

## ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Предпринят анализ философских интерпретаций понятия здравого смысла с целью выявления его существенных инвариантных характеристик, позволяющих определить потенциал здравого смысла, благодаря которому он участвует в концептуальных разработках философии сознания, и истоков амбивалентности эпистемологического статуса здравого смысла в философской рефлексии.

**Ключевые слова:** здравый смысл; статус; параметр; потенциал.

Человек не может жить за пределами здравого смысла. Философия «умирает», порвав с ним связь. В «живых» философских текстах, посвящённых теме сознания, здравый смысл «говорит», «диктует», «требует», «протестует», «заставляет» или, напротив, «не позволяет», а мы «взываем» к нему, «заигрываем» с ним, «заглушаем» его [1, 2].

В этих, обыденных по своему происхождению, выражениях здравый смысл предстаёт как нечто мифоподобное, обладающее универсальными способностями. Более двухсот лет назад И. Кант объяснял философскую апелляцию к здравому смыслу бессилием в решении поставленной задачи, тем более что каждый философ понимает здравый смысл по-своему [3. С. 183]. В современной философии в отношении феномена здравого смысла проявляются тенденция апелляции к нему и плюрализм в его интерпретациях.

В понимании здравого смысла различают два уровня – обыденный и философский. Обыденное понимание здравого смысла – это общепринятое его понимание; понимание человеком «с улицы». Человек, не находящийся в состоянии рефлексии, его понимает, но не определяет и не объясняет, а кроме того, термин «здравый смысл» использует «по необходимости»: для оценки какого-то действия (поступка) с точки зрения общепринятых норм.

Философский уровень понимания здравого смысла связан с концептуализацией этого феномена, рациональной аргументацией защиты или опровержения предписаний, установок здравого смысла. Однако обыденный и философский уровни понимания здравого смысла рефлексирующим субъектом не всегда различаются. Так, не был последователен в использовании понятия «здравый смысл» и смешивал философское (как уникальную интуитивную способность) и общепринятое значения здравого смысла (как очевидные первичные истины) основоположник философии здравого смысла Т. Рид. Эта «непоследовательность» обнаруживается не только в работах последователей Т. Рида, но и тех авторов, которые считают себя независимыми от сложившейся под влиянием шотландской «философии здравого смысла» традиции. И. Кант видел основное различие между обыденным рассудком («здравым человеческим смыслом») и спекулятивным в том, что первый требует опытного подтверждения [3. С. 184].

В философии предпринимаются различные подходы к интерпретациям феномена здравого смысла, однако в качестве постоянных аспектов в них так или иначе обнаруживаются эпистемологический и аксиологиче-

ский комментарий. Актуальность здравого смысла в современной философии обусловлена не только определённой неудовлетворённостью «классическими» решениями проблемы здравого смысла, но и изменением методологических установок в анализе процесса производства и обоснования философского знания; востребованностью эпистемологического потенциала здравого смысла в философии сознания; неоднозначностью позиций в отношении потенциала и роли здравого смысла на уровне философской рефлексии: с одной стороны, игнорирование базовых предписаний здравого смысла, с другой – их активное использование в разработке проблемы сознания. Некритическое доверие интуитивным истинам здравого смысла на уровне теоретического познания приводит к негативным последствиям – «обнулению» теоретического результата исследования. Если чрезмерная апелляция к суждениям здравого смысла делает философию «популярной», то их игнорирование приводит её к «экстравагантности». Поэтому существует проблема предела – как в использовании потенциала здравого смысла, так и в пренебрежении им в философском познании. Кроме того, выражаются сомнения в целесообразности оценки философских концепций сознания с позиции здравого смысла на том основании, что: а) результаты философского осмысления сознания не изменяют базовые представления о нём, зафиксированные на уровне обыденного сознания; б) напротив, эти «навязчивые» представления о сознании способны превратить философию в заложницу здравого смысла. Однако здравый смысл – не случайный попутчик в философских поисках решения проблемы сознания. Явно и неявно его предписания представлены в философских интерпретациях сознания. В исследовательских программах они часто служат первичной «парадигмальной» системой отсчёта. Всё это обуславливает необходимость выявления характера, форм взаимодействия рефлексивного и до-рефлексивного (на уровне здравого смысла) понимания сознания.

Многие философы обращались к теме здравого смысла. Знакомство с философскими концепциями здравого смысла представителей разных мировоззрений и направлений даёт возможность контекстуального понимания этого феномена, с одной стороны, и надежду на определение его внеконтекстуальной (инвариантной) составляющей, с другой.

Задача данной статьи – определить параметры философских интерпретаций здравого смысла и обосновать гипотезу о системном характере феномена здравого смысла, что позволит определённым образом

«снять» остроту проблемы неоднозначности его трактовки. Определение сущности здравого смысла, анализ способов и форм его проявления и потенциала позволит, на наш взгляд, выявить не только истоки противоречивости трактовки здравого смысла, но, в перспективе, ответить на вопросы: заслуживает ли здравый смысл нашего доверия настолько, чтобы привлекать его в качестве участника рационального познания? почему выраженные в суждениях здравого смысла представления о сознании так устойчивы? Ответы на поставленные вопросы позволят понять роль здравого смысла в концептуальных решениях проблемы сознания.

