коммуникации индивидов, который, выступая теоретическим дубликатом знаменитого общеполитического принципа предустановленной гармонии (сущностного тождества) бытия и мышления как таковых, в конечном счете и породил великую, до сих пор не утратившую своего идеологического очарования социальную иллюзию принципиальной логической возможности непротиворечивого согласования частных (индивидуальных или групповых) интересов и представлений, а следовательно, и возможности построения неантагонистической и априори взаимовыгодной системы общественных отношений.

Именно эта иллюзия социальной рациональности как непротиворечивого пересечения индивидуально рациональных линий поведения участников общественных отношений, говоря по-другому, иллюзорное понимание самого общественного блага как совокупности частных выгод, и образует, придает особый этический пафос рассуждениям об общественном благе. Указанная иллюзия позволила теории общественного договора создать тот привлекательный портрет общественного бытия, который, совмещая в себе одновременно идеи свободы, разумности и справедливости, стал восприниматься в культуре Нового времени в качестве исторического должностования, неизбежного итога самого прогресса человеческого разума, а потому и оказался нормативным идеалом как для буржуазно-демократических экономических реформ и политических революций, так даже и для идейных исканий утопического социализма XVIII–XIX вв. (предъявляющего «счет» современной ему социальной действительности с позиций разработки не столько альтернативного буржуазному идеалу свободной, справедливой и разумной общественной жизни, сколько механизмов его более полного и точного практического воплощения в общественную жизнь).

---

<sup>5</sup> См. также: Перов, Ю. В. Человек в социальной философии Нового времени // Человек в зеркале наук / под ред. А. О. Боронова. – СПб., 1993. – С. 134 и др.

Обозначенные гносеологические допущения вместе с характерной для основоположников договорной теории общественного бытия приверженностью методологическим традициям классической философии (метафизики) привели к ряду противоречий и несообразностей в теоретических рассуждениях социальных мыслителей XVII–XVIII вв. и в целом не позволили социальной философии Нового времени в полной мере осознать всю глубину и новизну совершенного ею теоретического открытия онтологической самобытности социальной реальности<sup>6</sup>. При всех заслугах теории общественного договора перед философией по демифологизации сферы социальных отношений, по превращению человека в подлинного хозяина своей социальной судьбы перенесение на область социальной действительности общегносеологических принципов классической метафизики, установка на *естественно-правовую* модель теоретического оформления содержательно новаторских социально-онтологических построений привели фактически к отказу от объективной интерпретации самой природы этой действительности, к субъективизму и юридикализму в объяснении ее закономерной упорядоченности и в конечном счете превратили социальную философию из исследовательской деятельности по выявлению внутренних законов исторического развития социума в форму *нормативного* теоретизирования по поводу его наилучшего – с точки зрения разума – устройства.

Отдавая должное этическому пафосу, историческим урокам и завоеваниям социальной философии Нового времени, мы принципиальным образом настаиваем именно на иллюзорном характере ключевой для нее идеи предустановленной гармонии частного и общественного. Значительно позднее, уже в XX столетии, социологическая наука чрезвычайно точными средствами математической логики убедительно смогла показать отсутствие таких правил коллективного выбора, которые – даже при доброй воле и разумности индивидов – гарантировали бы принятие ими на социальном уровне лишь оптимальных с рациональной точки зрения, то есть действительно взаимовыгодных, решений без допущения внешней детерминанты социального взаимодействия; «внешней» – по отношению к рационально-утилитарным соображениям каждого отдельно-

---

<sup>6</sup> Подробнее см., например: Соколов, А. С. Проблема социальной реальности в классической и марксистской философии. – 2-е изд. – Петрозаводск, 2006. – С. 34–55.

