

## **Аспекты аналитической и трансцендентальной феноменологий в контексте современной философии сознания\***

*Д.Э. Гаспарян*

*Национальный исследовательский университет*

*«Высшая школа экономики», Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-5-97-123

Оригинальная исследовательская статья

### **Аннотация**

Статья рассматривает особенности и специфические черты феноменологического подхода в рамках современной аналитической философии. Несмотря на значительный рост доверия к феноменологическим подходам и феноменологии в целом со стороны аналитической философии, необходимо учитывать наличие заметных разночтений между классической трансцендентальной феноменологией Э. Гуссерля и более современными версиями феноменологии, разработанными в рамках современной аналитической философии. Разбору и анализу наиболее значимых из этих разночтений и посвящена данная статья. В частности, отмечено, что в отличие от скепсиса трансцендентальной феноменологии в отношении естественнонаучной методологии при исследовании сознания, аналитическая традиция феноменологии настроена на конструктивный диалог и сотрудничество с наукой. Показано, что феноменология в аналитической философии возлагает большие надежды на возможность сделать сознание предметом совместной исследовательской работы нейроученых и феноменологов. В статье показано, что при реализации этой задачи, феноменология в аналитической традиции нередко начинает толковаться с реалистских и отчасти натуралистских позиций, что не вполне согласуется с проектом трансцендентальной феноменологии. В качестве иллюстрации данного положения рассматриваются определенные подходы аналитической феноменологии, в частности те, в которых феномены толкуются с позиции логико-лингвистического анализа, а интенциональность связывается с деятельностью мозга и размещается в природном мире. Таким образом, феноменальное сознание интерпретируется как осознание высокого порядка, а феномены предполагают градуаль-

---

\* В данной научной статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта по гранту РФФИ № 18-011-00124 «Особенности феноменологии (феноменологического подхода) в современной аналитической философии сознания» (2018–2020).

ную природу и нередко отождествляются только с чувственными переживаниями, предполагающими коррелятивное соответствие субстратных данных физиологии мозга. На базе данного материала, в статье рассматриваются основания для толкования некоторых феноменологические теории, фундированных аналитической традицией, как примеров своеобразной феноменологии внетрансценденталистского происхождения.

**Ключевые слова:** феноменология, феноменальное сознание, аналитическая философия сознания.

**Гаспарян Диана Эдиковна** – кандидат философских наук, Ph.D., старший научный сотрудник научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

anaid6@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5541-074X>

**Для цитирования:** Гаспарян Д.Э. (2019) Аспекты аналитической и трансцендентальной феноменологий в контексте современной философии сознания // Философские науки. 2019. Т. 62. № 5. С. 97–123. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-5-97-123

## Key Aspects of Analytical and Transcendental Phenomenology within the Framework of Modern Philosophy of Consciousness\*

*D.E. Gasparyan*

*National Research University Higher School of Economics,  
Moscow, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-5-97-123

Original research paper

### Abstract

The article discusses the peculiarities and specific features of phenomenological approach developed in contemporary analytical philosophy. Despite the fact that the trust in phenomenological approaches continue to

---

\* This article makes use of the results obtained during the project “The Features of Phenomenology (Phenomenological Approach) in Contemporary Analytical Philosophy of Mind” (2018–2020), funded by the grant no. 18-011-00124 from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR).

grow in analytical philosophy, it is necessary to recognize the presence of noticeable divergence between the classical transcendental phenomenology of E. Husserl and contemporary versions of phenomenology in analytical philosophy. The article examines some of these divergences. It is shown that, unlike the skepticism of transcendental phenomenology in relation to scientific methodology in the research of consciousness, the analytical tradition of phenomenology is oriented toward cooperative dialogue with science. Phenomenology in analytical philosophy places great hopes on the possibility of making consciousness a subject of joint research of neuroscientists and phenomenologists. The article claims that in the course of realization of this task, phenomenology in analytical tradition often starts to be interpreted from realistic and partly from naturalistic positions, and that does not meet the project of transcendental phenomenology. As an illustration of this idea, certain approaches of analytical phenomenology are considered, in particular: phenomena are interpreted from the point of view of logical and linguistic analysis, intentionality is connected with the activity of the brain and is located in the natural world, phenomenal consciousness is interpreted as the awareness of a high order, and the phenomena have a gradual nature and are often identified only with sensual experience, which implies a correlative correspondence of the substrate data of brain physiology. In that regard, there are reasons to interpret phenomenological theories that are funded by analytical tradition as an example of a specific phenomenology of non-transcendental origin.

**Keywords:** phenomenology, analytical phenomenology, transcendental phenomenology, phenomenal consciousness, analytical philosophy of mind.

**Diana E. Gasparyan** – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Laboratory of Transcendental Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

[anaid6@yandex.ru](mailto:anaid6@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-5541-074X>

**For citation:** Gasparyan D.E. (2019) Key Aspects of Analytical and Transcendental Phenomenology within the Framework of Modern Philosophy of Consciousness. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 5, pp. 97–123. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-5-97-123

## Введение

Обычно феноменологию обозначают как дисциплину, которая стремится зафиксировать переживание психических состояний с их внутренней стороны – так, как они даны своему обладателю. При этом сам обладатель понимается как тот, кто придает пережи-

ваниям реальность, и, в свою очередь, благодаря им, приобретает собственную фактичность. Таким образом, переживания субъекта (феномены) и субъект – взаимопределимы: без феноменов нет субъекта, но без субъекта нет феноменов.

Несмотря на то, что данные характеристики связываются по большей части с *традиционной или т.н. трансцендентальной феноменологией* Гуссерля, они также в значительной степени применимы к феноменологии внутри аналитической философии сознания [Sokolowski 2000]. Несмотря на бытующее мнение о выраженной противопоставленности этих двух направлений, в целом феноменологический подход к сознанию переплетается с современной аналитической философией сознания. Часто приходится слышать, что в то время как основные методы и концепции феноменологии противостоят эмпирическим и когнитивным наукам или конкурируют с ними, то аналитическая философия сознания, напротив, всячески настроена на конструктивный диалог с наукой. Отчасти это действительно так, однако с некоторых пор аналитическая традиция ищет методы примирения и диалога между всеми тремя ветвями – наукой, феноменологией и аналитической философией сознания. В частности, в аналитической традиции можно встретиться с интерпретацией ранней феноменологии Brentano, как попыткой дополнения, а не конкуренции с разделами эмпирической науки – нейрофизиологии, экспериментальной психологии, эволюционной биологии и т.д. [Bickle, Ellis 2005].

Это приводит к появлению особого раздела *аналитической феноменологии*, который несмотря на свое вырастание из традиционной трансцендентальной феноменологии, имеет, между тем, ряд специфических черт и особенностей. В настоящей статье мы попробуем вкратце охарактеризовать и рубрицировать некоторые из них.