Одной из причин амбивалентности в понимании здравого смысла на уровне философской рефлексии является отсутствие дефинитивного анализа данного понятия, следствием чего является невнятность трактовки, противоречивость и неявное отождествление его с другими понятиями. Эта тенденция обнаруживается даже в тех исследованиях, которые тематически выходят за рамки повседневности. Так, в исследовании А.Е. Решетовой [4] здравый смысл представлен как «многогранное социально-гносеологическое явление», «характеристика мыслительной деятельности», «неформальный критерий рациональности обыденного», «несовершенный инструмент познания действительности» и т.д.

О трудностях «взаимоотношений» с феноменом здравого смысла на уровне философской рефлексии свидетельствует следующий пример. В.В. Васильев в «Трудной проблеме сознания» констатирует, что к здравому смыслу можно подойти по-разному: раскрыть это понятие «из него самого», рассмотреть историю понятия, объяснить истоки здравого смысла. Связывая здравый смысл с когнитивными способностями человека [1. С. 205], автор использует для описания этого феномена ряд терминов и понятий (принципы, истины, установки и др.); проводит различие между «принципами здравого смысла» и его «истинами», между онтологическими установками и установками здравого смысла. Так, «принципы здравого смысла» выявляются в процессе философской рефлексии, их можно причислить к истинам здравого смысла, но «тезисами здравого смысла» они не являются, хотя и могут служить неявным истоком других положений здравого смысла [1. С. 210]. Основу здравого смысла составляют онтологические установки – «естественные» и «наивные». Задача философа – прояснить, защитить «наивные установки нашего сознания» и «подтвердить непротиворечивость предписаний здравого смысла» [1. С. 249–250]. Таким образом, здравый смысл «вторичен» по отношению к онтологическим установкам сознания и к своим принципам, при этом его истины могут иметь функцию установок, предписаний в познании. Выдвигается концепция решения трудной проблемы сознания, которая, по мнению её автора, полностью гармонирует с когнитивными установками (принципами) здравого смысла... Критическая реакция: автор излишне самоуверен [5].

Иллюстрацией последствий, к которым приводит отсутствие определения или указания на то, какое значение придаётся понятию «здравый смысл» в конкретном философском тексте, может служить следующая ситуация [6. С. 21]: Дж. Беркли полагал, что его фило-

софия согласуется со здравым смыслом, у философов и писателей XVIII в. на этот счёт имелось другое мнение, а многие современные авторы отмечают верность Беркли здравому смыслу. Выводы А.Ф. Грязнова: декларативные заявления авторов о приверженности здравому смыслу затрудняют критическое исследование концепций [6. С. 15], философы редко придерживаются какого-то одного, определённого понимания здравого смысла [6. С. 17].

Поскольку был поднят вопрос о противоречивости в отношении статуса здравого смысла, его философских трактовок, актуален вопрос о том, где искать источник этой противоречивости – в субъективных особенностях авторской рефлексии и / или в её предмете? Тему оснований амбивалентности философской рефлексии здесь мы рассматривать не будем, но поскольку задача конкретного исследования связана с содержанием понятия «здравый смысл», обратимся к накопленному опыту философской рефлексии по проблеме здравого смысла.

Здравый смысл – это понятие. Выраженное в языке, оно есть словосочетание, имеющее значение / смысл. Иметь понятие о здравом смысле – то же самое, что понимать значение выражения «здравый смысл» и знать, как им правильно пользоваться. На обыденном уровне сознания есть понимание сущности здравого смысла, термин «здравый смысл» адекватно используется в речи естественного человека, при этом нет необходимости и способа дефинировать это понятие. Философское употребление данного понятия отличается от обыденного тем, что появляется необходимость и возможность его описания, объяснения или определения. На уровне философской рефлексии обнаруживается неоднозначность / многозначность трактовки этого понятия. По вопросу о том, для какого дискурса – философского или обыденного – первичен термин «здравый смысл», существуют разные мнения: 1) в повседневную речь это понятие вошло из философских и научных текстов; 2) здравый смысл «старше» философии и науки. В данном контексте нам важна не первичность сферы функционирования этого понятия, а проблематичность его функционирования в научном дискурсе, связанная прежде всего с ним самим как предметом мысли.

Итак, у понятия как формы мысли есть содержание – совокупность существенных и отличительных признаков. Поскольку понятие «здравый смысл» не имеет заданной совокупности признаков, то интерпретаторы «наделяют» здравый смысл определёнными характеристиками и тем самым предопределяют совокупность того, что мыслится как обладающее этими свойствами. В результате «здравому» смыслу придаётся множество смыслов и множество обозначаемых объектов. Общепринятым значением «здравого смысла» предполагается признак «нормальный», «правильный». На уровне философской рефлексии это понятие приобретает множество значений, и как одно из следствий этой многозначности – появление «понятий-двойников», используемых в качестве его синонимов. Чаще всего, как уже было продемонстрировано выше, допускается отождествление «здравого смысла» с «повседневностью», «обыденностью», «обыденным сознанием», несмотря на то что у них разный эквивалент, и потому адекватно они не могут заменять друг друга.

