

А.Н. ОГНЕВ

ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ И «ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ»

Статья посвящена рассмотрению теоретических предпосылок и перспектив решения «основного вопроса философии». Проанализированы ключевые коллизии в истории философии, актуализирующие «основной вопрос философии» в соответствии с его марксистской интерпретацией, и показана необходимость его системного функционала. Основной акцент исследования сделан на импликациях диалектической концепции советского философа М.А. Лифшица, вскрыты различия в характерах её возможной рецепции. Рассмотрен принцип «distinguo» в качестве программного постулата онтогносеологии. Показана значимость терминальных понятий полноты, середины и предела для диалектического понимания действительности.

Ключевые слова: онтогносеология, бытие, мышление, «основной вопрос философии», материализм, идеализм, диалектика, полнота, истинная середина, предел

Огнев Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Самарский национальный исследовательский университет им. акад. С.П. Королева. E-mail: phil@ssau.ru

A.N. OGNEV

ONTOGNOSEOLOGY AND «THE FUNDAMENTAL QUESTION OF PHILOSOPHY»

The article deals with the problem of theoretical prerequisites and prospects of the «fundamental question of philosophy». The key collisions in the history of philosophy that actualize the “fundamental question of philosophy” in accordance with its Marxist interpretation have been analyzed, and the necessity of its systemic functional is shown. The main emphasis of the study is made on the implications of the dialectical concept of the Soviet philosopher MA. Lifshits, the differences in the characters of its possible reception are revealed. The principle of «distinguo» is considered as a program postulate of ontognoseology. The significance of terminal concepts of completeness, middle and limit for dialectical understanding of actuality is shown.

Keywords: ontognoseology, being, ideation, «fundamental question of philosophy», materialism, idealism, dialectics, completeness, true middle, limit

Alexander N. Ognev – Candidate of Philosophy, assistant professor at the Department of Philosophy, Samara National Research University n.a. acad. S.P. Korolev. E-mail: phil@ssau.ru

Потребность в системной интерпретации историко-философского процесса, позволяющей увидеть в нём имманентные закономерности, выражающие сущностное содержание разума, являет собой частный случай метафизической потребности как таковой, удовлетворение которой представляется проблемным в той мере, в какой к ней примысливается её история. Она образует «прибавочную ценность» (Mehrwert) мысли, за счёт которой рефлексия наделяет комплекс актуальных предметных значений ценностным смыслом, легализующим саму философию в интенциональных распорядках наличного жизненного мира. Это обстоятельство формирует фоновый контекст любой теоретической концепции, но не определяет специфику философской мысли в плане её проблемной динамики. Необходимость легализации мысли в определённой историко-философской фабуле имеет тот же самый характер, что

и мекфистофельская констатация предстоящей мыслителю встречи с возможными последствиями реализации собственных абстракций в неожиданном предметном качестве, ибо эти абстракции изначально трактовались не как реалии, а как операциональные фикции.

Сохранение «основного вопроса философии» (ОВФ) в мыслительном контексте придаёт любой теоретической концепции дополнительную идеологическую коннотацию и провоцирует на референциальные переадресовки, предметное существо которых представляется современному мыслителю архаичным. Отсюда проистекает стремление к депрагматизации, особенно характерное для концепций, явно или неявно тяготеющих к мировоззренческому нейтрализму. Но подобного рода проблемный эскапизм имеет вполне внятный генезис: в мире, в котором дефинитивный аспект собственности становится сомнительным, ОВФ