Попутно мы рассмотрим то, как подход аналитической феноменологии стремится преодолеть некоторые ограничения современной философии сознания. Феноменологический подход в аналитической философии сознания привел к определенному разнообразию средств анализа сознания. До определенной степени, эти изменения приводят к освобождению аналитической традиции от методологических обременений, вытекающих из ее ориентации на естественно-научные подходы к сознанию. Но мы также покажем, в какой степени феноменологии в рамках аналитической традиции не удается преодолеть ограничений

натуралистической парадигмы и в какой степени она уклоняется от требований денатурализации сознания.

Таким образом, ниже мы попытаемся обнаружить определенные различия в аналитической традиции истолкования феноменологического подхода в сопоставлении с классической (восходящей к Гуссерлю) трансцендентальной традицией.

### **Особенности феноменологического подхода в аналитической философии сознания**

Прежде чем перейти к отличительным особенностям феноменологии в аналитической философии сознания, вначале зафиксируем некоторые инварианты феноменологического подхода.

Первым инвариантом будет качественная трактовка феномена. Переживательная, т.е. собственно феноменальная, природа состояний сознания существенна как для традиционной феноменологии Гуссерля, так и для современной аналитической феноменологии. В аналитической феноменологии переживания зачастую трактуются как квалиа, которые в свою очередь обозначают чувственные данные: ощущения цвета, вкуса, боли и т.д. Это, как правило, простые «феномены», имеющие ближайший коррелят в форме ощущений, которые можно описать как совокупность физиологических реакций в теле. Например, феномен красного цвета, это качественное переживание, которому можно поставить в соответствие нейронные состояния в мозге. Более сложные трактовки феноменов, такие, которые трудно разложить на простые односоставные чувственные ощущения, в аналитической традиции рассматриваются реже. Например, скорее мы встретимся с такими примерами феноменов как «боль» или «запах», чем с примерами «тревоги», «заботы» или «ужаса». Отсюда можно сделать некоторый промежуточный вывод о том, что в качестве феноменов в аналитической традиции рассматривается то, что можно более понятным способом связать с неким наблюдаемым извне физиологическим состоянием с легко обнаруживаемой субстратной коррелятивностью.

Вторым инвариантом будет субъективность или точка зрения, которые существенны для определмости значения того или иного феномена. С этим согласна как феноменология Гуссерля, так и современные аналитические подходы в феноменологии [Petitot et al. (Eds.) 1999]. Феномен – это то, что реально для конкретного переживающего. Ключевое свойство феноменальных

состояний заключается в существенности их принадлежности кому-то. Эта субъективная характеристика переживаний есть неотъемлемая часть структуры сознательного опыта и она выступает равно феноменологической и онтологической границей всякого переживания.

Еще одно совпадение – нефизическая трактовка феномена. В аналитической философии сознания феноменам (синонимичным квалиа или ментальным фактам) также придается нефизическая трактовка. Феномены не обладают протяженностью, количественной измеримостью и не подлежат наблюдению в режиме перспективы от третьего лица. Их нельзя трактовать как вещи или явления объективного происхождения. Однако, в традиционной феноменологии описание феномена не ограничивается одной лишь этой констатацией. Речь идет также о преодолении любых дуалистических разделений на физическое и не-физическое. Феномен обесмысливает подобные разделения, поскольку ничто физическое никогда не является непосредственным опытом нашего сознания. Между тем, в аналитической традиции мы не всегда встречаемся с подобными дополнениями к тезису о нефизичности феноменов.

Данные совпадения исчерпывают набор однозначных сходств, и последующий анализ особенностей трансцендентальной и аналитической феноменологий скорее указывает на определенные различия.

Так если традиционная феноменология Гуссерля ориентировалась на внутреннее измерение опыта сознания или, иными словами, на то, как сознание дано самому себе в актах порождения смыслов, то феноменология в современной аналитической философии сознания, так или иначе, намерена не терять из виду субстратную основу данного опыта. Феноменология изучает структуру различных форм опыта, общей для которых является их интенциональная организация. Однако феноменология в аналитической философии сознания под феноменами или переживаниями часто понимает что-то, чему сопутствуют физические (в частности, нейронные) процессы, которые могут регистрироваться внешними процедурами наблюдения. В этом смысле в аналитической феноменологии зачастую остается непроясненным или не вполне последовательно установленным модус описания состояний сознания. Не всегда ясно с какой позиции высказывается «феноменолог». Если он подчеркивает сопутствующий

характер феноменального для физического или физического для феноменального, то это указывает на некоторую третью позицию, из которой могут формулироваться подобные положения. Традиционный феноменолог, как правило, ничего не может сказать о природе сопутствующих сознанию физических состояний, т.к. он ничего не знает о физиологических коррелятах с точки зрения самих этих коррелятов. Он может знать о них лишь как феноменолог, т.е. как о данностях сознанию, но не может ничего сказать как ученый – исследователь, который отвлекается от первичности опыта и заключает сознание в кавычки. Так, трансцендентальная феноменология Гуссерля заключает в скобки физический мир.

Трансцендентальная феноменология опиралась на несколько ключевых стратегий. Во-первых, это чисто дескриптивный метод, который призван не замещать описание феноменов их объяснением. Феномен нельзя объяснить, но лишь описать. Под этим правилом понимается невозможность перехода на метауровень по отношению к феноменальной жизни сознания. Отношение к тому или иному состоянию сознания есть лишь другое состояние сознания в пределах одного сознания. Сознание, составляющее горизонт продвижений мыслительного опыта, никогда не выводит нас за пределы самого себя. Во-вторых, в отношении сознания и внутри сознания не может быть использована каузальная модель, предпосылаемая объяснительным моделям. В силу этого обстоятельства феноменология не использует понятие каузальности, заменяя его на принцип коррелятивности. В-третьих, это метод бесконечной интерпретации. Сознание имеет дело со смыслами, но пояснение смыслов не предполагает жесткой фиксации с референтными объектами, сигнализирующими о завершении процедуры означения. В феноменологической перспективе одни смыслы поясняют другие и данное движение ограничено внутренними рамками смыслопорождения, хотя и не ограничено в своих реконфигурациях и уточнениях [Gasparyan 2012].