«Здравый смысл» – это своеобразный «знак качества» / «метка» суждений, поступков, действий.

Способ определения содержания понятия «здравый смысл» и объёма мыслимых в нём объектов представляет метафизическую и эпистемологическую проблему. При этом любой способ является относительным, в том смысле что он связан с определённой концепцией здравого смысла. Выход из сложившейся ситуации – обнаружение в многообразных интерпретациях этого феномена объективной и непротиворечивого смысла. С учётом субъективной составляющей в философских исследованиях эта задача является актуальной. Противоречивость данной ситуации заключается в том, что преодоление субъективности на уровне рефлексии здравого смысла предполагает «безусловное условие» интерсубъективности. Однако в таком статусе можно, вопреки традиции, рассматривать и базовые внеконтекстные, очевидные «истины-нормы» здравого смысла как всеобщий «нелегитимный» гарант объективности на том основании, что фактически «очевидное» функционирует в теоретическом познании как установка, аргумент метод, критерий.

Итак, каковы параметры понимания здравого смысла в философии?

*Здравый смысл как естественное по происхождению человеческое качество (инстинкт разумности; «животная вера», врождённая способность и т.п.).* На этом уровне понимания здравого смысла мы различаем то, что относится к «произведениям» человеческой мысли, и то, что относится к человеческой природе (инстинкт разумности, способность к чувственно-интуитивному «прозрению»). Понимание здравого смысла как врождённой формы приспособления человека к условиям жизни посредством познания мы встречаем у античных философов, Р. Декарта, К. Буфье, Х.-М. Бальмеса, Т. Рида, Г.В.Ф. Гегеля, Дж. Сантаяны. Допускает подобную трактовку здравого смысла и Ж. Делёз.

Гносеологическая традиция философии, зародившаяся в Античности, начинается с темы ума (ум – «нус»). В основе общих и предварительных представлений (здравого смысла) – *врождённая способность к их познанию.*

Платон, Аристотель, Посидоний, Марк Аврелий отождествляли ум с внутренним гением, личным божеством [7]. Первые концептуализации здравого смысла принадлежат Сократу (идеи о предзнании) и Платону (теория припоминания). Их представления о существовании идеалов в умопостигаемом мире и обнаружении их каждым в собственной душе стали традиционными для западной культуры. Аристотель различает «ум потенциальный» – как «дощечка для письма», на которой ещё ничего нет, и «ум актуальный» – безличное «я», демон («О душе»). Он же («Вторая Аналитика», «Метафизика») делает вывод о недоказуемости достоверности знания первоначал и их необходимости для рационального познания. Необходимость первой ничем не опосредованной ступени познания Аристотель видит в том, чтобы положить предел дурной бесконечности и обосновать возможность организации общего / объективного познания [8. С. 40].

Первая волна актуализации темы здравого смысла пришла на Новое время, когда стали обсуждаться

вопросы о связи философии с миром повседневности, о здравом смысле и его эпистемологических функциях. Тогда же в понимании здравого смысла сложились две традиции – рационалистическая и гуманистическая.

Здравый смысл – врождённые идеи («естественный свет разума») и универсальный метод. Это здравый смысл по Р. Декарту, с которого начинается рационалистическая традиция в интерпретации здравого смысла. Он использовал это понятие в нескольких значениях: «врождённые идеи», «общие идеи», «первые принципы». Познание начинается, по Декарту, с «врождённых идей», носителем которых является каждый человек. Они ни у кого не вызывают сомнения, представляются ясно и отчётливо, а потому не требуют доказательств (это есть первое правило картезианского метода). Истинное знание в душе каждого делает познание объективным [9. С. 7].

У Г.В.Ф. Гегеля термин «здравый смысл» используется как синоним непосредственного знания, критерием которого является вера [10. С. 187]. «Впрочем, то, что здесь получает название веры, есть совершенно то же самое, что называлось у других вдохновением, откровением сердца, содержанием, вложенным в человека природой, и в особенности тем, что называлось здравым смыслом, *common sense*» [10. С. 188]. «Под непосредственным знанием разумеется здесь также и то, что обычно называется инстинктом, врождёнными идеями, здравым смыслом, естественным разумом и т.д.» [10. С. 192]. Однако истины здравого смысла являются опосредованными (размышлением и опытом), непосредственным является их существование. При этом постижение всеобщего знания имеет культурно-историческую обусловленность: «...какую бы форму мы ни придавали этой первоначальности знания, для того, чтобы довести его до сознания... требуется воспитание, развитие» [Там же]. Таким образом, на основе идей немецкого мыслителя можно сформулировать следующее положение: инстинкт разумности – это природный пусковой механизм для восприятия мира как разумного, обеспечивающий непосредственность (нерефлексивность) знания.

Здравый смысл – аналог «животной веры» («животная вера» – аналог здравого смысла). Так трактует интересующий нас феномен американский философ, представитель критического реализма Дж. Сантаяна. Он обращает внимание на амбивалентность природы здравого смысла, связанную с его рационально-иррациональными качествами. Она такова, что позволяет здравому смыслу обеспечивать убеждённость в объективном существовании внешнего мира и быть основой философии и науки, опирающихся на постулаты животной веры человека [11. С. 82].

