

Темпоральный поворот: случай Майнонга

ЕКАТЕРИНА ЧЕРЕПАНОВА

Профессор, кафедра истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры, департамент философии, Уральский гуманитарный институт, Уральский федеральный университет (УрФУ). Адрес: 620002, Екатеринбург, ул. Мира, 19. E-mail: e.s.cherepanova@urfu.ru.

Ключевые слова: время; темпоральный поворот; историцизм; этические ценности; кризис; освоение времени; Алексиус Майнонг.

В статье выдвигается гипотеза о темпоральном повороте в европейской культуре первой трети XX века. В отличие от других зафиксированных поворотов, при темпоральном происходит не столько изменение объекта или методологии исследования, сколько изменение самого индивида, основополагающей структурой субъективности которого становится время. Для подтверждения этой гипотезы используются работы немецкоязычных авторов: Георга Зиммеля, Карла Ясперса, Отто Нейрата, Отмара Шпанна, Морица Шлика, Людвига фон Мизеса и др. Вместе с тем, чтобы показать значение этого поворота в жизни общества, недостаточно одной лишь апелляции к философским теориям — необходимо проверить его влияние на сам образ жизни людей.

Для этого автор рассматривает «случай Майнонга».

Тексты и эго-документы Алексиуса Майнонга анализируются на предмет обнаружения травмы времени, которую философ переживал с начала XX века, особенно после Первой мировой войны. Несмотря на то что он не оставил специальных трудов, посвященных времени, изучение биографии и некоторых произведений Майнонга показывает, что он вынужден был отвечать на экзистенциальный вызов времени, осмыслять свое место в нем и пытаться строить свою жизнь, ориентируясь на его запросы. В статье не только осуществляется реконструкция персонального опыта времени Майнонга, но и его обращение к проблеме этических ценностей интерпретируется в свете выдвинутой гипотезы о темпоральном повороте.

Еще один поворот?

МОДНОЕ сегодня понятие «поворот», обозначающее, как правило, смену исследовательских парадигм, вошло в обиход гуманитарных наук из теории науки и философии. Первый поворот совершил Кант, назвавший свой переход от догматической философии к критической «коперниковским поворотом». Этот переход основывался на том, что вместо изучения объектов самих по себе Кант предложил сосредоточиться на исследовании нашего способа их познания, то есть перейти от онтологии к теории познания. Второй важный «поворот», получивший название *linguistic turn*, был провозглашен Ричардом Рорти в 1967 году. Он означал превращение языка из простого инструмента анализа и эмпирической данности в фактор, определяющий бытие и познание человека.

Существуют различные представления о «повороте»: это может быть просто поворот (*turn*), изгиб (*Kehre*), выход на новый уровень/рубеж (*Wende*), о чем писали Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер и другие, или даже революция (Кун, Фейерабенд, Лакатос). Методологически «поворот» означает, что появляется необходимость учесть трансформации подходов к изучаемому объекту, которые влияют на трактовку всех категорий и понятий соответствующей науки. Например, о повороте можно говорить,

... когда новый ракурс исследования «переходит» с предметного уровня новых областей исследования на уровень аналитических категорий и концепций, то есть когда он перестает фиксировать новые объекты познания, но сам становится *средством и медиумом* познания¹.

Обобщая, можно сказать, что «поворот» в науке означает либо смену изучаемого объекта, либо изменение в методологии исследования.

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 19-18-00342 «Человек в своем времени: проблематизация темпоральности в европейском интеллектуальном пространстве первой трети XX века».

1. Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛЮ, 2017. С. 29.

В течение XX века имела место целая серия различных поворотов, и к концу 1990-х годов их внушительный список завершали иконический (*iconic turn*), предложенный Готфридом Бёмом, и пикториальный (*pictorial turn*), введенный Томасом Митчеллом. Однако гуманитарные науки продолжают фиксировать новые изменения. Так, Валерий Савчук поставил вопрос о медиальном повороте. Пытаясь определить его специфику, он трактует поворот широко, включая в это понятие и возврат к некоему исходному состоянию — «назад к Канту», «назад к природе», «к самим вещам»². Дорис Бахман-Медик рассуждает о «культурном» повороте, интерпретируя его как метанарратив, в который внедряются дифференцирующие импульсы разнообразных *cultural turns*, таких как интерпретативный, перформативный, рефлексивный/литературный, постколониальный, переводческий, пространственный и иконический³.

В этой работе мы хотим ввести понятие «темпорального» поворота. В отличие от всех вышеупомянутых, этому повороту свойственно не столько изменение объекта или методологии исследования, сколько *изменение самого субъекта*. Возникновение «темпорального» поворота можно отнести к началу XX века. Он характеризуется тем, что время из простого факта жизни превратилось в основополагающую структуру субъективности: человек не просто живет в каком-то времени, но время составляет структуру и смысл всей его жизни. Осознание времени как фактора, определяющего отношение индивидуума и к миру, и к своей собственной жизни как к «личному времени» на фоне исторического, и составляет сущность нового понимания времени как темпоральности.

С учетом сказанного темпоральный поворот предполагает, что индивидуальный опыт времени представляет собой первичный феномен, который входит в объективное историческое время, детерминированное социально-культурными трансформациями, и образует глубинное измерение последнего. Темпоральность человека становится предельным онтологическим основанием, влияющим на все аспекты его существования и на его общее мироощущение и отношение к миру. Поэтому без решения вопроса о времени невозможно размышлять о современном человеке как на персональном, так и на глобальном уровне. Далее мы проде-

2. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: РХГА, 2014. С. 8–47.

3. Бахман-Медик Д. Указ. соч. С. 8. Курсив автора.

монстрируем как сам факт наличия темпорального поворота, так и его особенности на материале немецкой и австрийской философии начала XX века.

Темпоральный поворот как феномен культуры первой трети XX века: время и ценность

Темпоральный поворот, который мы связываем с *новым опытом переживания времени*, можно трактовать как своего рода *кризис историцизма*, утвердившегося в европейской мысли прежде всего благодаря Гегелю. Историцизм не просто предполагал закономерное поступательное развитие общества от прошлого к будущему, но держался на двух важнейших аксиологических столпах и предполагал коррелятивную связь двух концептов прогресса: рост гуманизма (Гердер) и экспансию научно-технического прогресса как новой социально-экономической силы и источника богатства (Маркс).