го человека<sup>7</sup>. Однако еще и до того, как обществознание овладело тонкими и сложными методиками формализованного анализа собственных концептуальных основоположений, были основания и даже теоретические прецеденты (в виде платоновского «Государства», например), позволяющие усомниться в справедливости идеи возможности совмещения в одном и том же социальном построении столь разнородных принципов, как рациональность, личная свобода и общественное благо. Достаточно простого вопроса: имеет ли свободный индивид право не быть существом рациональным<sup>8</sup>, – чтобы осознать всю уязвимость, логическую недоказуемость подобного допущения. Только *вера* в справедливость постулированных философией Нового времени гносеологических принципов, именно вера человека в свою способность видеть любой интересующий его предмет или событие не только со своей частной, но одновременно и со всех возможных точек зрения, следовательно, способность видеть объективно и беспристрастно, позволяла ему во многом игнорировать (хотя и не полностью нейтрализовать) нехитрые доводы здравого смысла и настаивать на содержательном тождестве своего персонального разума с разумом общественным.

Совершенно нехарактерно такое отождествление для К. Маркса. Едва ли возможно адекватно реконструировать «историко-материалистическое» понимание особенностей закономерной упорядоченности и внутрiformационного строения общественных отношений без анализа той роли, которую играет в марксистской социальной онтологии категория «общественное сознание». Само право говорить об этой роли хоть что-либо вообще определяется тем, что основоположники марксизма не ограничивались одним лишь познавательным ракурсом при рассмотрении вопроса об отношении «бытие – мышление». Бесспорно, конечно, что такой – гносеологический – подход в их творчестве заметным образом присутствовал, что именно ему марксистская социальная философия обязана методологической самоквалификацией в качестве «*исторического материализма*». Однако, справедливо отмечая, что «только при решении основного гносеологического вопроса созна-

---

<sup>7</sup> См., например: Abrams, R. Foundations of Political Analysis. An Introduction to the Theory of Collective Choice. – N. Y., 1980.

<sup>8</sup> См.: Веллмер, А. Модели свободы в современном мире // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. – М., 1991. – С. 30.



ние абсолютно противопоставлено материи»<sup>9</sup>, классики данного социально-философского направления определенно отказывались от этого «абсолютного противопоставления» всякий раз, когда речь заходила об «общественном сознании» и о *социальной* материи («общественном бытии»). Сумев убедительно показать, что человеческое сознание как таковое возникло не в качестве «дара богов» или эволюционного продукта самой биологической природы человека, а стало историческим результатом *общественно-трудовой* его деятельности<sup>10</sup>, К. Маркс и Ф. Энгельс, признавая осознанный, мотивированный характер этой деятельности, рассматривали общественное сознание не в качестве лишь внешнего образа общественного бытия, а в качестве необходимого элемента, участвующего в процессе исторического конституирования последнего, к тому же элемента, одновременно и объективно обусловленного содержанием общественного бытия, поэтому вторичного по отношению к нему, и в онтологическом плане достаточно самостоятельного, автономного, способного не только на неадекватное отражение или построение ретро- и проспективных образов социальной действительности, но и на обратное *причинное* (ускоряющее, тормозящее, модифицирующее) воздействие на эту действительность («общественное бытие»)<sup>11</sup>.

Такое необычное толкование общественного сознания очевидным образом свидетельствует, во-первых, о большой *онтологической* нагруженности данной категории социальной философии К. Маркса, а во-вторых, о том, что именно в концептуальных рамках последней общественное сознание, впервые превратившись в особую философскую категорию, получило объективное истолкование в противовес прежней традиции говорить о «сознании вообще» или индивидуальном сознании как о выражении *субъективной* реальности человеческого миро- и самовосприятия. Формируясь благодаря пересечению индивидуальных сознаний отдельных лю-

---

<sup>9</sup> Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – Т. 18. – С. 151.

<sup>10</sup> См., например: Энгельс, Ф. Диалектика природы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 20. – С. 486–495.

