

А.Н. ОГНЕВ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ

Статья посвящена рассмотрению теоретических предпосылок и перспектив решения проблемы единства бытия и мышления. Проанализированы ключевые коллизии в истории философии, актуализирующие «основной вопрос философии» в соответствии с его марксистской интерпретацией и показана ограниченность догматического подхода к его решению. Основной акцент исследования сделан на импликациях онтогносеологической концепции советского философа М.А. Лифшица, вскрыты причины её теоретической незавершённости. Предложена программа современной интерпретации онтогносеологической гипотезы на естественном, системном и спекулятивном уровнях.

Ключевые слова: онтогносеология, бытие, мышление, сущность, субъект, объект, реальность, диалектика, истина, формализация

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

A.N. OGNEV

THEORETICAL PREREQUISITES AND PROSPECTS OF ONTOGNOSEOLOGY

The article deals with the problem of theoretical prerequisites and prospects of the problem of unity of being and ideation. Basic collisions of opinions concerning the «key problem of philosophy» in the history of the subject are analyzed according to its Marxian interpretation. Inferiority of dogmatic approach to its solution is shown in the article. The paper also focuses on the implication of gnoseological concept of the Soviet Marxian philosopher M.A. Lifshitz and its theoretical incompleteness. The program of modern interpretation of ontognoseological hypothesis on natural, systemic and comprehensive levels is suggested.

Keywords: ontognoseology, being, ideation, essence, subject, object, reality, dialectics, truth, formalization

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

Проблема соотношения бытия и мышления, получившая в марксизме системную легитимацию в качестве «основного вопроса философии», составляет сущностное средоточие всякой теории, претендующей на придание своим основаниям универсального статуса. Какими бы ни были частные интересы теории, область её компетенций будет детерминирована взаимно-однозначными соответствиями онтологических предпосылок и гносеологических интенций, гарантирующих разрешимость её оснований на предметном, системном и умоэтом уровне. Всякая теория приговорена к дефинитивному базису собственной номотетики, а потому развитие её экспозитивного потенциала опционально ограничивается только катарсическими возможностями логоса, заключающего в себе формулу трансцендентального анамнезиса, по которой можно судить о морфологических признаках её интеллектуальной идентичности. В той

мере, в какой теория заключает в себе неформализуемый содержательный остаток, она проблемна и в онтогносеологическом смысле, а заключённый в составе теории содержательный казус предстаёт либо как *caput mortum* метафизики, либо как диалектический прецедент, имитирующий фатум своей воспроизводимости. Указанное различие может стать поводом для построения жёстких дизъюнктивных методологических дилемм, принимаемых *bona fide*, но принципиально неисполнимых в материале *lege artis*. Это означает *in praxi* несводимость радикальной философской рефлексии к «настройкам» исходных теоретических интуиций. Рефлексия возвращает действительности только её тон, но не витальную связность.

Классическая философская мысль ставила онтогносеологическую проблему в формате «основного вопроса философии» вполне преднамеренно, имея в виду вопрос о мере свободы некой «окончательной теории» от факторов её пози-

тивного, мирского генезиса. Дисбаланс секулярных предпосылок и финалистских притязаний образовал фоновый эффект когнитивного диссонанса, который всякий раз объяснялся приводимыми *ad hoc* детерминативами, указывающими на привативность собственно предметного аспекта теории. Эта уловка была тематизирована и возведена в канон негативного мышления. Кризис классической философии означал симуляцию аристотелевского удивления в качестве протокольной дидактической процедуры, воспроизводящей инерционный момент в составе самой теории. Суть этой аберрации *post festum* верно передаёт рассуждение Дж. Сантаяны: «Согласно тем философам, которые ищут основания для универсума в своём собственном разуме, субстанция является ничем иным, как мёртвой и фактической вещью – призраком, или абстрагированной тенью множества ощущений, непостижимым образом соединённых и объективированных. Эти философы в своей напряжённой интроспекции пытаются схватить живую мысль, и чем ближе они к этому подходят, тем более неустойчивой и несубстанциональной находят её» [11, с. 253]. Указание на итроспективный момент при этом в высшей степени симптоматично, но не резюлютивно: оно указывает на инерционный эффект теории, но не даёт указаний на признаки его разрешимости в основание. В сущности, всякая теория, имеющая классическую репутацию, оказывается обречённой на декаданс в интересах своего содержания, каким бы ни был прогресс её операционально-востребованных формализаций. Логичным было бы предположить, что любой прецедент философского эссенциализма несёт в себе реалистическую вовлечённость в типологические черты действительности, эйдетика которой может быть выявлена лишь в финалистском ключе, что, однако, противоречит догматически-трактуемому принципу детерминизма. Логичность этого предположения не делает его истинным *sui stricto et proprio*, но может быть указанием на признаки модельной ситуации, в которой онтогносеологическая проблема приобретает критическое значение для теории *in corpore*.

