

УДК 161.111

Ф.В. Лазарев

## К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРВАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Традиционно философия занималась решением вопроса: как устроен мир? Первые философы, будучи натурфилософами, пытались решить проблему, привлекая весь наличный арсенал знаний того времени. Поэтому философам по необходимости приходилось быть и физиками и астрономами и т.п. Возникавшая на этом пути картина мира носила синкретический характер. Постепенно, однако, происходил процесс вызревания отдельных архаичных наук, осваивавших тот или иной слой, сегмент бытия и отпочковывавшихся от общего философского контекста. Одновременно философия все больше осознавала свою специфику как науку о началах и универсальных сущностях, принципах бытия. Так формировалась метафизика (Аристотель). Ньютонианская наука впервые попыталась взять на себя смелость вырабатывать универсальную (метафизическую) картину мира, вытесняя тем самым собственно философские методы построения универсальных систем.

Казалось, что по мере того, как наука будет находить в природе и восполнять недостающие связи в общей картине бытия, философия будет терять один плацдарм за другим и постепенно вообще перестанет быть необходимой как специфический способ освоения мира. Именно так ставил вопрос, например, Энгельс.

По мере развития отдельных наук, осваивающих определенные сегменты, сферы и пласты бытия, будет складываться некая общая, синтетическая модель реальности, охватывающая, все сферы мира. Единственное, что останется от философии, так полагал Энгельс, так это диалектический метод, который должен постепенно пропитать все отрасли науки, стать их собственным методом и еще больше сузить сферу философии. Натурфилософии «приходит конец» Чтобы спасти философию, отдельные мыслители стали отыскивать «дополнительные функции» философского познания - методологическую, аксиологическую, антропологическую, идеологическую (позитивизм, неокантианство, феноменология, марксизм, философия жизни). Но уже никто не решался признать за философией полноту ее прав (и прежде всего, право на метафизику и онтологию).

Казалось, что другого решения вопроса просто не существует. Однако идея многомерности позволяет найти новое решение вопроса. Дело в том, что философский вопрос «как устроен мир» имеет существенно другую природу, чем естественнонаучный. Философский аспект проблемы не отпадает с развитием естественных наук, а напротив, становится все более четко осознаваемым и более актуальным. Философия вовсе не *обобщает* данные конкретных наук в традиционном смысле этого слова, ибо ничего другого, как «произвольное достраивание из головы недостающих звеньев» она не может предложить. (И в этом

Энгельс был прав). Философия не может действовать *на том же самом уровне абстракции*, что и частные науки, ибо в этом случае она не нужна. Но она не может действовать и на уровне обобщения «от частного - к общему», ибо никакой обобщенной картины мира как единого целого не может быть в принципе (ибо мир многомерен). Но философия может и должна вскрыть многоинтервальную, многомерную структуру мира, уточнить границы отдельных миров, уровней, контекстов, выявить взаимосвязи, взаимоотношения отдельных между ними, переход от одних уровней к другим. В результате будет прорисовываться общая ячеистая структура универсума. Поиск и осмысление этой многомерной структуры мира и есть задача и *предмет философии*.

В 1935 г. Н. Гартман предложил вариант «новой онтологии», которая своими истоками восходит к учению Аристотеля и некоторым средневековым концепциям. Гартман утверждал, что бытие имеет слоистую структуру. В принципе можно выделить четыре качественно различных пласта, находящихся между собой в иерархической взаимосвязи: неорганический, органический (жизнь), душевный (душа) и духовный (дух). Иерархия уровней строится от к низшего к высшему. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но не сводится к нему и из него не выводится. Переход от одного слоя к другому представляет собой качественный скачок. Таким образом, если Декарт выделяет два качественных уровня реальности, два начала - объективную и субъективную реальность, то Гартман говорит о четырех, при этом эти пласты бытия не оторваны друг от друга, а находятся в рамках единой системы. От дуализма взята идея *качественной несводимости реальностей*, от монадологии Лейбница - идея множественности и взаимосвязи (через принцип предустановленной гармонии). Но взаимосвязь понимается богаче и конкретнее, чем у Лейбница, ибо речь идет - в конечном счете - о *едином мире*, расчлененном на слои. Позднее идея уровней начинает применяться относительно «неорганической природы» (Бом, Вижье и др.). Качественно новым шагом в интервальной онтологии является, прежде всего, принцип «онтологической относительности» (восходящий к идеям Эйнштейна) и идея бесконечной множественности слоев бытия (интервалов), так или иначе связанных в единую систему, (хотя возможны и несвязанные интервалы). Следующий шаг - отказ от абсолютного плана бытия. Все уровни относительны. Отсюда - относительны все категории - прерывное и непрерывное, конечное и бесконечное, актуальное и потенциальное, большое и малое, сложное и простое и т.д.. В результате мы имеем, что то, что в одном интервале - бесконечное, в другом - конечное, что в одном интервале - большое, в другом - малое и т.д. В гносеологическом плане принимается тезис об отсутствии абсолютного наблюдателя в процессе познания. Вводится понятие «интервала абстракции», имеющее как онтологический, так и гносеологический аспекты.