<sup>11</sup> См. об этом, например, «Письма об историческом материализме» Ф. Энгельса: Энгельс, Ф. Письмо к К. Шмидту от 27 октября 1890 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 37. – С. 417–419; Он же. Письмо к Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 39. – С. 84; Он же. Письмо к В. Боргиусу от 25 января 1894 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 39. – С. 174–175.

дей, общественное сознание к их совокупности для К. Маркса несводимо точно так же, как несводимы для него и общественные отношения к совокупности (пересечению) отдельных человеческих действий.

Понимание этого бытия как *фактора*, закономерным образом определяющего содержание общественного сознания, а не как объекта, который лишь отображается во внешних по отношению к нему формах общественного сознания, вместе с принципиальным отказом от субъективно-психологического истолкования природы самого сознания позволили К. Марксу не только дать глубокий и оригинальный анализ объективных социальных механизмов формирования и функционирования последнего, но и гносеологию как таковую вывести из оков заведомо неразрешимой так называемой «психофизи(ологи)ческой проблемы», предложив трактовку сознательного, далеко выходящую за пределы новоевропейской философской традиции «гносеологических робинзонад». Поскольку закономерной и недеklarативной, теоретически строгой и верифицируемой может быть функциональная (каузальная) связь лишь между теми объектами, онтологический статус, методика обнаружения и идентификации которых принципиально однотипны, именно Марксова трактовка человеческого сознания как «общественного», как элемента *социальной*, а не просто субъективно-психической реальности, впервые дала возможность законосообразной и теоретически доказательной интерпретации функциональной его связи с «общественным бытием» как исторически обусловленной связи между материальными и идеальными компонентами общественно-производства.

Главным механизмом обособления общественного сознания от личного субъективно-психического опыта и превращения его в самостоятельно функционирующий элемент общественного бытия служил для К. Маркса процесс исторически нарастающего и все более углубляющегося общественного *разделения труда*<sup>12</sup>. Доведенный в буржуазную эпоху до своей кульминации, этот объективный, «естественно-исторический» процесс привел к тому, что даже

---

<sup>12</sup> При этом в «Немецкой идеологии» отмечается, что, в свою очередь, само это «разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда» (Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. – Т. 3. – С. 30), и что только в связи с ним на смену «стадному (инстинктивному) сознанию» человека приходит идеология (Там же).

в экономической области социальной жизни сформировалось серьезное расхождение между способами рациональной организации технологического и общественно-коммуникативного видов человеческой деятельности. Уже сама технологическая организация фабричного труда, вытеснившего собой остатки ремесленного и сельскохозяйственного производства прежних времен, предполагает отделение управленческой функции труда, связанной с организацией производственного процесса, от функции труда физического, создающего вещный продукт. Непосредственный изготовитель этого продукта, последовательно утратив, как это показывает К. Маркс в экскурсе по истории становления капиталистических форм кооперации труда<sup>13</sup>, собственность на средства производства и продукт своего труда, теряет вместе с тем и контроль над ходом приобретающего все более автоматизированный и обезличенно-рутинный характер производственного процесса вообще, становится «частичным работником». Сам же этот контроль, возложенный на плечи собственников средств производства (или уполномоченных лиц, обслуживающих их интересы), особенно деятельность по включению данного частного производства в общую экономическую систему общества, во многом утрачивает те рефлексивные особенности рациональной организации человеческих действий, которые, предполагая полную прозрачность этих действий для их субъекта и его способность совмещать собственные операции со столь же для него прозрачными, согласно той же рациональной схеме организованными действиями его партнеров по кооперации, сохраняют теперь свою силу лишь на манипулятивном уровне непосредственного изготовления вещного продукта.

Взятая в своем целом, система общественного производства и обмена теряет, как это показано в «Капитале», черты субъективно просматриваемой нейтральным наблюдателем каузальной цепочки единичных экономических актов и как бы отгораживается от своих агентов натуральной формой продукта их технологической деятельности. Связь между участниками производственного процесса, вся система их взаимных общественных отношений приобретает при этом анонимный, даже «отчужденный», характер, становясь возможной теперь лишь в системе *объективно* заданных (не субъ-

---

<sup>13</sup> См.: Маркс, К. Капитал. – Т. 1. – Гл. 12, 13 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 23. – С. 348–515.

