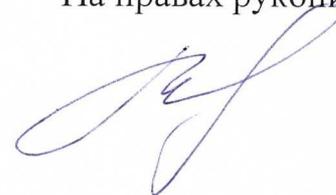


Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Красноярский государственный педагогический университет
им. В.П. Астафьева»

На правах рукописи



Мосиенко Михаил Константинович

**ИНТУИЦИЯ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ:
ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

09.00.01 – Онтология и теория познания

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание учёной степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук

профессор В.И. Кудашов

Красноярск – 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Обыденное сознание как феномен и объект философских исследований.....	14
п.1.1. Концепции обыденного сознания.....	14
п.1.2. Сущностные характеристики обыденного сознания.....	39
Глава 2. Концепции интуиции	55
п.2.1. Чувственная интуиция.....	55
п.2.2. Интеллектуальная интуиция.....	62
Глава 3. Интуиция в системе обыденного сознания.....	88
п.3.1. Специфические черты интуиции обыденного сознания	88
п.3.2. Прецедент как основание обыденного интуитивного акта.....	99
Заключение.....	122
Список литературы.....	127

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В XX-XXI веке обыденность, обыденное сознание и специфическая для обыденного сознания интуиция вновь привлекают значительное внимание исследователей разных областей научного знания – в первую очередь философов, психологов и социологов.

Все специализированные формы сознания – научное сознание, политическое сознание, религиозное сознание, правовое сознание и др. – оказываются сегодня под значительным давлением обыденного сознания. Обыденное сознание свойственным ему образом преобразует их, осваивая новые области, порождая поп-искусство, поп-науку, поп-религию, иногда при встречном движении со стороны этих областей духовно-практической деятельности человека, иногда при их сопротивлении. Экспансия обыденного сознания и его значительный вес в современной жизни людей делают его из предмета традиционного и давнего интереса отдельных исследователей темой большего значения, которую в современной философии нельзя игнорировать. Это демонстрирует как возросшее число исследований, посвящённых обыденному сознанию, так и количество научных дисциплин, разрабатывающих сегодня его проблематику.

Актуальность исследований обыденного сознания объясняется тем, что оно является преобладающей психической реальностью человека, базовой по отношению ко всем другим формам сознания. Оно является интуитивным истоком первоначальных, воспринимаемых как само собой разумеющихся смыслов. Решения относительно перехода к другим, «необыденным» типам сознания, принимаются именно внутри этого типа сознания. Таким образом, очевидна значимость исследования гносеологических и аксиологических характеристик обыденного сознания.

Степень исследованности проблемы. Первые философские исследования обыденного сознания как самостоятельного феномена появляются только в XX веке, однако косвенно обыденное сознание и его способности были предметом анализа ещё в античности в связи с исследованием причин различия «истины» и «мнения», из которых последнее ассоциировалось с обыденным сознанием, хотя тогда оно ещё не было предметом специального исследования. Примечательно, что впоследствии обыденное сознание надолго уходит на периферию философского внимания, однако в Новое время на фоне общего роста интереса философов к гносеологическим проблемам вновь появляются исследования обыденного сознания и интуиции. Отметим, что в этот период такие исследования всё ещё не являются специальными, будучи частью исследований познавательных способностей человека вообще, безотносительно к типу сознания или типу решаемых им задач. Это период первоначального накопления опыта философского осмысления способностей сознания.

Можно выделить три этапа исследований обыденного сознания и его интуиции в отечественной философии в XX-XXI веках: 1960-1970гг., 1980-1990гг., 1990-2000гг.

Первый этап - 1960-1970-е гг. обыденное сознание понималось по контрасту с научным сознанием, отождествлялось с массовым сознанием. Подчёркивались такие его качества, как грубый эмпиризм, дотеоретичность, поверхностность, неспособность к адекватному пониманию сущностных черт явлений. В целом обыденное сознание воспринимается на этом этапе исследований не как нечто самостоятельное, но как тип общественного сознания, выделяемый с помощью негативных характеристик относительно других типов сознания (в особенности научного): исследуется в первую очередь не то, чем обладает обыденное сознание, но то, чего оно лишено в сравнении с другими типами сознания. Обыденное сознание понимается в рамках такого подхода как незавершённое, требующее «улучшения». Характерной чертой этого этапа является то, что исследователями анализируется и подчёркивается социальная природа

обыденного сознания, его связь с историческим опытом народа, формами общественной практики (В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон [59], Т.И. Ойзерман [89]).

На данном этапе обыденное сознание понимается преимущественно в противопоставлении с другими типами сознания, однако появляются первые попытки описать его собственную структуру. Исследователи отмечают значительную нерасчленённость обыденного сознания, в котором когнитивные, волевые, эмоциональные компоненты неотделимы от его ценностных установок. Подчёркивается познавательная неполноценность обыденного сознания, его уязвимость по отношению к мифу, суеверию, правдоподобным, но поверхностным рассуждениям. Делаются первые попытки дифференциации близких понятий «обыденное сознание», «здравый смысл», «практическое сознание» (в первой главе нашего исследования мы подробно рассматриваем сложности, порождённые терминологической путаницей и подходы к их разрешению) и т.п.

Второй этап - 1980-1990-е гг. До этого времени мы не обнаруживаем массового интереса исследователей к проблеме обыденного сознания и его способностей, однако, начиная с этого периода, учёные всё больше начинают обращать внимание на обыденное сознание. Растёт число статей и монографий, посвящённых этому вопросу, поскольку осознаётся его недостаточная исследованность и, вместе с тем, большая практическая и теоретическая значимость. В работах этого периода исследуется соотношение обыденного и общественного сознания (С.Т. Баранов [11], Л.И. Насонова [86]), сравнивались обыденное, научное и религиозное сознание (Б.Я. Пукшанский [94]).

На этом этапе отечественная философия активно усваивает и творчески осмысляет достижения западноевропейских гуманитарных исследований XXв., в которых обыденному сознанию и его интуиции уделяется значительное внимание. З. Фрейд [115] обращается к исследованию бессознательного, чтобы обнаружить, что представляет из себя дорефлексивное основание человеческого поведения и обыденного сознания. К. Ясперс создаёт концепцию «пограничных ситуаций», по контрасту с которыми обнаруживается и понимается повседневность – среда,

формирующая обыденное сознание. М. Хайдеггер [105] указывает на обыденный язык как на «дом бытия», существование исходных базовых смыслов. Э. Гуссерль [34] описывает Lebenswelt («жизненный мир») – изначально неспециализированное мировосприятие человека, предшествующее всякой специализации сознания и оказывающее на неё влияние

На этом этапе обыденное сознание уже понимается не только в противопоставлении другим типам сознания, выясняются его собственные черты, оно перестаёт отождествляться с «неразвитым» уровнем общественного сознания, который должен быть «превзойдён» другими типами сознания. Исследуется качественное своеобразие обыденного сознания.

Третий этап - 1990-2000гг. Начинают появляться историко-философские работы и работы обобщающего характера, интегрирующие уже накопленный опыт исследования обыденного сознания и его способностей (Т.И. Ойзерман [89], П.В. Чельшев [111]). Рассмотрение обыденного сознания в исторической ретроспективе (так же, как и рассмотрение обыденного сознания в сравнении с другими типами сознания) обогатило понимание этого явления тем, что позволило по контрасту обнаружить его сущностные, инвариантные свойства, получающие разное оформление и по-разному воспринимавшиеся в разные исторические периоды.

Осмыслением важного компонента обыденного сознания – обыденного знания – занимались Рассел [95], Карнап [56], Куайн [70], Патнэм [90], Котарбиньский [66]. В их исследованиях внимание преимущественно уделяется форме существования обыденного знания – обыденному языку, а также процессу порождения обыденного знания – обыденному мышлению, связанному с речевым поведением и свойственными ему логическими процедурами.

Отдельно необходимо сказать о разработанности проблемы интуиции в целом и проблемы интуиции обыденного сознания в частности, которая является не менее значимым предметом давнего интереса исследователей многих дисциплин и не в последнюю очередь - предметом интереса философии познания и философии сознания, рост интереса к которой мы наблюдаем в XX-XXI веках.

Говоря о проблеме интуиции, мы в первую очередь имеем в виду три вопроса, неизбежно возникающих в любом философском исследовании интуиции: «что является основанием интуитивного акта?», «что является гарантией истинности интуитивного знания?», «как именно протекает интуитивный акт?». Проблема достоверности интуитивного знания волновала философов ещё в античности. К интеллектуальной форме интуиции обращались Платон и Аристотель, развивая идеалистическое учение о познании идей. Идеи чувственной интуиции озвучивают Эпикур и Демокрит. В средние века о непосредственном (интуитивном) познании писали Д.Скот и У.Оккам, хотя в этот период интуиция и не была предметом по-настоящему острого интереса исследователей.

В Новое время наблюдается очередной пик интереса к познавательным способностям человека и в том числе к интуиции. В рационализме Нового времени получают развитие идеи интеллектуальной и чувственной интуиции, разворачивается философская дискуссия между сторонниками интуитивного априоризма, ярче всего выраженного в учении Декарта, и сенсуалистами, закономерно уделявшими значительное внимание пониманию чувственной интуиции (например, размышления о её природе в трудах Локка). Делаются попытки определить является ли интуиция рациональной или иррациональной способностью (Б. Кроче [68], А. Бергсон [13]).

В отечественной философии проблему возможности интуитивного познания исследовал Н.О. Лосский [82]. Проблема интуиции анализируется с историко-философских позиций (В.Ф. Асмус [8]). Значительное число исследований посвящено научной интуиции: в XX веке наука уже прочно утвердилась как мощная производительная сила общества, поэтому на науковедческие исследования возникает устойчивый спрос (М.А. Холодная [109], Р.М. Грановская, И.Я. Березная [28], А.С. Кармин [53]).

Отдельно мы бы хотели отметить психологическое исследование интуиции, проведённое зарубежными исследователями А. Тверски и Д. Канеманом [50], поскольку, ориентированное на интересы психологии и экономики, оно, тем не менее, имеет важные философские следствия, и его материал критически

проанализирован в нашей работе. Также необходимо отметить выдающуюся монографию А.С. Кармина [53], которая систематизирует современный и исторический опыт осмысления феномена интуиции.

По нашему мнению, несмотря на значительное количество исследований, посвящённых специализированным типам сознания и качествам, специфика интуиции обыденного сознания остаётся всё ещё недостаточно исследованной: большое внимание уделяется исследованию научной и художественной интуиции, однако мы почти не встречаем специальных исследований интуиции обыденного сознания, её оснований и особенностей функционирования.

Объектом исследования является обыденное сознание.

Предметом исследования выступает специфика интуиции обыденного сознания.

Цели и задачи исследования. Целью диссертационного исследования является выявление сущности и специфических черт интуиции обыденного сознания.

Достижение цели работы осуществляется посредством решения следующих задач:

1. Проанализировать и уточнить понятие «обыденное сознание», а также уточнить смежные понятия, в частности понятие «здоровый смысл»;
2. Описать сущностные характеристики обыденного сознания, уточнить его онтологический статус, а также аксиологические и гносеологические характеристики;
3. Выявить и описать функции интуиции, а также исследовать функциональную специфику интуиции обыденного сознания;
4. Определить основные подходы к анализу интуиции и определить сущностные характеристики обыденной интуиции в рамках этих подходов;
5. Разграничить влияние инстинкта и интуиции на обыденное сознание, уточнить характер и причины этого различия;

6. Исследовать основание обыденного интуитивного акта.

Методологическая основа работы. Специфика объекта и предмета исследования определили выбор основных методов исследования: исторический метод, герменевтический метод, аналитический и синтетический методы, метод системного анализа.

Методом исследования различных концепций обыденного сознания и интуиции является исторический метод. Анализ и сравнение исторического опыта различных философских школ в различные исторические периоды позволяет понять состояние проблемы на современном этапе развития гносеологии, а так же распознать перспективы исследования в обозримом будущем.

Герменевтический метод подразумевает выявление не только собственных признаков исследуемого объекта, рассматриваемого изолированно, но также тех его сущностных признаков, которые обнаруживаются только при учёте контекста его существования, а также контекста его отношения к субъекту познания. Аналитический метод подразумевает выявление основных элементов изучаемого объекта и совокупности их взаимосвязей – структуры. Применительно к исследованию роли интуиции в обыденном сознании системный подход предполагает изучение структуры и элементов обыденного сознания (одним из которых является интуиция), не в качестве безотносительно к целому существующих и составляющих его своей суммой данностей, как это предполагает аналитический метод, а как производных от целого и не существующих вне его абстракций, создание которых, однако, методологически оправдано в рамках аналитического подхода.

Нужно подчеркнуть, что степень полноты и обоснованности полученных выводов во многом зависит от знания общих закономерностей и связей исследуемого объекта, а такое исследование не может быть полным без привлечения опыта смежных научных дисциплин, изучающих данный объект с помощью собственного методологического аппарата и исходя из собственных научных установок. В данном исследовании мы с необходимостью обращаемся к результатам психологических исследований сознания.

Научная новизна диссертационного исследования

На основании критического анализа результатов философских и психологических исследований разработана концепция, описывающая регуляторную роль интуиции в обыденном сознании.

1. Проведён анализ определений обыденного сознания, подходов к определению и классов трудностей, которые часто возникают на этапе определения обыденного сознания. Уточнено содержание понятия «обыденное сознание». Разграничены понятия «обыденное сознание» и «здравый смысл». Определено место здравого смысла в системе обыденного сознания. Определены функции здравого смысла.

2. Описаны онтологические (усреднённость, массовость, обязательность, повторяемость, привычность), гносеологические (аналогия как основной инструмент познания) и аксиологические (ценностью является принятие уместных в данный момент решений, а не познание) характеристики обыденного сознания.

3. Уточнены сущностные черты функциональных типов интуиции (чувственная интуиция, интеллектуальная интуиция). Исследована функциональная специфика интуиции обыденного сознания.

4. Выявлены основные подходы (онтологический, функциональный) к анализу интуиции и определены сущностные характеристики обыденной интуиции в рамках этих подходов.

5. Выявлены и проанализированы различия инстинкта и интуиции в отношении к обыденному сознанию.

6. Проанализирован феномен прецедента как основания интуитивного акта. Предложены определение и типология прецедента, необходимые для объяснения специфики обыденного интуитивного акта.

Положения, выносимые на защиту:

1. Обыденное сознание – это режим работы сознания, сформировавшийся и функционирующий в ситуации устойчивых,

повторяющихся условий, т.е. в ситуации обыденности. Он является специализированным для адаптации к обыденности режимом работы сознания. Здравый смысл выполняет в обыденном сознании две функции: регуляторную и иммунную.

2. Обыденность обладает следующими онтологическими характеристиками: усреднённость, массовость, обязательность, повторяемость и привычность. Обыденное сознание ценностно-прагматически, а не эвристически ориентировано. Познавательная консервативность обыденного сознания связана с тем, что в его функции и входит в первую очередь сохранение человека посредством отбора, консервации и реализации эффективных (или по какой-то причине воспринятых обыденным сознанием в качестве таковых) моделей поведения.

3. Интуиция обыденного сознания выполняет преимущественно регуляторную, а не познавательную функцию. Это объясняется необходимостью адаптации к условиям обыденности: ситуации обыденности известны, поэтому каждая из них в отдельности не требует познавательной деятельности сознания в отношении себя, однако число их вариаций и комбинаций, а также непосредственная значимость и срочность принятия решений велики, что подталкивает обыденное сознание к реализации в первую очередь регуляторной, а не познавательной функции интуиции. Способность к интуитивному акту – форма адаптации сознания к необходимости принятия решений.

4. Мы выделяем два главных подхода к анализу интуиции: функциональный подход, в рамках которого попытка объяснения и классификации интуиции предпринимается с точки зрения её функции (диспозиционная интуиция, ассоциативная интуиция и т.п.), и онтологический подход (чувственная интуиция, интеллектуальная интуиция, мистическая интуиция, и т.п.), в рамках которого интуиция объясняется с точки зрения её природы и источника. Обыденная интуиция это форма интеллектуальной интуиции, поскольку последняя подразумевает способность к опознанию классов ситуаций – её суть это переход от частного к общему. Мы определяем такую

интуицию как функцию интеллектуальной памяти по её природе и как логическую интуицию по её преимущественной функции.

5. Интуиция и инстинкт являются различными регуляторами поведения. Интуиция – процесс мышления, способность к которому приобретается в результате научения, а не является для человека врождённой как инстинкт. Инстинкт одинаков для всех людей, тогда как интуиция у всех различна. Инстинкт узкоспециализирован – он обеспечивает биологически целесообразное поведение, тогда как интуиция не ограничена этой задачей. Инстинкт мотивационно безальтернативен, тогда как интуиция может и не является мотивацией, хотя переживание акта интуиции часто воспринимается в этом качестве.

6. Основанием совершаемого в рамках обыденного сознания интуитивного акта является прецедент. Под прецедентом мы понимаем совокупность значимой типовой проблемной ситуации и её успешного или минимально приемлемого решения, выделяемые в качестве таковых для того, чтобы служить основанием для вынесения подобных решений в сходных ситуациях по аналогии. В контексте данного исследования мы выделяем четыре типа прецедента: индивидуально-психический, культурный, онтогенетический, филогенетический. Из них первые два могут являться основанием обыденного интуитивного акта.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования состоит в том, что полученные результаты могут быть использованы для дальнейшего анализа проблем обыденного сознания и природы интуиции. Материалы работы вносят вклад в развитие философии сознания. Работа призвана восполнить недостаток исследований познавательных и регуляторных способностей обыденного сознания, углубить понимание феномена обыденного сознания и специфики его интуиции.

Практическая значимость диссертационного исследования состоит в возможности использования результатов исследования при разработке учебных

курсов для студентов и аспирантов по онтологии и теории познания, философии сознания, а также в качестве материалов для спецкурсов гуманитарного профиля.

Апробация работы. Автор представил к обсуждению полученные результаты исследования на научной конференции «Современные проблемы языка и культуры» в рамках Международного форума «Человек, семья и общество: история и перспективы развития» (Красноярск, 26-28 ноября 2012 года), а также на научном семинаре кафедры философии Сибирского Федерального Университета (16 сентября 2014). Выводы диссертационного исследования отражены в шести статьях, в том числе трёх, опубликованных в журналах, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертации, - «Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева», «Профессиональное образование в современном мире», «Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия».

Структура работы. Работа состоит из введения, трёх глав (шести параграфов), заключения и списка литературы, состоящего из 132 источников.

ГЛАВА 1. ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ КАК ФЕНОМЕН И ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

1.1 Концепции обыденного сознания

Понятие «обыденное сознание». Уже на этапе попытки очертить границы объекта исследования можно установить, что ясному пониманию объекта препятствует значительная терминологическая и понятийная «вязкость», сложившаяся в области исследований обыденного сознания, которое часто определяют через смежные с ним, но не тождественные ему понятия, что, с одной стороны, размывает сам объект исследования, а с другой неправомерно обобщает разнородные явления и свойства, включая их в содержание понятия «обыденное сознание».

Наблюдается также и обратная ситуация, когда обыденное сознание определяется на основе каких-либо его явных свойств, при этом происходит отвлечение от не менее значимых для раскрытия сущности обыденного сознания характеристик.

Третий тип определений представляют собой скрыто негативные определения, т.е. такие, которые неявно стремятся описать обыденное сознание путём сравнения его с другими типами сознания и указания на то, чем обыденное сознание не является.

Таким образом, можно выделить три типа ситуаций, когда определение не проясняет сути описываемого явления.

Обыденное сознание поясняется через какие-либо смежные понятия (Мы встречали определения, в которых «обыденное сознание» приравнивается к «практическому сознанию», «обыденному знанию», «практическому знанию», «практическому мышлению», «здоровому смыслу»). На наш взгляд такие определения более, чем любые другие, размывают границы объекта исследования, создают то, что мы выше определили, как терминологическую «вязкость»,

невозможность разграничить близкие, но разнородные явления. Нужно, однако, отметить, что некоторые исследователи (их определения мы анализируем ниже) уделяют в своих работах особое внимание разграничению этих понятий, особенно это касается вопроса нетождественности понятий «обыденное сознание» и «здравый смысл».

Подчёркивается какое-либо отдельное свойство обыденного сознания (Обычно это «стихийность» или «связь с практикой»), что нельзя считать исчерпывающим определением.

Даётся негативное или скрыто негативное определение обыденного сознания, которое говорит нам, чем обыденное сознание не является, мало говоря нам, однако, о нём самом (Здесь мы всё же хотели бы отметить познавательную ценность «не»-определений. Она состоит в том, что круг отрицаемых явлений не случаен и ограничен, и их выбор автором указывает нам скорее на то близкое в разграничиваемых понятиях, где возможна путаница, чем на то разное, что в них есть).

Проанализируем некоторые определения обыденного сознания. «Обыденное сознание или повседневное, практическое сознание, — сознание, включенное в человеческую практику и не сформированное специально, подобно науке, искусству, философии» [108] - данное определение уравнивает «обыденное» и «практическое» сознание, о подобном впутывании «примерных синонимов» в определения мы говорили выше. Определить как «практическое» можно, видимо, любой из традиционно выделяемых типов сознания – «научное», «политическое», «поэтическое», «правовое» и т.д. Таким образом, «практическое» является дальнейшей уточняющей характеристикой для терминов вида «прилагательное + сознание». Возможно в этой связи говорить о «практическом обыденном сознании», «практическом научном сознании» (как о членах пар противопоставлений «практическое обыденное»-«теоретическое обыденное», «практическое научное»-«теоретическое научное») и т.п., но на наш взгляд перечисление «практического» и «обыденного» в определении как синонимов вносит терминологическую неясность.

Использование слова «практический» в данном определении, однако, уместно и объяснимо – автор дважды указывает нам («практическое сознание», «сознание, включённое в человеческую практику») на одну из сущностных характеристик обыденного сознания, традиционно выделяемую всеми исследователями: непосредственную связь с практикой. В этом состоит познавательная ценность данного определения. Отметим так же ещё одну важную сторону, на которую оно обращает внимание: естественность формирования обыденного сознания.

Об этой черте обыденного сознания говорится и во многих других определениях. Обыденное сознание описывается как «стихийное», «стихийно сложившееся». «Обыденное сознание — совокупность представлений, знаний, установок и стереотипов, основывающихся на непосредственном повседневном опыте людей и доминирующих в социальной общности, которой они принадлежат. Обыденное сознание отличается от сознания, основу которого составляют научные знания, полученные при применении объективных методов исследования и обеспечивающие проникновение в сущностные связи, характеризующие природу и общество. Обыденному сознанию свойственны ошибки, которые могут препятствовать научному познанию мира, способствуя сохранению укоренившихся предрассудков. Вместе с тем фиксация многократно повторяющихся связей между вещами и людьми (народная мудрость), характерная для обыденного сознания, дает возможность делать правильные выводы, что проверяется практикой повседневной жизни» [85] - в первой части данного определения «обыденное сознание» определяется позитивно, описывается то, что ему присуще, но уже во втором предложении мы видим скрытое негативное определение («обыденное сознание отличается от сознания, основу которого составляют научные знания...»), т.е. автор стремится очертить круг контрастных явлений, к которым «обыденное сознание» не принадлежит, но с которыми, тем не менее, по какой-то причине ощущается необходимость сравнения.

В данном случае «обыденное сознание» сравнивается с «научным сознанием». Это традиционное сравнение. Мы полагаем, что многие авторы приводят его в своих определениях в силу того, что научное знание (ключевой компонент содержания научного сознания) широко ассоциируется именно с теоретическим знанием, несмотря на то, что оно им не исчерпывается. Теоретическое знание противопоставляется практическому – и на этом этапе рассуждений происходит переход по ассоциации: «практическое» заменяется «обыденным». В итоге мы имеем уже противопоставление «теоретического» и «обыденного».

Традиция такого противопоставления берёт начало в античности, и подробнее мы на этом остановимся в главе 2, но возвращаясь к скачку от «практического» к «обыденному» заметим, что обоснованность такого перехода кажется нам сомнительной, т.к. заявлять, что обыденное сознание нетеоретично, т.е. неспособно к обобщению и выделению сущностных черт действительности, означает чрезмерно сужать способности обыденного сознания. На обосновании данного утверждения мы подробно остановимся в далее при рассмотрении гносеологических характеристик обыденного сознания.

«Обыденное сознание – реальный актуальный уровень развития сознания большинства людей в обществе, сложившийся под влиянием условий их жизни. Обыденное сознание выражается в интересах, взглядах, образе жизни, представлениях людей и т.п. Обыденное сознание отличается от научного невысокой строгостью, Недоказательностью знаний, которыми оно располагает» [35] - данное определение очень иллюстративно: кроме обычного указания на «условия жизни людей» и противопоставления «научное-обыденное» оно стремится путём перечисления компонентов содержания обыденного сознания («...выражается в интересах, взглядах, образе жизни, представлениях людей и т.п.») раскрыть сущность обыденного явления. Отметим, что такая тактика часто встречается в определениях обыденного сознания (ср. предыдущее определение: «Обыденное сознание – совокупность представлений, знаний, установок и стереотипов...»).

Вопрос о содержании сознания и об обоснованности применения самого термина «сознания» в виду сложности определения его границ является открытым в психологии и философии, что, по нашему мнению, и определяет значительную сложность определения обыденного сознания, посредством перечисления его компонентов. Такой путь будет возможен, когда будет однозначно прояснён смысл термина «содержание сознания». Однако, такие определения несомненно имеют ценность, т.к. они указывают направление мысли в понимании обыденного сознания.

Возвращаясь к анализу текущего определения, отметим, что ещё одной его важной особенностью является указание на «недоказательность знаний, которыми оно [обыденное сознание] располагает». «Обыденное сознание есть жизненно-практическое (массовое и индивидуальное) сознание людей, выходящее за рамки любой узкопрофессиональной области и являющееся основой повседневной познавательной деятельности и регулятором поведения в обществе» [87, с.14]. - ещё одно «контрастное» определение, которое показывает нам, к чему не сводится обыденное сознание («выходящее за рамки любой узкопрофессиональной области») и одновременно поясняющее, чем же оно всё-таки является («основой повседневной познавательной деятельности и регулятором поведения в обществе»). Ценным в данном определении является так же повторённое дважды указание на социальный характер обыденного сознания.

«Под понятием «обыденное сознание» обычно подразумевается повседневное сознание людей, стихийно формирующееся в процессе их будничной, привычной житейской практики» [89, с. 30]. Читаем там же: «Отличительным гносеологическим признаком этого сознания является то, что оно «не поднимается до теоретического понимания действительности, а ограничивается рамками эмпирического опыта, закрепляется в традициях, нравах, обычаях и т.п.» [89, с. 23] - в данном определении обыденное сознание описывается как неспособное к теоретическому обобщению. Выше мы уже говорили о подмене понятий «практическое» и «обыденное».

Обратимся к ещё одному развёрнутому определению обыденного сознания: «<...> в истории философии от Аристотеля до Канта и Гегеля синонимами обыденного знания выступали словосочетания «практическое сознание», «практический разум или рассудок», «практический здравый смысл». Будучи регулятором повседневного человеческого поведения, обыденное сознание представляет собой особую форму осмысления: 1) накопленных, но не всегда освоенных знаний, которые могут быть итогом непосредственного личного жизненного опыта каждого, и в целом не зависят от научно-теоретической мысли, хотя в чём-то могут корректироваться опытом науки; 2) коллективного социального опыта, накопленного многими поколениями и усваиваемого индивидом в процессе его социализации. Именно этот социальный обыденный опыт служит основой обыденных знаний и делает возможными совместные согласованные действия людей; 3) теоретических знаний, которые по своему происхождению лежат вне рамок обыденного знания и непосредственной повседневной жизненной практики. Это разнообразные знания из области науки, философии, искусства, нравственности, права, политики, идеологии, сфер духовной культуры, всевозможные специализированные формы практики, усваиваемые сознанием людей через повседневное общение, популярную литературу и средства массовой информации. Таким образом, трактовка обыденного сознания как исключительно стихийно-эмпирического, формирующегося лишь на основе непосредственного опыта и не выходящего за его пределы представляется поверхностной» [93, с. 9].

Если суммировать данное определение, то получим следующее: «Обыденное сознание – это особая форма осмысления накопленных, но не всегда освоенных знаний, которые могут быть итогом непосредственного личного опыта каждого; коллективного социального опыта; теоретических знаний, которые по своему происхождению лежат вне рамок обыденного знания и непосредственной жизненной практики».

Достоинством такого определения является то, что оно не сводится к перечислению компонентов содержания сознания, но описывает обыденное

сознание, как особую форму осмысления, одновременно указывая источники опыта, который может такому осмыслению подвергаться: индивидуальный опыт и социальный. Относительно каждого из них в свою очередь делается уточнение, что он может быть как связан с неспециальными знаниями, так и прийти из какой-либо области специализации знаний. Данное определение, на наш взгляд, хорошо отражает то, на что направлено обыденное сознание.

Потенциально перспективной линией дальнейшего уточнения в данном определении является следующее его звено: «обыденное сознание – особая форма осмысления». Если в область того, что осмысливается, настоящим определением внесена ясность, то «особая форма осмысления» ставит вопрос: в чём особенность этой формы? Ответы, построенные на контрасте с другими типами сознания, не проясняют окончательно сущности явления и были нами уже приведены выше. Сравнивая обыденное сознание с научным сознанием, мы, к примеру, можем сказать, что оно не склонно пользоваться формализацией, ориентировано на конкретное содержание, не прибегает к доказательности научного типа и т.п., сравнивая его с политическим сознанием, мы можем отметить, что у них просто разный объект, а следовательно разные области «компетенции» и т.д. Но всё это мало говорит нам о собственных свойствах обыденного сознания. Во второй главе мы подробнее остановимся на проблеме таких свойств, среди которых мы выделяем онтологические, аксиологические и гносеологические.