Совершенно очевидно, что понятие «интервала абстракции» прежде всего, раскрывает нам, как движется, как выстраивается абстрагирующая мысль человека, каков реальный механизм абстрагирования. Здесь речь идет, прежде всего, не о том, «какова природа», а о том, как протекает наше познание. Интервальный метод есть метод различения и отождествления «по родам и видам» (Платон), метод

обобщения с изменяющейся первичной семантикой, метод перехода от одних абстракций к другим.

Действительно ли, как утверждал Гегель, диалектика принимает в качестве принципа познания мира «противоречие», а не «тождество»? Должна ли постигающая мысль двигаться «в противоречиях» или она должна руководствоваться принципом тождества и двигаться от одного тождества к другому? Решая эту проблему, Гегель оказался перед дилеммой: с одной стороны, допущение принципа противоречивости означает отрицание самого разума, с другой стороны, принцип тождества сам по себе пуст и тавтологичен, ибо движение живой мысли есть всегда выход за рамки формального тождества. В самом деле говорить о тождестве некоторых двух объектов А и Б есть смысл лишь тогда, когда эти исходные объекты уже как-то нами различены. Сама идея тождества возникает в отношении к различию как противоположности. Само по себе тождество есть ничто - оно приобретает смысл и содержание только в связи с чем-то иным, с тем, что отлично. Очевидно, что различающееся есть то, что выступает как *отрицание* тождества. На основании такого рассуждения Гегель делает вывод, что тождество внутри себя противоречиво и содержит в себе самом собственное отрицание. Однако это убеждение Гегеля требует внимательного и критического анализа. Это как раз тот пункт, где расходятся дороги гегелевской и интервальной диалектики.

Действительно ли то или иное содержание, абстрактное понятие включает в себе свою собственную диалектику, сначала полагая себя, находясь в противоречии с этим полаганием, а затем преодолевает его, добиваясь гармонии, соответствия через «синтез».

То, что без понятия «различия» не имеет смысла понятие «тождества» и что там, где дано в познании тождество, необходимо дано и различие, это очевидно. Но ведет ли это к гегелевской триаде: тезис-антитезис-синтез? Гегель утверждает, что в отличие от процесса познания в частных науках, начало диалектического движения не может быть гипотезой или предпосылкой, но лишь простым тезисом, то есть простой точкой зрения, например, утверждением, что А и Б тождественны. В этом случае антитезисом будет утверждение «А и Б различны». Анти-тезис выступает опровержением тезиса. Однако «истинное опровержение», по Гегелю, не должно противостоять тезису как просто другая, неизвестно откуда взятая предпосылка, противоречащая исходному высказыванию, процесс опровержения (и соответственно акт отрицания) начинается не извне, не с какой-то другой, случайной для предмета точки зрения, а изнутри. Процесс опровержения начинается с того, что сначала признается «существенной и необходимой» исходная точка зрения, и лишь затем показывается, что существует другая, «более высокая точка зрения». При этом эта последняя полагается как расширение горизонта видения, *исходя из начальной точки зрения*. Если антитезис есть истина, то она не может находиться к начальному высказыванию лишь в отношении противоположности, ибо в таком случае это противоположное само было бы чем-то односторонним. Истина «как высшее» должна содержать внутри себя низшее, т.е. более абстрактное и одностороннее. Опровержение тезиса, таким образом, одновременно выступает и как его обоснование, поскольку оно само лишь потому