Не всякая мысль совместима с жизнью: есть мысли, проживаемые с действительностью, а есть мысли, изживающие её или же изживаемые ею. Философия, будучи рациональной формой присвоения предметности, утрачивает предметность в акте исполнения своей мировоззренческой функции, коль скоро в ней самой за-

ключена некая витальная аттрактивность, требующая себе исключительного права на воплощение в качестве содержания с привилегированной эйдетикой сущности. Посткритический иррационализм превратил этот мотив в самостоятельную коллизию, что позволяет распознать в нём комплекс превращённых формализмов бытия и мышления, указывающих на дотеоретическое бытование самой теории в качестве доктринальной архаики, сакральной именно в силу того, что в ней недостижимо никакое предметное опосредствование, трактуемое диалектически как *Vermittlung* в ортодоксальном гегелевском смысле. Философия, введённая в режим сакрализации факторов собственного генезиса, вырождается в дидактический приём, утрачивая по факту исполнения титульной мировоззренческой функции подобающее ей проблемное содержание, без которого она становится внутренне обесцененной. И если верно, что философия возводит субъективность в ранг самосознания, жизненная целостность которого объективируема, то возникает проблемный ракурс, на который с полным на то правом указал М.М. Рубинштейн: «Подчёркивая я как живую полноту, мы этим не устраним вопроса о центре тяжести этого я» [10, с. 316]. Это значит, что инерция мышления хоть и отражает прозаическую сторону типологии жизненной реальности, всё же остаётся реакцией мысли на то, что сущностно с самой этой мыслью несродно. Поэтому несоизмеримость жизни и мысли, бытия и мышления подлежит идеации в режиме должествования, а не наличествует как предметная конфигурация *ipso facto*.

Условное единство бытия и мышления, декларируемая теорией, не включает в себе реальности в её полноте, а только указывает на возможность опосредствования, действительность которого противостоит реальности в том её виде, в котором последняя идеализируется в аспекте своей сводимости к каким-либо номотетически-трактуемым прецедентам детерминизма. Гегель Г.В.Ф. учил: «Опосредствованное соотношение составляет сущность негативного движения, в котором это сознание направляется против своей единичности, но которое, как соотношение в себе, столь же положительно и придаёт это единство сознания для него самого» [1, с. 121]. Чтобы стать темой умозаключения, этого, пожалуй, достаточно, но для решения вопроса о содержании условного единства бытия и мышления, жизни и мысли необходимы формализмы, которые, с одной стороны, выража-

ли бы взаимно-однозначное соответствие между бытием и мышлением чисто морфологически, а с другой – интегрировались бы содержательно в некую эйдетику, которая была бы интуитивно-узнаваемой именно в негативности своего реального воплощения. Совершенно очевидно, что исполнить оба этих пожелания одновременно и на системном уровне, как того требует классическая философия, для человеческого ума не представляется возможным. Из сказанного никаким образом не вытекает упрёк в утопизме, адресуемый гегельянству как тенденции, обладающей отмеренным ей сроком исторической годности. Речь идёт о другом: следует признать утопическим всякое умозаключение, ставящее содержание условного единства бытия и мышления в зависимость от формальных реквизитов опосредствования, имеющего скрытую финалистскую подоплёку со всеми вытекающими из этого факта идеалистическими реминисценциями, поскольку ключевым признаком фамильного сродства последних есть фабульный конструкт тождества, навязывающий мысли и жизни заведомо сценарную абстрактную идентичность. Из того обстоятельства, что утопии случаются в режиме исторического бытования или мыслятся как *entia rationis*, вовсе не следует вывод формализации содержательного единства бытия и мышления лишь постольку, поскольку оно утопично. Гегелевская мысль о «негативности движения» зиждется на эссенциалистской теоретической презумпции, которая имеет неустраняемое жизненное основание в самой реальности как таковой, и только косвенным образом воспроизводится в идеях, между которыми реальность устанавливает отношение принципиальной координатации, распознаваемое в эффекте необходимой связи, которая мыслительно замещает саму реальность.

