

И.А. Михайлов*

МАРВИН ФАРБЕР
И НАЧАЛА АМЕРИКАНСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

В статье анализируются основные вехи рецепции трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля в США. Автор прослеживает, как благодаря теоретическим и организационным усилиям М. Фарбера, одного из слушателей Э. Гуссерля середины 1920-х гг., феноменология превращается в общенаучно признанный метод философских исследований. В статье показано, как в своей критике феноменологии М. Фарбер постепенно занимает методологически все более осознанную позицию, двигаясь от анализа логических основ феноменологии к противопоставления ее натурализму, а от него – к марксистской критике феноменологии.

Ключевые слова: феноменология, М. Фарбер, Э. Гуссерль, рецепция, американская философия, история философии

Marvin Farber and the beginnings of the American phenomenology. IGOR A. MIKHAYLOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article analyses the main milestones on the way of Husserl's transcendental philosophy into the world of American philosophy. Phenomenology becomes a respected and acknowledged methodology within humanities due to the theoretical and organizational efforts of Marvin Farber, one of Husserl's short-term disciples in the mid-1920s. In his criticism Farber gradually comes to a methodologically more and more conscious standpoint that moves from a logical analysis of phenomenology's presuppositions to naturalism, finally ending in the adoption of a Marxist standpoint toward phenomenology.

Keywords: phenomenology, M. Farber, E. Husserl, reception, American philosophy, history of philosophy

Марвин Фарбер: вехи жизненного пути

Как может специфическая научная программа, зародившаяся поначалу в одной национально-культурной философской традиции, быть «экспортирована» в языковую среду другой философской культуры? Что при этом происходит? В какой мере новые идеи трансформируют философское мышление культуры, в которой они рецепируются? Какие изменения претерпевают они при этом сами? Можно ли быть популяр-

затором некоей философской программы, если некоторые ее базовые принципы для тебя изначально неприемлемы? Что будет происходить, если принципы феноменологии, призывающей к «идеализму», накладываются на уже достаточно укоренившиеся симпатии к материализму и даже социализму? Все эти вопросы имеют самое прямое отношение к проникновению немецкой феноменологии в американскую философию, а также к главному и наиболее активно-

* МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

E-mail: ia.mikhaylov@gmail.com

© Михайлов И.А., 2021

му, энергичному ее «пропагандисту» – Марвину Фарберу (1901–1980). Минимально необходимые формальные сведения о нем таковы.

Марвин Фарбер был старшим сыном в еврейской семье, прибывшей в США из Австрии. С юного возраста Марвин обнаружил музыкальное дарование и, как полагают, вполне мог начать карьеру музыканта (виолончель). Однако пошел обучаться философии; свое решение объяснял тем, то «при недостаточной умственной работе музыка может легко превратиться в рутину» [3, р. 147]. Закончил бакалавриат в Гарварде в 1922 г., после чего отправился в Берлин и Фрайбург, пробыв там в общей сложности 2 года (1923–1924 гг.). После пребывания в Германии вернулся в Гарвард для завершения своей диссертации. Диссертация по философии была защищена в 1925 г., издана несколькими годами позже [6]. Около года Фарбер преподавал в Университете штата Огайо. В Германию приезжал еще раз (на год) в 1926 г., в Гейдельберг. Затем, с 1927 г. и до выхода на пенсию работа в университете г. Буффало (штат Нью-Йорк), за исключением трех лет, проведенных в Университете Пенсильвании в 1961–1964 гг., где он был заведующим отделением философии. В университете в г. Буффало должность профессора-ассистента (assistant professor) получил в 1928 г., должность полного профессора – в 1930 г. В 1954 г. получил титул заслуженного профессора. В эти годы он был также Президентом Восточного отделения Американской философской ассоциации. В 1974 г. Фарбер выходит на пенсию, до самой смерти продолжая возглавлять журнал «Философия и феноменологические исследования» – основной инструмент развития и консолидации феноменологической проблематики в США. Помимо членства во множестве философских обществ (Общество Чарльза Сандерса Пирса, Ассоциация символической логики, Международный институт философии в Парижа) Фарбер с 1958 г. был одним из соредкторов наиболее престижной серии книг по феноменологической проблематике «Phaenomenologica»). Стал автором сотни статей, рецензий и обзоров, а также шести монографий и глав в коллективных трудах.

Феноменология «из первых рук»:

Фарбер и Гуссерль

К середине 1920-х гг. Гуссерль стал уделять достаточно много внимания распространению феноменологии и обретению последователей из самых разных стран. В общении с одним из

них, Уинтропом Пикардом Беллом (1884–1965), Гуссерль делится радостью: у него есть «великолепные ученики», и вот сейчас один из Кембриджа, Фарбер, который ему «очень нравится» (письмо от 8 апреля 1923 г.) [21, р. 51]. Марвин Фарбер приезжает слушать лекции Гуссерля к летнему семестру 1923 г. (обучение во Фрайбурге длится до зимнего семестра 1923/24 гг.), следуя рекомендациям Вильяма Эрнеста Хокинга (1873–1966), американского философа, сторонника идеализма, общение с которым у Гуссерля восходит еще к 1902 г. В 1923 г. Хокинг спрашивается о делах Фарбера, сообщая Гуссерлю, что для Фарбера удалось продлить стипендию еще на один год [21, р. 169]. Уже тогда Гуссерль жалуется на трудности коммуникации с американскими коллегами, упоминая, что неоднократно посылал экземпляры своих трудов своим коллегам в Лондоне и американском Кембридже, однако ответили немногие.