Пространственной проекцией первого концепта в интеллектуальной среде начала XX века стал образ «старой Европы», воплощавшей подлинную духовность человечества, а научно-техническую революцию и связанные с ней последствия — масштабное интенсивное производство, быстрое усиление капитала, техноморфное мышление и всепроникающий прагматизм — воплощал образ Америки. Европейские интеллектуалы ужасались нравам новой промышленной буржуазии и одновременно восхищались мощью Нового Света. Однако и в случае симпатии, и в случае критики заметно снисходительное отношение европейцев к культуре, у которой *нет* истории. Можно сказать, что в этом смысле европейцы узурпировали время, которое, будучи истолковано *исторически*, обосновывало их превосходство в конкуренции культур. Все новое, исходящее из индустриальной Америки, служило зеркалом для самих европейцев. Это новое воспринималось как предлог для осмысления специфики европейской культуры и поиска новых форм выражения европейского духа, а политическая и экономическая стабильность Старого Света накануне Первой мировой войны сформировала благоприятные условия для убежденности в незыблемости сложившегося культурного порядка. История выступала как одна из базовых ценностей, а весь ее ход убеждал в наличии вечных культурных ценностей и в том, что новые могут быть освоены только в сложившемся ценностном горизонте. Следуя этой логике, можно сказать, что время всегда первично, а пространство — вторично: оценка, определение любого

явления в ценностном порядке зависели от исторического контекста. Пространство, таким образом, оценивалось с точки зрения времени, которое задавало само это пространство.

Однако политическая ситуация начала века оказалась вызовом сложившейся парадигме историцизма как фундаменту общественного мировоззрения. Стала очевидной ненадежность прежнего восприятия времени: схема обосновывающих культуру концептов с их линейным прогрессом и кульминацией как реализацией определенного идеала сломалась, так как история оказалась непредсказуемой. Кризис мировой колониальной системы и возникновение новых государств свидетельствовали о том, что можно перекрыть пространство, несмотря на исторически сложившиеся границы. Стало ясно, что апелляция к истории для обоснования существующего положения вещей бессмысленна и ничего не доказывает. Новое устроение того времени точно воспроизвел в романе «Человек без свойств» Роберт Музиль:

Путь истории не похож... на путь бильярдного шара, который, получив удар, катится в определенном направлении, а похож на... путь человека, слоняющегося по улицам... в конце концов, оказывающегося в таком месте, которого он вовсе не знал и достичь не хотел⁴.

Поиск нового понимания времени и истории затронул буквально все общество. Так, в своей работе «Проблема исторического времени» (1916) Георг Зиммель пытается обосновать новый подход к истории и доказать, что история, понимаемая как объективная непрерывность событий во времени, оказывается фикцией. В действительности не ход событий создает историю, как предполагал исторический реализм, а «понятийная кристаллизация», объединяющая некоторое число единичных явлений в одно событие. Зиммель считает, что

... группа явлений понимается не потому, что у нее есть определенное место во времени, но потому, что в ней взаимообуславливаются содержания⁵.

Парадокс, на который он указывает, состоит в том, что «время есть лишь взаимоотношение содержаний истории, тогда как целое исто-

4. Музиль Р. Человек без свойств. М.: Эксмо, 2008. С. 347.

5. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Избр. М.: Юрист, 1996. Т. 1: Философия культуры. С. 519.

рии свободно от времени»⁶. Это означает, что, хотя любое событие характеризуется абсолютным временным положением, историческим может считаться лишь то содержание, которое образует вместе с другими единство или событие, понимаемое как таковое. Причем

... только подведенные под понятия и значимые как единства исторические содержания имеют форму жизни, переживаемой действительности — форму непрерывности⁷.

Выявленный парадокс указывает на новое восприятие истории человеком XX века, исходя из ситуации самого человека. Зиммель говорит о «понимании», которое «объемлет целостность содержаний, поскольку единичное действительно постижимо лишь в связи абсолютного целого»⁸. Понимание, творящее историю, обуславливает «индивидуализированность исторического познания»⁹. История состоит, таким образом, не из объективных фактов, как считалось в рамках историцизма, а из событий, сформированных пониманием отдельных людей. Ее непрерывность — это непрерывность мышления, а не факта.

Сходным образом традиционные представления о направленности истории критикует Отмар Шпанн в труде «Философия истории» (1932). Он полагает, что

... на самом деле исторический процесс богаче, чем его рисует Гегель, а отношение свободы и необходимости намного разнообразней и запутанней¹⁰.

По его мнению, история — это постоянное движение духа, которое невозможно отразить в простой схеме тезис — антитезис — синтез. Различные события могут быть осмыслены из разных перспектив — и как признаки возрождения и обновления, и как свидетельства упадка; они могут оказаться необъяснимыми с точки зрения прошлого, несмотря на самые замысловатые попытки осмыслить их в историческом контексте. В историческом событии настоящее объединяет прошлое и будущее как моменты единого движения:

Поскольку то, что когда-то произошло, не совсем не существует, но в некотором смысле все еще продолжает существовать, все

6. Там же. С. 520.

7. Там же. С. 526.

8. Там же. С. 521.

9. Там же.

10. Шпанн О. Философия истории. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 92.

еще действует, течение времени останавливается — и образует-
ся некое новое единство прошлого и настоящего¹¹.

При этом для понимания настоящего будущее так же необходимо, как и прошлое.

Подобно Зиммелю, Шпанн видит историческое событие только как духовный факт, как осмысленное явление: событие

... индивидуально и обращено к самому себе (то есть персонально) и уникально, но при этом всякое духовное событие как составная часть какого-либо целого более высокого порядка обладает самостоятельной всеобщностью¹².

Эта всеобщность не может быть понята как некий естественно-научный закон, как «социальная физика»¹³, предполагающая, что настоящее детерминировано прошлым. Напротив, история есть духовный процесс: она всегда продукт духовной деятельности разума по осмыслению бытия, а разум свободен и, следовательно, допускает различные возможности истолкования. Таким образом, хотя Шпанн и признаёт видение целостности, смыслового единства события необходимым условием осмысления, но он не считает, что это единство задано раз и навсегда установленным комплексом исторических закономерностей.