Важно также проанализировать понятие «здоровый» смысл и смежные понятия. Мы согласны с мнением тех исследователей (Решетова, Пукшанский), которые указывают на нетождественность часто смешиваемых понятий «здоровый смысл» и «обыденное сознание». В нашей работе мы будем разделять их, исходя из следующего допущения: «здоровый смысл» входит в систему «обыденного сознания» в качестве элемента (из этого допущения с необходимостью следует, что обыденное сознание невозможно без здравого смысла, т.к. система не может существовать в отсутствие элемента, т.е. таким образом, мы выделяем первый сущностный признак обыденного сознания: обязательное наличие «здрoвого смысла», причём:

- а) этот элемент является видовым признаком, т.е. необходимым (но не достаточным) основанием выделения «обыденного сознания»;
- б) этот элемент не является специфическим для данного типа сознания, т.к. «здоровый смысл» входит так же и в остальные традиционно выделяемые типы сознания, в которых его роль, однако, не является определяющей.

Какова же роль здравого смысла в обыденном сознании? Мы полагаем, что как для обыденного типа сознания, так и для других типов сознания роль здравого смысла одна и та же: выполнять функцию «контролирующей инстанции», «надзорного органа». К сожалению, в данном случае мы не можем описать функцию здравого смысла более точно и вынуждены прибегать к метафоре. По всей видимости, «здоровый смысл» представляет собой комплекс принципов «сличения с эталоном», но такое его описание представляется несостоятельным в тех ситуациях, когда сам «эталон» невозможно ни понять, ни вербализовать, но, тем не менее, указание здравого смысла в интуитивной форме явно присутствует и является регулятором деятельности. В качестве частного определения такое описание возможно для тех случаев, когда здоровый смысл проявляет себя дискурсивно, т.е. человек рассуждает, обращаясь к формам языка.

Мы указали на общее для «здравого смысла» во всех типах сознания, отметим теперь и различие: здоровый смысл является «ядром» обыденного сознания, тогда как для всех остальных типов сознания он является лишь дополнительным и часто факультативным компонентом их системы проверки истинности суждений. Говоря о ключевой роли здравого смысла в обыденном сознании, мы не имеем в виду, что здоровый смысл является «конечной», «принимающей решения инстанцией». В данном случае наша первая метафора будет неуместна и внесёт ошибку. Здоровый смысл является не единственным элементом обыденного сознания, которое, в частности, включает «прецеденты», на которые оно ориентируется (к ним могут быть причислены необоснованные обобщения, противоречивые суждения и т.п.), а так же установки, которые независимо от своей принадлежности к рациональному или иррациональному могут в обоих случаях противоречить здравому смыслу. Неоднородность

содержания сознания находит своё актуальное выражение в сложной борьбе мотивов, в которой голос здравого смысла является наиболее весомым по сравнению с другими типами сознания, однако, он не является единственным – мы хотели бы подчеркнуть этот важный момент.

Таким образом, здравый смысл можно представить как своеобразный «центр тяжести» обыденного сознания, с которым соотносятся все принятые внутри этого типа сознания решения, но который, однако, не определяет их с неизбежностью, а скорее служит причиной тенденции, оставляя вероятность принятия недетерминированных им решений. Исследование психологической основы здравого смысла и количественная оценка меры присутствия здравого смысла (т.е. удельного количества детерминированных им решений) в работе разных типов сознания представляется нам необходимым для более глубокого понимания сущности обыденного сознания направлением исследований.

Обратимся в заключение к определению здравого смысла, данному Гольбахом: «Когда хочешь хладнокровно разобраться в воззрениях людей, даже в тех воззрениях, которые кажутся наиболее важными, неожиданно для себя замечаешь, что в них редко заключен здравый смысл, то есть прием суждений, достаточный для познания простейших истин, для того, чтобы отвергнуть наиболее грубые нелепости, для того, чтобы поражаться очевидными противоречиями [27, с. 2]». В этом определении нас в первую очередь интересует описание функции здравого смысла, который нужен «для того, чтобы отвергнуть наиболее грубые нелепости». В этом, по нашему мнению, заключается иммунная функция здравого смысла.

Всего функций здравого смысла мы выделяем две:

- 1) Регуляторная функция («Что сейчас делать?», «Что вообще делать?») и
- 2) Защитная («Какие заключения относительно того, «что делать», поступающие из индивидуального субъективного, либо социального объективированного опыта, безопасно принимать в качестве инструкций в сознание, т.е. в качестве того, что в последующем может стать основой уже функции регуляторной?») – эта функция помимо всего прочего важна ещё и

потому, что, став сознательным, опыт со временем имеет вероятность стать неосознаваемым, «бессознательным» и тогда обратная операция (т.е. отторжение) уже будет невозможна, либо значительно осложнена.

Остановимся также на определении ещё одного понятия, которое входит в обыденное сознание в качестве его элемента – «обыденном знании». Вот как его определяет Б.Я. Пукшанский: «Выделяется его [обыденного сознания] основной компонент – обыденное знание как знание жизненно-практическое, не получившее строгого концептуального, системно-логического оформления, не требующее для своего усвоения и передачи специального обучения и подготовки и являющееся общим внепрофессиональным достоянием всех членов общества» [94, с. 14].

Для нас на данном этапе важно не столько определить черты обыденного знания, сколько отграничить его от понятия «обыденное сознание» и показать, что первое включается во второе в качестве элемента системы.

Выделим ещё один, третий (наряду со здравым смыслом и обыденным знанием) элемент обыденного сознания: обыденное мышление. Нужно сказать о нём, что часто оно ассоциируется исключительно с практическим мышлением. Несомненна ориентация обыденного мышления на решение практических задач, но определить его как «практическое» означало бы исключить из сферы его деятельности теоретическое осмысление действительности, которое всё же имеет место в обыденном мышлении, хотя и не в такой форме, как в научном.

Необходимо также остановиться на рассмотрении проблемы достоверности обыденного знания. Мы понимаем обыденное знание как выражение и интерпретацию данных первичного (т.е. чувственного) опыта посредством обыденного языка и обыденного мышления. Мы исходим из того, что любой тип сознания (научное, религиозное, обыденное и т.п.) имеет дело с одними и теми же данными первичного опыта, однако обрабатывает их по-разному – с помощью свойственных ему процедур мышления и с помощью свойственного ему языка. Обыденное мышление (особенно о такую его форму, как обыденная интуиция) мы рассматриваем ниже, здесь же мы хотели бы остановиться на обыденном

языке как на инструменте порождения, хранения и оперирования обыденным знанием.

Обыденный язык – форма существования обыденного знания. Говоря о достоверности такого знания, Р. Карнап отмечает важный момент, на котором мы ещё остановимся в дальнейшем: «Язык вещей в обычной форме в самом деле работает весьма эффективно для большинства целей повседневной жизни. Это – фактическое положение, основанное на содержании нашего опыта. Однако неверно было бы описывать эту ситуацию следующим образом: «Факт эффективности языка вещей есть свидетельство, подтверждающее реальность мира вещей». Вместо этого мы скорее сказали бы: «Этот факт делает целесообразным принятие языка вещей»» [56, с. 302]. В каком смысле говорит здесь об эффективности Р.Карнап и какое ограничение обыденного языка подчёркивает? Очевидно, что речь идёт о регуляторной эффективности, т.е. об эффективности принятия решений, и одновременно о познавательной ограниченности, т.е. о неспособности «языка вещей» (в терминологии Р.Карнапа) стать «метаязыком вещей», т.е. таким языком в рамках которого возможен был бы вопрос и ответ о реальности мира вещей, об устройстве самого языка вещей, о достоверности его суждений.

Речь идёт о неспособности обыденного языка подняться выше концептуализации простых, первичных материальных и идеальных объектов. Таким образом, обыденный язык способен к концептуализации, но не способен к концептуализации концептов, т.к. к следующей стадии абстракции. Именно в этой связи часто подчёркивается его познавательная ограниченность, что представляется нам естественным в свете вопроса о функциональной специализации обыденного языка: он необходим в первую очередь не для познания, а для оперирования уже познанным, для принятия решений и управления.

В решении вопроса о достоверности обыденного знания мы полагаем, что оно не может самостоятельно обеспечить собственной достоверности, но может случайным образом оказывать достоверным или недостоверным, однако

утверждать его достоверность может только другой тип знания, специализированный для решения этого вопроса. Обыденное же знание не обладает возможностью установить собственную достоверность, вследствие ограниченной способности к абстракции.

Другими словами «язык вещей» не имеет возможности выйти за собственные пределы и стать «метаязыком вещей», чтобы установить достоверность или недостоверность собственного знания извне. Выскажем предположение, что такая возможность (если бы она была у обыденного языка) вступало бы в противоречие с его основной функцией, т.е. не способствовала бы принятию решений, поскольку откладывала бы его в виду бесконечного переходя на следующий мета-уровень с целью подтверждения достоверности самой системы суждений, в рамках которой принимается решение.

Это может позволить себе, например, язык научного исследования, однако обыденный язык в этом смысле замкнут на уровне самого первичного абстрагирования, необходимого для первой концептуализации материальных и идеальных объектов (т.е. для простого выделения их в качестве таковых из среды), но не для рефлексии над самим собой в качестве объекта. Иными словами обыденный язык (т.е. в конечном счёте – обыденное знание) не осознаёт себя в качестве такового.

В этой связи примечательно сделанное вскользь в русле другого размышления, но очень иллюстративное высказывание У. Куайна: «Научный неологизм сам представляет собой результат лингвистической эволюции, ставший осознанным, точно так же, как наука представляет собой осознавший себя здравый смысл» [70, с. 19]. В этом высказывании У. Куайна отчётливо видна его позиция в отношении различия знания обыденного и внеобыденного (в его конкретном примере – научного) – различие это заключается в том, что первое не обладает качеством осознанности, тогда как во второе включено осознание себя, что позволяет воспринимать себя а как объект и в первую очередь как объект исследования.

Ещё одной важной характеристикой обыденного знания, которую часто отмечают его исследователи, является нестрогость методов, с помощью которых оно получено в противовес формам необыденного знания, для которых методология существует и стремится к строгости. Примером такого «нестрого» метода может служить аналогия, которая для научного знания доказательством не является, тогда как для обыденного знания она часто достаточна. Котарбинский пишет о ней: «Необходимо, однако, подчеркнуть, что исключения не опровергают здесь правильность предположения. Если в 99 случаях установлено, что смерть наступила от цианистого калия, а в одном случае, что он не подействовал, разумным будет предположение, что Ян сразу же умрёт, если примет цианистый калий, хотя исключительный случай и ослабляет степень обоснованности этого предположения» [66, с. 156-157].

Обыденное сознание низко оценивает вероятность исключительных случаев, «ослабляющих» его степень обоснованности в виду того, что оно не стремится к строгости своих познавательных процедур. Это происходит потому что оно, во-первых, не ориентировано на познание, как мы писали выше, а, во-вторых, не способно воспринимать себя как объект (в данном случае методологической рефлексии). Следствием этого становится слабая обоснованность обыденного знания. Слепота обыденного сознания к неполноте индукции позволяет ему широко опираться на аналогию. Это качество обыденного сознания важно для нашего исследования, в третьей главе мы остановимся на важности аналогии для обыденного сознания подробнее.

Проанализируем подходы к определению обыденного сознания, существовавшие в истории философии. В античности главное внимание уделялось не собственно сознанию, а его основному компоненту – знанию. В этой связи речь шла о противопоставлении незнания, мнения и знания. Мы встречаем две линии рассуждений относительно обыденного знания. Первая представлена Платоном, Аристотелем, Платином и в целом платониками, вторая представлена Протагором и в целом софистами. Необходимо также отметить Демокрита и других атомистов, которые вообще считали, что сам спор беспредметен, т.к. любое

знание по своей природе конвенционально, а значит и гносеологическое противопоставление эпистемы и доксы бессмысленно (Демокрит настаивал на конвенциональном характере человеческого знания, говоря о том, что качества существуют лишь по установлению, по природе же существуют лишь атомы и пустота).

Остановимся на первой линии рассуждений, наиболее известными представителями которой являются Платон, Аристотель и Плотин. Опишем её как космоцентрическую, т.к. докса (мнение) является здесь лишь контрастом для эпистемы – подлинного знания, объективированного по Платону в мире идей и являющегося в отличие от доксы истинным, вечным и всеобъемлющим, а не случайным, единичным и преходящим. Иллюстрируя свою позицию относительно мнения и знания, Платон приводит известный миф о пещере, в которой находится человек, судящий о внешнем мире лишь по теням предметов, проходящих по стене этой пещеры. Платон сравнивает истинное (объективно существующее) знание и «мнение» (субъективное знание).

У Платона четыре раздела эпистемологии: познание, размышление, вера, уподобление. Первые два: мышление. Вторые: мнение. Мнение направлено на возникающее и погибающее. Мышление направлено на то, что не возникает и не погибает, вечно пребывает тождественным и неизменным. Платон не противопоставляет резко знание и мнение, но называет мнение промежуточной ступенью между незнанием и знанием. Мнение помогает ориентироваться в мире. Мнение бывает «ложным» и «истинным» в отличие от «знания». Главный недостаток мнения, по сравнению со знанием, в отсутствии доказательности. Мнение лишь мнится человеку. Познание мира идей может вывести человека за пределы доксы.

У Аристотеля, продолжающего идеи Платона, разграничиваются: наука, искусство и мнение. Искусство направлено на производство вещей. Наука на их созерцание. Мнение же исходит лишь из правдоподобных посылок, разделяемых многими, тогда как знание основано на достоверном основании, на высших принципах. Эти принципы познаются путём интеллектуальной интуиции. Отсюда

ясно, что «мнение может быть ложным и истинным, убеждение в нём никоим образом не может быть «незыблемым», в то время как знание – прочная и незыблемая истина» [7, с. 36.]. И вывод: знание иерархично. Вверху философия – внизу чувственное восприятие.

Платон и Аристотель заложили основы длительной и устойчивой философской традиции. Философское знание противопоставлялось обыденному знанию. Позже – научное знание противопоставлялось обыденному знанию. Вероятно, это связано со стремлением найти «надёжное» основание, платформу для рассуждений. Платон видел такое основание в мире идей. Конт и Поппер – в верификации и фальсификации. Но всегда обыденное сознание не было причастно ни к тому, ни к другому. Философы и учёные часто видели в обыденном сознании что-то зыбкое, лживое и неистинное.

Коснёмся теперь второй, «оппонирующей» линии рассуждений, представленной софистами. В IV веке до н.э. в античной философии произошла антропологическая революция, в результате которой человек, а не космос стал центром исследований, его началом и концом. Софисты встали на защиту доксы. Протагор говорил: «Мера всех вещей – человек». Провозглашался идеал субъективной истины, относительного знания, мнения. Эта позиция обозначила переход от объективного космологизма к субъективному антропологизму. Софисты отдали предпочтение разнообразию единичного и случайного как более близкому человеку, а не монотонности космического и всеобщего, чуждой и неестественной. «Появился некий софистический идеал мудреца. Мудрец – это атеист, искущённый эксперт посюсторонней жизни, культуры. Это – человек, безгранично верящий в себя, свободный от норм морали и традиций народа. Софистов, распространявших свою «философию жизни» за деньги среди народа за плату можно назвать греческими «просветителями»» [111, с. 40].

Обращение к человеческому бытию и положительная его оценка – всегда спутник неудачных попыток достичь идеала и усталости. Мыслящий космос и мир идеального подлинного знания оказались слишком далеки и непонятны в сравнении с обыденным. «В обыденной жизни эти ценности отодвигаются на

периферию культуры в силу приземлённой практической устремлённости человека. Интересно, что аналогичные процессы происходят и с религиозным сознанием, и с научным, когда они попадают в «зону» действия обыденного» [108, с. 48]. Неоплатонизм провозглашал внеобыденные ценности и являлся идеологией античной аристократии, которая дистанцировалась от толпы. Отсюда и неприятие в неоплатонизме обыденного сознания.

Обыденное сознание в античности – «падшее», «замутнённое» сознание по отношению к философски созерцательному, т.к. оно ориентировано на быт, на иллюзию, на преходящее, а не на вечное, а значит бессмысленно.

Исследование проблем сознания (в т.ч. обыденного сознания) в средневековье в значительной мере повторяет ход мысли античных философов, что объясняется преемственностью, существующей между античной философией и средневековой христианской философией. Своеобразие последней вовсе не привело к полному разрыву с античной философской традицией, отношение к которой в средние века хотя и было неоднозначным, но никак не безразличным.

В средневековой христианской философии получил распространение следующий взгляд на обыденное сознание: заблуждения (являющиеся отличительной чертой обыденного сознания) есть результат греховной воли человека. Это объясняет то, почему истинное знание преломляется и искажается обыденным, «падшим» сознанием. Здесь мы можем видеть прямую параллель с высказываниями Плотина относительно света истинного и преломляющегося [92]. По поводу оторванности обыденного сознания от религиозного, которая беспокоила богословов средневековья, Челышев пишет: «Для большинства людей существование Бога неочевидно. Они или вовсе не верят в Бога или верят в него по традиции, не вникая в суть проблемы. И даже средние века, когда народ должен был поголовно верить в истины христианства, в догматы церкви в некоторой степени не являются исключением из правил» [111, с. 85].

Таким образом, теоцентризм средневековья так же чужд обыденному сознанию, как и космоцентризм античности. И то и другое представляет собой искусственное, неестественное по происхождению образование, сложный и

неоднозначный интеллектуальный продукт, который лишь частично и с трудом усваивается обыденным сознанием. Поэтому средневековье сталкивается с той же сложностью в передаче этого знания, что и античность: обыденное сознание неподатливо к внедрению в него синтетических, созданных посредством интеллектуального творчества, а не выросших естественным образом из практики мировоззрений. Отсюда и его критика как косного и замутнённого.

Основным пунктом критики обыденного сознания со стороны философов от богословия было следующее: нельзя смешивать наши представления о Боге с самим Богом, т.е. нельзя подменять сакральное знание (являющееся результатом мистического опыта) профанным. Это же являлось основанием для критики мнения в античности. «Действительно, эта критика справедлива для религиозных концепций многих языческих направлений, а так же для огромного числа христиан, занимающихся фантазиетворчеством. Церковь достаточно решительно пресекала эти фантазии и изобретения человеческого ума, ничего общего не имевшие с высшей реальностью» [111, с. 95]. В IV веке Блаженный Августин в произведении «о Граде Божиим» излагает идею о двух градах, которая в последствии стала для христианского мира устойчивым образом. Речь идёт о том, что в жизни противостоят друг другу два лагеря – град божий и град земной. Их противоположность носит духовно-нравственный характер, определяющий все иные различия. Блаженный Августин пишет об этом: «Мы разделили [человечество] на два разряда: один – тех людей, которые живут по человеку, другой – тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, то есть двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому – подвергнуться вечному наказанию дьяволом» [1, с. 66].

Противопоставляется сознание людей двух обществ. В первом случае – это религиозное сознание, обращённое к богу. Во втором – внешний, чувственно воспринимаемый мир. Ключевым моментом в разграничении религиозного, «правильного и праведного» сознания и обыденного, «профанного» сознания является именно то, на что оно обращено, именно объект сознания. Обыденное

сознание, таким образом, возникает там, где стремления и мысли человека обращены не к общению с Богом, а вовлекают человека в круговорот повседневной рутины и чувственных развлечений. Такое сознание – результат дальнейшего, следующего за первородным грехом падения человека, т.е. отпадения его от бога. Таким образом, религиозное сознание – путь к избавлению от сознания вообще, т.к. сознание было рождено из грехопадения и представляет собой болезненный «раскол», осознание разделённости объекта и субъекта, себя и мира; обыденное сознание – это углубление такой разделённости. Примечательно, что мотив утраченной цельности, раскола, потерянного единства с миром, встречается не только в христианской религиозной традиции. Обыденное сознание представляется в средневековье не как ступень к правильному видению от незнания (ср. незнание-мнение-знание в античности), но как шаг назад, как инволюция сознания: «Сатана пытается подменить жизнь духовную на материальную, чувственную, обыденную. Он прельщает человека красотой мира сего, «переключая» внимание человека с внутреннего на внешнее» [111, с.116].

Следует сказать о ещё одном аспекте конфликта обыденного и религиозного сознания, которое привлекало внимание исследователей средневековья. Это мистицизм. Обыденное сознание не чуждо мистицизму и особенно – мифологизму, однако это мистицизм совсем другой природы.

Христианских богословов в этой связи беспокоило следующее: придание обыденным сознанием самоценности внешней обрядовости, т.е. сохранение средства при подмене цели – вместо возвращения к богу внешне-мистическая религиозность вырождается, по мнению богословов, в «бытовую магию», призванную служить не религиозным, а вполне мирским целям.

Новое время примечательно двумя тенденциями: первой после софистов новой апологетикой обыденного сознания (а вернее – не обыденного сознания в целом, но его сущностного компонента – здравого смысла) и самой тенденцией к обсуждению проблематики обыденного сознания. Никогда прежде оно не привлекало столь широкого внимания философов и если и обсуждалось, то скорее в качестве маргинального, контрастного по отношению к чему-то более

значимому явления, вызывавшего умеренное порицание, но не представлявшего направление для самостоятельного исследования. В Новое время намечается первый всплеск интереса к обыденному сознанию со стороны философов самых разных течений. Иллюстративным является тот факт, что именно в Новое время была создана Шотландская школа «Здравого смысла», название которой говорит само за себя.

В XV-XVII веках христианская культура подвергается критике и трансформации. Внимание философии сосредотачивается преимущественно на гносеологической проблематике. Если центральным вопросом средневековой философии была проблема универсалий, то в Новое время ключевыми становятся вопросы познания и познаваемости мира. Вероятно, это отчасти объясняется курсом на становление независимого от Бога, «автономного» человека, способного к внерелигиозному познанию и преобразованию действительности. Остроту приобретает вопрос метода познания и вопрос становления нового познающего сознания – научного сознания.

Одним из первых о качествах научного и ненаучного сознания заговорил Ф. Бэкон [19]. Его интересовала методологическая и гносеологическая проблематика. Огромное значение он придавал правильному методу познания, но не меньшее – свойствам познающего сознания. Главной задачей, по его мнению, было очищение стихийного обыденного сознания от всевозможных «идолов», которых он выделяет несколько типов: идолы рода, пещеры, площади и театра. Первые два – это способные исказить истину родовые и индивидуальные свойства восприятия людей. Третий – возникает из «расхожей мудрости», «устоявшегося в языке», а четвёртый – представляет с собой существующие теории.

Очищенное от идолов сознание предлагается усилить методом с тем, чтобы «ум уже с самого начала никоим образом не был предоставлен самому себе, но чтобы он был постоянно управляем и дело совершалось как бы механически» [19, с. 8]. В этом высказывании мы видим указания на два источника несовершенства для познавательных целей обыденного сознания: его «осаждённость идолами» и

его хаотичность, ненаправленность методом. Последнее свойство обыденного сознания часто находит отражение в его современных определениях, где указывается, что его знания «несистематизированы».

Антропологическая модель сознания нашла своё воплощение у Р.Декарта и Г.Лейбница [36], [76]. Её содержание в следующем: индивидуальное человеческое сознание достоверно и реально существует, оно является пространством, в котором содержатся врождённые базовые идеи, позволяющие систематизировать поступающий извне чувственный опыт и логически организовывать его. Это подталкивало к выводу о том, что обыденное сознание является исходным и базовым по отношению к любому другому сознанию. В этот период обыденное сознание начинает пониматься в современном смысле, хотя сам термин появится позже. Такое понимание обыденного сознания определило и новое отношение к нему. Если в античности и средневековье оно ассоциировалось соответственно с ложным или недостаточным и «помрачённым» сознанием, то в Новое время оно представляется как дикая, «неочищенная», но, тем не менее, надёжная основа, которая при условии рационализации и оснащении правильным «методом», может служить платформой строительства подлинно научного знания. Вообще представление о том, что научное сознание – это именно продукт эволюции обыденного, основанного на здравом смысле знания, а не контрастный и чуждый по отношению к нему тип познания нередко встречается в западной литературе.

В конце XVIIIв.- начале XIXв. складывается Шотландская школа «Здорового смысла», основоположником которой стал Т.Рид. Он исходит из того, что индивидуальное сознание является сосудом, содержащим врождённые идеи, которые предшествуют всякому опыту и заложены в человека Богом. Эти исходные идеи и являются основой познания. Видимо, эти идеи и представляют «здоровый смысл». Здравый смысл, как данный от Бога, представляет собой непогрешимое основание, на котором может покоиться всякий дальнейший опыт, как чувственный, так и теоретический. Т.Рид в своей работе «Опыты об интеллектуальных способностях человека» выделяет двенадцать присущих каждому нормальному человеку «основоположений здравого смысла» [100].

Обыденное сознание, таким образом, представляет собой у Т. Рида врождённый и общий для всех людей исходный способ отражения мира.

В немецкой классической философии специфика обыденного сознания получала разную оценку и объяснение. И. Кант [51] понимал человеческое сознание как сознание отдельного, хотя и универсального индивида, имеющего неизменные априорные формы познания. Гегель [25] же полагал, что сознание исторически развивается, и философия начинается там, где заканчивается обыденное сознание, что является отражением естественноисторического процесса, происходящего по законам диалектики.

Первым к систематическому исследованию обыденного сознания в немецкой классической философии обратился Кант. Именно Кант впервые разграничил обыденное и философское сознание в этих, ныне существующих терминах. Суть позиции Канта в отношении обыденного сознания заключалась в следующем. Знание бывает совершенным и несовершенным (это зависит от того, с помощью какой познавательной способности – воображение, чувственность, рассудок или разум – получено знание). Таким образом, свойства знания зависят от мыслительных структур человека. Из этого следует, что познание не есть просто отражение действительности, но деятельность мышления по получению знания. Кант так же считал, что свойства знания зависят не только от способа, которым оно было получено, но и от сферы, в которой происходила деятельность субъекта по его получению. Согласно Канту есть две таких сферы – практическая и теоретическая. Разум, действуя в этих сферах, должен приспосабливаться к их специфике. Так возникает обыденное сознание, т.е. (по Канту) направленное на преобразование материальных систем и соотнесение действий с категорическим моральным императивом поведения (о данном свойстве, описанном нами как «аксиологическая» ориентированность обыденного сознания мы ещё будем говорить во второй главе), и теоретическое сознание, т.е. направленное на познание наиболее всеобщего и закономерного, гносеологически ориентированное сознание.

Что касается оценки обыденного сознания, здесь Кант обращает внимание на необходимость учёта контекста оценивания. В контексте теоретической проблематики видна ограниченность такого сознания, проявляющаяся в том, что оно эмпирически ориентировано и стремится к опоре на прецедент, к грубой индуктивности. А поскольку неполная индукция не может дать полного вывода, то и добытое с её помощью эмпирическое знание будет носить в лучшем случае неполный характер. Отсюда у Канта следует вывод, что обыденное сознание находится в самом низу гносеологической пирамиды. Однако, посредством систематизации обыденное сознание по Канту может стать научным сознанием. Такой переход становится возможным благодаря существованию тождественного основания научного и обыденного сознания – здравому смыслу. Как отмечает Кант, сама возможность эмпирического опыта существует только потому, что у человека уже наличествует набор некоторых априорных, предзаданных суждений (в этой части своих рассуждений он говорит о том же, что утверждают теоретики Шотландской школы, так же развивавшие идеи априоризма). Кант пишет, что опыт «никогда не даёт своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции)...» [51, с. 33]. Об обыденном сознании он говорит: «Нельзя утверждать, будто обыденное понятие имеет чувственный характер и содержит только явление...» [51, с. 145]. Обыденное сознание, однако, не интересуется объяснением вещей, оно «считает известным всё, что ему привычно благодаря частому применению!» [51, с. 297].

Кант указывает на то, что в естественной для себя области, в сфере практики обыденное сознание, несмотря на свою ограниченность эмпиризмом, ценнее и эффективнее научного сознания, склонного к сомнениям и избыточному для нужд практике теоретизированию. Приводится и пример обратной ситуации, когда «обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам по меньшей мере, к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости» [51, с. 241].

Каждая сфера деятельности ставит перед сознанием специфические задачи, которые решаются посредством разных способностей, «режимов работы» сознания. Кант постулировал необходимость решения бытовых проблем в рамках обыденного сознания, а не научного, и решение научных проблем, в рамках научного сознания.

Кант настаивал на отсутствии иерархии «сознаний». Он располагал их горизонтально, присваивая каждому свою сферу деятельности, а не место в цепочке подчинения. Иным способом осмыслял проблему обыденного сознания Гегель, определяя его место в вертикали «сознаний». У него проблема взаимоотношений обыденного и научного сознания вновь обретает остроту, приближаясь к античному противопоставлению эпистемы и доксы. Гегель, однако, не называет формы сознания плохими и хорошими, а указывает именно на закономерность их исторических изменений. Обыденное сознание и философское сознание являются, по Гегелю, соответственно отправным и конечным пунктами эволюции сознания. Гегель критикует обыденное сознание за его поверхностность и «однобокость», которая проявляется в склонности обыденного сознания к «мифологизации» реальности, склонности к необоснованным обобщениям и иной, ложной «объяснительной активности».