Со ссылками на архетипы как возможный источник здравого смысла допускает идею врождённости в отношении здравого смысла и Ж. Делёз: по своим истокам здравый смысл претендует на родство с высшими моделями [12. С. 107]. Автор «Логика смысла» определённо заявляет, что здравый смысл – это способность задавать «общий смысл единственно возможного смысла» [12. С. 109].

*Здравый смысл как общее качество на уровне ментального.* Согласно Хрисиппу, человеческий разум

представляет собой совокупность общих и предварительных представлений, и это понимание сформировало одно из значений понятия ума в древнегреческой культуре. У Аристотеля речь идёт о том, что это «общая чувствительность» как основа всякого восприятия, у Эпиктета – «общий ум». Произошла трансформация от латинского *communis sensus* (общее чувство) через английское *common sense* к русскому *общее чувство* или *общий смысл* [11. С. 56].

В качестве трактовок здравого смысла у Д. Юма выступают «природосообразные», «естественные», «общие» принципы (убеждения), в отношении которых на уровне обыденного здравого смысла проблемы обоснования его положений нет: мы не можем им не верить; но на уровне философской рефлексии возникает проблема рациональной аргументации в пользу этих убеждений. Юм полагал, что наши природосообразные общие убеждения недоступны для рациональных процедур обоснования и неуязвимы для скептицизма.

Основоположник «шотландской школы здравого смысла» Т. Рид противопоставляет обыденное понимание здравого смысла философскому как «правильное» – «искажённому» [11. С. 58]. Это противопоставление становится понятным, когда выясняется источник здравого смысла: здравый смысл как врождённая интуитивная способность присущ не каждому (от Шефтсбери), но как изначальное знание (принципы / истины), «внушённое» людям Богом, здравый смысл доступен всем людям (от Буфье). На второй трактовке здравого смысла и была построена философская система шотландской школы.

И. Кант, отрицавший очевидность непосредственного знания, критически относящийся к идеям «шотландской школы» по поводу использования суждений здравого смысла в философском познании, полагал, что здравый смысл как «общий человеческий разум» полезен вне философии, но его интерес тесно связан с метафизикой [3. С. 10]. Кант называет здравый смысл великим даром неба, но дешево приобретённой мудростью, поскольку многие основоположения не почерпнуты приверженцем здравого смысла из опыта, независимы от опыта и априорны [3. С. 98]. Здесь – признание здравого смысла в качестве естественного свойства человека, но свойства несовершенного и потому нуждающегося в подтверждении рассудительностью. Кант противопоставляет общий рассудок спекулятивному и считает ссылки на здравый смысл в философском познании неприемлемыми ещё и потому, что «каждый понимает его по-своему» [3. С. 183]. Здравый смысл – обычный интеллект, правильный рассудок, проявляющийся в сфере эмпирического опыта. Его использование в философии снижает её уровень, делает «популярной». Апелляция к здравому смыслу – удобное средство сопротивляться безо всякого понимания. Философ, обращаясь к здравому смыслу, прибегает к «крайнему средству», суть которого – «ссылка на суждение толпы, от одобрений которой философ краснеет...» [3. С. 13]. Такая апелляция – от «безысходности» своего положения.

Л. Витгенштейн выразил своё понимание здравого смысла как общечеловеческих убеждений, закреплённых в структурах естественного языка. Параметр «об-

щего»: это суждения, которые интересны не тем, что они истинны, а тем, что «ни к одному из них мы не приходим в результате исследования» [13. С. 340. § 138]. При этом каждый из нас знает то, что знают все, поскольку эти истины очевидны. «Чтобы ошибаться, человек уже должен судить согласно с человечеством» [13. С. 343. § 156].

*Здравый смысл как коллективная интенциональность и матрица сознания.* Согласно Д. Сёрлу, интенциональные феномены – наши объяснения, интерпретации, убеждения и др. – функционируют в пределах «Фона», т.е. неявных знаний о мире, представляющих собой предельные условия нашего сознания [14. С. 166]. «Глубокий Фон» представляет собой доинтенциональное состояние сознания – фундаментальные допущения, «установки по умолчанию». Сёрл полагает, что теорию сознания надо создавать, опираясь на них, поскольку это «то, что мы действительно знаем», «факты» [1. С. 63]. Перечисленные им «факты» являются расхожими суждениями, а его концептуальная схема соединяет тезисы здравого смысла человека «с улицы», рассуждающего о сознании, делает вывод В.В. Васильев [1. С. 67–68].

Однако в этой трактовке здравый смысл получает характеристику матрицы сознания (нем. *Matrize*, лат. *Matrix (matricis)* – матка, источник, начало; основная часть штампа наших представлений о мире. По сути в этом же состоит и позиция Витгенштейна: наше мышление осуществляется в *пределах* несомненного, фундаментального. Оно (несомненное и фундаментальное) обеспечивает способность рассуждать, выносить суждения, исследовать и сомневаться [13. § 512].

