

М. Л. Литвиновская

ИСТОКИ ТЕОРИИ МОНАДИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА Э. ГУССЕРЛЯ

*Работа представлена кафедрой социальной философии и философии истории
Санкт-Петербургского государственного университета.*

Научный руководитель — доктор философских наук, профессор К. С. Пигров

Статья посвящена исследованию социального пространства на основе анализа монадических структур реальности в философии В. Г. Лейбница и Э. Гуссерля, а также выявлению непосредственных взаимоотношений сознания субъекта с «другим» и с внутренней организацией социального мира в феноменологическом проекте Э. Гуссерля.

Ключевые слова: *первооснование, монада, феноменологическая редукция, трансцендентальный субъект, другой, первопорядковый мир, механизм удвоения, интерсубъективный мир.*

SOURCES OF THE E. HUSSERL'S THEORY OF MONADIC COMMUNITY

The work is devoted to investigation of social space on the base of monadic structures of reality in the philosophy of W. G. Leibniz and of E. Husserl. The author of the paper also reveals immediate interrelation of a subject's consciousness with "another" one and with the inner organisation of the social world in the phenomenological project of E. Husserl.

Key words: *fundamental principle, monad, phenomenological reduction, transcendental subject, the other, initial world, doubling mechanism, intersubjective world.*

Феноменологический проект Эдмунда Гуссерля по праву считается одной из первых попыток целостного конструирования проблемного поля взаимоотношений «Я — Другой», что, по — сути, является основополагающим механизмом формирования структуры монадического сообщества. И дело здесь не в том, что Гуссерля постоянно обвиняли в солипсизме (хотя это и имело место), а в необходимости формулирования строгой и точной науки, а именно теории познания. Безусловно, базисом для такой строгой науки должна послужить объективная реальность. Для поиска объективной и единственной достоверной реальности Гуссерль обращается к универсальному для Нового времени, и в частности для философии Р. Декарта, способу сомнения. Подобная методология обращает взор исследователя к самоочевидному первооснованию, которое становится гарантом вновь воссоздаваемой, уже объективной действительности. Безусловно, заново выстроенное научное знание, а следовательно, в основании и сама действительность, обозреваемая одним лишь одиноким я, есть не более чем позиция ненаучного солипсизма. Необходимо, проще говоря, объективную реальность заселить. Таким образом, становится понятно, что обоснование постановки вопроса о другом, о совокупности других у Э. Гуссерля вполне традиционно и основывается на поиске объективной реальности, на основании которой, следовательно, будет возможно объективное знание о мире.

Однако в ходе развертывание исследовательской мысли обретается не объективный, но интересубъективный мир, строго централизованный вокруг моей монады. Использо-

вание Гуссерлем понятия монады отсылает нас к автору «Монадологии» В. Г. Лейбницу, и не случайно, так как мы обнаружим в дальнейшем, что сообщество монад Гуссерля есть проект, вырастающий на почве лейбницеvской «Монадологии» и пытающийся преодолеть и реорганизовать ее. Исходя из новoeвропейского дискурса и необходимости обретения объективной реальности, Гуссерль занимается поиском самоочевидного первооснования, из которого, в свою очередь, можно развернуть и весь истинный мир феноменов. Безусловно, для того, чтобы выйти на проблематику другого, т. е. на истинное монадическое устройство мира, необходимо сначала обрести очищенный от психофизической оболочки трансцендентальный субъект. В результате осуществления эпох действительный, реальный мир перестает существовать для меня как истинная реальность; «объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает, как уже было сказано, весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я...» [1, с. 204].

Проблема монадического устройства тесно связана с сущностью трансцендентального субъекта, со сложностью его трактовки Гуссерлем. Поэтому так важно понять, какого рода внутренние сложности приводят к появлению вопроса о сомнительности существования другого я. Но «так как действительное бытие изначально конституируется благодаря согласованности опыта, то в моей собственной сфере, кроме опыта моего самосознания и систе-

мы его согласованности, — то есть системы самоистолкования в отношении составляющих моей собственной сферы, — должны содержаться еще и другие опыты, объединенные в согласованные системы...» [1, с. 207–208]. Что означает, что в изначальную структуру мира уже должно быть заложено некое сообщество, сообща организующее действительность. Каким же образом я могу обрести согласованную систему опыта другого, если подверг сомнению и признал недостоверным все, кроме существования самого себя? Трансцендентальный субъект есть единственная аподиктическая очевидность. Он представляет собой то самое первооснование, отправная точка или условие для возвращения реальности, которую с помощью эпох мы заключили за скобки и признали недостоверной. После перерождения в трансцендентального субъекта и снятия естественной установки для его открываются двери в царство чистого опыта. Таким образом, его посредством своей конституирующей силы воссоздает мир уже как мир феноменов. Но не отводится ли тогда другому в этом мире вспомогательная роль феномена?

