ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МОНАДОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ*

Е.А. Чичнева

Феноменология строится на монадологии, которую в своем гениальном озарении предвосхитил Лейбниц

(Hua VIII. S. 190).

Феноменология и монадология, Гуссерль и Лейбниц – тема, давно привлекающая внимание исследователей за рубежом, прежде всего специалистов по творчеству Гуссерля, которые справедливо полагают подобное сопоставление плодотворным, позволяющим интерпретировать оба учения в новом ключе. В отечественной историко-философской литературе, к сожалению, эта тема незаслуженно игнорировалась, феноменология рассматривалась преимущественно в ее взаимосвязи с картезианством, кантианским трансцендентализмом, эмпириокритицизмом и т.п., т.е. анализу подвергались параллели, лежащие на поверхности, очевидные для каждого.

Вопрос о существовании преемственности между философией Лейбница и Гуссерля, на первый взгляд, может показаться просто неправомерным. Действительно, как хорошо известно, феноменология занимает открытую антиметафизическую позицию. В этом смысле, Гуссерль – "сын своего времени", поскольку фактически вся послегегелевская философия уже не приемлет метафизических спекуляций, а грань между миром внешним и миром внутренним постепенно стирается или, точнее, перестает быть проблемной. Предметом философии на новом этапе становится не мир в себе, мир как таковой, и место человека в этом мире, а мир для человека, очеловеченный мир, и человек как творец мира и самого себя. Акцент, таким образом, переносится на индивидуальное человеческое бытие, на смену человеку разумному приходит человек чувствующий, переживающий, к познанию прибавляется чувственный момент, который перестает быть своего рода недостатком, но, наоборот, рассматривается как неотъемлемая

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

часть познавательного процесса. Эта "новая" метафизика уже не признает первичность бытия и вторичность сознания – познание оказывается моментом бытия. Структуры трансцендентального сознания, которые открываются в результате феноменологического исследования, суть инструменты, с помощью которых конституируется весь объективный мир; метафизическим построениям здесь просто не остается места, метафизика уходит в прошлое.

Лейбниц – в противоположность Гуссерлю – создает именно метафизику, населяет мир множеством субстанций, взаимодействующих между собой по принципу предустановленной гармонии. Он свято верит в значение логики в смысле основания метафизики, его мир логичен и разумен, ведь Бог, будучи добрым, создал лучший из возможных миров. Единство как результат предустановленной гармонии свидетельствует о существовании Бога-творца: "Перед богом монады, согласно Лейбницу, не самостоятельны, а идеализированы и поглощены им"[1].

Различия между философскими системами Лейбница и Гуссерля налицо, однако преемственность между ними также существует. Влияние Лейбница на феноменологию Гуссерля было глубинным, а не поверхностным, и оно не ограничивалось заимствованием отдельных терминов и понятий. Речь должна идти прежде всего о *тематической* взаимосвязи их учений. Я имею ввиду главным образом тему интерсубъективности, тему взаимоотношения между монадами, которая присутствует как у Лейбница, так и у Гуссерля. Действительно, и в том и в другом случае человеческое общество предстает как сообщество неповторимых монад, взаимодействие между которыми строится по принципу гармонии. Не касаясь отличий, носящих более частный характер (они будут рассмотрены в дальнейшем), отмечу, что интерсубъективность у Лейбница носит *теологический* характер, Бог как верховная монада является не только необходимым, но и достаточным условием для взаимопонимания между людьми. Проблема, таким образом, переносится в иной план, в область метафизики, возникает необходимость доказать существование Бога. У Гуссерля проблема интерсубъективности решается посредством обращения к трансцендентальному сознанию – конституирование субъектом самого себя означает одновременно конституирование связи между монадами. Интерсубъективность оказывается целиком заключенной в *сфере жизни сознания*, а ее основным следствием является появление общего предметного мира и конституирование таким образом области научного познания.

Обратимся теперь непосредственно к пониманию монадологии у Лейбница и Гуссерля. Интерес Гуссерля к наследию Лейбница объясняется довольно просто. Гуссерлевский взгляд на сознание, согласно которому в отношении сознания действует индивидуализирующий принцип, а также признание множественности сознаний, обусловили особенное отношение Гуссерля к лейбницианской позиции. Обоих мыслителей объединяло прежде всего общее понимание сознания: каждое сознание

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. М., 1994. Т. 3. С. 416.

