**Аналитическая философия и феноменология**

**Блинов А.К.**

**1 Возможен ли диалог аналитической философии и феноменологии?**

Рассмотрение традиции аналитической философии в данном контексте может оказаться небезынтересным в связи со следующим обстоятельством. Представляется весьма странным тот факт, что на фоне многочисленных компаративных исследований в области истории современной западной философии, ставших столь популярными в последней трети ХХ века, данная тема оказалась практически неразработанной. Между тем, никто не будет отрицать, что именно аналитическая философия и феноменология являются одними из самых авторитетных направлений в современной философии. Общее количество публикаций мыслителей, представляющих данные традиции, огромно, и, тем не менее, хотя бы намек на возможный диалог этих стилей философствования делают очень немногие. Так ли уж далеки по своим интересам эти школы, столь ли бессмысленными выглядят попытки некоторых аналитиков (а такие все же имеются) добиться к себе внимания со стороны феноменологов? «Такой проект — пишет Р. Рорти по поводу диалога традиций — имел бы смысл, если бы, как говорится, две стороны решали общие проблемы разными 'методами'».[1] Этот тезис кажется вполне вразумительным: именно при соблюдении указанных условий коммуникация между различными методами может оказаться продуктивной, так как позволит уточнить и обогатить решение общих проблемных ситуаций, основанных на тематическом единстве. Попробуем руководствоваться в дальнейшем обсуждении соотношения данных традиций указанным соображением американского философа и выделим в качестве главного вопроса следующий: как соотносятся между собой темы и методы исследований аналитической философии и феноменологии?

**2 Тематическое единство традиций**

Никто не станет спорить с тем, что термин "аналитическая философия" очень широк по своему значению. Существует большое количество тематических и методических оттенков[2] в исследованиях тех мыслителей, кого, так или иначе, причисляют к данному направлению в философии. И все же общее эпистемологическое ядро, «нерв» традиции не вызывает сомнений — это "лингвистический поворот" в философии, к которому напрямую причастны "классики" аналитической традиции: Г. Фреге, Б. Рассел, Д. Мур, Л. Витгенштейн. Стремясь все к той же "ясности и отчетливости" данного (как оказывается, изначальное эпистемологическое требование аналитической философии уже коррелятивно феноменологии) философ-аналитик, после совершения "лингвистического поворота", спрашивает уже не о мире самом по себе, а о том, что мы имеем в виду, когда говорим о мире, т.е. о смысле и корректности построения наших высказываний о мире.

Феноменолог, стремясь осуществить то же эпистемологическое требование, проводит редукцию. После проведения этой операции, феноменолог, также как и философ-аналитик, спрашивает не о мире самом по себе, а о том, каким мир предстает перед нами в наших интенциональных переживаниях, что мы имеем в виду, когда сознаем мир (в соответствии с декартовским cogito — воспринимаем, воображаем, вспоминаем, желаем, радуемся, любим и т.д.).

Лингвистическая и феноменологическая редукции (термин "лингвистическая редукция" используется некоторыми мыслителями, представляющими компаративный анализ традиций аналитической философии и феноменологии, для того, чтобы указать на "лингвистический поворот" с одной стороны и на его подобие феноменологической редукции с другой. Например, Д. Геймс в своей статье о Витгенштейне устанавливает такую аналогию, отдавая при этом приоритет лингвистической редукции: "...нетрудно заметить, каким образом витгенштейновская лингвистическая редукция, в определенных смыслах, могла показаться более привлекательной. Она намного проще, точнее, она менее запутана и легка для понимания. Слова, конечно, имеют свою мистическую сторону, но они все же кажутся менее неуловимыми, чем феномены"[3] ) представляют собой эпистемологические процедуры критической или, как говорят феноменологи, трансцендентальной ориентации: в обоих случаях речь идет не о трансцендентном, самостоятельно существующем мире, а об имманентной данности мира в определенных, фиксирующих этот мир структурах — в языке и в сознании.

По мнению Д. Фоллесдаля, наилучшим способом выяснения возможностей диалога обсуждаемых традиций является сравнение интенционального анализа Э. Гуссерля — основателя феноменологии и семантического анализа Г. Фреге, стоявшего у истоков аналитической философии.[4] Здесь можно наиболее прозрачно увидеть истоки критической ориентации традиций, определить темы исследований и обнаружить корреляцию этих тем.

В обоих случаях мы сталкиваемся с определенной трехчленной эпистемологической конструкцией. В случае Гуссерля — это интенциональный акт — идеальное мыслительное содержание (сущность [ Wesen ], смысл [ Sinn ]) — интендированный предмет; а в случае Фреге – это определенный знаковый комплекс — смысл[ Sinn ] знаков – значение [ Bedeutung ] знаков.[5] Оба исследователя концентрируют внимание на тех медиальных элементах в своих эпистемологических конструкциях, которые фиксируют мир в качестве имманентной данности (для Гуссерля — в сознании, для Фреге — в языке). Тема исследования в обоих случаях — медиальный элемент, смысл. Эти элементы обнаруживают явную схожесть. Основываясь на общем неприятии психологизма в логике и математике, оба автора приписывают данному элементу статус идеального бытия и оба утверждают возможность непосредственного схватывания этого элемента в особом интеллектуальном опыте. Такие тезисы отчетливо противостоят психологизму, в котором утверждалось, что любое универсальное содержание является продуктом психической активности субъекта при обработке непосредственно данных чувственных содержаний (здесь, кстати, небезынтересно заметить, что на "праведный путь" антипсихологизма Гуссерля "наставил" как раз Фреге, опубликовавший критический обзор ранней работы Гуссерля "Философия арифметики", в которой автор придерживался как раз психологистической позиции).[6]

Далее, на основе идеального статуса смысла оба автора проводят четкое различение между схватыванием самого смысла и представлением, сопутствующих этому схватыванию, всевозможных ментальных образов, имеющих психологически субъективный, сиюминутный характер. Так Гуссерль в «Логических исследованиях» пишет: "Принадлежащая к данной ситуации цепь ощущений и образов переживаема..., но это не может означать, что эта переживаемая цепь ощущений и есть предмет акта сознания в смысле восприятия, представления или суждения, направленного на этот предмет".[7] Это вполне коррелятивно мыслям Фреге: "Представление субъективно: представление одного человека не то же, что представление другого, ...у художника, наездника и зоолога с именем "Буцефал" будут связаны, вероятно, очень разные представления. Тем самым представление существенно отличается от смысла знака...".[8]