ективно ложных!) «превращенных форм», или иллюзий, которые, замещая скрытую и недоступную непосредственному наблюдателю прямую взаимосвязь элементов социальной системы косвенным выражением, восполняя отсеченные от сознания ее участников звенья и опосредования этой системы новыми – уже *идеально*, символически преобразованными, а не эмпирически реальными – связями и отношениями, не просто ее регулируют, но даже обеспечивают саму возможность ее функционирования вообще<sup>14</sup>.

К. Маркс не ставил перед собой задачи систематического рассмотрения всех случаев такого иллюзорного, или «превращенного», воспроизведения реальных социальных отношений в общественном сознании, а посредством этого воспроизведения – и в самой социальной действительности, однако о некоторых, очевидно, самых ярких из них, довольно подробно писал в «Капитале». Наиболее обстоятельному анализу им была подвергнута устойчивая привычка буржуазного экономического сознания связывать «социальное достоинство» товара, то есть ту пропорцию, по которой он обменивается на другие товары, ту *цену*, которую он получает на рынке, не с затратами общественно необходимого для его (вос)производства рабочего времени, то есть не со «стоимостью» в строгом понимании смысла этой социальной категории, а лишь с потребительной стоимостью данного товара, с натуральными особенностями скрывающегося под своей товарной формой продукта человеческого труда или даже объекта самой природы. Раскрывая тайну «товарного фетишизма», К. Маркс устанавливает, что лишь «когда (меновые. – А. С.) пропорции достигают известной прочности, становятся привычными, тогда кажется, будто они обусловлены самой природой продукта труда»<sup>15</sup>. Автор подробно разъясняет нам, что вся «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»<sup>16</sup>, что именно «поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей»<sup>17</sup>. Отмечая иллюзорный

<sup>14</sup> Подробнее см.: Мамардашвили, М. К. Форма превращенная // Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1970. – Т. 5. – С. 386–387.

<sup>15</sup> Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 23. – С. 84.

<sup>16</sup> Там же. – С. 82.

<sup>17</sup> Там же.

характер подобных представлений, К. Маркс далек от того, чтобы считать их результатом чьей-либо субъективной ошибки; он трактует их как объективно обусловленную и «общественно необходимую видимость отношений» капиталистического производства, непосредственно побуждающую его агентов к функционированию<sup>18</sup>, и сколь бы превратными ни были представления, выводящие социальную (экономическую) значимость товара из его потребительной стоимости, именно благодаря им субъект хозяйственной деятельности не только идентифицирует себя в качестве собственника, товаровладельца, стремящегося к приумножению и эффективному использованию своего имущества, но и получает основания заботиться о техническом совершенствовании производственного процесса, о повышении качества выпускаемой продукции, а тем самым – возможность придавать ту специфическую (экономическую) форму всей системе капиталистических общественно-производственных отношений, без которой последняя просто перестала бы быть капиталистической, то есть самой собой.

Аналогичным образом – в качестве объективно обусловленной, функционально необходимой и обретшей реальное существование мнимости действительных производственных отношений капитала – трактуется К. Марксом, например, *прибыль* (вместе с такими ее обособившимися формами, как рента или банковский процент), которая выступает, конечно, превращенной формой прибавочной стоимости, маскирует подлинный источник стоимостного возрастания капитала (живой труд наемного работника), но при этом норма которой, гораздо легче в сравнении с нормой прибавочной стоимости поддаваясь количественному исчислению, служит надежным показателем хозяйственной эффективности предпринимательской деятельности капиталиста, а потому выступает в качестве незаменимого элемента самого процесса организации капиталистического производства<sup>19</sup>. Точно так же – в качестве превращенной формы стоимости рабочей силы наемного работника – выступает на капиталистическом предприятии получаемая им «*заработная плата*»: последняя, создавая иллюзию оплаченности всего рабочего времени, затраченного работником при производстве товара, скрывает подлинный механизм извлечения капиталистом прибавочной стоимости

---

<sup>18</sup> См. также: Мамардашвили, М. К. Указ. соч. – С. 386–387.