является единственным, неповторимым, индивидуальным; оно абсолютно независимо от любого другого сознания; поток сознания со своими явлениями имманентен индивидуальному сознанию; единственным интенциональным условием бытия различных сознаний является отсутствие противоречия.

Первое серьезное отличие между позицией Лейбница и Гуссерля заключается в том, что онтология первого носит явно *плюралистический* характер, тогда как онтология второго преимущественно *трансцендентальна*. С самого начала Гуссерль с особенным интересом относился к плюралистичной онтологии, однако учение Лейбница получает адекватную феноменологическую интерпретацию только в свете трансцендентального подхода. В то время, как каждая отдельная монада обладает определенной функцией в истории трансцендентального сознания и параллельной истории конституирования мира, каждая монада предстает как субъект, находящийся на той или иной ступени развития. Гуссерль отказывается от лейбницевского плюрализма, т.е. от идеи существования множества разумных субстанций, соединенных посредством внешней связи. Отправной точкой для Гуссерля служат cogito и его cogitata, отдельная душа и содержания ее сознания, трансцендентальная монада и ее трансцендентальная сущность.

Вторым существенным расхождением между Лейбницем и Гуссерлем является их отношение к Богу. В отличие от Лейбница, у Гуссерля нет "центральной монады", нет Бога, однако есть идея совершенной гармонии между всеми монадами[2]. Гуссерль вполне последовательно дистанцируется от "divin horlogier": согласно Гуссерлю, монады постоянно общаются друг с другом духовно, и то, что происходит в одном, становится понятным другому посредством аппрезентации[3].

Монадология у Гуссерля получает свое развитие прежде всего *как социальная онтология*. Потребность в разработке социального учения в рамках феноменологии диктовало само время. В центре философии Наторпа, Зиммеля, Дильтея и их последователей, прежде всего Шелера, были индивидуальный человек с его переживаниями и чувствами и человеческое общество с его разнообразными связями и культурой. Их социальная философия была конкретной и близкой к жизни. В связи с этим Гуссерль ставит перед трансцендентальной феноменологией обширные задачи. Его все больше начинает интересовать близкая к действительности феноменология социальной жизни[4]. Социальная онто-

---

[2] *Toulemont R.* L'essence de la societe selon Husserl. P., 1962. P. 278.

[3] Аппрезентация есть опосредованный интенциональный акт, который посредством ряда апперцепций по аналогии осуществляет функцию со-восприятия различных моментов содержания (смысла) предмета и требует соответствующей проверки в презентациях. Именно благодаря аппрезентации осуществляется перенос смысла "организма" от одной монады на другую монаду. Данный вид аппрезентации обладает, согласно Гуссерлю, двумя особенностями: "организм", служащий аналогом для перенесения смысла, дан сознанию постоянно и непосредственно, а аппрезентированное чужое сознание никогда не может быть дано в реальном восприятии.

[4] *Strasser St.* Grundgedanken der Socialontologie E. Husserl // Zeitschrift fur Philosophisches Forschung. 1975. N 29. S. 8.

логия Гуссерля вырастает из учения об интерсубъективности, из прояснения процесса конституирования Другого. В первичном ("примордиальном") мире первым не-Я оказывается другой-Я. Этот Другой, еще лишенный мирских смыслов, выступает не в качестве изолированного субъекта, а в качестве члена монадного сообщества, чья конститутивная деятельность направлена на единственный и тождественный мир. Речь идет об интерсубъективности, которая конституирует себя как идеальное и бесконечное монадное сообщество. Уже в 1910 г. в работах Гуссерля можно найти первые идеи того, что обычно называют "социальная монадология". К этому времени относится разработка Гуссерлем точки зрения, которую он назвал "эгологической" или "персоналистической", и в рамках которой он рассматривал мир как коррелят сознания, где "мой" мир превращается в "наш" мир[5]. Между духовными субъектами устанавливаются связи через коммуникативные акты, посредством которых «каждый дух сознает себя как члена "духовного" мира, и одновременно как субъекта противопоставленного ему мира вещей» (Hua XIII. S. 92).