Феноменология в аналитической философии не вполне ориентирована на перечисленные подходы, но, напротив, стремится привнести свои собственные. В частности, она применяет метод анализа языка при работе с феноменами. Описать феномен – значит локализовать его смысл средствами языка и, если угодно, логическими средствами языка. Зачастую лингвистическая логика или «лингвистические инстинкты» анализируются с точки зрения феноменальных аспектов сознания. Подробный анализ того, как



мы говорим, по сути, представляет собой попытку феноменологического анализа лингвистических структур сознания. В аналитической традиции можно также встретить лингвистическую интерпретацию ключевых феноменологических операций. В частности, можно встретить подходы, в которых метод заключения в скобки поясняется по аналогии с некоторыми методами логического или лингвистического анализа. Фундаментальная идея феноменологической редукции предполагает заключение в скобки (в аналитической традиции – bracketing), которое позволяет перейти от обыденной «наивной» установки, полагающей мир и его вещи существующими в том виде, в котором они предстают нашему восприятию, к собственно самому восприятию [Гуссерль 2009]. Условие возможности этой наивной установки в том, чтобы «не замечать» самого наблюдателя или наблюдения, поступая с ними как с прозрачной средой, не объективируя которую мы сразу переходим к вещам и миру. На этапе феноменологической редукции совершается методологическое переключение фокуса, исключаящее из рассмотрения эмпирические составляющие опыта, такие как предположительное отражение в феноменах сознания реального физического мира. Здесь заключается в скобки сама естественная установка, а именно вера в то, что окружающий нас мир существует, равно как мир фактов и природных объектов. Приняв этот тезис, мы можем рассматривать наш опыт как нечто самодостаточное независимо от того, был ли этот опыт чем-то образован. В любом случае, все, что у нас есть, это наш опыт, который в момент заключения в скобки мира по ту сторону сознания перестает быть прозрачной средой, но обретает реальность самого мира. Феноменологическая редукция предполагает перенос внимания и «взгляд» на собственный опыт. Если в трансцендентальной феноменологии редукция понимается описанным способом, то в аналитической традиции она иногда уподобляется логическим операциям с языком [Smith, McIntyre 1982]. Так редукция может рассматриваться как процедура референции без привязки к условиям верификации содержания референции. Этот принцип может поясняться при помощи механизма построения цитаты. Фрагмент языка помещается в кавычки тогда, когда мы не собираемся использовать эти слова для собственного утверждения; это позволяет рассматривать значимое содержание фрагмента языка без привязки к его истине. Таким образом, феноменологическая редукция в семантической интерпретации



аналитической традиции иногда трактуется как лингвистический опыт переключения языковых конструкторов, в частности переключения внимания с репрезентативного содержания высказывания на само высказывание.

Наряду с лингвистическими подходами в современной аналитической философии применяется характерная для многих ультрасовременных разделов философии сознания интегративная модель, которая намерена соединить достижения нейронаук и когнитивных дисциплин с феноменологией сознания [Gallagher, Zahavi 2007]. Данная тенденция вдохновляется целями взаимного обогащения и расширения нейронаук и феноменологии. Центральная идея этих подходов в том, что методологически разделить области, занимающиеся только сознанием (например, философская феноменология) или деятельностью мозга (нейронауки), не представляется возможным. Когда нейронауки или когнитивные дисциплины изучают работу мозга или мышления, они неизбежно сталкиваются с сознанием, т.е. в каком-то смысле сталкиваются с феноменологической стороной дела. Апологеты данной программы резонно указывают на общий тезис, разделяемый большинством критиков редукционистских подходов в аналитической философии сознания, а именно тезис о невозможности полностью исключить субъекта (перспективу от первого лица) из исследований деятельности мозга [Metzinger 2003; Baker 1998]. Однако, вопреки сугубо философской постановке вопроса о редуцируемости или нередуцируемости сознания, сторонники данной программы указывают на вполне конкретные способы работы, которые могут иметь научно релевантное значение. Мы знаем так много о законах мышления, психологических закономерностях поведения индивидов, а знание о нейрозаконмерностях нашей психики столько обширно, что, возможно, феноменологии с этим знанием приходится как-то считаться. Под взаимным обогащением подразумевается процесс установления взаимного соответствия между феноменальными состояниями, когнитивными законами и нейронными процессами. Идеалом интегративных программ является установление некоего сложного трехстороннего единства различных проявлений сознания, психики и мозга. На практическом уровне реализации этих программ речь идет о верификации феноменологических состояний с помощью измерительных процедур, направленных на нейронную активность мозга. В частности, эти цели ставит перед собой нейрофеноме-

нология и различные разделы энактивистских теорий сознания [Varela et al. 2001; Varela 1996]. Так в нейрофеноменологии нейронные состояния сверяются с данными феноменологических отчетов самих испытуемых. Не только феноменология может иметь дело с «самим сознанием», равно как не только наука может претендовать на верифицируемое знание. Феноменология сможет производить экспериментально релевантные наблюдения, если только согласится учитывать нейронные корреляты в качестве сопутствующей сознанию реальности. В этом случае внутренне имманентную сознанию описательность можно будет поставить в соответствие с эксплицитными и количественно измеряемыми параметрами. Напротив, данные о физических процессах в мозге можно соотносить не только с другими физическими процессами, но, собственно, с самим сознанием, если принять во внимание феноменальную отчетность, сообщаемую самим субъектом.

Поговорим теперь о намеченных отличиях чуть подробнее.

### **Реализм и трансцендентализм в феноменологии**

Разрабатываемый Гуссерлем тип феноменологии принято называть трансцендентальным. Данный термин подразумевает поиск общих инвариантных условий возможности различных опытов сознания [Гуссерль 1994]. Кроме того, трансцендентальный аспект феноменологии Гуссерля строится на важнейшем принципе воздержания от суждения в отношении того, что не может верифицироваться изнутри самого переживания. Мы выносим за скобки вопрос о существовании внешнего мира и фокусируемся на самом опыте сознания, который дан фактически как ничем не ограниченный. Если я имею опыт созерцания дома, то вопрос о его реальном существовании не подразумевает ответа на основе чистого созерцания. И поскольку кроме опыта созерцания у нас ничего нет, то вопросы подобного рода выносятся за пределы феноменологического исследования. В рамках сознания осмысленными окажутся другие вопросы – к примеру, как воспринимается этот дом: из какого настроения или рамочного культурного или языкового опыта мы судим об этом доме. Уместным будет вопрос о том, изнутри каких ценностных и смысловых ожиданий и установок, мы можем продвигаться в своем понимании этого дома. Вынося за скобки дом как объект внешнего мира, мы обращаем внимание на переживание дома, на его смысл. Феномен дома как пережи-

вания, Гуссерль называет ноэмой или ноэматическим смыслом опыта.