Из дошедшей до нас переписки Фарбера с Гуссерлем опубликовано лишь семь писем, из которых только одно написано Фарбером. Письма охватывают период с февраля 1936 г. по июнь 1937 г., поэтому судить о взаимодействии двух философов в 1920-е гг. возможно лишь по рассказам Гуссерля другим своим корреспондентам. О том, что происходит начиная с середины 1930-х гг., мы имеем более определенное представление. На начало 1930-х гг. для Гуссерля приходятся сразу несколько жизненных ударов. Во-первых, он начинает понимать, что феноменологическое сообщество, на которое он надеялся последние два десятка лет, не сложилось, а сама интерпретация феноменологии сдвинулась в направлении, которое он считал крайне опасным. В этой ситуации Гуссерль делает несколько шагов.

Он принимает решение о прекращении выпуска «Ежегодника по феноменологической философии», в последнем выпуске «Ежегодника» он повторяет свои обычные аргументы в пользу трансцендентальной феноменологии, не упуская пренебрежительного замечания в адрес «ситуации в немецкой философии (сильно отличающейся от [ситуации] английской) с ее преобладанием воинственной философии жизни, с ее новой антропологией, ее философией “существования” (Existenz)» [17, р. 549]. Обращает внимание на противопоставление немецкой и английской философии. С одной стороны, оно говорит о драматической силе разочарования в национальной философской традиции, к кото-

рой принадлежит сам Гуссерль, с другой – указывает направление, в котором теперь устремляются надежды Гуссерля. Это – англоязычный мир, но при этом скорее пока британский. В нем Гуссерль уже начал свою просветительскую деятельность.

Гуссерль интенсифицирует переговоры о переводе своих трудов на английский язык, которые ранее велись менее систематично и в основном были инициативами посещавших его студентов.

Гуссерль – впервые за многие годы! – начинает выступать с откровенно полемическими заявлениями; доклад на тему «Феноменология и антропология» в 1931 г. – яркий тому пример [20, р. 164–181]. Параллельно Гуссерль пытается найти новые пути обоснования своей собственной трансцендентальной феноменологии, одновременно стремясь «перехватить», «вернуть» темы, которые он же сам наметил в своих разработках 1910–1918 гг., но которые теперь, в трактовке его некогда соратников, а теперь философских противников, получили невероятную популярность. В первую очередь это касается проблемы жизненного мира¹, а также вообще проблем предданности и историчности. Как именно объяснять причины перехода Гуссерля к тематике 1930-х гг. – вопрос не столь существенный для нашей темы. Согласимся, что «Кризис» есть настойчивая попытка Гуссерля показать: его собственный проект трансцендентальной феноменологии «неизбежен и всеобъемлющ» [14, р. 161]. Однако то, что Гуссерль включается в философскую полемику по новым для него темам, представляется не менее очевидным фактом.

Вторым жизненным ударом для Гуссерля становится судьба его семьи ввиду политики партии национал-социалистов, пришедших к власти в Германии. Его сына, профессора юриспруденции Герхарда Гуссерля (1893–1973), в апреле 1933 г. увольняют с факультета права и государственных наук Кольского университета. Поначалу еще могло казаться, что происходящее можно списать на «перегибы, совершаемые чиновниками среднего звена в состоянии всеобщего возбуждения последних недель – подобно тем несправедливым и болезненным событиями, которые разыгрывались в революционные недели 1918 г.» [22, р. 160] (так пишет Эльфрида Хайдеггер Эдмунду и Мальвине Гуссерль

¹ О первенстве Гуссерля в этом вопросе см.: [26, р. 59–90].

29 апреля 1933 г.). Однако в 1935 г. в связи с ужесточением политики национал-социалистов и в частности с появлением корпуса т.н. «нюрнбергских законов», Герхарда в возрасте 40 лет отправляют на пенсию. В феврале следующего года следует запрет на преподавание. Надежды на какой-либо выход из этой ситуации теперь связываются с помощью из-за рубежа, ее ищут в первую очередь среди американских коллег. За помощью обращаются к Фарберу. Показательно, что просьбу о помощи сыну озвучивает не сам Гуссерль, а его жена Мальвина. Речь идет о поиске возможностей преподавания в области философии права и римского права: «Мы с удовольствием вспоминаем Ваш долгий период обучения во Фрайбурге, а потому уверены, что и Вы охотно проконсультируете сына Вашего учителя. <...> Поскольку имя Гуссерля имеет в Америке вес, наш сын, имеющий научные связи со своей страной, может встретить там дружеский прием» (письмо от 17 февраля 1936 г.) [22, р. 71]. Помощь Фарбера сыграла свою роль, Герхард Гуссерль эмигрирует в США, с 1940 г. по 1948 г. он преподает в Вашингтонском университете.