Марксизм исходил из допущения, что можно принять иллюзию разрешённого перехода от утопии к науке, если устранить идеалистические реминисценции иллюзии, обосновав их материалистически, забывая при этом, что материалистически обоснованная иллюзия в сущностном плане иллюзией быть не перестаёт, ибо она только возводит *eo ipso* сам принцип материального единства мира в ранг идеологического постулата, изымая всю сумму его следствий из порядка существования. Марксистский эссенциализм, однако, лишь в пределе своём отождествив с догмой экономического детерминизма, сам же этот предел декларируется как фокус кризиса современного мира, а не как

догма. Чтобы критическое самосознание состоялось, ему мало обладать реальным генезисом на конечном наборе фактических предпосылок, ему подлежит обрести себя в диалектическом качестве, позволяющем конкретизировать всю сумму сущности реквизитов содержания в форматив реальности *sui generis*, практикуемый в виде действительного снятия финалистской иллюзии. Вместо этого марксизм санкционировал снятие самой действительности *in concreto*, что никоим образом не отменяло в ней ни её имманентной телеологии, ни её морфологических характеристик в их реальном воплощении. Вот почему марксистская постановка «основного вопроса философии» в первом приближении выглядит примитивной классификационной уловкой, отсылающей к архаике давно отброшенных метафизических систем. Онтогносеологическая проблема предстаёт в качестве идеологического рефлекса, стимул к которому представляется чем-то изжитым, но отражающим при этом действительность *modo ponendo*. С этого момента марксизм стал заложником собственной тени, отбрасываемой им на любые проявления полемического противостоящего ему идеологического сознания. *In summa*: 1) марксизм возвестил единство онтологии, логики и теории познания, несовместимое с духом философского критицизма в качестве рецидива догматической метафизики; 2) свёл онтогносеологическую проблему к аспекту причинной детерминации в том её смысле, в каком она имеет место при рассмотрении единичных вещей; 3) генерализировал «основной вопрос философии» в отрыве от формата монистических систем, что составляло, согласно анализу Х. Вольфа, *conditio sine qua non* его актуализации. Все эти злоупотребления, однако, следует считать аргументами против марксистского способа прочтения проблемы, но не против неё самой, ибо она сохраняет свою актуальность, пока антагонизмы переживаются и пока они мыслятся. Воистину, прав оказывается Т. Манн, когда утверждает: «Рассуждения о противоположности какому-то предмету – ещё один способ рассуждать о самом предмете, и даже способ, отлично служащий предметному пониманию сути» [8, с. 344]. Классические ошибки сделали марксизм классикой.

С точки зрения истории мысли онтогносеологическая проблема смогла приобрести теоретическую релевантность лишь после того, как марксизм на практике воплотил свою программу вкупе с превратным способом позиционирования

ния онтогносеологической проблемы в режиме мировоззренческой актуализации «основного вопроса философии». Начиная с этого момента проблемная рефлексия по этому поводу приобретает жизненность, становясь аспектом, выявляющим противоречия общественного бытия в коррелятивных идеологических фальсификатах общественного сознания, к числу которых принадлежала и вульгарная социология. Введение понятия «психоидеологии» адептами этого направления было в отдельных своих частностях и прикладных моментах допустимым методологическим приёмом, не лишённым эвристической значимости, но истинное значение «психоидеологической гипотезы» состояло в том, что она стала предлогом и поводом для онтогносеологического поворота в марксизме, совершённого М.А. Лифшицем. Психоидеологическому релятивизму вульгарно-социологической интерпретации марксизма М.А. Лифшиц противопоставил классическую редакцию теории отражения: «Истина реального мира вокруг нас находит себе отражение в бесконечном многообразии явлений человеческого духа, она раскрывается в его противоречиях, растёт в сознании людей при определённых условиях места и времени, а потому не лишена отпечатка стихийности всякого материального процесса. Но каковы бы ни были случайные черты слепого движения в самом сознании людей, двум разумам не бывать, а одного не миновать» [5, с. 45]. С позиций классического универсализма М.А. Лифшица отвергается, тем самым, не факт наличия классовых психоидеологий в качестве надстроечных образований порядка существования, выдающих целый спектр рефлексов на уровне экзистенциальной казуистики, а редукционистское сведение истины к частно-продуктивному фабрику экзистенциалов классовой психоидеологии. Критика психоидеологического доктринёрства позволила философу сформулировать онтогносеологическую проблему, используя марксистские формализмы как идиомы, принадлежащие марксизму – универсальному языку идеологического господства, вытекающего пусть из превратных, но в практическом плане вполне реальных оснований. Онтогносеология должна была стать кодексом типологических признаков этой реальности, заключающей в себе противоречия, выражающие универсально-сверхличный итог реализма как перспективы саморазвивающегося сознания в модусе его обобщест-