Соответственно, трансцендентальный извод феноменологии понимается как теория конституирования феноменов в качестве смыслов: только через переживания образуются значения, замечающие объекты. Другими словами, мы воспринимаем объект только «как таковой», и этот способ представления составляет содержание феномена. Гуссерль вводил термин «ноэма» для подобных значений, характеризуя ноэматическое значение опыта как «интендированный объект». Постановка вопроса о соответствии данных сознания внеположенным сознанию вещам в реальном мире характерна для естественной (натуралистической) установки, которая кардинально отличается от трансцендентальной, поскольку всегда направлена на вещи «в обход» самих условий. Если мы «отключаем» эту установку, то вопрос о соответствии феноменов вещам не встает. Отключение естественной установки означает автоматическое включение трансцендентальной установки. Понятие «трансцендентального» у Гуссерля сохраняет значение кантовской философии, но добавляет собственные нюансы. У Канта под трансцендентальным аспектом понимаются условия возможности эмпирического (опыта). Мысля трансцендентально, мы переносим внимание с опыта на то, что опыту вероятно предшествует, а именно логику формирования этого опыта (саму в опыт не попадающую). Для феноменологии Гуссерля подобное понимание трансцендентального сохраняет свою актуальность, однако этого ему недостаточно. Один лишь перенос внимания на условия опыта означал бы отнесение феноменологии к сугубо кантовской традиции, что неверно в силу известной критичности проекта феноменологии по отношению к трансцендентальному идеализму Канта. Ограничение понятия трансцендентального кантовской редакцией ведет к признанию трансцендентного мира, что феноменология не приемлет. Поэтому Гуссерлю важно подчеркнуть перенос внимания на сами феномены как данные сознания, а именно на тот факт, что мы всегда имеем дело только с собственными переживаниями. Согласно классической гуссерлианской феноменологии, наше сознание интендирует (представляет) вещи исключительно *через* конкретные смыслы (понятия, комплексы идей, образы). Они образуют содержание конкретного переживания, а их предположительная связь от вещей, репрезентируемых ими или интендируемых, остается за скобками.

Для феноменологических подходов в аналитической традиции именно этот подход представляется не вполне рабочей. Часто можно встретить мнение, согласно которому Гуссерля следует считать «реалистом, а не идеалистом», поскольку «объекты феноменологического опыта – это что-то в мире, а не в голове» [Smith, Thomasson (Eds.) 2005, 20]. Для аналитической традиции, в свою очередь, крайне нежелателен переход из натуралистической установки в трансцендентальную. По сути, оба значения трансцендентальности, как классическое кантовское, так и феноменологическое в духе Гуссерля, оказываются в аналитической философии незадействованными. Поскольку не всегда понятно, как работать с трансцендентальными категориями и какой могла бы быть философия, пытающаяся вписать эти категории в научное поле, например, когнитивных наук или нейронаук о сознании, постольку часто можно встретиться с такими интерпретациями, в которых принцип брекетинга трактуется как условный, а связь переживаний с вещами внешнего мира сохраняется как требование здравого смысла. Это позволяет говорить о реалистической направленности в интерпретациях гуссерлевской феноменологии в аналитической традиции.

Конкретно это проявляется в том, что ряд аналитических философов, которые готовы сохранить феноменальное сознание как особую сущность, делают это с оглядкой на науку и естествознание в частности, полагая сознание частью природы [Baker 1998; Baker 2000; Chalmers 1996; Searle, Willis 1983; Чалмерс 2015]. В феноменологии же Гуссерля подобное допущение не рассматривается, поскольку считается, что оно нарушает субординацию установок.

В аналитической философии сознания, как правило, принято считать, что к сознанию можно подходить с помощью трех различных, но вполне паритетных, методов. В первом, собственно феноменологическом подходе, сознание изучается с его феноменальной, т.е. качественной стороны. Этот подход рассматривает сознательные переживания с точки зрения их существенно приватной природы, того, «как» они даются тому, кто ими владеет. Второй, когнитивный, подход рассматривает механизмы и принципы сознания (скорее, мышления) с точки зрения определенных законов его работы. К этому же, когнитивному, подходу примыкает третий, нейронаучный, подход, изучающий нейронную деятельность в качестве коррелятов феноменального сознания.

Роль всех трех подходов признается важной и существенной для изучения сознания. Так когнитивное знание хоть и абстрагируется от феноменальной стороны ментальных актов, но зато изучает важные закономерности того, как функционирует наше мышление. Например, с когнитивной точки зрения нас не интересует, *как* проживается сознанием опыт прошлого, но мы знаем, что эффекты памяти имеют определенные характеристики. Для аналитической феноменологии, учитывающей данные когнитивных наук, будет характерным считать, что если даже корреляты – это не само сознание, но то, что сопутствует сознанию, то их действие может пролить свет на формирование сознательного опыта. К примеру, визуализации образов сопутствует определенный тип нейронной активности, или притом что эта активность хоть и не тождественна самому переживанию образа, но позволяет косвенно судить о нем – устанавливать само наличие и следить за физической стороной протекания.

Подобное положение языков описания нередко трактуют в аналитической философии сознания как, своего рода, разделение труда [Smith 2004]. В этом случае говорят о взаимодополнительности применения двух установок – феноменологической и натуралистической. Натуралистической установке соответствует нейронаучный подход и когнитивные науки, а феноменологической – описание феноменального сознания с точки зрения его качественности. Согласно аналитической позиции два этих подхода описывают сознание с разных ракурсов: в начале как феноменальный опыт, а потом как физиологический процесс. Но с точки зрения трансцендентальной феноменологии, описание нейронных процессов не будет описанием сознания вообще. Натуралистическая установка не будет описанием сознания, но будет описанием мозга. С точки зрения феноменологии, натурализм не просто недостаточен, а скорее ошибочен, поскольку в той версии, которая стала мишенью критики Гуссерля, он производил редукцию сознания как автономного онтологического региона к региону материальной природы. С натуралистической точки зрения сознание – это объект, предмет естественнонаучного объяснения. Феноменология же не удовлетворяется идеей дополнителности натурализма, но скорее противопоставляет себя ему [Гуссерль 2004].

Феноменология, как мы писали выше, ориентирована на дескриптивный подход к феноменам, в то время как объяснительный

подход к сознанию не будет подходом к сознанию в принципе. Феномены нельзя объяснять, поскольку объяснение в данном случае будет новым феноменальным опытом. Метод объяснения предполагает мета-позицию по отношению к своему объекту, но сознательные акты невозможно выстроить в субъект-объектной вертикали. Кроме того, метод объяснения предполагает обнаружение каузальных отношений, например, поиски ответа на вопрос, что является причиной определенных феноменальных состояний. Однако, применение объяснительного языка к сознанию, с точки зрения установления каузальности, также не представляется вполне релевантным шагом. Причиной феноменального состояния вновь будет лишь иное феноменальное состояние, поскольку феноменальность протекает в поле смыслов – «причиной» одного смысла будет другой, но рядоположенность смыслов скорее укладывается в стратегию описания. Если я слышу обидные слова и расстраиваюсь, то обидная речь не является причиной моего расстройства в значении субстанциальной автономии. Следует вначале придать обидный смысл услышанным словам, чтобы потом расстроиться, но, несмотря на последовательность состояний, они являются частями одного процесса интерпретации и интенционально коррелятивны. В смысловом плане они не предшествуют друг другу, поскольку интерпретировать слова как «обидные» и значит «обидеться». Однако в некоторых трактовках можно увидеть, что речь идет об эквивалентизации двух стратегий – объяснительной и описательной при условии того, что они по-разному относятся к одной и той же реальности [Mohanty 1989]. Такая трактовка часто приводит к тому, что вещи и сознания размещаются в единой реальности. В частности, у Бейкер или у Чалмерса мы встречаемся с идеями, толкующими ментальные состояния как факты природного мира [Чалмерс 2015; Baker 1998]. В ряде подходов не выполняется даже эквивалентизация, но скорее речь идет о том, что если в дополнение к натуралистической установке, мы подключим трансцендентальную, то сможем обнаружить в мире (природы) не только вещи, но и сознания.