Говоря о соотношении абстрактного и конкретного, Гегель указывает, что, как это ни парадоксально, обыденное сознание мыслит абстрактно, только абстрагируется оно не от несущественных качеств, а от произвольно (точнее было бы здесь сказать не «произвольно», а на отличном от гносеологического основания) выбранных свойств объекта. Гегель указывает, что обыденное сознание «вовсе не обращается к внутренним связям, к сущностной стороне в вещах» [25, с. 170].

По Гегелю, обыденное сознание блуждает на уровне единичного и конкретного, на уровне явлений, будучи неспособным подняться до видения сущностных связей. Гегель, однако, не склонен к абсолютной критике в отношении обыденного сознания. Несмотря на описанные выше критические замечания, он отмечает, что любая форма сознания – это естественноисторическая

стадия развития сознания, которая далее эволюционно преобразуется в более развитую форму.

Резюмируя вышесказанное, можно подчеркнуть, что Кант и Гегель впервые указали на независимость, собственное содержание и самоценность обыденного сознания, которое раньше рассматривалось как контрастный фон относительно других видов сознания. Кант описал горизонтальную «юрисдикцию» обыденного сознания – сферу быта, т.е. сферу взаимодействия с материальными системами и ценностного ориентирования. А Гегель указал место обыденного сознания в исторической «вертикали» эволюционных форм сознания.

Проблема обыденного сознания, контуры которой впервые отчётливо проступили в Новое время и приобрели наибольшую рельефность в исследованиях Канта и Гегеля, не потеряла остроты и в XX веке. Попытки её решения привели не только к углублению понимания сущности обыденного сознания и эволюции этого понятия, но и к образованию новых интеллектуальных течений. Новым для этого этапа развития является то, что исследователи отходят от представлений о человеческом сознании, как о пустом сосуде (на дне которого, вероятно, находится комплекс базовых предзаданных идей – «здоровый смысл», что сущности концепции сосуда не меняет), характерных для Нового времени.

Сознание больше не воспринимается как нечто автономное, начинаются поиски детерминирующих его факторов. Ницше выдвигает на эту роль понятие иррациональной воли. Маркс видит базис сознания в экономических отношениях. Фрейд указывает на детерминированность сознания бессознательным комплексом в психике человека. Общим во всех этих концепциях является понимание сознания как результата сложной борьбы детерминирующих его факторов. Следует вывод о том, что бытие человека определяет его сознание, сознание является вторичным, является продуктом каких-либо процессов, а не заранее данной универсальной величиной в духе воззрений Т.Рида или Р.Декарта. Рационалистическая концепция сознания терпит крах. От «сознательного» в строгом смысле слова у сознания остаётся не так уж и много.

Традиционным способом рассмотрения обыденного сознания в XX веке стало его сопоставление с научным познанием, чья важность значительно возросла и стала осознаваться большим количеством людей, чем это было когда-либо ранее. Относительно самого научного познания и научного сознания в XX веке возникли две крайние позиции – сциентизм и антисциентизм.

В основе сциентизма лежит представление о научном знании, как о наивысшей социальной ценности, поэтому обыденное сознание рассматривается сциентистами чаще всего не само по себе, а именно как контрастная (и, скорее, неполноценная) по сравнению с научным форма сознания. Современный сциентизм отличается от оригинального, «первого» сциентизма XVII-XVIII веков (если ту рационалистическую парадигму вообще можно назвать сциентизмом) тем, что он ориентируется главным образом на идеал естественнонаучного знания, как на эталон всякого научного знания вообще. Сущность сциентистских взглядов на обыденное сознание в следующем: и научное, и обыденное сознание занимаются познанием мира, но обыденное сознание в этом менее эффективно, так как оно не систематизировано и не вооружено методом. Те же самые мысли в несколько иной форме высказывал Ф.Бэкон. Обыденному сознанию в рамках сциентистских представлений обычно приписываются стихийность, малая степень точности, малая степень систематизации знания, нелогичность и (видимо, в связи с последним пунктом) иногда иррациональность.

Если сциентисты стремятся вывести характер обыденного сознания, рассуждая «от науки» и перечисляя, чем обыденное сознание не является, то антисциентисты указывают на то, что общего есть у обыденного сознания и науки, тем самым стремясь продемонстрировать, что и сама наука не является тем, на что претендует. В антисциентизме прослеживается установка на сведение научного знания к положениям обыденного сознания, здравого смысла, что имеет корни в философии Т.Рида, указывавшего на такие исходные положения, как на основу всякого знания. По мнению антисциентистов и занимающих промежуточную позицию между сциентизмом и антисциентизмом «реалистов» научное сознание представляет собой не более, чем «просвещённый»,

интеллектуализированный здравый смысл, который является одновременно и ядром обыденного сознания. Однако, ценность достижений науки в современном мире отрицать сложнее, чем её методологические установки и поэтому антисциентизм занимается апологетикой обыденного сознания, которое в конечном счёте, будучи в духе Бэкона очищено от идолов и усилено методом, может быть продуктивно в познании.

Как нами уже было доказано, сравнение обыденного сознания с другими видами сознания, хотя и указывает нам направление мысли, мало проясняет относительно сути собственно обыденного сознания. Поэтому следующая часть исследования посвящена его собственным характеристикам.

1.2. Сущностные характеристики обыденного сознания

Онтологические характеристики обыденного сознания. Обыденное сознание является базовой психической реальностью человека. Если отбросить ситуации патологии или иные ситуации изменённого сознания (для которых, так или иначе, обыденное сознание всё равно выступает субстратом), а также те случаи, когда сознание занимается решением каких-либо специфических задач (научное сознание, художественное сознание и т.п.), то это единственная психическая реальность.

В связи с тем, что речь идёт о «разных сознаниях», мы хотели бы уточнить наше понимание сознания в данном контексте: мы исходим из того, что у человека с точки зрения психологии нет ни обыденного, ни научного, ни политического, ни каких-либо других сознаний, но есть единое сознание, которое может пониматься как свойство наиболее высокоорганизованной материи к отражению мира в ощущениях и одновременно её функция по активному порождению такого отражения. Однако, в философии исследователи могут исходить из иного рабочего понимания сознания, что связано с иными задачами исследования. В частности мы исходим из того, что сознание это свойство субъекта соотносить себя с миром определённым образом и вычленять себя из

него. То, как именно происходит это соотнесение, как раз и специфицируется терминами «обыденное сознание», «научное сознание», «правовое сознание» и т.п., т.е. всегда подчёркивается какой-то узкий аспект одного и того же психического образования под названием сознание.

В этой связи мы полагаем, что «обыденное сознание» - это в какой-то мере тавтологический термин, поскольку оно и является просто сознанием, базовым сознанием, тем, что мы определили выше как немодифицированное «сознание вообще». Научное и другие типы «специального сознания», на наш взгляд, не являются отдельными типами сознания независимыми от обыденного – это просто «режимы» его функционирования, которые включаются в строго определённых и довольно узких рамках, исходя из логики самого обыденного сознания. Это просто наборы «дополнительных» принципов.

Разберём пример научного сознания. Оно традиционно характеризуется: абстрактностью (отвлечением от несущественных для данной решаемой задачи признаков, несущественность которых, отметим, часто определяется именно исходным, обыденным сознанием интуитивно – об этом далее), ориентацией на объективность знания, критерием которого является главным образом повторяемость (эксперимент), а так же фальсифицируемость теории, созданной на основе обобщения наблюдений, полученных в эксперименте. Вышеописанные «правила выполнения операций» (которые корректней было бы назвать даже «принципами» или «рекомендациями») определяют, модифицируют на время решения определённой задачи работу обыденного сознания – но не создают отдельную, независимую форму сознания. Таким образом, прояснён онтологический статус обыденного сознания – оно существует тогда, когда человек не занимается решением узких, «нишевых» задач специальными методами и опираясь на нестихийно сложившиеся, но являющиеся продуктом творчества принципы.

Обыденность как основание обыденного сознания. Невозможно понять обыденное сознание, не определив прежде того онтологического субстрата, который формирует его. Таким субстратом является обыденность или

повседневность – далее мы будем пользоваться этими терминами как синонимами (Суханцева В.К. в своей работе «Хайдеггер: к онтологии обыденности» противопоставляет эти понятия [105], однако, по нашему мнению, это противопоставление лишь контрастно описывает разные стороны одного и того же явления, но не выделяет два сущностно различных). Обыденность долгое время привлекает внимание исследователей-философов и превратилась в языке философии в категорию, выступающую или подразумеваемую обычно в таких оппозициях как сакральное-профанное, модернистское-традиционное, истина-мнение и т.п.

Задача выявления собственных качеств обыденности оказалась неожиданно сложной, по всей видимости, в виду аберрации близости, вызываемой предельно минимальной дистанцией между рассматривающим обыденность субъектом и самой обыденностью. Даже говоря о дистанции, мы вынужденно используем условность: исследователь сам с неизбежностью проживает обыденность, включен в неё, не всегда ясно различает её свойства из-за привычности, а потому с трудом способен описать. Хайдеггер говорил о том, что обыденный контекст плохо формализуем. Отметим, забегаая вперёд, что и обыденное сознание, являющееся продуктом обыденности, по-своему наследует это его свойство: оно неререфлексивно, с трудом определяет само себя и свои границы, так же затрудняется ответить на вопрос относительно того, чем является и где заканчивается обыденность, как и научное сознание.

И.Т. Касавин и С.П. Щавелев в своём обширном труде «Анализ повседневности» [58] справедливо указывают на многомерность описываемого явления, которая становится тем очевидней, чем разнообразней инструментарий познавательных подходов, которые применяет исследователь. Авторы выделяют ряд ключевых определений обыденности с точки зрения разных подходов к её рассмотрению. Приведём здесь их краткую классификацию с нашими комментариями. Обыденность рассматривается с точки зрения: социологии, психологии, социальной антропологии, когнитивной социологии, методологии, трансцендирования и экзистенции.

- С точки зрения социологии, обыденность представляет собой общественное мнение, усреднённое повторяющееся, добытое посредством опроса, подобное тому, что греки называли «докса»
- С точки зрения психологии, обыденность – это набор типовых поведенческих реакций на стандартные, повторяющиеся ситуации
- С точки зрения социальной антропологии, обыденность представляет собой «кумулятивный опыт группы, в котором осуществляется постепенный прирост содержания в ходе решения стандартных проблем в контексте проживания повторяющихся структурно-подобных ситуаций. Группа транслирует этот традиционный опыт при посредстве политических лидеров, руководящих процессом социализации новых членов (изучение языка, ритуалов, навыков производственной деятельности и т.п.)» [58]
- С точки зрения когнитивной социологии, обыденностью является освоение, «одомашнивание» обществом результатов творчества и эксперимента. Добытое «на свободе», в процессе рискованного выхода за границы обыденности как бы «возвращается домой»
- С точки зрения методологии, обыденность – это статический образ мира, в котором искусственно вынесены за скобки любые динамические процессы, любое его обновление и выделены только стабильные, повторяющиеся условия;
- С точки зрения трансцендирования, обыденность – это секуляризация архетипа и одновременная сакрализация феноменов обыденной жизни, включение их в миф
- С точки зрения экзистенции, обыденность является той средой, где происходит «переваривание», снятие травматичности пограничных ситуаций, повседневность является средой адаптации к миру. Можно сказать, что она одомашнивает дикий край бытия, превращает «мир» в «дом». «Повседневность трансформирует состояния потерянности и заброшенности в мире в нахождение-себя-в-мире», - пишет Касавин [58].

Обыденность трудноуловима для определения. О ней сложно сказать, чем она является вообще, но всегда легко удостовериться в том, с обыденностью ли мы имеем дело в каком-то частном случае или нет. «Обыденность – есть

обыденность» - псевдотавтологическое определение, которое говорит нам о чём-то гораздо большем, чем то, что мы неспособны её высказать. Такое определение отсылает нас ко всей сумме коннотаций, которые у нас существуют относительно обыденности, призывает обратиться к невербализованному опыту того, что это такое. Обращаясь к нему, исследователь может судить о том, является ли нечто обыденным или необыденным. Нашей задачей является извлечь из этой «знающей немоты» формулировку, выразить существенное для обыденности качество в словах. Такая попытка подобна ловле моря руками: мы можем зачерпнуть пригоршню, но означает ли это, что мы поймали море? Не означает, но тем не менее, мы перечислим те её стороны, которые традиционно выделяют исследователи, а так же приведём наши собственные комментарии для того, чтобы нам было на что опираться в последующем в качестве рабочей концепции обыденности, которая с неизбежностью будет неполной.

Обыденность можно рассматривать на разных уровнях, как мы уже писали выше, она представляет из себя сложность в виду этой многослойности. Каждая наука и каждый исследователь исследуют свой слой того, что они называют «обыденностью», но когда мы пытаемся совместить эти слои и понять явление как единое целое, мы невольно задаёмся вопросом: исследовали ли мы до сих пор один и тот же объект или заблуждались, объединяя разнородные явления под одним словом «обыденность»?

Рассмотрим и проанализируем вслед за И.Т. Касавиным и С.П. Щавелевым две линии исследования обыденности – объективную и субъективную (которые они называют онтологической и психолого-эпистемологической). Это два способа с разных сторон смотреть на одно и то же явление, поэтому во многом мы видим подобие описаний. Объективное исследование связано с тем, что из того, что происходит с человеком, мы можем назвать обыденностью. Субъективное рассмотрение обыденности, указывает нам на то, что из того, что переживает человек, мы можем назвать обыденностью.

Исследователи выделяют следующие характеристики «объективной обыденности»:

1) Безусловная необходимость, безальтернативность, вынужденность. Имеется в виду необходимость действий или ситуаций. Необходимость мы находим не только в обыденности, поэтому нельзя считать её специфической характеристикой обыденного бытия, но её следует признать существенной: мы полагаем, что обыденность среди прочего характеризуется самовоспроизводством, спонтанным самозарождением – неизбежность этого события (зарождения обыденности) и есть по нашему мнению «безусловная необходимость», И.Т. Касавин и С.П. Щавелев, однако, понимают её по-другому. Согласно их концепции речь идёт о необходимости «уделять (большее или меньшее) внимание (тем или иным) повседневным заботам», таким образом, у них необходимость обыденности – это неизбежность быта, бытовых дел. Однако, мы хотели бы подчеркнуть различие между обыденностью и бытом: последний является одной из сторон первого, но нетождественен ей. Установить отсутствие такого тождества мы можем путём отыскания примера обратной ситуации, который найти несложно. Возможно существование небытовой обыденности, например: прогулка по знакомым местам, разговор с другом – всё это никак не связано с бытом, т.е. с обеспечением базовых жизненных нужд, таких как приготовление пищи, совершение гигиенических процедур, обустройство жилища и т.п. Установив несводимость обыденности к быту и установив для них отношение целое-часть, мы можем перейти к следующему шагу рассуждений – обнаружение собственно необходимости как характеристики обыденности.

Путешествие, поход, война, игра, эксперимент, праздник – события традиционно контрастные обыденности, ассоциируемые с необыденностью. Однако, если пребывание человека в необыденном состоянии затягивается, с неизбежностью самозарождаются очаги обыденности, какими бы новыми и необычными не были условия. Человек начинает обустраиваться в новой реальности, как только

выясняется, что он в ней надолго. Начинает обживать её, «одомашнивать». В долгом пути по чужой земле останавливается и разводит костёр, вспоминает о доме – воспроизводит обыденность. Вероятно, если он прервёт своё кочевье и остановится где-то на ещё более долгий срок, он воспроизведёт в новом месте нравы и привычки своей предыдущей «родины», где они сложились наиболее устойчиво и полно. Речь не обязательно идёт о «первой» родине (и вообще не обязательно о стране или земле), но обязательно о «последней», наиболее повлиявшей на облик того, что воспринимается как обыденное. Такой «родиной сильной (устойчивой) обыденности» может быть компания друзей, рабочий коллектив, семья, этнос – любая социальная общность, оказавшая значительное влияние.

Указывая на социальную природу обыденности, мы не хотим представить её исключительно продуктом человеческой социальности, но общественный опыт в столь же значительной мере определяет обыденность человека, что и его индивидуальный опыт. Неизбежность возникновения обыденности мы объясняем тем, что только она и является той средой, в которой долгое время может существовать человек. Территорию необыденного можно сравнить с безвоздушным пространством: человек может (и стремится) выходить туда «погулять», но не может выжить там долго – у него остаётся три выхода: умереть от гипоксии, скорей вернуться туда, где есть воздух или – захватить с собой баллон с газовой смесью и маску, иными словами – создать себе каким-то образом «портативную обыденность», которую мы наблюдаем всякий раз, когда человек обустроивает свою жизнь в дикой оторванности от его первичной обыденности: в пути у костра, в тюрьме, на войне, в чужой стране.

Подведём итог этим рассуждениям: обыденность самозарождается, чтобы человек мог продолжать жить. Это не даёт ответа на вопрос о том «зачем вообще человеку нужна обыденность?», но точно так же мы не

могли бы ответить на вопрос «зачем человеку нужен воздух?», наука способна отыскивать ответ на вопрос о причинах («почему?»), но не о цели («зачем?»), поэтому и мы ограничимся просто установлением наблюдения (которое от этого не становится менее важным): обыденность – не эпифеномен, но условие продолжительного бытия. Это становится ясно из обобщения эмпирических наблюдений обыденности.

- 2) Повторяемость, цикличность, ритмичность. И.Т. Касавин и С.П. Щавелев о ней пишут, что это повторяемость «событийного наполнения обыденного существования; частотность, тяготеющая к постоянности (так называемый режим дня с его чередой более или менее общих моментов: пробуждения, туалета, прогулки или спортивной тренировки, еды, пути куда-то во внешний миру мир, пребывания на месте работы и публичного досуга, возвращения домой, уборки, приготовления и поглощения пищи, проведения досуга за развлекательными либо жизнеобеспечивающими занятиями, вплоть до отхода ко сну и самих сновидений как отчасти символов дневной реальности; здесь же ритмы *природно-общественного времени* — недельные, сезонные, годовые, прочие и пульсы *социально-природных пространств* – семейного, группового, профессионального, производственного, политического и т.д.)». Мы склонны видеть проявление цикличности обыденности в первую очередь в том, что мы называем «пульсацией» обыденности: её характерным свойством время от времени стремиться выйти за собственные границы. Относительно обыденности человек постоянно пребывает в одном из трёх состояний – наращивание обыденности (для выхода из необыденности), пребывание в обыденности, бегство от обыденности (выход за её границы). Этот цикл повторяется постоянно.
- 3) Замкнутость пространства обыденности. Исследователи отмечают оконтуренность, ограниченность областей, где разворачиваются обыденные события, умещаются ассоциируемые с обыденностью вещи и

сами субъекты обыденности. Таковы ограниченные стенами жилища, объёмы общественных мест, транспортных средств и т.п.

- 4) Консервативность обыденности. Речь в первую очередь идёт об обыденном сознании. Мы хотим подчеркнуть отличие консервативности от изоляционизма в данной связи: обыденное сознание не герметично – оно полупроницаемо, обладает своего рода иммунным барьером, который позволяет обыденному сознанию сохранять свою устойчивость, воспроизводимость, а не растворяться в среде, теряя качественную определённую. Консервативность обыденного сознания подобна оконтуренности пространств обыденности, о которой говорилось выше – оно замыкает саму область обыденного, задаёт его границу. В то же время консервативность обыденного сознания проницаема, таким образом, оно является открытой системой и поэтому не разрушается, имеет возможность обмена со средой. Частичная открытость обыденного сознания позволяет ему поглощать и ассимилировать то, что было создано в необыденных областях – достижения науки, искусства, религии, права и прочих областях человеческого творчества. Важность такого иммунного барьера, такой неподатливости обыденного сознания к новому заключается ещё и в том, что, будучи усвоенным, это новое начинает циклически реплицировать само себя, размножается, укореняется и приобретает значительные масштабы. Если новое являлось нейтральным включением, оно просто становится балластом, если чем-то ценным (моделью, установкой, привычной стратегией) – оно приобретает ещё большую и полную ценность, если же чем-то негативным – становится ещё более разрушительным, т.к. обыденности безразлично, для чего быть инкубатором – что бесконечно реплицировать, для чего быть «домашней», «питательной» средой. Именно поэтому ей необходимо сопротивление, способность к отбраковыванию потенциально опасного и случайного.

- 5) Усреднённость. О ней И.Т. Касавин и С.П. Щавелев пишут, что это «принципиальная общедоступность, соразмерность “рядовому человеку” повседневных задач, знаний и способов деятельности; (до значительной степени) *взаимозаменяемость их субъектов* (со временем меняются не только набор посетителей за стойкой бара или работников фирмы, но и состав семьи, распределение их повседневных ролей)». Эта «человекоразмерность», равномерность обыденности является по нашему мнению не каким-то её сущностным свойством, определяющим её качественное своеобразие и отличие от других форм бытия, а просто следствием совместной жизни людей одной социальной и культурной общности, которая с неизбежностью через язык и ритуал создаёт некоторую степень унификации. Специфической функции на наш взгляд это качество обыденности не обеспечивает.
- б) Массовость обыденности. Эта характеристика является прямым следствием первого описанного нами пункта – безусловной необходимости обыденности. Можно с уверенностью выразить это так: «где живёт человек, там обыденность существует в виде возможности, а где человек живёт долго – там обыденность с неизбежностью возникает уже как действительность». Поскольку человек массово заселил мир, и этот человеческий мир является по преимуществу оседлым, он полон обыденности, она массова. Мы не хотим сказать, будто оседлость является необходимым условием обыденности, мы хотим указать на тот факт, что оседлость, если её рассматривать как философскую категорию, мысля её в оппозиции «оседлость»-«кочевье» - это и есть обыденность. На наш взгляд человек является оседлым существом, поскольку в любом путешествии он порождает обыденность. Человек – это одомашниватель бытия, он повсюду создаёт дом, и сколько бы ни выходил из него – он всегда возвращается. Частью такого одомашнивания является и создание человеком смыслов. Рассмотрим теперь субъективную обыденность, а именно то, как она проживается.

- 1) Обязательность. Её ощущение субъектом обыденности является психологической стороной онтологического аспекта обыденности, который мы назвали «безусловной необходимостью». Такая необходимость на уровне событий порождает в психике субъекта обыденности отражение, которые мы и называем «обязательностью». Что-то обязательное часто переживается как обыденное. Что-то обыденное часто воспринимается как обязательное. Однако, мы не устанавливаем между этими понятиями тождества, поскольку всегда можно привести пример ситуации, которая не являясь обыденной, будет в то же время обладать психологической характеристикой «переживания обязательности».
- 2) Привычность. Важная психологическая характеристика обыденности, которую мы определяем как отсутствие побуждения к познанию. Обыденность не подталкивает человека к познанию, «гасит» познавательную активность, успокаивает эффектом «узнавания». Именно в виду этой особенности обыденному сознанию так трудно различить само себя, трудно осознавать собственные границы. Обыденность располагает человека к принятию решений, но не к познанию, именно потому ситуацию обыденности с психологической и гносеологической точки зрения можно назвать мощным дерефлексантом: такая ситуация в значительной мере снимает рефлекссию и тем самым позволяет принятие решений и действие.

Примечательно, что привычность может по-разному переживаться субъектом обыденности в зависимости от того, на каком шаге цикла «вход-пребывание-выход» он находится. Входя в обыденность из необыденной ситуации, субъект обыденности воспринимает её привычность, как безопасность, возвращение домой, радостное узнавание, блаженство и комфорт. Этап пребывания в обыденности характеризуется спадом этого переживанием, «замыленным», более расплывчатым и плохо видимым образом самой обыденности и одновременно

нарастанием невнятного утомления от неё. Третий этап характеризуется ощущением раздражения, недовольства, скуки, желанием покинуть пределы «опостылевшего», надоевшего пространства обыденности. Затем цикл повторяется, а привычность обыденности снова проходит сквозь спектр положительной-нейтральной-негативной оценок.

Аксиологические характеристики обыденного сознания. Обыденное сознание ценностно, а не эвристически ориентировано. Это не означает, что в его рамках не существует или незначительное место занимает познавательная деятельность, но это означает, что она ограничена критерием «достаточного качества», т.е. её активность резко снижается по достижении некоторого минимально необходимого для удовлетворения определяемых ценностями обыденного сознания потребностей. Остановимся на том, что относится к таким потребностям. Не секрет, что их иерархия у человека, если не входить в детали, в основном такова:

- 1) Сохранение своей жизни и жизни своих детей;
- 2) Получение удовольствия и избегание страдания;
- 3) Стремление к сохранению достигнутых пунктов 1 и 2, что находит самое разное практическое выражение (строительство карьеры, обращение к религии, различные способы упрочнения своего положения в группе и через неё в социуме и т.п.).

Занимающие верхние этажи пирамиды Маслоу ценности в нашей обобщённой и классификации относятся ко второму пункту, что подчёркивает их значимость и невозможность сведения ценностных ориентиров к грубому биологизму, несмотря на то, что он образует основу иерархии.

Возвращаясь к нашему утверждению о том, что обыденное сознание не является познавательно-ориентированным, уточним: оно интересуется вопросами познания (в том числе заимствуя и материал, добытый или созданный в рамках других типов познания) ровно настолько, насколько это необходимо для удовлетворения потребностей возникающих на основании приведённой иерархии ценностей-ориентиров.

Эта явная консервативность обыденного сознания связана с тем, что в его функции и входит в первую очередь сохранение человека посредством отбора (об иммунной функции обыденного сознания нами уже говорилось выше), консервации и реализации эффективных (или по какой-то причине воспринятых обыденным сознанием в качестве таковых) моделей поведения, которые мы далее именуем «прецеденты», и которые будут детально нами описаны в третьей главе.

Гносеологические характеристики обыденного сознания. Обыденное сознание интуитивно, а значит с необходимостью действует на основании прецедента. Определим наше понимание интуиции: интуиция – это базовая форма мышления, основанная на учёте опыта реально имевших место ситуаций, причём в индивидуальном опыте человека они могут найти отражение как вследствие личной практической деятельности, так и вследствие знакомства с опытом других людей. Интуитивный процесс принятия начинается в бессознательном и находит своё завершение в сознании. Важную роль в работе интуиции играет механизм аналогии. В конкретности учитываемого ей материала мы видим её коренное отличие от «логического», «рационального» мышления, действующего на уровне отвлечения от конкретного содержания.

Важно отдельно остановиться на условном противопоставлении «рационального» и «интуитивного». На наш взгляд, интуитивное познание не является сущностной противоположностью рационального познания, и мы не склонны объяснять интуицию с иррационалистских позиций. Интуиция, по нашему мнению, рациональна, но она обладает «широкой рациональностью». Поясним это утверждение на примере. Человеку чистит зубы на основании прецедента. В детстве он видел, как это делают. Может быть, ему даже объяснили. Потом он делал это тысячи раз. То, что в психологии называется «автоматизмом», мы склонны определять, как бессознательный эквивалент проявлений интуиции, т.е. действия на основании прецедента (но в отличие от полностью бессознательных «автоматизмов», интуиция, как мы уже говорили выше, является полубессознательным процессом). Но вот человек почистил зубы и ему нужно решить задачу об измерении участка земли. Он прибегает к

геометрической абстракции, т.е. (в наших терминах) к «узкорациональному», к «специально-рациональному» мышлению. Он отвлекается от многих несущественных конкретных свойств участка, рассматривает его в абстрактных понятиях углов и прямых и эффективно решает задачу измерения. Но вернёмся на шаг назад. Как было принято решение о переходе к узко-дискурсивному, «по шагам рассуждающему» мышлению? На основании прецедента. Человек уже знает (вероятно, из школьного курса геометрии), что для решения такого типа задачи требуется некоторая степень отвлечения от конкретных свойств, т.е. переход к «логическому» мышлению происходит интуитивно, на основании памяти «столкновения с подобным». Мы не видим в этой цепочке действий иррациональных, внерассудочных элементов. Но на лицо два типа рациональности – «широкий» (прецедентный) и «узкий» (дискурсивный).

Возвращаясь к тезису о том, что обыденное сознание интуитивно, определим ещё раз другие «формы» сознания, как ситуативные, функционально обусловленные «отвлечения» (не в смысле абстрагирования, а в смысле отклонения от некоторого постоянного значения). Обладает ли опирающееся на прецедент обыденное сознание какой-либо прогностической силой? В некоторой мере, обладает, иначе его существование не имело бы функционального смысла, т.к. оно не решало бы ключевой задачи сознания: предвосхищения. Является ли оно прогностически более эффективным, чем «строго логическое», опирающееся на формализованные операции сознания? История развития науки доказывает обратное. Однако, возвращаясь к прогнозам, отметим, что пошаговая, формализованная рассудочность эффективна, когда верно осуществлён выбор исходных посылок, но решение о таком выборе невозможно принять изнутри той системы принципов, на основе которых с ним будет продолжаться работа. В этой связи мы хотели бы привести мнение Эйнштейна, который говорил, что нет пути от опыта к теории, но теорию можно проверить (причём, даже не проверить, как уточняет впоследствии Поппер, а именно опровергнуть – т.е. «верифицировать» окончательно нельзя) с помощью опыта.