вления, демонстрирующего жизненность самой теории *in genere*.

Коль скоро реален сам открытый всемирно исторический процесс, то и его идеальное отражение обладает истинностью в той мере, в какой его истина представлена в нём в своём критическом, развивающемся проявлении. В сущности, марксизм в понимании М.А. Лифшица заключает в себе парадоксальную атеистическую теодицею, насколько негативное мышление практикуется в реальности сообразно лимитам его критической функции. Об этом свидетельствует следующее рассуждение философа о смысле мира: «Смысл только не внешний, а внутренних, и он существует. Существование его в том, что всё отдельное имеет всеобщее содержание, то есть не является в познании прибавлением безусловно нового, синтезом без априори, а известным сведением, возвращением к первооснове, и чем больше нового, тем яснее этот всеобщий смысл. Логически – первое не совпадает с первым по времени, то есть смысл явлений впереди их. Это другая сторона «смысла», который заключается и в возвращении к первооснове, и в том, что эта основа впереди, в том, «ради чего». Она в целом, всеобщем» [6, с. 427]. Следуя этой концептуальной установке, М.А. Лифшиц отказывает разуму в разумности, если последний не включает в себя свою иррациональную противоположность. Условие онтологической реализации истины, её превращения в гегелевскую «всеобщую действительность», согласно М.А. Лифшицу, таково: «Истина есть, но лишь поскольку она включает неистину и исключает абстрактную истину» [6, с. 467]. Эту афористическую формулу мыслитель противопоставляет ницшеанскому парадоксу лжеца. Именно такой полемической заострённостью М.А. Лифшиц излагает своё философское *credo*: онтогносеология есть последовательный философский реализм, усматривающий в эйдетике превращённые формы, которые познающий разум возвращает к классической форме, подобающей их бытию, которого они в своей конечности не имеют, а всего лишь отражают по факту становления в идеалистических условностях. Онтогносеология М.А. Лифшица есть критика меры реальности обобществлённой Истины, порождающей свой субъект.

Онтогносеологический поворот, совершённый М.А. Лифшицем, нельзя считать частной проблемной коллизией одного только марксизма, поскольку проблема соотношения бытия и мышления пребывает, пусть и в превращённой фор-

ме, в вырожденном дискурсе современного «деидеологизированного» интеллектуализма. Важно понять, что наличие противоречивого метода тематизации онтологических и гносеологических формализмов, имеющего значение для частнонаучных программ, не решает проблемы содержания, допускающего два альтернативных способа формализации. Будучи правильными с абстрактно-рассудочной точки зрения, онтологические концепции не дают квалифицированного критерия познавательной новизны, а гносеологические установки не обладают индексом эссенциальной разрешимости технических мнимостей мышления в прецедент онтологического суверенитета. Коля скоро между двумя названными порядками формализации отсутствует взаимно-однозначное соответствие, философия обречена либо иметь дело с бытием, мыслимость которого не обосновывается, либо практиковать мышление в фикциях, не имеющих онтологических эквиваленций. Онтогносеология ставит вопрос о содержании, допускающем оба абстрактных порядка формализации, но сохраняющем в своём составе относительно, а не абсолютно неформализуемый элемент, организующий действительность в её осмысленном проживании и мыслимости *in concreto*. Лифшиц М.А., будучи последовательным критиком формалистического доктринёрства, обращал внимание, прежде всего, на диалектическую, развивающуюся сущность содержания действительности, взятого *in concreto*: «Открывающееся здесь сходство истинного знания и несходства его с объектом, который должен предстать в своей собственной истине, есть тождество, предполагающее всю систему развития, *lege artis*, включая истинное и экстремальное тождество сходства и несходства» [7, с. 37]. Мыслитель напрямую подходит здесь к пониманию подобия как среднего термина, снимающего внеположность рассудочно-мыслимого «тождества» и «различия». В нём, в конечном итоге, может быть обретаема искомая гегелевская *die wahre Mitte* (истинная середина), образующая понятийное средоточие диалектического разума.