как концентрат прибавочной ценности мысли обрекает теорию на репутационные потери. Можно согласиться с утверждением Н.В. Седовой о том, что «исследовательское мышление вполне возможно также и в сфере постановки вопросов, в которой не достичь прогрессивной дедуктивной систематизации...» [13, с. 85]. Призыв к депрагматизации ОВФ, подаваемый под легендой деидеологизации философского разума, косвенным образом подтверждает сохранность прагматической санкции ОВФ. В этой ситуации ОВФ приобретает черты невротического образования, которому современные интеллектуалы выставляют исторический счёт за все травмы «несчастливого сознания», образующие комплексный интродукт их собственного тематического базиса. Неприятие признака идеологической цензуры основано на инфантильном страхе оказаться недостаточно современным. Оно само *ipso facto* обладает фобической подоплёкой, выдаваемой нежеланием встать на путь рефлексии, на котором обнаруживаются шаг за шагом все симптомы современной «нищеты философии»: избегает в теории того, что практически отсылает к ограниченному набору компетенций, существующему только в фазе интеллектуальной инерции, пребывая в которой, мысль демонстрирует не ожидаемую от неё производительность, а всегда и только свою производность, вторичность по отношению к уже изжитым ментальным контекстам. Яркий образец несчастного сознания, стремящегося депрагматизировать ОВФ, можно обнаружить в программном заявлении К. Свасьяна: «Мышление не может быть социальной конструкцией, потому что сама «социальная конструкция» есть уже продукт мышления» [12, с. 79].

В ментальной пантомиме эпигонов и ренегатов есть своя пародия на логику, смысл которой состоит в том, чтобы обосновать претензию на некую «духовную свободу», которой *in se* заурядпредставитель «несчастливого сознания» не обладает, что превращает все его концептуальные решения в просроченные мировоззренческие векселя, взыскание по которым, дескать, состоится в некой апокалиптической перспективе. ОВФ разрушает эту иллюзию отложенных судебных заседаний по иску об идейном банкротстве, но внушает другой предрассудок – представление об истине как о «результате судебного разбирательства», ставшее предметной темой для реалистической типизации в сатире М.Е. Салтыкова-Щедрина. При этом локусом нейтрализации иллю-

зий первого рода и реализма типизированного предрассудка становится декларация Е. Дюринга: «Природу не следует считать ни безошибочной, ни всемогущей. Вне нас она не является бытием совершенного другого рода, чем внутри нашего собственного существа и сознательного действия» [3, с. 159]. Будучи формально верной констатацией, тезис Е. Дюринга имеет значение только до тех пор, пока не дан ответ на гегелевский вопрос «Кто мыслит абстрактно?». После того, как этот ответ вскрывает дефицитарность субъекта *in praesentia*, открывается возможность для трактовки предложенного им локуса нейтрализации в духе формализующей инстанции, осуществляющей взаимное уподобление установок первого и второго рода друг в друга. Они легитимируются в качестве превращённых форм на уровне альтернативных формализмов, в равной мере, хоть и в противоположных интенциональных порядках, низводящих природу как таковую до уровня тривиальной абстракции, которая пригодна при любом объяснении, в практике правоприменения которого отрицается даже сама мысль о том, что создающий субъект должен предъявить основания, в силу которых он освобождён от необходимости считать саму природу темой, вызывающей к объяснению. Даже если ОВФ *per se* или по генезису своему лишён рационального смысла, он таки сохраняет свою значимость в качестве стража пороговых значений в разнонаправленных трансцендентальных подтасовках, и эту функцию ни эпигоны, ни ренегаты не в состоянии у него оспорить. Итак, нормативный потенциал ОВФ актуализируется *a fortiori* применительно к конструктам теоретического априоризма.

Сказанное никоим образом не следует принимать в качестве повода для идеализации критериальной значимости ОВФ и зачисления его форматива в разряд «вечных истин» (*aeternae veritates*), ибо в ОВФ мотивируют не его формальные реквизиты, а только функционал, воспроизводящий ситуацию востребованности прагматической санкции. Это кажется парадоксальным только тем мыслителям, которые внутренне уже согласились с идеализацией ОВФ, не испрашивая названного повода. Плодами этой капитуляции разума перед собственной операционалистской фикцией в равной мере можно считать как избыток идеалистического пафоса в материалистических доктринах, так и обоснование идеализма, включающее в свой базис тезис о материальном единстве мира, даже если сама «мате-