Одним из следствий Первой мировой войны можно считать стремительное исчезновение традиционной оппозиции старого и нового Запада, основывавшейся на противопоставлении духовного и материального, исторически оправданного и инновационного. Эта новая реальность стала предметом интенсивных общественных дискуссий. Так, Зиммель еще до Первой мировой войны указал на факт универсализации мира в своей критике культуры. Он трактует историю как развитие культурных форм, которые постепенно теряют эластичность и функциональность и становятся все более консервативными и застывшими. Новые отношения, потребности и интересы вступают в конфликт со старыми формами культуры, что приводит к их разрушению, так как они не соответствуют происходящим изменениям, а также к созданию форм новых.

Отмеченная Зиммелем оппозиция включает духовные ценности, и прежде всего христианство, с одной стороны, и светскую культуру, основанную на деньгах, — с другой. По его мне-

11. Там же. С. 106.

12. Там же. С. 105.

13. Там же. С. 108.

нию, деньги становятся универсальным эквивалентом, а это создает предпосылки для их особой культуротворческой роли: они являются фактором, формирующим единство бесконечного многообразия современной реальности. Таким образом, деньги приобретают у него трансцендентальный смысл и оказываются тем пределом, за которым множественность обретает единство, претендуя в своем метафизическом влиянии на роль нового абсолюта¹⁴. Как считает Зиммель, для такого рода культурной функции у денег есть значительный ресурс, ведь они постоянно находятся в центре социальной жизни, в отличие от христианской религии, которая все больше маргинализируется и отодвигается на периферию ценностных миров.

Оппозиция духовное/материальное, а следовательно, пространственное/временное составляет каркас не только его философии денег. Эту же схему можно обнаружить в работе «Большие города и духовная жизнь» (1903). Урбанизация и разрушение традиционного образа жизни трактуются Зиммелем как столкновение стихии жизни и расчетливого рассудка, природы и техники. Увеличение территории города приводит к увеличению свободы человека, который лишается привычных связей и общения, но в то же время вынужден стать частью огромного механизма. Город заполняет «день множества людей взвешиванием, сосчитыванием, числовыми определениями, переводом качественных ценностей на количественные»¹⁵. Диагностированный Зиммелем ценностный кризис — обретение и одновременно утрата свободы — существенно усугубился после Первой мировой войны. Голод, разруха и инфляция стали реальностью жизни многих европейских государств, выдвинув на первый план ценность материального и прагматического.

Не только нивелирование и распыление традиционных ценностных оснований тематизируется в литературе этого времени. Апокалиптические настроения венчает представление об общем «крахе европейской культуры и западных народов»¹⁶, предсказанном Ницше. Диалектика исторического процесса, утверждаемая историцизмом, свелась в итоге к перформативному противоречию: по словам Льва Шестова,

14. *Simmel G. Philosophie des Geldes. B.: Akademie Verlag, 1977. S. 240.*

15. *Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3/4 (34). С. 4.*

16. *Ebner F. Schriften. Notizen Tagebücher, Lebenserrinerung. München: Kösel, 1963. Bd. I. S. 414.*

...монархи убили монархию, демократия убивала демократию, в России социалисты и революционеры убивают и почти уже убили и социализм, и революцию¹⁷.

«Закат Европы» Шпенглера, вышедший в 1918 году, — один из ярких примеров рефлексии европейцев по поводу ускользающего от понимания времени как истории и призыв к критике сложившихся картин времени и образов истории.

Уже представленные выше размышления выявляют кардинально обновленный взгляд на понимание истории: история — это не прошлое, а настоящее, не ставшее, а разворачивающееся здесь и сейчас. Причем она вырастает из происходящего. Единое время историцизма распадается на множество временных миров, каждый из которых формируется вокруг некой определенной ценности, а индивидуальный опыт времени становится точкой отсчета для анализа как личных, так и общественных процессов. Процессы начала XX века наглядно демонстрируют, что концепты «понимание» и «ценность», формирующие этот опыт, определяют подход человека к миру. Весь этот комплекс понятий характеризует ситуацию человека, которую мы предлагаем назвать темпоральным поворотом.

Темпоральный поворот: время и кризис

Мировоззренческий кризис, связанный с кризисом исторического сознания, затронул все общество и имел очевидные культурно- и социально-антропологические последствия. Поскольку толкование истории играет в персональном горизонте индивидуума нормативную роль, то можно сказать, что кризис коснулся экзистенциально значимых для человека аспектов бытия. Ведь история служит основанием культурной идентичности, а также фоновым знанием в практиках понимания и объяснения перспектив существования — настоящего и будущего. Вера и надежда, как связанные с темпоральностью экзистенциалы — *вера в будущее*, *надежда на лучшее будущее*, — ранее фундированные христианской системой ценностей, окончательно утратили свои основания.

Это новое мироощущение — утрату стабильности — ярко выразил Карл Ясперс в своей работе «Духовная ситуация времени» (1931). Он вскрыл особую «ситуацию времени» — ситуацию, когда крах глобальной истории сопровождается экзистенциальным

17. Шестов Л. И. Что такое русский большевизм? // История философии. 2001. № 8. С. 120.

кризисом отдельного человека. Причину этого Ясперс видит в том, что человек нуждается в историческом видении «целого», относительно которого выстраивается его персональная историчность. Он пишет:

Я есть то, что есть время. Но то, что есть время, — это место в развитии. Если я его знаю, то я знаю, что требует время. Чтобы прийти к собственному бытию, я должен знать целое, в котором я определяю, где мы сегодня стоим¹⁸.

Если же эта картина «целого» не выстраивается, то человек не в состоянии понимать настоящее и видеть будущее, а значит, не находит своего места во времени.

Потребность найти выход из кризисной, невротической «ситуации времени», на которую указывает Ясперс, предполагает, что социально-историческое время не является единственной системой временных координат для человека. Напротив, исторический процесс более не относится к числу объективных данностей, однозначно детерминирующих его жизнь. Каждый выбирает ту или иную трактовку времени, *выбирает* историю, либо пользуясь готовыми версиями, либо создавая свою. С другой стороны, хотя человек размышляет о времени, как правило, в ответ на личные переживания, он мыслит при этом масштабно — с учетом будущего своего региона, страны, мира, то есть мыслит о себе на фоне размышлений о настоящем и будущем других людей, рядом с которыми должна состояться и его личная история. Следовательно, множественность реальности всегда возможна лишь в рамках некоего «осевого времени», некой глобальной тенденции. Эта раздвоенность современного человека во временных горизонтах и связанная с этим необходимость выбора в конечном счете самого себя — одна из причин кризиса.