Спустя некоторое время Фарбер обращается к Гуссерлю с предложением перевести некоторые его труды на английский язык и издать в США (обсуждается в письме с Кэрнсом от 20 августа 1936 г.). Гуссерль рад этим усилиям Фарбера. Для перевода Гуссерль предлагает в первую очередь «Логические исследования» (упомянув также, что уже поручал это дело Д. Кэрнс). Поднятый Фарбером вопрос о переводе трудов Гуссерля объясняется отчасти усилиями Герхарда Гуссерля, отчасти собственными интересами американского философа. В 1937 г. Фарбер готовит серию публикаций по феноменологии, и потому заинтересован в присутствии англоязычных переложений основных работ. Возобновившееся незадолго до смерти Гуссерля содержательное общение между двумя философами позволяет лучше понять, в каком направлении пойдет дальше феноменология на американской почве: «Я могу теперь утверждать, что я прочитал все Ваши опубликованные работы вплоть до последней – в дополнение к тем рукописям, с которыми Вы позволили мне ознакомиться; изучил весь релевантный исторический материал, включая ранние труды Наторпа, Brentano, Фолькельта, Шуппе, Ремке и проч. <...> В моем изучении феноменологии я также уделил внимание различным критиче-

ским реакциям на нее. <...> Я чувствую теперь, что понимаю философию Эдмунда Гуссерля через ее развитие, что кажется мне единственным возможным “введением” в нее» [22, р. 78].

Важное теоретическое значение имеют вопросы, которые Фарбер, пользуясь случаем, задает Гуссерлю. Из четырех вопросов для нас наибольшее значение имеют три. «Когда в статье для Британники и сходным образом в Вашем предисловии к английскому переводу “Идей” Вы говорите о *предположении* некоего уровня бытия <...> используете ли Вы “предпосылку” в смысле, отличном от смысла беспредпосылочности “Логических исследований” и статье для журнала “Логос”?» – уточняет Фарбер. Следующий вопрос касается марксизма: «Занимались ли Вы как феноменолог позицию в отношении исторического материализма Маркса и Энгельса? Если нет – не могли бы Вы очертить Ваше отношение к нему в целом?» И, наконец: «Верно ли характеризовать Вашу философию как “не-эволюционную”, но при этом все же рассматривать ее как совместимую с натуралистической эволюционной философией, ставящей другие вопросы, исходя из других основ?» [22, р. 80]. На первый вопрос Фарбера Гуссерль отвечает утвердительно. Повода углубляться в «историко-философские наивности марксизма» у него не было. Что же касается эволюции, то он убеждает своего американского коллегу, что она вполне вписывается в его конститутивную проблематику – как, впрочем, и весь позитивный мир познания (разумеется, при необходимом исполнении редукции).

Эти разъяснения Гуссерля Фарбер уже никак не комментировал. Однако анализ всех его публикаций начиная с 1930 г. показывает, что вопросы имели всецело риторический характер. Уже в его «Обзоре недавней феноменологической литературы» отчетливо заметны критические нотки: «...Однако сами объекты не конституируются феноменологически! Пресловутая конституция совершается только лишь на когнитивной стороне, и вписывать это в сущность объективности – чистый догматизм. Феноменологический метод не в состоянии восстановить внешний мир до состояния стабильности...» [7, р. 346]².

Подводя предварительный итог, можно сказать, что до смерти Гуссерля важнейшие вехи проникновения феноменологии в англо-

язычный мир ограничивались следующими: 1921 г. – «Лондонские доклады» [19]; 1929 г. – появление статьи Гуссерля «Феноменология» в Британской энциклопедии [16]; 1931 г. – перевод на английский язык «Идей» Гуссерля [18].

Основные этапы начальной рецепции

Последующее укрепление феноменологических идей в США неотделимо от деятельности Фарбера. В своей истории феноменологического движения Шпигельберг [27] выделяет следующие вехи: 1939 г. – основание Международного феноменологического общества в открытой в эти же годы Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке; 1940 г. – выход в свет сборника статей под редакцией Фарбера «Философские эссе в честь Эдмунда Гуссерля» [5], симпозиум «Феноменология», организованный Американской философской ассоциацией, и начало издания журнала «Philosophy and Phenomenological Research»; 1943 г. – публикация книги Фарбера «Основания феноменологии» [9].

Богатая и сложная история организации научной жизни вокруг периодического издания «Philosophy and Phenomenological Research», в котором в 1940-е – 1960-е гг. происходит обсуждение современных проблем философии со значительным акцентом на феноменологию и экзистенциализм и со страниц которого уже в 1970-е – 1980-е гг. феноменологическая проблематика исчезает практически полностью, – тема отдельного исследования. Я сосредоточусь здесь главным образом на обсуждении события 1943 г., первой и на долгие годы единственной англоязычной монографии, посвященной творчеству Гуссерля.