Мы рассмотрели концепции обыденного сознания, выявили подходы к его определению, характеристики формирующей его среды, а также его собственные характеристики, позволяющие выделить его среди других типов сознания. В следующей части исследования мы проанализируем феномен интуиции как таковой (на данном этапе исследования ещё безотносительно к типу сознания), чтобы затем, основываясь на понимании проанализированных концепций и функциональных типов сознания, уточнить специфику именно обыденного интуитивного акта.

Выводы

- Понятия (и феномены) «здравый смысл» и «обыденное сознание» не тождественны. Здравый смысл входит в систему обыденного сознания в качестве элемента. Важно, что этот элемент является видовым признаком, необходимым основанием выделения «обыденного сознания», но этот элемент не является специфическим для данного типа сознания, т.к. «здравый смысл» входит также и в остальные традиционно выделяемые типы сознания, в которых его роль, однако, не является определяющей;
- Здравый смысл выполняет две функции: регуляторную и «иммунную» (функцию отбора, «модерирования» инструкций обыденного сознания. Регуляторная функция – это решение по поводу вопросов «Что сейчас делать?» и «Что вообще делать?». «Иммунная» функция – это ответ на вопрос «Какие заключения относительно того, «что делать», поступающие из индивидуального субъективного, либо социального объективированного опыта, безопасно принимать в качестве инструкций в сознание, т.е. в качестве того, что в последующем может стать основой уже функции регуляторной. Эта функция важна, поскольку опыт со временем имеет вероятность стать неосознаваемым. Установка на определённое поведение уходит из фокуса сознания, становится бессознательным регулятором поведения. Обратная операция (т.е. отторжение) становится невозможна, либо значительно осложнена.

- Обыденное сознание, а также его элементы – обыденное знание и здравый смысл – на протяжении всей истории философии являлись предметом интереса мыслителей, интерес этот, однако, иногда возрастал и был значительным (Новое время), иногда был эпизодическим и оттеснялся на периферию внимания философов другими предметами исследования (Античность, Средние Века);
- Обыденность обладает следующими онтологическими характеристиками: необходимость (тракуемая нами как неизбежность самозарождения обыденности), повторяемость, замкнутость пространства, усреднённость, массовость (собственно онтологические характеристики), а также обязательность и привычность (психолого-эпистемологические характеристики);
- Обыденное сознание ценностно-прагматически, а не эвристически ориентировано. Познавательная консервативность обыденного сознания связана с тем, что в его функции и входит в первую очередь сохранение человека посредством отбора (об иммунной функции обыденного сознания нами уже говорилось выше), консервации и реализации эффективных (или по какой-то причине воспринятых обыденным сознанием в качестве таковых) моделей поведения;
- Обыденное сознание опирается на интуитивный акт, основанием которого является прецедент. Обыденный интуитивный акт является полубессознательным, т.е. начинается в бессознательном и заканчивается в сознании. Обыденный интуитивный акт не является антирациональным. Мы определяем его как пример «узкой» (т.е. конкретной) рациональности, понимаемой нами в противопоставлении «широкой» (т.е. абстрактной) дискурсивно-логической рациональности.

ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИИ ИНТУИЦИИ

Задачей данной главы является анализ существующих в философии концепций интуиции, которые мы подразделяем на две базовые группы: концепции, описывающие чувственную интуицию, и концепции, описывающие интеллектуальную интуицию. Такой подход не отрицает возможного дальнейшего более дробного функционального деления форм интуиции на специализированные типы (логическая, творческая, диспозиционная, ассоциативная, профессиональная и т.д. – в том числе и обыденная интуиция), но мы не останавливаемся на частных, неактуальных для нашего исследования формах интуиции. Ниже мы рассмотрим две базовых формы интуиции, из которых при дальнейшем анализе могут быть выделены более частные их проявления. Анализ этих базовых форм необходим для того, чтобы установить какая из них является основой и контекстом выделения обыденной интуиции. Обыденная интуиция представляет из себя не абсолютно независимую форму интуиции, но является частным случаем интеллектуальной интуиции. Обоснованию этого тезиса посвящён приведённый ниже критический анализ концепций чувственной и интеллектуальной интуиции.

2.1. Чувственная интуиция

Концепции чувственной интуиции предполагают, что непосредственность и самоочевидность – т.е. главные критерии, на основе которых философы традиционно определяют знание как интуитивное – обеспечиваются тем, что, во-первых, наши способности к чувственному восприятию ориентированы вовне, в объективный, внешний, «реальный» мир, а во-вторых, мы получаем информацию от органов чувств, а более непосредственного источника информации о внешнем мире у нас нет. Таким образом, естественно видеть в нашей способности к восприятию не что иное, как интуицию. Такое понимание интуиции, однако, встречается с известной нам из опыта трудностью – органы чувств могут

обманывать нас, и мы знаем об этом, поэтому не всегда воспринимаем информацию от них некритически, тогда как «самоочевидность» интуиции предполагает 1) её истинность; 2) нашу убежденность в её истинности, т.е. переживание интуитивного знания как истинного. В истории философских концепций интуиции сложились разные пути преодоления этого противоречия. А.С. Кармин выделяет три возможных направления мысли: 1) допустить, что непосредственный чувственный образ всегда несёт в себе истинное знание об объекте, а иллюзии и ошибки появляются в результате искажений, которые мы вносим в этот образ под влиянием привходящих обстоятельств – предубеждений, эмоций желаний и пр.; 2) не отождествлять чувственную интуицию со всем чувственным познанием, а рассматривать её как некоторый его частный случай или вид, дающий безусловную истину, и относить к интуитивному знанию не любое непосредственное восприятие, а лишь такое, которое возникает в этом частном случае; 3) отделить чувственную интуицию от чувственного познания и понимать под ней особую, «чувственно-сверхчувственную» способность не просто созерцать, но и формировать воспринимаемую реальность, так что в интуитивном созерцании перед человеком предстаёт не «картина» объекта, а сам объект как таковой [53].

Первый способ характерен для наивно-реалистических концепций, в которых постулируется, что воспринимаемое есть объективное, т.е. мир действительно и независимо от нашего сознания именно таков, каким он дан нам в ощущениях. Подобные концепции подвергаются критике на следующем основании, о котором нами уже было сказано ранее в связи с главным противоречием концепций чувственной интуиции в целом: если мир воспринимается нами объективно, то каким же образом тогда возможны наши заблуждения? Т.е. вследствие чего тогда чувственное восприятие обманывает нас, как нам известно из опыта? В зависимости от решения этой проблемы приходится либо признать, что доля субъективности восприятия принципиально неисклucима, либо что какое-либо восприятие кроме субъективного вообще невозможно, либо что «объективность» восприятия возможна только как её

понимают феноменологи, т.е. при условии вынесения вопроса о самой объективности «за скобки», т.е. в конце концов – «объективность» в кавычках, именно как объективность феномена сознания и т.д. – решения этого вопроса в истории философии разнообразны. В качестве примера наивно-реалистической концепции восприятия (а в контексте нашего исследования – интуиции) приведём мнение Эпикура, который «говорил, что всё чувственное истинно, что всякое представление исходит от реально существующего... но заблуждаются говорящие, будто некоторые представления истинны, а некоторые ложны – вследствие неумения отделять мнения от очевидности» [111]. Позиция философа в данном случае обозначена ясно и является очень иллюстративной для данного типа концепций («всё чувственное истинно» - лаконичней и сформулировать невозможно), однако неясно, каким же образом «отделять мнения от очевидности», тогда как именно в этом и заключался вопрос, породивший сами рассуждения относительно истинности и неистинности восприятий-интуиций.

Второй путь решения данной проблемы является очень распространённым. Речь идёт об отождествлении чувственной интуиции не с любым восприятием, а именно с таким, в результате которого возникает истинное знание. Так Демокрит полагал, что ощущения возникают вследствие воздействия атомов, испускаемых реальными объектами, на наши органы чувств, однако, во-первых, они не являются свойствами самих объектов, а только нашим способом воспринимать их, а во-вторых, он утверждал, что для познания истины всё-таки недостаточно чувственного восприятия, т.к. атомы, обуславливающие все свойства вещей, слишком малы и недоступны ему, поэтому полное понимание вещей возможно только в мышлении. Таким образом, очерчена область компетенции чувственной интуиции – она работает там, где органы чувств могут дать исчерпывающую картину, однако «всякий раз, как тёмное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слушать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни ощущать в области осязания, надо обращаться к более тонкому» [8], т.е. к мышлению.

В Новое время высказанная Демокритом мысль относительно различия непосредственных и опосредованных нашим умом восприятий получает развитие в гносеологической теории Дж. Локка, который также указывает на то, что воздействие объектов на органы чувств может породить восприятия как адекватно описывающие их, так и иллюзорные. Таким образом, все чувственные восприятия делятся им на два вида. Первый – это идеи первичных качеств (у Локка – протяжённости, движения, покоя, фигуры), второй – идеи вторичных качеств (цвет, свет, запах, вкус). Первый вид восприятий является адекватным, т.е. соответствует тому, каковы качества вещей сами по себе. Вторым – неадекватным, т.к. по словам Локка «в самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями» [80].

Несложно заметить, что восприятия первого вида обладают важнейшими критериальными признаками интуиции, т.е. непосредственностью и самоочевидностью и несмотря на то, что в гносеологической теории Локка термин интуиция не используется, фактически речь идёт именно о ней. Однако, чувственно-интуитивному восприятию Локк относит подчинённую роль – оно является «опытной основой» для следующих этапов познания: интеллектуального и интеллектуально-интуитивного. О взглядах Локка на интеллектуальную интуицию будет сказано ниже.

Отдельно следует остановиться на концепции интуиции Шотландской школы, упоминавшейся нами ранее, поскольку, хотя мы и помещаем её описание в раздел «чувственная интуиция», строго говоря, «философы здравого смысла» постулируют существование и чувственной, и интеллектуальной интуиции. Основатель этого направления в философии Т.Рид резко критиковал мыслителей рассуждающих «от идеи», а не «от вещей» за то, что они стремились отделить человеческий дух от всего остального мира и указывал, что человек не существует отдельно от тела, а тело – отдельно от природы. Таким образом, человек является частью целого, которая неизбежно контактирует с другими его реальными частями, с настоящими объектами мира, а не со своими фантазиями относительно них (или, по крайней мере, не только с ними). Согласно Риду, Бог

дал человеку здравый смысл – способность верно судить о некоторых самоочевидных вещах. Будучи даром бога, здравый смысл заслуживает безусловного доверия - таким образом в этой концепции гарантируется истинность наших восприятий. Употребляя термин «восприятие», Рид, однако, понимает его совсем не так, как Локк и вообще сенсуалисты. «Восприятие» Рида – это не «отражение» или «представление», т.е. не символ реального – а сама реальность. В гносеологической теории Рида вещи открыты человеку в их реальном бытии. Таким образом, в философии Рида восприятие объекта есть неопровержимое доказательство его реального, объективного существования, не как «феномена» и не как «представления», а именно как объекта внешнего мира каков он есть. Сомнения философов в реальности внешнего мира и в его познаваемости представляются Риду абсурдными, т.к. ему непонятно почему идея о необходимости обосновывать истинность наших восприятий имеет для них больший вес, чем идея о том, что обосновывать необходимо как раз их представление о нереальности внешнего мира или о нашем искажённом восприятии внешнего мира. В конце концов, согласно Риду, наши восприятия обладают для нас хотя бы очевидностью, тогда как «идеи» скептиков от гносеологии куда менее очевидны, и на этом основании отстают дальше от интуиции, характеризующейся такой важной психологической чертой как «самоочевидность», т.е. ощущение истинности. К тому же интуиция, по Риду, возможна не только в виду единства человека и мира (чувственная интуиция) – это одно основание, но есть и второе: у человека есть данный Богом здравый смысл (интеллектуальная интуиция), а идти против восприятий, которые обладают интуитивной достоверностью – значит идти против него.

Возвращаясь к отправной точке споров о природе чувственной интуиции – вопросу о том, каким образом возможны наши заблуждения – Рид указывает на необходимость разграничивать «ощущения» и «восприятия». Ощущением он называет переживание того, что находится в уме, «внутреннее чувство», а «восприятием» - усмотрение того, что находится во внешнем мире объектов. Очевидно, что первое может и затемнять истинное виденье второго. Однако, по

Риду, «восприятие» является не единственным источником истинного знания для человека, кроме данных человеку в опыте вещей, у него есть ещё знание априорных истин, которые врожденны человеку и присутствуют у него вне и до всякого опыта. К таким врождённым очевидностям относятся, например, вера в реальное существование мира и собственное существование, убеждение в существовании причин и следствий, законы логики и т.п. Представление о «врождённых ориентирах» сближает концепцию Риды с идеями Декарта. Подводя итог, опишем ещё раз концепцию интуиции Шотландской школы (в наших терминах): существует чувственная и интеллектуальная интуиция, причём обе они дают только истинное знание, вторая из них имеет две функции – постижение априорных истин и интуитивное понимание факта их истинности (черта, которая часто присутствует в концепциях интуиции, своеобразная «гносеологическая защита»).

В отличие от реализма Локка и Шотландской школы И. Гаман говорит только о чувственной интуиции как об основной познавательной способности. Гаман полагает, что именно знание, полученное с помощью чувственной интуиции, является основой веры в реальность мира, и что ни философия со всеми её аргументами, ни логика, ни интеллектуальная интуиция не могут привести нас к ней. Гаман подчёркивает, что такая вера не может быть порождена разумом, но лишь чувственной интуицией, которая внушает доверие к реальности окружающей нас действительности за счёт своей непосредственности и самоочевидности, а это уже в свою очередь является фундаментом любого дальнейшего познания. Позиция Гамана во многом схожа с концепцией Шотландской школы (в той её части, где речь ещё не идёт об априорных истинах, но лишь об истинности чувственного восприятия).

Иным путём преодоления ключевой проблемы чувственной интуиции пошёл Дж. Беркли. Он критикует учение Локка, указывая на то, что и первичные и вторичные восприятия одинаково субъективны, поэтому разграничение их бессмысленно. Однако, у Беркли из этого не следует неистинность восприятий. Наоборот, он полагает любые восприятия абсолютно истинными по той причине,

что в его философской концепции нет никаких «реальных» объектов, стоящих за нашими восприятиями, но объекты – это и есть сами восприятия, т.е. вещь – не отражается в ощущениях истинно или ложно, а непосредственно является совокупностью этих ощущений. В свете этого положения чувственная интуиция становится источником подлинно истинного знания, т.к. нет ничего такого, что не было бы воспринято, а следовательно, всё воспринятое – и есть истина во всей её полноте без «пробелов» или «искажений». «Цвет, форма, движение, протяжение и т.п., рассматриваемые нами как ощущения духа, вполне известны, так как в них нет ничего, что не было бы воспринимаемо» [14]. Важно, что Беркли не говорит в отличие от Локка ни о каком опосредовании разумом в акте познания – вещи у Беркли изначально познаются полно и непосредственно с помощью чувственной интуиции, хотя он и не употребляет этого термина. Такая интуиция не может быть источником заблуждения, т.к. объект не отражается в ощущениях, а состоит из них – таким образом нет того промежуточного звена в познании («отражения» или «интерпретации»), где могла бы быть возможна ошибка. Ошибки, по Беркли, возникают не на уровне восприятия, а на уровне последующих суждений на их основе, т.е. чувственная интуиция безошибочна, тогда как разум, выводящий следствия из чувственных данных, может и заблуждаться. Беркли приводит пример с погружённым в воду веслом, которое кажется сломанным, отмечая, что в данном случае зрение не обманывает человека (а вернее – человека обманывает не зрение): «Но если он из этого заключает, что, вынув весло из воды, он снова воспримет его сломанным или что оно на его осязание произведёт такое же впечатление, какое обыкновенно производят сломанные вещи, то в этом он заблуждается... Его ошибка заключается не в том, что он воспринимает непосредственно и в данный момент (было бы очевидным противоречием полагать, что он заблуждается в этом отношении), а в неправильном суждении, составленном им об идеях, которые, по его предположению, связаны с непосредственно воспринимаемым, или об идеях, которые, как он воображает, исходя из того, что воспринимает в данный момент, будут восприняты им при других обстоятельствах» [14].

И. Кант также создаёт новую концепцию чувственной интуиции. По Канту, человек располагает двумя познавательными способностями – чувствительностью и рассудком. Посредством первой из них возможно созерцание, посредством второй мышление. В концепции Канта возможна только чувственная интуиция, и она является априорной, т.к. в его гносеологической теории интуитивно могут восприниматься только две характеристики мира – время и пространство. Таким образом, чувственная интуиция не является у Канта, в отличие от других концепций, источником знания, но она является априорным условием знания, поскольку прежде чем мыслить необходимо интуитивно расположить объекты в пространстве и времени.

Наша позиция в понимании чувственной интуиции близка к пониманию Канта в следующем пункте: мы также полагаем, что чувственная интуиция является предварительным условием всякого дальнейшего мышления (в том числе интеллектуальной интуиции, поскольку она тоже – процедура мышления). И чувственная и интеллектуальная интуиция понимаются нами как два способа анализа мира, но этот анализ имеет разный объект, а потому разлагает мир на разные составляющие. Чувственная интуиция подвергает дифференциации материальный мир – с её помощью вместо хаоса ощущений мы формируем восприятия. Она выделяет для нашего сознания материальные объекты и процессы из недискретной «пляски материи». Свойственна ли такая интуиция обыденному сознанию? Безусловно, свойственна (но не составляет его специфики), поскольку она является условием сознания вообще, безотносительно к его типу, с её помощью человек конституирует восприятия, что является первой необходимой ступенью упорядочивания мира, создания «площадки для мышления о нём». Подчеркнём, что говоря «конституирует восприятия», мы имеем в виду именно восприятия именно материальных объектов и процессов, которые человек способен воспринять посредством органов чувств. Также для нас является бесспорным утверждение о том, что всякая чувственная интуиция никогда не может быть чисто чувственной, но является чувственно-сверхчувственной по той причине, что она концептуализирует реальность,

выделяя её объекты (подобно тому, как мы концептуализируем реальность, создавая слова), а деятельность по производству концептов не может быть сведена только к работе органов чувств. По этой причине мы подчёркиваем условность деления интуиции на чувственную и интеллектуальную: интеллектуальная интуиция невозможна без чувственного субстрата, тогда как чувственная интуиция всегда несёт в себе интеллектуальную «примесь». Ниже мы рассмотрим концепции интеллектуальной интуиции, функция которой заключается в выделении идеальных объектов.

2.2. Интеллектуальная интуиция

Под интеллектуальной интуицией в философии понимается способность интуитивно познавать объекты, которые невозможно адекватно представить в ощущениях и образах, т.е. невозможно воспринять «чувственно».

Проблема интеллектуальной интуиции имеет три основных аспекта: проблема познания общего; проблема априорных идей; проблема понимания смысла.

Вопрос о том, каким образом возможно познание общего при том условии, что нашему чувственному восприятию доступно лишь наблюдение единичного, интересовал ещё античных философов. В своих диалогах Сократ стремится преодолеть пропасть, существующую между частными случаями и общим выводом. На конкретных примерах он приводит собеседников к пониманию того, что мы можем мысленно отделить качество от конкретного носителя качества, например, мыслить мужество как таковое, а не мужество этого конкретного воина или этих конкретных людей. Чтобы перейти от всегда неполного индуктивного знания к знанию общему недостаточно бесконечно наращивать количество рассматриваемых частных случаев, необходим именно скачок мышления переходящий к выводу по аналогии – таким скачком и является интеллектуальная интуиция.

Сократ помогает собеседнику совершить этот скачок с помощью того, что он называет майевтикой, «повивальным искусством», но родить понимание может только сам собеседник, строительные леса логики и примеров же нужны только для того, чтобы ему легче было преодолеть эту пропасть, и когда понимание обретено, а скачок совершён – они могут быть отброшены.

Согласно Платону человеку доступно два мира восприятий: мир чувственно воспринимаемых объектов и мир сверхчувственных объектов (эйдосов), которые недоступны восприятию органами чувств, однако которые могут быть восприняты непосредственно разумом. Разум воспринимает эйдосы по причине родства им, т.к. по Платону душа человека тоже когда-то пребывала в мире идей и поэтому помнит их, однако, будучи отягощённой телом и его чувственными восприятиями она «забыла» о том, что когда-то было знакомо, но врождённое, априорное знание всё ещё можно «припомнить». Познание по Платону – это «припоминание» (анамнезис). Таким образом, Платон утверждает наличие у человека априорной интеллектуальной интуиции. К мыслям Платона обращались неоплатоники и неопифагорейцы, у них, однако, его концепция интуитивного познания-припоминания приобретает более иррациональную окраску. Традиция связывать интеллектуальную интуицию с априорными идеями позднее была развита Декартом, Ридом и другими философами.

Аристотель отвергал идею Платона о существовании мира идей, а следовательно и его идею априорного знания, выстраивая собственную концепцию интеллектуальной интуиции. Будучи создателем науки логики, Аристотель высоко ценил прогностический потенциал логической дедукции как инструмента получения достоверных выводов. Такой вывод, однако, возможен только при одновременном выполнении двух условий: 1) посылка истинна; 2) процедура вывода не содержит ошибок. И если второе можно проконтролировать, соблюдая законы логики, то подходящий к установлению истинности посылки исследователь встаёт перед двумя путями: доказывать посылки с помощью других посылок, что приведёт к бесконечному «отшагиванию назад» в обосновании, или доказать посылки с помощью вывода из них, что будет являться

логическим кругом и тоже не приведёт к достоверному знанию об истинности или неистинности исходного положения.

Аристотель признаёт факт наличия в науке недоказуемых «начал». «Начала» неодинаковы, и Аристотель выделяет четыре их вида:

- 1) Определения. Определения бывают номинальные и реальные. Номинальные определения описывают значение слова в языке, а реальные определения раскрывают сущность явления. Номинальные определения не требуют доказательств, т.к. являются продуктом конвенции, но из них нельзя извлечь никакого достоверного знания по этой же причине. Реальные определения могут быть как доказуемыми, так и недоказуемыми;
- 2) Аксиомы. Так называются имеющие общий характер посылки, которые полагаются истинными по причине их очевидности. Их истинность является недоказуемой, однако они необходимы как фундамент любого дальнейшего познания, т.к. вне аксиом познающему уму не от чего оттолкнуться;
- 3) Постулаты. Так называются посылки, которые в данном контексте берутся за исходные, при отсутствии убеждённости в их истинности или даже при несогласии с ними;
- 4) Гипотезы. Это утверждения, которые временно принимаются без доказательств в данном контексте на определённом этапе рассуждения. В дальнейшем они должны быть доказаны или опровергнуты.

Аристотель отмечает, что поскольку науки не могут быть полностью основаны на ложных предпосылках, следовательно, по крайней мере, некоторые из их «начал» истинны. Каким образом стал возможным правильный выбор таких «начал» в условиях, когда дискурсивно к ним прийти невозможно? Здесь возможен вывод о существовании априорного знания, однако, как мы уже писали выше, Аристотель такую идею отвергает. Остаётся считать, что все наши знания (в том числе и «начала» наук) получены нами с опытом. Но у нас есть

способность к чувственному восприятию и памяти, которая позволяет нам накапливать знания о единичных вещах, получаемые нами в опыте. В единичном мы обнаруживаем общее. В общем – всё более общее. И таким образом индуктивно восходим к самым общим «началам». Аристотель допускает индуктивное происхождение общих начал. Однако, он помнит о том, что индукция способна давать не достоверное, а лишь вероятностное знание. Достоверно установить истинные «начала» наук индукция не может. Не способна это сделать и дедукция, разворачивая обоснования обоснований в бесконечность или замыкаясь в логический круг. Аристотель приходит к тому, что если истинные положения науки существуют, то их источником является ум (нус), который непосредственно усматривает их истинность. Из описанных выше рассуждений следует, что недоказуемые положения, являющиеся основанием науки, не могут быть предметом самой науки, но могут постигаться только в акте умозрения, который совершает нус, т.е. в акте интеллектуальной интуиции.

Нус, по Аристотелю, познаёт идею не как существующую саму по себе, а как нечто присутствующее в единичном. Он отвергает идею Платона об объективном существовании мира идей, однако в обеих концепциях остаётся общая черта: постижение истины возможно, потому что она родственна уму (Аристотель) или душе (Платон). Интеллектуальная интуиция Аристотеля связана не с виденьем и не с припоминанием идеальных объектов как таковых, но со способностью ума видеть общее в единичных вещах. Возможным это становится потому, что, согласно Аристотелю, нус и его предмет имеют одну природу, т.е. познаваемый умом мир устроен по его же (ума) законам. Поэтому нус оказывается гарантом истинности науки, чьи «начала» он усматривает в силу самого устройства мира. «Наука же и нус всегда истинны; так как, далее, кроме нуса, нет другого рода [познания], который превосходил бы науку точностью, начала же доказательства более известны, [чем доказательства], а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только нус может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала... Таким образом... началом науки будет нус. И он будет началом начала...» [8], - из

цитаты видно, что Аристотель считает способность непосредственного видения общего в частных вещах самой сущностью ума и той познавательной способностью, которая только и делает возможной науку. У человека существует присущая его разуму по самой его природе (и по природе мира) способность, которая позволяет получать недискурсивное знание (т.е. знание, не опосредованное доказательством), которая гарантирует истинность этого знания, а так же убеждение в этой истинности, т.е. его очевидность. В последующем именно эта способность и будет названа интеллектуальной интуицией.

Средние века были временем огромного интереса мыслителей к философии Аристотеля, в том числе, к его концепции интеллектуальной интуиции. Однако, в сочинениях средневековых философов она приобретала самые неожиданные трактовки, т.к. и мистики, и рационалисты стремились к получению той интерпретации идей античного мыслителя, которая укрепляла бы их собственную позицию. Интеллектуальная интуиция могла не отличаться от чувственной, отождествляться с логическим мышлением, со способностью к постижению божественного откровения и иными формами познания, не являющимися интеллектуальной интуицией. Термин «интуиция» обладал широкой и расплывчатой семантикой, каждый автор вкладывал собственное содержание. Любой опыт часто полагался интуитивным. Духовный опыт мог отождествляться с чувственным. Интеллектуальная интуиция объяснялась в «чувственных метафорах», считалось, что разум созерцает идеальные объекты подобно тому, как глаз – созерцает реальные. Всё это крайне размывало границы понятия. Важной философской дискуссией средних веков был спор между номиналистами, не признававшими объективного существования общих сущностей, и реалистами, утверждавшими, что общие понятия обладают реальным существованием наряду с единичными вещами. И те, и другие, однако, сходились во мнении, что интуиция может лишь смутно указывать на факт наличия некоторого объекта, ничего не проясняя относительно его сущности. Как чувственная, так и интеллектуальная интуиция низко оценивались мыслителями средневековья,

интуитивное знание считалось неполным и вероятностным. Огромное значение придавалось мистической интуиции.

Николай Кузанский создал оригинальную концепцию интеллектуальной интуиции. Природа, по его мнению, это «развёртывание Бога в мир». Этим объясняется бесконечность Вселенной. Таким образом, чувственное постижение мира становится невозможно, т.к. их наблюдению доступно только конечное. Но не получается познать мир и с помощью разума, поскольку он создаёт противоположности и рассматривает их по отдельности, а в бесконечном противоположности сливаются (это демонстрируется геометрическими примерами: окружность бесконечно большого радиуса на каждом своём участке неотличима от прямой, бесконечно большой многоугольник равен кругу и т.п.). Понять слияние противоположностей можно только благодаря особой способности разума – интеллектуальной интуиции. Интуиция «направляет умозрение к истине, несомненной для всякого умственного созерцания», но «всё, что не зрится остротой умственных очей, но исследуется рассудком, не является последней достоверностью, хотя бы и казалось, что оно приблизилось к истине» [111].

Интуиция даёт знание, дискурсивно прийти к которому невозможно. Противопоставление дискурсивного мышления интуиции в концепции Николая Кузанского выражается в том, что для подлинного понимания сущности вещей, нужно прямое созерцание этих сущностей, «виденье», а возможно это только если отбросить и чувственное и понятийное мышление.

Возвышая интеллект, философ подчёркивает разницу между человеческим и божественным интеллектом. Последний он называет «формирующим», а человеческий – «информирующим». «То, через что, в чём и из чего существуют все вещи, остаётся невысказанным для любого мышления» [111].

Новую, предельно рационалистическую концепцию интеллектуальной интуиции создаёт в XVII в. Декарт. Он полагает, что именно чувственное восприятие и воображение вводят человека в заблуждение и приводят к ошибкам, тогда как по-настоящему надёжным путём в познании было бы полагаться на

дедукцию и интуицию. На Декартовском понимании интуиции следует остановиться отдельно, т.к. он, во-первых (в отличие от средневековых схоластов), жёстко разграничивает интеллектуальную интуицию и чувственное восприятие, а во-вторых, трактует интеллектуальную интуицию не так, как его предшественники. Вот как он определяет её: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающегося воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько лёгкое и отчётливое, что не остаётся никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно» [36], - это определение проясняет несколько важных черт концепции Декарта. В данном определении речь идёт только об интуиции ума и поэтому сразу ясно, что другим «интуициям» в концепции Декарта нет места. Понятно так же и то, что интуиция даёт истинное знание и даже «более истинное» (хотя и непонятно, как это возможно, о чём говорит и сам автор), чем дедукция. Также из определения ясна непосредственность этого знания доказательством, т.к. для него ничего не нужно кроме «ясного и внимательного ума». Очевидно и ещё одно важное положение, которое характеризует концепцию Декарта как качественно отличную от тех, что были созданы до него, и является её самой заметной чертой: интуитивное знание у него понятийно оформлено, т.е. представляет собой не смутное ощущение, а именно *conceptum* – понимание. Для позиции Декарта характерны традиционные для определения интуитивного знания психологические критерии, которые позволяют судить, что речь идёт именно об интуиции: лёгкость и отчётливость, та самая не раз нами уже упомянутая «самоочевидность» понимания.