Для начала необходимо разобраться в структуре совокупного трансцендентального опыта. Гуссерль выделяет в нем две сферы — собственная сфера его, содержащая собственный опыт мира, в котором все другое отнесено на задний план; и сфера другого. На самом деле, как нам представляется, деление мало обосновано и не совсем очевидно, так как не понятен механизм, с помощью которого возможно найти нечто «чужое», другое, не относящееся к моей собственной сфере, в структурах моего же сознания. Слишком велик риск подмены. Другое уже изначально не присуще мне, то, что требует усилий для понимания и интерпретаций, в то время как то, что есть в моем сознании, уже сущностно принадлежит мне, уже мое. Собственно, по Гуссерлю, в этой собственной сфере, «исходном самоистолковании» и обнаруживается трансцендентальный мир, появившийся на смену объективному благодаря феноменологической редукции к своему собственному его. Эту область Э. Гуссерль называет областью монады. Таким обра-

зом, при попытке конституции высшего мира возникает мой первопорядковый мир. «Конституция бытийного смысла “объективного мира” на основе моего первопорядкового мира имеет несколько уровней. В качестве первого следует выделить уровень конституции “другого его” или “других вообще”...» [1, с. 210].

Собственно здесь, с началом осознания возможности других его и их ничуть не уступающей конституирующей силы, и начинается неизбежный отказ от солипсизма, который, в свою очередь, служил лишь ступенью. Отказ от естественной установки и выход к трансцендентальному субъекту есть лишь этапы на пути достижения объективной реальности. Следующей ступенью является не просто обретение себя как трансцендентальное его, но осознание того, что трансцендентальное его помещено в сообщество. «Таким образом, само по себе первое “другое” (первое не Я) есть “другое Я”. И это “другое Я” делает в конститутивном отношении возможной новую бесконечную область “другого”, объективную природу и объективный мир вообще, которому принадлежат все “другие его” и я сам» [1, с. 217]. Каким же собственно образом другой может быть мне дан? Во-первых он появляется как объект в области моей первопорядковой природы. Затем идентифицируется как живое тело другого. Тело другого воспринимается как живое, психофизическое я по подобию с моим, на основании аналогии с моим собственным живым телом. В этом случае другой есть мое собственное отражение, мой аналог, «другой» указывает на меня самого. Получается, что изначально я воспринимаю другого эмпирически. А именно «...познанное в опыте живое тело другого в дальнейшем проявляется действительно как живое тело только в своем меняющемся, но всегда согласованном поведении. Это гармоническое поведение, имеющее свою физическую сторону, аппрезентативно указывающую на психическое, теперь должно появиться в изначальном опыте как наполняющее его» [1, с. 223]. Однако если бы другой не конституировался как трансцендентальный субъект, без чего невозможен истинный выход к другому как равному и подобному мне, то не

возможно было бы никакое сообщество монад.

Механизм, благодаря которому за живым телом другого я могу рассмотреть трансцендентального субъекта, вместе со мной конституирующего объективный мир, есть удвоение. В соответствии с механизмом удвоения, я и другой изначально даны в паре. Как и при идентификации живого тела другого, механизм удвоения приводится в действие посредством ассоциации. Причем осуществляется она только тогда, когда другой вступает в поле моего восприятия. «В силу своей конституции “другой” с необходимостью выступает как интенциональная модификация моего объективного Я, моего первопорядкового мира: “другой” в феноменологическом смысле, как модификация моей самости» [1, с. 224]. Таким образом, я познаю объективный мир в опыте только вместе с другими. Мир этот в результате существования других трансцендентальных субъектов не является моим собственным синтетическим продуктом. При этом каждый трансцендентальный субъект обладает своим собственным опытом и своим феноменом мира. Более того, я в пространстве своего феноменального мира всегда будет оставаться некоторым краеугольным камнем бытия. Именно я, каждое я, является центральной монадой в своем мире, где я всегда удерживается как центральное звено мироздания. При этом другие присутствуют, но как монады второстепенной значимости, т. е. монады периферийные. Наибольшей значимостью наделяется так называемый жизненный мир, то, что непосредственно окружает центральную монаду. Далее, выйдя за пределы собственного мира, я попадает в мир интерсубъективный, где сообществом монад конституируется единственно возможный, объективный мир.