Оба автора имеют похожее понимание отношения смысла к последнему элементу конструкции, обозначающему самостоятельную мировую предметность. Смысл представляет собой способ тематизации обсуждаемого предмета, то есть простое принятие предмета во внимание каким-либо особым способом. Здесь нужно заметить, что для Гуссерля этот пункт представляет принципиальную эпистемологическую позицию: смысл как универсальная структура антиципирует чувственное восприятие, т. е. не то чтобы смысл наклеивался на уже данные в ощущениях предметы как ярлык, но, напротив, он впервые формирует вещи, структурирует мир. Что касается Фреге, то он сам никогда вплотную не обращался к подобным вопросам, но зато на основе его теории смыслов языковых структур это сделали его последователи: «Милль считал, — читаем у М. Даммита — что мир предстает перед нами уже разделенным на предметы и все, что мы должны сделать — это научиться прикреплять определенный ярлык к определенному предмету. Но это не так: собственные имена, которые мы используем, и соответствующие общие термины определяют принципы, по которым это деление должно быть проведено, принципы, которые приобретаются в процессе употребления этих слов».[9]

И наконец, оба обсуждаемых автора сходятся в том, что смысл индифферентен по отношению к решению вопроса о реальном существовании или несуществовании сформированных посредством этого смысла предметов. Как для Гуссерля смысл усматривается с очевидностью вне зависимости от того, что он репрезентирует: реально существующий предмет или галлюцинацию, так и для Фреге сам смысл знакового комплекса не может быть описан как истинный или ложный, он также принимается во внимание как нейтральная данность. И эта мысль еще раз подчеркивает подобие феноменологической редукции и «лингвистического поворота», осуществленного Фреге. Один из сочувствующих феноменологии американских философов Р. Соломон так пишет по этому поводу: «...это последнее обстоятельство, т. е. 'подавление' суждений [об истинности и ложности] в пользу нейтральных мыслей [речь идет о Фреге] является обозначением знаменитого Гуссерлева эпохе или 'заключения в скобки вопросов о существовании'».[10]

Стремясь к беспредпосылочности познания, выполняя Декартово эпистемологическое требование "ясности и отчетливости", феноменология в качестве темы исследования выбирает данные с очевидностью в сознании имманентные предметности — смыслы. Фреге, никогда не ставивший в открытой форме эпистемологических задач, по сути, сделал то же самое: в субъектно-объектной структуре познания он также выбрал медиальный элемент и приписал ему очень похожие характеристики. «Мы можем схватить, постигнуть или осознать предмет — пишет Р. Трагессер — не иначе как основываясь на ноэматическом конституировании смысла предмета сознания. Точно так же Фреге, отвергая корреспондентскую теорию истины, утверждает, что мы не можем схватить мир кроме как посредством смысла предложений».[11] Главное своеобразие Фреге состояло только в том, что он провел все исследование исключительно в лингвистической сфере, и, тем самым, пожалуй, впервые в западной традиции так отчетливо ввел в эпистемологическое исследование лингвистическую проблематику, положив начало "поворота к языку", осуществленного традицией аналитической философии: «Для Фреге первоначальной задачей в любом философском исследовании является анализ смыслов, ...до тех пор, пока мы не достигли удовлетворительного анализа смыслов соответствующих выражений, мы не можем ставить вопросы об оправдании и об истине, так как мы остаемся в неясности относительно того, что мы пытаемся оправдать или истинность чего мы пытаемся исследовать. Конечно, было бы абсурдным считать, что предшествующие философы практически не касались анализов смыслов: но Фреге был первым — по крайней мере, начиная с Платона — кто сделал четкое различение между этой задачей и последующим установлением того, что является истинным и каковы наши основания для принятия этого решения…».[12]

Если вслед за Д. Фоллесдалем признать то, что тематическая корреляция обсуждаемых традиций со стороны аналитической философии устанавливается именно в исследованиях Г. Фреге, то будет логичным предположить, что дальнейшее рассмотрение аналитической традиции на предмет нахождения коррелятивных с феноменологией тематических моментов должно проводиться путем отыскания у более поздних представителей этой традиции "фрегеанского стиля" исследования, т.е., прежде всего, путем отыскания подобия фрегеанской семантической дифференциации смысла и значения языкового выражения.

В одной из своих статей Г. Кюнг отводит роковую роль, определившую дальнейшее отсутствие диалога между аналитической философией и феноменологией, исследованиям Б. Рассела, после которых аналитическая традиция развивалась в противоположном направлении: «Самым крупным камнем преткновения в диалоге между феноменологией и логистической философией выступает то обстоятельство, что семантическая терминология обоих движений развивалась в противоположных направлениях. В логистической философии трехуровневая семантика знака, смысла и референта Фреге уступила место двухуровневой семантике знака и референта Рассела. В феноменологии же Гуссерля понятие 'смысла' было не отброшено, а расширено — в особенности посредством понятия 'ноэмы'».[13] Действительно, Рассел устранил из фрегеанской семантики тот самый медиальный элемент — основу тематической корреляции с феноменологией. Вместо фрегеанской дифференциации " Sinn " и " Bedeutung " он вводит единое, понятое явно натуралистическим образом, " meaning " — значение. В том случае, когда один из синтаксических элементов предложения является собственным именем, тогда, по Расселу, конституэнтой пропозиции будет не Sinn как у Фреге, а meaning — сам предмет реального мира. Ясно, что для Фреге, как и для Гуссерля, было бы совершенно неприемлемым, чтобы в идеальную сферу, какой является выраженная в предложении мысль ( Gedanke ), вдруг попадали бы реальные вещи: «Но, в любом случае, для Фреге совершенно ясно, что мысль не может иметь в качестве своей конституэнты референт какого-либо выражения в предложении. Мысль, выраженная в предложении 'Эверест — это самая высокая гора в мире' имеет своей конституэнтой смысл собственного имени ‘Эверест’: мысль не имеет в качестве конституэнты гору саму по себе — мысль не является вещью такого рода, частью которой может быть гора».[14]

Расселова семантика напрямую связала язык и мир реальных вещей, что позволило аналитику непосредственно иметь дело с самим этим миром. Это принципиально не устраивает феноменолога. Ведь операция феноменологической редукции остается для Гуссерля определяющей: «...феноменологическое эпохе... сдерживает признание бытийной значимости объективного мира и тем самым целиком и полностью исключает его из поля суждения, а вместе с ним также и бытийную значимость как всех объективно воспринимаемых фактов, так и фактов внутреннего опыта».[15] Неслучайно начало «Логико-философского трактата», в котором, на первый взгляд, Витгенштейн идет по пути Рассела, признается феноменологами явно наивным: «Для феноменолога – замечает П. Рикер – начало Трактата должно выступать в качестве ультимативного выражения ‘натуралистической установки’».[16] Натуралистическая — если следовать Рикеровой интерпретации – онтология «Трактата» заключается в следующем: простые объекты ( Gegenstanden ) реального мира образуют между собой элементарную связь – событие ( Sachverchalt ); это событие адекватно изображается элементарной лингвистической картиной-предложением посредством его структуры, коррелятивной структуре события.[17] Однако существуют интерпретации, которые говорят о том, что онтология «Трактата» представляет собой лишь абстрактную модель логической системы. Попросту говоря, Витгенштейна совсем не интересовал вопрос о том, какой онтологический статус имеют объекты и факты мира, что это: материальные субстанции, sense - data или же платоновские эйдосы. Скорее, его внимание сосредотачивалось на других проблемах – логическая структура мира и языка. Такой деонтологический тезис[18] хотя и не говорит ничего в пользу корреляции «Трактата» и феноменологии, но вместе с тем и не позволяет выстроить однозначную антифеноменологическую линию: Рассел – Витгенштейн.