Опубликованную в 1943 г. монографию «Основания феноменологии» Фарбера можно с полным правом назвать эпохальной. Почти шесть сотен страниц посвящены подробному анализу философских идей Гуссерля и дают корректное представление о феноменологической проблематике. Как можно было предположить уже из письма Фарбера Гуссерлю в 1937 г., в изложении феноменологических идей автор не обойдется без исторического подхода. И действительно, по крайней мере три главы (из 17-ти) в этой книге (I: Эдмунд Гуссерль и истоки его философии; III: Ранний интерес к логике; VI: Немецкая логика на рубеже столетий) имеют характер обрисовки исторически-проблемного контекста феноменологии. В мировой литера-

² На этот обзор автор продолжает ссылаться и десятилетия спустя, см.: [11, р. 135].

туре эта монография, долгое время оставшаяся непревзойденным исследованием, обращает на себя внимание, помимо прочего, следующими особенностями: во-первых, она почти исключительно посвящена проблематике «Логических исследований» (за исключением главы XVI, в которой Фарбер кратко обсуждает тему сознания времени и касается некоторых основных проблем конститутивной проблематики); во-вторых, в этой книге, как может показаться, практически отсутствует критика феноменологии Гуссерля, отсутствует позиция самого Фарбера. Действительно, авторская позиция запрятана на последних 40 страницах книги, в главе «Значение феноменологии». В заключительной главе отчетливо различаются две смысловые части: а) критика оснований гуссерлевской феноменологии как научного предприятия; б) «апологетическая» часть, в которой Фарбер разъясняет, каким образом, несмотря на им же самим озвученную критику, феноменология все-таки имеет важнейшее значение для научной методологии.

Не без некоторой доли условности мы можем выделить два смысловых блока предложенной Фарбером критики. Первый выражает его исходную (натуралистическую, материалистическую) позицию. Второй пытается переформулировать столь важную для феноменологии проблему универсальных оснований знания в несколько неожиданном ключе.

Позиция исходного «натурализма». Исходное онтологическое убеждение Фарбера выражено в следующем пассаже: «Нельзя утверждать, что у субъективности особое бытие, независимое от естественных условий существования. У нее тоже есть место в физическом мире, если под “бытием” подразумевается актуальное существование в естественном смысле. Однако субъективность может – а для философских целей и должна – рассматриваться в качестве автономной, отделенной от своей естественной укорененности» [9, р. 542]. Согласно Фарберу, одна из центральных проблем заключается как раз в том, как мы представляем себе взаимоотношение между этими сферами.

«Фундаментальная проблема существующей версии феноменологии выражается в вопросе о происхождении мира» [9, р. 546]. Гуссерль утверждает, что «цель феноменологии заключается в достижении “абсолютного познания мира”. Она пытается достичь этого, выходя за пределы всех “мирских” форм объяснения» [9,

р. 547]. Но если феноменология требует «исключения» («вынесения за скобки») всех естественных мотивов для исследования, позволяя таким образом только лишь «феноменологические», то она тем самым выводит себя за пределы большей части критики: «если даже мотивация берется не из естественного мира – как можем мы судить о ней?» [9, р. 549]. Гуссерль утверждал, что феноменология не только беспредпосылочна и немотивированна (оба термина берутся здесь в своем “естественном” значении). «Однако следует спросить: разве формулировка основополагающей проблемы феноменологии, проблемы происхождения мира, не противоречит заявлению о том, что феноменология не имеет мотивов?» [9, р. 549]. Из этого следует, в частности, что мы не только не можем знать, что такое редукция, но не можем иметь знание и о самой ее возможности [9, р. 550]. Мы не можем знать о редукции, потому что ее нельзя обнаружить в пределах «естественной установки», и лишь когда мир трансцендирован, знание о ней становится возможным. «Странное объяснение», – комментирует Фарбер. Почему нельзя привести резоны, необходимые для «выключения» естественной установки, опираясь при этом на наши естественные позиции? «Нет никаких причин, по которым феноменологическая программа не может быть переведена на язык естественных понятий» [9, р. 550]. Более того, если возможность редукции от нас скрыта (пока мы находимся в естественной установке), а само это действие не имеет мотивов, то нам приходится принять неожиданный вывод: любое объяснение редукции с необходимостью будет оказываться в определенном смысле неверным [9, р. 550–551]. В этом смысле можно сказать, что признание «релятивной истины» естественной установки вполне совпадает с интересами феноменологии [9, р. 557].

Впрочем, неясно, как мы, пользующиеся естественным языком, об этом вообще можем знать. Гуссерль утверждал, что редукция дает усеченное, в определенном смысле очищенное знание, однако он не доказал, что невозможно «естественное» логическое знание о редукции. Иными словами, «усеченное», редуцированное знание о естественной установке (с позиций установки трансцендентальной) возможно, а обратное – нет? Почему? Это рассуждение приводит Фарбера к формулировке принципов т.н. методологического плюрализма или «кооперации наук».