Поскольку все центральные идеи феноменологии связаны с сознанием, с сознательной жизнью ego, довольно часто упускается из виду, что дорефлективная жизнь сознания также является неотъемлемой частью философии Гуссерля. К началу 30-х годов относится фрагмент, озаглавленный Гуссерлем "Монадология". Здесь автор вводит различение между явным (patent) и скрытым (latent) существованием[6]. Бессознательное – подоснова сознания, врожденная форма субъективности. Последним трансцендентальным основанием, как пишет Гуссерль в манускрипте 1933 г. под названием "Ночная беседа" ("Ein Nachtgespräch"), служит "стихийная, существующая до всякого потока жизнь". К этому же периоду относится истолкование Гуссерлем примордиальности как *системы порывов* (Triebsystem). Порыв, как полагает Гуссерль, имеет определенную цель, и этой целью является Другой. В порыве заключено особенное отношение к Другому как к другому, а также отношение к коррелятивному порыву Другого. Говоря о системе порывов, Гуссерль имеет в виду прежде всего стихийный поток, который предшествует встречным потокам отдельных монад и имплицирует их бытие и индивидуальные потоки. Таким образом, примордиальность представляет собой *"радикальную до-субъектность"* (das radikal Vor-ichliche)[7]. Так понимаемое Я, субъект интенциональных актов и привычек, предстает как результат, итог развития. Оно проявляет себя в конституировании объективности и объективировании самого себя. Оно аппрезентирует себя, к примеру, как человека среди людей, как члена определенной группы, как носителя социальной роли. Порыв при этом не остается неизменным: из первичных инстинктов (Urinstinkten) постепенно пробуждается рациональность и рациональная традиция. Монадное целое развивается в иерархической последователь-

[5] *Iribarne J.* Husserl's Theorie der Intersubjektivitat. Munchen, 1994. S. 189.

[6] *Strasser St.* Op. cit. S. 29.

[7] Ibid. S. 17.

ности: с одной стороны, оно эволюционирует от предживотного состояния к животным, а затем к человеку, с другой стороны, – от сознания ребенка к зрелой жизни сознания.

Монадология Гуссерля как социальная онтология имеет непосредственное отношение к проблеме "жизненного мира". Первичная интерсубъективная "история" Я, первичное пассивное стремление, первичная направленность монад имеют непосредственное отношение к жизненному миру. Исключение из темы интерсубъективности понятия "жизненного мира" означает исключение вопроса о первооснове интерсубъективности[8].

В исследованиях 1929 г. Гуссерль, давая феноменологическое обоснование своей интерпретации Лейбница и Брентано, неоднократно повторяет следующую мысль – рождение и смерть являются границами земного существования, но всякая монада имеет внемировую жизнь до рождения и после смерти. Наконец, в работе под названием "Монадология", предположительно относимой к позднему периоду творчества, Гуссерль пишет: "Монады не могут ни начаться, ни кончиться. Трансцендентальное всеобщее монад тождественно самому себе". Заимствовав у Лейбница положение о непреходящем существовании монад, Гуссерль существенно изменил его. Лейбниц в "Монадологии", раскрывая идею бессмертия монад, говорит, что рождение есть развитие (developpment), а смерть – свертывание (enveloppment) (§ 73). Монады могут получать начало только путем творения и погибнуть только после уничтожения (§ 6). У Гуссерля, бессмертие имеет отношение не к людям, а к трансцендентальной жизни, носителем которой является человек. Бессмертие монадного целого и смертность отдельной монады – вот вопрос, который постоянно мучил Гуссерля. Характер абсолютности отдельного сознания переходит у Гуссерля к трансцендентальному целому монадного сообщества, которое, вопреки естественному и историческому развитию, всегда остается тождественным самому себе. Человеческая монада, когда она "умирает", не теряет своего наследия, она погружается в абсолютный сон. Спящая монада не исключается из монадного сообщества, а остается частью его трансцендентальной жизни, хотя и на более глубокой ступени. Дремлющее сознание вносит свой вклад в пассивное предконституирование, которое лежит в основе более высокой конститутивной деятельности бодрствующих монад.

