

ДИСКУССИИ

К.Х. Момджян

О СТРУКТУРЕ РЕФЛЕКТИВНОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ*

Момджян Карен Хачикович – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: karm48@mail.ru

Автор различает рефлексивную (эпистемную) и валюативную (софийную) традиции философствования. Первая из них стремится *познать* мир в собственной логике его феноменально данного бытия, независимой от человеческих предпочтений. Вторая – не познает, а *осознает* мир, рассматривая его через призму ценностных предпочтений человека, соотнося его с потребностями и интересами людей. Существование двух типов философствования связано с различием денотативных суждений о сущем и прескриптивных суждений о должном, которые связаны между собой, но не сводятся друг к другу и не выводятся одни из других. В статье отстаивается право рефлексивной философии говорить на языке верифицируемых суждений истины, выступая одновременно против позиции «когнитивного империализма», абсолютизирующего истину и превращающего ее в субстанцию человеческого духа. Автор считает недостаточными антропологическую и гносеологическую трактовки рефлексивной философии, которые ограничивают ее предмет анализом человека в его праксиологическом, аксиологическом и гносеологическом отношениях к миру и отстаивает немодное ныне субстанциальное понимание философии, согласно которому ее объектом является окружающий и охватывающий нас мир, а предметом – возможное единство этого мира, рассматриваемое в аспектах его *интегративной целостности* и *таксономической всеобщности*. Интегративный подход, ищущий субстанциальные различия и связи между подсистемами действительного мира, осуществляется натурфилософией, социальной философией и философией сознания. Иную задачу имеет общеприкладная онтология. Она начинается с аксиоматической проблематики существования мира, соотношения реального и идеального, и переходит далее к верифицируемым суждениям о референтных *отношениях* между различными «царствами бытия». Мир рассматривается онтологией в концептуальной проекции «отдельное – единичное – особенное – всеобщее», отличной от концептуальной проекции «целое – часть». Автор приводит аргументы в пользу важности онтологической проблематики, имеющей

* Статья подготовлена в рамках деятельности научно-образовательной школы МГУ «Сохранение мирового культурно-исторического наследия», при поддержке РНФ, проект № 22-28-00927 «Диагноз современности и глобальные общественные вызовы в социально-философской рефлексии».

большое методологическое значение для нефилософских (прежде всего, общественных и гуманитарных) наук.

Ключевые слова: философия, мир, человек, бытие, сознание, истина, ценность, целое, всеобщее

Для цитирования: Момджян К.Х. О структуре рефлексивного философского знания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 128–145.

Дискурс сущего и дискурс должного в философском осмыслении мира

В истории человеческой мысли термин «философия» используется для обозначения двух разных способов мышления человека об окружающем и охватывающем его мире. Речь идет о *рефлексивной*¹ (эпистемной) философии, которую условно можно назвать «линией Аристотеля» и столь же древней *валюативной* (софийной) традиции, условно обозначаемой как «линия Сократа» в философии. Общим для обеих традиций я считаю стремление осмыслить *объектную диспозицию* «человек – мир», «мир – человек», стороны которой рассматриваются в своих предельных основаниях, наиболее общих характеристиках.

С этой диспозицией имеют дело все мыслители, именуемые философами, что не мешает им рассматривать ее совершенно разными способами. Сторонники рефлексивной традиции стремятся *познавать* мир и человека в мире, то есть понимать их *в собственной логике их бытия* (в гегелевском понимании термина «логика»), которая, по убеждению рефлексивных философов, дана субъекту познания принудительно и не зависит от его ценностных предпочтений. Такие философы стремятся говорить на языке *суждений истины*, которые поддаются процедурам верификации, фальсификации и другим видам гносеологической экспертизы, позволяющей отличить *знания* о мире от незнаний и заблуждений².

Представители валюативной традиции имеют своей главной целью не познание окружающей и охватывающей нас реальности, а, говоря словами Карла Ясперса, ее *осознание*. Используя определенные знания о мире, они стремятся оценить его, соотнести с потребностями и интересами человека, чтобы понять, что в этом мире есть добро и зло, справедливость и несправедливость, красота и безобразие. Валюативную философию интересуют *смыслы человеческого существования в мире* и конгениальные этим смыслам формы идеального общественного устройства.

Важно понимать, что валюативная философия не является видом научного дискурса. В отличие от рефлексивной традиции она дает нам не *знания* о мире, а адаптивно значимые *мнения* о нем. Ей недоступен язык суждений истины, она использует язык *неверифицируемых суждений ценности*, понимая под ценностями мотивационные предпочтения человека, связанные

¹ Термин «рефлексивный» (не путать с «рефлексивным») произведен от глагола «to reflect» (отражать, отображать).

² Под знанием я понимаю не информацию вообще, а доказуемо истинную информацию. Я согласен с В.А. Лекторским, считающим, что «знание не может не быть истинным – иначе оно не знание»: Лекторский В.А., Касавин И.Т., Никифоров А.Л. и др. Возможна ли истина в гуманитарных науках? Материалы круглого стола. Ч. 1 // Философия науки и техники. 2017. Т. 22. № 2. С. 6.

с выбором приоритетных конечных целей жизни и фундированных ими потребностей³.

Не будучи наукой, валюативная философия играет большую роль в жизни общества. Именно этот вид философствования частью создает, а частью проясняет стихийно сложившийся ценностный консенсус, лежащий в основе форм человеческой культуры, понятой как система символических программ мышления и чувствования, которые связаны нитями логической, аксиологической и стилевой зависимости.

Различая философское познание и философское осознание мира, я признаю, что они органически связаны между собой и находятся в отношениях взаимоположенности (когда одно невозможно без другого). В самом деле, не зная, как устроен мир, мы не можем оценивать его с должной глубиной, а рассуждая о его устройстве, мы не можем не использовать эти знания для смысловой ориентации. Совершенно очевидно, что рецепты достойного существования в мире, предлагаемые валюативной философией, не могут не основываться на определенной картине этого мира, существующей в голове философа. В этом плане рефлексивные компоненты содержатся в каждой валюативной доктрине в своем «снятом» виде, выступая как средство достижения главной цели, отличной от познания мира как такового. Точно так же некоторые мыслители, принадлежащие к рефлексивной традиции, сочетают в своем творчестве поиск истины с конструированием некоторой «правды жизни», проистекающей, как кажется многим, из объективных знаний о мире.