Примером такой методологии можно считать определенное своеобразие истолкования понятия интенциональности. Некоторые авторы определяют интенциональность как существенную характеристику сознания [Kim 1998; Searle, Willis 1983], однако добавляют к этому ее биологическую интерпретацию. В частности, согласно Серлу, ментальные состояния отличаются особым

свойством интенциональности, но сами эти состояния порождаются мозгом. Интенциональность есть необходимое свойство сознания, которое отличает ментальные факты от физических. Эта трактовка имеет много сходного с положениями Brentano, призванными найти критерий отличия физических фактов от ментальных [Brentano 1995]. Однако у некоторых аналитических философов есть важное уточнение – у них сознание обладает этим свойством как неким качеством [Dreyfus, Hull 1982]. Нередко сущностью, обладающей этим качеством, объявляется сам мозг [Searle, Willis 1983], т.е. интенциональность становится частью природного мира, что вновь указывает на нетрадиционное истолкование естественной и феноменологической установок [Horgan, Tienson 2002].

### **Значение и смысл**

Аналитическая философия в толковании природы смысла отсылает к традиции взаимоотношений между логической семантикой и феноменологией [Ладов 2001]. По большей части речь идет о традиции, восходящей к Фреге, а именно к его знаменитому разделению на смысл и значение (нем. Sinn и Bedeutung) [Фреге 2008]. Гуссерль также ставил вопросы, связанные с логикой, в ракурсе того, как возможно аподиктическое знание, каковы его природа и способ обоснования [Гуссерль 2009]. Определенный корпус исследований в аналитической феноменологии посвящен линии исследования, в которой прокладываются исторические и концептуальные отношения между феноменологией Гуссерля и логической семантикой Фреге [Seebohm et al. (Eds.) 2012]. Речь идет о сопоставлении тройственного отношения между объектом, смыслом и значением у Фреге и сходным мотивом у Гуссерля, где переживание интендирует объект посредством нозмы. У Фреге такие выражения как «полководец, одержавший победу при Аустерлице», и «полководец, потерпевший поражение при Ватерлоо», выражают разный смысл, но имеют одинаковое значение (Бонапарта Наполеона), поскольку указывают на один и тот же объект. Суть этого наблюдения в том, что разные по смыслу выражения могут соотноситься с одним и тем же объектом. Надо сказать, что сходство подходов у Гуссерля и Фреге не будет прослеживаться с абсолютной точностью. Известно, что во втором томе «Логических исследований» Гуссерль, действительно, учел результаты их совместной с Фреге переписки. В своей концепции «наполне-



ния значения» он учитывает уточненную четырехчленную схему соотношения смысла и значения: *имя понятия – смысл имени понятия – значение имени понятия – предмет, который подпадает под значение* [Серкова 2015]. Акты сознания соотносятся с объектами посредством нозмы (смысла) так, что самые различные акты, реализуя различные способы презентации объекта в сознании, могут соотноситься с одним и тем же объектом (к примеру, одного и того же человека мы идентифицируем в визуальном восприятии как одного и того же человека, хотя однажды можем наблюдать его в шляпе, в другой раз – в надвинутом капюшоне, а в третий раз – с непокрытой головой).

Между тем, несмотря на перекличку тем, ключевыми различиями в подходах Фреге и Гуссерля станут следующие аспекты. Во-первых, Гуссерль воздерживается от избыточной логико-семантической формализации своих идей, по большей части используя собственно феноменологические примеры, а именно психические состояния и ментальные образы сознания, что в свою очередь нетипично для Фреге и школы логико-семантического анализа языка. Во-вторых, Гуссерль довольно быстро отходит от языковых тем, в частности темы «наполнения значения», и переключается на имплицитную проблематику сознания, в частности природу интенциональности и аспекты внутренней жизни сознания. Наконец, Гуссерль не перестает подчеркивать дескриптивный и «горизонтальный» характер исследований феноменов, в том числе способности оперировать смыслами. Поскольку ему совершенно неважно, существует ли объект (референт), который можно описывать с помощью различных смыслов (коннотаций) сам по себе, более того, сама подобная постановка вопроса является некорректной, то в отличие от возможной трактовки позиции Фреге, как фиксирующей «объекты», к которому отсылают различные способы данности, для Гуссерля ни о какой фиксации объекта говорить нельзя. Каждый «объект» может в любой момент превратиться в нозматический смысл, равно как любой нозматический смысл может временно побыть объектом. Одно трансформируется в другое именно потому, что Гуссерль воздерживается от различения предметов в реальности и их содержаний в познании. Более того, решить одну из традиционных философских проблем о соответствии идей вещам можно только в том случае, если отказаться от доктрины двух миров, где в одном мире вещи существуют, а в другом – отображаются. Очень

близко к этому заключению находится и сам Фреге, который пишет: «совместить представление о вещи с самой вещью было бы возможно, если бы сама вещь также была бы представлением» [Фреге 2008, 24]. Однако, именно в силу того, что Фреге не работает с сознанием, он не решается на утверждение о первичном характере интенционального акта, конституирующего равно и объект, и его переживание.

Между тем, в аналитической феноменологии разделение на смысл и значение скорее толкуется как психический способ данности реального объекта. Иными словами, феноменологический акт скорее интерпретируется как психическая репрезентация референта, который может разнообразно отражаться в сознании. Сознание формирует образ, но делает это в связи с неким реальным предметом. Содержание акта сознания является смыслом, а значения представляют собой объекты, находящиеся в мире. Однако при толковании того, как понимать мир, в ряде контекстов зачастую включается «естественная установка» [Менш 2010].