Декарт, в отличие от предшественников, высоко оценивает познавательные возможности интеллектуальной интуиции, подчёркивая, что она способна не только указать на факт наличия чего-либо, но постичь суть того, что ей открылось.

Полагая дедукцию и интуицию двумя способами, «которыми только и надо пользоваться при изучении наук» [36], Декарт указывает, что между ними есть существенные различия. Во-первых, интуиция характеризуется ощущением непосредственной достоверности, тогда как дедукция «некоторым образом заимствует свою достоверность у памяти». Во-вторых же, дедукция последовательно переходит от одного положения к другому, а интуиция схватывает всё в целом и в ней невозможно выделить шаги. Интересно, что Декарт также описывает условия, необходимые для работы интеллектуальной интуиции. Необходимо, чтобы «положение понималось ясно и отчётливо» и притом «всё сразу, а не в последовательности». Оказывается, что таким условиям отвечают три разных вида знания.

- 1) «Первые принципы». То же, что «начала» у Аристотеля. Базовые положения науки, которые являются недоказуемыми дискурсивно и постигаются посредством интуиции. К таким принципам относятся, например, аксиомы геометрии. Они ясны и кажутся истинными без доказательства, однако, могут быть «хорошо доказанными с помощью выводов, которые я из них извлекаю» [36], - замечает Декарт.
- 2) Положения, которые могут быть познаны как с помощью дедукции, так и интуитивно. Это интересный вид знания. Логические цепочки с опущенными шагами. Они были описаны ещё Аристотелем, однако, он отделял логику от интуиции в отличие от Декарта, и в этом видна предельно рационалистическая ориентация концепции последнего. Такие положения изначально получают дедуктивно и выводятся из начал, однако, впоследствии, становясь до конца ясными и знакомыми, они воспринимаются уже как единое целое и охватываются разумом целиком, а не в по шагам. Декарт приводит следующий пример: «Так, если, например... я узнал, прежде всего, каковым является отношение между величинами А и В, потом между В и С, затем между С и D и, наконец, между D и E, я не вижу

ещё, каково отношение между А и Е, и не могу вполне понять его на основании уже известных отношений, если не вспомню их все. Вот почему я несколько раз пробегаю их неким последовательным движением мысли... пока не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, что, не допуская почти участия памяти, смогу, по-видимому, созерцать всё сразу» [36], - интуиция является в данном примере сжатым умозаключением, т.е. в ней нет ничего, чего не было бы в логике. Это положение об интеллектуальной интуиции впервые появляется у Декарта, и мы ещё вернёмся к нему, т.к. оно представляется важным для нашего исследования.

- 3) Априорные, врождённые истины. Гносеологическая концепция Декарта наиболее известна этим его положением, и оно же больше всего подвергается критике. Декарт полагает, что в нашем уме существует знание, которому не предшествует опыт. Это, например, идеи движения, форм, красок, звуков – их разум имеет в себе до того, как начал познавать явления. Важнейшей из врождённых идей по Декарту является идея о существовании Бога.

Здесь необходимо сделать важное дополнение: врождённость этих истин не означает у Декарта их непосредственной «готовности к употреблению», т.е. они не являются чем-то, подобным инстинкту, который не требует обучения. Декарт по этому поводу пишет: «Говоря, что у нас есть некая врождённая идея, мы не считаем, будто эта идея постоянно нам явлена... я утверждаю лишь, что у нас есть способность вызывать её в своём сознании» [36]. Таким образом, речь идёт о потенциальном априорном знании, которое ещё должно быть актуализировано. Декарт в новой форме высказывает идущую от Платона идею о присущем человеку изначальном знании.

Проблему доверия интуиции Декарт отчасти снимает: он утверждает, что врождённые идеи не истинны и не ложны, а являются просто понятиями, с помощью которых мы судим о вещах. А вот наши суждения уже в свою очередь

могут быть истиной или заблуждением, поскольку в них изначально данные понятия могут применяться к вещам правильно или неправильно. Способность выносить истинные суждения о вещах и вообще отличать истину от заблуждения, по Декарту, дана человеку Богом, и он является гарантом того, что нам доступно истинное знание. Позицию Декарта в этом вопросе характеризует гносеологический оптимизм, а идея Бога как гаранта доступности нам истинного знания сближает концепцию Декарта с тем, что позже говорил Рид, прямо указывая на божественное происхождение здравого смысла. «Не может существовать истин ни столь отдалённых, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы их нельзя было раскрыть» [36], - пишет Декарт.

В концепции Декарта критике подвергаются в основном два положения: принятие самоочевидности интуитивного знания за критерий истинности и утверждение врождённости некоторых идей. Очевидно, что эти положения не могли не вызывать критики со стороны сенсуалистов, полагавших, что «нет ничего в уме, чего бы прежде не было в чувствах». С последовательной критикой познавательной концепции Декарта в частности выступал Локк, выдвигавший идею *tabula rasa* – подобия души человека чистой доске, на которой опыт оставляет свои записи.

Локк создаёт концепцию интуиции, в которой нет мест априорному знанию. Выше мы уже упоминали о том, что он не относил чувственное восприятие к интуиции и оставлял за ней только сферу интеллекта так же, как и Декарт. Интеллектуальная интуиция у Локка так же является высшей познавательной способностью. Он видит сущность интеллектуальной интуиции в установлении соответствия или несоответствия идей. Но априорного знания в концепции Локка не существует, поэтому его интеллектуальная интуиция занимается сличением идей, которые имеют чувственное происхождение, она представляет собой размышление разума над идеями, полученными в чувственном восприятии, однако, разум размышляет над ними уже во внутреннем опыте. Локк видит причину «эффекта очевидности» интуитивных идей в следующем: «Всякий человек сам по себе признает, что он знает свои идеи, что он знает так же, когда

какая-нибудь идея находится в его разуме и что она такое, и что когда в уме больше одной идеи, то он знает их отдельно друг от друга и не смешивает одну с другой. И раз это всегда бывает так (ибо человек не может не воспринимать того, что он воспринимает), то, когда в его уме есть какая-нибудь идея, он не может сомневаться, что она имеется там и идея, которая имеется, - именно эта идея; и когда в его уме есть две различные идеи, он не может сомневаться, что они там есть и не являются одной и той же идеей. Так что все подобные утверждения и отрицания не допускают сомнений, неуверенности или колебаний: мы необходимо должны согласиться с ними сейчас же, как поймём их... Поэтому всякий раз, как ум при внимательном рассмотрении какого-нибудь положения воспринимает, что две идеи... тождественны или различны, он немедленно и безошибочно удостоверяется в истинности такого положения независимо от того, состоят ли эти положения из терминов, обозначающих более общие или менее общие идеи» [80].

Локк выделяет два вида интуитивного знания: «простые очевидности» (« $2+2=4$ ») и «аксиомы и максимы». Причём к последним примыкают псевдотавтологические высказывания в духе «закон есть закон». Локк отмечает, что аксиомы и максимы не являются основанием всего человеческого познания, ибо они не более очевидны, чем простые очевидности, факты. Он пишет: «Кто ж не замечал, что ребёнок прекрасно знает, что чужая женщина не его мать, что соска не розга, задолго до того, как ему станет известно, что одна и та же вещь не может и быть и не быть. Со сколькими очевидными истинами относительно чисел ум хорошо знаком и вполне в них убеждён до того, как он начинает думать об общих максимах, к которым математики иногда относят эти истины в своих доказательствах!.. Разве знать, что один и два составляет три, можно лишь на основании следующей или подобной аксиомы, как, например, “целое равно совокупности своих частей”? Многие знают, что один и два составляет три, хотя не слышали и не думали ни о какой аксиоме, посредством которой можно было бы доказать это» [80].

Локк указывает, что наше познание от понимания частных фактов проходит путь до понимания общих закономерностей, а потом проходит этим путём ещё раз, но уже в обратном направлении и в отношении других частных фактов, пользуясь знанием об общем как мерилем истины и заблуждения, и от этого частого использования – появляется чувство лёгкости и самоочевидности некоторых выводов.

Если соответствие или несоответствие идей не удаётся установить интуитивно, то приходится прибегать к дискурсивному, рассуждающему по шагам мышлению, однако, и в этой ситуации каждый шаг такого рассуждения должен быть интуитивно очевиден. Если цепочка рассуждения длинна, то трудно удержать в сознании одновременно все её шаги и поэтому дискурсивный вывод не всегда кажется столь очевидным как интуитивный. О чувственном познании Локк говорит, что оно ограничено и не может выйти за пределы восприятия единичных вещей в данный момент времени, да и в этой ситуации порой водит нас в заблуждение, т.к. такое знание является сырым и «тёмным», т.е. не обработанным разумом.

Позиции Локка и Декарта в отношении к интеллектуальной интуиции близки в одном: и тот и другой полагают её критерием самоочевидность, т.е. психологическую характеристику, относящуюся не собственно к знанию, а к тому, как это знание переживается субъектом, и в этом смысле обе позиции в равной мере уязвимы для критики. Концепция Локка, однако, отличается от Декартовой тем, что чувственная интуиция у него является основой и условием интуиции интеллектуальной (Декарт же о чувственной интуиции не говорит вообще) и тем, что Локк отрицает возможность врождённых идей.

Своеобразную концепцию интуиции предлагает Спиноза. В отличие от Декарта у него не только некоторые идеи, но вообще все являются врождёнными, но только врожденны они не человеку, а самому миру, т.к. мышление у Спинозы – это атрибут материи. Подобно Аристотелю, Спиноза видит объяснение правдивости интуиции в том, что познающий ум состоит в родстве с познаваемым им объектом и устроены они по одним законом. Бог Спинозы растворён в природе

и является её разумным началом. Поэтому мышление – такое же качество единой мировой субстанции, как пространство. Спиноза делает вывод, что между вещами, существующими в пространстве и идеями, существующими в мышлении, должно быть соответствие, так как это аспекты одной и той же субстанции. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [104], - пишет Спиноза. Противоречие между существованием божественного интеллекта и человеческого Спинозой снимается следующим образом: «человеческая душа есть часть бесконечного разума бога», поэтому вопрос о том «порядок идей в чьём уме тот же, что порядок вещей?» отпадает сам собой.

Правдивость бога у Спинозы – как и у Декарта, и у Рида – является гарантом возможности адекватного знания о мире. Согласно гносеологической концепции Спинозы, человек имеет дело с потоком беспорядочных случайных впечатлений о единичных вещах, которые к тому же могут быть смутными и неясными, но в какой-то момент человек усматривает общее в этом разнообразии – это происходит при помощи разума, т.к. такое усмотрение невозможно на уровне чувств, – и тогда у нас появляются идеи, отражающий природу уже самих вещей, но не их поверхностные и изменчивые свойства. Чем более общим и необходимым будет найденное свойство и чем дальше оно от случайности, тем более мы можем быть уверены в адекватности нашего знания реальной сущности вещи.

Спиноза доказывает утверждение: «То, что обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представлено только адекватно». Утверждение сводится к следующим положениям. В божественном мышлении общая идея представлено адекватно. Человеческое мышление – есть часть божественного мышления, затемненная и загруженная опытом о частном, случайным и единичном. Если отбросить беспорядочные и случайные нагромождения человеческого опыта и оставить общее – то человек останется один на один с доступной божественному мышлению истиной. Вот именно это отбрасывание лишнего и случайного и усмотрение всеобщего и необходимого и есть интуиция. Интеллектуальная интуиция для Спинозы – это непосредственное

мысленное усмотрение идей и их связей, с её помощью «вещь воспринимается единственно через её сущность или через познание её ближайшей причины» [104]. Из интуитивно обнаруженных истинных посылок можно выводить посредством законов логики истинные же следствия. Причину возникновения заблуждений Спиноза видит в обманчивости наших чувственных восприятий, тогда интуитивное и логически выводимое из него знание ложными быть не могут.

Интеллектуальная интуиция Спинозы – это самая чистая (в смысле очищенности от привносимой чувственным восприятием случайности) и самая совершенная форма мышления. Истинность полученного с помощью такой интуиции знания, как уже было сказано, гарантируется двумя факторами: 1) родством познаваемого мира и познающего ума; 2) родством человеческого ума и божественного. Нужно подчеркнуть, что в отличие от концепции Декарта у Спинозы человек в индивидуальном сознании врождённых идей не имеет, но зато имеет врождённую способность их обнаруживать, т.к. они являются таким же атрибутом единой мировой субстанции, как и его собственное мышление.

Похожую идею «потенциальной доступности всего знания» высказывает Лейбниц. Он так же полагает, что у человека существуют врождённые идеи, однако, они не присутствуют в сознании «в готовом к употреблению» виде, а являются неосознаваемыми и поэтому сознанию они доступны именно как возможность знания. Врожденные идеи могут лишь смутно пониматься нами или не пониматься вообще. В отличие от Спинозы, который полагал наличие единой мировой субстанции, Лейбниц утверждает, что таких субстанций много. Он именует их монадами и различает монады по степени восприятия (перцепции) присущей им. У самых простых монад нет сознания, лишь восприятия. Монады более высокого уровня уже способны осознавать то, что они воспринимают. Такие монады – это души. Их восприятие ещё не до конца отчётливо и ясно. Наивысшая монада – это Бог. Он предельно осознан и перед его чистым разумом все истины ясны и отчётливы.

Многие представления всех монад кроме Бога остаются бессознательными. Это справедливо и для человека: многие наши перцепции мы не осознаём (что давно известно психологам), но они всё равно остаются нашими восприятиями. Они образуют «те впечатления, которые производят на нас окружающие тела и которые заключают в себе бесконечность, - ту связь, в которой находится каждое существо со всей остальной вселенной. Можно даже сказать, что в силу этих малых восприятий настоящее чревато будущим и обременено прошедшим... и что в ничтожнейшей из субстанций взор, столь же пронизательный, как взор божества, мог бы прочесть всю историю вселенной» [76].

Можно резюмировать ещё одной цитатой Лейбница, в которой в нескольких словах выражено ключевое положение его концепции: «мы обладаем бесконечным множеством знаний, которые далеко не всегда осознаём» [76].

Но что делает возможным интуицию, если потенциально бесконечное множество перцепций хранится в нашем бессознательном и недоступно сознательному рассмотрению? Наряду с восприятием (перцепцией) человеку свойственно так же ретроспективное восприятие, т.е. осознание прошлых восприятий (апперцепция). Именно апперцепция и делает возможным получение интуитивного знания. Процесс познания происходит следующим образом: человек приобретает врождённые неосознанные перцепции, а потом посредством апперцепции обращается к этому опыту. Это похоже на Платоновскую идею анамнезиса. В вопросе врождённости-неврождённости знания Лейбниц согласен с Декартом, но он вносит одно уточнение, о котором не раз уже было сказано выше: врождённые идеи присутствуют в разуме бессознательно. Лейбниц возражает Локку и вообще сенсуалистам, полагающим, что «нет ничего в интеллекте, чего не было бы раньше в чувствах», добавляя: «кроме самого интеллекта». Речь о том, что до всякого опыта в интеллекте уже есть какие-то смутные и не всегда осознаваемые познавательные инструменты. Локк сравнивает их с прожилками мрамора, которые видны в нём ещё до того, как скульптор высечет фигуру. Таким образом, у Лейбница, в отличие от сенсуалистов, интеллектуальная интуиция имеет своим субстратом не идеи, полученные в опыте, а идеи уже изначально,

хоть и в неясной форме, содержащиеся в человеческом уме. Это убеждение хорошо иллюстрирует следующая цитата: «Неужели наша душа сама по себе столь пуста, что без заимствованных извне образов не представляет ровно ничего?.. И где мы найдём доску, которая сама по себе не представляла бы никакого разнообразия? Никто никогда не видел совершенно однородной и однообразной плоскости. Почему же и мы не могли бы добыть себе каких-нибудь объектов из своего собственного существа, если бы захотели углубиться в него?» [76]. Как видим, Лейбниц прямо говорит, что локковская концепция *tabula rasa* представляется ему несостоятельной. Однако, их определения интуиции очень похожи. Лейбниц пишет: «Познание интуитивно, когда дух замечает соответствие двух идей непосредственно по ним самим, без вмешательства какой-либо другой идеи. В этом случае дух без всякого труда доказывает или проверяет истину. Подобно тому, как глаз видит свет, так дух видит, что белое не есть чёрное, что круг не есть треугольник, что три – это два и один. Такого рода знание самое ясное и самое достоверное, на которое способен наш слабый разум. Она открывается неотразимым образом, не позволяя духу колебаться» [76, с. 368-369].

Как и Локк, Лейбниц выделяет два вида интуитивного знания. Истины разума и истины факта. Первые априорны и сообщают нам необходимое и всеобщее, а вторые апостериорны и сообщают нам единичное и случайное. Истины разума Лейбница схожи с аксиомами и максимами Локка, а истины факта – подобны локковским первичным интуитивным восприятиям, содержащим идеи единичных вещей.

Несмотря на указанные сходства концепции интеллектуальной интуиции двух философов принципиально различны. У Локка идеи, которые обрабатывает разум, приходят из чувственного опыта, а у Лейбница они являются врожденными, хоть и существуют в неясном виде. Первичные суждения у Локка являются основой и условием по отношению к интуициям разума, т.е. первичны, тогда как Лейбниц полагает, что истины факта могут быть поняты только в свете истин разума.

Особенностью концепции Лейбница является то, что он впервые использовал понятие бессознательного, объясняя процесс интуитивного знания переходом неосознаваемого знания в сферу сознания. Впоследствии связывать интуицию не только с её самоочевидностью, но и с неосознаваемостью её истоков начали многие исследователи.

Кант так же создаёт концепцию интеллектуальной интуиции, однако, примечательно, что возникает она как «побочный эффект» и прямо о существовании интеллектуальной интуиции он нигде не упоминает, говоря об интуиции только как о созерцании.

Он развивает учение о категориях рассудка, которые функционируют как априорные инструменты мышления, с помощью которых мы мыслим о вещах, подобно тому, как чувственная интуиция пространства и времени позволяет их созерцать. Мы получаем знание о вещи, когда с помощью категорий рассудка упорядочим чувственный опыт о ней. Система категорий служит своеобразной формой, через которую проходит поток опыта, упорядочиваясь в соответствии с ней - таким образом становится возможным знание о предмете. Категории рассудка у Канта – это понятия о трансцендентальном объекте, т.е. предельно абстрактном объекте, «объекте вообще», по отношению к которому любой реальный объект всегда будет частным случаем. Он не является содержанием познания в отличие от реальных объектов, он является средством познания, вспомогательной абстракцией, с помощью которой мы мыслим. Таким образом, по Канту, у нас существует априорная модель познания, представляющая собой систему категорий, посредством которой из потока неупорядоченных ощущений (по законам этой модели) конструируется знание об объекте, т.е. нам изначально известны «принципы упорядочивания опыта» - что это как не форма интеллектуальной интуиции? Она отличается от описанных нами выше концепций интеллектуальной интуиции следующим: она не созерцает предмет познания и вообще не даёт никакого знания, поскольку знание возникает только при заполнении категориального каркаса материалом чувственного опыта. У

Канта интеллектуальная интуиция выступает врождённой предпосылкой знанию, условием (хотя и не единственным), при котором знание становится возможным.

Нужно сказать, что априорность такой интуиции является относительной, т.к. для каждого конкретного шага в познании она, несомненно, является априорной, поскольку невозможно приступить к познанию без категорий, однако, относительно человеческого познания вообще нельзя говорить об абсолютной её априорности, категории могут складываться и изменяться в процессе познавательной деятельности.

Фихте в свете своей концепции деятельности определяет интеллектуальную интуицию как деятельность субъекта по осознанию самого себя и одновременно того, чем он не является. Интеллектуальная интуиция Фихте – это интуиция самосознания. Однако, по словам самого Фихте, что такое интуиция – можно уразуметь только интуитивно, что вносит в его концепцию иррационалистический оттенок. Ещё дальше по пути иррационализма в понимании интеллектуальной интуиции идёт Шеллинг. Если у Фихте интуиция одной из функций имеет самосознание субъекта, то у Шеллинга интеллектуальная интуиция наоборот возникает при абстрагировании от «Я». Таким образом интеллект обретает свободу и освобождается от связывающих его дуальностей (субъект-объект, свобода-необходимость, абсолютное-относительное и т.д). Остаётся чистое созерцание, «Я» и «Мир» перестают противопоставляться. Любопытно, что Шеллинг называет высшей формой познания художественное творчество. Оно опирается на эстетическое созерцание действительности и является интуитивным постижением природы. По Шеллингу бессознательная деятельность, в результате которой появилась природа и сознательная деятельность, которая рождает произведения искусства, - это одно и то же. Вот, что по поводу его концепции пишет А.С. Кармин: «Искусство, утверждает Шеллинг, служит образцом для науки. Если в искусстве интеллект интуитивно, непосредственно познаёт природу, то в науке он не возвышается до интуиции и логическими средствами лишь мысленно «конструирует природу». Отсюда и возникают ошибки: построенное и то, что нужно построить, редко совпадают. В интуиции же природа

сама конструирует себя, и потому построенное совпадает с действительностью: конструирующая себя природа не может заблуждаться. Со временем Шеллинг пересматривает свою концепцию интуиции и всё более начинает склоняться к её иррационально-мистической трактовке. Ни Шеллинг, ни Фихте не занимаются обоснованием самого факта существования тех интуиций, которые они описывают, а расплывчатость их определений допускает множество произвольных толкований, что осложняет научное познание.

Гегель выступает с критикой априорных концепций интуиции, популярных в философии и до, и после него. Он впервые указывает на очень важный для исследования интуиции факт: непосредственность интуиции не может считаться достаточным основанием ни для выделения интуитивного знания, ни для присвоения ему ранга истинного, поскольку непосредственность есть лишь психологический фон, на котором появляется знание, но она не является характеристикой самого знания, являясь лишь переживанием субъекта относительно этого знания. Гегель справедливо утверждает, что знание, которое в человеческом познании было получено опосредованно, т.е. посредством рассуждения и доказательства, со временем становится настолько очевидным и привычным, что в дальнейшем может восприниматься как непосредственно и само собой разумеющееся, но ни у кого не вызывает сомнений, что такое знание не является интуитивным, т.к. изначально добыто оно было дискурсивным способом. По мнению Гегеля, непосредственное знание невозможно: знание всегда является обусловленным другим знанием, а для того, чтобы у человека «включился эффект непосредственности», необходимы опыт, память, обучение. Однако, традиция видеть истоки интуиции в априорном знании осталась сильна и после Гегеля.

Н. Гартман считает априорную интуицию важнейшим инструментом познания, не отрицая, однако, и возможностей апостериорного познания. В гносеологической концепции Гартмана существуют, подобно тому, как это было у Платона, два мира – мир существующих во времени объектов и мир вневременных идеальных сущностей. Всё, что существует во времени – единично

и неповторимо. Во времени по Гартману не может существовать идентичное, только подобное. Это сфера реального бытия. Гартман выделяет четыре его типа – неживое, живое, психическое и духовное. В отличие от реального бытия, протекающего во времени, идеальное бытие вневременно и неизменно. Это мир универсальных сущностей, какими, например, являются математические идеи или ценности. «Реальное и идеальное бытие различаются радикально, до противоположности. Числа, треугольники, ценности – нечто совершенно иное, чем вещи, события, личности, ситуации.

Существуют ассиметричные отношения обусловленности между идеальным и реальным бытием. Идеальное бытие независимо от реального, не обусловлено им и не предполагает существование реального, тогда как реальное бытие внутренне обусловлено идеальным, оно образует структуру реального. Познание реального мира апостериорно – оно и не может быть иным, т.к. все реальные объекты единичны и уникальны. Познание идеального бытия априорно, т.к. оно недоступно нашим органам чувств. Невозможность его апостериорного познания поднимает вопрос о том, как удостоверить его истинность. В этом и состоит функция гартмановской интуиции.

Для Гартмана не существует иных интуиций, кроме априорной интеллектуальной интуиции. Он объясняет невозможность чувственной интуиции тем, что чувственное восприятие не является цельным и непосредственным, оно подсовывает нам нечто символическое, вместо того, чтобы схватывать реальный объект целиком во всей совокупности его свойств.

По Гартману существует два типа априорной интеллектуальной интуиции: стигматическая и конспективная. Стигматическая является аналогом апостериорного знания о реальных объектах в приложении к объектам идеальным: она занимается их созерцанием. Отличие её от восприятия реального объекта состоит в том, что, в виду непосредственной данности ей идеальной сущности, она даёт цельное, несимволическое знание. Такая интуиция, однако, познаёт только единичное, хотя и в мире идеальных объектов. Для того, чтобы воспринимать идеальные объекты не в отрыве друг от друга, а видеть так же и

совокупность их связей, существует конспективная интуиция, которая занимается усмотрением связей между идеальными объектами. Иными словами: стигматическая интуиция видит идеальные объекты, а конспективная - систему их связей. Таким образом, познание идеального бытия происходит с помощью двух апостериорных интуиций, а единство их априорного знания и апостериорного знания, добытого в ходе наблюдения реальных объектов, позволяет понимать свойства реального бытия.

Э. Гуссерль признаёт и чувственную, и интеллектуальную интуицию. Более того, каждая из них занимает важное место в его гносеологической концепции и подразделяется на несколько видов. Согласно Гуссерлю [34], философ должен воздержаться от утверждений относительно существования объективной реальности, а сосредоточиться на исследовании содержания сознания и рассматривать объекты не как реальные вещи, а как объекты сознания, т.е. феномены. Феномены мы можем наделять смыслом, но ничего не можем сказать об их бытии вне сознания.

Интуиция у Гуссерля - это и есть тот познавательный акт, который обеспечивает непосредственную данность объекта сознанию. В феноменологии интуиция играет важную роль, она является не каким-то редким озарением, вспышкой понимания, но рутинной познавательной процедурой, настолько фундаментальной, что без неё вообще не могло бы идти речи о познании. Как уже было сказано, в концепции Гуссерля есть место и чувственной, и интеллектуальной интуиции. И та, и другая показывают нам реальность, которая является именно такой, какой мы её видим, т.к. она и конституируется интуицией.

Чувственная интуиция познаёт содержание единичных феноменов. Она делится на презентацию (перцептивную интуицию) – она показывает феномены, присутствующие в чувственном восприятии, и репрезентацию (интуиция воображения, в которую так же входит и память) – она показывает возникающие в воображении феномены. Интеллектуальная интуиция также бывает двух видов: категориальная и эйдетическая.

Интуиция у Гуссерля не заменяет собой ни чувственности, ни разума, т.к. ей необходим образуемый ими «субстрат». Интуиция предполагает наличие каких-то уже известных свойств, характеризующих интенциональный объект. Для восприятия это «ощущения», а для воображения – «фантазмы». Эти элементы – содержание акта чувственной интуиции. Любопытно, что для чувственной интуиции у Гуссерля есть градация адекватности объекту: он может даваться интуицией более или менее подробно, т.е. более или менее адекватно. Подобно чувственной интуиции, интеллектуальная тоже требует определённой предпосылки для своего свершения, а именно – наличия в сознании нескольких объектов, обладающих данной познаваемой сущностью. Таким образом, универсальная составляющая выявляется интеллектуальной интуицией только когда просмотрено несколько вариаций исследуемого объекта, что позволяет отсеять случайное и увидеть всеобщее и необходимое.

Вместе с феноменологией в Германии, а затем и в остальной Европе приобретает влияние ещё одно философское течение, которое нельзя не упомянуть, перечисляя концепции интуиции, - герменевтика. В античности герменевтикой называли искусство изложения и толкования текстов. Позже герменевтика стала пониматься как искусство толкования именно священных текстов, однако, впоследствии её понимание вновь расширилось до искусства и метода толкования и понимания любых текстов вообще, причём текст в этом определении понимается максимально широко. Интеллектуальная интуиция интересует герменевтику именно с точки зрения её роли в понимании и истолковании текста. Ещё в средние века мыслителями высказывалась мысль, что подлинное понимание священных текстов должно быть основано на интуиции. Интеллектуальная интуиция здесь должна помочь вскрыть подлинный, сакральный смысл идей и уберечь от профанного, поверхностного их истолкования.

Шлейермахер отмечает зависимость интуитивного толкования от культурно-исторического фона, на котором оно разворачивается. Интуитивный

выбор той или иной трактовки определяется культурными и личностными установками субъекта интуиции.

Благодаря интеллектуальной интуиции становится возможным решение проблемы герменевтического круга, которая заключается в том, что нельзя познать целое, не понимая части, равно как и часть нельзя познать, не понимая целого. Интуиция разрешает это противоречие интуитивным «предпониманием» целого.

В герменевтике интуиции придаётся особое значение – она выступает уже не как просто познавательная способность человека, но как свойственное только человеку отношение к бытию. Однако, чем более значимыми функциями наделяется интуиция, тем менее рационалистическим становится её понимание. С развитием герменевтики её начинают ассоциировать не с разумом и понятийным мышлением, а со вчувствованием, стилем и вкусом, что вносит в понимание интуиции иррациональный мотив.