Непреходящее существование связано в феноменологии с понятием *историчности* (Geschichtlichkeit). Историчность, при этом, понимается иначе, чем у Дильтея и Хайдеггера. Историчность монад Гуссерль представляет себе как историю развития, которая проходит три различных фазы. Эволюция должна быть понята прежде всего как трансцендентальный генезис, который начинается со "спящих" монад, живущих внутренне и сообщающихся друг с другом инстинктивно. Они еще не обнаруживают никакой истории. Следующей ступени соответ-

---

[8] *Iribarne J.* Op. cit. S. 156–157.

ствуют пробуждающиеся монады, и здесь мы уже можем говорить об эволюции. Третья фаза – человеческие монады, монадное сообщество, постигающее себя и мир. Филогенезис, развивающийся от простейших организмов к более высоким живым существам, а от них – к человеку, в трансцендентальном смысле может быть назван "*очеловечевиванием природы*" (Humanisierung der Natur)[9]. Речь идет не о теории эволюции, а об "онтогенетическом" или "психогенетическом" развитии, о пробуждении ego к все большей жизненности и разумности. Но нельзя ли истолковать подобные рассуждения Гуссерля на склоне жизни как попытку примирения с натурализмом? На самом деле все естественнонаучные и биологические понятия Гуссерль наделяет совершенно новым смыслом, он превращает их в понятия *трансцендентальные*. Естественнонаучная гипотеза служит основой для построения *трансцендентальной философии жизни*.

Итак, историчность (история природы) представляется Гуссерлю в виде всеохватывающей эволюции, поступательного движения монадного универсума в процессе истории. В свою очередь история как неотъемлемая часть существования монад неразрывно связана с *телеологией*. По мнению Р. Тулемона, метафизика Гуссерля "является одновременно монадологией, инспирированной очевидным образом Лейбницем, и телеологией, теорией имманентной эволюции, которая движется от бессознательного, от инстинкта к Абсолютному Логосу"[10]. Предустановленная гармония, для Гуссерля, базируется не в первоначальном божественном установлении и не в формальном согласии. Вследствие имманентной закономерности общение между монадами протекает таким образом, что в результате конституируются необходимым образом объективная природа, человеческая культура и человеческие сообщества. Причиной соответствия оказывается *способ конституирования*, который в свою очередь определяется существованием единого и тождественного для всех монад мира. В то время как Лейбниц локализует основание гармонии монад в Боге-Творце, Гуссерль открывает его в самом телосе, определяющем поведение каждой монады в отдельности и всех монад в целом. Таким образом, гармония с точки зрения феноменологии не является предустановленной, она есть плод осознанной субъектом универсальной телеологии. По определению Штрассера: «Динамичное понимание телеологии Гуссерлем встает на место статичной "harmonie preetablie"»[11]. Гармония, о которой говорит Лейбниц, наложена на монады Богом, тогда как телос монад – как отдельной монады, так и общий телос монадного целого – им *присущ*. Он приходит к осуществлению через самого себя, без внешнего вмешательства. «Следовательно, конституирование объективного мира сущностно предполагает "гармонию" монад, точнее, отдельное гармоническое конституирование в каждой монаде и, следовательно, гармо-

[9] *Strasser St.* Op. cit. S. 31.
[10] *Toulemont R.* Op. cit. P. 17.
[11] *Strasser St.* Op. cit. S. 25.

нично осуществляющийся генезис в отдельных монадах»[12]. Гармония, таким образом, есть единственно возможное трнансцендентальное условие для конституирования тождественного для всех мира. Гуссерль отрицает за этим понятием смысл "метафизической гипотезы": гармония отношений, так же как и сами монады, служит основой конкретной естественной жизни и, следовательно, обладает по сравнению с ней не меньшей реальностью.

Основным вопросом гармоничного сосуществования монад является вопрос об их совместимости. Как утверждает Гуссерль, невозможно представить себе два или несколько сообществ монад, которые были бы друг для друга принципиально недоступны. Лейбниц также говорит о существовании одного бесконечного сообщества монад, а не нескольких, так как они были бы несовместимы. Но основанием для всех возможных миров у Гуссерля становятся возможные вариации аподиктического ego. Возможные модификации, однако, элиминируются тем ego, которым я являюсь в действительности. Конституирование эйдоса Другого имеет форму генезиса, который определяет ego-монаду (и соответстввенно монаду Другого) как совозможное единство различных состояний. Значение *единичности*, которым обладают в отношении меня другие монады и мир в целом, выражается в "системе априорных несовозможностей". Факт того, что "я есть", заранее определяет, существуют ли вообще и какие именно из других монад являются для меня другими. "Я могу только найти их, но не создать"[13]. Каждая монада обладает значением конкретной возможности, заранее определяет область со-возможностей, т.е. закрытый мир монад. Две монады несовместимы как две возможные вариации моего собственного Я. Поскольку действительное ego предопределяет заранее совокупность монад и тот мир, который перед ними открывается, одновременно может существовать только одна совокупность возможностей и она предопределена самим аподиктическим фактом "я есть".