*Здравый смысл как универсальное знание.* Интуитивные самоочевидные истины, за которыми опыт человечества, выполняют в различных сферах человеческой жизнедеятельности разные функции: в познании они служат аксиомами, альтернативой научной рациональности; в обыденной сфере – выполняют онто-гносеологическую и аксиологическую функции как фоновые «заготовки» для интерпретации мира и критерии оценки.

На трактовке здравого смысла как некоторого изначального универсального знания была построена философская система «шотландской школы». Её основоположник Т. Рид [15] полагал, что принципы здравого смысла, внушённые человеку Богом, преимущество которых – ясность и надёжность, являются основой интеллектуальной деятельности человека на всех уровнях. Они могут использоваться в философии против скептицизма, участвовать в решении сложных гносеологических задач. У Рида здравый смысл как система первичных принципов есть философско-логическая концепция, определяющая способ понимания и оценки происходящего. Его основная функция – давать оценку и противостоять абсурду.

*Здравый смысл как функция.* Такая интерпретация здравого смысла относится к его суждениям. В философских концепциях сознания интуитивные истины здравого смысла выполняют различные функции: установки (онтологической / методологической), аксиомы, принципа, аргумента, метода, специфической формы рациональности; образца / нормы интерпретации и критерия оценки, вывода и др. [16].

В основных чертах определяя функциональную зону ответственности здравого смысла в рациональном познании, Декарт видел в самоочевидных истинах универсальный метод познания.

По поводу функции нормы в отношении здравого смысла сошлёмся на ряд авторов. К. Буфье принадлежит идея нормы как языковая традиция и принцип здравого смысла [6. С. 24], которая была воспринята Т. Ридом, от него Дж. Муром. Идею функции нормы (правила) мы встречаем у Л. Витгенштейна [13. § 98, 321]. Понимание здравого смысла (здравомыслия) у Д. Юма как нормы не выражено явно, однако, полагает И. Шпилевская, «интуиция нормы» в его философии является фундаментальной [17. С. 129]. В качестве двойника нормы у него выступают природосообразные принципы. Здравый смысл у Юма – это некая неуязвимая для рациональной критики когнитивная реальность, перед которой бессильно тотальное сомнение. Следовать здравому смыслу как норме – соблюдать осторожность в суждениях и выводах [18. С. 131]. На основе различения типов дискурса (теоретический тип сохраняет все общие принципы рациональности, кроме требования сведения к очевидно разумному, характерного для философского типа рациональности) И. Шпилевская настаивает на правомерности тезиса о том, что, согласно Юму, конституция нашей природы – норма – *совместима* с общими стандартами рациональности, или с её «нормой» [18. С. 136].

Функцию оценки за здравым смыслом отстаивал Т. Рид. Сравнивая здравый смысл по природе и скорости решений с инстинктом, А. Бергсон преимущество его видел в разнообразии методов, гибкости и способности выполнять контролирующую функцию. Эти достоинства здравого смысла придают действиям человека разумность, а мыслям – практичность, обеспечивая тем самым внутреннее согласие мысли и действия [19. С. 165].

Здравый смысл может быть интерпретирован как одна из форм рациональности, противостоящих идеальным конструкциям и точным методам [20. С. 39]. О «заготовках», образцах, имеющихся в сознании «естественного» человека, говорит Ю. Хабермас [21]. Можно сослаться на то, как реализован инстинкт разумности в «заготовке», реализованной в общей метафизической предпосылке в форме нерелексивной картины мира – «мир разумно обустроен».

В аргументе видит функцию суждений здравого смысла Ж. Делёз. Чем выше степень анонимности, тем более объективен аргумент [12. С. 115].

*Здравый смысл как структура естественного (обыденного) языка / логический конструкт.* Это «лингвистическая» версия понимания здравого смысла. Предпосылки её были заложены Т. Ридом в учении о языке. В той или иной мере она представлена в творчестве Дж. Мура, Н. Малкольма, Л. Витгенштейна и Б. Рассела.

Согласно Т. Риду, язык есть образ мыслей, и здравый смысл как элемент интуитивного познания отражается в структуре обыденного языка. Правильный (здравый) смысл выражается в правильных суждениях. Таким образом, здравый смысл суждения свидетельствует о качестве, уровне суждения.

Явным последователем Т. Рида как в понимании здравого смысла, так и в отношении к обыденному языку был Дж. Мур. Он не создал своей философии здравого смысла, но стоял у истоков радикального лингвистического сближения здравого смысла и обыденного языка: в отступлении от правил обыденного языка видел отступление от здравого смысла [6. С. 121].

Значение термина «здравый смысл» Дж. Мур не раскрывал и использовал его так же, как в естественном языке – без определения. Возможно, и в этом автор «Защиты здравого смысла» следовал Т. Риду, который полагал, что общепринятые слова, как правило, не нуждаются в определении, их нужно использовать в обычном значении, и лишь некоторые – объяснять [6. С. 39]. Однако неявно в текстах Мура термин «здравый смысл» функционирует в двух значениях: как знание в форме очевидных истин (элементарных достоверных суждений, в совокупности своей имеющих характер «триумфов») и как вера в объективность этого знания [11. С. 83].