<sup>19</sup> См.: Маркс, К. Капитал. – Т. 3. – Гл. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 25. – Ч. 1. – С. 48–56.

(присвоение неоплаченной части рабочего времени трудящегося), маскирует эксплуататорский характер самих капиталистических производственных отношений, однако именно этой «маскировкой» примиряет с установившимся экономическим порядком рабочих, избавляет от угрызений совести их хозяев, в целом обеспечивает, таким образом, максимально бесконфликтное протекание всего капиталистического общественно-производственного процесса<sup>20</sup>.

Отметим также, что и на добуржуазных стадиях общественного развития создатель «исторического материализма» обнаруживал некоторые идеологизированные образования, удовлетворяющие признакам превращенных форм, такие, например, как устойчивая склонность подданных великих государств Древнего Востока к обожествлению власти своих владык, к рассмотрению последних в качестве символов «совокупного единства всего народа»<sup>21</sup> или как названная К. Марксом «ключом к восточному небу» верховная земельная собственность государства<sup>22</sup>, явно искажающая подлинный характер отношений общинного землепользования на Востоке, однако вкупе с упомянутой выше религиозно-политической традицией выступающая вполне закономерным, причинно объяснимым и функционально необходимым феноменом, особой организационной формой самой социальной действительности Древнего мира. Более того, в качестве объективно обусловленных и общественно необходимых мнимостей реального положения дел для основоположников марксизма выступают и некоторые «общие формы», в которых движется на протяжении всей эпохи разделения труда и классовых противоположностей «общественное сознание всех веков, несмотря на все разнообразие и все различия»<sup>23</sup>, особенно *религия* и даже вся *идеология* в целом. Последняя – в той мере, в какой она претендует на овладение «всеобщим», которое, впрочем, оставаясь предметом именно такого, исключительно идеологического (не материально-практического), абстрактно-теоретического

---

<sup>20</sup> См.: Маркс, К. Капитал. – Т. 1. – Отд. 6 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 23. – С. 545–575.

<sup>21</sup> См., например: Он же. Экономические рукописи 1857–1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 46. – Ч. 1. – С. 462–464.

<sup>22</sup> Он же. Письмо к Ф. Энгельсу от 2 июня 1853 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 28. – С. 215.

<sup>23</sup> Маркс, К., Энгельс, Ф. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 4. – С. 445–446.

«овладения», на самом деле оказывается не более чем «иллюзорной формой действительной общности»<sup>24</sup>.

Итак, следуя логике рассуждений К. Маркса, получаем, что именно под воздействием исторически все более углубляющегося процесса разделения общественного труда происходит усложнение всей системы социальных отношений, выпадение отдельных ее эмпирически не наблюдаемых звеньев из-под непосредственного контроля со стороны ее агентов и формируется объективная общественная потребность в восполнении этих выпавших звеньев искусственно создаваемыми (и в некоторых случаях – необходимо ложными, «превращенными») идеальными конструкциями (моделями), которые в совокупности своей образуют не что иное, как «идеологию», и которые, объективируясь, превращаясь в реально функционирующие элементы социальных отношений, все более обособляются таким образом от непосредственно-личного, субъективно-психического опыта самих людей, оказываются уже надындивидуальными, (все)общими и необходимыми формами для «проживания» ими (людьми) этих социальных отношений, для превращения последних в элементы самого «жизненного мира» человека<sup>25</sup>.