рия» при этом преподносится *bona fide* в ключе теологизирующего креационизма. Всё дело в непонимании формата строгой дизъюнкции, тематизирующей ОВФ в нормативном акте его проблематизации (*Problemstellung*). Эту строгую дизъюнкцию трактуют как апеллатив радикальной посюсторонности, тогда как содержательно она остаётся принадлежностью чисто гипотетического трансцензуса, которому навязан режим формализации, практикуемый *hic et nunc*. Гипотезе, истинность которой обнаруживается только в её содержательном развитии, навязывается режим формализации, рассчитанный исключительно на объёмные параметры того, что составляет *desideratum explicativum* её понятия. Из этого смешения «мысли мыслящей» как гипотезы о развивающемся содержании с операциональной константой понятийного объёма формализуемой дизъюнкции как «мысли мыслимой» (в терминологии актуализма Дж. Джентиле) и возникает эффект узнавания в функции того, чему определено быть её аргументом. Коль скоро функции вообще не подобает репрезентироваться в качестве собственного аргумента, ОВФ предстаёт как мифологема автореферентной полноты в духе ансельмовой редакции реализма и оказывается теоретически-ничтожным на уровне экзemplификаций, в частности, в кантовской притче о ста талерах, посредством которой позитивисты до сих пор бесчестят метафизику. Последнее, однако, есть только её репутация, но не она сама в своём интеллигибельном существе.

Вольф Х., величайший (по мнению И. Канта) из догматических метафизиков, вписывает ОВФ в системную диспозицию самого разума. Он усматривает в истории мысли два основных вида теоретических концепций – скептические (не рассчитанные на заранее известный результат) и догматические (экспонирующие истину в системе аксиоматических основоположений). Догматизм предполагает наличие системы как готового к употреблению во всех частных случаях учения, внутренняя логика которого формализуема *ordine geometrico* и включает в себе поле демонстративных решений. Вольфу Х. известны три подобных системы – дуализм, монизм и плюрализм, экспонирующие в дефинитивном значении субстанциалистский принцип. Принимая во внимание представление о *lex contradictionis* как о критерии аналитической истинности, Х. Вольф усматривает облигаторность ОВФ только для монистических систем в той мере, в какой

в них возникает потребность в категорической генерализации принципа детерминизма. Так происходит дифференциация материалистических и идеалистических доктрин. Понятно, что ОВФ иррелевантен для дуализма, где между *res cogitas* и *res extensa* не может быть взаимодействия *per definitionem*, но факультативно ситуативен для плюралистической системы *harmoniae praestabilitae*, в которой постулируется различие монад по степени бодрствования, разрешимое в антитезу «царства природы» и «царства благодати», которая получит рецидив в кантовском гносеологическом дуализме. При всей неполноте вольфианского подхода, при котором в историю разума не включаются полемический и критический способы удовлетворения метафизической потребности, при полном игнорировании систем каузалистской метафизики (как альтернативы субстанциализму), Х. Вольф показал логическую неизбежность и проблемную релевантность ОВФ, где монизм выступает не как казус или частная проблемная коллизия, а как система, генерализирующая аксиоматические положения и генерирующая связь между частными истинами, которую можно мыслить аналитически-непротиворечивой. Следовательно, ОВФ обладает релевантностью там, где философия мыслится как *scientia generalis*. ОВФ лишён смысла в ситуациях, моделирующих прецеденты, предусмотренные теорией двойственной истины. ОВФ низводится до частной проблемы в субстанциальном плюрализме, где он задаётся как релятивистский эффект или компаративистский эксцесс рефлексии.

В XIX веке происходит целая серия понятийных аберраций, вызванных субъективной потребностью в придании объективного статуса идеологеме Прогресс, составляющей средоточие позитивистской утопии бескризисного развития. Коль скоро Прогресс мыслится по стандарту векторной величины, его модель не предполагает ни дуалистического, ни плюралистического системного формата, вследствие чего монистический характер системы представляется чем-то само собой разумеющимся. Метафизическая интродукция Х. Вольфа выносится за скобки вместе с развитием догматических и скептических концепций, а релевантный для монизма ОВФ переносится на философию как таковую, будучи прецедентом классической логической ошибки *pars pro toto*. Одновременно с этим происходит обесценивание субстанциалистских объяснительных моделей, вытесняемых каузалистскими. При этом предполага-