обосновано, что находит истинной и необходимой начальную мысль, удерживая ее в рамках более высокой и богатой истины. Это сохранение в антитезисе «крупницы исходной истины» есть третий шаг, т.е. синтез. При этом следует иметь в виду, что все эти шаги диалектического движения на самом деле образуют некую единую систему, так что полагание тезиса одновременно означает и возникновение антитезиса и синтеза.

Приведенные выше рассуждения Гегеля относительно движения познающей мысли могут быть вполне приняты в качестве истины, если посмотреть на гегелевскую схему с «более высокой точки зрения». В этом случае, ситуацию можно было представить следующим образом. Исходная истина (тезис) « $A=B$ » справедлива и необходима лишь с некоторой (у Гегеля «более низкой») точки зрения. При этом мы (как олицетворения познающего субъекта) находимся в некоторой познавательной ситуации, которая характеризуется тем, что субъект способен одновременно видеть исследуемый предмет как изнутри, так и извне. Изнутри дано тождество, извне - различие. Именно эта способность одновременно рассматривать предмет с *двух точек зрения* и порождает самую возможность постигающей деятельности. Видение ситуации изнутри (тезис) не исключает возможности видения ситуации извне (антитезис). Но при этом не возникает необходимости и в «синтезе» в слиянии и объединении двух истин в какую-то третью истину. Говоря точнее, «синтез» все же возникает, но не «гегелевский», а интервальный. Здесь «синтез» означает просто-напросто требование «дополнительности» двух типов информации о предмете. Можно ли синтез подобного типа на манер Гегеля назвать «более высокой точкой зрения»? Можно, если отбросить налет мистического и спекулятивного, имея в виду, что две дополнительные картины в конечном итоге дают познающему субъекту более полную, более богатую и исчерпывающую информацию об изучаемом предмете. Впрочем, возможен и другой вариант интервального синтеза, связанный с переходом от частной картины, частной теории (например, классическая механика) к более широкой (например, релятивистская механика). Как известно, связь между такими теориями подчиняется так называемому *принципу соответствия*, согласно которому обобщающая теория сводится к начальной в предельном, частном случае. Не трудно заметить, что принцип соответствия легче может быть истолкован в духе гегелевского понимания «диалектического снятия» и диалектического синтеза, чем боровская идея дополнительности.

В самом деле, истину теории относительности можно рассказать как нечто более «высокое» и универсальное, чем истина механики Ньютона. Вместе с тем, теория Эйнштейна не отбрасывает ньютоновские представления, а вбирает их в себя в предельном случае. Принципиально важно, однако то, что ни принцип дополнительности, ни принцип соответствия не порывают с логическим законом непротиворечия. Оказывается, можно принять существенные элементы диалектического учения Гегеля, не отказываясь при этом от требования непротиворечивости разума. Как это возможно?

Когда Гегель говорит, что «тезис» есть начальная *точка зрения*, а антитезис - более высокая точка зрения, расхождение между которыми конституирует

противоречие, то он не видит другого пути, как признать противоречивость мышления за исходный момент. Вся суть, однако, в том, что тезис и антитезис относятся к разным онтологиям, разным «мирам». Акт отрицания не абсолютен, ибо он предполагает «удержание», сохранение исходной истины в соответствующем интервале.

В рамках интервальной парадигмы меняется сам тип рефлексии, над историко-философским процессом. Если раньше критический анализ тех или иных учений сводился к тому, чтобы обнаружить «слабые стороны» критикуемой позиции, увидеть, что именно не замечает или не «понимает» тот или иной классик, то теперь задача состоит в том, чтобы выявить тот ракурс, то пространство, в рамках которого классик оказывается прав. Необходимо найти ту «новую реальность», которую открывает философ и с позиции которой он истолковывает и объясняет природный и культурный универсум. Таким образом, философская рефлексия заключается не в том, чтобы опровергать то или иное учение, а в том, чтобы определить его реальное место, его интервал применимости, отыскать те объективные условия, ту целостность, которая конституирует данный интервал.