Обоснование позиции методологического плюрализма. Обсуждая предыдущий пример о невозможности знания о редукции изнутри естественной установки, Фарбер обращает внимание еще на один важный аспект. Фактически Гуссерль утверждает следующее: знание о «сущности» моей естественной установки возможно только через другую установку. Но почему тогда нельзя сказать аналогичного и о самой феноменологической установке: что мы не можем знать о ней иначе как через некую другую установку? Фарбер таким образом протестует против слишком резкой границы, проводимой Гуссерлем между естественной и трансцендентальной позициями. «Чтобы быть последовательным, Гуссерль должен иметь в виду, что каждая из установок ограничена своими собственными понятиями и проблемами. Но как в этом случае феноменологическая установка может помочь нам в естественной установке и в ее проблемах?» [9, р. 551] Однако не меньшее значение имеет его аргументация в общенаучном аспекте. Если невозможно судить о позиции феноменологической, занимая другие научные позиции, как возможно «обеспечить единство научного знания»? [9, р. 551] Должна быть возможна «более инклюзивная позиция», позволяющая существование «интерметодологических» суждений. Фарбер ратует за логический плюрализм, «признающий автономию различных сфер знания и их методов и не отрицающий при этом лежащего в его основе единства познания» [9, р. 551]. Образный язык феноменологии может вводить в заблуждение, создавая иллюзию непроходимой пропасти между двумя установками.

Феноменология не имеет оснований уклоняться от возможности делать заключения о себе с позиций других типов организации знания [9, р. 553]. Должен быть обеспечен «общий деноминатор» для всех систем знания, включая феноменологию. «Иными словами, из притязаний на уникальность не следует тотального различия» [9, р. 553]. Нельзя использовать для характеристики некоей теории только лишь термины самой этой теории [9, р. 556]. Подобно тому, как феноменология может давать свои оценки другим системам знания, и о самой феноменологии можно и должно судить с позиций других. «Научный метод должен быть самокритичным, он должен обосновывать сам себя; столь же неоспоримо, что о нем можно судить с иной точки зрения, в свете методологии в целом» [9, р. 540]. Это зна-

чит, что о конечных предпосылках феноменологии, в свою очередь, должно судить логическими средствами» [9, р. 542]. «Формулировку феноменологической программы с ее образным языком, предполагающим экстравагантные притязания традиционного немецкого идеализма, следует переписать в строго методологических терминах, ограничивая [ее] заявления тем, чего фактически удалось достичь» [9, р. 548].

«Более того, даже если логика выносятся за скобки в “эпохе”, каноны логики не могут быть нарушены ни в каком рассуждении феноменолога, как не могут нарушаться и арифметические операции. Если верно, что методология обогащается добавлением феноменологического метода, также верно, что принципы методологии должны быть использованы для наших суждений о феноменологической процедуре» [9, р. 542]. «Должна быть предпринята как “имманентная”, так и “внешняя” критика. В этом смысле феноменология подлежит логическому критицизму» [9, р. 542]. «В этом отношении “недогматический” метод феноменологии, как представляется, сам нуждается в очищении» [9, р. 543]. Принимая во внимание все сказанное, «признание принципа кооперации методов» заключено в интересах самой феноменологии [9, р. 545].

Фарбер завершает обоснование методологического плюрализма, указывая на «три парадокса», которые продолжают терзать феноменологов, если принципы плюрализма не будут приняты. 1) Парадокс сообщаемости знания от «трансцендентального наблюдателя» к «догматику», занимающему позицию естественной установки. Такая коммуникация невозможна, если мы не предположим наличие общей основы, которую они бы разделяли. Область феноменологического не может быть «знаема». 2) Любые сообщения о феноменологическом «результате» окажутся с необходимостью неадекватными (поскольку это будет попытка дать “мирское” выражение чему-то, что «усмотрено» в трансцендентальной установке). Ни о чем феноменологическом нельзя ничего сообщить. 3) Традиционная («естественная») логика оказывается неприменимой в сфере трансцендентального. Как уже отмечалось, в противном случае пришлось бы признать, что «обычная» логика действует в сфере феноменологии, но как раз это и допустило бы тот плюрализм, на который Гуссерль идти не готов.

«Эти парадоксы, в особенности третий, показывают, — замечает Фарбер, — что никто из на-

ходящихся в естественной установке не может надеяться на удовлетворительный ответ (да и вообще хотя бы на какой-либо ответ) относительно вопросов трансцендентальной сферы. Потому, если говоришь на языке естественной установки, тебя нельзя убедить в феноменологических тезисах, – феноменологическую установку можно только принять» [9, р. 559–560]. Очевидно, что в этом случае феноменология как философская программа, по праву ассоциирующая себя с рационализмом, оказывается в опасной близости с мистическими и религиозными практиками.