Интригу же для сочувствующих феноменологии исследователей «Трактата» вносит то, что Витгенштейн вновь обращается к употреблению « Sinn » для фиксации соответствующей характеристики предложения языка. И Рикера, конечно, в первую очередь привлекает этот момент: «…менее реалистическая интерпретация формы отображения возникает вместе с репрезентацией возможности, несуществования и, прежде всего, с ложными репрезентациями. Здесь 'смысл' более не является чем-то общим, но представляет собой внутреннюю характеристику: могут быть репрезентации ( Darstellung ) без отображения ( Abbildung ). Это понятие Darstellung , как отличное от понятия Abbildung , наиболее близко к феноменологии (2.22; 2.221 – 2.224); оно достигает высшей точки в следующем утверждении: ‘То, что образ репрезентирует [ darstellt ], есть его смысл’ (2.221). Аналогично у Платона идея есть идея чего-то, но не с необходимостью чего-то такого, что есть. Здесь и начинается феноменология».[19] Однако в данном случае стоит предостеречь оптимистично настроенных сторонников корреляции вот в каком пункте: смысл у Витгенштейна не есть идеальное единство (как у Платона, Фреге или Гуссерля), смысл – это логическая форма предложения в ее проекции на мир. Здесь снова нет никаких онтологических характеристик, но уже по другой причине: логическая форма не представляет собой что-либо предметное, она – условие возможности предметности (см. в «Трактате» различение между тем, что предложение говорит ( gesagt ), и тем, что оно показывает ( gezeigt )). Поэтому логическая форма и ее проективное отношение – смысл сродни, скорее, самому трансцендентальному субъекту феноменологии, а не тому, что ему противостоит предметным образом — универсуму смыслов (в Гуссерлевом понимании), имеющих онтологический статус идеального бытия.

Из наиболее известных мыслителей аналитической традиции, поддержавших фрегеанскую семантику, следует назвать М. Даммита, который говорит о философии даже не как о теории языка, а именно как о теории мысли о мире, что не может оставить равнодушным феноменолога: «Философия может быть принята нами только как то, что дает возможность овладеть ясным видением тех понятий, посредством которых мы думаем о мире, и таким образом достигнуть более точного схватывания того способа, каким мы репрезентируем мир в нашем мышлении».[20] К убежденным фрегеанцам можно отнести А. Черча, который занимался формализацией семантики Фреге средствами современной математической логики.[21]

Г. Кюнг причисляет если не к фрегеанской, то, по крайней мере, к антирасселовской коалиции следующих философов: «Развитие логистической философии от Рассела к поколению Карнапа, Куайна и Гудмена характеризуется тем обстоятельством, что откровенный реализм Рассела уступил место более кантианской позиции: универсум рассуждений (соответственно: множество десигнатов) теперь уже не отождествляется простым образом с реальностью как она есть в себе. Вместо этого современные логистические философы обнаружили, что абсолютную реальность, «мир», можно описать в различных системах, универсумы рассуждений которых артикулируются различным образом».[22]

Р. Соломон делает очень сильное утверждение — современное употребление термина « proposition », широко распространенного в аналитической философии, аналогично как раз тому, как употребляли « Wesen » и « Sinn » Гуссерль и Фреге соответственно: «На сегодняшний день 'пропозиция' является самым употребимым именем для той особенной сущности, которая 'имеет значение', 'выражена' в предложении, истинна или ложна, но которая отлична от мировых объектов, выражающих предложений и от любых 'ментальных' случайностей (интенций, образов) той личности, которая 'удерживает' такую пропозицию. Другими словами 'пропозиция' — это новое имя для Гуссерлевой ‘сущности’, фрегеанского ‘смысла’ или ‘мысли’...».[23]

Наконец, фрегеанскую семантику, так или иначе, поддерживают некоторые из тех мыслителей, которые обращаются к вопросам взаимоотношения аналитической философии и феноменологии. Здесь, кроме уже упомянутых выше Г. Кюнга, Р. Соломона, Д. Фоллесдаля, можно назвать такие имена, как К.-О. Апель[24] , Д. Иде[25] , Ф. Петти[26] , Л. Хаапаранта[27]

**3 Методологический плюрализм традиций**

Теперь, после обсуждения тематических корреляций, рассмотрим методы исследований аналитической философии и феноменологии. Сначала следует ввести одно важное замечание относительно понимания термина "метод", которое должно играть существенную роль в уяснении методологического плюрализма исследуемых традиций. Следует различать:

метод как способ исследования темы, то есть применение определенной операции, позволяющей провести исследование; и

метод как то, что можно было бы назвать подходом к проникновению в тематику исследования, то есть рассмотрением исследуемого предмета с какой-либо определенной стороны, с определенной точки зренияна этот предмет.

В случае аналитической философии и феноменологии имеется согласие в первом и плюрализм во втором.

И философ-аналитик и феноменолог для обозначения того, каким способом они исследуют свою тему (поле смыслов), используют термин "дескрипция". При этом для феноменолога дескрипция не означает непременно описание данного в прямом смысле этого слова, то есть репрезентацию имманентной данности в языке. Термин "дескрипция" призван обозначить дистанцирование феноменологического метода от каузального объяснения — метода естественных наук,то есть сведения какой-либо данности к тому, чем она сама по себе не является. С этимдистанцированием согласны и аналитики. Думается, что мнение Витгенштейна здесь звучит убедительно: «...она [философия] никогда не может быть нашей работойпо сведению чего-либо к чему-то другому, или объяснения чего-либо. Философия, на самом деле,является 'чисто дескриптивной'».[28] Поэтому термин "дескрипция", употребляемый аналитиками и феноменологами в достаточно широком смысле — это простое прояснение и схватывание данного, ответ на вопросы "что это такое?" и "как это дано?", в противовес каузальному "почему?". Э. Тугендхат так пишет по этому поводу: «...прояснение[ clarification ] есть то, что философы, такие как Гуссерль или Витгенштейн, обозначают, когда говорят о дескрипции как о единственно адекватном философском методе».[29] Иеще: «Прояснение того, что мы понимаем – это то единственное, что мы можем делать в философии. Вопрос почему является неприемлемым. В этой основной методологической концепции феноменология и британская философия, как мне кажется, согласны».[30]

Используя один и тот же способ исследования, обсуждаемые традиции демонстрируют различные методологические подходы к единой теме. Аналитическая философия исследует поле смыслов через язык. Здесь проводится дешифровка формальных структур языка и прояснение смысла каких бы то ни было высказываний о мире. Феноменология пытается дать описание смыслового поля через исследование сознания. Здесь проводится ноэтико-ноэматическая дескрипция, то есть описание интенциональных переживаний трансцендентального сознания вместе с их предметным, ноэматическим полюсом — смыслом.