М. Новоселов говорит, что я свожу понятие интервала абстракции к объективной области применимости понятия. На самом деле мое понимание этого вопроса не исключает гносеологического измерения. Когда я говорю о таком феномене, как «белое», то я имею в виду, что «белое» есть некоторая реальность, с которой я в процессе познания должен оперировать определенным образом. Например, я могу обладать способностью отождествлять все случаи предъявления мне «белого» в тех или иных точках пространства и в те или иные моменты времени. Я действую в соответствии с некоторыми возможностями и правилами (правилами и правами абстрагирования). Я действую так, как будто мне ничего другого, кроме свойства «белый» в «предмете» не дано; «предмет» и «белое» полностью тождественны. Предмет есть белое, а белое – предметно. Я ничего не знаю, обладает ли «предмет» какими-либо свойствами, кроме того, что он есть белое. А о «белом» я знаю лишь то, что оно мне дано, что оно есть.

Разумеется, что я способен отождествлять разные случаи предъявления «белого» в пространстве или во времени лишь при условии, что сами эти случаи я как-то различаю. Например, я обладаю способностью (в том числе с помощью экспериментальных средств) различать разные точки пространства, различать с помощью часов разные точки времени. Эта способность различать возникает вследствие наличия некоторых перерывов в пространстве и времени. Но мыслима и ситуация непрерывности (например, я все время вижу нечто остающееся с течением времени белым, другой пример, я меняю свое пространственное положение вдоль белого забора).

Идея «интервала» в том, что она говорит мне, как я должен работать с абстракцией. В конечном счете, дело не в том, знаю ли я актуально, где в предметной области проходит граница объективного интервала, а в том, что я действую в познании так, как будто интервал существует, существует интервальная структура реальности. А это значит, что я в познании имею право (имею основание, *достаточное* основание) действовать определенным способом, например,

рассматривать некоторый объект как «белый» и как не имеющий никакие другие свойства. При чем право я это имею лишь относительно некоторой области. И область эта от меня не зависит. Могу ли я наперед и точно определить или знать эту область, это совсем другая проблема. Я вполне могу рассуждать как в классической математике: допустим, что существует некоторый интервал абстракции, в пределах которого данный предмет X тождественен предикату «белый», допустим, что я умею фиксировать этот интервал абстракции, то отсюда следует...

Другими словами, понятие интервала абстракции служит в качестве одного из оснований определенной интеллектуальной стратегии движения аналитической мысли, задавая логику абстракции, логику абстрагирования.

Г. Льюис говорил, что *метафизика* может быть определена как изучение *главных абстракций человеческого ума*.

Метафизика - это вопрос об *обосновании*. Но проблема обоснования, в конце концов, упирается в вопрос о *предельных, последних основаниях*. В этом смысле Аристотель говорит о протофилософии как науке о первых началах бытия. Эти начала, с точки зрения Аристотеля, это, прежде всего, аксиомы, или законы логики, т.е. некие основоположения мыслительной деятельности, содержащиеся во всяком рациональном, доказывающем рассуждении. Закон тождества, непротиворечивости, исключенного третьего - условие правильного мышления. Можно сказать: непротиворечивость сама суть *разума*. Если кто-то нечто утверждает о чем-то и одновременно это же отрицает, то он разрушает саму суть рациональности. К таким же метафизическим принципам относится и принцип *определенности*. Что нового привносит в метафизику Декарт?

Декарт ищет некое самоочевидное, бесспорное начало для обоснования системы рассуждений и находит его в *факте* «я мыслю». Лейбниц в связи с этим уточняет: в то время как Аристотель строил метафизику на *истинах разума*, Декарт - на *истинах факта*. Декарт настаивает на принципе абсолютной *автономности* разума и на «естественном свете» разума.