Важно, однако, понимать, что связь любых переменных, обладающих не только взаимоположенностью, но и способностью к взаимопроникновению, не означает их тождества. Различие между рефлексивным и валюативным философствованием основано на фундаментальном различии *денотативных* суждений о сущем и *прескриптивных* суждений о должном, связь между которыми не дает оснований их смешивать, поскольку, как показал еще Дэвид Юм, должное в нашем мире не сводится к сущему и не выводится из него⁴.

В самом деле, *дискурс сущего* рассматривает мир как наличное бытие, которое возникает, существует и изменяется по собственным законам, независимо от человеческих интенций. При этом грамотный философ не может не понимать, что окружающий и охватывающий нас мир дан человеку *феноменально*, его ноуменальное бытие не может быть доказано посредством логических аргументов. Об этом писал И. Кант, рассуждая о «скандале в философии»⁵, с этим соглашался Энгельс, вынужденный признать, что существование внешнего мира, отличного от его восприятий, «есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения», и это существование не может быть доказано «с помощью нескольких фо-куснических фраз»⁶.

³ См.: Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.

⁴ Нужно сказать, что такая трактовка тезиса, известного как «гильотина Юма», подвергается сомнению со стороны ряда философов, с аргументами которых я не могу согласиться. Моя точка зрения совпадает с точкой зрения Л.В. Максимова, подробно проанализировавшего эту дискуссию. См.: Максимов Л.В. Гильотина Юма: pro et contra // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Т. 12. С. 124–142.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. М., 2015. С. 47.

⁶ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 20. М., 1961. С. 43.

Спрашивается, о какой собственной логике внешнего мира может идти речь, если само его существование принимается нами на веру? Философия, издавна обсуждающая эту ситуацию, обнаружила два возможных выхода из нее. Первый – последовать за радикальными солипсистами, которые руководствуются принципами *esse est percipi* (существовать, значит быть воспринимаемым) и *esse est percipere* (существовать, значит быть воспринимающим), то есть полагают, что никакой «посюсторонней» реальности, существующей вне и помимо человеческих восприятий нет, и не может быть.

Очевидно, что такую позицию нельзя опровергнуть теоретически, однако она не может быть принята с практической точки зрения, поскольку делает невозможной совместную жизнь людей, вынужденных сомневаться в реальном существовании себе подобных, необходимости лечить болезни, вносить коммунальные платежи или защищаться от нападений, раз уж все эти явления и процессы представляют собой комплекс собственных ощущений, не выходящий за границы нашего сознания.

Второй выход из «скандала в философии» – вынести за скобки теоретическую недоказуемость реального существования мира, рассматривать это утверждение как аксиому, признание которой является безальтернативным условием существования воспринимающего разума. Признавая существование внешнего мира, мы решаем все проблемы, неразрешимые для солипсистов. В том числе мы получаем достоверное объяснение того, почему наши восприятия реальности не произвольны, почему в них наличествует объективная законосообразность, в соответствии с которой воспринимаемые нами тела расширяются при нагревании или подвергаются действию вполне определенной силы притяжения.

Качественно иным является *ракурс должного*, в котором мы рассматриваем охватывающий нас мир не таким, каким он явлен нам де-факто, а таким, каким ему *следует быть* с точки зрения человеческих представлений о «лучшем», артикулируемых мыслителями валюативного толка. Отдавая должное мудрости Эпикура, Сенеки, Конфуция, Кьеркегора или Ницше, мы должны понимать, что в основе формулируемых ими суждений лежат не объективные реалии мира, данные нам в чувственном опыте, а *свободный мотивационный выбор* человека, решающего, какие конечные цели жизни предпочтительны для него самого и некоторых других людей, обладающих схожим психотипом, менталитетом и жизненным опытом.

Важно понимать, что ценностные предпочтения, артикулируемые валюативной философией, могут быть *общезначимыми* и даже *общеобязательными*, но это не делает их объективно истинными или ложными в гносеологическом истолковании этих категорий. В мире ценностных предпочтений отсутствует истина, содержание которой определяется реалиями, не зависящими от наших мнений, желаний и воли⁷. Мы не можем утверждать, что из объективно данного нам устройства мира следуют столь же объективные различия между «истинными и ложными», «главными и второстепенными» ценностями человека. Нельзя утверждать, к примеру, что самоценность жизни (как в этом убеждены противники абортов) де-факто стоит выше, чем

⁷ В ценностных предпочтениях человека нет истины, однако сама истина может быть объектом ценностного предпочтения, выступая, соответственно, не как ценность, а как благо – ценностью является не истина сама по себе, а мотивационное влечение к обретению истины, рассматриваемое как приоритетная цель жизни.

свобода женщины распоряжаться собственным телом (столь же недоказуемым является обратное предположение). Важно понимать, что в основе любых дискуссий о правомерности аборт, смертной казни, эвтаназии и прочего лежит спор о конечных ценностных приоритетах, который не решается посредством научных аргументов, способных принудить оппонента признать ее «истинность».

Приведенная точка зрения нуждается, впрочем, в нескольких серьезных уточнениях, которые защитят ее от возможных возражений. Нередко приходится слышать, что идея неверифицируемости ценностных предпочтений ошибочна, поскольку противоречит общебиологическому закону самосохранения жизни, который действует в отношении любых живых систем, включая человека. Согласно этой точке зрения, не подлежат гносеологической экспертизе лишь такие ценностные предпочтения людей, которые имеют *нежизнеобеспечивающий* характер. Иными словами, человек свободен выбирать между карьерным ростом и семейным счастьем, между дружеским общением и уединением, поскольку от этого выбора не зависит *факт* его жизни, биологическое выживание в среде. В иных случаях, когда такая зависимость имеет место, мы обретаем объективный критерий оценки человеческих предпочтений, согласно которому «истинными» являются лишь те из них, которые способствуют цели выживания, данной человеку как «инстинкт самосохранения».

Не думаю, что с этой точкой зрения можно согласиться. Я не буду спорить с тем, что закон самосохранения распространяет свое действие на человеческую жизнь. Важно, однако, понимать, что для живых систем с мало-мальски развитой психикой самосохранение в среде не сводится к сохранению *факта* жизни, но предполагает сохранение ее *качества*, которое живая система воспринимает как «комфортное». При этом специфика человека состоит в том, что в экзистенциальной ситуации, когда нельзя сохранить и то, и другое, он способен отказаться от факта жизни, чтобы до последних ее секунд сохранять то, что ценит выше жизни. Ради таких ценностей, представляющих собой мотивационное влечение к свободе, достоинству, служению истине и пр., люди способны преодолевать объективно заданное психикой инстинктоподобное влечение к биологическому выживанию, которое обуславливает наше поведение, но не автоматизирует его. Это обстоятельство не позволяет нам считать «ложным» мотивационный выбор, основанный на убеждении в том, что в жизни есть ценности поважнее, чем жизнь.