Согласно Ясперсу, выбор делается людьми не всегда рационально. Например, человек, переживающий сбой в понимании времени и испытывающий беспокойство и неуверенность, готов не только подчиниться любой государственной идеологии, но и с воодушевлением следовать любым официальным призывам и лозунгам. Таким образом у него создается иллюзия личного соответствия переменам, знания времени и его требований, а политическая осведомленность формирует уверенность в будущем. Ясперс называет такое состояние *Dabeisein* (соучастие, возле/при-

18. Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. B.: Walter de Gruyter & Co, 1947. S. 23.

бытие), в отличие от *Selbstsein* (самобытие)¹⁹; последнее предполагает критичное отношение к разного рода доктринам и стремление к автономии, которая может сформироваться только в ходе самостоятельных попыток осмыслить время.

Как правило, человек совершает свой выбор осознанно. В этом случае выбор обычно сопровождается рефлексией, нацеленной на соотнесение ценностных порядков. Здесь важно учитывать, что «свое» и «чужое», «личное» и «общественное» время различаются ценностными приоритетами. Признанные обществом ценности олицетворяют для человека «дух времени». Поэтому ориентация во времени, и прежде всего его освоение, сопровождается обычно желанием успевать за временем, идти в ногу с ним, а негативно — страхом не успеть за временем. Наряду с другими ценностями время приобретает характер моральных оснований, причем необходимость понять, можно *так* жить дальше или нельзя, где *так* — это целостный образ настоящего, позволяющий верить или не верить в определенное будущее, укореняет в новой реальности или, напротив, отстраняет человека от «большого», доминирующего в виде государственной идеологии времени.

Те процессы, философский анализ которых Ясперс дал в своей работе, можно наблюдать и в австрийской культуре, где темпоральный поворот проявился как кризис сложившихся представлений о времени и истории. После Первой мировой войны история Габсбургов завершилась, возникло новое государство, пока еще «без свойств» (Музиль). Общее состояние неопределенности и поиск путей выхода из кризиса способствовали порождению многообразных версий понимания времени и истории.

Для верящих в прогресс, таких как Отто Нейрат, естественным было предложить технологическую, инженерную стратегию проектирования новой истории, целью которой является рационализированный социализм. Достижение этой цели связывали с созданием и неукоснительным выполнением хозяйственных планов. Без планирования новое социалистическое будущее невозможно, даже если рабочие получают всю полноту власти, на что указывали события, последовавшие за ноябрьской революцией 1918 года в Германии, считал Нейрат²⁰. По его мнению, рациональность всеобщего планирования позволяет овладеть временем, которое обретает единую цель, декомпозированную во множестве конкрет-

19. Ibid. S. 83.

20. Neurath O. Ein System der Sozialisierung // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920. № 48. S. 44–45.

ных задач. Движение времени здесь конституируется прагматической целью, а его скорость — их реализацией.

Такой проект предполагает преодоление времени, его опережение в качестве рецепта выхода из кризиса. Он требует нового научного миропонимания, которое позволит «вернуться после метафизического междувременья» к нормальной жизни и «поможет организовать формы хозяйственной и общественной жизни на рациональной основе»²¹, как пишут Нейрат, Рудольф Карнап и Ганс Ган в известном манифесте Венского кружка. Отметим справедливости ради, что руководитель Венского кружка Мориц Шлик неожиданным образом отреагировал на программу создания нового социалистического будущего, с которой был не вполне согласен. Он обратился к проблеме этических ценностей, разрабатывая ее в духе эпикурейства, призывая радоваться сегодняшнему дню, а не рассматривать свою жизнь только с точки зрения «дальней цели»²².

Людвиг фон Мизес и Фридрих Август фон Хайек критиковали в равной мере и историцизм Гегеля, и историцизм Маркса, и проект построения социализма в духе Нейрата, полагая, что предписывать истории единый смысл и единую цель абсурдно, и подчеркивая многовекторность истории в силу разнонаправленности интересов, целей и возможностей различных групп людей. Результат социального взаимодействия непредсказуем, считали они, а попытки втиснуть историю в рамки метафизической схемы или социального проекта не могут дать ничего полезного ни для общественных институтов, ни для экономики.

Объектом их критики наряду с историцизмом стал и позитивистский подход, предлагающий использовать естественно-научные методы для объяснения истории и перестройки общества. У физики, истории и экономики законы разного типа, поэтому выявить экономические закономерности можно, лишь следуя собственной логике этой науки. Социализм в духе ориентированной на точные науки марксистской теории — это метафизическое допущение, поскольку невозможно доказать существование объек-

21. Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание — Венский кружок // Логос. 2005. № 2 (47). С. 26.

22. Schlick M. Vom Sinn des Lebens // Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache. 1927. Jg. 1. S. 341. О проблеме этических ценностей в философии Морица Шлика в связи с кризисом понимания времени см.: Давлетшина А. М. Экзистенциализм М. Шлика? Мориц Шлик и его этика молодости // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 445–456.

тивных законов, демонстрирующих, что социализм — это цель исторического развития, а путь к нему — это обобществление богатства и централизованное планирование²³.

Под влиянием Хайека и, собственно, на основе своего доклада в 1936 году, сделанного на семинаре Хайека, Карл Поппер напишет «Нищету историцизма». Хотя текст был опубликован впервые только спустя почти десять лет, а широкую известность получили издания 1954–1955 годов, общий пафос работы также связан с необходимостью пересмотра сложившегося исторического опыта понимания времени. Поппер последовательно показывает, как возникает историцизм и почему невозможна теоретическая история. Критическое отношение Поппера к гегелевской и марксистской философии определялось его неприятием понятия объективной истории, которая движется независимо от воли людей и ход которой можно предсказать²⁴.

Отмар Шпанн предложил консервативный вариант решения кризиса в получившей скандальную известность работе «Истинное государство» (1921). Здесь он настаивал на необходимости возврата к сословному устройству общества, предлагая тем самым модели будущего искать в идеализированном прошлом. Его политическая метафизика основывается на допущении, что государство и граждане соотносятся как целое и часть, где целое намного больше части и поэтому государство по праву доминирует, господствует и воспитывает. Шпанн, по справедливому замечанию одного исследователя,

...обновил традицию холистского целостного мышления... возродил те представления, которые другие австрийские мыслители, такие как Мах, Нейрат и Карл Менгер, пытались искоренить²⁵.