Со-существование монад, их одновременность означает темпоральный характер их существования, а, следовательно, существование реального, или *объективного, времени*. Реальная разделенность монад означает их пространственное со-существование, а, значит, существование *объективного пространства*. Могу ли я представить себе абсолютно замкнутые монадные сообщества? Гуссерль утверждает обратное. Каждая группа монад представляет собой *интерсубъективное единство*. При этом, она может обходиться без актуального сообщения с другими группами монад. Однако различные группы монад "не подвешены в воздухе", они связаны с моим Я, играющим в отношении них роль конституирующей монады. Значит, в действительности они принадлежат к "единому универсальному сообществу", сообществу всех существующих монад. Различные феноменальные миры отдельных сообществ суть не более чем аспекты единого объективного мира.

---

[12] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Hamburg, 1977. S. 110.

[13] Ibid. S. 144.

Таким образом, существует только одно сообщество монад, один объективный мир, одно время, одно пространство и одна природа. И они существуют необходимо, если я несу в себе структуры, в которых конституируются другие монады.

То, что существует не один, а различные потоки сознаний, находится вне всякого сомнения. С другой стороны, каждое отдельное сознание имеет абсолютный характер. Поэтому каждая монада в своем бытии должна быть совершенно независимой от любой другой. Все монады необходимым образом конституируют один и тот же мир. Соответствие отдельных монад друг другу и всем монадам как целому осуществляется конститутивным способом. Как бы ни протекали различные интенциональные акты отдельных монад, их результирующей в каждом случае оказывается конституирование *мира-для-всех* и, в этом смысле, единого объективного мира.

Проблема совместимости выводит нас непосредственно к проблеме *времени*, которая занимает не последнее место в монадологии Гуссерля. Действительно, как совмещается феноменальное поле моей монады с феноменальным полем другой монады? В этом случае системы феноменов ведут себя подобно восприятию одного тождественного предмета в различное время. «"... Жизненное время" (Lebenszeit), которое сущностно принадлежит монадной душе, не может быть частью всеохватывающего времени и не может быть присоеденено к жизненному времени других монад»[14]. Этим объясняется то, каким образом монада индивидулизирует себя изнутри: ее индивидуальность соответствует единственности и неповторимости ее жизненного времени, в котором она конституирует свой мир и саму себя.

Гуссерль настаивает на существовании действительного и возможного сообщества монад. Межмонадное время естественно отлично от природного времени конституированной интерсубъективной природы. Оно есть время духовного Мы, монадного сообщества. Но нет ли здесь противоречия? Ведь жизненное время монады не является частью всеохватывающего времени. Гуссерль ни в коем случае не говорит о том, что существует некое универсальное время, которое можно помыслить, исходя из жизненного времени отдельной монады. Отправной точкой служит первичное настоящее монады. Но поскольку в моем живом первичном настоящем проявляет себя другое настоящее, феноменолог получает право говорить о *межмонадном времени*, основой которому служит мое настоящее[15].

Одним из самых известных положений монадологии Лейбница является положение о том, что монады абсолютно замкнуты, или, другими словами, "не имеют окон" ("Монадология" § 7). Это положение находит свое место и в монадологии Гуссерля: другие монады не принадлежат моей монаде непосредственно – так же, как моя монада не принадлежит непосредственно другим. У любой монады есть своя сфера принадлежности и свой феноменальный мир. Но посредством своих

[14] *Husserl E.* Zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseis // Hua X. S. 338.

[15] *Strasser St.* Op. cit. S. 11–12.