Отсутствие определения (и объяснения) создаёт трудности в понимании авторского замысла по «защите здравого смысла» и характера его «защиты». На основании авторского текста можно сделать предположение, что здравый смысл в понимании Дж. Мура – это выражения в общепринятом (обыденном) смысле [22. С. 134]. Иначе говоря, он защищал обыденный язык, в котором здравый смысл представлен в качестве самоочевидного достоверного знания на уровне единичных, случайных, ситуационных суждений. Посылочные суждения обыденного уровня – это и есть аргументы «от здравого смысла», на которые Дж. Мур опирается и посредством которых защищает здравый смысл. Философский уровень понимания здравого смысла обнаруживается в выводе. Так, признавая истинность суждений здравого смысла, он выражает сомнение в возможности адекватного истине анализа этих суждений и называет его причину – наличие в суждениях здравого смысла «чувственно-данного» [22. С. 154]. Этот элемент – «чувственно-данное» – в единичных эмпирических суждениях и суждениях, имеющих статус базовых установок здравого смысла, различен, но он присущ всем суждениям здравого смысла, какой бы статус они ни имели.

Мур выступал против определённого типа философских суждений в отношении базовых установок сознания, соответствующих здравому смыслу. Однако его метод «защиты» здравого смысла понять не просто. Так, Н. Малкольм сначала понимает этот метод как опровержение философских парадоксов, состоявший в выявлении их противоречия обыденному языку [23. С. 87]. Затем уточняет: в действительности опровержение парадоксов состоит в выявлении их применимости к эмпирическим единичным высказываниям, т.е. употребительным, непротиворечивым выражениям обыденного языка, используемым для описания определённых ситуаций [Там же. С. 93]. Метод Мура несовершенен, но он «первым из философов почувствовал, что любое философское утверждение, которое нарушает обыденный язык, является ложным...» [23. С. 99].

Концептуальная позиция (и ошибка) Мура выражена в его взгляде на проблему смысла (значения), «со-

гласно которому значение предложения как бы закреплено за ним и присутствует всегда, когда это предложение произносится...» [24. С. 242]. Суть «лингвистического» варианта защиты здравого смысла Мура – защита обыденных высказываний в обычных обстоятельствах (обыденных значений обычных выражений) от философских положений скептицизма путём доказательства очевидностей, но не путём опровержения философских парадоксов, направленных против очевидностей.

Концептуальная позиция Н. Малкольма иная: различные употребления предложений есть функции различных обстоятельств, и именно последние обуславливают значение употребления предложения. «Обычные» обстоятельства – это различные обстоятельства [24. С. 244]. Он демонстрирует, как изменяется смысл (функция) и цель произнесения одного и того же по форме суждения в зависимости от обстоятельств. Высказывание имеет смысл («здрoво»), когда соответствует ситуации: со сменой ситуации меняются смысл (функция) и цель высказывания. Н. Малкольм устанавливает ряд функций одного и того же высказывания: согласия, убеждения, доказательства (его возможности, наличия, подтверждения), аргумента, свидетельства компетентности, сообщения о компетентности, знания-ощущения (знание без аргументации как уверенность), знания-предчувствия, пронципальности, поддержки, согласия и др.

Трудности понимания Мура связаны с тем, полагает Малкольм, что в действительности Мур необычно (философски) использует обычное «Я знаю», тогда как возможны различные правильные интерпретации философских утверждений такой формы [24. С. 250]:

- «лингвистическая» как анализ практики использования языка;
- «логическая» как проявление закона исключённого третьего;
- «интроспективная», согласно которой знание есть состояние, признаком которого является ощущение непосредственности и несомненности.

Высказывание человека о знании как состоянии характеризуется следующими логическими чертами: 1) «оно не подвержено ошибке»; 2) «оно не нуждается в доказательстве или дополнительных свидетельствах»; 3) «оно не может быть подтверждено или опровергнуто в результате какой-либо проверки или дополнительного исследования» [24. С. 253]. Малкольм предположил, что Мур, используя в философском контексте высказывания о знании, считал свои утверждения обладающими именно этими логическими характеристиками, а потому истинными и безошибочными, в то время как высказывания от первого лица есть высказывания не о знании, а о ментальных состояниях – ощущении, чувстве, настроении [Там же]. Витгенштейн тоже видел ошибку Мура в переносе принципа несомненности в отношении высказываний о состоянии от первого лица на высказывания о знании: Дж. Муру надо было заметить «Я знаю» на «Я верю» и тем самым избежать ошибки [13. § 178].

Вывод, к которому пришёл Малкольм в результате интроспективной интерпретации защиты Муром здравого смысла: в споре со скептиками он сосредоточился

не на доказательстве очевидного, а на анализе своего ментального состояния.