Именно за счет разницы в методологических подходах обсуждаемые традиции, несмотря на принципиальную корреляцию тематики, в одном важном пункте исследования приписывают различные характеристики смысловым образованиям. Феноменология наделяет смысл прелингвистической характеристикой, то есть утверждает, что принятие во внимание смыслового образования возможно вне языкового опыта. Язык вступает в права носителя смысла на уровне межсубъектной коммуникации, в сугубо же субъективном опыте внимание к ноэтико-ноэматическим переживаниям происходит вне языка: «В монологе слова не могут исполнять функцию, указывающую на существование ментальных актов, такая индикация здесь совершенно бесполезна. Эти акты сами по себе переживаемы нами в каждый данный момент».[31] И хотя Гуссерль и начинает свои «Исследования» с языка, тем не менее видно, что выявление идеального значения языкового выражения Гуссерлю необходимо как «трамплин», с которого он стартует в сферу внелингвистического описания интенциональных актов и их содержаний. Аналитическая философия, напротив, настаивает на том, что любое смысловое образование имеет имплицитную лингвистическую характеристику. Принятие во внимание какого-либо обстояния дел возможно только посредством обращения к соответствующему пропозициональному содержанию, выраженному определенной языковой сентенцией: «Языковой предел — утверждает Витгенштейн — полагается невозможностью описать факт, который соответствует предложению, без повторения этого предложения».[32]

Если принять предложенную интерпретацию, которая фиксирует тематическое единство и методологический плюрализм аналитической философии и феноменологии, то можно наметить весьма интересные перспективы возможного диалога. Далее укажем на некоторые из них.

**4 Перспективы компаративных исследований: возможности аналитической философии**

Для феноменолога не лишним будет обратить более пристальное внимание на лингвистическую «окраску» конституируемых феноменов. Если языку будет уделено соответствующее аналитическим взглядам внимание, то главными темами обсуждения станут, например, не вопросы о том, как осуществить феноменологическую редукцию, а следующие вопросы: как эта главная методическая операция феноменологии может быть выражена в языке? Каковы те формальные структуры языка, которые позволяют (или, напротив, не позволяют) произвести лингвистическую манифестацию редукции? Компаративный анализ показывает очень интригующие результаты в этом направлении. Остановимся на них чуть подробнее.

Во втором томе «Логических исследований» Гуссерль, выстраивая иерархию качественных форм интенциональных актов, вводит следующие различения. Основополагающей формой любого интенционального акта признается та, которая имеет качественную характеристику чистого представления [ blosse Vorstellung ]. На этом уровне интендирования происходит схватывание чистого ноэматического содержания (или «материи» интенциональной сущности — как высказывался Гуссерль в «Логических исследованиях»). Какое-либо обстояние дел [ Sachverhalt ] просто принимается во внимание и обдумывается. Это уровень непосредственного усмотрения феномена, данного в эйдетической интуиции. Вплотную к этой структуре, хотя все же как надстраивающаяся над ней, прилегает другая качественная форма, которую Гуссерль называет позиционным актом [ setzende Akte ]: «...мы можем установить позиционные акты как те, что основаны на других актах, не как чистые представления, но как акты, основанные на представлениях; новый позиционный характер бытия тогда, по-видимому, является дополнительным к чистому представлению».[33] Предназначение позиционного акта сводится к тому, чтобы решать вопрос о бытийной значимости того обстояния дел, которое мыслится в фундирующем акте чистого представления. Решить вопрос о бытийной значимости — это значит либо придать мыслимому обстоянию дел статус автономного существования, либо отказать ему в этом: «Среди именующих актов мы различаем позиционные и непозиционные. Первые ...интуитивным способом отсылают к предмету как к существующему. Вторые оставляют вопрос о существовании своих предметов нерешенным».[34]

Подобные же дистинкции обнаруживаются и у Фреге. Он также различает схватывание мысли [ Fassen ], то есть принятие во внимание некоторого мыслимого обстояния дел без решения вопроса об истинности последнего, и суждение [ Urteil ] как признание истинности мысли: «Итак, мы будем различать: 1) схватывание мысли — мышление; 2) признание истинности мысли — суждение; 3) демонстрация этого суждения — утверждение».[35] При этом Фреге упоминает, что он использует термин «суждение» не в привычном логическом смысле, то есть как предикацию, а именно как утверждение истинности, что как раз и соответствует гуссерлевскому позиционному акту. Предназначение обеих этих структур заключается в том, чтобы производить экзистенциальное полагание мыслимого обстояния дел.

Очевидно, что редукция как центральная методическая операция феноменологии должна принимать во внимание как раз отношение между индифферентным чистым представлением и позиционным актом (или между индифферентной мыслью и признанием истинности этой мысли). А именно: редукция «заключает в скобки» позиционный акт. К сожалению, гуссерлевский образ заключения в скобки так и остался не достаточно поясненным. Сам Гуссерль говорит об этой операции то имея в виду «торможение» (приостановку) позиционных актов, то рефлексию над ними. Иногда двусмысленность выглядит почти комично, так как проступает прямо в одном пассаже. Это можно увидеть в «Идеях...»: «Переходя же к феноменологической установке, мы с принципиальной всеобщностью пресекаем совершение любых подобных когнитивных полаганий [речь идет как раз о бытийных полаганиях, т. е. о позиционных актах], а это значит: ‘мы заключаем в скобки’ прежде произведенные, что же касается дальнейших исследований, то мы не соучаствуем в подобных полаганиях; вместо того, чтобы жить в них, совершать их, мы совершаем направленные на них акты рефлексии».[36] Если отказаться от полагания этих актов, как же можно совершать над ними акты рефлексии? Та же двусмысленность проступает и в «Картезианских размышлениях»: «...я, философски размышляя, не придаю более значимости естественной уверенности в бытии мира, свойственной опыту, не осуществляю полагания этого бытия, между тем, как оно все еще присутствует среди прочего и схватывается внимательным взглядом».[37]

Думается, что предпочтение все же следует отдать рефлексии. Под запретом совершения Гуссерль, скорее, понимал запрет на наивное, латентное совершение этих актов, которое, действительно, характерно для естественной установки. Редукция не препятствует бытийному полаганию, она лишь делает его явным, признавая тезис о бытии мира только в качестве результата активности сознания, продуцирующего позиционные акты.

На лингвистическом уровне обсуждаемая методическая операция будет выглядеть как «заключение в скобки» суждения об истинности или ложности той мысли, которая выражена в предложении языка, т. е. как рефлексия, воплощенная в лингвистической фиксации акта, утверждающего логическую валентность пропозиции.