лось, что субстанциализм представляет собой частный случай автореферентности каузализма, экспонирующий абстракцию по модели «causa sui». Уже шопенгауэровская критика кантовской трансцендентальной аналитики приводит к выводу о том, что трансцендентальная система категорий (будучи взятой по своему буквальному смыслу) представляет собой комплекс мыслительных фикций, лишённых функциональной значимости, коль скоро действительный смысл предложенных рубрикаций таблицы исчерпывается детерминизмом каузалистского типа, ибо вне действующей причины (замещающей собой причинность как таковую) никакой действительности нет. Когда философия перестаёт быть учением о «возможных мирах» и рассматривает необходимость только как нормативный аспект долженствования, руководствуясь критической презумпцией, каузализм становится единственным допустимым способом интерпретации сущего. Существовавшие до сих пор классические системы признаются только в том случае, если они генерируют удачное (с точки зрения обоснования утопии бескризисного развития) функциональное объяснение. В такой ситуации системный монизм может быть либо спиритуалистическим, либо материалистическим, ибо причинная детерминация может быть только однонаправленной. Этот подход мысли легализует ОВФ исключительно в режиме строгой дизъюнкции. В таком состоянии застают постановку ОВФ классики марксизма.

Исходя из революционно-мессианского прочтения тезиса о примате практического разума, К. Маркс и Ф. Энгельс перелицовывают метафизическую постановку ОВФ (отбрасывая весь контекст его форматива) в диалектическую критериальную проекцию, наделяя его в этом качестве прагматической санкцией, о чём свидетельствует роковой для истории воплощения этой доктрины XI тезис Маркса о Фейербахе. Для основоположников различия между категориальными оппозициями идеального и реального и материального и духовного не представляются существенными, в силу чего они почитают эти дистинкции пустой схоластикой. Проблема же в том, что оппозиция идеального и реального релевантна для предметного познания по закону достаточного основания, предполагающего дифференциацию его прецедентов, тогда как оппозиция материи и духа имеет метафизический смысл, которому попросту нет места там, где сохраняет свою значимость Satz

des Grundes, и который рассчитан на эмпирическое применение. Из двух разнородных оппозиций классики марксизма создают одну – так возникают «материализм» и «идеализм». Материя как трансцендентальная предикация бытия могла характеризоваться по дистинкциям *principii rationis* только идеальным единством, но в марксизме ей приписывается статус интеграла реальности. Идеи в качестве эйдетик множественны в смысле *species*, но их различия исчезают в абстракции Идеала. На новоявленные концептуальные конструкты проецируется *principium rationis fiendi* – форма причинности, применимая только там, где даны конечные предметные образования, к числу которых «материальное» и «идеальное» *per definitionem* принадлежать не могут, поскольку они позиционируются как тотальности, и из них мнимая отражает и воспроизводит истинную. Марксистская легенда о «материализме» и «идеализме» завершается воспроизведением тетрактидного форматива закона достаточного основания, когда в ОВФ вносится гносеологическая оппозиция субъекта и объекта. Но если в гегельянстве она разрешалась спиритуалистически в Абсолюте, то в марксизме она обладает только нормативно-квалифицирующим значением, расходящимся с реальным генезисом учений прошлого: невозможно объединять под вывеской «объективного идеализма» платонизм, в котором множество идей вечно и неизменно, и гегельянство, где одна Идея развивается в самостилизации под реализм онтологического аргумента; совершенно немислимо говорить о «субъективном идеализме», который должен быть в равной мере присущ фидеизму Беркли, агностику Юму и критицизму Канта и Фихте. Но дело в том, что К. Маркс и Ф. Энгельс почитали всё это «предысторией» человечества, которая в идеологическом плане должна быть преодолена новым, радикально-посюсторонним праксисом. В марксизме ответ на ОВФ предшествует самой постановке проблемы, которая значима в той мере, в какой мировоззренческие альтернативы диамата подтверждают свой классовый смысл в фабулах истмата. Критика логических несообразностей, возникающих при марксистской артикуляции ОВФ, может быть сколь угодно детализированной, но она деактуализируется сразу в двух отношениях: во-первых, она ведётся с позиций обязательности и формальной логики, которая сама может иметь, с точки зрения марксистов, только ограниченное значение в пределах, отведённых ей диалектикой, а во-вторых, эта критика не может сделать