Еще одно возражение против неверифицируемости ценностных предпочтений основано на убеждении в том, что свободный выбор между фактом и качеством жизни есть привилегия лишь *индивидуального, но не коллективного субъекта*, в роли которого выступает общество и образующие его социальные институты. Такой коллективный субъект не знает гамлетовских сомнений, он безальтернативно стремится сохранить себя в истории, осуществляя действия, предписанные этой объективно заданной целью. Это дает нам бесспорный критерий гносеологической оценки человеческих предпочтений, согласно которому истинными являются те из них, которые способствуют сохранению и развитию коллективных форм существования, а ложными – те, которые препятствуют достижению этой цели.

Полагаю, что эта точка зрения основана на двух ошибочных посылах. Первой из них является мифологема *интегративного субъекта*, которому приписывают объективную цель самосохранения и стремление к ее реали-

зации. Второй ошибкой является непонимание фундаментального различия между неверифицируемыми суждениями ценности и вполне верифицируемыми суждениями значимости, которые фиксируют влияние несомоцельных человеческих предпочтений на сохранность коллективных форм существования.

Начнем с мифологемы интегративного субъекта, существование которого отстаивают сторонники т.н. «методологического коллективизма» (термин К. Поппера), убежденные в том, что социальные группы и институты обладают полноценной субъектностью – способностью осуществлять целеполагающую активность, направленную на удовлетворение собственных потребностей, интересов и целей, которые отсутствуют у отдельно взятых людей.

Подобный подход, несомненно, мистифицирует историю. Конечно, общество, государство, политические партии и прочие объединения людей существуют как онтологическая реальность, несводимая к сумме образующих их индивидов⁸. Однако они представляют собой реальность *институциональную*, но не *субъектную*. Человеческие объединения выступают как *организационные формы взаимодействия*, в основе которых лежат безличные отношения между людьми, способными существовать лишь в среде себе подобных. Как институциональная среда индивидуальной человеческой жизни общество, государство и другие формы социальной коллективности, несомненно, программируют деятельность, но они не способны осуществлять ее, преследуя некие собственные цели, которые отсутствовали бы у образующих их людей⁹.

Отсюда следует, что ни у общества, ни у государства, ни у политических партий нет и не может быть никакой объективно заданной собственной цели выживания. В сохранении форм социальной коллективности заинтересованы не объединения людей, а сами люди, понимающие, что такая сохранность является *условием* их индивидуального самосохранения. Несмотря на то, что отдельные индивиды могут воспринимать общественное благо как конечную цель своей жизни, в действительности оно выступает (если использовать терминологию П.А. Сорокина) в качестве «ценности как средства», отличной от «ценностей как целей». Сохранение коллективных форм существования не самоцельно для людей, оно является предметом особого *организационного интереса*, опосредующего потребности как средство их удовлетворения.

С этим связано второе возражение против критикуемой точки зрения. Конечно, нельзя спорить с тем, что человеческие предпочтения влияют на сохранность общества и могут способствовать или препятствовать достижению этой цели. Более того, можно согласиться с тем, что оценка таких предпочтений как «верных» или «неверных», основанных на истинном или ложном понимании ситуации, действительно возможна. Но это утверждение не имеет отношения к обсуждаемой нами проблеме *свободного ценностного выбора*, не поддающегося гносеологическим экспертизам.

⁸ Спорят с этим лишь сторонники социально-философского номинализма, отрицающие реальное бытие надындивидуальных матриц социального взаимодействия, убежденные в том, что социальные группы представляют собой не более, чем терминологическую реальность (общество рассматривается как множественное число от слова «человек», армия – как множественное число от слова «солдат» и т.д.).

⁹ См.: Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. № 4. С. 7–26.

Дело в том, что выбор человека является неверифицируемым лишь в том случае, если он касается объективно заданных *конечных целей* существования и фундированных этими целями человеческих потребностей. Говоря о конечных целях, я использую категорию «цель» в ее наиболее широком «кибернетическом» понимании, в котором она обозначает реактивный информационный сигнал, предпосланный действию, вызывающий его и ориентирующий в предзаданном направлении. Под это понимание подпадают не только *субъективные цели*, представляющие собой идеальный образ желаемого результата, возникающий лишь в человеческой психике, но и *объективные цели* – генетически заданные *влечения*¹⁰ к самосохранению, направляющие информационную активность любых живых систем. Такие объективные цели имеют конечный характер, то есть представляют собой самозамкнутый вектор поведения, относительно которого бессмысленен вопрос «зачем?». Это значит, что у нас нет ответа на вопрос: *зачем* люди стремятся жить, получая удовольствие от жизни и избегая причиняемого ей дискомфорта? Эту способность нужно констатировать как данность, не имеющую целевого причинения – это так потому, что так устроены люди, которым генетически предписаны объективные цели самосохранения, предполагающие удовлетворение соответствующих потребностей. Эти объективные факторы деятельности, как уже отмечалось выше, обуславливают поведение людей, но не автоматизирует его, позволяя человеку делать свободный мотивационный выбор между ними.

Иначе обстоит дело с выбором *средств*, которые способствуют достижению конечных целей и удовлетворению фундированных ими приоритетных потребностей. Мне уже приходилось цитировать Вольфганга Гете, утверждавшего: «свободен только первый шаг, но мы рабы второго». Это означает, что характер избранной цели предопределяет характер средств, объективно годных или негодных для ее достижения, благодаря чему мы получаем возможность гносеологической экспертизы человеческих предпочтений, имеющих *несамоцельный* характер.

Иными словами, человек свободен выбирать между жизнеобеспечивающей потребностью в безопасности и бытийной (согласно Маслоу) потребностью в самоуважении, но он утрачивает эту свободу, когда речь идет о выборе средств, способных привести его к желаемой цели. Сделав экзистенциальный выбор в пользу гамлетовского «быть», человек должен принимать как данность средства, без которых реализация этой цели невозможна. Оценивая такие средства, мы используем верифицируемые «суждения значимости», которые качественно отличны от неверифицируемых «суждений ценности», выражающих стратегические, а не операциональные предпочтения человека¹¹.