Анализ Фреге показал, что такая лингвистическая фиксация в естественном языке, который как раз и использует Гуссерль для экспликации своих исследований, невозможна. Осуществление суждения-утверждения, то есть признание истинности мысли, имеет в языке всецело латентный характер. Невозможно обнаружить специального знака, который характеризовал бы наличие такого суждения, это суждение-утверждение осуществляется самой формой утвердительного предложения: «Мне представляется, что до сих пор мысль и суждение отчетливо не различались. Возможно, язык сам потворствует этому. Действительно, в утвердительном предложении нет специального компонента, соответствующего утверждению».[38] Утвердительное предложение естественного языка выражает всегда одновременно и неразличенно саму мысль и экзистенциальное полагание мыслимого: «Признание истинности мысли мы выражаем в форме утвердительного предложения. При этом нам не требуется слово ‘истинный’. И даже если мы употребляем это слово, собственно утверждающая сила принадлежит не ему, а форме утвердительного предложения».[39]

Понятно, что Гуссерль не мог серьезно принимать в расчет подобные затруднения, ибо язык сам подлежал редукции, он не имел трансцендентальных полномочий. Если же языку, как мы условились в начале данного анализа, будет приписан первичный конститутивный статус, то данное открытие Фреге представляет собой серьезное препятствие на пути осуществления обсуждаемой методической процедуры. Гуссерль не заметил, что произвести рефлексию над актами бытийного полагания не позволяют выразительные возможности того языка, который он использовал в феноменологии. Произнося «На улице идет дождь», феноменолог оказывается неспособным четко различить и зафиксировать в рефлексии мысль, выражаемую этим предложением и суждение об истинности этой мысли. Это значит, что язык неминуемо затягивает трансцендентального философа в трясину естественной установки, не позволяя нащупать никакой надежной опоры, чтобы удержаться в сфере чистой мысли.

От неизбежной натурализации трансцендентально-индифферентной сферы сознания Гуссерля не спасает и косвенный контекст, предложенный Фреге в качестве выхода из обнаруженного затруднения. Если предложение «На улице идет дождь» поместить в качестве дополнения в более общее предложение с пропозициональной установкой, то, по мысли Фреге, в дополнении связь с референтом устраняется. «Я утверждаю, что на улице идет дождь» — на истинность этого предложения никак не повлияет логическая валентность дополнения «...на улице идет дождь». Дополнение в данном случае выражает нейтральный смысл и ничего более. Вместе с тем, пропозициональная установка «Я утверждаю, что...» как раз, казалось бы, и представляет в данном случае адекватную выразительную структуру языка, способную зафиксировать позиционный акт. Смыслом предложения, выражающего данную пропозициональную установку, становится само бытийное полагание, следовательно, оно не ускользает более от рефлексии, оно дано в своем осуществлении. Однако, данное предложение имеет и референт, а это значит, что мы вновь латентно ввели следующий позиционный акт. Здесь утверждается, что такое событие как позиционный акт, полагающий истинность пропозиции «На улице идет дождь», действительно существует. Нужно ли говорить, что это вновь противоречит последовательно проводимой редукции: ведь любой акт сам должен быть принят во внимание только как смысл, как феномен. Сознание неизбежно натурализируется, язык всегда опережает рефлексивный взор на один шаг, расставляя на его пути подобные «референциальные ловушки».

В довершении к описанным выше трудностям, существенным для структуры естественного языка, то есть того языка, на котором написана феноменологическая теория, обращает на себя внимание сама форма сугубо научного дискурса, выбранного Гуссерлем. Даже если бы язык и позволял избавиться от натурализма, то форма дискурса феноменологии как теории все равно бы загубила все дело. Ведь главный пафос любой научной теории и состоит в утверждении логической валентности, в поиске решения вопросов об истинности или ложности пропозиций. Гуссерль, декларативно заявляя о редукции подобных целей, сам полностью отдает себя в руки такого дискурса. Феноменология как теория тоже провозглашает истины, на сей раз истины о сознании. В этой теории все обстоит так, что будто бы существует сознание как регион абсолютного бытия. Но ведь это откровенная натурализация, с которой сама же феноменология и должна бороться. Гуссерлево « ego cogito cogitatum » противоречит себе. Оно призвано указать на интенционалистский дискурс, но, вместе с тем, имеет статус суждения с положительной логической валентностью. « Ego cogito cogitatum » — так обстоят дела на самом деле, говорит феноменология как научная теория. Феноменология не как теория, а как событие трансцендентальной редукции не имеет дело с вопросами об истине и лжи, такая феноменология «мнит» происходящее, имеет его ввиду лишь в качестве феномена, причем это касается и сферы сознания: само сознание есть феномен, иначе неизбежно падение в натурализм. В этом смысле референционалистский научный дискурс должен быть категорически противопоказан феноменологии.[40]

**5 Перспективы компаративных исследований: возможности феноменологии**

Теперь обратимся к тому, в чем можно было бы увидеть перспективу результатов феноменологических штудий для философа-аналитика. Последний, будучи чаще всего заинтересованным в предметном полюсе лингвистического опыта, т. е. в изучении смыслов языковых структур без внимания к субъективным процессам познания, получает благодаря феноменологии возможность обратить должное внимание на само осуществление опыта, на переживание смыслов в познающей субъективности. Фреге, например, который здесь представлен как основатель аналитической традиции, практически не уделил место в своих исследованиях изучению субъективного переживания смысла, ограничиваясь четко отличенной от субъективности идеально-объективной составляющей познания. Поэтому можно согласится с утверждением о том, что «замечательно сложная логическая теория, созданная Фреге, остается в резком противоречии с его наивной философией сознания».[41] Гуссерль, напротив, пошел по другому пути. Характеристика внесубъективности, которую он сначала с таким же рвением как и Фреге, в порыве борьбы с психологизмом, приписал смыслу, не переставала беспокоить его своей односторонностью. И поскольку дальнейший исследовательский интерес Гуссерля концентрировался на сознании, постольку тема дескрипции процесса конституирования смысла в субъективности стала центральной в феноменологии. Обращение Гуссерля к этой сфере познавательного процесса, конечно же, было необходимым. Пусть язык (слово, предложение) сколь угодно прочно «цементируют» границы данности смысла, обеспечивают его ясность и доступность, но без сознания, которое «осуществляет себя» в этом смысле, дескрипция опыта выглядит явно не полной. Поэтому Гуссерль переходит от слов языка не к смыслам, как это сделали аналитики, а именно к смыслополагающим, интенциональным актам, без которых язык мертв: «То, что включает в себя дескриптивное единство между физическим знаком-феноменом и значением-интенцией, которая дается в выражении, становится более ясным, когда мы обратим внимание на знак как таковой, т. е. на написанное слово как таковое. Если мы делаем это, то мы имеем внешнее восприятие (или внешнюю интуитивную идею) только похожее одно на другое, чей предмет теряет свой вербальный характер. Если этот предмет снова функционирует как слово, то его представление целиком меняет свой статус. Слово (внешний знак) остается интуитивно представленным, поддерживает свое появление, но мы больше не интендируем его, это больше не является предметом нашей 'ментальной активности'. Наш интерес, наша интенция, наша мысль — это просто синонимы, взятые в широком смысле — обращены исключительно на вещи, обозначенные в смыслодающем акте».[42] Тем не менее Гуссерль никогда не отказывался от своих антипсихологических тезисов, на которые его направил, как мы помним, Фреге, и не уставал утверждать внесубъективность смысла. Просто эта характеристика претерпела весьма существенное усложнение. Смысл, исходя из более поздних результатов феноменологии, представляет собой по-прежнему «объективное», самотождественное, неразложимое единство, но, вместе с тем, его присутствие всегда характеризуется погруженностью в поле субъективности.