Значимость предложенного М.А. Лифшицем взгляда была признана, пусть и с догматическими оговорками, адептами ортодоксального марксизма. Так, например, в рассуждениях историка современной буржуазной философии В. Хайзе обнаруживается понимание того факта, что идеология не возникает из простой суммы частных мировоззренче-

ских установок представителей определённого класса: «Идеология означает как раз всеобщее в этих воззрениях...» [12, с. 217]. Именно эту точку зрения и отстаивал М.А. Лифшиц, полемизируя с вульгарно-социологической концепцией «классовых психоидеологий». Интуитивное понимание ограниченности абстрактно-формалистического подхода демонстрируют М. Леске, Г. Редлов и Г. Штилер, когда, рассматривая вопрос о различии эссенциальных и экзистенциальных противоречий в социалистическом обществе, они обращаются к анализу различий между частнонаучным и общеприкладным узусом принципа системности: «Два эти понятия соприкасаются, что естественно, поскольку одно понятие (в данном случае понятие «система» в системных науках) развивается из другого (из философского понятия системы) и в конечном итоге становится рядом с ним как иное понятие» [3, с. 137]. Эта констатация свидетельствует в пользу приемлемости онтогносеологической точки зрения для приверженцев догматического марксизма. Принимая во внимание также и факт продуктивного идейного взаимообмена между М.А. Лифшицем и Г. Лукачем, следует отметить влияние онтогносеологических рефлексий на воззрения неомарксистских теоретиков «новых левых», разрабатывавших концепцию диалектического праксиса. Так, например, влияние онтогносеологической точки зрения обнаруживается у Г. Дебора, когда он утверждает, что «критика, которая добывается до истины спектакля, выявляет его как видимую негатию жизни, как отрицание жизни, ставшее видным» [2, с. 25]. Учение этого французского мыслителя о сценарии возведения товара посредством идеологического спектакля в фазу тотальной репрезентации в условиях современного общества имеет вполне внятные онтогносеологические концептуальные импликации. Выступая в роли реципиента диалектической традиции немецкой классической философии внутри марксизма, М.А. Лифшиц наследует и продуктивный интерес своих предшественников к содержательному пониманию свободы, что ставит его в идейном плане выше левацких неомарксистских теоретиков социального утопизма. Обращаясь к классической дискуссионной теме о проблеме идеального в формулировке Э.В. Ильенкова, М.А. Лифшиц писал: «Мера реальности как выход из логического круга! Это так просто и вместе с тем достаточно сложно. Чтобы измерить сознание реальностью, нужно выйти из

её безусловной власти» [4, с. 93]. Развитие содержания единства бытия и мышления детерминировано мерой конкретности, в которой человек складывается как своеобразная инстанция идеации. Об этом особенно важно помнить в условиях состоявшегося семиотического поворота, когда возникает умственный соблазн разрешения действительности *toto genere* в схематику знаковых конфигураций. Эпистемологическая формализуемость, таким образом, не может предпрещать вопроса об онтологических основаниях, присущих содержанию действительности *in concreto*. Признание правомерности онтогносеологической точки зрения как необходимого рестриктива всякой методологии всё чаще звучит у ведущих современных исследователей фундаментальных и прикладных проблем развития научного знания. Так, например, А.Ю. Нестеров констатирует: «Знаковые системы, в которых осуществляет себя сознание человека, с позиции субстрата или материи их реализации выражаются не только в эпистемологической перспективе, но и в онтологической» [9, с. 188]. Следовательно, вопрос о характере условностей их реального обращения в содержательную предпосылку приобретает особую значимость и остроту.