Из сказанного видно, что послевоенный кризис многими тематизируется в понятиях времени. Более того, можно говорить о том, что новая темпоральная культура — это преимущественно культура кризиса. Время входит в жизнь человека в результате различных кризисов: оно есть некая внешняя сила, определяющая индивидуальную ситуацию человека.

23. *Von Mises L.* Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920. № 47. S. 86–121.

24. См. также: *Popper K. R., Lorenz K.* Die Zukunft ist offen. München; Zürich: Piper, 1985.

25. *Джонстон У.* Австрийский Ренессанс. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 473.

Вслед за Ясперсом суть этого кризиса можно увидеть в невозможности использовать традиционную мировоззренческую парадигму для понимания своих перспектив. Ясперс предполагал, что методологию, которая позволит человеку сохранить критическое мышление в сложных социальных обстоятельствах и эффективно осмысливать собственные перспективы, даст экзистенциальная философия. Однако очевидно, что переживание духовной ситуации времени предполагает множественные сценарии, и эта множественность также становится признаком новой темпоральной культуры.

Темпоральный поворот: случай Майнонга

Сказанное выше ярко свидетельствует о том, что темпоральный поворот невозможно редуцировать собственно к философии времени. Новые способы рефлексии о времени, утвердившиеся и получившие распространение благодаря авторитету Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера и других, не были инициированы этими авторами. Напротив, их работы представляют собой квинтэссенцию тех умонастроений, которыми жило европейское общество начала XX века. Они стали лишь выражением духа новой эпохи.

В подтверждение нашего тезиса приведем случай Алексиуса фон Майнонга (1853–1920), у которого нет трудов, непосредственно посвященных времени или истории, но чье творчество было бы непонятным без учета фактора времени. Всю жизнь Майнонг занимался разработкой теории предметов и именно в этой области приобрел некоторую известность: сначала проблематичную, как объект критики Бертрانا Рассела²⁶, а позже, уже во второй половине XX века, — позитивную, как автор собственной теории, оказавшей немалое влияние на развитие аналитической философии. Среди его достижений отмечают вклад в аксиологию, так как значительная часть его трудов так или иначе посвящена вопросу о ценностях, а точнее, предметам ценностного отношения.

Не погружаясь глубоко в тонкости философских текстов Майнонга²⁷, попробуем тезисно сформулировать те его идеи, которые позволяют верифицировать нашу идею о темпоральном повороте. Прежде всего, как ни парадоксально это на первый взгляд, это

26. О дискуссии Рассела с Майнонгом см.: *Селиверстов В., Попик О. Рассел vs Майнонг: смысл диалога // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 36. № 2. С. 210–218.*

27. См. подробнее к анализу его теории ценностей: *Cherepanova E. S. Justification of Atemporal Values in Alexius Meinong's Theory of Objects // Philosophy and Society. 2020. Vol. 31. № 1. P. 73–83.*

главный труд Майнонга, а именно его учение о предмете. Особенность его состоит в том, что под предметом понимается не некая сущность, а значение. Майнонг пишет:

Любое внутреннее переживание, по меньшей мере, любое достаточно элементарное переживание имеет такой предмет, а поскольку переживание находит выражение, таким образом, сначала в словах и предложениях языка, то такому выражению в нормальном случае противостоит значение, и оно всегда есть предмет²⁸.

Из этого следует, что предмет есть функция «актов схватывания»²⁹, а значит, коррелирует субъекта. Поэтому при анализе предметов руководящей оказывается не физика, а психология, которую Майнонг на протяжении своего творческого пути старался освободить от «психологизма»³⁰. Сам предмет оказывается при таком подходе «чистым» в значении «бытийно-свободный» (*daseinsfrei*)³¹, а теорией предметов называется наука о «предмете как таковом» или «о чистом предмете», которым «может быть все»³².

Исходя из главных классов схватывающих переживаний — представления, мышления, чувства и желания, — Майнонг выделяет четыре класса предметов, обозначаемых им соответственно как «объекты», «объективы», «дигнитативы» (триада — истинное, красивое, доброе, а также приятное) и «дезидеративы» (долженствование и цель)³³. Мы не будем останавливаться на анализе этих групп предметов, поскольку для нас в данном случае важно, что «под попечение теории предметов»³⁴ попадает не только метафизика как учение об априорном познании, но и теория познания, и этика, и эстетика. Это означает, что анализ любой предметной сферы сводится к анализу интеллектуальных или «эмоциональных» репрезентаций, то есть в конечном счете к трансцендентальной психологии. Последнее, в свою очередь, позволяет поставить вопрос о том, какую роль играет время в таком определении предмета. Ответить на этот вопрос непросто, поскольку теория предмета Майнонга эволюцио-

28. Майнонг А. Самоизложение. М.: ДИК, 2003. С. 21.

29. Об этом см. также: Там же. С. 22.

30. См. его работу «За психологию и против психологизма в общей теории ценностей» (1911): *Meinong A. Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie* // *Logos*. 1912. Vol. 3. P. 1–14.

31. Майнонг А. Указ. соч. С. 21.

32. Майнонг постулирует, что «все есть предмет» (Там же).

33. Там же. С. 28.

34. Там же. С. 14.

нировала от дескриптивной (основанной на экспериментальной) к трансцендентальной (фундированной в логике) психологии. Укажем лишь на крайние точки этого развития.

В преддверии XX века Майнонг издает два текста — «Психолого-этические исследования теории ценности» (1894) и «О ценностном отношении и ценности» (1895), в которых предлагает теоретико-ценностный подход к рассмотрению этических проблем, превращая этику в особую отрасль теории ценностей. Сущность такого подхода состоит в том, что на место традиционного для гедонистических и эвдемонистических теорий «объекта ценности» он ставит «чувство ценности» (*Wertgefühl*), а этический анализ сводит к анализу ценностной позиции. Итог такой замены, на наш взгляд, выражает следующая мысль:

Жизнь не наивысшее из благ, но таковым также не является и счастье, в случае если это слово не перетолковывается в «ценность»³⁵.