Мы понимаем интеллектуальную интуицию как способность к опознанию и конструированию идеальных объектов (применительно к теме нашего исследования - способность к выделению классов ситуаций). Подобно тому, как чувственная интуиция способна различить в шуме визуальных восприятий материальные объекты («стул», «стол», «мяч»), интеллектуальная интуиция позволяет человеку: 1) осознавать процессы вокруг себя как события (т.е. концептуализировать их, выделять сущностные черты и наделять смыслом); 2) на втором шаге абстракции выделять классы событий. Второй шаг работы интеллектуальной интуиции представляет для нас наибольший интерес, поскольку именно он актуализируется в условиях обыденности, что позволяет говорить об обыденной интуиции как о частном случае интуиции интеллектуальной.

Тот факт, что способность к выделению классов событий актуализируется в условиях обыденности, мы обосновываем следующим образом. Обыденность – это ситуация медленно меняющихся условий, следовательно содержание отдельных её изолированных событий известно, однако неизвестно содержание

системы этих событий, с которой человек имеет дело в своей реальной повседневности.

Обыденность состоит не из изолированных событий простых для понимания и прогноза, а из бесчисленного множества их комбинаций (под «комбинацией» мы понимаем причинно-следственное отношение или отношение соположения), что актуализирует потребность в инструменте эффективного и быстрого (выше мы уже писали о таком ограничении как «срочность», которое накладывает обыденность на решения и ещё коснёмся этого вопроса в третьей главе) принятия решений. Ввиду того, что всё множество комбинаций реальных ситуаций обыденности состоит из типовых элементов, эффективно и быстро в её условиях принимать решения по аналогии, т.е. на основе сходства некоторых типовых элементов событий делать вывод о сходстве самих событий.

Однако, поскольку сличать случайные события друг с другом – это неоправданно рискованная стратегия, мало чем отличающаяся в реальности (разве что в сторону меньшей скорости) от случайного принятия решений, возникает необходимость в создании меры сличения – эталонного события, с которым в последующем будут производиться сравнения. Таким образом, актуальность во втором шаге абстрагирования, который совершает интеллектуальная интуиция, значительна в условиях обыденности – они создают потребность в выделении классов ситуаций.

В следующей главе мы рассмотрим ещё более частную особенность обыденной интуиции по сравнению с интеллектуальной интуицией, от которой она является производной. Речь идёт о способности не просто опознавать классы событий, но создавать сложные, эффективные для прогноза классы, которые мы называем «прецедентами».

Выводы

- Чувственная и интеллектуальная интуиция – это формы дифференциации мира. Чувственная интуиция разделяет мир на материальные объекты,

интеллектуальная интуиция разделяет его на идеальные объекты. Причём ни одна из этих форм не является «чистой» - обе они возможны только при условии своего одновременного существования, поскольку чувственная интуиция нуждается в интеллектуализации своих данных для создания цельных восприятий, а интеллектуальная интуиция нуждается в чувственном субстрате, для выделения из него сущностного содержания – интеллектуальных объектов.

- Условия обыденности характеризуются необходимостью срочного принятия решений в новых ситуациях, состоящих из хорошо известных элементов, что делает оправданным принятие решений по аналогии (т.е. вывод о сходстве событий на основании сходстве некоторых их элементов). Для эффективного принятия решений по аналогии необходимо создание эталонов для сличения событий, т.е. их классов, что является функцией интеллектуальной интуиции.

- Обыденная интуиция это форма интеллектуальной интуиции, поскольку последняя подразумевает способность к опознанию классов ситуаций – её суть это переход от частного к общему. Мы определяем такую интуицию как функцию интеллектуальной памяти по её природе (онтологический подход) и как логическую интуицию по её преимущественной функции (функциональный подход). Подчеркнём, однако, что термин «логический» в отношении обыденного сознания не следует понимать как «строго логический» - известна его неспособность и несклонность к безошибочному логическому рассуждению, однако его интуиция является логической по своей направленности: она преимущественно выполняет операции с классами ситуаций, т.е. в конечном счёте именно логические операции.

ГЛАВА 3. ИНТУИЦИЯ В СИСТЕМЕ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ

3.1. Специфические черты интуиции обыденного сознания

В данном разделе исследования мы уточним специфику интуиции обыденного сознания, которая позволяет говорить о том, что эта форма интуиции не тождественна другим формам, а также инстинкту. Мы рассмотрим вопрос относительно сознательности-бессознательности обыденного интуитивного акта, о его отношении к инстинкту, а также о его направленности на принятие решений.

Обыденность и интуиция всегда привлекали внимание исследователей, когда-то порознь, сегодня - всё чаще в тесной связи в свете следующих вопросов: «Как связаны обыденность и интуиция?», «В чём заключается специфика обыденной интуиции?», «Каким образом человек принимает интуитивные решения в ситуации обыденности?». Последний вопрос особенно важен. Огромное внимание в течение двух последних веков уделяется исследованию в области принятия решения. Создаются теории, объясняющие, каким образом человек совершает выборы в ситуации определённости и неопределённости, каким образом совершаются рациональные выборы, каким образом совершаются нерациональные выборы – например, интуитивные.

В работах Д. Канемана, А. Тврески, Г. Саймона, А.С. Кармина и др. рассматриваются факторы, определяющие тенденции, которым подчиняется человеческий интуитивный выбор, а также классы ошибок, систематически совершаемых при определённых условиях практической интуицией. Актуальность исследования практической интуиции в ситуации обыденности едва ли нуждается в специальном обосновании: обыденное сознание является преобладающей психологической реальностью человека, а соответствующий ему тип интуиции – является основным инструментом принятия решений. В данной статье мы рассмотрим ведущую функцию практической интуиции обыденного

сознания – регуляторную, а так же приведём обоснование того, почему именно она является специфической для этого типа интуиции.

Мы полагаем, что ситуация обыденности определяется не негативно, т.е. через отрицание качеств необыденных ситуаций и именованная обыденностью того, что останется после такой редукции, а позитивно, т.е. обладает собственными видоспецифическими качествами, которые и позволяют выделять её как отдельный, особый вид ситуаций. Её специфика определяет и специфику обыденного сознания, для которого обыденность выступает формирующим бытийным субстратом. Интуиция не является полностью бессознательным процессом, но связана с сознанием следующим образом: начинаясь в бессознательном, интуитивный акт заканчивается в сознании, находит в нём свой итог в виде вывода и осознаётся. Таким образом, мы вправе говорить о связи интуиции и сознания в целом. Если же говорить о частной функциональной связи практической интуиции и обыденного сознания, то наша гипотеза заключается в следующем: в рамках обыденного сознания интуиция выполняет преимущественно регуляторную, а не познавательную функцию.

В данном разделе мы критически пересматриваем устоявшееся представление об обыденном сознании как о неспециализированном типе сознания. Мы полагаем, что он столь же специализирован, как и остальные типы – специализирован для адаптации человека к условиям обыденности, а его всеобщность сообщает ему сама обыденность, но она не является уникальной внутренней характеристикой обыденного сознания. В этом смысле можно говорить, что и поэтическое, и научное, и религиозное, и мифологическое сознание - обладают той же всеобщностью. Что же в таком случае всё-таки позволяет говорить об обыденном сознании как об отдельном специализированном типе сознания, интересном нам в рамках данного исследования прежде всего тем, что он определяет специфику соответствующего ему типа интуиции?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо, прежде всего, рассмотреть, что стоит за представлением об обыденном сознании как о редукции специальных

признаков других типов сознания. Традиция рассматривать обыденное сознание как неспособное к подлинному познанию возникает ещё в античности. Сама идея о возможности подлинного и неподлинного, «поверхностного» познания появляется вместе с представлением о мире, как о системе, имеющей глубинный и скрытый уровень сущностей и поверхностный, доступный обычному наблюдению, но неистинный, случайный, уровень явлений. Обыденное сознание способно, согласно таким представлениям, лишь скользить по поверхности вещей, тогда как сознание необыденное, (т.е. «специализированное»), например, философское, религиозное или научное, способно обнаруживать глубинный, сущностный уровень бытия. Возникнув в древности, такое понимание обыденного сознания просуществовало до наших дней, у одних исследователей подвергаясь критике, у других, находя подтверждение.

Наша позиция заключается в том, что мы видим в обыденности и обыденном сознании не то, что останется после редукции мифологического, религиозного, философского и научного сознания, но сознание, обладающее собственным позитивным содержанием, качественным своеобразием. Так, присущими обыденностями видоспецифическими свойствами являются: значительная протяжённость её условий во времени, значительная повторяемость ситуаций, оконтуренность пространств обыденности, человекоразмерность её ситуаций и т.п. Совокупность этих качеств мы не обнаруживаем в других, необыденных ситуациях. Качественное своеобразие обыденности порождает специфику обыденного сознания, а его особенности в свою очередь – приводят к появлению специфического, соответствующего только ему типа интуиции. Его специфика по сравнению с другими типами интуиции заключается в том, что практическая интуиция в рамках обыденного сознания выполняет преимущественно регуляторную, а не познавательную функцию. Ниже мы рассмотрим причины такой специализации.

Во-первых, обыденность является чрезвычайно бедно средой с точки зрения переживания «новизны», которое побуждает человека к познавательной деятельности. Ситуации обыденности знакомы и не раз прожиты, известны их

вариации. Они не представляют познавательного интереса сами по себе, образуя хорошо знакомые, усвоенные вследствие многократного проживания «правила игры». Однако, если само элементарное событийное наполнение обыденности знакомо, это не означает ещё полной прозрачности и предсказуемости обыденности для человека: как игрок в шахматы знает их правила и фигуры, но не может предсказать всех возможных возникающих на доске ситуаций, так и человек в пространстве обыденности не изучает её, поскольку она знакома, но делает выборы, принимает решения. Его задачей становится не исследовать знакомые уже элементы среды, но ориентироваться во множестве их комбинаций. Это одна из причин, ведущих к тому, что практическая интуиция обыденного сознания специализируется на задаче регуляции поведения, а не изучения среды. В каком-то смысле она, конечно, «изучает» её, однако, речь здесь идёт не об открытии чего-то нового, а скорее об «осмотре» на предмет уже известного, уже знакомого и сличении обнаруженного с тем, что уже присутствует в опыте. Мы так же различаем в данном контексте два типа познания: познание открывающее (или познание добывающее) и познание обучающееся (или познание перенимающее), интериоризирующее уже готовый продукт. Это тоже познавательная деятельность, но уже иного рода, т.к. познание работает здесь уже не со скрывающей себя природой вещей, но с объективированным знанием, которое уже добыто кем-то другим и которое только остаётся сделать личностным.

Во-вторых, существуют типы сознания, ориентированные в первую очередь на познание, а не на принятие решений, и специализирующиеся в этом. Например, научное сознание, философское сознание. Эти типы сознания работают в проблемных, требующих нетипового решения, т.е. необыденных ситуациях. Таким образом, обыденному сознанию не приходится по-настоящему выходить за границы той области, к решению задач которой оно хорошо адаптировано, а когда такой выход всё-таки происходит, он всегда бывает кратковременным и является тем, что мы выше описали как «пульсацию обыденного сознания».

В-третьих, познавательные способности практической интуиции слабы. Их несовершенство заключается в том, что они логически приблизительны, подвержены многим искажениям, неуниверсальны (т.е. не работают только в определённых ситуациях и не работают в других), неспециализированы (т.е. вообще не могут решать некоторые познавательные задачи правильно, например, не могут правильно решать задачи связанные с оценкой вероятности события), т.е. непригодны для решения сложных исследовательских задач.

В-четвёртых, способности к принятию решений у практической интуиции развиты. Она способна к быстрому оцениванию ситуации и к такому же быстрому отысканию «примерно» верного решения по аналогии. В ситуациях обыденности эта «приблизительность» интуитивных решений не становится значительным источником опасности ошибки, как это происходит в необыденных ситуациях, «примерность» предлагаемых практической интуицией оценок и решений нивелируется тем, что в условиях обыденности, где она и формировалась как инструмент адаптации, ей как бы «сложно промахнуться», она редко совершает там ошибку, поскольку имеет значительный опыт столкновения с подобным. Более того – обыденность это и есть ситуация, где мы обнаруживаем только подобное уже виденному. В такой ситуации особую важность приобретает не анализ уже известных ситуаций, а быстрая оценка и сличение их с хранящимся в памяти «эталоном» разрешения таких, прецедентом, и принятие решения по аналогии. Мы обнаруживаем, что несмотря на два главных «порока» практической интуиции обыденного сознания – логическую нестрогость и неумение правильно оценивать вероятности – она, тем не менее, не изживает себя и не уходит из инструментария человеческих адаптивных способностей, что ещё раз косвенно доказывает её необходимость или, по меньшей мере, невредность, поскольку балластная или вредная способность просто не сохранилась бы как дезадаптирующая в результате отбора.

Нами было не раз упомянуто, что многочисленные исследователи часто отмечали такую важную характеристику интуиции, как её бессознательность. Это положение, однако, нуждается в существенных уточнениях. Интуиция не является полностью бессознательным процессом, поскольку субъектом осознаётся и переживается акт интуитивного познания. В сфере бессознательного лежит лишь процесс, тогда как результат интуиции – всплывает в сознании. Если бы интуитивный процесс не осознавался ни в части своего формирования, ни в части вывода – невозможно было бы говорить о связи интуиции и сознания. Однако, было бы необоснованным упрощением утверждать, будто процесс интуитивной обработки информации происходит целиком в бессознательном, а сознанию доступен только его итог, поскольку результат не существует отдельно от процесса, он не появляется как нечто оторванное от него, дискретно следующее за ним. Он формируется в ходе самого процесса. Именно поэтому иногда интуитивный вывод воспринимается субъектом как поразительно точный и оформленный, а иногда – как очень расплывчатый и неясный. Дело здесь, видимо, в том, что сознание «застаёт» результат на разных этапах его формирования, что означает – процесс интуитивного познания продолжает разворачиваться уже в сознании, хотя начался в бессознательном.

Необходимо остановиться на рассмотрении двух внешне близких, но сущностно различных типов мотиваций, которые могут являться основой принимаемых в рамках обыденного сознания решений и таким образом находить свою реализацию в обыденном поведении. Речь идёт об инстинктивной и интуитивной мотивации. Отметим, что хотя мы и говорим об обыденном сознании, ни тот, ни другой тип мотиваций, не является сознательным, но лишь проходит в сознании процедуру рационализации, оставаясь при этом продуктом бессознательного. Актуальность описания функций и происхождения этих двух типов мотивации объясняется их внешней близостью, часто ведущей к неразличению принципиально разных механизмов регуляции поведения.

Рассмотрим первый, названный нами «инстинктивным», тип мотивации. Среди исследователей существуют определённые разногласия относительно того,

реализуется ли вообще в поведении человека такая программа, как «инстинкт», однако необходимость признать наличие врождённых неосознаваемых поведенческих программ приводит всё же к появлению описательных определений таких, как «эволюционно устойчивые стратегии» и т.п.

Опишем сразу инстинктивные мотивации, как «бессознательные и иррациональные» (позже мы ещё вернёмся к этому тезису, сравнивая их с интуитивными «бессознательными и рациональными мотивациями»). Обыденность, т.е. ситуации, в которых человеку свойственно обыденное поведение, определяет его характеристики. Одним из важных факторов, детерминирующих поведение человека, является срочность принятия решений. Под срочностью мы понимаем «горизонт планирования» или «степень отдалённости результата». Относительно обыденности можно сказать, что это то, что происходит с человеком здесь и сейчас и поэтому требует от него срочных решений. Обыденность характеризуется принудительностью. И.Т. Касавин и С.П. Щавелев в «Анализе повседневности» отмечают такую её черту, как «безусловная необходимость для каждого человека уделять (большее или меньшее) внимание (тем или иным) повседневным заботам; по сути *их безальтернативность* для ума и души; *неизбежность* совершения тех или иных поступков, действий (а, значит, и мыслей, чувств, интенций соответствующего свойства)» [58].

Приведём известную аксиому теории принятия решений: «лучше нереализованный проигрыш сейчас, чем реализованный выигрыш в будущем». Иными словами, человек статистически склонен к принятию краткосрочных решений. Этологи говорят о краткосрочных и долгосрочных стратегиях, выбор которых зависит от множества факторов, несущественных для нашего исследования, т.к. мы рассматриваем реализацию различных мотиваций исключительно в обыденном поведении, которое мы считаем всегда краткосрочным, в виду характеристики самой обыденности как того, что «обычно с нами случается здесь и сейчас». Однако, в нашем собственном жизненном опыте и в истории мы можем видеть примеры обратного. Мы можем видеть как попытки, так и успешную реализацию человеком самых долгосрочных стратегий

(примером чего служит, если отвлечься от её частностей, и сама история). Чем это объяснимо, если человек всегда или большую часть времени находится в условиях давления срочности, всегда находится в условиях, когда нужно срочно «не реализовать проигрыш сейчас, теряя выигрыш в будущем»? Как возможна в этих условиях не то, что долгосрочность поведения, но и сама рациональность (часто, хотя и не всегда, являющаяся основанием долгосрочности)? Мы полагаем, что она возможна в виду наличия наряду с инстинктивными ещё одного типа мотиваций: интуитивных.

По нашему мнению, интуиция является именно рациональной, а не иррациональной (в отличие от инстинктов) формой познания и регуляции деятельности. Определим её как «рациональное и бессознательное» мышление. Часто интуитивное приравнивается к иррациональному и противопоставляется рассудочному, в виду того факта, что рассудочное осознаётся и возможно в форме последовательности шагов, а интуитивное – неосознаваемо в своей процедуре и видимо сознанию лишь в форме ощущения-результата. Мы склонны полагать, что интуиция может быть столь же рациональна, как и сознательное, по шагам рассуждающее мышление, однако она представляет собой иной тип рациональности. Отметим, что сейчас мы говорим не о познавательной функции интуиции, а именно о регуляторной, т.е. лежащей в основе принятия решений, что не всегда подразумевает познание нового, но скорее наоборот – в обыденности это обычно узнавание старого и сличение с эталоном.

Механизм регуляторной функции интуиции по нашему мнению состоит в следующем: поиск аналогичных ситуаций, т.е. прецедентов в «прошлом», и действия на основании истории таких прецедентов. Причём под «прошлым» мы понимаем здесь не только индивидуальный, но так же социальный и исторический опыт. По причине скорости порождения интуитивных решений, в ситуации срочности они способны конкурировать с инстинктивными мотивациями, таким образом обеспечивая реализацию «рациональных», «долгосрочных» стратегий и выводя человеческое поведение из-под давления срочности. Факторам, определяющим исход такой конкуренции, ещё предстоит

стать предметом исследования, для нас же важен пока вывод относительно происхождения устойчивых долгосрочных стратегий обыденности: по крайней мере, часть из них имеет интуитивную мотивацию в своей основе.

Таким образом, можно выделить три присущие человеку формы мышления: сознательное рациональное мышление, бессознательное рациональное мышление (интуиция) и бессознательное иррациональное мышление (инстинкт). Последние две формы мышления часто сложноразличимы, что ведёт к их смешиванию в обыденном языке, где слова «инстинктивно» и «интуитивно» часто употребляются как синонимы. Происходит это в том числе и из-за значительной схожести этих форм мышления, несмотря на существующее коренное различие: наличие или отсутствие рациональности.

И интуитивное и инстинктивное мышление являются бессознательными формами мышления. Это первое основание их сходства. Ни одно из них не осознаётся как процесс и всплывает в сознании лишь в качестве вывода или итога. Вторым пунктом сходства является прецедентный характер как интуиции, так и инстинкта. Интуиция, однако, представляет собой хранилище индивидуальных прецедентов, кроме того – интуиция более гибкое и обучаемое образование. Тогда как инстинкт – это своего рода «интуиция вида». Хранилище типичных, видовых реакций на определённые условия. Он иррационален и не «обучаем» с помощью индивидуального опыта в отличие от интуиции, которая не просто «обучаема», но не является, строго говоря, наследуемой, т.е. врождённой характеристикой человека (хотя наследуется сам её механизм и возможность её использования) – интуиция возникает именно в процессе онтогенеза.

В этом смысле интуицию можно сравнить со способностью к речи, которая возникает в результате научения и в этом смысле является ненаследуемой, однако её физиологический субстрат – устройство нервной системы и речевого аппарата – делающий возможным речь и обучение ей, безусловно, наследуется человеком. Так же, по нашему мнению, обстоит дело и с интуицией. Именно этим фактом объясняется существование разных интуиций у разных людей, т.к. несмотря на единство психологической и физиологической базы интуиции, формируется она у

каждого человека по-разному в виду различных условий, и в этом смысле можно говорить, что конечный итог такого развития определяется не всеобщим законом (он определяет лишь основание этого процесса, которое и обуславливает восприятие нами разных человеческих «интуиций» как одного и того же явления), но индивидуальной историей её развития. Можно сказать, что интуиция – это личный и «сегодняшний» инстинкт данного конкретно человека. Освобождённый (в некоторой мере) к тому же от давления срочности.

Вернёмся к использованию слов «инстинкт» и «интуиция» в обыденной речи, которая в какой-то мере является зеркалом обыденного сознания. Обратимся к определению слова инстинкт. Словарь Ожегова толкует его следующим образом: «1. Врождённая способность совершать целесообразные действия по непосредственному, безотчётному побуждению. 2. Подсознательное, безотчётное, внутреннее чутьё» Нетрудно заметить, что (как нами это уже отмечалось выше) в обыденной речи слова «интуиция» и «инстинкт» обладают: а) диффузной семантикой, вследствие чего могут использоваться как синонимы; б) некоторым общим основанием, которое позволяет сближать их в обыденном словоупотреблении, объединяя в определённых контекстах в один класс явлений. Такое основание отражено в определении 2. Это «безотчётность», «бессознательность». Это является причиной тенденции отождествлять интуицию и инстинкт, либо рассматривать интуицию как особую форму инстинкта. Отметим, однако, что нецелесообразно в данном случае опираться на практику обыденного словоупотребления, т.к. по нашему мнению ему свойственно нерасчленённое восприятие всех процессов сферы бессознательного либо как интуиции, либо как инстинкта, что препятствует дальнейшему анализу.

О том, как понимать инстинкт (и применимо ли вообще такое понятие) в научном смысле, спорят и сами этологи, однако, сложился более менее устойчивый круг характеристик того, что некоторыми учёными понимается как инстинкт. Ему свойственна неизменность в течение жизни данной особи. Его механизм одинаков у всех особей данного вида (хотя может варьироваться степень выраженности его проявления). Он представляет собой бессознательный

механизм, реализующий тенденцию реагирования определённым образом на специфические условия (нужно сделать две оговорки: 1. бессознательный в отношении человека не означает, что в сознании обусловленные инстинктом реакции не проходят процедуру рационализации, т.е. «разумного объяснения», ретроспективного обоснования и одобрения, рассудок как бы ставит свою «печать и подпись» на предложенном ему решении; 2. инстинкту известен своеобразный механизм аналогии, хотя и не в той развитой форме, в какой аналогия характерна для интуиции – это проявляется в способности воспринимать всё более «расплывчатые», генерализированные сигналы как специфические с ростом внутренней мотивации особи).

Для инстинкта характерна одинаковость для всех особей данного вида, тогда как интуиция всегда разная у разных индивидов (или, по крайней мере, имеет потенциал такого разнообразия в отличие от инстинкта). Следует отметить также и «непосредственно биологическую» ориентированность инстинкта, тогда как интуиция может быть «опосредованно биологически ориентирована». Существует тенденция к определению интуиции как видового понятия по отношению к инстинкту. Безусловно, интуиция близка к инстинкту в том смысле, что, как и он, является бессознательной (отчасти) – и по этому основанию она столь же далеко отстоит от сознательного логического мышления, как инстинкт. Однако, принадлежность и того, и другого к сфере бессознательного ещё не даёт оснований для их отождествления. При значительном функциональном сходстве существуют значительные различия, часть которых нами указана выше. Перечислим их ещё раз:

1) Интуиция – процесс мышления, способность к которому приобретается в результате научения, а не является для человека врождённой как инстинкт;

2) Инстинкт одинаков для всех людей, тогда как интуиция у всех различна;

3) Инстинкт узкоспециализирован – он обеспечивает биологически целесообразное поведение, тогда как «область компетенции» интуиции гораздо шире;

4) Инстинкт мотивационно безальтернативен (в том смысле, что он обуславливает тенденцию поступать тем или иным образом, в т.ч. и – «действовать или отказаться от действия», т.е. всегда представляет собой мотивацию), тогда как интуиция может и не является мотивацией, а являться лишь всплывающим в сознании пониманием, знанием, т.е. когнитивным, а не мотивационным образованием (несмотря на то, что часто акт интуиции описывается людьми как сопровождающийся побуждением к действию – по нашему мнению, мотивация к этому действию лежит не в интуитивном акте и возникает не одновременно с ним, как правило она существовала и до «озарения», которое лишь усиливает мотивацию, «открывая дорогу» к понятному действию).

Таким образом, инстинкт и интуиция являются разными регуляторами поведения. Уточнив сущностные характеристики интуиции обыденного сознания, позволяющие говорить о её качественной определённости, перейдём к рассмотрению того, что является основанием обыденного интуитивного акта.

3.2. Прецедент как основание обыденного интуитивного акта

Одной из важнейших характеристик обыденности является повторяемость, устойчивость её условий или чрезвычайно медленный их дрейф. Эта характеристика обыденности является видоспецифической для неё, что легко обнаруживается при её устранении: ситуацию стремительно меняющихся условий мы не можем назвать обыденностью, но наоборот – обыденность только и возникает по контрасту с ней, такая ситуация очерчивает контур «территории» обыденности. Такая среда устойчивости условий делает оправданным применение прецедента как основы принятия решений. Прецедент является ключевым понятием предлагаемой нами модели обыденной интуиции.

Сравним две модели интуитивного акта: операционную (представленную в работах А.С. Кармина [53], Г. Саймона, Д. Канемана [50]) и прецедентную, предлагаемую нами. Первая постулирует наличие всегда готовых к функционированию познавательных или регуляторных процедур ожидающих

только ввода данных, подходящих условий. Вторая постулирует, что практическая интуиция является обучающейся системой с памятью, т.е. интуиция является функцией памяти, а описанные в первой концепции стратегии обработки информации, являются для неё не основой, но лишь инструментом рационализации, который необходим в силу сильной, хоть и несовершенной, рациональной установки человеческого сознания (концепция ограниченной рациональности Саймона).

Понятие прецедента. В первую очередь необходимо определить, чем является прецедент. Во-первых, прецедент – это ситуация, которая по какой-то причине выделяется в ряду других подобных, знаковая ситуация. На каком основании происходит такое выделение? На основании «показательности», «яркости», «иллюстративности», т.е. чтобы назвать некое положение дел прецедентом, необходимо, чтобы оно было «хорошим примером», чтобы в нём, другими словами, были рельефно и отчётливо выражены типовые свойства данного класса ситуаций. Прецедент, таким образом, является знаковой ситуацией. На событийном уровне он подобен слову в языке – выполняет (среди прочего) классифицирующую функцию, являет собой «эталон», обобщённый образ некоторой ситуации.

Во-вторых, прецедент – это не произвольное событие, выбранное человеком в качестве классификатора и мерки, но такое событие, которое имеет важность для человеческой жизни, другими словами, оно ценностно нагружено – мы не можем опустошить прецедент от его аксиологического содержания так, чтобы он при этом не переставал быть прецедентом.

В-третьих, прецедент – это не просто важная и типовая ситуация, но и обязательно ситуация проблемная, т.е. требующая не пассивно-созерцательного, но деятельностного, прагматического отношения и требующая его активно ввиду своей ценностной природы.

В-четвёртых, прецедент – это не только важная, типовая, проблемная ситуация, но и ситуация, для которой было найдено решение и которая теперь рассматривается только вместе с ним.

И, наконец, в-пятых, прецедент – это не только история о важной типовой проблемной ситуации и её разрешении, но и, своего рода, «история успеха», т.е. история оптимального или, по крайней мере, приемлемого разрешения такой ситуации.

Однако если бы мы решили дать определение прецедента на этом этапе, оно было бы неполным, т.к. «нанизывая» части определения, мы не упомянули о той связующей цели, о том мотиве отбора специфических качеств ситуации, которая и является «нитью», на которую происходит нанизывание. Иначе говоря: зачем коллективная и индивидуальная память отбирает именно такие по свойствам ситуации? В чём вообще цель фиксации некоторого положения дел в языке, искусстве, праве и т.п. формах культурной памяти в качестве «прецедента»? Мы полагаем, что эта цель заключается в отыскании основания для решения бесконечного множества различных проблемных ситуаций с опорой на мощно представленный в мышлении человека механизм аналогии. Вероятность очень близкого совпадения событий невелика, но примерное совпадение событий одного класса происходит повсеместно и постоянно, более того – это свойство ситуаций только и позволяет объединять их в классы, отыскивая среди них наиболее репрезентативные и выделяя их в качестве прецедентов.

Возвращаясь к теме причин, побуждающих людей отыскивать и закреплять некоторое событие-проблему и его решение в качестве типовых, сформулируем ещё раз нашу позицию более отчётливо: это необходимо для того, чтобы разгрузить ресурсоёмкое и медленное рациональное мышление человека для решения по-настоящему новых и сложных задач, а решение задач типовых передать в ведение психических автоматизмов, либо – полуавтоматизмов, т.е. интуитивных процессов, которые не являясь уже полностью бессознательными, не занимают, однако, собой сознание, но лишь находят в нём свой итог. Таким образом, мы можем дать определение прецедента. Прецедент – совокупность значимой типовой проблемной ситуации и её успешного решения, выделяемые, чтобы служить основанием для вынесения подобных решений в сходных ситуациях по аналогии.