принадлежностей каждая из монад конституирует множество других и, вследствие такого взаимного конституирования, монады оказываются взаимосвязанными. Я каждого из людей связано со своей примордиальной сферой отношением *принадлежности*, а со всеми другими Я – отношением *координации*. Как осуществляется координация монад? Реально монады отделены друг от друга. Это разделение есть не что иное, как разделение между моим психофизическим бытием и психофизическим бытием Другого. В то же время, сообщество монад не есть ничто. "Если реально каждая монада есть абсолютно ограниченное и закрытое единство, то все-таки ирреальное проникновение, интенциональное проникновение Другого в мою примордиальную сферу не является ирреальным в смысле сна или фантазии"[16]. *Идеальная* связь между монадами выявляет сущность мира, его тождественность для каждого из нас, а потому служит трансцендентальным условием его существования.

Влияние одной монады на другую, например, когда передается какая-то новая идея, может осуществиться только через собственный опыт монады, который присоединяется к ее субъективной целостности. Другой может повлиять на меня настолько, насколько его убеждения, чувства и желания превратятся в мои собственные переживания. Все, что происходит во мне, происходит на основании моего собственного бытия (meines eigenen Seins). Каждая монада в меру своих переживаний закрыта в себе, и одновременно познает себя через "каузальную" связь с другими монадами[17]. В более поздний период вместо понятия "каузальность" Гуссерль применяет понятие "мотивация". Одно "я мыслю" мотивируется другим "я мыслю". Согласно этой точки зрения исторический мир человеческого сообщества представляет собой тождественное бытие, различающееся исключительно модусами своего явления и необходимо заключающее в себе тождественный объективный мир.

Трансцендентальная интерсубъективность, как и отдельно взятое Я, обладает сферой принадлежности, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир. Гуссерль рассматривает трансцендентальную интерсубъективность по аналогии с индивидуальным сознанием, однако в отличие от индивидуального сознания она утверждает не только собственное существование, но – с такой же аподиктичностью – существование мира. Хотя и можно проводить параллель между эгологическим и интерсубъективным анализом, поскольку cogitamus для интерсубъективной феноменологии является тем же, чем cogito – для феноменологии эгологической, однако анализ на интерсубъективном уровне "гораздо сложнее". Сообщество состоит из индивидов, тогда как индивид может быть только элементом сообщества. Далее, сообщество состоит не только из индивидов, но также из малых сообществ, которые являются

---

[16] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 132.

[17] *Iribarne J.* Op. cit. S. 177–178.

частями больших. Кроме того, сообщество может быть рассмотрено в качестве монады, опыт Другого тогда имеет место уже между различными сообществами и понятия "аппрезентация" для его описания будет недостаточно.

Только опыт Другого и соответствующий ему интерсубъективный уровень позволяют мне, наряду с собственным бытием, конституировать в качестве существующего мир в целом. Конституируя объективный мир, интерсубъективность становится его субъектом в качестве "*трансцендентального Мы*". Одновременно она самореализуется, опредмечивается в людях, населяющих этот мир. Мир, таким образом, не трансцендирует интерсубъективную сферу, а принадлежит ей в качестве "*имманентной трансцендентности*". В связи с этим можно дополнить предыдущее определение трансцендентальной интерсубъективности. Как идея, или чистая возможность, она есть "идеал бесконечного и открытого сообщества"[18]. Идея объективного мира есть "идеальный коррелят идеально согласованного интерсубъективного опыта"[19]. В этом заключается смысл объективности мира. Значит, идея мира неразрывно связана с идеей трансцендентальной интерсубъективности.

Смысл сообщества имплицирует "взаимное существование одного для другого" (ein Wechselseitig-für-einander-Sein). В основе сообщества монад находится не конфликт, не противопоставление одних субъектов другим, а их *трансцендентальная общность*. Точнее, конфликт существует, но он – несущественный, вторичный момент в конституировании общего. Действительно, множество других образует по отношению к моему Я область чужого, того, что никогда не станет моим. Их тела в качестве организмов, составляющие часть этой области, оказываются противопоставленными моему телу, которое служит "нулевой точкой" для всех моих восприятий. Значит, казалось бы, возможность моего восприятия ограничена не только рамками моей примордиальной сферы, но и тем единственным модусом, в котором мне дан мир. Однако последующие этапы феноменологического анализа ликвидируют "пропасть" между мной и другими. Я аппрезентирую Другого и обнаруживаю – его эйдос изначально находится в моем сознании и без него я бы просто не мог воспринимать мир. То же самое справедливо и в отношении Другого, который воспринимает и аппрезентирует меня. В связи с этим Гуссерль утверждает, что "люди могут быть схвачены только как находящие вокруг себя (в действительности или возможности) других людей"[20].