Конечно, нельзя утверждать, что аналитическая философия полностью редуцировала эти темы. П. Грайс одним из первых в англоязычном мире заговорил о различии между « meaning » как стационарным лингвистическим значением и « meaning » как подразумеванием (значением для говорящего), вводя в аналитическую философию темы сознания и интенциональности.[43] Основываясь на этих взглядах и разрабатывая теории интенциональности и речевых актов, один из наиболее авторитетных в современной аналитической традиции философ – Д. Серль открыто утверждает позицию, в соответствии с которой философия языка представляет только внешний уровень более фундаментальной дисциплины — философии сознания.[44]

Именно по отношению к данному направлению аналитической традиции (а к теме интенциональности вплотную подходили также Г. Райл[45] , Г. Бергманн[46] Р. Чизом[47] , У. Селларс[48] , Д. Остин[49] ) вполне уместным представляется проведение параллелей с гуссерлевскими исследованиями. Бесспорно, что феноменология, выработав столь тщательный понятийный аппарат для дескрипции актов сознания может оказаться полезной и в аналитических штудиях. Компаративные работы в этом направлении уже имеют место.[50]

В качестве примера можно привести сравнительный анализ темы интенциональности у Д. Серля и Э. Гуссерля, проведенный современным канадским историком философии Д. Томпсоном. [51] Здесь утверждается, что Серль, как и Гуссерль, считает именно сознание и его структуры отправной точкой философствования. В обоих теориях центральной темой является интенциональность как определяющая характеристика сознания. Оба мыслителя настаивают на единственной абсолютной данности – это данность первичного интенционального содержания в субъективных переживаниях. И тем не менее Серлу, опять же как типичному представителю англоязычной философии, совершенно чужда «трансцендентальная мистерия Гуссерля» (фраза другого известного аналитика, под которой, как кажется, вполне мог бы подписаться и обсуждаемый сейчас американский философ [52]). Серль противостоит Гуссерлю активно, предпринимая попытки заделать ту «трансцендентальную брешь», которая, усилиями феноменологов, образовалась между Сознанием и Природой.

Прежде всего, Серль остается реалистом. Он ни на секунду не сомневается в том, что сознание представляет собой особую, сложно организованную взаимосвязь специфических природных элементов – и, конечно же, основанием для такого суждения выступают современные нейрофизиологические исследования. Но как быть с интенциональностью, которой сам американский философ приписал нередуцируемый субъективный статус? Серль выстраивает свой аргументацию на основании критики следующего пассажа Гуссерля: «Мы не имеем дело с внешним каузальным отношением, где следствие вполне вразумительно может быть тем, что оно само в себе есть без причины, или где причина порождает то, что могло бы существовать и независимо. Более пристальное рассмотрение показывает, что было бы в принципе абсурдным, здесь или в похожих случаях, принимать интенциональное как каузальное отношение, приписывать ему смысл эмпирического, субстанциально-каузального случая необходимой связи». [53] Трансцендентальная брешь возникает из-за принципиального разведения этих двух типов отношений: интенционального и каузального. В последнее, говорит Гуссерль, вступают вещи природного мира внешним по отношению друг к другу образом. Они вполне могут существовать и до и после данной каузальной связи. Иное дело интенциональность: здесь связь акта и объекта неразрывна.

Серль пытается показать, что каузальность, в противовес Гуссерлю, самым тесным образом переплетается с интенциональностью, даже входит в само интенциональное отношение в качестве его внутреннего элемента. Подтверждение этого тезиса американский философ находит в анализе акта восприятия.

Допустим я говорю: «Сегодня, когда я переходил улицу по дороге в университет, меня чуть не сбила машина». Если мне зададут уточняющий вопрос: «Ты уверен, чтозрительно воспринимал (действительно видел) автомобиль?», я отвечу: «Конечно, я воспринимал (действительно видел), как он надвигался на меня с достаточно большой скоростью». Если, используя язык, мы в самом деле различаем по значению два термина «фантазия» и «восприятие», то смысл последнего, кажется, должен быть таков: 1) передо мной находится объект; 2) этот объект существует независимо от меня самого; 3) этот объект является причиной возникновения моего акта внимания к нему. Таким образом Серль пытается показать, что каузальное отношение двух природных объектов (автомобиль и психофизическое состояние человека) само является внутренним интенциональным содержанием того акта, который интендирует значение термина «восприятие». Используя в языке слово «восприятие» мы сами, из своей субъективности, полагаем наличие независимого от нас природного мира и признаем его воздействие на наше тело.

Серль уверен, что такой анализ устраняет разрыв интенционального и каузального, Сознания и Природы. Кто с этим будет спорить? Комичность ситуации, как это становится понятным из анализа Д. Томпсона, заключается в том, что феноменолог, по отношению к которому Серль и пытался выстроить свою критику, с чистой совестью подпишется под результатами этого рассуждения.

Заметил ли американский аналитик, что примирение Сознания и Природы может проходить двумя взаимоисключающими путями? Он, конечно, хотел погрузить интенциональное в природную среду, но вышло как раз наоборот. Серлу удался самый что ни на есть феноменологический анализ восприятия, который показывает, как само представление о природном мире возникает в качестве смысловой данности сознания. Природа сама становится интенциональным содержанием субъективности – а это ведь и есть тезис феноменологии, в соответствии с которым любой объект является интенциональным. Натурализируемая интенциональность оборачивается, скорее, интенционализируемой натуральностью, и достаточно обоснованного преодоления столь раздражающего англо-американских философов трансцендентализма достичь снова не удается.

Однако в традиции аналитической философии имеются и такие разработки темы интенциональности, которые могут поспорить с Гуссерлем не в вопросе о трансцендентальном/каузальном статусе интенционального состояния, а в отношении обоснованности употребления концепта первичной интенциональности (соответствующего Гуссерлевой феноменологии) вообще. Наиболее репрезентативными здесь выглядят исследования английского философа-аналитика Д. Деннета [54], работающего в области философии сознания и искусственного интеллекта.

Деннет обсуждает понятия первичной ( original ) и производной ( derivative ) интенциональностей. Первое означает непосредственно данный в субъективности «внутренний» предмет в корреляции с самим актом познания, второе – «внешним образом» (т. е. за счет окружающей социальной среды) приписанный субъекту предмет познания.