Как при этих требованиях уберечься от смешения различных подходов? В чем, учитывая озвученную критику, все-таки состоит общенаучное значение феноменологии? Для ответа на эти вопросы Фарбер считает достаточным разграничивать конкретные цели, с которыми осуществляется анализ того или иного типа. В конечном счете требование интерпретировать принципы феноменологии с помощью естественного языка совсем не означает, что любые высказывания могут быть выражены в физикалистских терминах. Вообще, термин «естественный» неоднозначен. Он может подразумевать как наивное видение мира, так и мир научного мышления [9, р. 552]. Более понятным это становится на примере того, как Фарбер разъясняет гуссерлевское понятие «конституирования». Эта процедура не является «ни рецептивной, ни продуктивной» [9, р. 556]. Она не рецептивна уже по своему определению (в феноменологии Гуссерля), поскольку не есть результат воздействия объектов внешнего мира, но скорее механизм организации материала, присущий самому сознанию по его природе. «Продуктивной» же ее называть бессмысленно все по той же причине: конституирование не создает, не формирует ничего из мира реальных вещей. Но это значит, что оно не может быть оспорено «извне». Ни в каком «реальном» смысле нельзя доказать, что определенный механизм конституирования «истинен» или «ложен». Ценности конституирования как методической процедуры это, однако, не умаляет. Следует дать ей следующую эпистемическую интерпретацию: феноменология стремится с ее помощью вскрыть формальные и материальные предпосылки знания.

Работа феноменологии имеет оправдание в пределах четко определенных целей, неоднократно повторяет Фарбер. Для того, чтобы понять универсальные основания философии,

сконструированный феноменологией метод был необходим. Как раз требование универсальной ясности может способствовать более глубокому пониманию единства научного знания; оно достигается в обращении к рефлексивной установке [9, р. 560–562]. В сравнении с формально-логическими методами философии такой подход можно рассматривать как «более глубокий уровень анализа», и если мы будем учитывать именно эти конкретные цели феноменологии, мы легко признаем ограниченную, «локальную» оправданность временного отвлечения от фактических, естественных аспектов существования в эпохе и редукции [9, р. 565–566].

Влияние американской рецепции феноменологии на рецепцию французскую

Многочисленные работы Фарбера по феноменологии не только сформировали облик феноменологии для американского читателя, не только представили модель связи между феноменологией и экзистенциализмом (не самую благоприятную), но также оказали обратное влияние на французскую мысль, причем иногда в самых неожиданных аспектах. Э. Баринг отмечает [1], что термин «логоцентричный», который обыкновенно считают неологизмом Ж. Деррида, встречается уже в 1940 г. в статье Фарбера [8], в которой американский автор с помощью этого слова обозначает «забвение» науками своих основ в жизненном мире (известный упрек, озвученный Гуссерлем в «Кризисе европейских наук»). Правда, к моменту этой находки Баринга уже было установлено [24], что первое появление термина «логоцентричность» можно обнаружить не позднее 1929 г., в работе Л. Клагеса «Дух как противник жизни», характеризующего с его помощью «механистичную» установку науки, которая вместо живых взаимосвязей склонна повсюду усматривать лишь «отношение между объектами», тем самым отрываясь от жизненных, «биоцентрических» источников познания [23, р. 130–132]. Однако нет никаких подтверждений, что Деррида мог быть знаком с этим произведением Клагеса, нет на него ссылок и в трудах Фарбера. Американский феноменолог опирается на еще более ранний прецедент использования этого термина, из рецензии 1926 г. на второе издание «Principia Mathematica» Б. Рассела и А. Уайтхеда. Комментируя проблему нахождения оснований логики, рецензент отмечает «логоцентрическое

затруднение»: «...Для того, чтобы дать теорию логики, нам уже приходится предполагать логику и использовать ее» [25, р. 228]. В более общем плане можно сказать, что с проблемой логоцентризма мы сталкиваемся всякий раз, когда ожидаем, что мышление может дать обоснование себе самому. Поскольку для Фарбера логические и методологические проблемы всегда находились в центре внимания, «логоцентричность» становится для него теоретической проблемой. Именно в контексте возможности (само)обоснования логики он обсуждает знаменитую проблему беспредпосылочности. «Логоцентризм» есть для него аналог гуссерлевского «эгоцентризма». В обоих случаях предполагается, что рациональная мысль может дать обоснование самой себе.

Натурализм против феноменологии

В 1959 г., после длинной серии статей, Фарбер публикует объемный труд «Натурализм и субъективизм», который, как и его монография 1943 г., по внутреннему строению и обсуждаемому в девяти главах содержанию является изложением основ гуссерлевской феноменологии. В действительности же этот текст выполняет двоякую функцию. Необходимо, с одной стороны, дать выражение собственным философским интересам, собственной позиции (а она совершенно явно и отчетливо уже начинает с феноменологией расходиться). С другой стороны, он находится в самой гуще организационных проектов, в которых он уже принял на себя роль одного из главных проводников феноменологии. Если в монографии 1943 г. Фарбер предлагает логическую критику феноменологии, то в 1950-х гг. он все больше стремится противопоставить ей некую альтернативную позицию. Эту позицию он с той или иной степенью отчетливости занимает уже достаточно долгое время, она проявлялась уже в вопросах, которые он задавал Гуссерлю.