¹⁰ Нельзя не согласиться с В. Франклом, который настаивал на «фундаментальном различии между влечением к чему-либо, с одной стороны, и стремлением – с другой». Влечения, согласно Франклу, «толкают» нас помимо нашей воли, в то время как стремления представляют собой осмысленные предпочтения человека, в воле которого решать, «хочет он или нет реализовать данный смысл» (Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 63).

¹¹ В этом плане известный призыв М. Вебера, предлагавшего «освободить» науку от оценок, касается только и исключительно суждений ценности, в то время как суждения значимости могут и должны использоваться научным мышлением. Сам Вебер де-факто признавал это обстоятельство, утверждая, что «научному исследованию прежде всего и безусловно доступна проблема соответствия средств поставленной цели» (Вебер М.

Именно такие верифицируемые суждения значимости используются для оценки влияния, которое человеческие предпочтения оказывают на выбор средств и способов индивидуального и коллективного самосохранения. К примеру, мы имеем все основания считать ошибочной политическую стратегию, которая ведет к поражению страны, если эта стратегия принималась с целью предотвратить такое поражение. В этом случае выбор средств достижения поставленной цели оказался праксеологически неверным, поскольку основывался на гносеологически ошибочных расчетах. Сказать нечто подобное о конечных целях мы не имеем возможности: действовать «верно» или «неверно» люди начинают лишь *после того*, как совершили экзистенциальный ценностный выбор, сформировав потребностные приоритеты, не подлежащие гносеологической апробации.

Еще одно важное уточнение к излагаемой точке зрения. Мне уже приходилось писать, что ценностное сознание человека имеет сложноструктурированный, многоуровневый характер¹². В основе этой системы лежат *базовые ценности* человека, которые не следует путать с его *ценностными предпочтениями*.

Базовые ценности человека всецело определяются его потребностями, которые представляют собой свойство социального субъекта испытывать надобность в том, без чего его существование является невозможным или некомфортным (при этом универсальный характер человеческих потребностей обуславливает универсальность базовых ценностей, одинаковых у всех представителей человеческого рода). В основе базовых ценностей лежит *рефлексия потребностных состояний* – осознание важного различия между *удовлетворенной потребностью* и состоянием *нужды*, представляющей собой острую актуализированную потребность, требующую своего немедленного удовлетворения.

Я разделяю мнение, согласно которому всякий человек подчиняется общепсихологическому закону жизни, который вынуждает его стремиться к тому, что он считает «лучшим» для себя. Человек определенно не может стремиться к «худшему» как к *самоцели* (что не мешает ему использовать это «худшее» как средство обретения «лучшего» – скажем, выбирать невкусную еду ради сохранения фигуры). Соответственно, на уровне базовых ценностей объектом мотивационного влечения к «лучшему», заданному константами нашей психики, является состояние удовлетворенной потребности, в то время как состояние потребностной депривации рассматривается как объективно «худшее».

Это значит, что всякий психически адекватный человек не может не считать благом для себя здоровье, безопасность, уважение к самому себе, признание со стороны других, возможность свободной самореализации, способность создавать или переживать красоту, обретать значимый опыт и др. Соответственно, оценочные суждения, в которых констатируется желаемое потребностное состояние (такие как «для человека здоровье лучше нездоровья», «безопасность предпочтительнее незащищенности», «внутренняя свобода предпочтительнее несвободы» и т.д.), могут с полным основанием претендовать на гносеологическую истинность¹³.

«Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 347). Замечу, что различие суждений ценности и суждений значимости имеет большое значение для социальной науки, обуславливая, в частности, возможность научной теории общественного прогресса.

¹² См.: Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей. С. 25–41.

¹³ Естественно, возможны ситуации, в которых для человека, стремящегося избежать призыва в армию, нездоровье предпочтительнее здоровья, а незнание, как утверждается еще

Иначе обстоит дело с подсистемой «ценностей по выбору», в основе которых лежит не рефлексия потребностных состояний, а *рефлексия потребностных предпочтений*, которые различны у разных индивидов и социальных групп, исполняющих разные функции, обладающих разной культурой, живущих в разные исторические эпохи и др. Констатируя колоссальные мировоззренческие различия между людьми, мы должны связывать их не с набором базовых ценностей (который неизменен), а с *субординационными связями* между ними, возникающими как результат мотивационного ранжирования человеческих потребностей. Субъект стремится удовлетворить все свои базовые потребности, однако далеко не всегда это оказывается возможным, что вынуждает нас выстраивать шкалу мотивационных предпочтений, которая неподсудна гносеологической экспертизе, не может считаться истинной или ложной. Конечно, этот выбор обусловлен объективными обстоятельствами жизни, которые, повторю, *вливают* на человеческое поведение, но не *определяют*, не автоматизируют его, оставляя возможность выбора жизненных приоритетов, который осуществляется свободной человеческой волей, руководствующейся императивами должного, а не фактологией сущего.

Вернемся, однако, к проблеме строения рефлексивного философского знания, способного искать и находить истинное знание о мире и месте человека в нем.

Несколько слов об истине и объективных границах ее познания

Как мы знаем, способность человеческого разума формулировать денотативные суждения о мире, поддающиеся гносеологической экспертизе, всегда вызывала споры среди философов, многие из которых со времен античных софистов сомневались в существовании объективной истины и возможности ее обнаружения рефлексивным (прежде всего, научным) сознанием.

К сожалению, подобные сомнения приобрели особую популярность в современной философии. Я имею в виду попытки сторонников постструктурализма и постмодернизма дискредитировать основы научного познания, поставив науку «в один ряд с другими формами идеологии»¹⁴ или, как минимум, оспорить эссенциалистскую стратегию познания, возражая против научной истины в ее номотетическом понимании.

Мне уже приходилось писать о том, что аргументы радикального антициентизма не оказали никакого влияния на естественные науки, представители которых убеждены в существовании объективной истины, рассматривая науку как «игру двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать

в книге Экклезиаста, предпочтительнее знания. Это, повторю, не значит, что человек способен стремиться к нездоровью или незнанию как к самоцели: депривация потребности в подобных случаях является вынужденным средством удовлетворения иной свободно выбранной потребности, отличной от неудовлетворяемой. Описанные Ярославом Гашеком дезертиры, платившие деньги за инъекцию керосина в руку или ногу, предпочитали безопасность здоровью, не отменяя позитивной значимости последнего. Точно так же, люди, убежденные в том, что «во многотрудности много печали», вовсе не стремятся к незнанию как к самоцели, а лишь ставят благо сиюминутного душевного комфорта выше, чем благо знания.