Для более полного понимания предлагаемой нами модели интуиции обыденного сознания мы полагаем необходимым остановиться также и на типологии прецедента, как мы её видим применительно к предмету нашего исследования. Мы предлагаем выделять два основания классификации прецедентов: по субъекту и по онтологическому уровню прецедента. Относительно субъекта прецедент может быть индивидуальным или социальным. Относительно онтологического уровня прецедент может быть биологическим или психическим. Эти основания дают четыре комбинации, которые и являются предлагаемой нами типологией прецедента: индивидуальный биологический прецедент (онтогенетический), индивидуальный психический прецедент (личностный), социальный биологический прецедент (филогенетический) и социальный психический прецедент (культурный). Рассмотрим каждый из этих типов.

Под индивидуальным биологическим прецедентом мы понимаем прецедент, влияющий на дальнейший ход телесного онтогенеза. К этому типу мы относим любые формы биологической адаптации: болезнь и следствия болезни, травма, нервно-мышечная адаптация к тренировочной нагрузке и т.п. Индивидуальный биологический прецедент – это такое изменение телесности, которое «имеет в виду» ситуацию, ставшую толчком к изменению и избранный способ реагирования, который закрепился как «успешный». Мы берём слово «успешный» в кавычки, поскольку эта «успешность» не всегда субъективно переживается в качестве таковой. Это объясняется различием оценивания на биологическом и психическом уровнях.

Рассмотрим пример какой-либо патологической тенденции (все они являются частным случаем более широкого понятия «адаптация»), чтобы проиллюстрировать ситуацию несовпадения оценки наглядней. Любой воспалительный ответ организма является реакцией на нарушение целостности клеточных структур либо на присутствие патогенного раздражителя, ассоциируемого с возможностью такого нарушения. Ангина, пневмония, ринит, конъюнктивит, аллергические воспалительные ответы – всё это примеры реакции

тела на актуальную или потенциальную угрозу его целостности. В чём заключается суть такого реагирования? В скорейшем выведении из организма продуктов повреждения клеток, а так же устранении причин этого повреждения – раздражителей разной природы. Реализация этой функции воспалительного ответа является типовой для человеческого организма, воспринимается им как «успех»: увеличение кровоснабжения, замедление кровотока, увеличение проницаемости капилляров для лейкоцитов и макрофагов ведут к тому, что блокируется дальнейшее распространение опасных для целостности тела агентов-раздражителей, а так же обеспечивается выведение продуктов повреждения. Всё это способствует выживаемости тела, в этом биологический смысл воспалительного ответа. Тело научается ему и фило- и онтогенетически (последний случай мы рассматриваем сейчас).

Воспаление является ярчайшей иллюстрацией прецедента на индивидуально-биологическом уровне: есть проблема, есть её типовое, «успешное» решение. Это то, что происходит на биологическом уровне. Однако, мы продолжаем закавычивать «успешность», потому что симптомы любого воспаления: гиперемия, гипертермия, тканевый отёк, вызванная сдавливанием нервных окончаний боль, функциональные нарушения – субъективно переживаются как страдание, «болезнь», а не как «успех». Таким образом, «успешное» реагирование как часть прецедента на одном уровне (в нашем примере - биологическом) может оцениваться отрицательно на другом уровне (в нашем примере - психическом). Мы рассмотрели пример асимметрии оценивания «успешности» прецедентного решения, иллюстрируя его примером индивидуально-биологического прецедента, но эта же асимметрия может проявляться и для других типов прецедента. Мы не приводим её примеры для каждого из типов, но подчёркиваем диалектический характер понимания нами «успешности» как характеристики прецедентного реагирования. Продолжим рассмотрение типов прецедента.

Под индивидуально-психическим прецедентом мы понимаем прецедент, влияющий на дальнейший ход психического онтогенеза. Примером его может

являться научение в любой форме. Подчеркнём, что индивидуально-психический прецедент может как быть частью содержания сознания, так и не осознаваться. Любая установка может на индивидуально-психическом уровне рассматриваться как прецедент. Верно и обратное: любой прецедент мы можем рассматривать (на всех уровнях) по аналогии с психической диспозицией: это предрасположенность к определённому стилю реагирования в определённых условиях.

Мы намеренно употребляем осторожный оборот «стиль реагирования», поскольку не всякий прецедент детерминирует простую, механическую связь – прецедентное реагирование может в определённом коридоре реакций проявлять гибкость и вариативность. Примерами индивидуально-психического прецедента является всё, что составляет мир установок личности: обыденное мнение и его событие-причина, политическая позиция и то, что её определило, психологическая травма и способ её компенсации, самостоятельно выработанное осознаваемое убеждение в чём-либо и т.п.

Под филогенетическим прецедентом мы понимаем биологический филогенез, т.е. развитие генетической линии или линий в зависимости от того, о какой группе или группах людей идёт речь. Филогенетический прецедент – это отражение истории адаптаций биологически близко родственных групп людей: рода, этноса, расы. С некоторой вероятностью этот тип прецедента проявлен в фенотипе каждого представителя определённой группы: цвет кожи, разрез глаз, форма черепа и т.п. Всё то, что составляет физико-антропологический портрет её представителя. Подчеркнём исторически адаптивную природу такого генетического «следа»: изначально он имел не меньший биологический смысл, чем иммунный ответ отдельного тела – способствовал большей выживаемости. Впоследствии этот биологический смысл филогенетического прецедента может теряться или частично утрачиваться. В рамках нашей модели прецедентной адаптации мы объясняем это разностью скоростей изменений, существующей на разных уровнях прецедентного реагирования.

Филогенетический прецедент представляет собой уровень чрезвычайно устойчивый, характеризующийся очень медленным движением вслед за

меняющимися условиями. Онтогенетический прецедент, отличается большей скоростью изменений. Они образуют одну «биологическую» шкалу адаптаций. Вторая, психическая шкала адаптаций имеет ту же разность скоростей: социально-психический прецедент (т.е. культурная норма) подвержен более медленному движению, чем индивидуально-психический (т.е. сумма прецедентных установок личности). Каждый из этих двух слоёв прецедентного реагирования (биологический и психический) имеет в себе два компонента: устойчивый и медленно движущийся фундаментальный компонент и легкоподвижный чувствительный к изменениям среды компонент. Такая трижды диверсифицированная структура повышает устойчивость адаптивной системы в целом.

Это деление хорошо рассматривать с точки зрения скоростей его движения, но это лишь классификационная условность полезная для наглядности изложения. Первое деление прецедентных адаптаций по скорости: биологические – медленные, психические – быстрые. Второе дальнейшее деление: филогенетические (сверхмедленные), онтогенетические (медленные). Третье деление: социально-психические (быстрые), индивидуально-психические (сверхбыстрые). Когда мы говорим о классификационной условности нашей модели, мы в первую очередь хотим подчеркнуть не то, что она не имеет связи с реальными закономерностями движения, но то, что классификация прецедентного реагирования могла бы проводиться и по какому-нибудь другому основанию, но мы предпочли выбрать в качестве иллюстрации именно скорость изменения условий среды.

Из этого базового основания вырастают и дальнейшие этажи нашей классификации. Биологический этаж выделяется на основании относительно медленной скорости происходящих на этом уровне изменений. Психический – на основании скорости относительно высокой. Дальнейшее их деление происходит аналогично. Что является реальным основанием для того, чтобы строить модель прецедентного реагирования именно таким «слоёным» образом? Таким основанием является наличие скоростных «слоёв» в самой реальности условий

среды. Изменения этих условий протекают с неодинаковой скоростью, и человеческая «этажная» система адаптации к ним является отражением этого. Самые медленные (если мерой скорости считать жизнь человека) изменения условий среды – это, главным образом, климатические и ландшафтные изменения, т.е. изменения в конечном итоге экологические, влияющие на базовые условия жизни человека как биологического существа.

Уровнем прецедентной адаптации, соответствующим медленному дрейфу таких изменений, является филогенетический уровень. Он является крайне медленным и подверженным инерции биологического движения, поскольку на этом уровне крайне сложно квалифицировать прецедент как таковой – ведь настоящий прецедент здесь растянут во времени, а преждевременное реагирование на любую возможность, «тень» прецедента привело бы на филогенетическом уровне к крайней дестабилизации, чрезмерной и уязвимой подвижности. И это объяснимо: если каждое или почти каждое событие считать прецедентом и реагировать по аналогии на всё примерно похожее, то такое реагирование ничем не отличается от реагирования абсолютно случайного, и всякий смысл называть такую модель системой с памятью теряется, т.к. в ней мы уже не обнаруживаем ни системности, ни памяти.

Более стремительные изменения происходят в конкретных условиях в рамках жизни одного человека. Отвечать изменчивости таких условий призван онтогенетический прецедент. Необходимо постоянно далеко и долго бегать в течение одной жизни? Деятельность такого рода довольно быстро вызовет индивидуальную адаптацию. Всё ещё необходимо далеко и долго бегать уже в течение нескольких поколений? Накопившиеся в онтогенезе отдельных людей изменения переходят на следующий уровень и оставляют генетический след в филогенезе: мы имеем длинные конечности, мы имеем большую долю медленно сокращающихся мышечных волокон, мы имеем узкую грудную клетку – у целой популяции. Подобные же, но качественно отличные отношения перехода от адаптационно гибкого индивидуального реагирования в «фонд» медленного группового реагирования происходят и на психическом уровне. Этот уровень и

относящиеся к нему типы прецедентов, однако, обладают своей спецификой. Рассмотрим базовый, медленно меняющийся его слой, которому соответствует социально-психический (культурный) прецедент.

Под социально-психическим прецедентом мы понимаем любую культурную норму. Она может иметь религиозное, правовое, философское или какое-либо ещё оформление, но по существу всегда сохраняет базовую структуру прецедента: «что-то жизненно значимое и потому требующее реакции случилось» - «был найден способ реагировать на эту ситуацию так, чтобы исход был приемлем» - «проблему и историю решения мы фиксируем с помощью языка в культуре в качестве нормы». Особо мы хотели бы описать, каким образом интериоризируется субъектом такая исходно объективная норма: сначала он усваивает структуры языка, затем выраженную с помощью них норму. Дальнейшее развитие событий может протекать по следующим сценариям: 1) норма сразу усвоена нерелексивно; 2) норма усвоена релексивно и продолжает оставаться осознаваемой; 3) норма усвоена релексивно, однако, через некоторое время она становится бессознательной.

Отметим мощнейшую тенденцию к «утеканию» культурных норм в область бессознательного или трудноразличимого для сознания. Такого типа прецедент редко остаётся полностью осознаваемым, однако, функционально от этого ничего не меняется: прецедент одинаково работает как из сознания, так и извне. Ускользание культурных норм от фокуса сознания очень хорошо видно в ситуациях «культурного шока», в которых перед лицом по-настоящему другого впервые начинает осознаваться собственная самобытность, в т.ч. собственные культурные нормы, которые до столкновения с контрастом вообще не воспринимались или слабо воспринимались в качестве таковых. Для нашего исследования так же важно упомянуть, что основанием обыденного интуитивного акта являются именно те прецеденты, которые уже совершили дрейф в область бессознательного, о чём мы подробнее будем говорить далее.

Вернёмся к нашему тезису о качественной выраженности, качественном своеобразии социально-психического или культурного типа прецедентного

реагирования. Говоря ранее о различии скоростей реагирования внутри биологического и психического уровней, мы провели не совсем справедливую аналогию между ними: мы сравнили медленное течение изменений на филогенетическом уровне с медлительностью изменений на уровне социально-психическом, но, как известно, «всякая аналогия хромает», не является исключением и эта. Кроме очевидной разницы скоростей изменений, о которой было сказано выше, имеет ещё место разница в способности к ускорению и замедлению реагирования. Можно описать это просто: филогенетические изменения – одинаково медленные всегда, а культурные изменения тяготеют к тому, чтобы быть относительно медленными, однако, обладают свойством совершать «скачки» от почти полной остановки до очень стремительных изменений, сравнимых по скорости с изменениями, происходящими на индивидуально-психическом прецедентном уровне. В этом проявляется качественное своеобразие психического уровня реагирования, но чем оно объясняется? Нам видится объяснение в следующем: филогенетические изменения всегда имеют своей причиной изменения внешних условий среды, тогда как культурные (и шире: любые психические) изменения возникают одновременно и под влиянием любого внешнего контекста (например, те же самые изменения экологических условий среды), так и под влиянием собственных внутренних процессов. Это создаёт другой уровень сложности изменений, поскольку, по меньшей мере, часть из них является внутренне детерминированными, и каждое – является детерминированным ещё и внешне.

Таким образом, мы рассмотрели все типы прецедентов нашей модели: филогенетический, онтогенетический, социально-психический (культурный), индивидуально-психический (личностный). Нижние этажи этой модели являются более устойчивыми к изменениям и составляют её фундамент. Верхние (психические) уровни прецедентного реагирования являются более подвижными. Скорость адаптаций снижается, начиная с индивидуально-психического уровня, который является самым пластичным и чувствительным даже к очень незначительным изменениям среды и внутренним изменениям. Можно сравнить

его с гибким «щупом» громоздкой и часто неповоротливой (на своих нижних этажах) машины человеческой прецедентной адаптивности.

Дальнейший анализ прецедентной модели реагирования увёл бы нас в сторону от заявленной проблемы, потому перейдём к описанию и сравнению двух моделей обыденной интуиции: операционной и прецедентной.

Операционная модель интуитивного акта. То, что мы объединяем в термине «операционная модель обыденной интуиции» никогда не существовало, как единая концепция под таким названием, однако, значительные черты сходства концепций интуиции, представленных в работах Д. Канемана, А. Тверски, Г. Саймона, А.С. Кармина и др., позволяют условно объединить их, как имеющие общую, «операционную» направленность.

«Операционная модель» исходит из того, что обыденная (или «практическая», как она часто называется в работах исследователей) интуиция – это набор простых когнитивных процедур, единственная сложность которых заключается в том, что они разнородны и под термином «интуиция» объединены довольно искусственно. Эти процедуры представляют собой элементарные мыслительные операции. Д. Канеман называет их «эвристики», Г. Саймон использует термин «операционные паттерны».

Эти познавательные процедуры многообразны. А.С. Кармин, анализируя исследования последних лет, группирует их в три блока: 1) формирование информационного контекста задачи; 2) превращение случайного в закономерное; 3) оценка вероятности события [53, с. 543].

Первая группа познавательных операций связана с формированием информационного контекста задачи, т.е. с отбором той информации, которая и составит саму формулировку задачи. Примечательно именно отступление практической интуиции от рационального выбора при таком отборе. Главным критерием отбора информации при постановке и решении проблемы является не релевантность, но доступность информации. Доступность в данном случае понимается очень широко: речь может идти об использовании знакомой информации и отбрасывании незнакомой, об игнорировании несвойственного

обыденности масштаба, об игнорировании информации, которую сложно понять «быстро», об отборе эмоционально нагруженной и отбрасывании эмоционально «пустой» информации.

Большое значение на этапе формирования информационного контекста приобретает то, как оформлена информация, которую отберёт или не отберёт для формирования контекста задачи практическая интуиция. С оформлением информации связаны два важных эффекта, о которых нужно упомянуть: фрейминг-эффект и прайминг-эффект. По нашему мнению второй является частным случаем первого, но мы рассмотрим их по отдельности, как это делают авторы, на которых мы ссылаемся. Фрейминг-эффект (эффект «обрамления») был описан Д. Канеманом и А. Тверски в 1981 г., он заключается в том, что теория ожидаемой полезности не работает в некоторых ситуациях выбора из-за особенностей формулировки («обрамления») задачи. Часто этот эффект обнаруживает себя, когда одна и та же задача формулируется одной группе испытуемых в терминах риска и потерь, а другой в терминах возможности и приобретения.

Известным и очень иллюстративным примером фрейминг-эффекта является задача «Азиатская эпидемия». «США готовится к вспышке неизвестной азиатской эпидемии. По прогнозам она унесёт жизни 600 человек. Предложены 2 альтернативные программы борьбы с эпидемией». Испытуемым далее предлагается сделать выбор между программами А и Б, где А представляет собой событие выраженное в абсолютной величине, а Б – вероятностное событие. «Если будет реализована программа А, то 200 человек будут гарантированно спасены. Если будет реализована программа Б, то существует 1/3 вероятность, что все 600 человек будут спасены и 2/3 вероятности, что все 600 человек погибнут». При такой формулировке задачи 72% испытуемых выбрали программу А, демонстрируя стратегию избегания риска (и вместе с тем демонстрируя слабость понимания вероятностных событий практической интуицией, о чём нами будет сказано далее). Второй группе испытуемых была предложена та же самая задача, но в иной формулировке. «Если будет реализована программа А, то 400 человек

погибнут. Если будет реализована программа Б, то существует $1/3$ вероятность, что все 600 человек будут спасены и $2/3$ вероятности, что все 600 человек погибнут». При такой формулировке задачи, которая выполнена в терминах риска и потерь, 78% испытуемых выбрали программу Б, хотя фактическая информация в обеих задачах абсолютно идентична. Однако, когда испытуемым предлагали обе формулировки задачи, чтобы поразмыслить над ними и сравнить, то они приходили к выводу, что в обоих случаях решение должно быть одним и тем же. Это демонстрирует нам, что при первом столкновении с задачей речь идёт не о дискурсивном, а именно о «быстром и примерном», интуитивном решении задачи, тогда как во втором – о рассуждающем, дискурсивном мышлении.

Рассмотрим интересующий нас случай работы практической интуиции: из сравнения двух полярных решений одной и той же задачи, сформулированной сначала в позитивном, а затем в негативном фрейме, очевидно, что речь здесь не идёт о рациональном выборе, но о выборе «доступном»: практической интуиции проще понять и сравнить абсолютные величины, чем вероятности, а так же проще понять, что «в ситуации, когда (огрубляя для наглядности) всё хорошо, нужно избегать риска» (первая, «позитивная» формулировка задачи, в терминах выживания), а «в ситуации, когда всё плохо, нужно рисковать» (вторая, «негативная» формулировка задачи в терминах смертности).

Таким образом, мы можем видеть, как практическая интуиция отбирает доступный для интерпретации материал, что не говорит ещё по нашему мнению о её антирациональной природе, но указывает лишь на нестрогость, случайность её рациональности. Практическая интуиция прибегает к доступным ей инструментам рациональности, но делает это на свой лад и главным образом ради оформления принятого внерационально или полурационально решения. По-видимому, это является уступкой ориентированному на рациональное решение проблем сознанию человека: интуиция это полубессознательный процесс, она берёт начало в бессознательном и заканчивается в сознании. Возможно, именно поэтому иррациональное, появившееся бессознательно решение приобретает в сознании рациональное оформление, рациональную «эстетику», чтобы не

вызывать отторжения. Такая рационализация, однако, не обязательно имеет декоративную функцию. Иногда она может в своём итоге совпадать с объективно рациональным выбором, иногда нет, но процесс порождения решения остаётся иррациональным. Практическую интуицию нельзя назвать полностью нерассуждающей, но её дискурсивность носит скорее оформляющий, чем конституирующий характер, задача принятия решения не ложится на рассуждение в обыденном интуитивном акте.

Прайминг – это функция памяти, которую мы определяем как «тематизация ожидания». Она заключается в том, что после получения формирующего направление ожидания стимула человек гораздо быстрее распознаёт все стимулы данной «темы». Например, услышав сначала слово «осень», гораздо быстрее расслышит слова «ветер», «листья», «дождь», даже если они будут сказаны неразборчиво и шёпотом, чем «инверсия», «страховка», «колесо», даже если они сказаны разборчиво. Прайминг имеет много форм. С точки зрения природы формирующего тему ожидания стимула он может быть как вербальным, так и моторным, зрительным или любым другим. Д. Канеман описывает эксперимент, в котором студентам предлагалось несколько слов, вызывающих ассоциацию со «старостью» (причём само слово «старость» не использовалось). После чего им предлагалось перейти в другую аудиторию. Группа таких студентов шла туда в среднем медленнее, чем другая группа, которой предлагались слова несвязанные тематически. Любопытен и обратный эксперимент: группа испытуемых, которых некоторое время заставляли ходить значительно медленней их обычного темпа, впоследствии быстрее воспринимала слова темы «старость», чем нетематизированные, случайные стимулы. Таким образом, Д. Канеман иллюстрирует идеомоторную природу прайминга.

«Доступной», а значит подходящей к отбору, информацию может делать не только эффект прайминга, но и простая частота встречаемости, создающая иллюзию знакомства. Отмечая, что всё, что облегчает работу практической интуиции, приводит одновременно и к ускорению принятия решения, и к повышению вероятности ошибки, Д. Канеман указывает на интересный факт: для

того, чтобы создать ощущение «доступности», информация не обязательно даже должна повторяться целиком – достаточно и частичного повторения, чтобы возникло ложное узнавание. Он приводит пример того, как люди, часто слышавшие слова «температура тела курицы», легче принимают за правду утверждение «температура тела курицы равна 62 градуса», чем те, кто не слышал этого повторяющегося «вступления» [50].

Вторая группа познавательных операций связана с превращением случайного в закономерное. Известно, что идея случайности, плохо воспринимается сознанием человека. В.М. Аллахвердов пишет: «Случайность как таковая не может восприниматься сознанием как нечто, присущее реальности, случайность всегда оправдывается в сознании человека неслучайными причинами» [3, с. 290]. Сознание человека ориентировано на то, чтобы воспринимать любое событие как причинно-обусловленное, поэтому часто причинно-следственная связь «обнаруживается» им между двумя событиями, которые просто оказались в отношении соположения в пространстве и/или времени. Представление о связи «всего со всем», т.е. любого произвольного события с любым произвольным событием, характерное для первобытного мышления и сформировавшее когда-то магическое мышление, всё ещё сильно и в сознании современного человека. Оно проявляется, например, в «иллюзии контроля». Д. Канеман описывает её так: «Иллюзия контроля является следствием склонности людей видеть закономерности там, где их нет» [50]. Примером иллюзии контроля является предпочтение людьми счастливых чисел, на которые люди возлагают надежду в азартных играх или в иной ситуации выбора. Не будучи способны рационально объяснить связь между счастливым числом и счастливым исходом, люди опираются на психологический критерий истины, столь характерный для практической интуиции: ощущение правоты, которое возникает из-за иллюзии контроля – человек полагает, что самим фактом выбора определённого числа, а не случайного он оказывает влияние на исход важного события.

Другим примером является эксперимент, в котором одной группе испытуемых предлагается самим выбрать лотерейные билеты, а другой группе они раздаются случайным образом. Затем обеим группам говорят, что билеты будут у них выкуплены, и они могут назначить за них цену. Те, кто сами выбирали билет, назначали за него в среднем большую цену, чем те, кому билеты были розданы. Видимо, «дополнительную ценность» билеты первой группы приобретали от «труда» её участников по их выбору, были «удачнее» именно своей «неслучайностью». В спортивных играх верят в удачливость игрока, который совершил несколько удачных бросков подряд, и возлагают на него надежды. В обыденности верят в неудачливость человека, с которым несколько раз подряд произошла неудача. Такой эффект, являющийся проявлением популярной индукции, к которой часто обращается практическая интуиция, С. Эпштейн называет «эвристикой глобальной оценки», подчёркивая, что люди прибегают к ней при оценке личности на основании её отдельных случайных действий в виду сильной эмоциональной вовлечённости, даже осознавая иррациональность такого оценивания.

Ещё одним известным свойством практической интуиции является эффект поиска подтверждения, т.е. отбор той информации, которая хорошо согласуется или по крайней мере не противоречит исходной посылке, так же находимой интуитивно. Для того, чтобы избавиться от негативного влияния этого эффекта в научном познании, К.Поппер вводит принцип фальсификации. В обыденности, однако, практическая интуиция порождает самоподтверждающиеся теории, поскольку к достоверности своего знания и не стремится или, по крайней мере, стремится не в первую очередь, т.к. задачей практической интуиции является не добыть точное знание, а принять здесь и сейчас быстрое и более-менее уместное решение.

Третья группа мыслительных операций связана с оценкой вероятностных событий. Как нами уже говорилось ранее, практической интуиции очень сложно иметь дело с вероятностями, ей гораздо проще оперировать абсолютными значениями, поэтому сталкиваясь с вероятностным выбором, она систематически

совершает ошибки. Одной из типичных ошибок является, например, переоценка вероятности конъюнкции, т.е. одновременного выполнения двух и более условий.

А.С. Кармин приводит следующий пример [53, с. 560]. На Втором международном конгрессе футурологов в начале 1980-х двум группам участников было предложено оценить вероятность двух прогнозов:

1) Полный разрыв дипломатических отношений между СССР и США в 1983 году.

2) Вторжение России в Польшу и последующий полный разрыв дипломатических отношений между СССР и США в 1983 году.

Каждая группа оценивала вероятность одного прогноза. Оценка вероятности второго события оказалась гораздо выше, чем первого. Второе событие требует одновременного выполнения двух условий и потому менее вероятно, однако, если рационально рассуждающему сознанию очевидна меньшая вероятность конъюнкции по сравнению с вероятностью единичного события, то для практической интуиции появление новых деталей в описании события делает его более «узнаваемым» и «достоверным», а значит более вероятным. В данном примере кроме ошибки в оценивании конъюнкции, типичной для практической интуиции, мы видим пример ещё одной её особенности, которую Д. Канеман и А. Тверски называют «эвристика репрезентативности». Её суть заключается в том, что знакомое, узнаваемое, наглядное событие оценивается как более вероятное. Эвристика репрезентативности – это тенденция практической интуиции выносить суждение о явлении на основании отнесения его к знакомому классу явлений, т.е. по сути, она является основанием того, что мы называем «прецедентной моделью интуитивного реагирования».

Приведём пример эксперимента, проводившегося Д. Канеманом и А.Тверски для того, чтоб продемонстрировать эту эвристику. «Линде 31 год, она не замужем. Общительна, энергична, умна и остроумна. В колледже увлекалась философией. Её волновали проблемы дискриминации и социальной справедливости, она принимала участие в антивоенных демонстрациях». Участникам предлагается расположить следующие утверждения по степени

убывания вероятности: 1) Линда – учитель в начальной школе; 2) Линда – активистка феминистского движения; 3) Линда – социальный работник; 4) Линда – кассир в банке; 5) Линда – страховой агент; 6) Линда – кассир в банке и активистка феминистского движения; 7) Линда работает в книжном магазине и занимается йогой. Эксперимент обнаружил, что 89% участников считают событие 6 более вероятным, чем событие 4, хотя 6 является конъюнкцией событий 4 и 2, а значит, не может быть вероятней, чем осуществление одного из них по отдельности.

Стоит упомянуть также недооценка практической интуицией вероятности «маловероятных» событий (причём «маловероятным» считается то, что не случилось до сих пор в индивидуальном опыте) и нечувствительность к размеру выборки, которую А.С. Кармин, ссылаясь на Д. Канемана, демонстрирует так: «Это проявляется, например, при ответе на вопрос: «Как вы думаете, в каком родильном доме – большом или маленьком – более высокая вероятность того, что 60% новорождённых будут мальчиками?». Большинство отвечает, что в большом. Но согласно теории вероятностей, чем представительнее выборка, тем вероятнее получение среднестатистического варианта, так что отклонение от равного количества мальчиков и девочек среди новорождённых мы можем с большей вероятностью ожидать в маленьком госпитале» [53, с. 562].

Мы рассмотрели некоторые примеры типичных для практической интуиции мыслительных операций и связанных с ними систематических отступлений от рационального выбора. Операционная модель предполагает, что человеческое мышление располагает набором разнородных интуитивных процедур вывода, которые автоматически применяются человеком в ситуации выбора каждый раз по-разному в зависимости от типа задачи. Д. Канеман выделяет три типа таких задач и для каждой задачи обнаруживает и описывает свой механизм её интуитивного решения, который называет «эвристикой».

Вот эти типы задач и соответствующие им эвристики): 1) необходимо установить принадлежность объекта А к классу Б (эвристика репрезентативности); 2) необходимо установить вероятность события А или

многочисленность явлений класса, к которому принадлежит А (эвристика доступности); 3) необходимо дать количественную оценку объекту при дефиците релевантной информации о нём (эвристика привязки). Описываются систематические отклонения от рационального выбора, порождаемые каждым типом эвристик. Эвристика уподобляется способности человека «на глаз» оценивать физические характеристики реальности, например, расстояние до объекта или его габариты. Как в случае такого оценивания, так и в ситуации неосознаваемого использования эвристик, человек располагает инструментом, который быстро даёт ему примерные значения, однако, при некоторых условиях оказывается крайне неточным. Предполагается, что человек каждый раз неосознанно верно идентифицирует тип задачи и для его решения прибегает к соответствующей эвристике.