Таблица 1

Основные оппозиции по М. Фарберу

	идеализм
материализм	спиритуализм
натурализм	субъективизм
марксизм	феноменология
	солипсизм

социальные науки

Свою собственную позицию Фарбер уже в 1959 г. определяет как «натурализм». Как становится ясно в 1984 г. – по сочувственному цитированию известного тезиса Ленина «марксизм есть материализм» [13, р. 220] – для Фарбера все три термина в левой колонке (табл. 1) уже давно являются синонимичными. Фарбер прекрасно понимает: первая из сторон предложенного им противопоставления (материализм, натурализм) – философская позиция, чуждая феноменологии. Во всех сочинениях Гуссерля, начиная с «Логических исследований», прослеживается последовательная и решительная борьба с психологизацией логики, натурализацией сознания. Резонно предположить, что раз уж Фарбер взял на себя роль одного из проводников феноменологической философии в США, а феноменологию он при этом сознательно ограничивает Гуссерлем, ему не остается ничего иного, как агитировать за идеализм. «Теперь для меня во всей феноменологии нет *ничего*, в чем бы я был настолько уверен, как в ее “трансцендентальном идеализме”», – заявляет Гуссерль в письме Беллу от 13 декабря 1922 г. [21, р. 46]. Проблема, однако, в том, что философские симпатии самого Фарбера лежат на стороне «натурализма».

Но есть и другая проблема. Несмотря на то, что в начале XX в. идеализм (часто мотивированный религиозными воззрениями) является достаточно обычным делом, агитировать за «идеализм» в американской философии 1950-х – 1960-х гг. довольно затруднительно. Позиция, в пользу которой выступает Фарбер в книге «Натурализм и субъективизм», – его собственная. Вторая же (которую он своей книге критикует) есть как раз то, как Гуссерль определял свою феноменологию. Фарбер, несомненно, догадывается, что обозначенная им оппозиция может символизировать также и сами те два типа философского мировоззрения, которые характерны для философии немецкой и его собственной, американской. «Для человека, который не вырос и не был воспитан в немецком идеализме, в нем есть нечто удручающее, – делится в 1930 г. своими наблюдениями о духовной культуре Германии Сидни Хук. – Идеализм есть нечто, принимаемое в качестве само собой разумеющегося. Его рассматривают не как одну из возможных логических альтернатив, но скорее как национальное достояние, сверкающий алмаз в короне немецкой культуры <...> Когда при обсуждении следствий некоей

доктрины профессор восклицает “Господа, но ведь это натурализм!”, он дает своим слушателям понять, что позиция доведена до абсурда. “Натурализм” – это Локк и пустое сознание или Дж.Ст. Милль и возможность, что $2 + 2 = 5$. “Материализм” же: Бюхнер, Геккель, Маркс и вообще революция» [15, р. 145]. Для американского взгляда немецкий идеализм есть наиболее типичное, наиболее полное и яркое воплощение немецкой культуры, тогда как натурализм – внешнее, чуждое, презренное. «За несколькими исключениями, немецкие философы образуют одну большую семью идеалистов – от солипсизма в его наиболее заостренных формах до наиболее примитивных всеобщих, логических абсолютизмов. Поскольку критика тех, кто находится за пределами “семьи”, не считается достойной внимания, вся борьба разворачивается внутри нее. Меч диалектики сегодня редко оскверняют кровью “натуралиста”» [15].

Зрелая концепция социального мира

С течением времени позиция Фарбера становится все более методически осознанной и радикальной. То, что в 1943 г. представало как преимущественно логическая критика феноменологии, а к концу 1950-х гг. расширяется до позиции «натурализма», теперь, в 1970-х, принимает отчетливую форму социально мотивированной критики, имеющей явный марксистский уклон. Наиболее яркий документ этого позднего периода – небольшая статья «О субъективизме и проблеме мира (В память о Романе Ингардене)» [12]. Она разделена на 18 тезисов. Приведем основные идеи, указывая нумерацию, которую дает им Фарбер.