¹⁴ Бурганова Л.А. Постмодернизм – антинаучный проект? // Вестник экономики, права и социологии. 2007. № 1. С. 126–132.

поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать»¹⁵.

Жертвой постмодернистской агрессии, направленной против истины вообще или номотетической стратегии ее познания оказались по преимуществу социальные и гуманитарные науки¹⁶, в которых, словами Н.С. Розова, сформировался некий «антитеоретический консенсус» людей, которые «с упорством, достойным лучшего применения... выражают свое презрение к «позитивизму», «мифам объективного знания», «линейности мышления», «абстрактным конструкциям», «кабинетной науке» и т.д.»¹⁷.

Будучи убежден в существовании объективной истины и возможности ее научного познания, я полагаю, что успешность последнего связана с рядом фундаментальных ограничений, которые должен учитывать человек, борющийся с «обессиливающим наваждением скептицизма» (по выражению С.Л. Франка). О первом из этих ограничений речь уже шла выше: оно состоит в признании того, что интересующая нас истина не абсолютна не только потому, что нельзя знать все обо всем, но и потому, что она касается лишь мира феноменов, но не мира ноуменов.

Понимая это обстоятельство, профессиональный философ должен избегать распространенной среди ученых «корреспондентской трактовки» истины, понятой как *соответствие знаний действительности*. Ясно, что такого соответствия нет и не может быть по той простой причине, что эта действительность дана человеку лишь в его восприятии: познать реальность «саму по себе», очистив ее от человеческих представлений о ней, столь же невозможно, как запрыгнуть самому себе на спину.

Вместе с тем наивность «корреспондентской трактовки», отождествляющей вещь с образом вещи, не означает, что отсутствуют иные концептуальные модели истины, позволяющие избежать ее конвенционального истолкования, сохраняющие ее объективность, доказуемость и проверяемость (к примеру, имманентная трактовка, согласно которой истина есть согласие разума с данными чувственного опыта и самим собой).

Второе ограничение, связанное с поиском истины, состоит в понимании того, что она не является субстанцией человеческого духа, которая способна фундировать собой все многообразные его проявления. Важно понимать, что истина наличествует лишь в секторе *рефлексивного* сознания, ее нет и не может быть в сознании *валюативном*, воспринимающем мир с позиции ценностных предпочтений (софийная философия, мораль) а также в сознании *проектном*, которое придумывает, конструирует то, чего люди еще не имеют, но хотели бы иметь (правовое и инженерное сознание, искусство и др.).

¹⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 44.

¹⁶ В сфере социально-гуманитарного знания постмодернизм, словами П. Бурдьё, «производит опустошительное действие... Существует некое предрасположение подвергать сомнению абсолютизм разума... однако, если такая установка поверхностна, она может легко распространиться и упрочиться в определенных социальных кругах... и привести к бесполезному, символическому ниспровержению, слегка фальшивому, а иногда и опасному, нигилистическому. Отсюда – соблазн подвергать радикальному сомнению научность вообще и, в особенности, научность социальных наук» (Бурдьё П. За рационалистический историзм // Социо-Логос постмодернизма '97. М., 1996. С. 9).

¹⁷ Розов Н.С. Достижимы ли научный консенсус и «быстрые открытия» в социальном познании // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 1. P. 106.

Непонимание этой истины ведет к агрессивному «когнитивному империализму», который считает все формообразования «высокого» человеческого духа инобытием истины, а те сферы, которые «не подчиняются аргументам и доказательствам, относит к ментальности дикой, примитивной, недоразвитой, отсталой, отчужденной, основанной на мнении, обычаях, авторитете, предубеждениях, незнании, идеологии... В лучшем случае в эту темноту обскурантизма пытаются впустить луч света, цивилизовать, обучить, развить»¹⁸. В худшем случае такую ментальность предлагают ликвидировать, как пытались искоренить религию, рассматривая ее лишь как «ложное сознание» и игнорируя ее экзистенциальную роль¹⁹.

Наконец, третье ограничение, связанное с поиском истины, состоит в том, что даже в сфере рефлексивного сознания, где она теоретически существует, ее далеко не всегда можно обнаружить практически. Истину, увы, непросто найти наукам, изучающим мир бесконечно большого и бесконечно малого. Истину не всегда можно найти в идеографических науках, изучающих уникальные неповторимые явления человеческой жизни и человеческого духа. Эту специфическую особенность идеографического познания абсолютизируют сторонники постмодернизма, перенося ее на генерализирующие науки с номотетическим стилем мышления. Именно так рождаются безответственные рассуждения о нарративах физики или химии, ничем не отличающихся от утверждений литературоведения и даже нарративов обыденного сознания²⁰.

Обозначив свое понимание сути, возможностей и пределов рефлексивного философского мышления, мы можем перейти к рассмотрению его структурной организации.

Разделы рефлексивной философии

Нужно сказать, что сторонники рефлексивной традиции, считающие философию наукой, по-разному понимают объект и предмет своей дисциплины. Существуют, как минимум, три трактовки проблемных задач рефлексивной философии, которые можно назвать *субстанциальной*, *антропологической* и *гносеологической*.

Согласно первой субстанциальной трактовке (вершиной которой можно считать философию Гегеля) объектом философии является окружающий и охватывающий нас мир, а ее предметом – возможное *единство* этого мира, рассматриваемое в двух взаимосвязанных аспектах: в аспекте *интегративной целостности* и аспекте *таксономической всеобщности*.

Вторая трактовка утвердилась в результате т.н. «антропологического поворота» в философии, который инициировали М. Шелер и другие мыслители, призвавшие философов отвлечься от безличных мировых субстанций и обратиться к исследованию человеческого существования. Согласно этой

¹⁸ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 70.

¹⁹ В этом плане я вполне согласен с Лиотаром, который признает правомерность «денотативной игры, где релевантность принадлежит истинному/ложному», призывая науку отказаться от попыток «легитимировать другие языковые игры» (Там же. С. 97).

²⁰ Неудивительна ироническая реакция естествоиспытателей на подобные заявления, примером которой может быть известная книга А. Сокала и Ж. Брикмона: Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодернизма. М., 2002.

трактовке объектом философии является не мир, а человек, а предметом философии считают триединое отношение человека к миру – *праксиологическое, аксиологическое и гносеологическое*.

Наконец, гносеологическая модель рефлексивной философии ограничивает ее объект *познавательным* отношением человека к миру, считая предметом философии саму возможность, общие механизмы и формы человеческого познания. Именно так понимал философию Э. Гуссерль, считавший ее строгой наукой, которая дает беспредпосылочный анализ опыта познающего сознания, выделяя его существенные черты.