Прецедентная модель интуитивного акта. Мы хотели бы подчеркнуть, что применяем данную модель для объяснения именно обыденного интуитивного акта. Мы полагаем, что ситуации обыденности обладают значительной спецификой, порождающей соответствующие ей адаптации, одной из которых является обыденная интуиция, отличающаяся от других форм интуиции, а потому требующая для своего адекватного объяснения более частной модели, чем описанные нами выше объяснительно ценные, но общие концепции. Д. Канеман и А. Тверски прямо говорят о том, что открытые ими эвристики обнаруживают себя только, когда человек совершает интуитивный выбор в ситуации неопределённости. Обыденность, однако, характеризуется значительной устойчивостью условий, медленным, «ползущим» характером их изменений. Мы далеки от того, чтобы рассматривать обыденность как ситуацию отсутствия движения, однако, наша позиция заключается в том, что одной из существенных характеристик обыденности является низкая скорость изменения условий среды: если скорость таких изменений высока – такую ситуацию мы не можем назвать обыденностью.

Важным моментом определения специфики обыденности через скорость изменения условий среды является то, что речь идёт не об объективно измеримых

параметрах, а о субъективно воспринимаемой «знакомости» или напротив «новизне», т.е. «переживании изменения». Таким образом, интуитивный акт в условиях обыденности это нечто совершенно противоположное тому, что исследуют учёные, чьи концепции мы объединили под термином «операционная модель»: это не выбор в условиях значительной неопределённости – это выбор в условиях значительной определённости, т.е. в такой ситуации, которая допускает «узнавание». Именно такое понимание обыденности и является основой нашей модели обыденного интуитивного акта и одновременно обоснованием её необходимости.

Указав на причины специфики обыденного интуитивного акта, остановимся теперь подробнее на самой порождающей его структуре, которая является структурой памяти. Мы понимаем интуицию как функцию памяти. Выше мы уже приводили нашу типологию прецедентов, резюмируем её ещё раз очень кратко: 1) существуют разные уровни прецедентов и соответственно – памяти о них; 2) мы выделяем индивидуально-психический прецедент, онтогенетический прецедент, социально-психический прецедент и филогенетический прецедент; 3) данная типология опирается на скорость формирования прецедента в качестве основания классификации; 4) самым растянутым во времени прецедентом является филогенетический, самым сжатым во времени – индивидуально-психический, находящиеся между ними типы вместе образуют градацию скоростей, в которой всегда обнаруживается, что любой психический прецедент независимо от уровня всегда быстрее любого биологического; 5) таким образом, биологические прецеденты (т.е. онтогенетические и филогенетические события) образуют «нижний», наиболее устойчивый, но и наиболее медленно меняющийся этаж прецедентной базы человека, тогда как психические прецеденты образуют «высший» этаж – наиболее подвижный и адаптивный, но и наименее устойчивый; б) такая двухслойная организация прецедентной памяти значительно повышает адаптивные способности человека за счёт того, что биологический уровень удерживает от нестабильности и обеспечивает адаптацию к наиболее устойчивым и медленно меняющимся условиям среды, а психический уровень позволяет

стремительно адаптироваться к возникающим и исчезающим условиям «здесь и сейчас» (если под «сейчас» понимать срок человеческой жизни).

Этот механизм позволяет не отказываться от полезных адаптаций слишком быстро, но и не быть чересчур медлительным, реагируя на возникновение новых условий. Двухуровневостью прецедентной памяти достигается «диверсификация» человеческой базы прецедентов, что обеспечивает ей большую устойчивость. Легко представить обратные примеры, когда одномерная структура прецедентной памяти просто рассыпалась бы вследствие своей дисбалансированности. С одной стороны, слишком медленное прецедентное реагирование, т.е. идентификация в качестве прецедентов только очень растянутых или постоянно повторяющихся во времени событий, привела бы к тому, что достигалась бы адаптация лишь к самым устойчивым, медленно меняющимся условиям среды – например, климатическим. Однако, такая растянутая, «осторожная» регистрация прецедента дисквалифицировала бы более редкие или более краткие во времени события, представляющие из себя потенциальную ценность в качестве ситуаций-ориентиров, как «не прецеденты», как случайность, как шум.

Эта модель представляется очень рискованной, т.к. возможно быстрое наступление новых условий, отреагировать на которые адаптацией чрезвычайно важно для выживания, однако, оно просто не регистрируется из-за несоответствия масштаба: нужно время, чтобы оно было замечено и перестало восприниматься как случайное колебание, не требующее внесения в прецедентную базу. Однако, представим, о каком колебании может идти речь. Например, речь идёт о всё том же резком изменении климата. Оно способно уничтожить носителя медлительной, «одномерной» прецедентной модели реагирования прежде, чем он успеет рассмотреть скачок средних температур в качестве прецедента, более того – в реальности может иметь место и действительное «быстрое» колебание, когда усреднению не суждено и произойти, однако, этого «быстрого» (например, соизмеримого с жизнью одного поколения) колебания достаточно, чтобы некому было дальше «заметить» его в качестве прецедента и принять меры. Прецедентное реагирование на биологическом уровне медлительно. Но мы

привели идеальный пример, а в реальности – эта медлительность всегда компенсируется активностью быстрого уровня прецедентного реагирования: психического. В приведённом нами примере на этом уровне человек достаточно рано понимает, что условия изменились, чтобы подобрать к ним более-менее адекватную реакцию и законсервировать в памяти простую схему «типовое условие - типовое уместное действие», которую мы и называем «прецедент». Такое реагирование, основанное на научении, не может появиться быстро на биологическом уровне, на психологическом, однако, оно появляется стремительно.

Мы рассмотрели дисбаланс недостаточной реактивности. Рассмотрим теперь второй тип дисбаланса: чрезмерная реактивность. Представим, что медленный, инертный уровень реагирования отсутствует, но наличествует быстрый. В такой ситуации мы имеем дело с предельной изменчивостью, с максимальной пластичностью. На первый взгляд может показаться, что такое реагирование вывело бы человека на качественно новый уровень адаптации к среде, но это не так, поскольку слишком неразборчивое восприятие событий в качестве прецедентов ничем не отличается от абсолютно беспорядочного реагирования. Если выделять каждую произвольную ситуацию и любую реакцию на неё в качестве прецедента, исчезает сам смысл понятия прецедент. Кроме того, в таком примере речь вообще не идёт о памяти, т.к. происходит неселективная фиксация событий, что нетипично для человеческой памяти вообще и для прецедентной памяти в частности.

Выводы

- Интуиция и инстинкт являются различными регуляторами поведения. Интуиция – процесс мышления, способность к которому приобретается в результате научения, а не является для человека врождённой как инстинкт. Инстинкт одинаков для всех людей, тогда как интуиция у всех различна. Инстинкт узкоспециализирован – он обеспечивает биологически целесообразное поведение,

тогда как интуиция не ограничена этой задачей. Инстинкт мотивационно безальтернативен (в том смысле, что он обуславливает тенденцию поступать тем или иным образом, в т.ч. и действовать или отказаться от действия, т.е. всегда представляет собой мотивацию), тогда как интуиция может и не является мотивацией, а являться лишь пониманием, т.е. когнитивным, а не мотивационным образованием (несмотря на то, что часто акт интуиции описывается людьми как сопровождающийся побуждением к действию – по нашему мнению, мотивация к этому действию лежит не в интуитивном акте и возникает не одновременно с ним, как правило она существовала и до «озарения», которое лишь усиливает мотивацию, «открывая дорогу» к понятному действию).

- Практическая интуиция является специализированным управленческим, а не познавательным типом интуиции. Обыденная интуиция – практическая: необходим механизм принятия решений. Он связан с познанием, но опосредованно – через научение. Однако, два эти процесса разведены во времени: человек учится после того, как принимает решение, но не одновременно. Именно поэтому практическая интуиция не может быть одновременно ещё и познавательной. Первое решение в этой цепочке или случайно, или инстинктивно, или рационально, но не практически-интуитивно. А последующие – практически интуитивны;

- Характеристики обыденности актуализируют для обыденного сознания необходимость не в познании, а в принятии решений, поскольку элементы её типового содержания уже известны, как известны и типовые, возникающие между ними отношения, однако, не известно всё множество их конкретных комбинаций;

- Основанием обыденного интуитивного акта является прецедент. Прецедент – совокупность значимой типовой проблемной ситуации и её успешного или минимально приемлемого решения, выделяемые в качестве таковых для того, чтобы служить основанием для вынесения подобных решений в сходных ситуациях по аналогии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе на основании рассмотрения существующих концепций обыденного сознания и интуиции разработана гипотеза, описывающая специфику интуиции обыденного сознания, которая заключается в том, что она выполняет преимущественно регуляторную (а именно – оптимизационную) функцию, а не познавательную или творческую. Причиной этому являются условия обыденности, которая формирует обыденное сознание: они устойчивы, подвержены медленным изменениям, требуют не познания нового или его творческого порождения, но оптимизации поведения на основе уже готовых стратегий. Основанием обыденного интуитивного акта, по нашему мнению, является прецедент. Под прецедентом мы понимаем совокупность значимой типовой проблемной ситуации и её успешного или минимально приемлемого решения, выделяемые в качестве таковых для того, чтобы служить основанием для вынесения подобных решений в сходных ситуациях по аналогии.

Нами создана четырёхчастная типология прецедента, основанная на уровнях прецедентного реагирования, которые в свою очередь выделяются на основании обычной скорости формирования в памяти прецедента, характерной для каждого уровня. Прецеденты, с одной стороны, могут быть индивидуальными или социальными, с другой стороны – психическими или биологическими. Эти два основания классификации создают четыре типа прецедентов: индивидуально-психический, социально-психический, онтогенетический и филогенетический. Из них первые два могут являться основанием интуитивного акта (вторые два приводятся нами для полноты модели прецедентного реагирования, однако не являются основанием для принятия интуитивных решений). Нами так же приводится обоснование специфики обыденной интуиции, которая определяет необходимость создания частной, описывающей её модели, какой и является предлагаемая нами модель прецедентного реагирования. Необходимость в создании новой объяснительной модели мотивирована тем, что рассмотренная нами операционная модель позволяет объяснять, как происходит интуитивный

акт в ситуации значительной неопределённости, однако ничего не говорит о том, каким образом интуитивные решения принимаются в ситуации значительно и даже избыточной определённости, которая и является ситуацией обыденности.

Мы разграничиваем понятия «здравый смысл» и «обыденное сознание», которые относятся друг к другу как элемент к системе. Здравый смысл – это фактор, создающий тенденцию принятия решений. Здравый смысл может быть назван видоспецифическим признаком обыденного сознания: это один из маркеров, который позволяет определить, имеем ли мы дело с обыденным сознанием или с другим типом сознания. Для других типов сознания он является факультативным элементом, но для обыденного сознания – центральным. Здравый смысл – это «центр тяжести» обыденного сознания, с которым соотносятся все принятые решения. Подчеркнём: он не определяет их с неизбежностью, а служит причиной тенденции, оставляя вероятность принятия недетерминированных им решений.

Здравый смысл выполняет две функции: регуляторную и «иммунную» (функцию отбора, «модерирования» инструкций обыденного сознания. Регуляторная функция – это решение вопросов «Что сейчас делать?» и «Что вообще делать?». «Иммунная» функция – это ответ на вопрос «Какие заключения относительно того, «Что делать?», поступающие из индивидуального субъективного, либо социального объективированного опыта, безопасно принимать в качестве инструкций в сознание?», т.е. в качестве того, что в последующем может стать основой уже функции регуляторной. Эта функция важна, поскольку опыт со временем имеет вероятность стать неосознаваемым. Установка на определённое поведение уходит из фокуса сознания, становится бессознательным регулятором поведения. Обратная операция (т.е. отторжение) становится невозможна, либо значительно осложнена.

Мы выделяем следующие онтологические характеристики обыденного сознания: необходимость, повторяемость, замкнутость пространства, усреднённость, массовость, а также обязательность и привычность. Что касается основной ценностной установкой обыденного сознания, то ей является

реализация практического, а не познавательного поведения. Обыденное сознание не ориентировано на то, чтобы добывать знание, оно ориентировано на то, чтобы им правильно и активно пользоваться. Познавательная консервативность обыденного сознания связана с тем, что в его функции входит в первую очередь сохранение человека посредством отбора, консервации и реализации эффективных (или по какой-то причине воспринятых обыденным сознанием в качестве таковых) моделей поведения. Важной для нашего исследования характеристикой обыденности является низкая скорость изменения условий обыденности, через которую мы в первую очередь определяем и саму обыденность. Ситуация быстро меняющихся условий обыденной ситуацией являться не может даже при соблюдении всех остальных вышеописанных условий.

Обыденное сознание ценностно-прагматически, а не эвристически ориентировано. Познавательная консервативность обыденного сознания связана с тем, что в его функции входит в первую очередь сохранение человека посредством отбора, консервации и реализации эффективных (или по какой-то причине воспринятых обыденным сознанием в качестве таковых) моделей поведения. Обыденный интуитивный акт является полубессознательным, т.е. начинается в бессознательном и заканчивается в сознании. Обыденный интуитивный акт не является антирациональным. Обыденная интуиция - это форма интеллектуальной интуиции, поскольку последняя подразумевает способность к опознанию классов ситуаций. Её суть - это переход от частного к общему. Мы определяем такую интуицию как функцию интеллектуальной памяти по её природе.

Интуиция обыденного сознания является специализированным управленческим, а не познавательным типом интуиции. Именно поэтому всякая обыденная интуиция – практическая: необходим инструмент быстрого и правильного принятия решений в условиях, когда не требуется познавать или порождать новое, но необходимо быстро действовать реагировать на каждый разные комбинации знакомых, типовых элементов обыденности. Такая интуиция

связана с познанием, но опосредованно – через научение. Однако, два эти процесса разведены во времени: человек учится после того, как принимает решение. Именно поэтому практическая интуиция не может быть одновременно познавательной. Первое решение всегда или случайно, или инстинктивно, или рационально, но не практически-интуитивно, а последующие – практически-интуитивны. Познавательные возможности практической интуиции несовершенны, они логически нестроги и подвержены многим искажениям, что делает практическую интуицию обыденного сознания малопригодной для познавательной специализации.

Мы хотим подчеркнуть необходимость философского исследования интуитивного акта в ситуации, которая осложнена не дефицитом информации, а именно дефицитом рефлексивного внимания к ней, вызванным её привычностью. Мы убеждены, что интуиция является инструментом мышления, а думать – это решать задачи. Прежде чем приступить к решению задачи, человек должен совершить сложную работу: вычленив из информационной среды задачу в качестве таковой. Иногда это происходит рефлексивно, чаще – интуитивно. Обыденное сознание сталкивается со специфической сложностью при решении этой задачи – не с дефицитом информации или её новизной, но с тем, что рефлексивно опознать некоторую ситуацию как задачу оно не может – остаётся делать это только интуитивно, вне фокуса «рассуждающего», «рационального» внимания. Это обстоятельство делает актуальным философское осмысление того, как именно принимаются обыденные интуитивные решения.

Рассмотрение проблемы специфики интуиции обыденного сознания даёт нам возможность лучше понять, как человек принимает решения, понять, что является причиной тенденций в принятии решений. Вычленив основу принятия решений, мы получаем возможность лучшей регуляции и предсказания поведения. По выражению А. Эйнштейна, рыба не может знать воду, в которой живёт. У человека есть та же мера слепоты к наиболее естественному состоянию собственного сознания – обыденному сознанию. Проблема понимания обыденного сознания особенно актуальна на рубеже XX-XXI веков, когда мы

наблюдаем экспансию обыденного сознания в науку, культуру и религию, т.е. сферы, значительно обособленные от него и обслуживаемые специальными типами сознания, что вызывает появления таких гибридных форм духовного производства как псевдонаука, поп-культура, квазирелигиозность.

К активизации исследований обыденного сознания призывают многие его исследователи XX-XXI веков, справедливо указывая на недостаточность понимания нами одной из базовых и важнейших форм сознания. Отметим также, что понимание того, каким образом принимаются решения в рамках обыденного сознания, важно ещё и потому, что наряду с относительно новыми экологическим и ресурсным глобальными кризисами человечество сегодня сталкивается с кризисом традиционным и известным, но не от этого не менее глобальным и опасным: поведенческим. Иллюстрацией тому служит то, как часто любые решения – от политических до технологических и обыденных – бывают неудачны по своим последствиям. Это обстоятельство вместе со слабой рефлексивностью обыденного сознания вообще и значительной трудностью внимательного рассмотрения его интуитивных решений в частности дополнительно актуализирует необходимость понимания и управления процессом принятия решений в рамках этого типа сознания.

В работе предпринята попытка объяснить специфику обыденного интуитивного акта, на основании предложенной нами модели прецедентного реагирования, опирающейся на четырёхчастную типологию прецедента. Дальнейшим перспективным направлением исследований мы полагаем изучение структурных элементов обыденного сознания (например, здравого смысла и обыденного знания) с целью уточнения зависимости принятия обыденных интуитивных решений от их конкретного содержания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Блаженный. О граде Божиим. Т. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. - 282 с.
2. Аллахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб., 2003. – 368 с.
3. Аллахвердов В.М. Сознание как парадокс. СПб., 2000. – 517 с.
4. Аллахвердов В.М. Опыт теоретической психологии. СПб., 1993. – 325 с.
5. Альтшуллер Г.С. Творчество как точная наука. Теория решения изобретательских задач. М.: Советское радио, 1979. – 116 с.
6. Андреев О.А. Развитие интуиции и сверхчувственного восприятия. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – 259 с.
7. Аристотель. Вторая аналитика // Соч. Т. 2. М., 1978. - С. 276
8. Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1998. - 400 с.
9. Асмус В.Ф. Предисловие: Метафизика Аристотеля. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. - М.: Мысль, 1975. – 550 с.
10. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М.: Соцэгиз, 1963. – 312 с.
11. Баранов С.Т. Обыденное сознание как сфера социального бытия человека. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д.филос.н.:09.00.11 / Баранов С.Т. Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказ. Техн. Ун-та, 2001. – 39 с.
12. Бассин Ф.В. Проблема бессознательного. М.: Медицина, 1968. – 469 с.
13. Бергсон А. Творческая эволюция. СПб., 1914. – 384 с.
14. Беркли Дж. Сочинения. М.: Наука, 1978 – 556 с.
15. Бейли А. От интеллекта к интуиции. М., 2002. – 244 с.
16. Брудный А.А. Понимание как философско-психологическая проблема // Вопросы философии. 1975. №10. – с. 109-117.
17. Брунер Дж. Психология познания. М.: Прогресс, 1977. – 285 с.
18. Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967. – 187 с.
19. Бэкон Ф. Новый органон. Соч. в двух томах. Т.2., М., 1978. – 575 с.

20. Бжалава И.Т. Установка и поведение. М., 1968. – 48 с.
21. Босс В. Интуиция и математика. М., 2003. – 152 с.
22. Веккер Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М., 1998. – 685 с.
23. Веккер Л.М. Психические процессы. Т. 2. Л., 1976. – 342 с.
24. Выготский Л.С. Мышление и речь: Сборник / Лев Выготский. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 668 с.
25. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Соч.: т. 14, кн. 3. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1958 - 440 с.
26. Гинценский В.И. Пропедевтический курс общей психологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1997. – 197 с.
27. Гольбах П. Здравый смысл, или Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным. М.: Воениздат, 1941. – 212 с.
28. Грановская Р.М., Березная И.Я. Интуиция и искусственный интеллект. Л., 1991. – 272 с.
29. Гримак Л.П. Резервы человеческой психики. М., 1989. – 320 с.
30. Гришунин С.И. Возможна ли современная наука без интуиции. М.: ЛКИ, 2007. – 162 с.
31. Грюссер П., Зелке А., Цинда Т. Функциональная асимметрия мозга и её значение для искусства, эстетического восприятия и художественного творчества // Красота и мозг. М., 1995. – с. 28-38.
32. Грязнов А.Ф. Философия Шотландской школы. М.: МГУ, 1979. - 127 с.
33. Гусев С.С. Наука и метафора. СПб., 1984. – 151 с.
34. Гуссерль Э. Собр. Соч. Т. IV. Картезианские размышления М., 200. – 400 с.
35. Давлетчина С.Б. Словарь по конфликтологии. ВСГТУ, 2005. - 100 с.
36. Декарт Р. Соч.: В 2 Т. Т.1. М., 1989. – 654 с.
37. Дернер Д. Логика неудачи: стратегическое мышление в сложных ситуациях. М., 1997. – 243 с.
38. Джемс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. – 368 с.
39. Джуан С. Странности нашего мозга. М.: РИПЛ классик, 2009. – 384 с.

40. Диев В.С. Управление, интуиция и неорационализм // ЭКО. 2002. №7 – С. 146-157.
41. Дофман Л.Я. Основные направления исследований креативности в науке и искусстве // Вопросы психологии. 1999. №2 – С. 101-105.
42. Дьедонне Ж. Абстракция и математическая интуиция // Математики о математике. М.: Знание, 1982. – С. 7.
43. Дэй Л. Самоучитель по развитию интуиции. М.: АСТ, 2005. – 207 с.
44. Дэйл С. Библия интуиции. М., 2006. – 381 с.
45. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. – 576 с.
46. Жариков Е.С., Золотов А.Б. Как приблизить час открытий: Введение в психологию научного труда. Кишенёв, 1990. – 334 с.
47. Знаков В.В. Понимание в познании и общении. М., 1994. – 237 с.
48. Ирина В.Р., Новиков А.А. В мире научной интуиции. М.: Наука, 1994. – 192 с.
49. Камышов И.А. Об отражении мозгом количественных зависимостей // Психологический журнал. 1982. №3. – С. 40.
50. Канеман Д., Тверски А. Рациональный выбор, ценности и фреймы // Психологический журнал. 2003. №4. – С. 31-42.
51. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6 т., т. 3.-М.: Мысль, 1964. - 779 с.
52. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Соч. в 6 т., т. 4, ч.1. М.: Мысль, 1965. - 544 с.
53. Кармин А.С. Интуиция: Философские концепции и научное исследование. – СПб.: Наука, 2011. – 901 с.
54. Кармин А.С. Интуиция и бессознательное // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. III. Тбилиси, 1978. – С. 90-97.
55. Кармин А.С., Хайкин Е.П. Творческая интуиция в науке. М.: Знание, 1971.
56. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. Биробиджан: Тривиум, 2000. – 380 с.
57. Карнап Р. Философские основания физики: введение в философию науки.

- Изд. 4-ое. М.: URSS: [ЛКИ, 2008]. – 385 с.
58. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. - 432 с.
59. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Формы общественного сознания. -М.: Госполитиздат, 1959. - 263 с.
60. Кичеев А. Интуиция и медицина // Наука и религия. 2006. №8. – С. 8-11.
61. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодообраивание // Вопросы философии. 1994. №2. – С. 114.
62. Козелецкий Ю. Психологическая теория принятия решений. М., 1979. – 504 с.
63. Корнилова Т.В. Интуиция и рациональность в уровневой регуляции вербальных прогнозов при принятии решений // Вопросы психологии. 2006. №2. – С. 126-138.
64. Костандов Э.А. Психофизиология сознания и бессознательного. СПб.: Питер, 2004. – 167 с.
65. Котарбинский Т. Лекции по истории логики. Биробиджан: Тривиум, 2000. – 256 с.
66. Котарбинский Т. Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук. Биробиджан: Тривиум, 2000. – 159 с.
67. Котельников В.П., Ерохин В.Г. Интуиция в деятельности врача. Рязань, 2004. – 208 с.
68. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. I. Теория. М., 1920. – 171 с.
69. Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2010. – 271 с.
70. Куайн У. Слово и объект. М.: Логос: Праксис, 2000. – 386 с.
71. Купарашвили М.Д. Бессознательные основы человеческого мышления. Омск: Изд-во Омского гос. Ун-та, 1996. – 108 с.
72. Кэррол Л. История с узелками. М., 1973. – 408 с.
73. Лебедев С.А. Интуиция как метод научного познания. М., 1980. – 311 с.

74. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.: Атеист, 1930. – 340 с.
75. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. – 752 с.
76. Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. – 686 с.
77. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
78. Леоненко Л.Л. Метафора и аналогия // Известия Уральского гос. ун-та. 2006. №42. – С. 23-34.
79. Леутин В.П., Николаева Е.И. Функциональная асимметрия мозга. Мифы и действительность. СПб.: Речь, 2008. – 368 с.
80. Локк Д. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. – 623 с.
81. Лоренц К.Л. Кольцо царя Соломона. М., 2011. – 240 с.
82. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Терра, 1999. – 399 с.
83. Лук А.Н. Мышление и творчество. М., 1976. – 144 с.
84. Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М.: Наука, 1974. – 172 с.
85. Мир психологии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psychology.net.ru/dictionaries/psy.html?word=586>
86. Насонова Л.И. Обыденное сознание как социокультурный феномен / Л.И. Насонова. М.: Знак, 1997. – 311 с.
87. Николай Кузанский. Соч. Т.2. М., 1980. – 471 с.
88. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1992. – 506 с.
89. Ойзерман Т.И. Философия и обыденное сознание // Вопросы философии. 1967. - №4.
90. Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 236 с.
91. Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб.: Питер, 2003. – 192 с.
92. Плотин. Избранные тексты в двух томах. М., 1994. – 144 с.

93. Поппер К. Логика научного открытия // Логика и рост научного знания. М., 1983. – 605 с.
94. Пукшанский Б.Я. Обыденное знание: Опыт философского осмысления / Б.Я. Пукшанский – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1987. – 153 с.
95. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. М.: Терра, 2000. – 464 с.
96. Рассел Б. Искусство мыслить. М.: Идея-Пресс, 1999. – 239 с.
97. Рассел Б. Исследование значения и истины. М.: Идея-Пресс, 1999. – 400 с.
98. Резников Л.О. Понятие и слово. Л., 1958. – 124 с.
99. Решетова А.Е. Здравый смысл в контексте обоснования философского знания: диссертация кандидата философских наук: 09.00.11 / Решетова Анастасия Евгеньевна [Место защиты: Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова], Чебоксары, 2008. - 144 с.
100. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Т. Рид. СПб.: Алетейя, 2000. – 352 с.
101. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. – СПб.: Питер, 2012. – 288 с.
102. Секст Эмпирик. Против учёных // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1975. – 421 с.
103. Семаш А. Ю. Обыденное сознание и коммуникативные аспекты рекламы: автореф. дис. канд. филос. наук / А. Ю. Семаш. Санкт-Петербург: С.-Петербурб. гос. ун-т, 2003. – 16 с.
104. Спиноза Б. Избранные произведения. Т.1. М., 1957. – С. 490-491.
105. Суханцева В.К. 'Хайдеггер: к онтологии обыденности. 2003: Суханцева В.К. Хайдеггер: к онтологии обыденности // Філософські дослідження. - Випуск 4. - Луганськ, 2003. - 238 с.
106. Узнадзе Д.Н. Общая психология. М.: Смысл; СПб.: Питер, 2004. – 413 с.
107. Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966. – 451 с.
108. Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004. – 1072 с.

109. Холодная М.А. Психология интеллекта. СПб.: Питер, 2002. – 264 с.
110. Хомский Н. Язык и мышление. М., 1972. – 122 с.
111. Чельшев П.В. Обыденное сознание как проблема истории философии: дис. док. филос. наук / П.В. Чельшев. – М.: Моск. пед. гос. ун-т, 2002. - 316 с.
112. Шульц П. Философская антропология. Новосибирск, 1996. – 118 с.
113. Шюц А. Структуры повседневного мышления / А. Шюц // Соц. исследования,— 1988,—№2,— С. 129-137.
114. Энгельмейер П.К. Эврилогия, или всеобщая теория творчества // Вопросы теории и психологии творчества. Т. VII. Харьков, 1916. – С. 78-81.
115. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М.: Наука, 1989. – 456 с.
116. Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1976. – 463 с.
117. Berofsky B. Nature’s Challenge to Free Will - Oxford University Press, 2012. – 280 p.
118. Branscombe N.R. Conscious and unconscious processing of affective and cognitive information //Fiedler K. & Forgas J. (Eds.) Affect, cognition and social behavior. New evidence and integrative attempts. - Toronto etc.: C.J. Hogrefe, 1988. - P. 3-24.
119. Button, T. The Limits of Realism. - Oxford University Press, 2013. – 288 p.
120. Hodgson, D. Rationality + Consciousness = Free Will. - Oxford University Press, 2012. – 267.
121. Jordi V.A. Empiricism and Experience: Two Problems - International Journal of Philosophical Studies, 17(2), 2009. - P. 323-328.
122. Kriegel U. The Sources of Intentionality - University Press,

2011. – 288 p.
123. Lefebvre, H. Critique of everyday life (Vol. 3). - Verso., 2008,-
180 p.
124. Lefebvre, H. Everyday Life in the Modern World. London:
Transaction Publishers., 1994 - 206 p.
125. Lowe E.J. Forms of Thought - Cambridge University Press,
2013. – 213 p.
126. Mele, A. Backsliding: Understanding Weakness of Will - Oxford
University Press, 2012. – 145 p.
127. Pettit, P. The Common Mind: An Essay on Psychology, Society,
and Politics - Oxford University Press Inc., 1996. – 400 p.
128. Ryle G. Ordinary language / G. Ryle // Philosophy and ordinary
language: ed. by Ch. E. Caton. Urbana: University of Illinois Press,
1963. - P. 109-127.
129. Swinburne, R. Mind, Brain, and Free Will - Oxford University
Press, 2013. – 242 p.
130. Thrangu, K. R. Everyday Consciousness and Primordial
Awareness // Publisher: Snow Lion Publications; Reprint edition, 2007
- 128 p.
131. Tversky, A., & Kahneman, D. Availability: A heuristic for
judging frequency and probability. Cognitive Psychology, 1973, – P.
207-232.
132. Tversky, A., & Kahneman, D. The framing of decisions and the
psychology of choice. Science, 1981, – P. 453-458.