Кроме того, в традиционной феноменологии содержание актов сознания имеет горизонт фонового смысла, т.е. смысла, который присутствует в опыте имплицитно, а не в качестве локализованного значения. Если же интерпретировать весь массив смыслов как совокупность значений, то мы можем получить области «бессмысленного», т.е. не имеющего значений. Речь идет о «значениях», которым не может быть поставлено что-либо в соответствие, удостоверено в фактическом опыте с помощью «протокольных высказываний». Однако, для традиционной феноменологии сознание всегда имеет дело со смыслами. Смысл «бессмысленного» будет в том, чтобы выражать «бессмысленное».

### **Градуальный характер феноменальности.**

#### **Что включать в феномены?**

В аналитической философии сознания часто можно встретиться с дискуссией о статусе ментального. Как отличить ментальное от нементального, какие критерии для этого стоит использовать? Как правило, указывается на три возможных претендента – рефлексия, приватность и интенциональность. Рефлексию можно считать классической характеристикой сознания. В классической философской эпистемологии считалось, что только сознание обладает свойством прозрачности для самого себя – оно не только переживает, но и присваивает переживания. Собственно, фено-

менология Гуссерля была одной из первых, которая предложила важное уточнение в отношении природы рефлексии. Рефлексия не устроена по принципу картезианской модели – в качестве иерархической структуры, выстраивающей знание о знании. По Гуссерлю сознание лишено внутренней иерархии, но есть имманентное состояние «себя к себе». Напротив, часто в аналитической традиции можно встретиться с трактовками, согласно которым сознание есть надстраиваемая структура – «осознание» ощущений или первичных перцепций. Речь идет о теориях сознания высшего порядка (*higher-order theories of consciousness*), стремящихся объяснить отличительные качества сознания в терминах некоторого отношения между сознательным состоянием низшего уровня и представлением об этом состоянии высшего порядка [Rosenthal 1986]. Состояния низшего порядка сродни ощущениям качественности характера, это некие переживания на уровне чистой чувственности. Такими переживаниями могут быть чувства холода или жара, вкуса сладкого, кислого, чувство засыпания или пробуждения. Чем более высокоуровневым является то или иное состояние, тем ближе оно к феноменальному. Как правило, это состояния некоего присвоения чувства или осведомленности о том, что это чувство переживается неким сознанием. Именно самый высокий порядок сознания, собственно, осознание или осведомленность, трактуется как феноменальное сознание.

В аналитической философии можно встретить различные модели, трактующие аспект осведомленности как сознательное свойство более высокого уровня. Вместо классического понятия рефлексии чаще используется термин «(само)мониторинг», призванный указать не только на отражательные, но и контролирующие функции сознания [Kriegel, Williford 2006]. По сути, в подобные трактовки вписывается известный феноменологический вопрос о наличии дорефлексивного или допредикативного слоя сознания. На языке аналитической феноменологии это означает, что дорефлексивным является самомониторинг. Данный тип осведомленности не является частью высокоуровневого мониторинга, хоть и встроен в само сознание. Блок вопросов о степени рефлексивности мониторинговых аспектов сознания направлен на прояснение процессуальной работы осознания вообще и мышления в частности. Всегда ли сознание прозрачно для себя? Иными словами, всегда ли акты сознания структурированы внутри рефлексии или есть такие акты, которые проходят до и помимо рефлексивного

схватывания? Если рефлексия или самомониторинг относятся к более высокому уровню, то выстраивается ли в отношении каждого ментального акта дополнительный надстраивающийся ментальный уровень, мониторящий первичный акт? В качестве альтернативы мониторинговые акты могут принадлежать тому же уровню, что и первичные акты. В этом случае они попросту имманентны первичным актам. По сути, данная имманентность необходима, чтобы любой акт мог быть осознан.

Надо отметить, что, с точки зрения феноменологии Гуссерля, подобная группа вопросов является не вполне аутентичной феноменологическому подходу к сознанию. Сама идея градуации феноменов внутри сознания будет не совсем релевантной для феноменологии Гуссерля в силу принципа рядоположенности феноменов, о котором мы уже писали. Сама иерархия уровней более высокого или более подчиненного порядков не вполне созвучна его феноменологии, т.к. в ней все состояния сознания суть феноменальные акты. Кроме того, в силу дескриптивного характера фиксации феноменов, их диспозиция не может описываться в терминах иерархической лестницы, характерной для объяснительных или каузальных стратегий. Феномены коррелятивны относительно друг друга, но не каузальны, что не позволяет располагать их в иерархическом порядке.

Между тем, дискуссия о градуальности довольно типична для аналитических контекстов феноменологии, в частности раздела т.н. «когнитивной» феноменологии [Bayne, Montague (Eds.) 2011]. В частности, согласно дискуссии о распределенности феноменального в сфере ментального, встает вопрос о том, в какой области ментальной жизни наиболее выражен феноменальный аспект. Также ставится вопрос о том, что считать феноменальным в различных проявлениях ментальной активности? Следует ли разделять переживания (как ментальные акты), вызванные ощущениями, и переживания, вызванные мыслительными операциями? Иными словами, есть ли различие между феноменологией чувственности и феноменологией мышления? Существуют ли различия в феноменологии эмоций и других аспектов сознания – феноменологии памяти, воображения, визуализации образов и пр. Многие из подобных вопросов очевидно пересекаются с областью когнитивных наук. Можно заметить, что они сконструированы на основе задач совмещения феноменологии и науки. Многие из заданных вопросов отсылают также к философским контекстам

философии сознания, где феноменальный опыт по большей части поясняется и мотивируется на примере качественных состояний, фундированных чувственными данными – ощущениям цвета, вкуса, звука, боли и пр.

Это связано с тем, что ряд философов полагает, что феноменальный аспект проще всего проследить в качественных состояниях. Ощущения лучше обособляются как состояния сознания, а кроме того, они лучше подходят под критерий приватности и качества «what is likeness». Сам характер дискуссии о «степенях» феноменальности включает в себя вопрос о том, стоит ли ограничиваться определенными состояниями как феноменальными или их следует дополнить более сложными и трудно локализуемыми (ментально) интеллектуальными состояниями.

Для традиционной феноменологии такая сортировка феноменальных состояний не вполне типична. В частности, у Гуссерля сознание феноменально во всем богатстве своих проявлений. Его подход предполагает феноменальную природу у любых ментальных актов. Доказательство теоремы Пифагора или ощущение вкуса апельсина равно являются феноменальными переживаниями. Их отличия, если они все-таки имеются, лежат в плоскости феноменального происхождения, но не в характере природы самого переживания.

Феномены суть все и любые переживания. Все, что дано нам в опыте, есть феноменальное поле со «снятыми перегородками» иерархичности [Gurwitsch 1964]. Для классической феноменологии каждый тип сознательного опыта феноменален. Фиксация разнообразия этих состояний возможна только изнутри феноменального поля как качественных различий характера переживаний этих феноменов. Поэтому классическая феноменология признает наличие феноменального характера у всех типов опыта. Действительно, феномены в гуссерлевском смысле суть любые элементы опыта, как они даны сознанию. Поэтому любые переживания имеют феноменальный характер, причем их интерпретация как чувственная или когнитивная также феноменальна.