Я являюсь убежденным сторонником субстанциального понимания философии, поскольку лишь оно позволяет нам сохранить весь концептуальный объем значимой философской проблематики, не жертвуя ни одной из ее частей. Все прочие версии философствования вынуждают нас отказаться от того или другого блока важных философских проблем²¹.

Из каких же разделов состоит субстанциально понятая философия? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны конкретизировать тезис о двух аспектах анализа возможного единства мира – *интегративном* и *таксономическом*. Наличие этих аспектов порождается различием между концептуальной проекцией «целое – часть» и концептуальной проекцией «отдельное – единичное – общее – всеобщее» в их применении к объекту субстанциально понятой философии.

В случае с интегративным анализом мира он воспринимается как *системное целое*, состоящее из автономных подсистем, которые Н. Гартман именовал «царствами бытия», а Ф. Энгельс «формами движения материи». Соответственно, задачей интегративного анализа является спецификация этих форм, обнаружение существенных различий и столь же существенных связей между способами существования, которые присущи неорганической, органической и надорганической подсистемам гетерогенного мира.

Я считаю ошибочным мнение людей, полагающих, что эта проблематика не имеет эвристического значения для современной науки. Столь же ошибочно мнение ученых, считающих, что для ее осмысления достаточно усилий частных наук, выступающих в роли «сам себе философа». Возьмем, к примеру, биологическую науку, для которой условием изучения *живого* (конкретных биологических организмов – носителей жизни) является адекватное понимание субстанциальной специфики самой *жизни* как особого способа существования в мире. Чтобы понять феномен жизни, ученый должен владеть философской методологией – понимать, что представляет собой субстанция как *самоцельное качество, способное к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию*, создающее «из себя и для себя» все множество своих модусов, атрибутов и акциденций²². Необходимо понимать, что сущностные свойства субстанции не могут быть выведены из ее собственных атрибутов – как это делают биологи, пытающиеся определить

²¹ Так, антропологический подход при последовательном его применении исключает из философии метафизическую (в ее классическом понимании) и натурфилософскую проблематику. При гносеологическом понимании философии из нее выпадают не только метафизика и натурфилософия, но и социальная философия, от которой остается лишь тематика социального познания, в то время как все содержательные проблемы общественной жизни выводят за рамки философского дискурса.

²² См.: Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществензнании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.

жизнь через имманентные ей свойства адаптации, метаболизма, способности к росту и размножению и прочее. Тем более ошибочны попытки определить жизнь через ее субстратные параметры, трактуя ее, к примеру, как «способ существования белковых тел».

Чтобы понять сущность жизни, необходимо выйти за пределы ее субстанциальной самозамкнутости, сопоставив ее с иными формами существования в мире, которые не попадают в поле зрения биологической науки. Необходимо понимать, что представляет собой феномен *информации*; насколько универсальны информационные процессы (существуют ли они в неживой природе, объекты которой способны отображать в своих свойствах и состояниях свойства и состояния воздействующих на них тел). Необходимо понимать, чем *самоцельное* существование информационных систем отличается от существования *функционального*, связанного с реализацией внешних несобственных целей и т.п. Иными словами, для понимания сути жизни необходима философская методология, использующая принцип “outside the box”, согласно которой сущность любого явления, представляющего собой часть некоей системы, не может быть понята без учета свойств целого, в которое эта часть «вмонтирована».

Еще большую роль философия играет в понимании такой специфической формы жизни, как общественная жизнь. Понять субстанциальную специфику социума нельзя без философской методологии, дающей понимание деятельности как *modus essendi* общественного человека. Частные науки, не использующие такую методологию, не способны осмыслить фундаментальное отличие *целесолагающей* активности людей от *целесообразной* активности биологических систем, не могут реконструировать генетические и функциональные связи между биологическим и социальным.

Доказательством может служить немалая путаница в решении сложных научных проблем, начиная с проблем антропосоциогенеза. Накопив немалый фактологический материал, ученые до сих пор спорят о том, где проходит субстанциальная граница между животными предками человека, формирующимися людьми и сформировавшимися *Homo Sapiens*. Очевидно, что ответ на этот вопрос лежит не в сфере фактологии, он предполагает понимание системообразующего основания человеческого образа жизни, каковым является вербально-понятийное, абстрактно-логическое мышление, а вовсе не орудийное отношение к среде, несмотря на его генетическую предопределенность мышлению.

Философская методология необходима не только для различения органической и социальной реальности. Сложность состоит в том, что субстанциальные различия между биологическим и социальным никак не мешают их взаимопроникновению, в результате которого биогенные факторы, имманентные деятельности, существенно влияют на процесс ее осуществления. Это порождает острый спор между противниками и сторонниками биологического редуционизма (к числу которых относятся адепты современной социобиологии) и этот спор не может быть решен вне и помимо философских процедур мышления.

Как бы то ни было, интегративный анализ возможного единства мира, будучи важной задачей субстанциальной философии, не охватывает всех ее проблем: он образует предметное поле натурфилософии и социальной философии, но не общеполитической онтологии, решающей иные задачи. Начнем с того, что поиску различий и связей между подсистемами гетерогенного мира логически предпослан уже упоминавшийся вопрос о существовании

последнего. Прежде чем различать подсистемы реального мира и искать зависимости между ними, философия должна понять, как соотносятся *реальное* и *идеальное*: существует ли реальность независимо от сознания, отображаясь в нем, или же сознание (человеческое или трансцендентное) предшествует реальному, создавая его.

Таким образом, первой проблемой общефилософской онтологии является вопрос о *бытии и сознании*, который, как уже отмечалось выше, не имеет научного решения. Именно это обстоятельство порождает специфический вид философствования, который принято называть метафизикой, представляющей собой обсуждение рефлексивных по своей сути, но не подвластных научному мышлению проблем. Я согласен с А.Л. Доброхотовым, определявшим метафизику как философское учение о сверхпытных началах бытия²³. Именно сверхпытный характер обсуждаемой проблематики побуждает метафизиков конструировать неverified концепты, подобные доктрине бытия у Парменида, учению Платона об идеях или гегелевской теории Абсолютного Духа. В результате возникает противоречие, верно подмеченное А.Л. Доброхотовым: метафизика как жанр рационального рефлексивного философствования должна была бы «иметь одинаковый с наукой тип движения в истории», должна была бы быть «прогрессирующим накоплением знаний, фактически же она имеет одинаковый с искусством характер фонда несводимых друг к другу ценностей... Нет ни одной проблемы метафизики, которая была бы сегодня решенной, и нет оснований ждать появления общепризнанных истин и ценностей»²⁴.