Данный пассаж можно интерпретировать так: чувство ценности конституирует ценность предмета, а не предмет обладает ценностью сам по себе. Эта мысль вполне соответствует концепции ценностей раннего Майнонга, в которой акцент делается на личных ценностях. Майнонг отмечает субъективный характер ценностей, которые являются таковыми, только если *некто* видит в данном предмете или качестве ценность: «Ценность, которой обладает для меня вещь, это длящееся качество»³⁶. Разумеется, время приобретает здесь конститутивное значение. Трактуй время в духе Дэвида Юма как последовательность ощущений, которые человек воспринимает как с необходимостью связанные, он вскрывает темпоральную структуру ценности. Ее описание базируется на противопоставлении процессуальности и субстанциальности, для выражения чего он использует грамматические формы, передающие движение — прошедшее (*vergangen*) и грядущее (*künftig*)³⁷, — противопоставляя их существительным «прошлое» (*Vergangenheit*) и «будущее» (*Zukunft*)³⁸. Время *вообще* в данной трактовке Майнонга не существует, а воплощено в ценностях. Ценности, в свою очередь, отражают субъективно воспри-

35. Там же. С. 56.

36. *Meinong A. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2006. S. 67.*

37. *Ibid.* S. 69.

38. *Ibid.* S. 70.

нятое прошлое и будущее и потому не являются универсальными. Ценность — это нечто ставшее.

Итогом зрелых рассуждений Майнонга становится, напротив, идея об универсальных ценностях. В этом плане показательны работы «Об эмоциональной презентации» (1917) и «К основоположениям всеобщей теории ценностей» (написана сразу после войны, но издана посмертно, в 1923 году). Отметим важное для нашей постановки вопроса обстоятельство: как говорилось выше, предмет есть то, что схватывается в актах переживания. Само схватывание состоит из «предпереживания» (*Vorerlebnis*), благодаря которому предмет пассивно презентуется мышлению, и «главного переживания», благодаря которому он активно полагается (*Meinen*). Этим видам переживания в логике соответствуют представление и суждение. Поскольку речь о предмете ведется в терминах переживания, то очевидно, что и сам предмет, данный в представлении и идентичный с ним, и активное его полагание имеют характер длительности. Действительно, Майнонг пишет:

То, что может оставаться постоянным в то время, как варьируется предмет (и потому содержание), и то, что, с другой стороны, может варьироваться в то время, как предмет (и потому содержание) остается постоянным, — это акт представления³⁹.

Казалось бы, он должен теперь перейти к временным синтезам предметности *à la* Гуссерль. Однако задача Майнонга в данный момент сводится к тому, чтобы выявить вневременной — вечный и универсальный характер ценностей, для чего он проводит своего рода «временную редукцию», то есть выводит фактор времени из рассмотрения.

Как нам кажется, данная процедура доступно описана в само-рефлексии Майнонга о его методе:

Так как для того, чтобы воспринимать актуальные внутренние переживания, не требуется, как это считалось само собой разумеющимся, представление этих переживаний, подобное представление внутренних переживаний скорее нигде не происходит, поскольку эти переживания функционируют в качестве себя самих презентующих квази-содержаний, *самопрезентация* (*Selbstpräsentation*) становится на сторону *презентации другого* (*Fremdpräsentation*)⁴⁰.

39. Майнонг А. Указ. соч. С. 29.

40. Там же.

Другими словами, протекающая во времени деятельность самого сознания не берется в расчет в силу того, что оно доступно всегда только посредством своих продуктов.

На этом основании Майнонга можно было бы упрекнуть в субъективизме. Однако он отводит этот упрек, утверждая:

...быть красивой точно так же является атрибутом розы, как и быть красной; утверждающий первое не подразумевает при нормальных обстоятельствах каузальную связь с чувством точно так же, как не мыслит каузального отношения к ощущению тот, кто утверждает второе⁴¹.

Аналогично и ценное представляет собой не нечто произвольное, а выражает причинную связь с ценностным чувством. Ценности формируются, согласно Майнонгу, на основании «общего каузального закона». Это второй его аргумент в пользу универсальности ценности и ее вневременного бытия. Темпоральность и, следовательно, изменчивость ценностей как продукта сознания нивелируются, таким образом, их причинной детерминированностью.

Уже из приведенного анализа видно, что время составляет глубинную структуру теории предмета и общей теории ценности Майнонга, что, на наш взгляд, соответствует духу эпохи, в которой он жил. Интересно отметить, что движение его теоретической мысли можно инкорпорировать в общий культурно-социальный контекст. Так, интерес Майнонга к ценностям субъективным протекал на фоне глобального кризиса европейской культуры, диагностированного еще Ницше, когда олицетворением нового времени стал импрессионистский настрой художественной элиты Австрии начала XX века, для которой ценными являлись только сиюминутные ощущения. Не случайно Герман Бар, писатель и драматург, писал в то время, что в «Анализе ощущений» Эрнста Маха, для которого даже собственное «Я» является нереальным, «выражено ощущение жизни нового поколения»⁴².

Показателен в данном отношении один эпизод: в своем письме к Майнонгу от 1912 года⁴³ Генрих Риккерт просит его подписать обращение против назначения руководителем кафедры филосо-

41. Там же. С. 40.

42. Там же.

43. Rikert G. an Meinong A. 07.12.1912 // Meinong-Nachlass. K. LX. № 6224 (Цит. по: Dölling E. Alexius Meinong. Von der philosophischen Societät zum Philosophischen Seminar // Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz. Amsterdam: Rodopi, 2001. S. 157).

фии в университете Марбурга специалиста по экспериментальной психологии, апеллируя к общности немецкой культуры, которая должна быть очевидна для представителей академического сообщества Германии, Австрии и Швейцарии⁴⁴. Майнонг отказывает Риккерт (собравшему 104 подписи), мотивируя это тем, что сам он всячески содействует развитию экспериментальной психологии⁴⁵. В этом эпизоде знаменательно, что ссылка Риккерта на «общие немецкие» ценности не сработала.

Начавшаяся Первая мировая война, вызвавшая сильные анти-немецкие настроения в Европе, возвращает Майнонга к вопросу об абсолютных, вневременных ценностях. Любопытно, что после опроса читателей о возможности продолжения совместной работы после войны, проведенного летом 1915 года известной шведской газетой *Svenska Dagbladet*, Майнонг решил дать свой ответ и опубликовал открытое письмо в *Süddeutsche Monatshefte*⁴⁶ («Южнонемецкий ежемесячник»). Из него видно, что Майнонга тревожит тот факт, что «за физической блокадой во время войны» следует «духовная блокада после войны», что научные контакты между учеными воюющих стран могут быть безвозвратно разрушены. Он указывает на то, что война приводит к одичанию человека, и поэтому необходимо «раскрыть дремлющие этические силы»⁴⁷, то есть вспомнить о подлинных универсальных ценностях. Его мысль состоит в том, что воюют государства, а не люди, которые могли бы продолжать сотрудничество на личном уровне, руководствуясь ценностным чувством.