Для содержания "трансцендентальной интерсубъективности" существенна его генетическая связь с *субъективностью*, которая служит трансцендентальным условием ее существования. В отличие от Мерло-Понти, который считал, что в поздней феноменологии Гуссерля про-

---

[18] *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. S. 123.

[19] Ibid. S. 110.

[20] Ibid.

исходит "подмена" трансцендентальной субъективности трансцендентальной интерсубъективностью, в своей статье "Феноменология и социальные науки" А. Шюц доказывает, со всей ясностью и очевидностью, что обоснование "наук о культуре" (как, впрочем, и "естественных наук") становится умопостигаемой в результате осуществления опыта Другого, поскольку таким образом доказывается относительность реального может быть описан только через внутренние мотивации индивидуальных сознаний.

Рассмотрим теперь более подробно, что представляет собой монадное сообщество в трансцендентальной феноменологии. Как было уже показано, монадология является фактически частью общего учения об интерсубъективности. Конституирование alter ego открывает путь к конституированию бесконечного множества других. Первичным или простейшим сообществом монад является сообщество, конституируемое *между моей монадой и монадой Другого*. «То, что конституируется в форме сообщества в первую очередь и служит основанием для всех остальных интерсубъективных сообществ, есть общее бытие Природы, включающее в себя тело и психофизическое "я"»[21]. Возможность взаимопонимания обеспечивается тождественностью мира (cogitatum, взятого как такового) для каждого и тождественностью сознаний, каждое из которых имеет одну и ту же трансцендентальную структуру (чистое cogito). Другие осознают друг друга и сообщаются друг с другом как на уровне трансцендентального, так и на совершенно конкретном уровне. Сообщение между монадами, или сообществом монад на трансцендентальном уровне, Гуссерль называет "*трансцендентальная интерсубъективность*", которая служит необходимой основой для конституирования всех возможных сообществ человеческого мира (культурных, научных, социальных, политических и т.п.). Именно понятие "трансцендентальная интерсубъективность" превращает монадологию Гуссерля в социальную онтологию и ставит ее на новую ступень по сравнению с учением Лейбница. Я схватываю Другого не только как другого, но также как того, кто схватывает меня и остальных людей в качестве людей. Так из психофизического субъекта человек превращается в субъекта реального или возможного сообщества. В конкретном трансцендентальном безграничному множеству людей соответствует безграничное сообщество монад, или "трансцендентальная интерсубъективность". Суммируя соответствующие описания Гуссерля, определение трансцендентальной интерсубъективности можно представить в следующем виде: это безграничное сообщество монад, конституируемое во мне самом и "жизненного мира" – он относится к "трансцендентальной субъективности". Достижения "феноменологической социологии" А. Шюца, построенной во многом исходя из идей, сформулированных Гуссерлем в "Пятом картезианском размышлении", в полной мере доказывают *жизнеспособность* феноменологической

[21] Ibid. S. 133.

теории опыта Другого, которая не нуждается для своего развития ни в каких существенных изменениях. "Жизненный мир" социологии Шюца, как и у Гуссерля, есть, прежде всего, мир, окружающий мое собственное Я и подлежащий моей "интерпретации". Только в отношении *меня* приобретает "отношение к другим" свое специфическое значение, которым "много" обозначается при помощи "*мы*". Социальный или культурный мир, соответственно, описывается Шюцем через понятия Umwelt, Mitwelt, Vorwelt, Folgewelt[22], которые составляют характеристики "жизненного мира" каждого отдельного индивида. Таким образом, в основании анализа функционирования человеческих сообществ лежит анализ "жизненного мира" конкретных людей, образующих это сообщество.

Говоря о социологии А. Шюца, следует обратить внимание на различие, которое существует между социологией как дисциплиной, изучающей общественные процессы и социальное поведение индивида, следуя при этом той или иной методической установке, и социологией как критикой социологических понятий. К примеру, неопозитивизм с введенным им принципом верификации выполняет в отношении науки функцию скорее критическую, чем созидательную. Социология Шюца также критическая в смысле выдвигаемого ею требования соответствия социологических понятий феноменологическому методу исследования. В отличие от неопозитивизма, в процессе критического анализа вопрос ставится не о нужности или ненужности, не о соответствии понятий фактической действительности, а о верном в феноменологическом смысле *конституировании* понятий.