Метафизика Лейбница связана с идеей обоснования. Понятие разума неотделимо от требования обоснования. «Все, что есть, имеет основание». Закон достаточного основания имеет не столько логический, сколько методологический смысл, хотя его принято считать «четвертым» законом формальной логики. Вообще, любопытно было бы провести такой анализ: все известные метафизические принципы (Аристотель, Декарт, Лейбниц и др.) разделить на «чисто логические» (законы логики Аристотеля), онтологические (типа принципа «определенности») и методологические. При этом важно, конечно, показать, что в сущности все эти принципы касаются при родах разума, рационального постижения мира.

Кант был первым в европейской философии, кто выступил с критикой как метафизики вообще, так и понятия разума, в частности. Он показывает, что принцип непротиворечивости не является абсолютной характеристикой разума. Любая попытка разума выйти за границы конечного опыта, неминуемо ведет его к противоречиям, свидетельствуя о бессилии метафизики. (Человек как естественное существо включен в сеть каузальных связей, его жизнь, следовательно, так или иначе детерминирована природой и социумом. Цепочка причинной-следственных

отношений проходит через человека. Но одновременно человек как духовное существо есть точка, в которой обнаруживается разрыв этой цепи. Эта «точка разрыва» связана с феноменом человеческой свободы, с самой возможностью свободного поступка, т.е. действия, совершаемого в соответствии с долгом. В поступке индивид ведет себя как причина, производящая, порождающая новые качества мира и новые реальности как непосредственные следствия. Однако сам человек как причина не детерминирован здесь никакой предшествующей причиной). Этот перерыв в каузальной цепи может иметь как позитивные, так и негативные последствия. Свобода может вести к манифестации доброй воли, так и деструктивного своеволия.

Возвращаясь к Канту, следует отметить, что последний, несомненно, совершает подлинный переворот в понимании метафизики. В центре его внимания - «деконструкция» метафизики и разума. Он ставит под сомнение тезис предшествующей философии об абсолютной мощи (абсолютной познавательной способности) разума и его автономности. Позднее Гегель предпринимает попытку подвергнуть критике аристотелевские основоположения разума - принцип тождества  $A=A$ , принцип непротиворечивости, закон исключенного третьего. Критикуя пустоту и тавтологичность формального понятия тождества, Гегель вводит понятие «конкретного тождества», говоря о том, что любой предмет, явление постоянно обнаруживает противоречивость своего существования («движущееся тело в каждый данный момент находится в данной точке и одновременно не находится»). Гегель критикует формализм и пустоту исходных принципов традиционной логики. При этом он рассматривает применимость старой логики в сфере *рассудочного* и неприменимость при движении к сфере разума (диалектика). Диалектика принимает в качестве принципа противоречие, а не тождество. «Поэтому она нередко представляется отрицанием самого разума». [1, с. 241]. На самом деле, принцип тождества скорее противоречит разуму, если иметь в виду закон достаточного основания Лейбница «принцип достаточного основания показывает, что тождество не самодостаточно, поскольку если все имеет основание, то всякая сущность основывается не на простом тождестве себе самой, но на некотором основании, которое отлично от того, что оно обосновывает. С другой стороны, указать основание вещи - значит доказать необходимость последней, т.е. свести ее к ее основанию с помощью тождественных предложений. Каким образом, разум оказывается движением, посредством которого тождество, развивая свое внутреннее отрицание, полагает это отрицание в принципе основания, а затем вновь отрицает различие между основанием и тем, основанием чего оно является, сводя их к тождеству; так что разум есть не что иное, как диалектика» [1, с. 241].

Слабым местом гегелевского проекта диалектической метафизики является идея диалектического синтеза противоположностей. Этот подход преодолевается в принципе дополнительности.