Исходя из принципа диалектической необратимости акта теоретического обобщения, следует признать контрпродуктивными попытки модернизировать явочным порядком онтогносеологическую концепцию М.А. Лифшица в том её виде, который вытекает из конкретно-исторической специфики марксистского предпосылочного формата со всей исходящей из него мировоззренческой идеоматикой и их коннотациями применительно к частнонаучному знанию. Никакая встроенная и искусственно-вживлённая в современный контекст реконструкция онтогносеологии М.А. Лифшица невозможна. Коль скоро та социальная реальность, в которой возникла онтогносеологическая гипотеза, оказалась несостоятельной в качестве тотальности, следует признать утопической надежду на завершение онтогносеологии по догматическим рецептам в марксистском ключе. Эта мысль, однако, не предполагает апологии ревизионистских установаков. Дело в том, что сам М.А. Лифшиц, обладая исключительным критическим гением, понимал, что историческая форма тотальности в догматизированном формационном воплощении обречена на практическую фальсификацию собственных идейных основа-

ний *in corpore*. Поэтому он, подобно гениям немецкого романтизма, придал своей концепции фрагментарный вид. Онтогносеология в условиях мнимой тотальности могла состояться только как фрагмент, а любое сведение её в дидактическую схему означало бы признание существующей неправды общественных отношений, что превратило бы само общепризнанное философское понятие содержательного единства бытия и мышления в идеологическую фикцию, легитимирующую тотальную ложь. Сделав выбор в пользу фрагмента, М.А. Лифшиц спас проблемный нерв своей концепции от жаргонной академической профанации. Избегав растворения и дезактуализации в системе общих мест интеллигентского психоидеологического дискурса, онтогносеология М.А. Лифшица может состояться как подлинно философская наука о содержании, коль скоро истина фрагмента способна сколь угодно долго сохраняться в режиме ожидаемой реализации, как это предполагал некогда А. Грамши, разрабатывая концепцию практики диалектического выжидания. Остаётся только наметить пути возможного развития онтогносеологической гипотезы, обобщив её проблемный потенциал и сведя его в дисциплинарный философский *trivium*.

Философское учение о содержательном единстве бытия и мышления будет включать в себя следующие дисциплины: 1) естественную онтогносеологию, рассматривающую вещи, процессы и состояния *sub specie* различия их теоретико-познавательных характеристик на основе критериев вероятности, достоверности и транзитивности; 2) системную онтогносеологию, позиционирующую монистические, дуалистические и плюралистические системные принципы в режиме актуализации подобия как среднего термина между различием и тождеством; 3) спекулятивную онтогносеологию, приуроченную к генеративным модельным ситуациям чистых понятий полноты (*summum*), середины (*medium*) и предела (*ultimum*), взятых в модусе имманентного, трансцендентного и трансцендентального горизонтов формационного обобщения. При этом в естественной, системной и спекулятивной онтогносеологии значение тематического базиса должны сохранять различия между подлинным, замещённым и превращённым содержанием, эйдетика которых будет представлена их спецификациями на уровне отражения. *Trivium*, подвергнутый методологическому табулированию базовых онтогносеологических категорий,

может быть рассчитан как пропедевтический органон онтогносеологии, как философский *sensu stricto et proprio* науки о содержании. Интуитивность этой теоретической задачи не требует внешних по отношению к онтогносеологии мировоззренческих дополнений, что позволяет мыслить онтогносеологию наукой о содержании по канону диалектики как беспредпосылочного знания, что станет исполнением интеллектуальных заповедей классической философии *hic et nunc*, минуя те непродуктивные мыслительные пути, которые порождены нуждами превращённой практики в условиях сфальсифицированной тотальности.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – 445 с.
2. Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос-Радек, 2000. – 184 с.
3. Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о понятиях. – М.: Политиздат, 1987. – 287 с.
4. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 368 с.
5. Лифшиц М.А. Собрание сочинений в 3-х тт., Т. 1. – М.: Изобразительное искусство, 1984. – 432 с.
6. Лифшиц М.А. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл Мира. «Истинная середина». – М.: Искусство – XXI век, 2004. – 512 с.
7. Лифшиц М.А. *Varia*. – М.: ООО Грюндриссе, 2010. – 172 с.
8. Манн Т. Размышления аполитичного. – М.: АСТ, 2015. – 544 с.
9. Нестеров А.Ю. Фантастическое и эволюция // Вторые лемовские чтения: Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием памяти Станислава Лема. – Самара, 2013, 28-30 марта. – 179-197 с.
10. Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. – М.: Территория будущего, 2008. – Т. 1. – 576 с.
11. Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 392 с.
12. Хайзе В. В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии. – М.: Прогресс, 1968. – 672 с.