Последствия войны и первые годы Австрийской республики усугубили ощущение Майнонгом глобального кризиса, что стимулировало его поиск критериев для оценки происходящего и оснований для его собственной мировоззренческой позиции. В его

44. О занятии этой профессуры см.: Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. № 5–6 (32). С. 17.

45. Заметим, что много позже, подводя итог своей философской деятельности, Майнонг решительно отмежевывался от неокантианства, заявляя, что «мои старания в этом ни в одном пункте не соприкасаются с тем, чего добиваются со столь похвальным остроумием, с одной стороны, неокантианцы Марбургской школы, с другой — представители теоретико-ценностного критицизма» (Майнонг А. Указ. соч. С. 63).

46. Журнал освещал вопросы культуры и отличался либеральной ориентацией. После Первой мировой войны издание стало значительно «правее», проявились общие консервативные и националистические настроения.

47. *Meinong A. Über die Wiederaufnahme der internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit nach dem 1. Weltkrieg // Gesamtausgabe. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1978. Bd. VII. S. 275.*

философской автобиографии «Самоизложение» (1920) теме времени, ценностей и этики на фоне общественных изменений посвящена последняя часть работы «Взгляд назад, взгляд на настоящее, взгляд в будущее» (*Rückblick, Umblick und Ausblick*). Эта ретроспектива позволяет реконструировать ту историю, относительно которой Майнонг строил свою персональную историчность. Это уже не история Габсбургской империи, а целостная история немецкого народа, единство которого для него теперь неоспоримо, несмотря на запрет объединения Австрии и Германии в соответствии с Сен-Жерменским договором 1919 года:

Разумеется, мы, старшее поколение, видевшее появление и расцвет величия нового немецкого государства, мы, кому старая Австрия была уютной родиной нашей молодости и нашего труда, мы изменили бы сами себе, если бы могли взять с собой в могилу что-то иное, кроме скорби о том, что безвозвратно погрузилось в пучину, вместе со справедливым негодованием в адрес злой воли того, кто его потопил. Но еще выше государства стоит народ, который его образует; и мы хотим взять с собой в могилу также веру в несломленную силу немецкого народа и в достойное этой силы будущее⁴⁸.

Из этого отрывка видно, что католическая культура старой Австрии, которая отличала австрийских немцев от германских и была причиной многих идейных противостояний между этими народами, в мироощущении Майнонга не является больше препятствием для формирования единой немецкой истории. Мы видим радикальный разворот в сторону признания исторической общности всех немцев: национальная идея служит ему теперь в ситуации поиска базовых ценностных ориентиров как не подверженный никаким изменениям идеал, как вечная ценность, способная помочь найти выход из исторического тупика.

Наш схематичный набросок показывает, что, хотя никакой философии времени Майнонг не оставил, время постоянно присутствует во всех его теоретических рассуждениях и во всей его деятельности. *Ценность* и *кризис* как два фактора, конституирующие диагностированный нами темпоральный поворот, не только стоят в центре его философии, но и детерминируют его бытие как личности, побуждая его на протяжении всей жизни радикально менять свою теорию и переосмыслять гражданские убеждения.

48. Майнонг А. Указ. соч. С. 65.

Заключение

В заключение еще раз обратим внимание на факты, позволяющие сформулировать гипотезу о темпоральном повороте. Это, прежде всего, изменение исторического сознания: вместо сознания, что человек живет *на фоне* истории, появилось сознание *собственной историчности*. Открытие исторического времени в персональном жизненном горизонте индивида, фундамирующее многообразные интеллектуальные, социальные и художественные практики, можно охарактеризовать как новый опыт времени и как новую темпоральную культуру.

Основным содержанием нового временного сознания можно считать понятия «ценность» и «кризис», о чем свидетельствует огромное число как литературных, так и философских текстов, на малую часть которых мы сослались выше. Именно эти феномены способствовали появлению сознания причастности индивидуума к истории. Более того, именно эти явления сформировали особое самосознание человека как деятеля истории и особое отношение к временной модальности — ориентацию на будущее. Будущее стали мыслить как рукотворное, как то, что в определенной степени подвластно человеку. Причем в виду имеется не только технократическое сознание, но и этическое, то есть идеи построения будущего на новых моральных основаниях. Сверх того, время встраивается в способ видения всех без исключения явлений жизни и превращается в инструмент их анализа.

Заметим, что ввести понятия темпорального поворота не является самоцелью. Одной из задач было показать, что процессы, подпадающие под него, свидетельствуют об антропологизации таких понятий, как время и история. Это означает, прежде всего, обратимость отношений между временем, историей и человеком, то, что эти отношения взаимно конституируют друг друга. Именно в данном ключе движется мысль таких современных теоретиков, как Эммануэль Левинас, Жак Деррида и Жиль Делёз. Но нам, с точки зрения истории философии, было важно продемонстрировать, что критические аргументы, которые используются в современных дискурсах о времени, были разработаны, хотя и не всегда в эксплицитной форме, уже в начале XX века. Так что современные дискуссии осознанно или неосознанно продолжают развиваться в выявленном нами контексте.