бывшее небывшим. Если только та история философии, в которой ОВФ сформулирован именно таким образом, став существенным моментом в реальной типологии возможностей того самого разума, которого заявляет о себе *post festum* как судья собственного генезиса. До марксистов это понимал Л. Бюхнер: «Сами законы природы и создали дух, и в нём действуют те же силы, которые управляют миром и природой» [1, с. 74]. Замечательно, что той же логике следуют и мировоззренческие оппоненты марксизма, например, неокантианец и критик материализма Ф.А. Ланге, создавший «историю материализма» из дискретных концептуальных реминисценций, модернизированных по позитивистской фабле ради создания материалистического сюжета в истории мысли, которая *per se* низводится до эпифеноменального формального единства: «это есть формальное единство, которое легко совместимо со сложностью вещества, в котором оно осуществляется» [5, с. 602]. Придавая материализму признаки континуальной идентичности, Ф.А. Ланге увековечивает своего мировоззренческого оппонента, формализуя его как контитуэнт мышления вообще. Что же может после этого помешать И. Диггену сделать вывод о том, «что старое и новое познание, которое я пытаюсь выдавать за классифицирующую способность – существуют лишь в связи с общим бытием» [2, с. 152], сводя явочным порядком последнее к мере реального обобществления в исторической практике? ОВФ в качестве аквизита философии отнимает у неё мифическую духовную свободу быть кодификацией метафизических иллюзий, давая взамен статус детерминатива практики реального обобществления мысли в её радикальной посюсторонности. Возражая против ОВФ, мысль не снимает налагаемых прагматических санкций, как это подчёркивает Ж. Политцер: «Действуя таким образом, она не выходит за пределы идеализма» [11, с. 99], она, в конечном итоге, отрицает себя как мысль, отвергая собственный реальный генезис.

Существуют, таким образом, реальные показания к тому, чтобы материалистическое решение ОВФ выступало с идеалистической репутацией, воспроизводя демонстративную модель классического софизма «критского лжеца». В начале XX века в России авторы программного сборника «Очерки реалистического мировоззрения», задуманного в качестве манифеста материалистического монизма, ориентированного на проблемный комплекс «философии жизни», утверждали, что верность познания самому себе со-

ставляет пафос самой реальности, который порождает своеобразный идеализм познания. Исходя из этой декларации, А.В. Луначарский учил: «Мы можем считать организм тем более совершенным или жизненным, чем более велика его способность самосохранения» [10, с. 114]. Среди соавторов А.В. Луначарского, разделявших это упрощённое представление об эволюционистской детерминации сознания, были как теоретики русского махизма, так и предтечи вульгарно-социологического прочтения ОВФ. Именно на этой идейной основе, восходящей не столько к марксизму, сколько к Э. Геккелю, Е. Дюрингу и Э. Маху, сложится учение о «классовой психоидеологии», посредством которого будет осуществляться репрессивная догматизация марксизма в период сталинизма. Соединение санкции ОВФ с «прогрессизмом» и обращённым страхом Термидора превратили идеалистическое отражение материалистической программы в доктрину о классовом характере истины, сводившую на нет само понятие об объективности в познании. Обратной стороной этого процесса стала редукция субъекта к функционалу классового репрезентанта.