Проблема мира как проблема существования мира не есть реальная проблема. Это факт, лежащий в основе философской мысли (1); мы считаем проблематичными отдельные части, аспекты мира, но не мир как целое (2, 3). Идеализму никогда не удавалось решить «проблему» мира адекватно, тогда как для материализма она не представляла серьезных трудностей (4). Философия всегда была чувствительна к мотивам, проистекающим из установившегося социального порядка (5). Что же касается идеализма и его притязаний на построение «строгой науки», то эта программа всегда сочеталась с принятием установившегося социального положения дел (8); от осознания этого факта большинство философов уклоняется, поскольку сомневаться в физическом мире значительно проще, чем в

социальных порядках (9). Традиция картезианского сомнения имеет свое оправдание, однако непригодна для каких-либо практических целей (10), она действует ограниченно и селективно, хотя заявляет о своей абсолютности. Философски значимая задача заключалась бы в нахождении новых подходов к социальному, жизненному миру (12), однако чистая феноменология не сможет дать полное понимание познания и человеческого существования (14; 17), она – не вся философия (15). Как и частные науки, философия должна опираться на разнообразие методов (13). Все эти тезисы разясняют заключительный вывод Фарбера: о необходимости более широкой трактовки феноменологии – такой, которая не ограничивалась бы ее трансцендентальной версией. Для обозначения альтернативного подхода из двух ранее использовавшихся Фарбером терминов – «натурализм» и «материализм» – последний является более предпочтительным (18).

Следует заметить, что позиция, представленная в статье, посвященной памяти Ингардена, не отражает еще того окончательного расхождения американского философа с гуссерлевской феноменологией, о котором мы можем судить по его последнему труду, опубликованному уже посмертно [13], в котором Фарбер активно ссылается на Маркса и Ленина в критике «субъективистской» позиции феноменологии. Парадокс наследия Фарбера заключался в том, насколько натуралистически ориентированный философ мог вдохновиться идеалистической, «субъективистской» философской системой, что посвятил едва ли не всю свою жизнь ее продвижению и популяризации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

1. Baring, E., 2011. The young Derrida and French philosophy, 1945–1968. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Cho, K.K. and Rose, L.E., 1981. Obituary: Marvin Farber (1901–1980). *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, no. 1, pp. 1–4.
3. Cho, K.K., 1982. Marvin Farber (1901–1980) in memoriam. *Sein Leben und Wirken für die Phänomenologie in USA. Phänomenologische Forschungen*, Vol. 12, pp. 145–172.
4. Cho, K.K., 1990. Phenomenology as cooperative task: Husserl-Farber correspondence during 1936–1937. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50 (supplement), pp. 27–43.

5. Farber, M. ed., 1940. Philosophical essays in memory of Edmund Husserl. Cambridge: Harvard University Press.
6. Farber, M., 1928. Phenomenology as a method and as a philosophical discipline. Buffalo: University of Buffalo.
7. Farber, M., 1930. A review of recent phenomenological literature. *The Journal of Philosophy*, Vol. 27, no. 13, pp. 337–349.
8. Farber, M., 1940. The idea of a presuppositionless philosophy. In: Farber, M. ed., 1940. Philosophical essays in memory of Edmund Husserl. Cambridge: Harvard University Press, pp. 44–64.
9. Farber, M., 1943. The foundation of phenomenology: Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy. Cambridge: Harvard University Press.
10. Farber, M., 1959. Naturalism and subjectivism. Springfield: Charles C. Thomas.
11. Farber, M., 1966. The aims of phenomenology. The motives, methods and impact of Husserl's thought. New York: Harper & Row.
12. Farber, M., 1973. On subjectivism and world problem (In memory of Roman Ingarden). *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, no. 1, pp. 134–141.
13. Farber, M., 1984. The search for an alternative: philosophical perspectives of subjectivism and Marxism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
14. Gadamer, H.-G., 1987. *Gesammelte Werke*. Bd. 3. *Neuere Philosophie I. Hegel. Husserl. Heidegger*. Tübingen: J.S.B. Mohr.
15. Hook, S., 1930. A personal impression of contemporary German philosophy. *The Journal of Philosophy*, Vol. 27, no. 6, pp. 141–160.
16. Husserl, E., 1929. Phenomenology. In: *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 17. London, 1929, pp. 699–702.
17. Husserl, E., 1930. Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». *Jahrbuch für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, Vol. 11, pp. 549–570.
18. Husserl, E., 1931. Ideas: general introduction to pure phenomenology. London: George Allen and Unwin Ltd.
19. Husserl, E., 1999. Das allgemeine Ziel der phänomenologischen Philosophie <Londoner Vorträge 1922>. *Husserl Studies*, Vol. 16, pp. 183–254.
20. *Husserliana*. Bd. XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Dordrecht: Kluwer, 1989.
21. *Husserliana-Dokumente*. Bd. III. Teil 3: Die Göttingener Schule. Dordrecht: Kluwer, 1994.
22. *Husserliana-Dokumente*. Bd. III. Teil 4: Die Freiburger Schüler. Dordrecht: Kluwer, 1994.
23. Klages, L., 1972. *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Bouvier Verlag.
24. Pöhler, E., 1980. Logozenrisch. In: Ritter, J. and Gründer, K. eds., 1980. *Historischer Wörterbuch der Philosophie*. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, pp. 502–503.
25. Sheffer, H.M., 1926. Principia Mathematica by A.N. Whitehead, B. Russell (book review). *Isis*, Vol. 8, no. 1, pp. 226–231.
26. Sommer, M., 1990. *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
27. Spiegelberg, H., 1994. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.