Библиография

- Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛО, 2017.
- Давлетшина А. М. Экзистенциализм М. Шлика? Мориц Шлик и его этика молодости // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 445–456.
- Джонстон У. Австрийский Ренессанс. М.: Московская школа политических исследований, 2004.
- Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3/4 (34). С. 1–12.
- Зиммель Г. Проблема исторического времени // Избр. М.: Юрист, 1996. Т. 1: Философия культуры. С. 517–529.
- Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание — Венский кружок // Логос. 2005. № 2 (47). С. 13–27.
- Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. № 5–6 (32). С. 135–161.
- Майнонг А. Самоизложение. М.: ДИК, 2003.
- Музиль Р. Человек без свойств. М.: Эксмо, 2008.
- Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: РХГА, 2014.
- Селиверстов В., Попик О. Рассел vs Майнонг: смысл диалога // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 36. № 2. С. 210–218.
- Шестов Л. И. Что такое русский большевизм? // История философии. 2001. № 8. С. 97–121.
- Шпанн О. Философия истории. СПб.: СПбГУ, 2005.
- Cherepanova E. S. Justification of Atemporal Values in Alexius Meinong's Theory of Objects // Philosophy and Society. 2020. Vol. 31. № 1. P. 73–83.
- Dölling E. Alexius Meinong. Von der philosophischen Societät zum Philosophischen Seminar // Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz. Amsterdam: Rodopi, 2001. S. 149–171.
- Ebner F. Schriften. Notizen Tagebücher, Lebenserrinerung. München: Kösel, 1963. Bd. I.
- Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. B.: Walter de Gruyter & Co, 1947.
- Meinong A. Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie // Logos. 1912. Vol. 3. P. 1–14.
- Meinong A. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2006.
- Meinong A. Über die Wiederaufnahme der internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit nach dem 1. Weltkrieg // Gesamtausgabe. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1978. Bd. VII.
- Neurath O. Ein System der Sozialisierung // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920. № 48. S. 44–73.
- Popper K. R., Lorenz K. Die Zukunft ist offen. München; Zürich: Piper, 1985.
- Schlick M. Vom Sinn des Lebens // Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache. 1927. Jg. 1. S. 331–354.
- Simmel G. Philosophie des Geldes. B.: Akademie Verlag, 1977.
- Von Mises L. Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920. № 47. S. 86–121.

A TEMPORAL TURN: THE CASE OF MEINONG

EKATERINA CHEREPANOVA. Professor, Head, Chair of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Department of Philosophy, Ural Institute for the Humanities, e.s.cherepanova@urfu.ru. Ural Federal University (UrFU), 19 Mira St., 620002 Ekaterinburg, Russia.

Keywords: time; temporal turn; historicism; aesthetic values; crisis; appropriation of time; Alexius Meinong.

The author advances the hypothesis that there was a temporal turn in European culture during the first third of the twentieth century. Unlike other recognized intellectual turns, this temporal one involved more than merely a change of the subject matter or methodology for studying time; it was even more concerned with the personality changes among individuals who were considering time because time had become constitutive of the structure of their subjectivity. Works by German-speaking authors — Georg Simmel, Karl Jaspers, Otto Neurath, Othmar Spann, Moritz Schlick, Ludwig von Mises and others — are cited to substantiate this claim. However, demonstrating the significance of the temporal turn for social life requires more than references to philosophical theories. The important thing is to show how the temporal turn affected the individual lives of philosophers. It is instructive for this purpose to consider the case of Meinong, whose texts and ego-documents are analyzed to reveal the trauma of time he suffered through from the beginning of the twentieth century and especially after World War I.

While Alexius Meinong left no works particularly focused on analyzing time, his biography and some of his writings indicate that he had to react to the existential challenge of time, comprehend his placement in it, and build the kind of life that would cope with time's exigencies. The article interprets Meinong's individual experience of time as well as his approach to ethical values in the light of the temporal turn.

DOI: 10.22394/0869-5377-2021-6-193-214

References

- Bachmann-Medick D. *Kul'turnye povoroty. Novye orientiry v naukakh o kul'ture* [Cultural Turns. Neuorientierungen in den kulturwissenschaften], Moscow, New Literary Observer, 2017.
- Carnap R., Hahn H., Neurath O. Nauchnoe miroponimanie — Venskii kruzhok [Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2005, no. 2 (47), pp. 13–27.
- Cherepanova E. S. Justification of Atemporal Values in Alexius Meinong's Theory of Objects. *Philosophy and Society*, 2020, vol. 31, no. 1, pp. 73–83.
- Davletshina A. M. Ekzistentsializm M. Shlika? Morits Shlik i ego etika molodosti [M. Schlick's Existentialism? Moritz Schlick and His Ethics of Youth]. *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy], 2020, vol. 24, no. 3, pp. 445–456.
- Dölling E. Alexius Meinong. Von der philosophischen Societät zum Philosophischen Seminar. *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*, Amsterdam, Rodopi, 2001, S. 149–171.
- Ebner F. *Schriften. Notizen Tagebücher, Lebenserrinerung*, München, Kösel, 1963, Bd. I.

- Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1947.
- Johnston W. *Avstriiskii Renaissance* [The Austrian Mind], Moscow, Moskovskaia shkola politicheskikh issledovanii, 2004.
- Kurennoy V. Filosofii i instituty: sluchai fenomenologii [Philosophy and Institutions: Case of Phenomenology]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2002, no. 5–6 (32), pp. 135–161.
- Meinong A. Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie. *Logos*, 1912, vol. 3, pp. 1–14.
- Meinong A. *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller, 2006.
- Meinong A. *Samoizlozhenie* [Selbstdarstellung], Moscow, DIK, 2003.
- Meinong A. Über die Wiederaufnahme der internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit nach dem 1. Weltkrieg. *Gesamtausgabe*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1978, Bd. VII.
- Musil R. *Chelovek bez svoistv* [Der Mann ohne Eigenschaften], Moscow, Eksmo, 2008.
- Neurath O. Ein System der Sozialisierung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1920, no. 48, S. 44–73.
- Popper K. R., Lorenz K. *Die Zukunft ist offen*, München, Zürich, Piper, 1985.
- Savchuk V. V. *Mediafilosofia. Pristup real'nosti* [Mediaphilosophy. Attack of Reality], Saint Petersburg, RKhGA, 2014.
- Schlick M. Vom Sinn des Lebens. *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*, 1927, Jg. 1, S. 331–354.
- Seliverstov V., Popik O. Russell vs Meinong: smysl dialoga [Russell vs Meinong: Sense of Dialogue]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2013, vol. 36, no. 2, pp. 210–218.
- Shestov L. I. Chto takoe russkii bol'shevizm? [What Is Russian Bolshevism?]. *Istoriia filosofii* [History of Philosophy], 2001, no. 8, pp. 97–121.
- Simmel G. Bol'shie goroda i dukhovnaia zhizn' [Die Großstädte und das Geistesleben]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2002, no. 3/4 (34), pp. 1–12.
- Simmel G. *Philosophie des Geldes*, Berlin, Akademie Verlag, 1977.
- Simmel G. Problema istoricheskogo vremeni [Das Problem der historischen Zeit]. *Izbr.* [Selected Works], Moscow, Iurist, 1996, vol. 1: Filosofii kul'tury [Philosophie der Kultur], pp. 517–529.
- Spann O. *Filosofii istorii* [Geschichtsphilosophie], Saint Petersburg, SPbGU, 2005.
- Von Mises L. Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1920, no. 47, S. 86–121.