Критика «теории классовой идеологии» и всех её последующих модификаций состоялась в философии М.А. Лифшица – выдающегося критика и эстетика. Ядро в его концепции составляет онтогносеология как дистинктивная теория тождеств, выражающих условное единство бытия и мышления. Опираясь на форматив ленинской теории отражения, М.А. Лифшиц подчёркивал: «Отражается в человеческом сознании то, что отражаемо, имеет свойство отражаемости» [8, с. 11]. В этом заключается детерминируемость сознания его собственной природой, опознаваемой в качестве реального предметного образования вне пределов сознания. Умственная жизнь как таковая обнаруживается в реальных признаках независимости мышления от конечного субъекта, выступающего в качестве своего носителя. Сознание осуществляется на правах реализации всеобщего в человеке, задавая пороговое значение норм, в соответствии с которыми следует говорить не о платонической реальности всеобщего, а об универсализме реальности, которая сказывается вопреки попыткам идеологического сознания ограничить истину фактографией её предметного генезиса. Лифшиц М.А. усматривает терминальные регулятивы классики как нормы условного единства бытия и мышления в понятиях полноты (*summum*), гегелевской истинной середины (*medium; die*

wahre Mitte) и предела (ultimum). С онтогносеологической точки зрения ОВФ предстаёт в качестве симптоматической декларации содержательности того условного единства, которое достигнуто бытием и мышлением. Специфика идеологических фальсификаций ОВФ состоит, согласно М.А. Лифшицу, в том, что в них отсутствует подлинное опосредствование мысли и жизни (Vermittlung) в развивающемся содержании. Формализация ОВФ приводит к дуализму рассудочного мышления, помещающего форму самого тождества в ряд догматических предпосылок, предшествующих действительности, вследствие чего, согласно М.А. Лифшицу, оказывается, что «при экстремальном тождестве мир ниже себя...» [7, с. 98]. Эта позиция М.А. Лифшица была близка Э.В. Ильенкову, который, однако, выражал её несколько иначе: «Всеобщее отнюдь не то многократно повторённое в каждом отдельно взятом единичном предмете сходство, которое представляется в виде общего признака и фиксируется знаком. Оно прежде всего закономерная связь двух (или более) особенных индивидов, которая прекращает их в моменты одного и того же конкретного, реального, а отнюдь не только номинального единства» [4, с. 273].

Онтогносеология М.А. Лифшица могла возникнуть в русле марксистской постановки ОВФ, но не могла быть в ней завершена, хотя к этому субъективно стремился сам её автор. Он неоднократно подчёркивал необходимость материалистического ответа на ОВФ, понимая, что объективировать последний в качестве практической установки в условиях идеологизации марксизма не представляется возможным. Поэтому М.А. Лифшиц видел в критике художественного отражения реальности лучшую подготовительную школу (Vorschule) материализма, поскольку реальная критика идеализма не просто вскрывает его теоретический генезис как ошибки, но показывает его фатальность как типологический признак постановки действительности ниже определений её субстратного начала. Лифшиц М.А. писал: «Идеализм есть отрицание идеальных возможностей материи, превращение её в бытие, не достигающее порога истинной реальности, поскольку оно смешано с небытием, понимание материи как сферы по преимуществу конечного, состоящего из очень большого числа разрозненных пространственных частей, лишённых целого» [6, с. 269]. И в этом понимании М.А. Лифшиц идёт дальше Э.В. Ильенкова, признавая, что представление об идеально-

сти как о социализированном продукте общего пользования свидетельствует об абстрактно-метафизическом рецидиве в трактовке Э.В. Ильенкова «репрезентаций» обобществления. С онтогносеологической точки зрения последний в известном смысле неизбежен, коль скоро формулировка ОВФ догматическим марксизмом не позволяет развести «идеальное» как принадлежность порядка идей (species) объективируемой действительности и «идеальное» как нормативные признаки Идеала, делающие подлинное развитие субъекта как его носителя сущностным сюжетом действительности. Вот почему девизом онтогносеологии М.А. Лифшица стало слово «distinguo», ибо вне различий нет никакого постижения сущности. Следует согласиться с А.Ю. Нестеровым, когда он утверждает с позиций семиотического подхода: «Определить нечто как имеющее сущность – значит найти качественные границы этого нечто, увидеть его по отношению к нему самому» [9, с. 235]. Пока в формулировке ОВФ нет дистинкций, выражающих семиотически-релевантную двойственность в самом понятии «идеального», материалистический ответ на него может состояться только в идеологическом ключе. Но это обстоятельство не следует считать аргументом против онтогносеологии – напротив, его следует обратить в фактор её развития вне контекстуальных тенденций, в которых марксизм деградирует в преодолённую точку зрения (ein überwundener Standpunkt), поскольку его редуцируют (игнорируя имманентную двойственность понятия «идеального») к догме локальной детерминированности (Standertgebundenheit).