Таким образом, мы можем выделить три ступени развивающегося трансцендентального субъекта или три мира, сменяющие друг друга на пути развития субъекта. Во-первых, это внешний мир, существующий до появления трансцендентального его. Это мир, где оперирует обыденное сознание и действует естественная установка. Затем трансцендентальный мир монад или уровень солипсизма.

На этой ступени мир феноменов ориентирован вокруг нулевого звена, центральной монады. В трансцендентальном мире мое я, наделенное конституирующей силой, организует действительность в качестве своей первопорядковой сферы. И наконец, интерсубъективный мир или мир объективный, т. е. осознание себя в составе общности, своей сообща конституирующей деятельностью создающей объективную реальность. Итак, разрабатывая проблематику монадического сообщества в концепции Гуссерля, мы выходим к интерсубъективному миру, организованному совместными усилиями монад, что в целом дает картину развернутого социального мира.

Существенным моментом нам представляется введенное Гуссерлем понятие монады. Можно сказать, что схема монадического пространства, представленная Э. Гуссерлем, основывалась на концепции автора «Монадологии» и «Теодицеи». Под монадой Гуссерль понимает сложное устройство структур сознания и самого трансцендентального субъекта, Лейбниц же определяет монаду как простую, неделимую субстанцию. «Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, то есть кроме восприятия и их изменений. И только в них одних могут состоять все действия простых субстанций» [2, с. 415–416]. Простая субстанция, т. е. монада, у Лейбница представлена как некий мирообразующий массив, кирпичики, посредством которых возведено здание универсума. «И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; ибо сложная субстанция есть не что иное, как собрание или агрегат простых... Эти-то монады и есть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей» [2, с. 413].

Таким образом, мы можем сказать, что все мировое пространство есть определенным образом организованные монады. Вероятно, Гуссерль пользуется схожим методологическим приемом для определения своей монады. Монада в его концепции интерсубъективного мира тоже есть некая прамолекула, формирующая ландшафт действительности, только в отличие от атомов природы Лейбница их мож-

но было бы назвать атомами социума. В этом смысле они также обладают определенной иерархией. Особенно ярко прослеживается иерархическая структура в понятии жизненного мира, где центристские силы трансцендентального субъекта собирают вокруг него, как нулевого звена универсума, его же первопорядковый мир. В то время как остальное сообщество монад отходит на второй план, превращаясь в периферийный слой бытия.

Однако существует и фундаментальная разница — основание для возможного появления трансцендентального субъекта, монады Гуссерля, есть процедура феноменологического эпохэ, первый подступ к объективной реальности. Основание же возможности монад Лейбница, безусловно, Бог. «Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно» [2, с. 419]. Безусловно, по мнению Лейбница, физический мир есть несовершенное чувственное выражение истинного мира монад и физические феномены в конечном итоге порождаются стоящими за ними реальными монадами. Но как таковой вопрос о достижении единственной объективной действительности для Лейбница не стоял и не мог стоять, так как на вершине сложного иерархического сообщества монад стоит Бог, который создал лучший из возможных миров. Таким образом, мир, созданный и организованный Богом, просто не может подвергаться сомнению как необъективный, не истинный, ибо это означало бы сомневаться в Боге, что немислимо. Основная задача Э. Гуссерля достигнуть этой несомненности и достоверности феноменального мира. Итак, получается, что трансформация монады Лейбница в трансцендентального субъекта Гуссерля повлечет за собой превращение Бога в операцию трансцендентально-феноменологической редукции, которая дает толчок к конституированию

объективного мира совместно с другими. Как Бог Лейбница порождает монаду и наделяет ее видением (восприятием) мира, трансцендентально-феноменологическая редукция порождает субъекта, для которого открываются двери в царство чистого опыта. Следовательно, роль организующего начала Гуссерль переносит с Бога на трансцендентальное эго. Я являюсь центральной монадой, а вокруг меня расположен мой жизненный мир и периферийные монады, ориентированные вокруг моего я. В интерсубъективном мире появляется сообщество монад, в равной степени конституирующих мир находящихся в бесконечных и непрерывных связях между собой. Как возможно это? Обратимся сначала к Лейбницу. У него все монады в структуре сообщества сотворены и являются созданиями Бога, который есть изначальная простая субстанция и «первичное Единство». В соответствии с доктриной Лейбница, монады, находящиеся между собой в состоянии предустановленной гармонии, наиболее полно и органично складываются с системой взаимно однозначного универсума. Монады рождаются из непрерывных излучений Божества и вследствие этого являются ограниченными. Далее Лейбниц добавляет, что монада представляет, воспринимает весь универсум, но смутно, неотчетливо; «...в противном случае всякая монада была бы божеством. Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады» [2, с. 423].