Разделение по границе телесного и ментального, также нередко тематизируемое в контекстах аналитической феноменологии [Kelly 2005; Siewert 2005; Norgan 2011], не вполне релевантно для традиционной феноменологии. У нас нет феноменальной границы, отделяющей ощущение телесного от ментального. Кроме того, сами телесные ощущения даны как феноменальные, равно

как феноменальные ощущения так или иначе отсылают к опыту телесных переживаний (переживаний пребывания в теле). Это положение дает основание для бурного развития различных энктивистских и нейрофеноменологических разделов аналитической философии сознания, однако они не всегда последовательны с точки зрения толкования телесного. Нередко к этим истолкованиям примешиваются сугубо естественнонаучные описания, где телесное берется как объективированный физический объект, к которому приложимы внешние натуралистски заданные методы описания. Однако такой подход не вполне разделяется традиционной, например гуссерлевской, феноменологией. Когда Гуссерль пишет о «живом теле» [Гуссерль 2009], то подразумевает единство данности тела в опыте сознания и опыт сознания как самоосознанность в теле. При таком подходе разделение на телесное и феноменальное не предусмотрено не только как осуществленное внешними процедурами, но и внутри сознания в качестве различных видов опыта.

### **Заключение**

В данной статье мы рассмотрели ключевые особенности трансцендентального и аналитического подходов феноменологии в современной философии сознания. Главной целью было вкратце очертить те параметры аналитического подхода в феноменологии, которые задают ее специфику и указывают на линии расхождения с классической трансцендентальной феноменологией. Феноменология как направление и метод зачастую толкуется слишком широко, что приводит к размыванию границ и последующему применению термина «феноменологический» в отношении тех объектов и явлений, которые не вполне вписываются в дисциплинарные рамки феноменологии. В частности, аналитический подход предпочитает интерпретировать феноменальное и феноменологию по большей части в рамках аналитической философии сознания, в значительной степени вырастающей вокруг различных редакций психофизической проблемы. Это, в свою очередь, приводит к тому, что под феноменальным (сознанием) понимается сугубо качественная природа ментальных состояний, приватность и нефизичность состояний сознания, однако общая дисциплинарная и методологическая рамка, сохраняющаяся при этом, несет в себе все признаки сохранения словаря науки. В ряде феноменологических дискуссий внутри аналитической философии, феномены

нередко градуируются согласно своему происхождению. В частности, ведется обсуждение того, какое место в феноменальной иерархии занимают простейшие переживания, соответствующие чувствам и ощущением и более сложные переживания – осведомленности и осознания. В трансцендентальной феноменологии в силу дескриптивной методологии упорядочения феноменов идею градуации феноменов нельзя назвать вполне релевантной. Формируя определенный вектор на сотрудничество с наукой и естествознанием, аналитическая феноменология стремится к синтезу когнитивных дисциплин и нейронаук с философией сознания. Это приводит к осознанному сохранению натуралистической составляющей в аналитических подходах феноменологии и попыткам синтезировать естественную и трансцендентальную установки. Однако, этот синтез едва ли может вписаться в проект трансцендентальной феноменологии. В аналитической традиции сильны также философские положения реализма, согласно которым мы все же должны учитывать внешний мир, несмотря на правила феноменологической редукции. Такой подход также не вполне соответствует положениям традиционной феноменологии. Между тем, натурализм и реализм аналитической феноменологии приводит к любопытным трактовкам, в которых интенциональность возникает как продукт мозга, а феноменальное сознание появляется в ходе эволюции природы. Положения, в которых феноменальное формируется как аспект природного мира, являются следствием смещения установок, что для традиционной трансцендентальной феноменологии будет являться ошибкой. Натуралистские и реалистские установки приводят также к любопытным наблюдениям, в которых феноменальное сознание толкуется как часть природного мира, в котором наряду с физическими фактами есть также и ментальные, а законы сознания являются фундаментальными законами Вселенной. Однако с точки зрения традиционной феноменологии Гуссерля трансцендентальные условия структуры не могут размещаться в той же онтологии, куда помещается обусловленное ими. Особый интерес представляет собой дискуссия о фундаментальном характере языка при формировании феноменов. Давней дискуссии между Фреге и Гуссерлем в отношении связи смысла и значения в современной аналитической традиции придаются новые интерпретации. Наиболее продуктивной и любопытной в этой связи представляется дискуссия о лингвистической природе конституирования феноменов.



В общем и целом можно утверждать, что феноменологические теории, фундированные аналитической традицией, являются собой пример своеобразной феноменологии внетрансценденталистского происхождения. Вместе с тем, очевидно, что тематическое единство и целый ряд совпадений и инвариантов, присущих обоим школам, дает определенное основание для диалога между традициями.

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гуссерль 1994 – Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994.

Гуссерль 2004 – Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль 2009 – Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 – М.: Академический проект, 2009.

Ладов 2001 – Ладов В.А. Соотношение тем и методов аналитической философии и феноменологии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2001. № 3 (28). С. 7–28.

Менш 2010 – Менш Д. К вопросу о натурализации феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. – М.: РГГУ, 2010. С. 302–316.

Серкова 2015 – Серкова В.А. Логика очевидного в философии Э. Гуссерля // Логико-философские штудии. 2015. № 4. С. 259–278.

Чалмерс 2015 – Чалмерс Д. Как объяснить сознание // Лекция на TED. 2015. – URL: <https://scisne.net/a-2747> (Дата обращения: 21.05.2019).

Фреге 2008 – Фреге Г. Логико-философские труды. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008.

Baker 1998 – Baker L.R. The First-Person Perspective: A Test for Naturalism // American Philosophical Quarterly. 1998. Vol. 35. No. 4. P. 327–348.

Baker 2000 – Baker L.R. Persons and Bodies: A Constitution View. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Bayne, Montague (Eds.) 2011 – Bayne T., Montague M. (Eds.) Cognitive Phenomenology. – Oxford: Oxford University Press, 2011.

Bickle, Ellis 2005 – Bickle J., Ellis, R. Phenomenology and Cortical Microstimulation // Smith D.W., Thomasson A.L. (Eds.) Phenomenology and Philosophy of Mind. – Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 140–163.

Brentano 1995 – Brentano F. Psychology from an Empirical Standpoint. – London: Routledge, 1995.

Chalmers 1996 – Chalmers D.J. The Conscious Mind: Toward a Fundamental Theory. – Oxford: Oxford University Press, 1996.