Рассмотрение ОВФ в контексте онтогносеологической концепции М.А. Лифшица позволяет сделать следующие выводы:

Ретроспективное нормативистское применение функционала ОВФ к истории философии приводит к эффекту ложных каузальных атрибуций и фальсифицирует его фронтально как абстракцию, страдающую дефицитарностью реального генезиса, компенсируемую неразличимостью репрезентаций идей и Идеала в действенных ценностных обобщениях, совершаемых субъектом.

ОВФ имеет видимость своего генезиса в позитивистской утопии бескризисного прогресса, которой противоречит его критическая функция, без которой его критериальный узус вульгаризируется.

Будучи продуктом монистических систем, ОВФ требует монотематизма, который недостижим в условиях как полемических редупликаций «несчастливого со-

знания», так и в условиях партикулярного плюрализма.

ОВФ не предполагает сходимости для метафизики, постулирующей релевантность эффекта дисциплинарных различий. Смысл ответа на ОВФ в космологии, психологии и теологии интранзитивен. В диалектической перспективе конверсия этих выводов обладает видимостью правдоподобия, которая в идеалистическом смысле вносит двусмысленность в постулат общезначимости (*Allgemeingültigkeit*), приводя к смешению без опосредствования (*Vermittlung*) объективаций идей метафизических дисциплин и идеала нормального субъекта диалектического мышления.

Различие между естественной, системной и спекулятивной онтогносеологией может быть специфицировано в марксистском контексте постановки ОВФ, но не может быть реализовано на уровне дистинкций, поскольку мера его исторической конкретности дана в режиме дезактуализации.

Сказанное позволяет понять внутреннюю необходимость ОВФ как стимула для развития онтогносеологической концепции, выводящего последнюю за пределы догматического истолкования её исходного контекстуального прецедента и к новым рубежам теоретического развития.

Список литературы

1. Бюхнер Л. Сила и матери: Очерк естественного миропорядка вместе с основанной на нём моралью, или учением о нравственности. – М.: Либроком, 2010. – 304 с.

2. Дицген И. Завоевания (аквизит) философии и письма в логике. Специально демократически-пролетарская логика. – СПб.: Товарищество И.Н. Кушнерев и Компания, 1906. – 212 с.

3. Дюринг Е. Ценность жизни. – М.-Минск: АСТ-Харвест, 2000. – 336 с.

4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерк истории и теории. – М.: ЛКИ, 2010. – 328 с.

5. Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящее время: История материализма после Канта. – М.: Либроком, 2010. – 432 с.

6. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 308 с.

7. Лифшиц М.А. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира «истинная середина». – М.: Искусство XXI век, 2004. – 512 с.

8. Лифшиц М.А. *Varia*. – М.: ООО Грюндриссе, 2010. – 172 с.

9. Нестеров А.Ю. Вопрос о сущности техники в рамках семиотического подхода // Вестник Самарского государственного аэрокосмического университета. – 2015. – Т. 4, № 1. – С. 235-236.

10. Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. – СПб.: Издания С. Доровитского и А. Чарушникова, 1904. – 676 с.

11. Политцер Ж. Избранные философские и психологические труды. – М.: Прогресс, 1980. – 376 с.

12. Свасьян К. Очерк философии в самоизложении. – М.: ИОН, 2015. – 240 с.

13. Седова Н.В. Догматическое и исследовательское мышление в концепции топической риторики Т. Фивега // Аспирантский вестник Поволжья. – Самара, 2016. – № 7-8. – С. 83-86.