Предмет для восприятия и познания, безусловно, неизменен как у В. Г. Лейбница, так и у Э. Гуссерля — это мир. Монада Лейбница воспринимает его в силу данной Богом способности более или менее отчетливо. Гуссерль же помещает свою монаду в иллюзорный мир, в котором она сама посредством трансцендентально-феноменологической редукции должна найти выход к истинной объективности и после тотальной деконструкции воссоздать действительность в структуре сообщества монад. Любая монада, таким образом, есть Божество, но в свернутом виде, еще не реализованное. Эту потенцию монады — быть Божеством, ясно и отчетливо воспринимать весь универсум — и реализовывает центральная

монада Гуссерля. Безусловно, в центр своего монадического устройства Лейбниц помещает Бога, остальные монады рождены от него и связаны между собой. Эти связи вполне могут быть описаны через интересубъективный мир Гуссерля. Вот что говорит Лейбниц: «А вследствие такой связи, или приспособленности, всех сотворенных вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим, любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума» [2, с. 422].

Получается, что существенной разницей, коренным образом отделяющей сообщество монад Лейбница от интересубъективного мира Гуссерля, является тот факт, что побуждающей и централизующей организацией у Лейбница является Бог. По сути, без божественной организации, предустановленной гармонии не возможны сами монады, ведь свое совершенство они берут от Бога. Монадическая иерархия, скрепленная божественной силой, сразу разрушится, если ликвидировать центральное звено — Бога.

У Гуссерля божественную функцию выполняют сами монады. «Поэтому конституция объективного мира существенным образом заключает в себе гармонию монад — именно эту гармоническую конституцию, по отдельности совершающуюся в отдельных монадах, и в соответствии с этим заключает в себе также гармонически протекающий в отдельных монадах генезис» [1, с. 212]. Таким образом, у Гуссерля мы также можем обнаружить своеобразный проект предустановленной гармонии. Однако Гуссерль постулирует здесь определенную множественность миров, каждый из которых структурирован вокруг своей центральной монады.

Само собой, говоря о сообществе монад, организованных и порожденных центральной монадой Богом, нельзя говорить о какой бы то ни было конституции объективной реальности. Вернее, нельзя помыслить какой бы то ни было альтернативы; ведь этот мир наилучший и единственный из всех возможных. Однако Гуссерль, как мы полагаем, во многом отходит

от собственной схемы и сближается с Лейбницем в последних главах «Картезианских размышлений», где его сообщество равноправных монад ставится под сомнение. Вполне очевидно, что для того, чтобы собрать этот разрозненный и фрагментарный мир, конституирование которого совершается по отдельности в каждой конкретной монаде, необходим выход на более высокий уровень мирообразования. Суммирование согласованных опытов в единый интересубъективный слой действительности осуществляется уже на другом этапе.

Итак, мы выходим на принципиально новый уровень, где и конституируется окончательно сообщество монад как человечество. В первую очередь мы узнаем, что объективная реальность, которую обретает трансцендентальный субъект, есть не что иное, как мир культуры. Далее Гуссерль замечает, что принадлежащие общему, в универсальном смысле, миру люди тем не менее могут иметь чрезвычайно слабые культурные связи либо не иметь их вовсе. В связи с этим они конституируют различные окружающие их культурные миры, причем формируются такие объективности по образцу жизненного мира монады; т. е. в центре находится одна изначальная или несколько центральных монад, из которых конституируются основные принципы культурного мира. Различные культурные миры и, следовательно, конституирующие их монадические группы принципиально чужды друг другу. «Каждый человек понимает, прежде всего, свой конкретный окружающий мир с его центром и нераскрытым горизонтом» [1, с. 254]. Конституирование культурного мира, согласно Гуссерлю, подчинено закономерностям центрально-ориентированной конституции. Другими словами, мы получаем монадическую схему, но уже в социокультурном плане. А именно культура, к которой я непосредственно принадлежу, собственно и есть я, в более широком смысле, т. е. центральная монада, образующая жизненный мир. Любая другая культура, не данная мне как мой первопорядковый мир, существует для меня как другой. И понять мне ее следует именно как другого на основе опыта «вчувствования» и апп-