Smith 2004 – Smith D.W. Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

Dreyfus, Hull 1982 – *Dreyfus H., Hull H.* Husserl, Intentionality and Cognitive Science. – Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

Gallagher, Zahavi 2007 – *Gallagher S., Zahavi D.* The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science – London: Routledge, 2007.

Gasparyan 2012 – *Gasparyan D.* Absolute Imperatives of Rationality in Transcendental Pragmatics and Communication Theory // Middle East Journal of Scientific Research. 2012. Vol. 12. No. 9. P. a1210–1215.

Gurwitsch 1964 – *Gurwitsch A.* The Field of Consciousness. – Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1964.

Horgan 2011 – *Horgan T.* From Agentive Phenomenology to Cognitive Phenomenology: A Guide for the Perplexed // *Bayne T., Montague M.* (Eds.) Cognitive Phenomenology. – Oxford: Oxford University Press. 2011.

Horgan, Tienson 2002 – *Horgan T., Tienson J.L.* The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality // *Chalmers D.* (Ed.) Philosophy of Mind: Classical and Contemporary readings. – Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kelly 2005 – *Kelly S.D.* Temporal Awareness // *Smith D.W., Thomasson A.L.* (Eds.) Phenomenology and Philosophy of Mind. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

Kim 1998 – *Kim J.* Mind in a Physical World. – Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

Kriegel, Williford (Eds.) 2006 – *Kriegel U., Williford K.* Self-Representational Approaches to Consciousness. – Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

Metzinger 2003 – *Metzinger T.* Phenomenal Transparency and Cognitive Self-Reference // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2003. Vol. 2. No. 4. P. 353–393.

Mohanty 1989 – *Mohanty J.N.* Transcendental Phenomenology: An Analytic Account. – Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Petitot et al. (Eds.) 1999 – *Petitot J., Varela F. J., Pachoud B., Roy J.-M.* (Eds.) Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. – Stanford: Stanford University Press, 1999.

Rosenthal 1986 – *Rosenthal D. M.* Two concepts of consciousness // Philosophical Studies. 1986. Vol. 49. No. 3. P. 329–359.

Searle, Willis 1983 – *Searle J. R., Willis, S.* Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Seebohm et al. (Eds.) 2012 – *Seebohm T.M., Føllesdal D., Mohanty J.N.* (Eds.) Phenomenology and the Formal Sciences. – Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2012.

Siewert 2005 – *Siewert C.* Attention and Sensorimotor Intentionality // *Smith D.W., Thomasson A.L.* (Eds.) Phenomenology and Philosophy of Mind. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

Sokolowski 2000 – *Sokolowski R.* Introduction to Phenomenology. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

Smith, McIntyre 1982 – *Smith D.W., McIntyre R.* Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language. – Dordrecht: D. Reidel, 1982.

Smith, Thomasson (Eds.) 2005 – *Smith D. Thomasson A.* (Eds.) Phenomenology and Philosophy of Mind. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

Varela 1996 – *Varela F.* Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // *Journal of Consciousness Studies*. 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.

Varela et al. 2001 – *Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind. – Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

Zahavi 2012 – *Zahavi D.* The Oxford Handbook on Contemporary Phenomenology. – Oxford: Oxford University Press, 2012.

#### REFERENCES

Baker L.R. (1998) The First-Person Perspective: A Test for Naturalism. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 35, no. 4, pp. 327–348.

Baker L.R. (2000) *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bayne T. & Montague M. (Eds.) (2011) *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.

Bickle J. & Ellis R. (2005) Phenomenology and Cortical Microstimulation. In: Smith D.W. & Thomasson A.L. (Eds.) *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Brentano F. (2005) *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.

Chalmers D.J. (1996) *The Conscious Mind: Toward a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Chalmers D. (2015) How Do You Explain Consciousness? In: *TED*. Retrieved from <https://tedandtalks.map4b.com/2014/07/how-do-you-explain-consciousness-david-chalmers/>

Dreyfus H. & Hull H. (1982) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Frege G. (2008) *Logico-Philosophical Works*. Novosibirsk: Siberia University Pub. (Russian translation).

Gallagher S. & Zahavi D. (2007) *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.

Gasparyan D. (2012) Absolute Imperatives of Rationality in Transcendental Pragmatics and Communication Theory. *Middle East Journal of Scientific Research*. Vol. 12, no. 9, pp. a1210–1215.

Gurwitsch A. (1964) *The Field of Consciousness*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Horgan T. (2011) From Agentive Phenomenology to Cognitive Phenomenology: A Guide for the Perplexed. In: Bayne T. & Montague M. (Eds.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.

Horgan T. & Tienson J.L. (2002) The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. In: Chalmers D. (Ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press.

Husserl E. (1994) Logical Investigations. In: Husserl E. *Philosophy as a Rigorous Science*. Novocherkassk: Saguna (Russian translation).

Husserl E. (2004) *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' (Russian translation).

Husserl E. (2009) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. Moscow: Academic Project (Russian translation).

Kelly S.D. (2005) Temporal Awareness. In: Smith D.W. & Thomasson A.L. (Eds.) *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Kim J. (1998) *Mind in a Physical World*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kriegel U. & Williford K. (2006) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ladov V.A. (2001) Interrelation of Subjects and Methods of Analytical Philosophy and Phenomenology. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*. 2001. No. 3, pp. 7–28 (in Russian).

Mensh D. (2010) The Question of Phenomenology Naturalization. *Annual Review of Phenomenological Philosophy 2009–2010*. Moscow: RSUH (in Russian).

Metzinger T. (2003) Phenomenal Transparency and Cognitive Self-Reference. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 2, no. 4, pp. 353–393.

Mohanty J.N. (1989) *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Basil Blackwell.

Petitot J., Varela F. J., Pachoud B. & Roy J.-M. (1999) *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.

Rosenthal D. M. (1986). Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies*. Vol. 49, no. 3, pp. 329–359.

Searle J.R. & Willis S. (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Seeböhm T.M., Føllesdal D. & Mohanty J.N. (2012) *Phenomenology and the formal sciences*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.

Serkova V.A. (2015) Logic of Obvious in Philosophy. *Logiko-filosofskie shtudii = Logico-Philosophical Studies*. Vol 4, pp. 259–278 (In Russian).

Siewert C. (2005) Attention and Sensorimotor Intentionality. In: Smith D.W. & Thomasson A.L. (Eds.) *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Sokolowski R. (2000) *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Smith D.W. (2004) *Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Smith D.W. & McIntyre R. (1982) *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht: D. Reidel.

Smith D.W. & Thomasson A. (Eds.) (2005) *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Varela F. (1996) Neuropheomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3, no 4, pp. 330–349.

Varela F.J., Thompson E., & Rosch E. (2001) *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Zahavi D. (2012) *The Oxford Handbook on Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.