Витгенштейн развивал идеи Мура в отношении обыденного языка, но критически оценивал его «взаимоотношения» со здравым смыслом, в частности использование Муром единичных, чисто эмпирических, т.е. имеющих опытное, а не интуитивное основание в качестве аргумента. Мур противопоставил метафизическому утверждению скептиков («Человек не может знать») утверждение «Я знаю» [13. § 521]. Тем самым Витгенштейн указывает на смешение философского и обыденного уровней в понимании здравого смысла Муром. Выражение «Я знаю» не используется в обыденной речи для доказательства философских положений, на этом уровне в нём нет «философского подтекста» [13. § 407]. «Как только я начинаю думать не о философском, а о повседневном употреблении этого предложения, его значение сразу становится ясным и понятным» (цит. по: [23. С. 249–250]).

В своей работе «О достоверности» Витгенштейн, рассуждая по поводу выступления Мура в защиту здравого смысла, высказывает своё понимание здравого смысла. Прежде всего, это истинные суждения, к которым мы приходим не в результате исследования [13. § 136–138]. Однако доверие вызывает не единичная истина, а система истин (аксиом), «в которой следствие и посылки взаимно поддерживают друг друга» [13. § 140–142]. Витгенштейн говорит о том, что мы разделяем с Муром его мнение (он знает то, что знаем и мы [13. § 100]), потому что он ссылается на очевидное. «Чтобы ошибиться, человек уже должен судить согласно с человечеством» [13. § 155, 156].

Витгенштейн высказывает ряд идей, которые могут быть использованы в качестве аргументов в обосновании возможностей участия суждений здравого смысла в философских исследованиях, в частности в осмыслении проблемы нормативов здравого смысла в философской рефлексии сознания:

1) суждения, функционирующие как *гипотезы*, могут быть использованы в качестве *принципа* исследования и действия в том случае, когда они выражают нечто само собой разумеющееся, несомненное [13. § 87];

2) наши сомнения возможны только потому, что есть «*стержень*», представляющий собой совокупность суждений, истинность которых не вызывает сомнений. Это то, без чего исследование невозможно, то, что в исследовании не нуждается, в отношении чего сомнения исключены [13. § 341];

3) на основе унаследованного опыта человек обретает картину мира и способность различать истинное и ложное [13. § 94]. «Предложения, описывающие эту картину мира, могли бы входить в своего рода мифологию». Роль этих предложений подобна роли правил игры: их не заучивают, а осваивают. Однако мифология может прийти в состояние изменения: «русло, по которому текут мысли, может смещаться...» [13. § 95, 96];

4) «...то же самое предложение в одно время может быть истолковано как подлежащее проверке опытом, а в другое – как *правило* проверки» [13. § 98];

5) эмпирические высказывая, приобретая статус постулата, становятся *нормой* изложения» [13. § 321].

В завершение знакомства с «лингвистической» версией здравого смысла обратимся к пониманию здравого смысла Б. Расселом [25. С. 196–210.] Установка Рассела: выводы обыденного здравого смысла – результат донаучного познания. Существуют выводы логические и выводы анимальные, т.е. без участия сознания. Здравый смысл содержит анимальные выводы, в их основе – «чувственная вера», эмоциональный интерес. Сферой анимальных выводов является человеческая практика.

Рассел опирается на обыденное понимание здравого смысла. Здраво мыслить и действовать – мыслить и действовать в пределах нормы. Здравый смысл есть знак, метка нормы, правильности, образца.

В отношении функции здравого смысла Рассел видит две составляющие – субъективную, связанную с доверием в отношении мысли, и объективную – на уровне поступков; в соответствии с этим – пассивные и активные идеи.

Например, мы субъективно полагаем, что Дж. Сёрл создал теорию сознания в согласии с выводами здравого смысла, а Д. Деннет, напротив, вышел за рамки здравого смысла, а потому противоречит ему. Таким образом, мы субъективны в оценке мыслей даже тогда, когда опираемся на интересубъективность всеобщего опыта, закреплённого в истинах здравого смысла. А вот оценка их процедуры исследования с точки зрения нормы здравого смысла была бы объективным выводом, а наша идея – активной. В том же случае, если мы имеем некую идею в отношении мыслей другого (Сёрла, Деннета и др.), но не уверены в ней и она осталась «при нас», – это пассивная идея.

Ошибаемся и противоречим мы на уровне активных идей. Природа ошибки, по Расселу, состоит в активности бессознательного, связанного с эмоциональной верой субъективного знака (мысли). Выводы, в которых содержится эмоциональный интерес, т.е. анимальные – вероятные выводы, их истинность относительна. Наука начинается с готовых, приблизительно истинных обобщений, большая часть из них создавалась как анимальные выводы, т.е. без участия сознания, а значит, ещё до того, как были заявлены. Однако научные выводы содержат не эмоциональную / бессознательную, а «осознанную веру» [25. С. 201].

С общечеловеческими истинами следует считаться, поскольку с них начинается познание, но необходимо учитывать тот факт, что истины здравого смысла не являются выводами из опыта [25. С. 204].