Именно благодаря процессу разделения труда сама деятельность по разработке идеологических форм общественного сознания превращается, согласно К. Марксу, в отрасль общественно-производственной практики – отрасль «духовного производства», а на социальную арену выходит новая историческая фигура – фигура профессионального «идеолога», то есть работника, главным делом (и источником существования) которого становится в классово разделенном обществе систематическая разработка и теоретическое оформление интересов и представлений (нередко иллюзорных) господствующего класса, навязывание их в качестве «подлинных» и «всеобщих» всему обществу. В результате его (идеолога) деятельности «мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями» всего общества<sup>26</sup>, а само

<sup>24</sup> Маркс, К., Энгельс, Ф. *Немецкая идеология* / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 3. – С. 33.

<sup>25</sup> См. также интересную разработку данного сюжета: Althusser, L. *Marx's New Science* // *Interpretation of Marx: collect.* – Oxford, 1988. – P. 65. Отметим, впрочем, что нам представляется не вполне обоснованной изложенная здесь трактовка идеологического «проживания» (включающего в себя, по свидетельству самого автора, и «восприятие», и «страдания», и «ностальгию») как вообще «бессознательного (неосознаваемого)».

<sup>26</sup> Маркс, К., Энгельс, Ф. *Немецкая идеология* / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 3. – С. 45.

его положение в обществе и престиж выполняемой им работы становятся весьма высокими: с того момента, как новый класс перестает представлять действительно всеобщий общественный интерес, а, становясь господствующим на практике, противопоставляет свой частный интерес интересам других общественных групп, этот господствующий класс, отмечает К. Маркс, уже не позволяет себе свысока и пренебрежительно смотреть на деятельность идеолога<sup>27</sup>. Данная деятельность признается им теперь в качестве необходимого элемента его собственного классового господства, а с учетом того, что идеолог, «агент духовного производства, выступает как своеобразный *посредник* между индивидами и отделившимися от них общественными силами и отношениями»<sup>28</sup>, что в «продуктах своей деятельности он как бы возвращает индивидам то, что они утратили в своей действительной жизни»<sup>29</sup>, его деятельность в глазах всего общества в целом оказывается предметом именно всеобщего интереса, более того, подвергаясь вторичной идеологизации, рассматривается уже в качестве наиболее возвышенного, наиболее достойного, наиболее творческого и свободного вида человеческой деятельности как таковой. Духовный труд непроизвольно начинает толковаться в качестве подлинно «всеобщего», «непосредственно общественного»<sup>30</sup>, и только так, «выдавая свой труд за всеобщий», идеолог получает право «претендовать на особое положение в обществе»<sup>31</sup>.

Помимо формирования потребностей в появлении объективных, непроизводных от мира субъективно-психических переживаний человека форм общественного сознания, помимо подготовки особого (идеологического) разряда профессиональных работников

---

<sup>27</sup> См.: Маркс, К., Энгельс, Ф. *Немецкая идеология* / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 3. – С. 45–47.

<sup>28</sup> Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности / отв. ред. В. И. Толстых. – М., 1981. – С. 187.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> В отечественной социально-философской литературе эта позиция впервые четко была сформулирована Б. Шенкманом (См.: Шенкман, Б. *Духовное производство и его своеобразие* // *Вопросы философии*. – 1966. – № 12. – С. 120). Критические комментарии к ней см., например: *Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности*. – С. 96–127; Перов, Ю. В. *Художественная жизнь общества как объект социологии искусства*. – Л., 1980. – С. 135–137.

<sup>31</sup> *Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности*. – С. 182. Ср.: Маркс, К., Энгельс, Ф. *Немецкая идеология* / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 3. – С. 45–49.