резентативной явленности в мире. Однако другой или в данном случае другая культура всегда будет вторичной по отношению к моему культурному миру. Отчасти и понимание ее никогда не может быть целостным, как и понимание другого, так как применяемый к alter ego способ ассоциации и удвоения я всегда оставляет пробелы в теле другого, которые я может заполнить только собственным смыслом. Построенная на контрастной парности теория схватывания другого уже предполагает первичность я и его преданность другому. Другое же всегда есть лишь производное от меня самого. Вопрос в том, можем ли мы говорить о действительном существовании другого, когда, познавая, мысля или воспринимая его, мы уже обладаем не самим другим, а лишь оболочкой, осознаваемой трансцендентальным субъектом, как другой, тогда как содержание его наш собственный смысл. Тогда и структура монадического сообщества буквально разваливается на отдельные мирки, едва ли связанные между собой, в отсутствии общего стержня.

Таким образом, мы опять вернулись к одиночеству я или, если угодно, к трансцендентальному солипсизму. И в этом, безусловно, усматривается противоречие. Как собственно и в том, что Э. Гуссерль, постулируя сообщество свободных монад, осознанной и совместной деятельностью которых является конституирование объективной реальности, культурного мира, тем не менее утверждает существование множества культурных образований, со своими центроориентированными развитиями. Конечно, Гуссерль утверждает далее, что невозможно существование бесконечного множества миров; «...в действительности может существовать только одно-единственное сообщество монад — сообщество, объединяющее все существующие монады, и, следовательно, только один-единственный объективный мир...» [1, с. 265]. Хотя подтверждения, которые дает Э. Гуссерль, оказываются весьма туманными, существование нескольких таких миров возможно, но при этом они не обособлены друг от друга и, более того, зависимы друг от друга, так как не являются закончен-

ными и самодостаточными. Такие объективности, на самом деле, есть лишь части всеобщей объективности, которая их объединяет. «Но тогда эти два мира необходимо оказываются всего лишь окружающими мирами этих интересубъективностей и всего лишь аспектами единого, общего для всех объективного мира. Ибо обе эти интересубъективности не являются абсолютно изолированными; как мыслимые мной, они вступают в необходимое сообщество со мной как конституирующей их прамонадой (или со мной как одной из моих возможных модификаций)» [1, с. 265].

В таком случае необходима та самая конституирующая прамонада, я, которая занимает место в центре интересубъективности и соединяет, как мозаику, различные кусочки единой картины. У Лейбница функцию такой организующей прамонады, как отмечалось выше, выполняет Бог, что позволяет не только постулировать неоспоримую объективность действительности, но и собирает эту действительность в единое бытийное тело. Гуссерль же оставляет вакантным место структурирующего начала. Таким образом, совершая еще один виток, мы возвращаемся к исходной точке. В центре объективно данного опять оказывается я, как единственное истинно сущее, наделенное свойствами аподиктической очевидности для самого себя.

Проект, намеченный Э. Гуссерлем, для достижения объективной реальности завершается в некотором роде удвоением самого себя. Перейдя на более высокий уровень раскрытия объективности, мы, по сути, совершаем лишь замену понятия; так как схема соотношения культуры я и культуры другого есть не более чем схема соотношения я как центральной монады к alter ego как к монаде периферийной. А в системе и устройстве интересубъективного мира и сообщества монад выявляются многочисленные противоречия, и самое главное из них то, что такое сообщество просто не может существовать. А если и существует, то только как изолированные, первопорядковые сферы центральных монад, даже и не подозревающие о существовании других точно таких же. Таким образом, Э. Гуссерль не только в не-

ФИЛОСОФИЯ

которых моментах вернулся к концепции автора «Монадологии», т. е. действительного выхода к царству чистого опыта не происходит, а монады остаются на уровне неотчетливого восприятия мира, но и, вероятно, не смог ее преодолеть, несмотря на то что всячески пытался отмежеваться от лейбницевской традиции. Изначальная очевидность, мыслимая

как трансцендентальный субъект, как мы можем заключить, себя не оправдала. Выдернув Бога из структуры монадического сообщества В. Г. Лейбница и переложив его организующую функцию на монады, Э. Гуссерль, во-первых, лишает его объективности (или гаранта этой объективности), а во-вторых, превращает сам мир коллаж.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001.
2. *Лейбниц Г. В.* Монадология // Собр. соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1.