*Здравый смысл как система.* Наше знание образует систему, и только в ней единичные истины имеют ту

значимость, которую мы им приписываем. Это утверждение принадлежит Витгенштейну [13. § 410]. Попробуем транспортировать идею системы на феномен здравого смысла с учётом выявленных в его интерпретациях характеристик. Но сначала схематично обозначим его структурные элементы в определённой последовательности:

Инстинкт Разумности → Первичные (онтологические) установки на восприятие действительности как матрица сознания → Интуиция как способность (метод) непосредственного усмотрения первичных начал → Истина как результат и статус непосредственного знания → Функции (гносеологические): [Установка Сознания, Аксиома, Постулат, Норматив, Принцип, Метод, Критерий оценки] → Логический конструкт: [Суждение → Тезис, Аргумент, Вывод].

Функционирует здравый смысл не по «схеме», а как система, организованная по принципу «всё во всём» и «всё сразу». Этот принцип придаёт системе здравого смысла специфический характер: по способу организации она бесструктурна и нелинейна, а её конструкты «инаковы» на уровне функций (значений) и «одинаковы», поскольку являются интуитивными самоочевидными истинами. Таким образом, взаимозависимость внутри системы «здравый смысл» такова, что любой её «элемент» может выполнять функции всей системы. Это система типа «ризомы»: в ней всё связано, но без иерархии; её внутренние связи функционально подвижны и переменчивы; она свободна в перемене конфигураций; значимость её элементов относительна. В онтологическом плане здравый смысл есть система предельных ориентаций человека в различных сферах жизнедеятельности, способных к обеспечению как стабильности, так и обновления [26; 27. С. 9]. Непосредственно для интерпретации системы истин здравого смысла можно воспользоваться термином «открытая структура» [26. С. 39] с учётом того, что она способна содержательно меняться (под влиянием культурно-исторических факторов).

Экспликация здравого смысла как «единицы» проблематична: возникает ощущение её противоречивости (об этом шла речь вначале). Однако если принять идею системы в отношении здравого смысла, можно «снять» ряд претензий по поводу неоднозначности его интерпретаций как «целого» и обратиться к вопросу о специфике (содержательной и функциональной) здравого смысла на уровне его «частей». Философское содержание спецификаций здравого смысла и их эпистемологический потенциал – тема дальнейшего исследования.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М. : Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
2. Кувакин В.А. Твой ад и рай: Человечность и бесчеловечность в человеке. СПб. : Алетей ; М. : Логос, 1998. 360 с.
3. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки : пер. с нем. М. : Прогресс-VIA, 1993. 240 с.
4. Решетова А.Е. Здравый смысл в контексте обоснования философского знания : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Чебоксары : ЧГУ им. И.Н. Ульянова, 2008. 18 с.
5. Дубровский Д.И. «Трудная» проблема сознания (в связи с книгой В.В. Васильева «Трудная проблема сознания») // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 136–148.
6. Грязнов А.Ф. Философия шотландской школы. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1979. 127 с.
7. Мельников С.А. «Логос» и «нус» в античной философской традиции (несколько наблюдений) // Философия сознания: история и современность : материалы науч. конф., посвящ. пам. проф. МГУ А.Ф. Грязнова. М. : Современные тетради, 2003. С. 5–9.
8. Яковлева Л.И. Понятие здравого смысла и традиция, его конституирующая // Вестник Московского университета. Сер. 7. 2007. № 4. С. 29–49.
9. Яковлева Л.И. Метод здравого смысла и его социальная миссия // Вестник Московского университета. Сер. 7. 2009. № 3. С. 3–25.

10. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, ч. 1: Наука логики. М. : Мысль, 1975. С. 185–201.
11. Милютин Ю.Е. Философия здравого смысла Т. Рида // Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб. : Алетейя, 2000. С. 10–85.
12. Делёз Ж. Логика смысла. М. : Академический проект, 2009. 261 с.
13. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы : в 2 ч. М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 321–405.
14. Серл Дж. Открывая сознание заново. М. : Идея-Пресс, 2002. 256 с.
15. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб. : Алетейя, 2000. 350 с.
16. Мигуренко Р.А. Решение проблемы сознания: методологический аспект // Вестник Томского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Политология. 2012. № 2 (18). С. 29–37.
17. Шпилевская И.В. Дэвид Юм: «человеческая природа» в перспективе нормы и патологии // Логос. 1999. № 4. С. 104–115.
18. Шпилевская И.В. Спор о скептицизме: Д. Юм и философы шотландской «школы здравого смысла» // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 129–145.
19. Бергсон А. Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 163–168.
20. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. М. : Прогресс, 1991. Вып. 1. 480 с.
21. Хабермас Ю. От картины мира к жизненному миру // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 1. С. 3–14.
22. Мур Д.Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 130–154.
23. Малкольм Н. Мур и обыденный язык // Аналитическая философия: Избранные труды / сост., вступ. ст., коммент. А.Ф. Грязнова. М. : Изд-во МГУ, 1993. 181 с.
24. Малкольм Н. Мур и Витгенштейн о значении выражения «Я знаю» // Философия, логика, язык. М. : Прогресс, 1987. С. 234–263.
25. Рассел Б. Вероятные выводы обыденного здравого смысла // Человеческое познание: его сфера и границы. К. : Ника-Центр, 2001. С. 196–210.
26. Ильин И.П. Постмодернизм. М., 2001. С. 254–255.
27. Знание в современной культуре. Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 3–45.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 25 января 2013 г.