«духовного производства», эту социальную потребность с успехом удовлетворяющих, процесс общественного разделения труда еще и институализирует, организационно, материально-технически и экономически закрепляет свою идеологическую отрасль, обеспечивает ее средствами тиражирования, популяризации производимой в ее рамках духовной «продукции» и пропагандистской обработки непосредственного общественного мнения, то есть «оснащает» общественное сознание всеми теми необходимыми атрибутами, «механизмами и аппаратами», посредством которых оно, становясь реально функционирующим элементом самой социальной действительности<sup>32</sup>, способно оказывать на последнюю столь же реальное *причинное* воздействие: модифицируя, тормозя ход его исторического развития или, наоборот, резко этот ход ускоряя, становясь некоторыми (научными) своими формами уже в буржуазную эпоху «непосредственной производительной силой» общественного производства (свидетельством чему, по К. Марксу, служит «развитие основного капитала»<sup>33</sup>) и даже выступая основной плано-организационной предпосылкой будущего коммунистического общества. Общества, которое квалифицируется классиками в первую очередь именно как система «сознательно регулируемых» социальных отношений<sup>34</sup>.

Подводя итог, отметим, что ввиду того особого, функционально значимого положения, какое, согласно К. Марксу, занимает общественное сознание в структуре социальной реальности, последнюю можно рассматривать не только как объективную, целостную, закономерно развивающуюся и самовоспроизводящуюся, но и как реальность в своем воспроизводственном процессе *самоосознающуюся*, способную – по аналогии с жизненной реальностью человеческого организма – к своего рода самопознанию и только благодаря этой способности вообще становящуюся в самом деле особой реальностью. Отмеченное обстоятельство, полагаем, является еще одним свидетельством в пользу того идейного созвучия, которое обнаруживает социальная онтология К. Маркса с наби-

---

<sup>32</sup> См. также: Духовное производство: социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. – С. 19–38.

<sup>33</sup> Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 46. – Ч. 2. – С. 215.

<sup>34</sup> См., например: Он же. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 24. – С. 153, 354; Т. 25. – Ч. 1. – С. 101, 287; Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 20. – С. 295 и др. произведения.

равшим в XIX в. силу «органистическим» направлением европейской философской мысли («философией жизни»), несмотря на то, что сам ее основоположник едва ли мог отдавать себе об этом созвучии сколько-нибудь ясный отчет. Об идейной близости социальной философии К. Маркса к неклассической парадигме философского мышления свидетельствует тот факт, что, истолковав общественное сознание в качестве не внешнего образа социальной действительности, но образа, «встраивающегося» в механизм ее воспроизводства и могущего благодаря особенностям данного механизма оказаться в необходимо ложном («превращенном») отношении и к ней, и к самому себе, то есть неадекватно осознавать свою подлинную роль в процессе осуществления (воспроизводства) этой действительности, К. Маркс тем самым обнаружил неприятие основных когнитивно-гносеологических принципов прежней, классической, традиции в (социальной) философии, таких как принципы рефлексии и инвариантности извне наблюдающего и мир, и себя и потому всегда самому себе равного разума (разума, для которого именно в силу последнего обстоятельства не было разницы в том, как ему именоваться: «человеческим», «общественным» или «разумом вообще»). С учетом же того, что именно такое истолкование природы разумного (рационального) позволяло классической социальной философии Нового времени не только настаивать на принципиальной логической возможности непротиворечивого совмещения особых частных интересов заключающих свой «общественный договор» индивидов, но и, более того, давало возможность объяснять саму способность человека совершать свободные и осознанные действия в детерминированном, закономерно упорядоченном природном мире, тем самым объяснять способность особой – социальной – действительности к существованию вообще, понятно становится, почему К. Маркс, отказавшись, по существу, от классической («метафизической») модели рациональности, уже не в природном или божественном всемогуществе изначально предзаданного обществу Разума ищет источник объективной закономерной упорядоченности социальной реальности, а в иных, не «идеальных», но уже «материальных» (производительных) силах усматривает основание как этой упорядоченности, так и способности самого общественного сознания стать ее необходимым, функционально значимым элементом<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Подробнее см., например: Соколов, А. С. Указ. соч. – С. 82–146.