С одной стороны, Деннет полностью соглашается с традиционной по отношению к данной проблеме позицией в том, что AI ( Artificial Intelligence – искусственный интеллект) не обладает первичной интенциональностью, а довольствуется лишь ее производными формами, навязанными ему из вне человеческим сообществом. Однако его точка зрения все же оказывается гораздо более оригинальной. Он утверждает следующее: не только AI , но и человек не обладает первичной интенциональностью. Миф о первичной интенциональности – один из самых глубоких предрассудков классической философской традиции Запада. AI оказывается действительно подобным человеческому сознанию, но не в том, что он как и человек обладает первичной интенциональностью, а, наоборот, в том, что человек, как и AI , ею не обладает. Не AI похож на человека, а человек на AI . Деннет пытается презентировать свою позицию с помощью конкретных примеров.

Некто Джонс, отправившись в космическое путешествие, прибывает на планету Земля-Двойник (ЗД). Все здесь оказывается Джонсу знакомо: люди, дома, деревья, небо – все как на Земле. Пообедав в ресторане, пообщавшись с местными жителями и неспешно прогуливаясь по городу Джонс наткнулся на рекламный проспект, сообщавший об очередном туре скачек на лошадях на местном ипподроме. Джонс был очень возбужден этим обстоятельством и немедленно отправился на ипподром. А возбуждение его было связано с тем, что на Земле он был предупрежден об одной странности фауны той планеты, на которую он улетал. ЗД есть точная копия Земли с одним исключением. Там, на скачках, кроме лошадей можно встретить особых животных – смошадей. Смошади ни по виду, ни по повадкам совершенно не отличаются от лошадей. И тем не менее, смошади не есть лошади.

Так как Джонс имел интерес к познанию и был склонен к самонаблюдению, то его очень волновал вопрос о том, что с ним будет происходить, когда он увидит на ипподроме животных, как он будет пытаться отличить лошадь от смошади. При этом он знал, что данная эпистемологическая ситуация радикализируется тем фактом, что местные жители на ЗД для именования и смошадей, и лошадей используют одно и то же слово – «лошадь», так что выяснить у них с помощью вопроса то, с чем он имеет дело в своем восприятии, не представляется возможным.

Так вот, попав на ипподром и тщательно сосредоточившись на своих внутренних состояниях, наш герой с очевидностью обнаружил, что не имеет в данный момент ничего, что можно было бы назвать первичным интенциональным содержанием. Глядя на проносившихся мимо него животных, он не знал как себя вести, о чем думать: о том, что он имеет действительное восприятие лошади; о том, что он имеет восприятие лошади, но ошибается, так как перед ним на самом деле смошадь; о том, что он имеет действительное восприятие смошади; или о том, что имеет восприятие смошади и ошибается, так как перед ним на самом деле лошадь?

Суть проблемы в том, что восприятие как определенное психическое переживание, действительно, имеет место также, как имеет место физическое состояние автомата Пепси-Колы в тот момент, когда в него опускают монету, но вот само интенциональное содержание в качестве смысловой интерпретации воспринимаемого объекта равным образом отсутствует в обоих случаях.

Как же тогда возникает определенная смысловая интерпретация? Она возникает из фона, окружения, из определенных, но, в конечном счете, произвольных правил приписывания интенциональных содержаний тем или иным состояниям. Если окружающие меня люди соглашаются признать в созерцаемых животных смошадей, то эти животные становятся смошадьми. Окружающие начинают и моему восприятию приписывать определенное интенциональное содержание и говорят: «Сейчас он видит смошадь». В конце концов, я совершаю самый изощренный психический пируэт. Я сам на свое полое переживание налагаю производное интенциональное содержание, принятое мной из сообщества, и убеждаю себя в том, что в самом деле, с очевидностью, вижу смошадь.

Нет сомнения, что сколь бы фантастическим ни выглядел пример Деннета, он, в качестве универсального эпистемологического аргумента, вполне может быть распространен на любое проявление познавательной активности субъекта, на все сферы опыта вообще. Чтобы увидеть здесь проблему, не нужно отправляться в далекое космическое путешествие – разве на Земле нет смошадей? Мы уверены в этом?

Если появление любого интенционального содержания в сознании человека зависит от согласованных правил операций с объектами (более строго – с символами объектов, хотя Деннет не заостряет внимание на лингвистической стороне вопроса), то AI думает и понимает ничуть не меньше человека, точнее, человек понимает ничуть не больше, чем AI . Система программ возможного AI может охватить собой весь мир так, что при взаимной согласованности правил обхождения с объектами своей деятельности каждый элемент AI будет демонстрировать понимание (в прямом и единственном смысле этого слова) происходящего, этот мир будет также полон смысла, как и человеческий мир.

Понятно, что такой взгляд на природу сознания будет противоречить результатам феноменологических исследований, как отрицающий «внутреннюю» очевидность ментальных феноменов. В такой ситуации логично предположить максимальную интригу и полемичность диалога деннетовской позиции и немецкой феноменологии. Вместе с тем, именно эта полемичность, как представляется, может создать предпосылки для предельного прояснения единой для обеих философских направлений темы – интенциональности, ибо в ней должны быть учтены все наиболее каверзные аргументы противоположных сторон.

Перспективу диалога с феноменологией можно обнаружить также и в тех исследованиях аналитической традиции, которые касаются темы интенциональности со стороны разработки формально-логического аппарата для описания контекстов веры и мнения. Здесь имеются в виду работы в области модальной и интенсиональной логики. Семантика возможных миров С. Крипке является тому хорошим примером.

И, наконец, феноменология, что является уже не прогнозом, а констатацией существующего положения дел, все больше и больше обращает на себя внимание со стороны когнитивной науки. Пожалуй, самая знаменитая проблема позитивно-научных исследований сознания – это проблема « mind - body » (сознание-тело). Материалистические теории сознания, которые составляют основную массу исследований в области когнитивной науки, прилагают усилия к тому, чтобы исключить субъективность сознания из общенаучной картины мира. Для этого нужно постулировать сведение ментальных переживаний к их нейрофизиологической основе и заявить о возможности объективного исследования этих структур. Однако данная проблема оказывается более сложной, чем могли предполагать убежденные материалисты. И в последнее время некоторые представители когнитивной науки открыто начали заявлять приоритет first - person position (позиция первого лица) в изучении ментальных явлений в противовес third - person position (позиция третьего лица) – ортодоксальной точки зрения когнитивных исследований. Именно поэтому здесь возник устойчивый интерес к методам феноменологии, которая оказалась самым мощным исследовательским проектом изучения сознания со стороны first - person position в ХХ веке.[55]

 [1] Рорти Р. Американская философия сегодня // Аналитическая философия (антология). М .: ДИК , 1998. с . 433 — 453.

[2] См . об этом : Tugendhat E. Description as the Method of Philosophy // Linguistic Analysis and Phenomenology. London and Basingstoke. The Macmillian press ltd, 1972. pp. 256 — 266.

[3] См .: Hems J. M. Husserl and/or Wittgenstein // Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague, 1976. pp. 56 — 84.

[4] См . об этом : Follesdal D. Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers // Contemporary Philosophy in Scandinavia. Baltimor and London: The Johns Hopkins press, 1972. pp. 417 — 429.