Стартуя с аксиоматической проблематики, онтология не ограничивается ей, переходя далее к верифицируемым утверждениям о возможном единстве мира, рассмотренном в *таксономической* проекции, отличной от проекции интегративной.

Это значит, что онтология отвлекается от анализа *связей*, существующих между подсистемами мира, и осуществляет анализ *референтных отношений* между ними. Онтология должна дать ответ на вопрос: представляют ли собой разные подсистемы гетерогенного мира замкнутые монады, не имеющие между собой ничего общего? Или же существуют такие универсальные свойства и состояния, связи и отношения, которые присущи и миру неживой природы, и миру природы живой, и социальной реальности, и миру человеческого сознания?

В отличие от нефилософских наук, изучающих конкретные объекты и процессы, которые порождаются конкретными причинами и порождают конкретные следствия, находясь в конкретных связях и отношениях, имеют конкретные свойства и состояния, общефилософская онтология ставит вопросы: что есть объект вообще в отличие от процесса вообще? Что есть

²³ Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное. М., 2008. С. 199.

²⁴ Там же. С. 213, 214. Сказанное не означает, что метафизику следует трактовать как бессмысленную интеллектуальную забаву. Она вызвана к жизни неотменяемой экзистенциальной потребностью человека знать хоть что-то о том, что познанию неподвластно. Поэтому долгие годы борьбы с метафизикой, которую инициировали логические позитивисты, сменились попытками ее «реабилитации» в современной философии (см.: Мионов В.В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 3. С. 84–97; Столярова О.Е. Онтологические основания критики метафизики и возвращения метафизики // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 2. P. 106–120.

связь в отличие от отношения? Свойство в отличие от состояния? Что представляет собой причина в отличие от следствия, целое в отличие от части, общее в отличие от единичного и отдельного? Что есть изменение вообще, что такое необходимость и чем она отличается от случайности и т.д. и т.п.

Полагаю, что таксономический аспект рассмотрения мира, реализуемый онтологией, может быть определен с помощью старой диамаатовской формулировки о всеобщих законах природы, общества и человеческого сознания, которую неправомерно считали определением философии вообще. На самом деле, ни социальная философия, ни натурфилософия, ни философия сознания, изучающие отдельные подсистемы действительного мира не ищут его всеобщие законы – их интересует операциональная конкретизация этих законов, которые проявляют себя очень по-разному в отдельных царствах бытия и царстве человеческого сознания²⁵.

Какое же значение имеет онтологический анализ всеобщего в мире, предельных оснований его существования для изучающих этот мир нефилософских наук? Полагаю, что для разных наук это значение является разным. В меньшей мере онтология важна для ученых, изучающих неживую природу, то есть имеющих дело с достаточно простым объектом, у которого отсутствует возможность свободного выбора поведенческих реакций, который обладает минимальной родовидовой спецификацией и т.д. (это не означает, конечно же, что физикой или химией заниматься «легко», что они не имеют собственных специфических трудностей). В этих условиях знание общепhilosophической онтологии полезно для исследователей, проясняет и дисциплинирует их мышление, предохраняет от очевидных ошибок и нелепостей (в духе суждений о «свободе воли электрона»). Тем не менее онтологическая проблематика едва ли входит в «лабораторный минимум мышления» физика или химика, являющийся неперенным условием научных открытий.

Более значимым знание философской онтологии является для биологов, а критически важным оно становится для гуманитариев и обществоведов, имеющих дело с несравненно более сложным объектом – человеком в среде себе подобных. В результате знание философии перестает быть вопросом общей академической культуры исследователя и становится условием его успешной профессиональной работы. Можно утверждать, что обществоведы и гуманитарии, не понимающие, чем необходимость отличается от неизбежности, случайность от вероятности, отдельное от единичного, что отличается неповторимые «события» общественной жизни от стоящих за ними воспроизводимых «структур» и пр., едва ли смогут ответить на многие важные вопросы, касающиеся человека, общества и истории.

Изложенная трактовка философской онтологии наверняка вызовет несогласие у людей, считающих ее проблематику неактуальной в свете антропологического поворота в философии и тем более в свете беспрецедентной экспансии воинствующего антисциентизма. Однако я убежден в том, что веяния философской моды никак не влияют на объективную важность онтологической проблематики, высокий статус которой будет восстановлен

²⁵ Как следствие, социальная философия, к примеру, вынуждена прилагать немалые усилия, чтобы доказать, что всеобщие принципы детерминизма, согласно которым одна и та же причина при одних и тех же обстоятельствах порождает одно и то же следствие, сохраняют свое действие в общественной жизни людей, несмотря на наличие у последних свободной воли, превращающей историю в поток уникальных неповторяющихся событий.

в философии и в процессе ее преподавания. Этому способствуют сложнейшие процессы современной истории, вновь вступившей в период негарантированных исходов и требующей от философов адаптивно значимого знания, а не произвольной игры в слова и смыслы.

Список литературы

- Бурганова Л.А. Постмодернизм – антинаучный проект? // Вестник экономики, права и социологии. 2007. № 1. С. 126–132.
- Бурдые П. За рационалистический историзм / Пер. с фр. Н.А. Шматко // Социо-Логос постмодернизма'97. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 9–29.
- Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / Пер. с нем. М.И. Левина // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 345–415.
- Доброхотов А.Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория Будущего, 2008. С. 198–214.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Академический проект, 2015. 568 с.
- Лекторский В.А., Касавин И.Т., Никифоров А.Л. и др. Возможна ли истина в гуманитарных науках? Материалы круглого стола. Ч. 1 // Философия науки и техники. 2017. Т. 22. № 2. С. 5–27.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
- Максимов Л.В. Гильотина Юма: pro et contra // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Т. 12. С. 124–142.
- Мионов В.В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 3. С. 84–97.
- Момдзян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.
- Момдзян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. № 4. С. 7–26.
- Момдзян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществензнании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 71–82.
- Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса / Пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
- Розов Н.С. Достижимы ли научный консенсус и «быстрые открытия» в социальном познании // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 1. P. 96–114.
- Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки: критика современной философии постмодернизма / Пер. с англ. А. Костикова и Д. Кралечкина. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. 248 с.
- Столярова О.Е. Онтологические основания критики метафизики и возвращения метафизики // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. No. 2. P. 106–120.
- Франкл В. Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша и Е.В. Эйсмана. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 20. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. 827 с.