Раскрывая подлинную природу философского опровержения, Гегель подчеркивает: «Опровержение не должно идти извне, т.е. не должно исходить из допущений, которые находятся вне опровергаемой системы...» [2, с. 13]. Чисто внешнее опровержение не помогает делу, потому что оно видит противника «там,

где его нет» [2, с. 14]. «Истинное опровержение» -это такое опровержение, которое должно «вникнуть в то, что составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы» [2, с. 14]. Следовательно, нужно начинать с изложения противоположной точки зрения, причем таким образом, чтобы сначала признать ее «существенной и необходимой», а затем показать, как она поднимается «до более высокой точки зрения, исходя из нее самой» [2, с. 14]. В самом деле, истина не может «находиться к ней лишь в отношении *противоположности*, ибо в таком случае это противоположное само было бы чем-то односторонним» [2, с. 13]. Истина «как высшее... должна скорее содержать внутри себя низшее» [2, с. 13]. Философски опровергнуть тезис не означает противопоставить ему извне некоторый антитезис, не более и не менее обоснованный, чем сам тезис, но изложить тезис таким образом, чтобы показать, как его собственная внутренняя диалектика должна поднять его «до более высокой точки зрения» [2, с. 14]. В определенном смысле диалектическое опровержение не исключает элемента обоснования, поскольку оно должно выявить необходимость данной точки зрения, удерживая ее вопреки опровержению даже в самом конечном результате.

Гегелевская модель движения познания от одной поначалу еще абстрактной истины к другой, более конкретной и более богатой по содержанию верно схватывает некоторые реальные моменты развития человеческого знания. Гегель формулирует здесь как бы основной принцип культуры философского мышления, который в своих общих чертах остается справедливым и в наше время. Это крайне важно подчеркнуть сегодня именно потому, что в современной философской и методологической литературе мы сплошь и рядом встречаем противоположный подход. Старое опровергается, во-первых, полностью, «до основания» и заменяется новым, а во-вторых, исходя из чисто внешних предпосылок и допущений.

Ниже мы попытаемся применить методологию Гегеля к ней самой, т.е. попытаемся ее заменить некоторой другой, находящейся на «более высокой точке зрения», но одновременно удержать ее вопреки предпринятому опровержению в конечных результатах. Мы должны будем показать, как исходя из диалектической модели Гегеля, можно подняться до более высокой точки обзора, и при том так, что предшествующая истина окажется частным моментом новой. Особенность нашей аналитики состоит, однако, в том, что речь идет о *метауровне*, на котором должна развернуться соответствующая философская рефлексия. Допускал ли сам Гегель такую возможность, ведь тезис и антитезис, о которых он говорит, касались человеческого знания предметного уровня, а вовсе не самой предлагаемой методологии? Конечно, если быть последовательным, то нельзя не признать, что по самому своему духу гегелевская методология не должна была бы исключать возможность ее применения к ней самой. Однако, очевидно и другое: попытка применить эту методологию к самой себе не может в принципе следовать ее схеме во всех своих чертах. Речь в лучшем случае может идти лишь о сохранении основной интенции гегелевского подхода.

Итак, Гегель утверждает, что любое философское опровержение в форме антитезиса должно строиться, во-первых, на имманентной основе, т.е. с опорой на внутренние предпосылки опровергаемой системы, а во-вторых, с сохранением



опровергаемого тезиса как частного момента в новой системе. Я полностью принимаю это требование. Но вот вопрос: не упускает ли оно из виду и некоторые другие столь же важные моменты? Согласен: антитезис может быть «более высокой точкой зрения», но *всегда ли* он должен быть таковым? Разве антитезис не может выражать другую, *столь же законную*, как и тезис, точку зрения? Но отнюдь не более высокую или «широкую»? Реальный человеческий диалог как раз чаще всего именно такой ситуации и касается. Более того, а почему антитезис не может представлять собой как раз «более низкую» точку зрения по сравнению с исходным тезисом? Разве это кем-то запрещено? И может ли кто-нибудь доказать невозможность названных двух случаев? И если нет, то мы приходим к тому, что гегелевская модель есть лишь частный случай более широкой модели.

Сделаем еще один шаг в наших рассуждениях. Гегель говорит, что опровержение всегда должно строиться на имманентной аргументации. Но если доводы оппонента являются убедительными с рациональной точки зрения, то так ли уж важно, имеют ли они внутренний или внешний характер? В одних случаях более важна критика изнутри, в других - извне. Здесь важно, скорее, другое: критический диалог (скрыто или явно) предполагает единые эпистемологические точки отсчета, наличие общезначимых критериев сопоставления, соглашение относительно исходных посылок и инвариантных допущений.