[5] См . об этом : Husserl E. Logische Untersuchungen. Max Niemeyer Verlag T u bingen, Bd. 2, Teil. 1, 1980. и Frege G. U ber Sinn und Bedeutung // Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik 100, 1892. S . 25 – 50.

[6] С м . об этом : Frege G. Review of Dr. E. Husserl’s “Philosophy of Arithmetic” // Mind, vol. LXXXI, № 323, 1972. pp. 321 – 337.

[7] Husserl E. Logische Untersuchungen. Max Niemeyer Verlag T u bingen, Bd. 2, Teil. 1, 1980. S . 161 .

[8] Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. М.: ДИК, 1997. с. 28.

[9] Dummett M. Frege. Philosophy of Language. Harper & Row Publishers. New York; Evanston, San Francisco, London, 1973. p. 179.

[10] Solomon R. Sense and Essence: Frege and Husserl // Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague, 1976. p. 47.

[11] Tragesser R. S. Husserl and realism in Logic and Mathematics. Cambridge University press, 1984. p. 12.

[12] Dummett M. Frege. Philosophy of Language. Harper & Row Publishers. New York ; Evanston , San Francisco , London , 1973. p . 683.

[13] Кюнг Г. Мир как ноэма и как референт // Аналитическая философия (антология). М.: ДИК, 1998. c . 302.

[14] Dummett M. Frege. Philosophy of Language. Harper & Row Publishers. New York; Evanston, San Francisco, London, 1973. p. 153.

[15] Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, Ювента, 1998. с. 84.

[16] Ricoeur P. Husserl and Wittgenstein on Language // Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague , 1976. p . 89.

[17] См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч 1. с. 6 – 12.

[18] См. по этому поводу: Суровцев В. Автономия логики: Источники, генезис и система раннего Витгенштейна. Томск, 2001.

[19] Ricoeur P. Husserl and Wittgenstein on Language // Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague, 1976. p. 90.

[20] Dummett M. The Logical Basis of Metaphisics. Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press, 1991. p. 1.

[21] См . по этому поводу : Church A. Introduction to Mathematical Logic, vol. 1, Princeton, 1956.

[22] Кюнг Г. Мир как ноэма и как референт // Аналитическая философия (антология). М.: ДИК, 1998. с. 307.

[23] Solomon R. Sense and Essence: Frege and Husserl // Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague, 1976. p. 50.

[24] См .: Apel K.-O. Linguistic Meaning and Intentionality: The Relationship of the a priori of Language and the a priori of Consciousness in Light of a Transcendental Semiotic or Linguistic Pragmatic // Phenomenology and beyond: The Self and its Language. Dordrecht, Boston, London; Kluwer academic publichers, 1989. pp. 102 –118; Указать русский перевод . Апель К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. М ., 2001. с . 103 – 170.

[25] См .: Ihde D. Some Paralleles between Analysis and Phenomenology // Analytic Philosophy and Phenomenology. The Hague, 1976. pp. 56 — 84.

[26] См .: Pettit P. On Phenomenology as a Methodology of Philosophy // Linguistic Analysis and Phenomenology. London and Basingstoke. The Mcmillian press ltd, 1972. pp. 241 — 255.

[27] Haaparanta L. Analysis as the method of Logical Discovery: Some Remarks on Frege and Husserl // Synthese by Kluwer Academic Publishes 77 (1988). pp. 73 — 97.

[28] Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Oxford, 1958. p. 18.

[29] Tugendhat E. Description as the Method of Philosophy // Linguistic Analysis and Phenomenology. London and Basingstoke. The Macmillian press ltd, 1972. p. 262.

[30] Ibid ., p . 284.

[31] Husserl E. Logische Untersuchungen. Max Niemeyer Verlag T u bingen, Bd. 2, Teil 2, 1980. S . 36-37.

[32] Wittgenstein L. Vermischte Bemerkungen. Frankfurt a. M.: Suhrhamp, 1977. S. 27.

[33] Husserl E. Logische Untersuchungen. Max Niemeyer Verlag T u bingen, Bd. 2, Teil 2, 1980. S . 465.

[34] Ibid., S . 580.

[35] Фреге Г. Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. c . 28.

[36] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: ДИК, 1999. c . 111.

[37] Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, Ювента, 1998. c . 346.

[38] Фреге Г. Логические исследования. Томск: Водолей, 1997. с. 28.

[39] Там же, с. 28.

[40] См. по этому поводу: Ладов В. А. Язык феноменологии // Актуальные проблемы социальных и гуманитарных наук. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. с. 40 — 47.

[41] Mohanty J. N. Husserl, Frege and the Overcoming of Psychologism // Philosophy and Science in Phenomenological Perspective. Dordrecht, 1984. p. 148.

[42] Husserl E. Logische Untersuchungen. Max Niemeyer Verlag T u bingen, Bd. 2, Teil. 1, 1980. S . 40.

[43] См .: Grice P. Studies in the Ways of World. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

[44] См .: Searle, J. R. Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge, 1969; Searle, J. R. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge , 1982; и др. работы. Указать работу «Что такое интенциональное состояние ?» на русском, а также работу «Открывая сознание заново».

[45] См.: Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.

[46] См .: Bergmann G. Intentionality // Intentionality, Mind and Language. Ed.: A. Marras. Urbana; University of Illionis press, 1972. pp. 287 – 320.

[47] См .: Chisholm R. M. Sentences about Believing // Intentionality, Mind and Language. Ed.: A. Marras. Urbana; University of Illionis press, 1972. pp. 31 – 51.

[48] См .: Sellars W. Notes on Intentionality // Intentionality, Mind and Language. Ed.: A. Marras. Urbana; University of Illinois press, 1972. pp. 321 — 334.

[49] См.: Остин Д. Избранное. М.: ДИК, 1999.

[50] См ., например : Smith B. Towards a History of Speech Act Theory // Speech Acts, Meanings and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle, Berlin/New York: de Gruyter (1990), 29-61; Thompson D. Intentionality and Causality in John Searle // Canadian Journal of Philosophy, 16 (1986). p. 83-97.

[51] См : David L. Thompson. On Naturalizing Intentionality // http://ucs.mun.ca/~davidt/index.html. (Текст доклада, прочитанного Д. Томпсоном на ежегодном заседании Канадской философской ассоциации в 1986).

[52] См .: Smith B. Logic and Formal Ontology // Husserl’s Phenomenology: A Textbook. Lanham: University Press of America, 1989. p. 29.

[53] Husserl E. Logical Investigations , 2 vols. New York: Humanities Press, 1970. pp. 571-572.

[54] D. Dennet (with J. Haugeland) Intentionality // The Oxford Companion to the Mind, in R. L. Gregory, ed., Oxford University Press 1987.

[55] См ., например : Gallagher S. Mutual Enlightment: Resent Phenomenology in Cognitive Science // Journal of Consciousness Studies 4, № 3, 1997. p. 195 — 214.

[56] Frege, G. Selected Writings. Trans. by M.Black and P.Geach. Ox., 1952.