В основании человеческого опыта, согласно Шюцу, лежит смыслообразующая деятельность сознания: "При ближайшем рассмотрении я обнаруживаю, что ни один из моих опытов не лишен смысла"[23]. Как социолога, Шюца интересует прежде всего *субъективный смысл действия*. Определение данному смыслу он ищет посредством анализа его конституирования. Опираясь на "Феноменологию внутреннего сознания времени" Гуссерля, Шюц различает действие совершающееся от действия совершенного как предмета рефлексии. В процессе совершения действие не поддается схватыванию, только ретроспективное, ретенциальное сознание позволяет сделать из совершенного акта предмет анализа. Проблемой для понимающей социологии становится взаимоотношение между субъективным смыслом действия, тем смыслом, который принадлежит субъекту действия, и его объективным смыслом, который открывается любому. Иными словами, Шюц осуществляет таким образом постановку проблемы интерсубъективности в рамках социологии – вопрос стоит о *субъективном интенциональном смысле действия Другого*.

---

[22] Umwelt – "непосредственный мир, в котором возможен прямой и относительно интимный опыт других", Mitwelt – "мир опосредованного, со-временного, опыта других", Vorwelt – "относится к опыту прошлого", Folgewelt – "относится к будущему, опыт, который невозможен, но моя ориентация на который может существовать".

[23] *Schutz A.* The phenomenology of social world. Evanston, 1967. S. 19.

Интерпретация поведения другого человека еще не означает его действительного понимания, такое понимание служит скорее характеристикой естественной установки и не может удовлетворить понимающую социологию. Феноменологическое конституирование смысла alter ego у Шюца является фактически воспроизведением соответствующих рассуждений Гуссерля в "Пятом картезианском размышлении". Социолог приходит к выводу, что точка зрения другого человека недостижима в своей непосредственности, понимание всегда опосредованно и несовершенно. Хотя и несовершенное, взаимопонимание достигается благодаря *типичности*, инвариантности нашего опыта. Предметом социологии в связи с этим является изучение общей организации человеческого опыта, межличного общения, исследования возможностей и границ их интерпретации.

Таким образом, в отличие от всей предшествующей социологии, которая отталкивалась от всеобщего, рассматривала человека как существо подчиненное социальным законам, т.е. как некий вторичный элемент социальной теории по сравнению с обществом как целым, понимающая социология Шюца делает основным предметом своего исследования человека как индивида, отдельного члена общества. Интерсубъективность в этом случае предстает уже не в качестве необходимой предпосылки, всецело детерминирующей социальную активность индивида, но в качестве целого, порождаемого в конечном итоге самой этой активностью. Основной становится тема возникновения социального поведения из сознания и поведения индивидуального эмпирического субъекта.

Подведем итоги. Проблема интерсубъективности, или существования необходимой взаимосвязи между человеческими субъектами, вышла на арену философских споров только в начале XX в., однако в том или ином виде, часто в неявной форме, она поднималась практически всеми течениями предшествующей философии. Нами были рассмотрены три возможных и тесно связанных между собой варианта решения данной проблемы. Лейбниц выдвигает в качестве гаранта гармоничного сосуществования людей верховную монаду – Бога, и концентрирует свое внимание на исследовании жизни отдельной монады. Гуссерль, опираясь на принципы лейбницевской монадологии (непреходящее существование монад, принцип предустановленной гармонии, абсолютная замкнутость монад и др.), существенно перерабатывает, изменяет их и строит феноменологическую монадологию как социальную онтологию. Однако Гуссерль занят прежде всего поиском основополагающих принципов, фундаментальных понятий, и его разработка теории социальности фактически ограничивается подробным анализом отношения "я–ты", понятия "культура", "общество", "социальное поведение" очерчены крайне схематично. Применение феноменологического метода к социальным исследованиям было впервые осуществлено в понимающей социологии Шюца, в русле которой проблема интерсубъективности получает уже новое прочтение – это конституирование социальности посредством смыслообразующей деятельности индивидов в рамках "жизненного мира".