Теперь вернемся к третьему случаю, который собственно и имеет в виду Гегель в своей концепции, идея о том, что антитезис (в определенном контексте) представляет собой более высокую точку зрения, содержащую в себе первоначальную истину как частный момент, не только принимается мною, но и рассматривается как крупнейшее достижение мировой философии, тем не менее, здесь следует заметить, что в гегелевской схеме не прописан с достаточной вынятностью сам механизм этого процесса. Между тем, развитие физики XX века неожиданным образом подтвердило это философское предвидение Гегеля на материале развития физических теорий. Я имею в виду прежде всего известный *принцип соответствия*. Так, например, специальная теория относительности представляет собой *обобщение* классической механики и сводится к этой последней в частном, предельном случае. Эта проблема довольно детально обсуждалась в советской методологической литературе 70-х годов прошлого века. С учетом критики названного принципа в постпозитивистских работах дополнительный анализ относящихся сюда вопросов был дан в публикациях по интервальной методологии. Заканчивая этот вопрос, следует отметить, что самым слабым пунктом гегелевской схемы «тезис - антитезис - синтез» является именно третий шаг, т.е. гегелевская трактовка *синтеза противоположностей*. История человеческого познания свидетельствует, что две разные точки зрения, а тем более противоположные не сливаются в какую-то новую третью истину более высокого характера. Верно, однако, то, что более полная истина в некоторых случаях каким-то образом учитывает крайние позиции предшествующих этапов становления образа исследуемого объекта. Однако, как правило, речь должна идти не о слиянии разных картин в одно целое, а о состыковке их в некую многомерную конфигурацию.

Очевидно, что признание того факта, что антитезис может быть трех типов (более высокой точкой зрения, более низкой и равной по своему гносеологическому статусу исходному тезису) предполагает существенный отход от основ гегелевской метафизики и его понимания природы истины. В этом смысле интервальная модель, будучи обобщением гегелевской, одновременно существенно от нее отличается. Здесь нет необходимости входить в обсуждение деталей этой проблемы. Отметим лишь несколько главных моментов. Гегелевская модель покоится на идее диахронного, единого, поступательного движения познания от абстрактного к конкретному. Процессуальность и диахронность входят в самую суть акта порождения истины. Истина только потому есть истина, что она есть некая точка на прямой, точнее на восходящей траектории. Отсюда, антитезис - это всегда «более высокая точка зрения», не говоря уже о синтезе. Для Гегеля тезис выступает как «существенная и необходимая точка зрения» лишь в том смысле, что она есть необходимое звено, необходимая ступень в саморазвитии истины. В то время как для интервальной метафизики всякая, имеющая основания точка зрения рассматривается прежде всего в синхронном плане как обусловленная существованием соответствующего интервала абстракции. Разные точки зрения отражают фундаментальный факт онтологического плюрализма, гетерогенности мира. При этом множество интервалов могут образовывать некую связную многомерную конфигурацию. Отсюда ясно, что интервальная «поправка» к гегелевской схеме не только вбирает эту схему в себя, но и требует радикально иной онтологии. И если гегелевская модель - это тезис, то ее интервальный антитезис выступает как ее опровержение с удержанием и сохранением самой идеи «диалектического отрицания», нет ничего проще в философии быть свободным от логики развития предшествующей философской мысли, всякий раз все начинать сначала в качестве низпровергателя основ, и предпочитаю быть сторонником другой традиции, согласно которой всякий шаг вперед, всякое отрицание старого должно предполагать удержание всех духовных богатств, накопленных на предшествующем этапе.

Вернемся к еще одному утверждению Гегеля: заключающаяся в антитезисе истина не может находиться к тезису лишь в отношении противоположности, ибо в таком случае это противоположное само было бы чем-то односторонним; истина как высшее должна скорее содержать внутри себя низшее. Здесь Гегель доказывает свою мысль ссылкой на презумпцию, которая казалась ему очевидной: новая истина не может быть «односторонней». Но это отнюдь не очевидно.

#### Список литературы

1. Гурина М. Философия. – М., 1998
2. Гегель. Наука логики. Т.3. – М., 1972.

Посупило в редакцию 15.01.2005