On the structure of reflective philosophical knowledge*

Karen H. Momdzhyan

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: karm48@mail.ru

The author draws a distinction between the reflective (epistemic) tradition of philosophizing and the value philosophy, which perceives the world correlating it with the needs and interests of people as well as viewing it through the prism of the man's value preferences. The author derives this distinction from the difference between denotative judgments about being and prescriptive judgments about the proper. These two types of judgments are claimed to be related but not reducible to each other and not derived from one another. The author defends the right of a reflective philosophy to speak in the language of verifiable judgments of truth, while opposing the position of cognitive imperialism, which absolutizes the truth and turns it into the substance of the human spirit. The author treats the anthropological and gnoseological interpretations of the reflective philosophy, which limit its subject to the analysis of the man in his praxiological, axiological and gnoseological relation to the world, as insufficient. The article defends the now unfashionable substantive understanding of philosophy, according to which its object is not the man, but the world surrounding and embracing us, and its subject is the possible unity of the world considered in the aspects of its integrative wholeness and taxonomic universality. An integrative approach that looks for substantive distinctions and connections between the subsystems of the world, is carried out by natural philosophy, social philosophy, and philosophy of consciousness. Philosophical ontology has a different objective. It begins with the axiomatic problem of the existence of the world, the relation between the real and the ideal, and proceeds to verifiable judgments about the referential relations between the various "realms of being". The world is considered by the discipline of ontology in a conceptual projection "the separate – the singular – the particular – the universal", which is different from a conceptual projection "the whole – the part". The author argues for the importance of the ontological problematics, which is of great methodological importance for non-philosophical (first of all, social and humanitarian) sciences.

Keywords: philosophy, world, real and ideal, man, truth, value, whole, universal

For citation: Momdzhyan, K.H. "O strukture reflektivnogo filosofskogo znaniya" [On the structure of reflective philosophical knowledge], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 128–145. (In Russian)

References

- Bourdieu, P. "Za racionalisticheskij istorizm" [For rationalistic historicism], trans. by N.A. Shmatko, *Socio-Logos postmodernizma'97*. Moscow: Institut eksperimental'noj sociologii Publ., 1996, pp. 9–29. (In Russian)
- Burganova, L.A. "Postmodernizm – antinauchnyj proekt?" [Is postmodernism an anti-science project?], *Vestnik ekonomiki, prava i sociologii*, 2007, No. 1, pp. 126–132. (In Russian)
- Dobrohotov, A.L. "Vozvrashchenie metafiziki, ili kakie dejstvitel'nye uspekhi sdelala metafizika so vremen Parmenida" [The return of metaphysics, or what real progress metaphysics has made since Parmenides], in: A.L. Dobrohotov, *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Territoriya Budushchego Publ., 2008, pp. 198–214. (In Russian)

* The article was prepared within the framework of the activities of the MSU scientific-educational school "Preservation of World Cultural-Historical Heritage", with the support of the Russian Science Foundation, project No. 22-28-00927 "Diagnosis of our time and global public challenges in the socio-philosophical reflection".

- Engels, F. "Anti-Dyuring" [Anti-Dühring], in: K. Marks & F. Engels, *Sochineniya* [Essays], Vol. 20. Moscow: Politizdat Publ., 1961. 827 pp. (In Russian)
- Frankl, V. *Chelovek v poiskah smysla* [A Man in Search of Meaning], trans. by D.A. Leontiev, M.P. Papush and E.V. Eidman. Moscow: Progress Publ., 1990. 368 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [A Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Lossky. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2015. 568 pp. (In Russian)
- Lectorsky, V.A., Kasavin, I.T., Nikiforov, A.L. et al. "Vozmozhna li istina v gumanitarnykh naukah?" [Science, Technology, and Society. Is Truth Possible in Humanities?], Pt. 1, *Filosofiya nauki i tekhniki*, 2017, Vol. 22, No. 2, pp. 5–27. (In Russian)
- Liotard, J.-F. *Sostoyaniye postmoderna* [The State of the Postmodern], trans. by N.A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteya Publ., 1998. 160 pp. (In Russian)
- Maksimov, L.V. "Gil'otina Yuma: pro et contra" [Hume's Guillotine: pro et contra], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2012, Vol. 12, pp. 124–142. (In Russian)
- Mironov, V.V. "Metafizika ne umiraet (Haydegger i ego zashchita metafiziki)" [Metaphysics does not die (Heidegger and his defence of metaphysics)], *Intellekt, Innovacii, Investicii*, 2019, No. 3, pp. 84–97. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "O probleme obshchechelovecheskikh cennostey" [On the Problem of Universal Values], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 3, pp. 25–41. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Social'no-filosofskiy podhod k probleme chelovecheskoj sub"ektnosti" [A Socio-Philosophical Approach to the Problem of Human Subjectivity], *Chelovek*, 2022, No. 4, pp. 7–26. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. "Substancional'nyj podhod v teoreticheskom obshchestvoznanii, ego neobhodimost' i principy" [The Substantial Approach in Theoretical Social Science, Its Necessity and Principles], *Voprosy filosofii*, 2022, No. 2, pp. 71–82. (In Russian)
- Prigozhin, I. & Stengers, I. *Poryadok iz haosa* [Order out of Chaos], trans. by Y.A. Danilov. Moscow: Progress Publ., 1986. 432 pp. (In Russian)
- Rozov, N.S. "Dostizhimy li nauchnyj konsensus i 'bystrye otkrytiya' v social'nom poznanii" [Is the scientific consensus and 'quick discoveries' in social cognition attainable?], *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, 2018, Vol. 1, No. 1, pp. 96–114. (In Russian)
- Sokal, A. & Brikmont, J. *Intellektual'nye ulovki: kritika sovremennoj filosofii postmodernizma* [Intellectual Tricks: A Critique of Contemporary Postmodern Philosophy], trans. by A. Kostikova and D. Kraletchkin. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 2002. 248 pp. (In Russian)
- Stolyarova, O.E. "Ontologicheskie osnovaniya kritiki metafiziki i vozvrashcheniya metafiziki" [Ontological Foundations of Critique of Metaphysics and the Return of Metaphysics], *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, 2018, Vol. 1, No. 2, pp. 106–120. (In Russian)
- Weber, M. "Ob"ektivnost' social'no-nauchnogo i social'no-politicheskogo poznaniiya" ['Objectivity' of social scientific and socio-political cognition], trans. by M.I. Levina, in: M. Weber, *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 345–415. (In Russian)